پژوهش‌هایی در مسائل حکومت اسلامی
زیر نظر دبیرخانهٔ مجلس خبرگان

۸

تحقیق برگزیدهٔ
جشنوارهٔ
دین‌پژوهان کشور
در سال ۱۳۸۱

□

حقوق و وظایف

شهروندان و دولتمردان

□

سیّد جواد ورعی

ورعی، سید جواد، ۱۳۴۲ -
حقوق و وظایف شهروندان و دولتمردان / سید جواد ورعی ، تهیه مرکز تحقیقات علمی. - قم: دبیرخانهٔ مجلس خبرگان، ۱۳۸۱.
۵۹۲ ص . - (پژوهش‌هایی در مسائل حکومت اسلامی زیر نظر دبیرخانهٔ مجلس خبرگان؛ ۸)
کتابنامه؛ ص [۵۷۷] - ۵۹۲؛ همچنین به‌صورت زیر نویس.
شابک: ۵-۳-۹۳۶۷۵-۹۶۴
۱. اسلام و دولت ۲. اسلام و حقوق الف. دبیرخانهٔ مجلس خبرگان، مرکز تحقیقات علمی
ب. عنوان ج. فروست
BP۲۳۱/ ۲۹۷/۴۸۳۲

حقوق و وظایف شهروندان و دولتمردان

نگارش /سیّد جواد ورعی
تهیه / مرکز تحقیقات علمی
ناشر / دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری
ویرایش / مرتضی اخوان - عبدالله امینی
نوبت چاپ /اول، ۱۳۸۱
شمارگان / ۲۰۰۰ جلد
بها / ۲۵۰۰۰ریال
چاپ / نگارش

◇

حق چاپ برای ناشر محفوظ است
نشانی: قم، خیابان شهدا، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری
ص پ ۳۳۱۷، تلفن: ۵-۷۷۴۱۳۲۲، نمابر: ۷۷۴۱۳۲۳
نشانی الکترونیک: http : // WWW. nezam. org
نشانی پست الکترونیک: E - Amini @ nezam. org
Printed in the Islamic Republic of Iran


بسم الله الرحمن الرحیم

فهرست مطالب

پیش‌گفتار ۱۵
مقدمه ۱۹

دفتر اوّل
حقوق و وظایف شهروندان

درآمدی بر حق و تکلیف ۲۳
الف) مفهوم «حق» ۲۶
واژهٔ حق ۲۶
«حق» در اصطلاح ۲۸
تلازم حق و تکلیف ۳۰
طرفینی بودن حقوق در جامعه ۳۱
حقّ خداوند بر بندگان، یک‌طرفه یا دو طرفه؟ ۳۲
نگاه حکیمان و عارفان، از افقی بالاتر ۳۵
حق و عنصر الزام ۳۷
ب) سرچشمهٔ حقوق ۴۱
حقوق انسان آمیزه‌ای از «حقوق طبیعی» و «حقوق قراردادی» ۴۲
قرآن و جایگاه انسان در نظام خلقت ۴۵
برخورداری از حقوق در پرتو پای‌بندی به تکالیف ۴۷
ج) حق و تکلیف در نظام اسلامی ۵۰
تکلیف، لازمهٔ زندگی دنیا ۵۰

○ **بخش نخست: حقوق شهروندان**

الف) جایگاه انسان در نظام هستی ۵۸

ب) جایگاه فرد در اجتماع و ارتباط آن‌دو ۶۲

ج) جایگاه دنیا و آخرت ۶۶

● **فصل یکم: برخورداری از فضای سالم رشد فکری و روحی**

دلیل عقلی ۷۳

مقدمهٔ یکم ۷۳

مقدمهٔ دوم ۷۴

مقدمهٔ سوم ۷۵

جامعه و حکومت از زمینه‌های تحقّق این حق ۸۰

دلیل نقلی ۸۰

۱ـ پیامبر و رهایی مردم از قید و بند اسارت ۸۰

۲ـ پیامبران و نجات بشریت از استضعاف و سقوط ۸۱

۳ـ هجرت برای بندگی خدا ۸۲

۴ـ همکاری بر انجام دادن نیکی‌ها و عدم همکاری در ارتکاب زشتی‌ها ۸۳

۵ـ تلاش برای جلوگیری از گسترش فساد و انحراف ۸۴

جایگاه این حق در نظام‌های سیاسی بشری ۸۷

● **فصل دوم: حاکمیّت**

تعریف حاکمیّت ۹۳

نظریهٔ «حاکمیّت ملّی» در غرب ۹۵

«حاکمیّت ملّی» و متفکران مسلمان ۹۸

بررسی دلایل حاکمیّت مردم ۱۰۱

دلیل یکم و بررسی آن ۱۰۱

دلیل دوم و بررسی آن ۱۰۳

دلیل سوم و بررسی آن ۱۰۴

دلیل چهارم و بررسی آن ۱۰۶

حاکم الهی و انتخاب مردمی ۱۰۷

جمع بندی ۱۰۸

● **فصل سوم: آزادی اجتماعی**

تعریف آزادی ۱۱۳
اقسام آزادی ۱۱۶
آزادی فلسفی ۱۱۶
آزادی معنوی ۱۱۸
آزادی اجتماعی ـ سیاسی ۱۲۲
آزادی حقّ است یا تکلیف؟ ۱۲۳
نگاه‌های متفاوت به اصل «آزادی» ۱۲۵
۱ـ آزادی عقیده و مذهب ۱۳۱
نقد و بررسی ۱۳۳
آزادی عقیده در اسلام ۱۳۶
حکمت و فلسفهٔ مجازات مرتد ۱۳۸
۲ـ آزادی تفکّر ۱۴۵
ورود در وادی حیرت ۱۴۷
۳ـ آزادی بیان و قلم ۱۴۹
اسلام و ارزش آزادی بیان ۱۵۱
ممنوعیّت کتب و نشریات گمراه‌کننده ۱۵۵
۴ـ آزادی تعلیم و تربیت ۱۵۸
۵ـ آزادی رفتار فردی ۱۶۱

● **فصل چهارم: نظارت**

«نظارت» در نظام سیاسی اسلام ۱۷۱
سابقهٔ «نفی نظارت مردمی» در فلسفهٔ سیاسی غرب ۱۷۳
«نظارت مردمی» در نظام سیاسی اسلام ۱۷۶
انگیزهٔ نظارت ۱۷۷
حدود نظارت ۱۷۸
اعتراض، شورش، عزل ۱۸۰

○ **بخش دوم: وظایف شهروندان**

● **فصل یکم: وفاداری نسبت به حکومت**

وفاداری به حکومت یا حاکم اسلامی؟ ۱۹۳
بیعت و سابقهٔ آن در تاریخ اسلام ۱۹۷
بیعت و وفاداری ۱۹۷
بیعت در صدر اسلام ۲۰۰
بیعت و رأی دادن ۲۰۲
تفاوت میان بیعت و انتخاب ۲۰۶
برخورد با بیعت‌شکنان و خیانت پیشگان ۲۰۷
وفاداری همگان یا بیعت‌کنندگان و رأی دهندگان؟ ۲۱۰

● **فصل دوم: اطاعت از حاکم اسلامی**

مبنای «اطاعت از حاکم» ۲۲۱
بداهت «لزوم اطاعت از حاکم» ۲۲۳
دلایل لزوم اطاعت از حاکم ۲۲۵
دلایل عقلی ۲۲۵
دلیل نخست ۲۲۵
دلیل دوم ۲۲۶
دلیل سوم ۲۲۷
دلیل چهارم ۲۲۸
دلیل پنجم ۲۲۸
دلایل نقلی ۲۲۹
الف) استدلال به قرآن کریم ۲۲۹
«أُولی‌الأمر» و پیروی از نمایندگان ایشان ۲۳۵
آیا «حکم به اطاعت» به «وصف أُولی‌الأمر» تعلق گرفته؟ ۲۳۵
جمع بندی و نتیجه‌گیری ۲۴۰
ب) استدلال به روایات ۲۴۰
روایت نخست ۲۴۰

روایت دوم ۲۴۱
روایت سوم ۲۴۱
روایت چهارم ۲۴۱
روایت پنجم ۲۳۴۲
روایت ششم ۲۴۳
روایت هفتم ۲۴۳
اطاعت مطلق یا مشروط؟ ۲۴۴
۱ـ حاکم اسلامی واجد شرایط باشد ۲۴۴
۲ـ حاکم، به نافرمانی خدا امر نکند ۲۴۶
۳ـ حاکم به وظایف قانونی خویش عمل کند ۲۵۰
تفکّر رایج در میان اهل سنّت ۲۵۲
آثار و پیامدهای اندیشهٔ سیاسی اهل سنّت ۲۵۴
۴ـ یقین به خطای حاکم پیدا نشود ۲۵۷
سرپیچی، اعتراض، مقاومت و عزل ۲۶۶
اطاعت دینی یا انجام وظیفهٔ مدنی؟ ۲۷۴
اطاعت آگاهانه یا کورکورانه؟ ۲۷۹

● **فصل سوم: امر به معروف و نهی از منکر**

اصلاح فرد و جامعه در پرتو امر به معروف و نهی از منکر ۲۸۸
امر به معروف و نهی از منکر و دخالت در امور دیگران ۲۹۰
جایگاه والای امر به معروف و نهی از منکر و حکمت آن ۲۹۱
امر و نهی حاکمان و صاحب منصبان ۲۹۴
شرایط امر به معروف و نهی از منکر ۳۰۰
مراتب امر به معروف و نهی از منکر ۳۰۲

● **فصل چهارم: نصیحت حاکم**

نصیحت چیست؟ ۳۰۷
نصیحت، حق و وظیفه متقابل مردم ۳۰۸
نصیحت با هدف تأثیر گذاری ۳۱۰

نصیحت حاکم، نیازمند شرایط مساعد ۳۱۲
امام علی، الگوی خیرخواهی حاکمان و نصیحت خواهی از مردم ۳۱۳

دفتر دوم
حقوق و وظایف دولتمردان

جایگاه حاکم در فرهنگ اسلامی ۳۲۱
۱. امین ۳۲۱
۲. حافظ و نگهبان ۳۲۴
۳. والی و سرپرست ۳۲۵
۴. امام و قائد ۳۲۵
۵. برادر و معلّم ۳۲۹
حکومت، مسؤولیّتی الهی ۳۳۰
حکومت، نعمتی الهی ۳۳۱

○ **بخش نخست: حقوق دولتمردان**

● **فصل یکم: امر و نهی (حاکمیّت سیاسی)**

الف) قلمرو امر و نهی حاکم ۳۴۲
ب) دلایل حقّ امر و نهی حاکم ۳۴۶
دلیل عقلی، حکومت ملازم با امر و نهی ۳۴۶
دلایل نقلی ۳۴۷
۱. اولویت مطلق پیامبر، (حاکم) ۳۴۸
۲. حاکم اولی‌الأمر است ۳۵۲
۳. اختیارات گسترده ۳۵۳
۴. اطاعت از حاکم واجب است ۳۵۵
۵. نصب کارگزاران حکومتی ۳۵۶
ج) امر و نهی (حکم حکومتی) بر محور «مصلحت» ۳۵۶

● **فصل دوم: قضاوت و داوری (حاکمیّت قضایی)**
الف) پیامبران در مسند قضاوت و داوری ۳۶۴
ب) داوری بر اساس تعالیم آسمانی ۳۶۷
پاسخ یک شبهه ۳۶۸
داوری بر محور عدالت ۳۶۹

● **فصل سوم: ولایت بر منابع و ثروت‌های عمومی(حاکمیت مالی و اقتصادی)**
الف) انفال در اختیار حاکم (دولت) است ۳۷۶
ب) حاکم متولی زکات است ۳۸۱
مصرف زکات ۳۸۴
ج) متولی خمس حاکم است ۳۸۶
د) حاکم و حق دریافت مالیات ۳۹۰
هـ) نظارت بر فعالیت‌های اقتصادی ۳۹۲
الف) نظارت بر تولید ۳۹۳
ب) نظارت بر توزیع ثروت ۳۹۴
ج) نظارت بر مصرف ۳۹۶

● **فصل چهارم: نظارت و مراقبت**
الف) نظارت و مراقبت از تحرکات دشمن ۴۰۰
ب) نظارت بر عملکرد دولتمردان ۴۰۴
ج) نظارت بر رفتار شهروندان ۴۰۶
د) نظارت‌های متفاوت بر پایه‌های مختلف ۴۰۷

○ **بخش دوم: وظایف دولتمردان**

● **فصل یکم: عدالت اجتماعی**
عدالت در مکاتب سیاسی ۴۱۸
جایگاه عدالت اجتماعی در فرهنگ اسلامی ۴۲۰

الف) عدالتِ خالق هستی ۴۲۰
ب) عدالت، اساس جهان ۴۲۱
ج) شریعت بر محور عدالت ۴۲۳
د) عدالت هدف پیامبران ۴۲۳
هـ) عدالت، فلسفهٔ حکومت ۴۲۷
و) عدالت، ارزش برتر ۴۳۰
عدالت و آزادی ۴۳۱
عدالت و امنیت ۴۳۳
عدالت و رفاه ۴۳۶
عدالت و بخشش (اخلاق) ۴۳۷
حاکم اسلامی و عدالت اجتماعی ۴۳۹
۱ـ ایجاد شرایط مساوی برای عموم شهروندان ۴۴۰
۲ـ عدالت در قانونگذاری ۴۴۳
۳ـ تساوی در برابر قانون ۴۴۶
۴ـ تعادل ثروت و جلوگیری از بروز شکاف طبقاتی ۴۴۹
موانع تحقّق عدالت اجتماعی ۴۵۶
۱ـ دنیاطلبی دولتمردان ۴۵۶
۲ـ استبداد و خودکامگی ۴۵۷
۳ـ هرج و مرج اجتماعی ۴۵۸
۴ـ پیشداوری ۴۵۹
آثار عدالت در جامعه ۴۶۰
۱ـ دوام حکومت در پرتو عدالت ۴۶۰
۲ـ علاقهٔ مردم به حاکمان و اطاعت از آنان ۴۶۰
۳ـ رشد کمالات روحی و اخلاقی ۴۶۲
۴ـ بی‌نیازی مردم ۴۶۳

● **فصل دوم: مواسات**

مواسات، وظیفه‌ای همگانی ۴۶۷
حاکمان و دولتمردان و تکلیف الهی مواسات ۴۶۹
آثار و برکات مواسات ۴۷۲

● فصل سوم: مشورت
الف) محدودهٔ مشورت ۴۷۸
ب) حکم مشورت ۴۸۰
ج) فلسفهٔ مشورت ۴۸۲
۱ـ استفاده از نظر دیگران ۴۸۲
۲ـ شخصیت دادن به مردم ۴۸۴
۳ـ تعلیم و تربیت دیگران ۴۸۵
۴ـ شناسایی افراد ۴۸۵
۵ـ احساس مسؤولیّت بیش‌تر ۴۸۶
د) حاکم اسلامی و رأی اکثریّت مشاوران ۴۸۷
دلایل اعتبار رأی اکثریّت ۴۸۸
بررسی دلالت آیه شریف ۴۸۹
تصمیم گیری با شخص پیامبر ۴۹۰
بررسی دلیل عقلی ۴۹۱
بررسی سیرهٔ عقلا ۴۹۲
سیرهٔ عملی پیشوایان معصوم ۴۹۴
سیرهٔ رسول اکرم(ص) ۴۹۴
سیرهٔ امام علی(ع) ۴۹۹
مشورت در صورت نیاز ۴۹۹
عزل معاویه از امارت ۵۰۰
نظرخواهی از یاران دربارهٔ اصحاب جمل ۵۰۱
نظرخواهی از یاران دربارهٔ معاویه ۵۰۲
سیرهٔ امام حسن مجتبی(ع) ۵۰۳
سیرهٔ امام حسین(ع) ۵۰۴
سیرهٔ شیخین ۵۰۵
هـ) رهبری و مشورت در قانون اساسی ۵۰۷

● فصل چهارم: تعلیم و تربیت
الف) «آگاهی شهروندان»، در نظام‌های سیاسی ۵۱۴

در نظام اسلامی ۵۱۴
در نظام‌های سیاسی دیگر ۵۱۷
ب) رشد اعتقادی و اخلاقی شهروندان (تزکیه) ۵۱۹
در نظام‌های سیاسی بشری ۵۱۹
در فرهنگ اسلامی ۵۲۱
سلوک و رفتار دولتمردان ۵۲۳
در عرصهٔ سیاستگذاری و برنامه ریزی ۵۲۴

● **فصل پنجم: ایجاد امنیّت**
الف) امنیّت فراگیر در جامعهٔ اسلامی ۵۳۰
امنیّت فراگیر در پرتو قوانین فراگیر ۵۳۲
قانون لاضرر ۵۳۳
ب) دولت اسلامی و امنیت ملی ۵۳۵
مشارکت مردمی از عوامل تأمین امنیت ۵۳۶
ج) دولت اسلامی و امنیّت امّت اسلامی ۵۳۷

● **خاتمه: آثار ادای حقوق متقابل**
۱ـ حاکمیّت حق ۵۴۵
۲ـ برپایی ارکان دین ۵۴۷
۳ـ گسترش عدالت ۵۴۸
۴ـ رواج آداب و سنن مذهبی ۵۴۹



پیش‌گفتار

نهضت و قیام مردم دیندار و شریف ایران بر ضد رژیم پهلوی از سال ۱۳۴۲ به رهبریِ روحانیت و در رأس آن، امام خمینی ـ قدّس سرّه ـ و ایثار و فداکاریِ اقشار مختلف مردم، و در نهایت، پیروزیِ آن در بهمن ماه ۱۳۵۷ بدون شک یک حرکت دینی و برای دفاع از حریم مقدس اسلام بود. با آن پیروزیِ شگفت‌آور، این اندیشهٔ نوین، در ایران و جهان اسلام به وجود آمد که با رهبری‌های یک فقیه جامع‌الشرائط و با بهره‌گیری از ایمان واحساسات دینیِ مردم می‌توان حتی بدون سلاح با طاغوتیان و صاحبان زر و زور و سلاح پیکار کرد و پیروز شد. با آن پیروزیِ معجزه‌آسا و شگفت‌آور، قدرت اسلام و ایمان و نقش حساس رهبریِ دینی و نفوذ معنویِ روحانیت، برای همگان آشکار شد. آن چنان که اکثریت قاطع اقشار مختلف مردم، دانشگاهی، فرهنگی، بازاری، اداری، کارگر، کشاورز، شهری و روستای، که دین خواهی در جانشان سابقهٔ دیرینه داشت، با شوق فراوان خواستار حاکمیت اسلام و اجرای احکام و قوانین نورانیِ آن شدند.

امام خمینی ـ قدّس سرّه ـ که در آن زمان، عملاً در جایگاه ولایت فقیه واقع شده بود و اکثریت قاطع مردم، رهبریِ او را پذیرفته بودند، انتخاب نوع حکومت را بر عهدهٔ مردم گذارد و «جمهوری اسلامی» را به عنوان پیشنهاد مطرح ساخت. در تاریخ ۱۳۵۸/۱/۱۱ همه‌پرسی به عمل آمد و اکثریت قاطع مردم(۹۸/۳۲٪) به «جمهوری اسلامی» رأی مثبت دادند.

بعد از آن، تهیهٔ قانون‌اساسی، یک ضرورت محسوب می‌شد و تدوین آن، نیاز به کارشناسانی داشت که در مسائل قانونی و اسلامی متخصص باشند. انتخاب آنان نیز بر عهدهٔ مردم گذاشته شد. در تاریخ ۵۸/۵/۱۲ مردم در یک انتخابات عمومی شرکت کردند و با اکثریت آرا ۷۲ نفر از قانون‌دانان و اسلام‌شناسان را بدین منظور برگزیدند. مجلس خبرگان قانون‌اساسی تشکیل شد و اعضای آن با جدیت تمام، مشغول به کار شدند. از رهنمودهای

امام خمینی ـ قدّس سرّه ـ و صدها طرح و پیشنهادی که از صاحب نظران می‌رسید استفاده کردند و در مدتی در حدود سه ماه، متن قانون‌اساسی را تدوین کردند. سپس تصویب آن نیز به آرای مردم واگذار شد و در تاریخ ۵۸/۹/۱۲ در یک همه پرسی، با اکثریت چشمگیری (حدود ۷۵٪) تصویب شد و به تأیید امام خمینی رسید. بدین ترتیب، خط مشی نظام جمهوری اسلامی ایران بر پایهٔ قانون‌اساسی، که از قرآن و سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و مکتب اهل بیت علیهم السلام الهام گرفته، مشخص و استوار گشت.

با تصویب قانون‌اساسی، نوع حکومت و اهداف و ارکان آن، جنبهٔ قانونی به خود گرفت، ولایت و زعامت ولی فقیه و مجتهد جامع الشرائط، قانونی شد و رسمیت یافت.

مراحل مختلف تهیه، تدوین و تصویب قانون‌اساسی با سرعت سپری شد؛ چراکه ضرورت استقرار هر چه سریع‌تر نهادهای نظام جمهوری اسلامی ایران، چنین سرعتی را می‌طلبید، به‌ویژه آن که رهبری‌های ژرف‌بینانه و قاطعانهٔ امام، بر این سرعت تأکید می‌ورزید.

اما با توجه به این که بعد از حکومت پیامبر اسلام و علی بن ابی طالب ـ صلوات اللّه علیهما ـ نخستین بار بود که حکومتی قانونی، بر طبق مبانیِ شیعه تأسیس می‌شد و زعامت گستردهٔ ولی فقیه و اجرای احکام و قوانین سیاسی، اجتماعیِ اسلام، سابقهٔ عملی نداشت و تجربه نشده بود، مسائل مربوط به نظام دینی و فلسفهٔ سیاسیِ اسلام، به‌ویژه ولایت فقیه نیز به طور دقیق تحقیق و تدوین نشده بود. بنابراین، لازم بود بعد از استقرار حکومت اسلامی، مسائل مربوط به فلسفهٔ سیاسیِ اسلام، به طور گسترده و عمیق به وسیلهٔ محققان و کارشناسان مربوطه، مورد تحقیق و بررسی قرار گیرد.

این مسؤولیت سنگین، که استحکام نظام اسلامی بر آن مبتنی است، بر عهدهٔ همهٔ دانشمندان متعهد و فقها و اسلام شناسان نهاده شده است. بسیار به جا بود که حوزه‌های علمیه، به‌ویژه حوزهٔ علمیهٔ قم در این کار مهم پیشقدم می‌شد و با دعوت از اساتید و دانشمندان متعهد دانشگاه، وسیلهٔ یک سری تحقیقات عمیق و گستردهٔ جمعی را در همهٔ موضوعات و مسائل مربوط به فلسفهٔ سیاسی و نظام اسلامی فراهم می‌ساخت؛ ولی متأسفانه در این جهت کوتاهی شد. البته از آن زمان تاکنون در این رابطه، کارهایی انجام گرفته،

کتاب‌ها و مقالات سودمندی تهیه و انتشار یافته است؛ ولی با توجه به این که تحقیقات انجام شده، غالباً انفرادی بوده، جای یک سلسله تحقیقات عمیق‌تر و فراگیرترِ جمعی هنوز خالی است.

با توجه به این نیاز و تأکیدهای مکرر مقام معظم رهبری، حضرت آیة الله خامنه‌ای ـ مدظله‌العالی ـ بود که مجلس خبرگان رهبری در اجلاسیهٔ ۱۳۷۱/۱۱/۲۸ مسؤولیت انجام این تحقیقات را بر عهدهٔ دبیرخانهٔ مجلس خبرگان گذاشت. در شرح وظایف دبیرخانه چنین آمده است: «تحقیق و پژوهش در موضوع حکومت اسلامی، بالأخص ولایت فقیه، تألیف و نشر آن به صورت‌های مناسب». دبیرخانه بعد از تهیهٔ مقدمات، شروع به کار کرد. در انجام این مسؤولیت بزرگ، کارهایی را شروع کرده و انجام می‌دهد که مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از: تحقیق در موضوعات و مسائل مختلف فلسفهٔ سیاسی اسلام، به‌ویژه ولایت فقیه. در آغاز، فهرستی از موضوعات نیازمند به بررسی و تحقیق تهیه شد و از محققان و دانشمندان برای همکاری دعوت به عمل آمد. تعدادی از آنان دعوت ما را پذیرفتند و پس از تهیه و تصویب طرح تحقیقاتی، مشغول به کار شدند.

گرچه مسؤولیت مستقیم انجام هر یک از موضوعات، بر عهدهٔ یک نفر از محققان می‌باشد؛ اما با توجه به این که از افکار و اظهار نظر دیگر صاحب‌نظران نیز استفاده می‌کند، می‌توان آن را یک تحقیق جمعی به شمار آورد. تحقیقات بدین صورت انجام می‌گیرد:

۱. محقق در همهٔ مراحل، از نظر اساتید مشاور و راهنما استفاده می‌کند.

۲. مطالبی که به‌وسیله محقق نگاشته شده، در اختیار تعدادی از دانشمندان صاحب‌نظر برای مطالعه و اظهار نظر قرار می‌گیرد. سپس در جمع آنان و با حضور نویسنده، مورد بحث و نقد قرار می‌گیرد.

۳. ریاست دبیرخانه و مسؤول مرکز تحقیقات علمیِ دبیرخانه نیز در همهٔ مراحل تحقیق، از نزدیک بر کارها نظارت دارند.

۴. محقق از نتایج بحث‌ها و تحقیقاتی که قبلاً به‌وسیله دبیرخانه انجام گرفته و نیز از فیش‌های موجود استفاده می‌کند.

ولی با توجه به این که محقق در تحقیقات خود از آزادیِ کامل برخوردار است و الزامی در جهت اعمال همهٔ دیدگاه‌های پیشنهادی ندارد، مسؤولیت صحت و سقم مطالب نیز بر عهدهٔ خود او خواهد بود.

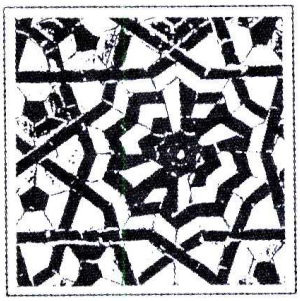
تحقیقی که پیش روی دارید «حقوق و وظایف شهروندان و دولتمردان» را که از مباحث مهم فلسفه سیاسی می‌باشد، بررسی کرده است. این تحقیق که به‌وسیله حجت الاسلام آقای سید جواد ورعی، یکی از فضلای حوزه علمیه قم، به انجام رسیده در دو بخش اصلی و یک مقدمه و خاتمه تنظیم گشته است. بخش نخست عهده‌دار بیان و تحلیل حقوق و وظایف شهروندان جامعهٔ اسلامی می‌باشد و بخش دوم حقوق و وظایف دولتمردان و مسؤولان حکومت اسلامی را به بحث گذاشته است.

محقق محترم که شناخت این حقوق و وظایف را قدم نخست در زمینهٔ تحقق عدالت می‌داند این اثر را با حدود دو سال تلاش علمی به ثمر رسانده است. امید می‌رود این زحمت، قدمی مفید برای آشنایی جامعه اسلامی و دولتمردان با حقوق و تکالیف آنان باشد.

در پایان از زحمات محقق محترم، و دیگر اساتید و صاحب‌نظران محترمی که در این تحقیق همکاری کردند و نیز از تلاش مرکز تحقیقات علمی دبیرخانه تشکر کنم.

ابراهیم امینی

اردیبهشت ۱۳۸۱



مقدمه

«حقوق و وظایف متقابل شهروندان و دولتمردان» در نظام سیاسی اسلام، جایگاهی خطیر و اهمیّتی فراوان دارد. بهترین گواه این مدّعا، اهتمام رسول مکرّم اسلام صلی الله علیه و آله و امیرمؤمنان علی علیه السلام به این مقوله در نامه‌ها و سخنرانی‌ها برای آگاه کردن مردم و دولتمردان از حقوق و وظایف‌شان است. هر چند بر اثر تحوّلاتی که در نظام‌ها و مکتب‌های سیاسی غرب در سده‌های اخیر رخ داده و حقوق شهروندان و وظایف دولتمردان، ظاهراً، اهمیّت و ارزش پیدا کرده، امّا در مکتب اسلام، تأکید بر آن، سابقه‌ای به درازای تاریخ اسلام دارد. البته، به حاشیه راندن تفکّر شیعی و انزوای رهبران آن، موجب غربت و انزوای این مباحث در طول تاریخ شده است.

امروز، به برکت انقلاب اسلامی و استقرار نظام جمهوری اسلامی به رهبری حضرت امام خمینی قدس سره تحقیق و پژوهش در مقولاتی از این قبیل، ضروری به نظر می‌رسد.

این اثر، تلاشی مختصر در این باره است. با این توضیح که نویسنده، به این رهنمود رهبر فرزانهٔ انقلاب، ایمان دارد که امروزه پژوهش در این عرصه باید با «پیش‌فرض حقانیت نظام اسلامی» انجام گیرد نه «پیش‌فرض تفکرات رایج غرب».

تبیین حقوق و وظایف شهروندان و دولتمردان در جامعه اسلامی، از یک سو، برجستگی‌های این مکتب الهی ـ سیاسی را در مقایسه با مکاتب بشری نشان می‌دهد و از سوی دیگر، زمینهٔ آشنایی هر چه بیش‌تر مردم و مسؤولان را با حقوق و وظایف‌شان فراهم می‌سازد.

این اثر، علاوه بر مقدمه و خاتمه، در دو دفتر تنظیم شده است: دفتر نخست، عهده‌دار تبیین حقوق و وظایف شهروندان است.

و دفتر دوم، به تشریح حقوق و وظایف دولتمردان می‌پردازد.

از آن‌جا که در نظام سیاسی اسلام، حقوق شهروندان، بیش از حقوق دولتمردان است و طبعاً وظایف دولتمردان، سنگین‌تر از وظایف شهروندان، از این‌رو بحث را از حقوق شهروندان آغاز کردیم.

کوشش نویسنده، بر این است که در هر فصلی، بر آثار و تألیفات دانش‌مندان و نویسندگان معاصر نیز نظری بیفکند و بحث را ناظر بر سؤالات و شبهات موجود دنبال کند. بدیهی است که این پژوهش، تنها، درامدی به این مبحث مهم حقوقی و سیاسی است.

بر خود فرض می‌دانم از راهنمایی‌های حضرت آیةالله امینی (ریاست محترم دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری) و محقّقان گرامی که با مطالعه و نقد این اثر، کاستی‌های آن را رفع و بر غنای آن افزودند و نیز از همکاری و مساعدت مرکز تحقیقات علمی دبیرخانه مجلس خبرگان، تشکّر کنم.

این کتاب را به ارواح طیّبهٔ شهیدان گلگون کفنی که زمینه حاکمیّت اسلام را در این سرزمین فراهم ساختند، تقدیم می‌کنم. والسلام.

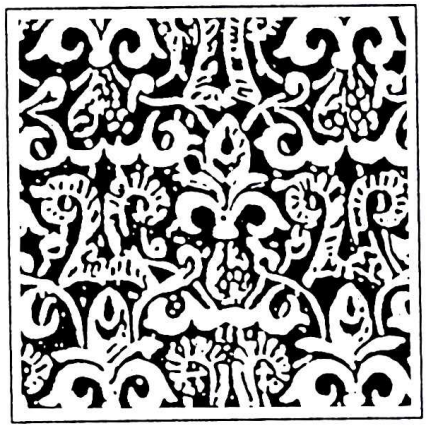
سیّد جواد ورعی

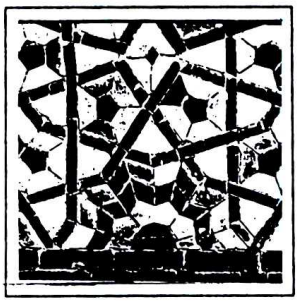
رمضان ۱۴۲۱ ـ آذر ۱۳۷۹

دفتر اوّل

◇

حقوق و وظایف شهروندان





درآمدی بر حق و تکلیف

بحث «حقوق و وظایف شهروندان و دولتمردان»[1] از مباحث مهمّ فلسفهٔ سیاسی است.

---

۱. واژهٔ «شهروند ـ Citizen که از واژهٔ شهر (City) گرفته شده، واژه‌ای وارداتی است. با آن‌که در فرهنگ اسلامی، واژه‌هایی مانند «امّت»، «ملّت»، «مردم» و «رعیّت» به چشم می‌خورد و در منابع دینی ما نیز کم و بیش استعمال شده، جای این پرسش هست که «چرا در بحث از حقوق متقابل مردم و حاکمان، در جامعه اسلامی، از واژهٔ «شهروندان» استفاده کردیم؟».

پاسخ، این است که هر یک از واژه‌های یاد شده، معنایی متمایز از واژه‌های دیگر دارد. هر گروهی که عواملی مانند دین و زمان و مکان، آنان را دور هم جمع کرده باشد، «امّت» نامیده می‌شود: «الأُمّة کلُّ جماعةٍ یجمعهم أمرٌ ما: إمّا دینٌ واحد أو زمانٌ واحد أوْ مکان واحد». [راغب اصفهانی، **المفردات**،]

در فلسفهٔ سیاسی، هرگاه اکثریّتی از یک جمع، از نژادهای مختلف یا نژاد واحد، با یک زبان یا زبان‌های متفاوت، کشوری را تشکیل دهند و پس از سال‌های طولانی، با هم هماهنگ شوند و خواسته‌ها و آرزوهاشان در هم آمیزد و دارای آداب و رسوم و سنن و زبان واحد شوند، به این واحد، «ملّت» گفته می‌شود. البته، یک ملّت، ممکن است چند کشور را تشکیل دهند، مانند «ملّت عرب».[سید جلال الدین مدنی، **مبانی وکلّیات علوم سیاسی**، ج۱، ص۳۰۳]

این تعریف از واژهٔ «ملّت» در علوم سیاسی، شبیه معنای کلمهٔ «امّت» در فرهنگ اسلامی است که اگر آن را به واحدی در یک کشور هم محدود کنیم، به آحاد مردم آن جامعه، اطلاق نمی‌شود، بلکه به مجموع آن مردم، به عنوان یک واحد، اطلاق می‌گردد.

مردم (ناس) نیز اسم جمع است و معنایی اعم از معنای امّت و ملّت دارد. مردم، به گروهی از انسان‌ها، بدون آن‌که در جهتی از جهات، وحدتی داشته باشند و به عنوان یک واحد مطرح باشند، اطلاق می‌شود. مردم، به معنای انسان و بشر و آدمی است [**فرهنگ معین**]

«رعیّت»، معنایی متمایز از همهٔ واژه‌های یاد شده دارد. در متون دینی ما، به‌ویژه در مباحث اجتماعی و سیاسی، این واژه، بیش‌تر از سایر واژه‌ها استعمال شده است.

رعیّت، از مادّهٔ «رعی» است. «الرعی»، به معنای «چرانیدن» است. چوپان را «راعی» و گوسفندان را «رعیّت» گویند. راعی، چوپانی است که گله را به چراگاه می‌برد و آن‌ها را احاطه کرده و حفاظت و نگهداری می‌کند: «الراعي: یرعی الماشیةَ. أی: یحوطها و یحفظها» [ابن منظور، **لسان العرب**، ج۵، ص۲۵۱].

راغب، آن را، نگهداری از حیوان که با غذا دادن و دفاع از آن در برابر دشمن محقق می‌شود، معنا کرده است: «حفظ الحیوان إمّا بغذائه الحافظ لحیاته و إما بذبّ العدوّ عنه». [**المفردات**، ص۱۹۸].

راعی و رعیّت، به تناسب همین معنای لغوی، دارای یک معنای اصطلاحی در عرصهٔ اجتماعی و سیاسی است.

نام بردن از والی و حاکم، به «راعی» و از عامّهٔ مردم، به «رعیّت»، از این‌رو است که حاکم، وظیفهٔ نگاهبانی و حراست از حقوق مردم و هدایت آنان را بر عهده دارد: «قیل لِلأمیر و الحاکم، راعٍ، لقیامِهِ بتدبیر الناس و سیاستهم.».[احمد المقری،**المصباح المنیر**، مادّهٔ «رعی»].

←

→

در قرآن کریم، این واژه هم در معنای لغوی استعمال شده و هم در معنای اصطلاحی. در سورهٔ مبارک طه، آیهٔ پنجاه و چهارم، این مادّه، در معنای لغوی‌اش به کار رفته: ﴿کلوا و ارعوا أنعامکم﴾، هم خودتان بخورید و هم چهارپایان‌تان را به چرا ببرید. در سورهٔ مبارک مؤمنون، آیهٔ هشت، این مادّه، در معنای اصطلاحی‌اش به کار رفته است: ﴿والذین هم لأماناتهم و عهدهم راعون﴾؛ و کسانی که امانت‌ها و عهد خویش را رعایت می‌کنند و (در حفاظت و ادای آن‌ها مسؤول‌اند).

این واژه، در احادیث پیشوایان دینی نیز در معنای اصطلاحی به کار رفته است. در این جملهٔ معروف رسول خدا(ص) «کلّکم راع و کلّکم مسؤولٌ عن رعیته» نیز به همین معنا است.

اطلاق واژهٔ «راعیة» بر «همسر» انسان نیز به همین معنا است؛ زیرا، همسر انسان، وظیفه و مسؤولیّت نگهداری و مراقبت از فرزندان را بر عهده دارد.

بنابراین، معنای اصطلاحیِ راعی و رعیّت، در فرهنگ اسلامی، نه تنها بار منفی ندارد، بلکه نکات قابل توجّهی در اطلاق این واژه بر «حاکم» و «مردم» وجود دارد:

اوّلاً، حاکم، وظیفهٔ نگاهبانی و مراقبت از حقوق مردم را بر عهده دارد.

ثانیاً، حاکم، در برابر مردم، مسؤول است. بر خلاف کسانی که گمان می‌کنند، در نظام‌های مبتنی بر حاکمیّت الهی، حاکم، تنها، در برابر مردم، ذی‌حق است، از این واژه بر می‌آید که حاکم، در برابر مردم، مسؤولیّت دارد.

ثالثاً، از به کار بردن این واژه در حوزهٔ سیاست و رابطه مردم با حکومت، بر می‌آید که در سنجش میان وظایف متقابل مردم و حکومت، وظایف حکومت و حاکم اسلامی، بیش‌تر از وظایف مردم است.

محقق نایینی، در بارهٔ حقیقت حکومت و سلطنت در شریعت با استفاده از استعمال همین واژه می‌گوید:

> **از این‌که سلطنت مجعوله در هر شریعت، بلکه نزد هر عاقل، فی الحقیقه، از قبیل تولیّت بعض موقوف علیهم در نظم و حفظ موقوفه مشترکه و تسویه فیمابین ارباب حقوق و ایصال هر ذی‌حقی به حق خود است، لذا در لسان ائمه و علمای اسلام، «سلطان» را به «ولیّ» و «والی» و «راعی»، و «ملّت» را به «رعیّت» تعبیر نموده‌اند. از همین مبنی و اساس، حقیقت سلطنت، عبارت از ولایت بر حفظ و نظم و به منزلهٔ شبانی ملّه است. [میرزای نایینی، تنبیه الأُمة و تنزیه الملّة، ص۴۳].**

شهید آیةالله مطهری نیز در همین زمینه می‌گویند:

> **در نهج‌البلاغه، تعبیر «والی» و «رعیّت» هم آمده است که ظاهراً، ناظر به جنبهٔ حفظ و رعایت است. دستگاه حکومت، از آن جهت، «حکومت» نامیده می‌شود که حافظ امنیّت داخلی و خارجی است و مجری قانون است، و از آن جهت، «امامت» نامیده می‌شود که مشتمل بر رهبری است و نیروها را به حرکت در می‌آورد و بسیج می‌کند و سازمان می‌بخشد و استعدادها را شکوفا می‌کند. [امامت و رهبری، ص۲۳۱].**

با وجود چنین معنایی مثبت از راعی و رعیّت در زبان عربی، معنای منفور رعیّت در زبان فارسی و خلط میان این دو معنا موجب شده که از اطلاق «رعیّت» بر مردم در نظام‌های سیاسی امروز، معنایی منفی به ذهن می‌آید. «رعیّت» را، در زبان فارسی، به گروهی که دارای سرپرست هستند، و به کشاورزانی که برای مالک، زراعت می‌کنند، و به اتباع پادشاه و تبعهٔ یک کشور، معنا کرده‌اند. [لغت‌نامهٔ دهخدا، ج۸، واژهٔ رعیت] به کار بردن این واژه، شنونده را به یاد نظام‌های ارباب و رعیّتی می‌اندازد. بار مثبتی که در واژهٔ عربی رعیت وجود دارد، یعنی مسؤولیت حاکم در برابر مردم، در نظام‌های سیاسی اروپا مطرح نبود و حاکمان تنها خود را صاحب حق می‌پنداشتند و برای مردم، جز اطاعت و فرمان‌بری، به چیزی معتقد نبودند.

در جوامع اروپایی، به لحاظ پیشینهٔ استبدادی نظام‌های سلطنتی، واژهٔ «رعیّت» به کسی اطلاق می‌شود که فقط از قانون ←

البته، این بحث، به صورتی جامع و مدوّن، در مکاتب مختلف سیاسی مطرح نمی‌شود. در مکتب اسلام، «جامعه» از جایگاهی اساسی برخوردار است به طوری که سعادت واقعیِ غالب انسان‌ها، جز در پرتوِ وجود جامعه‌ای سالم و سعادت‌مند، قابل تأمین نیست و «حکومت» در ایجاد فضای مناسب و برطرف کردن موانع رشد و تعالی آحاد جامعه و نیل به قرب الهی، نقش تعیین کننده دارد.

از آن‌جا که هدف از تشکیل حکومت، «تحقق عدالت» به معنای تأمین حقوق شهروندان است تا در پرتو آن، به هدف غایی خلقت و کمال نهایی انسانی یعنی «معرفت الهی» نایل

→

اطاعت کند و آن را تحمل کند، ولی «شهروند»، به کسی اطلاع می‌شود که به شکلی از اشکال، در تدارک و تنظیم قانون شرکت می‌جوید. [ر.ک: روبرپللو، **شهروند و دولت**، ترجمهٔ دکتر ابوالفضل قاضی، ص ۱]

یکی دیگر از عوامل این سوء فهم، ترجمهٔ نادرستی است که اروپاییان از واژهٔ «رعیّت» کرده و برخی از نویسندگان نیز همان ترجمهٔ نادرست را از آنان اقتباس کرده‌اند «ر.ک: محمد رضا نیکفر، **خشونت، حقوق بشر، جامعه مدنی**، ص ۴۳؛ سید حسن امین، **جمهوریت و انقلاب اسلامی** (مجموعه مقالات)، مقالهٔ «قانون اساسی و حقوق شهروندان»، ص ۳۴۸.». یکی از نویسندگان عرب، در این باره می‌نویسد:

> **در عصر جدید، لغت «sujet» فرانسوی را که به معنای «تابع در دول استعماری» است و الجزایری‌ها را «sujet francias» می‌گفتند، «رعیت» ترجمه کردند و گفتند: «رعیّت و تابعِ فرانسوی»، در حالی که خود فرانسوی‌ها را که یکی از شهروندان است، «citoyen» بود، به «مواطن» ترجمه کردند و گفتند: «(شهروند) مواطن فرانسوی: citoyen francias» و همین، منشأ اشتباه و خلط شده و اثر نامطلوبی از واژهٔ رعیت به‌جا نهاد. [محمد المبارک، نظام الإسلام: الحکم و الدولة، ص ۱۳۴].**

متأسفانه، برای واژهٔ «رعیت» در زبان فارسی نیز معادل مناسب و دقیقی وجود ندارد. کلمهٔ «شهروند»، هر چند ترجمهٔ فارسی واژه‌ای لاتینی است، امّا از نظر مفهوم و بار سیاسی، نزدیک‌ترین واژه به «رعیّت» در زبان عربی و متون دینی است، گرچه این واژه، دارای مفهومی متناسب با نظام‌های مبتنی بر فردگرایی در نظام‌های سیاسی غرب است، روسو، در توضیح این واژه می‌گوید:

> **آن آحاد و افرادی که در زیر چتر این همبستگی اعتباری (حکومت) قرار دارند، در صورتی که به گونهٔ دسته‌جمعی، مورد ملاحظه قرار گیرند، نام مردم (People) را در بر خواهد گرفت و اگر به آنان از دیدگاه آحاد و افراد حقیقی نظر افکنده شود، شهروندان (Citizen) به حساب می‌آیند. [ر.ک: مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، ص ۸۷]**

آیا در نظام سیاسی اسلام، مردم در جامعه تنها به‌عنوان «آحاد و افراد حقیقی» واجد حقوق در قبال حکومت بوده و نسبتی با آن دارند یا به‌عنوان یک جمع نیز از حقوق برخوردار بوده و با حکومت نسبتی دارند؟ چون نگرش به فرد و جامعه در فرهنگ اسلامی و نظام سیاسی اسلام با نگرش مکاتب فلسفی و سیاسی دیگر متفاوت است، از این رو واژهٔ شهروند که چنین نگرشی را به همراه دارد، واژهٔ دقیقی به‌عنوان جایگزین رعیّت نیست.

اما به هر حال این واژه علی‌رغم مفهوم خاص متناسب با نظام‌های سیاسی فردگرا، در حال حاضر مناسب‌ترین واژه در زبان فارسی به جای واژهٔ رعیّت در منابع دینی ماست، از این رو ما در این تألیف این واژه را برگزیدیم.

گردند، شناخت حقوق و وظایف شهروندان و حاکمان، قدم نخست در این عرصه است.

قبل از ورود به بحث، پرداختن به مباحثی مقدماتی که حاوی مبادی تصوّری و تصدیقی بحث باشد، ضروری است.

◁ الف) مفهوم «حق»

□ واژهٔ حق

لغت شناسان، برای واژهٔ «حق»، معانی متعدّدی ذکر می‌کنند. از آن جمله، این معانی است: ضد باطل، ثبوت، وجوب، سخن راست و مطابق با واقع، یقین بعد از شک[۱].

پاره‌ای از متفکران، معتقدند که همهٔ آن معانی، به یک معنا باز می‌گردد و آن معنا، «ثبوت» است[۲] که از آن، به «هستی پایدار» تعبیر شده است.[۳] به همین جهت، حق، بر خداوند سبحان اطلاق می‌شود؛ زیرا، عدم، در او راه ندارد: ﴿ذلك بأنّ الله هو الحق﴾[۴]

بر «سخن راست» و «یقین بعد از شک» نیز به همین اعتبار، «حق» گفته می‌شود.

علاوه بر این‌ها، در قرآن کریم، «حق»، در معانی دیگری نیز استعمال شده است:[۵]

گاهی بر فعل خداوند، واژهٔ «حق» اطلاق می‌شود: ﴿ما خلق الله السماوات و الأرض و ما بینهما إلّا بالحق﴾[۶].

در بعضی از آیات، به عنوان صفتی برای فعل انسان به کار رفته است: ﴿ذلك بأنّهم کانوا یکفرون بآیات الله و یقتلون النبیّین بغیر الحق﴾[۷]

استعمال «حق» در دو معنای اخیر، (فعل خداوند و فعل انسان) خارج از معانی لغوی یاد شده نیست. ظاهراً، در این دو مورد، حق، به همان معنای نخست، یعنی «ضد باطل» است.

---

۱. ابن منظور، **لسان العرب**، ج ۲۰، ص۴۹ ـ ۵۱.
۲. محمد حسین اصفهانی، **حاشیه المکاسب**، ص۹.
۳. عبدالله جوادی آملی، **فلسفهٔ حقوق بشر**، ص۷۴.
۴. حج: ۶۲.
۵. ر.ک: مصباح یزدی، **معارف قرآن**، جلسهٔ ۱۷۷.
۶. روم: ۸.
۷. بقره: ۶۱.

در بعضی از موارد، «حق» در قرآن کریم، به معنایِ حقوقی این واژه ـ که مورد بحث است ـ آمده است. در یکی از آیات، از شخص بدهکار به «مَنْ علیه الحق» تعبیر شده است: ﴿فلیکتب و لْیملل الذی علیه الحق و لیتق الله ربّه...﴾.[۱]

دربارهٔ متقین نیز می‌فرماید: ﴿و في أموالهم حقٌّ للسائل و المحروم﴾[۲]

نیز دربارهٔ حق نزدیکان و مسکین و در راه مانده آمده است: ﴿و آتِ ذاالقربی حقّه و المسکین و ابن السبیل و لا تبذّر تبذیرا﴾[۳]

در بعضی از آیات نیز به معنای «وظیفه و تکلیف» به کار رفته است[۴]:﴿حقّاً علی المتقین﴾،[۵] ﴿حقّاً علی المحسنین﴾،[۶] ﴿و کان حقّاً علینا نصر المؤمنین﴾،[۷] ﴿کذلك حقّاً علینا نُنْج المؤمنین﴾.[۸]

همان‌طور که گذشت، در همهٔ معانی و استعمال‌های «حق»، نوعی «ثبوت» به چشم می‌خورد که معنای جامع و مشترک میان همهٔ آن‌ها است. البته، باید دانست که ثبوت، بدون اضافهٔ به چیزی، قابل اعتبار صحیح نیست. روشن است که موارد و متعلّقات حق، قابل آن نیستند که به عنوان «ثبوت بنفسه» برای اشخاص اعتبار گردند. مثلاً، اعتبار «ثبوت زمین برای شخص» نادرست است، بلکه اعتبار صحیح در این‌گونه موارد، اعتبار «ثبوت ملکیّت نسبت به زمین یا سلطنت بر آن» است، چنان‌که در «حقِّ فسخ»، اعتبار «ثبوت فسخ در معامله» معنا ندارد؛ زیرا، اعتبار «فسخ بنفسه» بدین معنا است که مشتری، به عنوان فسخ کننده، اعتبار شود، با این‌که مراد از «حقِ فسخ در معاملات»، آن است که شخص، نسبت به آن، مالک بوده و بر آن مسلط است. بنابراین، آن‌چه که ثابت می‌شود، امری اعتباری است که

---

۱. بقره: ۲۸۲.
۲. ذاریات: ۱۹.
۳. اسراء: ۲۶.
۴. ر.ک: راغب اصفهانی، **المفردات**، ص ۱۲۶.
۵. بقره: ۱۸۰.
۶. بقره: ۲۳۶.
۷. روم: ۴۷.
۸. یونس: ۱۰۳.

به مورد حق تعلق می‌گیرد، مانند ملکیّت و سلطنت یا اضافه‌ای دیگر.[۱]

به بیان روشن‌تر، مفهوم حق، از مفاهیم ذوالاضافه است، مانند مفاهیم «علم» و «قدرت» که اگر به چیزی تعلق نگیرند، آن دو محقق نمی‌شوند. در مورد حق نیز، چون میان صاحب حق با متعلق حق و صاحب حق با کسی که حق بر او است، نسبت و اضافه‌ای برقرار است، از مفاهیم نسبی و اضافی می‌باشد.[۲]

□ «حق» در اصطلاح

فقیهان و حقوق‌دانان و فیلسوفان سیاسی، در معنای حق، آرای گوناگونی ارائه کرده‌اند، به طوری که دست‌یابی به یک معنای مورد قبول همگان، امر دشواری است.

بدون شک، نوع نگرش آنان به جهان هستی و انسان، در تعریفی که از «حق» ارائه کرده‌اند، تأثیر دارد. تلقّی یک شخص مادّی مسلک از «حقوق»، غیر از برداشت یک انسان موحّد است، چنان‌که جهان بینی آنان در «منشأ و خاستگاه حقوق» نیز دخالت دارد. گذشته از این نکتهٔ اساسی، میان موحّدان، بلکه پیروان یک مکتب نیز در معنا و مفهوم «حق»، اتفاق نظر وجود ندارد. از آن‌جا که رابطهٔ میان «ذی‌حق» و «متعلّق حق» در موارد مختلف، متفاوت است، همهٔ آن‌ها دارای احکام یک‌سانی نیستند، از این رو، ارائهٔ تعریفی که بتواند همهٔ آن‌ها را تحت یک ضابطه در آورد، کار آسانی نبوده است.

برخی از تعریف‌های «حق»، چنین است:

ـ حق، عبارت است از قدرت، امتیاز، سلطه یا خواسته‌ای پیوسته و جدانشدنی که قانون برای شخص می‌شناسد.[۳]

ـ حق، سودی (منفعتی) است که دارای ارزش مالی است و قانون، از آن پشتیبانی می‌کند.[۴]

---

۱. محمد حسین اصفهانی، **حاشیة المکاسب**، ص۹.

۲. ر.ک: مصباح یزدی، **معارف قرآن**، جلسهٔ ۱۷۶.

۳. محمد حسین ساکت، **دیباچه‌ای بر دانش حقوق**، ص۴۷.

۴. محمد حسین ساکت، دیباچه‌ای بر دانش حقوق، ص۴۷ (دیدگاه عبدالرزاق سنهوری حقوق‌دان مصری، به نقل از **مصادرالحق في الفقه الإسلامي**)

- حق، نوعی سلطنت بر چیزی یا شخصی است، لذا درجهٔ ضعیفی از ملکیّت است که از اعتبار و وضع آن شخص، در نظر گرفته شده است، به طوری که اگر آن شخص نباشد، حق نیز نخواهد بود.[۱]

- حق، سلطنت بر شیء است و زمامش به دست ذی‌حق است، به طوری که می‌تواند آن را اِعمال یا اسقاط کند.[۲]

- حق، امری است اعتباری که به نفع کسی (له) و به ضرر دیگری (علیه) وضع می‌شود.[۳]

- حق، ارفاقی است که قانونگذار، در حقِّ انسان مسؤول روا داشته است.[۴]

- حق، امتیازی است که قانون به شخص می‌دهد و از رهگذر قانون، از آن پشتیبانی می‌کند.[۵]

در هر یک از این تعاریف، بر نکته یا نکاتی، مانند «قدرت»، «سلطه»، «امتیاز»، «سود و منفعت»، «مالکیّت» و «اختیار» تأکید شده است. این تفاوت نگرش‌ها، ظاهراً، از موارد مختلف حق و آثار آن ناشی می‌شود.

در تعریف حق ـ که امری اعتباری است ـ چنان‌که گفته‌اند، در صدد ارائهٔ تعریف منطقی و ماهوی نبوده‌اند، بلکه تعاریف، تنها، در حدّ «شرح الاسم» است ولی در عین حال، در «حق» و موارد گوناگون آن، عناصری مشترک به چشم می‌خورد که باید در تعریف حق و نشان دادن مفهومی روشن و گویا از آن، ملحوظ گردند.

خصوصیاتی که در مفهوم «حق» و موارد گوناگون آن نهفته است، عبارت است از:

- حق، جنبهٔ اضافی داشته و علقه‌ای میان دارنده آن و متعلَّق حق برقرار است، خواه متعلَّقُ علیه آن، انسان باشد (مانند حقِّ حضانت و سرپرستی) و خواه اشیاء باشد(مانند حقِّ تولیّت در وقف).

---

۱. سید محمد کاظم طباطبایی، **حاشیة المکاسب**، ص۵۵.

۲. محمد تقی آملی، **المکاسب و البیع** (تقریرات درس محمد حسین نایینی) ج۱، ص۹۲.

۳. مصباح یزدی، **معارف قرآن**، جلسهٔ ۱۷۶، ص۶۷۸

۴. محمد علی اراکی، **کتاب البیع**، (تقریرات درس حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی)، ص۱۲.

۵. محمد حسین ساکت، **دیباچه‌ای بر دانش حقوق**، ص۴۵ (دیدگاه دابن ـ Dabin ـ حقوق‌دان بلژیکی).

ـ حق، از مفاهیم اعتباری است، بدین معنا که ما به ازاء و مطابق حقیقی خارجی نداشته و ساختهٔ ذهن هستند[۱] و میان ذی‌حق و متعلَّق حق، رابطه‌ای تکوینی برقرار نیست.

ـ حق، نوعی سلطنت و قدرت و اختیار برای صاحب حق به ارمغان می‌آورد.

ـ حق، نوعی امتیاز و فایده و سود برای دارندهٔ حق در بردارد، گرچه آن امتیاز و ارزش، لزوماً، مادّی نیست.

ـ حق، جنبهٔ وضعی دارد و نه تکلیفی؛ یعنی، سخن از جواز یا عدم جواز نیست، بلکه سلطنت و امتیازی برای شخص صاحب حق نسبت به متعلَّق حق اعتبار می‌شود و تصرّفات او در مورد حق، نافذ است. البته، در اغلب موارد، اثر تکلیفی، مانند جواز تصرّف، بر آن مترتب می‌شود.

□ تلازم حق و تکلیف

شاید برای رسیدن به معنای روشن‌تری از «حق»، عنایت به معنای «تکلیف» که در نقطهٔ مقابل آن قرار دارد، لازم باشد.

«تکلیف» را «الإلزام الشاقّ» معنا کرده‌اند.[۲] از آن‌جا که طبع آدمی، از انجام دادن وظیفه، گریزان است، وظایف دینی را نیز در شریعت، «تکلیف» خوانده‌اند. البته، برخی هم به تناسب معنای دیگر «کَلَف»، آن را به معنای «ترغیب و تحریص» دانسته‌اند.[۳]

اگر حقّی برای کسی اعتبار شد و او، در پرتو این حق، قدرت و سلطه و امتیازی به دست آورد، دیگران، وظیفه دارند حقّ او را محترم بشمارند و در جهت ادای حقّ او تلاش کنند. اگر پدر حقوقی بر فرزند دارد، لازمهٔ آن، وظایفی است که فرزند در قبال پدر دارد و اگر

---

۱. سید محمد حسین طباطبائی، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، ج۲، ص۲۲۲. شهید مطهری(قد) در آن‌جا می‌گوید: «مفاهیم اعتباری، در برابر مفاهیم حقیقی است. ادراکات حقیقی، انکشافات و انعکاسات ذهنیِ واقع و نفس الأمر است، امّا ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع نیازهای زندگی، آن‌ها را ساخته و جنبهٔ وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس الأمر، سروکاری ندارد ـ هر چند هر یک از مفاهیم اعتباری بر حقیقتی استوار است ـ امّا ذهن انسان روی عوامل احساسی و انگیزه‌های حیاتی نوعی بسط و گسترش در مفاهیم حقیقی می‌دهد.» (ر.ک: شهید مرتضی مطهری، پاورقی‌های مقالهٔ ادراکات اعتباری).

۲. جوهری، **صحاح**، ج۴، ص۱۴۲۴؛ فیروزآبادی، **قاموس**، ج۳، ص۲۷۸؛ طبرسی، **مجمع البیان**، ج۱، ص۳۳۴.

۳. سید علی اکبر قرشی، **قاموس قرآن**، ج۶، ص۱۳۷.

فرزند نیز حقوقی بر پدر دارد، معنایش آن است که پدر، در برابر فرزند، وظایفی بر عهده دارد. اگر دولتمردان، حقوقی بر شهروندان دارند، لازمهٔ برخورداری آنان از این حقوق، آن است که شهروندان، در برابر آنان تکالیفی بر عهده دارند و همین‌طور است برخورداری شهروندان از حقوق.

□ طرفینی بودن حقوق در جامعه

یکی دیگر از نکاتی که توجّه بدان ضرورت دارد، طرفینی بودن حقوق است. هیچ انسانی دارای حق یک‌طرفه نیست. اگر انسان، نسبت به دیگری حق دارد، متقابلاً، او نیز در برابر این شخص، از حق برخوردار است.

معنای حقوق طرفینی، آن است که همان‌طور که انسان نسبت به دیگران ذی‌حق است، در برابر آنان نیز تکلیف دارد. حقّ و تکلیف، در نظام اجتماعی، همراه هم‌اند. پیامبر اکرمﷺ هنگامی که عمروبن حزم را به عنوان والی یمن به همراه دستورالعملی به آن منطقه اعزام کرد، در ضمن دستورالعمل، او را موظّف کرد که مردم را با حقوق و وظایف‌شان آشنا سازد.(۱)

امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام در وصف حق می‌فرمایند:

> **لا یجری لأحدٍ إلّا جری علیه و لا یجری علیه إلّا جری له؛**(۲)
> **کسی را بر دیگری حقّی نیست، مگر این‌که او نیز بر این شخص حقّی دارد، و آن دیگری را بر این شخص حقّی نیست، مگر این‌که این شخص هم حقّی دارد.**

حقوق، همواره، طرفینی است و همان‌طور که انسان بر دیگران حقوقی دارد، آنان نیز حقوقی بر او دارند. از این رو گفته می‌شود: «حقوق پدر بر فرزند و حقوق فرزند بر پدر»، «حقوق معلّم بر شاگرد و حقوق شاگرد بر معلّم»، «حقوق حاکمان بر شهروندان و حقوق شهروندان بر حاکمان».

با روشن شدن معنای «تکلیف» و رابطهٔ متقابل آن با «حق» و نیز عناصری که در مواردِ مختلفِ «حق» وجود دارد، می‌توان «حق» را این‌گونه تعریف کرد:

---

۱. علی احمدی میانجی، **مکاتیب الرسول**، ج۲، ص۵۱۹ «..یخبر الناس بالذی لهم و الذی علیهم».
۲. **نهج‌البلاغه**، خ۲۱۶.

حق، بهره و امتیازی است که برای شخص (له) بر چیزی، یا بر دیگری(علیه) نسبت به چیزی (متعلق حق) اعتبار می‌شود و دیگران موظّف به ادای آن‌اند.

در پرتو این امتیاز، شخصِ ذی‌حق، بر دیگری سلطه پیدا می‌کند و در اِعمال یا اِسقاط این امتیاز، صاحب اختیار است.

این‌که «آیا اختیار ذی‌حق در اِعمال یا اِسقاط حق، در حقیقتِ مفهوم حق نهفته است، به طوری که آن‌چه قابل اِسقاط یا اِعمال یا نقل و انتقال نباشد، حق نیست؛ یا آن‌که حق، مقتضیِ اسقاط و نقل و انتقال است، به طوری که ممکن است عاملی مانع اسقاط یا نقل و انتقال آن شود؟»، إن‌شاءالله، در مباحث آینده روشن خواهد شد.

○ حقّ خداوند بر بندگان، یک‌طرفه یا دو طرفه؟

گفته شد، حق و تکلیف، رابطه‌ای متقابل دارند و حقوق، طرفینی است، که اگر حقِّ یک‌طرفه متصوّر باشد، تنها، برای خداوند سبحان است و بس. سخن علی علیه‌السلام در این باره چنین است:

لو كان لأحد أنْ يجري له و لا يجري عليه لكان ذلك خالصاً للّه سبحانه دون خلقِهِ؛[۱]
اگر برای کسی، حقّی باشد و متقابلاً دیگران بر او حق نداشته باشند، چنین حقّی، اختصاص به خدای سبحان دارد، نه غیر او.

به نظر می‌رسد، این سخن حضرت نیز، مؤیّد سخن پیشین ما باشد و نه مخالف آن؛ زیرا سخن حضرت، به صورت یک «قضیّهٔ شرطیّه» گفته شده است.

شارحانی مانند ابن ابی الحدید[۲] و ابن میثم بحرانی[۳] در شرح این جمله، به قرینهٔ دنبالهٔ سخن امیرالمؤمنین که فرموده‌اند: «لکنّه جعل حقَّه علی العباد أنْ یطیعوه و جعل جزاءهم علیه مضاعفة الثواب»[۴] بر آن‌اند که بندگان نیز حقوقی مانند پاداشِ اطاعت، قبولِ توبه، لطف، وفای به وعد و وعید و امثال آن بر خداوند دارند.

---

۱. **نهج‌البلاغه**، خ۲۱۶.
۲. ابن ابی الحدید، **شرح نهج‌البلاغه**، ج۱۱، ص۸۹.
۳. ابن میثم بحرانی، **شرح نهج‌البلاغه**، ج۴، ص۴۲.
۴. یعنی: ولی خداوند حق خود را بر بندگان، اطاعت خویش قرار داد و پاداش آنان را بر خود، ثوابی مضاعف مقرّر فرمود.

از دیدگاه ابن ابی الحدید، در واقع، حضرت، به خاطر مراعات ادب در محضر حق تعالی، ذیل کلام را حذف کرده است؛ یعنی، کامل جمله، چنین است: «لکنّه یستحق علیه أُمور فهو في هذا الباب کالواحد منّا یَستحق و یُستحق علیه»[۱]

ابن میثم بحرانی نیز این فراز از خطبه را به همین کیفیّت شرح کرده و از ذیل فرمایش حضرت استفاده کرده، حقّی که خداوند برای مردم ثابت کرده، بزرگ‌تر از حقّی است که برای خود مقرّر فرموده است، با این‌که حقّی وجود ندارد که ادای آن بر خداوند واجب باشد، بلکه تفضّلی از ناحیهٔ او است.

گویا از نظر بحرانی، می‌توان حقّی را بر کسی تصوّر کرد، بدون آن‌که آن شخص، برای ادای این حق، مکلّف باشد، در حالی که ثبوت «حق بر کسی» مستلزم تکلیف بر دیگری است.

به هر حال، خداوند بر بندگان حق دارد و این حق، عبارت از «اطاعتِ خدای یک‌تا، عبادت خالصانهٔ او و شریک قرار ندادن برای او» است: ﴿و ما خلقت الجن و الإنس إلّا لیعبدون﴾[۲]

همین مضمون، به روشنی، در کلمات معصومان علیهم‌السلام نیز مشاهده می‌شود. معاذ بن جبل از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل کرده که

> **حضرت فرمودند: «ای معاذ! آیا می‌دانی که حقِّ خداوند بر بندگان چیست؟». عرض کردم: «خدا و رسول او بهتر می‌دانند». فرمود: «حقِّ خداوند بر بندگان، این است که چیزی را شریک او قرار ندهند.». سپس فرمود: «آیا می‌دانی در این صورت، حقِّ بندگان بر خدا چیست؟». عرض کردم: «خدا و رسول او بهتر می‌دانند.». فرمود: «این‌که آنان را عذاب نکند.».**[۳]

علاوه بر ذیل روایت بالا، آیات و روایات دیگری هم وجود دارد که حقوق مردم را بر خداوند، در ازای اطاعت و عبادت او، اثبات می‌کند. علّامهٔ طباطبایی، در تفسیر آیهٔ مبارک ﴿...و قالوا سمعنا و أطعنا غفرانك ربنا و إلیك المصیر﴾[۴] بیانی لطیف در این باره

---

۱. یعنی: ولی بر خداوند نیز اموری لازم است و او نیز در این زمینه، مانند یکی از ما است، بدین معنا که هم حقوقی بر دیگران دارد و هم دیگران بر او حق دارند.

۲. ذاریات: ۵۶. یعنی: و جن و انس را نیافریدم، مگر این‌که عبادت کنند.

۳. شیخ صدوق، **توحید**، حدیث۲۷، «یا معاذ! هل تدري ما حقّ الله عزّوجلّ علی العباد؟ قلت: الله و رسوله أعلم. قال: حقُّ الله علی العباد أن لا یشرکوا به شیئاً. ثم قال: هل تدري ما حقّ العباد علی الله عزّوجلّ إذا فعلوا ذلك؟ قلت: الله و رسوله أعلم. قال: أنْ لا یعذّبهم.

۴. بقره: ۲۸۵.

دارد. او می‌نویسد:

«سمعنا و أطعنا» کنایه از ایمان قلبی و عمل جوارحی است که ادای حقِّ ربوبیّت الهی بر انسان است. این، تمام حقّی است که خداوند برای خود، بر عهدهٔ انسان نـهاده است. در بـرابـر آن، خداوند، حقّی را برای بنده‌اش، بر عهدهٔ خویش نهاده است و آن، مغفرت است. مغفرت، چیزی است که برای رسیدن به سعادت، هیچ کس، حتّی پیامبران نیز از آن بی‌نیاز نیستند. و چـون مؤمن، حقِّ خداوند را با ایمان قلبی و عمل جوارحی ادا کرد، حقّی را که خداوند برای او مـقرر کرده، طلب می‌کند، می‌گوید: ﴿غفرانك ربّنا و إليك المصير﴾[۱]

از پاره‌ای از روایات نیز بر می‌آید که خداوند، پاداش مؤمن را بر خود فرض کـرده است. تعابیری مانند «حقٌّ علی اللّه»،[۲] «حقٌّ علی ربّي»،[۳] «حقٌّ عـلیّ أن اسـتجیب لکـم»،[۴] گویای این مطلب است. در ادعیه نیز تعابیری که گواه بر طرفینی بودن حقوق است، به چشم می‌خورد. جمله‌های «اللهم! إنّي أسألك بحقِّ محمّد و آل محمّد علیك»[۵] و «أسألك بحقِّ مَنْ حَقُّهُ علیك عظیم»،[۶] از این قبیل است.

از این رو، متکلمان، انسان را به خاطر انجام دادن تکالیف و تحمّل دشواری‌های انجام دادن وظیفه، مستحق پاداش می‌دانند.[۷] بلکه او را به صِرف انجام دادن مقدماتِ تکالیف نیز، هر چند موفّق به انجام دادن تکالیف نشود، مستحقِّ ثواب می‌دانند.[۸و۹]

---

۱. **المیزان**، ج۲، ص۴۴۳.

۲. کلینی، **اصول کافی**، ج۲، ص۱۷۶.

۳. **اصول کافی**، ج۱، ص۲۱۰.

۴. شیخ صدوق، **کتابُ مَنْ لا یحضره الفقیه**، ج۲، ص۲۱۲.

۵. **اصول کافی**، ج۲، ص۵۵۰.

۶. **اصولی کافی**، ص۵۵۳.

۷. خواجه نصیرالدین طوسی، **تجرید الاعتقاد**، ص۳۳۲ «و یستحقّ علیه تعالی بإنزال الذلام و تفویت المنافع لمصلحة الغیر و إنزال الغموم».

۸. ابوالحسن شعرانی، ترجمهٔ **کشف المراد**، ص۴۶۹.

۹. برخی از محقّقان، در توضیح اصطلاح تکلیف، اظهار داشته‌اند: «تکلیف، در اصطلاح فقهی، از اصطلاح حقوقی تکلیف، بسیار عام‌تر است و شامل وظایف آدمی در برابر خدا می‌شود. ناگفته پیدا است که تکلیف بنده در برابر خدا، مستلزم هیچ حقّی برای خدا(حق به معنای حقوقی‌اش) نیست. حقّی که خدا بر بندگانش دارد، مفهومی اخلاقی است و نه حقوقی.». (ر.ک: محمد تقی مصباح یزدی، **معارف قرآن**، جلسهٔ ۱۷۶).

○ نگاه حکیمان و عارفان، از افقی بالاتر

البته نگاه کردن به رابطهٔ خداوند سبحان با جهان و انسان، از افقی بالاتر، مانند نگاه حکیمان و عارفان، همان حقِّ یک‌طرفه را در مورد خداوند ترسیم و تأیید می‌کند و شرطی بودن سخن امیرالمؤمنین علیه السلام را مانعی برای این مطلب نمی‌داند. در این دیدگاه، خداوند، به عنوانِ خالق جهان هستی که همه چیز از او نشئت می‌گیرد، خالق و ربّ انسان است، ولی چون بی‌نیاز مطلق است، اطاعت و عبادتش نیز به سود انسان است.

شهید مطهری می‌گوید، حکیمان معتقدند که هیچ موجودی بر خداوند حقّی پیدا نمی‌کند که دادن آن حق، انجام دادن وظیفه و ادای دین شمرده شود، و خداوند، از آن جهت عادل شمرده شود که به دقّت، وظایف خود را در برابر دیگران انجام می‌دهد؛ یعنی، عدل خداوند، عین فضل و عین جود اوست.[۱] او، مدیون کسی نیست تادیگران حقّی بر او پیدا کنند.

چنان‌که اهل معرفت معتقدند، سالک، باید جهد کند و با ریاضت قلبیه و سلوک عقلی و عرفانی، به قلب بفهماند که جمیع اَعمال، از موهبات و نعمت‌های الهیه است که حق تعالی، به دست بنده، اجرا فرموده، و چون توحید فعلی در دل سالک جایگزین شد، عمل را از خود نداند، پس طلب ثواب نکند، بلکه ثواب را تفضّل و نعم را ابتدایی داند[۲].

این نکتهٔ لطیف، در احادیث و ادعیه نیز به وفور آمده است که پرداختن بدان ما را از مسیر اصلی بحث دور می‌کند.

اجمالاً آن‌که، انسان‌ها ـ که بندگان فقیر و محتاج اویند ـ مدیون فضل و رحمت بی‌کران او هستند و او نسبت به انسان‌ها، ذی‌حق است، امّا آنان بر او حقّی ندارند و اگر در جایی سخن از حقِّ مؤمن بر خدا است، در حقیقت، لطف و تفضّل الهی است. عبادات و کردار خوب انسان، گذشته از آن‌که در برابر نعمت‌های بی‌کران الهی قابل ذکر نیست، انجام دادن آن‌ها نیز با بهره‌گیری از نعمت‌های الهی است و به مشیّت و ارادهٔ او بستگی دارد، از این رو، خداوند، به اندک بهانه‌ای، بندگانش را پاداش می‌دهد. خداوند، ذی‌حق است، امّا مکلّف نیست تا موظّف

---

۱. شهید مرتضی مطهری، **عدل الهی**، ص۶۴.

۲. امام خمینی، **آداب الصلاة**، ص۱۷۳.

به ادا و انجام دادن آن باشد: ﴿یُسأل عمّا یفعل و هم یسألون﴾[۱]

اگر حیوانات و حتّی اشیای دیگر نیز نسبت به انسان ذی‌حق شمرده شده‌اند و انسان در برابر آن‌ها وظایفی بر عهده دارد، بدین معنا است که او نمی‌تواند در بهره‌برداری از آن‌ها، هرگونه تصرّفی را داشته باشد، بلکه تصرّفات او در طبیعت، محدود به حدود معیّنی است. افزون بر آن که سخن از حقوق خداوند یا طبیعت بر انسان، از حریم بحث ما که در بارهٔ حقوق متقابل در اجتماع است، خارج است و به تعبیر بعضی از اساتید،[۲] «حقِّ دینی» یا «اخلاقی» است و نه «حق» به اصطلاح حقوقی آن.

نکته دیگر آن‌که اگر در معنا و مفهوم حق، نوعی امتیاز و بهره‌مندی نهفته است، و شخص ذی‌حق، بهره و نصیبی دارد، به عنوان «مکلَّف» نیز وظیفهٔ بهره‌رسانی به دیگران را دارد.

یکی از ویژگی‌هایی که «حق» را از «تکلیف» امتیاز می‌بخشد، آن است که، در حق، سه عنصر دخالت دارد: شخصِ صاحب حق (مَنْ له الحق)؛ شخصِ مکلَّف به ادای این حق (مَنْ علیه الحق)؛ متعلق حق.

«حق» و «تکلیف»، دو عنصر اساسی در زندگی فردی و اجتماعی انسان است و هر انسانی، همان‌طور که صاحب حق است، مکلَّف نیز هست، بلکه هر مقدار که حقوق انسان بیش‌تر باشد، متقابلاً، مسؤولیّت بیش‌تری بر عهده دارد. اگر پیامبر اکرمﷺ نسبت به مردم از اولویّت و برتری برخوردار است،[۳] و اگر امام علی‌علیه‌السلام پس از رحلت پیامبر، دارای همان ولایت است،[۴] به همان میزان هم تکلیف و مسؤولیّت‌شان فزون‌تر است. در نظام آفرینش، مسؤولیّت احدی به میزان مسؤولیّت پیامبر اسلام نیست. احساس وظیفه‌ای که او در جهت نجات بشریّت دارد، به طوری که حتّی مورد عتاب قرار می‌گیرد،[۵] در وجود کسی مشاهده

---

۱. انبیا: ۲۳.

۲. محمد تقی مصباح یزدی، **معارف قرآن**، جلسهٔ ۱۷۶، ص۱۶۸۵.

۳. احزاب: ۶: ﴿النبی أولی بالمؤمنین من أنفسهم﴾.

۴. محمد باقر مجلسی، **بحارالأنوار**، ج۳۷، ص ۲۳۰: «فمن کنت مولاه فهذا علیٌ مولاه» و «فمن کنت أولی به من نفسه فعلیٌ أولی به من نفسه».

۵. شعراء: ۳: ﴿لعلّك باخع نفسك ألّا یکونوا مؤمنین﴾؛ ای رسول ما! تو چنان در اندیشهٔ هدایت خلقی، که خواهی جان عزیزت را از غم این‌که ایمان نمی‌آورند، هلاک سازی!

نمی‌شود. از این رو، رنجی که او در انجام دادن رسالت و ایفای مسؤولیّتش متحمّل شد، احدی متحمل نشد و نخواهد شد.

از این بیان، نکته‌ای مهم و اساسی استفاده می‌شود و آن، این است که در مکتب اسلام، هر انسانی که به لحاظ موقعیّت اجتماعی و شخصیّت حقوقی‌اش، از اقتدار و سلطه و اختیار بیش‌تری برخوردار است، این اقتدار و سلطه، موقعیّت و نعمتی از جانب خدا است تا در پرتو آن، از عهدهٔ مسؤولیّت سنگینی که بر دوش دارد، بر آید. بدون «تکلیف و مسؤولیّت»، «امتیاز و اقتدار و حاکمیّت» در اسلام مفهومی ندارد. از همین رو، علی علیه‌السلام می‌فرمایند:

خداوند، در هر نعمتی، حقّی دارد، هر که آن را ادا کند، از آن نعمت، بیش‌تر بهره می‌برد و هر که در ادای آن کوتاهی ورزد، خود را در معرض خطر زوال نعمت قرار می‌دهد.(۱)

□ حق و عنصر الزام

یکی از نکاتی که منشأ اختلاف در تعریف حق است، آن است که «آیا حق، قابل نقل و انتقال و اسقاط هست یا نیست؟».(۲)

ظاهراً، نخستین کسی که در میان فقهای شیعه، در این باره، اشاره‌ای گذرا دارد، شهید اوّل است. ایشان، در تفاوت «حقّ الناس» و «حقّ الله» می‌گوید:

حقُّ الناس، هر آن چیزی است که عبد بتواند آن را اسقاط کند و حقُّ الله، هر آن چیزی است که عبد نتواند آن را اسقاط کند، مانند حرمت ربا و بیع غرری.(۳)

از مثالی که برای «حقّ الله» ذکر می‌کند، بر می‌آید که مراد از «حقُّ الله»، همان احکام الهی است که زمامش به دست خداوند (قانونگذار) است و حقُّ الناس هم از سوی صاحب حق، قابل اسقاط است.

فقیه نامدار شیعه، شیخ مرتضی انصاری رحمه‌الله در بحث «تعریف بیع»، به بیان اقسام حق

---

۱. **نهج‌البلاغه**، خ ۲۴۴: إنَّ للّه لکلِّ نعمةٍ حقّاً فمَنْ أدّاه زاده منها و مَنْ قصّر فیه خاطر بزوال نعمته.

۲. از قابلیت نقل و انتقال و اسقاط، به‌عنوان آثار حق یاد می‌شود. حقّ قابل نقل، مانند حقّ موجری که حقّ استفاده از منافع ملک خود را به مستأجر منتقل می‌کند. حقّ قابل اسقاط مانند: طلبکاری که حق خود را با ابراء، اسقاط می‌کند. و حقّ قابل انتقال مانند: حقی که بدون ارادهٔ صاحب حق، به دیگری منتقل می‌شود، حق القصاص که به ورثه منتقل می‌شود، از این قبیل است.

۳. **القواعد و الفوائد**، قاعدهٔ ۱۹۸.

پرداخته است. و شارحان کلام او، آن را پیگیری کرده‌اند و به این نکته نیز کم و بیش، عنایت کرده‌اند.

فقیه نامور یزدی، سیّد محمّد کاظم طباطبایی (صاحب عروة‌الوثقی) و امام خمینی، مبسوط‌تر و محقّقانه‌تر از دیگران، در این وادی قدم نهاده‌اند. پاره‌ای از فقیهان، معتقدند، جواز نقل و انتقال و اسقاط، از مقوّمات «حق» است؛ یعنی، هر چیزی که قابل اسقاط نباشد، حق نیست.(۱)

بنابراین دیدگاه، «جواز اسقاط حق» قابل انفکاک از «حق» نیست. بنابراین، اموری را که انسان، اختیارِ سلب و اسقاط و یا نقل و انتقال آن را ندارد، نمی‌تواند از زمرهٔ حقوق دانست، هر چند عرفاً، به آن «حق» اطلاق شود. بعضی از نویسندگان، استعمالِ «حق» را در مواردی که الزامی را متوجّه شخص می‌کند، مجازی می‌دانند. مثلاً، با آن‌که زمامِ حیات انسان، به دست او نیست، از «حقِّ حیات» سخن گفته می‌شود، در حالی که انسان، آزاد نیست تا اگر بخواهد، زندگی کند و اگر نخواهد، به زندگی خود خاتمه دهد، ولی به لحاظ آن‌که الزامی را هم به گردن دیگران دارد و نفعی را متوجّه شخص می‌کند، واژهٔ «حق» در مورد آن استعمال شده است. از دید اینان، چنین استعمال‌هایی، استعمال‌های عامیانه، است و نه استعمال فنی فقها و حقوق‌دانان.(۲)

دسته‌ای دیگر از فقیهان،(۳) با صراحت، از وجود حقوقی سخن می‌گویند که غیر قابل نقل و انتقال و اسقاط است، مانند «حقُّ الولایة» و «حقُّ الأُبوة» و «حقُّ الوصایة» و «حقُّ الاستمتاع بالزوجة» و «حقُّ السبق بالرمایة». مبنای این گروه، آن است که حق، مقتضی جواز اسقاط و نقل است و اگر مانع تعبدی یا قصوری در کیفیّت جعل حق ـ مثل این‌که حق، به حسب جعل، متقوّم به شخص خاصّی باشد، مانند حقُّ الولایة ـ در کار نباشد، این مقتضی،

---

۱. محمد تقی آملی، **المکاسب و البیع**، ص۹۲.

۲. مجلهٔ **حکومت اسلامی**، ش۷، مقالهٔ «تحلیل حق».

۳. سیّد محمّد کاظم طباطبایی، **حاشیة المکاسب**، ص ۵۶؛ محمّد علی اراکی، **کتاب البیع** (تقریرات درس حاج شیخ عبدالکریم حائری، ج۱، ص۱۳؛ نیز بنگرید به: شیخ حسن نجفی، **جواهر الکلام**، ج۲۲، ص۲۰۹؛ ایروانی، **حاشیة المکاسب**، ص۷۳؛ سید محمد فشارکی، **الرسائل الفشارکیّة**، ص۴۴۶.

اثر می‌کند.[۱] و در نتیجه، شخصِ صاحب حق، می‌تواند حقِّ خود را اسقاط و یا به دیگری منتقل کند.

امام خمینی‌ﷺ در توضیح این مبنا می‌گویند:

اگر همهٔ آثار حق، در موردی سلب شود، بدون شک، حقّی در کار نخواهد بود، همان‌طور که اگر همهٔ آثار ملکیّت، در موردی سلب شود، مساوی با سلب اعتبار ملکیّت از نظر عقلا خواهد بود، امّا سلب بعضی از آثار و بقای بعضی دیگر، موجب نفی اعتبار آن نخواهد شد. پس حق، با حفظ سلطنت شخص ذی‌حق، هر چند در بعضی از آثار، معتبر است.

به عبارت دیگر، «اسقاط نسبت به حق»، مانند «نقل نسبت به بیع» نیست؛ زیرا، شرط عدم نقل در بیع، مخالف مقتضای بیع است، ولی شرط عدم اسقاط در حق، از نظر عقلا، مخالفتی با مقتضای حق ندارد.[۲]

ایشان، در عین پذیرفتن این مبنا، هیچ‌یک از موارد یاد شده را از حقوق نمی‌شمارند و برای هر کدام، اعتباری غیر از اعتبار حق، معتقدند و می‌گویند، حقّی که نتوان آن را نقل یا اسقاط کرد، نیافتیم.[۳]

به نظر می‌رسد که استعمال «حق» در مواردی که الزامی از ناحیه مُعطی حق، متوجّه شخص صاحب حق است، استعمالی حقیقی باشد، هر چند ثبوتاً و اقتضائاً، قابل اسقاط‌اند، امّا به خاطر الزامی که از سوی خالق در کار است، شخص، مجاز به نقل یا اسقاط آن نیست و یا اِعمال آن، مقیّد به قیود و مشروط به شرایطی است.

خداوند، انسان را آفرید و به او حقِّ زندگی عطا کرد، به طوری که نه او و نه دیگری، مُجاز به تضییع این حق نیستند ـ زیرا، غرض از آفرینش انسان، حاصل نمی‌شود ـ امّا به این حکم عقل که «هر صانع و خالقی نسبت به مخلوق و مصنوع خویش، ذی حق است.»، خداوند نیز نسبت به انسان و حیات او، ذی حق است و اجازهٔ تضییع این حق را به او یا به دیگران نمی‌دهد، لذا انسان، موظَّف است این حق را محترم بشمارد. پس مُجاز نبودن تشریعی انسان

---

۱. محمد کاظم خراسانی، **حاشیة المکاسب**، ص۴؛ امام خمینی، **کتاب البیع**، ج۱، ص۲۶. البته، تنها همین دو بزرگوار، مبنای خود را صریحاً ابراز کرده‌اند، ولی از ظاهر کلمات برخی دیگر، مانند شیخ انصاری و سید کاظم طباطبایی نیز، همین استفاده می‌شود.

۲. **کتاب البیع**، ج۱، ص۲۶ ـ ۲۷؛ نیز بنگرید: **الرسائل الفشارکیّة**، ص۴۴۶.

۳. **کتاب البیع**، ص۲۷.

به خاتمه دادن به زندگی خود یا تضییع نعمت عمر و زندگی، منافاتی با حق بودن آن ندارد.

اتفاقاً، بسیاری از حقوق انسان، منوط به اذن خالق و مُعطیِ حق و محدود به حدّی است که او معیّن می‌کند. به عبارت دیگر، سلطه و امتیازی که برای انسان جعل شده، محدود و مقیّد است. دفاع از حقِّ انسانیّت، یک حقِّ فطری است. امّا درعینِ حق بودن، وظیفهٔ انسان است که از این حق دفاع کند و نمی‌تواند به بهانهٔ ذی حق بودن، از حقِّ دفاع خویش، صرف‌نظر کند و دیگران را در تضییع این حق آزاد بگذارد.

نقلِ برداشت علامهٔ طباطبایی از آیات جهاد، در این زمینه، مغتنم است. ایشان، می‌گویند:

> **از قرآن، استفاده می‌شود که اسلام و دین توحید، مبتنی بر پایهٔ فطرت است و اصلاحِ انسانیّت، در گروِ احیای آن است. اقامهٔ توحید و مراقبت از آن، از مهم‌ترین حقوق مشروع انسان است، چنان‌که دفاع از این حقِّ مشروعِ فطری، حقِّ فطری دیگری است. از این رو، جهاد ـ که مؤمنان بدان فرا خوانده شده‌اند ـ احیاگر آن است. معنای این سخن، آن است که جهاد ـ چه به عنوان دفاع از مسلمانان و چه به عنوان دفاع از حریم اسلام و چه به عنوان جهاد ابتدایی ـ در حقیقت، دفاع از حقِّ انسانیّت در زندگی انسان است. بنابراین، آلودگی به شرک، هلاکت انسانیّت و مرگِ فطرت انسانی است، و جهاد ـ که دفاع از حقِّ انسانیّت انسان است ـ احیای حیات انسانی است.**
>
> **اگر از دیدگاه اجتماعی نیز ملاحظه شود، به حکم فطرت انسانی، انسان، از حقِّ تصرّف و حقِّ دفاع از حقوق فطری خویش برخوردار است و به حکم همین فطرت، به جهاد و دفاع بر می‌خیزد. بنابراین، از دیدگاه قرآن، توحید و قوانین دینی مبتنی بر آن، از مهم‌ترین حقوق انسان است، همان‌طور که عقلا، در اجتماع انسانی، معتقدند، حقِّ زندگی، در پرتو قوانین حاکم بر اجتماع ـ که منافع افراد را در زندگی تأمین می‌کند ـ مهم‌ترین حقِّ انسانی است.**[۱]

بنابراین، لزوماً، حق، با جواز نقل و انتقال و اسقاط آن، همراه نیست، بلکه چه بسا حقوقی فطری و الهی وجود دارد که انسان، مُجاز به اسقاط آن نیست.

در این دیدگاه، حق، در پاره‌ای از موارد، به اعتبار عقلا، و در پاره‌ای از موارد، به اعتبار قانونگذار، بستگی دارد.[۲] عقلا، نه تنها برای انسان، بلکه برای هر موجود زنده‌ای، به حکم خلقت و متناسب با غریزه و فطرتش، حقوقی مانند «حقِّ حیات» و «حقِّ دفاع» قائل‌اند. عقلا،

---

۱. **المیزان**، ج۲، ص۶۴ ـ ۷۱(با تلخیص و اندکی تصرف) نیز بنگرید: شهید مرتضی مطهری، **جهاد**، ص۴۵.

۲. امام خمینی، **کتاب البیع**، ج۱، ص۲۱.

برای انسان، حقِّ آزادی در ابعاد مختلف زندگی و حقِّ آموزش و حقِّ تفکّر و حقِّ مشارکت اجتماعی و سیاسی و حقِّ اشتغال و امثال آن قائل‌اند. در مباحث آینده، این موارد، به تفصیل، مورد بحث قرار خواهد گرفت.

نتیجه آن‌که، اگر از سوی قانونگذار، الزامی متوجّه شخص شد و برای پاره‌ای از حقوق، حدّ و حدودی معیّن گردید و به عبارت دیگر، برخی از حقوق، غیر قابل نقل یا اسقاط شمرده شد و چه بسا در لباس «تکلیف» رخ نشان داد، با حق بودن آن‌ها منافاتی ندارد.

اساساً، حقوق، در دیدگاه مکاتب توحیدی ـ که انسان بندهٔ خدا است و برای نیل به سعادت، به راهنمایی او محتاج است ـ توأم با وظیفه و تکلیف است. در این زمینه باز هم نکاتی را مطرح خواهیم کرد.

درخاتمهٔ این بحث، مناسب است، دیدگاهی از شهید مطهری ـ که ذکر آن می‌تواند برای روشن شدن بحث، مفید باشد. نقل شود. ایشان نوشته‌اند:

> **تنها در حقوق است که می‌توان از قابل اِسقاط بودن آن بحث کرد، تازه در حقوق هم فرق است میان حقوق طبیعی که در عین این‌که حقِّ فرد است، حقِّ طبیعت است و حقوق اجتماعی و موضوعه که واضع آن خود انسان‌ها و قوانین موضوعه می‌باشند. حقوق موضوعه، به معنی این است که قانون، مجوّز برای استفاده درست می‌کند، ولی حقوق طبیعی، به معنی این است که طبیعت این مسیر را برای کمال خود انتخاب کرده است، لهذا فرد در حقوق طبیعی، حقِّ اِسقاط ندارد.**[۱]

◁ ب) سرچشمهٔ حقوق

بدون تردید، منشأ حقوقِ انسان، از دید مکاتب مختلف، متفاوت است. در بسیاری از مکاتب بشری، «قانون» که از سوی مردم یا نمایندگان آنان یا دانش‌مندان جامعه وضع می‌شود، منشأ و سرچشمهٔ حقوق شمرده شده است و حقوق مردم، منحصر به حقوقی است که قانون برای آنان به رسمیّت بشناسد و از آن پشتیبانی کند.[۲]

برخی، خاستگاه و منشأ حقوق را «نیاز» می‌دانند، بدین معنا که «نیاز انسان» سبب

---

۱. **یادداشت‌های استاد مطهری**، ج ۱، ص ۷۷.

۲. محمد حسین ساکت، **دیباچه‌ای بر دانش حقوق**، ص ۴۵ (دیدگاه دابن حقوق‌دان بلژیکی).

می‌شود که حق پیدا کند و نسبت به آن‌چه بدان نیازمند است، ذی‌حق گردد.[۱]

برخی، «قدرت» را منشأ حق می‌شمارند. در این دیدگاه، هر کس از قدرت بیش‌تری برخوردار باشد، قهراً، از حقِّ فزون‌تری برخوردار است.[۲]

برخی، «اراده» را سرچشمهٔ حق می‌دانند. و هر موجود با اراده‌ای، از دید اینان، صاحب حق است.[۳]

در نقطهٔ مقابل این دیدگاه، عدّه‌ای، آن را به حقوق کودک و محجور و دیوانه ـ که فاقد اراده‌اند ـ نقض کرده و برای رهایی از این اشکال، «شخصیّت» ـ اعم از حقیقی و حقوقی ـ را منشأ حق می‌شمارند.[۴]

پرداختن تفصیلی به نقد و بررسی هر یک از آرای فوق، از حوصلهٔ این مقدمه خارج است. ما، به توضیح آن‌چه که از دید اسلام و متفکران مسلمان، می‌تواند منشأ و خاستگاه حق باشد، اکتفا می‌کنیم.

□ حقوق انسان آمیزه‌ای از «حقوق طبیعی» و «حقوق قراردادی»

چنان‌که گذشت، جهان بینی و نگرش انسان نسبت به جهان هستی، در این مسأله تأثیر دارد؛ یعنی، یک شخص مادّی مسلک، برای حقوق انسان به سرچشمه‌ای معتقد است که برای یک شخص الهی مسلک، قابل پذیرش نیست. برای یک شخص موحِّد، خودِ انسان که جزئی از نظام هستی و موجودی نیازمند و بی اطّلاع از بسیاری از حقایق عالم است، نمی‌تواند منشأ و سرچشمهٔ حقوق باشد. یک شخص مادّی مسلک که به رابطه‌ای میان موجودات عالم معتقد نیست و غایتی برای نظام هستی نمی‌شناسد، نمی‌تواند به علاقه و رابطه‌ای غایی میان موجودات قائل باشد، در حالی که از دید یک موحّد، در بسیاری از حقوق، میان «حق» و «ذی حق» چنین رابطه‌ای برقرار است.[۵]

---

۱. **دیباچه‌ای بر دانش حقوق**، ص۶۱.
۲. **دیباچه‌ای بر دانش حقوق**، ص۶۱ نیز بنگرید: شهید مرتضی مطهری، انسان کامل، ص۱۹۴.
۳. **دیباچه‌ای بر دانش حقوق**، ص۶۱.
۴. **دیباچه‌ای بر دانش حقوق**، ص۶۲.
۵. شهید مرتضی مطهری، **بیست گفتار**، ص۴۶ به بعد.

مراد از این رابطه، آن است که در جهان آفرینش، پاره‌ای از موجودات، به خاطر موجودات دیگر آفریده شده‌اند، مثلاً، طبیعت و مواهب آن، برای انسان آفریده شده است تا با بهره‌گیری از آن‌ها زندگی کند. دقّت در این نظام، نشان می‌دهد که میان انسان و آن‌چه در طبیعت نهفته است، تناسب و رابطه برقرار است. انسان، برای رفع نیازهای خود، در مواهب طبیعی تصرّف می‌کند. همین علاقهٔ غایی میان موجودات، می‌تواند منشأ و سرچشمهٔ پاره‌ای از حقوق باشد. همین که طبیعت برای انسان آفریده شده، سبب می‌شود که انسان نسبت به طبیعت «حق» پیدا می‌کند، و همین که غذای کودک شیرخوار، همزمان با تولّد او، در سینهٔ مادر بـه ودیـعه نهاده شده، نشان می‌دهد که او نسبت به شیر مادر ذی حق است، و همین که نیاز به آموختن و استعداد آن در وجود انسان نهاده شده، نشان می‌دهد که انسان از «حقِّ آموزش» برخوردار است. اگر میان نیازهای درونی انسان ـ اعم از جسم و روحی ـ با خارج از وجود او، علاقه و رابطه‌ای وجود دارد، و حس گرسنگی و تشنگی، غریزهٔ جنسی، حس کنجکاوی، زیبایی‌طلبی، حقیقت‌جویی و کمال‌طلبی انسان، همگی در ارتباط با نظام هستی برآورده مـی‌شود، از ذی حق بودن انسان حکایت دارد.

از نظر اسلام، حقوق انسان در برخی از ابعاد، منشأ طبیعی و فطری دارد، امّا این، به معنای آن چیزی نیست که «مکتب حقوق طبیعی یا فطری» می‌گوید؛ زیرا، در یک مکتب توحیدی، منشأ و خاستگاه حقیقیِ حقوق، «خدای سبحان» و «خالق جهان و انسان» است، و او است که با خلقتِ هماهنگ نظام هستی، تکویناً، چنین حقوقی را برای انسان مقدّر کرده و با دین، مُهر تأیید بر آن زده است. هیچ‌یک از ادیان الهی، افزون بر این که در ضـرورت بـرآورده شـدن نیازهای طبیعی و فطری انسان، تردید نداشته‌اند، راه‌های برآورده ساختن آن‌ها را نیز نشان داده‌اند. روشن است که ارائهٔ طریقِ برآورده کردن نیازها، فرعِ بر پذیرفتن اصل نـیاز و حـقِّ آدمی در برآورده کردن آن است. چنان‌که برای همهٔ انسان‌ها از ازل تا ابد حقوقی را به رسمیت شناخته و هیچ گروهی را به خاطر ویژگی‌های عرضی همچون نژاد، قبیله، زبان و امثال آن از این حقوق محروم نساخته است. یکی از امتیازات و افتخارات ادیان توحیدی، نگرش فوقانی یکسان نسبت به انسان‌ها است.

بهرهٔ همهٔ انسان‌ها از حقوق مشترک، به حکم خلقت و انسانیت، یکسان است. همه حق دارند تا از طبیعت بهره‌مند شوند، همه حق دارند، تا برای برآورده کردن نیازهای جسمی و روحی خود تلاش کنند، برای رفع گرسنگی، تشنگی، ارضای غرائز جنسی، بهره‌مندی از زیبایی‌ها، کسب علوم و حقایق، نیل به کمالات، همگان از حق یکسانی برخوردارند.

جدایی دیدگاه اسلام به‌عنوان کامل‌ترین مکتب توحیدی از مکاتبی که منشأ حقوق را طبیعت و فطرت بشری می‌دانند، در این نکته است که خاستگاه حقوق آدمی، طبیعت و فطرتی است که مخلوق خدا است، اوست که با برقرار کردن ارتباط میان انسان و طبیعت، حقوقی را برای او اعتبار می‌کند، اما اعتباری مبتنی بر واقعیات. از این رو، منشأ و خاستگاه حقوق انسان‌ها، خداوندی است که هم خالقِ نظام تکوین است و هم قانونگذار نظام تشریع.

در این بینش، تنها، خداوند ـ که محور نظام هستی است و همه چیز از او ناشی می‌شود ـ نقش قانونگذار و ارائه دهندهٔ راه سعادت و کمال بشر را بر عهده دارد و او است که به لحاظ آشنایی کامل از همهٔ مخلوقات، از جمله انسان و کمال نهایی او، و نیز وارستگی از هوا و هوس ـ که منشأ تأثیرپذیری است ـ صلاحیّت قانونگذاری را دارا است، آن هم قانونی هماهنگ با قوانین حاکم بر نظام تکوین.

در این بینش، چون عقل انسان یا اجتماع صلاحیّت پی‌بردن به همهٔ حقوق و تکالیف را ندارد، خداوند، با وحی، هم حقوق انسان‌ها را تبیین می‌کند و هم تکالیف آنان را تعیین. بدین ترتیب، به خاطر ویژگیِ هماهنگی میان نظام قانونگذاری و قوانین نظام خلقت، حقوق و تکالیف بشر، بر مصالح حقیقی او منطبق است، مصالحی که عقل بشر، به لحاظ عدم احاطه بر حقایق نظام هستی، از درک همهٔ آن‌ها ناتوان است.

اساس و فلسفهٔ نبوت، بر همین نکته استوار است که پیامبران، حقوق و تکالیف انسان را از راه وحی، دریافت و ابلاغ کنند.

خلاصه آن‌که، از دیدگاه اسلام و هر مکتب توحیدی، برخی از حقوق انسان‌ها، منشأ طبیعی دارد که نظام تکوین عهده‌دار تأمین آن است ـ گر چه انسان، از تشخیص و درک همهٔ آن‌ها ناتوان است و اختلاف دانشمندان در تشخیص این حقوق، گواه بر این عجز و ناتوانی

است ـ و برخی، منشأ قراردادی دارد که نظام تشریع عهده‌دار تبیین آن است؛ امّا به لحاظ آن‌که خدای سبحان، هم خالق جهان در نظام تکوین است و هم قانونگذار نظام تشریع و این دو نظام هماهنگی کامل دارند، منشأ و سرچشمهٔ حقوق انسان‌ها، در حقیقت، واحد است و آن، خداوند خالق جهان هستی است.

علی علیه‌السلام خداوند را منشأ جعل حقوق متقابل حاکم و مردم معرفی می‌کند و می‌فرماید:

خداوند، برای من، بر شما حقّی قرار داد و آن، ولایت امر شما است، و برای شما نیز همانند حقِّ من بر شما، حقّی قرار داد.(۱)

در بیانات متفکرانی مانند امام خمینی رحمه‌الله که بحق، در عرصهٔ دین شناختی و نیل به کمالات علمی و معنوی، از شخصیّت‌های کم‌نظیر محسوب می‌شود، سخن از «حقوق طبیعی انسان که‌خداوند برای همهٔ انسان‌ها قرار داده»(۲) مطرح است، چنان‌که از «آزادی افراد» و «استقلال جامعه» به عنوان «حقوق اوّلیّه بشر» یاد کرده‌اند که خداوند به انسان‌ها عطا فرموده است.(۳)

□ قرآن و جایگاه انسان در نظام خلقت

علاوه بر بیان فوق که وجدان هر انسان موحّدی به آن گواهی می‌دهد، قرآن کریم نیز در پاره‌ای از آیات، بدان اشاره دارد. بخشی از آیات، در مقام تبیین جایگاه انسان، از او به عنوان «جانشین خدا» یاد می‌کنند و از نعمت‌هایی که برای انسان آفریده شده، سخن می‌گویند. در این‌جا به دو نمونه از این آیات اکتفا می‌کنیم:

۱ ـ ﴿هو الذی خلق لکم ما في الأرض جمیعاً﴾(۴)

از تعبیر ﴿ما في الأرض﴾ و تأکید آن با واژهٔ ﴿جمیعاً﴾ بر می‌آید که همهٔ موجودات زمین، برای استفادهٔ انسان آفریده شده است.

۲ ـ ﴿هو الذی أنزل من السماء ماء لکم منه شرابٌ و منه شجرٌ فیه تُسیمون* ینبت لکم به

---

۱. **نهج‌البلاغه**، خ۲۱۶: «فقد جعل اللّه سبحانه لي علیکم حقّاً بولایة أمرکم و لکم علیّ من الحق مثل الّذی لي علیکم».
۲. امام خمینی، **صحیفهٔ نور**، ج۳، ص۴۸.
۳. **صحیفهٔ نور**، ج۲، ص ۱۳۰.
۴. بقره: ۲۹. «او، کسی است که همهٔ آن‌چه را که در زمین است، برای شما آفرید.».

الزرعَ و الزيتونَ و النخيل و الأعنابَ و من كلّ الثمرات إنّ في ذلك لأيةً لقومٍ يتفكرون﴾[۱]

نکته اضافه‌ای که از این آیه استفاده می‌شود، آن است که نعمت‌های آسمانی، مانند آب نیز برای استفادهٔ انسان فرو فرستاده می‌شود، تا هم از این نعمت آسمانی بهره ببرد و هم در پرتو آن، بتواند از آن‌چه که در زمین پرورانده می‌شود، برخوردار گردد.

در این آیات، رابطه‌ای که میان انسان و طبیعت وجود دارد، ترسیم شده، و انسان را به تفکر و تأمّل فرا خوانده تا از منبع و سرچشمهٔ نعمت‌هایی که از آن بهره می‌برد و نیازهایش را برآورده می‌سازد، غافل نشود و با تأمّل در نظام آفرینش و جایگاه انسان در این نظام و ارتباط او با طبیعت و بهره‌مندی از مواهب فراوان خلقت، بر معرفتش نسبت به خدای خالق جهان افزوده شود و به عمقِ وجودِ محتاج و سراسر نیازمند خویش واقف گردد. هر اندازه معرفت انسان به عظمت پروردگار و عجز و نیاز خویش، بیش‌تر شود، بر مراتب عبودیّت او افزوده می‌گردد.

بعضی از بزرگان، در این زمینه، به آیهٔ ﴿الحق من ربّك﴾[۲] استدلال کرده، اظهار کرده‌اند:

> **تنها، حقِّ محض می‌تواند حق را تعیین و عطا کند، در حقیقت، جز حقِّ محض، حق‌های دیگر، بالعرض و نسبی‌اند. قرآن شریف هم بر این نکته تأکید می‌کند که خداوند، حقِّ محض است و هم می‌فرماید، حق‌های دیگر، از همین حقِّ محض سرچشمه می‌گیرند.**[۳]

برخی دیگر از علمای معاصر نیز این برداشت از آیهٔ شریف را به صورت یک احتمال مطرح کرده‌اند.[۴]

به نظر می‌رسد که تطبیق و تفسیر «حق» در این آیهٔ شریف بر معنای آن در اصطلاح حقوقی، دشوار باشد ؛ زیرا، یک احتمال، آن است که معنای آیه در ارتباط با مضمونِ آیهٔ قبلی

---

۱. نحل: ۱۰ ـ ۱۱. «او، کسی است که آب، را از آسمان فرو فرستاد که نوشیدن شما از آن است و گیاهان و درختانی که حیوانات خود را در آن به چرا می‌برید، نیز از آن است، از آن آب، زراعت‌های شما و زیتون و خرما و انگور و هرگونه میوه‌ای می‌رویاند و در آن نشانه‌ای روشن برای اهل فکر است».

۲. آل عمران: ۶۱ ﴿إنَّ مثل عیسی عندالله کمثل ءادم خلقه من تراب ثمّ قال له کن فیکون* الحقُّ من ربّك فلا تکن من الممترین﴾

۳. عبدالله جوادی آملی، **فلسفهٔ حقوق بشر**، ص۱۱۱.

۴. اکبر هاشمی رفسنجانی، **تفسیر راهنما**، ج۲، ص۴۶۸.

باشد؛ چون، جملهٔ ﴿الحقُّ من ربّك﴾ خبر برای مبتدای محذوف است.[۱] معنای آیه، بر این احتمال، چنین است: «آن‌چه در بارهٔ عیسی به تو گفتیم، حقیقتی از سوی خدا است و در آن تردید روا مدار.».

احتمال دوم، آن است که ﴿الحق﴾ مبتدا و ﴿من ربّك﴾ خبر باشد؛ یعنی، حق، از جانب پروردگار است، ولی ظاهر این تعبیر، به قرینهٔ ﴿و لا تكن من الممترين﴾ این است که چون حق، همان واقعیّت است و واقعیّت هم عین وجود است و همهٔ وجودات، از وجود او نشأت می‌گیرد، چنان‌که او، منشأ همهٔ خیرات است، لذا خداوند «لا یسأل عما یفعل» است. فعل دیگران اگرحق باشد. همراه با حق است، ولی فعل او همان هستی و واقعیّت خارجی است، واقعیّتی که به اعتبار صورت علمی‌اش، حق بر آن اطلاق می‌شود.[۲]

روشن است که هیچ یک از دو معنای فوق، به معنای حقوقی «حق»، ارتباط ندارد تا بتوان از این آیه استفاده کرد که خداوند منشأ و سرچشمهٔ حق (در اصطلاح حقوقی آن) است.

□ برخورداری از حقوق در پرتو پای‌بندی به تکالیف

در جهان بینی اسلامی، حقِّ انسان که برگرفته از نظام خلقت است، حقِّ محض نیست، بلکه منوط به اذن خداوند است، کسی که منشأ و معطی حقیقی حقوق است.

به عبارت دیگر، انسان، برای استیفای حقوقش از مواهب طبیعی، تکالیفی بر عهده دارد. اگر حقّی نسبت به طبیعت و موجودات طبیعی، مانند جمادات و نباتات و حیوانات دارد، برای رسیدن به این حقوق، وظایفی هم بر عهده دارد. بدون پای‌بندی به آن وظایف که از ناحیهٔ خالق جهان بر عهدهٔ او نهاده شده، برخورداری از آن حقوق، میسّر نیست و در حقیقت، بهره‌مندی از حقوق، تشریعاً، منوط به انجام دادن تکالیف است و تلاش و کوششی جدّی می‌طلبد. علی علیه‌السلام در این باره می‌فرماید: «حق، جز با تلاش و کوشش به دست نمی‌آید».[۳]

اگر انسان، به حکم آفرینش، می‌تواند از اجزای بدن حیوان برای غذا و پوشاک، و از توان

---

۱. امین الإسلام طَبْرَسی، **مجمع البیان**، ج ۱، ص ۴۵۲.
۲. علامه طباطبایی، **المیزان**، ج ۳، ص ۲۱۳.
۳. **نهج‌البلاغه**، خ ۲۹: «و لا یُدرك الحقّ إلّا بالجدّ».

آن برای تسهیل در امور استفاده کند، متقابلاً نسبت به مراقبت و آب و غذا دادن و آزار و اذیّت نکردن حیوان و بیش از طاقتش بار نزدن و بیش از تحملش راه نبردن، وظیفه دارد.[۱]

علی علیه‌السلام در این زمینه، بیانی زیبا دارد. ایشان می‌فرمایند:

در بارهٔ بندگان خدا و سرزمین او، تقوای الهی پیشه کنید. شما مسؤول‌اید، حتّی نسبت به زمین‌ها و چهارپایان، خدا را در ادای حقوق آنان، اطاعت کنید و از نافرمانی او بپرهیزید.[۲]

در بارهٔ رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده که صاحب شتری را که جهازش بر پشتش باقی مانده بود، برای محاکمه فرا خواند.[۳]

آن بزرگوار و پیشوایان دیگر دینی، کسانی را که حیوانات را مثله کرده و یا آزار و اذیت می‌کنند، لعن کرده‌اند.[۴] چه این‌که برای آسیب رساندن و ناقص کردن بعضی از حیوانات، دیه[۵] مشخّص نموده‌اند.

از این مطالب، روشن شد که انسان، به حکم آفرینش، از حقوقی برخوردار است و در برابر خالق جهان و طبیعت و موجودات دیگر و محیط زیست و گیاهان و حیوانات، و مهم‌تر از آن، در اجتماع، در برابر انسان‌های دیگر و حتی نسبت به خویشتن، تکالیفی بر عهده دارد.

یکی از متفکران[۶] همین مطلب را به بیانی دیگر مطرح و نقشِ تلاش و کوشش انسان را در برخورداری از حق و به فعلیّت رساندن حق، تشریح کرده است.

ایشان، گفته است، همهٔ انسان‌ها ـ مثلاً ـ به لحاظ آن‌که انسان‌اند و فرزند این آب و خاک‌اند، حقِّ بهره برداری از طبیعت را به طور یک‌سان دارا هستند، ولی کسی که اقدام می‌کند و مثلاً درختی می‌کارد و از آن مراقبت می‌کند و آن را رشد می‌دهد، حقِّ بالفعل نسبت به آن پیدا می‌کند و علاقه‌ای فاعلی میان او و آن درخت پیدا می‌شود. در این مرحله، سخن از کیفیّت

---

۱. شیخ صدوق، کتاب **مَنْ لایحضره الفقیه**، ج۲، ص۲۸۶، باب حقُّ الدابّة علی صاحبها.

۲. **نهج‌البلاغه**، خ۱۶۷: «فإنّکم مسؤولون حتّی عن البقاع و البهائم. اطیعواالله و لا تعصوه».

۳. **کتابُ من لایحضره الفقیه**، ج۲، ص۲۹۲: «إنَّ النبی(ص) ابصر ناقةً معقولةً و علیها جهازها، فقال: «أین صاحبها؟ مروه فلیستعدَّ غداً للخصومة».

۴. شیخ عباس قمی، **سفینة البحار**، ج۷، ص۶۰۰، مادّهٔ «لعن».

۵. **کتابُ من لایحضره الفقیه**، ج۴، ص۱۷۰ و ۱۷۲.

۶. ر.ک: **بیست گفتار**، ص۵۰ ـ ۵۳.

استیفای آن حقوق است. در این مرحله است که حق و تکلیف به هم ضمیمه می‌شود و حقوق بر اثر انجام تکالیف، فعلیّت پیدا می‌کند.

سپس، او، با استناد به آیهٔ شریف ﴿هو الذی أنشأکم من الأرض و استعمرکم فیها فاستغفروه﴾[۱] می‌افزاید، خداوند، انسان را از زمین آفرید، سپس از او خواست که زمین را آباد کند، گویا بدون اقدام به آبادانی زمین، حقّ بالقوهٔ انسانی نسبت به طبیعت، فعلیّت پیدا نمی‌کند و تنها در مرحله‌ای که ارتباط انسان با طبیعت، جنبهٔ غریزی دارد ـ مثل استفاده طفل از شیر مادر ـ و تکلیفی در کار نیست، حق، ثابت و مسلّم است، امّا در مرحله‌ای که استفاده از طبیعت، محتاج تلاش و کوشش انسان است، حقّ بالقوهٔ انسان، با تلاش او به فعلیّت می‌رسد، مگر در مورد کسانی که به لحاظ فقدان شرایط، تکلیفی ندارند و فقط از حقوق برخوردارند.

آیهٔ شریف ﴿و في أموالهم حق للسائل و المحروم﴾[۲] ناظر به این نوع از حق است. ضعفا و ناتوانان و فقیران، چون توان کسب و کار ندارند، وظیفه‌ای در این زمینه ندارند، ولی به حکم همان رابطهٔ غایی با نظام طبیعت، سهمی از نعمات الهی دارند.

همین نکته در بارهٔ «بهره‌مندی از حق در پرتوِ انجام دادن تکالیف»، در آثار مؤسِّس حوزهٔ علمیهٔ قم نیز به بیانی دیگر به چشم می‌خورد:

> **حق، سلطنتی است که برای مراعات حال مکلَّف و ارفاق به او یا به خاطر شایستگی او، وضع شده است. خلاصه، انگیزهٔ تشریع حق، رعایت حال مکلَّف از ناحیهٔ قانونگذار یا شایستگی او برای تسلّط بر متعلق حق است، مانند شخص محجّر که به خاطر تحمّل مشقّت در راه تحجیرِ یک زمین، لیاقت پیدا می‌کند که از ناحیهٔ قانونگذار، مورد ارفاق قرار گیرد و سلطنتِ اِحیاء برای او جعل شود.**
>
> **و مانند پدر که به خاطر تحمّل دشواری‌های فراوان در راه تربیت فرزند، مورد عنایت قانونگذار قرار می‌گیرد و برای او حقوقی نسبت به فرزند مقرّر می‌شود.**
>
> **و مانند فقیه جامع الشرایط که به خاطر تفقّه در دین و ارتقای رتبه، شایستهٔ منصب ولایت می‌گردد و این حق به او عطا می‌شود.**
>
> **به لحاظ همین نکته (رعایت حال مکلَّف) است که حق، برای شخص اعتبار می‌شود و اختیار**

---

۱. هود: ۶۱. «او، شما را از خاک آفرید و شما را بر آبادانی آن گماشت، پس از او طلب بخشش کنید».

۲. ذاریات: ۱۹.

اسقاط آن را پیدا می‌کند و اسقاط حق از ناحیهٔ او، از سوی قانونگذار، مؤثّر واقع می‌گردد، گر چه قانونگذار، می‌تواند اِسقاط او را در موردی، مانند حقِّ ولایت، تأیید نکند.[۱]

◁ ج) حق و تکلیف در نظام اسلامی

□ تکلیف، لازمهٔ زندگی دنیا

در مکتب اسلام که خداوند، مبدأ و مقصد نظام هستی است و همه به سوی او در حرکت‌اند، کمال مطلوب انسان نیز در این جهت تأمین شدنی است. از این مطلب، به «عبودیّت» یاد می‌شود، عبودیّتی که از روی اختیار و انتخاب آگاهانه باشد، بر خلاف عبودیّت سایر موجودات که به مقتضای آفرینش خود تسبیح‌گوی حقّ‌اند.

به خاطر همین ویژگی ـ که انسان را از سایر موجودات ممتاز می‌کند ـ حرکت انسان در مسیر تکاملی و نیل به کمال انسانی، در پرتوِ «تکلیف» و ایفای مسؤولیّت الهی میسور است. خروج از دایرهٔ تکلیف، در حقیقت، خروج از مسیر تکاملی انسان است. انسان به هر مرحله‌ای از کمالات معنوی هم برسد، نه تنها از دایرهٔ عبودیّت خارج نمی‌شود. بلکه بدان افتخار می‌کند. امیرالمؤمنین علیه السلام در مناجات با خداوند سبحان اظهار می‌دارد:

الهي! كفى بي عزّاً أن أكونَ لك عبدا و كفى بي فخراً أنْ تكونَ لي ربّا أنت كما أحبّ فاجعلني كما تحب[۲]

پروردگارا! برای من، از جهت برخورداری از عزّت همین بس که عبد و بندهٔ تو باشم و از جهت افتخار همین بس که تو ربّ و پروردگار من باشی. تو، آن‌گونه‌ای که من دوست دارم، پس مرا هم آن‌گونه قرار ده که تو می‌پسندی.

بنابراین، بر خلاف پندار جاهلان از صوفیه، انسان، هیچ‌گاه از دایرهٔ عبودیّت خارج نمی‌شود و از انجام دادن تکالیف، معاف و مستغنی نمی‌گردد. کامل‌ترین انسان‌ها، مانند پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و امیرالمؤمنین علیه السلام تا لحظهٔ آخر، ملتزم به انجام دادن تکالیف دینی بودند، چرا که استغنای انسان ـ حتّی انسان کامل ـ و تخلّف از تکالیف الهی، در بخش معاملات، سبب فساد

---

۱. محمد علی اراکی، **کتاب البیع**، (تقریرات درس حاج شیخ عبدالکریم حائری)، ج۱، ص۱۲.
۲. محمد باقر مجلسی، **بحارالأنوار**، ج۷۴، ص۴۰۰.

اجتماعی، و در بخش عبادات، مستلزم تخلّف ملکات نفسانی انسان از آثار آن‌ها خواهد بود که امری غیر ممکن است و اگر ممکن هم باشد به زوال ملکهٔ نفسانی منتهی می‌شود. تنها تفاوتی که میان انسان کامل و انسان‌های دیگر وجود دارد، رسوخ و عدم رسوخ ملکات نفسانی است که سبب می‌شود تا انسان کامل از مخالفت و معصیت مصون باشد.[۱]

قرآن کریم نیز تا لحظهٔ مرگ و خروج از نشئهٔ دنیوی و رسیدن به مرتبهٔ یقین و شهود ـ که پس از مرگ برای انسان حاصل می‌شود ـ عبادت را لازم شمرده است: ﴿و اعبد ربّك حتّی یأتیك الیقین﴾[۲]

اگر «یقین» را «شهود در زندگی دنیا» تفسیر کنیم، ثمرهٔ عبادت است[۳] که قابل انفکاک از آن نیست، نه غایت آن، تا مستلزم استغنای از عبادت با رسیدن به غایت باشد.

بر خلاف دیدگاه نویسندگانی که معتقدند:

> **هنگامی که انسان در پرتو دانایی‌های نظری و توانایی‌های عملی بیش‌تری در تصرّف در این عالم پیدا کرد، تبدیل به موجود مصنوع و مقتدری شد و از خود تصویر و توقعاتی پیدا کرد که انسانِ مصنوعِ غیر مقتدر فاقد آن است. این تغییر نگرش و اقتدار بود که به جابه‌جایی نسبت میان حق و تکلیف انجامید. آدمی از میهمان بودن به میزبان بودن رسیده بود و خود را صاحبخانه و بل سازندهٔ عالم می‌دید و چنین انسانی، البته، بیش‌تر خود را محق می‌بیند تا[۴] مکلّف.**

در جامعهٔ اسلامی، بلکه جامعه‌ای که با تعالیم توحیدی آشنا باشد، انسان نمی‌تواند به صرف «دانایی‌های نظری و توانایی‌های عملی» خود را «میزبان عالم» بداند و جایگاه خود را از «مکلّف» بودن، به «محقّ بودن» تغییر دهد. انسانِ موحّد و مسلمان، به هر مرتبه‌ای از کمال مادّی و معنوی برسد، خودرا «عبد» می‌داند، بلکه هر چه بر دانش او افزونده گردد، بر درجهٔ عبودیّتش افزوده می‌شود و به فقر و نیاز ذاتی خویش در برابر خالق هستی واقف‌تر می‌گردد.

---

۱. **المیزان**، ج۱۲، ص۲۰۰.
۲. حجر: ۹۹.
۳. عبدالله جوادی آملی، **کتاب الحج**، ج۲، ص۵۲، **وجیزة في أسرار الحج**.
۴. عبدالکریم سروش، **مدارا و مدیریّت**، ص۴۳۳.

این جابه‌جایی از «مکلف بودن» به «محق بودن»، از آنِ جوامعی است که خود را از دایرهٔ شمول دین خارج کرده و دین را به حاشیه رانده‌اند، به طوری که هیچ نقشی در دنیا برای آن نمی‌شناسند و نقش آفرین دنیا و زندگی دنیوی را، تنها، «علم و تجربهٔ بشر» می‌دانند.

بدیهی است در یک نظام اسلامی ـ که «عبودیّت الهی» محور و اساس شمرده می‌شود ـ انسان‌ها نمی‌توانند برای خود چنین جایگاهی در عالم ببینند. جایگاه واقعی بشر در نظام هستی، همان جایگاهی است که «خالق و ربّ» او برایش مقرر نموده، یعنی «مخلوق و عبد». او به هر درجه‌ای از رشد علمی و مادی که دست پیدا کند، خود را در برابر خالق و ربّ خویش، مسؤول‌تر و مکلّف‌تر احساس می‌کند.

البته، نباید از این نکته غفلت کرد که گرچه در نظام اسلامی، محور و اساس، «تکلیف و مسؤولیّت» است، امّا حقوق انسان‌ها در اجتماع که زمینه ساز رشد و تعالی آنان است، کاملاً، در نظر گرفته شده است.

برخورداری انسان از حقوق و امتیازاتی چند در زندگی اجتماعی، برای آن است که زمینهٔ رشد و تعالی او در بستری مناسب فراهم گردد تا از عهدهٔ رسالت سنگینش برآید. اگر آدمی، از نعمت حیات و آزادی برخوردار است و حقِّ زندگی و آزادی دارد، برای آن است که با استفاده از این نعمت‌ها و شرایط مساعدی که خداوند متعال، تکویناً و تشریعاً، برای او فراهم ساخته، حدّاکثر بهره را ببرد و با ایفای رسالت سنگین خویش، راه سعادت و کمال را بپیماید.

انسان، جز در پرتوِ انجام دادن تکالیف، به کمال نخواهد رسید، تکالیفی که خالق و ربّ او به‌وسیله راهنمای درونی (عقل) و راهنمای بیرونی (پیامبران) مشخص کرده است. انسان، بدون راهنمایی وحی، قادر به تشخیص راه سعادت خود نیست. این نکته را نه تنها ادلهٔ اصل نبوت و امامت اثبات می‌کند، بلکه متفکران و دانشمندان، با صراحت، آن را ابراز کرده‌اند.

صدرالمتألهین شیرازی، در ضرورت نیاز انسان به وحی می‌گوید:

انسان (خلاف سایر موجودات) نیاز به رهبر دیگری دارد و باید کمک‌هایی از بیرون ذات او برسد. برای رفع این نیاز است که خداوند، بر او تفضّلی بزرگ فرموده و پیامبرِ منذری

برای او فرستاده و کتابی بیانگر برای او نازل فرموده است تا مانند دیگر حیوانات اسیر شهوت‌ها نباشد.(۱)

علامه سیّد محمّد حسین طباطبایی نیز درا ین باره می‌گوید:

تنها، از راه دین خدا و وحی، سعادت انسان تأمین می‌شود، لذا تکالیف الهی ملازم آدمی است و مادامی که در این نشئه زندگی می‌کند، چاره‌ای جز پذیرفتن آن ندارد، و فرق نمی‌کند که فی نفسه، ناقص باشد... یا از حیث علم و عمل، به حدِّ کمال رسیده باشد.

نیازش به دین، در صورت توحّش و عقب ماندگی، روشن است، امّا در صورت تمدّن و کمال علم و عمل، از این نظر است که مبنای کمالش وجود مَلکات فاضله در دو بُعد علم و عمل است و به خاطر اَعمالی که در صحنهٔ اجتماع و برخورد و معاملاتی که با مردم انجام می‌دهد، برای اجتماع مفید است، و عباداتی که در زندگی فردی انجام می‌دهد، برای معرفت او مفید است، و دقیقاً، بر عنایت الهی نسبت به هدایت انسان به سمت سعادت، منطبق است.

پر واضح است که اگر قوانین الهی را به افراد ناقص و اجتماعات عقب افتاده اختصاص دادیم، و برای انسان کامل و جوامع متمدن، تکلیفی قائل نباشیم، به معنای تجویز قانون‌شکنی در جوامع متمدن است.(۲)

خلاصهٔ سخن این‌که در نظام اسلامی ـ که بر محور معنویّات و عبادات خدا و حرکت در مسیر تکامل معنوی استوار است ـ انسان‌ها، نیازمند شرایطی مساعد برای برخورداری از نعمت‌های الهی‌اند.

حاکم و شهروندان، هر دو از حقوق و وظایف متقابلی برخوردارند و در پرتوِ حقوق و امتیازاتی که از آن بهره‌منداند، از عهدهٔ تکالیف بر می‌آیند و بدین وسیله سعادت خود و جامعه را تأمین می‌کنند.

بنابراین، نظام اسلامی، لزوماً، بر «تکلیف حاکم و شهروندان» استوار نیست، بلکه هم حقوق‌شان مشخص گردیده و هم تکالیف‌شان.

مردم، حقِّ استفاده از نعمت‌های الهی را دارند، و حقِّ برخورداری از فضای سالم برای رشد و استعدادهای خویش را دارند و از حقِّ داشتن شغل مناسب و مسکن و هر آن چیزی که در رشد و تعالی معنوی آنان مؤثّر است برخوردارند و بر اَعمال مسؤولان و دست‌اندرکاران جامعه،

---

۱. صدرالدین شیرازی، **کسر أصنام الجاهلیّة**، ص ۱۲۰. (ترجمهٔ محسن بیدارفر).

۲. **المیزان**، ج ۱۲، ص ۲۱۰.

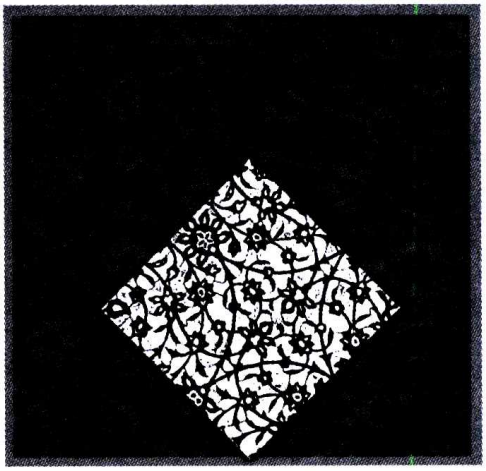
حقِّ نظارت و مراقبت دارند، چنان‌که در برابر دیدگاه‌ها و عملکردهای آنان حقِّ انتقاد، بـلکه بالاتر از آن، وظیفهٔ خیرخواهی و دلسوزی دارند.

نتیجه آن‌که در یک نظام الهی و اسلامی، هر چند محور اصلی، «تکلیف و مسؤولیّتِ حاکم و شهروندان» است، امّا این سخن به معنای نادیده گرفتن حقوق آنان نیست، بلکه هر دو از حقوق فراوانی برخوردارند.

■

بخش نخست

حقوق شهروندان



برای آشنایی با «حقوق و وظایف شهروندان» در جامعه، آگاهی اجمالی از «جایگاه انسان در نظام هستی» و «جایگاه فرد و ارتباط آن باجامعه» و «جایگاه دنیا و آخرت در زندگی انسان» ضروری است؛ زیرا، ـ چنان که در مقدمه گذشت ـ نگرش مکاتب مختلف به انسان و جایگاه او در نظام آفرینش و نسبت او با جامعه، در حقوق و وظایفی که برای او به رسمیّت می‌شناسند، تأثیر مستقیم دارد. حقوق انسان، در مکتبی که او به عنوان موجودی مستقل و دارای حیاتی صرفاً مادّی مطرح باشد و مکتبی که او را موجودی نیازمند به خالق هستی و دارای دو بُعد مادّی و ماورای مادّی و برخوردار از زندگی جاویدان اخروی بداند، متفاوت است؛ چرا که حقوق و مسؤولیت‌های انسان را بر اصول و مبانی متفاوت پایه‌ریزی می‌کنند. امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در خصوص اصول و مبانی حقوق مسلمانان می‌فرماید:

و شدّ بالاخلاص و التوحید حقوق المسلمین في معاقدها؛[1]
خداوند سبحان، حقوق مسلمانان را بر اساس اخلاص و یکتاپرستی، در جایگاه‌های خود محکم و استوار ساخته است.

از این سخن استفاده می‌شود که حقوق مسلمانان با اخلاص و توحید ـ که اصل اعتقادی در مکتب پیامبران الهی شمرده می‌شود ـ گره خورده است.

و نیز معلوم می‌شود که مبانی و اصول اعتقادی در حقوق انسان‌ها تأثیر مستقیم دارد،

---

۱. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۱۶۷.

چنان‌که اخلاص و یکتاپرستی، موجب رعایت هر چه بیش‌تر حقوق مسلمانان و پرهیز از تضییع حقوق آنان می‌شود.

علّامه مجلسی در شرح این جمله می‌گوید: «حقوق را به اخلاص و توحید پیوند زده و لذا مراقبت از حقوق مسلمانان را بر مخلصان موحّد واجب گردانیده است».[۱]

چنان‌که حقوق و وظایف شهروندان، در مکتبی که اصالت را از آن فرد می‌داند و هدف از جامعه و حکومت را تنها تأمین مصالح فرد می‌شناسد، با مکتبی که در آن، اصالت از آنِ جامعه است و برای تأمین مصالح جمع، حقوق و مصالح فرد قربانی می‌شود، تفاوت آشکار وجود دارد.

از آنجا که بحث ما بر محور مکتب حیات‌بخش اسلام مبتنی است، برای ورود به بحث و تبیین حقوق و وظایف مردم در حکومت اسلامی، اشاره‌ای گذرا، به «جایگاه انسان در نظام هستی»، «جایگاه شهروندان در جامعه و ارتباط آن دو» و «جایگاه دنیا و آخرت در این مکتب» می‌نماییم.

◁ الف) جایگاه انسان در نظام هستی

در مکتب اسلام، انسان، به عنوان جانشین خدا در زمین[۲] و برخوردار از کرامت و گل سرسبد آفرینش[۳] مطرح است و در میان سایر موجودات، از امتیاز و خصوصیّت ویژه‌ای برخوردار است. او، بر خلاف موجودات دیگر، مرکّب از بدن و روح مجرد ملکوتی است و از نعمت اختیار در انتخاب راه زندگی برخوردار است و دارای نیازهای مادّی و معنوی است. هر یک از دو بُعد وجودی او نیازهایی دارد که با برآورده شدن مجموعهٔ آن‌ها، رشد و تعالی او تأمین می‌شود و به کمال غایی خود دست پیدا می‌کند.

این مطلب، در معارف دینی ما از مسلّمات شمرده می‌شود، هر چند ممکن است از بُعد

---

۱. **بحارالأنوار**، ج۳۲، ص۴۱.

۲. بقره: ۲۸ ﴿و إذْ قال ربّك للملائكة إنّی جاعل في الأرض خليفة...﴾.

۳. اسراء: ۷۰ ﴿و لقد كرّمنا بنی ءادم و حملناهم في البرّ و البحر و رزقناهم من الطيبات و فضلناهم على كثير ممّن خلقنا تفضيلاً﴾.

مجردِ انسان، تفاسیر گوناگونی ارائه شود، امّا در اصلِ دو بُعدی بودن شخصیّت انسان، تردیدی وجود ندارد. قرآن کریم در آیات متعددی، این مطلب را تشریح کرده، می‌فرماید: ﴿و إذ قال ربّك للملائكة إنّی خالق بشراً من صلصال من حماءٍ مسنون فإذا سوّیتُهُ و نفختُ من روحی فقعوا له ساجدین﴾ و هنگامی که پروردگار تو به فرشتگان فرمود: من بشری از مادهٔ گل و لای کهنهٔ متغیر خلق خواهم کرد، پس چون آن عنصر را معتدل سازیم درآن از روح خود می‌دمم، همگی بر او سجده کنید.(۱)

متکلمان مسلمان، به تناسب مباحث مربوط به تکلیف، این نکته را مطرح کرده‌اند.

محقّق لاهیجی، در استدلال برای «حسن تکلیف»، در توصیف نفس انسانی می‌گوید:

> **نفس ناطقه، مجرد است و صاحب قوّت‌های مختلفهٔ متضادّه که اعظم آن‌ها عقل است و شهوت. که به یکی، مستعدّ کمال تحصیلِ معرفتِ الهی و استحقاق قُربِ جوارِ ربّ العالمین [می‌گردد]، و به دیگری، مهیّای محافظت بر امور نظام بدن که غرض اصلی از آن‌ها حفظ وجودِ شخصی و نوعی انسان است.(۲)**

از آن‌جا که هیچ موجودی در نظام آفرینش، بیهوده آفریده نشده، انسان نیز که اشرف مخلوقات شمرده می‌شود، بدون تردید، دارای هدف و غایتی است. نیل او به غایت آفرینش، در گروِ پیمودن راه صحیح و استفاده از ابزارهای مناسبی است که در اختیارش نهاده شده است.

همهٔ مواهب طبیعی و نعمت‌های زمینی و آسمانی، در خدمت او قرار داده شده تا هدف از خلقت او که رسیدن به مقام قُربِ الهی است، تأمین شود. او، مخلوق خدا و دارای «زندگی جاویدان اخرویِ» مترتّب بر «زندگی فانی دنیا» است. کیفیّت زندگی او در دنیا، سرنوشت همیشگی او را در زندگی ابدی‌اش رقم خواهد زد. سلوک انسان در این جهان گذرا، از او شخصیّتی می‌سازد تا در جهان ابدی ـ که تداوم زندگی دنیا است ـ ظهور پیدا می‌کند و سعادت یا شقاوت ابدی او را تضمین می‌کند.

این حقیقت، از تعابیر گوناگونی که از «دنیا در برابر آخرت» در متون دینی آمده، استفاده

---

۱. حجر: ۲۹ـ۲۸.

۲. مولا عبدالرزاق لاهیجی، سرمایهٔ ایمان، ص ۷۷۰.

می‌شود. تعابیری مانند «دار امتحان و بلیّه»، «یوم العمل»، «قنطره و پل» در برابر «دارقرار»، «یوم الحساب» و «یوم الجزاء» نمونه‌هایی از این قبیل است.(۱)

روشن‌تر از همه، بیان امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام در نامه‌ای است که به معاویة بن ابی سفیان ارسال کرده است. در آن‌جا فرموده:

امّا بعد. فإنَّ الله سبحانه قد جعل الدّنیا لِما بعدَها و ابتلی فیها أهلَها لیعلم أیّهم أحسن عملاً و لَسْنا للّدنیا خُلقنا و لا بالسعي فیها أُمِرْنا و إنّما وُضِعْنا فیها لِنُبتلیٰ بها...(۲)؛

پس از حمد خدا و درود بر پیامبر اکرم[می گویم]: خداوند سبحان، دنیا را برای آخرت قرار داد و اهل دنیا را در آن بیازمود تا بداند کدام‌یک کردار نیکوتری دارند، ما، برای دنیا آفریده نشده و برای تلاش در آن مأمور نشده‌ایم، بلکه در دنیا قرار گرفته‌ایم تا مورد امتحان قرار بگیریم...

و در بخش دیگری از سخنرانی خود ضمن سفارش به تقوا می‌فرماید:

فإنَّ الغایة القیامة وکفی بذلك واعظاً لمَنْ عقل و معتبراً لمَنْ جهل...(۳)؛

زیرا قیامت، پایان راه است و برای خردمند، همین امر به عنوان پند دهنده و برای جاهل، به عنوان عبرت کافی است.

بنابراین، غایت آفرینش انسان، رسیدن او به کمال انسانی است که همان عبودیّت است. تلاش و کوشش برای رسیدن به آن، تنها، پیش از مرگ و خروج از زندگی موقّت دنیا امکان‌پذیر است. امام حسین‌علیه‌السلام خطاب به اصحاب و یارانش فرمود:

ای مردم! خداوند، بندگان را جز برای شناخت خویش نیافرید تا پس از شناخت او، عبادتش کنند و در پرتوِ عبادت او، از عبادت غیر او بی نیاز گردند.(۴)

ناگفته نماند که این، به معنای بی ارزش بودن زندگی دنیا نیست، چرا که به تعبیر امام خمینی‌رحمه‌الله:

---

۱. ر.ک: **نهج‌البلاغه**، خطبه‌های ۶۱، ۸۱، ۴۲، ۱۰۰، ۱۹۴. اکثر این تعبیرها از قرآن کریم گرفته شده است. مثلاً، در سورهٔ انسان، آیهٔ دوم، آمده است: ﴿إنّا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتلیه...﴾ و در سورهٔ نحل، آیهٔ صد و یازدهم آمده است: ﴿و توفّی کلُّ نفس ما عملتْ و هم لا یظلمون.﴾ و در سورهٔ غافر، آیهٔ هفدهم آمده است: ﴿الیوم تجزی کلُّ نفس بما کسبت...﴾ و در سورهٔ ص، آیهٔ شانزدهم آمده است: ﴿و قالوا ربّنا عجّل لنا قِطّنا قبل یوم الحساب﴾.

۲. **نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۵۵.

۳. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۱۹۰.

۴. **موسوعة کلمات الإمام الحسین (ع)**، ص ۵۴۰.

(دنیا) گر چه خود بذاته ناقص و اخیرهٔ مراتب وجود است، ولی چون مهد تربیت نفوس قدسیّه و دار التحصیل مقامات عالیّه و مزرعهٔ آخرت است، از احسنِ مشاهدِ وجودیّه و اعزّ نشئات و مغتنم‌ترین عوالم است پیش اولیا و اهل سلوک آخرت...و آن‌چه در لسان قرآن و احادیث وارد شده از مذمّت این عالم، در حقیقت، به خود او رجوع نمی‌کند، به حسب نوع و اکثریت، بلکه به توجّه به آن و به علاقهٔ قلبیّه و محبّت به آن رجوع می‌کند.[1]

پس حقیقتِ انسان، ماهیّتی الهی و به سوی اویی دارد و برای رسیدن به کمال انسانی ـ که همان مقامِ قُرب الهی است ـ آفریده شده است.

تشریع دین و بعثت پیامبران نیز برای تأمین همین هدف و نشان دادن راه و شناخت و عبادت خدا و در نتیجه سعادت‌مند شدن بشر است.

در دعاهایی که از معصومان علیهم‌السلام نقل شده، به روشنی تبیین شده است که اگر خداوند، به وسیلهٔ پیامبرانش، خود را نشناسانده بود و کیفیّت عبادت خود را به بندگانش نیاموخته بود، بشر، از شناخت و عبادت خدا عاجز و ناتوان بود. پیامبران، حاملِ پیامی بودند که بر اساسِ «شناخت دقیق انسان و جایگاه او در نظام هستی» تنظیم شده و ابلاغ گردیده است. آنان که با خالق جهان و انسان در ارتباط بودند، پیام‌آورِ هدایت و سعادت بشرند، پیامی که عمل به محتوای آن، نیازهای فکری، روحی، اخلاقی و اجتماعی انسان را تأمین می‌کند؛ زیرا، متناسب با آبعاد گوناگون وجود او است.

قوانین بشری به لحاظ عدم آشنایی با ابعاد وجود انسان، تنها عهده‌دار تأمین پاره‌ای از نیازهای او هستند، چنان‌که به خاطر تمایلات و هواها و هوس‌ها در وضع و اجرای قانون، از درک حقیقت و عملی ساختن آن عاجز و ناتوان‌اند.

اسلام و همهٔ ادیان الهی، چون از منبع لایزال خداوندی سرچشمه می‌گیرند، بر اساس شناخت دقیق انسان و جهان هستی استوار بوده و در وضع قوانین، تحت تأثیر هیچ عامل درونی یا بیرونی نمی‌باشند، نه احتمال طمع ورزی در تشریع قوانین وجود دارد، و نه احتمال ترس و واهمه از زورمداران و قدرتمندان؛ از این رو تأمین‌کنندهٔ نیازهای واقعی بشرند. هدف از

---

۱. امام خمینی، **اربعین**، ص۱۰۲ـ۱۰۳.

بعثت پیامبران و تشریع دین نیز در همین نکته نهفته است.

البته پیامبران، در راه رساندن بشر به هدف نهایی، اهداف متوسطی را نیز تعقیب می‌کردند که همگی به منزلهٔ پله‌هایی برای رسیدن به اوج کمال انسانی‌اند. در چنین نگرشی به جایگاه انسان در نظام هستی تأثیر فراوانی در حقوق و وظایف شهروندان و حاکمان جامعه قرار دارد، در این بینش همهٔ حقوق و وظایف برای این است که انسان به مقام قرب الهی برسد و هر چیزی که عاملی بازدارنده در این مسیر باشد، برطرف گردد.

متقابلاً مکتبی که غایت زندگی انسان را «رفاه و آسایش دنیوی» می‌داند، همه حقوق و وظایف را در این مسیر سوق می‌دهد، مهم‌ترین وظیفهٔ دولت، تلاش در جهت تأمین رفاه و آسایش شهروندان می‌گردد، گرچه بعضی از مکاتب بشری، آزادیِ بی‌قید و شرط شهروندان را تأمین‌کنندهٔ این هدف می‌شمارند و بعضی از مکاتب دیگر، قدرت فراوان دولت و محدود بودن آزادی شهروندان را، شرط وصول به هدف می‌دانند، اما در این مسأله اتفاق نظر دارند که هدف «تأمین رفاه و آسایش انسان در دنیا» است.

◁ ب) جایگاه فرد در اجتماع و ارتباط آن‌دو

از نکات مهم دیگری که پیش از ورود به بحثِ «حقوق و وظایف شهروندان» قابل توجّه و بررسی است و در حقیقت، از اصول موضوعه و مبانی مباحث آینده شمرده می‌شود، «شناخت جایگاه فرد در جامعه و ارتباط آن دو با هم» است.

چنان که مشهور است، برخی از مکاتب فلسفی، اصالت را از آنِ فرد، و برخی از مکاتب دیگر، اصالت را از آنِ جامعه می‌دانند. مراد از «اصالت» در این بحث، معنای فلسفی آن نیست که کدام یک از فرد و جامعه حقیقی است و دیگری اعتباری، بلکه معنایِ حقوقی آن مورد نظر است، گرچه دیدگاه هر مکتبی در بُعد فلسفی، پایه و اساس دیدگاه آن مکتب در اَبعاد دیگر می‌شود.

«اصالت» در اصطلاح حقوقی آن، بدین معنا است که «هدف قوانین، تأمین سعادت فرد است یا قدرت اجتماع؟».

طرفداران اَصالت فرد، معتقدند، خوش‌بختی فرد، میزان و ملاک و غایت زندگی اجتماعی است و نباید به بهانهٔ مصالح جامعه، خوشی و سعادت افراد را سلب و یا محدود کرد، مگر در صورتی که اساس و بنیان جامعه در معرض خطر قرار گیرد، چرا که با اضمحلال جامعه، فرد هم از بین خواهد رفت.

طرفداران اصالت جامعه نیز معتقدند، میزان، سربلندی و قدرت جامعه و تقدّم منافع عمومی بر منافع فرد است و قانون باید در درجهٔ نخست، این هدف را تأمین کند، هر چند افراد فدای آن شوند؛ زیرا، رنج و بدبختی افراد در مقایسه با عزّت و سرافرازی جامعه، ارزشی ندارد.

ورود به این بحث و بررسی مبانی و آثار و پیامدهای این دو دیدگاه، ما را از هدف بحث دور می‌کند.[۱]

دیدگاه اسلام در این زمینه، با عنایت به قرآن کریم و احادیث و سیرهٔ پیشوایان دینی، روشن می‌شود. اسلام، هم برای مصلحت و سعادت افراد و هم برای مصالح جامعه، اهمّیّت و احترام قائل است و هم حقوق اکثریّت جامعه را محترم می‌شمارد و هم حقوق اقلیّت را و به بهانهٔ «حقوق و آزادی‌های فردی»، اختیار را از جامعه و دولت سلب نمی‌کند، چنان‌که به بهانهٔ «مصالح عمومی و دولت»، حقوق و آزادی‌های آحاد مردم را نادیده نمی‌گیرد. البته، برای جامعه و منافع عمومی ـ که مصالح اکثریّت جامعه است ـ اهمّیّتی فوق‌العاده قائل است؛ زیرا، تأمین سعادت بشر و حقوق و آزادی‌های فردی را در پرتو اجتماع سالم و متعادل می‌داند.

از آن‌جا که انسان، به حکم طبیعت و برای برآورده ساختن نیازهایش یا به لحاظ ضرورت و برخورداری از روح استخدام دیگران،[۲] به زندگی اجتماعی رو آورده، به طوری که افراد نادری می‌توان یافت که از جامعه بریده و زندگی انفرادی اختیار کنند. باتوجّه به نیازهای روحی و جسمی انسان، بسیاری از استعدادهای او، در ارتباط با

---

۱. برای آگاهی در این زمینه، ر.ک: محمد تقی مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن.

۲. در بارهٔ زندگی اجتماعی انسان، مبانی مختلفی وجود دارد که در این‌جا به دو مبنا اشاره شده است. بعضی از متفکران، انسان را مدنی‌الطبع می‌دانند و بعضی دیگر، زندگی اجتماعی او را برخاسته از ضرورت و روح استخدام در آدمی می‌شمارند.

دیگران شکوفا می‌شود.

به عبارت دیگر، کمال مطلوب آدمی، در پرتو زندگی اجتماعی به دست می‌آید و اساساً، حقِّ آدمیان نسبت به هم، در زندگی اجتماعی معنا و مفهوم پیدا می‌کند. در زندگی انفرادی و بریده از جامعه، حقّی در برابر دیگران، برای شخص، متصوّر نیست؛ چون، حق برای شخص، همواره، با مسؤولیّت در برابر دیگران همراه است. بر همین اساس، اسلام به «اجتماع بشری» عنایت ویژه‌ای دارد و دستْیابی به بسیاری از اهداف انسان را از این رهگذر عملی می‌داند.

اسلام، برای تأمین سعادت افراد انسانی و سوق دادن آنان به کمال مطلوب ـ که همان مقام عبودیّت و قرب الهی است ـ اهتمام جدّی دارد و به اجتماع، به عنوان ظرف تحقّق این هدف، می‌نگرد.

اهمیّت اجتماع، از آن جهت است که رشد نوع انسان‌ها در پرتوِ آن میسّر است. اجتماع، به خودی خود، موضوعیّت ندارد. ارزش و اهمیّت آن، به خاطر قابلیّت‌های فراوان و تأثیرات شگرفی است که در نیل انسان‌ها به رشد و تعالی انسانی دارد. در مکتب اسلام، مهم‌ترین احکام و قوانین و عبادات، مانند حج، نماز، جهاد، انفاق، امر به معروف و نهی از منکر، بر اساس اجتماع پایه‌ریزی شده است. و به وسیلهٔ حکومت ـ که در واقع، نگاهبان شعائر و حدود دینی است ـ و نیز با اهرم‌هایی مانند «دعوت به خیر» و «نظارت عمومی»، هدف اجتماع را ـ که همان سعادت حقیقی افراد است ـ تأمین کرده است.[۱]

در اسلام، هدف نهایی، کمال انسان است که رسیدن به مقام عبودیت پروردگار است[۲] و البته از هر زمینه‌ای که بتوان برای رسیدن به آن هدف، بهره جست، استفاده شده است. عنایت به جامعه نیز که مهم‌ترین عرصهٔ رشد و کمال انسانی است، از همین رهگذر قابل ارزیابی است. چنان‌که تأکید بر وجود حکومت ـ که وظیفهٔ فراهم ساختن امکانات و شرایط مناسب را بر عهده‌دارد ـ برای تأمین همین هدف است. تأسیس حکومت به دست پیامبران الهی، برای رفع موانع رشد و تعالی انسان‌ها و ایجاد زمینهٔ مناسب برای این منظور بوده است.

---

۱. **المیزان**، ج۴، ص۹۷.

۲. ذاریات: ۵۶ ﴿و ما خلقت الجنّ و الإنس إلّا لیعبدون﴾.

اگر غایت حکومت، «تأمین عدالت اجتماعی» شمرده شده، این، به عنوان هدف متوسط و برای فراهم شدن زمینهٔ رشد و تعالی روحی و معنوی انسان است. این نکته، از آیات متعدّد ـ که عهده دارد تبیین اهداف بعثت پیامبران است ـ به روشنی، استفاده می‌شود. خداوند، خطاب به رسول گرامی اسلام می‌فرماید:

﴿ادعُ إلی سبیل ربّك بالحکمة و الموعظة الحسنة﴾[۱]؛
مردم را با حکمت و موعظه نیکو، به راه پروردگارت فرا بخوان!

غایت دعوت در این آیهٔ مبارک «راه پروردگار عالم» و رسیدن به او معرفی شده که از سوی پیامبر و با حکمت و پند نیکو انجام می‌گیرد. همهٔ پیامبران، برای ابلاغ یک سخن، برانگیخته شدند و آن، «عبادت خدا» و «اجتناب از طاغوت»[۲] است این سخن، جوهرهٔ ادیان الهی و چکیدهٔ پیامِ پیام آوران الهی است. همین پیام، به بیان دیگری، به رسول مکرّم اسلام صلی الله علیه و آله ابلاغ گردیده است:

﴿یا أیّها النّبی إنّا أرسناك شاهداً و مبشراً و نذیراً و داعیاً إلی الله بإذنه و سراجاً منیراً﴾[۳]؛
ای پیامبر! ما تو را گواه (بر اَعمال نیک و بد مردم) و بشارت دهنده (به رحمت الهی) و ترساننده (از عذاب خداوند) و به اذن خداوند، فرا خوانندهٔ به او، و چراغ فروزان عالم، فرو فرستادیم.

از این رو، بر خلاف سایر مصلحان ـ که در برابر زحماتی که برای ایجاد تحوّل اجتماعی و تشکیل حکومت متحمل می‌شوند، خود را مستحق پاداش دانسته و امتیازات ویژه‌ای برای خود قائل می‌شوند ـ پیامبران الهی، هیچ‌گونه اجر و پاداشی در برابر هدایت مردم، طلب نمی‌کردند.[۴]

در کلمات پیشوایان دینی هم، هدف اساسی بعثت پیامبران، رساندن انسان به مقام قرب الهی دانسته شده است. در این‌جا، تنها، به دو نمونه از سخنان امیرالمؤمنین علی علیه السلام اکتفا می‌کنیم:

---

۱. نحل: ۱۲۵.
۲. نحل: ۳۶. ﴿و لقد بعثنا في کلّ أُمّة رسولاً أنِ اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت...﴾.
۳. احزاب: ۴۵ ـ ۴۶.
۴. هود: ۵۱ و انعام: ۹۰.

خداوند، از فرزندان آدم، پیامبرانی را برگزید و از آنان، بر وحی و تبلیغ رسالت عهد و پیمان گرفت؛ چراکه بیش‌تر مردم، عهد و پیمان خود را با خداوند فراموش کرده و دگرگون ساختند و به حق او نادان شدند و برای او شریک‌ها قرار دادند، و شیاطین، آنان را از معرفت خدا منصرف کردند و از پرستش او باز داشتند، تا آن‌که خداوند متعال، پیامبران خود را در میان آنان بر انگیخت و اشاره را پیوسته می‌فرستاد تا عهد و پیمان خداوند را ـ که فطری مردم بود ـ بطلبند و به نعمت فراموش شده، یادآوری‌شان کنند...(۱)

خداوند، محمد صلی الله علیه و آله را بحق برانگیخت تا بندگانش را از پرستش بت‌ها برهاند و به پرستش او رهنمون گردد و از پیروی شیطان نجات دهد و به پیروی او فرا خواند...(۲)

◁ ج) جایگاه دنیا و آخرت

مطلب دیگری که قبل از ورود به بحث اصلی، مختصراً، مورد اشاره قرار می‌گیرد، جایگاه دنیا و آخرت و زندگی انسان در این دو مرحله از حیات است. زندگی انسان در دنیا، مقدمهٔ رسیدن به کمالات انسانی و سعادت جاویدان اخروی است. امتیاز ادیان الهی، به‌ویژه اسلام، نسبت به سایر مکاتب بشری، آن است که علاوه بر تأمین مصالح دنیوی مردم، به فکر تأمین سعادت ابدی و اخروی آنان نیز هست. از این رو، به تعبیر بعضی از اساتید: «نظام حقوقی اسلام در خدمت نظام اخلاقی آن است.»(۳) و به تعبیر دیگر، تأمین مصالح اجتماعی و دنیوی مردم، مقدمه‌ای است برای نیل آنان به کمالات روحی و معنوی، و در نتیجه، سعادت همیشگی و ابدی در قیامت.

در بحث از «جایگاه انسان در نظام هستی» به بعضی از آیات و سخنان پیشوایان دینی در این زمینه اشاره کردیم و در این بخش، تنها، نمونه‌هایی از سخنان امام خمینی، احیاگر اسلام در قرن حاضر را نقل کرده، می‌گذریم:

ایشان، در بارهٔ بعثت پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله می‌گویند:

آن‌هایی که گمان می‌کنند نبی ختمی و رسول هاشمی صلی الله علیه و آله دعوتش دارای دو جنبه است، دنیایی و آخرتی، و این را مایهٔ سرافرازی صاحب شریعت و کمال نبوت فرض کرده‌اند، از دیانت،

---

۱. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۱.

۲. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۱۴۷.

۳. **معارف قرآن**، ج ۱، ص ۱۶۹۸.

بی خبر و از دعوت و مقصد نبوی، عاری و بری هستند. دعوت به دنیا، از مقصد انبیای عظام، به کلّی، خارج[است؛ زیرا،] حسّ شهوت وغضب و شیطان باطن و ظاهر، برای دعوت به دنیا کفایت می‌کند، محتاج به بعث رسل نیست. ادارهٔ شهوت وغضب، قرآن و نبی لازم ندارد، بلکه انبیاء، مردم را از دنیا باز دارند و تقییدِ اطلاق شهوت وغضب کنند و تحدیدِ منافع نمایند، غافل، گمان کند دعوت به دنیا کنند![۱]

در این سخن، «ثنویت» در هدف بعثت پیامبران، نفی شده و هدف اصلی و نهایی پیامبران، «قرب الهی و کمال روحی و معنوی انسان» شمرده شده است. اهداف دیگری مانند «عدالت اجتماعی»، زمینه‌ساز نیل به آن هدف نهایی است. پیامبران، مردم را به دنیا دعوت نمی‌کنند، بلکه حدود و ضوابط زندگی دنیوی آنان را مشخّص می‌کنند تا در جهت سعادت اخروی انسان قرار گیرد. انسان، می‌تواند زندگی دنیای خود را کم و بیش سامان بخشد، امّا اگر زندگی دنیوی بخواهد سعادت ابدی انسان را در آخرت تأمین کند، نیازمند وحی است. مکاتب بشری، اوج هنرشان، در آباد کردن دنیای بشر است، امّا آبادی دنیا چنان‌که سعادت ابدی انسان را تأمین نکند، سودی ندارد.

در سخنی دیگر، اساساً، تفسیر دیگری از «اقامهٔ عدل» ارائه داده و آن را «متحول کردن ظالم به عادل و متحوّل کردن مشرک به مؤمن» معنا کرده‌اند.[۲]

این سخنان، از سوی شخصیّتی صادر شده که اسلام را آمیختهٔ به سیاست می‌دانست و حتّی سیاستش را از عبادتش بیش‌تر و بلکه عبادتش را نیز سیاست می‌شمرد.[۳]

ایشان، در مقام دیگری، با تشریح ماهیّت قوانین اسلام، برای اثباتِ لزومِ تشکیل حکومت، ضمن بر شمردن مواردی از نظام حقوقی اسلام، می‌فرماید:

برای همهٔ این مراحل (از قبل از تولد تا پس از مرگ) دستور و قانون دارد، تا انسان تربیت کند، انسان کامل و فاضل، انسانی که قانونِ متحرک و مجسَّم است و مجری داوطلب و خودکار قانون است. معلوم است که اسلام، تا چه حد به حکومت و روابط سیاسی و اقتصادی جامعه اهتمام می‌ورزد تا همهٔ شرایط، به خدمت تربیت انسان مهذّب و با فضیلت درآید. قرآن مجید و سنّت،

---

۱. آداب الصلوة، ص۴۵.

۲. تفسیر سوره حمد، ص۱۲۹.

۳. کوثر، ج۱، ص۱۰۴ـ۱۰۵.

شامل همه دستورات و احکام اسلامی است که بشر برای سعادت و کمال خود احتیاج دارد.[۱]

این نکته را نه تنها در دوران مبارزه با ظلم و بی عدالتی رژیم شاهنشاهی متذکّر شدند، بلکه پس از پیروزی و استقرار نظام جمهوری اسلامی و در رأس قدرت و رهبری جامعه نیز بیان کردند:

تمام مسائلی که هست، می‌خواهیم دست ظلم را کوتاه کنیم، إن‌شاءاللّه، می‌خواهیم که قدرت‌ها را سرکوب کنیم و پایشان را از این بلاد مسلمین کوتاه کنیم، إن‌شاءاللّه. همهٔ این‌ها، مقدمه است که یک آرامش در این بلاد پیدا شود و دنبال این آرامش، یک سیر روحی پیدا شود، یک هدایت به سوی خدا پیدا شود. آن‌چیزی که اساسی است، سیر إلی الله است، توجّه به خدا است!. همهٔ عبادات، برای او است! همهٔ زحمات انبیا، از آدم تا خاتم، بر این معنا هست که سیر إلی الله باشد![۲]

بر اساس چنین شناختی از اسلام، مفسّر نامدار شیعه، علامهٔ طباطبایی، بر آن دسته از جامعه‌شناسان که حقیقت دین و غرض از آن را «برپایی عدالت اجتماعی» دانسته و عبادات را از فروع آن شمرده و نتیجه گرفته‌اند که «کسانی که عدالت اجتماعی را بر پا کنند، متدیّن‌اند، هر چند نه اهل اعتقاد باشند و نه اهل عبادت»، خرده گرفته و بطلان این توهّم را بی نیاز از استدلال شمرده و نفی توحید و مکارم اخلاقی و بازگشت به تمتّعات مادّی و دنیاطلبی را از لوازم آن دانسته‌اند.[۳]

این تحلیل از بعثت پیامبران، غیر از دیدگاه کسانی است که هدف پیامبران را به آخرت منحصر ساخته و معتقد شده‌اند که اساساً، دنیا را به مردم واگذار کرده‌اند تا با عقل و اندیشهٔ بشری اداره شود، به طوری که اگر زندگی انسان منحصر به دنیا بود و آخرتی در کار نبود، اصلاً، نیازی به بعثت پیامبران و دین نبود.[۴]

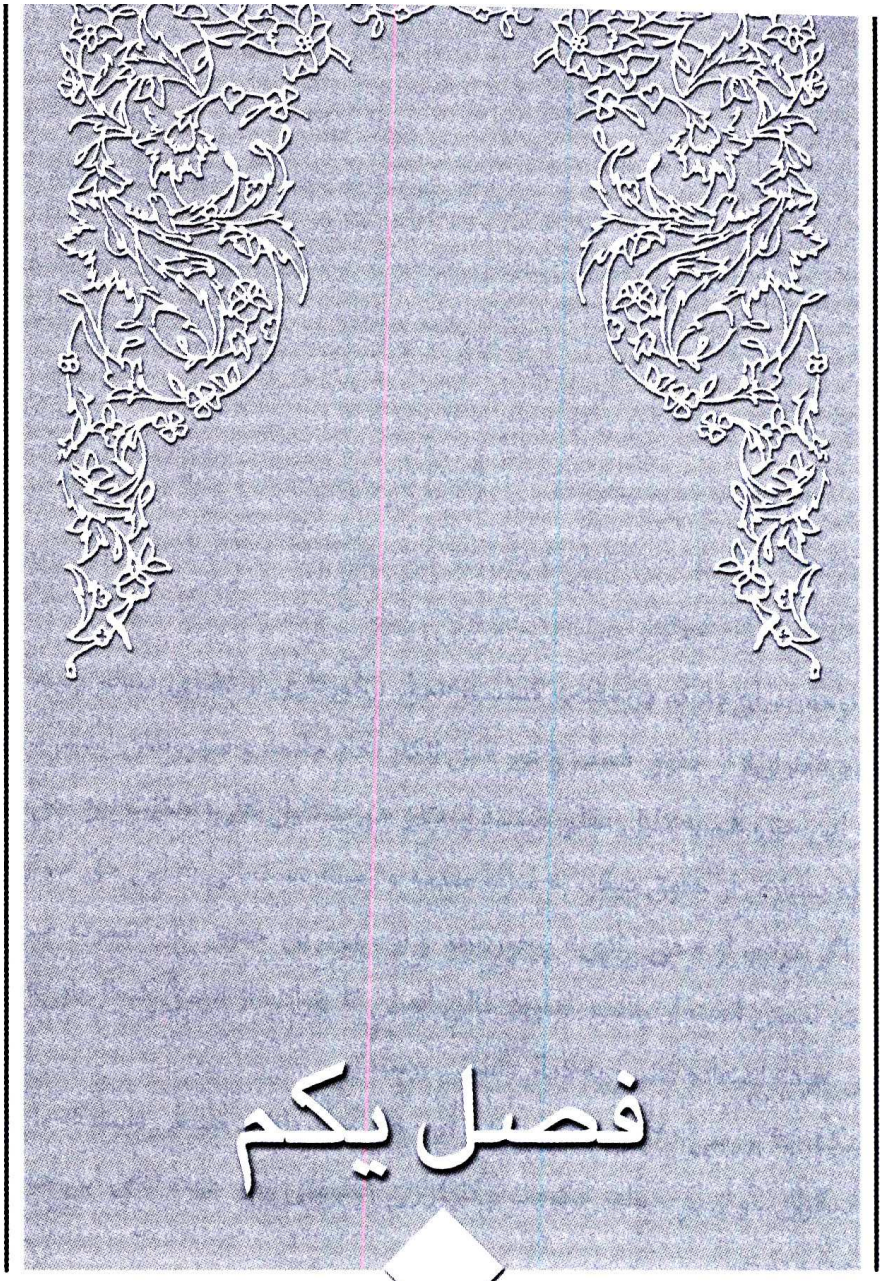
در این دیدگاه، وحی و دین، رابطه‌ای فردی بین انسان و خدا است و برای تأمین آخرت انسان، نازل شده است. بنابراین، دین، ارتباطی به اجتماع و سیاست و اقتصاد و جامعه

---

۱. **ولایت فقیه**، ص۲۱.
۲. **صحیفهٔ نور**، ج۱۹، ص۵۵.
۳. **المیزان**، ج۴، ص۱۱۵.
۴. ر.ک: مهدی بازرگان، **جزوهٔ خدا و آخرت**.

شناختی و امثال آن ندارد، در حالی که اجتماع و سیاست و اقتصاد و جامعه شناختی که بر پایهٔ تعالیم پیامبران نباشد، نمی‌تواند سعادت ابدی بشر را در قیامت تأمین کند.

پس از روشن شدن «جایگاه انسان در نظام هستی» و «جایگاه فرد و جامعه» و «جایگاه دنیا و آخرت» در مکتب انبیای الهی و هدف بعثت آنان ـ که همان رشد و تعالی معنوی و کمال فرد در پرتو جامعه است ـ ورود به بحث و شناخت حقوق و وظایف مردم در جامعه، در این مکتب، سهل‌تر، و درک و پذیرش آن، آسان‌تر خواهد بود.



برخورداری از فضای سالم رشد فکری و روحی

با توجه به آن‌چه که در مقدمه گذشت، «حقّ برخورداری از فضای سالم رشد و تعالی فکری و معنوی» از حقوق مُسلَّم و غیر قابل انکار آحاد جامعه و شهروندان است. برخورداری آنان از این حق، هم به دلیل عقلی مستند است و هم به دلیل نقلی. اهمّیّت این حق، به حدّی است که بسیاری از حقوق دیگر، به منزلهٔ مقدمه و زمینهٔ دست‌یابی به این حقّ سرنوشت ساز است. اگر مردم، از «حقِّ آزادی» برخوردارند و از مهم‌ترین حقوق آنان شمرده می‌شود، در حقیقت، نعمتی است از جانب خداوندِ خالقِ انسان تا بتوانند از «حقِّ کمال‌یابی» و «رشد معنوی خود» استفاده کنند و به کمال انسانی برسند.

اینک، به بررسی دلایل عقلی و نقلی این حق می‌پردازیم. طبیعی است که با اثبات این حق، دیگران ـ و از آن جمله، حکومت و کارگزاران حکومتی ـ در جهت ادای این حق، وظایفی را بر عهده دارند.

◁ دلیل عقلی

بررسی دلیل عقلیِ «حقِّ برخورداری شهروندان از فضای سالم رشد و تعالی معنوی»، نیازمند ذکر مقدماتی است. بعضی از این مقدمات، از لابه‌لای مباحث گذشته، مورد توجّه قرار گرفت، امّا برای دست‌یابی به نتیجهٔ استدلال، ذکر آن‌ها در این بخش، لازم و ضروری است.

○ مقدمهٔ یکم

جهان هستی برای هدف و غایتی آفریده شده است و انسان نیز به‌عنوان جزئی از این

نظام هستی، غایتی دارد. غایت و هدفی که به تعبیر حکمای اسلامی، هدف او است تا او را به نتیجه و کمال برساند، نه غایت و هدف خالق هستی که از نیل به هر کمالی مستغنی است.

○ مقدمهٔ دوم

حکمت خداوند، اقتضا دارد که موجودات را در نیل به هدف‌شان، سوق دهد، و این راهنمایی و هدایت، ممکن است به حکم غریزه یا فطرت باشد یا به اختیار شخص واگذار شود، به طوری که راه برای رسیدن به هدف، شناسانده شود و مشخّص و روشن و باز باشد: ﴿إنّا هديناه السبيل إمّا شاكراً و إمّا كفوراً﴾[۱]

○ مقدمهٔ سوم

اگر خداوند، موجودی را با یک سلسله نیازها و استعدادها و قابلیّت‌ها آفرید، راه برآورده شدن آن‌ها و ابزارهای لازم برای به فعلیّت رسیدن آن‌ها را نیز فراهم می‌سازد. همان‌طور که برآورده شدن نیازهای جسمی انسان، وجود زمینه‌هایی را در طبیعت می‌طلبد، برآورده شدن نیازهای روحی او نیز زمینه‌های مناسب خود را لازم دارد.

یکی از راه‌هایی که بزرگان اهل معرفت برای اثبات مبدأ و معاد طی می‌کنند، «فطری بودن» آن‌ها است. همین که در فطرت بشر، میل به مبدئی واجد کمالات، میل به وحدت و یگانگی و میل به حیات ابدی نهاده شده است، خود، دلیل و شاهدی بر وجود مبدأ و توحید او و معاد است.[۲]

اگر هدف نهایی انسان، «معرفت خدا و نیل به مقام قرب الهی» است، فراهم کردن ابزارهای لازم برای رسیدن به این هدف و برطرف ساختن موانع، امری لازم و ضروری است. فرستادن پیامبران، وضع قوانین و مقرّرات اجتماعی در اَبعاد مختلف آن، اَحکام عبادی، زندگی اجتماعی، وجود حکومت و مجری قانون، همه و همه، ابزارها و زمینه‌های رساندن انسان به این هدف نهایی است. از این رو، هیچ قومی بدون پیامبر و برنامهٔ هدایت،[۳] و هیچ مردمی،

---

۱. انسان: ۳.

۲. ر.ک: امام خمینی، **اربعین**، ص۱۵۶-۱۶۰.

۳. فاطر: ۲۴: ﴿و إنْ مِنْ أُمّةٍ إلّا خلاٰ فيها نذير﴾.

فاقد زندگی اجتماعی و حکومت، هر چند ساده و بسیط نبوده‌اند.

البته، چون استفاده از این زمینه‌ها، به اختیار بشر واگذار شده، در پاره‌ای از موارد، پیامبران را تکذیب و قوانین الهی را زیر پا نهاده، از اجتماع بریده و عزلت گزیده و یا حکومت را از کف مجریان آگاه و لایق ربوده و در نتیجه، از نیل به کمال انسانی، باز مانده‌اند.

□ جامعه و حکومت از زمینه‌های تحقّق این حق

یکی از زمینه‌ها، «جامعه و زندگی اجتماعی انسان و ایجاد حکومت» است به طوری که بنابر نظر مشهور در میان دانشمندان، انسان، موجودی مدنی بالطبع است. ابن سینا، دربارهٔ حاجت انسان به اجتماع می‌گوید:

> **انسان، به گونه‌ای نیست که به تنهایی بتواند زندگی خود را اداره کند، بلکه به مشارکت همنوعان خود نیاز دارد، به طوری که با آنان، نوعی مبادله و همکاری داشته باشد و هر کدام، کاری را بر عهده بگیرند و تقسیم کار شود؛ زیرا، اگر همهٔ امور، بر عهدهٔ یک نفر باشد، کارهای فراوانی بر عهدهٔ او خواهد بود، به طوری که اگر انجام دادن آن‌ها ممکن هم باشد، ولی بسیار دشوار است. از این رو، باید در میان مردم، داد و ستد، بر اساس عدالت باشد، عدالتی که قانونگذار، آن‌را در قوانینش لحاظ کند...**[۱]

از آن‌جا که انسان، بر خلاف موجودات دیگر، همهٔ استعدادهایش، در حال انفراد، به فعلیّت نمی‌رسد، بلکه پاره‌ای از استعدادهایش که موجب امتیاز او از سایر موجودات است، مانند فضائل اخلاقی و کسب علوم و صنایع و فنون و....، تنها، در پرتو اجتماع ظهور پیدا کرده و رشد می‌کند، از این رو، به زندگی اجتماعی نیازمند است و این امر، در نهاد او به ودیعه نهاده شده است.[۲]

اگر انسان را مدنی بالطبع هم ندانیم و گرایش او را به زندگی اجتماعی به حکم ضرورت بدانیم و گرایش به استخدام دیگران را منشأ زندگی اجتماعی محسوب کنیم،[۳] باز هم این موضوع، از لزوم زندگی اجتماعی برای فعلیّت یافتن پاره‌ای از استعدادهای او حکایت دارد.

---

۱. ابن سینا، **الإشارات و التنبیهات**، ج۲، ص۱۰۵، نمط نهم.
۲. شهید مرتضی مطهری، **مقالات فلسفی**، ج۲، ص۱۵۸.
۳. علامهٔ طباطبایی، **المیزان**، ج۲، ص۱۱۷.

حال که انسان ناچار است اجتماعی زندگی کند، باید اجتماع، به گونه‌ای باشد که زمینهٔ رشد و تعالی انسان فراهم شود و الّا نقض غرض می‌شود.

توضیح مطلب این است که جو نامساعد اجتماعی در عقاید و اخلاق و رفتار مردم، اثر دارد؛ چنان‌که رشد افکار و اندیشه‌های متعالی، در آدمی، محتاج زمینهٔ روحی مساعدی است و زمینه روحی مساعد، در جوّ سالم و مساعد اجتماع، فراهم می‌شود، در محیط آلوده نیز روح انسان آلوده می‌شود و چنین روحی، بستر مناسبی برای کمالات و ارزش‌های عالی انسانی نیست. شاید، به همین سبب است که قرآن کریم، تعالیم پیامبران الهی را بر نفوس مستعدّ، مؤثّر می‌داند و آن‌را موجب هدایت پرهیزکاران[۱] و مؤمنان[۲] و نیکوکاران[۳] بر می‌شمرد.

بعضی از متفکران،[۴] یکی از اسباب اِعراض و تنفّر مردم از خدا و دین و گرایش آنان به مادیگری را جو فاسد اجتماعی دانسته‌اند. جو نا سالم و فاسد اجتماعی، جو روحی افراد را فاسدکرده و در نتیجه، به جای رشد اندیشه‌های متعالی، اندیشه‌های پَست، جایگزین آن می‌شود. محیط آلوده، همواره، موجبات تحریک شهوات و تنْ‌پروری و حیوانْ‌صفتی را فراهم می‌کند. سیه‌کاری در اجتماع، به سیه‌دلی افراد منتهی می‌شود، و سیه‌دلی به سیه‌فکری می‌انجامد. هر فکر و اندیشه‌ای، برای این‌که رشد کند و باقی بماند، زمینهٔ روحی مساعدی می‌طلبد.

این متفکّران، به‌عنوان شاهدی بر این‌که «هر موجود با ارزشی، مانند اندیشه‌های متعالی، به جایگاهی مانند قلب پاک وارد می‌شود»، به حدیثی پر معنا از امام صادق علیه السلام اشاره می‌کنند. که حضرت فرموده‌اند:

ملائکهٔ الهی، به خانه‌ای که در آن، سگ و یا مجسمه‌ها و یا ظرف حاوی نجاست، نگهداری شود، وارد نمی‌شوند.[۵]

---

۱. بقره: ۱: ﴿ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين﴾.

۲. بقره: ۹۷: ﴿فإنّه نزّلَهُ على قلبك بإذن الله مُصدّقاً لما بين يديه و هدىً و بُشرى للمؤمنين﴾.

۳. لقمان: ۲ـ۳: ﴿تلك آيات الكتاب الحكيم * هدىً و رحمةً للمحسنين﴾.

۴. شهید مرتضی مطهری، **علل گرایش به مادیگری**، ص۲۲۵ـ۲۲۷.

۵. شیخ صدوق، کتاب **من لایحضره الفقیه**، ج۱، ص۲۴۶. قال الصادق (ع): «.. فإنّ الملائكة لاتدخل بيتاً فيه كلبٌ و لا بيتاً فيه تماثيلُ و لابيتاً فيه بول مجموع في آنيه.»

البته، این سخن، اختصاصی به متفکّران مسلمان ندارد، بلکه دانشمندان مکاتب دیگر نیز به تناسب افق اندیشه و بر مبنای اعتقادات خود، به این امرِ وجدانی معترف‌اند. الکسیس کارل می‌گوید:

این‌که ما می‌بینیم غالب اشخاص، سطح فکرشان بلند است و عموماً، باهوش و پرذکاوت از آب در می‌آیند، به همین جهت است که محیط آن‌ها، طوری بوده است که توانسته طرز فکر او را عوض کند. اگر این محیط، از مردمان کوتاه‌فکر و کم‌هوش تشکیل شده باشد، به همان نسبت، کسانی هم‌که با آن‌ها تماس دارند، پیشرفت نمی‌کنند و اگر در محیط، آن‌ها مردمانی بداخلاق و فاسد باشند، آن‌ها هم فاسد و بداخلاق بار می‌آیند.

بدبختانه، تاکنون، اجتماع ما نتوانسته است محیط مناسبی که بتواند فعّالیّت‌های روحی ما را پرورش بدهد، تشکیل بدهد. با وجود تأسیس دانشگاه‌ها و بنگاه‌های تعلیم و تربیت، هنوز پاره‌ای از مردم، اخلاق و عادات قدیم پدران خود را ترک نکرده‌اند. علاوه بر این‌که اجتماع فعلی نتوانسته است فکر مردم را پرورش بدهد، در بعضی موارد با دستگاه‌های سینماها و کتاب‌ها، به فساد اخلاق مردم کمک شایان نموده است...

در یک چنین اجتماع فاسد، پرورش و پیشرفت خصوصیّات اخلاقی، بسیار باکندی پیش می‌رود. در قسمت معتقدات مذهبی و مکارم اخلاق، به طوری انحطاط فکری رخنه نموده، که تمام تدابیر راهنمایان، کوچک‌ترین اثری ندارد و با یک رشته فلسفه‌های غلط و سفسطه بازی‌های بنیان‌کن، اساس و ریشه مکارم اخلاقی مورد تهدید قرار گرفته، به طوری که بنگاه‌های تعلیم و تربیت و نیز کلیساها، به کلّی، خالی از مردم است و هر چه می‌گویند، کسی حاضر نیست توجه به سخنان آن‌ها نماید.(۱)

اگر ایجاد چنین محیط سالمی برای رشد و تعالی اخلاقی و معنوی شهروندان، منوط به وضع مقرّراتی برای جلوگیری از تعدّی و تجاوز دیگران به حریم اجتماع سالم، در ابعاد گوناگون فکری، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی باشد، این حکومت است که باید چنین کند؛ زیرا، او، ابزارهای لازم را برای ایجاد چنین محیطی در اختیار دارد.

اگر خداوند چنین حقی به مردم عطا کرده که از «فضای سالم» برخوردار باشند، هیچ انسان دیگری مجاز نیست تا به بهانهٔ آزادی، آن‌را نقض و موجبات سلب آسایش و آرامش روحی دیگران را فراهم سازد و مانع رشد و تعالی فکری، اخلاقی و معنوی آنان شود. برای روشن‌تر شدن مطلب، ذکر چند مثال خالی از فایده نیست.

---

۱. الکسیس کارل، انسان، موجود ناشناخته، ص۲۹ـ۳۳.

● **مثال نخست:** اگر بی‌بند و باری اخلاقی یا ظاهر شدن در اجتماع با ظاهری نامناسب از سوی پاره‌ای از مردان و زنان، سبب آلوده شدن فضای جامعه گردد و آسایش روحی و آرامش فکری دیگران را بر هم زند و دختران و پسران جوان را از کار و تلاش بازدارد و آنان را از اندیشیدن در مسائل اساسی زندگی شخصی و اجتماعی غافل کند و به بی‌بند و باری اخلاقی سوق دهد، در واقع «حقِّ برخورداری از محیط سالم رشد و تعالی» را از آنان سلب کرده و نوعی تجاوز به حقوق دیگران محسوب می‌شود، حقوقی که به حکم عقل و فطرت انسانی برای آحاد جامعه، مقرر گردیده است و حکومت وظیفه دارد که از حقوق مردم دفاع کند. چنان‌که مراکز و سازمان‌های دولتی نیز نمی‌توانند به بهانه‌های مختلفی نظیر توسعهٔ صنعتِ توریسم در راستای توسعهٔ اقتصادی و امثال آن اجازهٔ حضور نامناسبِ اتباع کشورهای دیگر را صادر نمایند و با آلودنِ فضای سالم جامعه، حق طبیعی مردم را سلب نمایند. فرد یا سازمانی که با انحرافات فکری و اخلاقی خود، فضای جامعه را آلوده می‌کند، علاوه بر آن‌که به حقوق الهی تجاوز نموده، حقوق مردم را نیز پایمال می‌کند، یکی از مهم‌ترین وظایف حکومت در دفاع از حقوق شهروندان، در این عرصه است.

● **مثال دوم:** اگر تولید و پخش مواد مخدر در جامعه، «فضای سالم جامعه» را در معرض خطر قرار دهد و جوانان را دچار اعتیاد و مفاسد گوناگون اجتماعی، اقتصادی و اخلاقی نماید، دست‌اندرکاران تولید و پخش آن، ناقض حق مسلّم مردم شمرده می‌شوند و جلوگیری از فعالیت آنان یکی از وظایف حکومت است.

● **مثال سوم:** اگر رواج رباخواری، رشوه و امثال آن سبب برهم‌خوردن سلامت اقتصادی جامعه می‌شود و علاوه بر مفاسد بزرگ اجتماعی و اقتصادی، مردم را گرفتار کسب‌های نامشروع و استفاده از اموال شبهه‌ناک می‌گرداند، نوعی تجاوز به حقّ مسلّم مردم در برخورداری از فضای سالم برای رشد و تعالی فکری و معنوی است و جلوگیری از آن، از وظایف حکومت محسوب می‌شود. چرا که «کسب حلال» و استفاده از «مال مشروع» از شرایط لازمِ رُشد و تکامل انسان است. به‌طوری که بر اختلاطِ مال حلال به حرام، مفاسد گوناگونی مترتب می‌شود. سالار شهیدان حضرت حسین بن علی علیه‌السلام در روز عاشورا و هنگام

سخنرانی برای کوفیان، با عکس‌العمل زشت آنان روبه‌رو شد، آنان برای آن‌که سخنان بر حقّ امام به گوش‌شان نرسد، هلهله و فریاد سردادند، امام حسین علیه‌السلام عکس‌العمل آنان را معلول غذای حرام و ناپاکی شمردند که شکم‌های آنان را پر کرده و در نتیجه قلب‌هایشان را از شنیدن حق و حقیقت، باز می‌دارد.[۱]

«حرام‌خواری» هم نافرمانی خدا است و هم تضییع حقوق مردم؛ هم آثار تکلیفی دارد، به طوری که انسان مستحق مجازات الهی می‌شود و هم آثار وضعی، به طوری که هم در جسم انسان تأثیر نامطلوب دارد و هم در روح و روان او، و هم انسان ضامنِ مال کسی است که آن‌را تضییع نموده است. از این رو امام علی علیه‌السلام یکی از شرایط توبه را آب کردن گوشت‌های بدن دانسته، گوشت‌هایی که از راه حرام در بدن روییده است.

«الخامس ان تعمد الی اللحم الذی نبت علی‌السّحت فتذیبه بالاحزان حتی تلصق الجِلد بالعظم و ینشأ بینهما لحم جدید».[۲]

پنجم از شرایط استغفار آن است که گوشتی را که از حرام روییده، با اندوه‌ها آب کنی، چنان‌که پوست به استخوان بچسبد و میان آن دو گوشتی تازه بروید.

بدنی که با معصیت خدا و تضییع حقوق مردم و غصب اموال آنان، رشد کرده باشد، نمی‌تواند بر عبادت و قرب الهی توفیق یابد، مثل این‌که انسان بخواهد با مال دزدی، در راه خدا انفاق نماید!

حتی آثار طبیعی حرام‌خواری اختصاص به صورتی ندارد که انسان از روی علم و آگاهی مال دیگران را بدون رضایت ایشان مصرف کند، بلکه مصرف اموال شبهه‌ناک نیز آدمی را گرفتار آثار وضعی می‌کند، از همین رو افراد باتقوا و اهل سیر و سلوک هر غذایی را مصرف نمی‌کنند مگر آن‌که اطمینان به حلال بودن آن داشته باشند. چرا که جسم انسان باید تنها از راهی که خالق انسان معین کرده، رشد کند، جسمی می‌تواند ظرف معارف الهی باشد که کاملاً پاک و عاری از آلودگی باشد.

---

۱. **موسوعة کلمات الامام الحسین (ع)**، ص۴۲۲ «و یلکم ما علیکم ان تنصتوا الیّ فتسمعوا قولی و انما ادعوکم الی سبیل الرشاد فمن اطاعنی کان من المرشدین و من عصانی کان من المهلکین و کلّکم عاص لامری غیرمستمع لقولی، قد انخزلت عطیّاتکم من الحرام و ملئت بطونکم من الحرام فطبع علی قلوبکم ویلکم الا تنصتون؟ الا تسمعون؟»

۲. نهج‌البلاغه، کلمه قصار ۴۱۷.

◁ دلیل نقلی

در این زمینه، اگر گفته شود: «همهٔ آیات و روایات مربوط به فلسفهٔ بعثت پیامبران و مجموعهٔ ادلّهٔ احکام و قوانین اسلامی، دلیل اثبات این حق برای مردم است.»، سخن گزافی نیست. یکی از اساتید، بازگشت همهٔ احکام الهی را به «حقِّ کمال‌یابی انسان» دانسته است.[۱] در این‌جا، به پاره‌ای از دلایل نقلی اشاره می‌کنیم.

□ ۱ـ پیامبر و رهایی مردم از قید و بند اسارت

همین که قرآن کریم، هدف از بعثت پیامبر اسلام را «باز کردن غل و زنجیر اسارت درونی و بیرونی از دست و پای انسان‌ها» برشمرده، معنایی جز این ندارد که مردم از «حقِّ کمال انسانی» برخوردارند و پیامبر، برای برطرف ساختن موانع آن، برانگیخته شده است؛ چراکه خاصیّت غل و زنجیر بر دست و پای عقل و اندیشهٔ آدمی، سلب آزادی انسان است. انسانِ گرفتارِ بند اسارت، توانِ تلاش و کوشش در جهت رشد و تکامل خویش را ندارد. قرآن می‌فرماید:

﴿الذین یتّبعون الرسول النبیّ الأُمّی... و یضع عنهم إصرهم و الأغلال التی کانت علیهم...﴾[۲]
آنان که از رسول نبیّ امّی پیروی کنند... و بارهای گران و بندهایی را که بر آنان بوده، از آنان بر می‌دارد...

برخی، «إصر» را «عقد الشیيء و حبسه بقهره» ـ یعنی گره‌زدن و حبس آن با قهر و اجبار[۳] و برخی، آن‌را «سنگینی، پیمان و گناه» معنا کرده‌اند.[۴] بنابر معنای نخست، «اصر» را همهٔ اموری دانسته‌اند که انسان را از خیرات باز می‌دارد و مانع رسیدن به ثواب می‌شود و بنابر معنای دوم، آن‌را تکلیف سنگین تفسیر کرده‌اند.

«اغلال» نیز به معنای هر آن چیزی است که انسان را مقیّد و در بند می‌کند.[۵]

---

۱. جوادی آملی، **فلسفهٔ حقوق بشر**، ص۷۷.
۲. اعراف: ۱۵۷.
۳. راغب اصفهانی، **المفردات**، ص۱۸.
۴. سید علی اکبر قرشی، **قاموس قرآن**، ج۱، ص۸۸.
۵. راغب اصفهانی، **المفردات**، ص۳۶۳.

بنابر این معانی، «اصر» و «غل» ـ که مانع رشد و تعالی انسان می‌شوند ـ مظاهر و جلوه‌های گوناگونی دارند و «بدعت» و «جهل و خرافه» ـ که بعضی از مفسران، آیه را بر همین معنا حمل کرده‌اند[۱] ـ یکی از نمونه‌های بارز آن است.

به هر حال، یکی از وظایف پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله، رها ساختن مردم از هر قید و بندی است که مانع رشد و تکامل آنان است. نهادن چنین وظیفه‌ای بر عهدهٔ پیامبر، خود، دلیل روشنی بر «حقِّ برخورداری مردم از محیطی سالم و عاری از هر قید و بند و جهل و خرافه‌ای» است. رواج خرافات و عاداتی که هیچ اساس و مبنای منطقی و عقلایی ندارند و چه بسا منافع صاحب منصبان و زورمداران و ثروت‌مندان را تأمین می‌کنند، مانع رشد و تعالی مردم و بیداری آنان در جهت برخورداری از حقوق‌شان است. یکی از ابزارهایی که می‌تواند از رواج آن‌ها جلوگیری کند و فضای مناسبِ رشد فکر و اندیشه و رفتارهای منطقی مردم را فراهم سازد، حکومت است.

□ ۲ـ پیامبران و نجات بشریت از استضعاف و سقوط

تاریخ زندگی مردم در عصر بعثت پیامبران، نشان می‌دهد که پیامبران، زمانی ظهور کرده‌اند که اجتماع بشری در پرتگاه سقوط قرار داشته و نیازمند نجات‌بخش بوده است. قرآن کریم دربارهٔ عصر بعثت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

﴿... و کنتم علی شفا حفرة من النار فأنقذکم منها﴾[۲]
(به یاد آورید که)... شما در پرتگاه آتش بودید و خداوند، شما را از آن نجات داد.

چنان‌که امام عصر، ارواحنا فداه، برای نجات بشریّت از ظلم و بیداد بیدادگران و خارج کردن مظلومان از استضغاف، ظهور خواهد کرد:

﴿و نرید أنْ نمنّ علی الذین استضعفوا فی‌الأرض و نجعلهم أئمة و نجعلهم الوارثین﴾[۳]
و ما اراده کردیم که بر کسانی که در زمین به استضعاف کشیده شده‌اند، منّت نهیم و آنان را پیشوایان مردم قرار دهیم و وارثان (حکمت وجاه فرعونیان) گردانیم.

---

۱. اکبر هاشمی رفسنجانی، تفسیر راهنما، ج۶، ص۲۸۴.
۲. آل عمران: ۱۰۳.
۳. قصص: ۵.

این آیهٔ شریف، هر چند مربوط به داستان حضرت موسی، علی نبیّنا و آله و علیه السلام، و نجات بنی‌اسراییل است، امّا معنای عامی دارد، لذا می‌تواند شاهد دیگری بر تشریح عصر بعثت پیامبران باشد. پیامبران، برای دفاع از حقِّ مسلّم توده‌های مردم که زیر چکمهٔ مستکبران، به استضعاف کشانده می‌شوند، مبعوث گشتند و برای رها ساختن آنان از استضعاف ـ که با قهر و غلبه در موضع ضعف قرار داده شده‌اند ـ تلاش کردند.

استضعاف در مظاهر مختلف آن، توده‌های مردم را در وضعیّتی قرار می‌دهد که امکان هر گونه تلاش مفیدی را در جهت رشد و تکامل، از ایشان سلب می‌کند و آنان، نه تنها در رفتار خویش، بلکه در فکر و اندیشه نیز مقهور کسانی می‌شوند که با به استضعاف کشیدن آنان، منافع‌شان را به یغما می‌برند. مستکبران برای چپاول منافع‌شان، بر فکر و اندیشهٔ آنان مسلط می‌شوند و جهل و بی‌خبری، و بردگی و نوکر صفتی را به آنان القاء می‌کنند، در چنین شرایطی، امکان هیچ‌گونه رشد و پیشرفتی وجود ندارد، و دقیقاً در چنین شرایطی است که مردان خدا برای استیفای حقوق مردم ظهور می‌کنند.

□ ۳ـ هجرت برای بندگی خدا

خداوند سبحان، خطاب به بندگانش می‌فرماید:

﴿یا عبادی الذین ءامنوا إنّ أرضی واسعة فإیّایَ فاعبدون﴾[۱]

ای بندگان من که ایمان آوردید، زمین من، وسیع است، پس فقط مرا عبادت کنید.

این آیهٔ مبارک، به مردمانی که در شهر و دیار خویش، امکان عبادت خداوند را ندارند، فرمانِ مهاجرت به سرزمینی را می‌دهد که در آن، این امکان فراهم باشد. از این فرمان، معلوم می‌شود که فقدان شرایطِ مساعد برای عبادت و بندگی خدا، عذری برای ترک این وظیفهٔ الهی و انسانی محسوب نمی‌شود. لازمهٔ این سخن، آن است که برای هر انسان با ایمانی، در شهر و دیار خویش، باید امکان انجام دادن وظیفه و بندگی خدا فراهم باشد.

این فرمان، از وجود «حقِّ برخورداری از محیط سالم و مساعد برای انجام دادن وظیفهٔ بندگی پروردگار عالم برای همه شهروندان» حکایت دارد. حکومت، نه تنها خود، موظّف به

---

۱. عنکبوت: ۵۶.

رعایت این مسألهٔ حیاتی است، بلکه وظیفه دارد با کسانی که فضای مساعد برای عبادت و بندگی مردم را آلوده می‌کنند، برخورد کند.

کسانی که عصر منحوس پهلوی را درک کرده‌اند، نیک می‌دانند که غرض از «محیط نامساعد برای انجام دادن وظیفهٔ بندگی و عبادت خداوند سبحان» چیست. آن محیط، محیطی بود که انسان‌های مؤمن، از انجام دادن فرایض دینی خود محروم بودند. نه تنها فرایضی مانند امر به معروف و نهی از منکر، اظهار دوستی به دوستداران خدا و ابراز برائت از دشمنان خدا ممکن نبود، بلکه حتّی اِقامهٔ نماز و روزه نیز با مشکل روبه‌رو بود. جوانان و مردان و زنان، در ادارات و سازمان‌ها و مراکز نظامی و انتظامی، مجاز به انجام دادن واجبات دینی خود نبودند و محرومیّت از «حقِّ برخورداری از محیط و فضای سالم رشد و تعالی فکری و معنوی» را با تمام وجود لمس می‌کردند.

□ ۴ـ همکاری بر انجام دادن نیکی‌ها و عدم همکاری در ارتکاب زشتی‌ها

خداوند، مردم را به انجام دادن کارهای نیک و پرهیز از ارتکاب گناه و کارهای زشت، به‌صورت دسته‌جمعی، دعوت می‌کند:

﴿.. و تعاونوا علی البرّ و التقوی و لاتعاونوا علی الإثم و العدوان...﴾[1]:
... و بر انجام دادن کارهای نیک و تقوای الهی همیاری کنید و بر انجام دادن گناه و تجاوز به حقوق دیگران، همیاری نکنید.

گرچه کار نیک، به‌صورت فردی هم نیک است و کار زشت و گناه، به‌صورت فردی هم زشت و ناپسند است، امّا چون شیوع و گسترش آن‌ها در اجتماع حائز اهمّیّت بوده و نقش تعیین‌کننده‌ای در جهت اصلاح یا تخریب فضای جامعه دارد، مورد توجه خاص قرار گرفته است. «تعاون و همیاری در انجام دادن نیکی‌ها» با هدف به وجود آمدن جامعه‌ای سالم مورد تأکید قرار گرفته تا مردم در پرتو آن از امنیّت روحی ـ که بسی مهم‌تر از امنیّت جانی است ـ برخوردار باشند و به نیازهای اساسی و معنوی و لطیف خود بپردازند. چنان‌که همکاری نکردن مردم برای جلوگیری از رواج زشتی‌ها و تعدّی به حقوق دیگران نیز مسبب آلوده شدن

---

۱. مائده: ۲.

فضای جامعه خواهد بود.

مفسران و فقیهان، از این آیهٔ شریف، «وجوب تعاون بر نیکی‌ها و رعایت تقوای الهی» و «حرمت تعاون و همکاری در گناه و تجاوز» را استفاده کرده‌اند. در پاره‌ای از فروع فقهی، با استناد به این آیه، ارتکاب عملی را به‌عنوان مصداق «تعاون بر برّ و تقوا» واجب دانسته‌اند، یا به‌عنوان مصداق «تعاون بر گناه و تجاوز» حرام شمرده‌اند. مثلاً، با استناد بـه ایـن آیـه و با عنایت به صدر آن، همکاری در حج را واجب، و جلوگیری از انجام دادن مـناسک حـج را حرام شمرده‌اند.[۱]

شیخ مرتضی انصاری، فقیه برجستهٔ شیعه، در بحث از «کسب‌های حرام»، به پاره‌ای از مواردی که خود یا فقیهان دیگر، به این آیه استدلال کرده‌اند و فعلی را به‌عنوان «اعـانهٔ بـر گناه» حرام دانسته‌اند، یادآوری کرده است.[۲]

بنابر این «تعاون و همکاری بر انجام دادن اعمال نیک بر اساس تقوا» و «عدم همکاری بر انجام دادن بدی‌ها و تجاوز به حقوق دیگران» اساس و پایهٔ سنت اسلام در اجتماع است. امر به تعاون در نیکی‌ها، در حقیقت، دعوت به اجتماع مردم بر ایمان و عمل صالح است و نهی از تعاون در زشتی‌ها، بازداشتن آنان از ارتکاب زشتی‌ها و تجاوز به حقوق مردم و سلب امنیّت جانی و مالی و حیثیّتی آنان است.[۳]

□ ۵ـ تلاش برای جلوگیری از گسترش فساد و انحراف

از بسیاری از احکام اسلام، بر می‌آید که پالایش جـامعه از انـواع آلودگـی‌های فکـری و اجتماعی و اخلاقی، ضرورت دارد: تشریع احکامی مانند «نهی از منکر» و «حجاب و پوشش مناسب در جامعه برای زنان» و «تقوا و خویشتنداری و پاسداشت حرمت محرمات الهی» و «اجرای حدود و تعزیرات» و «جلوگیری از اشاعهٔ فحشا» و «ممانعت از رواج کتب و نشریّات گمراه‌کننده» و «عنایت به عدم ثبوت جرم گنهکاران با وضع مقرراتی دشوار مانند چهار شاهد

---

۱. تفسیر راهنما، ج۴، ص۲۲۷.

۲. صاحبعلی المحبّی، **الأنظار التفسیریّة للشیخ الانصاری**، ص۳۵۴.

۳. **المیزان**، ج۵، ص۱۶۲.

عادل برای ثبوت زنا و تشویق به توبه به درگاه پروردگار»، همه و همه، برای ایجاد جامعه‌ای سالم و پیراسته از گناه و آلودگی است تا انسان‌ها در پرتوِ آرامش روحی، به سوی کمال انسانی پیش روند.

هیچ کس، به تجسّس در زندگی مردم و تفتیش عقاید و تفکّرات آنان و یافتن عیوب و گناهانی که احیاناً بدان مبتلایند، مجاز نیست؛ چرا که برملاشدن گناهان و آلودگی‌ها و انحرافات افراد، علاوه بر آن‌که حرمت حریم الهی را می‌شکند و افراد را بر ارتکاب گناه جسور و گستاخ می‌کند، فضای جامعه را نیز آلوده می‌سازد، در حالی که خداوند سبحان، به‌عنوان خالق مردم و قانونگذار برای زندگی فردی و اجتماعی آنان، به فضایی عاری از انحراف و آلودگی، و محیطی مساعد برای رشد و تعالی فکری و معنوی مردم می‌اندیشد و ترقی و سعادت انسان را در چنین جامعه‌ای می‌بیند.

بیست و سه سال تلاش پیامبر اکرمﷺ برای مبارزه با شرک و بت‌پرستی و جهل و خرافه و ظلم و بی‌عدالتی و فساد و بی‌بند و باری اخلاقی، همگی، با هدف ایجاد جامعه‌ای سالم از نظر اخلاقی و بر اساس عدالت از نظر اجتماعی و اقتصادی بود تا در سایهٔ آن، مردم، به عبادت و بندگی خدا بپردازند. دلسوزی پیامبر نسبت به هدایت مردم و نجات آنان از انحرافات فکری و اخلاقی، به حدّی بود که آن حضرت، گاهی، خود را در معرض خطر قرار می‌داد. او، برای مردم، از پدر به فرزند نیز مهربان‌تر و دلسوزتر بود.

تلاش طاقت فرسای امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام پس از بیست و پنج سال عُزلت و خانه‌نشینی که جامعهٔ اسلامی به دوران جاهلیّت بازگشته بود،[1] در همین جهت بود. آن بزرگوار، تمام همّ خود را به اصلاح ساختار اقتصادی جامعه بر اساس عدالت، و پیراستن دین از بدعت‌ها و انحرافات، و مبارزه با انحرافات و رذائل اخلاقی، بویژه در میان اشراف و صاحب منصبان، معطوف ساخت. این همه، برای احیای حقوق مردم و استیفای آن از کسانی بود که با عملکرد نادرست خود، چنین جامعهٔ فاسدی را به وجود آورده بودند.

حسین بن علی‌علیه‌السلام نیز در سال شصتم هجری قمری به مبارزه با فساد اجتماعی در

---

۱. **نهج‌البلاغه**، خ۱۶: «ألا و إنَّ بليّتكم قدعادت كهيئتها يومَ بعث‌الله نبيّه».

سطوح مختلف پرداخت و قیام خود را با هدف اصلاح امّت اسلامی، سازماندهی کرد[۱]؛ چرا که در جامعه‌ای که مردم به انحرافات مختلف فکری و اخلاقی و رفتاری مبتلا باشند، ارزش‌های انسانی (مانند خداجویی و عزت‌طلبی و استقلال‌خواهی و آزادی‌خواهی و دفاع از حقوق انسان‌ها) مطرح نخواهد بود.

حکومت‌های ظالم و مستبد، در طول تاریخ بشر از همین روش، برای تسلّط بر مردم استفاده می‌کردند. ابتدا، آنان را به جهل و نادانی فکری و ابتذال و انحطاط اخلاقی سوق می‌دادند، سپس بر گردهٔ ایشان سوار می‌شدند. فرعون، ابتدا، مردم را خوار و ذلیل ساخت، سپس بر این قوم فاسق مسلّط گشت، آن‌گاه مردم از او اطاعت کردند.[۲]

حاکمان اُموی و عباسی نیز در طول تاریخ اسلام با استفاده از همین حربه، بر مردم حکمرانی کردند و شخصیّت‌هایی مانند امامان معصوم علیهم‌السلام را از صحنهٔ اجتماع کنار زدند، به‌طوری که مردم منحرف و فاسق، معاویه را بر علی‌بن‌ابی‌طالب، و یزیدبن‌معاویه را بر حسین‌بن‌علی ترجیح دادند.

دشمنان اسلام نیز برای شکست مسلمانان و تسلّط بر شؤون زندگی ایشان و غارت منافع‌شان، در طول تاریخ، از راه تضعیف ایمان و باورهای دینی مردم و ترویج فساد و بی‌بند و باری اخلاقی، وارد شده و پس از بی‌هویّت ساختن مسلمانان، زمینهٔ تسلّط سیاسی و اقتصادی و فرهنگی خود را فراهم ساختند. شکست مسلمانان در اسپانیا و در عصر اخیر در الجزایر، با استفاده از چنین روشی رخ داد.

در ایران و پاره‌ای از کشورهای اسلامی نیز از همین سیاست برای تسلّط بر مردم و استعمار آنان استفاده شد. کشف حجاب و رقص و ساز و آواز و بی‌بند و باری، علامت ترقّی و تمدّن شمرده شد و به‌وسیلهٔ نوکران حلقه به گوشی مانند رضا شاه و محمد رضا پهلوی و رجال خودباخته و سرسپرده، روز به روز، بر فساد اجتماعی واخلاقی افزوده شد. هر چند فریاد «حقوق و آزادی‌های زنان» گوش فلک را کر کرده بود، تنها چیزی که مطرح نبود، «حقوق

---

۱. **موسوعة كلمات الإمام الحسين (ع)**، ص ۲۹۱: «و إنّما خرجتُ لطلب الإصلاح في أُمّة جدّي».

۲. زخرف: ۵۴: ﴿فاستخفّ قومَه فأطاعوه إنّهم كانوا قوماً فاسقين﴾.

واقعی مردم» و «رشد و تعالی فکری و معنوی» آنان بود. این بخش را با فرازی از وصیت‌نامهٔ حضرت امام خمینی که دوران تلخ استبداد پهلوی را درک و عمر خود را در راه مبارزه با آن سپری کرد، به پایان می‌بریم:

رادیو و تلویزیون و مطبوعات و سینماها و تئاترها، از ابزارهای مؤثّر تباهی و تخدیر ملّت‌ها، خصوصاً نسل جوان بوده است. در این صد سال اخیر، به‌ویژه نیمهٔ دوم آن چه نقشه‌های بزرگی از این ابزار، چه در تبلیغِ ضد اسلام و ضد روحانیت خدمتگزار، و چه در تبلیغ استعمارگران غرب و شرق، کشیده شد و از آن‌ها برای درست کردن بازار کالاها، خصوصاً تجمّلی و تزیینی از هر قماش، از تقلید در ساختمان‌ها و تزیینات و تجمّلات آن‌ها و تقلید در اجناس نوشیدنی و پوشیدنی و در فرم آن‌ها، استفاده کردند، به طوری که افتخار بزرگ، فرنگی‌مآب بودن در تمام شؤون زندگی، از رفتار و گفتار و پوشش و فرم آن، به‌ویژه در خانم‌های مرفه یا نیمه‌مرفه، بود... فیلم‌های تلویزیون، از فراورده‌های غرب یا شرق بود که طبقهٔ جوانِ زن و مرد را از مسیر عادی زندگی و کار و صنعت و تولید و دانش، منحرف و به سوی بی‌خبری از خویش و شخصیّت خود و یا بدبینی و بدگمانی به همه چیز خود و کشور خود حتّی، فرهنگ و ادب و پر ارزشی...[1]

○ جایگاه این حق در نظام‌های سیاسی بشری

نا گفته نماند که چنین حقّی در پیشرفته‌ترین جوامع امروز دنیا و مترقّی‌ترین نظام‌های سیاسی بشری، همچون نظام دموکراسی، مطرح نیست. چنین نظام‌هایی، هرچند در تئوری، بر مبنای «اصالت فرد» و «آزادی‌های فردی» استوار است، و دولت را وسیله‌ای برای تأمین خواسته‌های افراد جامعه می‌داند، امّا چون بر مبنای بیگانگی از دین و معنویّت استوار است و تنها در اندیشهٔ تأمین رفاه و آسایش دنیوی اشخاص است، از این رو، نمی‌تواند برای شهروندان، چنین حقّی قائل باشد. فقدان معنویّت و فساد اجتماعی و اخلاقی در چنین جوامع پیشرفته‌ای از نظر علمی و صنعتی، به حدّی است که حتّی اعتراض دانشمندان و متفکّران آن دیار را نیز برانگیخته است. برژینیسکی، یکی از سیاست‌مداران کهنه‌کار امریکایی می‌گوید:

در زمینهٔ فرهنگی، غرب، نوعی لذّت‌گرایی مادّی را اشاعه می‌دهد که در تحلیل نهایی، برای بُعد معنوی انسان، بسیار زیان‌آور است... سکولاریزم غربی، اساساً، یک موج فرهنگی است

---

۱. صحیفهٔ نور، ج ۲۱، ص ۱۹۵.

که در آن لذّت‌گرایی و خوش‌گذرانی و مصرف‌گرایی، مفاهیم اصلی یک زندگی خوب را تشکیل می‌دهند، در حالی که طبیعت انسانی، چیزی فراتر از آن است. در چنین خلأ اخلاقی و معنوی است که دفاع از انسان سیاسی، چندان معنا نمی‌دهد. سکولاریزمِ عنان‌گسیخته ـ که بخش اعظمی از غرب را فراگرفته است ـ از درون خویش، نطفهٔ خودویرانی فرهنگی را پرورش می‌دهد. به همین علّت، من، نگران آن هستم که موقعیّت ابرقدرتی امریکا، تا حدودی متزلزل شود، فرهنگ ثروت‌اندوزی و بوالهوسی در امریکا برای انتقال قدرت این کشور به نوعی اقتدار معنوی با اعتبار جهانی، زیان‌بخش است.[۱]

در فلسفه‌های سیاسی غرب و آرای فیلسوفان سیاسی آن دیار، از خیر عمومی، خیر نوع بشر، قدرت ملّی، حفظ آزادی‌های فرد، پیشبرد ترقّی اجتماعی و رفاه عمومی، تنظیم حکومت و آزادی، تکامل اصل ملیّت و توسعه‌یافتگی ملّت، ترضیهٔ اراده‌ها، تحقّق بیش‌ترین سعادت برای بیش‌ترین عدّه، حفظ حقوق، کسب ترقّی اخلاقی، رشد شخصیّت فرد، متوازن کردن و حمایت از منافع و به کمال رساندن بشریّت، به‌عنوان هدف دولت یاد می شود،[۲] امّا حتّی کسانی که از «کمال بشریّت» یا «خیر نوع بشر» سخن می‌گویند، به کمال و سعادت و خیری می‌اندیشند که بشر آن‌را تشخیص داده است، نه کمال و سعادت و خیری که از جانب خداوند و ادیان الهی و پیامبران برای او ترسیم شده است؛ زیرا، آنان، حکومت و دولت را امری صرفاً دنیوی و بشری می‌دانند. آنان، اساساً، دین را امری خصوصی می‌دانند و برای آن، در جامعه، نقشی قائل نیستند؛ چرا که معتقدند، غایت و هدف دین، رستگاری ابدی است و آن‌را نمی‌توان با اقدامات اجباری تأمین کرد.[۳]

از دیدگاه بعضی از متفکّران مسلمان، ریشهٔ این مطلب، آن است که دین را یک عامل ضروری اجتماعی تشخیص نداده‌اند و اگر نقش دین در اجتماع مشخّص شود و این‌که بی‌دینی، تشکیلات اجتماعی را از هم می‌پاشد، بطلان این نظریّه روشن می‌شود.[۴]

به‌نظر می‌رسد که استدلال آنان، از یک غفلت دیگر نیز ناشی می‌شود و آن، این‌که نقش

---

۱. ر.ک: **هانتینگتون و منتقدانش، نظریه برخورد تمدن‌ها**، ترجمهٔ مجتبی امیری، ص۱۶۶.

۲. عبدالرحمان عالم، **بنیادهای علم سیاست**، ص۲۳۹ـ۲۴۰.

۳. ویلیام تی. بلوم، **نظریه‌های نظام سیاسی**، ج۱، ص۶۳۶.

۴. شهید مرتضی مطهری، **مقالات فلسفی**، ج۲، ص۱۵۷.

حکومت و دولت، تأمین رستگاری ابدی مردم با اقدامات اجباری نیست، بلکه حکومت، تنها، وسیله‌ای است تا با ابزار قدرتی که در اختیار دارد، موانع مختلف در راه تحقّق محیط سالم و شرایط مساعد اجتماعی و سیاسی و اقتصادی و اخلاقی را از میان بردارد تا مردم بـا اراده و اختیار خویش و راهنمایی‌های دین، سعادت ابدی خود را تأمین کنند. ایجاد عدالت اجتماعی در عرصه‌های مختلف، از وظایف حکومت است تا در پرتو آن، مردم، به عبادت و بندگی خدا و سیر و سلوک معنوی بپردازند.

در مکاتب سیاسی امروز دنیا، اگر سخن از سعادت انسان‌ها را هم مطرح می‌کنند، سعادت دنیوی و آسایش و رفاه دنیوی مورد نظر است و بس. به‌عنوان نمونه، کانت (فیلسوف آلمانی) معتقد است:

> **جامعهٔ مدنی را نمی‌شود بر پایه تصوّراتِ مختلفِ مردم از خوش‌بختی، بنیاد کرد. هر کس آزاد است تصوّر خودش را از خوش‌بختی داشته باشد. دولت حق ندارد مردم را بر خلاف تصوّری که از خوش‌بختی دارند، به سعادت برساند، فقط باید اطمینان حاصل کند که همه با مسالمت با هم زندگی می‌کنند... حکومت می‌خواهد بنابه تشخیص خودش، مردم را سعادت‌مند کند و کار را به استبداد می‌کشاند، مردم نیز از طرف دیگر، چون نمی‌خواهند از حقِّ متعلّق به همهٔ آدمیان، دست بردارند که خود تعیین کنند که خوشی و سعادت‌شان در چیست، متمرّد می‌شوند و سر به شورش بر می‌دارند.**(۱)

ملاحظه می‌شود که در قاموس چنین تفکّرات سیاسی، دین، هیچ‌گونه نقشی در تشخیص سعادت انسان‌ها ندارد. از این رو، اگر سخن از سعادت نیز مطرح می‌کنند، رفاه و خوش‌بختی دنیوی است.

یکی از نویسندگان معاصر که نظام دموکراسی را بهترین نوع حکومت شمرده، می‌گوید:

> **غنای طغیان‌آورِ پاره‌ای از جوامع کاپیتالیستِ همروزگار ما، اخلاق‌شان و لذا دموکراسی‌شان را به خطر افکنده است و همین است که ندای نیک‌خواهانهٔ جـمعی از دردشـناسان را بـرآورده است که «به سوی فضیلت‌ها بازگردید که هیچ تمدّنی بدون التزام بدان‌ها پایدار نمانده است.» و این‌جا است که دِیْنِ عظیم دموکراسی به دین آشکار می‌شود. ادیان که پشتوانـهٔ اخـلاق‌انـد، بهترین ضامن بقای دموکراسی‌ها هستند...**(۲)

---

۱. عزت الله فولادوند، خرد در سیاست، ص۳۵.

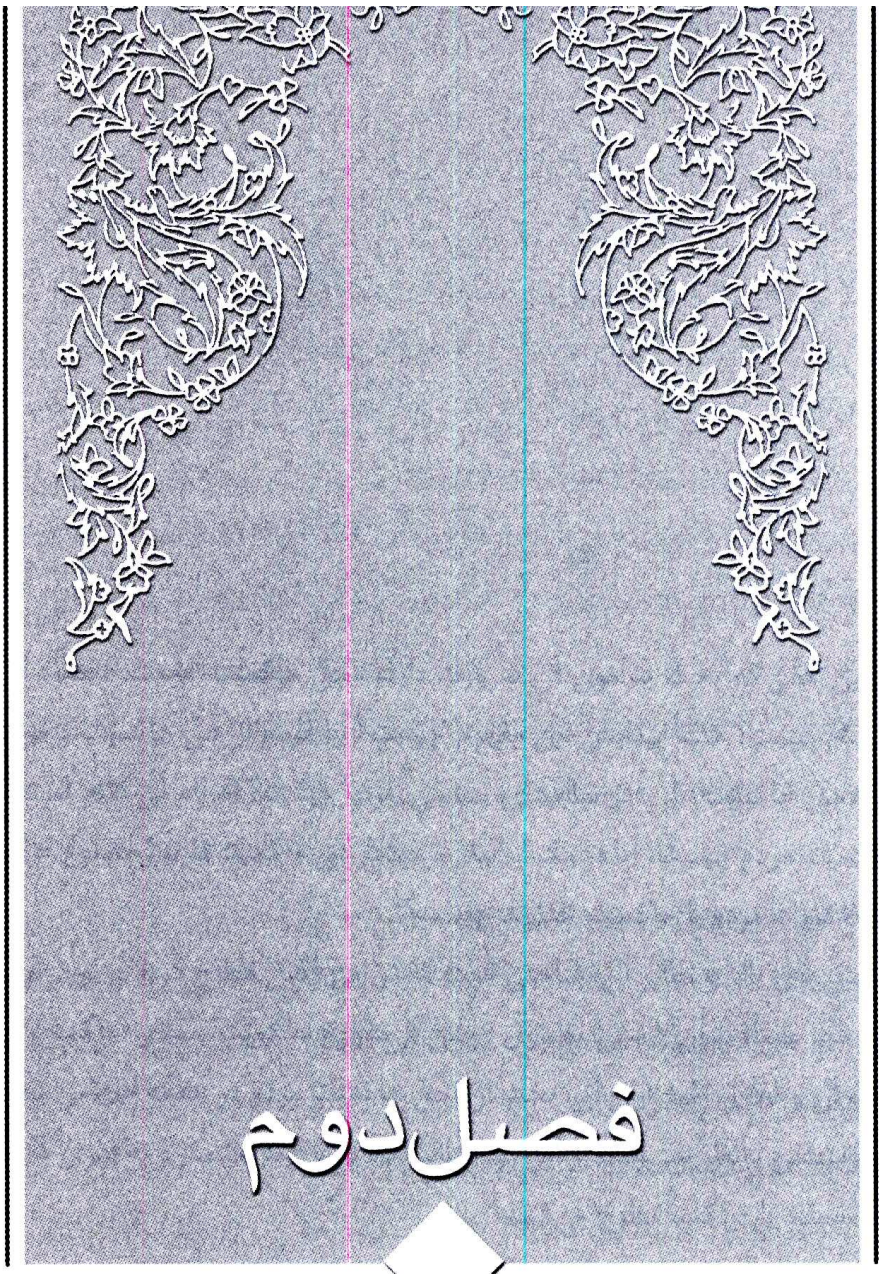
۲. عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریّت، ص ۳۳۰.

بنابر این، موافق و مخالف نظام‌های سیاسیِ امروز بشر، در این نکته اتّفاق نظر دارند که در آن مکاتب نمی‌توان از چنین حقّی برای شهروندان سخن گفت، چرا که با اصل «آزادی فرد» ـ که ارجمندترین و مهم‌ترین رکن چنین نظام‌هایی به شمار می‌آید ـ منافات دارد.

خوش‌بختانه، در قانون اساسی جمهوری اسلامی، با عنایت به حقّ شهروندان در برخورداری از فضای سالم رشد و تعالی فکری و معنوی، دولت را به «ایجاد محیط مساعد برای رشد فضایل اخلاقی بر اساس ایمان و تقوا و مبارزه با کلّیّهٔ مظاهر فساد و تباهی»[۱] موظّف ساخته است.

■

۱. **قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران**، اصل سوم.



حاکمیت

دومین حقّی که بحث پیرامون آن ضرورت دارد، «حقّ حاکمیّت »است. مقصود از «حقّ حاکمیّت» چیست؟ منشأ پیدایش این مفهوم چیست؟ آیا مردم از حقّ حاکمیّت برخوردارند؟ مراد از «حقّ حاکمیّت ملّی»در نظام‌های سیاسی غرب چیست؟ اقسام آن کدام است؟ دلیل حقّ حاکمیّت مردم چیست؟ آیا در مکتب اسلام، مردم، حقّ حاکمیّت دارند؟ چه نوع حاکمیّتی؟ نسبت حاکمیّت مردم با حاکمیّت خداوند چیست؟....

پرسش‌های بالا و نظایر آن، مباحثی است که در این فصل مطرح کرده و مورد توجّه قرار خواهیم داد. طبعاً، بدون داشتن تصوّری روشن از مفهوم حاکمیّت، معنای حاکمیّت ملّی و خاستگاه آن و دلایل طرفداران آن، بحث از «حقّ حاکمیّت مردم در جامعهٔ اسلامی و اثبات یا ردّ آن»، منطقی به‌نظر نمی‌رسد. از این رو، مطالب یاد شده را به اختصار و به قدری که ما را در نیل به مقصود یاری کند، مطرح می‌کنیم.

تعریف حاکمیّت

شاید واژهٔ «حاکمیّت» برای همگان دارای مفهومی روشن باشد، امّا پرداختن به تعریف اصطلاحی آن در حقوق و سیاست، لازم به‌نظر می‌رسد.

«حاکمیّت»، در لغت، به معنای «تفوّق و برتری» است و در اصطلاح حقوقی «قدرت برتر و صالح برای اتّخاذ تصمیم نهایی» است که بالاتر از آن، قدرتی وجود ندارد. به همین جهت، حاکم، حقّ امر و نهی داشته و دیگران نیز مکلف به اطاعت‌اند.

آیا قدرت برتر، به معنای «برخورداری از حقّ قانونگذاری» و نیز «انتخاب حاکم»، از آنِ مردم است؟

به طور طبیعی، در ادیان توحیدی ـ که خداوند، خالق و مالک جهان هستی و اختیاردار موجودات جهان است ـ حاکمیّت، از آنِ اوست؛ چراکه قدرتی بالاتر از او، متصوَّر نیست. از این رو، حتی سلاطین و پادشاهان، برای نفی قدرتی برتر از قدرت خویش، خود را «نمایندهٔ خدا» و «مظهر قدرت او» معرفی می‌کردند، به طوری که تاج و فرمان حکومت خویش را از دست بالاترین منصب دینی یا نمایندهٔ او دریافت می‌کردند.(۱)

البته، در پاره‌ای از جوامع اسلامی نیز خود را مستقیماً «ظل الله» یا «خلیفة الله» معرفی می‌کردند.

چنین باوری، هم در مغرب‌زمین سابقه دارد و هم در مشرق زمین، و یکی از پیامدهای آن این بود که تنها خود را در برابر خدا مسؤول می‌دانستند و بس، امّا چنین تفکّری، در ادیان الهی، به‌ویژه اسلام، همیشه، محکوم بوده است. در این زمینه، لازم است که سیرهٔ حاکمان مستبد، همچون سلاطین و پادشاهان و ارباب کلیسا در غرب، و مدّعیان خلافت پیامبر یا خلافت الهی در تاریخ اسلام در شرق، از دیدگاه پیامبران الهی و ادیان توحیدی و رهبران حقیقی دینی، جدا شود و رفتار آنان مطابق با دیدگاه رهبران الهی تلّقی نگردد.

یکی از علل مخالفت پیروان مکاتب سیاسی غرب با نظام مبتنی بر «قوانین اسلام» و «حاکمیّت الهی» در ایران پس از پیروزی انقلاب اسلامی، از خلط میان این دو دیدگاه و رفتار سرچشمه می‌گیرد. تصوّر آنان از «حاکمیّت الهی»، حکومت کسانی است که با عناوینی مانند «ظل‌الله» یا «خلیفةالله» یا «نمایندهٔ خدا در زمین»، نظامی استبدادی را پی‌ریختند و مردم را از حقوق خویش محروم کردند. پرسشی که در اوج نهضت اسلامی ملّت ایران، از سوی خبرنگاران خارجی از رهبر فقید انقلاب اسلامی، حضرت امام خمینی‌ﷺ شد که «نظام مورد نظر شما، منطبق بر کدام‌یک از کشورهای اسلامی است؟» از همین خَلط ناشی می‌شد. حضرت امام، برای رفع این اشتباه، فرمود:

«آن‌چه راکه ما به نام جمهوری اسلامی خواستار آن هستیم، فعلاً، در هیچ جای جهان نظیرش را نمی‌بینیم.(۲)

---

۱. ابوالفضل قاضی شریعت‌پناهی، **بایسته‌های حقوق اساسی**، ص۵۸.

۲. امام خمینی، **صحیفهٔ نور**، ج۴، ص۲۱۳.

حکومت اسلامی، تاکنون نبوده است. حکومت اسلامی، در صدر اسلام بود و هیچ وحشتی هم در زمان حکومت علی‌بن‌ابی‌طالب علیه‌السلام، نبود و مردم در امان بودند.[۱]

شکل دولت‌ها، چندان اهمیّت حیاتی در حفظ دموکراسی و تأمین هرچه بیش‌تر آرمان‌های انسانی ملت ندارد، هر چند که بعضی از آن‌ها نسبت به اشکال دیگر ترجیح دارد، ولی آن‌چه مهم است، ضوابطی است که در افرادی که برای قبول مسؤولیّت‌ها انتخاب می‌شوند، رعایت شود و نیز ضوابطی که در عمل و رعایت آن‌ها باید برای دولت‌ها غیرقابل اجتناب شناخته شود... ما، با تکیه بر اسلام، می‌خواهیم به یاری خدای تعالی، حقیقتی خیره‌کننده را به دنیا معرفی کنیم.»[۲]

◁ نظریهٔ «حاکمیّت ملّی» در غرب

حوادثی که در تاریخ حکومت سلاطین و حاکمان رخ داد و استبدادی که از این ناحیه بر مردم تحمیل شد و نیز آزار و اذیّت‌هایی که از سوی ارباب کلیسا و به نام دین متوجّه اقشار مختلف مردم گردید، «منشأ الهی حاکمیّت» را به‌عنوان «قدرت برتر» زیر سؤال برد و به مرور زمان، مفهوم «حاکمیّت مردم» متولّد شد. برخی از نویسندگان، سابقهٔ آن‌را نه در میان فیلسوفان قرن هفدهم میلادی، بلکه دانش‌مندان کاتولیک اوائل قرون وسطی، مانند سن‌تمادآلن می‌دانند که در طیّ قرون متمادی، از سوی همهٔ متفکرانِ مخالفِ رژیم‌های سلطنتی مطلقه، گسترش داده شد و بالاخره در قرن هفدهم از سوی طرفداران مکتب حقوق فطری، به شکل و قالب منظمی درآمد و در قرن هجدهم از سوی ژان‌ژاک‌روسو پی‌گیری شد.[۳]

گرایش به نظریّهٔ «حاکمیّت مردم» به جای «حاکمیّت خدا» تنها، یکی از آثار و پیامدهای رفتار کلیسا و شاهان و امپراطوران بود. پاره‌ای از متفکّران در تحلیل این رفتار، «گرایش به مادّی‌گری و نفی دین و ماورای طبیعت و ظهور مکتب کمونیسم» را از پیامدهای دیگر این رفتار می‌دانند. «اعتقاد به حاکمیّت خد» با «ظهور استبداد» عجین شده بود و مردمِ بیزارِ از استبداد ـ که آن‌را لازمهٔ «نظریهٔ حاکمیّت خدا» می‌پنداشتند ـ به

---

۱. صحیفهٔ نور، ج۴، ص۱۳۹.

۲. صحیفهٔ نور، ج۴، ص۱۲۸.

۳. حشمت‌الله عاملی، مبانی علم سیاست، ج۱، ص۱۹۶.

طورکلّی، با آن نظریّه، مخالفت کردند؛ چرا که فکر می‌کردند، اگر خدا را قبول کنند، استبدادِ قدرت‌های مطلقه را نیز باید بپذیرند و باید بپذیرند که فرد در مقابل حکمران، هیچ‌گونه حقّی ندارد و حکمران نیز در مقابل فرد، هیچ‌گونه مسؤولیّتی ندارد و فقط در پیش‌گاه خدا مسؤول است.[۱]

ناگفته نماند که در مشرق‌زمین، به‌ویژه در میان مسلمانان، علی‌رغم وجود مدّعیان خلیفةاللهی، پس از حادثهٔ جانگداز کربلا و در میان حاکمان اموی،[۲] و ظهور مدعیان ظل‌اللّهی ـ که پاره‌ای از سلاطین بلاد اسلامی، مدعی آن بودند و در ایجاد جوّ استبداد و خفقان نقش‌آفرینی می‌کردند ـ معذلك، پیامدی ناگوار مانند «نفی حاکمیّت خدا»، آن‌گونه که در مغرب‌زمین، بروز کرد، به وجود نیآمد.

شاید یکی از علل این تفاوت، این نکته باشد که «کلیسا» به‌عنوان «نماد دین» و «ارباب کلیسا» به‌عنوان «نمایندگان خدا»، مستقیماً، استبداد را پیشهٔ خود کرده و مردم، اَعمال و رفتار آنان را مطابق با دستورهای دینی تلقی می‌کردند، در حالی که در شرق، کسانی که با چنین داعیه‌ای، استبداد را در جامعه حاکم کردند، در نظر مردم، هیچ‌گاه به عنوان «عالمانِ دین» و «نمایندگان خدا» شناخته شده نبودند، بلکه همواره از سوی پیشوایان معصوم و رهبران عادل دینی به‌عنوان «حاکم جائر» که حقّ «حاکمان حقیقی» را غصب کرده‌اند، معرفی می‌شدند. از این رو، رفتار مستبدانهٔ آنان، نه تنها به حساب دین گذاشته نمی‌شد، بلکه مخالف با دستورهای دینی تلقی می‌گردید.

به عبارت دیگر، هیچ‌گاه، رهبران دینی، در شرق، به‌ویژه در مکتب تشیع، رهبری اجتماعی و سیاسی را بر عهده نداشته‌اند تا رفتار ایشان، به‌عنوان حاکمیّتِ واقعیِ خدا در زمین، باشد، بلکه به لحاظ حاکمیّت دَه‌سالهٔ پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله و خلافتِ پنج‌سالهٔ امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در مدینه و کوفه، در نظر همهٔ مسلمانان، و حاکمیّت سه خلیفهٔ بعد از رحلت پیامبر، در نظر بعضی از فرق اسلامی، و مشاهدهٔ حاکمیّت قوانین الهی و رفتار عادلانهٔ ایشان با مردم و رعایت

۱. مرتضی مطهری، **علل گرایش به مادیگری**، ص۲۰۲.
۲. مسعودی، **مروج الذهب**، ج۲، ص۴۴.

حقوق مردم، همواره، مردم، آرزوی چنان حکومتی را در سر داشته و اساساً، حکومتی مانند آن‌را در طول تاریخ به چشم خود ندیده‌اند و هر حکومتی را که بر خلاف روش آنان رفتار کرده، همواره، مورد سرزنش و انتقاد قرار داده‌اند. بنابراین سببی برای بروز چنان پیامدهایی در مشرق‌زمین وجود نداشته است.

به هر حال، نظریّهٔ حاکمیّت مردم در غرب، در چنان جو و شرایطی، قوّت گرفت و طرفداران زیادی پیدا کرد. از آن‌جا که حاکمیّت را متعلق به «مجموع مردم» می‌دانستند نه «آحاد مردم»، و چه بسا برای مجموع، مصالحی فراتر از مصالح یکایک مردم معتقد بودند، در اواخر قرن هجدهم، مفهوم «حاکمیّت ملی» (به معنای «ادارهٔ عمومی») را جایگزین مفهومِ «حاکمیّت مردم» کردند.(۱)

طرفداران این نظریّه، معتقد بودند، قدرتِ برتر، از آنِ ملّت است و کسی نمی‌تواند این حق را از آنان سلب کند، چنان‌که ملّت نیز نمی‌تواند این حق را به طبقه یا گروهی خاص واگذار کند. به عبارت دیگر، فرمانروای ملّت، خودِ ملّت است و فقط، مردم، حقّ حکومت دارند. روسو در خصوص ماهیّت این حاکمیّت می‌گوید:

> **فرض کنیم دولت از ده‌هزار نفر برخوردار از حقوق مدنی تشکیل شده است، هر عضوِ دولت، بیش از یک ده هزارم، از قدرت حاکمیّت سهم نخواهد داشت.**(۲)

نا گفته نماند که در غرب نیز «حاکمیّت ملّی» مفهوم و معنای واحدی نداشته است. در نظام‌های دموکراتیک، غالباً، این واژه، بر «حکومت اکثریّت» و در نظام‌های کمونیستی، بر «حکومت اقلّیّت» و «دیکتاتوری پرولتاریا» اطلاق می‌گردد، چنان که تحت لوای حاکمیّت ملّی، اکثریّت نیز به‌دست صاحبان قدرت و ثروت، در جامعه، به هر سمت و سویی کشانده می‌شوند، حتّی در عمل، رژیم سلطنتی فرانسه، در سال هزار و هفتصد و نود و یک و دو امپراطوری ناپلئون اول و سوم، و چهار جمهوری فرانسه، بر اساس حاکمیّت ملّی حکم می‌راندند.(۳)

---

۱. ژان ژاک روسو، **قرارداد اجتماعی**، ترجمهٔ غلامحسین زیرک زاده، ص ۶۰.

۲. **قرارداد اجتماعی**، ص ۱۰۴ـ۱۰۵.

۳. **مبانی علم سیاست**، ج ۱، ص ۱۹۶.

«حاکمیّت ملّی» و متفکران مسلمان

در برابر تعریفی که از حاکمیّت ملّی ارائه شد برخی، با استناد به استعمالات متعارفِ این اصطلاح سیاسی در مطبوعات غرب، آن‌را «حقِّ تعیین سرنوش ملّت» معنا کرده‌اند که در واقع، بیان‌کنندهٔ استقلال هر ملّت در تعیین سر نوشت خویش است،[۱] امّا به‌نظر می‌رسد که نظریّه‌پردازان مکاتب غربی، از حاکمیّت ملّی، تنها، بُعد خارجی آن‌را مدِّنظر نداشته‌اند، بلکه در عرصهٔ «قانونگذاری» و «اجرای قوانین» در داخل کشور نیز مورد نظر ایشان بوده است. آنان، نه تنها تعیین سرنوشت هر ملّتی را در برابر ملل دیگر، از آنِ ملّت می‌دانند، بلکه قدرت برتر در داخل کشور را نیز حقِّ ملّت می‌شمارند. امروزه، اگر «حاکمیّت ملّی» در بُعد خارجی استعمال می‌شود، برای این است که از معنای اولیّه‌اش، فاصله گرفته است.

به هر حال، اگر مراد از «حاکمیّت ملّی»، تعیین سرنوشت مردم و استقلال هر ملّتی در برابر قدرت‌های دیگر باشد، تردیدی در وجودِ این حق برای مردم نیست. حقّ طبیعی و فطری هر ملّتی، آن است که سرنوشت خود را به‌دست خویش رقم بزنند. خداوند سبحان نیز بر این حق، مُهر تأیید نهاده است: ﴿إنَّ الله لایغیّر ما بقوم حتّی یغیّروا ما بأنفسهم﴾[۲]

این آیه، در مقام بیان ارتباط و تلازم میان صفات و روحیّات و اَعمال و رفتار هر قوم و ملّت و آن‌چه از نعمت‌ها یا نقمت‌ها از ناحیهٔ خداوند نصیب آنان می‌شود،[۳] است. بدون آن‌که مردم، خود، در جهت جلب نعمت‌های الهی یا رهایی از گرفتاری‌ها، نقش‌آفرینی کنند، خداوند، مستقیماً و خلاف سنّت خویش عمل نمی‌کند. هر ملّتی می‌تواند با آگاهی و اختیار و انتخاب خود، سرنوشت خود را دگرگون سازد. هر ملّتی می‌تواند با شناخت حقیقت وجودی خود و آگاهی از جهان هستی و به حکم عقل و فطرت خود، خالق خویش را بشناسد و با پذیرش عبودیّت و بندگی او، عزّت و سعادت خود را تضمین کند. سرنوشت هر ملّتی به او واگذار شده تا با اختیار و آزادی، راه سعادت را از شقاوت بازشناسد و به حکم عقل، راه سعادت را برگزینند. هر قوم و ملّتی می‌تواند نعمت‌هایی مانند عزّت و استقلال را با تلاش و مجاهدت

---

۱. مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج۱، ص ۵۲۰.
۲. رعد: ۱۱.
۳. المیزان، ج۱۱، ۳۱۰ـ۳۱۱.

خویش حفظ کند، چنان‌که می‌تواند با ترک آن، در ذلّت و وابستگی به‌سر برد.

متفکران اسلامی نیز وجود چنین حقّی را برای هر ملّتی پذیرفته و فطری بشر دانسته‌اند. امام خمینی‌ﷺ دراین باره می‌فرماید:

این ملّت و هر ملّتی، حق دارد خودش تعیین کند سرنوشت خودش را. این، از حقوق بشر است که در اعلامیّهٔ حقوق بشر هم هست. هر کس، هر ملّتی، خودش باید تعیین سرنوشت خودش را بکند، دیگران نباید بکنند.(۱)

همان‌طور که از بیان ایشان استفاده می‌شود، حقّ تعیین سرنوشت مردم در برابر دیگران، امری مسلّم و غیرقابل انکار است.

گذشته از این معنا که به حکم فطرت، مورد قبول همگان است، در خصوص حاکمیّت مردم در اسلام، میان دانشمندان اسلامی، اختلاف‌نظر وجود دارد. اختلافاتی که در تفسیر اصل حاکمیّت مردم، در مجلس خبرگان قانون اساسی به چشم می‌خورد، گواه بر این مطلب است.

عدّه‌ای، آن‌را حقّ اِعطایی از جانب خدا شمرده‌اند که در پاره‌ای از عرصه‌ها، مانند امر به معروف و نهی از منکر، حقّ همه‌پرسی و حقّ دفاع عمومی یا قیام عمومی، به همهٔ مردم واگذار شده و در پاره‌ای از عرصه‌ها، مانند ولایت، به فقیهِ جامع الشرائط محوّل گردیده است.

عدّه‌ای، آن‌را به‌عنوان سایه‌ای از حاکمیّت خدا، حقّ تعیین سرنوشت اجتماعی تفسیر کرده‌اند که بر اساس آن، مردم، فقیه را برای «اِعمال ولایت» انتخاب می‌کنند.

عدّه‌ای، آن‌را در طول ولایت فقیه شمرده و مردم را مَجرای اِعمال ولایت دانسته‌اند، با این توضیح که مردم، به اذن فقیه، به طور غیرمستقیم و از مجرای قوای سه‌گانه، و به‌طور مستقیم از مجرای قوّهٔ ملّت، مثلِ همه‌پرسی و امر به معروف و نهی از منکر و امثال آن‌ها، اِعمال حاکمیّت می‌کنند.

عدّه‌ای دیگر، منظور از آن‌را «اختیار و انتخاب انسان» دانسته‌اند، به طوری که هیچ قدرتی جز مالک حقیقی (خداوند)، حقّ محدود کردن آن‌را ندارد. در اسلام، این حقّ حاکمیّت در دایرهٔ

---

۱. صحیفهٔ نور، ج۲، ص۱۲۵.

احکام قرار می‌گیرد که مربوط به مصادیق و موضوعات است.

عدّه‌ای دیگر، ضمن تصریح به این مطلب که مراد از حاکمیّت ملّی، در غرب، استقلال هر ملّت و کشوری در تعیین سرنوشت خود است، شؤون دیگری را برای حقّ حاکمیّت مطرح کرده‌اند، مانند این‌که «ولایت فقیه، در دایرهٔ تشریع احکام است و حاکمیّت مردم، در مرحلهٔ تنفیذ و اجرای احکام».

برخی دیگر، آن‌را «تعیین سرنوشت عمومی» معنا کرده‌اند؛ یعنی، حقی که برای رفاه همگان، به مردم داده شده است، با این توضیح که ماهیّت آن، نه قانونگذاری است و نه وکالت و نه تفویض، بلکه یک نحو شناخت قانون در رهبر، و یک نحو شناخت و پذیرش قانون‌شناس در مردم است. به عبارت دیگر، حقّ حاکمیّت ملّی، بیش از این نیست که مردم، باید حاکم واجد شرائط را بشناسند و بپذیرند.

بعضی از آشنایان به مکاتب سیاسی غرب نیز آن‌را ناشی از آزادی فردی و نتیجهٔ منطقی آن دانسته‌اند و طبعاً، در یک نظام اسلامی که مردم به اسلام رأی می‌دهند، خود به خود، آزادی خویش را محدود می‌سازند.[۱]

گذشته از وجوه مشترکی که در پاره‌ای از این اظهارنظرها به چشم می‌خورد، بخشی از اختلافات، اختلاف در تعبیر و کیفیت بیان مطلب است و بخشی از آن نیز به خاطر اختلاف نظر در نقشی است که برای مردم در حکومت اسلامی معتقد بوده‌اند و شاید بخشی از آن هم به جهت تلاش برای تفسیر اصطلاح سیاسی جدیدی چون حاکمیّت ملّی و نحوهٔ انطباق آن با اصطلاحات و آموزه‌های اسلامی باشد.

فعلاً، آن‌چه در این بخش، مورد نظر ما است، بررسی این نکته است که «آیا مردم، از حقّ حاکمیّت، اولاً به معنای «قانونگذاری» و ثانیاً به معنای «انتخاب حاکم» به‌عنوان مجری قانون، برخوردارند یا نه؟».

مباحثی مانند امر به معروف و نهی از منکر، نظارت و انتقاد و عزل حاکم و امثال این‌ها ـ که نوعی حق یا وظیفهٔ مردم در برابر حاکمیّت محسوب می‌شود ـ مستقلاً در فصل‌های آینده،

---

۱. مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ج۱، ص ۵۱۰ـ۵۳۰.

روشن خواهد شد. اگر به پاره‌ای از عناوین فوق، در این مبحث، اشارتی رود، تنها از این زاویه خواهد بود که «آیا از چنین عناوینی، حقّ حاکمیّت ملّی زاییده می‌شود یا نه؟» و «آیا ـ مثلاً ـ از امر به معروف و نهی از منکر یا حقّ عزل حاکم می‌توان حقّ حاکمیّت مردم را در دو عرصهٔ فوق اثبات کرد؟».

◁ بررسی دلایل حاکمیّت مردم

گذشته از مشکلات و سوء استفاده‌هایی که از نظریّهٔ حاکمیّت ملّی در جوامع مختلف رخ داده، بررسی دلایل این نظرّیه، می‌تواند ما را به میزان اِتقان و استحکام این نظریّه در برابر نظریّهٔ «حاکمیّت الهی» راهنمایی کند. طرفداران نظریّهٔ «حاکمیّت الهی» نیز دلایلی بر آن اقامه کرده‌اند که ورود به این بحث، ما را از بحث اصلی دور می‌کند.

اجمالاً، دلایلی که بر «حاکمیّت مردم» ارائه شده، از جهت میزان دلالت بر شؤون مختلف حاکمیّت مردم، یک‌سان نیست.

□ دلیل یکم و بررسی آن

نخستین دلیلی که بر حقّ حاکمیّت مردم ارائه شده، «بدیهی و طبیعی بودن» آن است. متفکرانِ ضدِّ پادشاهی و سلطنت در غرب، از حاکمیّت مردم به‌عنوان «هماهنگ بودن با حقوق طبیعی و قرارداد اجتماعی اوّلیّه»، جانبداری کرده‌اند.[۱] آنان می‌گویند، مردم، چون در زندگی اجتماعی، نیازمند نظم و قانون‌اند، به طور طبیعی، خود می‌توانند برای نظم بخشیدن به زندگی اجتماعی خویش، قانون وضع کرده و مجریانی را برای قانون انتخاب کنند و چون همگی در این عرصه حضور دارند، مصالح جمعی را در وضع قوانین و مقررات و انتخاب مجریان قانون در نظر می‌گیرند.

از آنجا که این نظریّه، پس از تجربهٔ تلخ نظام‌های سلطنتی و استبدادی ظهور کرد، با خود، نفیِ حاکمیّت فرد یا طبقهٔ خاصی را به هر عنوانی همراه داشت و در حقیقت، در صدد اِثبات این معنا بود که مردم برای نظم بخشیدن و ادارهٔ جامعه‌ای که در آن به‌سر می‌برند، نسبت به

---

۱. عبدالرحمان عالم، **بنیادهای علم سیاست**؛ ص۲۵۷.

یک فرد یا طبقه‌ای خاص، تقدّم دارند و این حقّ طبیعی آنان است.[۱]

در مقدمه، به تفصیل، دربارهٔ خاستگاه حقوق، سخن گفتیم و نتیجه گرفتیم که انسان، از حقوق طبیعی برخوردار است، امّا تمامی حقوق انسان، منحصر به حقوق طبیعی نیست. افزون بر آن که لزوماً همهٔ حقوق طبیعی او نیز از طریق عقل و اندیشهٔ بشری، قابل شناسایی نیست. از این رو، وحی، پاره‌ای از این حقوق را به بشر شناسانده، و پاره‌ای دیگر را مقرّر کرده است.

اگر مقصود از حاکمیّت ملّی ـ چنان‌که گذشت ـ حقّ تعیین سرنوشت هر قوم و ملّتی در برابر اقوام و ملل دیگر باشد، ظاهراً، تردیدی در بدیهی بودنِ این حق نیست و لازمهٔ آزادی و اختیار انسان، به‌عنوان موهبتی الهی، است، امّا مراد مبتکران این اصطلاح سیاسی، فراتر از این است و شامل «حقّ قانونگذاری و حکومت در جامعه» نیز می‌شود.

اختلاف میان طرفداران حاکمیّت الهی و حاکمیّت مردمی، مربوط به این عرصه می‌شود. وقتی طرفداران «حاکمیّت الهی» دلایلی عقلی و نقلی بر مدّعای خویش دارند و حاکمیّت مردمی را در دو عرصهٔ «قانونگذاری» و «تعیین مجری قانون» انکار می‌کنند، قهراً، «طبیعی و بدیهی بودن حقّ حاکمیّت مردم» مورد تردید قرار می‌گیرد. از این‌که عده‌ای با اقامهٔ دلیل، حاکمیّت را از آنِ خداوند دانسته‌اند، معلوم می‌شود که نظریّهٔ حاکمیّت مردم، بدیهی نبوده و اثبات آن، نیازمند دلیل است. از این رو، بر مدّعیان بدیهی بودن این حق لازم است که بر مدّعای خویش، دلیل بیاورند. شاید ناتوانی «مکتب حقوق طبیعی» در اثبات چنین حقّی برای مردم، سبب شده که برخی از نویسندگان معاصر و حامی نظام دمکراتیک، برای اثبات این حق، به جای استناد به حقوق بشر، به دلیل دیگری استناد جویند که در شمار دلایل بعدی مورد توجّه و بررسی قرار خواهد گرفت.

به‌علاوه که مراد از حاکمیّت مردم در جوامع دمکراتیک، حاکمیّت اکثریت است که از سوی بسیاری از متفکران و صاحب‌نظران عرصهٔ سیاست و حقوق، مورد نقد قرار گرفته است. آلکسی دوتوکویل، سیاست‌مدار معروف فرانسوی (متوفای ۱۸۵۹ م) در اثر معروف خود به نام «***تحلیل دموکراسی در امریکا***» که پس از یک و نیم قرن، هنوز اعتبار خود را حفظ کرده و از آثار

---

۱. ر.ک: ژان ژاک روسو، **قراردادهای اجتماعی**.

کلاسیک شمرده می‌شود،[۱] ضمن انتقاد شدید از حاکمیّت مطلقهٔ اکثریّت در نظام‌های دموکراتیک، می‌گوید:

به‌نظر من، غیر از پروردگار، هیچ‌کس نمی‌تواند بی‌آن‌که بیم خطری رود، قدرت بی قانون به‌دست بگیرد؛ زیرا، تنها او است که قدرتش با عدالت و مکارمش برابری دارد. در روی زمین، هیچ قدرتی وجود ندارد که ذاتاً، مانند او، شایان احترام باشد و دارای چنان حقوق مقدّسی باشد که من بگویم، باید او را در اَعمال خود آزاد گذارد و هیچ بر سر راه او نگذاشت[۲]

این سخن، گرچه به معنای «ضرورت مهار قدرت اکثریّت مردم» است، امّا در حقیقت، نفی «قدرت برتر مردم» است؛ زیرا، حاکمیّت مردم، معنایی جز «قدرت برتر» در جامعه ندارد.

□ دلیل دوم و بررسی آن

دلیل دیگری که در سخنان طرفداران نظریّهٔ حاکمیّت مردم وجود دارد، آن است که «چون اصل بر برابری انسان‌ها است، دلیلی ندارد که در جمع انسان‌های برابر، بی جهت، یکی بر دیگران تسلّط داشته باشد، لذا قدرت و حاکمیّت، باید متعلق به همه مردم باشد.[۳]».

گرچه اصلی که مبنای این نظریّه قرار گرفته، یعنی مساوات و برابری انسان‌ها در خلقت و آفرینش، در مکاتب توحیدی پذیرفته شده است، اما نتیجه‌ای که در این بحث از این اصل گرفته شده، نادرست است؛ زیرا:

اولاً، درست است که تساوی انسان‌ها در آفرینش، سبب می‌شود که هیچ انسانی بر انسان دیگر سلطه و ولایت نداشته باشد،ولی این اصل، ولایت و سلطهٔ خداوند را به‌عنوان خالق انسان بر مخلوقات خویش نفی نمی‌کند، بلکه آن‌را تأیید می‌کند؛ چراکه نیرویی برتر از نیروی انسان‌ها که همگی در یک ردیف‌اند، لازم است تا بر سرنوشت انسان حاکم بوده و او را به هدف خلقت برساند.

ثانیاً، تساوی انسان‌ها در آفرینش، این فرض را نفی نمی‌کند که بعضی از انسان‌ها به اذن خالق انسان بر دیگران تسلّط و ولایت پیدا کنند. ولایت بعضی از انسان‌های واجد شرایط بر

---

۱. آلکسی دوتوکویل، **تحلیل دموکراسی در امریکا**، مقدمه، به قلم رحمةالله مقدّم مراغه‌ای.

۲. **تحلیل دموکراسی در امریکا**، ص ۵۲۰.

۳. **مبانی علم سیاست**، ج ۱، ص ۱۹۷ (نظر بلامن، دانشمند الهی و روحانی کاتولیک قرن هفدهم میلادی).

انسان‌های دیگر، منافاتی با تساوی انسان‌ها ندارد.

دلیل فوق، تنها، می‌تواند حاکمیّت نظام‌های سلطنتی فردی یا نظام‌های حزبی و گروهی و طبقاتی را نفی کند و نه نظام مبتنی بر حاکمیّت الهی را.

□ دلیل سوم و بررسی آن

گفته‌اند: «به حکم تجربه، قانونی پایدار است که مورد قبول همهٔ مردم یا اکثریّت باشد.»[۱]

همان‌طور که از ظاهر این دلیل بر می‌آید، ناظر به مقام قانونگذاری است و نه اجرای قانون و نه حقّ تعیین سرنوشت هر ملّتی در برابر دیگران. می‌توان برای تکمیل این دلیل، به طوری که ناظر بر حاکمیّت در مقام اجرای قانون هم باشد، دلیل را این‌گونه تقریر کرد که قانونی پایدار است که مورد قبول همه یا اکثریّت مردم بوده و مجریان آن نیز نماینده و مورد حمایت همگان یا اکثریّت افراد جامعه باشند.

به طور طبیعی، مجریانی که مورد حمایت مردم باشند، می‌توانند مشکلات را از میان برداشته و قانون را به اجرا درآورند، پس هم قانونِ مورد قبول همه یا اکثریّت، پایدارتر است و هم مجریان منتخب همه یا اکثریّت، در اجرای قانون موفق‌ترند.

این دلیل، از جهاتی مخدوش است؛ زیرا:

اولاً، قانونِ مورد قبول همه یا اکثریّت مردم، لزوماً، مصلحت واقعی آنان را تأمین نمی‌کند. انسان، نیازمند برنامهٔ تکامل و قوانین سعادت‌بخشی است که مبتنی بر شناخت دقیق انسان باشد. بشر، خود، معترف به این واقعیت است که انسان، موجود ناشناخته است. کمال و سعادت همه‌جانبهٔ او، تنها، در پرتو قانونی تأمین می‌شود که از سوی خالق انسان که به همهٔ زوایای وجودی او واقف است، تدوین شده باشد.

اگر در جامعه‌ای، اکثریّت یا همهٔ مردم، خواهان همجنس‌بازی یا استعمال مواد مخدر یا سلطه بر ملل دیگر باشند و برای نیل به این خواسته، قانون مناسب با آن‌را تصویب کنند، هر چند این قانون پایدار هم بماند، لزوماً، به مصلحت واقعی مردم نیست. چه بسیار قوانینی که از سوی مردم یا نمایندگان آنان، به دل‌خواه مردم در بعضی از جوامع، وضع شده و به مرحلهٔ اجرا

---

۱. مصطفی رحیمی، **قانون اساسی ایران و اصول دموکراسی**، ص۳۷.

درآمده، امّا گذر زمان، خطرات و مضرّات آن‌را به اثبات رسانده و همان مردم خواستار لغو آن شده‌اند. پس قانونِ بهتر، لزوماً قانون پایدارتر نیست، بلکه قانونی است که علاوه بر پایداری، تأمین‌کنندهٔ مصالح واقعی مردم باشد و مصالح واقعی را خالق انسان بهتر از هر کسی می‌شناسد. چه بسیار جوامعی که در طول تاریخ اکثریت مردم در آن جوامع در غفلت، ناآگاهی و یا انحطاط به‌سر برده و به لحاظ جوّ غالب که در اختیارشان بوده، همه را دچار خسران و هلاکت نموده‌اند. قرآن کریم ماجراهای گوناگونی از جهالت و نادانی اکثریت مردم در میان اقوام و ملل مختلف را بازگو کرده است. پس لزوماً قانونی که به‌وسیله اکثریت مردم وضع شود، مصالح مردم را تأمین نمی‌کند.

ثانیاً، در چنین قانونی که از سوی اکثریّت وضع می‌شود، حقوق اقلیّت و خواستهٔ آنان نادیده گرفته می‌شود، در حالی که اقلیّت نیز به حکم انسان بودن و به حکم شهروندی در یک جامعه، در بسیاری از حقوق با اکثریّت مساوی‌اند و چه‌بسا که وضع پاره‌ای از قوانین، سبب تضییع حقوق ایشان گردد.

این نکتهٔ اساسی، از سوی منتقدان نظام دموکراسی، مطرح و دنبال شده است. دوتوکویل در این‌باره می‌گوید:

> **آنانی که معتقد هستند، اگر به یک فرد، قدرت مطلقه واگذار شود، ممکن است از آن قدرت به زیان رقیب خود استفاده کند، چرا در مورد اکثریّت و اقلیّت، این حقیقت را قبول نمی‌کنند؟**[۱]

وی، سپس نمونه‌هایی از ظلم اکثریّت به اقلیّت را در جامعهٔ امریکا بر می‌شمارد.[۲] او، حتی استبداد اکثریت را فراتر از استبداد شاهانِ مقتدر و مستبد می‌داند؛ چرا که آنان، به هیچ‌وجه، قادر به سرکوب همهٔ مخالفان نیستند و تنها بر اَعمال افراد سیطره پیدا می‌کنند و نه ارادهٔ آنان، در حالی که اکثریّت با برخورداری از حقّ وضع قوانین با قدرت مطلقهٔ خود، همهٔ موانع را محو و نابود می‌سازد.[۳] او، از آثار نامطلوبی که استبداد و اکثریت در اخلاق و روحیات افراد باقی می‌گذارد و مانع پرورش خصائل و سجایای اخلاقی مردم می‌شود،

---

۱. **تحلیل دموکراسی در امریکا**، ص ۵۱۷.
۲. **تحلیل دموکراسی در امریکا**، ص ۵۲۰ ـ ۵۲۱.
۳. **تحلیل دموکراسی در امریکا**، ص ۵۲۴.

اظهار ناخشنودی می‌کند.[۱]

در حاکمیّت اکثریت بر مبنای قرارداد اجتماعی، به چه مجوزی آزادی اقلیت محدود می‌شود؟ اگر افرادی، در این قرارداد اجتماعی اکثریت شرکت نکنند، به چه دلیل باید تسلیم رأی اکثریت باشند یا کشور را ترک کرده و به سرزمین دیگری مهاجرت کنند؟[۲]

□ دلیل چهارم و بررسی آن

نارسایی ادلهٔ اثبات حاکمیّت مردم بر مبنای حقوق طبیعی بشر در مکاتب امروز دنیا، سبب شده تا از راه دیگری به اثبات حاکمیّت مردم اقدام شود. خلاصهٔ دلیل چنین است:

> **مردم، به حکم انسان بودن، حقّ نظارت و عزل، یا به حکم دین‌دار بودن، وظیفهٔ نظارت و عزل حاکم را دارند، و چون «حقّ عزل» بالاتر از «حقّ نصب» است، پس حقّ نصب حاکمان با مردم است. معنا ندارد که به کسی بگویند: «شما حق دارید فردی را عزل کنید، امّا حق ندارید او را به آن مقام نصب کنید.»![۳]**

چنان که ملاحظه می‌شود، این دلیل، ناظر به حاکمیّت مردم در عرصهٔ انتخاب حاکمان است و نه عرصهٔ قانونگذاری، هر چند ممکن است استدلال‌کننده، قانونگذاری در عرصهٔ حکومت و اجتماع و سیاست را نیز حقّ مردم بداند.

به هر صورت، دو نکته دربارهٔ این دلیل، قابل ذکر است:

۱ـ ما، در مباحث آینده، دربارهٔ حقّ نظارت مردم نسبت به حاکم بحث کرده و دلایل آن‌را برخواهیم شمرد و به این سؤالات پاسخ خواهیم داد که «آیا مردم، به حکم انسان بودن، حقّ نظارت بر حاکم دارند یا به حکم دیندار بودن وظیفهٔ نظارت؟» و «آیا ممکن است به حکم دیندار بودن، حقّ نظارت داشته باشند، به طوری که این حق جنبهٔ تکلیفی هم داشته باشد و به قول بعضی از نویسندگان عرب، «حقّ وظیفه‌ای» مردم باشد؟» و به عبارت دیگر «آیا نظارت بر حاکمان، حقّ طبیعی شهروندان است یا حق و وظیفهٔ دینی آنان که از سوی خداوند جعل شده است؟»

---

۱. **تحلیل دموکراسی در امریکا**، ص۵۲۹.

۲. ژان ژاک روسو، **قرارداد اجتماعی**، ص۴۷.

۳. عبدالکریم سروش، **مدارا و مدیریت**، ص ۳۶۰ـ۳۶۱.

ناگفته نماند که ما، در مقدمه، امکان این‌که پاره‌ای از حقوق، جنبهٔ الزامی داشته و وظیفهٔ انسان باشد را پذیرفتیم.

۲ـ اگر حقّ نظارت را برای شهروندان پذیرفتیم، چه تلازمی میان «حقّ نظارت و عـزل حاکم» و میان «حقّ نصب او» وجود دارد؟ اگر گفته شود: «نصب حاکم، به مردم واگذار نشده و حاکم از جانب خداوند منصوب می‌گردد چنان‌که دربارهٔ پیامبر و ائمهٔ معصوم علیهم‌السلام گفته شده، ولی مردم حقّ نظارت و سؤال و اعتراض به رفتار او را دارند، چه مـحذوری پـیش مـی‌آید؟ معتقدان به حاکمیّت فقیه از طرف امام معصوم علیه‌السلام در عصر غیبت، برای مردم، «حقّ نظارت» را قائل‌اند بدین معنا که حاکم در صورت فقدان شرایط، هر چند ثبوتاً منعزل مـی‌شود، ولی مردم اثباتاً «حق عزل» و برکناری او از قدرت را دارند و میان «نصب الهی» و «نظارت و عزل مردمی»، تهافتی احساس نمی‌کنند. بنابراین، تفکیک میان «حقّ نصب» و «حقّ نـظارت و عزل» ممکن و بلامانع است. به عبارت دیگر، میان «حقّ نظارت و عزل» و «حقّ نـصب» ملازمه‌ای وجود ندارد.

با نفی تلازم میان «حقّ نظارت و عزل» و «حقّ نصب»، اولویتی نیز وجود نخواهد داشت افزون بر این، اگر مردم، موظف به نظارت و نقد حاکم باشند، چگونه از این تکلیف، «تکلیف نصب حاکم» زاییده می‌شود؟ ممکن است حاکمِ واجد شرایط، از سوی خداوند نصب گردد و مردم در این زمینه وظیفه‌ای نداشته باشند، امّا موظف به نقد و نظارت بر اَعمال و رفتار او باشند و در صورت لزوم، وظیفهٔ عزل او را از قدرت داشته باشند.

◁ حاکم الهی و انتخاب مردمی

برخی از علمای معاصر، با آن‌که در عرصهٔ قانونگذاری و نصب مجریان قانون معتقد به حاکمیّت الهی هستند، ولی «انتخاب حاکمِ واجد شرایط» را، در صورت فقدان دلیل معتبر بر نصب حاکم از سوی ائمهٔ معصوم علیهم‌السلام وظیفهٔ مردم می‌دانند. در این دیدگاه، مردم، در عرصهٔ انتخاب مجریان قانون، از نوعی حاکمیّت برخوردارند.

در این دیدگاه، بر خلاف دیدگاه قبلی ـ که از «حقّ مردم در عزل حاکم»، «حـقّ نـصب حاکم» را استنتاج می‌کرد ـ اساساً، ملازمه‌ای میان این دو وجود نـدارد، لذا عـلی‌رغم قـبول

انتخاب حاکم از سوی مردم، برای آنان حقّی نسبت به عزل حاکم قائل نشده‌اند، مگر آن‌که حاکم، از انجام دادن وظایف خود سر باز زند و مرتکب ظلم و بی‌عدالتی گردد یا شرایط لازم در حاکم را از کف بدهد، چراکه در این دیدگاه، ماهیّت انتخاب حاکم از سوی مردم، در واقع، نوعی قرارداد میان مردم و نمایندهٔ آنان است تا با اجرای قوانین الهی، جامعه را اداره کند و این قرار داد، از نوع «عقد جایز» نیست که طرفین بتوانند آن‌را فسخ کنند، بلکه مانند بیع از «عقود لازم» است و طرفین موظف‌اند که به قرارداد، ملتزم باشند، از این رو، مردم، حقّ عزل حاکم را ندارند.

البته در صورتی که حاکم، از عدالت ساقط شده و فاسق گردد، در این صورت، نه تنها اطاعت از او در فسق و ظلم و جور، واجب نیست، بلکه قیام بر ضدّ او نیز واجب است. امّا نسبت به حاکم عادلی که از سوی مردم انتخاب شده، نمی‌توان به مجرد ارتکاب گناه یا خطا، بر ضد او شورش و او را ساقط کرد یا قائل به انعزال قهری او شد، بلکه باید بر اساس مراتب امر به معروف و نهی از منکر، او را از ارتکاب گناه بازداشت.[۱]

نقل و نقد و بررسی دلایل عقلی و نقلی دو مبنای «نصب حاکم از سوی امام معصوم» و «انتخاب حاکمِ واجد شرایط از سوی مردم» از حوصلهٔ این بحث خارج است، به‌علاوه که این دیدگاه، از اساس، با دیدگاه‌های گذشته در خصوص حاکمیّت مردم متفاوت است. در این دیدگاه، حاکمیّت، هم در عرصهٔ «قانونگذاری» و هم در عرصهٔ «تعیین مجریان قانون» از آنِ خداست و اگر ادلهٔ نصب حاکم ناتمام باشد، مردم، در شرایط خاصی مانند عصر غیبت، به حکم عقلی که خداوند آن‌را تأیید کرده، به انتخاب حاکم واجد شرایط مجازند.

جمع بندی

مطالبی را که تا کنون گفته شد، می‌توان به شرح زیر، خلاصه کرد:

اولاً، در مرحلهٔ قانونگذاری، مردم هیچ‌گونه حقی ندارند؛ چرا که قانونگذاری، شأن کسی است که هم انسان و جامعه را به‌خوبی بشناسد و هم در وضع قانون، تحت تأثیر هیچ عامل

۱. حسینعلی منتظری، **دراسات فی ولایة‌الفقیه**، ج۲، ص۵۷۴ و ۵۹۳.

درونی و بیرونی قرار نگیرد و جز خداوند متعال، احدی، دارای این شرایط نیست.[۱]

ثانیاً، اجرای قوانین الهی در جامعه که به تأسیس حکومت و وجود حاکم بشری بستگی دارد:

۱ـ به‌نظر اکثریت علمای اسلام، وظیفهٔ پیامبران الهی و پس از ظهور اسلام، از شؤون رسول مکرّم اسلام است.

۲ـ پس از رحلت پیامبر اسلام، به‌نظر علمای اهل سنت، انتخاب خلیفهٔ پیامبر و حاکم جامعه، به مردم واگذار شده است و به‌نظر علمای امامیه، خلافت پیامبر، از آنِ جانشینان معصوم آن حضرت است که از جانب خداوند به این مقام منصوب شده‌اند .

۳ـ در عصر غیبت، به‌نظر فقهای شیعه، حاکمیّت، وظیفهٔ فقها است که جانشینان امام عصر، عجل‌الله‌تعالی‌فرجه، هستند، و مشهور فقها، آنان را منصوب از ناحیهٔ آن حضرت می‌دانند.

نقش مردم در این دیدگاه، آن است که با انتخاب فرد اصلح از میان فقهای واجد شرایط ـ که همگی از ناحیهٔ امام معصوم، برای ولایت بر جامعه، نصب شده‌اند ـ زمینهٔ حاکمیّت قوانین الهی را فراهم می‌سازند، چرا که بدون شناخت فقیهِ اصلح و جامع الشرائط برای تصدی امر حکومت از سوی مردم و بدون حضور آنان در دو عرصهٔ تعیین سرنوشت خویش و حمایت از او، فقیه، توان اجرای قوانین الهی را ندارد، چنان‌که همین نقش در تحقق حاکمیّت پیامبران و معصومان نیز غیرقابل انکار است.

بنابراین، میان «حاکمیّت خداوند» که اصیل است و میان «حاکمیّت مردم» به این معنا، نه تنها تنافی و تعارضی وجود ندارد، بلکه مکمّل هم‌اند. علاوه بر این نقش، که زمینه‌ساز تحقق قوانین الهی است، مراقبت مستمر بر اَعمال و رفتار و عملکرد حاکمان و نظارت بر آنان با امر به معروف و نهی از منکر و نصیحت و در صورت لزوم، عزل آنان نیز از وظایف و حقوق مردم شمرده می‌شود که در فصول آینده، به تفصیل، مورد بحث قرار خواهد گرفت.

به‌نظر برخی از فقها نیز چون ادلهٔ نصب فقیه به‌عنوان حاکم در عصر غیبت نارسا است، مردم، وظیفه دارند تا حاکمِ دارای شرایط لازم را که از سوی شرع مقدس مشخص شده،

---

۱. فاطر: ۱۵: ﴿یا أیها الناس أنتم الفقراء إلی الله و الله هو الغنیّ الحمید﴾.

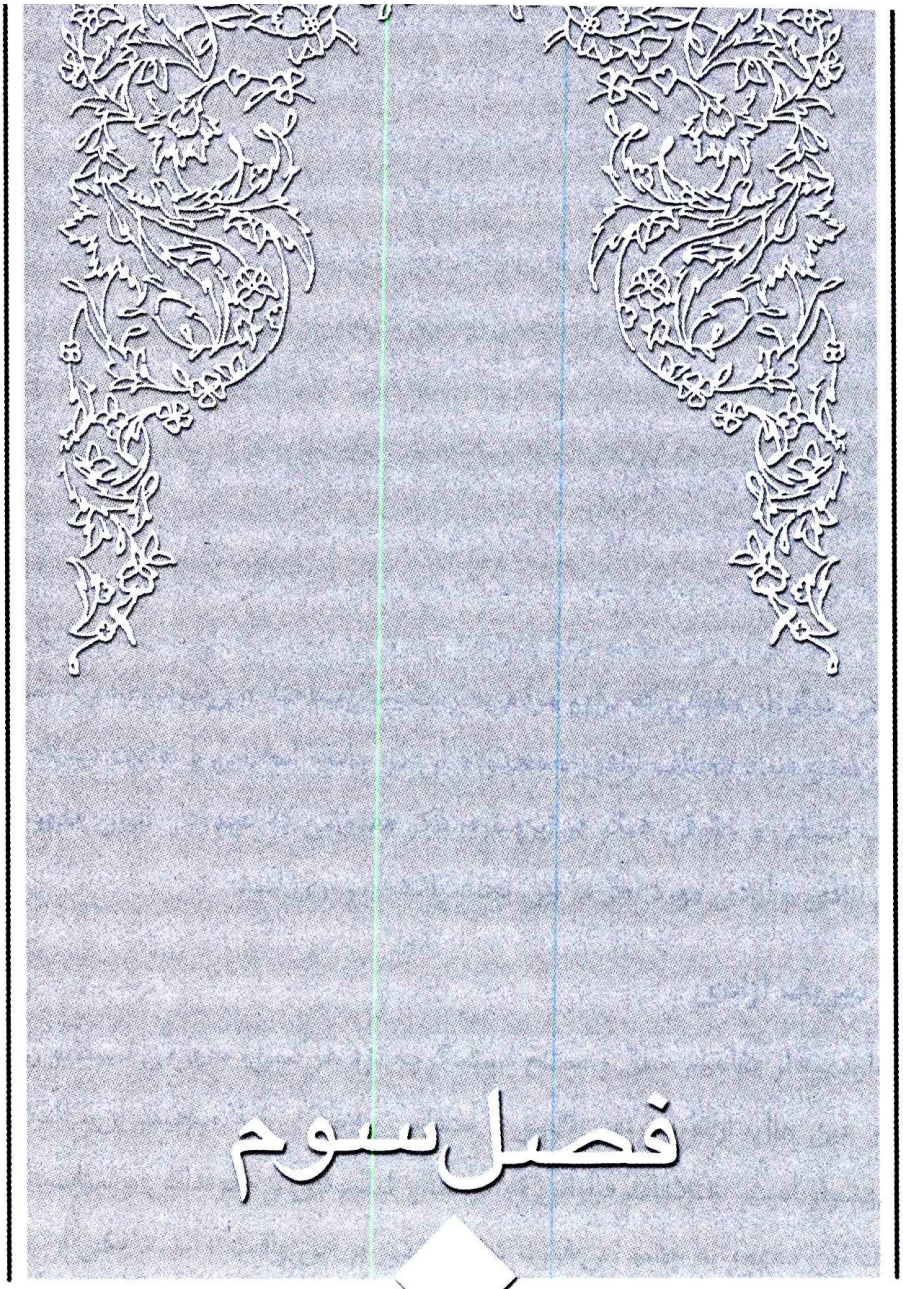
شناسایی و انتخاب کنند. در این دیدگاه، همهٔ فقها، برای امر ولایت جامعه، نصب نشده‌اند، بلکه شرایطی برای والی و حاکم جامعه در لسان شرع وجود دارد و مردم، حقّ تخطّی از آن شرایط را در انتخاب حاکم ندارند.

تفاوت این دیدگاه با آن‌چه که در مکاتب غربی تحت عنوان «حاکمیّت مردم» مطرح است، در دو عرصهٔ مهم است :یکی عرصهٔ قانونگذاری و دیگری در شرایط حاکم که از سوی خداوند معین می‌شود. در نظریّه معروف «حاکمیّت ملی» در مکاتب غربی، هم قانونگذاری و هم نصب حاکم و هم تعیین شرایط حاکم، همگی، از حقوق مردم شمرده می‌شود، ولی چنان‌که ملاحظه شد، بر حاکمیّت مردم در همهٔ عرصه‌های یاد شده، دلیل قانع‌کننده‌ای اقامه نشده است.

نتیجه آن‌که برای روشن شدن حدود حاکمیّت مردم در جامعهٔ اسلامی، پس از فراغت از اصل حقّ حاکمیّت مردم، بررسی عرصه‌هایی که خداوند به‌عنوان حاکم علی الاطلاق، اجازهٔ اعمال حاکمیّت را به مردم داده، ضروری است.

آن‌چه گذشت، «حقّ تعیین سرنوشت برای هر قوم و ملّتی در برابر ملل و اقوام دیگر» به‌عنوان حقّ بدیهی طبیعی است که مورد تردید نیست،در عرصهٔ قانونگذاری و نصب حاکم واجد شرایط، دلیلی بر حاکمیّت مردم وجود ندارد. حقّ نظارت و نقد عملکردها و نصیحت و نهی از منکر و امثال آن نیز در حقیقت، نوعی «حق یا وظیفه در برابر حاکمیّت» است.

■



آزادی اجتماعی

یکی دیگر از حقوقی که برای مردم به رسمیّت شناخته می‌شود،«آزادی» است. برای روشن شدن اَبعاد مختلف آزادی و محدودهٔ آن در جامعهٔ اسلامی و تفاوت دیدگاه اسلام با مکاتب فلسفی و حقوقی دیگر در این باره، ذکر مقدماتی که عهده‌دار تبیین مفهوم آزادی و اقسام آزادی و آزادی مورد نظر در این بحث باشد، ضروری است.

◁ تعریف آزادی

«آزادی» از مفاهیم سهل و ممتنع است. گرچه نزد هر کسی، مفهومی بسیط و روشن دارد، امّا در عین حال، ارائهٔ تعریفی دقیق و منطقی به‌طوری که ماهیت آن‌را آشکار سازد، بسی دشوار است. اختلافات فراوانی که در میان فیلسوفان و حقوقدانان و سیاست‌مداران، در تعریف این مفهوم به چشم می‌خورد، گواه روشنی بر این واقعیّت است. یکی از نویسندگان غربی می‌گوید:

> **معنای آزادی نیز مانند معانی کلمات خوش‌بختی، خوبی، طبیعت، حقیقت، به قدری کشدار است که با هر گونه تفسیری جور در می‌آید. ـ سپس می‌افزاید ـ در کتب تاریخ عقاید، بیش از دویست معنا برای آزادی به چشم می‌خورد.**[1]

معنای ساده و بسیطی که از آزادی در اذهان مردم وجود دارد، «فقدان هر نوع قید و بندی» است، به‌طوری که هیچ مانع و سدّی در برابر اراده و خواست آنان وجود نداشته باشد، امّا متفکران، از این معنای ساده و روان، گذشته‌اند و دربارهٔ حقیقت آزادی به تأمل نشسته‌اند که

---

۱. آیزایا برلین، **چهار مقاله دربارهٔ آزادی**، ترجمهٔ محمّدعلی موحّد، مقالهٔ سوم، ص۲۳۶.

«آیا آزادی، امری وجودی است یا عدمی؟».

ورود در چنین مباحثی نظری، در بحث مورد نظر ما، چندان تأثیری نداشته و ما را از پرداختن به مباحث اساسی باز می‌دارد، ولی اجمالاً باید دانست که در میان دانشمندان علوم سیاسی، دو نظریّهٔ معروف، در تفسیر آزادی وجود دارد: نظریّهٔ مشارکت و نظریّهٔ مقاومت.

نظریّهٔ نخست، به جریان فلسفی بر پایه عقاید هگل و ژان ژاک روسو و پایه‌گذاران رژیم‌های کمونیستی و سوسیالیستی است و نظریّهٔ دوم، به جریان فلسفی دیگری بر اساس افکار جان لاک و منتسکیو ـ الهام‌بخش انقلاب امریکا و انقلاب کبیر فرانسه ـ است.

نظریهٔ نخست، به معنای مشارکت فرد در اِعمال حاکمیّت سیاسی و تحقّق ارادهٔ عمومی، و نظریّهٔ دوم، به معنای استقلال فرد و مقاومت او در برابر دولت و محدود ساختن قدرت عمومی است.[۱]

نقل پاره‌ای از تعاریف آزادی که دانشمندان علم سیاست ارائه کرده‌اند، تفاوت نگرش آنان را به مقولهٔ آزادی، آشکار می‌سازد:

ـ فقدان موانع در راه تحقّق آرزوهای انسان؛[۲]

ـ رهایی از بند و زندان و بردگی غیر[۳]

ـ آزادی جز این نیست که شخص، آن‌چه را که باید بخواهد، بتواند بکند و ملزم نباشد و آن‌چه را که نباید بخواهد، بکند؛[۴]

ـ مقصود از آزادی این است که حق داشته باشیم آن‌چه را که قانون روا داشته، انجام دهیم.[۵] (نظر منتسکیو).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، پاره‌ای از تعاریف بالا، آزادی را «مطلق قدرت بر انجام دادن یا ترک کردن فعل» دانسته‌اند و بعضی دیگر، «قدرت بر انجام دادن یا ترک کردن فعلی

---

۱. ر.ک: منوچهر طباطبایی مؤتمنی، **آزادی‌های عمومی و حقوق بشر**، ص۲۳ ـ ۲۵.

۲. **چهار مقاله دربارهٔ آزادی**، ص۴۶.

۳. **چهار مقاله دربارهٔ آزادی**، ص۷۱.

۴. فرانتس نویمان، **آزادی و قدرت و قانون**، تدوین از هربرت مارکوزه، ترجمهٔ عزّت‌الله فولادوند، ص۲۷۷.

۵. پازارگاد، **تاریخ فلسفهٔ سیاسی**، ج۲، ص۶۹۴.

که باید انجام داد یا ترک کرد» تفسیر کرده‌اند. روشن است که بنابر تعاریف دستهٔ دوم، مرجعی که انجام دادن یا ترک کردن فعلی را برای انسان لازم می‌شمارد، ممکن است قانون آسمانی باشد و ممکن است که قانون مورد توافق مردم یا قانون عقل باشد.

با الهام از نظریات فیلسوفان سیاسی، یکی از محورهایی که مورد توجّه اعلامیّهٔ حقوق بشر قرار گرفت، آزادی بود. اعلامیهٔ حقوق و تکالیف بشر، در مادهٔ دوم، آزادی را این‌گونه تعریف می‌کند:

> **آزادی، عبارت از این است که اشخاص بتوانند هر کاری را که مایل باشند، انجام دهند، مشروط بر این‌که عمل آنان، صدمه‌ای به حقوق دیگران وارد نسازد.**[۱]

در این ماده، علاوه بر تعریف آزادی، حدّ آن نیز مشخص شده است و آن، «رعایت حقوق دیگران» است. در مباحث آینده، در این‌باره، بیش‌تر سخن خواهیم گفت.

بعضی از متفکران مسلمان، با الهام از معارف اسلامی، آزادی را «فقدان مانع در راه اِعمال اراده و خواست آدمی در جهت رشد و تکامل»[۲] تعریف کرده‌اند.

چنان که ملاحظه می‌شود قید «در جهت رشد و تکامل» تعریف را محدود و مقیّد می‌سازد. بدین معنا که «فقدان مانع در جهت اِعمال اراده و خواست انسان» چنان‌که در جهت رشد و تکامل انسان، به‌عنوان هدف از آفرینش او نباشد، «آزادی» نیست، هر چند در پاره‌ای از مکاتب فلسفی غرب، «آزادی» نامیده شود.

بدون شک، بینش فیلسوفان سیاسی در مبانی جهان‌شناختی و انسان‌شناختی و ارتباط آن دو با هم و نیز ارتباط‌شان، با خدای خالق هستی، در نگاه‌شان به مقولهٔ «آزادی» تأثیر مستقیم دارد. اختلاف فاحشی که در بعضی از تعاریف مشاهده می‌شود، ناشی از اختلاف در مبانی است. به پاره‌ای از این اختلافات، در مباحث گذشته، اشاره شد و به پاره‌ای دیگر، در مباحث آینده اشاره خواهد شد. اینک از مقولهٔ تعریف مفهوم آزادی می‌گذریم و با توضیحی مختصر دربارهٔ اقسام آزادی و آزادی فلسفی و آزادی معنوی، به مبحث اصلی خود،

---

۱. قاسم زاده، **حقوق اساسی فرانسه**، ص ۴۴.

۲. شهید مرتضی مطهری، **جامعه و تاریخ**، ص ۸۴.

یعنی آزادی اجتماعی می‌رسیم.

◁ اقسام آزادی

□ آزادی فلسفی

آن‌چه در کلام و فلسفه، تحت نام «اختیار» در برابر «جبر» بحث می‌شود، از مقولهٔ آزادی فلسفی است. برخی از مکاتب فکری، انسان را در انجام دادن امور، مختار و بعضی دیگر، مجبور می‌دانند. در تاریخ اسلام، متکلمان معتزلی، معتقد بودند که انجام دادن امور، از سوی خداوند، به‌کلّی، به انسان تفویض شده است، به‌طوری که پس از آفرینش، در اَعمال و رفتار، آزاد است و هیچ ارادهٔ دیگری در اَفعال او دخالت ندارد. در نقطهٔ مقابل، متکلمان اشعری، انسان را در انجام دادن اَعمال، مجبور می‌دانستند، به‌طوری که می‌گفتند، همهٔ اَعمال او، به اراده و مشیّت الهی بستگی دارد و ارادهٔ انسان، هیچ نقشی در انجام دادن امور ندارد.

در میان این دو مکتب ـ که هر کدام سؤالات و شبهاتی را برای متفکران مسلمان در پی داشت ـ ائمهٔ طاهرین علیهم‌السلام در پاسخ سؤالات و شبهاتی در این زمینه، از «أمرٌ بین‌الأمرین» سخن گفته[۱] و اظهار داشته‌اند که انسان، در انجام دادن اَعمال و رفتارش، نه به طور کامل، به خود واگذاشته شده و نه به طور کلّی، از او سلب اختیار شده است، بلکه آدمی، در اَعمال و رفتار خود، مختار است، امّا اختیاری در طول اراده و مشیّت خداوند.

این بحث و نزاع میان معتزله و اشاعره و شیعه، از سوی متکلمان و حکیمان مسلمان، به تفصیل، پی‌گیری شده که از حوصلهٔ بحث فعلی ما خارج است.[۲]

نکته‌ای که اشارهٔ به آن، در این بحث، خالی از فایده نیست، آن است که «آیا ارزش و منزلت انسان، به آزادی و اختیار اوست یا به عبودیّت او؟». برخی، برای ارج نهادن به آزادی، آن‌را معیار ارزش انسان در نظام آفرینش برشمرده‌اند، به‌طوری که گفته‌اند، ارزش انسان، به

---

۱. مفضل بن عمر از امام صادق (ع) نقل می‌کند که حضرت فرمود: «لاجبر و لاتفویض بل أمرٌ بین‌الأمرین». **بحار الأنوار**، ج۵، ص۱۷.

۲. ر.ک: شهید مرتضی مطهری، **انسان و سرنوشت**.

آزادی است نه به عبودیّت و اگر در قرآن نیز ارزش انسان به عبودیّت دانسته شده، به خاطر اختیاری بودن آن است. نیز گفته‌اند قوام اسلام نیز به آزادی است نه به عبودیّت. آنان، از این مبنا، آزادی‌های وسیع اجتماعی و سیاسی را در جامعه نتیجه گرفته‌اند.(۱)

سخنانی از این قبیل، در عصر مشروطه نیز مطرح بوده و در آثار آن دوره به چشم می‌خورد.(۲)

در این بینش، گذشته از خلطی که میان مفهوم «آزادی فلسفی» و «آزادی اجتماعی ـ سیاسی» رخ داده و برای نشان دادن ارزش آزادیِ اجتماعی، به مختار بودن انسان استدلال شده، اساساً از این نکته غفلت شده که اراده و اختیار آدمی، تنها، وسیله برای نیل به سعادت یا شقاوت است. آیا اختیار آدمی ـ که ارزشی ابزاری و وسیله‌ای دارد ـ می‌تواند بر عبودیّت ـ که ارزشی آرمانی و غایی دارد ـ برتری داشته باشد؟ ارزش انسان، به مقام عبودیّت و قُرب الهی است و چون از روی اراده و اختیار حاصل می‌شود، بر عبودیّت فرشتگان الهی که به حکم خلقت و آفرینش آنان است، برتری دارد. ارزش انسان، بیش از آن‌که به آزادی به‌عنوان وسیلهٔ ترقی و تکامل باشد، به مقام و منزلتی است که در پرتو آزادی به‌دست می‌آورد.

به تعبیر دیگر، ارزش انسان، به این است که می‌تواند به مقام خلیفةاللهی و جانشینی خدا در زمین برسد. اگر ملاک ارزش انسان، به اختیار او باشد، نباید میان کسی که با استفاده از آن به مقام عبودیّت می‌رسد، با کسی که سقوط می‌کند، تفاوتی باشد، در حالی که ضرورتاً، به حکم عقل، چنین نیست.

به عبارت روشن‌تر، ملاک شرافت و احترام آزادی انسان، این است که در مسیر انسانیّت باشد.(۳) ارادهٔ بشر تا آن‌جا محترم است که با استعدادهای عالی و مقدسی که در نهاد بشر است، هماهنگ باشد و او را مسیر ترقی و تعالی بکشاند، امّا آنجا که بشر را به‌سوی فنا و سستی سوق می‌دهد و استعدادهای نهانی را به هدر می‌دهد، احترامی نمی‌تواند داشته باشد.(۴)

---

۱. محمدحسن علی‌پور، **هفته نامهٔ آبان**، سال یکم، ش۳۵، ص۳.

۲. ر.ک: محمد ترکمان، شیخ فضل‌الله نوری، **رسائل و اعلامیّه‌ها و مکتوبات**، ج۱، (**رسالهٔ تذکرة الغافل و إرشاد الجاهل**).

۳. شهید مرتضی مطهری، **آشنایی با قرآن**، ج۳، ص۲۲۴.

۴. شهید مرتضی مطهری، **اخلاق جنسی**، ص۳۹.

این دیدگاه، تا آن‌جا پیش رفته که مدّعی شده است: «هدف ادیان نیز بر اومانیسم است که یک حلقهٔ آن به خدا و حلقهٔ دیگر آن به انسان متصل است. در این اومانیسم نیز نباید انسان را قربانی دین و خدا کنیم؛ چون، دین، برای انسان است و انسان و خدا، یک رابطهٔ دوسویه دارند.»[۱]!

این دیدگاه، غافل از این است که هدف ادیان کمال بخشیدن به انسان‌ها و الهی کردن آنان است، لذا هر چیزی که زمینهٔ تحقّق این هدف محسوب می‌شود، فراهم کردن آن، به حکم عقل، لازم است و هر آن‌چه که مانع تحقّق آن است، به حکم عقل، باید برطرف شود. چه بسا برای هدایت انسان‌ها و جامعهٔ بشری، لازم باشد که انسان‌ها قربانی دین و خدا شوند. شخصیتی مانند حسین‌بن‌علی علیه‌السلام فدای دین، و در حقیقت، فدای نجات و تعالی انسانیّت می‌شود. هدف ادیان، رشد انسان‌ها است و گاهی رشد انسان، در گرو قربانی شدن در برابر اراده و مشیّت الهی است. در این بینش، اوج کمال آدمی، بندگی و تسلیم در برابر خدا است. نویسندهٔ مذکور کمال انسان را منحصر به زندگی دنیوی تصوّر کرده و از این رو، از درک مقامی معنوی که در پرتوِ شهادتِ در راه خدا حاصل می‌شود، غافل و ناتوان مانده است.

□ آزادی معنوی

نوع دوم از آزادی، آزادی از قید و بند خرافات فکری و هوا و هوس نفسانی است. این قسم از آزادی ـ که نوعی رها شدن از موانع داخلی رشد و تکامل آدمی است و از اختصاصات انسان شمرده می‌شود ـ در ادیان الهی، بسیار مورد توجه است.

از آن‌جا که انسان، دارای دو جنبهٔ مُلکی و مَلکوتی، مادّی و ماورای مادّی، حیوانی وانسانی است و از طرفی، از روی اختیار می‌تواند به یکی از این دو بُعد تمایل پیدا کرده و یکی از دو جنبه را تقویت کند و از طرف دیگر، هدف از آفرینش انسان، رشد و تعالی انسانی و معنوی او است، خواسته‌ها و تمایلات درونی، در صورت کنترل نشدن و تحت حاکمیّت عقل در نیامدن، او را به سمت بُعد مادّی و حیوانی سوق می‌دهد و می‌تواند به منزلهٔ مانعی در راه رشد و تعالی انسان باشد. از این رو، رهایی از قید و بند درونی که به مانند زنجیر دست و پای عقل انسان را

---

۱. هفته‌نامهٔ آبان، ش۳۵، ص۳.

در بند می‌کند، برای رشد و تکامل انسان، شرطی لازم و اجتناب‌ناپذیر است. خداوند سبحان ـ که پیامبران را برای نشان دادن راه سعادت و کمال به بشر برانگیخت ـ یکی از وظایف آنان را گشودن زنجیرهای اسارت درونی او قرار داد تا به انسان، کیفیّت رهایی از قید و بندهای درونی را بیاموزد و انسان، با اراده و اختیار خویش، خود را از این قیود برهاند؛ زیرا، بدون رهایی از این قیود و بدون آزادی معنوی، رشد و تکامل انسانی، دشوار بلکه غیرممکن است.

این حقیقت، هم در قرآن یادآوری شده و هم در احادیث. قرآن، یکی از وظایف پیامبر را این‌گونه ترسیم می‌کند:

﴿و یضع عنهم إصرهم و الأغلال التی کانت علیهم﴾[1]
بارهای گران و بندهایی راکه بر آنان بوده، از آنان بر می‌دارد.

این آیهٔ مبارک، یکی از وظایف پیامبر را در ارتباط با انسان‌ها بیان می‌کند. به عبارت دیگر، آزاد شدن از بند اسارت‌های درونی که شرط کمال انسانی است، حقّ هر انسانی است، ولی حقّی که بر عهدهٔ انسان‌هایی مانند خود نیست، بلکه حقّی است بر رهبران الهی که راه و روش رهایی از این اسارت‌ها را به او بیاموزند و او را در این جهاد اکبر یاری کنند. اگر انسان بدون رهایی از این بندها، نمی‌تواند به کمال مطلوب انسانی نائل شود و جز رهبران الهی نمی‌توانند، او را در این عرصه، راهنمایی و هدایت کنند، پس به حکم خلقت انسان، این حق برای آنان محفوظ است و ادای آن بر عهدهٔ رهبران الهی است.

خلاف آن‌چه که در مکاتب بشری، آزادی، به معنای «انجام هر کاری به میل و دل‌خواه خود» است، و اساساً، ریشهٔ آزادی را «تمایلات و خواهش‌های انسان» می‌شمارند، در مکتب اسلام، تابعِ تمایلات و خواهش‌های درونی بودن، نوعی «اسارت و بردگی» است که باید عقل و اندیشه و رفتار انسان، از آن رهانیده شود.

در قرون اخیر، بعضی از مکاتب غربی، به «آزادی مطلق انسان» معتقد شده‌اند و انسانیّت انسان را در گروِ آزادی از هر قید و بند و ایمان و اعتقادی، حتّی اعتقاد به خدا برشمرده‌اند؛ چرا که ایمان به خدا را نیز نوعی بردگی و اسارت انسان می‌دانستند، غافل از آن‌که تعلّق انسان به

---

۱. اعراف: ۱۵۷. تفسیر این آیه، در فصل نخست گذشت.

موجودی بیگانه از خود، اسارت و بردگی است، ولی تعلّق خاطر و ایمان انسان به خالق و معبود ـ خود که به تعبیر قرآن از رگ گردن به او نزدیک‌تر است[۱] ـ نه تنها اسارت انسان نیست، بلکه از آن‌جا که خدایی شدن، هدف سیر تکاملی انسان است، تعلّق او به خداوند، تعلّق به غایت کمال خویش است و در حقیقت، حرکتِ از خودِ ناقص به خودِ کامل است.[۲]

در این مکتب، حتّی کسی که ایمان و اعتقادی به خداوند و ارزش‌های دینی ندارد، در زندگی دنیوی و مادّی نیز نباید تابع هواها و هوس‌های خود باشد، بلکه باید لااقل در محدوده‌ای که عقل بشر قدرت درک ارزش‌های انسانی را دارد، تابع عقل باشد. رهایی از اسارت درون، گرچه شرط نیل به کمالات انسانی و معنوی است، و این رهایی، به طور کامل، تنها، در پرتو تعالیم دینی امکان‌پذیر است، امّا انسان‌های غیرمعتقد به دین نیز به حکم انسان بودن، باید عقل خود را به‌عنوان متعالی‌ترین عنصر وجودی انسان، بر اَفکار و اَعمال و رفتار خویش حاکم کنند؛ نه هوا و هوس و تمایلات نفسانی را.

سخن سالار شهیدان، حضرت امام حسین علیه‌السلام در کربلا خطاب به کوفیانی که در اواخر عمر شریف آن حضرت، آهنگ غارت خیمه‌های خاندان او را کردند، ناظر به این حقیقت است. ایشان فرمود:

> **يا شيعة آل أبي سفيان! إن لم يكن لكم دين و كنتم لاتخافون المعادَ فكونوا أحراراً في دنياكم**[۳]؛
>
> **ای پیروان خاندان ابوسفیان! اگر دین ندارید و از روز جزا و حساب نمی‌ترسید، لااقل، در دنیای خویش آزاده باشید.**

آزادگی در دنیا، برای کسانی که ایمان به دین و تعالیم آن ندارند و به خاطر بی‌اعتقادی به روز جزا از قیامت نمی‌ترسند، به معنای وارستگی از هواها و تمایلات نفسانی و پای‌بندی به آن دسته از اصول اخلاقی است که هر انسانی به حکم انسان بودن، آن‌را درک می‌کند و درک آن‌ها نیاز به تعالیم دینی ندارد.

---

۱. واقعه: ۸۵: ﴿نَحْنُ أقرب إليكم من حبل الوريد﴾.

۲. ر.ک: شهید مرتضی مطهری، **انسان کامل**، ص۳۴ـ۳۴۱.

۳. **موسوعة كلمات الإمام الحسين (ع)**، ص۵۰۴.

اسلام، بر «آزادی معنوی» انسان‌ها اهتمام فراوانی دارد. چرا که آن‌را شرط لازم رشد و کمال انسانی می‌داند، به‌علاوه که سلامت جامعهٔ انسانی و تأمین حقوق اجتماعی انسان‌ها نیز ـ که موضوع اصلی بحث ما است ـ در گرو تحقّق آزادی معنوی آحاد جامعه است. اهتمام مکتب اسلام و همهٔ ادیان الهی به وارستگی از اسارت‌های درونی، از برجستگی‌های مکاتب الهی است که ضامن تحقّق سایر آزادی‌های بشری است؛ زیرا، تا وقتی که انسان‌ها، به‌ویژه حاکمان، از درون آزاد نشده‌اند، قید و بندهای بیرونی و نهادهای نظارتی متعدّد، به طور کامل، تأمین کنندهٔ آزادی‌های اجتماعی نخواهد بود. هر قیدی که بر اَعمال و رفتار دولت‌مردان و قدرت‌مندان افزوده شود، انسان غیروارسته از هوا و هوس درون، راهی برای رهایی از آن قید خواهد یافت. تجربهٔ بشری در نظام‌های مختلف سیاسی، گواه این واقعیت است. برای جلوگیری از طغیان قدرت‌مندان، هر از چند گاهی، فیلسوفان سیاسی، اهرمی نظارتی بر اهرم‌های قبلی افزوده‌اند، امّا پس از مدّتی ناکارامد بودن آن‌را در عمل دیده‌اند؛ به‌طوری‌که امروز در غالب نظام‌های سیاسی با وجود اهرم‌های نظارتی متعدد، شاهد بروز فساد و سوء استفاده در میان صاحبان قدرت هستیم.

به هر حال، برای پی بردن به امتیازات و برجستگی‌های مکتب سیاسی اسلام در مقایسه با مکاتب سیاسی بشری، تأمّل در مقولهٔ «آزادی معنوی» ـ هر چند، ظاهراً، خارج از بحث آزادی‌های سیاسی و اجتماعی می‌نماید ـ به لحاظ تأثیر فراوانی که در جامعه و روابط افراد با هم و روابط میان مردم و حاکمان به‌جا می‌نهد، لازم است.[۱]

در فرهنگ اسلامی، آن‌جا که سخن از تقوا و زهد و وارستگی از دنیا مطرح است و به‌عنوان یک ارزش، از اهمّیّت والایی برخوردار است، برای تأمین «حرّیّت و آزادگی» انسان از خواسته‌ها و تمایلات نفس است. در بینش اسلامی، رسیدن به حرّیّت و آزادگی، در پرتو ترک شهوات نفسانی است.[۲] در این بینش، هر که وابستگی‌اش به دنیا و تمایلات نفسانی بیش‌تر باشد، اسیرتر، و هر که وارستگی‌اش از دنیا و خواهش‌های درونی

---

۱. در این باره، در فصل «نظارت بر حاکم» باز هم سخن خواهیم گفت.

۲. **بحارالأنوار**، ج۷۴، ص۲۳۷: «مَن ترك الشهوات كان حرّاً».

بیش‌تر باشد، آزادتر است.[۱]

ملاحظه می‌شود که در این مکتب، بر خلاف بسیاری از مکاتب بشری، انسانِ آزاد، کسی نیست که هر چه دلش خواست، انجام دهد، بلکه انسان آزاد، کسی است که خواسته‌ها و تمایلات خود را کنترل کند و از قدرت خویشتنداری بیش‌تر برخوردار باشد. از دیدگاه پیشوای بزرگ این مکتب، شرط مالکیّت و تسلّط بر نفس، مجاهدت با هواهای نفسانی است[۲] و این مجاهدت، به مراتب، دشوارتر و بزرگ‌تر از مبارزه با دشمنان خارجی و بیرونی است.[۳] در این بینش، تنها، رهایی از سلطهٔ دشمنان بیرونی، برای رشد و تکامل انسان کافی نیست، بلکه مبارزه و جهادی که می‌تواند آزادی و حرّیت واقعی انسان را تأمین کند، مبارزه با درون خویش است.

مولوی، در این باره چه زیبا سروده است:

هر کو را منم مولا و دوست — ابن عمّ من علی مولای اوست
کیست مولا آن‌که آزادت کند — بند رقیّت ز پایت برکند
چون به آزادی نبوت هادی است — مؤمنان را ز انبیا آزادی است.[۴]

□ آزادی اجتماعی ـ سیاسی

مقصود اصلی ما از «آزادی» به‌عنوان یکی از حقوق مردم در برابر حاکم جامعه، «آزادی اجتماعی ـ سیاسی» است که در قرون اخیر از سوی مکاتب فلسفی و حقوقی غرب مطرح و پی‌گیری شده است. سؤالات اصلی ما، در این مقوله، این است که «آیا شهروندان، در برابر حاکم اسلامی از آزادی اجتماعی ـ سیاسی برخوردارند؟»، «آیا این آزادی، مطلق است یا محدود؟»، «چه عواملی می‌تواند این آزادی را محدود سازد؟»، «این حدود کدام‌اند؟»، «آزادی در مقایسه با سایر حقوق اجتماعی از چه جایگاهی برخوردار است؟»، «آیا در صورت تعارض با حقوق یا ارزش‌های جامعه، کدام‌یک مقدّم است؟».

---

۱. **نهج‌البلاغه**، کلمهٔ ۴۵۶: «الاحرّ یدع هذه اللماظة لأهلها».
۲. **میزان الحکمة**، ج۲، ص۱۴۳: عن رسول‌الله(ص): «جاهدوا أهوائکم تملکوا أنفسکم.».
۳. **بحارالأنوار**، ج۶۷، ص۷۱.
۴. **مثنوی**، دفتر ششم، ابیات۴۵۳۹ تا ۴۵۴۱.

سؤالات بالا، نمونه‌هایی از سؤالات و مباحثی است که در این فصل، به پاسخگویی آن‌ها خواهیم پرداخت و جایگاه «آزادی اجتماعی ـ سیاسی» را در جامعهٔ اسلامی آشکار خواهیم ساخت. إن شاءالله.

○ آزادی حقّ است یا تکلیف؟

آزادی اجتماعی ـ سیاسی، از آن جهت که امتیازی برای مردم محسوب می‌شود و دیگران، حقّ تجاوز به آن‌را نداشته و موظّف‌اند آن‌را محترم بشمارند، حقّی از حقوق شمرده می‌شود، امّا بدون شک، از حقوقی است که در خود، عنصر «الزام» را در بردارد؛ یعنی، هیچ یک از شهروندان، حق ندارد آزادی را از خود سلب کند[۱] و خود را به طور کامل و دربست، در اختیار دیگری قرار دهد و در فکر و اندیشه و اَعمال و رفتار، تابعِ محضِ دیگری باشد، بلکه وظیفه دارد از امتیازی که خداوند به‌عنوان خالق در اختیار او نهاده، در راه رشد و کمال انسانی خویش بهره بگیرد؛ چرا که آزادی، از مهم‌ترین عوامل رشد انسان است.

برخی از متفکران، آزادی را حق ندانسته، بلکه تکلیفی شمرده‌اند که متوجّه دیگران است و منشأ انتزاع آن، حقّی است در طبیعت که عبارت است از استعداد کمالی انسان که مانع ایجاد کردن در راه آن استعداد، سبب محرومیت و مغبونیّت انسان می‌گردد.[۲]

به هر صورت، چه آزادی را حقّی از حقوق طبیعی بدانیم و چه مفهومی انتزاعی از حقّ کمال‌یابی انسان در طبیعت بشماریم ـ که در حقیقت، تکلیفی است که متوجه دیگران است ـ مسلماً، قابل سلب از خود نیست و نه تنها دیگران، مُجاز به سلب آن از آحاد مردم نیستند، بلکه خود شخص هم نمی‌تواند آزادی را از خود سلب کند؛ چرا که سلب آزادی از خود ، همان و بازماندن از رشد و تکامل انسانی، همان. کسی که اراده و خواستش، تابع اراده و خواست انسان‌هایی به مانند خویش است، هیچ‌گاه رشد نخواهد کرد. انسانی که طفیلی دیگری باشد، از آفرینش خود فاصله گرفته است. انسانی که خالقش، او را آزاد آفریده است، حق ندارد خود را

---

۱. در مکاتب غربی نیز الزامی بودن آزادی امری پذیرفته شده است، معلوم می‌شود که می‌توان به حقوقی که قابل سلب از خود نیست، قائل شد. (ر.ک: جان استوارت میل، **رساله‌ای دربارهٔ آزادی**، ترجمهٔ جواد شیخ الاسلامی، ص۲۱.)

۲. **یادداشت‌های استاد مطهری**، ج۱، ص۷۷.

بنده و بردهٔ دیگران سازد.[۱]

آزادی، یکی از بزرگ‌ترین و عالی‌ترین ارزش‌های انسانی است و به تعبیر دیگر، جزء معنویّات انسان است. معنویّات انسان، یعنی چیزهایی که مافوق حدّ حیوانیّت او است. آزادی، برای انسان، ارزشی مافوق ارزش‌های مادّی است. انسان‌هایی که بویی از انسانیّت برده‌اند، حاضرند با شکم گرسنه و تن برهنه و در سخت‌ترین شرایط، زندگی کنند، ولی در اسارت یک انسان دیگر نباشندو آزاد زندگی کنند.[۲] چه بسیار انسان‌هایی که در دفاع از حریّت و آزادی خویش و استنکاف از بردگی دیگران، جان باخته‌اند. تاریخ بشریّت، مملوّ از چنین انسان‌های آزاده‌ای، از هر مرام و مسلکی است.

یکی از رمزهای نفوذ اسلام در میان ملل مختلف، آزاد کردن مردم از اسارت و بندگی همنوعان آنان است. پیامبر اکرمﷺ در نامه‌ای که به اسقف نجران نوشته و او را به اسلام فرا خواندند، به این محور اساسی اشاره کردند: «فإني أدعوكم الى عبادة الله من عبادة العباد و ادعوكم إلى ولايةِالله من ولاية العباد.»[۳]. وقتی که زهرة بن عبدالله (فرمانده گروه پیشاهنگ سپاه اسلام) به رستم فرخزاد (فرمانده ایرانیان) رسالت اسلام را در این زمینه تشریح کرد، برای او بسیار جالب بود.[۴]

سالی، یزید بن معاویة بن ابی سفیان، پس از حادثهٔ عاشورا، عازم حج بود. در شهر مدینه، به دنبال مردی از قریش فرستاد و به او گفت: «آیا اقرار می‌کنی که عبد و بندهٔ منی به گونه‌ای که اگر بخواهم، تو را می‌فروشم و اگر بخواهم، به بردگی می‌گیرم؟». آن مرد قرشی پاسخ داد: «به خدا سوگند ای یزید! ـ تو در قریش، از نظر حسب و قوم و قبیله، از من گرامی‌تر نیستی و پدرت نیز در عهد جاهلیّت و عصر اسلام، بهتر از پدر من نبود و خودت نیز نه در تدیّن بالاتر از منی و نه در اخلاق بهتر از من، پس چگونه به خواستهٔ تو اقرار کنم؟». یزید گفت: «به خدا

---

۱. **نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۳۱: «یابنیّ! لاتکن عبد غیرك و قد جعلك الله حرّاً».

۲. شهید مرتضی مطهری، **تکامل اجتماعی انسان**، ص۱۵.

۳. علی احمدی میانجی، **مکاتیب الرسول**، ج۲، ص۴۸۹.

۴. ابن اثیر، **الکامل**، ج۲، ص۴۶۰. بخشی از سخنان زهرة بن عبدالله چنین بود: «... و إخراج العباد من عبادة العباد إلى عبادةالله».

سوگند! اگر اقرار به عبودیّت و بردگی خودت نکنی، تو را می‌کشم.». پاسخ داد: «کشته شدن من به‌دست تو، بالاتر و مهم‌تر از قتل حسین بن علی فرزند رسول خدا به‌دست تو نخواهد بود.». یزید دستور داد تا او را کشتند.[۱]

قیام حسین بن علی‌علیه‌السلام در برابر حکومت استبدادی یزید بن معاویه ـ که جز به بردگی و ذلّت مردم رضایت نداشت ـ دفاع از «حریّت و آزادگی» و رهایی از «ذلّت و پستی» بود. شعارهای آن حضرت در نهضت کربلا، گواه روشنی بر این واقعیت است. می‌فرمود:

لا! والله! لا أُعطیهم بیدی إعطاء الذلیل و لا أقرُّ اقرار العبید؛[۲]
نه! به خدا سوگند! دست‌ام را به مانند دست شخص ذلیل به سوی آنان دراز نمی‌کنم و مانند بردگان، اقرار نمی‌کنم.

یکی از گرفتاری‌های تمدّن جدید، محدود کردن آزادی انسان، به‌ویژه آزادی فکری او با تبلیغات وسیع رسانه‌های خبری است. بسیاری از دانشمندان مغرب‌زمین، معترف‌اند که هر چند در نظام‌های دموکراسی به‌سر می‌برند، امّا از آزادی واقعی برخوردار نیستند. یکی از نویسندگان غربی می‌گوید:

دموکراسی، ملازم با آزادی نیست؛ زیرا، ممکن است که دموکراسی، عملاً، شهروندان را از بسیاری از آزادی‌ها محروم گرداند که ممکن است در دیگر انواع حکومت‌ها محروم نباشد.[۳]

○ نگاه‌های متفاوت به اصل «آزادی»

از آن‌جا که اختلاف میان مکاتب غربی با اسلام در مقولاتی مانند آزادی عقیده و آزادی تفکّر و آزادی بیان و قلم و...، گذشته از این‌که به اختلاف آن‌ها در مبانی انسان‌شناختی و جهان‌بینی و ارتباط انسان با خدا و ارتباط انسان با انسان‌های دیگر و طبیعت مربوط می‌شود، به تفاوت جایگاه «آزادی» در هر یک از این مکاتب ارتباط دارد. در مکاتب غربی که بر پایهٔ «فردگرایی» بنا شده، «آزادی، عالی‌ترین هدف سیاسی است[۴]» و «فی نفسه، یکی از

---

۱. محمد محمدی ری‌شهری، **میزان الحکمة**، ج۲، ص ۳۵۰.
۲. **موسوعة کلمات الامام الحسین**، ص ۴۲۱.
۳. **چهار مقاله دربارهٔ آزادی**، ص ۲۴۷.
۴. آنتونی آربلاستر، **ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب**، ترجمهٔ عباس مخبر، ص ۸۳.

ارزش‌ها است و قابل فروکاستن به ارزش‌های مادّی نیست»[۱] و «آن‌چه انسان را انسان می‌سازد، توانایی گزینش او است، اعم از گزینش نیک یا گزینش بد».[۲]

بعضی از نویسندگان در میان ما نیز با چنین نگرشی به مقولهٔ آزادی نظر افکنده و می‌گویند:

> **آزادی، مقدّم بر دین است، نه یک مفهوم دینی، لذا هر جا دین با آزادی و لیبرالیسم تعارض پیدا کرد، معلوم می‌شود آن، دین نیست.**[۳]

و نیز می‌گویند:

> **اصل آزادی، ماهیتی فرادینی، امّا انسانی دارد. ارزش انسان، به آزادی است نه به عبودیّت**[۴]

و نیز می‌گویند:

> **آزادی، همچون عدالت، در سلسلهٔ علل احکام است نه معلولات، بدین معنا که اگر حکمی از احکام الهی، با آزادی تعارض پیدا کرد، یا باید تأویل گردد یا تعطیل؛ چون، ملاک حکم الهی بودن، تطابق آن با آزادی است.**

چنان که ملاحظه می‌شود، نگاه به آزادی در مغرب‌زمین ـ با تکیه بر یک سری مبانی ـ با نگاه اسلام به آزادی متفاوت است. به‌عنوان نمونه، یکی از علل مهم اختلاف بینش‌ها به مقولهٔ آزادی، منشأ و سرچشمه‌ای است که برای آزادی معتقدند.

برخی از فلاسفهٔ غربی، «استعداد طبیعی انسان را در انتخاب نیک و بد» منشأ آزادی او می‌دانند؛ چون، انسان، موجودی مختار و با اراده آفریده شده و هر کاری که بخواهد، می‌تواند انجام دهد، لذا حقّ طبیعی او است که آزاد از هر قید و بندی باشد و کسی مانع و مزاحم او در انتخاب راه و روش زندگی و اَعمال و رفتارش نباشد. دخالت دیگران در اعتقادات، اَعمال و رفتار، خواسته‌ها و تمایلات انسان، تضییع آزادی او است. از این رو، دولت، حق ندارد آزادی فرد را در زمینه‌های مختلف، محدود سازد؛ چرا که در این مکتب، هیچ ارزشی

---

۱. جرمی شی یرمر، **اندیشهٔ سیاسی کارل پوپر**، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند: ص ۵۰.
۲. **چهار مقاله دربارهٔ آزادی**، ص ۳۳۰ (توضیح نظر جان استوارت میل).
۳. مجید محمدی، **جامعهٔ سالم**، ش ۳۹، تیرماه ۷۷، ص ۳۱.
۴. **هفته‌نامهٔ آبان**، ش ۳۵، ص ۳.

بالاتر از فرد وجود ندارد.[۱]

تنها عاملی که آزادی مطلق انسان را محدود می‌کند، «آزادی دیگران» است. بدین معنا که آزادی انسان در اجتماع، به لحاظ برخورد با آزادی و خواست و ارادهٔ دیگران، مقیّد و محدود می‌شود. انسان‌ها، برای آن‌که بتوانند در اجتماع در کنار هم زندگی کنند، ناچارند از بخشی از آزادی خود که با آزادی دیگران برخورد می‌کند، صرف‌نظر کنند؛ چرا که در غیر این صورت، اجتماع، دچار هرج و مرج خواهد شد. بر این اساس، هر کس، در همهٔ شؤون زندگی خود آزاد است و کسی حقّ ندارد آزادی او را محدود سازد. «تنها بخشی از رفتار هر فرد که به خاطر آن، در برابر جامعه، مسؤول و متعهد است، رفتاری است که به دیگران مربوط می‌شود. در بخشی که به خودش مربوط می‌شود، استقلالش، حقّاً مطلق است. حکم فرد بر جسم و روح خویش روا است.»[۲] تنها، قانونی که بر اساس توافق افراد اجتماع برای ایجاد نظم وضع شده، می‌تواند آزادی‌های اجتماعی را محدود سازد، پس حدّ آزادی شهروندان در جامعه، قانون است که نمایندگان اکثریّت وضع می‌کنند.

در این دیدگاه که «نیاز و استعداد» منشأ حقّ آزادی شمرده شده، چون این نیاز در حیوانات نیز وجود دارد، این حق به آن‌ها نیز سرایت داده شده و برخی از طرفداران این نظریه، سخن از «آزادی حیوانات» به میان آورده‌اند؛ چرا که بعضی از حیوانات، دارای نیازها و استعدادهایی قوی‌تر از بعضی انسان‌ها، مانند اطفال و بیماران هستند. در این دیدگاه، نوع انسان، از ویژگی منحصر به فردی برخوردار نیست تا لازم باشد او، به تنهایی، از حقوق برخوردار گردد، بلکه می‌توان این حقوق را برای همهٔ موجوداتِ دارای ادراکِ حسی قائل شد.[۳]

در بینش اسلامی، گرچه انسان، موجودی است دارای نیازها و استعداهای خاص انسانی که در سایر موجودات مشاهده نمی‌شود، امّا وجود این نیازها و استعدادها، برای «رسیدن به هدفی متعالی» مدّ نظر قرار می‌گیرد. در این بینش، سخن از چگونگی بهره‌برداری از این نیاز و استعداد برای رسیدن به آن هدف است. در این دیدگاه چون انسان، مخلوق و محتاج خداوندِ

---

۱. **چهار مقاله دربارهٔ آزادی**، ص۶۵ (دیدگاه کانت، فیلسوف شهیر آلمانی).

۲. کاپلستون، **تاریخ فلسفه**، ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی، ج۸، ص۵۳.

۳. محمد لگنهاوزن، **نشریهٔ معرفت**، ش۱۲، مقالهٔ «**اسلام و نظریّات غربی در باب حقوق بشر**»، ص۱۵.

خالقِ بی‌نیاز است و در خلقت او، هدفی را مشاهده می‌کند، راه رسیدن به آن هدف را نیز از خالق و پروردگار او طلب می‌کند.

در این دیدگاه، خداوند خالق انسان، عالم به همهٔ امور و قادر بر همه چیز و مالک مطلق همهٔ موجودات هستی است، به حکم عقل، انسان، باید تابع او باشد و از غیر او اطاعت نکند؛ چراکه هیچ موجودی حقّ امر و نهی و سلطهٔ بر انسان را غیر از خالق و مالک او ندارد و اگر از انسانی مانند خود نیز اطاعت کند، این اطاعت، باید به اذن خداوند و به دنبال اطاعت او باشد، پس هیچ انسانی حق ندارد با وضع قانون، دیگران را مطابق میل و ارادهٔ خود به اطاعت فراخواند. در این مکتب، حتّی اکثریّت مردم نیز مُجاز به تحمیلِ اراده و خواست خود به اقلیّت نیستند؛ زیرا، انسان، از قید هر موجود دیگری غیراز خداوند خالق و مالک هستی، آزاد است. همهٔ انسان‌ها در پیش‌گاه خداوند، یک‌سان و برابرند و هیچ کدام بر دیگری فضیلت و برتری ندارند تا حقّ قانونگذاری یا امر و نهی برای او قرار داده شود.

در این‌جا، مناسب است، به تحلیلی جامع از امام خمینی که ریشهٔ حقیقی آزادی انسان، در آن ترسیم شده، توجه شود:

> **ما، معتقدیم که خالق و آفرینندهٔ جهان و همهٔ عوالم وجود و انسان، تنها، ذات مقدّس خدای تعالی است که از همهٔ حقایق مطّلع است و قادر بر همه چیز است و مالک همه چیز. این اصل، به ما می‌آموزد که انسان، تنها، در برابر ذات اقدس حق باید تسلیم باشد و از هیچ انسانی نباید اطاعت کند، مگر این‌که اطاعت او اطاعت خدا باشد. بر این اساس، هیچ انسانی هم حق ندارد انسان‌های دیگر را به تسلیم در برابر خود مجبور کند. و ما، از این اصل اعتقادی، اصل آزادی بشر را می‌آموزیم که هیچ فردی حق ندارد انسانی و یا جامعه و ملّتی را از آزادی محروم کند، برای او، قانون وضع کند، رفتار و روابط او را بنا به درک و شناخت خودکه بسیار ناقص است و یا بنا به خواسته‌ها و امیال خود تنظیم نماید.**
>
> **و از این اصل، ما نیز معتقدیم که قانونگذاری برای پیشرفت‌ها، در اختیار خدای تعالی است، همچنان که قوانین هستی و خلقت را نیز خداوند مقرّر فرموده است و سعادت و کمال انسان و جوامع، تنها، در گروِ اطاعت از قوانین الهی است که به‌وسیله انبیا، به بشر ابلاغ شده است و انحطاط و سقوط بشر، به علّت سلب آزادی او و تسلیم در برابر سایر انسان‌ها است.»** (۱)

در این دیدگاه، همان‌طور که انسان از بند «هواها و خواسته‌های درونی» آزاد است، از قید

۱. امام خمینی، صحیفهٔ نور، ج۴، ص۱۶۶ـ۱۶۷.

«تمایلات و خواسته‌های دیگران» نیز آزاد است. خداوند، در قرآن کریم، با صراحت، ولایت و سلطه و صاحب اختیاری را مختص خود دانسته و از غیرخود نفی می‌کند. پیامبر، به امر الهی، به مشرکان می‌گوید:

﴿قل مَن ربُّ السماوات و الأرض قل‌الله قل أفاتخذتم من دونه أولیاء لایملکون لأنفسهم نفعاً و لاضرّاً﴾[۱]؛

ای رسول ما! از مشرکان بپرس که «آفرینندهٔ آسمان‌ها و زمین کیست؟» بگو: «خدا است». بگو: «شما خدا را رها کرده و غیرخدا را برای نگهبانی و یاری خود برگزیدید، در صورتی که آنان بر سود و زیان خود هم قادر نیستند؟».

کسی می‌تواند ولیّ و صاحب اختیار مردم باشد که مالک خود و نفع و ضرر خویش باشد. کسانی که حتّی مالک نفع و ضرر خود نیستند، چگونه می‌توانند بر دیگران ولایت داشته باشند؟ از این آیهٔ شریف، استفاده می‌شود که ملاکِ ولایت و صاحب اختیاری، ربوبیّت است که اختصاص به خدای سبحان دارد.

در سورهٔ مبارک شوریٰ نیز کسانی که غیرخدا را ولیّ خود قرار دادند، مورد تخطئه قرار داده شده است: ﴿فالله هو الولی﴾.[۲]

از این تعبیر، انحصار ولایت در خداوند استفاده می‌شود و هر کسی که به دنبال ولیّ و صاحب اختیار است، باید او را به‌عنوان «ولیّ» انتخاب کند.

مفسّران، از این آیهٔ مبارک، شواهد و ادلّه‌ای نیز بر انحصار ولایت به خداوند استفاده کرده‌اند.[۳]

آیهٔ دیگری که در آن، مردم، از «اتّخاذ ارباب» نهی شده‌اند، سخن پیامبر با اهل کتاب است که «بیایید تا جز خدا را عبادت نکنیم و چیزی را شریک او قرار ندهیم و بعضی از ما، بعضی دیگر را، جز خدا، ارباب خود نگیریم.»:

﴿قل یا أهل الکتاب تعالوا إلی کلمة سواء بیننا و بینکم ألّا نعبد إلّا الله و لانشرک به شیئاً و

---

۱. رعد: ۱۶.
۲. شورا: ۹.
۳. ر.ک: المیزان، ج۱۸، ص۲۲.

لایتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله﴾[۱].

آیا می‌توان شعاری رساتر از سخن بالا در خصوص آزادی انسان از امارت و ولایت دیگران در مکاتب مختلف یافت؟

در کلمات پیشوایان دینی نیز همین نکته، به طور مکرّر یادآوری شده است. علی علیه‌السلام در سفارشی به فرزندش می‌فرماید: «در حالی که خداوند تو را آزاد آفریده، برده و بندهٔ دیگری مباش!».[۲]

از روایاتی مانند «الناس مسلطون علی أموالهم»[۳] نیز می‌توان نفیِ سلطهٔ افراد بر هم را لااقل در بُعد مالی و اقتصادی استفاده کرد. فقها، از این روایت، قاعدهٔ «نفی سلطه» را استفاده کرده و در ابواب مختلف فقهی، از آن بهره جسته‌اند.

در این مکتب، همان‌طور که سلطهٔ تکوینی بر نظام هستی از آنِ خالقِ جهان است، سلطهٔ تشریعی نیز از آنِ او است. از این رو، فرا دینی بودن مفهوم آزادی، منافاتی با این حقیقت ندارد که خالقِ انسان، آزادی او را با احکام و قوانینی، محدود سازد.

علاوه بر این‌که در عبارت«اگر دینی با مقولهٔ آزادی در تعارض افتاد، دین نیست» مقصود چه معنا و مفهومی از آزادی است؟ آزادی که به قول برخی از دانشمندان آن دیار، بیش از دویست تعریف دارد، چگونه می‌تواند معیار دینی یا غیردینی بودن مقولات دینی باشد؟ به‌علاوه اگر حکمی از احکام دین با آزادی انسان ناسازگار باشد، به معنای حدّی است که بر آزادی زده می‌شود، چنان که موارد فراوانی می‌توان برای آن سراغ گرفت. قوم شعیب، به او گفتند: «آیا نماز تو، آزادی ما را در عبادت خدایان‌مان سلب می‌کند؟ اگر چنین است، ما، دعوت تو را قبول نداریم».[۴]

اساساً، دستورهایی که پیامبران صادر کردند، همگی، محدود کردن آزادی انسان است، آن‌گاه چگونه می‌توان مدّعی شد «دینی که با آزادی انسان در تعارض افتد، دین نیست»؟

چنان‌که ملاحظه می‌شود، میان این دو بینش، تفاوت‌های اساسی و آشکاری وجود دارد.

---

۱. آل عمران: ۵۸.
۲. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۳۱.
۳. بحارالأنوار، ج۲، ص۲۷۲.
۴. هود: ۸۷.

ریشهٔ اختلافات فاحشی که در مقولات مختلفی مانند آزادی، در مکاتب گوناگون ظهور می‌کند، از نگرش به انسان و جایگاه او در نظام خلقت و نسبت او با خالق جهان و نسبت انسان‌ها با هم و مباحثی از این قبیل ناشی می‌شود. از این رو، برای فهم دقیق مقولاتی مانند آزادی و آشنایی با جایگاه آن و نیز حدود و ثغورش در جامعه، آشنایی با مبانی اسلامی در محورهای یادشده، ضرورت دارد.

اینک، شایسته است دربارهٔ اقسام آزادی‌های اجتماعی، همچون «آزادی عقیده و مذهب» و «آزادی بیان و قلم» و «آزادی رفتار» و «آزادی تفکّر»، به‌صورت جداگانه، به اختصار، بحث کرده و مراد از هر یک را در فرهنگ اسلامی و جامعهٔ اسلامی تبیین کنیم.

یکی از نکات مهم و در عین حال بدیهی که در بسیاری از مکاتب مورد توجه قرار گرفته، این است که آزادی اجتماعی، «مطلق» نیست؛ چرا که محدود نبودن آزادی افراد، جامعه را به هرج و مرج و تشنج می‌کشاند، به‌طوری که برآورده شدن حدّاقل نیازهای بشری را نیز نامقدور می‌سازد[۱] و به تعبیر بعضی از نویسندگان، نوعی توحّش است.

امام خمینی، یکی از اهداف بعثت پیامران را محدود کردن اطلاق آزادی بشر دانسته‌اند.[۲] پس آن‌چه که مورد اختلاف مکاتب مختلف فلسفی (اعم از الهی و بشری) در مقولهٔ آزادی است، «حدّ و مرز آزادی» است نه اصل وجود آزادی.

◁ ۱ـ آزادی عقیده و مذهب

آیا مردم در انتخاب دین و مذهب و عقیده محدودند و یا می‌توانند هر دین و آیینی را برای خود برگزینند و حاکم جامعه نمی‌تواند آنان را در انتخاب مذهب و عقیدهٔ خاصی مجبور کند؟ آیا آزادی عقیده ـ که در جوامع غربی، یک اصل مسلّم و پذیرفته شده است ـ از نظر اسلام صحیح است؟ آیا می‌توان در جامعهٔ اسلامی از آزادی عقیده سخن گفت و مردم را در انتخاب هر دین و مذهب و عقیده‌ای آزاد گذاشت؟ چه معنای صحیحی برای آزادی عقیده، تصوّر می‌شود؟

---

۱. چهار مقاله در بارهٔ آزادی، ص۲۳۹.

۲. صحیفهٔ نور، ج۸، ص۶۳.

برای پاسخگویی به سؤالات بالا، آشنایی با مبانی اصل «آزادی عقیده و مذهب» در غرب ضرورت دارد؛ زیرا، همان‌طور که مکرّراً یادآور شدیم، معمولاً، هر یک از اصول پذیرفته شده در جوامع مختلف، بر یک سری اصول و مبانی دیگری مبتنی است که آشنایی با آن مبانی، برای ورود به بحث و قضاوت نسبت به صحت یا بطلان آن اصل، لازم است.

پس از رنسانس در اروپا که دین به حاشیه رانده شد و کلیسا از صحنهٔ سیاست و اجتماع کنار زده شد و سیاستِ دین‌زدایی در رأس برنامه‌های اصلاح‌طلبان قرار گرفت، تعریف جدیدی از دین، ارائه و پذیرفته شد. بسیاری از اصول پذیرفته شده در مکاتب غربی در طیّ قرون اخیر، بر این تعریف از دین مبتنی گردید. بر اساس تعریف جدید، «دین، مذهب و عقیده» رابطه‌ای خصوصی میان انسان و خدا است و کاملاً جنبهٔ شخصی دارد و هیچ‌گونه وجههٔ اجتماعی برای آن متصوّر نیست. بدین معنا که هر کسی، هر دین و مذهب و عقیده‌ای را انتخاب کند، کم‌ترین تأثیری در زندگی اجتماعی و روابط او با انسان‌های دیگر ندارد و چون حدّ آزادی در این مکاتب، عدم تجاوز به آزادی دیگران است،[۱] بنابراین، مذهب و عقیده که امری شخصی و خصوصی است و هیچ نقش و تأثیری در روابط با دیگران ندارد، کاملاً آزاد است و هیچ‌کس نمی‌تواند دیگران را در انتخاب یک دین و مذهب و عقیده، مورد سؤال و بازخواست قرار دهد و یا او را به ترک یک دین یا گرایش به دین دیگری وادار کند.

در این بینش، تنها، جامعهٔ انسانی، جامعه‌ای است که انسان بتواند هرچه را که می‌خواهد و به هر گونه که دوست دارد، بپرستد و کسی مانع او نشود؛[۲] چون، انسانیّتِ انسان را به توانایی گزینش او می‌دانند، اعم از این‌که گزینش نیک باشد، یا گزینش بد.[۳] در این مکتب، پیروان ادیان مختلف، از حقوق یک‌سانی در جامعه برخوردارند و متدیّن بودن به دین و مذهب خاص و معتقد بودن به عقیدهٔ بخصوصی، ملاک برخورداری از حقوق و مزایای اجتماعی نیست.

این دیدگاه، در غرب ـ لا اقل در عرصهٔ سخن و نه عمل ـ یک اصل مسلّم و غیرقابل خدشه است. از این رو، بعضی از احکام و قوانین اسلامی، همچون مقرّرات ارتداد یا قوانین

---

۱. جان استوارت میل، **رساله‌ای دربارهٔ آزادی**، ترجمهٔ جواد شیخ الاسلامی، ص ۲۰.
۲. **چهار مقاله دربارهٔ آزادی**، ص ۳۴۹.
۳. **چهار مقاله دربارهٔ آزادی**، ص ۳۳۰.

خاص اهل کتاب، در جامعهٔ اسلامی و امثال آن، برای آنان، تبعیض‌آمیز و خلاف آزادی انسان و غیرقابل هضم است. اگر از انگیزه‌های سیاسی در جهت تخریب چهرهٔ اسلام و مسلمانان بگذریم، مخالفت آنان با احکام یادشده، برخاسته از نگرشی است که نسبت به دین و انسان و آزادی و مقولاتی از این قبیل دارند.

□ نقد و بررسی

این دیدگاه علی‌رغم ظاهر زیبایش، با اشکالاتی جدّی روبه‌رو است.

اوّلاً، نگرش اسلام به دین و عقیده، از اساس، با این نگرش متفاوت است. در اسلام، عقیده و مذهب، امری شخصی و خصوصی نبوده و دارای آثار و پیامدهای متنوّعی در زندگی اجتماعی شخص و روابط او با دیگران دارد. از دیدگاه اسلام، دین الهی، هم دارای جنبهٔ فردی است و هم جنبهٔ اجتماعی، هم بُعد معنوی دارد و هم بُعد سیاسی، هم در روابط انسان با خدا تأثیرگذار است و هم در روابط با انسان‌های دیگر و هم در سلوک و رفتار خود فرد مؤثّر است. بنابراین، دین، در این بینش، نه تنها امری خصوصی و فردی نیست، بلکه همهٔ شؤون زندگی انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

اگر ادیانی مانند مسیحیّت نیز بر اثر تحریف، از این ویژگی برخوردار نباشد، اسلام که از هر گزندی مصون مانده، دینی همه‌جانبه و برخوردار از جامعیّتی به وسعت نیازهای متنوع انسان است. در اسلام، هم عبادات فردی وجود دارد و هم عبادات جمعی و مسلمان، هم نماز می‌خواند و هم امر به معروف و نهی از منکر می‌کند و هم زکات می‌پردازد و هم جهاد می‌کند.

ثانیاً، حتّی اگر افرادی دارای دین و عقیده‌ای باشند که کاملاً جنبهٔ فردی داشته و دارای هیچ‌گونه وجههٔ اجتماعی نباشد، باز هم از دید اسلام، آزادی در انتخاب چنین دین و عقیده‌ای، پذیرفته نیست؛ زیرا، از دید اسلام ـ چنان که در مباحث گذشته یادآور شدیم ـ حرمت انسان‌ها به جسم و صورت آنان نیست، بلکه سیرت انسانی آنان است و به عبارت دیگر ، حقیقتی که در این بینش دارای قدر و منزلت است، «انسانیّت» است نه انسان دارای یک سر و دو گوش و دو پا و...

اسلام، اصل و پایه‌اش بر توحید است و اساس دعوتش بر رهاندن انسان‌ها از شرک و

بت‌پرستی است. از این رو، ارزش انسان را به عبودیّت پروردگار یکتا می‌داند. آزادی مشرکان و بت‌پرستان در جامعه، احترام به حیثیّت ذاتی انسانی نیست، بلکه نادیده گرفتن گوهر ارزش‌مند وجود آدمی است. اسلام، همان آیین ابراهیم خلیل است که بر خلاف پندار مدّعیان آزادی عقیده، با تبر به جان بت‌های هم‌شهریان خود افتاد و آن‌ها را در هم شکست و بدین وسیله عقیدهٔ باطل آنان را با شدیدترین شیوه مورد حمله قرار داد. پیامبری که برای برچیدن شرک و بت‌پرستی از صحنهٔ گیتی ظهور کرده، چگونه می‌تواند هر دین و مسلک شرک‌آلودی را به رسمیّت بشناسد. به رسمیّت شناختن هر عقیده و مسلکی تحت عنوان آزادی عقیده، با اصل و اساس این مکتب در تناقض است. اسلام‌شناس معاصر، علّامه سیّد محمد حسین طباطبایی، در تشریح دیدگاه اسلام در این‌باره می‌گوید:

> **اسلام، چون بنای جامعه اسلامی را بر اساس توحید و حاکمیّت دین استوار کرده، هر کسی راکه از توحید و حاکمیّت دین در جامعهٔ انسانی استنکاف کند، جزء جامعه نمی‌داند، مگر این‌که اهل ذمّه یا طرف قرارداد با مسلمانان باشد. چنین فردی که از دین و حاکمیّت آن خارج است، از جامعهٔ انسانی بیرون است و با او معاملهٔ انسانی که دارای حرمت است، نمی‌شود و هر انسانی حق دارد چنین فردی را از مزایای زندگی انسانی محروم سازد و زمین را از پلیدی استکبار و اِفسادِ چنین فردی پاک کند؛ زیرا، چنین موجودی، حرمت خود را با اَعمال و رفتار خویش از بین برده است.**[۱]

کافرانی که در جامعهٔ اسلامی زندگی می‌کنند و تحت حاکمیّت نظام اسلامی به سر می‌برند، هر چند دین حق بر آنان عرضه می‌شود، امّا هیچ‌گاه عقیدهٔ توحید بر آنان تحمیل نمی‌گردد، ولی از پاره‌ای از حقوق که اسلام و ایمان در بهره‌مندی از آن‌ها شرط است، محروم‌اند. مثلاً، اگر شرط اِحراز یک پُست و مقامی در یک جامعهٔ اسلامی، «اسلام و ایمان» است، کافر و مشرک نمی‌تواند نامزد احراز آن پُست شود.

پس در این دیدگاه، خلاف مکتب لیبرالیسم ـ که معتقد است «عقیدهٔ آدمی، در انسانیّت او دخالتی ندارد،... لذا هیچ کس به دلیل داشتن عقیدهٔ خاصی از انسانیّت نمی‌افتد و مستحقّ قتل و سلب حقوق نمی‌شود.»[۲] ـ «داشتن هر نوع عقیدهٔ شرک‌آلودی» نقصی در انسان تلقی

---

۱. **المیزان**، ج۶، ص۳۴۷ـ۳۴۶.

۲. عبدالکریم سروش، **رازدانی، روشنفکری و دینداری**، ص۱۴۰.

می‌شود و اسلام نمی‌تواند این نقص را به رسمیّت بشناسد.

در حقیقت، آزادی عقیده در جامعه، به معنای آزادی از قانون در یک جامعهٔ قانون‌مدار است. گرچه کسانی که ندای توحید را نشنیده و بر عقیده و مسلک پدران خود باقی باشند، تا زمانی که ندای حق به گوش‌شان نرسیده، معذورند، امّا این امر، غیراز رسمیّت بخشیدن به هر عقیده و مذهبی در جامعهٔ بشری است.

ثالثاً، هیچ عقیده و مسلکی نمی‌تواند صرفاً در محدودهٔ دلِ صاحب آن باقی بماند و دارای آثار و پیامدها در اَعمال و رفتار شخص نباشد. اَعمال و رفتار انسان‌ها، تابعی از اعتقادات ایشان است. آثاری که اَعمال و رفتار انسان‌ها در جامعه از خود به‌جا می‌گذارد، مستقیماً در روح و روان افراد جامعه تأثیر دارد، چگونه می‌توان آثار و رفتار و عملکرد افراد مشرک و بت‌پرست را در جامعه انکار کرد؟اَعمال و رفتاری که برخاسته از اعتقاد شخص مشرک است و در اعتقادات و رفتارهای دیگر شهروندان تأثیر می‌گذارد، چگونه می‌تواند از سوی مکتبی که بر اساس توحید استوار است، نادیده گرفته شود و مشرکان در کنار موحّدان زندگی کرده و از حقوق مساوی برخوردار باشند؟

پس، آزادی عقیده، از این جهت که سایر شهروندان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و احیاناً حقوق آنان را در برخورداری از فضای سالم فکری و معنوی تضییع می‌کند نیز پذیرفته نیست.

اگر دارا بودن عقیده را بدون آثار و پیامدهای رفتاری آن غیرممکن بشماریم، نوعی تجاوز به حریم اجتماع و سایر شهروندان است و هر اجتماعی حق دارد در برابر این تجاوز، عکس‌العمل نشان دهد؛ زیرا، در هیچ جامعه‌ای «اصل وجود اجتماع و حفظ و حراست از کیان آن» ـ که حیات انسان، بدون آن میسّر نیست ـ محلّ شک و تردید نبوده و هیچ اجتماعی در دفاع از قوانین جامعه و امنیّت آن در برابر متجاوزان به کیان آن، تردیدی به خود راه نمی‌دهد و به‌عنوان نخستین حقّ مشروع خویش، سلب آزادی از دشمنان اجتماع بشری را لازم می‌داند.[۱]

---

۱. المیزان، ج۶، ص۳۵۳.

□ آزادی عقیده در اسلام

معنای صحیحی که از آزادی عقیده در اسلام متصوّر است، این است که اساساً عقیده، به معنای «حصول ادراک تصدیقی در ذهن انسان»، عمل اختیاری نیست تا منع یا تجویز یا آزادی بدان تعلّق بگیرد[۱]. کسی را نمی‌توان به اجبار، مؤمن به عقیدهٔ خاصّی کرد. آیاتی نظیر ﴿لا إكراه في‌الدين﴾[۲] با عنایت به شأن نزول آن ناظر به این معنا است؛ زیرا، دین و عقیده، اکراه‌بردار نیست.

آیات شریف ﴿فإن اعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظاً إنْ عليك إلّا البلاغ﴾[۳] و ﴿فذكّر إنما أنت مذكّر لست عليهم بمصيطر﴾[۴] و ﴿أفأنتَ تُكرهُ الناسَ حتّى يكونوا مؤمنين﴾،[۵] همگی، ناظر به همین معنا است.

خداوند، این نکته را به پیامبرش گوشزد می‌کند که «تو نمی‌توانی کسی را به اجبار مؤمن گردانی. اگر خداوند می‌خواست، همهٔ مردم را مؤمن می‌گردانید، ولی مشیّت پروردگار بر ایمان اختیاری مردم تعلّق گرفته است.» وظیفهٔ پیامبر، رساندن پیام الهی و راهنمایی مردم است تا آنان، با اراده و اختیار خویش، ایمان آورند. و کسانی که ایمان آورده‌اند و در جامعهٔ اسلامی تحت حاکمیّت حکومت اسلامی به سر می‌برند، موظّف به اطاعت از قوانین و مقرّرات اسلامی هستند که خود با اختیار و انتخاب خویش برگزیده‌اند.

سیرهٔ عملی پیامبر نیز مجبور کردن مردم به اسلام و ایمان نبود. نمونه‌های فراوانی را می‌توان از دوران زندگی آن حضرت نشان داد که شاهد بر این معنا است. حضرت، در نامه‌های متعددی که به والیان و کارگزاران خویش نوشته، این نکته را یادآور شده، که اگر اهل کتاب اسلام نیاوردند، بر دین خود باقی می‌مانند، ولی البته مالیّات خاصی (جزیه) می‌پردازند تا تحت حمایت حکومت اسلامی زندگی کنند.

---

۱. **المیزان**، ج۴، ص۱۱۷.

۲. بقره: ۲۵۶.(وقتی اصحاب، از پیامبر خواستند که اجازه دهد تا یهودیان بنی نضیر را به اسلام آوردن مجبور کنند، این آیه نازل شد).

۳. شورا: ۴۸.

۴. غاشیه: ۲۰ـ۲۱.

۵. یونس: ۹۹.

هر کس که بر آیین یهود یا مسیحیّت باقی بماند، برای خروج از آیین خود، اجبار نمی‌شود، بلکه تنها، وظیفهٔ او پرداخت جزیه است[۱]

در جامعه‌ای که پیامبر اسلام ﷺ در مدینه تأسیس کرد، اهل کتاب، به قدری از آزادی مذهبی برخوردار بودند که یک مرتبه، مسیحیان نجران در مسجد پیامبر، به عبادات خود پرداختند و با آن‌که مسلمانان قصد جلوگیری داشتند ولی پیامبر مسلمانان را از این کار بازداشت.[۲]

نیز رسول خدا ﷺ کنیزی از بنی‌قریظه را که هنگام اسارت به اسلام دعوت کرد، ولی نپذیرفت، به مسلمان شدن مجبور نکرد تا پس از مدّتی با رضایت خود مسلمان شد.[۳]

در عین حال که کسی را به قبول عقیدهٔ خاصی مجبور نمی‌کند، امّا تفاوت عمده‌ای که میان آزادی عقیده در این مکتب با آزادی عقیده در مکاتب فلسفی و حقوقی امروز دنیا وجود دارد، آن است که چون تنها عقیدهٔ صحیح را «توحید» و تنها مکتب حق را «اسلام» می‌داند، پاره‌ای از حقوق اجتماعی که از اسلام نشئت می‌گیرد، اختصاص به پیروان این دین دارد و کسانی که عقاید دیگری را انتخاب کرده‌اند، محکوم به احکام و حقوق خاصی هستند. مثلاً پیروان ادیان گذشته (اهل کتاب)، موظف به رعایت قوانین و مقررات ویژه‌ای هستند، چنان‌که پیروان مکتب مادّی و مشرکان نیز برای قبول اسلام مجبور نیستند، امّا اسلام هم دعوت مستمرّ آنان به مکتب توحید و مبارزه با افکار انحرافی ایشان را حقّ مسلّم خود می‌داند، و با کسانی که مانع تبلیغ این پیام شوند، جهاد و مبارزه می‌کند؛ و هم در یک جامعه‌ای که اسلام حاکمیت دارد، حقوق و آزادی‌های اجتماعی را برپایهٔ احکام و مقررات اسلامی تنظیم می‌کند و طبعاً آنان از پاره‌ای حقوق و آزادی‌ها محروم خواهند بود. پیامبر در نامه‌ای به بزرگان یمن نوشتند: «کسی که خمس بپردازد بر اسلامش گواهی دهد و مؤمنان را در برابر مشرکان یاری رساند، او در زمرهٔ مؤمنین است و از نظر حقوق و تکالیف مانند آن‌ها است و در امان خدا و

---

۱. محمد بن جریر طبری، **تاریخ طبری**، ج۳، ص۱۲۸ـ۱۲۶. «و مَن کان علی یهودیّته و نصرانیّته فإنّه لایفتن عنها و علیه الجزیه».

۲. ابن هشام، **تاریخ ابن هشام**، ج۱، ص۵۷۴ (به نقل از ظافر القاسمی، نظام الحکم في الشریعة و التاریخ الاسلامی).

۳. **تاریخ ابن هشام**، ج۲، ص۵۹۲.

رسول است و هر فرد یهودی یا مسیحی که مسلمان شود، او نیز در حقوق و تکالیف مثل مؤمنان است، بر اسلام آوردن مجبور نمی‌شود ولی وظیفه دارد جزیه بپردازد».[۱]

اسلام که بر منطق و استدلال استوار است، از اتّهاماتی مانند تحمیل عقیده بر مردم، کشتن غریزهٔ تفکّر در انسان، با استفاده از راه‌های مختلف زور و قهر و تازیانه و شمشیر و تکفیر و هجرت و دوری‌گزینی مبرّا است. این خصلت‌های ناپسند را باید در تاریخ مسیحیّت و عملکرد ارباب کلیسا در قرون وسطی یافت.

رفتار و عملکرد پاره‌ای از حاکمان، در تاریخ اسلام، هر چند تحت عناوین «حاکم اسلام» و «خلیفهٔ پیامبر» و امثال آن انجام گرفته باشد، به شهادت منابع دینی و مدارک معتبر و غیرقابل خدشه و سخنان پیشوایان معصوم و سیرهٔ آنان و نیز موضع‌گیری روشن علما و متفکّران اسلامی، ارتباطی به دین نداشته و همیشه محکوم بوده است.

□ حکمت و فلسفهٔ مجازات مرتد

سؤال‌هایی که در این‌جا مطرح می‌شود، این است که «اگر عقیده، قابل تحمیل نیست، چرا «خروج از دین» و رها کردن اعتقادات مذهبی که ارتداد شمرده می‌شود، سبب مجازات شخص مرتد می‌شود؟» و «معنای ارتداد و فلسفهٔ مجازات مرتد چیست؟» و «آیا مجازات مرتد، با آزادی عقیده منافات ندارد؟».

موضوع ارتداد، از جمله مسائلی است که اروپاییان به بهانهٔ آن، اسلام را مورد حمله قرار می‌دهند و شاید منشأ آن رفتار زشت و مستبدانهٔ ارباب کلیسا با مردم آن دیار بوده است. جان استوارت میل، در سن هفده سالگی که با برخورد کلیسا با مرتدان مواجه بوده، در این‌باره می‌گوید:

> **چه زشت است و وحشتناک که مسیحیانی که اصلاح‌طلبان‌شان به نام مرتد و ملحد و کافر در سیاهچال‌ها یا در زیر چماق جان سپردند. مسیحیانی که دیانت‌شان همواره از رحم و آزادی و مدارا... دم می‌زند، این قربانیان قدرت، وقتی خود به قدرت دست یافتند، آن‌را مانند دیگران در راه اِعمال شکنجه‌های انتقام‌جویانه... به کار گرفتند»[۲]**

---

۱. مکاتیب الرسول، ج۲، ص۵۵۸.

۲. چهار مقاله دربارهٔ آزادی، ص۳۱۲.

برخورد اسلام با پدیدهٔ ارتداد و مرتد، اساساً با برخورد ارباب کلیسا متفاوت است. البته، این‌جا، مجال پرداختن تفصیلی به بحث ارتداد و اقسام آن و فلسفهٔ مجازات مرتد نیست، اما آن‌چه به اختصار می‌توان در این باره گفت، آن است که:

۱ـ قرآن کریم، شخصی را که پس از ایمان آوردن، کافر شود و قلب خود را برای پذیرش کفر آماده سازد، مورد غضب الهی و گرفتار عذاب بزرگ معرفی می‌کند.[۱]

حتی کسانی را که یهود ونصارا را به‌عنوان اولیای خویش انتخاب می‌کنند و با روگردانی از مؤمنان، در زمرهٔ آنان در می‌آیند، ظالم و مرتد از دین می‌شمارد؛ چراکه اگر مشرکان، محبوب انسان شدند، خداوند، از قلب او خارج خواهد شد و بدیهی است که هر قلبی، نمی‌تواند دو محبوب را در خود جای دهد. خداوند، وعدهٔ خلقت گروهی را می‌دهد که خدا را دوست دارند و او نیز ایشان را دوست دارد و در برابر مؤمنان متواضع و فروتن‌اند و در برابر کافران، عزیز و انعطاف‌ناپذیر، در راه خدا جهاد می‌کنند و از سر زنش سرزنش‌کنندگان نمی‌هراسند.[۲] شرک به خدا، در این مکتب، از مهم‌ترین گناهان کبیره شمرده شده و در کنار قتل و جنایت نام برده می‌شود. پیامبر، در نامه‌ای به مردم یمن نوشتند: «بزرگ‌ترین کبائر، در روز قیامت، نزد خداوند، شرک به خدا و کشتن شخص محترم و... است.»[۳]

۲ـ مجازات قتل مرتد که در فقه اسلامی آمده است، از احادیث فراوانی که در این باره از ائمهٔ اطهار علیهم‌السلام نقل شده، استفاده می‌شود. کثرت این روایات، تردیدی را در ثبوت شرعی مجازات مرتد باقی نمی‌گذارد.

این‌که گفته می‌شود:

احکامی مثل نجاستِ کافر و قتلِ مرتد و احکام مربوط به قصاص و دیات و غیره، همه، مستفاد از اخبار آحادند... مهم‌ترین دلیل اصولیین این است که وقتی شخصی یا اشخاصی ثقه و

---

۱. نحل: ۱۰۶: ﴿مَن کفر بالله من بعد إیمانه إلّا من أُکره و قلبه مطمئنٌّ بالإیمان و لکن مَن شرح بالکفر صدراً فعلیهم غضبٌ من الله و لهم عذاب عظیم﴾.

۲. مائده: ۵۱ـ۵۴: ﴿یا أیها الذین ءامنوا لاتتخذوا الیهودَ و النصاری أولیاء بعضهم أولیاء بعضٍ و مَن یتولهم منکم فإنّه منهم إنّ الله لایهدی القوم الکافرین... یا أیها الذین ءامنوا مَن یرتدّ منکم عن دینه فسوف یأتی‌الله بقوم یُحبُّهُم و یحبّونه أذلّةٍ علی المؤمنین أعزّةٍ علی الکافرین یجاهدون في سبیل الله و لایخافون لومةَ لائمٍ ذلك فضل الله یؤتیه من یشاء والله واسع علیم﴾.

۳. **مکاتیب الرسول**، ج۲، ص۵۷۳.

معتمد، خبری می‌دهند و تحذیری می‌کنند و لو آن‌که خبرشان به حد تواتر نرسیده باشد، عُقلا، آن خبر را جدّی می‌گیرند و آن‌را در عمل خود منظور می‌کنند... همهٔ عُقلا در آن هنگام که کار به نقض حقوق مردم می‌کشد و پای جان و آبرو به میان می‌آید، حکم به احتیاط و توقف می‌دهند... میان خبر و حادثه یا خبر و تکلیف، نسبت معکوس وجود دارد؛ [یعنی]، هرچه حادثه عجیب‌تر باشد، خبر، مشکوک‌تر می‌شود. همین طور است تکلیف، که هر چه سنگین‌تر و منافی‌تر با حقوق مسلّمه باشد، ضعیف‌تر تلقی می‌شود و از حجیت می‌افتد.[۱]

ناتمام است؛ زیرا:

اولاً، برخی از موضوعاتی که احکام‌شان مستفاد از اخبار آحاد شمرده شده، از احکام مسلّم و قطعی است. مثلاً، قصاص، حکم مسلّم قرآنی است،[۲] ولی چون، فعلاً ارتباط مستقیمی به بحث ارتداد ندارد، از بحث دربارهٔ آن صرف‌نظر می‌کنیم.

ثانیاً، علمای شیعه و اهل سنت، از قدیم و جدید، همگی، بر مجازات مرتد اتّفاق نظر دارند، پس غیراز روایات، اصلِ مجازات مرتد، اجماعی است و اجماع، خود دلیل مستقلی شمرده می‌شود.[۳]

ثالثاً، راویان متعددی، حکم مجازات مرتد را از امامان معصوم علیهم‌السلام نقل کرده‌اند، لذا حتی اگر مجازات مرتد با حقوق مسلّم منافی باشد، از حجیّت، ساقط نخواهد شد؛ چون، وقتی ناقلان متعددی آن‌را نقل کردند، سیرهٔ عقلا بر اعتماد بر آن مطلب است.

رابعاً: آن‌چه را که عقلا، حکم به احتیاط و توقّف می‌کنند، خبری است که در مقام اثبات موضوعی از موضوعات خارجی باشد، نه خبری که در مقام بیان حکم شرعی وارد شده است. مثلاً، اگر کسی خبر آورد که فلان شخص، به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله ـ نعوذبالله ـ اهانت کرده و مهدورالدم است نمی‌توان به این خبر اعتماد کرد و شخص مورد اتّهام را به قتل رساند، هر چند آورندهٔ خبر، شخص عادل و مورد اعتمادی باشد؛ چون، اعتنا کردن به چنین خبری، به بهای جان دیگری تمام می‌شود.

خلاصه آن‌که احتیاط و توقف، در حقوق‌الناس است و آن‌چه که به امور مهمّی مانند جان و

---

۱. **نشریهٔ کیان**، ش۴۶، ص۲۰ (عبدالکریم سروش، **فقه در ترازو**).

۲. بقره: ۱۷۸ـ۱۷۹؛ مائده: ۴۵.

۳. شیخ محمدحسن نجفی، **جواهر الکلام**، ج۴۱، ص۶۰۲؛ عبدالکریم موسوی اردبیلی، **فقه الحدود والتعزیرات**، ص۸۳۶.

آبرو و ناموس انسان‌ها (موضوعات خارجی) مربوط می‌شود و نه احکام شرعی.[۱]

۳ـ یکی از اشتباهات در این زمینه، آن است که گمان کرده‌اند، همان‌طور که انسان، حق دارد توحید را به‌عنوان عقیدهٔ خود انتخاب کند، حق دارد از توحید دست برداشته و به شرک رو آورد. انتخاب عقیده را مانند حیات و آزادی، حقّ هر انسانی دانسته و نوشته‌اند:

عقیده، محترم است، لکن حرمتش به دلیل آن است که آدمی، حق دارد عقیده‌ای داشته باشد. چرا تعرّض به ناموس محکوم است؟ چون، تعرّض به حقوق است. چرا دفاع از آن، مجاز و واجب است؟ چون، دفاع از حق است. لکن، این حق، از آنِ همه است، ناموسِ همه محترم است، جان همه محترم است، آبروی همه محترم است، نه جان و آبروی بعضی اشخاص خاص. اگر عقیده را همچون متعلقات دیگر محترم بداریم و تعرّض نسبت به آن‌را ناروا بشماریم، دیگران هم به همان اندازه حق دارند که به مقدّسات خود پای‌بند باشند و از آن دفاع کنند یا در گسترش آن بکوشند؛ یعنی، حق، دو طرفه است...[۲]

این سخن نیز از جهات مختلف، قابل تأمّل و خدشه است،

نخست آن‌که به چه دلیل، آدمی حق دارد عقیده‌ای حق یا باطل، داشته باشد تا از آن «محترم بودن عقیده» زاییده شود؟ آیا انسان حق دارد با تقلید از پدران خود، به بت‌های سنگی و چوبی یا خرافات اعتقاد پیدا کند و دل در گروِ آن‌ها داشته باشد؟ اگر چنین است، چرا خداوند، در قرآن کریم، کسانی را که با پیروی از نیاکان خود، در برابر دعوت پیامبران به توحید ایستادند، سرزنش می‌کند؟ در سورهٔ مبارک هود، قوم صالح، در برابر دعوت به توحید، می‌گویند:

﴿قالوا یا صالح قد کنت فینا مَرجُوّاً قبل هذا أتَنهانا أن نعبُد ما یعبد ءاباؤنا و إنّنا لفی شكٍ مـمّا تدعونا إلیه مُریب﴾[۳]؛

گفتند: «ای صالح! تو، قبل از این، در میان ما، مورد اعتماد و امید بودی، آیا ما را از پرستش آن‌چه که پدران‌مان می‌پرستند، بر حذر می‌داری و حال آن‌که ما در آن‌چه که تو ما را بدان می‌خوانی، شک داریم و مردّدیم؟».

قرآن، در آیات متعدّدی، اقوام پیامبران را که از معتقدات پدران خود دفاع کرده و همان

---

۱. شیخ مرتضی انصاری، **فراند الاصول**، ج۲، ص۱۳۷ـ۱۳۸.

۲. **نشریهٔ کیان**، ش۴۶، ص۷۳.

۳. هود: ۶۲.

بت‌های پدری را عبادت کرده و در برابر دعوت به توحید و یکتاپرستی می‌ایستادند، مورد سرزنش قرار داده است.[۱] پس، از دیدگاه قرآن، هر عقیده‌ای محترم نیست. انسان، مُجاز به انتخاب کفر و شرک نیست.

این مطلب، هم از آیات قرآن استفاده می‌شود و هم از حکم عقل و اگر کسی، هدف از آفرینش انسان را مدنظر قرار دهد، به این حقیقت گواهی خواهد داد.

دوم آن‌که: اگر مُعطی حقوق انسان ـ تکویناً یا تشریعاً ـ خداوندی است که خالق و ربّ او است، آیا او نمی‌تواند اِعطای آن‌را مشروط به شروطی خاص کند یا در شرایطی، آن‌را از آدمی بستاند؟ اگر خداوند، اِعلام کند که هر انسانی حقّ حیات دارد، مگر آن‌که شخص محترمی را به قتل رساند، چنین شخصی، به خاطر جرمی که مرتکب شده، حقّ حیات ندارد و باید قصاص شود. و یا اگر کسی در برابر پیام الهی بایستد و با عناد و لجاج از باطل دفاع کند و حتّی در راه رسیدن پیام الهی به گوش دیگران، موانعی ایجاد کند، چنین فردی، حرمت حقوق خود را شکسته و می‌توان با او به جنگ برخاست تا تسلیم شود یا به حیاتش خاتمه داده شود. اگر خداوند، به‌عنوان خالق مُعطی حقوقِ انسان، او را از گرایش به کفر و شرک برحذر دارد و ارتداد را به لحاظ مفاسد فراوانی که بر آن مترتب می‌شود، موجب مجازات مرگ بشمارد، چه مانع و محذوری بروز می‌کند؟

نکتهٔ اساسی در این زمینه، آن است که خداوند، برای کافری که در باطل خویش عناد می‌ورزد و باجبههٔ حق به جنگ برخاسته (کافر حربی) و نیز کسی که پس از ایمان به کفر گرویده است و بدین وسیله احترام و حرمت خود را سلب کرده، احترامی قائل نیست. همان‌طور که در مباحث قبلی یادآور شدیم، انسان طبیعی با یک سر و دو گوش و دو پا، محور حقوق نیست، بلکه انسان به معنای واقعی کلمه و واجد ارزش‌های انسانی، محور حقوق است.

به تعبیر دیگر، «صورت انسانی» محترم نیست بلکه «سیرت انسانی» محترم است. وگرنه از نظر خصوصیات جسمی و صورت انسانی تفاوتی میان شایستگان و جنایتکاران نیست، بلکه آن‌چه موجب امتیاز آن‌ها از یکدیگر است و یکی را مستحق اعدام می‌کند و دیگری را

---

۱. ر.ک: اعراف: ۷۰؛ هود: ۸۷؛ ابراهیم: ۱۰؛ نحل: ۳۵؛ ...

مستحق تجلیل، «سیرت انسانی و انسانیت»است

گـر بـه‌صورت آدمـی انسـان بُـدی　　احـمد و بـوجهل خـود یکسـان بُـدی
احـــمد و بـــوجهل در بـتخانه رفت　　زین شدن تا آن شدن فرقی است زفت
ایـن در آیـد سـر نـهد چـون امـتان　　آن در آیـــد ســـر نـــهد او را بـتان

۴ـ پس از ظهور اسلام، یکی از روش‌های مبارزه دشمنان اسلام با پیامبر اکرمﷺ این بود که در ظاهر، مسلمان شوند و پس از مدتی، از دین اسلام خارج شده و بدین وسیله به مردم القاء کنند که پس از مطالعه و تـحقیق و بـررسی، بـه بـطلان ایـن دیـن پـی بـرده و از آن روی‌گردان شده‌اند.

این روش که کاملاً حساب‌شده و با هدفِ تضعیف اعتقادات و باورها و روحیهٔ مسلمانان و جلوگیری از گسترش و گرایش دیگران به اسلام دنبال می‌شد، با برخورد قاطع پیامبر اکرمﷺ روبه‌رو شد و دشمنان، در نیل به هدف شوم خود، ناکام ماندند.

فلسفهٔ اصلی مجازات مرتد، در درجهٔ نخست، آن‌گونه که از شأن نزول آیات مـربوط بـر می‌آید، مقابله با توطئهٔ شوم دشمنان اسلام بوده است.

اگر بخواهیم مثال روشنی در زمان معاصر ذکر کنیم، سلمان رشدی، نمونهٔ بارز شخص مرتدّی است که با حمایت و پشتیبانی دشمنان اسلام و با هدف ضربه زدن به مقدّسات اسلام و مسلمانان، به صحنه آمد. امام خمینی نیز در برابر این هجوم، به دفاع برخاست و حکم اِعدام او را که مورد اتفاق همهٔ فرق اسلامی است، صادر فرمود تا استکبار جهانی از تکرار چـنین حربه‌هایی بپرهیزد.

۵ـ هر مکتبی، دفاع از کیان خود را در رأس برنامه‌های خود قرار داده است و ایـن امـر، کاملاً، طبیعی و عقلایی است. چگونه می‌توان پذیرفت که پیامبری از جانب خدا مـبعوث و زحمات زیادی را برای هدایت مردم متحمل شود و با رنج و مشقّت فراوان، مردم را از شرک و بت‌پرستی برهاند، ولی به دشمنان خود اجازه دهد که، با روش‌های مزوّرانه، بار دیگر مردم را به گمراهی بکشانند؟

گذشته از این حربهٔ سیاسی دشمن، اساساً یکی از آثار سوء ارتداد مسلمانان در جـامعه،

«تضعیف روحیّهٔ مسلمانان» و «تقویّت دشمنان اسلام» است. سخت‌گیری اسلام در مورد مرتدّ، بیش از آن که عکس‌العملی در برابر انحراف یک شخص باشد، دفاع از حقوق جامعه و حراست از عقیده و ایمان مردم است. اسلام، برای حقوق جامعه، بیش از اشخاص اهمیت قائل است و در تعارض میان حقّ فرد و حقّ جامعه، جامعه را مقدّم می‌دارد، حتی اگر در مجازات مرتد، حقّ فردی شخص در انتخاب عقیده، به زعم مکاتب طرفدار حقوق فردی، تضییع شود؛ زیرا، در این مکتب، مصالح جامعه، می‌تواند آزادی افراد را محدود کند.

افزون بر این، مصلحت خود فرد نیز اقتضا می‌کند که در پاره‌ای از موارد، آزادی‌اش محدود گردد. شبیه این سخن، از روسو نقل شده است. او، می‌گوید:

> **در حالی که دولت نمی‌تواند هیچ کس را مجبور به اطاعت کند، می‌تواند او را (کسی که منکر مذهب کشور شده) طرد کند، نه به علت بی‌دینی، بلکه به‌عنوان یک موجود ضداجتماع که نمی‌تواند واقعاً قوانین و عدالت را دوست داشته باشد و در صورت لزوم، جان خود را فدای وظیفه‌اش کند. اگر شخصی، پس از به رسمیّت شناختن این اصول، چندان رفتار کند که انگار به آن‌ها اعتقادی ندارد، باید به مجازات مرگ برسد.**[۱]

اگر ارتداد، صرفاً از دست دادن ایمان و اعتقاد قلبی باشد و در رفتار و عملکرد فرد در زندگی خانوادگی و اجتماعی تأثیری نگذارد، ضررش، تنها، متوجه شخص مرتد است، اما مجازات سختی که برای مرتد ـ با اختلاف احکامی که فقه، میان مرتد فطری و مرتد ملی و زن و مرد ـ مقرّر شده، بیش از آن‌که برای مراعات مصالح فردی شخص مرتد باشد، برای مراعات سلامت فکری و روحی اعضای خانواده و اجتماع و نیز وجههٔ اجتماعی و سیاسی جامعهٔ اسلامی در برابر بیگانگان است. در عصر ما، افراد زیادی به وادی ارتداد افتادند، اما در میان این همه مرتد، امام خمینی، فقط، حکم اعدام سلمان رشدی را صادر کرد و این حکم، بیش از آن‌که مجازات شخص رشدی باشد، مجازات طرّاحان این نقشهٔ شوم علیه اسلام و مسلمانان و حفظ و حراست از کیان این مکتب بود.

۶ـ مجازات، در مکتب اسلام، با نگرشی عمیق، نوعی رحمت وشفقت بر شخص خطاکار و جامعه است. در مکتبی که برای شخص خطاکار، مجازات اخروی در روز قیامت مقرّر داشته،

---

۱. ویل دورانت، **تاریخ تمدن**، ترجمهٔ ضیاءالدین علایی طباطبایی، ج ۱۰، ص ۲۳۸.

مجازات در دنیا می‌تواند از مجازات اخروی که دشوارتر و طولانی‌تر است، بکاهد. با همین اعتقاد بود که مسلمانانِ خطاکار، در صدر اسلام، به محضر پیامبر یا امیرالمؤمنین رسیده و به خاطر گناهی که مرتکب شده بودند و مستحق حدّ یا تعزیر الهی بودند، تقاضای اجرای حد یاتعزیر می‌کردند تا از آلودگی گناه پاک شده و از مجازات اخروی نجات یابند. در این مکتب، برای نجات شخص گمراه و گنهکار، نهایت تلاش و کوشش صورت می‌گیرد و هیچ‌گاه از هدایت انسان‌ها مأیوس نمی‌شود، و چون سعادت انسان، منحصر به سعادت در زندگی محدود دنیا نیست، بلکه سعادت اخروی او ـ که همیشگی و ابدی است ـ بیش‌نر مدّ نظر است، حتی مجازات شخص خطاکار در دنیا، با هدف اصلاح و نجات او تشریع شده و به مورد اجرا در می‌آید. مجازات مرتد نیز از این قاعده، مستثنا نیست.

◁ ۲ـ آزادی تفکّر

انسان، با قدرت تفکّر خویش، از سایر موجودات امتیاز می‌یابد. به همین ویژگی، او را «حیوان ناطق» به معنای موجود جاندارِ متفکّر خوانده‌اند. رشد و تعالی انسان، به شکوفایی این استعداد بستگی دارد. تفکّر برای رسیدن به حقّ، نعمتی الهی در وجود آدمی است. شرط رشد و کمال انسان به «آزادی تفکّر» است. با محدودیّت فکری و تبعیّت کورکورانه از دیگران، رشد و ترقی عقلانی حاصل نمی‌شود. به‌علاوه که تفکّر، خارج از اِعمال قدرت دیگران است و نمی‌توان کسی را به تفکرّ در امری واداشت یا از تفکّر در امری بازداشت.

اسلام، به شهادت آیات و احادیث و سیرهٔ عملی پیشوایان معصوم علیهم‌السلام برای تفکّر، ارزشی فوق‌العاده قائل است و متفکّران، از ارج و منزلت فراوانی برخوردارند.

در این مکتب، شناخت و ایمان به اصول دین، جز از راه تفکّر پذیرفتنی نیست. متفکّران و فقهای اسلام، تقلید در عرصهٔ اصول اعتقادی را ممنوع شمرده و همگان را به تحقیق و تفکّر فراخوانده‌اند و عرصهٔ تقلید را منحصر به احکام و فروع دین دانسته‌اند، آن هم تقلیدی بر پایهٔ برهان عقلی و منطق عقلایی.

معنای این سخن، آن است که پایه و اساس تدیّن هر انسانی، تفکّر است. ایمان به خدای یکتا و روز قیامت و نبوّت پیامبران الهی نیز بر پایهٔ منطق عقلی است؛ چراکه قبل از ایمان و

یقین به اصول اعتقادی بر اساس منطق عقلایی، پای‌بندی به احکام شرعی نمی‌تواند به دلیل قانع‌کننده‌ای مستند باشد.

در قرآن مجید، در بیش از سیصد آیه، مردم، به تفکّر و تعقّل دعوت شده‌اند. خداوند، در هیچ‌یک از آیات، مردم را به پیروی کورکورانه، حتی در اَحکام عبادی ـ که عقل راهی برای درک علّت و فلسفهٔ آن ندارد ـ دعوت نکرده، بلکه در این عرصه نیز علل و ملاکاتی به دنبال تشریع حکم یادآور شده است.[۱]

البته، این سخن، به معنای آن نیست که علل و ملاکات همهٔ احکام برای انسان قابل دسترسی است و بدون کشف آن‌ها التزام به احکام و مقررات لازم نیست، بلکه بسیاری از احکام بر اساس تعبّد است، اما تعبّدی که پشتوانهٔ عقلی و منطقی دارد، نه تعبّد کورکورانه.

همان طور که فطرت آدمی به تفکّر در ابعاد گوناگون نظام آفرینش و موجودات آن و نیز آن‌چه که به سعادت بشر مربوط می‌شود، علاقه‌مند است، قرآن نیز او را به این امر فطری فرا می‌خواند. تاریخ اسلام و سیرهٔ عملی پیشوایان دینی نیز گواه بر اهمیت و ارزش تفکّر و تأمل در مسائل گوناگون است.

معروف است که روزی پیامبر، وارد مسجد مدینه شد و گروهی را در حال عبادت و گروهی دیگر را در حال مباحثهٔ علمی مشاهده کرد. ضمن تأیید عمل هر دو گروه، خود به گروه دوم پیوست[۲] و بحث علمی را ترجیح داد.

یک ساعت تفکّر، ارزش‌مندتر از شصت سال عبادت محسوب می‌گردد.[۳] لقمان حکیم و ابوذر، به خاطر کثرت تفکّر، مورد ستایش قرار می‌گیرند.[۴]

اصل «اجتهاد» در فروع دین و استنباط احکام شرعی و ارزش و جایگاه آن در فرهنگ اسلامی، گواه روشن دیگری بر اهتمام اسلام به تفکّر و تدبر است. بدون به کار بستن

---

۱. عنکبوت: ۴۵: ﴿إنّ الصلاة تنهی عن الفحشاء و المنکر و لَذکرالله أکبر﴾؛ بقر: ۱۸۳: ﴿کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون﴾؛ مائده: ۶: ﴿مایریدالله لیجعل علیکم من حرج و لکن یرید لیطهرکم و لیتم نعمته علیکم لعلّکم تشکرون﴾.

۲. شهید ثانی، **منیة المرید**، ص۱۰۶.

۳. **بحارالأنوار**، ج۶۶، ص۲۹۳.

۴. **بحارالأنوار**، ج۱۳، ص۴۲۴ و ج۲۲، ۴۳۱.

فکر، نمی‌توان اجتهاد کرد و بدون اجتهادِ آزاد، نمی‌توان دین را در گذر زمان و حوادث استمرار بخشید.

گذشته از آن، همین که در بینش اسلامی، شخصی که به حق دست نیافته، معذور است، دلیل بر آزادی تفکّر است. مادامی که شخص، در مرحلهٔ تحقیق و تفکّر به‌سر می‌برد، حتی اگر حق را نشناسد و به لوازم آن ملتزم نشود، مسؤولیتی نداشته و روز قیامت، در پیش‌گاه خداوند، معذور است. مسؤولیت و التزام، به دنبال شناخت و پذیرش حق و تدیّن به دین، بر عهدهٔ انسان قرار می‌گیرد.

هر متفکری که صلاحیت تفکّر و بحث و اظهارنظر در معارف دینی دارد، از آزادی کامل برخوردار است. چنین فردی، در فرهنگ اسلامی، به خاطر آن‌که در تکاپوی شناخت حق و حقیقت و عمل به آن است، نزد خداوند، دارای قدر و منزلت است. میان چنین فردی با کسانی که نسبت به شناخت حق بی‌توجه‌اند و عمری را در جهالت و گمراهی سپری کرده‌اند، تفاوت آشکاری وجود دارد.

بدیهی است که میان «آزادی تفکّر» و «دعوت به‌نظر خویش و نشر آن در میان مردم قبل از رسیدن به حقیقت» تفاوت آشکاری وجود دارد. مطلب نخست، چون رشد و تعالی انسان را در پی دارد، مقبول است و دومی چون به گمراهی و حیرت و تردید دیگران می‌انجامد، نامطلوب و مردود است.

نیاز به یادآوری ندارد که رشد و پیشرفت علوم و فنون مختلف در پرتوِ آزادی تفکّر حاصل شده است. پیشرفت حیرت‌انگیز تمدن اسلامی و رشد و ترقی مسلمانان در رشته‌های گوناگون علمی و ظهور دانشمندان و متفکران کم‌نظیر که الهام‌بخش ملل دیگر عالم در طی قرون متمادی شدند، گواه دیگری بر آزادی تفکّر در میان مسلمانان است که از مکتب حیات‌بخش اسلام نشئت گرفته است.

□ ورود در وادی حیرت

یکی از سؤالات جالب توجهی که پاسخ به آن، در این بحث، مفید است، این است که چرا «در پاره‌ای از احادیث، مردم، از تفکّر در «ذات الهی» یا «قضا و قدر» نهی شده‌اند، در حالی که

تفکّر از ویژگی‌های انسان است و اسلام، بیش از سایر مکاتب، بر تفکّر ارج می‌نهد؟».

در روایتی که شیخ صدوق نقل می‌کند، آمده است:

تفکّروا في آلاء الله و لاتتفکّروا في ذات الله[۱]؛
در نعمات خداوند فکر کنید و در ذات خدا تفکّر نکنید.

برخی از بزرگان اهل معرفت، شناخت خدا را به شناخت الوهیّت او می‌دانند و نه ذات حق‌تعالی، لذا قرآن کریم نیز امر به شناخت الوهیّت خدا می‌کند و می‌فرماید: ﴿فاعلم انه لا إله إلّا الله﴾[۲]

سبب این انحصار، این است که الوهیّت خداوند، با موجودات نسبت دارد که او را عبادت می‌کنند، ولی ذات او با اشیا، نسبتی ندارد.[۳]

برخی از این‌گونه روایات، ناظر به این واقعیت است که چون عقل وفهم بشر از درک حقیقت ذات الهی یا حقایقی مانند عرش و امثال آن عاجز است، تفکّر در این‌گونه امور جز این‌که بر تحیّر و سرگردانی انسان بیافزاید، ثمر دیگری ندارد. امام صادق علیه السلام در تفسیر آیهٔ شریف ﴿و إنّ إلى ربّك المنتهى﴾، می‌فرماید:

وقتی سخن به الله تبارک و تعالی رسید، توقّف کنید. از ما دون العرش سخن بگویید، ولی از مافوق العرش صحبت نکنید. گروهی که پیرامون مافوق العرش سخن گفتند، بر تحیّر عقول‌شان افزودند.[۴]

علامهٔ مجلسی «امور ما فوق‌العرش» را به تفکّر در حقیقت ذات و صفات الهی تفسیر کرده است.[۵]

در بعضی از روایات نیز که ائمهٔ اطهار علیهم السلام برخی از مراجعان و سؤال‌کنندگان را از غور و تأمّل در پاره‌ای از مسائل باز می‌داشتند، به‌خاطر گنجایش محدود آن افراد در فهم مطالب عمیق و دشوار فکری بوده است. در حقیقت، این نهی‌ها، به منظور جلوگیری از ورود افرادِ فاقدِ

---

۱. قاضی سعید قمی، **شرح توحید صدوق**، تصحیح نجفقلی حبیبی، ص۲۶.
۲. محمد: ۱۹.
۳. **شرح توحید صدوق**، ص۲۶ (به نقل از صدرالدین قونوی در **مفتاح غیب الجمع والوجود**).
۴. **بحارالأنوار**، ج۳، ص۲۵۹.
۵. **بحارالأنوار**، ج۳، ص۲۶۰.

صلاحیت به چنین مباحث عمیق فکری بوده است. بنابراین، ورود افراد واجد شرایط و دارای قدرت تفکر و فهمِ حقائق دشوار به چنین عرصه‌هایی، بلامانع است.

این نهی کاملاً عقلایی است و در میان همهٔ جوامع و دانشمندان و متفکران سایر علوم نیز رایج است. امروز، حکما و عرفا، هر کسی را برای تعلیم این علوم به شاگردی نمی‌پذیرند و افراد فاقد صلاحیت را از ورود به مباحث دشوار حکمی و عرفانی بازمی‌دارند. افرادی که به خدمت پیشوایان دینی می‌رسیدند، افراد گوناگونی با سطح فکری و معلومات متفاوتی بودند، بعضی، برای دریافت مطلب عمیق فکری واجد صلاحیت بودند و بسیاری نیز چنین صلاحیتی نداشتند.

◁ ۳ـ آزادی بیان و قلم

یکی دیگر از آزادی‌های اجتماعی که در مکاتب غربی پذیرفته شده و از اصول مسلّم در جوامع پیشرفته محسوب می‌شود، «آزادی بیان و قلم» است. صاحبان این دیدگاه ـ که حدّی برای آزادی جز تجاوز به حقوق دیگران نمی‌شناسند ـ در این عرصه نیز بیان عقاید و افکار را در شکل‌های مختلف آن در قالب کتاب یا نشریه یا سخنرانی، آزاد می‌دانند، به طوری که کسی نمی‌تواند مردم را از این آزادی محروم سازد. تنها حدّ این آزادی، اهانت به دیگران است و به حکم قانون، هیچ کس در این مرحله، آزاد نیست. در این جوامع، اگر کسی، با بیان و قلم، فردی را مورد تعرّض قرار دهد و به قیافهٔ ظاهری یا خلق و خوی او ایراد بگیرد، آن شخص، می‌تواند گوینده یا نویسنده را به دادگاه کشانده و او را مورد بازخواست قرار دهد و از او خسارت مطالبه کند یا به مجازات برساند، اما اگر به مقدسات یک ملت اهانت کرد، کسی نمی‌تواند او را مورد بازخواست قرار دهد؛ چرا که معتقدند:

> **اگر انسان، آزاد نباشد که بتواند به دلخواه خود زندگی کند و هر راهی که می‌پسندد، در پیش گیرد، پیشرفت تمدن امکان‌پذیر نخواهد بود و آن‌جا که اندیشه‌ها در بازار، آزاد عرضه نشود، حجاب از چهرهٔ حقیقت برنخواهد افتاد و جایی برای ابتکار و خودجوشی و بلوغ و قدرت فکری و شجاعت اخلاقی نخواهد ماند.**[۱]

---

۱. چهار مقاله دربارهٔ آزادی، ص ۲۴۴.

در مکتب اسلام، ارزش‌هایی وجود دارد که آزادی بیان و قلم را محدود می‌سازد. از آن‌جا که مهم‌ترین حقّ مردم، در این بینش، «حقّ کمال‌یابی و رستگاری همه‌جانبه» است، حقوق و آزادی‌های دیگر، در حقیقت، زمینه‌ساز برخورداری مردم از این حق است، و هر چیزی که مانعی در راه این حق باشد، از میان برداشته می‌شود.

در این مکتب، انسان، در محدوده‌ای آزاد است که حقوق و مصالح جامعه را در معرض خطر قرار ندهد. اگر «ایمان و اعتقاد دینی» و «اجرای اَحکام و قوانین مذهبی»، سعادت و رستگاری انسان را تأمین می‌کند، تعرّض به آن‌ها تحت عنوان آزادی بیان، مهم‌ترین حقّ جامعه را نشانه رفته است. نه تنها مراعات «حریم اشخاص» ضرورت دارد، بلکه حفظ «حرمت مقدّسات» مردم نیز لازم است.

ملاحظه می‌شود که اختلاف در محدودهٔ آزادی‌های مردم، همگی، از مبانی انسان‌شناختی هر مکتبی ناشی می‌شود و تا اختلاف و نزاع در مبانی برطرف نشود، اختلاف در امور روبنایی اجتناب‌ناپذیر است.

با توجه به مباحث گذشته که دیدگاه اسلام را دربارهٔ انسان و جایگاه او در نظام آفرینش و ارتباط او با خدا و انسان‌ها، به اختصار مطرح کردیم، محدودیّت آزادی بیان و قلم، در این بینش، روشن و قابل فهم است.

این مکتب، حرمتی که برای انسان قائل است، قابل قیاس با جایگاه آن در سایر مکاتب نیست. در اسلام، حرمتِ مؤمن، از حرمتِ کعبه، تنها قبلهٔ مسلمانان و خانهٔ خدا، بالاتر و مهم‌تر است.[۱]

به همین جهت، یکی از ویژگی‌های مؤمن را «مُلجَم»[۲] به معنای «کسی که دهانش را بسته باشد»، دانسته‌اند؛ یعنی، مؤمن، مراقب زبان و قلم خویش است و هر سخنی را به زبان نمی‌آورد و هر مطلبی را به قلم نمی‌راند. در این بینش، انسان، دربارهٔ همهٔ اعمال و رفتار حتّی کیفیت به کار بستن اعضا و جوارح بدنش در پیش‌گاه خداوند، مسؤول است و در روز جزا،

---

۱. **بحارالأنوار**، ج۶۴، ص۷۱: عن أبي عبدالله(ع) قال: «المؤمن أعظم حرمةً من الكعبه.».
۲. **بحارالأنوار**، ج۶۵، ص۲۲۴.

باید پاسخگوی آن باشد.

حرمت غیبت، تهمت، افترا، مسخره کردن دیگران، فاش کردن اسرار مردم و امثال آن نیز شاهدی بر محدودیّت آزادی بیان و قلم است. همهٔ نعمات الهی ـ و از آن جمله زبان و قلم ـ را ابزاری برای رسیدن انسان به کمالات انسانی است. زبان و قلم، همان‌طور که می‌تواند جامعه‌ای را به صلاح و سعادت سوق دهد، می‌تواند وحدت و انسجام جامعه و جمعی را بر هم زند و فتنه و آشوب برپا کند.

□ اسلام و ارزش آزادی بیان

با این همه، اسلام، برای آزادی بیان و قلم، در محدوده‌ای مشخص، ارزشی فوق‌العاده قائل است. در نخستین آیاتی که بر پیامبر اکرمﷺ نازل شده، سخن از قلم و بیان است. خداوند، به قلم سوگند یاد می‌کند[۱] و بدین وسیله ارزش آن‌را در پیش‌گاه الهی یادآوری می‌کند، چنان که «قدرت بیان» را از نخستین مظاهر رحمت الهی می‌شمارد که پس از آفرینش انسان به او عطا شده است.[۲]

آیاتی که «کتمان حق و حقیقت» را سرزنش می‌کند و در نتیجه، «اظهار حق» را در عرصه‌های گوناگون لازم می‌شمارد، دلیل دیگری بر آزادی بیان و قلم است، بلکه وظیفه‌ای برعهدهٔ آشنایان به حق و حقیقت است. خطاب به اهل کتاب می‌فرماید:

﴿یا أهل الکتاب لِمَ تلبسون الحقّ بالباطل و تکتمون الحق و أنتم تعلمون﴾[۳]؛
ای اهل کتاب! چرا حق را به باطل مشتبه می‌سازید و چراغ حق را کتمان می‌کنید، در حالی که به حقانیّت آن آگاه‌اید؟

سرزنش اهل کتاب، به‌خاطر رفتار آنان نسبت به آمیختن حق و باطل به‌هم و کتمان حق است و هر کس چنین عملی را مرتکب شود، از دیدگاه قرآن، محکوم است. اظهار و آشکار کردن حقّی که انسان بدان آگاهی دارد، یک وظیفه است.

---

۱. قلم: ۱: ﴿ن * والقلم و مایسطرون﴾.
۲. الرحمان: ۱ـ۴: ﴿الرحمان * علّم القرآن * خلق الإنسان * علّمه البیان﴾.
۳. آل عمران: ۷۱.

پیشوایان دینی ما، شخص عالم را به اِظهار و آشکار کردن علمش موظف کرده‌اند.[۱] وظیفهٔ عالم است که در صورت لازم، به مقتضای علم خویش عمل کند و این امر، خود، شاهد دیگری بر اهمیت آزادی بیان و قلم است.

در این بینش، علاوه بر جایگاه مهمی که قلم و بیان، در جهت ارشاد و هدایت مردم دارد، در عرصهٔ مهار قدرت و اصلاح امور در جامعه نیز از نقشی اساسی برخوردار می‌باشد، وظیفهٔ همگانی «امر به معروف و نهی از منکر»، با هدف رواج خوبی‌ها و جلوگیری از گسترش بدی‌ها، یکی از زمینه‌های آزادی بیان و قلم است. این وظیفه، در فرهنگ اسلامی، از مهم‌ترین وظایفی است که احیای آن، سلامت جامعه را در زمینه‌های گوناگون تضمین کرده و جامعه را از فساد و انحراف نجات می‌دهد.

در این باره، در بخش دوم این دفتر سخن خواهیم گفت. در این‌جا تنها، به ذکر نمونه‌ای از سخنان امام علی‌علیه‌السلام در بیان اهمیت امر به معروف و نهی از منکر که آن‌را با جهاد در راه خدا و اَعمال نیکوی دیگر مقایسه فرموده، اکتفا می‌کنیم:

ما أعمال البرّ كلّها و الجهاد في سبيل الله عند الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر ألّا كنفثة في بحر لجّي[۲]

همهٔ اَعمال نیک و جهاد در راه خدا، در مقایسه با امر به معروف و نهی از منکر، جز آب دهانی در دریای پهناور نیست.

در فرهنگ اسلامی، هر مسلمانی، وظیفه دارد که با تمام وجود، خود را برای ترویج خوبی‌ها و جلوگیری از گسترش بدی‌ها وقف کند و در این راه، از همهٔ ابزارهای لازم استفاده کند. این وظیفه، اختصاصی به ارتباط مردم با هم ندارد، بلکه همه، نسبت به‌هم، و مردم نسبت به حاکم، و حاکم نسبت به مردم، چنین وظیفه‌ای دارند.

بارزترین مظهر امر به معروف و نهی از منکر، «امر و نهی زبانی» است که خود، نشانه‌ای از آزادی بیان و قلم است. تاریخ اسلام و برخورد پیشوایان دینی حتی در جایگاه حاکمِ جامعه با کسانی که زبان به اعتراض می‌گشودند، دلیل روشنی بر وجود آزادی بیان در جامعهٔ اسلامی

۱. کلینی، **اصول کافی**، کتاب فضل العلم، باب البدع، ح۲: «إذا ظهرت البدع فللعالم أنْ يظهر علمهُ و إلّا فعليه لعنةالله.».
۲. **نهج‌البلاغه**، فیض الاسلام، حکمت ۳۶۶.

بود. مردم، با آزادی و حریّت کامل، در برابر پیامبر یا امیرالمؤمنین و دو خلیفه پس از رحلت پیامبر، ایستاده، سؤال و حتّی اعتراض می‌کردند و با آنان با آرامش کامل برخورد می‌شد و پاسخ می‌شنیدند. اگر یاران و اطرافیان آنان نیز قصد تعرّض به سائل یا منتقد را داشتند، مانع می‌شدند.

در این‌جا، تنها، به چند نمونه از این قبیل، اشاره کرده و می‌گذریم:

ـ عمر بن خطاب، در جریان صلح حدیبیّه، به پیامبر اکرمﷺ اعتراض کرد که «چرا باید با مشرکان صلح کنیم؟»[۱].

ـ مفضل بن عمر، در برخورد با دهری‌ها، به آنان پرخاش کرد، ولی آنان به مفضل گفتند: «ما، در حضور جعفر بن محمد، مطالبی بدتر از این می‌گوییم و او عصبانی نمی‌شود و با آرامش به ما پاسخ می‌دهد.[۲]

ـ در زمان خلافت عمر بن خطاب، هنگامی که او بر منبر خطابه سخن می‌گفت و برای مهریهٔ زنان، حد معیّن کرد، زنی با استناد به آیهٔ قرآن، به او اعتراض کرد. خلیفه، پس از گوش دادن به اعتراض زن، گفت: «زنی، به واقعیت دست یافت، در حالی که عمر، اشتباه کرد».[۳]

ـ وقتی زنی شکایت عمروعاص را نزد خلیفهٔ دوّم (عمر بن خطاب) آورد، خلیفه، خطاب به عمرو گفت: «از کی مردم را به بردگی گرفته‌ای در حالی که مادران‌شان آنان را آزاد به دنیا آورده‌اند؟»[۴].

ـ در زمان خلافت امیرالمؤمنین علیؑ هنگامی که حضرت پس از جنگ جمل، وارد شهر بصره شد، برخی از یاران، با جسارت و حتّی گستاخی، از آن حضرت غنیمت مطالبه کردند. مردی از بکر بن وائل که عبّاد بن قیس خوانده می‌شد، با زبان تندی به حضرت گفت: «ای امیرالمؤمنین! به خدا سوگند! به طوری مساوی تقسیم نکردی و در حقّ رعیت به عدالت رفتار نکردی.»! و در ادامه، سخنی اهانت‌آمیز بر زبان راند. وقتی حضرت در

---

۱. بحارالأنوار، ج ۲۰، ص ۲۵۰.

۲. بحارالأنوار، ج ۳، ص ۵۸.

۳. ظافر القاسمی، نظام الحکم فی الشریعة و التاریخ الإسلامي، ص ۵۹.

۴. تاریخ طبری، ج ۴، ص ۴۸۲.

خصوص کیفیت تقسیم غنائم توضیح داد، همگی اعتراف کردند که «ای امیرالمؤمنین! حق، با تو بود و ما اشتباه کردیم. تو، می‌دانستی و ما، جاهل بودیم. ما، از خداوند، طلب بخشش داریم.»[۱]

نصیحت، که نوعی دلسوزی در جهت اصلاح امور است، حتّی نصیحت و خیرخواهی نسبت به رهبران جامعه که از سوی پیشوایان دینی مورد سفارش قرار گرفته، گواه دیگری بر اهمیّتی است که آزادی بیان و قلم در این مکتب دارد. علی علیه‌السلام یکی از حقوق واجب الهی را نصیحت مردم از سوی هم می‌داند [۲] و آن‌را هم وظیفهٔ حاکم نسبت به مردم و هم وظیفهٔ مردم نسبت به حاکم می‌شمارد.[۳]

دعوت رهبران جامعه، حتی رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله به مشورت با مردم، خود، گواه دیگری بر ارزش آزادی بیان در جامعهٔ اسلامی است. حاکمان و دست اندرکاران، وظیفه دارند تا در خارج از محدودهٔ احکام دینی ـ که حتّی فراتر از اختیارات حاکم اسلامی است ـ با مردم مشورت کنند. روشن است که مشورت خواستن، در حقیقت، اذن دادن در اظهار نظر به طرف مقابل است. اگر حاکم اسلامی، تنها، موظّف به مشورت خواستن از مردم بود، ممکن بود اظهار نظر مردم منوط به اذن حاکم باشد، اما در بینش اسلامی، مردم نیز موظّف‌اند به حاکمان مشورت دهند. مشورت دادن از روی دلسوزی و با هدف اصلاح امور مشروط به مشورت خواستن از طرف حاکم نیست و مردم، هر جا لازم دانستند، می‌توانند در مسائل گوناگون، نظر مشورتی خود را در اختیار حاکم جامعه قرار دهند.

در این زمینه، در دفتر دوم، به تفصیل سخن خواهیم گفت.

از شواهد یاد شده بر آزادی بیان و قلم، بر می‌آید که همهٔ آن‌ها جنبهٔ "اصلاحی" یا "نظارتی" دارند؛ زیرا، اسلام، برای سلامت و صلاح فرد و جامعه، ارزش زیادی قائل است و از هر راهی برای رسیدن به این مقصود بهره می‌گیرد.

---

۱. احمد بن علی الطبرسی، **الاحتجاج**، ج۱، ص۳۹۴ـ۳۹۸.
۲. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۲۱۶.
۳. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۳۴.

□ ممنوعیّت کتب و نشریات گمراه‌کننده

یکی از موضوعاتی که در مقولهٔ آزادی بیان و قلم قابل بررسی است، «ممنوعیّت کتب و نشریّات گمراه‌کننده »است. با توجه به مباحث گذشته که دیدگاه اسلام را در خصوص «محدودهٔ آزادی» بیان کردیم، ممنوعیّت انتشار کتب و نشریات گمراه‌کننده، در این بینش، کاملاً، منطقی و مبتنی بر اصول پذیرفته شده در آن است. زبان و قلم انسان‌ها، ابزاری است که هم می‌تواند در جهت خدمت به شهروندان و تأمین سعادت آنان به‌کار رود و هم در جهت گمراه ساختن آنان. همیشه، در جوامع مختلف، افرادی هستندکه از ابزارهایی که در اختیار دارند، آگاهانه یا ناآگاهانه، در جهت خلاف مصالح انسانیّت استفاده کنند. بدون شک، در این مکتب، که صلاح و سعادت جامعه در درجهٔ اول اهمیّت است و از هر عاملی که آن‌را در معرض خطر قرار دهد، جلوگیری می‌شود، کتاب یا نشریه‌ای که اعتقادات یا اخلاق مردم را هدف قرار می‌دهد، با هدف تشکیل جامعه اسلامی منافات دارد. همهٔ مردم، از قدرت تجزیه و تحلیل مسائل فکری یا ایمان و تقوای بالایی برخوردار نیستند تا بتوانند در برابر تبلیغات گمراه‌کننده یا انحرافات فکری، مقاومت کنند، لذا حاکم اسلامی، وظیفه دارد از تعرّض به ایمان و اخلاق مردم و مقدّسات آنان، جلوگیری کند و فضای سالم رشد و تعالی معنوی را فراهم سازد.

همان‌طور که کسی نمی‌تواند سلامت افراد جامعه را به خطر انداخته و با شیوع میکروب‌ها مردم را در معرض بیماری جسمی قرار دهد، حقّ تعرّض به روح و روان و فکر آنان را هم ندارد. به همان دلیل عقلی که نمی‌توان کودک یا نوجوانی را در کلاس درس فلسفه یا ریاضیّات یا عرفان نظری پذیرفت و ذهن بسیط او را با قواعد دشوار ریاضی و فلسفی و عرفانی آشفته ساخت، نمی‌توان اذهان بسیط افراد جامعه را با شبهات و اشکالات، دچار تردید کرد.

این‌که گاهی گفته می‌شود: «عموم مردم، اعتقادات خود را از راه استدلال به‌دست نیاورده‌اند تا با شبهه از کف بدهند.»، سخن نادرستی است؛ زیرا، مردم، از هر راهی به اصول و مبانی فکری و عقیدتی مؤمن شده باشند، شبهه و اشکال، می‌تواند آن‌را متزلزل سازد و اگر

اکثریّت مردم نیز به شبهات و اشکالات بی‌اعتنا باشند، بالأخره، عدّه‌ای در جامعه در معرض شبهات و اشکالات، ایمان و اعتقاد خود را از کف می‌دهند و چون در مکتب اسلام، گمراهی یک نفر نیز از اهمّیّت زیادی برخوردار است، به طوری که احیای یک نفر، احیای یک ملت شمرده می‌شود، و طبعاً گمراهی یک فرد نیز به منزلهٔ گمراهی یک ملّت است، نمی‌توان نسبت به سرنوشت بخشی از جامعه، بی‌تفاوت باشد و از کنار شبهه افکنی‌هایی که به گمراهی مردم منتهی می‌شود، به سادگی بگذرد.

عقل سلیم نیز حکم می‌کند که در بیان مطالب، ظرفیّت افراد و مخاطبان مدّنظر قرار گیرد، نمی‌توان شبهات و اشکالات و سؤالاتی را که مناسب با مجالس پژوهش و تحقیق است، در سطح جامعه مطرح کرد و به بهانهٔ آزادی بیان، طیف وسیعی از مردم را در معرض شک وتردید قرار داد.

سیرهٔ پیشوایان دینی نیز در تعلیم مردم، بر این پایه استوار بوده است که هر سخنی را با هر شخصی مطرح نمی‌کردند و ظرفیّت و تحمّل افراد را مورد ارزیابی قرار می‌دادند. سخن معروف امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام که «اگر ابوذر، بداند که در قلب سلمان چیست، او را مهدورالدم شمرده و خواهد کشت»[۱] حاکی از این واقعیت است. اصحاب و یاران پیامبر و ائمهٔ هدی علیهم‌السلام مُجاز نبودند به بهانهٔ آزادی بیان، هر آن‌چه را می‌دانند و می‌خواهند، بگویند و منتشر کنند.

بر همین اساس فقهای اسلام، فصلی را گشوده و دربارهٔ «کتب ضلال» بحث کرده‌اند و همگی بر ضرورت و لزوم از بین بردن و جلوگیری از انتشار یا خرید و فروش آن اتّفاق نظر دارند. شیخ مرتضی انصاری، فقیه نامدار شیعه، ضمن آن‌که «حرمت نگهداری کتب گمراه‌کننده» را مورد اتفاق فقها شمرده، دلایلی نیز برآن اقامه کرده‌است. این دلایل، چنین است: حکم عقل به «ریشه‌کنی ریشهٔ فساد»، و سرزنش آن دسته از مردم در قرآن مجید که مشتری سخنان لغو و بیهوده‌اند تا از راه خداوند گمراه شوند، «و من الناس من یشتری لهو الحدیث لیضلّ عن سبیل الله»[۲] و دستور قرآن به پرهیز از گفتن و شنیدن سخن زور[۳] که در

۱. کلینی، **اصول کافی**، ج۱، ص۴۰۱.
۲. لقمان: ۶.

تفاسیر و کتب لغت به «سخن انحرافی و بر خلاف واقع و دروغ» معنا شده[۴] و تحریف حق و آراستن باطل و حق جلوه دادن آن شمرده شده است[۵] و روایاتی که بیان‌کنندهٔ حرمت شغل و صناعتی است که منشأ فساد و تباهی است، و فرمان سوزاندن کتاب‌های نجومی به منجمی که به کتب نجومی مراجعه کرده و به آن‌ها ترتیب اثر می‌داد و سعادت و نحوست ایام را پیش‌بینی می‌کرد.[۶]

این فقیه برجسته، از دلایل یاد شده، نتیجه می‌گیرد که نگهداری کتب گمراه‌کننده که به طور یقین یا به احتمال قوی، موجب گمراهی اشخاص می‌شود، حرام است، ولی چنان‌که نگهداری آن‌ها بنابر مصلحتی مهم‌تر از «مفسدهٔ حرمت نگهداری» این کتب باشد، بلامانع است، مانند این‌که شخص صلاحیّت‌داری برای آگاهی از سخنان باطل و لوازم پاسخگویی به آن‌ها اقدام به نگهداری کتب ضالّه کند.[۷]

صاحب جواهر، فقیه متبحر شیعی، به قدری نسبت به نگهداری این کتب از خود حسّاسیّت نشان داده که حتّی مطالعه و تدریس آن کتب را ممنوع شمرده و علاوه بر دلایل یاد شده، به دلیل «لزوم مبارزه و جهاد با گمراه‌کنندگان و ضرورت تضعیف ایشان» نیز استناد جسته است.[۸]

نگاهی به سیستم‌های سیاسی دیگر نشان می‌دهد که ایجاد محدودیّت در آزادی بیان و نشر کتب و مطبوعات به شکل‌های مختلف، بر اساس مصالح ملّی هر کشوری، امری طبیعی و متعارف است. یکی از نویسندگان و منتقدان معروف نظام دموکراسی امریکا می‌نویسد:

در اسپانیا، انگیزسیون، هرگز توفیق نیافت از انتشار کتاب‌هایی که مخالف با مذهب بود،

---

۳. حج: ۳۰: ﴿فاجتنبوا قول الزّور﴾؛ مجادله: ۲: ﴿و انهم لیقولون منکراً من القول و زوراً.﴾

۴. ابن فارس، **مقاییس اللغة**، ج۳، ص۳۶ «أصل واحد یدل علی المیل و العدول. من ذلك. الزور: الکذب؛ لإنّه مائل عن طریقة الحق».

۵. حسن مصطفوی، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، ج۴، ص۶۵.

۶. **وسائل الشیعة**، ابواب آداب السفر الی الحج، باب ۱۴، ح۱، (ج۸، ص۲۶۸).

۷. شیخ مرتضی انصاری، **المکاسب المحرمة**، ص۳۰.

۸. شیخ محمد حسن نجفی، **جواهر الکلام**، ج۲۲، ص۵۶.

جلوگیری کند، ولی سلسلهٔ اکثریت در امریکا از انگیزسیون هم قدم فراتر گذارده است؛ زیرا، در امریکا، کار در مرحله‌ای است که حتی فکر تدوین کتب مخالف با اکثریّت، از خاطرها نمی‌گذرد، حکومت‌هایی هستند که به منظور رعایت اصول اخلاقی، نویسندگان کتب ضالّه را محکوم می‌کنند، اما با آن‌که در امریکا، هرگز کسی را برای چنین جرمی محکوم نکرده‌اند، هیچ کس به فکر نوشتن این قبیل کتاب‌ها نبوده است. تصوّر نشود که عموم افراد، در آن‌جا دارای سجایای اخلاقی هستند، بلکه این اکثریّت است که در مسائل اخلاقی مربوطه، خواهان رعایت اصول می‌باشند. تردیدی نیست که در مسائل اخلاقی، اِعمال قدرت و سخت‌گیری، امری پسندیده است، ولی در این‌جا صحبت بر نفس قدرت است.[۱]

ملاحظه می‌شود که در هر جامعه‌ای، حتی در جوامعی که آزادی بیان و قلم از اصولی‌ترین شعارهای آن‌ها است، نظام سیاسی به گونه‌ای طراحی شده که عملاً از رواج کتب گمراه‌کننده و خلاف مصالح ملّی ـ بنابر تعاریف متناسب با مبانی سیاسی همان جوامع ـ جلوگیری می‌شود. بنابراین جلوگیری از نشر و ترویج مطالب گمراه‌کننده در قالب‌های گوناگون، به حکم عقل و تدبیر عُقلا و دستورهای دینی، در جامعهٔ اسلامی، امری مسلّم و ضروری است. نکتهٔ مهم، در این‌جا این است که تعریف دقیق و جامع و مانعی از عنوان کلّی «کتب و نشریات گمراه‌کننده» در قوانین جاری کشور ارائه شود و مصادیق آن به طور مشخص معلوم گردد تا زمینهٔ سوء استفاده برای صاحب‌منصبان جامعه فراهم نگردد و از این رهگذر، از نشر مطالب انتقادی، جلوگیری نشود و آزادی‌های مشروع شهروندان محدود نگردد.

◁ ۴ـ آزادی تعلیم و تربیت[۲]

یکی دیگر از آزادی‌های شهروندان در جامعه، «آزادی تعلیم و تربیت» است. مقصود، این است که مردم حق دارند با تأسیس مدرسه و آموزشگاه، فرزندان خود یا دیگران را آموزش دهند و نیز در انتخاب مدرسه و آموزشگاه و معلّم برای فرزندان خویش از آزادی برخوردارند و نمی‌توان در این زمینه چیزی را به آنان تحمیل کرد.

---

۱. دوتوکویل، **تحلیل دموکراسی در امریکا**، ص۵۲۸.

۲. دربارهٔ «تعلیم و تربیت» به‌عنوان یکی از وظایف حاکم، در دفتر دوم بحث خواهیم کرد. آن‌چه در این بخش مدّنظر است، آزادی مردم در این عرصه است.

اهمیّت آموزش و پرورش کودکان و نوجوانان در اسلام و رسالت سنگینی که والدین و حاکمان جامعه در این زمینه دارند و ارج و منزلتی که علم و عالم و معلّم و دانش‌آموز در این مکتب دارند، همگی، حکایت از اهتمام پیشوایان دینی در جهت رشد و پیشرفت علمی مردم دارند.

نیازی به ذکر تفصیلی آیات و احادیث که در فضیلت علم و دانش و جایگاه والای دانشمندان، معلّمان و دانش‌پژوهان وجود دارد، نیست؛ همین که در این مکتب عالم بر جاهل برتری دارد «هل یستوی الذین یعلمون و الذین لایعلمون»،[۱] بیش از آن‌که جاهلان وظیفه تعلّم و یادگیری داشته باشند، عالمان موظف‌اند علم خود را در اختیار افراد جاهل قرار داده و به تعلیم آنان مبادرت ورزند «ما اخذالله علی اهل الجهل ان یتعلّموا حتی اخذ علی اهل العلم ان یعلّموا»[۲] نشانهٔ اهمیت علم و تعلیم و تعلّم است.

چه این‌که یکی از وظایف پدر، آموختن قرآن و ادب به فرزند است «حق الولد علی الوالد ان یحسّن اسمه و یحسّن ادبه و یعلّمه القرآن»[۳].

با این همه سفارش نسبت به اهمیت و جایگاه تعلیم و تعلّم، حق و وظیفه مردم است که خود، فرزندان و افراد جامعه را با علوم مورد نیاز و مفید آشنا سازند. مردم در جامعه در این زمینه صاحب حق‌اند، چنان‌که خود نیز موظف به علم‌آموزی و تعلیم‌اند، و تنها حکومت در این زمینه وظیفه ندارد.

آن‌چه که ذکر آن، در این بخش، مورد نظر است، این است که وظیفه‌ای که در جهت تعلیم افراد جاهل برعهدهٔ عالمان و تکلیفی که برعهدهٔ پدر در جهت تعلیم فرزندان نهاده شده، اقتضا می‌کند که آنان در امر آموزش و پرورش آزاد باشند و این آزادی، هیچ‌گونه منافاتی با اختیارات و وظایف حاکم اسلامی در این زمینه ندارد. روشی که پیشوایان دینی و به دنبال آنان علما و دانشمندان اسلامی در حوزه‌های علمیه در طول تاریخ اسلام داشته‌اند، حاکی از آزادی در امر

---

۱. زمر: ۹.
۲. نهج‌البلاغه، حکمت ۴۷۸.
۳. نهج‌البلاغه، حکمت ۳۹۹.

تحصیل و تعلیم و تربیت کودکان و نوجوانان است. برخی از آشنایان با نظام‌های آموزشی پیشرفته در دنیا، آزادی در امر تعلیم و تعلّم در حوزه‌های علمیّه را از امتیازات منحصر به فرد این مرکز آموزشی و تربیتی شمرده‌اند.[۱]

آزادی در انتخاب استاد و در انتخاب مدرسه و در انتخاب هم‌بحث برای مباحثهٔ علمی و... پس از قرن‌ها، امروزه، در مراکز آموزشی پیشرفتهٔ دنیا، در مقاطع کارشناسی ارشد و دکترا مورد استفاده قرار می‌گیرد. رواج این روش در حوزه‌های علوم دینی، خود، بهترین گواه بر آزادی در امر تعلیم و تربیت در فرهنگ اسلامی است.

در این مکتب، در این‌که علم را باید از چه کسی آموخت و چه باید آموخت، حسّاسیّت زیادی وجود دارد،[۲] لذا اشخاص مسؤول، همچون پدر، و نیز خود دانش‌آموز، در انتخاب معلّم واجد شرایط باید از آزادی برخوردار باشند.

این‌که حاکم اسلامی از قدرت و امکانات لازم برخوردار است، و وظیفه دارد تا امکانات لازم را در این جهت فراهم سازد، به معنای انحصاری بودن امر آموزش و پرورش و خلع ید مردم در این عرصه نیست. بر خلاف نظام‌های مارکسیستی که همهٔ امور، در آن، تحت سلطهٔ دولت قرار دارد، در جامعهٔ اسلامی، مردم، در این زمینه، از آزادی لازم برخوردارند. هر پدری، حق دارد نسبت به آموزش و پرورش و کیفیت آموزش و معلّمی که امر تعلیم و تربیت فرزندش را برعهده گرفته، حسّاس باشد و در انتخاب مدرسه و آموزشگاه و مراکز آموزشی دیگر که بخشی از عمر فرزندش در آن می‌گذرد، دقت لازم را مبذول دارد. نمی‌توان پدری را مجبور کرد تا فرزندش را در این مدرسه و در اختیار شخص خاصّی به‌عنوان معلّم قرار دهد؛ چرا که ممکن است پدر، شرایط مناسب‌تر و مساعدتری را برای فرزندش در نظر داشته باشد. از این رو، برخی از مقرّراتی که ممکن است با حقّ آزادی تعلیم و تربیت منافات داشته باشد، محتاج

---

۱. علی شریعتی، **پاسخ به سؤالات و انتقادات**. در این جزوه، از آزادی در انتخاب استاد بر اساس لیاقت علمی او، آزادی حضور و عدم تقیّد به شرایط ظاهری، آزادی مطلق تحصیل برای عموم مردم از هر سنّی و هر طبقه‌ای و با هر شرایطی، به‌عنوان امتیازات نظام آموزشی حوزه‌های علمیه یاد شده است.

۲. امام باقر(ع) در تفسیر آیهٔ مبارک ﴿فلینظر الإنسان إلی طعامه﴾ فرموده‌اند: یعنی علمی که می‌آموزد، از چه کسی دریافت می‌کند. (محمد باقر مجلسی، **بحارالأنوار**، ج۲، ص۹۶).

بررسی و تجدیدنظرند؛ چه این‌که دانشمندان جامعه حق دارند علومی را که مورد نیاز مـردم تشخیص می‌دهند، در اختیار آنان قرار دهند، بلکه در این عرصه موظّف‌اند.

ناگفته نماند که اختیارات حاکم اسلامی در شرایط ویژه، مانندِ عدم صلاحیت پدر در امر آموزش و پرورش فرزند و لزوم رعایت مصالح جامعه که گاهی حقوق افراد را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد، مانند کمبود مراکز آموزشی یا محدودیت‌های اجتناب‌ناپذیر و قرار دادن تسهیلاتی ویژه در اختیار افرادی خاص و مراکز آموزشی مخصوص، بنابر مصالحی مهم و امـثال آن، محفوظ است. حاکم اسلامی، برای حفظ و حراست از سلامت جامعه و حقوق مردم، می‌تواند بر مراکز آموزشی و پرورشی، در سطوح مختلف، نظارت کند و با وضع قوانین و مقرّرات لازم، سلامت فکری و عملی و اعتقادی فرزندان مملکت اسلامی را تضمین کند؛ چرا که عـرصهٔ تعلیم و تربیت کودکان و نوجوانان، از عرصه‌های بسیار حساس و مهمی است که نظر دشمنان اسلام را به خود معطوف ساخته و در طیّ قرون متمادی، استعمارگران، از این دریچه وارد شده و تعلیمات مورد نظر خویش را القا کرده و از این رهگذر به تربیت نیروهای مطمئن در جهت تأمین منافع ایشان مبادرت ورزیده‌اند.

این سیاست، امروزه، به قدری روشن است که نیازی به ذکر شواهد و قرائـن از تـلاش مبلغان مسیحی و یهودی در جهت تأسیس مراکز آموزشی برای کودکان و نوجوانان در اقصی نقاط جهان نیست.

بنابراین، از یک طرف، مردم، در عرصهٔ تعلیم و تربیت آزادند و از طـرف دیگـر حـاکـم اسلامی برای تأمین سلامت جامعه، وظیفه دارد با نظارت دقیق و کامل هم از نفوذ دشمنان استقلال و عزت مسلمانان جلوگیری کند و هم مانع فعالیت افراد فاقد صلاحیت در این عرصه گردد تا حقوق مردم در این زمینه تأمین شود.

◁ ۵ـ آزادی رفتار فردی

مقصود از عنوان فوق، آزادی شهروندان در عرصه‌هایی مانند انتخاب شغل و مسکـن و محلّ زندگی و خوراک و پوشاک است.

بدون شک، هر یک از افراد جامعه، به تناسب روحیات و علایق شخصی خود، به شغلی علاقه‌مند است و می‌تواند شغل مورد دل‌خواه خود را انتخاب کند. حکومت، وظیفه دارد زمینه‌های اشتغال مردم در عرصه‌های مورد نیاز جامعه و مورد علاقهٔ آنان را فراهم سازد. هر کسی حقّ دارد محل زندگی خود را بر اساس تمایلات روحی یا جسمی برگزیند و نمی‌توان کسی را به انتخاب شغل یا مسکنی خاص، مجبور ساخت.

بر خلاف آن‌چه که در بعضی از جوامع رایج بوده و هر طبقه‌ای از افراد جامعه مجبور بودند قدم در شغلی خاص بگذارند و مُجاز به انتخاب شغل و حرفهٔ دیگری نبودند، در جامعهٔ اسلامی، مردم، در انتخاب شغل آزادند.[۱]

البته، مردم، به حکم مسلمان بودن، موظّف به رعایت حدود و ضوابطی در زندگی شخصی خویش‌اند و این واقعیّت، یکی از امتیازات این مکتب است؛ چرا که همهٔ محدودیت‌ها، تحت عناوینی مانند حرمت یا کراهت، بر اساس مفاسدی است که در زندگی فردی یا اجتماعی انسان از خود به جا می‌نهد. در یک جامعهٔ اسلامی، مردم، با آن‌که در زندگی شخصی آزادند و کسی نمی‌تواند به حریم زندگی شخصی آنان وارد شود، در عین حال، این آزادی، در چار چوب قوانین و مقررات دینی است که پذیرفته‌اند.

در جامعهٔ اسلامی، رعایت ضوابطی در انتخاب شغل و مسکن و خوراک و پوشاک، ضرورت دارد، چنان‌که در جوامع دیگر نیز محدودیّت‌هایی در بعضی از موارد فوق وجود دارد. انتخاب شغلی که حیثیت و آبروی شخص یا خانواده را خدشه‌دار کند و یا ضرر و زیانی را متوجه شخص یا جامعه کند، ممنوع است. بر همین اساس، فقهای اسلام، برخی از کسب‌ها را به‌عنوان کسب‌های حرام، ممنوع شمرده و به تفصیل، دربارهٔ هر کدام بحث کرده‌اند.[۲] مثلاً،

---

۱. هنگامی که مسلمانان برای جنگ با نظام پادشاهی ساسانی با سپاه رستم فرخزاد برخوردند و تعالیم اسلامی را به ایشان عرضه نمودند، یکی از موانعی که از سوی فرمانده ایرانی مطرح شد، اختلاف طبقاتی در میان مردم ایران بود که آن‌ها عادت کرده‌اند که در انتخاب شغل، طبقهٔ اجتماعی خود را رعایت نمایند. اگر اشراف اجازه دهند که طبقات کارگر و کشاورز، شغل طبقات بالاتر را انتخاب کنند، پا را از گلیم خود فراتر نهاده و با اشراف به ستیز برخواهند خاست. فرماندهٔ سپاه اسلام پاسخ داد: «الناس بنو آدم و حواء اخوة لأب و امّ»: (ابن اثیر، **الکامل**، ج۲، ص۴۶۲). مردم همگی فرزندان آدم و حوا هستند و همگی با هم برادرند، با بیان این اصل وجود طبقات مختلف اجتماعی را نفی کرد.

۲. ر.ک: «بحث مکاسب محرمه» در کتب فقهی.

در جامعهٔ اسلامی کسی نمی‌تواند با عنوان «آزادی انتخاب شغل»، کارگاه یا کارخانهٔ مشروب‌سازی تأسیس کرده و به فروش آن مبادرت کند و یا آلات و ابزار قمار بسازد و یا از کشورهای دیگر وارد کرده و به فروش برساند.

گذشته از موارد یادشده که در قوانین هر کشوری کم و بیش وجود دارد، گاهی هم ممکن است شرایط جامعه، به گونه‌ای باشد که به لحاظ وجود بیش از نیاز بعضی از مشاغل و فقدان ظرفیت، دولت، محدودیّت‌هایی را در انتخاب آن شغل ایجاد کند و یا به لحاظ کمبود در بعضی از زمینه‌ها، مردم را به انتخاب شغلی، تشویق یا در شرایط بحرانی مجبور کند، ولی این همه، به معنای سلب آزادی از شهروندان در شرایط عادی نیست.

هم‌چنان‌که انتخاب مسکن نیز چه بسا بنابر مصالحی که دولت اسلامی تشخیص می‌دهد، با محدودیت‌هایی روبه‌رو شود. غالباً مقررات در این زمینه، بنابر مصالح موقّت، وضع و اجرا می‌شود. به‌عنوان مثال، محدودیّت امکانات شهری، ایجاب می‌کند که از مهاجرت مردم به شهری جلوگیری شود و یا اجازهٔ مهاجرت به بعضی از کشورها ممنوع گردد.

در انتخاب پوشاک و خوراک نیز اصل بر آزادی است، اما این امر، به معنای سلب اختیار از حکومت در شرایطی خاص نیست. اگر پوشیدن لباس مخصوصی، در مقطعی از زمان و در شهری از شهرها، بار فرهنگی به همراه داشته باشد و تقلید از فرهنگ‌های بیگانه قلمداد شود و نوعی طفیلی‌گری باشد، حکومت، می‌تواند برای جلوگیری از آثار و پیامدهای فرهنگی، تولید یا ورود این نوع پوشاک‌ها را ممنوع کند و در صورت رواج در جامعه، از پوشیدن آن ممانعت به عمل آورد.

به هر صورت، در عین آن‌که اصل در زندگی شخصی افراد، بر آزادی است، معذلك آن‌چه که با اصول و مبانی پذیرفته شده در یک جامعهٔ اسلامی منافات داشته باشد و چه بسا در شرایط زمانی و مکانی گوناگون، مصادیق مختلفی داشته باشد، حتی اگر در حریم زندگی فردی شهروندان باشد، دولت می‌تواند از آن جلوگیری کند.

امروزه در کشورهای اروپایی که به مهد دموکراسی شهرت یافته، با دختران و زنانی که روسری بر سر دارند، مقابله می‌شود و با این استدلال که «مصالح و منافع ملی ما، در معرض

خطر قرار دارد و سبب رواج اسلام‌گرایی می‌شود»، آنان، از مزایای اجتماعی مانند ورود به مراکز آموزشی یا ادارات و سازمان‌ها، محروم می‌گردند. در حالی که مدعیان دموکراسی که مبنای نظام سیاسی‌شان، حقوق و آزادی‌های فردی است، چنین محدودیت‌هایی را در رفتارهای فردی شهروندان ایجاد می‌کنند، چرا دولت اسلامی نتواند بنابر مصالح واقعی افراد و جامعه، محدودیت‌هایی را به اجرا بگذارد؟

البته، ایراد ما بر عملکرد نظام‌های سیاسی یاد شده، اشکالی مبنایی است و آن، این است که هر انسانی حق دارد زندگی خود را بر اساس تعالیم دینی و آسمانی تنظیم کند و هیچ مصلحتی فراتر از اِحراز مصالح آسمانی وجود ندارد و اساساً، مصلحتی غیر از مصالحی که خالق انسان برای او در نظر گرفته، وجود ندارد.

به هر حال، در یک جامعهٔ اسلامی، «مصالح جامعه» و حتی «مصالح فرد» ایجاب می‌کند که در بعضی از عرصه‌ها، محدودیت‌هایی اِعمال شود. در این بینش ـ چنان که گذشت ـ علاوه بر آزادی‌ها و حقوق دیگران، مصالح خود فرد نیز می‌تواند آزادی او را محدود و مقید سازد.

در اصل بیست و هشتم قانون اساسی جمهوری اسلامی آمده است:

هر کس حق دارد شغلی را که بدان مایل است و مخالف اسلام و مصالح عمومی و حقوق دیگران نیست، برگزیند. دولت، موظّف است با رعایت نیاز جامعه به مشاغل گوناگون، برای همهٔ افراد امکان اشتغال به کار و شرایط مساوی را برای احراز مشاغل ایجاد نماید.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود «آزادی انتخاب شغل» به سه حدّ محدود شده است: «اسلام»، «مصالح عمومی»، «حقوق دیگران». شاید «رعایت نیاز جامعه» که دولت موظّف بدان شده، یکی از مصادیق مصالح عمومی باشد. شناخت نیاز جامعه و تشخیص توانایی و صلاحیت افراد در اِحراز مشاغل، نکات مهمی است که رعایت آن‌ها ضروری به‌نظر می‌رسد. روشن است که کسب توانایی صلاحیت لازم برای مشاغل، برای همگان، آزاد است.

در اصل سی و یکم نیز آمده است:

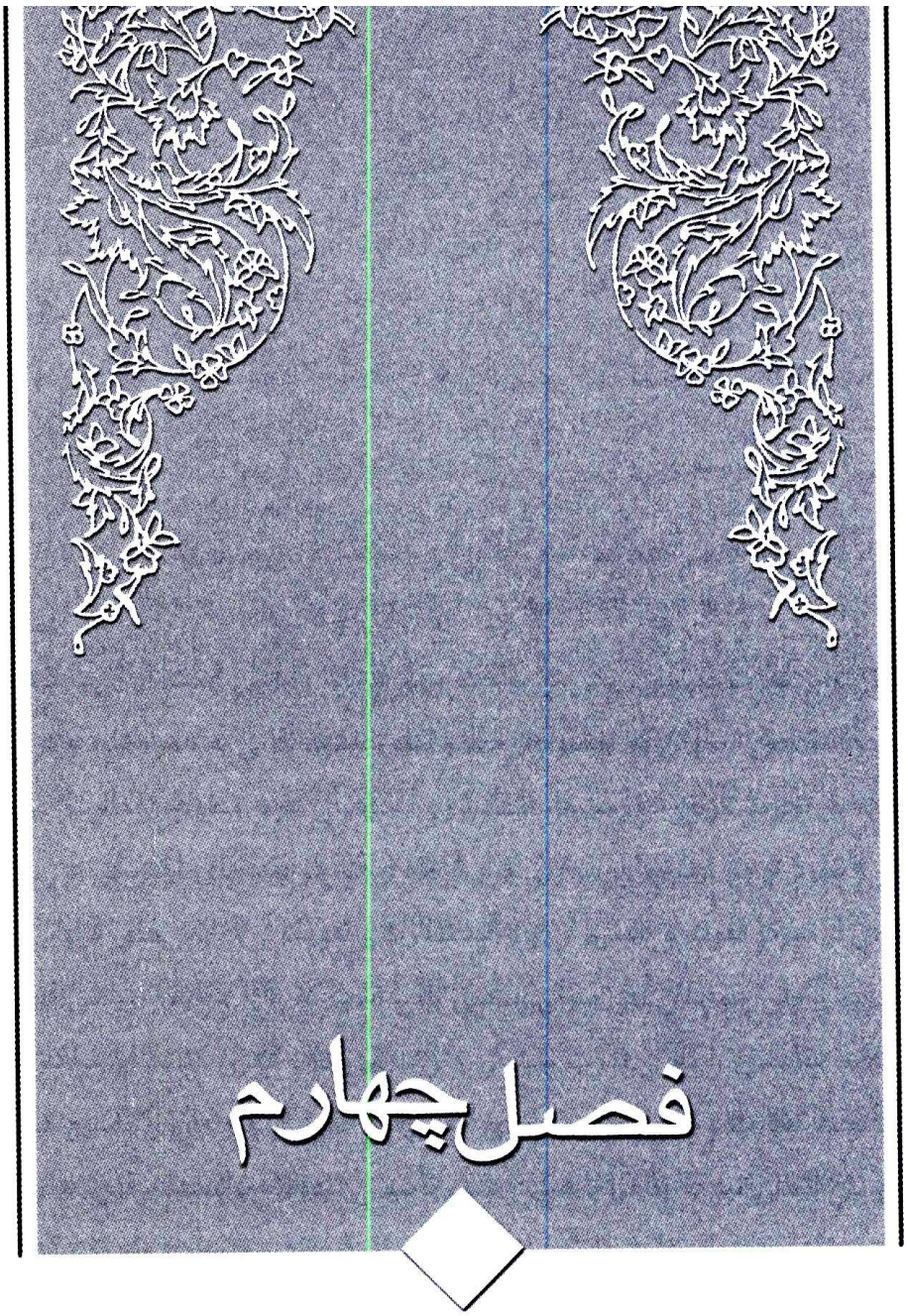
داشتن مسکن متناسب با نیاز، حقّ هر فرد و خانوادهٔ ایرانی است. دولت موظّف است با رعایت

اولویّت، برای آن‌ها که نیازمندترند. به‌خصوص روستانشینان و کارگران، زمنیهٔ اجرای این اصل را فراهم کند.

در اصل سی و سوم نیز آمده است:

هیچ کس را نمی‌توان از محل اقامت خود تبعید کرد یا از اقامت در محل مورد علاقه‌اش ممنوع یا به اقامت در محلی مجبور ساخت، مگر مواردی که قانون مقرر می‌دارد.

■



نظارت

نظارت بر قدرت سیاسی، یکی از مباحث مهم فلسفهٔ سیاسی است. از آن‌جا که تمرکز قدرت در اشخاص معمولی که معصوم از خطا و گناه نیستند، آفاتی به همراه دارد و در بسیاری از موارد، به تجربهٔ تاریخ حکومت‌ها، مفاسدی به دنبال دارد، مقولهٔ «نظارت بر قدرت سیاسی» مورد توجه فیلسوفان سیاسی قرار گرفته است. در سده‌های اخیر، در غرب، برای جلوگیری از تمرکز قدرت و تقسیم آن و وجود نظارت و تقویت آن، تلاش‌های فراوانی صورت گرفته است، ولی همچنان این سؤال اساسی باقی است که «آیا مکاتب سیاسی امروز دنیا توانسته‌اند مفاسدی را که بر قدرت سیاسی مترتب می‌شود، کنترل کنند؟ آیا مراکز قدرت، کاملاً، تحت نظارت و کنترل‌اند، به طوری که نتوانند حقوق شهروندان را تضییع کنند؟ آیا مجامع بین المللی نیز که ظاهراً با همین هدف تأسیس شده‌اند، توانسته‌اند قدرت‌های جهانی را از تعرّض به حقوق ضعفا باز دارند و از حقوق محرومان و مستضعفان دفاع کنند؟».

تلاش فراوانی که در مغرب زمین پس از رنسانس صورت گرفت، برای جلوگیری از تمرکز قدرت در یک جا و ریشه کن کردن استبداد بود. به وجود آوردن نظام‌های دمکراتیک و تفکیک قوا و تأسیس پارلمان و تأسیس احزاب سیاسی و اِعطای حقّ مقاومت و حقّ اعتراض به مردم در برابر حاکمان و، حقّ شورش و حقّ براندازی و عزل دولتمردان و... همگی، برای رسیدن به این مقصد است. تقلیل قدرت دولت و ازدیاد قدرت اکثریت و ملت، با اعتقاد به این‌که «درایت و آگاهی جامعه، از افراد، بیش‌تر است و کم‌تر دچار خطا می‌شود و این‌که منافع

اکثریت بر منافع اقلیت ترجیح دارد.»[۱] نیز با همین هدف صورت گرفت. به اعتراف برخی از دانشمندان و سیاست‌مداران آشنا با نظام‌های دمکراتیک، این نظام، علی رغم تلاش برای رهایی از بند استبداد شاهان، خود، به ورطهٔ استبداد دیگری افتاد که آن، استبداد اکثریت است.

دوتوکویل در همین زمینه می‌افزاید:

آیا اکثریت را جز یک فرد که نظریات و اغلب منافع او با فرد دیگری که اقلیت نام دارد، معارض است، می‌توان چیز دیگری دانست؟ پس آنان که معتقد هستند اگر به یک فرد، قدرت مطلقه واگذار شود، ممکن است از آن قدرت، به زیان رقیب خود استفاده کند، چرا در مورد اکثریت و اقلیت، این حقیقت را قبول نمی‌کنند... وقتی که می‌بینیم، در جایی، قدرتِ بی‌قانون و اختیار مطلق به دستگاهی تفویض گردیده است، خواه، نام آن ملت یا دموکراسی یا آرستیوکراسی و یا جمهوری باشد، در این صورت، باید بگوییم، این‌جا بذر و نهال خودسری افشانده شده است.

او، در ادامه، با ابراز شگفتی از این‌که چرا سیاهان در انتخابات امریکا شرکت نمی‌کنند، با آن‌که قوانین، برای آنان، حقّ رأی قائل شده‌اند، به گفت‌وگو با یکی از شهروندان می‌پردازد. شهروند امریکایی می‌گوید:

مأموران حکومت، آن قدرت را ندارند که علی رغم نظریات اکثریت، حقوقی را که قانونگذران به سیاهان اِعطا کرده‌اند، تضمین کنند.

و دوتوکویل می‌گوید:

عجب! پس با این کیفیت، اکثریّتی که دارای حقّ قانونگذاری است، حقّ عدم اطاعت از قوانین را هم برای خود محفوظ نگاه داشته است.[۲]

او، قدرت مطلقهٔ اکثریّت را نوعی استبداد شمرده و می‌گوید:

اکثریّت، بر اساس همین نفوذ معنوی که در جامعه دارد، قدرت فوق العاده کسب کرده است. وقتی دربارهٔ یک موضوع، اکثریت، اظهار نظر کرد، دیگر نه تنها قدرتی نیست که آن‌را متوقف سازد، بلکه هیچ قدرتی نیست که حتی بتواند تأخیری در اجرای نظر آن، ایجاد کرده و یا لااقل او را وادار کند که به ناله و شکایت کسانی که در زیر فشار او خُرد شده‌اند، گوش فرا دهد.[۳]

---

۱. ر.ک: آلکسی دوتوکویل، **تحلیل دموکراسی امریکا**، ص ۵۱۰.

۲. **تحلیل دموکراسی امریکا**، ص ۵۱۹ـ۵۲۱.

۳. **تحلیل دموکراسی امریکا**، ص ۵۱۰ نیز ر.ک: **چهار مقاله دربارهٔ آزادی**، ص ۲۹۳.

◁ «نظارت» در نظام سیاسی اسلام

در نظام سیاسی اسلام، نظارت بر حاکم، از مقولات بسیار مهم و قابل توجه است. امتیاز مهمی که در این نظام سیاسی در مقولهٔ «نظارت بر قدرت» به چشم می‌خورد و نـظام‌های سیاسی دیگر از آن بی‌بهره‌اند، تأکید بر «نظارت درونی» است.

تأکید بر وجود عدالت و تقوا در هر کسی که دارای موقعیتی اجتماعی است و امر دین یا دنیای مردم را عهده‌دار است، همچون امام جماعت، قاضی، شاهد، مرجع تقلید، حاکم، وزیر، وکیل، مدیر کل، رئیس جمهور،... هر کدام، به تناسب مقام و موقعیت خویش و به نسبت نفوذ و قدرت خود، نشانهٔ اهتمام به نظارت درونی است؛ چرا که تنها عاملی که می‌تواند شـخص صاحب قدرت را از اِعمال زور و ظلم و بی‌عدالتی نسبت به خود یا دیگران باز دارد، نـیروی بازدارنده‌ای در درون شخص است. این نیروی درونی، می‌تواند نشانهٔ ارادهٔ قوی شخص در کنترل خویش و وارستگی از هوا و هوس باشد که خود، نوعی تضمین در جهت کنترل دولت و مانعی در راه سوء استفاده از آن است. نظارت بیرونی، با همهٔ محاسنی که دارد، نـمی‌توانـد همپای نظارت درونی، اَشخاصِ صاحب قدرت را کنترل کند و آنان را در ارتکاب گناه و تضییع حقوق خود یا دیگران بازدارد.

اگر از نظارت درونی صرف‌نظر شود، نظارت بیرونی، به تسلسل محال می‌انجامد؛ چرا که هر ناظری، محتاج به ناظر دیگری خواهد بود و این سلسله، همچنان ادامه خواهد داشت تا آن‌که به ناظری معصوم و دارای کنترل درونی منتهی شود.

دقت و تأمل در حقیقت عدالت و تقوا، به‌عنوان نظارت درونی ـ که با جهاد اکبر حاصل می‌شود ـ و آثار و ثمرات آن در اخلاق و رفتار شخص، نشان می‌دهد که گمان کسـانی کـه معتقدند: «نظارت درونی، تنها، شخص را از ارتکاب به گناه باز می‌دارد، نه خـطا و اشـتباه» نادرست است؛ زیرا، تقوا و خویشتن‌داری، به شهادت قرآن کریم «قدرت تشـخیص حـق از باطل» را نیز به انسان عطا می‌کند و همین قدرت تشخیص، مانع خطا و اشتباه انسان نـیز

می‌شود: ﴿إن تتقوا‌الله یجعل لکم فرقانا﴾[۱]

هر قدر اتصال انسان به خدای دانا و توانا، بیش‌تر و بیش‌تر باشد و در برابر اوامر و فرمان‌های او خاضع‌تر باشد، به‌عنوان انسانی خداگونه، اَعمال و رفتارش، الهی شده و دست هدایت الهی او را راهنمایی می‌کند و از میزان خطای او که از جهل ناشی می‌شود، کاسته خواهد شد.

در میان عوامل بیرونی نیز عاملی که بیش از همه می‌تواند از خطاهای احتمالی حاکم بکاهد، مشاوران آگاه و دلسوز است که نقشی فراتر و پیش‌تر از عوامل نظارتی دارند. این امر، در نظام سیاسی اسلام، مورد توجه بوده و در نظام جمهوری اسلامی ایران نیز «مجمع تشخیص مصلحت نظام» عهده‌دار آن است.

هدف اصلی از کنترل مراکز قدرت، غالباً جلوگیری از سوء استفاده صاحبان قدرت است و نه خطا و اشتباه آنان؛ چراکه خطا و اشتباه، در انسان‌های عادی، امری طبیعی بوده و در این جهت، تفاوتی میان حاکم و ناظر نیست.

به هر حال، در نظام سیاسی اسلام، اهرم‌های گوناگون نظارتی وجود دارد که صاحبان قدرت را از ارتکاب گناه باز می‌دارند و میزان خطا و اشتباه آنان را تقلیل می‌دهند.

قبل از بیان انواع اهرم‌های نظارتی در نظام سیاسی اسلام، لازم است این نکته مورد توجه قرار گیرد که بر خلاف گمان بعضی از نویسندگان، هر چند در این نظام، حقّ حاکمیّت از آن کسانی است که از ناحیهٔ خداوند مجاز به اِعمال حاکمیّت‌اند، اما حاکمیّت الهی آنان، به معنای پاسخگو نبودن در برابر مردم نیست. در این نظام سیاسی، حاکم اسلامی، بر اساس قوانین و مقرّرات اسلام و تحت نظارت مردم، جامعه را اداره می‌کند. او، هم‌چنان که در برابر خداوند، پاسخگوی عملکرد خویش خواهد بود، در برابر مردم نیز پاسخگو است.

---

۱. انفال: ۲۹. علامهٔ طباطبایی، در تفسیر این آیه می‌فرماید: «قدرت تشخیص حقّ و باطل، چه در عرصهٔ اعتقاد که ایمان و کفر و هدایت و گمراهی را از هم جدا می‌کند و چه در پهنهٔ عمل که میان طاعت و معصیت و فعل مورد رضایت خدا و فعل مورد غضب او را امتیاز می‌بخشد، و چه در رأی و نظر که صحیح و خطا را تشخیص می‌دهد، فرقان است که همگی از آثار شجرهٔ تقوا است. (**المیزان**، ج۹، ص۵۶).

◁ سابقهٔ «نفی نظارت مردمی» در فلسفهٔ سیاسی غرب

در غرب، پادشاهان و ارباب کلیسا و در شرق، سلاطین و خلفای جور، گمان می‌کردند که تنها، در برابر خداوند، مسؤول‌اند و در این زمینه، هیچ‌گونه مسؤولیتی برای خود در برابر مردم احساس نمی‌کردند. بسیاری از فلاسفهٔ سیاسی و نویسندگان اروپایی، قبل از رنسانس، عقیده داشتند که حاکمیّت شاهزاده، تکیه بر قدرت الهی دارد و حاکم، تنها، در پیش‌گاه خدا مسؤول است نه در برابر مردم.(۱)

ژان بُدِن (فیلسوف و دانشمند فرانسوی قرن شانزدهم) معتقد بود که «قدرت عالی، حقّ انجام دادن هر کاری را در هر زمانی دارد و او، تنها، در برابر خدا و طبیعت، برای هر گونه تجاوزی به حقوق الهی یا طبیعی مسؤول است و کسی که قدرت عالی است، آخرین برگ برنده را در دست دارد.»(۲)

این گروه از متفکران، برای طبیعی جلوه دادن عدم پاسخگویی شاه در برابر مردم، آنان را به «پدر و فرزندان» یا «سر و تن» تشبیه می‌کردند، به طوری که مردمِ بدون پادشاه، مثل جسد بی‌سرند.

ملاحظهٔ نمونه‌ای از این نگرش به رابطهٔ میان حاکم و مردم، عمق تفاوت این دیدگاه و نگرش اسلام به رابطهٔ میان آنان را روشن می‌سازد. می‌گفتند:

> **دولت، مانند پیکری جاندار است. روحانیان، در حکم یک پیکرند و شاه، سر آن است و مجلس پیران (سنا) قلب است، و دیگر مردم، معده و اعضای دیگرند و حاکمانِ ولایت‌ها، چشم و گوش و زبان پیکر اجتماع به شمار می‌روند و سپاهیان و مأموران دون پایه، دست آن، و کشاورزان و پیشه‌وران، پای آن به شمار می‌روند. بنابراین، رفاه و پیشرفت جامعه، به تقسیم درست کار و هماهنگی همهٔ صنف‌ها بستگی دارد.(۳)**

در این بینش، بر اساس «لزوم برقراری نظم و آرامش»، اطاعت از شاه، لازم است؛ زیرا، معتقد بودند، مردم، یا باید مطیع بی چون و چرای حاکم باشند یا تن به هرج و مرج دهند، چرا

---

۱. محمد حسین ساکت، **نگرشی تاریخی به فلسفهٔ حقوق**، ص۷۵.

۲. **نگرشی تاریخی به فسلفهٔ حقوق**، ص۷۹ـ۸۰.

۳. عبدالرحمان عالم، **تاریخ فلسفهٔ سیاسی غرب از آغاز تا پایان سده‌های میانه**، ص۲۶۴.

که «قانون، در تحلیل نهایی خود، در سینهٔ شاه وجود دارد و تشخیص بد بودن آن با پروردگار است نه با رعایا».

در این نگرش، خاصیت و صفت شاه، همان حالت ما فوق الطبیعه وی است که نه قابل توضیح است و نه کسی را یارای تفکر و مشاوره در آن است.[۱]

از آن‌جا که تفکر پاسخگو نبودن در برابر مردم، حکومت‌ها را به سمت استبداد سوق داد، با تحقق رنسانس در اروپا و ایجاد تحوّل در نظام‌های سیاسی آن دیار، به مرور، قانونگذاری و حکومت، به مردم واگذار شد و کسانی که به قدرتی عالی هم معتقد بودند، آن‌را متعلق به مردم دانستند، چرا که از نظر آنان، مردم، «قدرت عالی راستین» بودند.[۲] از نظر روسو (دانشمند قرن هجدهم میلادی) قدرت عالی، ارادهٔ عمومی است که همیشه بر حق و درست است.[۳] پس از این مرحله، حقّ الهی سلاطین، «خرافهٔ سیاسی بزرگ قدیم» خوانده می‌شد.[۴]

پیامد ناگوار دیگر این تفکّر غلط ـ که از سوی ارباب کلیسا و روحانیّان مسیحی ترویج می‌شد ـ بیزاری و دوری جستن مردم از دین و متولّیان دینی بود، به طوری که حقّ الهی حکومت، به کلّی، منسوخ، و حاکمیت مردم، جایگزین آن شد و روز به روز گسترش پیدا کرد تا آن‌که کاملاً جنبهٔ بشری پیدا کرد. از همین رو، لیبرالیسم را «آزادی از ربقهٔ کلیسا و تکالیف و اختیارات آسمانی» و «آزادی از مقدّسات، آن هم نه فقط تقدّس تعالیم کلیسا، بلکه تقدّس سلاطین و تقدّس متفکران پیشین» شمرده‌اند.[۵]

متأسفانه، در تاریخ اسلام نیز با حاکمیّت خلفای نالایق و دنیاطلب، چنین تفکّر انحرافی رواج یافت. علی رغم دستورهای روشن پیشوایان دینی و سیرهٔ عملی آنان در ادارهٔ جامعه و ارج نهادن به نقش مردم، برخی از خلفا، خود را «خلیفهٔ خداوند» معرفی کردند که حتی مقامش از رسول خدا نیز بالاتر است! حجاج بن یوسف ثقفی که سال‌ها از طرف عبدالملک بن مروان،

---

۱. بهاء الدین پازارگاد، **تاریخ فلسفهٔ سیاسی**، ج۲، ص ۵۰۰ـ۵۰۶.

۲. محمد حسین ساکت، **نگرشی تاریخی به فسلفهٔ حقوق**، ص ۸۰ـ۸۱.

۳. **نگرشی تاریخی به فلسفهٔ حقوق**، ص ۱۰۶.

۴. کاپلستون، **تاریخ فلسفه**، ج۸، ص ۱۵۳.

۵. ر.ک: عبدالکریم سروش، **رازدانی و روشنفکری و دینداری** (مقالهٔ لیبرالیسم و آزادی). ۰

والی کوفه بود، عبدالملک را خلیفهٔ خدا دانسته و این‌گونه بر مرتبت او استدلال می‌کرد: «خلیفه و جانشین شخص، مقامش بالاتر است یا رسول و فرستادهٔ او؟»[۱].

رواج این فکر نادرست، از زمان معاویة بن ابی سفیان و تزریق این معنا که حاکم «لایُسأل عما یفعل» است، خسارت‌های فراوانی بر پیکر اسلام و مسلمانان وارد کرد. شاید تفکر رایج در میان اهل سنّت مبنی بر این‌که «حاکم منتخب اکثریت مردم ـ با استناد به جمله‌ای از پیامبر که «لاتجتمع أُمتی علی الخطأ» ـ فوق خطا و اشتباه است و حاکم، تنها، در پیش‌گاه خداوند مسؤول است و بس، از رسوبات تفکّرات اموی و عباسی در طول تاریخ باشد. در این زمینه، تنها، به ذکر نمونه‌ای اکتفا می‌کنیم. یکی از نویسندگان عرب دربارهٔ گرایش‌های سیاسی در میان اعراب می‌نویسد:

> **دولت اسلامی، به این فرض بستگی ندارد که مردم باید به‌عنوان کنترل بازدارندهٔ فرمانروا عمل کنند، حتی اگر او از شریعت نیز سرپیچی کرده باشد. درست است که خلیفه، یعنی صدر دولت و حکومت که بنابر رضایت مردم به قدرت می‌رسید، اما در تئوری و عمل، در برابرشان مسؤولیت نداشت. در مسائلی مانند تفسیر فقه و دین، از خلیفه انتظار می‌رفت با عالمان مشورت کند، اما اگر خلیفه، نظر عالمان را نادیده می‌گرفت یا می‌خواست بی‌آن عمل کند، آنان، تنها، می‌توانستند او را از عواقب شوم آگاه کنند یا دعا کنند که خداوند رأی او را برگرداند. اینان، با نظاره بر تغییر حال و روز اقتدار خلیفه و بی‌ثباتی جامعهٔ مدنی اسلامی، با این استدلال که ستم‌گری بر نافرمانی و هرج و مرج ترجیح دارد، بیش از آن‌که مردم را تحریک کنند، تسلیم و رضا به اقتدار، او را موعظه می‌کردند، در شرایطی که تقریباً همهٔ عالمان از استبداد حمایت کردند؛ زیرا، حفظ نظم عمومی، بیش از مخالفت با فرمانروایی سرکوب‌گر برای آنان اهمیت داشت».**[۲]

چنین تفکری هیچ‌گاه با مبانی مکتب تشیع و سیرهٔ پیشوایان معصوم، سازگار نبوده است، هر چند در پاره‌ای از مقاطع، سکوت عالمان دینی در برابر حاکمان ظالم که معمولاً بنابر مصالحی انجام می‌گرفت، چنین توهّمی را به وجود آورد که به طور کلّی، در مکتب اسلام، باید

---

۱. در سخنی دیگر آیهٔ شریف (واسمعوا و اطیعوا) را تفسیر کرده و می‌گفت: «هذه لعبدالله و خلیفةالله و نجیب الله عبدالملك»، این آیه مبنی بر لزوم گوش‌سپاری و اطاعت مربوط به بندهٔ خدا و جانشین خدا و مخلوق شایسته و برگزیدهٔ خدا، عبدالملك است. مسعودی، **مروج الذهب**، ج۳، ص۱۵۱ـ۱۵۵.

۲. مجید خدوری، **گرایش‌های سیاسی در جهان عرب**، ترجمهٔ عبدالرحمان عالم، ص۵۰.

در برابر حاکمان ظالم، سکوت اختیار کرده و از آنان اطاعت کرد.

با وجود الگوی حکومتی برای شیعیان، یعنی حکومت دَه سالهٔ پیامبر اکرمﷺ در مدینه و حکومت پنج ساله امیرالمؤمنین علی‌ؑ در کوفه که تنها حجت شرعی در زمینهٔ ادارهٔ جامعهٔ اسلامی محسوب می‌شود، هیچ‌گاه چنین تفکّرات سخیفی در این مکتب و پیروان راستین آن، جایگاهی نداشته است. در این مکتب، گرچه حاکم اسلامی، مستقیم یا غیرمستقیم، از ناحیهٔ خداوند منصوب می‌شود، اما گذشته از آن‌که حاکم، موظّف به اجرای فرامین الهی است و در پیش‌گاه او پاسخگو خواهد بود، در برابر مردم و تأمین حقوق آنان نیز مسؤول است. در این بینش ـ چنان‌که گذشت ـ حقوق حاکم و مردم، طرفینی است و همان‌طور که مردم در برابر او، تکالیف و مسؤولیت‌هایی دارند، حاکم نیز در قبال مردم وظایف و مسؤولیت‌هایی دارد و در صورت ترک وظایف خود، حقوقی همچون حقّ اطاعت که بر مردم دارد، ساقط می‌شود. در این زمینه، به تفصیل، در دفتر دوم بحث خواهیم کرد. إن‌شاءالله.

◁ «نظارت مردمی» در نظام سیاسی اسلام

پس از ذکر این مقدمهٔ طولانی، نوبت به بحث دربارهٔ اهرم‌هایی می‌رسد که در نظام سیاسی اسلام می‌تواند جنبهٔ نظارتی بر حاکم و رأس هرم قدرت سیاسی داشته باشد. امر به معروف و نهی از منکر و نصیحت حاکم، به‌عنوان دو وظیفه از وظایف مردم نسبت به حاکم اسلامی، در بخش دوم این دفتر، مورد بحث قرار خواهد گرفت. در این‌جا، تنها، بر این نکته اشاره می‌شود که امر به معروف و نهی از منکر و نصیحت و دلسوزی در حقّ حاکم، نوعی «نظارت مردم بر قدرت» است. در مکتب اسلام این دو وظیفه، نوعی نظارت عمومی مردم بر اصلاح امور و جلوگیری از رواج بدی‌ها و زشتی‌ها در عرصه‌های مختلف فردی و اجتماعی است.

همان‌طور که یک مسلمان وظیفه دارد، دیگران را به انجام دادن فرائض دینی، امر، و از ارتکاب گناهان فردی و اجتماعی نهی کند، موظف است حاکم اسلامی را نیز امر و نهی کند، طغیان صاحبان قدرت، خود، منکری بزرگ است که ایستادگی در برابر آن، حق، بلکه وظیفهٔ هر یک از شهروندان است. شخصیت معصومی مانند امیر المؤمنین علی‌ؑ از مردم

می‌خواهد که از اظهار نظر و مشورت دادن به آن حضرت، دریغ نکنند؛ چرا که در صورت فقدان عنایت الهی، خود را فوق خطا و اشتباه نمی‌داند. می‌فرماید:

فلاتكفّوا عن مقالةٍ بحقّ أو مشورةٍ بعدل فإنّي لستُ في نفسي بفوقِ أنْ أُخطئَ و لاآمَنُ ذلك من فعليإلّا أنْ يكفى اللهُ من نفسي ما هو أملَكُ به منّي. فإنّما أنا و أنتم عبيدٌ مملوكون لربّ لاربّ غيرُه يملك منّا مالانملكُ من أنفسنا و أخرجنا ممّاكُنّا فيه إلى ما صَلَحنا عليه فأبدلنا بعد الضلالة بالهُدى و أعطانا البصيرة بعد العَمىٰ[1]؛

بنابراین، از گفتن سخن حق یا مشورت توأم با عدل و داد، خودداری نکنید؛ زیرا، من، خود را برتر از این‌که اشتباه کنم نمی‌دانم و از اشتباه در کارهایم در امان نیستم، مگر این‌که خدای بزرگ مرا حفظ فرماید. من و شما، بندگان و مملوکان خدایی هستیم که جز او خدایی و پروردگاری نیست. او بدان گونه در وجود ما تصرّف دارد که ما بدان گونه توان تصرف در خود را نداریم. خدای بزرگ ما را از آن‌چه غرق در آن بودیم، خارج ساخت و به سوی صلاح و رستگاری آورد، گمراهی ما را به هدایت و رستگاری تبدیل کرد و پس از کوری و نابینایی باطنی، بصیرت و بینایی بخشید.

این سخنان، بزرگ‌ترین درسی است که حاکمی مانند علی بن ابی طالب‌علیه‌السلام ـ که اَفضل از همهٔ افراد جامعه بوده، و از هر گناه و خطایی مصون و محفوظ است ـ به بشریّت می‌دهد تا حاکمان دیگر که نه معصوم از گناه‌اند و نه از اشتباه مصون‌اند، خود را بی‌نیاز از نظر و انتقادات و مشورت دیگران نپندارند.

□ انگیزهٔ نظارت

نکتهٔ مهمی که بر اساس اصول ارزش‌های پذیرفته شده در نظام اسلامی در این باره، نیازمند توجه است، این است که «نظارت مردم» بر «حاکم اسلامی»، تنها، با انگیزهٔ جلوگیری از سوء استفاده یا خطاهای احتمالی او و از روی دلسوزی و شفقّت و در جهت اصلاح امور است و بس. در این بینش، مردم و گروه‌ها و احزاب سیاسی و شخصیت‌ها و جریانات مختلف جامعه، به دنبال کسب قدرت سیاسی برای همفکران خود و بیرون راندن رقبا از صحنهٔ اجتماعی و سیاسی نیستند. هدف اصلی، صلاح مردم و جامعه و به حدّاقل رسیدن خطاها و سوء استفاده‌ها است. امام علی‌علیه‌السلام به‌عنوان یک اصل در رفتار با حاکم می‌فرماید:

---

۱. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۲۱۶.

فاحبّوا له ما تحبّون لأنفسکم و اکرهوا له ما تکرهون لأنفسکم[۱]؛
برای حاکم، آن‌چه را که برای خود دوست می‌دارید، دوست بدارید، و آن‌چه که برای خود نمی‌پسندید، برای او نیز نپسندید.

اگر این اصل اخلاقی بر روابط میان حاکم و مردم سایه افکند، طبیعی است که نظارت‌ها، جنبهٔ الهی پیدا کرده و به‌عنوان ادای وظیفه انجام می‌گیرد.

انتقاد، در جامعه اسلامی برای اصلاح امور است و نه انتقام‌گیری از رقبای سیاسی.[۲] انتقاد، در این نظام سیاسی، از روی دلسوزی و با عنایت به این حقیقت است که انسان، در روز حساب، باید پاسخگوی اَعمال و رفتار و گفتار خویش باشد. خود انسان، بهتر از دیگران، انگیزهٔ خویش را از انتقاد می‌داند: ﴿بل الإنسان علی نفسه بصیرة﴾[۳]

از همین زوایا است که می‌توان برجستگی‌های نظام سیاسی اسلام را در مقایسه با نظام‌های سیاسی دیگر، تشخیص داد. هم انتقادکننده و هم شخص مورد انتقاد، برای رضای خدا و اصلاح امور جامعه، انتقاد کرده و یا انتقاد می‌پذیرند. در این مکتب، هدف، «اصلاح جامعه برای رشد و تعالی مردم» است، چه این هدف، به‌دست این حزب و گروه تحقّق یابد و چه به‌دست آن گروه و حزب دیگر. اگر غیر از این باشد، نظام سیاسیِ سالمی تحقّق پیدا نمی‌کند.

کسانی که تلاش می‌کنند دو مقولهٔ سیاست و اخلاق را از هم جدا کنند، گمان می‌کنند همهٔ امور را می‌توان به‌وسیلهٔ نظارت با نهادهای قانونی و مقرّرات خشک اداری و سازمانی سامان بخشید، غافل از این‌که تا پای‌بندی به ارزش‌های اخلاقی و درونی پا به میدان نگذارد، هیچ نهادِ قدرت‌مندِ نظارتی نیز قادر به جلوگیری از تخلفات و اشتباهات صاحب منصبان نیست.

◁ حدود نظارت

مطلب دیگری که ذکر آن در پایان این فصل ضرورت دارد، «حدود نظارت» است. نظارت

---

۱. شیخ صدوق، **امالی**، ص۲۷۷.
۲. **صحیفهٔ نور**، ج۱۳، ص۷۸.
۳. قیامت: ۱۴.

مردم بر دست‌اندرکاران و حاکمان جامعه تا کجا ادامه دارد؟ اگر حاکم جامعه، از انجام دادن وظایف خویش سرباز زند و به نصایح و انتقادات دلسوزان جامعه اعتنایی نکند و همچنان از اهرم قدرت در جهت منافع شخصی یا گروهی خویش بهره بجوید و احکام و مقرّرات دینی و اجتماعی را نادیده انگارد، مردم، تا چه حدّی می‌توانند حقّ نظارت خود را اِعمال کنند؟ آیا فراتر از حقّ انتقاد و نصیحت و امر به معروف و نهی از منکر، از حقّ مقاومت و شورش و نافرمانی و عزل حاکم برخوردارند یا نه؟

امروزه، در سیستم‌های سیاسی غرب، مردم، از حقّ اعتراض و شورش و در صورت لزوم، حقّ سرنگونی حاکم برخوردارند، اما در گذشته، حقّ اعتراض و شورش و عزلِ پادشاه ممکن نبود؛ زیرا، او، هیچ‌گونه مسؤولیتی در قبال مردم احساس نمی‌کرد تا در صورت ترک وظایف و مسؤولیت‌ها، مورد اعتراض قرار گیرد، به‌خصوص که اعتراض و شورش، به هرج و مرج در جامعه می‌انجامد، و حتی حاکمِ مستبد، بر بُروزِ هرج و مرج در جامعه ترجیح داشت.

برخی، بر این باورند که بذر تفکر «حقّ مقاومت و شورش عادلانه در برابر حاکم ستمگر» از سوی رواقیان در فرهنگ سیاسی غرب کاشته شد، به طوری که قبل از آن، شخص می‌توانست عمل دولت را بد و غیراخلاقی اِعلام کند، اما به دلیل آن‌که عمل دولت قانون بود، ملزم به اطاعت بود.(۱)

با تغییر نظام‌های سیاسی از سلطنتی به دموکراسی، چنین حقی برای مردم به رسمیّت شناخته شد. در اصل صد و سی و پنجم اعلامیّهٔ حقوق بشر، در سال هزار و هفتصد و نود و سه میلادی آمده است:

هنگامی که حکومت، حقوق مردم را مورد تجاوز قرار داد، شورش برای همه یا بخشی از مردم، از زمرهٔ مقدس‌ترین حقوق و واجب‌ترین تکالیف است.(۲)

جان لاک نیز می‌گوید:

حاکمان، امانتداران مردم‌اند. هر گاه در این امانت، خیانت کنند و مردم تشخیص دهند،

---

۱. ویلیام تی. بلوم، **نظریه‌های نظام سیاسی**، ترجمهٔ احمد تدیّن، ج۱، ص۳۷۱.

۲. به نقل از شریعت‌پناهی، **بایسته‌های حقوق اساسی**، ص۱۵۴.

می‌توانند بر ضد آنان شورش کنند و در چنین مواقعی، در واقع، حاکم، بزهکار است.[۱]

در نظام‌های سیاسی غرب، تلاش فراوانی صورت گرفت که حاکمان در صورت تخلف از وظایف قانونی خویش، با کم‌ترین هزینه و مقاومتی، از کار برکنار شوند و نهادهای قانونی دیگر بتوانند آنان را عزل کنند.

اعتراض، شورش، عزل

در نظام سیاسی اسلام، اصلی مترقّی در این زمینه وجود دارد و آن، این‌که حاکم اسلامی، در صورت ارتکاب گناه، از عدالت ساقط شده و شرایط لازم برای حکومت و ولایت را از کف می‌دهد و خود به خود، منعزل می‌گردد و دیگر، نیازی به عزل و برکناری ندارد، بلکه خود، وظیفه دارد که کناره‌گیری کند؛ چرا که اوامر او، مطاع و نافذ نیست.

البته، لازم است در این نظام سیاسی، تدابیر لازم برای مواقع ضروری، مثل اصرار حاکم فاقد صلاحیت بر باقی ماندن در رأس قدرت، اتخاذ گردد تا اثباتاً نیز بتوان چنین شخصی را عزل کرد. امام خمینی‌ﷺ در پاسخ به شبههٔ بروز استبداد در نظام مبتنی بر ولایت فقیه، می‌فرمودند:

اگر یک فقیهی، بخواهد زورگویی کند، این فقیه، دیگر ولایت ندارد. در اسلام، قانون حکومت می‌کند. پیغمبر اسلام هم تابع قانون بود، تابع قانون، نمی‌توانست تخلف بکند...[۲]

فقیه اگر یک گناه صغیره هم بکند، از ولایت ساقط است، مگر ولایت، یک چیز آسانی است که بدهند دست هر کس؟[۳]

میرزای نایینی که حکومتی مشروطه با نظارت فقها را تصویر کرده، حاکم را امین و نگاهبانی شمرده که خروج از وظیفه، موجب انعزال او می‌شود.[۴]

در این نظام، که در چهارده قرن قبل، در سرزمین حجاز و در زمان حیات پیامبر و خلفای چهارگانه بر پا شد، حاکم، تا جایی محترم بود که در چارچوب قانون شریعت حرکت کند و به

---

۱. کاپلستون، **تاریخ فلسفه**، ج۵، ص۱۵۴ـ۱۵۵ (نقل به مضمون).
۲. **صحیفهٔ نور**، ج۱۰، ص۲۹.
۳. **صحیفهٔ نور**، ج۱۱، ص۳۷.
۴. ر.ک: **تنبیه الأمة و تنزیه الملة**، ص۱۴.

محض آن‌که از چارچوب قانون الهی و وظایف محوّله خارج می‌شد، حقّ اعتراض و انتقاد برای مردم محفوظ بود. مردم، در صدر اسلام، در برابر تخلّفات خلفا می‌ایستادند و آنان نیز، خود، از مردم می‌خواستند بر اَعمال و رفتار آنان نظارت داشته باشند. ابوبکر به مردم می‌گفت:

... اگر دیدید که من، وظایف‌ام را درست انجام می‌دهم، با من همراهی کنید و اگر خطایی از من سرزد، تأدیب‌ام کنید.[۱]

روزی، خلیفهٔ دوم، با مردم سخن می‌گفت. زنی از میان زنان برخاست و به خلیفه اعتراض کرد که چرا دستوری خلاف قرآن به ما می‌دهی؟ عمر سخن او را تصدیق کرد.[۲]

در وقت دیگری، خلیفه، به واسطهٔ پیراهنی از حلّه که به تن کرده بود، چون سهم هر یک از مسلمانان از آن حلّه‌ها، یک پیراهن بود، در بالای منبر مورد اعتراض قرار گرفت و از دستور او برای جهاد سرپیچی کردند. او، در مقام پاسخ، اظهار کرد: «لباس خود را شسته و این لباس را از پسرش عبدالله عاریه گرفته است».[۳]

این سنت رایج در صدر اسلام، سبب شد تا اصحاب پیامبر، در برابر رفتار نادرست خلیفهٔ سوم در عزل و نصب‌ها و بخشش‌های بی‌حساب از بیت المال به دوستان و همکیشان خود، لب به اعتراض گشوده و دشواری‌ها را در این راه تحمل کنند و حتی در دوران حکومت علی‌علیه‌السلام نیز کسانی که به گمان خویش، خطایی را در رفتار و عملکرد حاکم می‌دیدند، زبان به اعتراض می‌گشودند و پاسخی قانع‌کننده می‌شنیدند، اما هیچ‌گاه به‌خاطر سؤال یا انتقاد از رفتار حاکم اسلامی، تخطئه نمی‌شدند.[۴]

روشن است که حقّ انتقاد، اعتراض، شورش و عزل حاکم، در صورتی است که حاکم، از انجام دادن وظایف دینی و قانونی خود سرباز زده و به حقوق مردم تجاوز کند و ظلم و بی‌عدالتی را پیشهٔ خود سازد. سخنان پرشور امام حسین‌علیه‌السلام در قیام کربلا، دلیل روشنی بر وجود چنین حقّی برای مردم است. آن بزرگوار از پیامبر اکرم‌صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل فرمودند:

---

۱. ابن جوزی، **المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوك**، ج۴، ص۶۸.
۲. ابن ابی الحدید، **شرح نهج‌البلاغه**، ج۱، ص۶۱.
۳. طبری، **تاریخ طبری**، ج۵، ص۲۴.
۴. نمونه‌هایی تاریخی در این زمینه را در بحث «آزادی بیان و قلم» نقل کردیم.

مَنْ رأی سلطاناً جائراً مستحلّا لحرام الله، ناکثاً لعهدالله، مخالفاً لسنة رسول‌الله، یعمل في عبادالله بالإثم و العدوان، فلم یغیّر علیه بفعلٍ و لاقولٍ کانَ حقاً علی الله أنْ یدخله مَدخَله[1]؛
کسی که حاکم ستمکاری را مشاهده کند که حرام‌های خدا را حلال کرده، عهد و پیمان الهی را شکسته، مخالف با سنّت رسول خدا است، با بندگان خدا به گناه و ستم و تجاوز رفتار می‌کند، پس با گفتار و کردار به او اعتراض نکند و در مقابل او نایستد، بر خداوند است که او را به همان جایگاهی داخل کند که آن حاکم ستمگر را داخل خواهد کرد.

خوش‌بختانه در نظام جمهوری اسلامی ایران نیز نقش نظارتی مردم در قانون اساسی، کاملاً مورد توجه قرار گرفته و نهادینه شده است. مردم ،گذشته از آزادی در انتقاد و نصیحت و امر به معروف و نهی از منکر و امثال آن، از طریق نهادهای قانونی بر مراکز قدرت اِعمال نظارت می‌کنند. مردم، از طریق نمایندگان خویش در مجلس شورای اسلامی، بر عملکرد مسؤولان اجرایی (رئیس جمهور، وزرا) و سایر سازمان‌ها و نهادها نظارت می‌کنند. چنان که از طریق نمایندگان خویش در مجلس خبرگان رهبری، نوعی نظارت مستمرّ بر رهبری دارند، بدین معنا که تشخیص بقای صلاحیت یا شرایط لازم رهبری و توانایی بر انجام دادن وظایف محوّله که در قانون اساسی وجود دارد، با این مجلس است. در صورت فقدان شرایط، رهبری، ثبوتاً، منعزل شده و اثباتاً، از سوی این مجلس عزل می‌شود؛ یعنی، اگر بر باقیماندن بر قدرت سیاسی اصرار ورزد، به‌دست نمایندگان ملّت، عزل و از قدرت برکنار می‌شود.

اهمیت مطلب، در این نظام سیاسی، آن است که شخصِ فاقدِ صلاحیت، حتی با رضایت مردم نیز نمی‌تواند در رأس قدرت باقی بماند؛ چرا که در فرهنگ اسلامی، چنین فردی مصداق «طاغوت» است که نه حقّی در اِعمال ولایت بر مردم دارد و نه مردم، مُجاز به اطاعت از او هستند. اطاعت از او، گناهی بزرگ و نابخشودنی است.

برخی از فقها لزوم رعایت مراتب نهی از منکر را در مقابله با حاکم اسلامی که خلافی مرتکب شده یا از قوانین تخلف کرده، مورد تأکید قرار داده‌اند و معتقد شده‌اند که

نمی‌توان به مجرد صدور معصیتی از حاکم یا ظلمی از ناحیهٔ او، در موردی خاص، حکم به انعزال قهری او صادر کرد و خروج علیه او را جایز شمرد. در این مورد تفاوتی نمی‌کند که آن گناه و ظلم، به امور شخصی مربوط باشد یا امور اجتماعی و یا این‌که شخص مرتکب، حاکم جامعه

---

۱. بحارالأنوار، ج۴۴، ص۳۸۲.

باشد یا یکی از وزرا و اُمرای او؛ چراکه از غیرمعصوم، چنین مواردی سر می‌زند و چه بسا پاره‌ای از این امور به اختلاف در فتوا یا تأویل یا تشخیص موضوع مرتبط باشد.

حکم به انعزال قهری حاکم یا جواز خروج علیه او و تخلّف از اوامر مشروع او، بدون ضابطه‌ای معیّن، به هرج و مرج می‌انجامد، به خصوص اگر این تخلّف از ناحیهٔ مأموران حکومتی رخ دهد.

ممکن است در مفهوم فاسق یا جائر یا ظالم، مناقشه کنیم که مراد از این عناوین، وصف ثبوتی و ملکه است و نه صِرفِ صدور معصیتی صغیره، و بعید نیست که عدالت، همچنان بر چنین شخصی صدق کند. در چنین مواردی، منصب، به قوّت خود باقی است، ولی باید حاکم را نصیحت و ارشاد کرد و در عین حال، اطاعتش در امور امت، لازم و واجب است، هر چند در معصیت، اطاعتش واجب نیست.

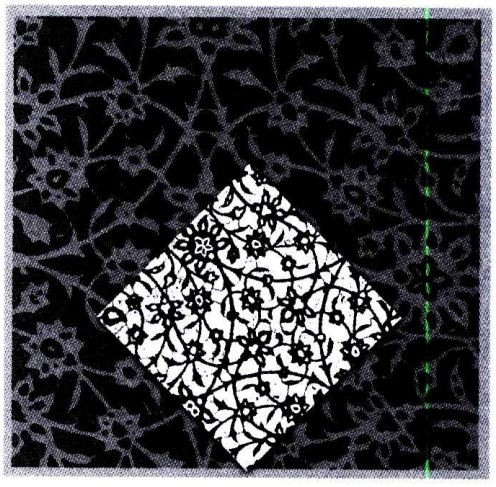
اگر انحراف حاکم، اساسی و از موازین اسلام و عدالت باشد و اساس را بر استبداد و هوای نفس بگذارد و بیت المال را اموال شخصی بپندارد و جزء عمّال استعمار درآید، و به نصیحت و تذکّر نیز وقعی ننهد و علوّ و استکبارش افزایش یابد، با رعایت مراتب باید او را از حکومت عزل کرد و اگر عزلش نیز مقدور نبود، حکومتش نامشروع خواهد بود.[۱]

■

۱. حسینعلی منتظری، **ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامیة**، ج ۱، ص ۵۹۳ـ۵۹۴ (همراه با تلخیص).

بخش دوم

وظایف شهروندان

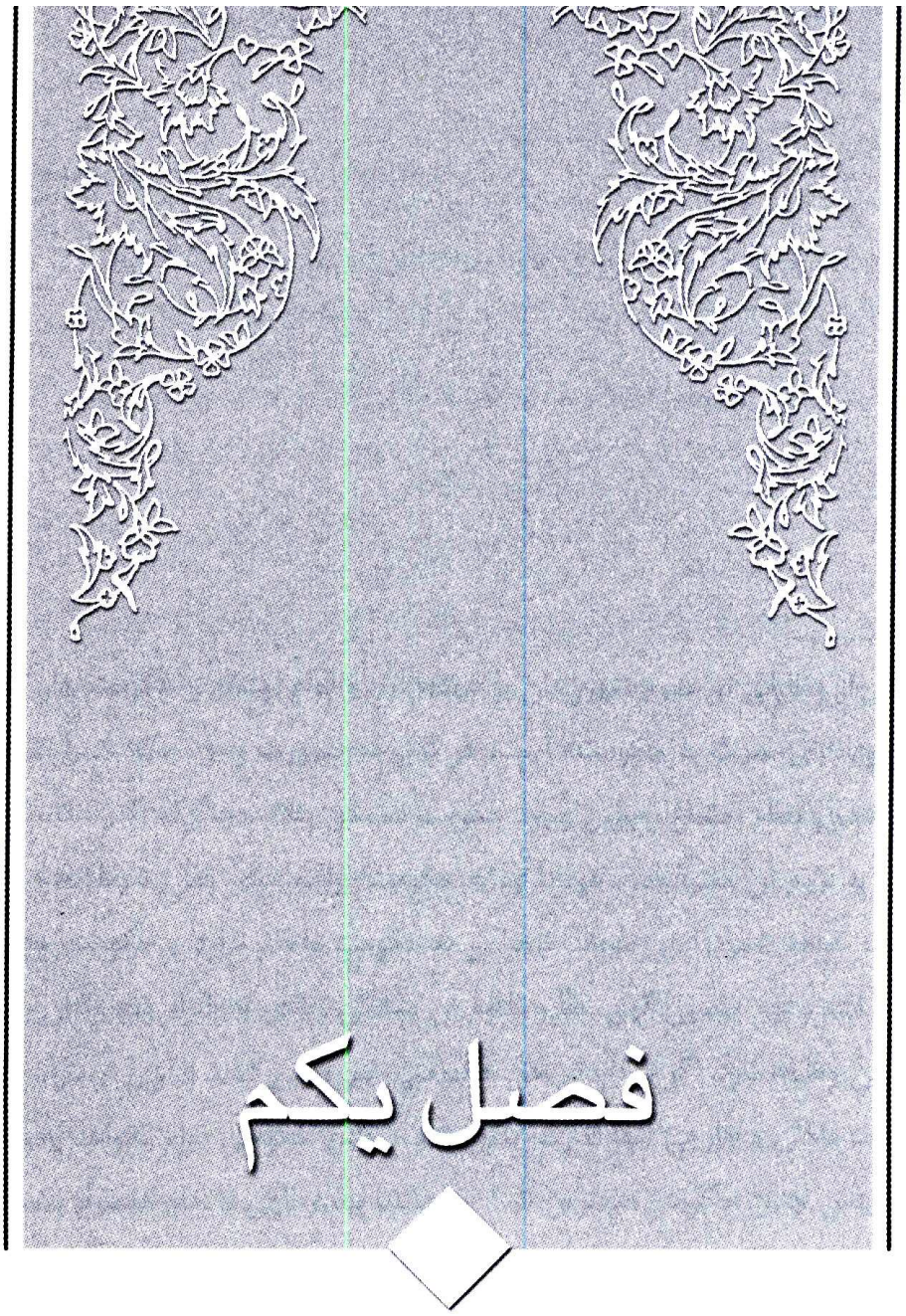


پس از فراغت از بحث دربارهٔ حقوق شهروندان در جامعهٔ اسلامی، اینک نوبت به بحث «وظایف و تکالیف شهروندان» می‌رسد. بدون شک، به خاطر تلازم حق و تکلیف در فرهنگ اسلامی، مردم، همچنان که دارای حقوقی هستند، و حاکم، در جهت ادای این حقوق، مسؤولیت‌هایی دارد، حاکم جامعه نیز دارای حقوقی است که ادای آن‌ها بر عهدهٔ مردم است. برای رسیدن به اهداف متعالی جامعهٔ اسلامی، مشارکت عموم مردم اجتناب‌ناپذیر است. بخشی از این مشارکت، در قالبِ «حق و امتیاز شهروندان» است و بخشی دیگر در قالب «وظیفه و تکلیف آنان»، به طوری که بدون تحقق آن حقوق و بدون انجام دادن این تکالیف، انتظار رسیدن به کمالات انسانی در پرتوِ جامعه‌ای سالم، دشوار و گاهی غیرممکن است.

این واقعیت که مردم علاوه بر بهره‌مندی از حقوق، وظایف و مسؤولیت‌هایی نیز بر عهده دارند، مورد توجه بعضی از مکتب‌های سیاسی بشری نیز بوده است، لذا اعلامیه‌ای حاوی حقوق و تکالیف بشر تنظیم کرده و حقوق و مسؤولیت‌های مردم را توأم با هم مورد توجه قرار دادند. هر چند نگرش این مکاتب به لحاظ غفلت از وحی و نقش خالق انسان، نگرشی ناقص بوده و حقوق و تکالیفی که برای شهروندان در نظر گرفته‌اند، تأمین کنندهٔ سعادت همه جانبهٔ بشر نیست، اما به هر حال، به این نکته توجه شده که برخورداری از «حقوقِ بدون تکالیف» در یک اجتماع بشری، مقدور و متصوّر نیست.

اینک نوبت آشنایی با تکالیف شهروندان در نظام اسلامی است که به اختصار مورد بحث قرار می‌گیرد.

■



وفاداری نسبت به حکومت

یکی از وظایفی که عموم شهروندان بر عهده دارند و قِوام اجتماع و حکومت بدان بستگی دارد، «وفاداری نسبت به حکومت» است. هر کس که ضرورت وجود حکومت را تشخیص دهد و نظم و نظام اجتماع را بدون وجود حکومت ناممکن بداند ـ چنان‌که اکثر مکاتب بشری و الهی به لزوم آن معترف‌اند ـ «وفاداری به حکومت» را به حکم عقل، شرط نخست بقای حکومت خواهد شمرد. این وظیفه، اختصاص به حکومت خاصی ندارد، و حکومت، چه نهادی بشری باشد و چه منصبی الهی، بقا و تداوم آن بستگیِ زیادی به التزام شهروندان به انجام دادن این وظیفه دارد. اگر مردم، در حقّ حکومتی، بی‌وفایی کنند و آن‌را در برابر اَقسام مشکلات داخلی و خارجی تنها گذارند، بدون شک، چنین حکومتی دوام نخواهد یافت، حتی اگر در رأس چنین حکومتی، بهترین انسان‌ها مانند پیامبر الهی یا امام معصوم باشد؛ زیرا، اساس و بنای خلقت بر این نیست که اگر مردم حکومتی را نپسندند و برای بقای آن تلاش نکنند، با امدادهای غیبی الهی حمایت شده و تداوم یابد.

بهترین شاهد بر این واقعیت، تجربهٔ تاریخ ملت‌ها است. در تاریخ اسلام، امام علی‌علیه‌السلام و امام مجتبی‌علیه‌السلام به خاطر بی‌وفایی مردم، در برابر دشمن، مجبور به ترک حکومت و انزوا شدند و حکومت واقعی اسلامی از بین رفت و سلطنت اموی جایگزین آن شد. آنان، نه تنها وعدهٔ پیروزی به مردم را در صورت بی‌وفایی به حکومت ندادند، بلکه از شکستی که در انتظارشان بود، بیم دادند. چنان‌که امام حسین‌علیه‌السلام نیز آثارَ و عواقب بی‌وفایی و بیعت‌شکنی کوفیان را گوشزد کرده و در برخورد با سپاه کوفه به فرماندهی حرّ بن یزید ریاحی فرمود:

نامه‌های شما به دستم رسید و فرستاده‌های شما، مرتب آمدند که «شما، با بیعت خود، مرا به دشمن نمی‌سپارید و رهایم نمی‌کنید.» اگر بر بیعت خود استوار مانید، به رشد و کمال خود می‌رسید... و اگر این کار را نکردید و پیمان شکسته، دست از بیعت خود برداشتید، به جان خودم سوگند، از شما، این رفتار، ناشناخته نیست! شما، قبلاً، با پدر و برادر و پسر عمّ‌ام، مُسلِم نیز چنین کردید! گول خورده کسی است که فریب شما را بخورد! شما، سعادت خود را نشناختید و نصیب ایمانی خود را تباه ساختید (و هر کس پیمان‌شکنی کند، تنها، به زیان خود پیمان می‌شکند) و خدا نیز از شما بی‌نیاز خواهد بود.»[1]

پس وفاداری به حکومت و حاکم جامعه که در رأس حکومت قرار دارد، به حکم عقل، وظیفهٔ هر ملّتی است که بدون آن، هر نظام و حکومتی، هر چند مدّتی با استبداد و به زور سرنیزه تداوم یابد، رو به زوال است.

امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در یکی از سخنرانی‌های خود که حقوق و وظایف متقابل حاکم و مردم را تبیین فرموده، «وفاداری به بیعت» را یکی از حقوق حاکم و به عبارتی دیگر یکی از وظایف مردم نسبت به حاکم جامعه دانسته و می‌فرماید:

وأمّا حقّي عليكم فالوفاء بالبيعة...؛[2]

امّا حق من بر شما، یکی، وفاداری نسبت به بیعتی است که با من کردید...

روشن است که امام، در مقام بیان حقوق شخصی خود نیست، بلکه به‌عنوان حاکم اسلامی، از حقوق خود سخن می‌گوید. اگر وفاداری به بیعت با حاکم را از وفاداری به حکومت جدا نکردیم، از بیان امام استفاده می‌شود که در هر حکومتی، وفاداری نسبت به حکومت، از وظایف اصلی مردم است.

در اهمّیّت این وظیفه، همین بس که در زمرهٔ وظایف مردم، در ردیف نخست قرار گرفته، سپس وظایف دیگر مانند «نصیحت حاکم» و «اجابت دعوت او» و «اطاعتش هنگام فراخوانی مردم» تبیین شده است. شاید، سرّ این تقدّم در سخنان امام علیه‌السلام تقدّمی است که «وفاداری به

---

۱. **موسوعة كلمات الإمام الحسين (ع)**، ص۳۶۱: «قد اتتني كتبكم و قدمتْ عليّ رسلكم ببيعتكم أنكم لاتسلّموني و لاتخذلوني فإنْ تممتم على بيعتكم تصيبوا رشدكم... و إنْ لمْ‌تفعلوا و نقضتم عهدكم و خلّعتم بيعتي من أعناقكم! فلعمري! ما هي لكم بنُكر!، لقد فعلتموها بأبي و أخي و ابن عمي مُسلم! و المغرور من اغترّ بكم! فحظّكم اخطأتم و نصيبكم ضيّعتم «و من نكث فإنّما ينكُثُ على نفسه» و سيغنى‌الله عنكم.»

۲. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۳۴.

حکومت و بیعت با حاکم» بر وظایف دیگر دارد، به‌طوری که بدون وفاداری، نوبت به انجام دادن وظایف دیگر نمی‌رسد. انجام دادن وظایف دیگر بر «وفاداری نسبت به حکومت» توقّف دارد. ما نیز به همین جهت، بحث از این وظیفه را بر سایر وظایف مقدّم داشتیم.

◁ وفاداری به حکومت یا حاکم اسلامی؟

مراد ما از «وفاداری» به‌عنوان یکی از وظایف شهروندان در حکومت اسلامی، در زمان حکومت امام معصوم، «وفاداری به حکومت و حاکم اسلامی» است؛ زیرا، وفاداری به حکومت، از وفاداری به حاکم به‌عنوان شخص منحصر به فردی که شایستگی حکومت دارد، قابل تفکیک نیست. اگر کسی در زمان حکومت پیامبر اکرمﷺ یا امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام به آنان به‌عنوان حاکم جامعه وفادار نباشد، به کدام حکومت وفادار است؟ آیا حکومتی که در رأس آن شخصی غیر از پیامبر یا امام معصوم زمان باشد، مشروع است تا وفاداری نسبت به او، از وظایف مردم در حکومت اسلامی شمرده شود؟ از این رو، در کلمات امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام در *نهج‌البلاغه*، «لزوم وفاداری مردم به حاکم اسلامی» از «وفاداری به حکومت» جدا نیست.

البته، ممکن است افرادی در جامعهٔ اسلامی که امام معصوم در رأس آن قرار دارد، انزوا گزینند و در صحنه‌های مختلف حضور نیابند و تنها، به انجام دادن وظایف شخصی خود بپردازند. چنین کسانی، هر چند با مخالفان و معاندان در یک ردیف قرار ندارند، امّا نمی‌توان آنان را در زمرهٔ وفاداران به حکومت محسوب کرد؛ زیرا، در صورت شکست حکومت و حاکم اسلامی، آنان در این سرنوشت دخیل‌اند. افرادی مانند سعدبن ابی‌وقاص یا عبدالله بن‌عمر که با امام علی‌علیه‌السلام بیعت نکرده و گوشهٔ عزلت گزیدند، گرچه با دغل‌بازان و محاربانی مانند معاویّه و عمروعاص تفاوت داشتند، امّا با عدم همکاری خود، پایه‌های حکومت امام را تضعیف کرده و او را در برابر دشمنان تنها گذاشتند.

از این رو، اگر سخن از «وفاداری به حکومت» مطرح است، چنان‌که امام معصوم در رأس حکومت قرار دارد، وفاداریِ به حکومت بدون وفاداری به حاکم جامعه، تحقّق پیدا نمی‌کند.

به عبارت روشن‌تر، وفاداری به حکومت، از وفاداری به حاکم جامعه، قابل تفکیک نیست؛

زیرا، در زمان حضور امام، نمی‌توان به حکومتی وفادار بود که شخص دیگری در رأس آن قرار داشته باشد.

ناگفته نماند که گاهی علی‌رغم حضور امام معصوم، افراد دیگری در رأس حکومت قرار می‌گیرند و بنابر مصالحی مانند حفظ اساس دین یا عدم قدرت برای مقابله با آن، چاره‌ای جز وفاداری به حکومت و حاکم نیست. آن‌چه بعد از رسول خدا صلی الله علیه و آله و در زمان حاکمیّت خلفای سه‌گانه رخ داد، از این قبیل بود. با آن‌که با وجود امام معصوم، حاکمان دیگر مشروعیّت نداشتند، امّا بنابر مصالحی، یاران پیامبر با راهنمایی امام علی علیه السلام به این حکومت‌ها نیز وفادار بوده و حتّی از نصیحت و خیرخواهی نسبت به حاکمان نیز دریغ نداشتند.

خلاصه این‌که در زمان حضور امام معصوم، «وفاداری به حکومت» از «وفاداری به حاکم» قابل تفکیک نیست، ولی در عصر غیبت، بعید نیست که بتوان وفاداری به حکومت را از وفاداری به حاکم اسلامی جدا کرد.

مراد ما از «وفاداری»، در صورتی که بتوان در حکومتی میان «حکومت» و «حاکم» تفکیک قائل شد، «وفاداری نسبت به حکومت» است، هر چند وفاداری نسبت به حاکم نیز ارزش داشته و آثاری بر آن مترتّب می‌شود. اگر حکومت اسلامی را به‌عنوان یک نهاد سیاسی ـ مذهبی که مسؤولیّت‌های دشوار و مهمی در قبال شهروندان و نیز امّت اسلامی در عرصهٔ فراملّی بر عهده دارد، در نظر بگیریم، هر چند وفاداری نسبت به حاکمی که از سوی مردم زمینه حاکمیّتش فراهم شده و پایه‌های قدرت سیاسی‌اش استوار گشته، در نیل به مقصود، تأثیر دارد و حاکم را در انجام دادن وظایفش یاری می‌کند، اما فراتر و مهم‌تر از آن، «وفاداری نسبت به حکومت» است. ممکن است افرادی در بیعت و انتخاب حاکم، ایفای نقش نکنند، امّا نسبت به حکومت اسلامی علاقه‌مند بوده و در جهت حفظ و اقتدار آن تلاش کنند. چنین افرادی را نمی‌توان در زمرهٔ بی‌وفایان به حکومت و پیمان‌شکنان محسوب کرد.

اگر وفاداری نسبت به حکومت را به معنای انجام دادن وظایف خویش در قبال حکومت و برآورده کردن انتظارات آن بدانیم، چنین کسی، هر چند شخص حاکم را فردی لایق نداند، امّا چنان‌که به قوانین کشور اسلامی پای‌بند بوده و آن‌چه را که به‌عنوان یک شهروند، برعهده‌اش

نهاده‌اند، انجام دهد، در زمرهٔ وفاداران به حکومت جای دارد.

البته، میزان علاقه و وفاداری قلبی افراد نسبت به حکومت و حاکمان جامعه، متفاوت است، امّا آن‌چه که در این بحث مورد نظر است، وفاداری عملی است. وفاداری عملیِ مورد انتظار از شهروندان نسبت به حکومت، به معنای انجام دادن وظایف قانونی و ادای حقوق آن است.

بنابراین تعریف، هر که در جهت تضعیف یا براندازی نظام سیاسی کشور اسلامی تلاش نکند و از انجام دادن وظایف قانونی خویش شانه خالی نکند، در صف وفاداران قرار می‌گیرد.

البته، کسی که علاوه بر وفاداری نسبت به حکومت، با حاکم نیز بیعت کرده و عملاً وفاداری خود را به او ابراز دارد، هر چند از جهت برخورداری از حقوق اجتماعی ـ سیاسی با دیگران تفاوت ندارد، امّا در هر حکومتی، در ارزش‌گذاری‌ها، گزینش‌ها، اعطای مسؤولیت‌های اجتماعی، به سراغ وفادارترین افراد می‌روند. کسی که علی‌رغم پای‌بندی به قوانین اجتماعی، وظایف شهروندی خود را در حکومت اسلامی انجام می‌دهد، امّا فعّالانه در صحنه‌های سیاسی ـ اجتماعی مشارکت ندارد، در انتخابات شرکت نمی‌کند، در انتخاب حاکمان و دست‌اندرکاران جامعه نقشی ایفا نمی‌کند، از ابراز نظر و دیدگاه‌های راهگشا در زمینه‌های مختلف دریغ می‌ورزد و تنها به زندگی شخصی خود مشغول است، نمی‌تواند عهده‌دار مسؤولیّت‌های اجتماعی شود.

خلاصه سخن آن‌که شهروندان در مواجهه با حکومت، سه گروه‌اند:

گروه نخست، کسانی هستند که هم به حکومت وفادارند و هم به حاکم جامعه، به طوری که با حضور فعّالانهٔ خود در صحنه‌های گوناگون، مشارکت می‌کنند. این گروه، به‌طور طبیعی، در واگذاری مسؤولیت‌های اجتماعی ـ سیاسی، مطمح نظر قرار می‌گیرند. امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام کسانی را که به‌عنوان استاندار یا فرماندار در بلاد مختلف به کار می‌گماشت، از این دسته و از افرادی بودند که لیاقت و شایستگی و علاقه و دلبستگی خود را به حکومت عدل اسلامی نشان داده و آن حضرت را نیز لایق حکومت دانسته و در ادارهٔ امور جامعه مشارکت داشتند و از معتمدان حضرت محسوب می‌شدند. مالک اشتر، محمد بن‌ابی‌بکر، عثمان

بن‌حنیف، عبدالله بن‌عباس، جزء این گروه بودند.

دستهٔ دوم، کسانی هستند که به حکومت اسلامی علاقه‌مندند، امّا حاکمان جامعه را به هر دلیلی، نمی‌پسندند و مشارکت فعّالی در جامعه ندارند.

در جامعهٔ اسلامی ما، کم نیستند افرادی که اصل و اساس حکومت اسلامی را پذیرفته‌اند و به قوانین جمهوری اسلامی پای‌بندند، قانون اساسی را قبول دارند و در چارچوب قوانین به زندگی شخصی خود مشغول‌اند یا اگر فعّالیّت‌های اجتماعی ـ سیاسی دارند، از چارچوب قانون فراتر نمی‌روند و البته هیچ‌گاه هم راضی به شکست این نظام و سلطهٔ بیگانگان بر این مملکت نیستند، امّا به هر دلیلی، مسؤولان نظام را قبول ندارند. چنین افرادی، در زمرهٔ وفادارن به حکومت قرار دارند، هر چند انتظار قرار گرفتن چنین افرادی در مسؤولیّت‌های سیاسی ـ اجتماعی انتظاری دور از واقع است. طبعاً، مسؤولان و دست‌اندرکاران هر جامعه‌ای، این گروه را در ادارهٔ جامعه و در واگذاری مسؤولیّت‌های اجتماعی، مشارکت نمی‌دهند.

دستهٔ سوم، کسانی هستند که نه به حاکمان جامعه وفادارند و نه حکومت اسلامی را قبول دارند. در زمان حکومت امام علی‌علیه‌السلام افرادی مانند معاویّه، عمروعاص، مروان بن‌حکم و در مراحل بعدی، خوارج ـ آن‌گاه که به مبارزهٔ عملی با حکومت امام برخاستند ـ در زمرهٔ این گروه بودند. آنان، نه حکومت اسلامی بر پایهٔ عدالت اجتماعی و موازین اسلامی را می‌پسندیدند و نه شخص علی بن‌ابی‌طالب را. چنین افرادی، گذشته از آن‌که صلاحیّت قرار گرفتن در مسؤولیّت‌های اجتماعی را ندارند، برای جلوگیری از فتنه‌گری‌های‌شان باید تحت مراقبت باشند. چنین افرادی، تا وقتی قابل تحمّل‌اند که در مخالفت خود، از مرحلهٔ زبان تجاوز نکنند، امّا اگر به مخالفت عملی برخاستند و اقدام به تضعیف یا براندازی حکومت کردند، در هیچ حکومتی، تحمّل نمی‌شوند. در زمان ما، احزاب و گروه‌ها و اشخاصی که پروندهٔ خیانت و جنایت‌شان آشکار شد و برای رسیدن به امیال و هوس‌های خود در برابر ملّت ایستادند و به دشمنان اسلامی پناهنده شدند، جزء این گروه بودند.

◁ بیعت و سابقهٔ آن در تاریخ اسلام

حکومت اسلامی، در گذشته، از طریق بیعت با حاکم تحقّق پیدا می‌کرد، از این رو، وفاداری نسبت به حکومت در زمان گذشته، در قالب «وفاداری به بیعت» مطرح بود. در کلمات امام علی‌علیه‌السلام نیز از «وفاداری به بیعت» به‌عنوان یکی از وظایف مردم در قبال حاکم، سخن گفته شده است. از این رو، به اجمال، دربارهٔ ماهیّت بیعت و سابقهٔ تاریخی آن و نمونه‌هایی از بیعت در صدر اسلام، بحث می‌کنیم و سپس مسألهٔ بیعت و انتخابات را پی می‌گیریم. البته بحث ما، فراتر از بیعت است.

□ بیعت و وفاداری

«بیعت و بیع» ـ به معنای معامله ـ از یک ریشه‌اند. در میان اعراب، متداول چنین بود که هنگام بیع، فروشنده، دستش را به‌دست مشتری می‌زد و بدین وسیله کالای مورد نیاز را به مشتری منتقل می‌کرد.[۱] و هر گونه تصرّفی را در کالا، به مشتری تفویض می‌کرد. چون بیش‌تر تصرّفات، به‌وسیلهٔ دست انسان انجام می‌شود، با دست دادن، این نقل و انتقال صورت می‌گرفت. از این رو، «تصفیق» و دست زدن به منظور اِعلام آمادگی برای اطاعت از فردی را «بیعت» نامیده‌اند. در حقیقت، معنای بیعت، آن است که شخص، دست خود را در دست حاکم می‌گذارد تا اطاعت خود را از او و اوامر او اِعلام کند. و حاکم، هر گونه تصرّفی را بر اساس قوانین مورد قبول دو طرف، در شؤون او انجام دهد.[۲]

برخی از لغت‌شناسان، بیعت را قراردادی طرفینی شمرده‌اند و همان‌طور که در بیع، کالا، در برابر کالا یا پول قرار می‌گیرد،[۳] در بیعت نیز اِعلام آمادگی برای اطاعت، در برابر التزام حاکم به اجرای قوانین و تأمین مصالح بیعت‌کننده است.

---

۱. ابن منظور، لسان العرب، ج۷، ص۳۶۵.
۲. المیزان، ج۱۸، ص۲۷۴.
۳. ابن اثیر، نهایة، ج۱، ص۱۷۴.

بیعت، در معنای اصطلاحی آن، مصداقی از معنای لغوی این واژه است؛ یعنی، اعلام آمادگی برای اطاعت از حاکم و پذیرش مسؤولیّت ادارهٔ جامعه از سوی حاکم. در بیعت، مردم آمادگی خود را برای تبعیت از حاکم ابراز می‌کنند تا او بتواند در شؤون آنان تصرّف کرده و به اصلاح امور اجتماع بپردازد. بیعت‌کنندگان، با تمام وجود، خود را در اختیار حاکم می‌گذارند تا بر اساس مصالح ایشان و در جهت تأمین سعادت شهروندان، تلاش کند. همان‌طور که بیعت کنندگان، بدین وسیله آمادگی خود را برای همراهی و اطاعت از حاکم نشان می‌دهند، حاکم نیز با پذیرش بیعت، آمادگی خود را برای اصلاح امور مردم و ادارهٔ جامعه، اِعلام می‌دارد.

این‌که حاکم، بر اساس چه میزانی رفتار می‌کند و آیا به تحقّق خواسته‌های مردم ملتزم می‌شود یا به انجام دادن قوانین الهی در جهت مصالح واقعی مردم بر می‌خیزد، در مکاتب مختلف، متفاوت است. امام علی علیه‌السلام با آن‌که از جانب خداوند به ولایت و رهبری مردم تعیین شده بود، امّا تا قبل از بیعت مردم که زمینهٔ تحقّق ولایت و رهبری حضرتش فراهم نبود، عملاً، بر انجام دادن این مسؤولیّت، اقدام نکرد. امام می‌فرمود:

... لولا حضور الحاضر و قيام الحجّة بوجود الناصر و ما أخذ الله على العلماء أنْ لايقارّوا على كظّة ظالم و لاسغب مظلوم، لألقيتُ حبلها على غاربها و سقيتُ آخرها بكأسِ أوّلها و لألفيتُم دنياكم هذه أزهَد عندي من عَفْطَةِ عَنزٍ؛(۱)

اگر انبوه جمعیّت (برای بیعت) نبود و آمادگی یاران، حجّت را بر من تمام نمی‌کرد و خداوند از عالمان پیمان نگرفته بود که در برابر شکم‌بارگی ستمگر و گرسنگی مظلوم، سکوت نکنند، افسارش را به گردنش می‌آویختم و رهایش می‌کردم و در پایان، با آن، مانند آغاز رفتار می‌کردم و می‌دیدید که دنیای شما در نزد من از عطسهٔ ماده‌بزی هم کم ارزش‌تر است.

چون در فرهنگ اسلامی، حاکم، موظّف به اجرای قانون الهی است، به طوری که حتّی خود نیز مُجاز به تخلّف از قانون نیست، لذا حاکم، با بیعت، آمادگی خود را برای اجرای قانون خدا اِعلام می‌کند و هر التزامی خارج از آن، خروج از محدودهٔ اختیارات حاکم است. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در برابر بنی عامربن‌صعصعه که بیعت را مشروط به حاکمیّت ایشان پس از پیامبر

---

۱. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۳.

کرده بودند، ایستاد و درخواست آنان را رد کرد و فرمود: «الأمر إلی الله یضعه حیث یشاء؛ یعنی، امر حکومت، مربوط به خداوند است و هر جا بخواهد و هر طور که اراده کند، قرار می‌دهد، و به هر کس بخواهد، واگذار می‌کند.». آنان نیز نپذیرفتند و رفتند.(۱)

امام علی علیه‌السلام نیز در شورایی که به سفارش خلیفهٔ دوم برای انتخاب خلیفهٔ سوم تشکیل شد، به این سؤال که «آیا حاضری بر اساس کتاب خدا و سنّت پیامبر و سیرهٔ شیخین عمل کنی تا با تو بیعت کنیم؟»، پاسخ منفی داد و بدین وسیله بیعت مشروط را نپذیرفت.(۲)

پس از بیعت مردم با آن حضرت و قرار گرفتن در جایگاه حکومت، هنگامی که طلحه و زبیر، خدمت ایشان رسیدند، سؤال کردند: «آیا می‌دانی که ما برای چه با تو بیعت کردیم؟». فرمود: «نعم؛ علی السمع و الطاعة و علی ما بایعتم علیه أبابکر و عمر و عثمان: بله، بر شنیدن اوامر رهبری و اطاعت از او و بر آن‌چه که برای آن با ابوبکر و عمر و عثمان بیعت کردید.». گفتند: «نه! ما، با تو بیعت کردیم تا در حکومت شریک تو باشیم.». حضرت هم پاسخ داد: «نه! شما بیعت کردید تا در توان و نیروی حکومت و استقامت در راه آن، شریک باشید.»(۳) حضرت، بدین وسیله، التزام حاکم را به اجرای قوانین الهی ـ نه خواسته‌های مردم یا زیاده‌خواهان ـ نشان داد.

نیز آن دو، مدّعی بودند که «ما، با تو بیعت کردیم بر این‌که بدون ما، به امور رسیدگی نکنی و در هر امری، با ما مشورت کنی و رأی خود را بر ما تحمیل نکنی. و نیز تو می‌دانی که ما، بر دیگران فضیلت و برتری داریم، در حالی که تو بیت‌المال را تقسیم می‌کنی و به رتق و فتق امور می‌پردازی و حکم صادر می‌کنی، بدون این‌که با ما مشورت کنی یا به اطّلاع ما برسانی.»

امام علی علیه‌السلام در پاسخ به زیاده‌خواهی آنان و مشروط کردن بیعت خویش به امور یاد شده، فرمود:

---

۱. **سیرهٔ ابن هشام**، ج۲، ص۶۶۶.

۲. سید مرتضی، **الشافی فی الإمامة**، ص۲۰۹.

۳. ابن قتیبه الدینوری، **الإمامة و السیاسة**، ج۱، ص۵۱.

این‌که گفتید: «با شما مشورت کنم»، به خدا سوگند! من، رغبتی به ولایت و حکومت نداشتم، ولی شما، مرا بدان فراخواندید و برعهدهٔ من نهادید و من، خوف آن داشتم که با ردکردن درخواست شما، امّت به اختلاف دچار شود. پس وقتی که بر عهدهٔ من نهاده شد، به کتاب خدا و سیره و سنّت رسول خدا نظر کردم و بر اساس راهنمایی کتاب و سنّت عمل کرده و از آن‌ها پیروی کردم و نیازی به‌نظر شما و دیگران نداشتم، ولی اگر در موردی، در کتاب خدا و سنّت پیغمبر، حکمی را نیافتم و نیازمند مشورت شد، با شما مشورت می‌کنم.(۱)

حاکم، در نظام اسلامی، مُجری اوامر پروردگار عالم است و پذیرش بیعت، تنها، برای این منظور، معنا و مفهوم دارد. در قرآن کریم «بیعت مردم با پیامبر» به‌عنوان «بیعت با خداوند» قلمداد شده است. در غدیر خم نیز رسول خدا صلی الله علیه و آله پس از سخنرانی برای مردم در خصوص ولایت امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرمود:

هنگامی که سخنرانی‌ام به پایان رسید، شما را به‌دست دادن با خویش بر بیعت با علی و اقرار بدان فرا می‌خوانم. پس از دست بیعت به او دادن، آگاه باشید که من با خدا بیعت کردم و علی نیز با من بیعت کرده و من از شما برای او از جانب خداوند عزّوجلّ بیعت می‌گیرم و هر که بیعت بشکند به زیان خویش بیعت شکسته است...

مردم نیز ندا دادند «شنیدیم و با قلب‌ها و زبان‌ها و دستان‌مان، مطیع امر خدا و رسول او هستیم». آنان، گروه گروه، نزد رسول خدا و علی علیه السلام آمدند و دست بیعت به ایشان دادند.(۲)

بیعت با حاکمان الهی، اعم از معصوم و غیرمعصوم، برای تحقّق اوامر الهی و تأمین مصالح دنیوی و اخروی مردم است. پس به مقتضای بیعت، هم مردم وظایفی دارند و هم حاکم، و همان‌طور که پیمان‌شکنی محکوم است، ترک مسؤولیّت از سوی حاکم نیز محکوم بوده و آثار و عواقبی به دنبال دارد که در بحث «اطاعت از حاکم» به تفصیل، بدان خواهیم پرداخت إن شاءالله.

□ بیعت در صدر اسلام

تاریخ اسلام، نمونه‌های فراوانی از بیعت مسلمانان را ثبت کرده است. برخی از بیعت‌ها برای ترک محرّمات الهی و برخی برای فرار نکردن از میدان جنگ و جهاد در راه خدا بود و

---

۱. شیخ طوسی، **امالی**، ج۲، ص۳۳۷ـ۳۴۱.

۲. طبرسی، **احتجاج**، ج۱، ص۳۴ـ۴۱.

بعضی هم بیعت برای حکومت اسلامی بود. هنگامی که گروهی از مردم مدینه، در مکّه، با پیامبر بیعت کردند تا از او حمایت کرده و در شهر خویش، زمینهٔ تحقّق دین خدا را فراهم سازند، از پیامبر و خاندان او حمایت کرده و آنان را در شهر خویش بپذیرند، در شادی‌ها و دشواری‌ها، گوش به فرمان پیامبر باشند، در سختی و آسایش، اموال خود را در اختیار ایشان قرار دهند، امر به معروف و نهی از منکر کنند، سخن، در راه خدا به زبان آورند و از ملامت ملامتگران نهراسند، در حقیقت، به تعبیر جلال الدین سیوطی، برای «حکومت و امارت رسول خدا» با او بیعت کردند. این بیعت، در تاریخ اسلام، به «بیعت عقبهٔ ثانیه» شهرت یافت.(۱)

رسول خدا ﷺ مقداری از مشکلات و گرفتاری‌هایی که به خاطر این پیمان با آنان مواجه خواهد شد، برای اهل یثرب که بیش از هفتاد تن بودند، بیان فرمود تا مبادا بدون اطّلاع از آثار و پیامدهای این بیعت، با آن حضرت بیعت کنند و احساس غبن کنند.(۲)

کرامت و بزرگواری رسول خدا و صداقت آن حضرت در شرایطی که پیشنهاد گروهی از مردم مدینه می‌توانست افق‌های جدیدی را به روی مسلمانان در شرایط دشوار مکّه بگشاید، حاکی از اهمّیّتی است که ارزش‌های اخلاقی در این مکتب دارد. در اسلام، بیعت در اِعلام آمادگی برای تشکیل حکومت اسلامی، باید از روی آگاهی و اختیار کامل باشد.

پس از سخنان رسول خدا ﷺ دوازده تن از نقیبان و رؤسای قبائل مختلف اوس و خزرج، بنا به درخواست رسول خدا، با حضرت بیعت کردند. اهمّیّت و حسّاسیّت این بیعت، به حدّی بود که بی‌وفایی مردم یثرب، پیامبر را با مشکلات جدّی روبه‌رو می‌ساخت، لذا یکی از حاضران جلسه برای اطمینان بیش‌تر، بیعت‌کنندگان را از حوادث دشوار احتمالی آینده مطّلع کرد و این‌که اگر در عهد و پیمان خویش استوارید، و در هر شرایطی حاضر به حمایت از پیامبرید، بیعت کنید، ولی اگر در تصمیم خود متزلزلید و چه بسا، در آینده، پیامبر را تنها می‌گذارید، دست از بیعت با حضرت بردارید. امّا مردم مدینه، اعلام وفاداری کردند(۳)

---

۱. ر.ک: ابن هشام، **السیرة النبویة**، ج۱، ص۴۴۲.

۲. **السیرة النبویة**، ص۴۴۴.

۳. **السیرة النبویة**، ج۱، ص۴۴۶.

و عملاً نیز وفاداری خود را در دوران دَه سالهٔ حاکمیّت پیامبر در مدینه، به اثبات رساندند.

بیعت مردم مدینه با امام علی علیه‌السلام پس از قتل خلیفهٔ سوم نیز نمونهٔ دیگری از بیعت واقعی مردم، در تاریخ اسلام است که با کمال رضایت و طیب خاطر، و بدون کم‌ترین دغلبازی از سوی بازیگران سیاسی، انجام گرفت، حضرت، در همین باره و در برابر بیعت‌شکنان و بهانه‌جویان، بیانات فراوانی دارند. در نامه‌ای به مردم کوفه، دربارهٔ بیعت مردم مدینه پس از قتل عثمان، می‌فرماید:

و بایعني الناسُ غیر مستکرهین و لامُجبرین بل طائعین مخیّرین؛[1]
مردم، با من، بدون هیچ‌گونه اکراه و اجباری، و با کمال رضایت و اختیار، بیعت کردند.

در نامهٔ دیگری خطاب به طلحه و زبیر فرمودند:

إنّي لمْ أرد الناس حتّی أرادوني و لمْ أُبایعهم حتّی بایعوني و إنّکما ممَّنْ أرادني و بایعني! و إنَّ العامّةَ لمْ تبایعني لسلطانٍ غالبٍ (غاصب) و لالعَرَضٍ حاضرٍ![2]
من، در پی مردم نبودم تا آن‌که آنان در پی من آمدند و با ایشان بیعت نکردم تا آن‌که آنان با من بیعت کردند و شما دو نفر نیز در زمرهٔ کسانی بودید که در پی من آمده و بیعت کردید! عموم مردم، نه به زور با من بیعت کردند و نه به طمع مال!

بیعت با امام مجتبی علیه‌السلام و نیز بیعت کوفیان با مسلم بن عقیل (نمایندهٔ امام حسین علیه‌السلام) نمونه‌های دیگری از بیعت مردم در تاریخ اسلام است که با بی‌وفایی مردم، آثار و عواقب دردناکی به‌جا گذاشت.

◁ بیعت و رأی دادن

پس از آشنایی اجمالی با ماهیّت بیعت و سابقهٔ تاریخی آن، نکتهٔ مهمّی که تذکّرش لازم به‌نظر می‌رسد، نقاط اشتراک و اختلاف «بیعت در فرهنگ اسلامی» با «انتخاب دولتمردان در نظام‌های سیاسی» امروز است.

از دیدگاه پیروان مکتب اهل بیت، جانشینان پیامبر علیهم‌السلام که دارای شؤون مختلفی مانند «حکومت و ولایت بر مردم» بودند، از ناحیهٔ خداوند به این مقام نصب شدند و در عصر غیبت

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۱.
۲. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۵۴.

نیز مشهور دانشمندان شیعی، اعتقاد دارند که فقهای واجد شرایط، از سوی امام معصوم علیه السلام به ولایت نصب شده‌اند. بنابراین مبنا، بیعت مردم با امام معصوم یا فقیه واجد شرایط، صرفاً، اِعلام آمادگی برای قبول ولایت و ایجاد زمینهٔ حاکمیّت» آنان است.

به تعبیر دیگر، «بیعت»، به حاکم اسلامی، مشروعیّت نمی‌بخشد، بلکه جنبهٔ مقبولیّت و کارامدی داشته و اِعلام وفاداری به کسی است که از جانب خداوند، مستقیم یا غیرمستقیم، به این منصب برگزیده شده است.

پس از رحلت رسول خدا صلی الله علیه و آله با آن‌که گروهی از اهل حلّ و عقد، با ابوبکر بیعت کردند، امام علی علیه السلام از غصب حقّ خویش در امر حکومت و ولایت سخن می‌گوید.این سخن، نشانهٔ آن است که منصب ولایت و حکومت حضرت، از ناحیهٔ بیعت ناشی نمی‌شود. با آن‌که با حضرت بیعت نکردند، در عین حال، حضرت، ولایت و حکومت را حقّ الهی خود می‌داند. روزی هم که با حضرت بیعت کردند و حضرت، بیعت آنان را دلیل و حجّتی در برابر پیمان شکنان مورد استناد قرار داد، بدین منظور بود که «اگر بیعت آنان سبب مشروعیّت خلیفه است و تخلّف از او جایز نیست همانان، امروز، با من بیعت کردند، پس چرا پیمان شکنی می‌کنید؟». در حقیقت، سخن حضرت، در استناد به بیعت، جنبهٔ جدلی داشت.

بنابر دیدگاه دانشمندان اهل سنّت، هر کس را که اهل حلّ و عقد با او بیعت کردند، خلیفهٔ مشروع اسلامی است و حقّ اِعمال ولایت دارد؛ زیرا، خلیفه، به انتخاب مردم واگذار شده است. در عصر غیبت نیز هر چند دارای رأی واحدی نیستند، امّا نظر مشهور دانشمندان اهل سنّت این است که هر کسی را که عقلای قوم و اهل حلّ و عقد، انتخاب کردند، خلیفه است. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در این دیدگاه، بیعت مردم، به حاکم، مشروعیّت می‌بخشد و بدون بیعت، منصبی از ناحیهٔ خداوند برای حاکم ثابت نیست.

همان‌طور که ماهیّت «بیعت» بنابر دو دیدگاه متفاوت، می‌تواند گوناگون باشد، «رأی دادن» نیز در عصر ما ـ که نوعی بیعت است ـ می‌تواند بنابر مبانی گوناگون، دارای ماهیّتی متفاوت باشد.

در جوامع دمکراتیک ـ که همهٔ امور از ناحیهٔ مردم مشروعیّت پیدا می‌کند و آنان‌اند که

قانون وضع می‌کنند و برای اجرای آن، مجریانی انتخاب می‌کنند ـ انتخاب حاکم و رأی دادن اکثریّت مردم به یک فرد، در حقیقت، نصب او به این مقام است و قبل از رأی مردم شخص منتخب یا هر شخص دیگری، هیچ‌گونه حقّی برای اِعمال حاکمیّت ندارد.

در نظام‌های الهی، مانند نظام جمهوری اسلامی ـ که حاکمیّت، از آن خدا شمرده شده و بنابر رأی مشهور و نظر بنیانگذار آن، فقها، به‌طور غیرمستقیم از ناحیهٔ خداوند، برای ولایت و حاکمیّت نصب گردیده‌اند ـ «انتخاب حاکم» ماهیّتی متفاوت و متغایر با انتخاب حاکم در نظام‌های دمکراتیک پیدا می‌کند. در این نظام، انتخاب فقیه ـ که از سوی نمایندگان و خبرگان ملّت، انجام می‌گیرد ـ شناسایی فقیه جامع‌الشرائط و فعلیّت بخشیدن به حاکمیّت و ولایت الهی او است. در این دیدگاه ـ که همهٔ فقها از ناحیهٔ امام معصوم به این مقام برگزیده شده‌اند ـ «رأی مردم» یکی از آنان را مبسوط‌الید می‌گرداند و بابسط ید یکی از ایشان، بقیه، مُجاز به دخالت در امور حکومت نخواهند بود.

به هر حال، آن‌چه که ما، در صدد بیان آن هستیم، این نکته است که «رأی دادن» در جوامع امروزی، شکل دیگری از «بیعت» در گذشته است و می‌تواند هم به منزلهٔ «اِعلام وفاداری» به کسی باشد که از سوی خداوند، به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، به مقامی منصوب گشته و به اصطلاحِ امروزی، جنبهٔ کارامدی داشته باشد، و هم می‌تواند به مثابهٔ «نصب فردی به حاکمیّت» بوده و به اصطلاح امروزی، جنبهٔ مشروعیّت‌بخشی داشته باشد. بستگی به مبانی آن نظام سیاسی دارد که رأی و انتخاب در آن پیش‌بینی شده است. پس همان‌طور که در گذشته بیعت بنابر دو مبنای متفاوت در مکتب تشیع و مکتب تسنن دوگونه تفسیر می‌شد، انتخاب نیز می‌تواند بنابر دو مبنای یاد شده، دو تفسیر داشته باشد، ولی به هر حال میان بیعت و رأی دادن و انتخاب کردن از نظر ماهیت تفاوتی به‌نظر نمی‌رسد.

بیعت و رأی دادن بنابر مبنای نصب الهی حاکم، وظیفهٔ مردم است، و این بیعت و انتخاب مردمی، سبب استحکام پایه‌های حکومت بوده و نوعی اِعلام آمادگی برای قبول حاکمیّت شخص منصوب است؛ زیرا، چنان‌که حاکم بتواند با همراهی و یاری گروهی از مردم، حکومت را به‌دست گیرد، چون حاکم، منصوب از ناحیهٔ خدا است، مردم، باز هم وظیفه دارند حاکمیّتش

را بپذیرند و نسبت به حکومتش وفادار باشند؛ هر چند بیعت و رأی دادن آنان، منشأ مشروعیّت او نباشد.

البته، قابل انکار نیست که اگر حاکم منصوب، به‌وسیلهٔ بیعت و انتخاب مردم، زمام امور را به‌دست گیرد، پایه‌های حکومتش استوارتر بوده و می‌تواند به حمایت و پشتیبانی مردم، امیدوار باشد و در مواقع لزوم، در برابر پیمان‌شکنان و بی‌وفایان، به بیعت و انتخاب‌شان استناد کند و به‌عنوان حجّتی، از آن استفاده کند.

بنابراین، «لزوم وفاداری» طبق این مبنا، در درجهٔ نخست، از آثار نصب الهی حاکم است، هر چند بیعت و انتخاب، سبب می‌شود که وفاداری، از ناحیهٔ دیگری هم لزوم پیدا کند و آن، «لزوم وفای به عهد و پیمان»[۱] است.

بنابر این‌که میان بیعت و انتخاب، تباین قائل نباشیم و مانند برخی از اساتید معاصر[۲] آن‌ها را بیگانهٔ از هم ندانیم، و معتقد باشیم که همان‌طورکه مسلمانان، با حاکم، بیعت می‌کردند تا وفاداری و اطاعت خود را از او، در جهت اصلاح امور جامعه اِعلام کنند، در جوامع دیگر نیز مردم، با انتخابِ ـ مثلاً ـ رئیس جمهور، به‌عنوان امین و مسؤول اِصلاحِ امور جامعه، آمادگی خود را در جهت همکاری با او اِعلام می‌کنند، باید بگوییم، همان‌طوری که در بیعت، وفاداری لازم است، در انتخاب نیز وفاداری ضرورت دارد؛ چرا که انتخابِ فردی به‌عنوان نمایندهٔ ملّت برای ادارهٔ جامعه، بدون حمایت و همراهی مردم و احیاناً با بی‌وفایی و کارشکنی، راه به جایی نخواهد برد. گرچه در جوامع دمکراتیک، بر حقوق مردم تکیهٔ فراوانی می‌شودکه دولت وظیفه دارد آن‌ها را ادا کرده و در جهت تأمین حقوق و آزادی‌های آنان تلاش کند، امّا تأمین همین حقوق نیز بدون حمایت مردم و تبعیت از قانون، مقدور نیست. در صورت تخلّف از قوانین ـ که نوعی بی‌وفایی و بی‌اعتنایی به حکومت است ـ رشتهٔ امور، گسسته شده و کاری از دولت ساخته نخواهد بود.

---

۱. مائده: ۱: ﴿یا أیهاالذین أمنوا أوفوا بالعقود﴾، دانشمندان اسلامی، از عموم این آیه، در موارد فراوانی استفاده کرده و وفای به عقد و پیمان را واجب دانسته‌اند.

۲. ناصر مکارم شیرازی، **أنوار الفقاهه**، ج ۱، ص ۵۱۷.

□ تفاوت میان بیعت و انتخاب

تفاوت اساسی میان «بیعت» در نظام اسلامی و «انتخاب» در نظام‌های دمکراتیک، این است که شخص منتخب، موظّف است تا خواسته‌ها و تمایلات مردم را جامهٔ عمل بپوشاند و مردم نیز تا وقتی از او حمایت می‌کنند که به این امر ملتزم باشد، در حالی که در یک نظام اسلامی، همه، پیرو قوانین شریعت‌اند و حاکمِ واجدِ شرایطِ رهبری، موظَّف است تا در صورت فراهم شدن زمینهٔ اجرای قوانین الهی، برای تحقُّق آن‌ها اقدام‌کند و نیاز به توضیح ندارد که اِجرایِ اَحکامِ الهی، در این بینش، تأمین مصالحِ واقعی مردم را به‌دنبال دارد، هر چند، مردم آن‌را ندانند.

شاید به همین جهت است که بیعت مردم با رسول خدا صلی الله علیه و آله، بیعت با خداوند خوانده شده است. *قرآن کریم*، بیعت مردم با رسول خدا را در ماجرای صلح حدیبیّه، این‌گونه تصویر می‌کند:

﴿إن الذین یبایعونك إنّما یبایعون الله یدُالله فوق أیدیهم فمَنْ نکث فإنَّما ینکث علی نفسه و مَنْ أوفی بما عاهد علیه الله فَسَیُؤتیه أجراً عظیماً؛﴾[1]

(ای رسول) کسانی که با تو بیعت می‌کنند، در حقیقت، با خدا بیعت می‌کنند [و] دست خدا، بالای دست آنان است. پس هر که پیمان و بیعت بشکند، در حقیقت، به زیان خود بیعت شکسته و هر که به بیعتی که با خدا بسته، وفادار بماند، خداوند، به زودی، پاداش بزرگی به او عطا خواهد کرد.

این آیه، هر چند پس از ماجرای صلح حدیبیه و بیعت رضوان نازل شد، امّا به‌طور مطلق، بیعت با رسول خدا، بیعت با خدا خوانده شده و وفای به این پیمان، وفاداری نسبت به پیمان با خداوند قلمداد گردیده است. شکستن این پیمان نیز، در نهایت، به زیان پیمان‌شکنان است و ضرری متوجّه خداوند و رسول او نخواهد شد.

جملهٔ ﴿یدالله فوق أیدیهم﴾ پس از تعبیر به «بیعت با خداوند» را تفسیرهای گوناگونی کرده‌اند، از آن جمله، این است که پیامبر، نباید به یاری بیعت‌کنندگان متکی باشد، بلکه دست قدرت الهی، بالاتر از همهٔ نیروها است و باید به قدرت خدا متکی باشد[2].

---

۱. فتح: ۱۰.

۲. **مجمع البیان**، ج۵، ص۱۱۳.

شاید مراد از تعبیر بالا، نوعی اطمینان‌بخشی به بیعت‌کنندگان نیز باشد که بدانید با کسی بیعت می‌کنید که قدرت او بالاتر از همهٔ قدرت‌ها است و خداوند، پشتیبان رسولش است و بیعت شما با رسول خدا در حقیقت، بیعت با خدا است، لذا نهراسید و از این اقدامی که کردید، متزلزل نشوید و به توانایی پیامبر برای اجرای مفاد بیعت مطمئن باشید.

نکات یادشده دربارهٔ پیامبر، مورد اتّفاق همهٔ فرق اسلامی است، امّا در خصوص حکومت بعد از رحلت آن حضرت، چنان‌که اشاره شد، میان اهل سنّت و پیروان مکتب اهل‌بیت، اختلاف‌نظر وجود دارد.

در عصر غیبت نیز نظر مشهور علمای شیعه، بر حاکمیّت الهی فقیهان واجد شرایط است که از ناحیهٔ ائمه، منصوب‌اند. در این بینش، بیعت با یکی از فقهای واجد شرایط، در حقیقت، فعلیّت بخشیدن به ولایت بالقوهٔ یکی از فقها است.

البته، بعضی از فقها، دلایل «نصب فقیهان به ولایت» را ناتمام دانسته و مشروعیّت آنان را به انتخاب امّت مستند ساخته‌اند، بدین معنا که مردم، با انتخاب خود، به حاکمیّت شخصِ واجدِ شرایطِ رهبری، مشروعیّت می‌بخشند و بیعت، سبب استحکام بیش‌تر ارتباط میان حاکم و مردم می‌شود و بیعت کنندگان، برای وفای به عهد نسبت به حاکم، احساس مسؤولیّت بیش‌تری می‌کنند و می‌توان در مواقع لزوم به بیعتی که با حاکم کرده‌اند، استناد و احتجاج کرد. حتّی بیعت گرفتن پیامبر را از مردم برای ولایت علی بن‌ابی‌طالب، در عید غدیر نیز همین گونه تحلیل کرده‌اند.[۱]

◁ برخورد با بیعت‌شکنان و خیانت پیشگان

در عین حال که شکستن بیعت و پشت کردن به انتخاب خویش، در واقع، به ضرر پیمان‌شکنان است، امّا به واسطهٔ آن‌که بیعت‌شکن، در اجتماع مسلمانان، خلل وارد کرده و چه بسا عواقب بسیار بدی از خود به جای نهد ـ چنان‌که پیمان‌شکنی اصحاب جمل، علی‌علیه‌السلام و جامعهٔ اسلامی را با مصائب فراوانی مواجه ساخت. جنگ صفین و ماجرای غمبار حکمیّت و

---

۱. ر.ک: حسینعلی منتظری، **دراسات فی ولایة الفقیه**، ج ۱، ص ۵۲۷.

جنگ نهروان، همگی، از آثار شوم پیمان شکنی و خیانت اصحاب جمل بود ـ از این رو، در فرهنگ اسلامی، «بیعت‌شکنی و بی‌وفایی نسبت به حاکم مسلمانان» مجازات سنگینی دارد؛ پیمان‌شکنی کردن و حاکم را در برابر دشمنان داخلی و خارجی تنها گذاشتن، گناه بس بزرگی است. بی‌وفایی کوفیان در تاریخ اسلام، بالاخص نسبت به امام مجتبی علیه السلام و امام حسین علیه السلام لکهٔ ننگی بر دامان این مردم است و دوست و دشمن، آنان را به خاطر این بی‌وفایی و خیانت، نکوهش می‌کنند، حتّی جنایتکاری مانند حجّاج بن‌یوسف ثقفی، آنان را به خاطر بی‌وفایی و فریبکاری و دغلبازی نسبت به حاکمان جامعه، مورد نکوهش قرار داد.

از این رو، امام علی علیه السلام کسانی را که بیعت کرده، امّا پس از مدتی از بیعت خویش با حاکم خارج شده، «طاعن» ـ به معنای کسی که به مسلمانان طعن زده ـ و کسانی را که دچار تردید شدند، منافق شمردند؛[۱] چون، مردمی که با علاقه و حرص و وَلَع و بدون کم‌ترین فریب و اکراهی، با حضرت بیعت کردند و از حاکم اسلامی نیز کم‌ترین تخلّفی را مشاهده نکرده‌اند تا مستمسکی برای بیعت‌شکنی باشد، حقِّ نقض بیعت نداشتند.

حضرت، در بیان دیگری می‌فرماید:

> **مردم، تا وقتی که بیعت نکرده‌اند، اختیار دارند و موظَّف به اطاعت از کسی نیستند، ولی اگر بیعت کردند، دیگر اختیاری نداشته و موظَّف به پیروی از حاکم‌اند و به مقتضای بیعت، امام، وظیفه دارد (در راه تأمین حقوق و مصالح مردم) استقامت ورزد و مردم، موظَّف به اطاعت و تسلیم در برابر حاکم‌اند. این بیعت، بیعت عمومی بود که هر کس از آن رو گرداند، در حقیقت، از دین اسلام روگردان شده و پیرو غیر مسلمانان گشته است...»[۲]**

این سخن نسبت به جایگاه بیعت در مکتب اهل‌بیت علیهم السلام که امامت را منصبی الهی می‌داند و توضیح آن گذشت، جنبهٔ جدلی داشته و اشاره به مبنای پذیرفته شده در جامعهٔ آن روز دارد؛ یعنی، شما که بیعت را این چنین می‌دانید، حقِّ تمرّد و سرپیچی از دستورهای حاکم را ندارید و هر کس از بیعت با امام که از ناحیهٔ خداوند نصب گردیده، و با بیعت مردم، حکومتش، تحقق یافته، مخالفت کند، در حقیقت، از جرگهٔ مسلمانان خارج شده است، هر

---

۱. **نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۷.

۲. شیخ مفید، **ارشاد**، ص۱۱۶.

چند، در ظاهر، مسلمان باشد.

حضرت، بارها، بیعت‌شکنان و خیانت‌پیشگان را نصیحت کرده و به همراهی با مسلمانان دیگر فراخوانده و ایشان را از تمرّد و سرکشی بر حذر داشتند، امّا اصحاب جمل، نقض عهد کرده، به شهر بصره حمله‌ور شده، مردم بی‌دفاع را مورد هجوم قرار دادند و عدّه‌ای را کشتند. به همین جهت، امام، آنان را مستحقّ مجازات دانسته، فرمودند:

فوالله! لو لم يصيبوا من المسلمين إلّا رجُلاً واحداً معتمدين لِقَتْلِهِ بلا جُرْمٍ جرَّهُ، لَحَلَّ لي قَـتْلُ ذلك الجيش كُلِّهِ إذا حَضَرُوهُ فلم يُنكِروا و لم‌يدفعوا عنه بلسانٍ و لابيدٍ دَعْ ما أنَّهم قد قتلوا من المسلمين مثلَ العدة التي دخلوا بها عليهم!

به خدا سوگند! اگر جز به یک نفر دست نمی‌یافتند و او را عمداً و بدون گناه می‌کشتند، قـتل همهٔ آنان برای من، حلال بود؛ زیرا، آنان، حضور داشتند و انکار نکردند و از او ـ (مقتول) ـ نه به زبان و نه با دست، دفاع نکردند، چه رسد به این‌که آنان گروهی از مسلمانان را به اندازهٔ عـدّهٔ خودکه با آن وارد بصره شدند، به قتل رساندند!

شارحان *نهج‌البلاغه*، با توجّه به آن‌که مجازات قتل یک نفر به‌دست یک لشکر، تنبیه همهٔ لشکر و کشتن آنان نیست، در شرح این فراز از خطبهٔ امام، دچار اختلاف شده‌اند، ولی ظاهراً این مجازات، چنان‌که در بحث مجازات اسلامی از سوی فقها پی‌گیری شده، صرفاً به خاطر قتل یک نفر نیست، بلکه به دلیل «شقّ عصای مسلمانان و خروج علیه حاکم اسلامی» است که از آن، در فقه اسلامی، به «محاربه» و «بغی» و «فسادِ فی‌الأرض» یاد می‌شود.[۱]

امام، در این خطبه، از کسانی سخن می‌گوید که بر امام زمان خویش خروج کـرده و بـه سرکشی و فساد برخاسته و به آشوبگری و قتل و غارت مبادرت کردند. اگر یکی از آنان، فردی را به قتل برساند و بقیّهٔ آنان، علی‌رغم توانایی بر جلوگیری از این جنایت، سکوت کرده و عملاً جنایت را تأیید کنند، مجازاتِ همهٔ آنان، نه به خاطر سرپیچی از حاکم مسلمانان، بـلکه بـه خاطر خروج بر حاکم عدل اسلامی، روا خواهد بود.[۲]

چنین مجازات سختی، اختصاص به حکومت اسلامی ندارد، بلکه در نظام‌های سـیاسی

---

۱. ر.ک: شیخ محمد حسن، **جواهر الکلام**، ج۴۱، ص۵۶۴.

۲. محمد جواد مغنیه، **فی ظلال نهج‌البلاغه**، ج۲، ص۵۰۸؛ ابن ابی الحدید، **شرح نهج‌البلاغه**، ج۹، ص۱۷۸.

دیگر نیز کسانی که به انتخاب همه یا اکثریّت مردم بی‌اعتنایی کرده و در صدد براندازی حکومت باشند، و از هر راه ممکن، به ایجاد تشنّج در جامعه و اخلال در نظم و امنیت کشور مبادرت ورزند، به شدت مجازات می‌شوند. در نظام‌های دمکراتیک هم که بیش از اندازه بر حقوق و آزادی‌های فردی شهروندان پا می‌فشارند، این کار، امری رایج و متعارف است.

آن عدّه از فیلسوفان سیاسی نیز که شورش بر ضد دولت را مُجاز شمرده‌اند، در شرایط خاصّی که دولت حقوق مردم را تضییع کرده و به آنان ظلم و احجاف کند، جایز دانسته‌اند، امّا در برابر دولتی که به وظایف قانونی خویش عمل می‌کند، هیچ‌گونه حقِّ تمرّد و شورشی قائل نیستند.(۱)

برخی از فیلسوفان انگلیسی معتقدند:

شالودهٔ واقعی تکلیف بیعت فایده یا مصلحت است... این مصلحت را، من، در ایمنی و حمایتی می‌بینم که از آن‌ها در جامعهٔ سیاسی برخورداریم و هنگامی که کاملاً آزاد و مستقل هستیم، هرگز نمی‌توانیم بر آن‌ها نائل آییم... هر گاه زمامدار مدنی، ستمگری‌اش را به حدّی برساند که اقتدارش به کلّی تحمّل‌ناپذیر گردد، ما، دیگر مُلزم به بیعت از آن نیستیم. علّت بر می‌خیزد، معلول نیز به ناچار بر می‌خیزد. لیکن آشکار است که آفت‌ها و خطرهای ملازم با شورش، چنان‌اند که دست یازیدن به آن‌ها، تنها، در موارد جبّاری و ستمگری واقعی، روا و مشروع است و هنگامی حکم بر آن می‌رود که سودهای این شیوهٔ عمل بر زیان‌هایش می‌چربد.(۲)

◁ وفاداری همگان یا بیعت‌کنندگان و رأی دهندگان؟

یکی از مباحثی که در متون و منابع اسلامی سابقه دارد، این است که «آیا بیعت همهٔ مردم با حاکم ضرورت دارد تا حکومت او مشروعیّت یابد به طوری که بیعت نکردن اقلیّتی از مردم، در تحقُّق حاکمیّت حاکم، خلل وارد می‌سازد یا بیعت اکثریّت مردم کافی است یا اساساً، بیعت تعدادی از افراد که حاکمِ واجدِ شرایط بتواند با همکاری و همیاری آنان، قدرت را به‌دست گیرد کافی است یا بیعت اهل حلّ و عقد لازم است؟ آیا کسانی که از ابتدا بیعت نکرده‌اند یا به تعبیر امروز، در انتخابات شرکت نکرده‌اند، موظّف به وفاداری نسبت به

---

۱. ر.ک: ویلیام تی. بلوم، **نظریه‌های نظام سیاسی**، ترجمهٔ احمد تدین، ج۱، ص۳۶۹.

۲. فردریک کاپلستون، **تاریخ فلسفه**، ج۵، ص۳۶۴.

حکومت و قوانین آن هستند؟ آیا ایشان نیز باید از دستورهای حاکم و قوانین پیروی کنند؟ آیا بیعت نکردن آنان، می‌تواند مجوّز و مستمسکی برای بی‌اعتنایی نسبت به حاکم و قوانین جاری کشور اسلامی باشد؟».

این بحث، در فلسفهٔ سیاسی امروز نیز به نوعی مطرح است. با توجه به این‌که انتخاب حاکم جامعه، در نظام سیاسی امروز، با رأی اکثریّت شرکت‌کنندگان در انتخابات انجام می‌گیرد و مشروعیّت رأی اکثریّت، به‌عنوان بهترین روش ممکن، پذیرفته شده، تکلیف اقلیّت چیست؟ آیا آنان نیز از نظر حقوقی، مانند اکثریّت‌اند یا اکثریّت، به لحاظ حضور در صحنهٔ مشارکت سیاسی و برگزیدن حاکم، از حقوق ویژه‌ای برخوردارند؟ آیا اقلیّت، به لحاظ عدم مشارکت، از حقوقی محروم‌اند؟ آیا آنان نیز موظّف‌اند به قوانین کشور که از سوی نمایندگان اکثریّت جامعه، وضع و به مورد اجرا گذاشته می‌شود، احترام گذارده و به آن‌ها پای‌بند باشند؟ آیا کسانی که هنگام انتخابات متولّد نشده یا به سنّ قانونی رأی دادن نرسیده‌اند، موظّف‌اند تا به انتخاب پدران خویش و نسل گذشته، ملتزم باشند و در صورت بی‌وفایی به حکومت و بی‌اعتنایی به قوانین مملکت، مستحق مجازات‌اند؟

سؤالات یاد شده، بخشی از شبهات و سؤالات جدّی در فلسفهٔ سیاسی است که تأمّل و پاسخگویی به آن‌ها برای نظام‌های سیاسی گوناگون، لازم و ضروری است.

از بعضی از بیانات امام علی علیه‌السلام استفاده می‌شود که حضرت، بیعت مهاجران و انصار را برای تحقُّق خلافت کافی می‌دانستند. در نامه‌ای خطاب به معاویه مرقوم فرمودند:

إنّه بایعني القومُ الذین بایعوا أبابکر و عمر و عثمان علی ما بایعوهم علیه، فلمْ یکنْ للشاهد أنْ یختار و لا للغائب أنْ یردّ و إنّما الشوری للمهاجرین و الانصار. فإنْ اجتمعوا علی رجل و سمّوه إماماً، کان ذلک رضاً. فإنْ خرج عن أمرهم خارج بطعن أوْ بدعة ردّوه إلی ما خرج منه فإن أبی قاتلوه علی اتباعه غیرسبیل المؤمنین و ولّاه الله ما تولّی؛[1]

همان کسانی که با ابوبکر و عمر و عثمان بیعت کردند، با همان شرایط و کیفیّت، با من بیعت کردند. بنابراین، نه آن‌که حاضر بود، اختیار فسخ دارد و نه آن‌که غایب بود، اجازهٔ ردکردن دارد. شورا، فقط، از آنِ مهاجران و انصار است. اگر آنان، همگی، کسی را امام نامیدند، خداوند راضی و خشنود است. اگر کسی از فرمان آنان، با طعن و بدعت خارج شود، او را به جای خود

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۶

می‌نشانند و اگر طغیان کند با او پیکار می‌کنند؛ چراکه از غیر راه مؤمنان پیروی کرده و خدا، او را در بیراهه رها می‌سازد.

از نامهٔ دیگری که حضرت به معاویه نگاشتند، استفاده می‌شود که مردم مدینه، با حضرت بیعت کردند و همین بیعت، برای مردم ساکن در شهرهای دیگر نیز کافی است و مردم شام نمی‌توانند به بهانهٔ عدم شرکت در بیعت، از اطاعت امام جامعه سر باز زنند: «فإنَّ بيعتي بالمدينه لزمتك و أنت بالشام؛ لأنَّه بايعني القوم.»[۱].

برخی از فقهای معاصر، بیان حضرت را ناظر به شرایطی دانسته‌اند که امکان دریافت آرای همهٔ مردم فراهم نبود، ولی در شرایطی که مثل امروز، بیعت، در قالب انتخاباتِ فراگیر انجام می‌گیرد، و کسب آرای همهٔ مردم امکان‌پذیر است، واجب است که آرای همهٔ مردم دریافت شود؛ زیرا، سبب استحکام بیش‌تر حکومت خواهد شد.[۲] گر چه اطّلاع از آرای همهٔ مردم و دریافت آن‌ها، سبب استحکام بیش‌تر حکومت می‌شود، امّا تحقُّق حاکمیّت حاکمِ واجد شرایط، بستگی به آن ندارد؛ زیرا، بنابر مبنای نصبِ حاکمِ اسلامی از جانب خداوند، همین که عدّه‌ای از مردم با انجام دادن وظیفهٔ خویش در جهت حمایت از او، زمینهٔ تحقُّق حکومتش را فراهم سازند، کافی است، حتّی اگر رأی اکثریّت مردم دریافت نشده باشد یا حتّی اکثریّت با آن مخالف باشند. گرچه در فرض اخیر، حکومت، با دشواری‌هایی روبه‌رو می‌شود، امّا خِللی در ارکان مشروعیّت آن به وجود نمی‌آید.

آیا حکومت‌های دمکراتیک که بر مبنای آرای مردمی استوار است، امروزه، بر آرای اکثریّت مبتنی است؟ اگر در نظامی دمکراتیک، تنها، چهل و شش درصد از واجدان شرایط شِرکت در انتخابات، در رأی‌گیری شرکت کنند و بیست و چهار درصد از آنان به یکی از نهادهای سیاسی رأی دهند، با توجه به این‌که نهاد مربوطه، از سوی اقلیّتِ واجدانِ شرایط رأی‌گیری، انتخاب شده، و چه بسا اکثریّت، مخالف باشند، هر چند در انتخابات شرکت نکرده و سکوت کرده باشند، معتقدان به چنین نظام‌های سیاسی، آن نهاد را غیرمشروع می‌شمارند؟ هرگز! بلکه پاسخ می‌دهند که هر کسی حق دارد در انتخابات

---

۱. ابن قتیبه، **الإمامة و السیاسة**، ج۱، ص۸۴؛ در نقل دیگری آمده است: «لأنَّ بیعتی بالمدینه لزمتك و أنت بالشام کما لزمتك بیعة عثمان بالمدینه و أنت أمیر لعمر بالشام. ر.ک: ابن ابی الحدید، **شرح نهج‌البلاغه**، ج۱۴، ص۴۲.

۲. **دراسات فی ولایة الفقیه**، ج۱، ص۴۵۹.

شرکت کند یا شرکت نکند.

به هر حال، در نظام اسلامی، مشروعیّت حاکم اسلامی، وابسته به بیعت اکثریّت با وی نیست، هر چند بیعت اکثریّت، بر استحکام حکومت او خواهد افزود. به‌علاوه، بیان حضرت را بر شرایطی خاص حمل کردن، نیازمند دلیل است، لذا به‌صورت یک «احتمال» مطرح شده است.

احتمال دیگری که مطرح شده، این است که چون رضایت اهل حلّ و عقد ـ که بزرگان قوم بوده‌اند ـ معمولاً، رضایت عمومی را در پی دارد، از این جهت کافی دانسته شده است. بنابراین، اگر رضایت و بیعت آنان، رضایت و بیعت عمومی را به همراه نداشته باشد، کافی نیست.[۱]

به‌نظر می‌رسد که این احتمال نیز با سؤالات و ابهاماتی روبه رو است؛ زیرا، بیعتِ اهل حلّ و عقد، لزوماً، رضایت عمومی را به همراه ندارد، و دلیلی بر عدم کفایت چنین بیعتی ارائه نشده است. استشهاد به کلامی از حضرت که فرمودند: «لئن کانت الإمامة لاتنعقد حتّی تحضرها عامّة الناس فما إلی ذلك سبیل» نیز ناتمام است؛ چرا که حضرت، در مقام بیان شرط تحقُّق امامت در جامعه است که معمولاً با رضایت عموم مردم حاصل می‌شود. حال اگر با رضایت و مشارکت گروهی از مردم نیز تحقُّق یابد، چه مانعی دارد؟ پس کلام حضرت ناظر به مشروعیّت حکومتِ حاکم اسلامی نیست تا بدون رضایت عموم مردم، حکم به عدم کفایت چنین حکومتی صادر شود.

به هر تقدیر، بنابر نظر کسانی که حاکم را منتخب مردم می‌دانند یا لااقل، رضایت مردم را در مشروعیّت حکومت، دارای نقش می‌دانند، به طوری که در صورت عدم رضایت مردم، حکومت، مشروع نخواهد بود و باید بار دیگر، رضایت مردم جلب شود و رضایت نسل گذشته کفایت نمی‌کند، و نیز بنابر مبنای حکومت در غرب ـ که بر اساس قرارداد اجتماعی میان مردم و حاکم است ـ بدون تردید، کسانی که در بیعت یا انتخابات حضور نداشتند و پس از سال‌ها، به سنّ قانونی رسیده‌اند و می‌توانند اکثریّت قبلی را از اکثریّت بیاندازند و عدم رضایت اکثریّتی جدید را از حکومت اظهار کنند، موظّف به وفاداری نسبت به حکومت نیستند. و باید بار دیگر

---

۱. **دراسات فی ولایة الفقیه**، ج ۱، ص ۵۴۹.

با حاکم بیعت کنند تا حکومت وی دوام یابد. راسل، از اصول مکتب سیاسی جان لاک نتیجه می‌گیرد که:

قرارداد مدنی‌ای که باعث ایجاد دولت می‌شود، فقط، برای کسانی که آن‌را بسته‌اند، الزام‌آور است؛ یعنی، پسر، باید رضایت خود را نسبت به قراردادی که پدر بسته است، از نو اعلام کند.

او، سپس آن‌را مورد نقد قرار داده، می‌نویسد:

باید گفت که چندان واقع بینانه نیست. یک جوان امریکایی، اگر پس از رسیدن به بیست و یک سالگی، اِعلام کند که من، از اطاعت قراردادی که ایالات متحده را بنا نهاد، سر باز می‌زنم، برای خود اسباب زحمت فراهم خواهد کرد.(۱)

گویا چنین التزامی در این مکاتب نیز به مشکلی لاینحل تبدیل شده است. به راستی، اگر نسل امروز کشورهای دمکراتیک غربی با اکثریّت آرا، عدم رضایت خود را از حکومت دمکراتیک اِعلام کنند و خواستار نظامی دیگر باشند، نظام‌های سیاسی آن دیار، بدان تن خواهند داد؟ آیا مانند ترکیه یا الجزایر، چنین خواسته‌هایی را خطری برای کیان خود ندانسته و به مقابلهٔ جدی با آن برنخواهند خاست؟

بنابر مبنای نصب الهی حاکم ـ که مردم، موظَّف به اطاعت از اویند و به تعبیر دقیق‌تر، موظَّف به اطاعت از اوامر الهی هستند ـ نیاز به بیعت یا انتخاب مجدّد نیست، بلکه تحقُّق ولایت و رهبری حاکم منصوب، با بیعت و انتخاب نسل گذشته، به قوّت خود باقی است، مگر آن‌که مردم، در زمان و شرایطی دیگر، بدون آن‌که وظیفهٔ دینی اعتراض و شورش بر «حاکمِ واجدِ شرایط و توانا بر انجام دادن وظایف شرعی و قانونی» را داشته باشند، بر او بشورند و او را از حاکمیّت ساقط کنند که در این صورت، البته، حاکمِ منصوب، عملاً، از صحنهٔ اجتماع حذف شده و ولایتی نخواهد داشت، هر چند ولایت بالقوّه‌اش باقی است؛ زیرا، فرض بر این است که عملی مرتکب نشده تا شرعاً از ولایت ساقط شود.

در مورد لزوم وفاداری اقلیّت نیز در برابر بیعت یا انتخاب اکثریّت، همهٔ مکاتب اتّفاق نظر دارند که چاره‌ای جز پیروی اقلیّت از تصمیم اکثریّت نیست. این‌که اقلیّت، علی‌رغم عدم حضور

---

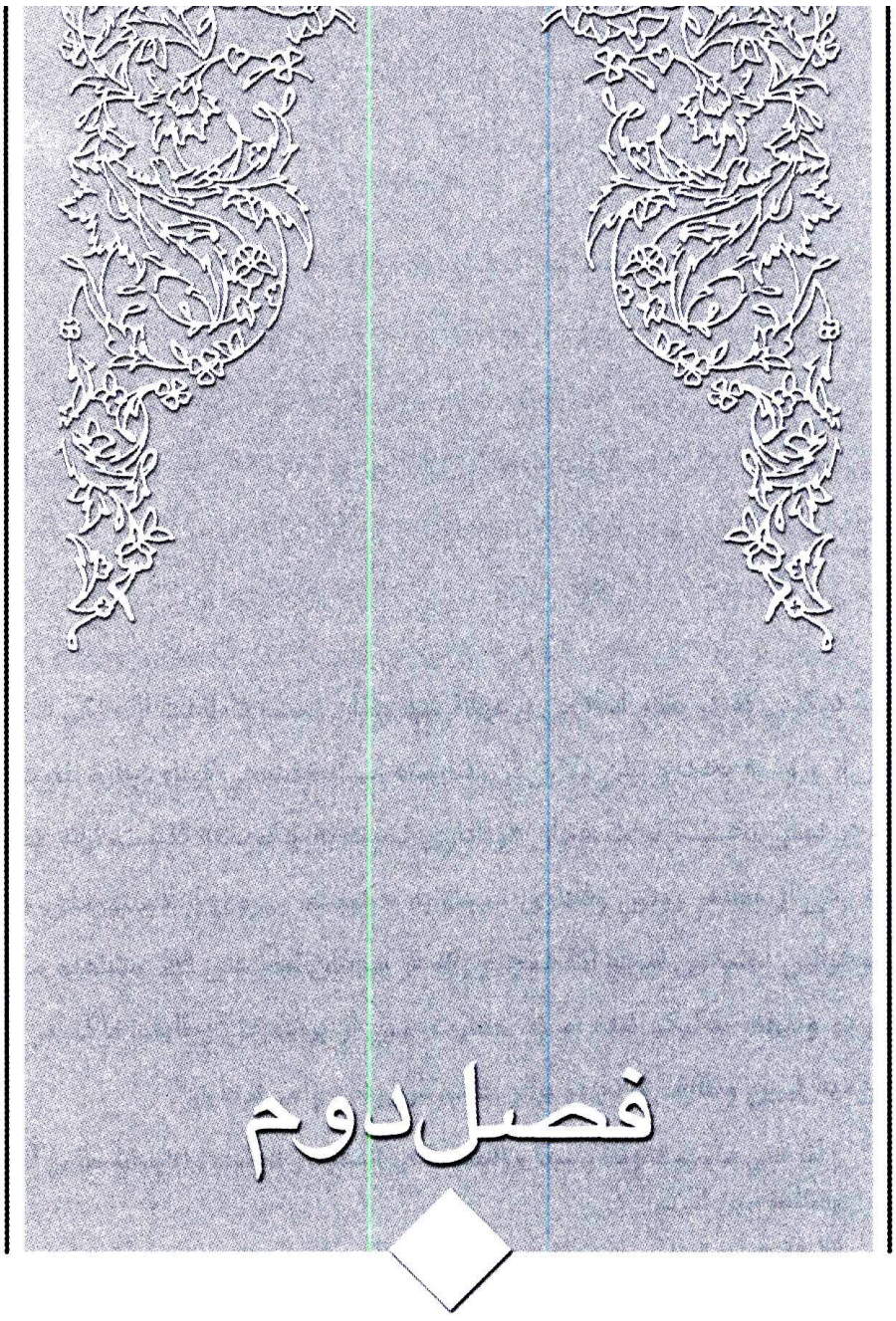
۱. برتراند راسل، **تاریخ فلسفهٔ غرب**، ج۳، ص۲۴۷.

در انتخابات، موظّف است که به قوانین ملتزم باشد، مثلاً به سربازی اجباری اعزام شود، مستند به همین مجوّز در نظام‌های سیاسی امروز دنیا است.

در جامعهٔ اسلامی، اقلیّتی که با حاکم بیعت نکرده‌اند، چنان‌که کناره‌گیری آنان، ضرری را متوجّه حکومت و جامعه نکند و اقدام عملی در جهت تضعیف حکومت نباشد و قوانین کشور را محترم بشمارند، حقوق‌شان محفوظ است، امّا اگر بیعت نکردن و رأی ندادن آنان، نوعی تضعیف حکومت یا اقدامی عملی علیه حکومت را به دنبال داشته باشد، گذشته از این‌که گناهی مرتکب شده‌اند و در پیش‌گاه الهی مورد بازخواست قرار خواهند گرفت، نه تنها در جامعه اسلامی تحمّل نمی‌شوند، بلکه در هیچ حکومتی تضعیف ارکان حکومت، بی‌پاسخ نمی‌ماند.

امام علی علیه‌السلام برخی از افراد، همچون سعد بن‌ابی‌وقاص یا اسامة بن‌زید را به خاطر بیعت نکردن، به حال خود واگذاشت، امّا افرادی مانند معاویّه که بیعت نکردن آنان، اقدامات عملی بر ضد حکومت مشروع را به دنبال داشت و خواستار بیعت مشروط با خلیفهٔ مسلمانان بود، هیچ‌گاه تحمّل نشدند و همواره، به خاطر تمرّد و سرکشی، مورد سرزنش و توبیخ قرار داشتند.

■



اطاعت از حاکم اسلامی

وظیفهٔ دیگری که در نظام اسلامی برعهدهٔ شهروندان است، «اطاعت از حاکم اسلامی» است. قبل از ورود به بحث و بیان دلایل آن، شایسته است توضیحی کوتاه دربارهٔ تفاوت آن با آن‌چه که در فصل نخست، تحت عنوان «وفاداری نسبت به حکومت» گذشت، ارائه دهیم.

گرچه یکی از مظاهرِ روشنِ وفاداری نسبت به حکومت، پیروی از دستورهای حاکم اسلامی و قوانین اجتماعی است، امّا همچنان که در سخنان امام علی علیه‌السلام مشاهده می‌شود، میان این دو وظیفه، تفکیک شده است. حضرت، پس از برشمردن وظایف حاکم در برابر شهروندان، به تبیین وظایف مردم در برابر حاکم می‌پردازد و می‌فرماید:

> **و أمّا حقي عليكم فالوفاءُ بالبيعة و النصيحة في المشهد و المغيب و الإجابة حين أدعوكم والطاعة حين آمركم؛**[1]
>
> **امّا حق من بر شما این است که به بیعت خود وفادار باشید و در پنهان و آشکار، نصیحت کنید و هنگامی که شما را می‌خوانم، پاسخ مثبت دهید و آن‌گاه که به شما دستور می‌دهم، پیروی کنید.**

بعضی از شارحان *نهج‌البلاغه*، در توضیح دو جملهٔ اخیر، «اطاعت اوامر حاکم» را تفسیر «اجابت دعوت حاکم» دانسته و آن دو را بیان یکی از وظایف مردم شمرده‌اند و البته تفاوتی جزئی نیز برای آن‌ها ذکر کرده‌اند و آن، این است که مراد از اطاعت، «پیروی مستمر» و ثبات قدم در این عرصه است، ولی مراد از اجابت دعوت حاکم، موردی و در مقاطع گوناگون است،[2]

---

۱. **نهج البلاغه**، خطبهٔ ۳۴.

۲. محمد جواد مغنیه، **في ظلال نهج البلاغه**، ج ۱، ص ۲۲۹ ـ ۲۳۰.

ولی به‌نظر می‌رسد که «دعوت مردم» از سوی حاکم، اعم از «دستور دادن» به آن‌ها است، هر چند اجابت دعوت حاکم، بر مردم لازم است، امّا لزوماً دعوت حاکم، برای ابلاغ اوامر و نواهی حاکم نیست، بلکه ممکن است حاکم، مردم را برای موعظه کردن یا آگاه ساختن از شرایط اجتماعی و سیاسی روز فرا بخواند. لذا می‌توان «اجابت دعوت حاکم» را از سوی مردم اعم از «اطاعت از اوامر حاکم» دانست.

به هر حال، معلوم می‌شود که «وفاداری به حکومت» وظیفه‌ای است غیر از وظیفهٔ «اطاعت از حاکم»، امّا در شروح *نهج‌البلاغه*، ذکری از تفاوت معنای آن دو به میان نیامده است. به‌نظر می‌رسد، مهم‌ترین تفاوت میان این دو وظیفه، آن است که «وفاداری به حکومت و بیعت با حاکم»، پای‌بندی به اصل و اساس حکومت و بیعت با حاکم است، ولی «اطاعت از حاکم»، پای‌بندی نسبت به هر یک از اوامر او و هر کدام از قوانین حکومت است.

به عبارت دیگر، «وفاداری»، نسبت به اساس حکومت و خلافت حاکمِ اسلامی مطرح می‌شود. ولی «اطاعت»، نسبت به هر یک از دستورها و فرمان‌های او. از این رو، اگر کسی در بعضی از موارد، به عللی، از یکی از اوامر حاکم سرپیچی کند، لزوماً، به معنای «بی‌وفایی نسبت به حکومت و بیعت شکنی» نیست. به همین جهت، در کلمات امام علی‌علیه‌السلام بیعت شکنی تخلُّفی بسیار بزرگ و مجازات آن سنگین توصیف شده است، در حالی‌که نافرمانی از یکی از قوانین و مقرّرات، مجازاتی متناسب با اهمّیّت آن قانون و دستور دارد.

به هر تقدیر، شهروندان جامعه، علاوه بر آن‌که باید نسبت به حکومت وفادار باشند، باید از یکایک اوامر حاکم و قوانین و مقرّرات نیز پیروی کنند.

نکتهٔ دیگر آن‌که مقصود از عنوان این فصل، تنها اطاعت از شخص حاکم نیست، بلکه مقصود، پای‌بندی به همهٔ مقرّرات و قوانین اجتماعی و پیروی از تصمیمات مجموعهٔ دولتمردان در نظام اسلامی است که به نحوی به رهبر جامعه اسلامی منسوب‌اند.

◁ مبنای «اطاعت از حاکم»

یکی از مباحثی که در فلسفهٔ سیاسی قابل پی‌گیری است، «مبنای اطاعت از حاکم» است. چرا مردم باید از فردی به نام حاکم اطاعت کنند؟ حاکم، بر چه مبنایی از مردم انتظار اطاعت دارد، به طوری که اگر از اوامر او یا قوانین اجتماع سرپیچی کنند، مستحقّ سرزنش و مجازات‌اند؟ بر چه اساس و مبنایی اطاعت از حاکم مشروع است؟

انسان، موجودی آزاد آفریده شده و هیچ کس بر دیگری ولایت و سلطه ندارد، پس بر چه اساسی، مردم، اطاعت فردی مانند خود را می‌پذیرند و به پیروی از او گردن می‌نهند؟

پاسخ این سؤال، بر اساس مبانی فکری و اعتقادی هر مکتب سیاسی، متفاوت است. در مکتب اسلام ـ که همه چیز از خداوند نشئت می‌گیرد ـ بر اساس این‌که او مالک علی‌الاطلاق است و بر همه چیز و همه کس ولایت دارد، سلطهٔ یکی بر دیگری، جز این‌که از سوی خداوند باشد، منشأ دیگری ندارد.

همان‌طور که ولایت پیامبران و امامان، از ناحیهٔ خداوند مشروعیّت یافته، اطاعت از آنان نیز مبنا و سرچشمهٔ الهی دارد. همچنان که عدّه‌ای موظّف به اِعمال ولایت بر دیگران‌اند و اصلاح امور جامعه را بر عهده دارند، ایشان نیز مکلّف به اطاعت‌اند.

در دفتر دوم، از ماهیّت و حقیقت ولایت، بحث کرده و خواهیم گفت، «ولایت و حکومت» در این مکتب، حق و امتیاز نیست، بلکه تکلیف و مسؤولیّت است. انسان‌ها، به‌عنوان بندگان الهی، دارای تکلیف و مسؤولیّت‌اند، یکی مسؤولیّت ولایت را برعهده دارد و دیگری، مسؤولیّت اطاعت و همکاری و همچنان که آنان در صورت ترک مسؤولیّتِ ولایت و حکومت و رها کردن جامعه به حال خود، مورد بازخواست قرار می‌گیرند، شهروندان نیز به خاطر عدم همکاری و نافرمانی، مورد بازخواست قرار می‌گیرند. پس هم سرچشمهٔ «ولایت و حاکمیّت» و هم سرچشمهٔ «اطاعت»، الهی است، چرا که «جعل ولایت» بدون «تکلیف اطاعت» لغو و بیهوده است.

در میان ملل دیگر نیز این سؤال، همواره، دغدغهٔ خاطر فیلسوفان سیاسی بوده است، پس از رنسانس که «حقّ الهی حکومت» از اروپا رخت بربست و موج وسیعی از تقدّس‌زدایی، همه

چیز و همه کس را فرا گرفت و در هر عرصه‌ای، جست‌وجو برای یافتن توجیهی زمینی و بشری آغاز شد، در فلسفهٔ سیاسی نیز این سؤال به‌طور جدّی مطرح شد که «به چه دلیل، عدّه‌ای باید از عدّه‌ای دیگر اطاعت کنند؟».

برخی از دانشمندان غربی دربارهٔ اگوست کنت و اعتقادات او می‌گویند:

او معتقد بود، برای یک شهروند فرهیختهٔ قرن نوزدهم، باور داشتن به عقائد مذاهبِ سخت کیش، امکان‌پذیر نیست. خدا، رحمت، معصیت، بهشت، همه، در عصر علم، اوهامی بیش نیستند. وی، معتقد است که اعتقاد به این چیزها، دیگر جذّابیّت خود را از دست داده است. در واقع، وی، چنان گمان دور از واقعیّتی از گسترش نفوذ علم در قلمرو اعتقادات و ایمان‌های مذهبی مردم داشت که با نهایت اطمینان، در انتظار روزی بود که در کلیسای نوتردام، دربارهٔ مذهب اثباتی موعظه کند، لیکن این نکته را دریافت که اگر آدمیان می‌بایست به وظایف مدنی خود پای‌بند، باشند، برخی اعتقادات لازم است. از این رو، یک ایمان علمی را جانشین مسیحیت کرد که بر قوانین مکشوفه او متکی بود.(۱)

در عین حال، اینان، با هدف نظم و نظام زندگی اجتماعی و قوام و استقرار جامعه در مقولاتی مانند «اطاعت از حاکم» درماندند؛ چون، از یک سو، همه مقدّسات را انکار کردند، و از سوی دیگر، در برابر هر رژیم سیاسی «باوراندن رعایا به مشروعیّت رژیم حاکم» را به‌عنوان یک مسألهٔ جدی احساس می‌کردند؛ زیرا، این ضروزت، کم‌تر از راه استدلالِ صرفاً عقلی حاصل می‌شود. قدرت، باید به‌وسیلهٔ جذاب ساختن آن در برابر عناصر نیمه آگاه طبیعت بشر، چنان نمایانده شود که ارزش اطاعت و حتّی ارزش ترس را داشته باشد. باید مردم را متقاعد ساخت که دارندگان قدرت، از یک مرجعیّت اخلاقی برخوردارند و تنها قدرت مادّی ندارند.

برای نشان دادن چنین جایگاهی به موهوماتی مانند «رداهای سرخ و تاج مرصّع یک پادشاه و عصای مخصوص اسقفی و شنل ویژه قضات و زنجیر شهرداران، آداب ممتازیّت و اولویّت، گرزی که باید پیشاپیش رئیس مجلس برده شود و کلاه سرخ دکترای فلسفه» متوسّل شده و آن‌ها را «پاسخگوی چیزی بسیار عمیق در طبیعت بشر» دانستند. این همه را بدین

---

۱. لبن و. لنسکتر، **خداوندان اندیشهٔ سیاسی**، ترجمهٔ علی رامین، ج۳، ص۱۲۲۶.

جهت انجام می‌دادند که «مشروعیّت هر رژیمی بر گونه‌ای از نمادها تکیه دارد.»[۱]

رأی مشهور، در آن دیار، جایگزینی «قرارداد اجتماعی به‌عنوان بهترین جانشین امر الهی» بود. «حکومت را دارای یک حق برای طلب اطاعت از مردم» می‌دانستند، امّا این حق را به‌وسیلهٔ یک قرارداد اجتماعی به حکومت تفویض کردند.

بنابراین مبنا، اطاعت بر اساس یک قرارداد اجتماعی میان حاکم و شهروندان، امّا مشروط به برآورده شدن خواسته‌ها و تمایلات شهروندان از سوی حاکم است، ولی چنان‌که در مبحث «وفاداری به حکومت» گذشت، این مبنا، با اشکالاتی بسیار جدّی و اساسی روبه‌رو است که برخی از دانشمندان غربی نیز بدان پرداخته‌اند.[۲]

یکی از اشکالات اساسی نظریّهٔ سیاسی مبتنی بر «قرارداد اجتماعی» در مقولهٔ اطاعت از حاکم، آن است که صِرف قرارداد میان شخص یا اشخاصی به‌عنوان هیأت حاکم و شهروندان، «لزوم اطاعت شهروندان از هیأت حاکم» را اثبات نمی‌کند، بلکه این الزام، در صورتی است که به یک مبنای ارزشی پای‌بند باشیم و آن، «لزوم وفای به عهد» است. اگر این مقولهٔ ارزشی، پشتوانهٔ قرارداد اجتماعی نباشد، هیچ‌گاه این قرارداد، «لزوم اطاعت» را نتیجه نمی‌دهد.

به‌علاوه، لزوم اطاعت، بنابراین مبنا، تنها، برعهدهٔ کسانی است که در این قرارداد شرکت می‌جویند، ولی کسانی که در این قرارداد حضور نداشته یا در دوره‌های بعدی به سن قانونی می‌رسند تا در انتخابات شرکت کنند یا در آینده متولّد می‌شوند، وظیفهٔ اطاعت از حاکم را ندارند.

◁ بداهت «لزوم اطاعت از حاکم»

«اطاعت از حاکم»، اختصاصی به جامعه و نظام اسلامی ندارد. بقای هر حکومتی و اصلاح امور هر جامعه‌ای، بدون اطاعت مردم از حاکم، امکان‌پذیر نیست. پایهٔ نظم و امنیّت و جریان صحیح امور و ایجاد شرایط مناسب برای تأمین حقوق و مصالح مردم، بر قانون استوار است و

---

۱. **خداوندان اندیشهٔ سیاسی**، ص۱۲۲۷ـ۱۲۲۸.

۲. ر.ک: برتراند راسل، **تاریخ فلسفهٔ غرب**، ج۳، ص۲۴۷.

قانون، تا زمانی که به اجرا در نیاید و همگان بدان پای‌بند نباشند، صِرف وضع و تصویب آن، اثری ندارد.

در جامعهٔ اسلامی، مراد ما از قوانین، اَعم از اَحکام دینی و اَحکام حکومتی است؛ چون، علاوه بر قوانین شرعی که حاکم، تنها، بیان‌کنندهٔ آن‌ها است و مُجاز به هیچ‌گونه دخل و تصرّفی در آن‌ها نیست، دستهٔ دیگر از قوانین، دستورهای حکومتی حاکم است که در شرایط مختلف، از او صادر می‌شود. اطاعت از حاکم، در هر دو عرصه، مورد نظر ما، در این بحث است.

در جامعهٔ اسلامی که به معنای دقیق کلمه، جامعه‌ای بر اساس «حاکمیّت قانون» است، نه تنها عموم مردم مُلزَم به پیروی از قوانین‌اند، بلکه حاکمان جامعه به پیروی از قانون سزاوارترند؛ زیرا، بی‌اعتنایی آنان به قوانینی که خود مروّج و مجری آن‌اند، شکسته شدن حرمت قانون و بی‌اعتنایی دیگران به قانون را به دنبال خواهد داشت. مجریان قانون، در درجهٔ نخست، باید خود، ملتزم به قانون باشند تا بتوانند دیگران را به اجرای قوانین تشویق و تحریض کنند. وجود مقدّس پیامبر گرامی اسلام نیز که خود مبلّغ اَحکام الهی و واسطهٔ وحی بود، مُجاز به تخلُّف از قوانین الهی نبود.

به‌نظر می‌رسد که «اطاعت از حاکم جامعه»، امری بدیهی و بی‌نیاز از استدلال باشد. ابن سینا، در بحث، «فلسفهٔ نبوّت»، «لزوم اطاعت از حاکم» را امری مفروض شمرده و از این راه، لزوم بعثت پیامبران را اثبات کرده است. او، با استناد به «مدنیٌ بالطبع» بودن انسان و لزوم ارتباط با دیگران، ضرورت وجود قوانینی را که روابط عادلانه را تنظیم کند، مطرح کرده و چون واضع چنین قوانینی را «مفروض الطاعة» می‌داند، لذا چنین شخصی باید دارای امتیازی از ناحیهٔ خداوند باشد تا اطاعتش بر مردم واجب باشد.

شیخ الرئیس، در این استدلال، از راه «مفروض الطاعة» بودن حاکم و این‌که حکومت وی، باید بر وجدان‌ها باشد و بتواند غریزهٔ استخدام را در بشر منقاد سازد، «رجل الهی بودن» حاکم را اثبات می‌کند.[۱]

---

۱. ابو علی سینا، **الإشارات و التنبیهات**، ج۲، ص۱۰۵، نمط نهم.

در عین بدیهی بودن «لزوم اطاعت از حاکم»، هم دلایل عقلی بر آن اقامه شده و هم دلایل نقلی.

◁ دلایل لزوم اطاعت از حاکم

فقیه نامدار شیعه، شیخ مرتضی انصاری، در خصوص اطاعت از پیامبر و جانشینان معصوم او، به ادلهٔ چهارگانه کتاب، سنت، اجماع، عقل استناد کرده است.[۱]

□ دلایل عقلی

○ دلیل نخست

مهم‌ترین دلیل عقلی بر لزوم اطاعت از حاکم، آن است که نظم و امنیّت در جامعه، برای اصلاح امور مردم و تأمین حقوق آنان، بستگی تامّ به «اطاعت مردم از حاکم و قوانین» دارد و بدون التزام عمومی به این مهم و احیاناً سرکشی و نافرمانی در برابر حاکم و زیر پا نهادن قوانین، جامعه، دچار هرج و مرج شده و هر گونه رشد و تعالی متوقّف خواهد شد، بلکه ضایعات فراوانی گریبان جامعه را خواهد گرفت و جامعه، دچار آسیب‌های جدّی شده و مردم، بیش از همه، متضرّر خواهند شد.

این دلیل، می‌تواند به‌صورت برهان ذیل تقریر شود:

- **مقدمهٔ نخست:** جامعه، برای رشد و پیشرفت و تعالی و تأمین حقوق مردم، نیازمند امنیّت است.
- **مقدمهٔ دوم:** برقراری نظم و امنیت، در گرو پیروی از حاکمِ واجدِ شرایط و پای‌بندی به قوانین اجتماعی است.
- **نتیجه:** اطاعت از حاکم جامعه و پای‌بندی به قوانین اجتماعی، لازم و ضروری است.

بقا و استمرار هر حکومتی، بستگی به اطاعت مردم از حاکم دارد. امام علی علیه‌السلام در این زمینه فرموده‌اند:

إنَّ في سلطان الله عصمة لأمركم فاعطوه طاعتكم غير ملوّمة و لامستكره بها، و الله! لتفعلنّ أوْ

---

۱. شیخ مرتضی انصاری، **المکاسب**، ص۱۵۳.

لینقلنّ الله عنکم سلطان الإسلام ثم لاینقله إلیکم أبداً حتّی یأرز الأمر إلی غیرکم![1]
در پرتو حکومت الهی، امور شما حفظ می‌شود. بنابراین، بدون آن‌که نفاق ورزید یا کراهت داشته باشید، از او اطاعت کنید. به خدا سوگند! یا باید از حاکم الهی، خالصانه پیروی کنید یا خداوند حتماً حاکم اسلامی را از شما خواهد گرفت و هرگز آن‌را به سوی شما باز نمی‌گرداند تا به غیر شما برسد!

نیاز به توضیح ندارد که این دلیل، لزوم اطاعت از حاکم را در هر جامعه‌ای اثبات می‌کند و اختصاصی به جامعهٔ اسلامی ندارد. هر چند سرپیچی از حاکم اسلامی، مردم را از این نعمت الهی محروم می‌کند.

○ دلیل دوم

در بینش الهی، همهٔ مردم، بندگان خدا هستند و تمامی هستی آنان وابسته به او است. همان‌طور که ارادهٔ او در نظام تکوین نافذ است، اراده‌اش در نظام تشریع نیز لازم الاطاعة است. گرچه انسان‌ها، همگی، آزاد آفریده شده و هیچ کدام بر دیگری ولایت و سلطه‌ای ندارند، امّا خداوند که بر همگان سلطه دارد، می‌تواند بنابر مصالح انسان‌ها، برخی را بر بعضی دیگر ولایت بخشد و بعضی از مردم، به اذن خداوند، دارای حقِّ امر و نهی باشند و در نتیجه، دیگران موظَّف به اطاعت از آنان شوند.

پیامبران که مبلغان پیام الهی‌اند، داری چنین حقّی هستند. به جانشینان ایشان نیز چنین حقّی واگذار شده است و هر کسی که مستقیم یا غیرمستقیم، دارای حقِّ امر و نهی از جانب خداوند باشد، اطاعتش بر دیگران واجب خواهد بود؛ زیرا، اطاعت از ایشان، در حقیقت، اطاعت از اوامر الهی است.

در نظام اسلامی که حاکم، از سوی خداوند منصوب شده یا شرایطی خاص برای او معیّن گردیده و مردم موظَّف شده‌اند که آنان را به‌عنوان حاکم انتخاب کنند، اطاعتش بر همگان واجب است، به طوری که تخلُّف از اوامر او، علاوه بر مفاسد دنیوی، دارای مجازات اخروی هم خواهد بود. ما، این نکته را در مباحث آینده، تحت عنوان «اطاعت از حاکم اسلامی،

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۶۹.

تکلیف دینی یا وظیفهٔ مدنی» بررسی خواهیم کرد. إن شاء الله.

○ دلیل سوم

متکلّمان و فقیهان «شکر منعم» را به حکمِ مستقل عقل، واجب دانسته‌اند[۱] و البته شکر منعم می‌تواند در مواقع مختلف، مصادیق و نمودهای متفاوتی داشته باشد. در این بحث، بنابر مبنای الهی حکومت ـ که حاکم، حقِّ حاکمیّت را از جانب خداوند دریافت کرده ـ نصب او از جانب خداوند، در حقیقت، اِنعامی از ناحیهٔ او در حقِّ مردم است. بیان شرایط حاکم و تحدید اختیارات او در حدِّ اجرای قوانین الهی و تدبیر امور بر اساس مصالح واقعی مردم، در جهت ایجاد شرایط مساعد رشد و تکامل مادّی و معنوی ایشان، شاهدی بر این «اِنعام خداوندی» است. شکر منعم، در این عرصه، اطاعت از حاکمی است که از سوی خداوند اجازهٔ حکومت دارد. حاکم، برای آن‌که خود را وقف مردم کند و تنها هدفش، تأمین حقوق و مصالح مردم باشد، از ناحیهٔ خداوند، حقِّ حاکمیّت پیدا کرده است.

ظاهر این استدلال، اختصاص به مبنای نصب حاکم از سوی خداوند دارد، امّا بنابر مبنای انتخاب حاکمِ واجدِ شرایط از سوی مردم نیز می‌توان آن را تقریر کرد و به‌وسیلهٔ آن، لزوم اطاعت از حاکم اسلامی را اثبات کرد.[۲]

خداوند، برای اصلاح امور جامعه، شرایطی را در حاکم مشخّص، و انتخاب شخصِ واجد شرایط را به مردم واگذار کرده و مردم، او را انتخاب می‌کنند تا قوانین الهی را در جامعه پیاده کند و در پرتو آن، حقوق و مصالح ایشان را تأمین کند. وضع قوانین از سوی خداوند، از یک سو، و معرفی شرایط مجری قانون از سوی دیگر، و اِعطای حقِّ انتخاب حاکم واجد شرایط از سوی مردم، «اِنعامی بر مردم» است؛ چرا که در این بینش، مردم، نه توانایی شناخت و وضع قوانین را دارند تا در پرتو آن‌ها همهٔ مصالح دنیوی و اخروی بشر را تأمین کنند، و نه شرایط لازم مجری قوانین الهی را می‌شناسند.

بالاتر از آن، حتّی در یک جامعهٔ غیر الهی که حاکم، از سوی مردم انتخاب می‌شود،

---

۱. **المکاسب**، ص۱۵۳.

۲. حسینعلی منتظری، **دراسات فی ولایة الفقیه**، ج۱، ص۳۰.

چنان‌که از معنای حقیقی «اِنعام» تنزل کنیم و پذیرفتن حکومت و ادارهٔ جامعه و فداکاری در جهت اصلاح امور جامعه و تأمین حقوق مردم، از سوی فردی را «اِنعامی از سوی او نسبت به مردم» بشماریم، باز هم به حکم عقل، تشکّر و سپاسگزاری از حاکم، لازم است.

○ دلیل چهارم

علاوه بر دلایل سه گانهٔ یاد شده، دلیل دیگری که به ضمیمهٔ مقدّمه‌ای نقلی، بر لزوم اطاعت از حاکم اقامه شده، آن است که خداوند، اطاعت پدر را بر فرزند واجب کرده است و چون اطاعت از حاکم جامعه، به لحاظ حقّ عظیمی که او بر مردم دارد، به مراتب مهم‌تر از اطاعت فرزند از پدر است، از این رو، اطاعت از پیشوا و رهبر جامعه نیز بر مردم واجب است.[۱]

○ دلیل پنجم

از آن‌جا که انسان، برای کمالی آفریده شده و حکومت، وظیفه دارد تا شهروندان را در این سیر تکاملی یاری کند و زمینه‌های نیل آنان به کمال را فراهم سازد، شهروندان، وظیفه دارند از حکومتی که آنان را در جهت کمال سوق می‌دهد، اطاعت کنند.

این وظیفه، وظیفه و الزامی اخلاقی است که به حکم عقل برعهدهٔ همهٔ شهروندان نهاده می‌شود. عقل آدمی حرکت در مسیر کمال را لازم می‌داند و پیروی از حکومتی که وجودش ضروری است و شهروندان را به سوی کمال هدایت می‌کند، باز هم به حکم عقل لازم و واجب است.

این دلیل، لزوم اطاعت را فقط برای اکثریّت جامعه اثبات نمی‌کند، بلکه همهٔ مردم جامعه چنین وظیفه‌ای دارند. هم در یک نظام دینی که حکومت را امری الهی می‌داند و هم در یک جامعهٔ غیر دینی که به هر حال، ارزش‌هایی را به رسمیّت می‌شناسد، «اطاعت از حاکم جامعه»، یک وظیفه است و این دلیل، می‌تواند این وظیفه را اثبات کند.

از میان این دلایل پنج‌گانه، دو دلیل دوم و چهارم، اختصاصاً، اطاعت از حاکم در جامعهٔ اسلامی را اثبات می‌کند و برای لزوم اطاعت از هر حاکمی در هر جامعه‌ای، کاربرد ندارد.

---

۱. المکاسب، ص۱۵۳.

□ دلایل نقلی

آیات و احادیث متعدّدی بر لزوم اطاعت از حاکم اسلامی دلالت دارند. البته، میزان دلالت آن‌ها یک‌سان نیست. در برخی از آن‌ها، سخن از «امامت و خلافتِ» بعضی از پیامبران الهی یا امامان معصوم است و جعل امامت و رهبری برای عدّه‌ای از انسان‌های وارسته از سوی خداوند، خود به خود، لزوم اطاعت از ایشان را می‌رساند. ما، برای جلوگیری از طولانی شدن بحث، تنها، نمونه‌هایی از آیات و احادیث را که ارتباط و دلالت بیش‌تری بر «لزوم اطاعت از حاکم اسلامی» دارند، مورد توجّه قرار می‌دهیم.

○ الف) استدلال به قرآن کریم

● آیهٔ نخست

﴿إن الله يأمركم أنْ تؤدّوا الأمانات إلى أهلها و إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إنّ الله نعمّا يعظكم به إنَّ الله كان سميعاً بصيراً﴾[1]؛

خداوند، به شما فرمان می‌دهد که امانات را به صاحبانش برگردانید و هنگام حکمرانی و داوری میان مردم، به عدالت حکم کنید. خداوند، اندرزهای خوبی به شما می‌دهد و او، شنوای بینا است.

این آیهٔ شریف، به شهادت روایات، خطاب به امامان جامعه است که امانت را به اهلش بسپارند. یکی از مصادیق «امانت»، «امامت» است،[2] بنابراین احتمال، پیامبر و ائمهٔ معصوم علیهم‌السلام مأمورند تا این امانت را به اهلش بسپارند. هر امامی وظیفه دارد، آن‌را به امام بعدی واگذار کند.[3]

رعایت عدالت در حکومت نیز اختصاص به قضاوت و فصل خصومت ندارد و همهٔ شؤون حکومتی را در بر می‌گیرد؛ زیرا، مراعات عدالت، منحصر به‌صورت قضاوت میان دو نفر نیست، ضمن این‌که خطاب آیه مبنی بر حکمرانی عادلانه را، متوجّه «امرا» دانسته‌اند.[4]

---

۱. نساء: ۵۸.

۲. امین الاسلام طبرسی، **مجمع البیان**، ج۲، ص۶۵.

۳. سید هاشم بحرانی، **تفسیر البرهان**، ج۱، ص۱۰۱.

۴. امام خمینی، **ولایت فقیه**، ص۷۳ـ۷۵.

کیفیت استدلال به آیه، در مورد بحث ما، این است که همین که عدّه‌ای مأمورند تا بر اساس عدالت در میان مردم حکمرانی کنند، چنان‌که به وظیفهٔ خویش عمل کرده و به عدالت حکم برانند، بر عموم مردم اطاعت از آنان لازم است. همان‌طور که التزام و پای‌بندی به حکمی که قاضی در دادگاه بر اساس عدالت صادر می‌کند، هم بر طرفین دعوا و هم بر دیگران لازم الاجرا است، پیروی از اَحکامِ حاکمِ جامعه در عرصه‌های دیگر حکومتی نیز واجب است و دلیلی بر تفکیک آن‌ها یا مقیّد ساختن این آیهٔ شریف به‌صورت قضاوت نیست. اگر اطاعت از حاکمی که موظّف است بر اساس عدالت حکومت کند، واجب نباشد، امر خداوند به حکومت عادلانه، لغو خواهد بود. اگر سرپیچی از حاکم جامعه بر مردم جایز باشد، اوّلاً، نصب حاکم، و ثانیاً، مأموریت دادن به او مبنی بر حکمرانی عادلانه، لغو و بیهوده خواهد بود و خداوند، از انجام دادن کار لغو، مبرّا است.

● آیهٔ دوم

﴿یا أیها الذین ءامنوا أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و أُولی‌الأمر منکم فإن تنازعتم فی شیءٍ فردّوه إلی الله و الرسول إن کنتم تؤمنون بالله و الیوم الآخر ذلک خیر و أحسن تأویلا﴾؛[۱]
ای کسانی که ایمان آوردید! خدا را اطاعت کنید و رسول خدا و صاحبان امر از خودتان را پیروی کنید. پس چنان‌که در چیزی دچار اختلاف و نزاع شُدید، آن‌را به خدا و رسول خدا ارجاع دهید، اگر ایمان به خدا و روز قیامت دارید؛ چراکه مراجعه به خدا و رسول، بهتر، و عاقبت نیکوتری دارد.

در تفسیر این آیه، مطالب فراوانی از سوی مفسران و فقیهان شیعه و سنّی مطرح شده است. از این رو، سعی خواهیم کرد که تنها، مطالب مربوط به بحث، «اطاعت از حاکم اسلامی» را مورد توجّه و بررسی قرار دهیم.

۱ـ در این آیهٔ شریف، اطاعت از «أُولی‌الأمر» ـ به معنای صاحبان امر ـ و بدون تکرار کلمه ﴿أطیعوا﴾ در کنار ﴿الرسول﴾ قرار گرفته و مجموعاً، بر «اطاعت از خداوند» عطف شده است. بعضی از مفسران،[۲] این تکرار را نشانه‌ای بر متفاوت بودن مقولهٔ «اطاعت از خدا» و «اطاعت

۱. نساء: ۵۹.
۲. سید محمد حسین طباطبائی، المیزان، ج۴، ص۳۸۸.

از رسول و أُولی‌الأمر» دانسته‌اند.

از آن‌جا که پیامبر هم دارای شأن تبلیغِ است و هم دارای شأن قضا و هم شأن حکومت، بیان اَحکام الهی از سوی آن حضرت، به شأن پیامبر و تبلیغِ آن بزرگوار مربوط می‌شود. اوامر پیامبر در این عرصه، تنها، بیان اوامر الهی است. اوامری چون «أقیموا الصلاة و اتوا الزکاة» اوامر خداوندی است، هر چند پیامبر به مردم ابلاغ کند. از این رو، اطاعت از پیامبر در دایرهٔ اَحکام الهی، در حقیقت، اطاعت از خدا است و نه اطاعت از پیامبر و جملهٔ «أطیعوا الله» ناظر به این بخش از اوامر است، امّا پیامبر، علاوه بر این سنخ از اوامر، به‌عنوان حاکم جامعه نیز امر و نهی می‌کند و اطاعت از امر و نهی پیامبر در این عرصه، اطاعت از پیامبر است. البته، به‌طور کلّی، اطاعت از پیامبر چون به اذن خدا است، در حقیقت، اطاعت از خداوند است: ﴿و ما أرسلنا من رسول إلّا لیطاع بإذن الله﴾ پس ﴿أطیعوا الرسول و أُولی‌الأمر منکم﴾ اشاره به شأن حکومتی پیامبر و أُولی‌الأمر است.[۱]

شاهد روشن این تفسیر، عطف «أُولی‌الأمر» به «الرسول» است. به جای عنوانی مانند «جانشینان پیامبر»، عنوان «صاحبان امر» آورده شده که نشانهٔ شأن حکومتی جانشینان آن حضرت است و چون در یک جمله آمده و مردم، مأمور به اطاعت گشته‌اند، لذا اطاعت از پیامبر نیز، اطاعت از اوامر حکومتی او است.

شاهد دیگر این تفسیر، آن است که آیاتی که دربارهٔ بی‌اعتنایی و تثاقل منافقین در برابر دستور پیامبر بر جهاد در راه خدا[۲] یا مراجعهٔ آنان به غیر پیامبر برای قضاوت[۳] نازل شده، اطاعت از رسول خدا را مورد تأکید قرار می‌دهد، روشن است که دستورهای پیامبر در امر جهاد، از اوامر حکومتی است.

۲ـ همین که افرادی به‌عنوان «أُولی‌الأمر» معرفی می‌شوند، نشان می‌دهد که اطاعت از

---

۱. المیزان، ج۴، ص۳۸۸

۲. نور: ۵۴.

۳. نساء: ۶۰. شأن نزول آیه، نزاع یک نفر یهودی با یکی از منافقان است که با آن‌که یهودی، پیامبر اسلام را به‌عنوان قاضی پیشنهاد کرد، ولی شخص منافق، کعب بن اشراف، را که برای قضاوت رشوه می‌گرفت، پیشنهاد کرد (ر.ک: مجمع‌البیان، ج۲، ص۶۶).

آنان، لازم است؛ زیرا، پذیرفتن افرادی که در جامعه، حقِّ امر و نهی دارند، بدون التزام به اطاعت از آنان، معنا و مفهومی ندارد. بنابراین، حتّی بدون تمسک به لفظ «اطیعوا»، از لفظ «أُولی‌الأمر»، بالملازمه، لزوم اطاعت استفاده می‌شود. این‌که خداوند، عدّه‌ای را صاحب امر معرفی می‌کند، قاعدتاً، باید لازم الإطاعة باشند و الّا، اوامر آنان، ثمری نخواهد داشت.

۳ـ اکثر قریب به اتفاق[۱] مفسران شیعه «أُولوالأمر» را بر امامان معصوم تفسیر کرده‌اند و بر این تفسیر، دلایلی نیز ارائه کرده‌اند. برخی، این گونه استدلال کرده‌اند که لفظ «اطیعوا» در آیهٔ شریف، مطلق است و اطاعت از رسول و أُولی‌الأمر، در کنار هم و بدون هیچ امتیازی، به‌طور مطلق و واجب شمرده شده است، از این رو، مراد از أُولی‌الأمر، باید کسانی باشند که دچار گناه و خطا و اشتباه نمی‌شوند؛ زیرا، اطاعت از آنان، در صورت جایز الخطا بودن، چه بسا مستلزم تخلف از اوامر الهی باشد و در نتیجه، در آیه، تناقض بروز کند و چون در کتاب خدا، تناقض نیست، پس «أُولی‌الأمر» باید معصوم باشند.

توضیح مطلب آن است که از یک طرف، اطاعت از خدا، واجب شمرده شده (اطیعوا الله) و از طرف دیگر، اگر اطاعت از کسانی واجب شود که جایزالخطا هستند و چه بسا امر آنان، ما را به خلاف حکم الهی رهنمون شود، و در چنین صورتی، اطاعت جایز نیست، در حالی که فرض بر این است که این آیهٔ شریف، اطاعت ایشان را واجب کرده است، پس چون اطاعت از أُولی‌الأمر، مانند اطاعت از رسول خدا، مطلق بوده و هیچ‌گونه قید و شرطی ندارد، شامل همهٔ اوامر آنان می‌شود[۲] و بنابراین، باید معصوم باشند تا اطاعت از همهٔ اوامر آنان لازم باشد.

به‌علاوه، همان ملاکی که در مردم، برای لزوم اطاعت از افرادی خاص وجود دارد، یعنی «جهل و نقص»، در والی غیر معصوم نیز وجود دارد و او نیز محتاج کسی است که از جهل و نقص مبرّا باشد.[۳]

---

۱. ر.ک: شیخ طوسی، **التبیان**، ج۳، ص۲۳۶؛ امین الاسلام طبرسی، **مجمع البیان**، ج۲، ص۶۴؛ سید هاشم بحرانی، **البرهان**، ج۱، ص۱۰۲؛ حویزی، **نورالثقلین**، ج۱، ص۴۹۹ به بعد؛ سید محمد حسین طباطبائی، **المیزان**، ج۴، ص۳۹۲.

۲. اکبر هاشمی رفسنجانی، **تفسیر راهنما**، ج۳، ص۳۲.

۳. امین الاسلام طبرسی، **جوامع الجامع**، ج۱، ص۲۷۵.

البته، لفظ «أُولی‌الأمر» در لغت، شامل هر حاکمی (معصوم یا غیر معصوم) می‌شود، چنان‌که لفظ (اطیعوا) اطلاق داشته و اطاعت از همهٔ اوامر را می‌رساند، طبعاً، صرف‌نظر از نکات یاد شده که بر عصمت أُولی‌الأمر دلالت دارد، اطلاق آیه، می‌توانست به‌وسیلهٔ دلایل دیگر از کتاب و سنّت و عقل، مقیّد شده و تنها، اطاعت از اوامری را واجب کند که مخالفتی با اوامر الهی نداشته باشد، امّا با توجّه به قرائن یاد شده در آیهٔ مبارک و قرائن دیگری که در آیات دیگر وجود دارد و نیز روایات فراوانی[۱] که «أُولی‌الأمر» را بر امامان معصوم منطبق کرده، مراد از «أُولی‌الأمر»، امامان معصوم‌اند.

برخی دیگر از مفسران، امر به اطاعت از حاکم یا غیر معصوم را که احیاناً دچار فسق و فجور می‌شود، ناروا شمرده‌اند؛ زیرا، امر به اطاعت از چنین حاکمی، در واقع، امر به فسق و ظلم است که با غرض قانونگذار از نواهی، منافات دارد. اگر گفته شود، همهٔ حاکمان جائر و فاسق و نیز اَعمال غیرشرعی حاکمان، از تحت آیه خارج‌اند و فقط علاوه بر معصوم، شامل حاکم عادل نیز می‌شود، نوعی تخصیص ناروا در سخن است و لسان آیه، از آن بیگانه است. پس مراد از «أُولی‌الأمر»، حتماً امامان معصوم‌اند.

به‌علاوه، چون اطاعتش بر همگان واجب است، به حکم بطلان تساوی راجح و مرجوح یا لزوم برتری راجح بر مرجوح، تنها، امام معصوم است و بس.[۲]

این تفسیر، از جهاتی، مخدوش است؛ زیرا:

اوّلاً، اطلاق «امر به اطاعت از أُولی‌الأمر» به‌وسیلهٔ دلایل دیگر که اطاعت از کسانی را که به نافرمانی خدا امر می‌کنند، نهی کرده، مقیّد می‌شود و تنها، اطاعت از اوامر مشروع أُولی‌الأمر مجاز می‌گردد.

ثانیاً، ممکن است، مراد از «أُولی‌الأمر» کسانی باشند که شرعاً، مُجاز به امر و نهی‌اند،

---

۱. ر.ک: سید هاشم بحرانی، **تفسیر البرهان**، ج۱، ص۱۰۲.

۲. نورالدین حسینی عراقی، **القرآن و العقل**، ج۱، ص۳۱۶.

بنابراین، افراد فاسق و فاجر و جائر، تخصّصاً، از تحت آیه خارج‌اند و خروج «اَعمال ناروای حاکمان عادل» نیز از تحت آیه، تخصیص ناروا نخواهد بود.

بعضی از مفسران اهل سنّت نیز با توجه به شواهد یاد شده در این آیهٔ مبارک، «أُولی‌الأمر» را منحصر به معصوم دانسته‌اند، گرچه مصداق آن‌را «امّت اسلامی» شمرده‌اند[۱] که از سوی مفسران شیعی، به تفصیل مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.[۲]

برخی از فقهای معاصر، تلاش زیادی کرده‌اند تا به گونه‌ای «أُولی‌الأمر» را بر فقهای جامع الشرائط نیز منطبق سازند و شواهد و قرائنی نیز بر آن اقامه کرده‌اند.[۳]

یکی از شخصیت‌هایی که ظاهر عبارتش را شاهدی بر اعم بودن «أُولی‌الأمر» از معصوم دانسته‌اند، شیخ انصاری است. او، در بحث «ولایت امام» به معنای «اشتراط تصرّف دیگران به اذن ایشان» اَخبار را شاهدی بر این اشتراط دانسته و می‌گوید:

و یکفی في ذلك ما دلّ علی أنّهم أُولوالأمر و ولاته؛ فإنّ الظاهر من هذا العنوان، عرفاً، مَنْ یجب الرجوع إلیه في‌الأُمور العامة التي لمْ تحملْ في الشرع علی شخصٍ خاصٍ.[۴]

در حالی که اوّلاً، ایشان، در مقام بحث از ولایت معصومان است، و بحث از ولایت فقیه را در سطور بعدی آغاز کرده و می‌گوید: «و بالجملة، فلایهمّنا التعرُض لذلك إنّما المهمّ التعرُض لحکم ولایة الفقیه بأحد الوجهین المتقدمین[۵]». و در این مبحث، هیچ‌گونه استنادی به‌عنوان «أُولی‌الأمر» وجود ندارد.

ثانیاً، معنای عبارت بالا، آن است که ظاهر از عنوان «أُولی‌الأمر»، کسی است که در امور عامّه، مراجعه به او لازم است؛ زیرا، اختیار امور عامّه مردم، به شخص خاصّی واگذار نشده است و چون به شخص خاصّی واگذار نشده، خداوند، به افرادی واگذار کرده است (أُولی‌الأمر) روشن است که این بیان، منافاتی با اعتبار عصمت در مصادیق آن عنوان ندارد.

---

۱. ر.ک: فخر رازی، **تفسیر کبیر**، ج ۱۰، ص ۱۴۴.
۲. ر.ک: **المیزان**، ج ۴، ص ۳۹۲ـ۳۹۴.
۳. **دراسات فی ولایة الفقیه**، ج ۱، ص ۶۷ به بعد.
۴. **المکاسب**، ص ۱۵۳.
۵. **المکاسب**، ص ۱۵۳ـ۱۵۴.

● «أُولی‌الأمر» و پیروی از نمایندگان ایشان

برخی از محقّقان معاصر، با آن‌که حملِ «أُولی‌الأمر» را بر فقها، ناروا و نوعی تفسیر به رأی شمرده‌اند، در عین حال، اظهار کرده‌اند:

اگر کسی بگوید: «فقها» از ناحیّهٔ امام عصر(عج) منصوب‌اند و اطاعت‌شان به اذن آن حضرت، واجب است و چون حضرت، مصداق أُولی‌الأمر است، اطاعت از فقها، در حقیقت، اطاعت از امام عصر(عج) خواهد بود.»، سخن درستی است.[۱]

برخی از اساتید نیز همین مطلب را به بیان دیگری مطرح کرده‌اند. و روایتی از امام صادق علیه‌السلام را که علی بن ابی طالب علیه‌السلام را «مقصود بالأصالة» از «أُولی‌الأمر» و دیگران را «مقصود بالتبع» شمرده‌اند،[۲] شاهدی بر این تفسیر دانسته‌اند.[۳]

● آیا «حکم به اطاعت» به «وصف أُولی‌الأمر» تعلق گرفته؟

فراتر از آن، این احتمال نیز مطرح شده که اساساً، حصر «أُولی‌الأمر» در روایات به امامان معصوم، حصر اضافی است و در برابر حاکمان جائر عصر ائمه مطرح بوده و ولایت حاکم، اگر شرعی و به امر ائمه باشد، می‌تواند مصداق «أُولی‌الأمر» قرار گیرد.

به عبارت دیگر، حکم به اطاعت، به وصفِ «أُولی‌الأمر» تعلق گرفته که مشعر به علیّت است و حکم، دائر مدار عنوان است. علت وجوب اطاعت از آنان نیز این است که «صاحب امر»اند و شرعاً حقِّ امر و نهی دارند.

البته، اطاعت از حاکم، در صورتی که به معصیت خدا فرمان دهد، جایز نیست؛ زیرا، ولیّ امر، حق ندارد مردم را به نافرمانی خدا امر کند. پس اطاعت از حاکم، در حدِّ ولایت مشروع او جایز است و اساساً، «صاحب‌الأمر»، تنها، بر کسی اطلاق می‌شود که شرعاً، حقِّ حکومت و امر نهی داشته باشد، همان‌طور که «صاحب الدار» به کسی گفته می‌شود که شرعاً، مالک خانه باشد و از روی غصب خانه‌ای را تصرف نکرده باشد.

---

۱. لطف الله صافی، **ولایت تکوینی و تشریعی**، ص۱۱۱.

۲. نورالله تستری، **احقاق الحق**، (تعلیقه از شهاب الدین مرعشی نجفی)، ج۳، ص۴۲۴. نقل عن ابن مردوُیَه فی **المناقب** عن الإمام جعفر الصادق(ع): «إن المراد من «أُولی‌الأمر» بالأصالة، علی بی أبي طالب، و غیره بالتبع.»

۳. محسن خرازی، **بدایة المعارف الإلهیّة**، ج۲، ص۶۰.

بنابراین تفسیر، عنوان «أُولی‌الأمر» شامل فقهای جامع الشرائط ـ که از جانب ائمهٔ معصوم به ولایت امر نصب شده‌اند ـ نیز می‌شود.[۱]

اشکال و ایرادی که بر این تفسیر وارد شده،[۲] وجود روایاتی است که تعلیل در آن‌ها، «أُولی‌الأمر» را به امامان معصوم مخصوص می‌گرداند، مانند روایتی از علی علیه السلام که فرمودند: «إنما أُمر بطاعة أُولی‌الأمر لأنّهم معصومون مطهرون لایأمرون بمعصیة».[۳]

به‌نظر می‌رسد که برداشت بالا از این آیهٔ شریف، بدون آن‌که، نوبت به مرحلهٔ تعارض با روایات برسد، مخدوش است و آن، این‌که قرینه‌ای که مفسّران، با توجه بدان، «اولی‌الأمر» را بر معصومان حمل کرده‌اند، نادیده گرفته شده و بی‌پاسخ مانده است. اطاعت، در آیه، مطلق است و اطاعت مطلق، از غیرمعصوم روا نیست. با وجود این چنین قرینه‌ای، چگونه می‌توان به عموم آیه تمسک کرد و «اولی‌الأمر» را بر اعم از معصوم حمل کرد؟ این قرینه، در آیه به قدری قوی است که حتّی مفسّری مانند فخر رازی، آن را مدِّ نظر قرار داده و به ناچار «أُولی‌الأمر» را بر معصوم حمل کرده است.[۴]

به‌علاوه، در هر یک از آیات قران ـ که سخن از اطاعت مطرح است ـ بلافاصله، پس از امر به اطاعت، مواردی که اطاعت جایز نیست، یادآوری شده، مانند «لزوم اطاعت از پدر و مادر». در آیهٔ مبارک آمده است:

﴿و وصّینا الإنسان بوالدیه حسنا و إنْ جاهداك لتشرك بی ما لیس لك به علم فلاتطعهما إلیَّ مرجعکم فأُنبّئکم بما کنتم تعملون﴾؛[۵]

انسان را به نیکویی کردن به پدر و مادر سفارش کردیم و اگر آنان، سعی کردند چیزی راکه بدان

---

۱. **دراسات فی ولایة الفقیه**، ج۱، ص۶۷ و ۶۸ بر این تفسیر، روایاتی از منابع اهل سنّت نیز به‌عنوان مؤیّد نقل شده است.

۲. **بدایة المعارف الالهیه**، ج۲، ص۶۰.

۳. شیخ صدوق، **خصال**، ج۱، ص۱۵۷.

۴. **تفسیر کبیر**، ج۱۰، ص۱۴۴: یدلُّ عندنا علی أنَّ إجماع الأُمة حجة و الدلیل علی ذلك أنَّ الله تعالی أمر بطاعة «أُولی‌الأمر» علی سبیل الجزم في هذه الآیه و مَنْ أمرالله بطاعته علی سبیل الجزم و القطع، لابدّ و أنْ یکون معصوماً عن الخطأ؛ إذْ لو لم‌یکن معصوماً عن الخطأ، کان بتقدیر إقدامه علی الخطأ، یکون قد أمرالله بمتابعته، فیکون ذلك أمراً بفعل ذلك الخطأ، و الخطأ لکونه خطأ، منهیّ عنه، فهذا یفضی إلی اجتماع الأمر و النهی في الفعل الواحد، بالاعتبار الواحد، و إنّه محال، فثبَتَ أنّ الله تعالی أمر بطاعة أُولی‌الأمر علی سبیل الجزم و ثبت أنّ کلّ مَنْ أمر الله بطاعته علی سبیل الجزم، وجب أنْ یکون معصوماً عن الخطأ فثبت قطعاً أنَّ أُولی‌الأمر المذکور في هذه الآیه، لابد و أنْ یکون معصوماً.

۵. عنکبوت: ۸.

آگاه نیستی، شریک من قرار دهی، پیروی نکن. بازگشت شما به سوی من است و شما را از کردارتان آگاه خواهم ساخت.

ولی در آیهٔ مورد بحث، اطاعت از «رسول» و «أُولی‌الأمر» مطلق بوده و هیچ‌گونه قید و شرطی در آیات قرآن ندارد. بنابراین، آیه مبارک، دلالتی بر اطاعت از حاکمان غیر معصوم ندارد، مگر آن‌که اطاعت از آنان به‌عنوان «نایبان أُولی‌الأمر» ـ که با اجازهٔ آنان ولایت دارند، و اطاعت‌شان واجب است ـ لازم باشد. چنان‌که لزوم اطاعت از والیان آن حضرت، در عصر حضور، همچون مالک اشتر و محمد بن ابی بکر ـ که به‌عنوان شاهدی بر شمول «أُولی‌الأمر» به غیر معصومان دانسته شده[1] ـ نیز به‌عنوان «نمایندگان أُولی‌الأمر» است، نه به‌عنوان «أُولی‌الأمر».

به هر حال، لزوم پیروی از اشخاص که از جانب خداوند به‌عنوان والی و حاکم جامعه نصب شده‌اند، سخن درستی است که با دلایل عقلی و نقلی ثابت است، امّا شمول عنوان «أُولی‌الأمر» بر غیر معصومان، دشوار است.

از آن‌جا که «أُولی‌الأمر» به اتّفاق علمای امامیّه، و به تعبیر حضرت امام «به حسب ضرورت مذهب ما» ائمهٔ معصوم(ع) هستند، تنها راهی که به‌نظر می‌رسد تا از آیه، «لزوم اطاعت از حاکم غیر معصوم» نیز استفاده شود، آن است که ما، به حکم آیه، موظّف‌ایم از امامان معصوم اطاعت کنیم و یکی از اوامر آنان، «اطاعت از نمایندگان‌شان در عصر حضور یا غیبت» است، بلکه لازمهٔ نصب افرادی به‌عنوان نماینده، لزوم اطاعت از ایشان است. پس اطاعت از کارگزاران ائمه در عصر حضور یا فقهای واجد شرایط در عصر غیبت، در حقیقت، پیروی از امامان معصوم «أُولی‌الأمر» است.

بعضی از اساتید، با اشاره به دیدگاه مفسّران شیعه و اهل سنّت و بدون نقل و نقد دیدگاه آنان، هر دو را مردود شمرده و بدون هیچگونه شاهد و مدرکی اظهار داشته‌اند:

مقصود کسانی است که با شرایط و ضوابط لازم از ناحیهٔ کسی که نصب والی به‌دست او است، به ولایت امر برگزیده شوند. امامان علیهم‌السلام از جمله مصادیق این عنوان‌اند، چنان‌که خود رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله هم مصداق اجلی و اتمّ همین عنوان‌اند. بنابراین، ذکر «أُولی‌الأمر» پس از «الرسول»

---

۱. **دراسات فی ولایة الفقیه**، ج۱، ص۶۸؛ جواد تبریزی، **إرشاد الطالب إلی التعلیق علی المکاسب**، ج۳، ص۲۵.

ذکر عام است پس از خاص و فایدهٔ آن این است که بر این دلالت دارد که خود ولایت امر (البته با ضوابطی که به آن اشاره شد) برای وجوب اطاعت کافی است و نیاز به عناوین دیگری از قبیل نبوّت و حتّی امامت به معنای خاص ندارد.[۱]

این بیان، از دو جهت، مورد اشکال است:

- **اوّلاً**، همان‌طور که در پاسخ دیدگاه‌های قبلی گذشت، برای اثبات اعم بودن عنوان «أُولی‌الأمر» باید از قرائنی که مفسّران شیعه و بعضی از مفسّران اهل سنّت، با استناد بدان، این عنوان را مخصوص امامان معصوم دانسته‌اند، پاسخ داده شود.
- **ثانیاً**، روایاتی که عنوان «أُولی‌الأمر» را بر امامان معصوم منطبق کرده‌اند، این تفسیر را با مشکل مواجه می‌سازند، لذا هیچ یک از مفسّران، این احتمال را مطرح نکرده‌اند، مگر آن‌که آن روایات، بیانِ بعضی از مصادیق «أُولی‌الأمر» باشد.

۴ـ مراد از لفظ «امر» در «أُولی‌الأمر»، اعم از امور دینی و دنیوی مؤمنان است.[۲] امر، گرچه در بسیاری از استعمالات، بر «حکومت» اطلاق شده و تناسب این استعمال نیز آن است که حاکمان جامعه صاحب امر و نهی‌اند، لذا بر آنان «أُولی‌الأمر» اطلاق شده است، امّا ظاهراً، «امر» در این آیهٔ مبارک معنایی نظیر «الحوادث الواقعة» در روایت معروف به توقیع شریف دارد.[۳]

همان‌طور که لفظ «حوادث»، اختصاص به موارد مشتبه الحکم یا موارد نزاع و اختلاف ندارد و شامل همهٔ امور جامعه ـ که مراجعه به رئیس و حاکم ضرورت دارد ـ می‌شود، لفظ «امر» نیز اعم بوده و همهٔ امور جامعه را در بر می‌گیرد[۴]. پس «أُولی‌الأمر»، کسانی هستند که مردم موظّف‌اند در امور قضایی و سایر امور اجتماعی، به آنان مراجعه کنند و از ایشان پیروی کنند.

---

۱. ابوالقاسم گرجی، **مقالات حقوقی**، ج۲، ص۲۹۳.

۲. **المیزان**، ج۴، ص۳۹۱.

۳. صدوق، **کمال الدین**، ج۲، ص۴۸۴: امام عصر (عج) مرقوم فرموده‌اند: «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا فانهم حجّتی علیکم و انا حجة‌الله.»

۴. شیخ انصاری، **المکاسب**، ص۱۵۴.

● آیهٔ سوم

﴿أمْ یحسدون الناس علی ما آتاهم الله من فضله فقد آتینا آل ابراهیم الکتاب و الحکمة و آتیناهم ملکاً عظیماً فمنهم من آمن به و منهم مَنْ صدّ عنه و کفی بجهنّم سعیراً﴾[۱]
یا به آنان که خداوند از کرمش، بهره‌مندشان ساخته، حسد می‌ورزند، در حقیقت، ما، به خاندان ابراهیم، کتاب و حکمت عطا کردیم و ملک عظیمی در اختیارشان نهادیم. بعضی از آنان، به او ایمان آورده و بعضی، رو گردانده‌اند. و آتش فروزان دوزخ، برای آنان، کفایت می‌کند.

در این آیهٔ مبارک، اِعطای «کتاب و حکمت» و «ملک عظیم» را به آل ابراهیم فضل الهی شمرده‌اند که گروهی از مردم بدان حسادت می‌ورزند. «ملک عظیم» در روایتی از امام باقر علیه السلام به «طاعة مفروضة» تفسیر شده[۲] است و علامهٔ مجلسی در توضیح کلام حضرت، اظهار داشته:

یعنی امامت که ریاست بر مردم است، اطاعت و تسلیم در برابر ایشان از ناحیهٔ خداوند لازم شمرده شده؛ چون، ریاست آنان، در حقیقت، خلافت از جانب خدا و حکومت و سلطنت عظیمی است که هیچ یک از مراتب ملک و سلطنت به مرتبهٔ آن نمی‌رسد.[۳]

این آیهٔ مبارک، هر چند دربارهٔ آل ابراهیم است، امّا به‌نظر می‌رسد که لزوم پیروی از آنان، به خاطر آن است که خداوند، به آنان، ملک عظیم عنایت کرده و هر کسی که از جانب خداوند، دارای چنین منصبی باشد، اطاعتش لازم است.

قرینه بر این معنا، این است که در روایات، «الناس» را بر امامان معصوم حمل کرده‌اند.

به تعبیر مفسّران، این کار، از باب جری و تطبیق و بیان مصداق است.[۴] در ذیل آیهٔ شریف، به کسانی که در برابر فضل پروردگار ایستادگی کرده، وعید عذاب داده شده و در روایاتی که در تفسیر آیه وجود دارد، نافرمانی آنان، نافرمانی خداوند شمرده شده است.[۵]

---

۱. نساء: ۵۴ ـ ۵۵.
۲. **اصول کافی**، ج ۱، ص ۳۴۸ (کتاب الحجة، باب فرض طاعة الائمة، ح ۴).
۳. محمد باقر مجلسی، **مراة العقول**، ج ۲، ص ۳۲۵.
۴. فضل بن حسن طبرسی، **مجمع البیان**، ج ۳، ص ۶۱.
۵. عیاشی، **تفسیر عیاشی**، ج ۱، ص ۲۴۸.

● جمع بندی و نتیجه‌گیری

این آیات سه‌گانه، معمولاً، از سوی مفسّران، بر پیامبر و امامان معصوم حمل شده، لذا «لزوم اطاعت از پیامبر» به‌عنوان حاکم جامعه و «امامان معصوم» که دارای شأن حکومت و قضاوت بوده‌اند، به‌طور یقین استفاده می‌شود. شمول آیات نسبت به جانشینان آنان که از مقام عصمت بهره‌مند نبوده‌اند، تنها، به‌عنوان جانشینان ایشان که در جای خود ثابت شده است، لازم الاطاعة هستند؛ چرا که نصب عام یا خاص فردی به‌عنوان حاکم و قاضی، بدون لزوم اطاعت از او، معنا و مفهومی ندارد، امّا دلیل عمده که «لزوم اطاعت از حاکمان واجد شرایط» را در عصر غیبت اثبات می‌کند، روایات‌اند.

○ ب) استدلال به روایات

روایاتی که بر «لزوم اطاعت از حاکم» دلالت دارد، در منابع حدیثی شیعه و اهل سنّت، به حدّی است که نقل همهٔ آن‌ها، ضرورتی ندارد و تنها به نقل چند روایت بسنده می‌کنیم.

● روایت نخست

ابن عباس از پیامبر اکرم ﷺ نقل کرده که حضرت فرمودند:

اسمعوا و اطیعوا لمَنْ ولّی الله الأمر؛ فإنّه نظام الاسلام؛[1]

بشنوید و پیروی کنید از کسی که خداوند به او ولایت امر داده است؛ چرا که اطاعت از او (یا ولایت امر)، موجب استقرار و نظام بخشیدن و تحقّق اسلام است.

روشن است که این بیان، اختصاص به معصومان ندارد. گرچه ولایت الهی به آنان اعطا شده، امّا درعصر غیبت نیز که امکان اطاعت از ایشان نیست، طبعاً، وجود حاکمانی که منصوب‌از ناحیهٔ آنان بوده و مُنْتَسَب به ایشان باشند، و ولایت‌شان، ولایت الهی باشد، ضرورت دارد تا اسلام استقرار یابد؛ زیرا، احتمال آن‌که استقرار و تحقُّق اسلام، تنها، در عصر حضور مورد نظر خداوند و رسول او باشد، منتفی است. به تعبیر حضرت امام خمینی، «اعتقاد به تعطیلی قوانین اسلام و یا انحصار و محدودیّت آن به زمان یا مکان خاص، بر خلاف

---

۱. شیخ مفید، **مجالس**، ص۷.

ضروریات اعتقادی اسلام است.»[۱]

● روایت دوم

از امام باقر علیه السلام سؤال شد: «حقِّ امام بر مردم چیست؟». فرمودند: «حقِّ امام بر آنان، این است که به سخنان او گوش فرا داده و اطاعتش کنند.».[۲]

از این روایت، لزوم اطاعت از حاکم اسلامی ـ که امام جامعه است ـ استفاده می‌شود. چنان‌که «امام» را اعم از معصوم و غیر معصوم بدانیم، لزوم اطاعت از جانشینان غیر معصوم ایشان نیز استفاده می‌شود.

● روایت سوم

شیعه و سنی از امام علی علیه السلام نقل کرده‌اند که حضرت فرمودند:

حقٌّ على الإمام أنْ يحكم بما أنزل الله و أنْ يؤدّى الأمانة. فإذا فعل ذلك فحقّ على النـاس أنْ يسمعوا له و أنْ يطيعوا و أنْ يجيبوا إذا دعوا؛[۳]

بر امام لازم است که بر طبق قوانین الهی حکم کند و امانت را ادا کند و اگـر چـنین کـند، بـر مردم واجب است که به سخنانش گوش فرا داده و اطاعت کنند و هرگاه آنـان را فـرا خـوانـد، اجابتش کنند.

نکته‌ای که از روایت فوق استفاده می‌شود ـ و در مباحث آینده مورد بحث قرار خـواهـد گرفت ـ این است که وظایف مردم، فرع بر وظایف حاکم است. اگر حاکم، به وظایف خویش عمل نماید، آن گاه مردم موظّف به اطاعت از او هستند.

● روایت چهارم

امام صادق علیه السلام سه خصوصیّت و وظیفه را که یاران حاکم و شهروندان جامعه باید نسبت به حاکم مراعات کنند، «اطاعت حاکم»، «نصیحت و خیرخواهی نسـبت بـه او در آشکـار و پنهان» و «دعا برای پیروزی و اصلاح امور» می‌دانند، سپس وظایف حاکم نسبت به مـردم

---

۱. **ولایت‌فقیه**، ص۱۸.

۲. **اصول کافی**، ج۱، ص۴۰۵(کتاب الحجة، باب ما یجب من حقّ الإمام علی الرعیّة، ح۱).

۳. علاءالدین علی بن حسام الدین هندی، **کنز العمال**، ج۵، ص۷۶۴، ح ۱۴۳۱۳.

را تبیین می‌کنند.[۱]

علاوه بر این روایات که «لزوم اطاعت از حاکم اسلامی» را نشان می‌دهد، همهٔ روایاتی که ولایت‌فقیه را درعصر غیبت اثبات می‌کنند، لزوم اطاعت از او را نیز دلالت دارند؛ چراکه جعل ولایت، بدون آن که مردم (مولّی علیهم) موظّف به اطاعت باشند، امری لغو خواهد بود. در این‌جا، تنها، به چند نمونه از این روایات اشاره می‌شود.

● روایت پنجم

... عمر بن حنظله از امام صادق علیه السلام در خصوص «مراجعه به محاکم متعارف آن روز یعنی، قضات یا سلطان» سؤال می‌کند. حضرت، ابتدا، از مراجعه به آنان نهی کرده و آن را مصداق «مراجعه به طاغوت» می‌شمارند و سپس افراد واجد صلاحیّت را معرفی کرده، می‌فرمایند:

ینظران إلی مَنْ کان منکم قد روی حدیثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحکامنا، فلیرضوا به حکماً فإنّي قد جعلتُه علیکم حاکماً. فإذا حکم بحکمنا، فلمْ یقبلْهُ منه، فإنّما استخفّ بحکم الله و علینا ردّ، و الرادّ علینا، الرادّ علی اللّه. و هو علی حدّ الشرك بالله؛[۲]

نگاه کنند و ببینند در میان شما، چه کسی حدیث ما را روایت کرده و در حلال و حرام ما نظر کرده و اَحکام ما را شناخته، باید او را به عنوان قاضی بپذیرد؛ چراکه من، او را حاکم بر شما قراردادم. پس وقتی که بر طبق حکم ما، حکم کرد و از او پذیرفته نشد، حکم خداوند، کوچک شمرده شده و ردّی بر ما است. [بدانید]، هر که ما را رد کند، خدا را رد کرده و حکم خدا را بر گردانده است. و چنین شخصی تا حد شرک به خدا پیش رفته است.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، در این روایت، رضایت به حکم و دستوری که حاکمان واجد شرایط صادر می‌کنند، لازم دانسته شده و عدم پذیرش حکم آنان، تخفیف حکم الهی شمرده شده که نوعی مقابله با خداوند متعال است.

نکته‌ای که دراین روایت به چشم می‌خورد ـ و در مباحث آینده مورد بحث قرار خواهد گرفت ـ این است که نافرمانی در برابر حاکم اسلامی که از سوی امامان معصوم معرفی می‌شوند، نافرمانی خدا است نه صرفاً سرپیچی از یک وظیفه ملّی.

---

۱. ابن شعبه حرّانی، **تحف‌العقول**، ص۳۱۹.

۲. **اصول کافی**، ج۱، ص۶۷. این روایت، معروف به «مقبولهٔ عمر بن حنظله» است.

● روایت ششم

امام عصر(عج) در پاسخ سؤال و نامهٔ محمّد بن عثمان عمری، این چنین مرقوم فرمودند:

و أمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا؛ فإنّهم حجتي عليكم و أنا حجّة الله.[۱]

همین که امام(ع) در حوادث و وقایعی که مردم با آن رو به رو می‌شوند، مراجعه به روات حدیث ایشان را لازم می‌شمارند و آنان را حجت خویش بر مردم معرفی می‌کنند، دلیلی بر لزوم اطاعت از ایشان است، در غیر این صورت، این معرفی، بی اثر و لغو خواهد بود.

ناگفته نماند که این روایت که از ادلّه ولایت‌فقیه محسوب می‌شود، از سوی بسیاری از فقها، مورد استناد قرار گرفته[۲] و البته از سوی برخی نیز مناقشاتی بر آن مطرح شده است که ورود به آن، ما را از بحث اصلی خارج می‌کند.

استناد به این دسته از روایات، مبتنی بر شمول آن‌ها نسبت به ولایت فقیهِ جامع الشرائط است تا لزوم اطاعت از حاکم اسلامی در عصر غیبت نیز ثابت شود.

امام خمینی در توضیح معنای «الحوادث الواقعة» می‌فرمایند:

«منظور از حوادث واقعه، پیامدهای اجتماعی و گرفتاری‌هایی بوده که برای مردم و مسلمانان روی می‌داده است.»[۳]

● روایت هفتم

از امام علی علیه‌السلام نقل شده که فرمودند: «العلماء حكّام على الناس؛[۴] علما، حاکمان بر مردم‌اند.».

لفظ حاکم، گاهی در قاضی و گاهی در معنایی اعم از آن استعمال شده است. لزوم اطاعت از علما، لازمهٔ جعل حاکمیّت برای آنان است. محقّق خوانساری در شرح سخن امام علی علیه‌السلام می‌نویسد:

---

۱. شیخ صدوق، **کمال الدین**، ج۲، ص۴۸۳ (باب ۴۵، ح۴).
۲. شیخ مرتضی انصاری، المکاسب، ج۳، ص۵۵۵.
۳. **ولایت فقیه**، ص۶۹.
۴. آمدی، **غررالحکم و دررالکلم**، ج۱، ص۱۳۷ (شرح از جمال الدین محمد خوانساری و تصحیح از محدث ارموی).

علما، حاکمان‌اند بر مردم؛ یعنی، مردم، باید حکم ایشان را قبول کنند و از آن تجاوز نکنند.[۱]

◁ اطاعت مطلق یا مشروط؟

بحث مهمّی که در مقولهٔ «اطاعت از حاکم اسلامی» مطرح است، این است که «آیا اطاعت از حاکم اسلامی، مطلق است یا مشروط؟».

بدون شک، اطاعت از حاکمان معصوم، به لحاظ برخورداری از عصمت که از گناه و خطا مبرّایند، مطلق است؛ زیرا، ایشان هم واجد شرایط‌اند و هم به وظایف الهی خویش پای‌بندند و هم احتمال خطا در حکم و تصمیم‌گیری در بارهٔ آنان منتفی است، امّا نسبت به حاکمان غیر معصوم، اطاعت، شرایطی دارد. یکی از عرصه‌های اختلاف نظام سیاسی اسلام بر اساس مکتب تشیّع، با نظام سیاسی اهل سنّت از یک سو و با نظام‌های سیاسی غربی از سوی دیگر، در این مقوله است. برای آشکار شدن امتیازات این مکتب سیاسی بر مکاتب دیگر، اشاره به شرایط اطاعت دراین مکتب لازم است.

□ ۱ ـ حاکم اسلامی واجد شرایط باشد

نخستین شرط اطاعت از حاکم اسلامی، آن است که حاکم، حدوثاً و بقائاً، واجد شرایط رهبری باشد. در یک نظام اسلامی، حاکم، شرایطی دارد که فقدان هر کدام از آن‌ها، او را از تصدّی مقام ولایت و حکومت باز می‌دارد. مهم‌ترین شرایط حاکم اسلامی «اجتهاد به معنای توان استنباط قوانین الهی» و «عدالت» است.

در بحث نظارت، به این نکته اشاره شد که حاکم اسلامی، در صورت فقدان عدالت، از ابتدا، یا از کف دادن آن در حین رهبری، خود به خود، از ولایت، منعزل می‌شود، به طوری که نیازی به عزل هم نداشته. و حقِّ تصدی حکومت را ندارد.

سایر شرایط، همچون اجتهاد و قدرت استنباط و مدیریّت و مدبّریت نیز از همین قبیل‌اند.

در نظام اسلامی، اطاعت از حاکمِ واجد شرایط که حقِّ امر و نهی دارد؛ لازم شمرده شده، ولی اطاعت از حاکمِ فاقد شرایط، «اطاعت از طاغوت» می‌باشد که خود جرم است؛ زیرا، پیروی

---

۱. غرر الحکم و درر الکلم، ص ۱۳۷.

از چنین کسی، زمینهٔ سلطه افراد نالایق و رسمیّت بخشیدن به ظلم و بی عدالتی را در جامعه فراهم می‌کند و خداوند، هیچ‌گاه به چنین ظلمی راضی نیست. از این رو، همگان را از اطاعت طاغوت ـ یعنی هر فرد فاقد صلاحیّت که خود را دارای حقِّ حاکمیّت بر مردم می‌پندارد و جایگاه حاکمان الهی را غصب می‌کند ـ نهی کرده‌اند. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

﴿ألم تر إلى الذين يزعمون أنّهم ءامنوا بما أنزل إليك و ما أنزل من قبلك يريدون أنْ يتحاكموا إلى الطاغوت و قد أمروا أنْ يكفروا به و يريد الشيطان أنْ يضلّهم ضلالاً بعيداً﴾؛[1]

آیا نمی‌بینی کسانی را که گمان می‌کنند به آن چه که بر تو نازل شده ... و آن‌چه که بر پیامبران قبل از تو نازل شده، ایمان آورده‌اند، چگونه می‌خواهند به طاغوت مراجعه کرده و او را حاکم گردانند، در حالی که مأمورند تا به او کفر بورزند؟ ولی شیطان می‌خواهد آنان را به گمراهی آشکاری سوق دهد.

در این آیه، «ارجاع داوری‌ها به طاغوت» با ایمان به قرآن و کتب آسمانی دیگر، ناسازگار معرفی شده است و پیروان همهٔ ادیان الهی، موظف‌اند تا به طاغوت کفر ورزیده و در برابر آن موضع‌گیری کنند. پس پیروی از طاغوت، نه تنها جایز نیست، بلکه خود نوعی جرم و گناه محسوب می‌شود و چنین فردی، در دام شیطان غلتیده و به وادی گمراهی گرفتار آمده است.

در روایات نیز مراجعه به حاکم جائر و ستمکار، مصداق مراجعه به طاغوت شمرده شده است.[2]

به هر حال، وجود شرایطی در حاکم، کم و بیش، در همهٔ نظام‌های سیاسی وجود دارد، هر چند در حاکم اسلامی، به لحاظ ماهیّت حکومت اسلامی، شرایط ویژه‌ای همچون عصمت یا عدالت و تقوا و علم به قانون (اجتهاد) لازم است که در نظام‌های سیاسی دیگر مورد توجّه نیست. وجود صلاحیّتِ برای تصدّی یک مسؤولیّت، امری عقلایی است، به طوری که واگذاری یک مسؤولیّت به فرد فاقد شرایط، از سوی دیگران، اقدامی نسنجیده تلقّی می‌شود.

---

۱. نساء: ۶۰.

۲. الحویزی، تفسیر نورالثقلین، ج۱، ص۵۰۸، ح۳۶۱.

□ ۲ ـ حاکم، به نافرمانی خدا امر نکند

یکی دیگر از شرایطی که برای لزوم اطاعت از حاکم اسلامی، در منابع دینی مشاهده می‌شود، علاوه بر شرایط لازم رهبری، «التزام حاکم به اجرای قوانین الهی» است، به طوری که اگر حاکم، از اجرای قوانین شرعی سرباز زند، مردم را به معصیت الهی فرا خواند، استبداد پیشه کند، از اجرای عدالت رو گرداند، و در یک کلمه، از حدود وظایف و اختیارات خویش، پا را فراتر نهد، اطاعت او، نه تنها واجب نیست، بلکه بر عموم شهروندان لازم است تا او را ارشاد و نصیحت و نهی از منکر کنند.

این مطلب، در مکتب تشیّع و در فرهنگ اهل بیت عصمت و طهارت(ع) به قدری روشن است که حتّی نیازمند اقامهٔ دلیل نیست. امّا ذکر پاره‌ای از آیات و احادیث می‌تواند ما را با زوایای مطلب آشنا سازد.

خداوند سبحان در قرآن کریم می‌فرماید:

﴿إنَّ الله یأمرکم أنْ تؤدوا الأمانات إلی أهلها و إذا حکمتم بین الناس أنْ تحکموا بالعدل إنَّ الله نعمّا یعظکم به إنَّ الله کان سمیعاً بصیراً﴾ [۱]

در روایتی از ائمه علیهم‌السلام نقل شده که «این آیه، مربوط به ما و آیهٔ بعدی، «اطاعت از خدا، رسول خدا و اولی‌الأمر» مربوط به شما مردم است.».

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، ابتدا، وظیفهٔ حاکم جامعه بیان شده و سپس، مردم، مأمور به اطاعت گشته‌اند. حتّی بعضی از مفسّران اهل سنّت، مانند زمخشری نیز اظهار کرده‌اند که خداوند، ابتدا، حاکمان را به ادای امانت و حکمرانی به عدالت مأمور ساخته، سپس مؤمنان را به اطاعت از ایشان فراخوانده است.[۲] بیضاوی نیز «امانت» در آیه را اشاره به مسألهٔ «اطاعت از خدا و رسول» در آیات قبلی دانسته، که حاکم به واسطه ادای حقوق مردم، به سعادت دنیا و آخرت نائل می‌شود.

این تقدّم و تأخّر، حاکی از آن است که اطاعت از ایشان، مشروط به ادای امانات و حکم به

---

۱. نساء: ۵۸.

۲. زمخشری، **کشاف**، ج ۱، ص ۵۲۴.

عدالت است. شاید ذکر دو خصوصیّت در این آیه، یعنی «ادای امانات به اهل آن» و «حکم بر اساس عدالت» اشاره به دو مرحله از شرایط حکومت باشد: یکی، شایستگیِ حاکم برای اِحراز حکومت ـ که امانتی الهی است ـ و دیگری محور عملکرد حاکم که عدالت است. فقدان هر یک از دو شرط، یعنی شایستگی و اجرای عدالت، سبب می‌شود که حقِّ حاکمیّت و ولایت، از حاکم سلب شده و حقِّ تصرّف در شؤون جامعه را نداشته باشد و طبعاً، اطاعت از او نیز واجب نخواهد بود.

مفسّران، «امانت» را در آیه، بر معانی گوناگونی حمل کرده‌اند، ولی یکی از مصادیق بارز آن را «امامت» دانسته‌اند؛ چرا که «امانت»، مطلق بوده و در روایات فراوانی، بر «امام» منطبق شده است.[۱] برای «امانت» در آیهٔ ﴿إنّا عرضنا الأمانة علی السماوات و الأرض والجبال فأبین أن یحملنها و أشفقن منها و حملها الإنسان إنّه کان ظلوماً جهولاً﴾[۲] نیز معانی گوناگونی ارائه شده است. و یکی از این معانی که در روایات نیز وارد شده، «منصب امامت» است. یکی از شؤون امامت، نیز «حکومت» است. علی بن ابراهیم قمی، امانت را در آیه، «امامت و امر و نهی» تفسیر کرده و دلیل آن را آیهٔ مورد بحث دانسته که به ائمه خطاب شده است.[۳]

بر همین اساس، به کار رفتن «ظلوم و جهول»، در ذیل آیه، برای انسان نیز از این جهت دانسته شده که او به خود ظلم کرده و در نگهداری از امانت که همان اطاعت از امام می‌باشد، وفادار نمانده است.[۴]

چنان که «حکم بر اساس عدالت» نیز که مطلق آورده شده، بر اعم از قضاوت و حکومت، حمل شده است؛ زیرا، قضاوت عادلانه، یکی از مصادیق «حکم بر اساس عدل» است. زراره از امام باقر علیه‌السلام در بارهٔ این آیهٔ مبارک سؤال می‌کند و حضرت پاسخ می‌دهند:

خداوند، امام را مأمور کرد که امانت (امامت) را به امام بعدی بسپارد؛ چراکه او مُجاز نیست آن

---

۱. **البرهان فی تفسیر القرآن**، ج۱، ص۱۰۱.
۲. احزاب: ۷۲.
۳. علی بن ابراهیم، **تفسیر القمي**، ج۱، ص۵۳۵.
۴. **تفسیر فرات کوفی**، ص۳۱.

را از او بازدارد. آیا نشنیدی این آیهٔ شریف ﴿إذا حکمتم بین الناس...﴾ که اینان حکّام هستند؟ ای زراره! آیا نمی‌بینی که خداوند، حکّام را مخاطب ساخته است؟[۱]

علاوه بر این آیه، در سخنان پیشوایان دینی نیز اطاعت از حاکم اسلامی، مشروط دانسته شده است.

امام علی علیه‌السلام پس از اعزام مالک اشتر به عنوان والی مصر، نامه‌ای به اهالی این شهر می‌نویسد و ضمن معرفی مالک، آنان را به همراهی و اطاعت از او فرا خوانده و می‌فرماید:

فاسمعوا له و أطیعوا أمْرَه في ما طابق الحقَّ؛[۲]

به سخنش گوش فرا دهید و دستورش را در مواردی که مطابق با حق است، پیروی کنید.

حضرت، اطاعت مردمِ مصر را از مالک اشتر، مشروط به منطبق بودن دستورهای او بر حق می‌داند.

دلیل معروف دیگری که دراین زمینه، در منابع شیعه و اهل سنّت مشاهده می‌شود و مورد استناد اکثر محقّقان و دانشمندانِ هر دو مذهب، قرار گرفته، جمله‌ای از رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله است که فرمودند: «لاطاعة لمخلوقٍ في معصیة الخالق»[۳]

برخی از محقّقان معاصر، این جمله را بر همهٔ اطاعت‌های انسانی حاکم دانسته‌اند،[۴] بدین معنا که هر جا انسان، وظیفه دارد از شخص دیگری اطاعت کند، مثل اطاعت فرزند از پدر و مادر یا اطاعت شهروندان از حاکم، در صورتی که متضمن ارتکاب معصیتی از معاصی الهی یا ترک یکی از فرایض الهی باشد، نه تنها اطاعت واجب نیست، بلکه ارشاد و هدایت شخص آمر نیز لازم است.

ماجرای معروف دیگری که از صدر اسلام مورد استناد قرار گرفته، این است که پیامبر، گروهی را به فرماندهی یکی از مسلمانان، به جنگی اعزام کرد. در میانهٔ راه، میان فرمانده و مسلمانان تحت امر او، اختلافاتی بروز کرد. فرمانده، با استناد به مأموریت خویش از سوی

---

۱. **البرهان فی تفسیر القرآن**، ج۲، ص۱۰۱.
۲. **نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۳۸.
۳. محمد باقر مجلسی، **بحارالأنوار**، ج۴۳، ص۲۹۷.
۴. عبدالله جوادی آملی، **ولایت‌فقیه**، ص۹۸.

پیامبر، «که مگر نشنیدید پیامبر شما را به اطاعت از من امر فرمود»، آتشی بر افروخت و به سربازان تحت امر خود دستور داد تا داخل آتش شوند. این دستور، سبب اختلاف در میان سربازان شد و عدّه‌ای، اطاعت از او را لازم شمرده، ولی عدّه‌ای به شدّت مخالفت کردند. بالاخره، توافق کردند که خدمت پیامبر رسیده و از ایشان کسب تکلیف کنند. پیامبر فرمود: اگر داخل آتش می‌شدید، تا روز قیامت، در آتش می‌ماندید.».

سپس جمله‌ای معروف فرمودند: «لاطاعة في معصية الله إنّما الطاعة في المعروف.».[۱]

اطاعت از حاکم که نافرمانی خداوند را به دنبال داشته باشد، گذشته از این‌که ترتیب اثر دادن به دستورهای حاکمی است که از حدود اختیارات خویش، پا را فراتر نهاده، سبب خروج شخص از دایرهٔ دین است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «مَنْ أرضی سلطاناً بسخط الله تعالی خَرَجَ من دین الله.»[۲]

امام علی علیه السلام در پاسخ عثمان که به آن حضرت اعتراض کرد: «علی رغم نهی من از مشایعت ابوذر در تبعید به صحرای ربذه، چرا او را مشایعت کردی؟» سخنی به این مضمون فرمودند:

> **آیا هر چه را تو بدان دستور دهی، در حالی که حق، بر خلاف آن باشد، توقّع دارای از دستور تو پیروی کنیم؟ به خدا سوگند! چنین نمی‌کنیم![۳]**

امام صادق علیه السلام نیز می‌فرمایند:

> **مَنْ أطاع مخلوقاً في معصية الخالق، فقد عبده؛[۴]**
> **کسی که شخصی را، در معصیت و نافرمانی خدا، اطاعت کند، در حقیقت، او را عبادت کرده و تحت رقیّت و بندگی او در آمده است.**

اطلاق کلام حضرت، شامل اطاعت شهروندان از حاکم در معصیت الهی نیز می‌شود که مورد مذمّت قرار گرفته و حقیقت آن آشکار شده است.

---

۱. **کنز العمّال**، ج۵، ص۷۹۱، ح۱۴۳۹۸.
۲. **اصول کافی**، ج۳، ص۸۰.
۳. مسعودی، **مروج الذهب**، ج۲، ص۳۵۰.
۴. **بحارالأنوار**، ج۷۱، ص۱۱۶.

سیرهٔ خلفای صدر اسلام نیز چنین بود که از مردم می‌خواستند تا در صورت نافرمانی ما از فرمان‌های الهی، از ما پیروی نکنید. نمونه‌هایی از آن در مباحث قبلی گذشت.

□ ۳ـ حاکم به وظایف قانونی خویش عمل کند

یکی دیگر از شرایط لازم برای اطاعت از حاکم اسلامی، آن است که حاکم، به وظایف قانونی خویش در رابطه با مردم عمل کند. بدون شک، حاکم، وظایف سنگینی بر عهده دارد. اطاعت از دستورهای حاکم، در صورتی بر مردم لازم است که وظایفی را که او در این منصب بر عهده گرفته، به نحو احسن انجام دهد.

یکی از دلایل روشن این شرط، «امانت بودن» حکومت اسلامی است که با استدلال به «آیهٔ مبارک امانت» در مباحث گذشته مورد توجّه قرار گرفت. خداوند، در آن آیه، حاکمان جامعه را به ادای امانت و حکمرانی به عدالت مأمور کرد، سپس در آیهٔ بعدی، مردم را به اطاعت از ایشان، فرا خوانده است. از این رو، حتّی بعضی از مفسّران اهل سنّت نیز «لزوم اطاعت» را مشروط به ادای امانت و حکمرانی عادلانه از سوی حاکم جامعه کرده‌اند. در تفسیر این آیه، روایتی از علی علیه‌السلام نقل شده که فرمودند:

> **بر امام لازم است که بر اساس آن‌چه از ناحیهٔ خداوند نازل شده، حکم کند و امانت را ادا کند. او، هرگاه چنین کند، بر مردم لازم است که سخنانش را بشنوند و پیروی‌اش کنند و اگر فرا خوانده شدند، پاسخ مثبت دهند.**[۱]

پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله افرادی را که به عنوان حاکم به منطقه‌ای مأموریّت می‌داد، اطاعت مردم را از او، منوط به انجام دادن وظایف از سوی حاکم می‌کرد. حضرت، در نامه‌ای که هنگام اِعزام علاء بن حضرمی به بحرین نگاشتند، خطاب به مردم آن دیار فرمودند:

> **ای مسلمانان! تا آن‌جا که می‌توانید، تقوا پیشه کنید. علاء بن حضرمی را به سوی شما اعزام کردم و به او امر کردم که از خدای یکتا، پروا کند و در میان شما، بال بگسترد و به مهربانی رفتار کند و روش نیکویی در پیش بگیرد و میان شما و هر کسی را که ملاقات می‌کند به آن‌چه خداوند در کتابش، از عدالت امر فرموده، حکم براند.**
> **شما را نیز به پیروی از او امر کردم. اگر او این‌گونه رفتار کرد، اگر به عدالت حکم راند و به عدالت**

---

۱. سیوطی، الدر المنثور، ج۲، ص۳۱۲.

تقسیم کرد و در برابر طلب رحمت دیگران، رحم کرد، شما نیز به سخنانش گوش فرا دهید و پیروی‌اش کنید و به نیکی یاری‌اش دهید.(۱)

امام علی‌علیه‌السلام در دوران کوتاه حکومتش، پس از بیان وظایف خود به عنوان حاکم، خطاب به مردم فرمود:

فإذا فعلتُ ذلك وجَبَتْ للّه عليكم النعمة و لي عليكم الطاعة و لا تنكصوا عن دعوةٍ و لا تفرطّوا في صلاح؛(۲)

پس چنانچه من وظایفم را انجام دادم، بر خداوند است که نعمتش را بر شما تمام کند. و وظیفهٔ شما نسبت به من، اطاعت و پیروی است و این‌که از فرمان حق، رو بر مگردانید و در کاری که صلاح بدانم، کوتاهی مکنید.

سپس کسانی را که از پیروی‌اش سر باز زده و تمرّد کنند، تهدید کرده و فرمودند:

فإنْ أنتم لمْ تستقيموا لي على ذلك لمْ يكن أحدٌ أهون عليَّ ممن اعْوَجَّ منكم ثم أُعْظِمُ له العقوبة و لايجد عندي فيها رخصة؛

اگر شما وظایف خود را نسبت به من انجام ندهید، کسی، بیش از منحرفان شما، نزد من خوارتر نیست، [لذا] او را به کیفر سختی برسانم و نزد من رخصت و رهایی نخواهد داشت.

صرف‌نظر از مسألهٔ لزوم اطاعت، حاکمی که خود به قوانین دینی و اجتماعی ملتزم نبوده و وظایف خود را در تأمین حقوق و مصالح مردم انجام ندهد، نمی‌تواند اعتماد مردم را برای التزام به قوانین و همکاری و مشارکت با حکومت جلب کند. مردم، به کسی که خود قوانین را زیر پا بنهد، ولی آنان را به اجرای قوانین دعوت کند، اطمینان نداشته و به اطاعت از او تن نمی‌دهند.

در بحث امر به معروف و نهی از منکر نیز یکی از راه‌های جلب نظر و تأثیر امر و نهی را عمل به معروف و ترک منکر از سوی آمر و ناهی دانسته‌اند. از امام علی‌علیه‌السلام نقل شده که می‌فرمود: «من، شما را به چیزی امر نکردم جز این‌که خودم، قبل از شما، بدان عمل کردم و شما را از چیزی باز نداشتم، جز این‌که خود، قبلاً، آن را ترک کردم.»:

أيّها الناس! إنّي ـ و الله! ـ ما أحثّكم على طاعة إلّا و أسبقكم إليها و لا أنهاكم عن معصيةٍ إلّا و

---

۱. **مکاتیب الرسول**، ج۲، ص۶۱۹.

۲. **نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۵۰.

أتناهی قبلکم عنها.[۱]

در مکاتب سیاسی دیگر نیز پیروی از حاکمان جامعه، مطلق نبوده و مشروط به شرایطی است. یکی از آن شرایط، در نظام‌های دمکراتیک، آن است که حاکمان منتخب، خواسته‌ها و تمایلات و نیازهای مردم را جامهٔ عمل بپوشانند، در غیر این صورت، نه تنها پیروی از ایشان را لازم نمی‌دانند، بلکه خود را در جهت بر کنار کردن آنان، مُحِقّ می‌دانند.

به نظر بعضی از دانشمندان اروپایی، مردم، می‌توانند نسبت به «خیر و مصلحت بودن قانون» قضاوت کرده و در صورت عدم صلاحدید، از التزام بدان سر باز زنند. تامیل هیل گرین از دانشمندان انگلیسی قرن نوزدهم معتقد است:

> **تکلیف اطاعت از قوانین، مطلق نیست؛ زیرا، فرد، دارای حقّی بی قید و شرط است که داوری کند [در بارهٔ این‌که] «آیا قانون، در جهت خیر عام است یا نه؟». در یک دولت دمکراتیکِ ناب، با روش‌های معیَّن تصویب و لغو قوانین، شهروند [اگر قانون را خلاف خیر عام تشخیص دهد] باید تمامی توان خود را به‌کار بندد تا فرمان حکومت را لغو کند، ولی تا زمانی که لغو نشود، مکلَّف است طبق آن رفتار کند.**[۲]

○ تفکّر رایج در میان اهل سنّت

پس از آن که سه شرط از شرایط اطاعت از حاکم اسلامی را مطرح کردیم، اشاره به یک انحراف در میان اهل سنّت لازم است.

برخی از دانشمندان اهل سنّت، معتقدند. اطاعت از حاکم، مطلقا، واجب است، چه حاکم عادل باشد و چه فاسق، و چه به وظایف قانونی‌اش عمل کند و چه از انجام دادن وظایفش، سرباز زند. آنان معتقدند، صبر در برابر حاکم جائر، یک تکلیف دینی است؛ زیرا، تمرّد و شورش بر ضد حاکم، جامعه را دچار هرج و مرج کرده و مفاسد بیشتری را به دنبال دارد. حدّاکثر، وظیفهٔ مردم، آن است که صبر پیشه کرده، برای اصلاح جامعه و حاکم دعا کنند.

البته، آنان، اطاعت از حاکم را که مستلزم نافرمانی خدا باشد، جایز نمی‌دانند، امّا این امر را

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۷۳.

۲. خداوندان اندیشهٔ سیاسی، ج۳، ص۱۴۱۸.

به عنوان مجوّزی بر اعتراض و شورش و عزل حاکم نمی‌دانند.

در این‌جا، تنها، به دو نمونه از اعترافات علمای اهل سنّت در این باره اکتفا می‌کنیم. یکی از فقهای شافعی، در شرح **صحیح مسلم** می‌گوید:

اکثر اهل سنّت، از فقها و محدّثان و متکلّمان، گفته‌اند، حاکم اسلامی، گرچه فاسق و ستمکار باشد و تعطیل حقوق کند، از مقامش خلع نمی‌شود و خروجِ بر او، جایز نیست، بلکه فقط، باید او را موعظه و انذار کرد. این، به خاطر احادیثی است که در این خصوص وارد است.

و امّا خروج بر حکام و جنگ با آنان، به اجماع مسلمانان، حرام است، هر چند حاکمانی فاسق و ستمگر باشند؛ زیرا، احادیث، مؤیِّد این مطلب است و اهل سنّت، اجماع دارند بر این‌که پادشاه، به واسطهٔ فسق، از مقامش منعزل نمی‌شود.(۱)

قاضی ابوبکر باقلانی نیز در همین زمینه اظهار داشته است:

جمهور از اهل سنّت و اصحاب حدیث، گفته‌اند، امام، به خاطر فسق و ستم‌هایی از قبیل غصب اموال دیگران، کتک زدن مردم، کشتن افراد بی‌گناه، ضایع کردن حقوق، تعطیل حدود الهی، از مقامش خلع نمی‌شود و واجب نیست کسی بر چنین امامی خروج کند، بلکه فقط، موعظه و انذارش واجب است و هر گاه مردم را به معصیّتی دعوت کند، اطاعتش نکنند.(۲)

به نظر می‌رسد که رأی غالب در میان اهل سنّت، یا به خاطر ترس از حاکمان مستبد و مسلط بر جامعه بوده یا به خاطر جمود بر روایاتی که جعلی بودن بسیاری از آن‌ها محرز بوده و مفاد بسیاری از آن‌ها بر خلاف اصول مسلّم اسلامی است، یا به خاطر حضور آنان در دربارها و کنار حاکمان و برای حفظ موقعیّت اجتماعی خویش بوده یا...

به همین مناسبت، دو روایت از روایات مورد استناد اهل سنّت را در این باره نقل می‌کنیم:

حسن بصری می‌گوید: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود:

ألا لا تسبّوا الولاة! فإنّهم إنْ أحسنوا فلهم الأجر و علیکم الشکر، و إن أساؤا فعلیهم الوزر و علیکم الصبر. و إنّماهم نقمة ینتقم الله بهم ممَّن یشاء، فلا تستقبلوا نقمه بالحمیّة و الغضب و استقلبوا بالاستکانة و التضرع؛(۳)

(ای مردم): آگاه باشید! به والیان و حاکمان، بدگویی نکنید؛ چرا که اگر آنان نیکویی کردند،

---

۱. نووی، **شرح صحیح مسلم**، باب وجوب طاعة الأمراء في غیر معصیة، ج۱۲، ص۲۲۹.

۲. ابوبکر الباقلانی، **التمهید**، ص۱۸۶.

۳. عبدالکریم الخطیب، **الخلافة و الإمامة**، ص۳۳۶.

مستحق پاداش‌اند و شما وظیفه دارید شکر کنید، و اگر بدی کردند وزر و گناهش بر آنان است و بر شما صبر لازم است. و آنان، بلایی هستند که خداوند، به وسیلهٔ آنان، از هر که بخواهد، انتقام می‌گیرد. پس از بلا، به وسیلهٔ تعصب و غضب روبه‌رو نشوید، بلکه با آرامش و تضرّع به درگاه الهی، روبه‌رو شوید.

عمر، از پیامبر نقل کرده که حضرت فرمودند:

اسمعْ و أطع و إنْ أمّر عليك عبدٌ حبشي مجدّع!، إنْ ضرّك، فاصبر؛ و إنْ أمرك بأمر، فأْتمر؛ و إنْ حرمك، فاصبر؛ و إنْ ظلمك، فاصبر؛ و إنْ أراد أنْ ينقص من دينك، فقل دمي دون ديني؛ و لا تفارق الجماعة؛[۱]

گوش فرا دهید و اطاعت کنید حتی اگر عبد حبشیِ گوش بریده، امیر شما گردد! اگر به تو ضرر رساند، صبر کن؛ و اگر تو را به چیزی امر کرد، اطاعت کن؛ و اگر تو را محروم ساخت، صبر کن؛ و اگر به تو ستم کرد، صبر کن؛ ولی اگر خواست به دینت لطمه وارد کند و آن را ناقص گرداند، بگو: «خونم را می‌دهم ولی دینم را هرگز.»؛ و از جماعت جدا مشو.

روایت نخست، چنان که قابل توجیه نباشد، با آیات و احادیثی که ما را به مبارزه با ظلم و بی عدالتی فرا خوانده‌اند، منافات دارد و روایت دوم نیز به فرض صحّت سند، در مقام ابطال امتیازات نژادی است، و به هر حال، قابل توجیه است به طوری که با اصول مسلّم دینی سازگار باشد. قرآن کریم، کسانی را که به «غیر ما أنزل الله» حکم می‌کنند، ظالم و کافر و فاسق خوانده[۲] و تکلیف مسلمانان را با چنین حاکمانی روشن ساخته است.

○ آثار و پیامدهای اندیشهٔ سیاسی اهل سنّت

متأسّفانه، این اندیشه، در میان اهل سنّت، گذشته از این‌که توجیهی بر حاکمیّت خلفای غاصب و ظالم در تاریخ اسلام بوده و مصائب فراوانی را از این ناحیه، بر اسلام و مسلمان وارد ساخته، مورد سوء استفاده یا سوء فهم مستشرقان نیز قرار گرفته، به طوری که امامت در اسلام را حکومتی استبدادی تصوّر کرده‌اند. به چند نمونه از این اظهارات توجه کنید:

امامت، حکومتی است مطلقه و امام، در برابر کسی، مسؤول نیست، حتّی اگر مرتکب قتل شود، مردم، همواره، باید در همه حال، اطاعت کنند و حقِّ هیچ‌گونه اعتراضی ندارند.

---

۱. **کنزالعمال**، ج۵، ص۷۷۸، ح۱۴۳۵۸.

۲. مائده: ۴۴ ـ ۴۵ و ۴۷.

خلافت، حکومتی است ظالمانه و استبدادی و خلیفه از اختیارات نامحدود برخوردار است. در این‌گونه حکومت‌ها، وظیفهٔ مردم، تنها، اطاعت است.[۱]

هر کس، کم‌ترین آشنایی با سیرهٔ رسول گرامی اسلامﷺ و امام علی‌علیه‌السلام و حتّی خلفای پس از رسول خدا داشته باشد به بطلان این اظهار نظرها پی می‌برد، شاید منشأ بعضی از اتّهامات ناروایی که امروزه درغرب، به دیدگاه مترقی ولایت‌فقیه، در نظام جمهوری اسلامی ایران وارد می‌شود، سابقهٔ ذهنی ایشان از خلافت اسلامی و حاکمیّت حاکمان جائر و توجیه سیاست‌ها و اَعمال آنان از سوی روحانیان درباری اهل سنّت، درتاریخ گذشته و کنونی باشد؛ چرا که تاکنون، حکومتی اسلامی، به معنای واقعی کلمه و بر اساس موازین عقلی و شرعی، مانند آن‌چه که پیامبر و امیرالمؤمنین‌علیه‌السلام در صدر اسلام، به عنوان الگوی حکومت اسلامی ارائه کردند، مشاهده نکرده‌اند و حکومت جمهوری اسلامی و ولایت‌فقیه را نیز مانند یکی از حکومت‌های رایج با عنوان خلافت اسلامی تصوّر می‌کنند.

شاهد این احتمال، سؤالات برخی از خبرنگاران اروپایی از حضرت امام خمینی در پاریس و در آستانهٔ پیروزی انقلاب اسلامی ایران است. آنان، پرسیدند: «حکومت مورد نظر شما، حکومتی شبیه عربستان یا لیبی یا الجزایر خواهد بود؟»[۲]

این سوء برداشت‌ها، در حالی است که بر اساس مکتب تشیّع، بلکه به نظر بسیاری از دانشمندان اهل سنّت، خلافت‌های رایج در تاریخ اسلام، هیچ‌کدام حکومت مطلوب اسلامی نبوده و بر موازین اسلامی منطبق نبوده‌اند و قیام علیه چنین حکومت‌ها و عزل حاکمان آن‌ها، لازم بوده است.

بعضی از نویسندگان اهل سنّت ـ که اَعمال و سیاست‌های حکومت‌های یاد شده را غیر قابل دفاع دیده‌اند ـ در مقام توجیه بر آمده و انحراف حاکم را هر چند از مصادیق منکر دانسته و نهی از منکر را لازم شمرده‌اند، امّا نهی از منکر را نوعی «نصیحت و خیرخواهی» خوانده‌اند و نه «شورش و براندازی»، و «صبر در برابر حاکم جائر» را «صبر أُولی البأس

---

۱. ر.ک: داود رسایی، **حکومت اسلامی و نظر ابن خلدون**، ص۹۵(نظر دو تن از مستشرقان به نام‌های مرگولیوث و ارنولد).
۲. **صحیفهٔ نور**، ج۲، ص۲۵۹ و ۲۸۰.

و العزم» دانسته‌اند.[۱]

البته، این تفکّر، اختصاصی به جهان اسلام ندارد؛ بلکه در اروپا نیز قبل از تحوّل در نظام‌های سیاسی آن دیار و حتّی پس از آن، بعضی از متفکّران و سیاستمداران اروپایی، ایستادگی و مقاومت در برابر حاکم جامعه را ناروا دانسته، مستلزم فسادی بالاتر به نام هرج و مرج می‌شمردند. کانت، یکی از فیلسوفان قرن نوزدهم اروپایی است که شورش در برابر حاکم را، مطلقا، محکوم می‌کند و در هیچ شرایطی آن را مُجاز نمی‌داند.[۲]

به هر حال، روایات مورد استناد اهل سنّت، گذشته از مخالفت با قرآن و سنّت قطعی پیامبر، با روایات دیگری در منابع اهل سنّت نیز منافات دارد. خبّاب، از پیامبر نقل کرده که حضرت فرمودند:

إنّه سیکونُ أمراء من بعدي فلا تصدّقوهم بکذبهم و لا تعینوهم علی ظلمهم! فإنّه مَنْ صَدّقهم بکذبهم أو أعانهم علی ظلمهم، فلم یرد علیّ الحوض؛
به زودی، پس از من، امیرانی خواهند آمد. شما، آنان را در دروغگویی‌شان تصدیق نکنید و بر ظلم و ستم‌شان یاری نرسانید! چراکه هر کس آنان را در دروغگویی‌شان تصدیق کند یا بر ظلم و ستم‌شان یاری رساند، در حوض کوثر، بر من وارد نخواهد شد.

اَنَس نیز نقل می‌کند که معاذ به رسول خدا ﷺ عرض کرد: «ای رسول خدا! اگر بر ما، امیرانی باشند که به سنّت و سیرهٔ شما ملتزم نبوده و اوامر شما را اطاعت نکنند، در بارهٔ برخورد ما با ایشان، چه می‌فرمایید؟». حضرت فرمود:

لا طاعة لمَنْ لم یطع الله؛[۳] **کسی که خدا را اطاعت نکند، لازم الاطاعة نیست.**

روشن است که شخص فاسق و جائر ـ که از گناهان فردی و اجتماعی اجتناب نمی‌کند ـ صلاحیّت پیروی ندارد، لذا بعضی از دانشمندان اهل سنّت نیز حقِّ حکومت رااز آنِ امرای حق می‌دانند و «اولوالأمر» را در آیهٔ شریف، «امرای حق» تفسیر کرده‌اند و نه «اُمرای جور»؛ زیرا، خدا و رسول خدا، از آنان بیزارند و هیچ‌گاه مردم را به اطاعت از آنان فرا نمی‌خوانند، امرای

۱. عبدالکریم الخطیب، **الخلافة و الإمامة**، ص۳۳۵ ـ ۳۳۷.
۲. عزت‌الله فولادوند، **خرد در سیاست**، ص۳۵.
۳. سیوطی، **الدر المنثور**، ج۲، ص۱۷۷.

جور، هیچ‌یک از وظایفی را که خداوند برعهدهٔ امیران نهاده، انجام نمی‌دهند، نه ادای امانات می‌کنند، نه در حکمرانی به عدالت رفتار می‌کنند.[۱]

بسیاری از فقهای اهل سنّت نیز «عدالت و اجتهاد» را در حاکم شرط می‌دانند.[۲]

□ ۴ ـ یقین به خطای حاکم پیدا نشود

در نظام اسلامی در عصر غیبت، چنان که کسی یقین پیدا کند که حاکم اسلامی در فرمان خویش، به خطا رفته، هر چند خود به صحّت آن اطمینان داشته باشد، آیا می‌تواند از چنین فرمانی اطاعت کند؟ اگر یکی از فقها، در جامعهٔ اسلامی، مطمئن باشد که حاکم، در «مقدّمات استنباط حکم الهی و صدور آن» دچار خطا شده یا یکی از متخصّصان فن، یقین کند که حاکم، در «تشخیص موضوع» اشتباه کرده، آیا اطاعت از حاکم در موارد یاد شده بر آنان واجب است؟ در صورت واجب نبودن، آیا رفع اشتباهِ حاکم یا آگاهانیدن دیگران از اشتباه حاکم، بر ایشان لازم است؟

این بحث، از قدیم، مورد توجّه دانشمندان اسلامی بوده و زوایای مسأله را به‌طور دقیق مطمح نظر داشته و نکات بسیار خوبی را مطرح کرده‌اند. معمولاً، در بحث قضاوت و نفوذ حکم حاکم، این مسأله را مطرح و پیگیری کرده‌اند که «آیا می‌توان حکم قاضی را نقض یا از آن سرپیچی کرد؟».

ممکن است این بخش از بحث، بیش‌تر صبغهٔ فقهی پیدا کرده و قدری برای خوانندگان، دشوار و ملال آور باشد، امّا اندکی تأمّل و حوصله، ما را با گوشه‌ای از زحمات طاقت فرسا و قابل تقدیر فقهای بزرگوار اسلام آشنا می‌کند، ضمن این‌که تلاش می‌شود از ورود به فروع مسأله و بیان اختلافات جزئی، پرهیز شود و مطالب دقیق ایشان، به صورتی روان تقریر گردد.

فقها، در عین حال که نقض حکم حاکم را حتّی برخود حاکم جایز ندانسته‌اند ـ زیرا حکم او، حکم الهی بوده و نمی‌توان حکم الهی را نقض کرده و یا از آن سرپیچی کرد ـ امّا در مواردی که انسان، یقین به اشتباه خود یا دیگری در استنباط یا صدور حکم یا تشخیص موضوع پیدا

---

۱. زمخشری، **الکشاف عن غوامض التنزیل**، ج ۱، ص ۵۲۴.

۲. قاضی ابی یعلی الفراء، **الأحکام السلطانیّة**؛ ماوردی، **الأحکام السلطانیّة**؛ قاضی عضد ایجی، **شرح مواقف**؛...

کند ـ که می‌تواند عوامل و سرچشمه‌های گوناگونی داشته باشد ـ نقض حکم، جایز، بلکه در مواردی، لازم خواهد بود. این، همه، نشانهٔ پای‌بندی دقیق و عملی دانشمندان اسلامی به احکام و شریعت و حفظ حقوق مردم است. ایشان که در مبحث قضا، این مسأله را مطرح کرده‌اند، در فروض مختلفی که احتمال تضییع حقوق طرفین دعوا وجود داشته، تجدید نظر و بررسی حکم قاضی را از سوی قاضی دیگر، مُجاز شمرده و در صورت یقین به اشتباه قاضی نخست، نقض حکم او را لازم دانسته‌اند. به راستی، کدام مکتب حقوقی را در «رعایت دقیق حقوق مردم» با چنین سابقهٔ تاریخی می‌توان سراغ گرفت؟ دراین باره، بر دیدگاه‌های تنی چند از فقها که در ادوار مختلف می‌زیسته‌اند، مروری می‌کنیم تا روشن شود که اصول و امّهات این مسأله، مورد اتّفاق آنان در قرون متمادی بوده است.

شیخ طوسی از فقهای قرن پنجم، در صورت آشکار شدن خطای حاکم در صدور حکم، نقض آن را واجب شمرده و به اجماع فقهای امامیه و روایات ائمه علیهم‌السلام بر این اصلِ پذیرفته شده، استدلال کرده که «حق، در نظر شیعه، بیش از یکی نیست، لذا بر خلاف نظر اهل سنت که هر آن‌چه را که مجتهد بدان دست یابد، حکم الله می‌دانند و به «مصوّبه» شهرت یافته‌اند، فقهای شیعه، حکم الله را بیش از یکی نمی‌دانند و احتمال خطای مجتهد و حاکم را منتفی نمی‌شمارند و لذا به «مخطّئه» شهرت دارند. بنابراین اصل معروف در مکتب تشیّع، اگر خطای حاکم آشکار شد، نمی‌توان بدان ملتزم بود. شیخ، در این بحث، به روایاتی از پیامبر و نیز جمله‌ای از خلیفهٔ دوم استناد جسته است.[۱]

البته، استناد او به سخنی از خلیفهٔ دوم، بدین جهت است که در صدر اسلام، این مطلب، امری مسلّم و پذیرفته شده بود، ولی به مرور زمان، از سوی علمای اهل سنّت، تفصیل‌هایی

---

۱. شیخ محمد حسن طوسی، **الخلاف**، ج۶، ص۲۱۴، کتاب آداب القضاء، مسألهٔ ۷. إذا قضى الحاكم بحكمٍ فأخطأبه، ثم بانَ أنّه أو بان أنَّ حاكماً كان قبله قد أخطا في ما حكم به، وجب نقضه و لا يجوز الإقرار عليه بحال...دليلنا إجماع الفرقة و أخبارهم، و أيضاً قد ثبت عندنا أنَّ الحقَّ في واحدٍ، و أنَّ القول بالقياس والاجتهاد باطل.

فإذا ثبت ذلك، فكلّ مَنْ قال بهذا، قال بما قلناه. و إنَّما خالف في ذلك مَنْ جوّز الاجتهاد. و روي عن النبى (ص) أنّه قال: «مَنْ أدخل في ديننا ما ليس منه، فهو ردّ» و قال (ع): «ردّوا الجهالات إلى السنن» و هذه جهالة.

و روى عن عمر، أنّه كتب ابوموسى الاشعرى كتاباً يقول فيه: و لا يمنعك قضاء قضيت به اليوم ثم راجعت رأيك فهديت لرشدك، أن تراجع؛ فإنَّ الحق قديمٌ و لا يبطله شيء و أنَّ الرجوع إلى الحق أوْلى من التمادي في الباطل.

در مسأله مطرح شد و نقض حکم حاکم، در بعضی از موارد، مجاز، و در بعضی از موارد، ممنوع شمرده شد.(۱)

علامهٔ حلّی از فقهای قرن هشتم هجری، با بیان جمله‌ای کوتاه، ضمن ردّ تفاصیل مورد نظر بعضی از فقهای اهل سنّت، نظر فقهای شیعه را مطرح می‌کند و می‌گوید، هر حکمی که بطلانش آشکار شود، نقض می‌شود، چه حاکم، حکم خود را نقض کند و چه حکم دیگری را، و چه مستند حکم، دلیل قطعی باشد و چه دلیل اجتهادی.(۲)

مراد ایشان از نقض حکم، فقط، جلوگیری از استمرار حکم نیست، بلکه فساد و بطلان آن از ابتدای صدور است، و اگر آثاری بر آن مترتب باشد، از ابتدای صدور حکم، منتفی خواهد شد.

شهید اول، از فقهای قرن هشتم هجری نیز اظهار کرده که حکم حاکم، واقع و حقیقت را دگرگون نمی‌کند. اگر کسی به واقع و حقیقت، علم پیدا کرد، در صورت مخالفت حکم حاکم با آن، می‌تواند حکم او را نقض کند.(۳)

شیخ انصاری، فقیه برجسته قرن سیزدهم هجری، ابتدا، از دلایل نصب فقها، به عنوان حاکم میان مردم، اصلی اصیل را تأسیس می‌کند و آن، این است که «نظر حاکم که از نظر او صحیح است از طرف قانونگذار، بر همگان لازم‌الاتباع است و این حکم قهری جبری از سوی قانونگذار بر همهٔ مردم است و هیچ‌گونه شائبهٔ تفویض و وابستگی حکم خدا به رأی مردم ـ که نظر اهل سنّت است ـ در آن نیست و هر که ادلّه را بررسی کند، به‌طور مطلق و در همهٔ موارد، به این اصل واقف خواهد شد؛ زیرا، با حکم حاکم، حقوق طرفین دعوا ساقط می‌شود و دلیلی بر جواز تجدید نظر نیست. علاوه بر این‌که به حکم قرآن، همهٔ مؤمنان پس از قضاوت خدا و رسول او، ملزم به اطاعت‌اند.(۴)

---

۱. **الخلاف**، ج۶، ص۲۱۴.

۲. علامهٔ حلّی، **إرشاد الأذهان**، (به نقل از علی اصغر مروارید، **سلسلة الینابیع الفقهیة**، ج۳۳، ص۳۲۷).
کلُّ حکمٍ ظهر بطلانُهُ، فإنَّهُ ینقضه؛ سواء کان الحاکم هو أوْ غیره، و سواء کان مستند الحکم قطعیاً أوْ اجتهادیاً.

۳. شهید اوّل، **الدروس الشرعیة** (به نقل از **سلسلة الینابیع الفقهیه**، ج۳۳، ص۳۹۰).

۴. مولی حسینقلی همدانی، **القضاء الإسلامي**، (تقریرات درس شیخ مرتضی انصاری)، ص۲۰۷.

شیخ انصاری پس از تأسیس این اصل، مواردی را که از این اصل مستثنا است، بر می‌شمارد:

۱ ـ هرگاه طرفین دعوا یا مجتهد دیگری، به فساد و بطلان حکم نخست یقین پیدا کنند و منشأ این یقین، یا یقین به مخالفت آن حکم با حکم واقعی الهی است یا مخالفت آن با یک دلیل قطعی است، که تمسک به آن بر هر مجتهدی لازم است و هر که بدان دلیل بی اعتنایی کند، نشانهٔ فساد و بطلان اجتهاد اوست، مخالفت با چنین حکمی، برای هر که یقین به بطلانش پیدا کرده، ـ مجتهد باشد یامقلّد ـ در گفتار و عمل، جایز است؛ چون، نظر حاکم، جنبهٔ طریقی دارد و تنها، آینه‌ای است برای نمایاندن حکم خداوند.

این نکته، از دلایلی که بیان کنندهٔ اعتبار حکم حاکم است، به خوبی، نمایان می‌شود.

لازمهٔ چنین جایگاهی برای حکم حاکم، این است که اگر یقین به مخالفت آن با حکم واقعی خداوند پیدا شود، مخالفت با آن، جایز، بلکه واجب باشد، هر چند حاکم، در استنباط حکم، هیچ‌گونه کوتاهی نکرده باشد و خود را در آن صائب بپندازد؛ چرا که هر انسانی، به حکم عقل، مکلّف به علم خویش است.

۲ ـ اگر شخص، به بطلان اجتهاد حاکم یقین پیدا کند، هر چند حکم واقعی را نداند، همین که بداند اجتهاد حاکم بر اساس اصول و مبانی نبوده و در استناد به ادلّه، قصور یا تقصیر دارد، برای نقض حکم حاکم کافی است. علاوه بنا به فرض، حکم واقعی، نامعلوم است، لذا اگر یقین پیدا شود که حکم حاکم، نه واقعی است و نه بر اساس اجتهاد صحیح است ـ که لااقل، حکم ظاهری باشد ـ چگونه می‌توان به حکم او اعتماد کرد؟

۳ ـ هر موردی که حاکم بدان حکم کند، ولی خطای آن برای حاکم دوم، آشکار شود، می‌تواند حکم حاکم قبلی را نقض کند.

۴ ـ اگر حاکمی، حکمی صادر کند، سپس خطای حکمش بر او آشکار شود، حکم قبلی را ابطال کرده و حکم جدیدی بر اساس اجتهاد جدید صادر می‌کند.[۱]

سخن، در این‌جا، به درازا کشید، امّا برای تکمیل بحث، به ناچار، اشاره‌ای گذرا به برخی از

---

۱. القضاء الإسلامي، ص۲۰۷ ـ ۲۰۹.

نکات نیز لازم به نظر می‌رسد.

تاکنون، بحث، در نقض حکم حاکم در شبهات حکمیه بود؛ یعنی، حاکم، در جایی که حکم شرعی مورد شک و تردید قرار گرفته، حکمی صادر کند، امّا اگر حکم حاکم در شبهات موضوعیّه باشد، یعنی در جایی که موضوعی خارجی مورد شک و تردید قرار گرفته، حکم صادر کند، در این‌جا نیز نقض حکم، مثل موارد یاد شده، لازم است. تنها تفاوتی که وجود دارد، این است که چون صدور حکمی بر خلاف واقع یا اجتهاد فاسد در حکم شرعی، مفاسدی همچون اِخلال در دین و مخالفت با شریعت محمدی ﷺ را به دنبال دارد، دانشمندان اسلامی، در علم اصول، فحص و جست‌وجو برای یافتن حکم شرعی و برطرف کردن شبهه را واجب دانسته‌اند، چنان‌که به همین منظور امر به معروف و نهی از منکر را حتّی اگر شخص گنهکار، جاهل معذور باشد، لازم شمرده‌اند، ولی چون اشتباه در امور جزئی خارجی، مفاسد فوق را به دنبال ندارد، فحص و جست‌وجو برای یافتن واقع، و نیز نهی از منکر را لازم ندانسته‌اند، مگر در مواردی که جان و مال و آبروی اشخاص ـ که قانونگذار حفظ و حراست از آن‌ها را واجب می‌داند ـ در معرض خطر و تعرّض قرار گیرد. در چنین موارد مهمی، جلوگیری از بروز خطا و اشتباه، لازم است.[۱] مثلاً، اگر حاکمی، حکم به قصاص قاتلی کند، ولی به جای قاتل، شخص دیگری را دستگیر کرده و در صدد قصاص او برآیند، مخالفت با حکم حاکم و جلوگیری از قصاص شخص بی گناه، به عنوان نهی از منکر، بر همگان واجب است.

همهٔ موارد مُجاز برای نقض حکم حاکم، در شریعت، برای حفظ حقوق مردم و جلوگیری از تضییع آن است، از این رو، تنها، در محدوده‌ای مُجاز است که با هدف فوق هماهنگ باشد. هرگونه اقدامی مانند شکستن حرمت حاکم، به بهانهٔ اشتباه او در صدور حکم، ممنوع است.

موارد فوق، به لحاظ اطلاق و عموم ادلّه، هم می‌تواند در گفتار باشد و هم در عمل و هم آشکار و هم پنهان، ولی این همه، در صورتی است که حرمت قاضی و حاکم، هتک نشده و حقوق او ضایع نشود، در غیر این صورت باید به نقض سرّی و پنهانی حکم حاکم، اکتفا کرد.[۲]

---

۱. القضاء الإسلامی، ص۲۱۳.

۲. القضاء الإسلامي ص۲۱۳.

چنان که اگر انگیزهٔ نقض حکم حاکم، حفظ حقوق مردم نبوده، بلکه جست‌وجو برای عیب‌جویی از حاکم ، با هدف ضایع کردن و هتک حرمت و آبرو و ساقط کردنش در نزد مردم باشد، یقیناً، حرام است. و این حکم، از مسلّمات فقه می‌باشد.[۱]

در میان فقها، کسانی که نقض حکم حاکم را با اجتهادی دیگر جایز ندانسته‌اند، آن را مخصوص حکمی شمرده‌اند که برای فصل خصومتِ میان نزاع کنندگان، صادر می‌شود ـ زیرا، هدف در چنین مواردی، پایان دادن به نزاع و دعوا است ـ امّا در مواردی که بدون وجود اختلاف و نزاع، حکمی از سوی حاکم صادر می‌شود، دلیلی بر حرمت و ممنوعیّت نقض این حکم از سوی خود حاکم یا دیگری در صورت آشکار شدن خطای در اجتهاد وجود ندارد، بلکه مقتضای دلیلِ «وجوب رجوع به حق» این است که حکمی که اشتباه آن آشکار گشته، نقض شده و به حکم دوم مراجعه شود؛ زیرا، حکم دوم، در حقیقت، حکم امام علیه السلام است و حکم نخست، مصداقِ «حکم جور» است.[۲]

به هر حال، اوّلاً، چون دلایل مراجعه به حکم حاکم، عام است،[۳] اصطلاح حکم در کلمات فقها، اختصاص به حکم در مقام قضا و فصل خصومت ندارد.[۴]

ثانیاً، جواز نقض حکم حاکم، در صورت یقین به خطای حاکم، به دلیل «عام بودن دلایل جواز نقض»، اختصاص به نقض حکمی که در مقام قضا و فصل خصومت صادر می‌شود، ندارد.

اگر روایت معروفِ عمر بن حنظله، عام بوده و ولایت‌فقیه را در عرصه‌های مختلف اثبات می‌کند، «فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً»، ردّ حکم ایشان، در صورتی که بر اساس حکم

---

۱. **القضاء الإسلامي** ص۲۱۴.

۲. شیخ مرتضی انصاری، **القضاء و الشهادات**، ص۱۵۱ ـ ۱۵۲.

۳. **وسائل الشیعه**، ج۲۷، ص۱۳۷ (ابواب صفات القاضی، باب ۱۱، ح۱: «..فإنّي قد جعلتُه عليكم حاكماً فإذا حكم بحكمنا فلم يُقبل منه، فإنّما استخفّ بحكم الله و علينا ردّ، و الرادُّ علينا الرادّ على الله»).

۴. **جواهر الکلام**، ج۴۰، ص۱۰۰: «هل يشترط فيه (الحكم) مقارنته لفصل الخصومة كما هو المتيقن من أدلّـتة لا أقـل مـن الشك و الأصل عدم ترتّب الآثار على غيره أو لا يشترط لظهور قوله(عليه السلام): «إنّي جعلته حاكماً..في أنّه له الإنفاذ و الإلزام مطلقاً و يندرج فيه فصل الخصومة التي هى مورد السؤال و من هنا لم يكنْ اشكالٌ عندهم في تعلّقِ الحكم بالهلال و الحدود التي لا مخاصمة فيها.».

پیشوایان معصوم حکمی صادر کنند، استخفاف حکم الهی و ردّ ائمه(ع) و در نتیجه، ردّ خداوند متعال است و چون در فرضِ علم به خطای حاکم، حکمی که از ناحیهٔ او صادر شده، حکم امام معصوم نیست، بنابراین، اطاعت از آن نیز واجب نخواهد بود.

سخن امام(ع) به صورت جملهٔ شرطیه بیان شده؛ یعنی، گفته شده است: «فإذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه، فإنّما استخف بحکم اللّه و علینا ردّ و الرّاد علینا الرادّ علی اللّه.». مفهوم این جمله، آن است که اگر بر اساس حکم ما، حکمی صادر نکردند و از آنان پذیرفته نشده، استخفاف حکم خداوند نخواهد بود.

اگر منطوق کلام امام، عام است و شامل حکمی که در غیر صورت نزاع و اختلاف صادر می‌شود نیز می‌گردد، مفهوم نیز عام خواهد بود.

به نظر می‌رسد که از دلایل ولایت حاکم ـ که عام است ـ می‌توان جواز نقض حکم حاکم را، در صورتی که علم به خطا و اشتباه او پیدا می‌شود، استفاده کرد، ولی بعضی از محقّقان، در مسألهٔ «نقض حکم حاکم» قائل به تفصیل شده‌اند. اشاره به دیدگاه ایشان، دراین بحث، مفید است.

بر اساس این دیدگاه، چون قصد و غرض حاکم از حکمی که صادر می‌کند، متفاوت است، از این رو، نقض حکم در همهٔ موارد جایز نیست. گاهی، حاکم، قبل از اِعمال ولایت و صدور حکم، واقع و حقیقتی را مشاهده می‌کند و با ولایتش، قصد منجّز ساختن آن را در حقِّ مردم دارد تا کسانی که دست‌رسی به آن واقع و حقیقت ندارند، با آن، آشنا شده و بدان عمل کنند، به طوری که اگر حاکم، اِعمال ولایت نکند، مردم، بدان عمل نخواهند کرد. این را «حکم کاشف» گویند. مثلاً، حاکم، به ثبوت هلال ماه و وجوب روزه یا وجوب افطار، اعتقاد پیدا کرده و بدان حکم می‌کند و قصد او از این حکم «انشای یک تکلیف واقعی بر امّت» نیست، بلکه می‌خواهد مردم را به همان واقع و حقیقتی که خود دست یافته، برساند و آگاه کند و حجت را بر آنان تمام کند تا عذر جهل نداشته باشند ـ نظیر حکم ظاهری که تا وقتی انسان، شک دارد در حقِّ او معتبر است، امّا همین که یقین به خطا پیدا کرد، پیروی از حکم ظاهری بی مورد خواهد بود ـ گاهی، قصد و غرض حاکم از صدور حکم و اِعمال ولایت، «انشای یک تکلیف واقعی بر

عهدهٔ اجتماع» است و نه فقط منجز ساختن واقع. این را «حکم ولایی» گویند. انشای این تکلیف به دو گونه امکان‌پذیر است:

صورت نخست، این است که اساساً، واقع و حقیقتی ورای حکم حاکم وجود ندارد تا حاکم قصد منجّز ساختن آن را داشته باشد؛ یعنی، مثلاً، حاکم، به این نتیجه رسیده که امروز، در جامعه، قیمت گذاری کالاها ضرورت دارد، لذا بدان حکم می‌کند. هدف حاکم از این حکم، منجَّز ساختن واقع بر مردم نیست؛ چون، قیمت‌گذاری کالاها، به حکم اوّلی، واجب نیست تا ولیّ‌امر با حکم خویش، آن را منجَّز کند. در این جهت، تفاوتی نمی‌کند که اصلاً، ملاک ملزمی درکار نباشد تا واجب شود یا ملاکش برای مردم قابل تحصیل نباشد.

یا این است که ملاک، مستقیماً، در متعلَّق حکم نیست، بلکه «وحدت رویّه در امر قیمت‌ها» در جامعه، مورد نظر حاکم است، لذا سقف مشخَّصی را برای قیمت اجناس معیَّن می‌کند، نه از این جهت که این سقف، ملاک الزامی دارد، به طوری که قبل از حکم حاکم، به سبب آن ملاک، شرعاً، واجب بوده و حاکم، آن را کشف و اِعلام می‌کند، بلکه از این جهت که در جامعه، قیمت‌ها، یکسان شود.

صورت دوم، این است که، حاکم، حکم واقعی الزامی را مشاهده می‌کند، ولی قصد و غرضش از اِعمال ولایت و صدور آن حکم، منجَّز ساختن حکم بر مردم نیست، بلکه قصدش، انشای یک حکم واقعی است، به طوری که اگر کسی یقین به خلاف داشته و حکم واقعی اوّلی، به سبب همین یقین، بر او منجَّز نشده باشد، به واسطهٔ انشای حکم از سوی حاکم، بر او تنجَّز پیدا کند. مثلاً، اگر حاکم جامعه، با اعتقاد به این‌که امروز، جهاد، دارای ملاک الزامی است، به جهاد حکم کند، گر چه جهاد، یک واجب واقعی است، ولی هدف او از صدور این حکم، صِرْف منجَّز ساختن آن واجب واقعی اوّلی نیست ـ چون، در این صورت، اگر چه کسانی که شکّ در وجود آن ملاک الزامی دارند، باید به جهاد بروند، ولی کسانی که یقین به فقدان آن ملاک الزامی پیدا می‌کنند، که به سبب همین یقین، تکلیف جهاد برای آنان تنجُّز پیدا نکرده و موظَّف به جهاد نیستند و چه بسا، جهاد نرفتن آنان، احتمال پیروزی در جنگ و تحقُّق اهداف آن را کاهش دهد ـ بلکه هدف حاکم از حکم به جهاد، انشای یک حکم واقعی است تا برای

این گروه نیز لازم الاتباع بوده و موظّف به جهاد شوند؛ زیرا، علم به فقدان ملاک الزامی، علم به مخالفت حکم حاکم با واقع نیست؛ چون، این حکم، جنبهٔ طریقی ندارد تا مطابق با واقع یا مخالف با واقع شمرده شود، بلکه خودش یک حکم واقعی است، به طوری که اگر حکم واقعی اوّلی، جواز باشد، با حکم حاکم، واجب یاحرام می‌شود و چون معنای ولایت حاکم، این است که نظر و تشخیص او، بر رأی و تشخیص دیگران تقدّم دارد، از این رو، سرپیچی از حکم حاکم، در چنین مواردی، جایز نیست.[۱]

البته، در مسألهٔ علم به اشتباه حاکم در صدور حکم، اقسام دیگری مانند «علم به خطای حاکم در مستند و دلیل حکم» یا «علم به حرمت حکمی که از سوی حاکم صادر می‌شود» وجود دارد که هم به لحاظ طولانی شدن بحث و هم به لحاظ تخصّصی بودن این مباحث، به همین مقدار اکتفا کرده و با ذکر این نکته، این بحث را به پایان می‌بریم.

آن نکته، این است که «آیا هر یک از شهروندان، در صورت علم و یقین به خطای حاکم در حکمی که صادر کرده ـ در همهٔ احکام یا در احکام کاشف ـ می‌توانند از اطاعت او سر باز زنند یا فقط قشر خاصّی در صورت علم به خطای حاکم، مُجاز به تخلّف از حکم او هستند؟».

دلایلی که در صورت علم به خطای حاکم، نقض حکم و سرپیچی کردن از فرمان او را تجویز کرده‌اند، اختصاص به گروه خاصّی ندارند، و هر کسی که چنین علمی پیدا کند، نمی‌تواند یقین خود را نادیده گرفته و با علم به خطای حاکم در صدور حکم، بدان تن دهد، امّا از آن‌جا که صدور حکم از سوی حاکم جامعه، در زمینه‌های مختلف، پس از کارشناسی دقیق و مشورت با متخصّصان و اشخاص بر جسته در عرصه‌های مختلف انجام می‌گیرد و حاکم، بدون بررسی کامل و تحقیق و تدقیق لازم، مبادرت به صدور حکم نمی‌کند، معمولاً، برای افراد عادی و حتّی متخصّصان و برجستگان جامعه، علم به خلاف و خطای حاکم در صدور حکم، پیدا نمی‌شود.

اگر منشأ خطا قصور یا تقصیر در بررسی ادلّه و استنباط حکم باشد، اطّلاع و آگاهی از چنین خطایی، جز برای فقها و متخصّصان برجستهٔ علم فقاهت، حاصل نمی‌شود، و اگر منشأ

---

۱. سید کاظم الحسینی الحائری، **ولایة الأمر فی عصر الغیبة**، ص۲۶۷ ـ ۲۶۸.

خطا، اشتباه در شناخت موضوع باشد، قاعدتاً، پیچیدگی موضوع، موجب ناشناخته ماندن و خطای در حکم شده، و اطّلاع از چنین مواردی نیز ـ گذشته از این‌که با توجّه به بررسی‌های دقیق کارشناسی از سوی حاکم، به ندرت اتفاق می‌افتد ـ جز برای متخصّصان، حاصل نمی‌شود. اگر حکم صادره، مربوط به موضوعی از موضوعات پیچیدهٔ اقتصادی باشد، جز برای متخصّصان بر جستهٔ اقتصادی، شناخته شده نیست.

پس با توجه به توضیحات یاد شده، احتمال علم به خطای حاکم اسلامی در صدور حکم، حتّی برای کارشناسان و متخصّصان مربوطه، بسیار نادر است چه رسد به عموم شهروندان، ولی به هر حال، در نظام سیاسی اسلام، در صورت علم به خطای حاکم در عرصه‌های مختلف قانونگذاری و اجرا و قضاوت، اطاعت از حکم حاکم ـ در همهٔ موارد یا در صورتی که حکم صادره، از احکام کاشف باشد ـ لازم شمرده نشده است.

◁ سرپیچی، اعتراض، مقاومت و عزل

در مباحث گذشته در این‌که اطاعت از حاکمِ فاقد شرایط لازم نیست بلکه نوعی جرم محسوب می‌شود و نیز جواز سرپیچی از دستورهای حاکمی که مردم را به معصیت خدا فرا می‌خواند یا به وظایف قانونی خویش عمل نمی‌کند، به تفصیل سخن گفتیم. اینک برای تکمیل بحث، پاسخ به چند سؤال جهت روشن شدن پاره‌ای ابهامات لازم است.

شایان ذکر است نظم منطقی بحث ایجاب می‌کرد مسأله «سرپیچی از دستورهای حاکم» در فصل «اطاعت از حاکم»، و مسألهٔ «اعتراض، مقاومت و عزل حاکم» در ذیل فصل «وفاداری به حکومت و حاکم» مطرح شود، ولی به لحاظ پیوستگی عمیق این دو مسأله، بحث را در این فصل مطرح می‌کنیم. در فصل «نظارت بر حاکم» نیز به تناسب آن، اشاراتی در این زمینه داشتیم. بحث «حق مقاومت و قیام عمومی» یکی از مباحث فلسفهٔ سیاسی است و مقصود آن است که: آیا مردم مجبورند در برابر عملکرد نادرست و احیاناً ظالمانهٔ حاکمان جامعه صبر کنند، بسوزند و بسازند، چرا که ممکن است گرفتار مفسدهٔ بالاتری چون هرج و مرج اجتماعی شوند؟ یا می‌توانند از اطاعت آنان سر باز زنند، اعتراض کنند و در صورت لزوم بر ضدشان بشورند و آنان را از قدرت برکنار کنند؟

دیدگاه غالب در میان علمای اهل سنت را در این باره، در مباحث گذشته یادآور شدیم که هرگونه اعتراض و شورش بر ضد حاکم و عزل وی را ممنوع شمرده‌اند.

البته در قرون اخیر که موج دموکراسی و دفاع از حقوق و آزادی‌های مردمی، همه جا را فرا گرفت بعضی از دانشمندان اهل سنت در صدد تجدید نظر در این دیدگاه برآمده و عزل حاکم را مجاز شمرده‌اند، به عنوان نمونه برخی از دانشمندان مصری نظر مشهور اهل سنت را نقد کرده‌اند.[۱]

در جوامع گذشتهٔ غربی و نیز برخی از مکاتب سیاسی در قرن اخیر، هرگونه سرپیچی از دستور حاکم و اعتراض و شورشی بر ضد او ممنوع بود. هر کدام از این مکاتب سیاسی بر مبنای اصول پذیرفته شدهٔ خویش به این نتیجه رسیده بودند. بعضی چون برای سلاطین و ارباب کلیسا حق حاکمیت الهی قائل بودند، به نظرشان مخالفت و شورش بر ضد آنان، مخالفت با ارادهٔ خداوند قلمداد می‌شد. برخی چون اعتراض و شورش را مستلزم هرج و مرج در جامعه می‌دانستند، آن را ممنوع کرده و حتی وجود حاکم ظالم و ستمگر را بر هرج و مرج ترجیح می‌دادند. بعضی نیز چون سعادت و کمال انسان‌ها را در پرتو دیکتاتوری و برقراری نظمی آهنین می‌دیدند، مردم را از داشتن چنین حقی محروم می‌کردند. برخی هم، چون حق را از آنِ قدرت می‌دانستند و برای ضعیف حقی قائل نبودند، حق را در حاکم مقتدر متمرکز می‌نمودند.

ناگفته نماند قبل از رنسانس بعضی متفکران اروپایی معتقد به «حق مقاومت» در برابر اعمال خلاف حاکم بودند که باید در مرحلهٔ نخست از راه‌های قانونی انجام گیرد و در مرحلهٔ بعدی چنانچه توسل به موارد تند و افراطی نظیر کشتن ستمگر و انقلاب تنها راه باشد، اگر ملجأیی بالاتر از شخص ستمگر نباشد که مردم به او شکایت برند، می‌توان او را کشت، ولی تأکید داشتند که توسل به نیروی فوق قانونی باید در مواردی مجاز شناخته شود که از

---

۱. رشید رضا، **المنار**، ج۶، ص۳۶۷: «ما ورد في الصبر على أئمة الجور إلّا إذا كفروا، معارض بنصوص أخرىٰ و المراد به إتـفاء الفتنة و تفريق الكلمة المجتمعه...إنّ منازعة الإمام الحق في إمامته لنزعها منه لايجب إلّا إذا كفر كفراً ظاهراً و كـذا عُـمّاله و وُلاته. و أما الظلم و المعاصي فيجب إرجاعه منها مع بقاء إمامته و طاعته في المعروف دون المنكر و إلّا خلع و نصب غيره...و قد صار رأى الأمم الغالب في هذا العصر وجوب الخروج علىٰ الملوك المتديّن المستدّين.»

قدرت در حد بسیاری سوء استفاده شده باشد، چون شورش و طغیان ممکن است راه را برای بی‌نظمی در بخش‌های بیش‌تری از جامعه هموار سازد که زیانش از ادامهٔ حکومت جبار بیش‌تر باشد.(۱)

در نظام‌های سیاسی امروز غرب که چنین حقی برای مردم به رسمیّت شناخته شده، سعی بر این است که نهادهای سیاسی در جامعه به گونه‌ای تنظیم شوند که حاکمان در صورت تخلف از وظایف خویش و سلب حقوق و آزادی‌های مردم، بدون نیاز به شورش همگانی، از مقام خود بر کنار شوند. «جان لاک» از نظریه‌پردازان این نظام حکومتی می‌گوید:

«حق انحلال حکومت با مردم است چون مردم آخرین قاضی اَعمال و افعال حکومت مقننه می‌باشند.»(۲)

او که برای حکومت نقشی جز «پاسداری و امانتداری از حقوق طبیعی مردم» قائل نبود، معتقد بود که هر زمان حکومت در امانت خیانت کند و از ایفای نقش باز ایستد، مردمی که خود آفرینندهٔ آنند، می‌توانند به هستی حاکم پایان دهند. آن‌چه در بحث فعلی اهمیت دارد، بررسی «حق سرپیچی، اعتراض و شورش و عزل» برای مردم در برابر حاکم اسلامی است که مستقیم یا غیر مستقیم از سوی خداوند منصوب شده است. بحث را در قالب چند پرسش و پاسخ پی می‌گیریم:

۱ ـ آیا حاکم به مجرد تخلّف از قانون یا ارتکاب معصیت، از ولایت معزول است و نمی‌تواند در منصب حکومت و ولایت باقی بماند یا عزل و برکناری او مشروط به انجام اموری یا از دست دادن شرایطی است؟

۲ ـ آیا عکس‌العملی که مردم می‌توانند در برابر تخلفات حاکم در زمینه‌های مختلف نشان دهند، یکسان است یا به تناسب نوع و اهمیت تخلف می‌توانند برخورد متفاوتی داشته باشند؟ مثلاً برخورد مردم با حاکم در صورتی که فرد نالایقی را بر مسؤولیتی می‌گمارد با صورتی که در بیت‌المال به ناحق تصرف کرده یا حقوق مردم را تضییع می‌کند، یکسان است؟

---

۱. **نظریه‌های نظام سیاسی**، ص۳۶۹ ـ ۳۷۰.

۲. بهاءالدین پازارگاد، **تاریخ فلسفهٔ سیاسی**، ص ۶۷۰.

۳. آیا مردم همان‌طور که مجازند در برابر تخلفات فرماندار یا استاندار بایستند و به او اعتراض کنند، در برابر حاکم اسلامی نیز می‌توانند بایستند و اعتراض کنند؟

۴. آیا ایستادگی در برابر تخلفات احتمالی حاکم و دست‌اندرکاران امور جامعه حق و وظیفهٔ همگان است یا اقشار خاصی مجاز یا موظف به مخالفت و اعتراض‌اند؟

پاسخ پرسش نخست: به نظر می‌رسد نمی‌توان حاکم اسلامی را فقط به سبب ارتکاب یک خطا یا گناه یا تخلف از قانون و یا کوتاهی در انجام وظیفه، از مقام و منصب ولایت معزول دانست و عملاً برای برکناری او اقدام کرد، چون غیر از پیشوایان معصوم، همهٔ انسان‌ها در معرض خطا و لغزش‌اند و انجام آن به‌وسیله همگان اجتناب‌ناپذیر است. تخلفات حاکم از نظر اهمیت و آثار و پیامدهایی که به دنبال دارد و تأثیری که در موقعیت او به جا می‌گذارد، متفاوت‌اند. نمی‌توان حاکم را هم به خاطر ارتکاب یک گناه صغیره عزل کرد و هم به خاطر ظلم و اجحاف به مردم و اختلاس در بیت المال مسلمانان و هم به خاطر از دست دادن شرایط رهبری. هر یک از موارد یاد شده، دارای آثار و تبعاتی متفاوت است. از ادلهٔ ولایت حاکمِ واجد شرایط بر می‌آید تا وقتی حاکم، واجد شرایط رهبری است، یعنی دارای قدرت اجتهاد و استنباط احکام شرعی است، و عدالت و تقوا، نیز مدیریت و مدبّریت دارد، نمی‌توان او را از مقامش معزول دانست هر چند تخلفاتی از او سر بزند.

عدالت و تقوایی که در حاکم اسلامی لازم است، فراتر از عدالت و تقوایی است که برای مناصب دیگر اجتماعی همچون قضاوت، امامت جماعت، شهادت در دادگاه و امثال آن معتبر شمرده شده است، اما ارتکاب یک گناه صغیره یا تخلف از قانونی نه چندان مهم حاکم را از عدالت ساقط نمی‌کند.[۱] چون عدالت را ملکه و نیروی بازدارنده‌ای شمرده‌اند که انسان را از ارتکاب گناه باز می‌دارد، که معلوم نیست با ارتکاب یک گناه، این ملکه و نیرو به‌طور کلی زائل شود.[۲] امام خمینی در پاسخ کسانی که نظام مبتنی بر ولایت‌فقیه را با نظام‌های استبدادی مقایسه کرده‌اند، بر شرط عدالت تأکید کرده و استبداد پیشه‌گی را موجب سلب حق ولایت

---

۱. حسینعلی منتظری، **دراسات فی ولایة الفقیه**، ج ۱، ص ۶۱۸.

۲. شیخ مرتضی انصاری، **رسائل فقهیة ـ رسالة فی العدالة**، ص ۵ ـ ۷.

شمرده و می‌فرمود:

«اگر فقیهی بخواهد زورگویی کند، این فقیه دیگر ولایت ندارد. در اسلام قانون حکومت می‌کند.»[۱]

پس تا وقتی که حاکم واجد شرایط است، دارای ولایت بوده و احکامش نافذ است. از این‌رو در اصل یکصدویازدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده است:

هرگاه رهبر از انجام وظایف قانونی خود ناتوان شود یا فاقد یکی از شرایط مذکور در اصل پنجم و یکصدونهم گردد، یا معلوم شود از آغاز فاقد بعضی از شرایط بوده است، از مقام خود بر کنار خواهد شد. تشخیص این امر بر عهدهٔ خبرگان مذکور در اصل یکصدوهشتم است.

شرایط مذکور در دو اصل یاد شده عبارتند از:

۱ ـ صلاحیت علمی لازم برای افتا در ابواب مختلف فقه؛

۲ ـ عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام؛

۳ ـ بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی در رهبری.

در اصل پنجم ویژگی «آگاه به زمان» نیز قید شده است، روشن است پس از اثبات برخورداری حاکم از شرایط یاد شده، از دست دادن آن‌ها به مجرد ارتکاب یک گناه یا تخلف از قانون اثبات نمی‌شود.

به‌علاوه همین که به مردم اجازه داده شده که حاکم اسلامی را نصیحت کنند و از او انتقاد و در صورت لزوم امر به معروف و نهی از منکر کنند، معلوم می‌شود حاکم اسلامی با یک تخلف و خطا و لغزش، از مقام و منصب خویش معزول نیست و گرنه موردی برای نصیحت، انتقاد، امر و نهی او باقی نمی‌ماند. به نظر می‌رسد مراتبی که در باب امر به معروف و نهی از منکر گفته‌اند، در این‌جا نیز صادق باشد.

پاسخ پرسش دوم: پاسخ این پرسش تا حدودی از جواب پرسش نخست روشن می‌شود. بعد از آن که معلوم شد حاکم تا شرایط و ویژگی‌های لازم را دارا است، از مقام و منصب خود عزل نمی‌شود، برخورد با تخلفات احتمالی او به تناسب هر کدام شیوه‌های مناسبی می‌طلبد.

---

۱. صحیفه نور، ج ۱۰، ص ۲۹.

بدیهی است که تخلفات او یکسان نیست تا برخورد با آن‌ها و مجازات یکسان باشد. گاهی تخلف حاکمان و کارگزاران جامعه جزئی است و گاهی تخلف و انحراف، بزرگ و اساسی است. مراعات مراتب مختلف از نصیحت و تذکر تا انتقاد و اعتراض تا استیضاح و برخوردهای قهرآمیز و عزل و برکناری در صورت یأس از اصلاح ضرورت دارد. اطاعت از حاکم در عرصه‌هایی که دچار خطا و لغزش شده، ولی هنوز صلاحیت خود را برای رهبری و حاکمیت، از دست نداده، لازم نیست، اما این تعداد خطا و لغزش مجوزی برای سرپیچی از دستورهای او در همهٔ زمینه‌ها نیست. تا وقتی که حاکم شرایط لازم را از دست نداده و مصداق «حاکم جائر» و «طاغوت» نشده، تلاش برای عزل و برکناری او و اعتراض و برخوردهای قهرآمیز مجاز نیست.

البته در نظام‌های سیاسی امروز نهادهای سیاسی به گونه‌ای پیش‌بینی و تنظیم می‌شود که همهٔ مراتب یاد شده، در چارچوب قانون و با استفاده از اهرم‌های پیش‌بینی شده انجام گیرد و برای عزل و برکناری حاکمی که شرایط لازم را از دست داده، نیازی به قیام مسلحانه و انقلاب قهرآمیز نباشد اما در موارد متعددی مشاهده شده که حاکم با اِعمال دیکتاتوری، در رأس قدرت باقی می‌ماند و نمی‌توان به سهولت او را از کار برکنار کرد.

به هر حال بحث جنبهٔ نظری داشته و با استناد به دلایل معتبر درصدد تبیین مطلب هستیم، به طوری که اگر در یک نظام سیاسی نتوان از راه‌های قانونی و نهادهای پیش‌بینی شده، حاکمی را اصلاح، تأدیب، استیضاح و در نهایت از قدرت برکنار کرد، آیا مردم مجاز به قیام قهرآمیز هستند؟

پاسخ پرسش سوم: بدون شک مردم حق بلکه وظیفه دارند در برابر تخلفات مسؤولان و مجریان و مدیران جامعه بایستند و ناظر ساکت تخلفات و انحرافات نباشند، احساس مسؤولیّت همگانی در برابر صاحبان قدرت در جامعه، ضامن سلامت از آفات و انحرافات است. حاکمان جامعه دارای مقام و موقعیت یکسانی نیستند و تخلفات آنان آثار و پیامدهای متفاوتی دارد. تخلف یک فرماندار در محدودهٔ مسؤولیّت و اختیاراتش، آثار و عواقب محدودی دارد، اما تخلف رئیس جمهور یا رئیس قوه قضاییه یا رهبر در یک نظام سیاسی آثار و

پیامدهای گسترده‌تری دارد. عکس‌العمل شهروندان نیز در برابر تخلفات احتمالی هر یک باید متناسب با مقام و موقعیت او و مناسب با تخلفی که انجام داده، باشد. توجه به این نکته که برخورد با کسی که از مقام و موقعیت مهم‌تر برخوردار است، ظرافت بیش‌تری لازم دارد، برخوردها را سنجیده‌تر خواهد کرد. حاکم اسلامی که به‌طور غیر مستقیم دارای ولایت از جانب خدا است و البته با رضایت و آمادگی مردم جهت حمایت از او، در مصدر امور قرار گرفته، دارای «حرمت و قداست» است. مردم به عنوان انجام وظیفهٔ دینی، از او اطاعت می‌کنند؛ امکانات خود را در اختیار او می‌گذارند و در صورت لزوم به امر او در جبههٔ جنگ حضور یافته و جان خود را فدا می‌کنند. چنین شخصیتی در دید مردم دارای حرمت و قداست است. هر چند در این مکتب هر انسانی در جامعهٔ اسلامی دارای حرمت است و نمی‌توان به بهانه‌های مختلف حرمت افراد را زیر پا نهاد، اما حاکم اسلامی به لحاظ رسالت سنگینی که بر عهده‌اش نهاده شده، بر مردم حقوقی دارد و علاوه بر شخص خود، شخصیت حقوقی‌اش نیز از حرمت و قداست برخوردار است. شکستن حرمت و نادیده گرفتن حقوق او بدون دلیل، جرم و گناه است. فقهای اسلام در بحث «قضاوت و نقض حکم قاضی» به این نکته عنایت داشته‌اند و در صورتی که نقض حکم قاضی به صورت علنی، حرمت او را بشکند و آبرویش را در معرض خطر قرار دهد، نقض حکم را فقط به صورت مخفی مجاز شمرده‌اند. این مسأله در بارهٔ حاکم اسلامی که در رأس جامعهٔ اسلامی قرار دارد و دوست و دشمن نظاره‌گر برخورد مردم با او هستند، از حساسیت بیش‌تری برخوردار است، به‌ویژه که نفوذ کلمهٔ حاکم در میان مردم، منوط به «بقای جایگاه والای حاکم» و «حفظ حرمت و شخصیت» او است. حاکمی که به سبب یک خطا یا تخلف کوچک، مورد اعتراض و انتقاد عام و خاص قرار گیرد و آبرو و حیثیّتش تهدید شود نمی‌تواند با نفوذ کلمه، جامعه را اداره و در برابر دشمنان، از حقوق شهروندان دفاع کند.

پاسخ پرسش چهارم: مردم در برابر یکدیگر و در مقابل حاکمان جامعه مسؤولیّت همگانی دارند. ادلهٔ امر به معروف و نهی از منکر یا نصیحت حاکمان جامعه، اختصاص به قشر خاصی ندارد، اما اقدام به این وظایف، شرایطی لازم دارد که همگان واجد آن نیستند. آگاهی

از معروف‌ها و منکرها، مصالح جامعه، عملکرد مسؤولان و نهادها به‌ویژه در جوامع پیچیدهٔ امروزی در ابعاد مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و نظامی، شرط لازم ورود به عرصهٔ انتقاد، نصیحت، امر و نهی کارگزاران است. علما و صاحبان بصیرت در این زمینه به لحاظ برخورداری از علم و آگاهی، مسؤولیتی چند برابر دارند. آیات و احادیث به مسؤولیّت مهمی که عالمان و دانشمندان بر عهده دارند، تأکید دارند و فقهای برجسته با استناد به آن‌ها به تبیین وظایف و مسؤولیّت‌های مهم علما جهت اصلاح امور جامعه و جلوگیری از فساد و تباهی پرداخته‌اند.[۱] شخصیتی مانند امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام قبول مسؤولیّت ادارهٔ جامعه را، به پیمانی که خداوند از عالمان جهت دفاع از حقوق مظلومان گرفته، مستند می‌سازد[۲].

چنان که نهادهایی مانند احزاب، انجمن‌ها و گروه‌های سیاسی به لحاظ برخورداری از امکانات و اهرم‌ها وظیفهٔ بیش‌تری نسبت به عموم مردم دارند. آنان که از نعمت موقعیت اجتماعی برخوردارند و می‌توانند جهت آگاهی بخشیدن به جامعه تلاش کنند، نیز مطبوعات و جرائد که از توان و مجال اطلاع‌رسانی، مشورت‌دهی به مسؤولان، بررسی مسائل و معضلات اجتماعی، انتقاد از عملکردها و نظارت بر فعالیت‌های سیاسی دولتمردان بهره‌مندند، بیش از دیگران که فاقد این امکان و فرصت‌اند، مسؤولیّت‌دارند.

امروزه در نظام‌های سیاسی، تأسیس نهادهای قانونی و تنظیم امور در چارچوب‌های مشخص قانونی، برخورد با تخلفات را آسان‌تر کرده است، به طوری که با آسیب‌های کم‌تری، با تخلفات برخورد شود و افرادی که با سوء استفاده از مقام و موقعیت خویش، حقوق و آزادی‌های مشروع مردم را نادیده می‌گیرند، باز خواست شده و در صورت لزوم برکنار می‌شوند. اما به هر حال نباید مسؤولیّت همگانی را از مردم سلب کرد. عموم شهروندان وظیفه دارند با احساس مسؤولیّت نسبت به سرنوشت خود و جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند، نیز نسبت به سایر انسان‌ها جهت اصلاح امور در حد توان خویش قدم بردارند.

---

۱. ر.ک: امام خمینی، **تحریر الوسیله**، ج ۱، ص ۴۵۴.

۲. **نهج‌البلاغه**، خ ۳، لو لا حضور الحاضر و قیام الحجّة بوجود الناصر و ما أخذالله علی العلماء أنْ لا یقاروا علی کظّة ظالم و لا سغب مظلوم لألقیت حبلها علی غاربها.

اطاعت دینی یا انجام وظیفهٔ مدنی؟

از شمار مسائلی که از امتیازات جامعهٔ اسلامی محسوب می‌شود، «ماهیت اطاعت از حاکم و قوانین» است. آیا اطاعت از حاکم اسلامی و پیروی از قوانین اجتماعی، تکلیف شرعی است یا صرفاً انجام وظیفهٔ ملی و شهروندی است؟ اگر به عنوان ادای وظیفهٔ دینی باشد، علاوه بر آثار دنیوی، شخصِ مطیع، مستحق پاداش اُخروی است، ولی چنانچه وظیفهٔ ملی و شهروندی باشد، آثارش منحصر به زندگی دنیوی خواهد بود. متقابلاً اگر از اطاعت حاکم و پیروی قوانین اجتماعی سرباز زند، علاوه بر پیامدهای اجتماعی و احیاناً توبیخ و مجازات دنیوی، گرفتار عذاب اُخروی خواهد شد. اما اگر فقط سرپیچی از قوانین مدنی و وظایف شهروندی باشد، تنها مجازاتی را که در قوانین پیش‌بینی شده، متحمل خواهد شد.

از جمله سؤالاتی که در جامعهٔ اسلامی مطرح می‌شود و ارتباط مستقیمی با بحث دارد، این است که: آیا مشارکت و فعالیت سیاسی مردم، حق آن‌ها است یا تکلیف دینی آنان؟ اگر حق آنان باشد، کسی نمی‌تواند این حق را سلب کند، چنان که نمی‌تواند آن‌ها را به استفاده از این حق مجبور کند. مردم آزادند مثلاً درانتخابات شرکت کنند یا نکنند، اما اگر عنوان تکلیف شرعی پیدا کرد، گرچه ممکن است در قوانین جامعه مجازاتی برای آن در نظر گرفته نشده باشد، اما بدون تردید شخصی که در انتخابات شرکت نمی‌کند، مستحق مجازات اخروی خواهد بود.

به نظر می‌رسد منشأ این اختلاف، به یک بحث مبنایی بر می‌گردد و آن «پیوستگی یا گسستگی دین و سیاست» است. اگر دین و سیاست پیوسته باشند، به عبارت دقیق‌تر سیاست، جزئی از دین باشد، فعالیت‌های سیاسی انسان تحت حاکمیت دین بوده و محکوم به یکی از احکام پنجگانهٔ وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه است. هدف جامعهٔ دینی، رشد و تعالی معنوی انسان‌ها است و «قرب الهی» به عنوان کمال مطلوب برای انسان‌ها مطرح است، از این رو هر عملی بلکه هر قصد و نیتی، در این راستا قرار می‌گیرد، حتی اعمال مباح، به گفتهٔ پیشوایان دینی، چنانچه به قصد قربت انجام بگیرد، عبادت بوده و انسان را گذشته از آن که به کمالات سوق می‌دهد، در روز قیامت نیز او را مستحق پاداش الهی می‌گرداند.

با این بینش که هر عملی می‌تواند رنگ عبادی بگیرد، رفتار سیاسی شهروندان نیز مشمول همین قاعده است. مردم به عنوان تکلیف شرعی به مشارکت سیاسی پرداخته و مثلاً در انتخابات شرکت می‌کنند. رفتار سیاسی می‌تواند در اوضاع گوناگونی محکوم به یکی از احکام پنجگانه باشد. ممکن است در اوضاعی، حاکم، که علاوه بر رهبری سیاسی، رهبر دینی مردم است و تکالیف دینی آنان را بیان می‌کند، مشارکت سیاسی را به عنوان این‌که بقای حکومت اسلامی بدان بستگی دارد، «واجب» اعلام کند، چنان که حضرت امام خمینی در دههٔ پس از استقرار نظام جمهوری اسلامی، حضور مردم در صحنه‌های سیاسی ـ اجتماعی همچون انتخابات را واجب می‌شمردند. اما ممکن است در اوضاع عادی مستحب یا مباح باشد. چنان که ممکن است در زمان حاکمیت حاکمی جائر، شرکت در انتخابات که تأیید ضمنی و تقویت او را به دنبال دارد، حرام شمرده شود.

به هر حال، دراین بینش که تکالیف دینی منحصر به اعمال فردی و عبادی نبوده و فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی را نیز شامل می‌شود. مشارکت سیاسی، انجام تکلیف دینی است. البته منافاتی ندارد که مشارکت سیاسی حق شهروندان نیز باشد، به طوری که کسی حق سلب کردن آن را نداشته باشد. چنان که برخی نویسندگان عرب از آن به «حقّ وظیفی» تعبیر کرده‌اند.[۱] حکم مشهور میرزای شیرازی، مرجع نامدار شیعی که استعمال دخانیات را در اوضاع آن روز، محاربه با امام زمان(عج) اعلام کرد،[۲] از همین قبیل است. امام خمینی، احیاگر اسلام در قرن بیستم و بنیانگذار نظام جمهوری اسلامی، پس از پیروزی انقلاب، تأکید فراوانی بر تعلیم این آموزه کرد. ایشان با تفکیک نظام شاهنشاهی به عنوان «نظام طاغوتی» با نظام اسلامی به عنوان «نظام الهی» در صدد بیان این مطلب بود که مخالفت با رژیم اسلامی، مخالفت با احکام الهی بوده و حرام است، در حالی که اگر رژیم، ملّی و مشروعیت داشته باشد، مخالفت با دستور آن فقط تخلف از وظیفهٔ ملّی است. ایشان پس از نصب نخست وزیر دولت موقت فرمود:

---

۱. فتحی الدرینی، **دراسات و بحوث في الفكر الاسلامي المعاصر**، ج۱، ص۴۳.

۲. شیخ محمد رضا زنجانی، **تحریم تنباکو**، ص۱۰۰.

این دولتی که تعیین شده است و به ولایت شرعی تعیین شده است و یک حکومت شرعی است، نه فقط حکومت قانونی می‌باشد، یعنی حکومت شرعی لازم الاتباع، همه کس واجب است بر او که از این حکومت اتباع کند. نظیر این‌که مالک اشتر را که حضرت امیر ـ سلام الله علیه ـ می‌فرستاد یک جایی و منصوبش می‌کرد، حاکم واجب الاتباع بود، یعنی حاکم الهی بود؛ حاکم شرعی بود.(۱)

با توجه به مبانی این مکتب، در این‌که رفتار سیاسی شهروندان در جامعهٔ دینی، «انجام تکلیف دینی» است، تردیدی وجود ندارد. نیز در این‌که مخالفت با حاکمان معصوم، مخالفت با خدا است، تردیدی وجود ندارد و اگر شبهه و تردیدی باشد، در مورد حاکمان غیر معصوم است، ولی در مورد ایشان گذشته از این‌که اطاعت با اذن و دستور پیشوایان معصوم می‌باشد، در واقع اطاعت از حاکمان عادل، اطاعت از معصومان است. آیا اطاعت از کارگزاران امام علی‌علیه‌السلام در شهرهای مختلف، اطاعت از حضرت نبود؟ اگر حاکم اسلامی دارای شؤون متفاوت افتا، قضاوت و حکومت است و اطاعت از او در عرصهٔ افتا و قضا، اطاعت از احکام و دستور خدا است، پیروی از او در شأن حکومتی نیز اطاعت از کسی است که چنین شأنی را برای حاکم مقرر کرده و به او حقّ امر و نهی داده است. نمی‌توان اطاعت از «قضاوت حاکم در محکمه» و «فتوای او در مسند افتا» را از اطاعت در «اوامر حکومتی» تفکیک کرد و یکی را انجام «وظیفهٔ ملی و شهروندی» دانست و دیگری را «انجام تکلیف دینی». به‌علاوه در متون دینی ما مخالفت با حاکم اسلامی در جامعه، مخالفت با دین و خداوند سبحان قلمداد شده است. در روایت معروفِ مقبولهٔ عمر بن حنظله حضرت فرمود:

وقتی که (حاکم) طبق حکم ما، حکم کرد و شخصی از او نپذیرفت، حکم خداوند را کوچک شمرده و ما را رد کرده و نپذیرفته است. هر که ما را رد کند. خدا را رد کرده و حکم خدا را بازگردانده و تا حد شرک به خدا پیش‌رفته است.(۲)

در روایت دیگری اطاعت از سلطان یعنی «حاکم عادل» واجب شمرده شده و ترک پیروی او، ترک پیروی خداوند قلمداد شده است: طاعة السلطان واجبة و مَن ترك طاعة السلطان فقد

---

۱. صحیفه نور، ج۳، ص۲۵۱.

۲. اصول کافی، ج۱، ص۱۱۳.

ترك طاعةالله عزوجل.[۱]

مراد از سلطان، حاکم واجد شرایطی است که از جانب خداوند حق حاکمیت دارد، نه هر صاحب قدرتی که بر مسند حکومت تکیه زند. بنابراین بینش اگر در نظام اسلامی مقرراتی وضع می‌شود، مردم به عنوان تکلیف دینی به این مقررات عمل می‌کنند. چنین التزامی بسیار عمیق‌تر و مؤثرتر از التزام به مقررات به عنوان انجام وظیفهٔ ملی و میهنی است، چرا که ایمان قلبی، با این نوع التزام، نمودار می‌شود. هر جا ایمان قلبی مطرح باشد، آثار یگانه‌ای به دنبال دارد. حضور مردم مسلمان ایران در طول هشت سال دفاع مقدس، بدون شک به عنوان «ادای تکلیف دینی» بود. رمز استقامت و پیروزی نیز همین بود و گرنه انگیزهٔ دفاع از ملیّت و انجام وظایف شهروندی، چنین توان و نیرویی به افراد نمی‌بخشید.

برخی از نویسندگان در توجیه حق بودن ـ نه تکلیف بودن ـ رفتار سیاسی، این‌گونه استدلال می‌کنند:

> **در کتاب و سنت تعبیراتی از قبیل حکم و ملک که بیانگر نهادهایی است، درست مانند تعبیرات بیع، شراء، ازدواج، طلاق است، همان‌طور که بین اعمال، یک سلسله تدبیرات انسانی و عقلانی و عرفی برای ادامهٔ زندگی است و تصمیم و اقدام در بارهٔ آن‌ها، استفاده از حق است و نه عمل به وظیفه. هرگونه تصمیم و اقدام مربوط به حکم و ملک هم یک تدبیر انسانی است و استفاده از حق است، نه عمل به وظیفه. البته در کتاب و سنت برای کلیهٔ این اعمال مدنی یک سلسله. مقررات اخلاقی وضع شده است.[۲]**

مهم‌ترین خطایی که رخ داده، بی توجهی به «مقدّمیت» دنیا و بُعد مادی انسان نسبت به آخرت و بُعد معنوی او است. زندگی دنیوی با همه شئونات، مقدمهٔ کمال معنوی و سعادت جاویدان انسان در آخرت است. بیع، شراء، ازدواج، طلاق، حکم، ملک و امثال آن برای تأمین نیازهای مادی و دنیوی آدمی است تا او با فراغت از این نیازها، به برآورده کردن نیازهای معنوی بپردازد. بعید است که مسلمانی در تقدّم ارزشی برخی از نیازها تردید داشته باشد. بدون شک نیازهای معنوی از جهت ارزشی بر نیازهای مادی ترجیح دارد، هر چند برآورده شدن

---

۱. **وسائل الشیعه**، ج ۱۱، ص ۴۷۲.

۲. محمد مجتهد شبستری، **ایمان و آزادی**، ص ۶۸

نیازهای مادی، مقدمهٔ پرداختن به احتیاجات معنوی باشد. بر این اساس اگر رشد و تعالی معنوی آدمی، بسته به امور یاد شده در زندگی دنیوی باشد، انجام آن‌ها واجب خواهد بود.

ادیان توحیدی، به امور دنیوی رایجِ بین مردم، جهت بخشیده و آن‌ها را در راستای آرمان آدمی قرار داده‌اند. این‌که فرموده‌اند: «ازدواج، حفظ نیمی از دین انسان است؛ طلاق مبغوض‌ترین حلال الهی است؛ ازدواج در بعضی اوضاع واجب می‌شود؛ خرید و فروش شرایط و ضوابطی دارد» و بر بسیاری از امور مربوط به جسم آدمی و زندگی دنیوی، آدابی وضع و معیّن کرده‌اند، شاهد آن است که دین الهی، امور دنیوی را نیز زیر پوشش داشته و حد و مرزی برای آن‌ها مشخص کرده است تا در خدمت حیات معنوی انسان درآیند. بنابراین در امور یاد شده، صرفاً «یک سلسله مقررات اخلاقی» وضع نشده، بلکه آثار حقوقی فراوانی بر آن‌ها مترتب شده است.

تعجب آن است که مفاهیمی مانند «قیام به قسط»، «امر به معروف»، «نهی از منکر» و «مخالفت با ظلم» را مربوط به «اوضاع و احوال نامعقول» دانسته‌اند که «گاهی در حیات سیاسی جامعه پیش می‌آید»[۱] در حالی که هر یک از مفاهیم یاد شده، با توجه به طبیعت آدمی و اجتماع بشری که هیچ‌گاه از بی عدالتی، منکرات و ظلم خالی نبوده، وظایف مستمرّ انسان‌ها را با بی عدالتی، زشتی‌ها و ستم مشخص می‌کند. جوامع بشری چه زمانی از «اوضاع و احوال نامعقول» تهی بوده که نیازی به «قیام به قسط»، «امر به معروف و نهی از منکر» و «مبارزه با ظلم» نباشد؟ آیا هدف پیامبران الهی برای «قیام به قسط» وظایفی است که در اوضاع خاص متوجه انسان می‌شود؟!

منشأ چنین پندارهایی در بارهٔ تعالیم اسلامی، تفکر رایج در جهان مسیحیت است که «تکلیف دینی» از «وفاداری مدنی» تفکیک شده، مردم تنها در زندگی فردی خویش متدین‌اند، اما زندگی اجتماعی و حیات سیاسی از قلمرو دین خارج است و مردم تنها به عنوان شهروند به وظایف مدنی و ملی عمل می‌کنند. اگر عمل نکردند، مقتضای حق آن‌ها است و کسی نمی‌تواند، متعرض‌شان شود. آیا چنین برداشتی از تعالیم اسلامی، جز تفکر «جدایی

---

۱. ایمان و آزادی، ص۶۹

دین از سیاست»، بلکه «تفکیک دین از دنیا» است؟

◁ اطاعت آگاهانه یا کورکورانه؟

آخرین بحث از سلسله مباحث در بارهٔ «اطاعت از حاکم و دولت اسلامی» پاسخ به این سؤال است که آیا اطاعت از او در جامعهٔ اسلامی، آگاهانه و بر اساس بینش و بصیرت است یا اطاعتی کورکورانه و برخاسته از جهل و نادانی؟ آیا مردم وظیفه دارند چشم بصیرت خود را بپوشند و بی چون و چرا از دولت اطاعت کنند؟ اگر حاکم در روز روشن حکم کند الآن شب است، پس چنین کنید، آیا مردم موظف به اطاعت‌اند؟

بدون شک با توجه به مبانی دین اسلام و تأکید فراوانی که بر رشد و آگاهی مردم دارد، هیچ‌گاه خواستار اطاعت کورکورانهٔ مردم از دولتمردان نیست. حتی اطاعت از حاکمان معصوم، آگاهانه است. تلاش فراوانی که پیشوایان معصوم جهت ارتقای فکری و آگاهی‌های سیاسی و اجتماعی مردم داشتند، گواه این است که آنان هیچ‌گاه خواستار اطاعت کورکورانهٔ مردم نبودند. سخنرانی‌های فراوان امام علی علیه‌السلام در دوران حکومت و پاسخ به سؤالات مردم حتی در میدان جنگ و آگاهی بخشیدن به اقشار مختلف، در راستای رشد فکری مردم بود.

اگر در این مکتب سیاسی، مردم وظیفه دارند حاکمان را نصیحت کنند، امر به معروف و نهی از منکر کنند، زبان به اعتراض بگشایند در صورت لزوم علیه آنان قیام کنند، و خلاصه همهٔ آحاد شهروندان مسؤولند، از عهدهٔ مردمِ آگاه و دارای بینش سیاسی ـ اجتماعی بر می‌آید. وجود چنین وظایف و مسؤولیّت‌هایی، ضرورت رشد آگاهی‌های سیاسی ـ اجتماعی را طلب می‌کند. این‌که اطاعت از حاکم در نظام سیاسی اسلامی، مشروط به شرایطی است که مرجع تشخیص و تحقق آن‌ها عموم شهروندان یا نمایندگان آنان هستند، گواه دیگری بر آگاهانه بودن اطاعت مردم از حاکم اسلامی است.

پرسش‌هایی مانند این‌که آیا شرایط لازم همچنان باقی است و حاکم به وظایف دینی خود عمل می‌کند؟ اوامر او در راستای اوامر الهی است؟ حاکم در استنباط احکام دینی یا تشخیص موضوعات دچار اشتباه نشده است؟ در صورت یقین به اشتباه و خطای حاکم در صدور حکم اطاعت لازم نیست؟ همگی اموری است که بر عهدهٔ شهروندان یا نمایندگان آنان است. چنین

تشخیصی در سایهٔ آگاهی امکان‌پذیر است.

قرآن کریم پشیمانی کسانی را که به اطاعت کورکورانه و بی اندیشه از آبا و اجداد و بزرگان قبیلهٔ خویش می‌پردازند، نقل می‌کند، روزی که صورت‌های آنان در آتش دگرگون خواهد شد، می‌گویند:

یا لیتنا ﴿أطعنا الله و أطعنا الرسولا * و قالوا ربّنا إنا أطعنا سادتنا و کبرائنا فأضلّونا السبیلا﴾[1]؛

ای کاش خدا و پیامبر را اطاعت کرده بودیم و می‌گویند: پروردگارا! ما از سران و بزرگان خود اطاعت کردیم و ما را گمراه ساختند. سپس کسانی را که سبب گمراهی‌شان شدند، لعن و نفرین می‌کنند.

رنجی که پیشوایان دینی از ناآگاهی مردم در تاریخ اسلام متحمل شده‌اند و آنان را به خاطر جهالت و نادانی، که منشأ بسیاری از گرفتاری‌های اجتماعی و سیاسی است، نکوهش کرده‌اند و تلاشی را که جهت آگاه ساختن آنان صرف نموده‌اند، نشانهٔ دیگری بر ضرورت آگاهی مردم است. ماجرای دستور یکی از فرماندهان نظامی به مردم که داخل آتش شوید، وقتی خبر به پیامبر رسید، اطاعت از چنین فرمانی را مردود شمرد، گواه روشنی بر «لزوم اطاعت آگاهانه» است. امام علی علیه‌السلام نیز با الهام از قرآن کریم، مردم را از پیروی بزرگان متکبر که به حسب و نسب و قبیلهٔ خویش می‌نازند، بر حذر داشته فرمود:

ألا فالحذر فالحذر مِن طاعة ساداتکم و کبرائکم الذین تکبّروا عن حسبهم و ترفّعوا فوق نسبهم و ألقوا الهجینة علی ربّهم و جاهدوا الله علی ما صنع بهم مکابرةً لقضائه و مغالبة لآلائه؛[2]

آگاه باشید و بترسید! بترسید از فرمانبری مهتران و بزرگانتان که از شرف و جاه خود گردن‌کشی کردند و بالاتر از نسب خویش سرفرازی نمودند و چیزی که زشت و ناپسند بود به پروردگارشان نسبت دادند و آن‌چه را که خداوند به ایشان احسان کرده بود، انکار کردند، برای نبرد کردن با قضا و قدر او و زد و خورد نمودن با نعمت‌هایش.»

در حکومتی که حاکم یکی از وظایف خود را خارج کردن مردم از جهل و تعلیم آنان

---

۱. احزاب: ۶۶ـ۶۷.

۲. نهج‌البلاغه، خطبه ۱۹۲.

می‌داند (فأمّا حقکم علیّ...تعلیمکم کیلا تجهلوا)،[۱] چگونه می‌توان از مردم اطاعت کورکورانه خواست؟

در مکتب اسلام، نظامی سیاسی پیش‌بینی شده که جز در پرتو حضور مردمی آگاه از مسائل اجتماعی ـ سیاسی، تحقق و استمرار آن امکان‌پذیر نیست. اگر گفته شود «بنابر مبنای نصب الهیِ حکومت، ضرورتی به آگاه کردن مردم از مسائل سیاسی ـ اجتماعی نیست. همین که مردم به مقداری آگاه باشند که از حاکم اطاعت کنند، کافی است»[۲] سخنی نادرست بوده و ناشی از غفلت نسبت به ابعاد مختلف نظام سیاسی اسلام است. وظایف گستردهٔ مردم در عرصه‌های گوناگون، از جمله نظارت بر حاکم و عملکردها و سیاست‌ها و در صورت لزوم قیام علیه حکومت، در پرتو سطح بالایی از آگاهی‌های مردمی امکان‌پذیر است، در این جهت تفاوتی میان دو مبنای «نصب الهی حاکم» و «انتخاب حاکمِ واجد شرایط» نیست.

«اطاعت کورکورانهٔ» مردم، خواسته نظام‌های سیاسی است که «حق هرگونه سؤال، اعتراض، مخالفت و قیام» را در هر وضعی، از مردم سلب کرده و از آنان پیروی محض انتظار دارند. نظام‌های آهنین کمونیستی و دیکتاتوری پرولتاریا، حکومت‌های فاشیستی و استبدادی در تاریخ گذشته اروپا که نظم و انضباط را اساس جامعه می‌دانستند، نمونه‌های بارز حکومت‌هایی بودند که از مردم اطاعت کورکورانه می‌خواستند،[۳] چنان‌که نظام‌های سلطنتی اموی و عباسی و استبدادی شاهان در شرق، به دنبال چنین اطاعتی بودند، که هیچ‌گاه مطلوب و مقبول دانشمندان اسلامی نبوده است. در نظام اسلامی که الگوی آن حکومت پیامبر در مدینه و امام علی در کوفه است، و بر اساس مکتبی که علم و آگاهی مردم را در درجهٔ اوّل اهمیت قرار داده، اطاعت کورکورانهٔ مردم مطلوب نیست؛ زیرا، در این بینش اساساً تداوم نظام

---

۱. همان، خطبه ۳۴.

۲. کاظم قاضی زاده، **اندیشه‌های فقهی ـ سیاسی امام خمینی**، ص۲۲۷: «در صورتی که ولیّ امر از جانب معصومین (علیهم السلام) صاحب ولایت باشد، نقش مردم از باب کارآمد ساختن دستورات حکومتی است. لذا فقط مردم به این مقدار که سبب کارآمد شدن و پیشرفت اجرایی اوامر ولیّ‌امر باشند، مورد نیازند. آموزش و رشد دادن استعدادهای سیاسی و تلاش برای حضور مردم در صحنه، همه با این دیدگاه و به این لحاظ صورت می‌پذیرد. از این روی ضرورت چندانی برای همگامی و نظرخواهی و بالا بردن آگاهیهای سیاسی مردم وجود ندارد.»

۳. ر.ک: بهاءالدین پازارگاد، **تاریخ فلسفه سیاسی**، ج۲، ص ۵۰۰ ـ ۵۰۶.

سیاسی و ایجاد فضای سالم برای رشد و تعالی معنوی مردم جز در سایهٔ «اطاعت برخاسته از شعور» میسر نیست.

در این مکتب «اطاعت از حاکم» نه به خاطر ترس است و نه طمع، بلکه اطاعت از حاکم به عنوان مجری قوانین الهی از عشق و ایمان به مکتب برخاسته است. نیز رابطهٔ حاکم و مردم بر پایهٔ قوانین خشک اجتماعی نیست، بلکه بر اساس باور دینی و عشق و محبت متقابل است.

حاکم در این بینش مانند پدر مهربانی است که به شهروندان، نگاهی پدرانه دارد و آنان را مانند فرزندان خویش دوست می‌دارد.[۱] کوچک‌ترین ظلم و بی عدالتی و تضییع حقوق شهروندان، برای حاکم بسیار گران است و همچون پدری فداکار و مسؤول در رفع ستم احساس مسؤولیّت می‌کند و تا برطرف شدن آن از پای نمی‌نشیند، حاکم در این نظام سیاسی شخصی است که در مواقع خطر، پیشاپیش همه به استقبال خطر می‌رود، مانند پدری دلسوز که برای دور کردن خطر از فرزندان، خود را به آب و آتش می‌زند.

بر همین نگرش، امام علی علیه‌السلام اطاعت از حاکم را نوعی تعظیم و بزرگداشت امامت و ولایت می‌خواند و می‌فرماید:

> **فرض الله... و الإمامة نظاماً للأمة و الطاعة تعظیماً للإمامة؛**[۲]
> **خداوند امامت را برای سامان یافتن امور امت، و پیروی از امام را برای تعظیم و بزرگداشت مقام رهبری واجب کرد.**

هم‌چنان‌که فرزندان در اطاعت از پدر، گذشته از آن‌که مصالح خود را در اطاعت می‌بینند، تعظیم و بزرگداشت و احترام به پدر را احساس می‌کنند، شهروندان در جامعهٔ اسلامی نیز با نوعی احترام و تکریم از حاکم پیروی می‌کنند. چنین نگرشی به مقولهٔ «اطاعت» در نظام سیاسی اسلام، نمی‌تواند کورکورانه و برخاسته از جهل و نادانی باشد.

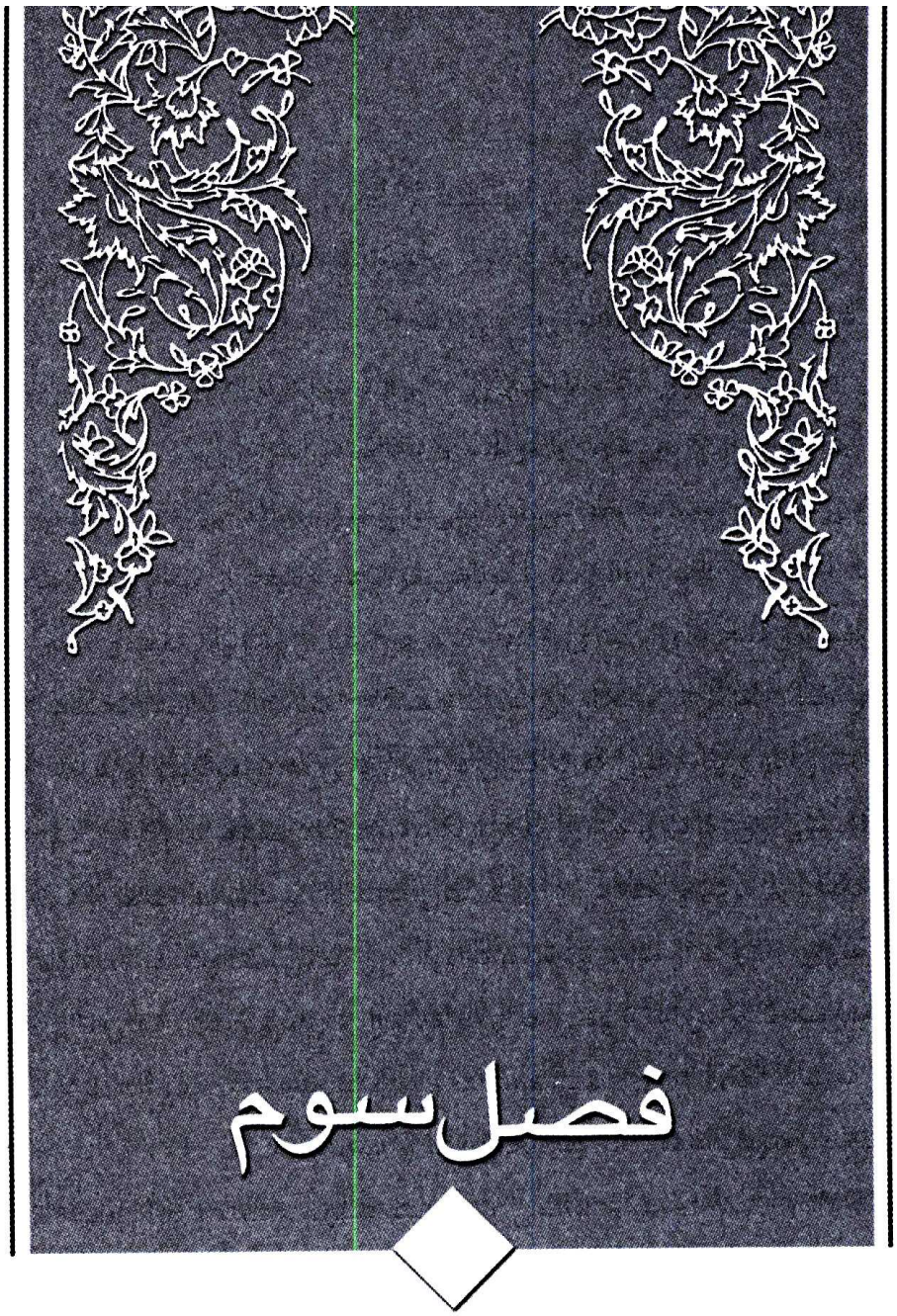
در نظام‌های دمکراتیک نیز بر آگاهی مردم و مشارکت سیاسی آنان تأکید فراوانی می‌شود. چون مردم در این مکتب «محور اصلی»اند، حاکمان را نصب می‌کنند؛ بر عملکرد آنان نظارت

---

۱. **بحارالأنوار**، ج۷۵، ص۳۶۹: «ان السلطان العادل بمنزلة الوالد الرحیم».
۲. **نهج‌البلاغه**، حکمت۲۵۲.

دارند؛ در صورت لزوم، عزل‌شان می‌کنند؛ قوانین را به‌وسیله نمایندگان خویش وضع می‌کنند و به اجرا می‌گذارند؛ پس به ناچار باید از آگاهی برخوردار باشند. پایه‌گذاران نظام سیاسی اسلامی بر این نکته تأکید داشته‌اند. اکنون همهٔ امور در اختیار «احزاب سیاسی» قرار گرفته و «قطب‌های قدرت» که غالباً از «ثروت‌های انبوه» ناشی می‌شود، سر رشتهٔ امور را به دست دارند و با ابزارهای متنوع و پیشرفتهٔ تبلیغاتی، جریان‌های دلخواه را در جامعه ایجاد می‌کنند و مردم بیش‌تر تحت تأثیر این امواج‌اند، به طوری که حتی برخی اندیشوران و سیاستمداران مردم را در این نظام‌ها بی اراده می‌دانند!

■



امر به معروف و نهی از منکر

یکی دیگر از وظایف مردم در جامعهٔ اسلامی، نسبت به دیگران و حاکمان، «امر به معروف و نهی از منکر» است. چنان‌که در مباحث گذشته یادآور شدیم چون هدف نهایی از حکومت و نهادهای اجتماعی ـ سیاسی، «ایجاد زمینهٔ رشد و پیشرفت معنوی» افراد جامعه است و این هدف بدون فراهم شدن شرایط مساعد و جوّ مناسب تأمین نمی‌شود، قانونگذار برای این منظور تدابیری اندیشیده است. یکی از تدابیر «تأکید بر رواج نیکی‌ها و جلوگیری از نشر و گسترش زشتی‌ها» در جامعه است. پس از آن که ثابت شد مردم در نظام سیاسی اسلامی، حق بهره‌مندی از فضای سالم رشد و تعالی معنوی را دارند، برای ایجاد این فضا و جلوگیری از آلوده شدن آن نیز مُحِقّ و مکلّف‌اند. هر شهروندی در این نظام، حق و وظیفه دارد جهت سالم سازی محیط زندگی فردی و اجتماعی تلاش نماید. در این مکتب هر شخصی همان‌طور که مسؤول اعمال و رفتار خویش است، نسبت به اعمال در رفتار دیگران نیز مسؤولیّت دارد. افراد جامعه در این مکتب نمی‌توانند نسبت به سرنوشت دیگران بی اعتنا باشند. همه در برابر یکدیگر مسؤولند. احساس مسؤولیّت برخاسته از ارتباطی است که مردم در نظام الهی با یکدیگر دارند مردم در این جامعه بر هم ولایت دارند؛[۱] یار و دوستدار یکدیگرند[۲] و تدبیر امور یکدیگر را بر عهده دارند.[۳] چنین ارتباط محبت‌آمیزی میان مردم ایجاب می‌کند نسبت

---

۱. توبه: ۷۱: ﴿و المؤمنون و المؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و يقيمون الصلاة و يؤتون الزكاة و يطيعون الله و رسوله أولئك سيرحمهم الله إنَّ الله عزيز حكيم.﴾

۲. اکبر هاشمی رفسنجانی، **تفسیر راهنما**، ج۷، ص۱۸۸؛ امین الاسلام طبرسی، **مجمع البیان**، ج۳، ص ۵۰.

۳. سید محمد حسین طباطبائی، **المیزان**، ج۹، ص۳۳۸.

به سرنوشت یکدیگر احساس مسؤولیّت کنند. این ارتباط، اختصاصی به مکتب اسلام ندارد، در همهٔ ادیان الهی، مردم از چنین ارتباط و پیوستگی برخوردارند. از این رو، امر به معروف و نهی از منکر که نوعی احساس مسؤولیّت در برابر دیگران است، از اصول مشترک ادیان الهی است. قرآن کریم، اهل کتابی را که به خدا و روز قیامت ایمان داشته و امر به معروف ونهی از منکر نموده و در نیکوکاری، از دیگران سبقت می‌جویند، مردانی صالح می‌شمارد.[۱] از بیان قرآن استفاده می‌شود ایمان به خدا و روز قیامت و امر به معروف و نهی از منکر و سبقت جستن در امور نیک، اختصاص به دین اسلام نداشته و اصول مشترک ادیان الهی است.[۲]

پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله فرمود:

کلّکم راع و کلّکم مسؤول عن رعیّته؛[۳]

همهٔ شما مسؤولیّت دارید و همگی در بارهٔ کسانی که زیر سلطهٔ شما هستند، مورد سؤال قرار خواهید گرفت.

این فرمایش ناظر به مسؤولیّت همگانی در جامعه است.

◁ اصلاح فرد و جامعه در پرتو امر به معروف و نهی از منکر

افراد جامعه مانند سرنشینان یک کشتی‌اند. همان‌طور که سرنشینان کشتی نسبت به سرنوشت یکدیگر مسؤولیت دارند، شهروندان جامعه نیز نسبت به یکدیگر مسؤولند. اگر یکی از سرنشینان کشتی، اقدام به سوراخ کردن آن کند و بگوید: من در سهم و حق خود تصرف می‌کنم و به سهم شما کاری ندارم، آیا سرنشینان، این استدلال را می‌پذیرند؟ بدون شک همهٔ سرنشینان که نسبت به سرنوشت خود حساسند و اقدام آن شخص را سبب به مخاطره افتادن حیات خویش می‌بینند، در برابر این اقدام سکوت نمی‌کنند. در جامعهٔ اسلامی نیز که سرنوشت افراد در ارتباط مستقیم با یکدیگر است، هیچ‌یک از شهروندان به دیگران یا حاکمان جامعه اجازه نمی‌دهند با انجام کارهای خلاف، بدی‌ها و زشتی‌ها را در جامعه گسترش داده و حیات

---

۱. آل عمران: ۱۱۳ ـ ۱۱۴: ﴿لیسوا سواءً من أهل الکتاب أمّة قائمة یتلون آیات الله آناء اللیل و هم یسجدون * یؤمنون بالله و الیوم الآخر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و یسارعون في الخیرات و اولئک من الصالحین.﴾

۲. **تفسیر راهنما**، ج۳، ص۲۰.

۳. **بحارالأنوار**، ج۷۲، ص۳۸.

فکری و معنوی را به خطر اندازند.

در این مکتب فکری، مردم نه تنها نسبت به گسترش زشتی‌ها و ناهنجاری‌ها در جامعه مسؤولیت دارند و وظیفه جلوگیری بر عهدهٔ آنان نهاده شده، بلکه گناهان و بدی‌هایی که در حریم شخصی و خصوصی رخ می‌دهد، چنانچه دیگران مطلع شوند، موظفند جهت ارشاد و هدایت او تلاش کنند، بدون آن‌که وظیفهٔ تجسّس داشته و مجاز به اشاعهٔ آن میان مردم و هتک حرمت گناهکار باشند، زیرا در این مکتب، انحراف فکری یا رفتاری، از اهمیت زیادی برخوردار است و تا حدّ امکان باید از انحراف افراد جلوگیری کرد.

امر به معروف و نهی از منکر اقدامی عاقلانه بوده و بر استدلال منطقی استوار است. از این رو بسیاری از فقها وجوب آن را «عقلی» دانسته و اَوامر قانونگذار در این زمینه را تأکیدی بر حکم عقل شمرده‌اند.(۱)

امام خمینی در این باره ضمن عقلی دانستن وجوب امر به معروف و نهی از منکر، ملاک «وجوب ترک منکرات» و «وجوب نهی از منکر» را از نظر عقل یکسان شمرده‌اند، چون در هر دو، هدف، جلوگیری از گسترش منکرات است. از این رو هم‌چنان‌که «ترک منکرات» بر مکلف واجب است، «جلوگیری از منکرات دیگران» نیز لازم است، زیرا قانونگذار نه راضی به «تحقق منکر» در جامعه است و نه «صدور منکر از انسان» را روا می‌داند.(۲)

بر همین اساس هنگامی که امام خمینی در رأس جامعهٔ اسلامی قرار گرفت، مردم را نسبت به اعمال و رفتار یکدیگر و نیز رهبران جامعه مسؤول دانست و فرمود:

> **الآن مکلفیم ما. مسؤولیم همه‌مان. همه‌مان مسؤولیم. نه مسؤول برای کار خودمان، مسؤول کارهای دیگران هم هستیم. «کلّکم راع و کلّکم مسؤول عن رعیته». همه باید نسبت به همه رعایت بکنند. مسؤولیت من هم به گردن شماست. مسؤولیت شما هم گردن من است. اگر من پایم راکج گذاشتم، شما مسؤولید، اگر نگویید: چرا پایت راکج گذاشتی؟ باید هجوم کنید. نهی کنید که چرا؟... نهی از منکر اختصاص به روحانی ندارد. مال همه است. امت باید نهی از منکر**

---

۱. ر.ک: **جواهرالکلام**، ج۲۱، ص۳۵۸: «بل عن الشیخ و الفاضل و الشهیدین و المقداد أنّ العقل ممّا یستقل بذلك مِن غیر حاجة إلیٰ ورود الشرع؛ نعم هو مؤکّد.».

۲. امام خمینی، **المکاسب المحرمة**، ج۱، ص۲۰۴.

بکند: امر به معروف بکند.»[۱]

◁ امر به معروف و نهی از منکر و دخالت در امور دیگران

بر خلاف تفکر اسلامی، تفکر رایج در نظام‌های سیاسی امروز دنیا آن است که هر کس مسؤول اعمال و رفتار خویش است و حق دخالت در امور دیگران را ندارد و نشان دادن حساسیت در برابر اعمال و رفتار دیگران، «دخالت در امور دیگران» تلقی می‌شود. ایشان معتقدند: همه در گفتار و کردار آزادند، به شرط آن که حقوق و آزادی‌های دیگران را نقض نکنند. تنها در این صورت است که دیگران برای دفاع از حقوق و آزادی‌های خویش می‌توانند به شخص متخلف و نقض کنندهٔ حقوق اعتراض کرده و از مجریان قانون بخواهند وی را مجازات کنند.

«جان استوارت میل» از متفکران و بنیان‌گذاران مکتب اصالت فرد که آرا و نظریاتش، از مبانی نظام‌های دمکراتیک محسوب می‌شود، معتقد بود: آن‌چه مایهٔ امتیاز آدمی بر سایر آفریدگان است، نه قدرت تعقل و نه تسلط بر طبیعت است، بلکه آزادی گزینش و آزمون او می‌باشد، و از میان همهٔ اندیشه‌های او، همین یکی است که مایهٔ دوام نام و اشتهار او گشته است.

مراد وی از آزادی آن است که انسان بتواند هر چه را می‌خواهد و به هر گونه که می‌خواهد، بپرستد و کسی مانعش نشود. به نظر او تنها جامعه‌ای را می‌توان جامعهٔ انسانی خواند که این شرط در آن تحقق یافته باشد.[۲] این مبنای فکری در رفتارهای اجتماعی و درعرصه‌های گوناگون تأثیر می‌گذارد. هم او معتقد است: آزادی هر کس در مورد روابط جنسی، به‌کلی غیر مهم و امری کاملاً خصوصی شمرده می‌شود؛ امری که ارتباطی به هیچ‌کس دیگر و به دنیای خارج ندارد و مقصر شناختن کسی برای چنین اموری، جزء خرافات و توحش‌های روزگاران کودکی نوع بشر قلمداد می‌گردد.

وی کسانی که مردم را به خودداری از مشروب‌خواری و رعایت حرمت روزهای یکشنبه در

---

۱. صحیفهٔ نور، ج۸، ص۴۷.

۲. چهار مقاله در بارهٔ آزادی، ص۳۴۹ ـ ۳۵۰.

آیین مسیحیت و یا هر مورد مشابه دیگر فرا می‌خوانند، مقدس مآبانی می‌شمارد که در امور دیگران دخالت می‌کنند.[۱]

روشن است چنین دیدگاهی در عرصهٔ اجتماعی، به «حق دخالت و احساس مسؤولیت در برابر اعمال و رفتار دیگران» قائل نیست، زیرا در این مکتب فکری «آزادی شهروندان» بر هر چیزی تقدم دارد. اگر کسی از آزادی برخوردار بود، سعادتمند است، هر چند در پرتو آزادی، خودرا به پرتگاه سقوط بکشاند، و رشد و پیشرفتی مطلوب است که در پرتو آزادی به دست آمده باشد.

◁ جایگاه والای امر به معروف و نهی از منکر و حکمت آن

با توجه به مطالب گذشته معلوم می‌شود که چرا در قرآن کریم«فلاح و رستگاری» مردم در پرتو «دعوت دیگران به نیکی» و «امر به معروف و نهی از منکر» دانسته شده است.[۲] بدیهی است که مراقبت مردم بر اعمال و رفتار آدمی سبب می‌شود که انسان در گفتار و کردارش دقت بیش‌تری مبذول دارد. بدون آن‌که مردم نسبت به اعمال و رفتار یکدیگر حساسیت داشته و بدین وسیله هم مانع گسترش زشتی‌ها به‌وسیله متخلفان گردند و هم زمینهٔ رواج نیکی‌ها را فراهم سازند، و عملاً فضای مناسب رشد و تعالی شهروندان را در جامعه بـه وجـود آورنـد، «فلاح و رستگاری» مردم تأمین نمی‌شود.

بر این نکته سفارش پیشوایان دینی را بیفزایید که انسان قبل از آن که دیگران را به نیکی دعوت کند، باید خود به انجام آن مبادرت ورزد و قبل از آن که دیگران را از ارتکاب اعمال زشت باز دارد، پیشاپیش از ارتکاب آن‌ها بپرهیزد.[۳]

این سفارش سبب می‌شود که انسان ابتدا به اصلاح اعمال و رفتار خویش بپردازد، سپس دیگران را به نیکی‌ها دعوت نموده و از زشتی‌ها برحذر دارد. البته وجوب امر به معروف و نهی از منکر، مشروط به چنین شرطی نیست، اما از علل موفقیت دراین زمینه است.

---

۱. **چهار مقاله در بارهٔ آزادی**، ص ۳۳۴ ـ ۳۳۵.

۲. آل‌عمران: ۱۰۴: ﴿و لتکن منکم أمة یدعون إلی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر و اولئک هم المفلحون.﴾

۳. **نهج‌البلاغه**، خطبه ۱۰۵: «و انهوا عن المنکر و تناهوا عنه، فإنّما أمرتم بالنّهي بعد التناهي.»

قرآن کریم یکی از امتیازات امت اسلامی را اهتمام به انجام این وظیفهٔ همگانی شمرده و می‌فرماید:

کنتم خیر أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر و تؤمنون بالله...؛[۱]
شما بهترین امتی بودید که برای مردم ظهور کردید. امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید و ایمان به خدا دارید...»

علامه سید محمد حسین طباطبایی آیهٔ مبارک را مربوط به وضع مسلمانان درصدر اسلام دانسته که به خاطر احیای امر به معروف و نهی از منکر و ایمان به خدا، بهترین امت‌ها شمرده شده‌اند.[۲] معلوم می‌شود که امت‌های گذشته به لحاظ ترک وظایف یادشده، از چنین منزلتی برخوردار نشدند، چنان‌که در ادامهٔ آیه نسبت به یهودیان، با صراحت اظهار نظر کرده و از فسق اکثر آنان سخن می‌گوید. از این رو، قرآن کریم علما و دانشمندان آن‌ها را به خاطر «مشاهدهٔ منکرات و سکوت در برابر آن‌ها» نکوهش می‌کند.[۳]

برخی ازمتفکران اسلامی نکتهٔ جالب و آموزنده‌ای از آیه استفاده کرده و مردم را بدان آگاه کرده‌اند که:

به قول منطقیون، به عکس نقیض می‌فهمیم که ما، امت اسلام، بهترین امت‌ها برای بشر نیستیم، چون ما آمر به معروف و ناهی از منکر نیستیم. در نتیجه نمی‌توانیم ادعای شرف و بزرگی بکنیم. نمی‌توانیم افتخاری داشته باشیم، چون اسلام ما، اسلام واقعی نیست.[۴]

وجود آیات متعدد و تشویق مردم به «امر به معروف و نهی از منکر» و بیان این فریضهٔ الهی قبل از بیان «اقامهٔ نماز» و «پرداخت زکات»،[۵] نشانهٔ عظمت این اصل، جهت فراهم شدن شرایط مساعد برای تحقق فرایض دیگر است.[۶] آن را خصلت مردان و زنان مؤمن و صالح شمردن[۷] و موجب رحمت الهی دانستن[۸] و وعدهٔ پاداش اخروی، به سبب آن

---

۱. آل‌عمران: ۱۱۰.
۲. **المیزان**، ج۳، ص۳۷۷.
۳. مائده: ۶۳؛ ﴿لو لا ینهاهم الربانیون و الأحبار عن قولهم الإثم و أکلهم السُحت لبئس ما کانوا یصنعون﴾
۴. شهید مرتضی مطهری، **حماسه حسینی**، ج۲، ص۴۹.
۵. توبه: ۷۱.
۶. **بحارالأنوار**، ج۹۷، ص۷۹، ح۳۷.
۷. آل‌عمران: ۱۱۴.
۸. توبه: ۷۱.

دادن،[۱] نیز نشانگر جایگاه ارزشمند آن در فرهنگ اسلامی و بینش قرآنی است. چنان‌که در کلمات پیشوایان دینی، امر به معروف و نهی از منکر از جایگاه بسیار مهمی برخوردار است. امام علی علیه‌السلام می‌فرماید:

ما أعمال البرّ كلُّها و الجهاد في سبيل الله عند الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر الّا كنفثة في بحرٍ لجّي؛[۲]

هیچ یک از اعمال نیک و جهاد در راه خدا در مقایسه با امر به معروف و نهی از منکر، جز آب دهانی در برابر دریای عمیق و ژرف نیست.

قاعدتاً دارا بودن چنین جایگاه و منزلتی، حکمت و فلسفه‌ای دارد، و بدون آن که این اصل نقش تعیین کننده‌ای در سرنوشت فرد و جامعه به‌جا گذارد، قابل توجیه منطقی نیست. امام باقر علیه‌السلام در سخنی زیبا، آن را «راه پیامبران»، «روش صالحان» و «فریضهٔ بزرگی» می‌شمارد که برپایی فرایض دیگر الهی، نیز امنیت اجتماعی، سامان اقتصادی، تأمین قضایی، احقاق حقوق مردم، عمران و آبادانی و استواری و استحکام امور جامعه بدان بستگی دارد.[۳]

بدون احیای این اصل، فضای سالم و مساعدی برای انجام فرایض دیگر و بهبود اوضاع اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی فراهم نمی‌شود. احیای این اصل زمینه‌ساز تحقق اهداف متعالی انسان است. متقابلاً ترک و رکود آن عواقب و پیامدهای ناگواری چون حاکمیت اشرار،[۴] انحطاط اجتماعی،[۵] از دست رفتن هویت انسانی[۶] و تنگناهای اقتصادی[۷] را به دنبال دارد.

در امت‌های گذشتهٔ تاریخ، کسانی که در برابر گناهان و انحرافات دیگران سکوت کرده و

---

۱. نساء: ۱۱۴.

۲. **نهج‌البلاغه**، ح۳۷۴.

۳. شیخ حر عاملی، **وسائل الشیعة**، ج۱۶، ص۱۱۹، باب ۱، ح۶.

۴. **نهج‌البلاغه**، نامه ۴۷: «لاتتركوا الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر فيولّى عليكم شراركم ثم تدعون فلا يستجاب لكم.».

۵. **نهج‌البلاغه**، خطبه ۱۹۲: «فإنّ الله سبحانه لم يلعن القرن الماضي بين أيديكم إلّا لتركهم الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر....».

۶. **نهج‌البلاغه**، حکمت ۳۷۴: «..و منهم تارک لأنكار المنكر بلسانه و قلبه و يده فذلك ميّت الأحياء».

۷. **وسائل‌الشیعة**، ج۱۶، ص۱۳۳، باب۳، ح۶.

حتی به کسانی که به سبب احساس مسؤولیت، نهی از منکر می‌کردند، اعتراض کردند، همراه گنهکاران و منحرفان به عذاب الهی گرفتار شدند. تنها گروهی مشمول رحمت الهی قرار گرفتند که در برابر منحرفان و گنهکاران ایستاده و آنان را از انجام اعمال زشت بر حذر داشتند. آنان برای این‌که در پیشگاه با عظمت الهی حجتی داشته باشند و نیز به امید هدایت گنهکاران، آنان را از زشتی‌ها نهی می‌کردند.[۱]

◁ امر و نهی حاکمان و صاحب منصبان

پس از اشاره‌ای گذرا به جایگاه امر به معروف و نهی از منکر در فرهنگ اسلامی، اینک به اختصار در بارهٔ ایفای این وظیفه در برابر حاکمان جامعه می‌پردازیم.

کسانی که از قدرت سیاسی در جامعه برخوردارند و از امکانات و اهرم‌های مختلفی برای انجام امور بهره‌مندند، چه بسا دچار وسوسه شده و از قدرتی که در اختیار دارند، سوء استفاده کنند یا در اثر داشتن اشتغالات فراوان، از انجام بعضی وظایف غافل شوند. این احتمال در مورد هر انسانِ فاقد عصمت مطرح است. گرچه در نظام سیاسی اسلام برای حاکمان جامعه شرایط سخت و دشواری در نظر گرفته شده است، به طوری که قدرت سیاسی در اختیار هر شخصی نهاده نمی‌شود، بلکه برخورداری از علم و عدالت و تقوا از شرایط لازم تصدی مسؤولیت‌های اجتماعی است. هر مقدار مسؤولیت، بزرگ‌تر و بهره‌مندی از قدرت و امکانات، بیش‌تر باشد، تقوا و عدالت بالاتری را می‌طلبد. از این رو، در جامعهٔ اسلامی، حاکم که در رأس قدرت سیاسی قرار دارد و کارگزاران که به نحوی از قدرت و امکانات برخوردارند، از کنترل درونی بهره‌مندند که آنان را از سوء استفاده و گرایش به تخلفات باز می‌دارد. علاوه بر آن، مردم موظف گشته‌اند بر رفتار و عملکرد آنان نظارت کنند و مراقب‌شان باشند، که امکان تخلف از قوانین و وظایف واگذار شده را تا حد زیادی کاهش می‌دهد و صاحبان قدرت سیاسی را به دقتِ هرچه بیش‌تر در استفاده از قدرت و سایر امکانات وادار می‌کند. امر به معروف و نهی از منکر اهرمی بسیار نیرومند جهت کنترل حاکمان جامعه است.

---

۱. اعراف: ۱۶۳ ـ ۱۶۶.

مردم همان‌طور که در قبال اعمال و رفتار سایر شهروندان مسؤولیت دارند، در برابر رفتار و عملکرد مسؤولان جامعه نیز مسؤول‌اند. گذشته از این‌که اطلاق و عموم ادله وجوب امر به معروف و نهی از منکر شامل چنین موردی می‌شود، اساساً خطا، لغزش و سوء استفادهٔ صاحبان قدرت، به مراتب بیش‌تر از شهروندان عادی است و عواقب و پیامدهای بیش‌تری از مردم عادی دارد. گاهی یک لغزش آن‌ها جامعه را به فساد و تشنج می‌کشد. از این رو، امر آنان به نیکی‌ها و نهی از ارتکاب زشتی‌ها از اهمیت بیش‌تری برخوردار است. البته امر و نهی صاحبان قدرت که چه بسا از امر و نهی مردم ناخشنود شوند، با مشکلات بیش‌تری روبه‌رو است و صبر و استقامت فراوانی می‌طلبد. گرچه مراعات شرایط امر به معروف و نهی از منکر، که یکی از آن‌ها فقدان ضرر و مفسده است، ضرورت دارد، اما گاهی به لحاظ اهمیتی که معروف و منکر دارد، تحمل دشواری‌ها و محرومیت‌ها در راه نشر معروف و جلوگیری از رواج منکر اجتناب‌ناپذیر است. به هر حال، برای توفیق بیش‌تر در این زمینه، تمهید مقدمات و فراهم کردن زمینه‌ها و شرایط مساعد، لازم به نظر می‌رسد، ایجاد تشکل‌های مختلف می‌تواند علاوه بر کسب آگاهی‌های لازم جهت شناخت معروف‌ها و منکرها، توان مردم در امر و نهی صاحبان قدرت و منصب و احتمال تأثیر و موفقیت را افزایش دهد. برخی از صاحبنظران «لزوم تشکل» برای امر به معروف و نهی از منکر را از آیهٔ مبارک ﴿ولتکن منکم أمة یدعون إلی الخیر و یأمرون بالمعروف و ینهون عن المنکر﴾[۱] استفاده کرده‌اند، چرا که آیه، مسؤولیت را از آنِ گروهی (امت) می‌داند که دارای یک هدف مشترک باشند که لازمه‌اش ایجاد تشکل است.[۲]

امروزه در نظام‌های سیاسی دنیا با اهرم‌های گوناگون و تأسیس نهادهای مختلف، به کنترل قدرت سیاسی پرداخته‌اند. کنترل بیرونی در آن مکاتب سیاسی که صاحبان قدرت لزوماً دارای کنترل درونی نیستند و در اعطای قدرت سیاسی به افراد، شرایطی مانند عدالت و تقوا معتبر نیست، از حساسیت بیش‌تری برخوردار است. اما در نظام سیاسی اسلام، نظارتی از

---

۱. آل‌عمران: ۱۰۴.

۲. **تفسیر راهنما**، ج۲، ص۵۶۷.

بیرون هماهنگ با نظارت درونی در نظر گرفته شده که مجموعاً اشخاص صاحب قدرت را از سوءاستفاده باز دارد. مردم نه تنها حقّ امر و نهی حاکمان را دارند و کسی حقّ جلوگیری از آن را ندارد و نمی‌تواند آنان را از این حق محروم سازد، بلکه به حکم عقل و شرع وظیفه دارند مراقب اعمال و رفتار حاکمان باشند. طبعاً می‌توانند برای این منظور از راه‌هایی که موفقیت در این زمینه را افزایش می‌دهد، استفاده کنند. مراقبت از رفتار حاکمان جامعه به قدری دارای اهمیت است که پیامبر اسلام ﷺ و ائمه معصوم(ع) با آن که از مقام عصمت برخوردار بودند، اما مردم را به انجام این وظیفه در برابر حاکم جامعه تشویق می‌کردند.

در زمان رسول خدا(ص) با آن که به حضرت وحی می‌شد و دارای مقام عصمت بود، اما برخی که پاره‌ای از تصمیمات حضرت را نادرست می‌پنداشتند، زبان به اعتراض و انتقاد می‌گشودند.[۱]

در صلح حدیبیّه مقرر شد پیامبر همراه مسلمانان به مدینه بازگردد و سال آینده برای زیارت خانهٔ خدا به مکه بیایند . بر اساس قرارداد هر یک از مسلمانان که به مکه پناه می‌برد، نباید نزد مسلمانان باز گردانده می‌شد، ولی اگر یکی از مشرکین از مکه می‌گریخت و به مسلمانان پناهنده می‌شد، باید به مکه بازگردانده می‌شد.

این بند برای عده‌ای همچون عمر بن خطاب گران آمد. وی نزد ابوبکر آمد و ناخرسندی خود را ابراز کرد و چون پاسخ قانع کننده‌ای دریافت نکرد، نزد پیامبر آمد و عرض کرد: آیا شما رسول خدا نیستید؟ حضرت فرمود: بلی. عرض کرد: آیا ما مسلمان نیستیم؟ فرمود: بلی. عرض کرد: آیا آن‌ها مشرک نیستند؟ فرمود: بلی. گفت: پس چرا ما باید تن به ذلت بدهیم؟! حضرت فرمود: من بنده و رسول خدا هستم و با امر خدا مخالفت نمی‌کنم و او هرگز مرا ضایع و تباه نمی‌سازد.[۲]

گذر زمان صحت تصمیم پیامبر را آشکار ساخت، چرا که طبق فرمودهٔ حضرت مسلمانانی که از آغوش اسلام گریخته و به کفر پناهنده می‌شوند، سودی برای مسلمانان نداشتند، ولی

---

۱. تفسیر راهنما، ج۲، ص۵۶۷.

۲. ابن هشام، السیرة النبویة، ج۲، ص۳۰۸.

کسانی که از مکه به دامن مسلمانان پناه می‌آورند، معمولاً مسلمان شده و پس از بازگرداندن به مکه، مبلّغی برای اسلام و سفیری برای مسلمانان در مکه می‌شدند. از این رو از عمر نقل شده که همواره به خاطر این اعتراض خود را ملامت می‌کرد؛ صدقه می‌پرداخت؛ روزه می‌گرفت؛ نماز می‌گذارد؛ بنده آزاد می‌کرد تا شاید جبران کند.(۱)

همان‌طور که ملاحظه می‌شود پیامبر اکرم در برابر اعتراض و انتقاد عمر او را تخطئه نکرد، بلکه به اعتراض او پاسخ گفت. گرچه اعتراض به پیامبر و امام به خاطر برخورداری از مقام عصمت، امری ناروا و بیهوده است و از ضعف ایمان ناشی می‌شود، اما شیوهٔ برخورد آنان با معترضان و منتقدان نشان می‌دهد که روش آنان، جلوگیری از انتقاد مردم در جامعهٔ اسلامی نیست، بلکه مردم را به اظهار نظر تشویق کرده و با روی گشاده به سؤالات و ابهامات‌شان پاسخ می‌دادند. روش امام علی نیز چنین بود، حضرت در بیست و پنج سال پس از رحلت پیامبر اکرم ﷺ با آن که از حقّ مسلّم خویش محروم شده بود، از امر و نهی خلفا، نیز کارگزاران خود دریغ نکرد. همواره با ارشادها و انتقادها و نصایح دلسوزانهٔ خود آنان را هدایت می‌کرد. حضرت که دوره‌های بعدی، دوران خلیفهٔ اوّل را «عصر ظلمت و تاریکی»،(۲) دوران خلیفهٔ دوم را «عصر حیرت و سرگردانی»(۳) و دوران خلیفهٔ سوم را «عصر رواج بدعت‌ها و ستم به مردم» می‌خواند،(۴) در هیچ یک از این سه دوره در برابر انحرافات سکوت نکرد.

امام(ع) به خاطر غصب فدک به عنوان حقّ مسلّم دختر رسول خدا(ص)، به خلیفهٔ اوّل اعتراض کرد(۵) و او را به خاطر نصب جانشین مورد نکوهش قرارداد.(۶) چنان که به خلیفهٔ دوم به خاطر واگذار کردن امر خلافت به شورا و عملکرد او اعتراض کرد.(۷)

---

۱. **السیرة النبویة**، ص۳۱۸.

۲. **نهج‌البلاغه**، خطبه۳: «طفقت أرتإی بین أن اصول بید جذّاء أو أصبر علی طخیة عمیاء».

۳. **نهج‌البلاغه**، خطبه۳: «فمني الناس لعمرو الله بخبط و شماس و تلوّن و اعتراض».

۴. **نهج‌البلاغه**، خطبه۱۶۴: «إنّ شر الناس عند الله إمام جائر ضلّ و ضُلّ به فأمات سنّةً مأخوذةً و أحیا بدعة متروکة.».

۵. طبرسی، **احتجاج**، ج۱، ص۲۳۷ «یا أبابکر! أتحکم فینا بخلاف حکم الله تعالی في المسلمین؟».

۶. **نهج‌البلاغه**، خطبه۳: «...فیا عجبا بینا هو یستقیلها في حیاته إذْ عقدها لآخر بعد وفاته لشد ما تشطّرا ضرعیها...حتی مضی الأول لسبیله فأدلی بها إلی فلانٍ بعده...».

۷. ابن ابی الحدید، **شرح نهج‌البلاغه**، ج۱، ص۱۸۴.

نیز خلیفهٔ سوم را به خاطر حیف و میل بیت المال و حاتم بخشی‌ها مورد اعتراض شدید قرارداد[۱] و به جهت این‌که اصحاب پیامبر را به جرم حق‌گویی و انتقاد از روش نادرست او و کارگزارانش مورد آزار و اذیت قرار می‌داد، تخطئه کرد.[۲] نیز از خلیفه به خاطر انتخاب همکاران و مشاوران نالایق و فاسق و فاجر گله‌مند بود[۳] و همواره او را موعظه می‌کرد. یک مرتبه نیز در مراسم حج خلیفه را از خوردن گوشت صید در حال احرام بر حذر داشت و او را به خاطر این عمل مورد انتقاد قرار داد.[۴]

اعتراض به خلفا و نمایندگان آنان پس از رسول خدا ﷺ اختصاص به امام علی علیه‌السلام نداشت، بلکه اصحاب پیامبر که عصر پیامبر و سیره و سنت او را مشاهده کرده بودند، اعمال و رفتار خلفا را نقد می‌کردند. ابوذر، مقداد، سلمان، جندب بن زهیر، عبدالله بن مسعود، مالک اشتر، صعصعة بن صوحان، عمار یاسر، عبدالرحمن بن عوف، سعد بن ابی وقاص و زید بن ثابت از جمله افرادی بودند که در برابر اعمال ناروای حکمرانان سکوت را روا نمی‌دانستند، گرچه انگیزهٔ همه آنان از اعتراض و انتقاد یکسان نبود. به همین جهت مورد بی مهری و گاهی بغض و کینهٔ حکمرانان قرار می‌گرفتند و در این راه به تبعید و آوارگی از وطن و خانه و کاشانه و حبس و شکنجه تن می‌دادند.[۵]

در موارد متعددی اعتراض‌ها و انتقادها مؤثر واقع می‌شد. حکمرانان به خاطر خطایی که مرتکب شده بودند، آگاه شده و در تصمیمات خود تجدید نظر می‌کردند یا ازترس گسترش اعتراضات مردمی، از نظریات و تصمیمات خود صرف‌نظر می‌کردند. به هر تقدیر، انتقادهای مردم به‌ویژه افراد دارای موقعیت اجتماعی سبب می‌شد آنان در گفتار و کردار خویش مراقبت بیش‌تری بنمایند.

---

۱. **نهج‌البلاغه**، خطبه۳: «و قام معه بنو أبیه یخضمون مال الله خضمة الإبل تبتة الربیع...»؛ابن ابی الحدید، **شرح نهج‌البلاغه**، ج۱، ص۲۶۹.

۲. ابن ابی الحدید، **شرح نهج‌البلاغه**، ج۸، ص۲۵۵.

۳. **نهج‌البلاغه**، خطبه۱۶۴: «فلا تکونن لمروان سیقةً لیسوقک حیث شاء بعد جلال السنّ و تقضّی العمر»؛ ابن ابی الحدید، **شرح نهج‌البلاغه**، ج۲، ص۱۴۷.

۴. هندی، **کنزالعمال**، ج۵، ص۲۲۵.

۵. **شرح نهج‌البلاغه**، ابن ابی الحدید، ج۸، ص۲۵۶ و ج۱، ص۱۹۶.

خلیفهٔ سوم به خاطر اعتراض اصحاب پیامبر در مدینه و امام علی‌علیه‌السلام نسبت به رفتارهای نادرست و فسق و فجور علنیِ «ولیدبن عقبه» حاکم کوفه، مجبور شد او را عزل کند.

مواردی از این قبیل که اعتراض‌ها و انتقادها و امر و نهی حاکمان به‌وسیله مردم مؤثر واقع می‌شد و آنان را در برابر مردمی که به‌وسیله پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله تربیت شده و خود را موظف به مراقبت از اعمال و رفتار صاحب منصبان و قدرت‌مندان می‌دانستند، به عقب‌نشینی وادار کرد، فراوان است که در این‌جا مجال نقل همه نیست.

باز در این زمینه به‌ویژه از سیرهٔ امام علی‌علیه‌السلام در دوران حکومت خویش جهت تشویق مردم به انتقاد، اعتراض و نصیحت حاکمان سخن خواهیم گفت.

امر و نهی حاکمان و صاحبان قدرت در جامعه به قدری در اصلاح جامعه نقش و اهمیت دارد که پیشوایان دینی فرموده‌اند:

امتی به صلاح و فلاح نمی‌رسد جز این‌که ضعفا بتوانند بدون لکنت زبان حقّ خود را از اقویا بگیرند.(۱)

در دوره‌های بعدی نیز گروهی از مسلمانان به رغم فشارها و تهدیدها و محرومیت‌ها و اذیت‌ها، در برابر رفتار مستبدانه حکمرانان بنی‌امیه و بنی‌عباس می‌ایستادند و سخن حقّ خود را ابراز می‌کردند. شهادت رادمردانی مانند میثم تمار، حجربن عدی، ابن سکّیت در راه دفاع از حقّ و حقیقت و ایستادگی در برابر ظلم و بی عدالتی، فقط چند نمونه از این واقعیت است.

تاریخ پر از حق گویی‌ها و افشاگری‌های پیروان واقعی اسلام و اعتراض و انتقادهای آنان از صاحبان قدرت است. قیام سالار شهیدان حسین بن علی‌علیه‌السلام نیز با هدف امر به معروف و نهی از منکر و جلوگیری از رواج انحرافات در جامعهٔ اسلامی بود. حضرت در وصیت نامه‌ای که از خود به جا نهاد، هدف خود را از قیام، این گونه ترسیم می‌کند:

إنّی لم أخرج أشراً و لا بطراً و لا مفسداً و لا ظالماً و إنّما خرجتُ لطلب الإصلاح في أمة جدي أرید أن آمر بالمعروف و أنهی عن المنکر و أسیر بسیرة جدّي و أبي علي بن ابي طالب؛(۲)
من از روی هوس و سرکشی و طغیان و تبهکاری و ستمگری خروج نکردم. هدف من از قیام،

---

۱. **وسائل‌الشیعه**، ج۱۶، ص۱۲۰: «عن أبی عبدالله(ع) قال: ما قدّست أمة لم یؤخذ لضعیفها من قویّها غیر متعتع.».
۲. **موسوعة کلمات الإمام الحسین(ع)**، ص۲۹۱.

اصلاح در امت جدّم رسول خدا است. می‌خواهم امر به معروف و نهی از منکر کنم و روش جدّم و پدرم علی بن ابی طالب را دنبال کنم.

آن بزرگوار برای اصلاح جامعهٔ اسلامی و رواج نیکی‌ها و جلوگیری از رواج زشتی‌ها و انحراف‌ها جان خود و عزیزان و دوستانش را فدا نمود و مصائب فراوانی را تحمل کرد و توانست طومار حکومت سلطنتی بنی‌امیه را در هم پیچید و بطلان این دودمان را بر همگان به اثبات رسانَد و خط اصیل اسلام نبوی و علوی را از اسلام اموی جدا سازد. تأثیری که قیام حضرت با هدف احیای اصل امر به معروف و نهی از منکر به‌جا نهاد، در تاریخ اسلام بسیار چشمگیر بود. امام خمینی در گفت گویی با آیةالله سید محسن حکیم بر آثار مثبتی که امر به معروف و نهی از منکر امام حسین علیه‌السلام به جا گذارد، اشاره کرده و می‌گویند:

مگر قیام امام حسین علیه‌السلام به تاریخ خدمت مؤثری نکرد و چه بهرهٔ بزرگی از قیام آن حضرت می‌گیریم؟[۱]

قیام‌های فراوانی که در تاریخ اسلام به‌ویژه به‌وسیله شیعیان در برابر حاکمان ظالم رخ داده، با الهام از قیام حسین بن علی علیه‌السلام بوده است.

خلاصه آن که اصل امر به معروف و نهی از منکر با گسترهٔ وسیع، هم ضامن سلامت جامعه از انحراف‌ها و خطاهای کوچک مردم و حکمرانان است و هم راهی برای جلوگیری از انحرافات اساسی و طغیان قدرت و حاکمان ستمگر است. خداوند بدین وسیله سلامت و صلاح جامعه را به دست مردم سپرده و آنان را در این عرصهٔ موظف ساخته است.

شرایط امر به معروف و نهی از منکر[۲]

خوانندهٔ محترم مستحضر است که امر به معروف و نهی از منکر شرایطی دارد که مراعات آن برای انجام این فریضهٔ الهی ضرورت دارد. «آگاهی کامل از نیکی‌ها و بدی‌ها»، «فقدان ضرر و مفسده» و «احتمال تأثیر» از جمله شرایط است. بعضی شرایط به قدری اهمیت دارد که پیشوایان دینی فرموده‌اند: شخص جاهل بهتر است امر به معروف

۱. سید حمید روحانی، **نهضت امام خمینی**، ج۲، ص۱۵۲.

۲. برای اطلاع از تفصیل این بحث و بحث بعدی به **امام خمینی و احیای تفکر اسلامی** از نویسنده مراجعه کنید.

و نهی از منکر نکند؛ زیرا، به جای اصلاح امور، بر مشکلات می‌افزاید.[۱] کسی که معروف را جایگزین منکر و منکر را جایگزین معروفِ می‌کند چگونه می‌تواند با امر و نهی خویش جامعه را به سمت صلاح سوق دهد؟

فقدان ضرر و مفسده نیز از شرایط وجوب این اصل است. نکتهٔ مهمی که فقها بر آن تأکید نموده‌اند، مراعات اهم و مهم در این عرصه است. گاهی به خاطر ضرر کوچکی که نهی از منکر دارد، واجب نیست و گاهی در انجام این فریضه باید از جان و مال گذشت. بستگی به اهمیت معروف و منکری دارد که مورد امر و نهی قرار می‌گیرد. امام حسین علیه السلام برای احیای این اصل و مبارزه با منکری مانند حکومت یزیدبن معاویه حماسهٔ کربلا را آفرید و از هستی خود و یاران و عزیزانش گذشت.

احتمال تأثیر در امر به معروف و نهی از منکر نیز شرط دیگر این تکلیف است. چرا که امر و نهی‌ی که احتمال تأثیر در آن نباشد، اقدام غیر عاقلانه است و با هدف تشریع امر به معروف و نهی از منکر که رواج نیکی‌ها و جلوگیری از گسترش بدی‌ها است، منافات دارد. البته تأثیر داشتن معنایی گسترده دارد. همان‌طور که بدون احتمال تأثیر، امر و نهی واجب نیست و شاید از این جهت که عاقلانه نیست، ممنوع هم باشد.

به بهانهٔ بی تأثیر بودن امر و نهی نمی‌توان از انجام این فریضهٔ الهی سر باز زد. گاهی تأثیر نهی از منکرات اجتماعی به‌خصوص منکراتی که حاکمان جامعه انجام می‌دهند، بیدار کردن مردم و شکستن جو خفقان و استبداد است، گرچه در آینده‌ای دور به اصلاح یا برکناری آنان بیانجامد. مراد از تأثیر، آنی و دفعی نیست. در میان فقها حضرت امام خمینی که به ابعاد اجتماعی و سیاسی اسلام عنایت خاصی داشتند، در این زمینه نکات جالب و راهگشایی دارند.[۲]

ایشان با استفاده از آیات و روایاتی که جایگاه علما را در جامعه بیان کرده‌اند، در عرصه امر به معروف و نهی از منکر برای علمای امت نقش ویژه‌ای قائل بودند؛ بدین معنا که آنان جهت

---

۱. **اصول کافی**، ج ۱، ص ۷۷، باب مَن عمل بغیر علم.

۲. **تحریر الوسیله**، ج ۱، کتاب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر.

رواج نیکی‌ها و جلوگیری از گسترش زشتی‌ها مسؤولیت بیش‌تری دارند، می‌فرمایند:

اگر در اسلام بدعتی واقع شود و سکوت علمای دین و رؤسای مذهب موجب هتک حرمت اسلام و ضعف اعتقادات مسلمانان شود، بر آنان انکار به هر وسیلهٔ ممکن واجب است، اعم از این‌که انکار آنان در ریشه‌کن ساختن فساد مؤثر باشد یا نباشد. نیز است اگر سکوت و ترک نهی از منکر از جانب آنان چنین مفاسدی به دنبال داشته باشد. در چنین موردی ملاحظهٔ ضرر و حرج نیز لازم نیست، بلکه ملاحظهٔ اهمیت مسأله لازم است.[1]

مراتب امر به معروف و نهی از منکر

آخرین مطلب آن‌که امر به معروف و نهی از منکر مراتبی دارد که مراعات آن‌ها جهت انجام این فریضه لازم و ضروری است. بدین معنا که اگر بتوان شخص تارک معروف یا عامل منکر را با گفتار نیکو و روشی ملایم و آموزنده به انجام معروف و ترک منکر فرا خواند، نمی‌توان از روش‌های دیگر همچون نکوهش، غضب و قطع ارتباط استفاده کرد. اگر بتوان با زبان او را ارشاد و هدایت کرد، نوبت به اقدام عملی نمی‌رسد.

فقهای اسلام در این زمینه به تفصیل سخن گفته‌اند، اما برای جلوگیری از طولانی شدن بحث، به اشارهٔ مختصری اکتفا می‌کنیم.

مراعات مراتب امر به معروف و نهی از منکر برای امر و نهی حاکمان و صاحبان قدرت سیاسی ضرورت دارد و چه بسا به لحاظ جایگاه حاکمان جامعه و برخورداری از امکانات، رعایت دقیق این مراتب از اهمیت بیش‌تری برخوردار باشد، چرا که شناخت و آگاهی از عملکرد آنان دشوارتر است و نیازمند دقت و تأمل در موانع امور و انجام وظایف‌شان است، چنان که برخورد با حاکمان پیامدهای اجتماعی فراوانی را به دنبال دارد از این رو برای آن که امر و نهی ایشان دارای کم‌ترین آثار و پیامدهای ناگوار در جامعه باشد، حرکتی سنجیده و حساب شده می‌طلبد. وجود نهادهای سیاسی و مردمی در برابر صاحبان قدرت، همچون احزاب، انجمن‌ها و رسانه‌های گروهی می‌تواند در نیل به مقصود مفید و مؤثر باشد.

---

۱. **تحریر الوسیله**، ج ۱، ص ۴۷۳.

نکتهٔ پایانی: نه تنها امر و نهی حاکم اسلامی و کارگزاران از وظایف مردم است، بلکه امر و نهی حاکمان فاقد صلاحیت و ایستادگی در برابر مظالم آنان و در صورت لزوم اعتراض و شورش بر ضد آنان و عزل و برکناری ایشان از مصادیق دیگر نهی از منکر است، که دارای ارزش فراوانی است. امام علی علیه‌السلام پس از بیان اهمیت و جایگاه امر به معروف و نهی از منکر و مقایسهٔ آن با جهاد در راه خدا می‌فرماید:

و أفضل من ذلك كلّه كلمة عدل عند إمام جائر؛[1]

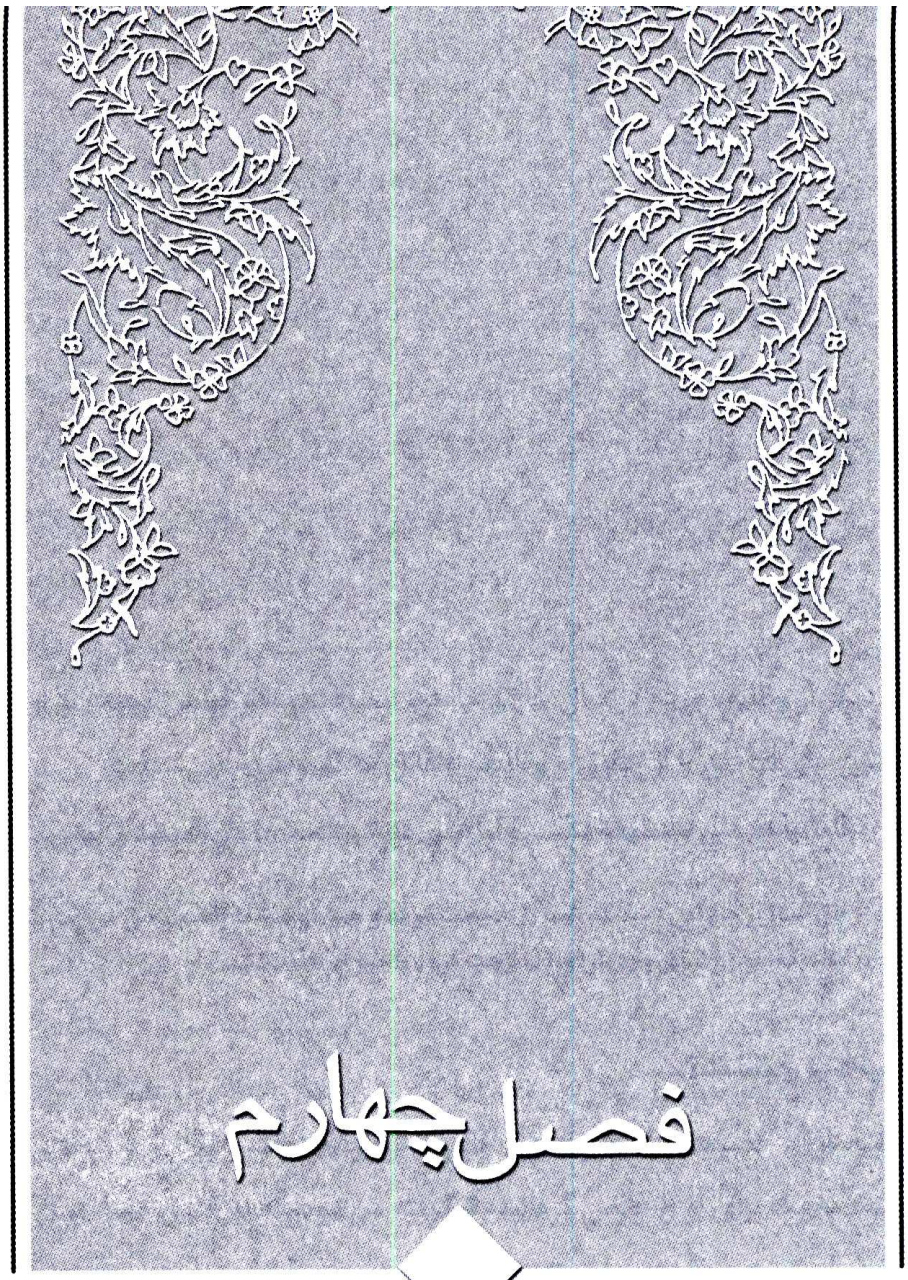
برتر از آن [امر به معروف و نهی از منکر و جهاد] سخن حق و به‌جایی است که در برابر پیشوای ستمگری گفته می‌شود.

ارزش این مصداقِ نهی از منکر به خاطر دشواری‌ها و مشکلاتی است که به دنبال دارد. بدیهی است حاکمان ستمگر، به آسانی در برابر کسانی که آنان را امر و نهی کنند، سر تسلیم فرود نمی‌آورند و غالباً چنین افرادی را دستگیر، تبعید و مجازات کرده، از همهٔ حقوق و آزادی‌های مشروع محروم می‌سازند. ایستادگی در برابر صاحبان قدرت که از قدرت خویش سوء استفاده می‌کنند، محرومیت‌ها و رنج‌ها و سختی‌های فراوانی را در پی دارد. کسی که به رغم چنین آثار خطرناکی، بر اساس ایمان دینی و احساس وظیفهٔ الهی، امر به معروف و نهی از منکر کند، دارای ارج و منزلت خاصی است.

ناگفته نماند که قبلاً به تناسب بحثِ «اطاعت از حاکم» در بارهٔ «حق اعتراض و مقاومت مردم بر ضد حاکم که شرایط لازم را از دست می‌دهد یا قوانین و مقررات الهی را زیر پا می‌نهد یا طغیان و سرکشی می‌کند» سخن گفتیم.

■

۱. نهج‌البلاغه، حکمت ۳۷۴.



نصیحت حاکم

یکی دیگر از وظایف مردم در قبال حاکم جامعه، نصیحت و خیرخواهی نسبت به او است. امیرالمؤمنین علی‌علیه‌السلام آن را از حقوق و وظایف متقابل حاکم و مردم می‌شمرد:

فأما حقّكم علي فالنصيحة لكم..... و أما حقّي عليكم...النصيحة في المشهد و المغيب،[1]

حق شما بر من این است که شما را نصیحت کرده و خیرخواه شما باشم...حق من بـر شـما آن است که....در آشکار و پنهان مرا نصیحت کرده و خیرخواهم باشید.

نصیحت چیست؟

لغت‌شناسان[2] نصیحت را «خیرخواهی خالصانه» معنا کرده‌اند، زیرا یا از «نصحت له الود ای اخلصته؛ محبت برای او را خالص گردانیدم». گرفته می‌شود، که به همین معنا عسل ناب و خالص را عسل ناصح می‌گویند، یا از «نصحت الجلد؛ پوست یا لباس را رفو و ترمیم کردم»، گرفته شده و به همین معنا به خیاط، ناصح گویند؛ یعنی کسی که نارسایی‌های لباس را ترمیم کرده و آن را اصلاح و قابل استفاده می‌گرداند.

نکته‌ای که از هر دو معنای لغوی یـاد شـده اسـتفاده مـی‌شود ایـن است کـه نـصیحت، «خیرخواهی خالصانه» و با انگیزهٔ «اصلاح و ساماندهی» است و ناصح، شخص خیرخواهی است که با انگیزه خالص برای اصلاح امور تلاش می‌کند. بنابراین اگر کسی به انگیزه دیگری

---

۱. **نهج‌البلاغه**، خطبه۳۴.

۲. راغب اصفهانی، **المفردات**، ص۴۹۴.

به پند و اندرز دیگران بپردازد، اقدام او نصیحت نیست، هر چند نام نصیحت بر آن بنهد.

در قرآن کریم اشتقاقات گوناگون این کلمه به کار رفته و ظاهراً به همین معنا به کار گرفته شده است.

شیطان هنگام وسوسه و فریب حضرت آدم و همسرش، سوگند یاد می‌کند که من ناصح شما هستم[۱] و بدین وسیله خود را شخصی خیرخواه و با انگیزه خالص جلوه می‌دهد. به همین جهت موفق به فریب آنان می‌شود.

تعدادی از پیامبران همچون حضرت نوح، هود، شعیب و حضرت صالح(ع) که جز به خیر و سعادت مردم نمی‌اندیشیدند، «ناصح» معرفی شده‌اند.[۲] بدیهی است به کارگیری این واژه در مورد پیامبران که خود را وقف هدایت و ارشاد مردم کردند و تنها با انگیزه الهی و خالصانه و برای اصلاح و استحکام امور مردم تلاش کردند، متناسب با معنای حقیقی است.

استعمال این کلمه در مورد توبه (توبة نصوحاً)[۳] که توبه واقعی محسوب می‌شود و بازگشتی است حقیقی و با انگیزه ترک گناه، نیز به همین معنا یا به معنای نخست است؛ یعنی توبه خالصانه و یا به معنای دوم یعنی توبه واقعی و محکم.

نکته‌ای که با توجه به معانی لغوی این واژه استفاده می‌شود، آن است که نصیحت به «پند خالصانه و هر اقدامی که با انگیزه کاملاً خیرخواهانه باشد» گفته می‌شود. آن چه به عنوان حق مؤمن بر مؤمن، حق حاکم بر مردم یا حق مردم بر حاکم شمرده شده ، چنین اقدامی است. پند و اقدامی که احیاناً با انگیزه خود خواهانه، فریبکارانه یا منفعت‌طلبانه انجام گیرد، نصیحت نبوده و از حقوق و وظایف محسوب نمی گردد.

◁ نصیحت، حق و وظیفه متقابل مردم

در روایات از نصیحت به عنوان حق برادر مؤمن بر دیگران یاد شده،[۴] این تعبیر عام

---

۱. اعراف: ۲۱. ﴿و قاسمهما إنی لکما من الناصحین.﴾

۲. اعراف: ۶۲، ۶۸، ۷۹ و ۹۳.

۳. تحریم: ۸.

۴. **اصول کافی**، کتاب الایمان والکفر، باب نصیحة المؤمن، ج۳، ص۳۱۳: «یجب للمؤمن علی المؤمن أن یناصحه.»؛ حسین نوری، **مستدرک الوسائل**، ج ۱۲، ص ۴۳۰: «المؤمن أخ المؤمن یحق علیه النصیحة.»

و مطلق بوده و یکی از مصادیق آن حاکم جامعه است. بحث ما در این مصداق و وظیفه مردم در برابر حاکم است. اگر نصیحت یکی از حقوق حاکم جامعه شمرده و او از این اقدام خیرخواهانه و خالصانه مردم بهره‌مند شود، حقّی است که ادای آن بر عهده عموم مردم است.

همان طور که در بحث امر به معروف و نهی از منکر یادآور شدیم، در فرهنگ اسلامی همه مردم در قبال هم مسؤول‌اند. علاوه بر این که باید پاسخگوی اعمال و رفتار خود باشند، پاسخگوی اعمال و رفتار دیگران نیز هستند. نصیحت دیگران و از آن جمله حاکم جامعه بر اساس مسؤولیت همگانی شهروندان است و یکی از مصادیق اقدامات مسؤولانه شمرده می‌شود. «نصیحت» در فرهنگ اسلامی آن قدر اهمیت دارد که شخص ناصح در روایات «محبوب‌ترین مؤمنان نزد خدا»[۱] خوانده شده است. در بعضی روایات ترک آن خیانت به شخصی دانسته شده که نیازمند نصیحت دیگران است. شخص ناصح به خاطر هر قدمی که جهت خیرخواهی و نصیحت دیگران بر می‌دارد شایستگی پاداش الهی را دارد و در بعضی روایات برترین عمل توصیف شده است.[۲]

روشن است نصیحت و خیرخواهی منحصر به پند و اندرز زبانی نیست، بلکه هر اقدام خیرخواهانه برای حاکم جامعه، مصداق نصیحت است. از تعبیر «النصیحة لأئمه المسلمین»[۳] یا «النصیحة للمسلمین»[۴] در روایات و معنای نصیحت استفاده می‌شود که ثمرهٔ نصیحت، نصیب کسی می‌شود که مورد پند و خیرخواهی قرار بگیرد؛ یعنی ائمه مسلمانان و مسلمانان. از این رو، نصیحت می‌تواند برای شخصی که مورد نصیحت قرار گرفته، «حق» و برای ناصح «وظیفه وتکلیف» باشد. تکلیف نصیحت و خیرخواهی که شهروندان جامعه اسلامی نسبت به حاکم دارند، به لحاظ مسؤولیت سنگینی است که حاکم

---

۱. دیلمی، **ارشاد القلوب**، ص۱۴: «قال رسول‌الله (ص) أحب المؤمنین إلی الله تعالی من.....نصح لأمة نبیه.....»

۲. **اصول کافی**، ج۳، ص۲۵۱: «سمعتُ أباعبدالله (ع) یقول: علیک بالنصح لله في خلقه فلن تلقاه بعمل أفضل منه.»

۳. **اصول کافی**، ج۲، ص۳۴۰: عن أبی عبدالله (ع) أن رسول الله خطب الناس في مسجد **الحنیف** فقال: «...ثلاث لایغل علیهن قلب امرئي مسلم، إخلاص العمل لله و النصیحة لأئمة المسلمین و اللزوم لجماعتهم.....»

۴. **ارشاد القلوب**، ص ۱۹۶: «ثلاثة رفع الله عنهم العذاب یوم القیامة: الراضي بقضاء الله و الناصح للمسلمین و الدال علی الخیر.»

جهت تأمین حقوق آنان و ایجاد زمینه‌های رشد و تعالی جسمی و روحی شهروندان بر عهده دارد. هم‌چنان‌که مردم از حاکم انتظار دارند امور جامعه را سامان بخشد، در جامعه امنیت برقرار کند، حقوق و آزادی‌های مشروع آنان را تأمین کند، باید از نصیحت و خیرخواهی نسبت به حاکم دریغ نورزند، چرا که حاکم اسلامی، به‌خصوص اگر دارای مقام عصمت نباشد، سخت نیازمند نصیحت و خیرخواهی است. هر چند با معنای وسیعی که از نصیحت ارائه شد، برخورداری از عصمت منافاتی با نصیحت و خیرخواهی ندارد، چرا که ائمه معصوم علیهم‌السلام یکی از مصادیق بارز «ائمه مسلمین»اند که نصیحت‌شان درخواست شده و مورد سفارش قرار گرفته است.

نیز حاکم از مردم انتظار اطاعت، وفاداری نسبت به حکومت، دلسوزی و خیرخواهی و همکاری و پشتیبانی دارد. به همین جهت وظیفه دارد ناصح و خیرخواه و دلسوز مردم باشد.

گذشته از نکات یاد شده، احساس مسؤولیت در مردم نسبت به حاکم جامعه، سبب حضور فعالانه آنان در صحنه و نشاط و حیات اجتماعی می‌شود. به عبارت دیگر: نوعی مشارکت مردم در امور سیاسی ـ اجتماعی محسوب می‌گردد. هیچ حکومتی بدون حضور فعال مردم در صحنه‌های مختلف و مشارکت آنان، نمی‌تواند به حیات خود ادامه داده و مصالح مردم را تأمین کند.

◁ نصیحت با هدف تأثیر گذاری

یکی از نکات مهمی که مراعات آن در نصیحت ضرورت دارد، چگونگی انجام این وظیفه است. دقت و تأمل برای نصیحت حاکمان از اهمیت بیش‌تری برخوردار است. گاهی نصیحت وخیرخواهی به زبان، گاه به عمل، گاهی آشکارا ، گاه پنهان، گاهی در قالب نرم و ملایم و گاه به صورت نقد و اعتراض است.

چون هدف در انجام این وظیفه، خیرخواهی در حق حاکم جامعه اسلامی است، انتخاب نوع نصیحت برای رسیدن به مقصود، نقش مؤثر و تعیین‌کننده‌ای دارد. معمولاً نصیحت مخفیانه و دور از چشم دیگران مؤثرتر است، به‌خصوص اگر نصیحت علنی و آشکار موجب تحقیر حاکم در برابر دوست و دشمن باشد. امام علی علیه‌السلام می‌فرماید:

«نصحك بين الملأ تقريع؛[۱]
نصیحت و خیرخواهی به صورت علنی، عیبجویی و سرزنش کردن است.

نصیحت و خیرخواهی حتی اگر با انگیزه خالصانه انجام گیرد، اما در قالبی متناسب با شخص نصیحت شونده و وضع و موقعیت او نباشد و آبرو و حیثیت وی را نزد دیگران لکه‌دار نماید، نتیجه معکوس داشته و به جای اصلاح، فساد و تباهی دارد. امام حسن عسکری علیه‌السلام تفاوت پند وموعظه علنی و پنهانی را چنین بیان می‌کند:

من وعظ أخاه سراً فقد زانه و من وعظ علانية شانه؛[۲]
کسی که برادرش را پنهانی پند و موعظه کند، به او ارج نهاده، و کسی که آشکارا پند و اندرز دهد، او را تحقیر کرده است.

حساسیت این مطالب و آثار و پیامدهایی که به‌جا می‌گذارد، در مورد حاکمان و صاحب‌منصبان جامعه شدیدتر است. حاکم در فرهنگ اسلامی از احترام و قداست خاصی برخوردار است، چرا که از جانب خداوند، متصدی مسؤولیت شده و در امور جامعه اِعمال ولایت می‌کند. رعایت احترام و قداست او در برابر دیدگان دوست و دشمنان نامحرم لازم و ضروری است و نصیحت و خیرخواهی آنان ظرافت‌های خود را می‌طلبد. مراعات این نکات برای نصیحت حاکمان موجب می‌شود شخص ناصح از سوءظن‌ها در امان باشد.

سخن امام علی علیه‌السلام مبنی بر نصیحت آشکارا و پنهان حاکم که در ابتدای فصل نقل کردیم، ظاهراً غیر از نکته‌ای است که یادآورشدیم؛ یعنی مردم همان طور که موظفند در حضور حاکم و به صورت علنی او را نصیحت کرده و خیرخواه او باشند و مستقیماً نصایح خود را به اطلاع او برسانند، در غیاب او نیز از خیرخواهی در حق او دریغ نورزند. به عبارت دیگر: مردم موظفند در همه حال دلسوز و خیرخواه حاکم جامعه باشند. این معنا با وسعت مفهوم نصیحت تناسب دارد، چرا که نصیحت، منحصر به پند واندرز زبانی که معمولاً در حضور شخص انجام می‌گیرد نیست، بلکه هر نوع اقدام خیرخواهانه‌ای را شامل می‌شود.

---

۱. غررالحکم و دررالکلم، ح ۹۹۶۶.
۲. بحارالأنوار، ج۷۸، ص۳۷۴.

نصیحت حاکم، نیازمند شرایط مساعد

حال که روشن شد نصیحت حاکم یکی از شرایط موفقیت در اداره امور جامعه است، وی می‌تواند با فراهم ساختن شرایط مساعد برای حضور مردم در صحنه، احساس مسؤولیت آنان را افزایش داده و مردم را به دخالت در امور اجتماعی و سیاسی تشویق نماید. گرچه نصیحت حاکم وظیفه مردم است، اما اگر آنان در راه انجام وظیفه، موانعی احساس کنند، یا ضرری را متوجه خویش ببینند، انگیزه‌ای برای انجام وظیفه ندارند. مردم در صورتی به نصیحت حاکمان جامعه مبادرت می‌ورزند که وضع را برای انجام این امر مناسب و مساعد یابند. وضع مساعد می‌تواند با اقدامات ذیل فراهم شود:

اوّلاً: حاکم جامعه از نصیحت و خیرخواهی مردم استقبال کند و ناصحان را بر افراد بی‌اعتنا و بی‌مسؤولیت ترجیح دهد و برای آنان ارزش و احترام قائل شود، تا تفاوت «احساس مسؤولیت» با «بی‌اعتنایی» محسوس وملموس باشد.

فارغ از صحت و سقم و به‌جا یا بیجا و بی‌مورد بودن نصیحت، از نصیحت و خیرخواهی ناراحت نشود و عکس‌العمل منفی نشان ندهد.

ثانیاً: نصایح مردم را ارج نهاده و بدان ترتیب اثر دهد. در صورتی که نصیحت و خیرخواهی ناصحان به‌جا و به‌مورد بود، بی‌اعتنا از کنار آن‌ها نگذرد، به طوری که ناصحان احساس کنند تلاش و احساس مسؤولیت آنان هدر نرفته و مؤثر واقع شده است.

بدین ترتیب مردم تشویق شده و خود را در سرنوشت جامعه سهیم احساس می‌کنند. مردم در صورتی‌که حاکم را از خود بدانند و سرنوشت او را، سرنوشت خود بدانند و او را دلسوز و مهربان نسبت به خود احساس کنند، از خیرخواهی نسبت به او کوتاهی نمی کنند. یکی از سفارش‌های امام علی به مالک اشتر، حاکم مصر همین بود که زمینه‌های احساس مسؤولیت مردم و خیرخواهی آنان نسبت به حاکم را فراهم سازد.

و لاتحقرن لطفاً تعاهدتهم به و أن قل فإنه داعية لهم إلى بذل النصيحة لك؛[1]

لطف و محبتی راکه عهد کردی به مردم کنی، کوچک نشمار، هر چند نادر باشد، چراکه لطف و

---

۱. **نهج‌البلاغه**، نامه ۵۳.

محبت موجب می‌شود آنان از نصیحت و خیرخواهی برای تو دریغ نورزند.

◁ امام علی، الگوی خیرخواهی حاکمان و نصیحت خواهی از مردم

رفتار امام علی(ع) در سال‌هایی که از مسؤولیت برکنار بود و همواره حاکمان جامعه را نصیحت می‌کرد و پند و اندرز می‌داد و از هیچ اقدام خیرخواهانه‌ای دریغ نمی‌ورزید، با آن که آنان حق او را در خلافت و رهبری جامعه غصب کرده بودند، الگوی روشنی برای عموم مردم در برابر حاکم جامعه اسلامی است. چنان که رفتار او در سال‌های کوتاه حاکمیت با مردم و تشویق آنان به نصیحت و خیرخواهی در حق او به عنوان حاکم و ایجاد زمینه‌های مساعد برای اظهار نظر مردم در مسائل گوناگون، الگوی بی‌نظیری برای حاکمان و رهبران اجتماعی است.

این رفتار در دو موقعیت کاملاً متفاوت، از یک طرف نشانگر اهمیت و نقش «نصیحت و خیر خواهی» در اصلاح امور جامعه است و از طرف دیگر عمق صداقت واخلاص حضرت را در خیرخواهی نسبت به اسلام و امت اسلامی نشان می‌دهد. چرا که در این مکتب، دین، جز خیرخواهی نسبت به خدا، رسول، کتاب خدا، رهبران جامعه و جماعت مسلمانان نیست.[۱]

اهمیت سفارش‌های حضرت به نصیحت و خیرخواهی نسبت به حاکم با توجه به ابعاد وسیعی که در مفهوم نصیحت وجود دارد و شامل هر نوع خیرخواهی مانند انتقاد و اعتراض می‌شود، از آن رو است که حضرت وقتی در رأس جامعه اسلامی قرار داشت، مردم را بدان تشویق می‌کرد. چنان که در زمان خلافت خلفا با اعتقاد به این که «نصیحت و خیرخواهی» یکی از حقوق حاکم و وظایف مردم است، برای آنان ناصحی دلسوز و مشفق بود، به طوری که بارها آنان به این امر اعتراف کردند.[۲]

البته در پاره‌ای موارد به‌ویژه در زمان خلیفه سوم که دوست نداشت کسی او را

---

۱. **بحارالأنوار**، ج۷۵، ص ۶۵: «قال رسول الله(ص): الدین النصیحة. قیل: لمن یا رسول الله؟ قال: لله و لرسوله و لکتابه و للائمة و لجماعة المسلمین.»

۲. از خلیفه دوم نقل شده که پس از حل شدن مشکلش به دست امام علی(ع) می‌گفت: «لو لا علی لهلك عمر»، «لولاك لافتضحنا» ر.ک: علامه امینی، **الغدیر**، ج۶، ص ۱۰۱ و ۱۷۷.

نصیحت کند،[۱] مورد بی مهری واحیاناً غضب خلیفه قرار گرفت.[۲] حضرت در نامه‌ای و در پاسخ به اتهامات معاویة بن ابی سفیان، نقش خود را در نصحیت و خیرخواهی خلیفه سوم یادآور می‌شود:

فإن كان الذنب إليه ارشادي و هدايتي له فربّ ملومٍ لاذنب له و قد يستفيد الظنة المتنصح[۳] و ماأردت إلا الإصلاح ما استطعت و ما توفيقي إلا بالله عليه توكلت و إليه أنيب؛[۴]

اگر گناهم نسبت به او (خلیفه سوم) این است که او را ارشاد و هدایت می‌کردم [و به همین جهت مورد سرزنش هستم] چه بسا شخص بی‌گناهی که مورد ملامت و سرزنش قرار می‌گیرد، و چه بسا شخصی که زیاد خیرخواهی کند و پند دهد، اما مورد سوءظن قرار گیرد! من جز اصلاح به مقدار توانم نخواستم و قصدی نداشتم و موفقیتم جز به یاری خدا نیست. بر او توکل کرده و بازگشتم به سوی او است.

نکته مهمی که از نصیحت و خیرخواهی حضرت نسبت به خلفا استفاده می‌شود آن است که بی‌مهری برخی از آنان موجب نمی‌شد حضرت از انجام وظیفه خویش در خیرخواهی نسبت به حاکم که در نهایت به سود امت اسلامی است، سرباز زند. معلوم می‌شود وظیفه نصیحت و خیرخواهی حاکم، مشروط به استقبال وی نیست، هر چند برخورد حاکم با ناصح در تشویق یا بیزاری او در انجام وظیفه تأثیر دارد.

آن چه در سیره عملی امام علی علیه‌السلام اهمیت بیش‌تری دارد، رفتار او در اوج قدرت و تصدی حکومت است که زمینه مساعد و شرایط مناسب اظهارنظر، نصیحت، انتقاد و اعتراض را برای مردم فراهم ساخته بود. در این باره می‌فرمود:

من فضل و مرتبت فرمانبرداران شما و حق ناصحان و خیرخواهان شما را می‌شناسم و بدان ارج می‌نهم.[۵]

---

۱. **تاریخ طبری**، ج۴، ص۴۰۶.

۲. **شرح نهج‌البلاغه ابن ابی الحدید**، ج۸، ص۲۵۴، ماجرای مشایعت ابوذر به تبعیدگاه از سوی علی(ع) و ناراحتی خلیفه از حضرت.

۳. جمله اخیر، مصرع دوم یک بیت است که در عرب مثَل شده، درباره کسی که پند و خیرخواهی فراوان او، دیگران را دچار بدگمانی به وی کرده است.

۴. **نهج‌البلاغه**، نامه ۲۸.

۵. **نهج‌البلاغه**، نامه ۲۹.

مردم بارها در مسجد کوفه و در میان سخنرانی حضرت، اظهار نظر کرده و بر اساس تشخیص خویش، حضرت را نصیحت کردند. در هیچ یک از موارد، امام، آنان را به خاطر اظهار نظر و نصیحت یا انتقاد تخطئه نفرمود.

از برخی بیانات حضرت در نهج‌البلاغه استفاده می‌شود گروه‌های مختلفی همچون خوارج تا قبل از آن که دست به شمشیر برده و به شورش و فتنه‌گری وخونریزی مردم بی‌گناه برخیزند، با کمال آزادی، حضرت را ـ به زعم خویش ـ پندو اندرز می‌دادند[۱] و به رغم آن که در اشتباه کامل بوده و جهالت و حماقت بر آنان غلبه کرده وفریب بازیگران سیاسی و منافقان و فریبکارانی مانند معاویه وعمر و عاص را خورده بودند، اما در جامعه اسلامی از آزادی کامل برای اظهار نظر، نصیحت و اعتراض به خلیفه برخوردار بودند. متفکر عالی‌قدر شهید مطهری پس از تشریح بخشی از یکی از خطبه‌های نهج‌البلاغه می‌افزاید:

این که می‌گویند حکومت علی علیه‌السلام عالی‌ترین مظهر دموکراسی بود، روی همین جهات بود. خودش با آن که امام است و قدرت‌های مادی ومعنوی را در اختیار دارد، به مردم پروبال می‌دهد و آن‌ها را به انتقاد و اعتراض تشجیع می‌کند.[۲]

سیره عملی امام علی در این زمینه مبتنی بر این بود که هیچ کس هر چند دارای مقام و منزلت والای دینی یا اجتماعی باشد، جهت انجام‌دادن وظایف خویش، بی‌نیاز از نظریات، نصایح و یا یاری دیگران نیست.

سخن را با نقل بخشی از خطابه او در صفین و خطاب به مردم در تبیین حقوق متقابل حاکم و مردم، به پایان می‌بریم. حضرت پس از بیان حقوق متقابل حاکم و مردم و آثار مثبت ادای این حقوق و متقابلاً پیامدهای منفی بی‌اعتنایی به حقوق هم، به ادای حقوق اجتماعی توصیه می‌کنند و می‌فرمایند:

فعليكم بالتناصح في ذلك و حسن التعاون عليه فليس أحد و إن اشتد على رضا الله حرصه، و طال في العمل اجتهاده ببالغ حقيقة ما الله أهله من الطاعة له، و لكن من واجب حقوق الله على العباد النصيحة بمبلغ جهدهم، و التعاون على إقامة الحق بينهم و ليس امرؤ ـ إن عظمت في

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبه۱۹ و خطبه۴۰ و خطبه۷۹ و خطبه۱۲۱.

۲. حکمت‌ها و اندرزها، ص۱۲۲.

الحق منزلته و تقدمت في‌الدين فضيلته ـ بفوق أن يعان على ما حمله الله من حقّه و لاامرؤ ـ و إن صغرته النفوس و اقتحمته العيون ـ بدون أن يعين على ذلك أو يعان عليه؛[۱]
پس در ادای آن حق بر شما باد اندرز دادن وهمکاری نیکو در این زمینه، زیراکسی به حقیقت طاعت و فرمانبری شایسته خدا نمی‌رسد، گرچه برای جلب رضایت خدا حریص بوده، کوشش فراوانی در عمل و بندگی داشته باشد. [پس نباید شخص گمان کند در اندرز دادن به دیگری و یاری کردن حق، آن‌چه شایسته خداوند است، به‌جا آورده] ولی از جمله حقوق واجب خدا بر بندگان، خیرخواهی به قدر توان و کمک و یاری به هم برای اجرای حق در بین خودشان است. هیچ کس برتر از آن نیست که یاری شود در آن‌چه که خداوند از حقّ خویش بر عهده مردم نهاده، هر چند دارای مقام و منزلت والایی بوده و از نظر دینی برتر از دیگران باشد و هیچ کس نیست که وظیفه نداشته باشد دیگری را در ادای آن حق یاری کند و یا خود، یاری شود، هر چند مردم او را پست و حقیر بشمارند و در دیده‌ها کوچک و بی‌مقدار جلوه کند.

یادآوری: در جوامع امروزی امر به معروف و نهی از منکر و نصیحت حاکمان، منحصر به مواجهه مستقیم با آنان و امر و نهی یا نصیحت زبانی نیست، بلکه به لحاظ گستردگی و پیچیدگی و روابط اجتماعی واحیاناً عملی نبودن ارتباط مستقیم همه مردم با مسؤولان جامعه، به‌ویژه حاکم اسلامی، وظایفی چون امر و نهی یا نصیحت حاکمان از راه‌های دیگری انجام می‌گیرد. احزاب، انجمن‌ها و گروه‌های مختلف سیاسی و صنفی و رسانه‌های گروهی ابزارهایی هستند که می‌توانند در انجام دادن وظیفه اجتماعی نسبت به مسؤولان و دست‌اندرکاران جامعه مورد استفاده قرار گیرند.

امر و نهی یا نصیحت و انتقاد از حاکمان جامعه از طریق رسانه‌های گروهی و از سوی افراد و شخصیت‌ها و احزاب و گروه‌ها امروزه روش متداول شمرده می‌شود و به لحاظ علنی بودن و در معرض افکار عمومی قرار داشتن، مؤثرتر از انتقاد فردی است که معمولاً در یک جمع محدود انجام می‌گیرد. انتقادی که از مسؤولی در جامعه از طریق صدا و سیما یا مطبوعات کثیرالانتشار انجام می‌گیرد و همگان از آن مطلع می‌شوند ، مسؤول را تحت فشار افکار عمومی قرار داده و به مراقبت بیش‌تر از عملکرد خویش مجبور می‌سازد، هر چند در به‌کارگیری این روش در جامعه اسلامی باید در امر و نهی یا انتقاد و نصیحت حاکمان دقت نظر بیش‌تری مبذول داشت تا موجب هتک آبرو وحیثیت خدمتگزاران جامعه نگردد، زیرا

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبه۲۱۶.

علنی شدن ضعف‌ها و اشتباهات مسؤول و مقام عالی‌رتبه در جامعه، گاهی دشواری‌هایی را فراهم می‌کند و هدف منتقد و ناصح که اصلاح است، تحت الشعاع قرار می‌گیرد. یکی از برکات روش‌های جدید در امر و نهی و نصیحت و انتقاد از حاکمان همین است که چون خود را در معرض افکار عمومی می‌بینند وعملکردشان از سوی اقشار مختلف جامعه مورد نقد قرار می‌گیرد، مراقبت بیش‌تری از رفتار و عملکرد خود خواهند داشت. چنان که شخص منتقد و ناصح نیز که انتقاد و سخنش به صورت علنی در جامعه مطرح می‌شود و در معرض قضاوت همگانی قرار می‌گیرد، تلاش خواهد کرد انتقاد و نصیحتش حساب شده و بر اساس موازین باشد تا از سوی مردم تخطئه نشود.

البته استفاده از ابزارها و روش‌های جدید در جوامع پیشرفته، آفتی در پی داشته و آن این که برخی ارزش‌ها و حریم‌ها شکسته شده و زشتی‌ها قبح خود را از دست داده و برای مردم عادی شده است. به عنوان نمونه در مکتب اسلام «آبرو و حیثیت اشخاص» دارای حرمت است وکسی حق ندارد آبروی دیگران را تهدید کند. علنی شدن انتقادها در رسانه‌های گروهی گرچه از یک طرف میزان نظارت بر رفتار حاکمان را افزایش می‌دهد و آنان را به مراقبت بیش‌تر می‌کشاند، اما از طرف دیگر گاهی آبروی اشخاص را در معرض آسیب جدی قرار می‌دهد. ایجاد تعادل در این زمینه یکی از مسائل جدی در نظام اسلامی است. در نظام جزایی اسلام چنانچه کسی اتهامی را بر فردی وارد کند اما نتواند آن را اثبات کند، مستحق مجازات است. این امر ایجاب می‌کند در نسبت دادن گفته یا رفتاری به افراد دقت کافی به عمل آید و آبروی مردم با نسبت‌های ناروا از بین نرود، زیرا جبران آبروی از دست رفته، بسیار مشکل و گاهی غیر ممکن است. از این رو، در استفاده از روش‌های جدید برای امر و نهی و یا نصیحت و انتقاد از حاکمان، توجه به این نکات ضروری است تا عوارض منفی به کار بردن این روش‌ها به حداقل ممکن برسد.

در فرهنگ اسلامی، استفاده از روش‌های جدید در زمینه‌های مختلف که به مرور زمان و با تجارب بشری به‌دست آمده، مطلوب بوده و همواره مورد سفارش است. رسانه‌های گروهی در یک کشور یا در سطح بین المللی از جمله ابزارهای جدیدی است که امروزه در اختیار بشر

است. استفاده بهینه از ابزارهای پیشرفته در امر نظارت بر حاکمان و صاحبان قدرت و نفوذ اجتماعی و سیاسی از سوی اقشار مختلف مردم با هدف اصلاح و پیشبرد امور جامعه اسلامی و حتی جامعه بشری می‌تواند روند اصلاح را افزایش دهد، مشروط بر آن که ضوابط و حدود بهره برداری از ابزارها مراعات شود. اگر تا دیروز انتقاد از حاکم اسلامی، بـه گـردهمایی در مسجد منحصر بود، امروز انتقاد از حاکم اسلامی در رسانه‌های گروهی و در معرض افکـار جهانی است. بر ملا کردن خطاهای حاکم اسلامی در سطح گسـترده و در بـرابـر چشـمان نامحرمان و بیگانگان که در اندیشه تضعیف اسلام و جوامع اسلامی هستند، به اصلاح آن‌ها منجر نمی‌شود، بلکه مفاسد بزرگ‌تری بـه دنـبال دارد. بـه هـر حـال اسـتفاده از ابـزارهـا و روش‌های جدید هر چند لازم است، اما به فرهنگ خاصی نیاز دارد.

■

دفتر دوم

◇

حقوق و وظایف دولتمردان



◁ جایگاه حاکم در فرهنگ اسلامی

حاکم در نظامی‌های سیاسی مختلف، جایگاهی متناسب با مبانی فکری آن نظام دارد. در بعضی نظام‌های سیاسی گذشته که حاکمان طبقه‌ای برگزیده و دارای حقوق ویژه بودند، حکومت را به وراثت، حقّ قانونی خود می‌پنداشتند یا نژاد خود را برتر از دیگران دانسته و برای خود حقّ حاکمیت بر نژادهای دیگر قائل بودند، یا خود را نماینده خاص خداوند در زمین قلمداد کرده و حاکمیت را حقّ الهی خود می‌شمردند. به طور طبیعی حاکمانی که دارای چنین تفکراتی بودند، ریاست و حکومت را حقّ و امتیازی برای خود دانسته و مردم را خادم خویش می‌پنداشتند. در مباحث گذشته به تناسب به بعضی دیدگاه‌ها اشاره کردیم.

در تاریخ اسلام حاکمان اموی و عباسی خود را جانشین خدا در زمین، قوم و قبیله خود را برتر از اقوام و قبائل دیگر، دانسته و ریاست وحکومت را حقّ طبیعی خود و فرزندان‌شان می‌دانستند. آنان مردم را به خدمت خود در آورده و تنها به تأمین مصالح دنیوی خویش می‌اندیشیدند و خود را تافته‌ای جدا بافته تصور می‌کردند. در حالی که اندک تأملی در تعالیم دینی نشان می‌دهد که هیچ‌یک از تفکرات و موهومات یادشده، مورد تأیید نبوده و حاکمیت در اسلام هدف و مسیر دیگری دارد و از مقوله «حقّ و امتیاز» نیست، بلکه «تکلیف و مسؤولیت» است. در فرهنگ اسلامی از حاکم جامعه با عناوینی یادشده که هر کدام حامل پیامی ارزشمند است که از بررسی مجموع آن‌ها می‌توان جایگاه حاکم اسلامی را دریافت.

□ ۱. امین

در بعضی آیات و احادیث حاکم جامعه، «امانتدار» شمرده شده که معنا و مفهوم خاصی دارد. چه امانتی در اختیار حاکم است که او «امین» نامیده شده؟ آیا امانتی الهی در اختیار او

است یا امانتی مردمی؟ از ناحیه چه کسی امانت را پذیرفته است؟

قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

«إن الله یأمرکم أن تؤدوا الأمانات إلی أهلها،[۱]
خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانش بدهید»

در تفسیر «امانت» در آیه شریف دیدگاه‌های متفاوتی در بین مفسران به چشم می‌خورد. بعضی آن را «مطلق امانت، چه امانت‌های الهی و چه مردمی» تفسیر کرده‌اند. امانت‌های الهی اوامر و نواهی خدا است و امانت‌های مردمی، اموال و سایر شؤون مردم است.[۲]

بعضی دیگر، آن را «امامت و حکومت» تفسیر کرده‌اند که خداوند آنان را مأمور ساخته حقوق مردم را ادا کنند و در جهت دین و شریعت خداوندی هدایت و ارشاد کنند.[۳] بنابر این تفسیر، آیه مبارک وظیفه حاکمان را بیان می‌کند، چنان‌که آیه بعدی [۴]وظیفه مردم در برابر حاکمان را تبیین می‌کند.

اگر تفسیر نخست را بپذیریم و امانت را مطلق معنا کنیم، تفسیر دوم مصداقی از تفسیر نخست خواهدبود.[۵] به هر تقدیر، بر اساس این آیه «رهبری و هدایت» و «حکومت» امانتی در اختیار حاکمان است.

خداوند در قرآن کریم صریحاً ازاعطای مقام امامت به بعضی پیامبرانش سخن می‌گوید. حضرت ابراهیم علیه‌السلام پس از گذر از امتحانات الهی و موفقیت، شایستگی مقام امامت را به‌دست می‌آورد. در پایان آیه مبارک، از امامت به «عهد خداوندی» یادشده است.[۶]

بنابراین، اگر «امامت» به حکم آیه نخست «امانت»است و به حکم آیه دوم «عهد خداوندی»است، معلوم می‌شود امامت و رهبری امانتی الهی است که خداوند به بعضی بندگان

---

۱. نساء: ۵۸.
۲. امین‌الاسلام طبرسی، **مجمع البیان**، ج۲، ص۶۳.
۳. **مجمع البیان**، ج۲، ص۶۳.
۴. نساء: ۵۹: ﴿یا أیها الذین آمنوا أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و أولی الأمر منکم...﴾.
۵. طبرسی، **مجمع البیان**، ج۲، ص۶۳.
۶. بقره: ۱۲۴: ﴿إذ ابتلی إبراهیم ربه بکلمات فأتمهن قال إنی جاعلك للناس إماماً قال و من ذریتی قال لاینال عهدی الظالمین﴾.

شایسته‌اش عطا کرده است.

بعضی مفسران بنام شیعه در تفسیر واژه «امام» می‌گویند:

از لفظ امام دو مطلب استفاده می‌شود:
نخست این‌که، کسی است که در اعمال و گفتارش به او اقتدا می‌شود.
دوم این‌که، کسی است که به تدبیر و سیاست امت و جامعه و تأدیب خطاکاران و سرپرستی کارگزاران و اجرای حدود و جنگ با محاربان و دشمنان می‌پردازد.
بنابر معنای نخست هر پیامبری امام است، اما بنا بر معنای دوم لزومی ندارد که هر پیامبری امام باشد، زیرا مانعی ندارد که بعضی از آنان مأمور انجام امور یادشده، نشده باشند[۱].

به هر تقدیر امامت که دارای شؤون متفاوتی و از آن جمله ریاست و حکومت جامعه است، امری الهی و امانتی از جانب او است.

پس امام در همه شئونی که بر عهده دارد، «امین» است، اما امانتی که در اختیارش نهاده‌اند، الهی است. وظیفه شخص امین، حفاظت و مراقبت از چیزی است که به امانت در اختیارش نهاده‌اند. نهایت تلاش و کوشش در نگه‌داری امانت وظیفه او است و در صورت کوتاهی از انجام وظیفه، ضامن است. امیرمؤمنان علی علیه السلام در نامه‌ای که به اشعث بن قیس، فرماندار آذربایجان فرستاد، همین نکته را یادآور شد:

إن عملك ليس لك بطعمة و لكنه في عنقك أمانة و أنت مسترعى لمن فوقك ليس لك أن تفتات في رعية؛[۲]
حکومتی که در اختیار تو است، طعمه و شکار نیست، بلکه امانتی برعهده تو است و مافوق تو نگهبانی و رعایت امانتی راکه به تو سپرده، از تو می‌خواهد. بنابراین حق نداری با مردم به میل و هوای خود رفتار کرده و استبداد بورزی.

امام هشتم، علی بن موسی الرضا علیه السلام نیز در بیان فلسفه نصب حاکمان جامعه و لزوم اطاعت مردم از ایشان، حاکم را «قیم» به معنای کسی که تدبیر امور جامعه را بر عهده دارد، «امین»، «حافظ» و «مستودع» یعنی کسی که ودیعه‌ای نزد او می‌گذارند، نام برده است.[۳]

---

۱. **مجمع البیان**، ج۱، ص۲۰۱.
۲. **نهج‌البلاغه**، نامه۵.
۳. شیخ صدوق، **علل‌الشرایع**، ج۱، ص۲۵۳: «و منها لو لم یجعل لهم أماماً قیماً أمیناً حافظاً مستودعاً لدرست الملة و ذهب ←

در کلمات پیشوایان دینی «امانت‌داری» بسیار ارزشمند توصیف شده، امانت برترین ایمان و خیانت زشت‌ترین صفات شمرده شده است.(۱) به مردم توصیه فرموده‌اند که در ارزیابی افراد به زیادی نماز و روزه و سفر حج و نیکی و ناله‌های شبانه ایشان ننگرید و آن‌ها را ملاک قضاوت قرار ندهید، بلکه به راستگویی و امانت‌داری افراد بنگرید.(۲) چه این‌که رسیدن امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام به مقام و منزلت والا نزد رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله را در پرتو این دو ویژگی حضرت دانسته‌اند.(۳)

□ ۲. حافظ و نگهبان

در بعضی احادیث از حاکم جامعه به «حافظ»(۴) و «راعی»(۵) یادشده که دارای یک مفهوم مشترک‌اند؛ یعنی کسی که مسؤولیت نگاهبانی از حقوق مردم و رسالت حفظ و حراست از قوانین و حدود الهی را عهده‌دار است. البته «راعی» حفاظت و مراقبت بر اساس تدبیر است. بر این اساس حاکم شأن نگاهبانی دارد که وظیفه و مسؤولیت است، نه حقّ و امتیاز.

حاکم جامعه که خود را وقف مردم می‌کند و از حقوق آنان حمایت کرده و در برابر دشمنان، از مردم حمایت می‌کند، نقش نگاهبانی را بر عهده دارد. پس حاکم در خدمت تأمین منافع و مصالح مردم است، نه مردم در خدمت حاکم. تناسب معنای اصطلاحی «راعی» با معنای لغوی آن اقتضا می‌کند حاکم جامعه، شرایط مساعد برای برآورده شدن نیازهای شهروندان را فراهم سازد و امنیت را در جامعه ایجاد کرده و از حقوق شهروندان در برابر متجاوزان حمایت

→

الدین و غیرت السنن و الأحکام ولزاد فیه المبتدعون.» «قیم» در لغت عرب بر خلاف بار منفی آن در زبان فارسی، به کسی گفته می‌شود که تدبیر امور کسی را برعهده داشته باشد، چنان‌که به پدر که تدبیر امور خانواده را برعهده دارد، قیم گفته می‌شود. ر.ک: لسان‌العرب، ج۱۱، ص۳۵۹:«القیّم: السید وسائس الأمر و قیّم القوم الذی یقومهم و یسوس أمرهم.».

۱. آمدی، **غررالحکم و دررالکلم**، حکمت ۲۵۰۵ «أفضل الایمان الأمانة»؛ حکمت ۲۵۰۶ «أقبح الخلق الخیانة.»

۲. شیخ مفید، **ارشاد**، ص۲۲۹: قال رسول اکرم(ص): «لاتنظروا إلی کثرة صلاتهم و صومهم و کثرة الحج و المعروف و طنطنتهم باللیل، أنظروا إلی صدق الحدیث و أداء الأمانة.»

۳. **بحارالأنوار**، ج۷۲، ص۱۱۶: «إن جعفربن محمد یقول: أنظر ما بلغ به علیّ(ع) عند رسول الله(ص) فألزمه فإنما بلغ(ع) بصدق الحدیث و أداء الأمانة.»

۴. **علل‌الشرایع**، ج۱، ص ۲۵۳.

۵. **بحارالأنوار**، ج۷۵، ص۸۳.

کند. اگر از این دیدگاه به رابطه حاکم و شهروندان بنگریم، حاکم در برابر آنان مسؤول است و در صورت کوتاهی جهت تأمین حقوق آنان، ضامن است و باید پاسخگو باشد. به‌کار بردن این واژه درباره حاکم در بسیاری از احادیث، نشان از نگرشی دارد که پیشوایان معصوم به رابطه مردم و حاکم داشته و مسؤولیت سنگینی برای حاکم قائل بوده‌اند.

□ ۳. والی و سرپرست

عنوان دیگری که در آیات[۱] و روایات[۲] در مورد حاکم جامعه به کار رفته، «والی» و مشتقات آن است. این عنوان، ماهیت حکومت و حاکمیت را که «ولایت» است، می‌رساند. حاکم نوعی ولایت و سرپرستی بر شهروندان دارد. ولیّ و سرپرست همیشه بر اساس مصالح افرادی که تحت سرپرستی او قرار دارند، به تدبیر امور می‌پردازد و محور تصرف او در شؤون شهروندان، مصلحت آنان است. اگر پدر بر فرزند ولایت دارد، امور فرزند را بر اساس مصالح او تدبیر می‌کند، اجازه ندارد بر خلاف مصالح او عمل کند. این شایع‌ترین عنوان درباره حاکم جامعه است که در مباحث مختلفی در فقه مطرح می‌شود.[۳] به‌کارگیری ولایت را همواره بر محور مصالح مولّی‌علیهم می‌دانند و تخلف از آن را از جانب والی و ولیّ موجب سقوط او از مقام ولایت می‌شمارند.

□ ۴. امام و قائد

در فرهنگ اسلامی، بر حاکم، امام و قائد[۴] نیز اطلاق می‌شود. این واژه‌ها که به مفهوم رهبر و پیشوا است، نکته‌ای غیر از نکات عناوین قبلی را دارا است. امام به کسی گفته می‌شود

---

۱. مائده: ۵۵: ﴿إنما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلاة و یؤتون الزکاة و هم راکعون﴾.

۲. **اصول کافی**، ج۲، ص۹۲: پیامبر اکرم(ص) فرمود: «أیهاالناس! من ولیکم و أولی بکم من انفسکم؟ فقالوا: الله و رسوله، فقال: من کنت مولاه فعلیّ مولاه.»

۳. درمبحث خمس، انفال را از آن والی دانسته‌اند. ر.ک: **وسائل‌الشیعة**، ج۹، ص۵۲۵. در مبحث قصاص گفته‌اند که والی قاتل را برای اجرای قصاص در اختیار اولیای مقتول قرار می‌دهد (**همان**، ج۱۸، ص۴۳۷). درمبحث طلاق فرموده‌اند: والی زوج را مجبور می‌کند که نفقه زوجه را بپردازد (**همان**، ج۲۲، ص ۱۵۸). نمونه‌های فراوان دیگری وجود دارد که از حاکم جامعه در شؤون مختلف به «والی» تعبیر شده است.

۴. **وسائل‌الشیعة**، ج۲۷، ص۱۷، کتاب القضاء، باب ۳، ح۳؛ **مجمع‌البیان**، ج۲، ص ۲۱۰: ابوذر غفاری می‌گوید:«علیّ قائد البررة و قاتل الکفرة...»

که مردم در شؤون مختلف از او پیروی کنند. امام کسی است که مردم را هدایت و رهبری می‌کند. قائد نیز نقش هدایتگری و رهبری دارد.

اطلاق این واژه بر حاکم نشانگر آن است که در نظام سیاسی اسلام، حاکم علاوه بر مسؤولیت تدبیر امور جامعه و نگاهبانی از حقوق مردم، نقش هدایت و رهبری را نیز بر عهده دارد. در حالی که، در نظام‌های سیاسی دیگر، حاکم فقط نقش مدیریت اجتماعی را عهده دارا است. در نظام سیاسی اسلام، حاکم علاوه بر مدیریت اجتماعی، نقش هدایت مردم را نیز بر عهده دارد. این وظیفه در درجه نخست بر عهده پیامبر و امامان معصوم است و در مرحله بعدی و در صورت عدم دسترسی به آنان، بر عهده کسانی است که شرایط و توانایی رهبری مردم در هر دو جنبه را دارا باشند؛ یعنی هم اهل تدبیر و سیاست باشند تا اجتماع را هدایت کنند و هم اهل معنا و باطن باشند تا با هدایت معنوی خویش مردم را با معنویات آشنا ساخته و به اهداف جامعه و حکومت نزدیک سازند. در فرهنگ اسلامی اصل بر این است که فرد واجد شرایط، عهده‌دار هر دو جنبه باشد.

نکتهٔ یادشده یک امتیاز شاخص برای حکومت اسلامی در مقایسه با نظام‌های سیاسی دیگر دنیا است، و آن، مقام و منزلت معنوی حاکم است. حاکم به لحاظ برخورداری از این مقام معنوی، دارای قداست خواهد بود که در نظام‌های بشری مورد انکار است.

امام از نظر معنای لغوی بر پیشوای فاسق و فاجر نیز اطلاق می‌شود، چنان‌که در قرآن کریم می‌فرماید: یوم ندعوا کل أناس بإمامهم؛[1] هر گروهی از مردم را با امام و پیشوای‌شان فرا می‌خوانیم [چه گروه مؤمن و موحد، و چه گروه مشرک و فاسق]؛ اما امامت در فرهنگ اسلامی به همان معنایی است که اشاره شد. پیامبر دارای شأن هدایتگری نیست و تنها مسؤول ابلاغ پیام الهی است، اما امام شأن هدایتگری معنوی را بر عهده دارد. از این رو بعضی پیامبران همچون پیامبر اسلام ﷺ علاوه بر مقام نبوت، دارای مقام امامت نیز بودند، با پایان نبوت، همین نقش به‌وسیله جانشینان پیامبر ایفا می‌شود.

از آن جا که در فرهنگ اسلامی رهبری دینی از مدیریت اجتماعی جدا و تفکیک پذیر

---

۱. اسراء: آیه ۷۱.

نیست، امام به عنوان جانشین پیامبر، عهده‌دار هر دو مسؤولیت است؛ هم اداره مطلوب جامعه و تدبیر امور سیاسی و اجتماعی را بر عهده دارد، و هم هدایت و ارشاد مردم را. امامان برای خود چنین شأن و جایگاهی قائل بودند.

احادیث فراوانی که از پیامبر اکرم(ص) درباره مقام و موقعیت علی‌علیه‌السلام نقل شده، مانند حدیث منزلت[۱] و حدیث غدیر[۲] نشانگر آن است که حضرت به جز نبوت، دارای شئونی بود که پیغمبر دارا بود.

ریاست دینی و دنیوی مردم که در تعریف امامت از سوی دانشمندان مطرح شده، گویای همین واقعیت است: «الإمامة رياسة عامة في أمر الدين و الدنيا.»[۳]

دو هدفی را که پیامبر تعقیب می‌کرد، یعنی هدایت مردم به سوی خدا[۴] و اقامه قسط و عدالت،[۵] امام هم به عنوان جانشین پیامبر دنبال می‌کند، زیرا مردم در هر دو زمینه نیازمند شخصی هستند که از عهده تأمین نیاز آنان برآید. امام هشتم(ع) امامت را این‌گونه ترسیم می‌کند:

> **امامت، رهبری دینی و نظام مسلمانان و صلاح دنیا و عزت مؤمنان است. امامت ریشه و اساس اسلام و شاخه بلند آن است.**[۶]

امام در فرهنگ تشیع شخصی است که هم عهده‌دار رهبری دینی مردم است و هم عهده‌دار تأمین صلاح مردم در دنیا. امام باقرعلیه‌السلام به محمدبن مسلم، یکی از یاران نزدیکش فرمود:

> **به خدا سوگند، ای محمد! هر کس از امت از جانب خدای عزوجل دارای امام آشکار، و عادلی نباشد، در گمراهی بوده و اگر بر این حالت بمیرد، به مرگ کفر و نفاق از دنیا رفته است. بدان ای محمد! پیشوایان جور و پیروان آنان دست‌شان از دین خدا کوتاه شده، لذا گمراه شده**

---

۱. **بحارالأنوار**، ج۳۷، ص۲۵۵: «يا علی أنت منی بمنزلة هارون من موسی إلا أنه لا نبیّ بعدي».

۲. **بحارالأنوار**، ج۳۷، ص۱۱۲: «من کنت مولاه فهذا علی مولاه».

۳. ماوردی، **الاحکام السلطانیة**، ص۳. نظر تفتازانی است.

۴. احزاب: ۴۶: ﴿...و داعیاً إلی الله و سراجاً منیراً﴾.

۵. حدید: ۲۵.

۶. **اصول‌کافی**، ج۱، ص۳۸۶، ح۱: «عن الرضا(ع):...إن الإمامة زمام الدين و نظام المسلمين و صلاح الدنيا و عز المؤمنين. إن الإمامة أسّ الإسلام النامي و فرعه السّامي...».

و گمراه کردند...[۱]

در این بیان نورانی، پیشوایان جور گمراه معرفی شدند که دیگران را نیز گمراه می‌کنند. به قرینه مقابله‌ای که میان امام جائر و امام عادل در این روایت وجود دارد، امام عادل عهده‌دار هدایت و ارشاد مردم است.

در این‌که پیامبر و جانشینان معصوم حضرت به عنوان «امام جامعه» در هر دو زمینه «هدایت و رهبری دینی» و «اصلاح و رستگاری و سعادت دنیوی مردم» دارای مسؤولیت‌اند، تردیدی وجود ندارد. روایات یادشده تنها به عنوان چند نمونه از ده‌ها دلیل و شاهد برگزیده شد.

اگر در عصر غیبت، حاکم اسلامی به عنوان نائب عام امام معصوم مطرح است، جز در شئونی که از اختصاصات امام معصوم شمرده می‌شود، در دیگر امور نیابت دارد، و ما دلیلی بر این‌که رهبری و هدایت دینی مردم از اختصاصات امام معصوم باشد، به طوری که در عصر غیبت مردم از داشتن چنین رهبری محروم باشند، نداریم. اساساً حکومتی که حکومت پیامبر و امام علی را الگوی خود بداند و حاکمی که به عنوان جانشین امام معصوم زمام امور جامعه را به‌دست گیرد و به پیوندی ناگسستنی میان دین و سیاست، و دین و دنیا قائل باشد، نمی‌تواند تنها تأمین رفاه و آسایش دنیوی مردم را در نظر گرفته و رهبری و هدایت دینی آن‌ها را وا نهد. جدایی رهبری دینی از مدیریت اجتماعی و سیاسی، یکی از عوارض حکومت‌های بنی‌امیه و بنی‌عباس در طول تاریخ بود. آنان خود را حاکم سیاسی مردم دانسته و چندان اهمیتی برای دین مردم و رشد و پیشرفت معنوی آنان قائل نبودند.

اشتراط «علم و آگاهی از کتاب و سنت» و «عدالت و تقوا» در حاکم اسلامی و توصیه او به مراعات دستورهای الهی، قبل از توصیه به دیگران[۲] شاهد دیگری بر مسؤولیت حاکم نسبت

---

۱. **اصول‌کافی**، ج۱، ص۳۴۳، ح۸: «و الله یا محمد، من أصبح من هذه الأمة لا إمام له من الله عزّوجلّ ظاهر عادل أصبح ضالاً تائهاً و إن مات علی هذه الحالة مات میتة کفرٍ و نفاقٍ و اعلم یامحمد إن ائمة الجور و أتباعهم لمعزولون عن دین الله قدضلّوا و اضلوا...»

۲. **نهج‌البلاغه**، ح۷۳:«من نصب نفسه للناس إماماً فلیبدأ بتعلیم نفسه قبل تعلیم غیره و لیکن تأدیبه بسیرته قبل تأدیبه بلسانه.»

به رهبری وهدایت دینی مردم است.

□ ۵. برادر و معلم

در بعضی از احادیث از حاکم جامعه به عنوان برادر و معلم یادشده که بیانگر کیفیت ارتباطی است که حاکم با شهروندان برقرار می‌کند. رسول خدا صلی الله علیه و آله هنگام اعزام معاذ بن جبل به فرمانداری یمن، طی نامه‌ای به مردم نوشتند:

و إنی لم أبعث علیکم معاذاً ربّاً و إنما بعثته أخاً و معلّماً ومنفذاً لأمرالله و مطیعاًالذی علیه من الحق مما فعل. فعلیکم له السمع و الطاعة والنصیحة في السر و العلانیة؛[۱]

من معاذ را به عنوان صاحب اختیار شما نفرستادم، بلکه او را برادر و معلم و برای اجرای امر خداوند و مطیعی که در انجام‌دادن کارها مسؤولیت دارد، برانگیختم. پس بر شما لازم است سخنانش را بشنوید و از او پیروی کنید و آشکارا و پنهان نصیحت و خیرخواهی کنید.

با جایگاهی که حاکم اسلامی در جامعه دارد «تعلیم مردم» را نیز برعهده دارد. چنان‌که امام علی علیه السلام آن را یکی از وظایف خویش در قبال مردم می‌داند.[۲]

علاوه بر آن همین که امام جامعه «عالم بالله» معرفی شده،[۳] نشانگر نقش و رسالتی است که او در این زمینه بر عهده دارد. بنابراین یکی از شؤون حاکم «تعلیم و آگاه ساختن»مردم است و همین مسؤولیت نوعی ارتباط عاطفی میان حاکم و شهروندان ایجاد می‌کند.

بنابراین، حاکم ارباب مردم نیست تا مردم چشم و گوش بسته مطیع او باشند. چنین رفتاری با مردم، رابطه محبت‌آمیز بین آنان را بر هم زده و مردم را نسبت به حاکمان دلگیر و بدبین می‌کند. از همین رو، امام علی علیه السلام به مالک اشتر فرمود که در برخورد با مردم هیچ‌گاه مگو: من حاکمم و فرمان می‌دهم و باید از من اطاعت کنید. چنین برخوردی بامردم سبب می‌شود که قلب انسان فاسد و دینش ضعیف و تباه گردد:

---

۱. علی احمدی میانجی، **مکاتیب‌الرسول**، ج۲، ص۵۹۵.

۲. **نهج‌البلاغه**، خطبه۳۴: «...فأما حقکم علیّ... تعلیمکم کیلا تجهلوا.»

۳. **موسوعة کلمات الإمام الحسین(ع)**، ص۲۷۶: «إن مجاري الأمور و الأحکام علی أیدی العلماء بالله...»

ولاتقولن إنی مؤمّر آمر فأطاع فإن ذلك إدغال في القلب و منهكة للدين.»[۱]

رابطه برادری و معلمی، رابطه‌ای محبت‌آمیز و آمیخته با دلسوزی است. همین احساس برادر نسبت به برادر ومعلم نسبت به شاگرد سبب می‌شود که با او همدردی کند؛ خود را درمشکلات او سهیم بداند و به آموزش او همت گمارد.

در بعضی روایات از حاکم به عنوان پدری مهربان[۲] تعبیر شده که بیانگر ارتباطی عاطفی بین حاکم و شهروندان است.

◁ حکومت، مسؤولیّتی الهی

از مجموع عناوین یادشده و نیز از وظایفی که برای حاکم ترسیم شده، بر می‌آید که حکومت در نظام سیاسی اسلام «تکلیف و مسؤولیت» است، نه «مقام و موقعیت و امتیاز اجتماعی یا معنوی».

وظایف سنگینی که بر عهده حاکم نهاده شده تا بر اساس دستور الهی جهت تأمین حقوق و مصالح مردم انجام وظیفه کند، از حکومت، تکلیف و مسؤولیتی بسیار سنگین ترسیم می‌کند، به طوری که هر کسی را یارای ایفای این مسؤولیت نیست. به همین جهت چنین مسؤولتی بر عهده هر کس نهاده نشده، بلکه شرایط سخت و دشواری برای حاکم در نظر گرفته شده است. اگر صرفاً حقّ و امتیاز بود، شرط عدالت و تقوا مورد تأکید قرار نمی‌گرفت. لزوم و اهمیت چنین شرطی در حد بالا برای حاکم جامعه، حکایت از مسؤولیت دشوار حکومت و ولایت دارد. این‌که امام علی علیه السلام امارت بر مردم را از یک لنگه کفش بی ارزش‌تر توصیف می‌کند مگر آن که با آن حقّی اقامه شود یا از ترویج باطلی جلوگیری شود،[۳] نشانگر این واقعیت است.

---

۱. **نهج‌البلاغه**، نامه ۵۳.

۲. **اصول‌کافی**، ج۲، ص۳۵۵، کتاب الحجة، باب ما یجب من حقّ الإمام علی الرعیة و حقّ الرعیة علی الإمام، ح۸: «کالوالدالرحیم».

۳. عبدالله بن عباس می‌گوید: در ذی‌قار خدمت امیرالمؤمنین علی علیه السلام رسیدم، در حالی که حضرت کفش خود را تعمیر می‌کرد و به من فرمود: ما قیمة هذا النعل؟ فقلت: لاقیمة لها، فقال(ع): والله لهي أحب الی من إمرتکم إلّا أن أقیم حقاً أو أدفع باطلاً. (**نهج‌البلاغه**، خطبه۳۳).

اولیای الهی حکومت را «تکلیف و مسؤولیت» می‌دانستند تا در پرتو آن نشانه‌های دین الهی آشکار شده و زمین از مفاسد پاک شده و اصلاح گردد و در نتیجه ستمدیدگان امان یابند و حدود الهی اقامه شود. از این رو به آن ارزش ابزاری و مقدمی می‌دادند و هیچ‌گاه حاضر نبودند به هر قیمتی حکومت را در اختیار بگیرند، بلکه گاه از حقوق شخصی خویش می‌گذشتند. هنگامی که در رأس حکومت قرار می‌گرفتند حتی استفاده از امکانات به مقدار عموم مردم را از خود دریغ می‌داشتند تا مبادا گمان شود حکومت را وسیله‌ای برای تأمین منافع خود قرار داده‌اند. امام علی علیه‌السلام برای خرید به صورت ناشناس به سراغ فروشندگان می‌رفت تا مبادا به خاطر موقعیت اجتماعی حضرت، از بهای کالای خود بکاهند و تخفیف دهند. امام خمینی (رض) که برای احیای دین خدا توفیق برقراری حکومتی اسلامی را پس از قرن‌های متمادی، به‌دست آورد، در این باره می‌فرمود:

عهده‌دار شدن حکومت فی حد ذاته شأن و مقامی نیست، بلکه وسیله انجام وظیفه، اجرای احکام و برقراری نظام عادلانه اسلام است...بدیهی است که تصدی حکومت به‌دست آوردن یک وسیله است، نه این‌که یک مقام معنوی باشد، زیرا اگر مقام معنوی بود، کسی نمی‌توانست آن را غصب کند یا رها سازد. هر گاه حکومت و فرماندهی، وسیله اجرای احکام الهی و برقراری نظام عادلانه اسلام شود، قدر و ارزش پیدا می‌کند و متصدی آن، صاحب ارجمندی و معنویت بیش‌تر می‌شود... ائمه و فقهای عادل موظفند که از نظام و تشکیلات حکومتی برای اجرای احکام اسلامی و برقراری نظام عادلانه اسلام و خدمت به مردم استفاده کنند. صرف حکومت برای آنان جز رنج و زحمت چیزی ندارد. منتها چه بکنند؟ مأمورند انجام وظیفه کنند. موضوع ولایت فقیه، مأموریت و انجام وظیفه است.[۱]

□ حکومت، نعمتی الهی

در بعضی آیات قرآن از «حکومت» به عنوان «نعمتی الهی» یادشده،[۲] ولی روشن است «نعمت بودن» با تکلیف و وظیفه بودن آن منافاتی ندارد. حکومت نعمتی است که مردم در سایه آن، بسیاری از امورشان اصلاح می‌شود. نظم و امنیت در پرتو حکومت امکان‌پذیر است

---

۱. امام خمینی، **ولایت فقیه**، ص۴۴.

۲. نساء: ۵۴: ﴿و آتیناهم ملکاً عظیما﴾؛ مائده: ۲۰: ﴿و إذ قال موسی لقومه یا قوم اذکروا نعمة الله علیکم إذ جعل فیکم أنبیاء و جعلکم ملوکاً و آتاکم مالم یؤت أحداً من العالمین.﴾ ر.ک: **المیزان**، ج۳، ص۱۴۸.

و حکومت فرصت و زمینه‌ای است برای نیل به اهداف متعالی انسانی. اگر خداوند چنین فرصتی را در اختیار قوم یا ملتی نهاد، نعمتی بزرگ در اختیار ایشان گذاشته است و هیچ‌گونه منافاتی با مسؤول و مکلف بودن حکمران جامعه ندارد. البته حکمرانی که بر اساس عدل و تقوا حکومت کند و سختی‌ها و مرارت‌های آن را تحمل کند، استحقاق پاداش الهی را دارد.

دربعضی روایات و نقل‌های تاریخی، از حکومت به عنوان حقّ امامان معصوم یادشده،[۱] آن بزرگواران در برابر کسانی که خلافت و حکومت را غصب کردند، آن را حقّ خود می‌شمردند. چنین تعابیری تعارضی با آن‌چه درباره ماهیت حکومت و جایگاه حاکم گفته شده، ندارد. همان‌طور که یادآور شدیم حکومت بر مردم چون مسؤولیت بسیار سنگینی است، خداوند آن را برعهده بعضی انسان‌های شایسته و واجد شرایط نهاده است. خداوند برای بعضی بندگانش در احراز این مسؤولیت، اولویت قائل شده است. همین که خداوند، حاکم علی الاطلاق، این مسؤولیت را برعهده عده‌ای نهاده و دیگران را از تصدی این مسؤولیت باز داشته، نشان می‌دهد آنان شایستگی قرار گرفتن در این جایگاه را دارند. «حق بودن» ولایت برای بعضی بندگان شایسته خدا بدین معنا است که دیگران مجاز به تصدی این مقام و مسؤولیت نیستند، نه این‌که ماهیت حکومت، حقّ و امتیازی، برای آنان باشد.

حکومت و ولایت از اموری است که مردم به خاطر نیازشان در اجتماع، بدان توجه می‌کنند و حقیقتی جز اعتبار عقلا ندارد[۲]. محققان معتقدند که اعتبار حکومت و ولایت، غیر از اعتبار«حقوق» است. امام خمینی مانند بسیاری از فقها حقوق را قابل معاوضه و بیع می‌دانستند، در حالی که ولایت، وصیت، زوجیت و امثال آن‌ها قابل معاوضه و معامله نیستند. از این رو حق به شمار نمی‌روند.[۳]

حکومت در فرهنگ اسلامی «تکلیف ومسؤولیت» است و چون حکمران جامعه، امر دین و دنیای مردم را برعهده دارد، وبه تعبیر بعضی دانشمندان اهل سنت به نیابت از طرف پیامبر

---

۱. **نهج‌البلاغه**، خطبه۳. امیرالمؤمنین در این خطبه خلافت را حقّ خویش می‌خواند که توسط دیگران غصب شد.
۲. **المیزان**، ج۳، ص۱۴۵.
۳. امام خمینی، **کتاب‌البیع**، ج۱،ص۳۲.

عهده‌دار «حراست از دین» و «سیاست و تدبیر امور دنیای مردم» است،[۱] حکمران در برابرخداوند مسؤولیت دارد؛ مسؤولیتی جهت تأمین حقوق و مصالح مردم.

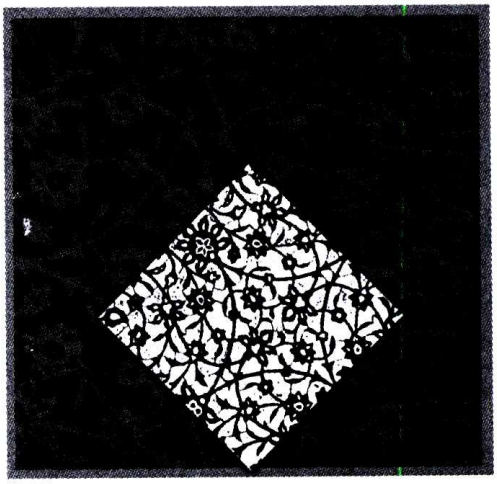
شبیه چنین نگرشی به حکومت و حکمران جامعه که امین مردم است، در قرون اخیر در مغرب زمین رواج یافته است. «جان لاک» بر این باور بود که آدمیان با حقوق طبیعی از جمله حقّ زندگی، حقّ آزادی و حقّ برخورداری از دارایی به‌دنیا می‌آیند و حکومت جز پاسداری و نگهداشت این حقوق، علت وجودی دیگری ندارد.[۲] برخی حقوقدانان نیز تلاش می‌کردند «دولت خدمتگزار» را جایگزین «دولت حاکم» کنند. دولت خود را ملکف به اداره و اجرای خدمات عمومی می‌بیند و صاحب نظران مبنا و حدود اختیار دولت را در همین محدوده می‌دانند.[۳] با این تفاوت مهم که در مکاتب سیاسی امروز دنیا، لااقل از نظر تئوری، حاکم «امین مردم» است وامانتی را که مردم به او سپرده‌اند، جهت تأمین خواسته‌های مردم پاس می‌دارد، ولی درمکتب اسلام حاکم «امین الهی» است. خداوند امانتی به او سپرده و حاکم، امانت خدا را پاس می‌دارد؛ امانتی را که تأمین کننده مصالح مردم است. مردم نیز از حاکم جامعه خواستار رعایت امانت الهی‌اند، چرا که تأمین حقوق و مصالح خویش را در پرتو امانت الهی می‌دانند.

■

۱. ر.ک: ماوردی، **الاحکام السلطانیة**، ص۵: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين و سياسة الدنيا.»
۲. جان استورات میل، **تأملاتی در حکومت انتخابی**، ترجمه علی رامین، ص۹.
۳. ناصر کاتوزیان، **مقدمه علم حقوق**، ص ۴۹.

بخش نخست

حقوق دولتمردان

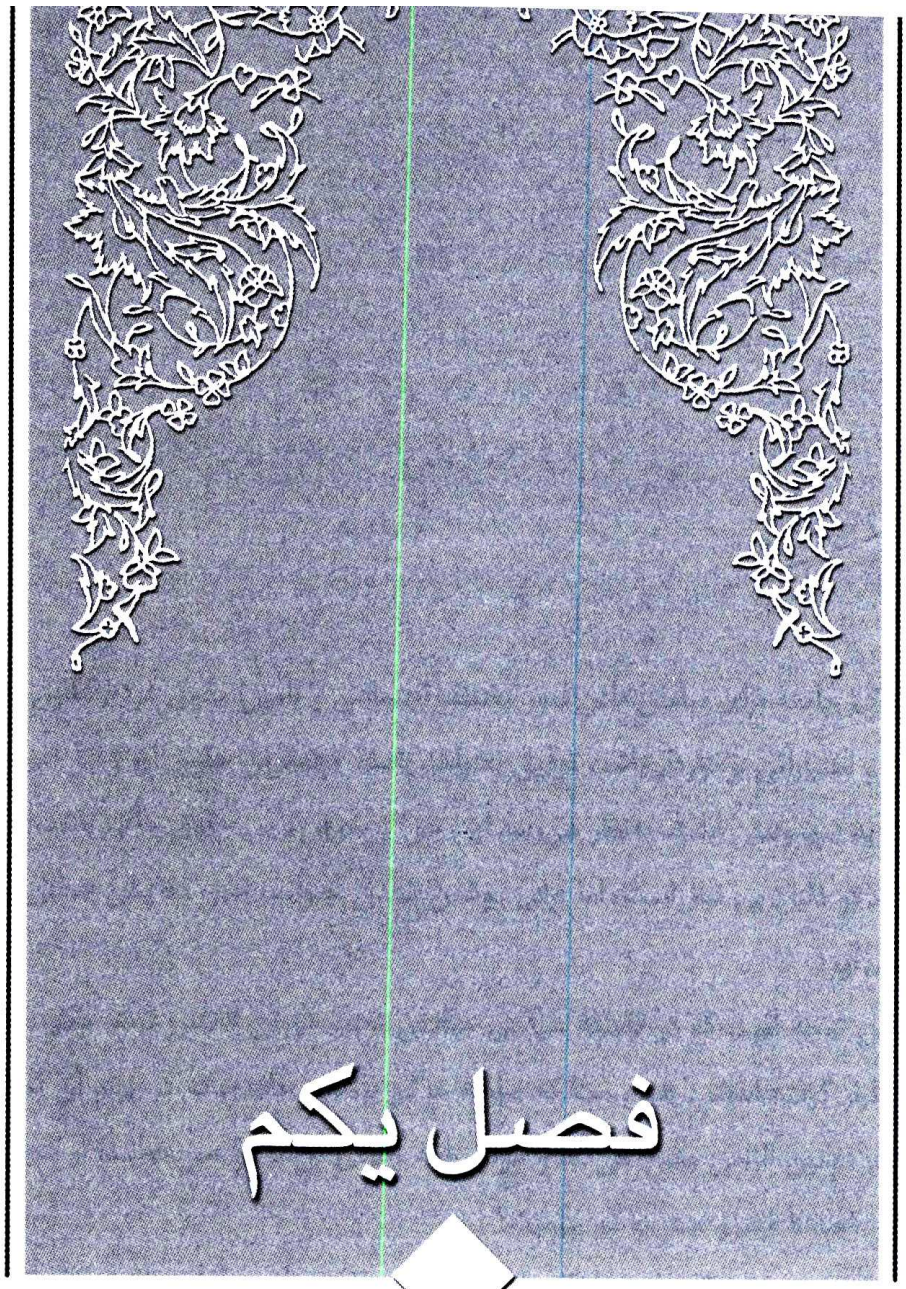


در نظام سیاسی اسلام، حقوق شهروندان و دولتمردان، متقابل است. تنها مردم دارای حق نیستند، بلکه حاکمان و دولتمردان نیز حقوقی دارند، چنان‌که مردم فقط دارای وظیفه و تکلیف نیستند، بلکه دولتمردان در برابر آنان وظایف و مسؤولیت‌هایی دارند.

بر خلاف بعضی از نظام‌های فردگرایانه که عرصه را برحاکم تنگ کرده و او را تنها دارای وظیفه و مسؤولیت در برابر شهروندان شمرده‌اند، بدون آن که برای او حقوقی را به رسمیت بشناسند، در نظام اسلامی، حاکم دارای حقوق است که بدون برخورداری از این حقوق، نمی‌تواند بار سنگین مسؤولیت را به دوش بکشد. یکی از عوامل حرمت و قداستی که حاکم در نظام اسلامی دارد، جایگاه و نقشی است که در مقدمه برای او ترسیم شد. او دارای مقاماتی معنوی و ارزش‌هایی مانند عدالت و تقوا است که در پیشگاه با عظمت الهی و مؤمنان ارزش دارد. به همین جهت دارای حرمت و قداست است، چون مسؤولیت او در جامعه، فراتر از مسؤولیتی است که یک مدیر در نظام‌های بشری دارد. وی علاوه بر تأمین مصالح دنیوی مردم، نقش هدایت و ارشاد آنان را نیز عهده‌دار است و دنبال تأمین مصالح اخروی ایشان نیز می‌باشد. و از حقوقی برخوردار است تا در پرتو آن‌ها از عهده رسالت سنگین ولایت بر شهروندان برآید. حقوقی که برای او به رسمیت شناخته‌اند، متناسب با وظایفی است که بر عهده‌اش نهاده‌اند. در نظام‌های سیاسی دنیا نیز چون از حاکمان بیش از تأمین نیازهای دنیوی و فراهم کردن امنیت و رفاه اقتصادی، انتظاری ندارند، حقوقی را هم که برای ایشان به رسمیت شناخته‌اند، ناچیز است. برقراری تناسب بین حقوق و تکالیف حاکم امری طبیعی و

عقلایی است. در مکتب اسلام نیز این تناسب کاملاً مراعات شده، این نکته در کلماتی که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام درمباحث گذشته نقل کردیم، به خوبی استفاده می‌شود. مثلاً اگر وظیفه دارد عدالت اجتماعی را در جامعه برقرار کند، ابزارهـای لازم را در ایـن زمـینه در اختیارش نهاده‌اند و حقّ استفاده از انفال و سایر منابع مالی را به او سپرده‌اند؛ نیز برای او در اموال مردم حقّ اولویت قائل شده‌اند. اگر تأمین حقوق و مصالح مردم را وظیفه او دانسته‌اند، حقّ امر و نهی را به او سپرده و اطاعت از دستورهایش را بر مردم لازم شمرده‌اند؛ اگر دفاع از حقوق مظلومان جامعه راتکلیف او می‌دانند که از ظالمان و متجاوزان بگیرد، حـقّ‌قضاوت و داوری را نیز از آن او می‌دانند. البته این نکته پس از تبیین حقوق و تکالیف حاکم روشن‌تر خواهد شد. بخش یکم این دفتر«حقوق حاکمان و دولتمردان» را بررسی خواهد کرد و بخش دوم عهده‌دار تبیین «وظایف و مسؤولیت‌های وی» است.

■



فصل یکم

امر و نهی

(حاکمیّت سیاسی)

حاکم جامعه برای سامان دادن امور مختلف اجتماعی و تأمین حقوق مردم، بدون آن که از حقوق و اختیاراتی برخوردار باشد، توفیق نخواهد یافت. مهم‌ترین حقوق او، «حقّ امر و نهی» نسبت به شهروندان است. به‌نظر می‌رسد این حق از بدیهی‌ترین حقوق حاکم باشد، به‌طوری که از ذکر دلیل بی نیاز است، اما برای روشن شدن جوانب امر، دلایلی عقلی و نقلی خواهیم آورد.

قابل توجه است که در فلسفه سیاسی مبحثی تحت عنوان «مشروعیت حکومت» مورد توجه قرار گرفته است ؛ بدین معنا که سلطه حاکم بر امور جامعه، که در پرتو آن امر و نهی می‌کند، قوانین الزامی وضع می‌کند و مردم را به اجرای آن‌ها فرا می‌خواند، از کجا ناشی می‌شود؟ منشأ مشروعیت حاکم چیست؟

در این عرصه دیدگاه‌های مختلفی از سوی فیلسوفان سیاسی مطرح شده، برخی «قدرت و زور» را منشأ مشروعیت دانسته و آن را مجوز امر و نهی و لزوم اطاعت مردم شمرده‌اند.[۱] بعضی مانند پادشاهان در رژیم‌های سلطنتی یا ارباب کلیسا در قرون وسطی، آن را حقّ اعطایی از سوی خداوند قلمداد می‌کردند.[۲] در سده‌های اخیر در جهان غرب و با ظهور مکاتب سیاسی جدید، منشأ آن را اراده و رضایت ملّت دانسته‌اند.[۳] بعضی مکاتب سیاسی نیز

---

۱. ر.ک: محمد حسین ساکت، **دیباچه‌ای بر دانش حقوق**، ص۶۱.

۲. ر.ک: محمد حسین ساکت، **نگرش تاریخی به فلسفه حقوق**، ص۷۵.

۳. ر.ک: کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۸، ص۲۸۶.

با اندک تفاوتی منشأ آن را مردم و قراردادی که میان آنان و حاکم منعقد می‌شود، دانسته‌اند.[۱] البته قرارداد نیز حاکی از رضایت و اراده مردم است. ورود به این مبحث ما را از هدف این فصل دور می‌کند. هدف ما در این فصل، این است که حاکم در جامعه حقّ امر و نهی، و وضع قوانین و مقررات الزامی را دارد. بدون برخورداری از این حق و اختیار، حاکمیت معنا و مفهوم ندارد، اما این‌که این حق از کجا سرچشمه می‌گیرد، از آسمان نشأت گرفته یا زمین؟ خداوند این حق را به حاکم عطا می‌کند یا مردم؟ فعلاً از بحث ما خارج است. البته به دلایلی که تمسک خواهیم کرد تا وجود این حق را برای حاکم اسلامی ثابت کنیم، بیانگر منشأ این حق نیز می‌باشد.

قبل از بیان دلایل مورد نظر، لازم است اندکی درباره ماهیت این حق و قلمرو آن توضیح دهیم تا در مرحله اقامه دلیل، مدعا روشن باشد.

◁ الف) قلمرو امر و نهی حاکم

درمباحث گذشته اشاره کردیم که در بینش اسلامی، حاکم واقعی خداوند است: «إن الحکم الا لله»[۲] و او است که با وضع قوانین و مقررات و برانگیختن پیامبران و راهنمایان، سعادت واقعی بشر را تأمین می‌کند: ﴿...قد جاءکم من الله نورٌ و کتابٌ مبین، یهدی به الله من اتبع رضوانه سبل السلام و یخرجهم من الظلمات إلی النور بإذنه و یهدیهم إلی صراط مستقیم.﴾[۳]

برای این منظور نه تنها پیامبرانش را «مبلغ رسالت الهی» معرفی می‌کند،[۴] بلکه آنان را موظف می‌سازد باتشکیل حکومت به عنوان یک ضرورت انکارناپذیر، زندگی اجتماعی بشر را سامان داده و جهت برآورده کردن حقوق مردم تلاش کنند: ﴿فاحکم بینهم بما أنزل الله﴾.[۵]

---

۱. ر.ک: ژان ژاک روسو، **قرارداد اجتماعی**، ترجمه غلامحسین زیرک زاده.
۲. یوسف: ۴۰.
۳. مائده: ۱۴ـ۱۵.
۴. اعراف: ۶۸.
۵. مائده: ۴۸.

با استفاده از ابزارهایی که خداوند در اختیارشان نهاده، جامعه عادلانه تشکیل دهند تا در پرتو آن، زمینه رشد و تعالی معنوی مردم فراهم شود: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبینات و أنزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط..﴾[۱]

روشن است برای رسیدن به این هدف آرمانی، برخورداری از امکانات و بهره‌مندی از اختیارات ضرورت دارد. هیچ‌کس نمی‌تواند بدون آن که از اختیارات و ابزارهای لازم برخوردار باشد، جامعه‌ای را به نیکی اداره کند؛ حقوق مردم را درزمینه‌های مختلف تأمین کند؛ از تجاوز و تعدی به حریم دیگران جلوگیری به عمل آورد و موانع رشد و پیشرفت مادی و معنوی مردم را بر طرف کند. به همین منظور پیامبر علاوه بر شأن نبوت و رسالت، دارای شأن حاکمیت و ولایت است. به عبارت دیگر: خداوند علاوه بر جعل و تشریع احکام و مقررات برای شؤون مختلف زندگی انسان، برای عملی شدن قوانین و تحقق مصالح نهفته آن‌ها، مجری تعیین کرده است، زیرا شریعت تا وقتی که به عنوان مجموعه‌ای از قوانین در قرآن و احادیث ثبت شده و زمینه تحقق نیافته، نمی‌تواند بشر را به هدف خلقت برساند. دین برای تحقق، اجرا و عینیت یافتن در زندگی بشر آمده است. پیامبر اکرمﷺ به عنوان مجری شریعت در رأس جامعه اسلامی قرار می‌گیرد، زیرا بدون حکومت و حاکمیت و در اختیار داشتن قدرت نمی‌توان احکام دین را عملی ساخت. این امر در قوانین ومقررات قضایی و جزایی که برای رفع منازعات و کشمکش‌ها و دفاع از حقوق مظلومان جعل شده، روشن‌تر است. آیا بدون برخورداری از قوه قهریه می‌توان حقوق مظلومان و ستمدیدگان و محرومان و مستضعفان را از ظالمان و ستمگران و متجاوزان و مستکبران گرفت؟ «حاکم جامعه و مجری قوانین شرعی» به قدری اهمیت دارد که پیامبر اکرم(ص) پس از سال‌ها تحمل مرارت‌ها جهت تبلیغ اسلام، مأموریت یافت جانشینی برگزیند، به‌طوری که اگر این وظیفه را انجام نمی‌داد، رسالتش را انجام نداده بود.[۲] روشن است نصب جانشین برای حکومت و اجرای قوانین و

---

۱. حدید: ۲۵.

۲. مائده: ۶۷: ﴿یاأیها الرسول بلغ ما أنزل إلیک من ربك و إن لم تفعل فما بلّغت رسالتک و الله یعصمك من الناس...﴾

مقررات اسلامی مورد نظر است، نه صرفاً بیانگر مسائل شرعی.[۱]

غرض از ذکر مقدمه این بود که پیامبر و هر کسی که اداره جامعه را به‌دست دارد، لازم است در مقام و موقعیتی باشد که بتواند امر و نهی کند. بخشی از امور جامعه با تکیه بر احکام و مقررات ثابت شریعت سامان می‌یابد و پیامبر فقط مجری آن‌ها است، اما بخش وسیعی از امور جامعه که حاکم با حوادث و رویدادها مواجه است و یا در شریعت حکم ثابتی ندارد و به پیامبر و امام به عنوان حاکم واگذار شده، پیامبر و امام حقّ امر و نهی دارد (اوامر حکومتی). در این عرصه بر خلاف دسته نخست، امر و نهی مشخصی از سوی خداوند وارد نشده، بلکه پیامبر بر اساس ضوابط و ملاک‌ها حکمی صادر می‌کند. اطاعت مردم از پیامبر دراین عرصه، اطاعت از پیامبر است: «أطیعوا الرسول و أولی الأمر منکم»، بر خلاف دسته نخست که اطاعت مردم از پیامبر اطاعت از خدا است: «أطیعواالله». به‌طوری که اگر کسی نماز را به قصد اطاعت پیامبر و امام به جا آورد، باطل است و باید به قصد اطاعت خدا به جا آورد.[۲]

بدون تردید امور جامعه تنها با احکام دسته نخست که یک‌سری احکام و دستور کلی است، به تنهایی سامان نمی‌یابد، بلکه بخش وسیعی از امور جامعه که در گذر زمان و در حوادث و رویدادهای روزمره پیش می‌آید، در جنگ و صلح، روابط اجتماعی مردم، روابط با بیگانگان و ده‌ها مسأله دیگر، نیازمند امعان نظر و صدور احکام از سوی حاکمی است که در رأس امور جامعه قرار دارد. اوامر پیامبر در جنگ‌ها، عزل و نصب کارگزاران، فرماندهان و مأموران جمع آوری زکات و نمایندگان حضرت در بخش‌های مختلف، ساماندهی امور اقتصادی و ده‌ها نمونه از این قبیل، همگی به این بعد از شخصیت پیامبر ارتباط دارد. او مدیریت جامعه را برعهده داشت. چنان‌که امر و نهی پیامبر در مقام رفع منازعات و دعاوی مردم و قضاوت بین آنان به شأن دیگری از شؤون پیامبر مربوط می‌شود. حقّ امر و نهی در این عرصه نیز عرصه دیگری از حقّ امر و نهی پیامبر است.

---

۱. ر.ک: امام خمینی، **ولایت فقیه**، ص۱۷ـ ۲۰.

۲. ر.ک: امام خمینی، **کتاب‌البیع**، ج۲، ص۴۷۷.

همین شؤون سه گانه در بارهٔ جانشینان پیامبر در عصر حضور و امامان معصوم و جانشینان آنان در عصر غیبت یعنی فقهای جامع‌الشرائط ثابت شده است، با این تفاوت که فقها دارای شأن تشریع و قانونگذاری نبوده و تنها شأن استنباط قوانین ومقررات شرعی از منابع اسلامی را دارند.

پس حاکم اسلامی در سه عرصه، دارای سه شأن متفاوت است:

در عرصه آشنایی با قوانین و مقررات اسلامی ، دارای شأن «افتا» است. در عرصه اجرای قوانین و مقررات، دارای شأن «ولایت و حکومت» است و در عرصه رفع منازعات و اختلافات و دفاع از حقوق شهروندان، دارای شأن «قضاوت» است. در هر سه عرصه دارای حقّ امر و نهی است، با این توضیح که در عرصه نخست، تنها بیانگر اوامر و نواهی خداوندی است و حقّ ابلاغ آن‌ها برای او محفوظ است.

حال پس از روشن شدن معنا و مفهوم امر و نهی حاکم و قلمرو آن، دلایل برخورداری از چنین حقّی را بررسی می‌کنیم. بعضی دلایل، وجود این حق را به طور کلی و مطلق برای حاکم اثبات می‌کند و بعضی از آن‌ها حقّ امر و نهی را در حوزه خاصی از حوزه‌های سه گانه فوق می‌رساند.

به نظر می‌رسد اثبات حقّ امر و نهی در عرصه نخست یعنی «ابلاغ اوامر و نواهی خداوند» بی‌نیاز از دلیل باشد،زیرا آگاهی مردم از این قوانین و مقررات بدون ایفای این مسؤولیت از سوی پیامبر، امام یا فقیه در عصر غیبت، ممکن نیست. آنان وظیفه دارند پس از آشنایی با اوامر و نواهی الهی، آن‌ها را به مردم ابلاغ کنند. اگر امر و نهیی در این عرصه صادر می‌کنند، رساندن امر و نهی خداوند است. اگر به مردم بگویند، نماز بخوانید، روزه بگیرید، دروغ نگویید و کم‌فروشی نکنید، اوامر و نواهی خداوند را به آنان ابلاغ می‌کنند. اما در دو حوزه دیگر یعنی «حکومت و ولایت» و «قضاوت» از اختیاراتی برخوردارند و می‌توانند در آن محدوده امر و نهی کنند؛ حکم الزامی صادر کنند و مردم را به انجام‌دادن آن فرابخوانند. درباره حقّ حاکم در داوری و قضاوت، جداگانه بحث خواهیم کرد. آن‌چه در این فصل به تبیین دلایل و حدود و ثغور آن می‌پردازیم، «اوامر حکومتی» است.

◁ ب) دلایل حقّ امر و نهی حاکم

□ دلیل عقلی، حکومت ملازم با امر و نهی

اگر حکومت در جامعه، یک ضرورت غیر قابل انکار است و خداوند فردی را به عنوان حاکم جامعه و مجری قوانین نصب کرده و رسالت سنگین اداره جامعه و تأمین حقوق مردم و به کمال رساندن آنان را در ابعاد مختلف برعهده او نهاده، از سوی دیگر نیل به این هدف جز با برخورداری از اختیارات و حقوقی مانند «حقّ امر و نهی» امکان‌پذیر نیست، خود به خود حاکم از چنین حقی برخوردار خواهد بود. امام علی‌علیه‌السلام در بیانات خود درباره فلسفه نبوت و امامت، ابتدا فلسفه تشریع را مطرح کرده و در ادامه همین دلیل عقلی را گوشزد می‌کند و می‌فرماید:

اصولاً امر و نهی یکی از عوامل بقای خلق و به‌سامان رسیدن امور جامعه است، زیرا بدون آن، مردم رغبت و شوق، نیز ترس و واهمه‌ای نخواهند داشت و حاکم نخواهد توانست امور جامعه را با تدبیر به پیش برد و سبب هلاکت مردم خواهد شد. چون بقا و تداوم حیات بشر جهت رفع نیازهای جسمی مثل خوردنی و نوشیدنی و مسکن و لباس و ازدواج و حلال و حرام‌ها، با امر و نهی آن‌ها میسور است، که به بعضی اقسامش امر کنند و از بعضی اقسامش بازدارند، چون خداوند بشر را بی نیاز از امور یاد شده، نیافریده و حضرت آدم(ع)، نخستین فرد از مخلوقات الهی، بقا و حیاتش مرهون امر و نهی الهی بود.

حضرت در ادامه با تأکید بر نیاز مردم به امام و رهبر، از امر و نهی او سخن می‌گویند که ظاهر در امر و نهی درمقام امامت و پیشوایی و حکومت است و می‌فرمایند:

به همین جهت مردم به‌ناچار نیازمند امام و پیشوایی هستند که به‌وسیله خداوند، با صراحت نصب شده باشد که معجزات داشته، مردم را امر و نهی کند.[1]

گرچه عبارت درباره فلسفه بعثت پیامبر است، ولی چون حیات جامعه و مردم به اوامر پیغمبر ـ اعم از اوامر خداوندی و حکومتی ـ بستگی دارد، حقّ امر و نهی حضرت را در جامعه که حیات بشری وابسته بدان است، تبیین می‌کند. بیان حضرت علی‌علیه‌السلام در تفسیر

---

۱ – **بحارالأنوار**، ج ۹۰، ص ۴۱: «إذ كان الأمر و النهى أحد أسباب بقاء الخلق و إلا سقطت الرغبة و الرهبة و لم يرتدع و لفسد التدبير و كان ذلك سبباً لهلاك العباد في أمر البقاء و الحياة في الطعام و الشراب و المساكن و الملابس و المناكح من النساء و الحلال و الحرام و الأمر و النهى، إذ كان سبحانه لم يخلقهم بحيث يستغنون عن جميع ذلك و وجدنا اول المخلوقين و هو آدم(ع) لم يتم له البقاء و الحياة الا بالأمر و النهى. و لهذا أضطر الخلق إلى أنه لابد لهم من إمام منصوص عليه من الله عز و جل يأتي بالمعجزات ثم يأمر الناس و ينهاهم.»

آیهٔ ﴿یا أیها الذین ءامنوا استجیبوا لله و الرسول إذا دعاکم لمایحییکم﴾[۱] وارد شده و بدین وسیله خداوند به بندگانش ابلاغ فرموده که جز به امر و نهی، حیات آنان دوام نمی‌یابد.[۲]

حتی بنابر مبنای کسانی که انتخاب حاکم را از اختیارات مردم می‌دانند، باز حقّ امر و نهی برای حاکم ثابت است، زیرا حاکم بدون برخورداری از چنین حقی، کاری از پیش نمی‌برد. همین که مردم حقّ قانونگذاری و اجرای آن‌ها را به حاکم واگذار کردند، این حق را به او اعطا می‌کنند و به او حقّ امر و نهی می‌دهند تا در قلمرو خواسته‌های آنان اعمال کند و قانون وضع کند و به اجرا گذارد و متخلفان و متجاوزان به حقوق مردم را مجازات کند.

تفاوتی که در بین مکاتب مختلف وجود دارد، در قلمرو امر و نهی حاکم است، نه در اصل این حق. اصل حقّ امر و نهی بنابر مبانی مختلف، ثابت و غیر قابل انکار است. اگراختلافی هست، در گستره و محدوده امر و نهی است.

اختلاف دیگری که وجود دارد و در ابتدای بحث بدان اشاره شد، منشأ و خاستگاهی است که این حق از آن بر می‌خیزد. در بینش اسلامی و بنا بر مبنای نصب الهی حاکم، حقّ امر و نهی از سوی خداوند اعطا می‌شود که به خاطر خالقیت و مالکیتش نسبت به جهان هستی و انسان‌ها، منحصراً دارای این حق است، ولی در مکاتب سیاسی دیگر این حق از آن مردم است که به حاکم واگذار می‌کنند.

□ دلایل نقلی

در میان آیات و احادیث، تعابیری وجود دارد که می‌توان «حقّ امر و نهی» حاکم را از آن استفاده کرد. برخی تعابیر، این حق را برای پیامبر اثبات می‌کند که به ضمیمه ادله‌ای که «ولایت و حاکمیت» را برای جانشینان حضرت اثبات می‌کند، این حق برای جانشینان ایشان نیز ثابت می‌شود.

---

۱. انفال: ۲۴.

۲. **بحارالأنوار**، ج ۹۰، ص ۴۰.

۱. اولویت مطلق پیامبر، (حاکم.)

قرآن کریم درباره پیامبر می‌فرماید: ﴿النبی أولی بالمؤمنین من أنفسهم.﴾[۱]

در باره این آیه مباحث متنوعی میان مفسران و فقیهان به چشم می‌خورد. به بعضی از آن‌ها که برای بحث مفید است، اشاره می‌شود:

الف) مراد از اولویت پیامبر بر مؤمنان چیست؟ آیا اولویت تعیینی است یا تفضیلی؟

بعضی مفسران معتقدند که «اولویت» در آیه مانند بسیاری از آیات، اولویت تعیینی است؛[۲] یعنی اساساً مردم دارای ولایت نیستند تا «ولایت پیامبر بر آنان» با «ولایت مردم بر خودشان» سنجیده شود و ولایت پیامبر در مقام تعارض مقدم باشد، بلکه بدین معنا است که پیامبر بر آنان ولایت دارد و این ولایت را خداوند که ولیّ علی الاطلاق است، به بعضی بندگانش عطا می‌کند.

درباره خداوند کلماتی که به صیغه «افعل» به کار رفته مانند «أحکم الحاکمین» و «أرحم الراحمین» به معنای تفضیلی و برتری خداوند بر حاکمان و صاحبان رحمت نیست، بلکه برای تعیین است، زیرا دیگران حاکمیت و رحمتی ندارند تا حاکمیت و رحمت او با آنان مقایسه و برتر شمرده شود، بلکه حاکمیت و رحمت از آن خدا است و اگر دیگران بهره‌ای از این صفات دارند، عرضی بوده و به اذن او بستگی دارد.[۳]

در نقطه مقابل، مفسران دیگری آن را به معنای تفضیل و برتری دانسته‌اند، چنان که معنای صیغه افعل در لغت عرب است. پس مردم نیز بر جان و مال خویش ولایت دارند، ولی

---

۱. احزاب: ۶

۲. عبدالله جوادی آملی، **ولایت فقیه ـ ولایت فقاهت و عدالت**، ص۳۳۸. مقصود از آیات بسیار، آیاتی است که به صورت «افعل التفضیل» درباره خداوند به کار رفته، مانند: أحکم الحاکمین، (تین: ۸)؛ أحسن الخالقین (مؤمنون: ۱۴)، أرحم الراحمین (یوسف: ۶۴). نیز آیاتی که با واژه خیر که معنای برتری را دارد، درباره خداوند سخن می‌گوید، مانند: خیرالماکرین (آل عمران: ۵۴)، خیرالناصرین (آل عمران: ۱۵۰)، خیرالرازقین (مائده: ۱۱۴)، خیرالفاصلین (انعام: ۵۷)، خیرالحاکمین، خیرالفاتحین و خیرالغافرین (اعراف: ۸۷ و ۸۹ و ۱۵۵) و نمونه‌های دیگر. از دیدگاه ایشان آیات یاد شده درمقام «تعیین» است، نه «تفضیل و برتری» که نوعی اثبات حاکمیت، خالقیت، راحم و ناصر و ماکر بودن، رازقیت، فاصل و فاتح و غافر بودن را برای غیر خداوند به همراه دارد.

۳. **المیزان**، ج ۷، ص۱۱۶.

ولایتی که پیامبر دارد، حاکم است[۱] و در صورت تعارض میان ولایت مردم و ولایت پیامبر، ولایت پیامبر تقدم دارد. مثلاً چنانچه پیامبر دستور حضور در جبهه جنگ را صادر کرد تا مردم با جان و مال خویش به جهاد بپردازند، ولی مردم که بر جان و مال خود ولایت دارند، علاقه‌ای به حضور در میدان جنگ نداشته باشند، دستور پیامبر تقدم دارد و باید مردم به جبهه جنگ روانه شوند.

به‌نظر می‌رسد این تفاوت بینش در تفسیر آیه به واژه «أولی» از نظر معنای لغوی ارتباطی ندارد. البته تفسیر دوم با لفظ تناسب دارد، ولی تفسیر نخست، از نگرشی والاتر و افقی عارفانه به جهان هستی و انسان و ارتباط آن‌ها با خداوند برخاسته است.

این دو نگاه متفاوت که یکی «ولایت انسان را برخود» نفی و دیگری اثبات می‌کند، آثار مختلفی به‌جا می‌گذارند.بنابر مبنای نخست، ولایت از آن خدا است و در جامعه آن را تنها به پیامبر یا امام یا جانشینان ایشان داده است و دیگران بهره‌ای از این ولایت ندارند؛ بنابراین در برابر ولایت الهی و ولایت نبوی تسلیم بوده و حقّ مخالفت ندارند. بنابر مبنای دوم خداوند به همگان، بخشی از ولایت را عطا کرده، اما در تعارض بین ولایت افراد، برخی را تقدم بخشیده است.

به هر تقدیر آن چه مورد نظر ما از استناد به این آیه است، این که پیامبر نه به عنوان شخص، بلکه به عنوان شأن و شخصیت اجتماعی‌اش که حاکم جامعه است، بر مؤمنان برتری دارد. لازمه برتری، ولایت است.

ب) اولویت در آیه چه معنایی دارد؟

مفسران احتمالات گوناگونی را مطرح کرده‌اند، بعضی از آن معانی عبارتند از:

۱. پیامبر برای تدبیر امور مردم شایسته‌تر و حکمش، از حکم آنان برای خودشان نافذتر است.

۲. پیامبر در امر دعوت از آنان شایسته‌تر است؛ بدین معنا که اگر آنان چیزی بخواهند و پیامبر، آنان را به امر دیگری فرابخواند، اطاعت از پیامبر، از پیروی خواسته‌های‌شان مقدم

---

۱. مجمع البیان، ج ۴، ص۳۸۸؛ المیزان، ج۱۶، ص۲۷۶.

است،[۱] زیرا چه بسا نفس‌های مردم آنان را به پیروی از هوی و هوس فرابخواند، ولی پیامبر جز به اطاعت خدا دعوت نمی‌کند و اطاعت خدا بر اطاعت از دیگران، تقدم دارد.[۲]

۳. حکم پیامبر بر حکمی که آنان در حقّ یکدیگر صادر می‌کنند، تقدم دارد.

برای تأیید احتمال سوم، شأن نزولی برای آیه نقل شده که وقتی پیامبر برای جنگ تبوک مردم را دعوت کرد و از آنان خواست خود را برای جنگ آماده کنند، بعضی مسلمانان اظهار داشتند: ما از پدران و مادران‌مان اجازه می‌گیریم. آن‌گاه این آیه نازل شد.[۳]

بعضی مفسران به خاطر اطلاق آیه، پیامبر را نسبت به مؤمنان، در همه امور دنیا و دین، از خود آنان «أولی» دانسته، آن‌گاه چند نمونه از مصادیق «اولویت» را یاد آور شده و چنین نتیجه گرفته‌اند:

> **برمؤمنان واجب است پیامبر را بیش‌تر از خود دوست بدارند؛ حکم او را از حکم خودشان برخویشتن نافذتر بدانند؛ حقّ او نزد ایشان از حقوق خودشان مؤثرتر باشد؛ شفقت و دلسوزی آنان نسبت به او بیش از شفقت و دلسوزی آنان برخودشان باشد و خود را فدای او کنند.**[۴]

شبیه همین معنای وسیع در تفسیر آیه ﴿إنما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلاة و یؤتون الزکاة و هم راکعون﴾ از امام معصوم(ع) نقل شده:

> **یعنی خدا و رسول او و کسانی که ایمان آوردند یعنی علی و فرزندان امام او تا روز قیامت برشما اولویت دارند؛ یعنی به شما و به امورتان و جان‌های‌تان واموال‌تان سزاوارترند.**[۵]

بعضی لغت شناسان با استناد به حدیثی از امام باقر(ع)، آیه را مربوط به «امامت» دانسته‌اند؛ بدین معنا که پیامبر در امر حکومت و ولایت، نسبت به مؤمنان شایسته‌تر است، نظیر حدیث «النبی أولی بکل مؤمن من نفسه» که از آن چنین برداشت کرده‌اند که اگر مردی نفقه عیالش را نپردازد، حقّ امر و نهی نسبت به او را ندارد و پیامبر و ائمه(ع) او را به پرداخت

---

۱. **مجمع البیان**، ج۴، ص۳۸۸.
۲. **التبیان**، ج۸، ص۳۱۷.
۳. **مجمع البیان**، ج۴، ص۳۳۸.
۴. زمخشری، **کشاف**، ج۳، ص۵۰۸.
۵. **اصول کافی**، ج۲، ص۸۰، کتاب الحجة، باب ما نص الله و رسوله علی الأئمة، ح۳.

نفقه مجبور می‌کنند.[۱] وضع چنین قانونی از سوی پیامبر و قوانینی مشابه آن، به خاطر اولویتی است که پیامبر در جامعه برخوردار است.

آیه مبارک در کلمات پیشوایان معصوم، در موارد متعددی مورد استناد قرار گرفته و در مباحث گوناگون از آن استفاده کرده‌اند، از جمله در جریان نصب علی بن ابی‌طالب علیه السلام به جانشینی پیامبر مورد استناد قرار گرفته است. پیامبر صلی الله علیه و آله پس از این که از مردم اقرار می‌گیرد و می‌فرماید:

چه کسی ولیّ شماست و از خودتان به شما اولویت دارد؟ گفتند: خدا و رسول او، فرمود: هر کس که من مولای او هستم، علی مولای اوست.[۲]

نیز فرمود: «من بر هر مؤمنی از خودش اولویت دارم و بعد از من علی بر او اولویت و برتری دارد»،[۳] چنان که درباره «اولویت امامان دیگر » نیز روایات فراوانی وجود دارد که تنهابه نقل یک نمونه اکتفا می‌کنیم. عبدالله بن جعفر طیار می‌گوید:

ما نزد معاویه بودیم. من و حسن و حسین و عبدالله بن عباس و عمر بن ام سلمه و اسامة بن زید. بین من و معاویه سخنانی در گرفت. به معاویه گفتم: از رسول خدا(ص) شنیدم که فرمود: «من از مؤمنان به خودشان اولویت دارم، سپس برادرم علی بن ابی‌طالب. وقتی علی به شهادت رسید، حسن بن علی سپس حسین بن علی و نه فرزند او به مؤمنان از خودشان اولویت دارند.» حاضران هم به این روایت پیامبر گواهی دادند.

سلیم بن قیس که این روایت را از عبدالله بن جعفر شنیده و نقل کرده، می‌افزاید:

من این سخن را از سلمان و ابی‌ذر و مقداد هم شنیدم که از پیامبر نقل کردند.[۴]

در مباحث دیگری مانند باب ارث که امام وارث کسی است که وارث ندارد و نیز امام باید بدهی کسانی را که از دنیا رفته و توان پرداخت بدهی‌های خود را نداشته‌اند بپردازد،[۵] به این آیه استدلال شده است.

---

۱. طریحی، **مجمع البحرین**، ص۹۲.

۲. **کافی**، ج۲، ص۹۲، کتاب الحجة، باب الاشارة و النص علی امیرالمؤمنین(ع)، ح ۳.

۳. **کافی**، ج ۲، ص۳۴۹، ح۶

۴. **اصول کافی**، ج۲، ص ۶۱۰ـ ۶۱۱، کتاب الحجة، باب ما جاء في الاثنی‌عشر و النص علیهم السلام، ح۴.

۵. **وسائل الشیعة**، ج۲۶، ص۲۵۱، کتاب الارث، ابواب ولاء ضمان الجریرة، باب ۳، ح۱۴.

بنابراین از آیه مبارک اولویت پیامبرﷺ و به ضمیمه روایات، اولویت امامان معصوم(ع) نسبت به مردم به‌خوبی استفاده می‌شود.

همین اولویت نشانگر برخورداری ایشان از «حقّ امر و نهی» است.

در مبحث «ولایت فقیه» نیز به دلایل گوناگونی استناد شده و «اولویت فقیه جامع الشرائط» به معنای «سرپرستی» او در امور جامعه اثبات شده که لازمه آن برخورداری از «حقّ امر و نهی» است. ممکن است افرادی با استناد به بعضی ادله خاص، برای فقها در بعضی امور، ولایت قائل نباشند، مانند جهاد ابتدایی در نظر مشهور فقها؛[۱] در این صورت فقها در آن محدوده از حقّ امر و نهی برخوردار نیستند.

○ ۲. حاکم اولی‌الأمر است

درباره آیه مبارک «لزوم اطاعت از خدا و رسول و اولی‌الأمر» در دفتر نخست به تفصیل بحث کردیم. گرچه با مبنایی که در آن بحث اختیار کردیم، از این عنوان تنها حقّ امر و نهی برای امام معصوم قابل استفاده بود و چنین حقی برای نائبان آنان، با واسطه قابل اثبات است.

«امر» در برخی روایات و آیات، به معنای حکومت است،[۲] اما ظاهراً تناسب میان این دو واژه و اطلاق «امر» بر حکومت، به لحاظ آن است که حاکم واجد حقّ امر است، چرا که حکومت بدون امر و نهی ممکن نیست.

تعابیری مانند حاکم، سلطان، امام و امیر همگی مؤید وجود نوعی سلطه و آمریت برای حاکم است. نیز تشبیه حاکم به پدر، و مردم به فرزندان، علاوه بر آن‌که از رابطه عاطفی میان حاکم و شهروندان خبر می‌دهد، گواه دیگری بر برخورداری حاکم از حقّ امر و نهی است. همان طور که پدر بر فرزندانش ولایت دارد و می‌تواند در دایره مصالح آنان، امر و نهی کند،

---

۱. ر.ک: امام خمینی، **کتاب البیع**، ج۲، ص۴۹۷. ایشان نظریه مشهور را قابل بحث و تأمل دانسته‌اند.

۲. برخی «امر» را در آیه شریف «أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و أولی‌الأمر منکم» به معنای حکومت دانسته‌اند (**فقه الدولة الاسلامیة**، ج۱، ص۶۴) ولی در مباحث قبلی آن را اعم از امور دینی و دنیوی شمردیم. به هر تقدیر می‌تواند شامل حکومت هم باشد، اما در روایات متعددی «الأمر» و «امرنا» در معنای حکومت به کار رفته است. ر.ک: **نهج‌البلاغه**، خطبه۳ و خطبه ۱۷۳؛ نامه امام مجتبی به معاویه، **بحارالأنوار**، ج۴۴، ص۴۰؛ سخنرانی امام حسین با لشکر کوفه، **موسوعة کلمات الإمام الحسین(ع)**، ص۳۵۶.

حاکم نیز دارای این حق است. امام صادق علیه‌السلام در روایتی که از ایشان نقل شده، فرمود:

ولایت اهل عدل، کسانی که خداوند به ولایت‌شان امر کرده و قبول و عمل بدان را دستور داده، فریضه‌ای از جانب خدا است و اطاعت‌شان واجب است. اگر کسی را به انجام عملی امر کردند، جایز نیست از دستور ایشان سرپیچی کند.(۱)

○ ۳. اختیارات گسترده

اختیارات گسترده حاکم اسلامی که از آیات و روایات استفاده می‌شود، با برخورداری از «حقّ امر و نهی» قابل تفسیر است. اوامر و نواهی فراوانی از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و امام علی(ع) در مسائل حکومتی نقل شده است. احتمال این که تنها آنان در رأس حکومت واجد چنین اختیاراتی باشند، اما در عصر غیبت فقیه جامع الشرائط دارای چنین اختیاراتی نباشد، با توجه به آن‌که وظایف آن بزرگواران در محدوده اداره جامعه، برعهده فقیه جامع‌الشرائط است و قوام امور جامعه به برخورداری از چنین اختیاراتی بستگی دارد، خیلی بعید به نظر می‌رسد. البته چنانچه در مورد خاصی، دلیلی براختصاص اختیاراتی به پیامبر یا امام معصوم دلالت کند، بحثی نیست و ما تابع دلیل هستیم.

نمونه‌هایی از اوامر و نواهی حکومت پیامبر و امام علی(ع) و نیز روایاتی که از امامان دیگر در زمینه اختیارات حاکم جامعه نقل شده، عبارتند از:

- دستور آتش زدن در خانه کسانی که در نماز جماعت حاضر نمی‌شدند.(۲) گویا عمل آنان حکایت از نفاق درون آنان داشت که در آن مقطع زمانی با هدف تضعیف مسلمانان صورت می‌گرفت.

- نهی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله از خوردن گوشت قربانی تا سه روز.(۳)

- نهی حضرت از خوردن گوشت الاغ اهلی و انجام ازدواج موقت در خیبر، بنا بر بعضی روایات.(۴)

---

۱. قاضی نعمان، **دعائم الاسلام**، ج۲، ص۵۲۷.
۲. **وسائل‌الشیعة**، ج۸، ص۲۹۳، باب ۲، ح۹و ۱۰.
۳. **وسائل الشیعه**، ج۱۴، ص۱۶۹، باب ۱۴۱، ح۱.
۴. **وسائل‌الشیعة**، ج۲۱، ص۱۲، باب۱، ح۳۲.

ـ عبور پیامبر از بازار و سرزنش محتکران و امر به فروش اجناس احتکاری، به بهایی که پیامبر مشخص کرد.[۱]

ـ وضع مالیات برای اسب به‌وسیله علی‌علیه‌السلام در دوران حکومت.[۲]

ـ تحریم ازدواج موقت برای عمار و سلیمان بن خالد به‌وسیله امام صادق(ع) در مدینه در مقطعی خاص.[۳]

ـ تحلیل خمس، زکات یا انفال به‌وسیله امام در شرایطی خاص، برای شیعیان یا مسلمانان دیگر.[۴]

ـ مجبور ساختن مردم به حضور در نماز جماعت یا حج در صورت صلاحدید.[۵]

ـ عفو مجرمان بنابر مصالح.[۶]

ـ تعیین مقدار تعزیر مجرمان.[۷]

موارد یاد شده تنها نمونه‌هایی از احکام حکومتی یا اختیار حاکم اسلامی در جامعه است. چنین اختیاراتی برای حاکم اسلامی در کلمات حضرت امام خمینی نیز وجود دارد و سیره عملی پیامبر اکرم‌صلی‌الله‌علیه‌وآله و امام علی‌علیه‌السلام گواه آن است، که حاکی از وجود «حقّ امر و نهی» برای حاکم است. مناسب است بخشی از نامه حضرت امام را که بیانگر دائره وسیع اختیارات حکومت است، نقل کنیم:

اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعیه الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام(ص) یک پدیده بی معنا و محتوا باشد. اشاره می‌کنم به پیامدهای آن‌که هیچ‌کس نمی‌تواند ملتزم به آن‌ها باشد، مثلاً خیابان کشی‌ها که مستلزم تصرف در منزلی است یا حریم آن است، در چارچوب احکام فرعیه نیست. نظام وظیفه و اعزام الزامی به جبهه‌ها و جلوگیری از ورود و خروج ارز و جلوگیری از ورود و خروج هر نوع کالا

---

۱. **وسائل‌الشیعة**، ج۱۷، ص۴۳۰، باب ۳۰، ح۱.

۲. **وسائل الشیعه**، ج۹، ص۷۷، ابواب ما تحب فیه الزکاة، باب ۱۶، ح۱.

۳. **وسائل‌الشیعة**، ج۲۱، ص۲۳، باب ۵، ح۵.

۴. **وسائل‌الشیعة**، ج۹، ص۲۲۱ و ص۵۵۳.

۵. **وسائل‌الشیعة**، ج۸، ص۲۹۲، و ج۱۱، ص۱۱۹.

۶. **وسائل‌الشیعة**، ج۲۸، ص۴۰، باب۱۸، ح۱.

۷. **وسائل‌الشیعة**، ج۲۸، ص۲۲۸، باب۶ ح۶

و منع احتکار در غیر دو سه مورد و گمرکات و مالیات و جلوگیری از گران‌فروشی، قیمت گذاری و جلوگیری از پخش مواد مخدر و منع اعتیاد به هرنحو غیر از مشروبات الکلی، حمل اسلحه به هرنوع که باشد و صدها امثال آن‌که از اختیارات دولت است... حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله (ص)است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی راکه در مسیر خیابان است، خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی راکه خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرار داد، مخالف کشور و اسلام باشد، یک‌جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی، که جریان آن مخالف مصالح اسلام باشد، از آن مادامی که چنین است، جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرائض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند.

آن‌چه گفته شده است تاکنون و یا گفته می‌شود، ناشی از عدم شناخت ولایت مطلقه الهی است. آن‌چه گفته شده است که شایع است مزارعه و مضاربه و امثال آن‌ها را با آن اختیارات از بین خواهد رفت، صراحتاً عرض می‌کنم که فرضاً چنین باشد، این از اختیارات حکومت است و بالاتر از آن هم مسائلی است که مزاحمت نمی‌کنم.[1]

○ ۴. اطاعت از حاکم واجب است

در دفتر نخست درباره وظیفه مردم جهت اطاعت از حاکم جامعه و حدود و ثغور آن به تفصیل سخن گفتیم و دلایل متنوعی برای اثبات آن نقل کردیم. همان دلایل اثبات می‌کند که حاکم دارای حقّ امر و نهی است. بدون برخورداری حاکم از چنین حقّی، اطاعت معنا ندارد. اطاعت از اوامر و نواهی صورت می‌گیرد.

نیز دلایلی که اطاعت از حاکم را در صورت امر به معصیت خداوند، ممنوع شمرده، دلیل روشنی بر برخورداری حاکم از حقّ امر و نهی در غیر محدوده معاصی الهی است. معنای روایاتی که اطاعت از حاکم را در این صورت منع کرده، آن است که حاکم در خارج از این محدوده، حقّ امر و نهی دارد، وگرنه بدون وجود مستثنی منه، استثنا معنا و مفهومی ندارد.

---

۱. **صحیفه نور**، ج ۲۰، ص ۱۷۰ ـ ۱۷۱.

○ ۵. نصب کارگزاران حکومتی

دربسیاری از دستورالعمل‌هایی که پیامبر اکرمﷺ یا امیرالمؤمنین علی(ع) برای کارگزاران خویش نگاشته و یا با ارسال نامه، آنان را به مردم معرفی کرده و به نمایندگی خویش در منطقه یا جنگی نصب کرده‌اند، از حقّ امر و نهی کارگزاران خویش سخن گفته‌اند. به‌عنوان نمونه، امام علی علیه‌السلام در نامه‌ای که به مردم مصر نگاشت و مالک اشتر را به عنوان والی مصر معرفی کرد، فرمود:

فقد بعثت إليكم عبداً من عباد الله لاينام أيام الخوف و لاينكل عن الأعدا ساعات الروع، أشدّ على الفجار من حريق النار و هو مالك بن الحارث أخو مذحج، فاسمعوا له و أطيعوا أمره فيما طابق الحق فإنه سيف من سيوف الله لاكليل الظبة ولانابى الضريبة. فإن أمركم أن تنفروا، فانفروا و إن أمركم أن تقيموا فاقيموا؛[1]

بنده‌ای از بندگان خدا را به سوی شما فرستادم که در ایام ترسناک، خواب نمی‌رود، و از دشمنان در اوقات بیم و هراس باز نمی‌گردد. بر بدکاران از سوزش آتش سخت‌تر است و او مالک بن حارث برادر [و از قبیله و خویشان] مذحج است. پس سخنش را بشنوید و دستور و فرمانش را در آن‌چه مطابق حق است، اطاعت کنید، زیرا او شمشیری از شمشیرهای خدا است که تیزی آن کند نمی‌شود و ضربه آن بی اثر نمی‌گردد. اگر به شما دستور داد که به سوی دشمن روانه شوید، حرکت کنید و اگر دستور داد که نروید، از حرکت باز ایستید.

◁ ج) امر و نهی (حکم حکومتی) بر محور «مصلحت»

نکته‌ای که در پایان این فصل یادآوری آن لازم و مفید است، این‌که امر و نهی حاکم در حوزه احکام حکومتی،بر مدار و محور «مصلحت» است. از آن جا که تشریع چنین حقّی برای حاکم برای تحقق بخشیدن به احکام و مقررات دینی در گذر زمان و اوضاع گوناگون اجتماعی و سیاسی است و طبعاً موقت و محدود به زمان و شرایط خاصی می‌باشد، بستگی به بقا و زوال آن اوضاع دارد. بر خلاف احکام ثابت شرعی که از سوی خداوند جعل شده و همیشه ثابت و برقرار است و در اوضاع گوناگون، قابل تغییر یا زوال نیست. حاکمیت سیاسی (احکام حکومتی) حاکم برای حلّ معضلات اجتماعی و سیاسی و تصمیم‌گیری در مسائل مختلف

---

۱. **نهج‌البلاغه**، نامه ۳۸، مذحج نام قبیله‌ای در یمن است و نخع نام طایفه‌ای از این قبیله می‌باشد که مالک اشتر از آن طایفه و قبیله بود.

است و طبیعت چنین ولایتی، متغیر و تابع اوضاع مختلف است.

گرچه نسبت به احکام و مقررات دینی ثابت در شرع، حاکم وظیفه دارد آن‌ها را اجرا کند و این دسته از احکام تابع اوضاع گوناگون نیست، اما اختیارات حاکم اسلامی در محور احکام حکومتی در زمینه‌های مختلف سیاسی، فرهنگی و اقتصادی بر مدار «مصلحت اسلام و خیرعمومی مردم» بوده و تابع اوضاع و دگرگونی‌ها است.

این که ولایت و حقّ امر و نهی حاکم، خارج از محور مصلحت اسلام و مسلمانان نیست و حاکم، بیرون از این چارچوب، حقّ امر و نهی ندارد، از دیدگاه علما و دانشمندان اسلامی، مسلم و غیر قابل انکار است. بحث تفصیلی در این زمینه، سخن را به درازا خواهد کشاند، اما از اشاره به پاره‌ای از عبارات فقها گریزی نیست.

احکامی که فقها در طول تاریخ و در اوضاع گوناگون صادر کرده‌اند، همگی براساس مصلحتی بوده که برای اسلام و مسلمانان تشخیص می‌دادند.

شیخ طوسی از فقهای قرن پنجم در یک اثر فقهی خویش می‌نویسد:

> **جزیه از مشرکان دریافت می‌شود و برمسلمانان جایز نیست به مشرکان جزیه پرداخت کنند. مگر آن‌که ناگزیر شوند، مثل این که مسلمانی در دست مشرکان اسیر باشد و مورد شکنجه و اهانت قرار گیرد. در این صورت امام می‌تواند با پرداخت مال او را آزاد کند، زیرا این عمل دارای مصلحت است و آن عبارت است از آزادی مؤمنی از آزار و شکنجه مشرکان.**[۱]

وی همچنین می‌نویسد:

> **امام یا جانشین او هرگاه وارد سرزمین کفار شد، می‌تواند به خاطر مصلحت مسلمانان با ایشان قرارداد ببندد و بگوید ـ مثلاً ـ هر کس فلان قلعه را در اختیار ما قرار دهد یا ما را در آن راه دشوار راهنمایی کند، این مقدار پول به او می‌دهم.**[۲]

محقق حلی از فقهای قرن هفتم می‌گوید:

> **جهاد واجب کفایی است و بر کسی تعیّن ندارد مگر آن‌که امام بنابر مصلحت آن را بر شخصی معین گرداند.**[۳]

---

۱. المبسوط، ج۲،ص۱۶۲.

۲. المبسوط، ج۲، ص۲۷.

۳. شرایع‌الاسلام، ج۱، ص۳۰۷.

صاحب جواهر فقیه نامور قرن سیزدهم در بحث «مسابقه» می‌گوید:

اگر امام جایزه را از بیت‌المال بپردازد، اشکالی ندارد و اختلافی در این مسأله وجود ندارد، زیرا این کار دارای مصلحت برای اسلام و مسلمانان و یکی از مصارف بیت‌المال است.(۱)

بسیاری از فقهای قرون اخیر همچون میرزای شیرازی صاحب فتوای تحریم تنباکو، آخوند خراسانی و مازندرانی که به دفاع از مشروطیت حکم دادند، سید محمد کاظم یزدی که به جهاد بر ضد ایتالیا و روسیه و انگلیس حکم داد و ده‌ها مورد از این قبیل، بر مدار و محور «مصلحت اسلام و مسلمانان» صادر شد.

امام خمینی به لحاظ حضور در رأس حکومت اسلامی و برخورد نزدیک با مسائل متنوع اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در حوزه امور داخلی و بین‌المللی احکام فراوانی بر این محور صادر کرد. البته احکام حکومتی آن بزرگوار منحصر به زمان رهبری نظام جمهوری اسلامی نیست، بلکه در کتب فقهی خود نیز مواردی از حکم حاکم بر محور مصالح را یادآوری کرده است. مثلاً در بحث زکات، پرداخت زکات به فقیه را در عصر غیبت در صورت درخواست او، مطابق با احتیاط دانسته است، زیرا فقیه به موارد مصرف آن آشناتر است. در عین حال فتوا به عدم لزوم پرداخت به فقیه داده است مگر آن‌که فقیه حکم کند که به خاطر مصالح اسلام و مسلمانان به او پرداخت کنند. در این صورت حتی بر غیر مقلدان او نیز اطاعت واجب خواهد بود.(۲)

اساساً ایشان در بحث «ولایت فقیه» والی را مجری احکام شریعت و اقامه کننده حدود الهی و گیرنده خراج و مالیات‌های دیگر و تصرف کننده در آن‌ها جهت مصالح مسلمانان دانسته است.(۳)

نیز آن بزرگوار در اواخر عمر شریف خود ضمن بیان این نکته:

حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله صلی الله علیه و آله است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است.

---

۱. شیخ حسن نجفی، **جواهرالکلام**، ج۲۸، ص۲۲۶.

۲. **تحریرالوسیله**، ج۱.ص۳۴۲.

۳. **کتاب‌البیع**، ج۲، ص۴۶۸.

مواردی از اختیارات حکومت را برشمرده و همواره معیار احکام حکومتی را «مصالح کشور و اسلام» معرفی می‌کند و می‌فرماید:

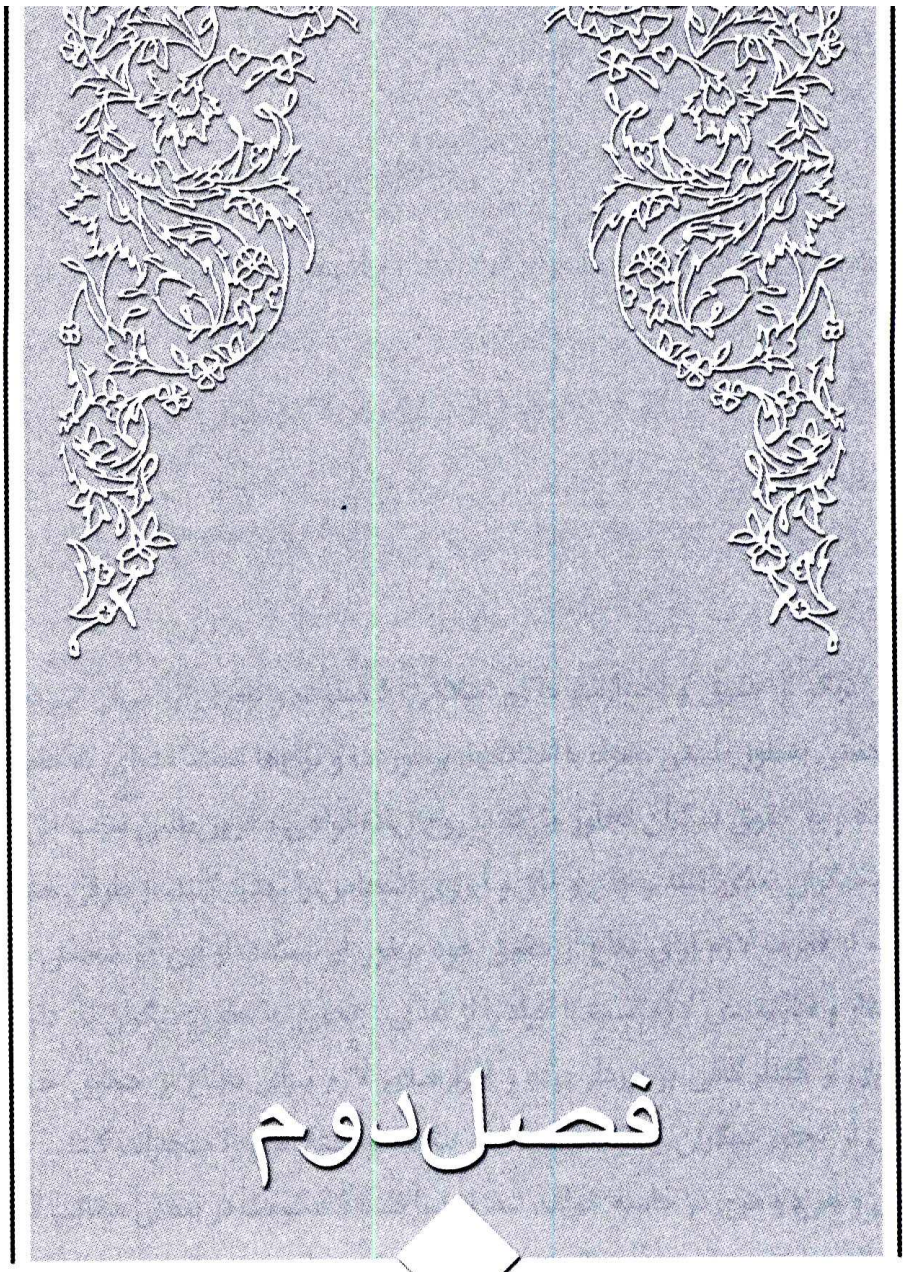
حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی راکه خود با مردم بسته است، درموقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک‌جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را چه عبادی و یا غیرعبادی که جریان آن مخالف اسلام است، از آن مادامی که چنین است، جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتاً جلوگیری کند...[1]

نکته مهم دیگری که درکلمات امام خمینی به چشم می‌خورد، تصریح به «موقتی بودن» احکام حکومتی است. بقا و دوام اوامر و نواهی حاکم، بسته به بقا و دوام مصلحت نهفته در حکم است. هر گاه شرایط تغییر کرد و مصلحت از بین رفت، زمان حکم به سر آمده است.

حقّ امر و نهی حاکم اسلامی، تنها در چارچوب مصلحت ثابت است و نمی‌تواند جز بر مدار و محور «مصلحت اسلام و مسلمانان» امر و نهی کرده و حکمی صادر کند.

■

۱. **صحیفه نور**، ج ۲۰، ص ۱۷۱.در صفحات قبل بخش مفصلی از نامه فوق را به تناسب اختیارات گسترده حکومت نقل کردیم.



قضاوت وداوری

(حاکمیت قضایی)

یکی دیگر از حقوق و اختیارات حاکم اسلامی، قضاوت و داوری[1] میان مردم است. زندگی جمعی به‌طور طبیعی همراه با اختلافها، برخوردها و نزاع‌ها است. عده‌ای به حقوق خود قانع نبوده و به حقوق دیگران تجاوز می‌کنند، روح زیاده‌خواهی و فزون‌طلبی سبب می‌شود که به حریم دیگران تعدّی کنند و جان و مال و آبروی اشخاص را تهدید کنند. از طرفی همهٔ مردم در جامعه از قدرت لازم برای دفاع از حقوق خود برخوردار نیستند، از این رو شخص و مرجع صلاحیتدار و قدرتمندی لازم است تا افراد را از تعدّی و تجاوز به حقوق دیگران باز دارد. حتی اگر افرادی از اقتدار کافی برخوردار بوده و ابزارهای لازم برای دفاع از حقوق خویش و جلوگیری از تجاوز دیگران را درا ختیار داشته باشند و متخلفان را مجازات کنند، موجب بی‌نظمی و هرج و مرج در جامعه خواهد شد. اساساً فلسفهٔ حکومت در بعضی مکاتب سیاسی، «ایجاد نظم و امنیت» است[2] چنان که بسیاری از مکاتب سیاسی نظم توأم با استبداد را بر هرج و مرج و بی نظمی در جامعه ترجیح داده‌اند. در جامعهٔ اسلامی اگر ایجاد نظم و امنیت، هدف نهایی دولت نباشد، لا اقل یکی از اهداف است تا در پرتو آن زمینهٔ رشد و پیشرفت مردم در ابعاد مختلف مادی و معنوی فراهم شود.

به هر صورت، رفع اختلافات و منازعات در جامعه، به مرجعی نیازمند است که از سوی

---

۱. چنان که مکرّر یادآور شدیم، حق بودن چیزی، با الزامی بودن آن منافاتی ندارد. قضاوت و داوری از این جهت برای حاکم اسلامی حق شمرده می‌شود که غیر از او کسی حق گرفتن این منصب را ندارد، چه این‌که نمی‌تواند حاکم را از قضاوت باز دارد. قضاوت یکی از وظایف حاکم جامعه است و نمی‌تواند از انجام آن سر باز زند.

۲. محمد حسین ساکت، **نگرشی تاریخی به فلسفه حقوق**، ص ۱۰۰.

همگان به رسمیت شناخته شود. وجود محکمه و دادگاه در جوامع مختلف از قدیم الایام حکایت از این نیاز مبرم اجتماعی دارد.

◁ الف) پیامبران در مسند قضاوت و داوری

در قرآن کریم سخن از قضاوت و داوری پیامبرانی به میان آمده، که دارای مقام حکومت و امارت بودند. داود و سلیمان علیهما السلام دو تن از پیامبرانی هستند که از سوی خداوند به مُلْک و سلطنت مفتخر شدندو طبعاً به قضاوت و داوری در اختلافات مردم نیز که یکی از شؤون حکومت محسوب می‌شود، می‌پرداختند. به حضرت داود(ع) مُلک، حکمت و علم عطا شد[۱] و به حکومتش استحکام بخشیده شد و داوری و قضاوت بین مردم را از خداوند دریافت کرد.[۲] پس از آن که میان دو نفر که احتمالاً فرشتگانی بودند که برای آزمودن حضرت داود مأموریت داشتند، قضاوت کرد، مورد رحمت پروردگار قرار گرفت و به مقام خلیفة اللهی نائل شد:

﴿یا داود إنّا جعلناك خلیفةً في الأرض فاحکم بین الناس بالحق و لا تتبع الهوی فیضلّك عن سبیل الله...﴾[۳]

داود با رسیدن به مقام جانشینی خدا در زمین، مأموریت پیدا کرد میان مردم بر اساس حق و عدالت، حکومت کند. ظاهراً «حکومت» در آیهٔ شریف ادارهٔ جامعه و امارت بر مردم است. اگر کسی در این معنای ظاهری مناقشه کند، لااقل به معنی قضاوت و داوری بین مردم است. از نکات مهمی که در آیه به چشم می‌خورد، لزوم حکومت یا قضاوت بر محور حق و حقیقت و پرهیز از پیروی هوی و هوس است که پیامبر الهی موظف به رعایت آن بود.

حضرت سلیمان بن داود علیهما السلام نیز از جانب خدا به امارت و سلطنت رسید و به او حکومت یا قضاوت و علم عطا شد.[۴]

---

۱. بقره: ۲۵۱ ﴿...و قتل داود جالوتَ و آتاه الله المُلك و الحکمة و علّمه ممّا یشاء...﴾

۲. ص: ۲۰ ﴿و شددنا مُلکه و آتیناه الحکمة و فصل الخطاب.﴾

۳. ص: ۲۶.

۴. انبیاء: ۷۸ ـ ۷۹: ﴿و داود و سلیمان إذ یحکمان في الحرث إذ نفشت فیه غنم القوم و کنا لحکمهم شاهدین ففهمناها سلیمان و کلاً آتینا حکماً و علماً...﴾

آیه به ماجرایی اشاره دارد که حضرت سلیمان (ع) در آن به داوری پرداخت. ماجرا از این قرار بود که چون سلیمان در سنین نوجوانی به مقام نبوت رسید، این امر برای مردم گران آمد و به داود اعتراض کردند. حضرت برای آن که فضل و مرتبت سلیمان را آشکار سازد منتظر فرصتی مناسب بود، تا آن که نزاعی بین دو نفر در گرفت و برای حل اختلاف به داود مراجعه کردند. داود آنان را به سلیمان ارجاع داد تا در بارهٔ اختلاف آنان داوری کند. امام صادق علیه السلام جریان قضاوت را این گونه بیان می‌کنند:

دو تن که در بارهٔ گوسفند و زمین زراعتی خود اختلاف داشتند، نزد داود آمدند. داود آنان را به سلیمان ارجاع داد. سلیمان به صاحب زمین گفت: گوسفند از چه زمانی وارد زمین تو شده و زراعت آن را از بین برده است؟ پاسخ داد: شب هنگام. سلیمان رو به صاحب گوسفند کرده و اظهار داشت: به مدت یک‌سال منافع گوسفند مثل برّه‌ها، پشم و منافع دیگر از آنِ صاحب زمین است.

پس از این داوری حکیمانه، داود از فرزندش سؤال کرد: چرا گوسفند را به صاحب زمین ندادی و فقط منافعش را به او واگذار نمودی، چنان که علمای بنی اسرائیل این گونه قضاوت می‌کنند؟ عرض کرد: زیرا گوسفند فقط زراعت و محصول زمین را تباه کرده و ریشهٔ زراعت را از بین نبرده است و صاحب زمین تنها یک‌سال از منافع زمینش محروم شده و زمین در سال آینده قابل استفاده است.[۱]

خداوند سبحان داوری سلیمان را مورد تحسین قرار داده و آن را موهبتی از خود می‌شمارد.

یوسف صدّیق نیز از جمله پیامبرانی است که به حکومت رسید. او پس از عبور از فراز و نشیب‌های فراوان در زندگی، هنگامی که در رأس قدرت قرار می‌گیرد، ضمن آن که خداوند را ولی و سرپرست خود می‌خواند، به درگاهش دعا می‌کند.[۲]

گذشته از آیات یاد شده، خداوند در یکی دیگر از آیات از مُلک و سلطنت «آل ابراهیم» سخن می‌گوید.[۳]

---

۱. **کافی**، ج۲، ص۵۵، نقل به مضمون.

۲. یوسف: ۱۰۱: ﴿رب قد آتیتنی مِن الملك و علّمتنی من تأویل الأحادیث فاطر السموات و الأرض أنت ولیّ في الدنیا و الآخرة توفنی مسلما و الحقنی بالصالحین.﴾

۳. نساء: ۵۴: ﴿فقد آتینا آل ابراهیم الکتاب و الحکمة و آتیناهم ملکاً عظیماً﴾

چنان‌که *ابراهیم* به مقام «امامت و رهبری» جامعه منصوب می‌شود و از خداوند درخواست می‌کند این مقام را در فرزندان او به ودیعت بگذارد.[۱]

در بارهٔ ابراهیم و یوسف علیهما السلام مستقیماً از قضاوت و داوری سخن گفته نشده، اما همین که منصبی بالاتر از قضاوت یعنی حکومت و رهبری جامعه در اختیار آنان قرار می‌گیرد، رفع اختلافات مردم و جلوگیری از ظلم و ستم بعضی مردم که در قالب قضاوت تحقق می‌یابد، یکی از وظایف آنان است.

دستهٔ دیگر آیاتی است که مردم را موظف می‌کند برای داوری در منازعات خویش، به خدا و رسول مراجعه کنند:

﴿فإن تنازعتم في شيءٍ فردّوه الى الله و الرسول إن كنتم تؤمنون بالله و اليوم الآخر ذلك خير و أحسن تأويلا﴾[۲]

اگر در امری با هم نزاع داشتید، به خدا و پیغمبر مراجعه کنید. اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید، این کار برای شما بهتر و عاقبت و پایانش نیکوتر است.

در اختلافات و منازعات که برخی از آن‌ها جنبهٔ حقوقی دارد و نیازمند داوری قاضی است و بعضی از قبیل زورگویی و حق‌کشی است و بدون آن که شاکی و متّهمی در کار باشد، حاکم جامعه دخالت کرده و مانع تجاوز و ستم می‌شود،[۳] باید به خدا و رسول مراجعه کرد.

حتی کسانی که در مشاجرات و منازعات به سراغ دیگران می‌رفتند، به‌وسیله خداوند سرزنش شده‌اند،[۴] زیرا پیامبر از جانب خداوند موظف شده بود بر اساس کتاب خدا میان مردم به حکومت و قضاوت و داوری بپردازد. در نقطهٔ مقابل مردم وظیفه داشتند برای رفع اختلافات به حضرت مراجعه کنند:

﴿إنّا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أريك الله و لا تكن للخائنين خصيماً﴾[۵]

---

۱. بقره: ۱۲۴: ﴿..قال إني جاعلك للناس اماماً، قال و من ذريتی قال لاينال عهدي الظالمين.﴾

۲. نساء: ۵۹.

۳. امام خمینی، **ولایت‌فقیه**، ص ۷۶.

۴. نساء: ۶۵: ﴿فلا و ربّك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت و يسلّموا تسليماً.﴾

۵. نساء: ۱۰۵؛ مائده: ۴۸: ﴿...فاحكم بينهم بما أنزل الله.﴾

ما این کتاب را بحق بر تو نازل کردیم تا به آن چه خداوند به تو آموخته، در میان مردم قضاوت کنی، از کسانی مباش که از خائنان حمایت کنی.

از مجموع آیات یاد شده بر می‌آید خداوند رفع اختلافات و منازعات مردم را به پیامبرانش واگذار نموده و مردم را موظف ساخته به ایشان مراجعه کنند. با وجود پیامبران در جامعه، نمی‌توان برای داوری به دیگران رجوع کرد. طبعاً پس از پیامبران، جانشینان آنان، امام معصوم و جانشینان عالِم و عادل آنان درعصر غیبت این مسؤولیت را بر عهده می‌گیرند. روایات متعددی بر این مطلب دلالت دارد. به‌علاوه که قضاوت از شؤون حکومت است و معقول نیست حاکمیت سیاسی به فردی واگذار شود اما حق قضاوت و داوری نداشته باشد.

◁ ب) داوری بر اساس تعالیم آسمانی

نکتهٔ مهمی که از آیات استفاده می‌شود:

۱. قضاوت و حکومت باید بر اساس کتاب آسمانی و قوانین و مقررات الهی باشد.

سرّ تأکید آن است: قانونی که از سوی خالق انسان برای سعادت دنیوی و اُخروی او وضع می‌شود، چون بر اساس شناخت کافی از استعدادها و ظرفیت‌های انسان و موانع رشد و کمال فردی و اجتماعی او استوار است، با واقعیات حیات بشری همخوانی دارد و با قانونی که گروهی با آگاهی‌های ناقص خود وضع کرده‌اند، تفاوت زیادی دارد. قانون نخست با احاطهٔ کامل از موضوع ـ انسان ـ وضع شده، ولی دومی بر اساس اطلاعات ناقص وضع گردیده است. از این رو، در قرآن کریم کسی که بر خلاف دستورهای آسمانی به داوری بین مردم بپردازد، «کافر» یعنی کسی که حقیقت را پوشانده و مخفی می‌دارد، «ظالم» به معنای کسی که حقوق خود یا انسان‌ها را تضییع می‌کند و «فاسق» یعنی کسی که از مدار عدالت خارج می‌شود، معرفی شده است.[۱] معلوم می‌شود تنها قانونی که می‌تواند حقوق انسان‌ها را در جامعه به‌طور کامل تأمین کند، «قانون الهی» است.

---

۱. مائده: ۴۴، ۴۵ و ۴۷.

○ پاسخ یک شبهه

با بیان مختصری که در بارهٔ «لزوم قضاوت و داوری بر اساس قوانین آسمانی» ارائه شد، سستی پاره‌ای از اظهار نظرها آشکار می‌شود. گفته‌اند:

> **ممکن است یک حکمی در شریعت اسلام که هزار سال قبل، حق، قابل اجرا و پیاده کردن بوده است، امروز یک حکم حقوقی در فرانسه باشد و همان حکم و قانون را بیاوریم در اسلام و به نام اسلام عمل کنیم و حتی همان حکم هزار سال قبل را کنار بگذاریم...هدف از اجرای حدود در اسلام تأدیب جامعه است که جرم در آن واقع نشود. ما می‌توانیم از راه غیر قطع دزد ترتیبی بدهیم که دزدی در جامعه کمتر باشد و به مراتب تأدیب هم بهتر و هم راحت‌تر برسیم. امروز ممکن است با قطع دست دزد جامعه ما به جایی نرسد.**[۱]

این سخن از جهات مختلف مخدوش است:

● **اوّلا:** این ادعا که «در اسلام احکام مانند حدود صرفاً روش‌هایی برای جلوگیری از جرم و تأدیب جامعه بوده و هدف اصلی همین است و روش‌ها اهمیت و موضوعیتی ندارند»، ادعایی است که به اثبات نیاز دارد، بلکه شواهد متعددی بر خلاف وجوددارد. با توجه به این‌که نظام حقوقی اسلام برای ادارهٔ همهٔ جوامع بشری است و همواره در کلمات پیشوایانِ دینی از ابدی بودن آن سخن گفته شده،[۲] ادعای محدودیت آن‌ها به عنوان روش‌های متغیر، نیازمند دلیل خاص است و گویندهٔ سخن فوق چنین دلیلی ارائه نکرده است. البته ممکن است در وضع خاصی بنابر مصالحی، قانونی و حکمی از قوانین و احکام اسلام موقتاً اجرا نشود، اما این سخن غیر از محدود کردن قوانین به زمان یا مکان مخصوصی است.

● **ثانیاً:** مجازاتی که برای جرائم مختلف در متون و منابع اسلامی در نظر گرفته شده، دو دسته است: یک دسته با عنوان «حدود» از سوی خداوند به عنوان قانونگذار جعل شده و به احدی واگذار نگردیده است و دستهٔ دیگر باعنوان «تعزیر» به حاکم جامعه واگذار شده تا متناسب با جرم، میزان و نوع مجازات را مشخص کند. ادعای تعطیل حدود الهی در کلمات

---

۱. محمد تقی فاضل میبدی، **کیهان فرهنگی**، ش۱۳۵، ص۹.

۲. **وسائل‌الشیعة**، ج۲۸، ص۱۶، ح۵: «عن أبي جعفر (ع) قال: إنَّ الله تبارك و تعالى لم تدع شيئاً تحتاج إليه الأمّة إلى يوم القيامة إلّا أنزله الله في كتابه و بيّنه لرسوله و جعل لكل شيءٍ حدّاً و جعل عليه دليلاً يدلّ عليه و جعل على مَن تعدّى الحدّ حداً.»

پیشوایان معصوم به شدت سرزنش شده است.[۱]

به‌علاوه، در صورتی که بتوان حدود الهی را قابل تعطیل دانست و برای مبارزه با جرائم به نظام حقوقی دیگر رو آورد، چه تفاوتی میان این دو نوع مجازات در نظام قانونگذاری اسلام وجود دارد؟

● **ثالثاً:** اگر تأدیب را به عنوان حکمت اجرای حدود در جامعه بپذیریم و احتمال وجود حکمت‌های دیگر را در هر یک از حدود منتفی بدانیم، چنین ادعایی که یک حکم حقوقی در مکتب دیگری بتواند جایگزین احکام اسلامی شده و همان هدف را، حتی بهتر و راحت‌تر تأمین کند، نیاز به اثبات دارد. باید تجربه‌ای روشن و قابل ارائه از به کارگیری «حدود الهی»، نیز اِعمال «قوانین مکتب حقوقی» در جامعه پیش رو باشد تا پس از مقایسه، قضاوتی صحیح صورت بگیرد. آیا در جوامعی که حدود الهی اجرا شده، مانند حکومت امام علی علیه‌السلام و برخی از حکومت‌ها در تاریخ اسلام، «تأدیب» بهتر و راحت‌تر تأمین شده یا در جوامعی که قوانین بشری به اجرا گذاشته شده است؟ کدام نمونهٔ موفق ادعای فوق را به اثبات رسانده است؟!

□ داوری بر محور عدالت

روشن است چون هدف از داوری در اختلافات و کشمکش‌های مردم، جلوگیری از تضییع حقوق آنان و دفاع از مظلوم در برابر ظالم است، بدون قضاوت و داوری عادلانه این هدف تأمین نخواهد شد. داوری عادلانه در پرتو «قوانین و مقررات دینی» که منشأ آسمانی دارد، و «عدالت و وارستگی قاضی» امکان‌پذیر است.

چنانچه قاضی به قوانین و مقررات دینی در امر قضا آشنا نباشد یا جهت تحقق آن‌ها التزامی نداشته باشد و یا در امر قضا همّش را برای تأمین حقوق شهروندان مصروف ندارد و منافع خود را بر حق و عدالت ترجیح دهد، داوری، عادلانه نخواهد بود. از همین رو است که در مکتب اسلام برای قضاوت و شخص قاضی، شرایطی همچون «عدالت» معتبر دانسته شده، در بعضی احادیث، قضاوت شأن پیامبران و جانشینان آن‌ها شمرده شده، به طوری که هر کس

---

۱. **وسائل الشیعه**، ج۲۸، ص۱۳، ح۶: قال علي(ع): «اللهم إنك قد قلت نبيك(ص) فيما أخبرته من دينك: يا محمد! من عطّل حدّاً مِن حدودي فقد عاندني و طلب بذلك مضادتي.»

دیگری در این منصب و جایگاه قرار گیرد، شقی و بدبخت خواهد بود.[۱]

فقها نیز که در مبحث قضا به تفصیل وارد این مسأله شده‌اند، با استفاده از روایات به این مطلب تصریح کرده‌اند. صاحب جواهر می‌گوید:

إنَّ القضاء الصحيح من المراتب و المناصب كالإمارة و هو غصن من شجرة الرياسة العامة للنبي صلى الله عليه و آله و خلفائه(ع).[۲]

شیخ انصاری هر کسی را که بدون اذن و شایستگی در منصب قضاوت بنشیند، با استناد به همین روایات، شقی و بدبخت شمرده است.[۳]

سرّ مطلب آن است که قضاوت بر اساس قوانین الهی، مانند هر حرفهٔ دیگری، به آشنایی و تخصّص نیاز دارد، و پیامبران و جانشینان معصوم آنان و فقها و مجتهدان به لحاظ آشنایی با قوانین و مقررات الهی، شایستگی پذیرش این منصب را داشته و وظیفهٔ سنگینی بر عهده دارند. هر که بدون داشتن شرایط لازم، به داوری اقدام کند، به جای آن که حقوق الهی و مردمی را تأمین کند، به تضییع آن‌ها اقدام خواهد کرد. بر همین اساس خلفا پس از رحلت پیامبر در موارد فراوانی برای قضاوت به امام علی علیه السلام متوسل شده[۴] و حضرت را در میان صحابه، متبحّرتر در امر قضاوت می‌شمردند.[۵]

معمولاً در امر قضاوت زمینهٔ لغزش و انحراف فراهم است. قاضی باید از خویشتن داری و تقوا و عدالتی برخوردار باشد که گرفتار هواهای نفسانی نشود، زیرا در این صورت حقوق مظلومان را فدای منافع خویش خواهد کرد. به همین جهت قضاوت را شأن شخصیت‌های معصوم و در صورت غیبت ایشان، شأن اشخاص عادل دانسته‌اند. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«إنَّ الحكومة إنما هی للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لنبيٍ أو وصی نبی.»[۶]

---

۱. **وسائل‌الشیعة**، ج۲۷، ص۱۷، ح۲: «قال أمیرالمؤمنین(ع) لشریح: یا شریح! قد جلست مجلساً لا یجلسه إلّا نبي أو وصی نبي أو شقیّ.»

۲. **جواهرالکلام**، ج ۴۰، ص۹.

۳. شیخ مرتضی انصاری، **القضاء و الشهادات**، ص۳۴.

۴. ر.ک: عبدالحسین امینی، **الغدیر**، ج۶

۵. احمد بن حنبل، **مسند**، ج۵، ص۱۱۳: «علیّ أقضانا.»

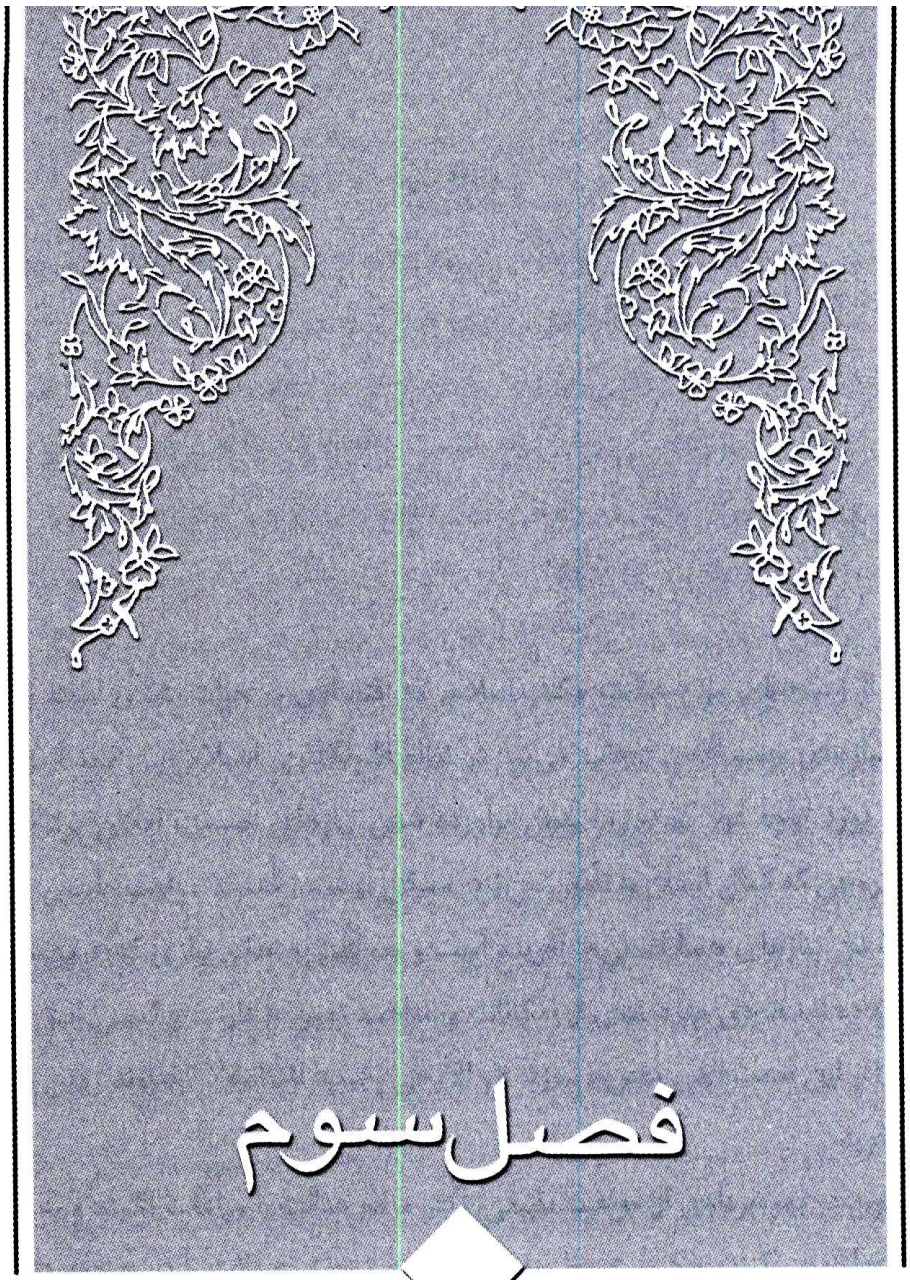
۶. **وسائل‌الشیعة**، ج۲۷، ص۱۷، ح۳.

در این روایت قضاوت را از آنِ «امام» دانسته، مراد از امام، فقط امام معصوم نیست و شاهد عدم انحصار، قید «العالم بالقضا» و «العادل في المسلمين» است، چون اگر مراد از امام، معصوم بود، لزومی به افزودن آن دو قید نبود. پس پیشوای جامعه که عالِم به قضاوت و عادل می‌باشد، عهده‌دار منصب قضاوت است. آن گاه این منصب را با توجه به ویژگی‌ها، منحصر در پیامبر یا وصی پیامبر دانسته است، و چون فقیه، پیامبر نیست، حتماً وصی پیامبر درعصر غیبت است. چنان‌که در روایات دیگر از او به «خلیفهٔ پیغمبر» و «امنای پیامبران» یاد شده است،[۱] چون صلاحیت فقیه عادل برای منصب قضاوت، دلایل متعددی داشته و از ضروریات فقه است.[۲]

■

۱. **وسائل‌الشیعة**، ج۲۷، ص۹۱، ح۵۰: «قال أميرالمؤمنين(ع): قال رسول الله (ص): اللهم ارحم خلفائي قيل: يا رسول الله و من خلفائك؟ قال: الذين يأتون بعدي، يروون حديثي و سنّتي ثم يعلّمونها أمّتي»؛ **اصول کافی**، ج۱، ص۵: قال رسول الله (ص): «ألفقها أمنا الرسل...».

۲. امام خمینی، **ولایت‌فقیه**، ص۶۷



فصل سوم

ولایت بر منابع و ثروت‌های عمومی

(حاکمیت مالی و اقتصادی)

یکی از زمینه‌های مورد عنایت مکتب اسلام، بُعد اقتصادی در حیات بشری است. برآورده ساختن نیازهای جسم آدمی ایجاب می‌کند در نظام قانونگذاری اسلام این بُعد از زندگی مستقیماً مورد توجه قرار گیرد، زیرا بدون برآورده شدن نیازهای جسمی، امکان پرداختن به نیازهای روحی که کمال انسان را تأمین می‌کند، ممکن نیست . خداوند مواهب طبیعی را برای برآورده شدن نیازهای همهٔ انسان‌ها آفریده است و همگان به حکم نیازی که درون‌شان به ودیعت نهاده شده، حق بهره‌مندی از امکانات و مواهب زمین را دارند و کسی حق ندارد دیگران را از این نعمت الهی محروم سازد: ﴿و الأرض وضعها للأنام﴾[1] خداوند زمین را برای خلایق آفرید.

اما چون در بهره‌برداری از مواهب طبیعی، اکثر مردم عدالت را مراعات نکرده و به حقوق دیگران تجاوز می‌کنند، حکومت وظیفه دارد زمینهٔ تحقق عدالت را در جامعه در ابعاد گوناگون، از جمله بُعد اقتصادی فراهم کند. در این باره در بخش دوم به تفصیل سخن خواهیم گفت. آن چه دراین فصل مد نظر است آن است که در نظام قانون‌گذاری اسلام با توجه به مسؤولیتی که بر عهدهٔ حاکم جامعه نهاده شده تا جهت «تأمین زندگی دنیوی» و «هدایت و ارشاد معنوی مردم» تلاش نماید، ابزارها و امکاناتی در اختیارش گذاشته شده تا بتواند از عهدهٔ این مهم برآید.

با نگاهی گذرا به کیفیت وضع مقررات مالی در فقه اسلام این مطلب به‌روشنی قابل درک

---

۱. الرحمن: ۱۰.

است. ثروت‌های عمده و کلان روزمینی و زیرزمینی به جای آن که در دست اشخاص باشد، در اختیار دولت اسلامی قرار گرفته تا به نحو متناسب و عادلانه توزیع گردد، چون توانایی‌های افرادی در بهره‌برداری از امکانات طبیعی متفاوت است.

نیز عوامل دیگری که گاهی ظلم و بی عدالتی در آن نقش دارد، سبب بروز فاصلهٔ شدید طبقاتی می‌شود. مقرراتی وضع شده تا از شدت اختلافات کاسته شود و تعادل در جامعه برقرار گردد.

پس پاره‌ای از مقررات مالی در نظام قانونگذاری اسلام، مستقیماً با هدف جلوگیری از تسلط اشخاص بر منابع مالی و ثروت‌های کلان جامعه است. پاره‌ای دیگر در صدد جلوگیری از تکاثر ثروت و تمرکز قدرت در یک نقطه، و ایجاد تعادل در جامعه است. و این دو هدف باامکانات و اختیاراتی که به حاکم جامعه داده شده، تأمین می‌گردد.

اینک بر بعضی مقررات مالی در نظام قانونگذاری اسلام اشاره می‌کنیم تامعلوم شود اختیار امور مالی جامعه، به حاکم واگذار شده و حق تصمیم‌گیری، سیاستگذاری، برنامه‌ریزی و اجرای آن‌ها در این عرصه بر عهدهٔ حاکم است. ناگفته نماند که حق حاکم دراین زمینه، قسمتی از ولایت او در امور جامعه است که در فصل نخست مورد بحث قرار گرفت، اما امور اقتصادی جامعه به لحاظ اهمیتی که دارد و میزان تأثیری که در سایر شؤون جامعه می‌گذارد و در نظام قانونگذاری اسلام مورد توجه قرار گرفته، ایجاب می‌کند با توجه بیش‌تری، به صورت مستقل مورد بحث قرار گیرد.

◁ الف) انفال در اختیار حاکم (دولت) است

ثروت‌های کلان کشور همچون معادن زمینی و دریایی با همهٔ وسعتش، در اختیار حاکم به عنوان دولت اسلامی قرار گرفته است. قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

﴿یسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله و الرسول فاتقوا الله و أصلحوا ذات بینکم و أطیعوا الله و أطیعوا الرسول إن کنتم مؤمنین﴾[1]

از تو در بارهٔ انفال [و هرگونه مال بدون مالک] سؤال می‌کنند، بگو: انفال مخصوص خدا و

---

۱. انفال: ۱.

پیامبر است، پس از [مخالفت فرمان] خدا بپرهیزید و خصومت‌هایی را که میان شما است، آشتی دهید و خدا و پیامبرش را اطاعت کنید، اگر ایمان دارید.»

انفال را غنیمت، یا آن‌چه بدون جنگ در اختیار مسلمانان قرار می‌گیرد (فیء)، یا آن‌چه که پس از تقسیم غنائم، از اجناس باقی می‌ماند، معنا کرده‌اند.[۱] از روایات که مستند فتاوای فقها است، بر می‌آید که مراد از انفال زمین‌هایی است که بدون جنگ و جهاد به دست مسلمانان می‌افتد. نیز غنائم جنگی که بی‌اذن امام رخ می‌دهد، زمین‌های بی‌صاحب، زمین‌های موات، کوه‌ها، دریاها، معادن و صحراها است که خداوند برای همگان آفریده است.[۲]

آیهٔ مبارک پس از جنگ بدر و در پاسخ سؤال مسلمانان در خصوص غنائم،نازل شده، اما از روایات استفاده می‌شود انفال گسترهٔ وسیعی دارد که یکی از آن‌ها غنائم است. خلاصه آن که انفال به حکم آیه، در اختیار پیامبر قرار گرفته که حاکم جامعه بود. بدون شک انفال مِلْک شخصی پیامبر نیست، زیرا گذشته از این‌که پیامبر نیازی به چنین ثروت انبوهی ندارد، واگذار کردن چنین ثروت کلانی به پیامبر به عنوان یک شخص، هیچ‌گونه توجیه عقلانی ندارد و با هدف اسلام برای تأمین عدالت اجتماعی منافات دارد. اصولاً اسلام دین مساوات و عدالت است و با هرگونه تبعیض و ظلم و بی عدالتی مخالف بوده و به‌شدت با آن مبارزه می‌کند. مکتبی با چنین اصول و ضوابطی چگونه ممکن است ثروت‌های کلانی را که معمولاً در جوامع مختلف از ثروت‌های عمومی محسوب می‌شود و همگان به حکم خلقت و نیاز، حق بهره‌مندی از آن‌ها را دارند، در اختیار شخص حاکم قرار دهد تا مالک شخصی آن‌ها شده و پس از خود برای فرزندان و بستگانش به جا گذارد؟! اسلام آن چه راکه در جوامع گوناگون در زمرهٔ ثروت‌های عمومی محسوب می‌شود، پذیرفته و برای بهره‌وری عادلانهٔ همگان، زمام آن را به حاکم معصوم یا عادلی سپرده که نه تنها در مصرف آن، ظلم و بی‌عدالتی روا نمی‌دارد، بلکه آن را جهت مصالح عمومی مردم به کار می‌برد. امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در زمان حکومتش بر بیت‌المال تسلط کامل داشت و هیچ‌گاه حاضر نشد دیناری را به ناحق در اختیار

---

۱. راغب اصفهانی، **مفردات**، ص۵۰۲ـ۵۰۳.

۲. علی ابن ابراهیم، **تفسیر قمی**، ج۱، ص۲۸۱؛ **وسائل الشیعة**، ج۹، ص۵۲۳ـ۵۳۴، ابواب الانفال، باب ۱.

دوستان، نزدیکان و یا بستگان قرار دهد. داستان مراجعهٔ برادرش (عقیل) برای دریافت سهم بیش‌تر از بیت‌المال، آن هم برای رفع فقر و تنگدستی خود و خانواده‌اش، و پاسخ منفی حضرت، معروف است. در مکتب اسلام ثروت‌های عمومی جامعه در اختیار چنین شخصیتی قرار می‌گیرد تا بدون کوچک‌ترین ظلم و اجحافی، جهت مصالح همهٔ مردم به مصرف برسد. در این مکتب، حاکم با آن که حق استفاده از بیت‌المال را برای مصارف شخصی دارد، اما خود را در سطح فقیرترین افراد جامعه قرار می‌دهد و مثل آنان زندگی می‌کند تا تحمل فقر برای آنان آسان باشد. آیا چنین فردی اجازهٔ تضییع حقوق دیگران را به خود می‌دهد؟ هرگز.

آیهٔ دوم در این زمینه، حاوی نکات مهم دیگری است. می‌فرماید:

﴿ما أفاء الله على رسوله مِن أهل القرى فلله و للرسول و لذي القربى و اليتامى و المساكين و ابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم و ما آتاكم الرسول فخذوه و مانهاكم عنه فانتهوا و اتقوا الله إن الله شديد العقاب﴾[1]

آن چه راکه خداوند از اهل این آبادی‌ها به رسولش بازگرداند، از آنِ خدا و رسول و خویشاوندان او و یتیمان و مستمندان و در راه ماندگان است، تا [این اموال عظیم] در میان ثروتمندان شما دست به دست نگردد، آن‌چه را رسول خدا برای شما آورده، بگیرید [و اجرا کنید] و از آن چه نهی کرده، خودداری نمایید و از [مخالفت] خدا بپرهیزید که کیفر خداوند شدید است.

پس از بیان موارد مصرف «فیء» که در اختیار رسول خدا قرار گرفته تا در موارد مشخص مصرف شود، هدف از این امر را تشریح می‌کند، قانون برای آن است که ثروت‌های عمومی و کلان جامعه، در میان ثروتمندان گردش نکند. «فیء» به عنوان یکی از مصادیق انفال به خداوند، رسول و اهل بیت تعلق دارد. نیز برای رفع حاجت یتیمان، مستمندان و در راه‌ماندگان مصرف می‌شود، اما همان‌طور که مفسران استفاده کرده‌اند،[2] تصمیم‌گیری نسبت به کیفیت تقسیم آن، بر عهدهٔ پیامبر است. آیه مربوط به ماجرای یهودیان بنی‌النصیر و پیمان شکنی آنان با پیامبر است که در آن زمان حاکم و فرمانده بوده، ذیل آیه که مردم را به اطاعت از پیامبر فرا می‌خواند، قرینه بر این مطلب است. از تشریع چنین مواردی بر می‌آید به لحاظ جایگاه مهم حاکم که وظیفهٔ ادارهٔ جامعهٔ اسلامی را بر عهده دارد، انفال

---

۱. حشر: ۷.

۲. المیزان، ج۱۹، ص۲۰۳.

در اختیارش نهاده شده تا طبق مصالح عمومی مردم به مصرف برساند و این کار مربوط به شخصیت حقوقی حاکم (دولت اسلامی) است، نه شخص حاکم. شاهد آن‌که حاکم انفال را برای بستگان خود به ارث نمی‌گذارد، بلکه به عنوان ثروت کشور اسلامی در اختیار دولت بعدی قرار می‌گیرد، زیرا در بعضی تعابیر «مال خداوند» خوانده شده، در برخی تعابیر «مال حاکم» و در تعابیر دیگر «مال مسلمانان»، هر چند هر کدام احکام جداگانه‌ای دارند، اما همگی در اختیار دولت اسلامی است تا در موارد خود که جهت مصالح عمومی شهروندان جامعهٔ اسلامی است، مصرف شود. امام علی علیه‌السلام به «عبدالله بن زمعه» در برابر درخواست او از بیت‌المال فرمود:

إنَّ هذا المال ليس لي ولا لک و إنما هو فيء للمسلمين و جلب أسيافهم؛[۱]
این مال از آنِ من و تو نیست، بلکه مال مسلمانان و اندوختهٔ شمشیرهای ایشان است.

از این رو، به بیت‌المال مسلمانان تعبیر شده است. حاکم همان‌طور که ثروت‌های عمومی را در اختیار دارد، اموال میتی که وارث ندارد،[۲] و خراج و مالیاتی را که از ذمّی دریافت می‌شود، در اختیار می‌گیرد. متقابلاً در موارد متعدد، دادن کمک از بیت‌المال برای مردم نیازمند، و برای میتی که بدهکار بوده ولی اموال باقی‌مانده کفاف بدهکاری‌هایش را نمی‌دهد،[۳] نیز قاتلی که نمی‌تواند دیهٔ مقتول را بپردازد[۴] و شخص ذمّی که جنایتی مرتکب شده، ولی قدرت مالی پرداخت جریمه را ندارد،[۵] بر عهدهٔ حاکم است تا از بیت‌المال بپردازد.

سیرهٔ عملی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در مدینه در واگذاری زمین‌ها به مسلمانان برای زراعت و آبادکردن آن‌ها و استخراج معادن که همگی در راستای سوق دادن مردم به کشت و کار و تلاش سالم اقتصادی و پرهیز از بازگشت به عادات جاهلی بوده، نشان می‌دهد که حضرت با بهره‌گیری از اموالی که در اختیارش نهاده شده بود، به‌خوبی در جهت مصالح عمومی جامعه

---

۱. **نهج‌البلاغه**، خطبه۲۳۲، **تفسیر عیاشی**، ج۲، ص۴۹؛ شیخ طوسی، **تهذیب الاحکام**، ج۴، ص۱۳۴.
۲. **وسائل‌الشیعة**، ج۲۷، ص۲۴۸: امام کاظم(ع): «الإمام وارث من لا وارث له.»
۳. **وسائل‌الشیعة**، ج۲۶، ص۲۵۱، ح۱۴.
۴. **وسائل‌الشیعة**، ج۲۹، ص۳۹۷،ابواب‌العاقله، باب ۶
۵. **وسائل‌الشیعة**، ج۲۹، ص۳۹۱، باب ۱.

قدم بر می‌داشت. به‌علاوه که مخارج فراوان حکومت اسلامی مانند مخارج سازماندهی نیروها برای جنگ با دشمنان، اعزام سرایا به بلاد گوناگون، رسیدگی به وضع فقرا و مساکین و نظایر آن‌ها ایجاب می‌کرد پیامبر بدین وسیله همهٔ مردم را به کشت و کار و تولید و فعالیت سالم اقتصادی هدایت کند تا با دریافت بخشی از درآمدهای آنان با عناوین خمس و زکات و مالیات، هزینه‌های دولت اسلامی را تأمین کند.(۱)

تصمیم‌گیری نسبت به انفال بر عهدهٔ دولت اسلامی است. در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده:

انفال زمین‌هایی است که بدون لشکر و اسب [بدون جنگ] به تصرف مسلمانان در آمده، یا برابر مصالحه با قومی به دست آمده، یا قومی با طیب خاطر در اختیار مسلمانان قرار داده‌اند، نیز زمینِ مخروبه و دشت‌ها و صحراها از آنِ رسول خدا صلی الله علیه و آله و پس از حضرت، از آنِ امام است تا هرطور خواست و مصلحت دانست، مصرف کند.(۲)

البته هر یک از موارد انفال احکام به خصوصی دارد که به تفصیل در کتب فقهی بیان شده است. ورود به جزئیات ما را از هدف اصلیِ بحث دور می‌کند. اما اصل این مطلب که انفال در اختیار حاکم اسلامی است و تنها او حقِ اعمال نظر، سیاستگذاری و تصرف در این زمینه را بر اساس مصالح عمومی مردم و مملکت اسلامی دارد، از مسلّمات فقه اسلامی است. دیدگاه یکی از فقها را در این باره نقل می‌کنیم. شیخ مفید از فقهای قرن چهارم می‌گوید:

انفال در زمان حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله فقط از آنِ اوست و پس از آن حضرت به‌طور کامل در اختیار امام است که جانشین اوست، هم‌چنان‌که در زمان حیات پیامبر، از آنِ او بود. خداوند عزوجل فرمود: «یسألونک...»و آن چه که برای رسول خداست، برای جانشین اوست که در میان امت، قائم مقام او محسوب می‌شود.

سپس موارد انفال را بر شمرده و در پایان می‌افزاید:

هیچ‌کس حق ندارد در مواردی که از انفال شمردیم، بدون اذن امام عادل تصرف کند. اگر با اذن او تصرف کرده و کار و تلاش کند، ۴/۵ آن برای او و خمس آن برای امام است. هر که بدون اذن

۱. ر.ک: علی احمدی میانجی، **مکاتیب‌الرسول**، ج۳، ص۵۳۶ ـ ۵۳۸.

۲. **وسائل‌الشیعة**، ج۹، ص۵۲۳، ابواب الانفال، باب ۱، ح۱.

امام در آن‌ها به کار بپردازد، در حکم کسی است که در ملک دیگری بدون اجازهٔ مالک تصرف کرده باشد.(۱)

مراد شیخ مفید از امام، امام معصوم نیست، بلکه پیشوای جامعه اسلامی است. قید عدالت که در عبارت مشاهده می‌شود، شاهد این ادعا است.

به همین جهت کارشناسان و اسلام‌شناسان در تدوین قانون اساسی، اصلی را به این مسأله اختصاص داده و تصویب کرده‌اند:

انفال و ثروت‌های عمومی از قبیل زمین‌های موات یا رها شده، معادن، دریاها، دریاچه‌ها، رودخانه‌ها و سایر آب‌های عمومی، کوه‌ها، دره‌ها، جنگل‌ها، نیزارها، بیشه‌های طبیعی، مراتعی که حریم نیست، ارث بدون وارث و اموال مجهول‌المالک و اموال عمومی که از غاصبین مسترد می‌شود، در اختیار حکومت اسلامی است تا بر طبق مصالح عامه نسبت به آن‌ها عمل نماید.(۲)

نیز دولت را موظف کرده‌اند تا:

ثروت‌های ناشی از ربا، غصب، رشوه، اختلاس، سرقت، قمار، سوء استفاده از موقوفات، سوء استفاده از مقاطعه کاری‌ها و معاملات دولتی، فروش زمین‌های موات ومباهات اصلی، دایر کردن اماکن فساد و سایر موارد غیر مشروع راگرفته و به صاحب حق ردکند و در صورت معلوم نبودن او به بیت‌المال بدهد.(۳)

◁ ب) حاکم متولی زکات است

منبع مالی دیگری که در اختیار دولت اسلامی است، زکات است که در مواردی معین و با شرایطی خاص، بعضی از مردم موظف به پرداخت آنند. خداوند در اموال ثروتمندان سهمی را برای فقرای جامعه مقرر کرده تا از یک طرف نیاز فقرا و حاجتمندان برطرف شود و از طرف دیگر از تمرکز ثروت که منشأ و سرچشمهٔ طغیان‌ها و گاه مفاسد است، جلوگیری شود و بدین وسیله تعادل در میان اقشار مختلف جامعه برقرار گردد: ﴿و في أموالهم

---

۱. شیخ مفید، المقنعة، ص۲۷۸ ـ ۲۷۹.

۲. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۴۵.

۳. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل۴۹.

حقٌ للسائل و المحروم.﴾[۱]

در فقه روشن کرده‌اند که موارد معینی متعلّق زکاتند: گندم، جو، کشمش و خرما (غلات اربع)، گاو، شتر و گوسفند(اغنام ثلاثه) و طلا و نقره (نقدین) موارد نُه‌گانه‌ای هستند که در صورت رسیدن به نصاب معینی، مشمول پرداخت زکات بوده و صاحبان آن‌ها موظفند بخشی از آن را به حاکم اسلامی بپردازند.[۲]

گذشته از آثار و برکات معنوی، انجام این عبارات راهی است برای اصلاح ساختار اقتصادی جامعه.

دولت اسلامی وظیفه دارد به مردم مراجعه کرده و زکات مال‌شان را دریافت کند. قرآن با صراحت به پیامبرش به عنوان حاکم جامعه دستور می‌دهد که زکات مال مردم را از آنان دریافت کن: ﴿خُذْ مِن أموالهم صدقة.﴾[۳]

بر همین اساس رسول خدا صلی الله علیه و آله در مدینه و در زمان حاکمیت خود، افرادی را مأمور جمع آوری زکات می‌کرد تا با سفر به شهرها و نزد قبائل گوناگون، زکات اموال آنان را جمع‌آوری کرده و به مرکز خلافت اسلامی منتقل کنند.[۴]

گروهی از مسلمانان، مأمور ثبت و ضبط میزان زکوات و اخماس و غنائم و چگونگی مصارف آن‌ها بودند.[۵]

در نامه‌ها و دستور عمل‌هایی که حضرت به کارگزاران خویش می‌فرستاد، گرفتن زکاتِ اموال مردم را به عنوان یکی از وظایف آنان یادآوری و میزان زکات را نیز مشخص می‌کرد.[۶] حتی نامه‌های مستقلی در موضوع زکات و نصاب موارد مختلف آن از حضرت به‌جا

---

۱. ذاریات: ۱۹.

۲. شیخ مرتضی انصاری، **کتاب الزکاة**.

۳. توبه: ۱۰۳؛ امام علی(ع) فرمود: «یجبر الإمام الناس علی أخذ الزکاة من أموالهم لأنَّ الله یقول: ﴿خُذْ من أموالهم صدقة.﴾ (**بحار**، ج۹۶، ص۸۶).

۴. ر.ک: **مکاتیب الرسول**، ج۲، فصل۱۱.

۵. **مکاتیب الرسول**، ج۱، فصل۱۷۳.

۶. **مکاتیب الرسول**، ج۲، فصل۶۱۵، نامهٔ حضرت به عامل خویش در یمن.

مانده که به قبائل مختلف نگاشته‌اند.[۱] این امر نشانگر اهتمام ایشان به جمع‌آوری زکات به عنوان یکی از منابع مالی کشور اسلامی است که با نظر و صلاحدید حضرت به مصرف می‌رسید.

پرداخت زکات به حاکم جامعه به قدری دارای اهمیت بود که پس از ارتحال پیامبر اکرم(ص)، افراد و قبائلی که از پرداخت زکات به مأموران حکومتی خودداری می‌کردند، مرتد خوانده شده و با ایشان به جنگ می‌پرداختند.[۲]

در یکی از آیات قرآن نپرداختن زکات، عمل کافران خوانده شده است.[۳] چنان‌که در سخنی از پیامبر نقل شده که یکی از ده گروهی که میان امت اسلامی به خداوند عظیم کفر می‌ورزند، کسانی هستند که از پرداخت زکات امتناع می‌کنند.[۴]

زکات در قرآن کریم، معمولاً همراه دستور به اقامهٔ نماز که ستون دین است، آمده، این همراهی، نشانگر پیوند میان آن‌ها از جهات مختلف است. اگر نماز پایه و اساس دین است، زکات نیز از جهاتی چنین نقشی دارد و سلامت اقتصاد جامعه را تأمین می‌کند. اگر نماز روح آدمی را صیقل می‌دهد، زکات نیز مال انسان را تطهیر می‌کند. اگر نماز سبب دور شدن انسان از بدی‌ها و زشتی‌ها می‌شود، پرداخت زکات سبب قطع دلبستگی به مال و منال دنیا است. چنان که ساختار اقتصادی جامعه با زکات سامان می‌یابد.

در صدر اسلام یکی از مهم‌ترین منابع مالی حکومت برای رفع نیازها و تأمین هزینه‌های مختلف، زکات بود. از این رو نقش مهمی در جامعهٔ اسلامی ایفا می‌کرد. خودداری از پرداخت زکات، نوعی مبارزه و تضعیف حکومت تلقی می‌شد. به‌علاوه، با تدبیری که اسلام از جهات مختلف در تشریع این قانون اندیشیده، بسیاری از مشکلات جامعه، از این راه، حل و فصل می‌گردید. البته جریانات مختلف که در قالب ممانعت از پرداخت زکات در تاریخ اسلام، به چشم می‌خورند، مربوط به زمان پس از رحلت پیامبر است. عده‌ای حکومت خلفا را

---

۱. **مکاتیب الرسول**، ج۲، ص۶۴۶.

۲. واقدی، **کتاب الرّده**، ص۸۳.

۳. فصلت: ۶ـ۷: ﴿...و ویل للمشرکین الذین لا یؤتون الزکاة و هم بالآخرة هم کافرون﴾.

۴. **وسائل‌الشیعة**، ج۹، ص۳۴، ابواب ما تجب فیه الزکاة، باب ۴، ح۷.

نامشروع دانسته و از پرداخت زکات اجتناب می‌کردند. عده‌ای مصرف آن را در شهر و دیار خویش افضل از ارسال آن به مرکز خلافت می‌دانستند. عده‌ای نیز پس از رحلت پیامبر معتقد به حکومتی مرکزی نبودند تا زکات بپردازند، بلکه برای هر شهر و منطقه‌ای قائل به حکومتی مستقل بودند.(۱) به هر حال همه در این جهت مشترک بودند که از پرداخت زکات به خلیفه امتناع می‌کردند. تلقی عمومی مسلمانان این بود که نپرداختن زکات، تمرّد و عصیانی در برابر حکومت بوده و چون به تضعیف پایه‌های اقتصادی دولت اسلامی منتهی می‌شد، نوعی بازگشت و ارتداد از دین بود که باید با چنین افراد و قبائلی برخورد کرد. فقهای اهل سنت اجماع دارند کسی که زکات نمی‌پردازد، باید تأدیب شده و به زور حق حکومت را از او گرفت.(۲)

پرداخت زکات به حاکم از ضروریات دین محسوب می‌شد و هر که از انجام آن سر باز می‌زد، مستحق مجازات بود. در عصر غیبت نیز در صورت درخواست فقیه جامع‌الشرائط برای گرفتن زکات، پرداخت آن از سوی مردم واجب بوده و پرداخت به دیگری حتی مستحقان زکات بدون نظر فقیه کافی نبوده و تکلیف را از انسان ساقط نمی‌کند.(۳)

□ مصرف زکات

علاوه بر نکات یادشده در بارهٔ نقش زکات در جامعهٔ اسلامی که به‌وسیله حاکم و دولت اسلامی دریافت می‌شود، موارد مصرفی که برای زکات معیّن شده، نشانگر آن است که این منبع گستردهٔ مالی در جامعهٔ اسلامی برای صرف در آن موارد، جز به دست حاکم امکان‌پذیر نیست. موارد مصرف زکات در آیهٔ مبارک چنین مشخص شده:

﴿إنّما الصدقات للفقراء و المساكين و العاملين عليها و المؤلفة قلوبهم و في الرقاب و الغارمين و في سبيل‌الله و ابن السبيل فريضةً من الله و الله عليم حكيم﴾(۴)

زکات‌ها مخصوص فقرا و مساکین و کارکنانی است که برای جمع‌آوری آن زحمت می‌کشند و

---

۱. ر.ک: واقدی، **کتاب الرّدة**، ص۸۳ ـ ۸۶.

۲. یوسف القرضاوی، **فقه‌الزکاة**، ج۲، ص۷۷۸.

۳. شیخ مرتضی انصاری، **کتاب‌الزکاة**، ص۳۵۶.

۴. توبه: ۶۰.

کسانی که برای جلب محبت‌شان اقدام می‌شود و برای [آزادی] بردگان و [ادای دین] بدهکاران و در راه [تقویت آیین] خدا و واماندگان در راه. این یک فریضهٔ الهی است و خداوند دانا و حکیم است.

شناسایی فقرا از مساکین در اقصی نقاط کشور و تأمین نیازهای سالیانهٔ آنان؛[۱] پرداخت حقوق مأموران جمع‌آوری زکات (العاملین علیها) به تشخیص حاکم که به صورت اجرت عمل باشد یا جعاله یا هر عنوان دیگر؛[۲] شناسایی مخالفان حکومت اسلامی اعم از کافر و مسلمان که با پرداخت مبلغی از زکات، قلوب‌شان به اسلام و مسلمانان متمایل شود؛[۳] آزاد کردن بردگان (فی الرقاب)؛ شناسایی بدهکاران که از راهی غیر از معصیت بدهکار شده و توان پرداخت بدهی‌های خود را ندارند[۴](فی الغارمین)؛ تشخیص موارد مختلف «سبیل الله»، با آن‌که برخی آن را جهاد در راه خدا دانسته‌اند،[۵] اما مشهور فقهایِ شیعه غالباً هر اقدامی را که جهت استوار ساختن پایه‌های دین انجام شود، مصداق «سبیل الله» دانسته‌اند؛[۶] نیز حل مشکل در راه ماندگان...

این هم از عهدهٔ حکومتی بر می‌آید که امکانات کافی و توانایی لازم برای رسیدگی به همهٔ موارد مذکور را داشته باشد.

تشریع زکات نوعی تضمین اجتماعی برای اقشار مختلف مردم است، چه بسا افرادی که به عنوان وظیفهٔ دینی امروز زکات می‌پردازند، روز دیگری مشمول یکی از مصادیق مصرف زکات قرار گیرند و از این منبع مالی بهره‌مند شوند. چه بسیار افراد بی نیازی که روزی در تجارت خود شکست خورده و بدهکار دیگران می‌شوند یا در سفری گرفتار شده و نیاز مالی پیدا می‌کنند. با تحقق این فریضهٔ الهی در جامعه و گشوده بودن دست حاکم می‌توان چنین افرادی را از گرفتاری‌های مالی نجات داد. امروزه در کشورهای توسعه یافته و پیشرفته که

---

۱. **وسائل‌الشیعة**، ج۹، ص۲۸۹، ابواب المستحقین للزکاة، باب ۴۱، ح۲.
۲. حاج آقا رضا همدانی، **کتاب الزکاة**، ص۵۳۳.
۳. سید محمد عاملی، **مدارک‌الأحکام**، ج۵، ص۲۱۴.
۴. همدانی، **کتاب‌الزکاة**، ص۵۵۱.
۵. شیخ مفید در «مقنعه»، شیخ طوسی در «نهایة» و سلّار در «مراسم».
۶. شیخ مرتضی انصاری، **کتاب‌الزکاة**، ص۳۰۸؛ همدانی، **کتاب‌الزکاة**، ص۵۷۴.

وجود چنین منبعی را در جامعه، ضروری احساس کرده‌اند، صنعت بیمه وارد صحنه شده تا در برابر حوادث پیش‌بینی نشده، تضمینی برای مردم باشد. بیمه را مطرح کرده‌اند و با اقسام مختلف آن مانند بیمه حوادث، بیمه عمر، بیمه شخص ثالث، بیمه آتش‌سوزی و...اطمینانی برای مردم در جامعه فراهم کرده‌اند. تشریع زکات در نظام حقوقی و مالی اسلام نقشی فراتر از بیمه دارد. اگر در بیمه، همهٔ افراد وظیفه دارند بخشی از مال خود را در اختیار شرکتی قرار دهند تا هنگام گرفتاری و تنگنای مالی از آنان حمایت کند، در نظام مالی اسلام حتی بدون آن که همگان موظف به پرداخت قسطی ماهیانه باشند، آینده‌شان تضمین شده است،[۱] در حقیقت توانگران مالی وظیفه دارند با پرداخت بخشی از ثروت خود، فقرا و مستمندان و سایر افرادی را که در تنگنای مالی قرار می‌گیرند، تأمین کنند. زکات تکلیفی است بر عهدهٔ ثروتمندان جامعه تا از این طریق بخشی از نیازهای اقتصادی جامعه برطرف شود.

برخی از فقها این احتمال را که بتوان در غیر از موارد مشخصی که در روایات و فقه مشمول زکات دانسته شده، به تشخیص و صلاحدید حاکم جامعه، زکات دریافت کرد، مطرح کرده‌اند، زیرا احتمال دارد که موارد نُه‌گانهٔ وجوب زکات، مربوط به وضع آن روز بوده، امروزه ثروت مردم در کالاهای دیگری متمرکز شده باشد و حاکم برای ادارهٔ جامعه بتواند از آنان زکات دریافت کند.[۲]

◁ ج) متولی خمس حاکم است

یکی دیگر از منابع مالی دولت اسلامی، خمسِ غنائم، به معنای درآمدهای مردم است. این منبع عظیم مالی نیز مانند دو منبع قبلی در اختیار حاکم و دولت اسلامی قرار گرفته تا در مواردی که برای مصرفش معین شده استفاده شود. قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

﴿و اعلموا أنّما غنمتم من شيءٍ فإن لله خمسه و للرسول و لذي القربى و اليتامى و المساكين و ابن السبيل إن كنتم آمنتم بالله و ما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان و الله

---

۱. ر.ک: یوسف القرضاوی، **فقه الزکاة**، ج۲، ص۱۰۰۰.

۲. حسینعلی منتظری، **کتاب‌الزکاة**، ج۱، ص۱۵۰.

علی کل شيءٍ قدير﴾[۱]

بدانید هرگونه غنیمتی به دست آورید، خمس آن برای خدا و برای پیامبر و برای نزدیکان و یتیمان و مسکینان و واماندگان در راه است. اگر به خدا و آن‌چه به بندهٔ خود در روز جدایی حق از باطل، روز درگیری دو گروه [با ایمان و بی ایمان در جنگ بدر] نازل کردیم، ایمان آورده‌اید و خداوند بر هر چیزی توانا است.

مفسران به کمک روایات از آیه استفاده کرده‌اند نیمی از خمس، حق خدا، رسول و اهل بیت او است و نیم دیگر برای یتیمان، مسکینان و در راه ماندگان است. البته این سه گروه چنانچه از سادات باشند، از خمس استفاده می‌کنند، زیرا آنان از دریافت زکات بازداشته شده‌اند.

از آیه استفاده می‌شود پرداختِ خمس آن‌چه که انسان به دست می‌آورد، شرط ایمان به خدا و به آن‌چه بر پیامبر نازل شده، شمرده شد که نشانگر جایگاه مهم این فریضهٔ الهی است.[۲]

فقهای شیعه بر خلاف علمای اهل سنت که خمس را فقط در غنائم جنگی واجب شمرده‌اند،[۳] با استفاده از روایات که از ائمهٔ هدی(ع) نقل شده، در هفت مورد پرداخت خمس را واجب دانسته‌اند: غنائم جنگی، معدن، گنج، آن‌چه از غوّاصی به دست می‌آید، مازاد مخارج سالیانه از درآمد کسب، زمینی که ذمّی از مسلمان می‌خرد و مال حلال مخلوط به حرام.[۴]

چنین درآمد هنگفتی قاعدتاً باید در اختیار کسی و نهادی قرار گیرد که با احاطهٔ کامل بر اوضاع مملکت اسلامی، بتواند آن را در مصالح اسلام و مسلمانان مصرف نماید.

به نظر بسیاری از فقها نیمی از خمس که برای سادات مصرف می‌شود، به اجازهٔ حاکم جامعه نیاز دارد، زیرا گاهی میزان خمس کمتر از نیاز سه گروه یاد شده در آیه بوده و گاهی میزان خمس بیش از نیاز آن‌ها است که در هر دو صورت عهده‌دار تنظیم آن، حاکم است. علامه مجلسی با احاطه‌ای که بر اخبار آل محمدﷺ داشته، بر این اعتقاد است که پرداخت

---

۱. انفال: ۴۱.

۲. **المیزان**، ج۹، ص۸۹.

۳. **محمد بن ادریس الشافعی، الام**، ج۴، ص۲۰۷.

۴. ر.ک: **جواهر الکلام**، ج۱۶.

تمام خمس به امام لازم است.[۱] و حتی فقیه برجسته‌ای مانند صاحب جواهر ابراز کرده که اگر مخالفت با اجماع فقها نمی‌بود، نظرم این بود که همه خمس از آنِ امام است، منتهی امام وظیفه دارد نیم آن را در سه گروه یتیمان، مستمندان و در راه‌ماندگانِ سادات به مصرف برساند.[۲]

کسانی که پرداخت نیمی از خمس را به سه گروه یاد شده مستقیماً مجاز دانسته‌اند، معمولاً آن را مربوط به عصر غیبت می‌دانند. اما در عصر حضور معصوم(ع) خمس به امام پرداخت می‌شود تا در راه خدا و مصالح اسلام و مسلمانان و نیز نیازمندان سادات و در صورت مازاد بر مصرف، در راه‌های دیگر صرف شود.

بنابراین دیدگاه، خمس مانند انفال و زکات که در اختیار پیامبر، امام یا فقیه جامع‌الشرائط قرار می‌گیرد، به اعتبار جایگاه آن‌ها است که نقش حاکم و مدیر جامعه را ایفا می‌کنند. روایاتی که دنیا و آن‌چه را که در دنیا است، از آنِ پیامبر و امام دانسته‌اند،[۳] با همین تفسیر سازگار است. بدین معنا که گرچه مردم مالک زمین و خانهٔ مسکونی و سایر اموال خویش‌اند، اما پیامبر و امام به عنوان حاکم جامعه می‌توانند بنابر مصالحی، در مِلْک اشخاص تصرف نمایند. گاهی در شهرها که نیاز به احداث خیابان‌های عریض، مدارس، درمانگاه‌ها و مساجد احساس می‌شود و احداث آن‌ها در بعضی مناطق منوط به تخریب بخشی از خانه‌های مسکونی یا مراکز تجاری یا املاک دیگر مردم است، دولت اسلامی می‌تواند برای مصالح عمومی، آن‌ها را خریداری و تخریب نماید.

امروزه چنین اختیاراتی برای دولت‌ها در جوامع پیشرفته و متمدن و زندگی‌های شهرنشینی که تصرفاتی از این قبیل در املاک شخصی شهروندان اجتناب‌ناپذیر می‌باشد، پذیرفته شده و غیر قابل انکار است. در نظام سیاسی اسلام که چنین اختیاراتی به حاکم جامعه داده شده، بر اساس واقع‌بینی و برای ادارهٔ مطلوب جامعه است. سلب اختیار از دولت اسلامی

---

۱. محمد باقر مجلسی، **زادالمعاد**، ص ۵۷۱ ـ ۵۷۲: «و أکثر العلماء قد صرّحوا بأنَّ صاحب الخمس لو تولّی دفع حصة الإمام (ع) لم تبرء ذمّته بل یجب علیه دفعها إلی الحاکم وظنّي أنَّ هذا الحکم جارٍ في جمیع الخمس.»

۲. **جواهرالکلام**، ج ۱۶، ص ۱۷۸.

۳. **کافی**، ج ۲، ص ۳۵۶، باب ۵۷.

به‌خصوص در جوامع امروزی، مردم را با مشکلات فراوانی روبه‌رو می‌سازد. در نظام جمهوری اسلامی که اختلافاتی میان مجلس شورای اسلامی با شورای نگهبان در وضع مقررات و قوانین پیش می‌آمد، از یک طرف مجلس بنابر مصالحی اقدام به تصویب قانونی می‌کرد که احیاناً حقوق شهروندان تحت تأثیر قرار می‌گرفت، یا حوزهٔ مالکیت شخصی را محدود می‌ساخت، از طرف دیگر شورای نگهبان که حافظ احکام و قوانین شرع و قانون اساسی است، با آن به مخالفت بر می‌خاست. به ناچار رهبر فقید انقلاب با اختیاراتی که حاکم جامعه دارد، مستقیم یا غیر مستقیم به حل اختلافات می‌پرداخت. تأسیس مجمع تشخیص مصلحت نظام و گنجاندن آن در قانون اساسی جمهوری اسلامی برای حلّ چنین معضلاتی در نظام پیش‌بینی شد.

اختلاف نظر در اختیارات دولت اسلامی، به‌ویژه گسترهٔ حق ولایت مالی حاکم، در میان فقها، پس از پیروزی انقلاب اسلامی، شاید به دلیل عدم حضور آنان در عرصهٔ اجتماعی ـ سیاسی و ادارهٔ جامعه و حکومت‌داری باشد. بسیاری از مسائل و مشکلات در عمل خود را نمایان می‌سازد. امام خمینی(رض) به عنوان فقیهی که توفیق بنیان‌گذاری نظام جمهوری اسلامی را پیدا کرد و عملاً مرجع مسؤولان و دست‌اندرکاران ادارهٔ نظام و حلّال مشکلات فقهی و شرعی بود، بارها بر این مطلب تأکید می‌ورزید. مثلاً در پاسخ استفتای شورای نگهبان در مورد مالکیت و استخراج معادن مرقوم فرمود:

...نفت و گاز و معادنی که خارج از حدود عرفی املاک شخصی است، تابع املاک نمی‌باشد و اما اگر فرض کنیم معادن و نفت و گاز در حدود املاک شخصی است ـ که فرضی بی واقعیت است ـ این معادن چون ملی است و متعلق به ملت‌های حال و آینده است که در طول زمان موجود می‌گردند، از تبعیت املاک شخصیه خارج است و دولت اسلامی می‌تواند آن‌ها را استخراج کند، ولی باید قیمت املاک اشخاص یا اجارهٔ زمین تصرف شده را مانند سایر زمین‌ها بدون محاسبهٔ معادن در قیمت و یا اجاره بپردازد و مالک نمی‌تواند از این امر جلوگیری کند[1]

متفکر شهید آیةالله مطهری قبل از پیروزی انقلاب، از این‌که فقها با استناد به روایاتی «انفال» را در عصر غیبت برای شیعیان مباح شمرده و مانند ملک ایشان دانسته‌اند و حتی

---

۱. صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۱۵۵.

دیگران را با حیازت انفال و از آن جمله زمین‌های موات، مالک قلمداد کرده‌اند، انتقاد کرده و اظهار داشته است:

این‌جا بار دیگر اهمیت مسألهٔ حکومت و ولایت از یک طرف، و کوتاهی نظر فقهای شیعه از طرف دیگر ظاهر می‌شود. چگونه ممکن است غیبت امام سبب شود این فلسفهٔ بزرگ معطل بماند و اراضی انفال، حکم اموال شخصی و منقول را پیدا کند؟![۱]

د) حاکم و حق دریافت مالیات

علاوه بر منابع سه‌گانهٔ مالی که به اختصار مورد توجه قرار گرفت، حاکم و دولت اسلامی می‌تواند به تناسب نیازهای متنوع جامعه از مردم مالیات بگیرد. مالیاتی که نه زکات است و نه خمس.

اگر حکومت در زندگی اجتماعی یک ضرورت است و دارای مخارج و هزینه‌هایی در زمینه‌های مختلف می‌باشد و انفال و ثروت‌های عمومی مملکت و نیز زکات و خمس که مردم می‌پردازند، نمی‌تواند هزینه‌های فوق را تأمین کند، دولت می‌تواند با جعل قانون مالیات، از مردم مبالغی را دریافت نماید. به‌علاوه که حکومت به‌ویژه در جوامع پیچیدهٔ امروزی امکانات رفاهی فراوانی را در اختیار مردم می‌گذارد. خیابان‌کشی، تسهیلات شهرنشینی، شناسایی و استخراج معادن و به بهره‌وری رساندن آن‌ها، تولید مواد خام و ساخت محصولات قابل مصرف از آن‌ها و صدها نمونه از این قبیل، خدماتی است که دولت اسلامی در اختیار مردم قرار می‌دهد. طبعاً کسانی که از این امکانات بهره‌مند می‌شوند، باید همه یا بخشی از مخارج آن را متحمّل شوند. در صدر اسلام پیامبر اکرمﷺ و خلفای بعدی در مواردی با جعل مالیات، از مردم مبالغی را برای هزینه‌های حکومت دریافت می‌کردند. پیامبر در نامه‌هایی که برای کارگزاران خویش نگاشته، ضمن تشریع وظایف آنان در زمینه‌های مختلف، از جمله دریافت زکات، خواستار دریافت جزیه از اهل کتاب شد، به‌طوری که اگر از پرداخت آن امتناع می‌ورزیدند، از اهل ذمّه نبوده و حکومت نسبت به تعهداتی که در برابر شهروندانش دارد، نسبت به آنان تعهّدی ندارد، اما کسانی که بر دین خود ثابت قدم‌اند، از سوی نمایندهٔ حکومت

---

۱. شهید مرتضی مطهری، **نظری به نظام اقتصادی اسلام**، ص۱۵۸.

اسلامی تحت فشار قرار نمی‌گیرند و تنها وظیفه دارند نوعی مالیات بپردازد.[۱]

جعل قانون «خراج» به‌وسیله پیغمبر و اجرای آن در تاریخ اسلام به‌وسیله حاکمان که نوعی مالیات محسوب می‌شد، نمونهٔ دیگری از منابع مالی حکومت اسلامی بود.[۲]

به هر تقدیر حاکم و دولت اسلامی به خاطر مسؤولیت سنگینی که در ادارهٔ کشور اسلامی و تأمین حقوق و مصالح مردم دارد، امکاناتی همچون سایر دولت‌ها در اختیار دارد تا با برنامه‌ریزی صحیح و به اجرا گذاشتن آن‌ها در عرصهٔ اقتصادی، نیازهای مردم را به‌خوبی تأمین کند. ثروت‌های عمومی از آنِ مردم است که در اختیار حاکمی امین قرار دارد. وی وظیفه دارد بدهی بدهکاران ناتوان را بپردازد؛ امنیت را در جامعه فراهم کند و از حریم مملکت اسلامی دفاع نماید؛ جهت آباد کردن زمین‌های موات و تأمین مایحتاج مردم تلاش کند. یتیمان را تحت پوشش قرار داده و زندگی آبرومندانه‌ای برای آنان فراهم سازد؛ اشتغال سالم برای همه ایجاد نماید؛ مردم را در صورت لزوم برای انجام حج و جهاد بسیج کند؛ جهت رشد صنعت در عرصه‌های گوناگون قدم بردارد؛ زمینهٔ زندگی سالم و توأم با رفاه را برای شهروندان فراهم کند؛ کسانی را که از انجام کار عاجز شده‌اند، اداره کند[۳] و صدها وظیفهٔ دیگر؛ یعنی مجموعاً نیازهای عموم شهروندان را در زندگی روزمرّه تأمین کند، که نیازمند درآمدی ثابت و هنگفت است که در نظام مالی اسلامی پیش‌بینی شده است.

ناگفته نماند ذکر مواردی که در صدر اسلام و متناسب با وضع آن روز جامعه به چشم می‌خورد، به معنای تنظیم سیاست‌ها و برنامه‌ها در آن محدوده نیست، بلکه فعالیت در عرصهٔ اقتصادی در هر وضع و زمان و مکانی متناسب با اوضاع آن عصر ضرورتی غیر قابل انکار است. در جوامع امروزی دولت اسلامی برای ایجاد جامعه‌ای پیشرفته در زمینه‌های مختلف و از آن‌جمله اقتصادی، که نیازمند سیاستگذاری، برنامه‌ریزی و اجرای آن‌ها همخوان با اوضاع

---

۱. **مکاتیب‌الرسول**، ج۲، ص۶۱۶: «... و مَن ثبت علی دینه مِن أهل الأدیان فإنّه لا یضیّق علیه و علی کلّ حاکم مِن الجزیة علی قدر طاقته: الدینار فما فوق ذلك أو القیمة، فمن ادّی ذلك فله الذمّة و المنفعة و مَن أبی ذلك فلا ذمّة له» و ص۶۴۹: «..و من أقام علی یهودیته أو مجوسیّته فعلیه الجزیة.»

۲. ضیاءالدین الریس، **خراج و نظام‌های مالی دولت‌های اسلامی**، ترجمه فتحعلی اکبری، فصل سوم.

۳. ر.ک: محمدرضا حکیمی، **الحیاة**، ج۶، ص۲۹۹ به بعد.

امروز دنیا است، از اختیارات و امکاناتی متناسب برخوردار است. نمی‌توان امکانات و درآمدهای دولت اسلامی را به موارد محدود گذشته منحصر نمود، اما وظایفی که امروزه بر عهدهٔ آن است و هزینه‌هایی گزاف دارد، بر دولت تحمیل کرد. حکومت در جامعهٔ اسلامی به شرطی موفق خواهد بود که متناسب با برنامه‌ها و هزینه‌های جوامع امروزی، حق برخورداری از منابع مالی و ثروت‌های عمومی را به قدر نیاز داشته باشد. در غیر این‌صورت قدرت برآورده کردن خواست‌ها و انتظارات مردم را نداشته و پیشاپیش محکوم به شکست است.

اگر زمانی امکان دریافت خمس یا زکات از مردم نبود یا حاکم جامعه دریافتِ آن را به مصلحت ندانست، می‌توان با وضع مالیات بر مشاغل، اماکن، درآمد و امثال آن نیازهای دولت اسلامی را که در واقع نیازهای شهروندان است، دریافت کرد. «ضرورت حکومت» چنین حقی را برای حاکم اثبات می‌کند.

در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز دریافت مالیات حقّ دولت اسلامی خوانده شده که البته بر اساس قانون دریافت می‌شود و باز بر اساس قانون در موارد مورد نظر بخشوده یا تخفیف داده می‌شود.[۱]

◁ ه) نظارت بر فعالیت‌های اقتصادی

پس از آن که گسترهٔ حق حاکمیت و ولایت حاکم اسلامی بر منابع و ثروت‌های عمومی، به اختصار تبیین گردید، اینک در پایان این فصل اشاره‌ای به حق نظارت حاکم برفعالیت‌های اقتصادی، می‌تواند برای تکمیل بحث مفید باشد. البته در بارهٔ وظیفهٔ حاکم جهت تأمین «عدالت اجتماعی» که یک بُعد آن اقتصاد و معیشت مردم است در بخش «وظایف حاکم» سخن خواهیم گفت، اما آن‌چه این‌جا مدّ نظر است، بیان حقی است که حاکم جهت محدود کردن آزادی شهروندان در بُعد اقتصادی و معیشتی دارد تا از راه مراقبت، کنترل و نظارت بر فعالیت‌های مراکز اقتصادی و شرکت‌ها و سازمان‌ها و اشخاص، از حقوق عامهٔ مردم حراست کند.

---

۱. **قانون اساسی جمهوری اسلامی**، اصل ۵۱.

برای سالم‌سازی اقتصادی جامعه و جلوگیری از ظلم و اجحافِ عده‌ای سودجو، در نظام قانونگذاری اسلام، تدابیری اندیشیده شده، مثلاً انفال و ثروت‌های عمومی و خمس و زکات و مالیات در اختیار حاکم اسلامی قرار گرفته تا در مصارف خاص که جهت تأمین رفاه و آسایش شهروندان است، به مصرف برسد.

اما فراتر از قوانین و مقررات در نظام قانونگذاری، به حاکم اسلامی اختیاراتی داده شده تا در پرتو آن بتواند از بروز تبعیض و فاصلهٔ شدید طبقاتی، که مفاسد فراوانی به همراه دارد، جلوگیری کند. در این مختصر تنها به چند محور از حقی که حاکم در بُعد نظارت بر فعالیت‌های اقتصادی دارد، اشاره می‌شود:

□ الف) نظارت بر تولید

از آن‌جا که در جامعه نیازهای مردم از طریق مشاغل گوناگون تأمین می‌شود و تولید نیازمندی‌های مردم اعم از غذا، پوشاک، مسکن و...از ضروریات جامعه محسوب می‌گردد، هر ملّتی که در امر تولید توفیقی ندارد، از رشد و پیشرفت بازمانده است. حکومت جهت رشد و افزایش تولید در عرصه‌های گوناگون کشاورزی، صنعتی، انرژی و...مسؤولیّتی سنگین بر عهده دارد. حاکم اسلامی جهت سالم‌سازی امر تولید، جهت‌دهی به آن، جلوگیری از تراکم تولید در یک بخش و کمبود تولید در بخش‌های دیگر و نامتناسب با نیازهای جامعه، حق تصمیم‌گیری دارد.

یکی از امور رایج در نظام‌های سرمایه‌داری «انحصار تولید» در دست عده‌ای خاص و در نظام‌های کمونیستی در اختیار دولت است. هر یک از نظام‌های یاد شده در عرصهٔ انحصار تولید، مشکلات خود را دارند. آن‌چه در مکتب اسلام به عنوان هدف مدّ نظر بوده و همه سیاست‌ها و قوانین و مقررات جهت رسیدن به آن تنظیم گردیده، نمی‌تواند انحصار تولید را جز در مواردی که حکومت، مصلحت تشخیص دهد، به رسمیت بشناسد . در جامعه‌ای که ایجاد توازن و تعادل مورد نظر باشد، اعطای چنین امتیازاتی به اشخاص حقیقی یا حقوقی قابل توجیه نیست. در جامعه‌ای که «ثروت و سرمایه» نمی‌تواند مجوّزی برای هر اقدامی در عرصهٔ اقتصادی محسوب شود، پذیرفتن چنین انحصارهایی بر خلاف مطلوب و نقض غرض است.

البته در مواردی که تولید کالایی خاص برای جامعه نقش حیاتی داشته و واگذاری آن به دیگران آثار زیانباری دارد، دولت اسلامی می‌تواند با در اختیار گرفتن انحصاری آن، از بروز چنین آثاری جلوگیری کند. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ضمن این‌که نظام اقتصادی بر سه پایهٔ دولتی، تعاونی و خصوصی استوار شده، آمده است:

بخش دولتی شامل کلیهٔ صنایع بزرگ، صنایع مادر، بازرگانی خارجی، معادن بزرگ، بانکداری، بیمه، تأمین نیرو، سدها و شبکه‌های بزرگ آبرسانی، رادیو و تلویزیون، پست و تلگراف و تلفن، هواپیمایی، کشتیرانی، راه و راه آهن و مانند این‌هاست که به صورت، مالکیت عمومی و در اختیار دولت است.[۱]

□ ب) نظارت بر توزیع ثروت

دولت اسلامی که وظیفه دارد توازن و تعادل اقتصادی را در جامعه ایجاد کند، می‌تواند با نظارت بر توزیع ثروت، از تکاثر ثروت در بعضی بخش‌های جامعه جلوگیری کند، و می‌تواند با تدابیری ثروت‌های ملی را میان اقشار مختلف مردم به نحو عادلانه توزیع کند، به طوری که افراد و قطب‌های خاص با ابزارهایی که در اختیار دارند، توان جذب ثروت بیش‌تر و در نتیجه بر هم زدن تعادل اقتصادی را نداشته باشند.

وضع مالیات‌ها، نظارت بر قیمت‌ها، جلوگیری از احتکار کالاها،[۲] جلوگیری از اجحاف وگران فروشی، تشویق به انفاق و وقف و امثال آن از عوامل مهم توزیع ثروت محسوب می‌شوند.

امام صادق علیه‌السلام خدمتکار خویش به نام «مصادف» را برای تجارت، همراه کاروانی به مصر اعزام کرد و هزار دینار در اختیار او گذاشت. «مصادف» و همسفران وی پول را تبدیل به کالا کردند و روانهٔ مصر شدند. نزدیک مصر با کاروانی روبه‌رو شده و از وضع کالای خویش در آن دیار جویا شدند. هنگامی که از کمبود آن در مصر مطلع شدند، با یکدیگر تبانی کردند به سودی کمتر از صددرصد رضایت ندهند. آنان وارد شهر شده و کالای خود را با سود صددرصد

---

۱. **قانون اساسی جمهوی اسلامی**، اصل ۴۴.

۲. **وسائل‌الشیعة**، ج۱۷، ص۴۲۳، باب ۲۷.

به فروش رسانده و به مدینه بازگشتند. «مصادف» دو هزار دینار خدمت امام آورد و وقتی ماجرا را تعریف کرد، حضرت با ناراحتی فرمود:

سبحان الله! آیا علیه مردمی مسلمان هم‌پیمان شدید که جز به سود دینار، دینار نفروشید؟!

سپس کیسهٔ محتوی دینار را برداشت و از سود سرمایه صرف‌نظر کرده، فرمود:

ای مصادف! ضربات شمشیر از به‌دست آوردن [مال] حلال آسان‌تر است.(۱)

امام صادق علیه‌السلام در این ماجرا از تبانی و قرارداد تاجران برای گران‌فروشی اظهار ناخشنودی کرده و چنین سودی را غیرعادلانه و حرام می‌شمارد. برای جلوگیری از ظلم و اجحاف به مردم به‌وسیله صاحبان ثروت و کالا، اختیاراتی به حاکم اسلامی داده شده است. امام خمینی(رض) برای حکومت اسلامی در این زمینه حق فراوانی قائل است می‌فرمود:

امام(ع) و والی مسلمین می‌تواند آن‌چه را برای مسلمین صلاح می‌باشد، از تثبیت نرخ یا صنعت یا انحصار تجارت یا غیر این‌ها از چیزهایی که در نظام و صلاح جامعه مؤثر است انجام دهد.(۲)

در تاریخ اسلام و سیرهٔ پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و امام علی(ع) با موارد متعددی روبه‌رو می‌شویم که آنان به عنوان حاکم جامعه از برخی معاملات و تجارت‌ها جلوگیری کرده یا حدودی مشخص کرده و محدودیت‌هایی را در بازار اعمال کرده‌اند.

آنان از تجارت کسانی که به لحاظ ناتوانی در مراعات مقررات، از عهدهٔ تجارت بر نمی‌آمدند، ممانعت به عمل می‌آوردند و طرفین معامله را به شروط غیر الزامی وادار می‌کردند. نیز برای صدور مجوز تجارت، شرایطی همچون یادگیری احکام تجارت را مقرر می‌فرمودند، حتی محل بازار و کسب و کار را تغییر می‌دادند. نیز طایفهٔ خاصی را از معاملات مخصوصی بر حذر می‌داشتند، از گرایش افراد به بعضی شغل‌های کاذب همچون قصه‌گویی و معرکه‌گیری، و

---

۱. **وسائل‌الشیعة**، ج۱۷، ص۴۲۲، ح۱: «سبحان الله! تحلفون علی قومٍ مسلمین أن لا تبیعوهم إلّا بربح الدینار دیناراً؟» ثم أخذ أحد الکیسین و قال: «هذا رأس مالی و لا حاجة لنا في هذا الربح.» ثم قال: «یا مصادف، مجالدة السیوف أهون من طلب الحلال.»

۲. **تحریر الوسیلة**، ج۲، ص۶۲۶: «للإمام (ع) و لوالي المسلمین أن یعمل ما هو صلاح للمسلمین من تثبیت سعر أو صنعة أو حصر تجارة أو غیرها مما هو دخیل في النظام و صلاح للجامعة.»

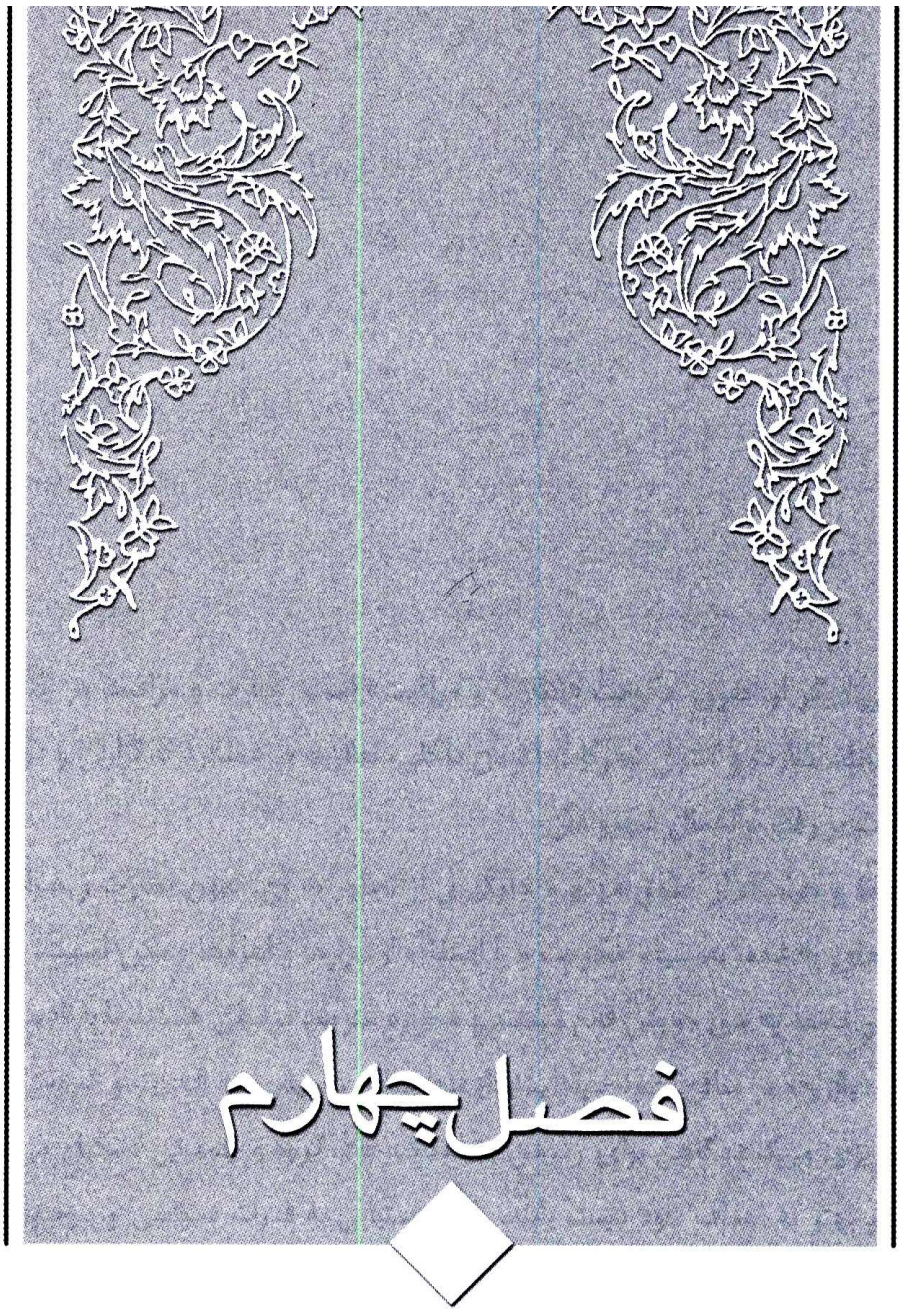
ارتزاق از این راه جلوگیری می‌کردند و...[۱]

□ ج) نظارت بر مصرف

علاوه بر دو عرصهٔ تولید و توزیع ثروت، در عرصهٔ «مصرف» نیز قوانین و مقرراتی وجود دارد. گذشته از مقرراتی که در نظام قانونگذاری اسلام وضع شده و مصرف بعضی اشیا حرام یا مکروه می‌باشد. حاکم اسلامی می‌تواند بنابر مصالحی، محدودیت‌هایی را در مصرف ایجاد کند. مصرف بعضی کالاها را در وضع خاص ممنوع یا محدود کند یا استفادهٔ از آن‌ها را مشروط گرداند. نیز صادرات و واردات را کنترل کرده و صادرکنندگان و واردکنندگان کالا را به رعایت مقررات و ضوابطی ملزم کند. در شرایطی که وضع جامعهٔ اسلامی از نظر معیشتی و اقتصادی مطلوب است، مردم در مصرف نیازهای خود با هیچ مانع و محذوری روبه‌رو نمی‌باشند، اما در وضع دشوار اقتصادی، حاکم جامعه محدودیت‌هایی را در مصرف ایجاد می‌کند.

■

۱. جعفر مرتضی العاملی، **السوق في ظلّ الدولة الإسلامية**، ص ۴۰ ـ ۵۹.



نظارت و مراقبت

یکی دیگر از حقوق حکومت «نظارت و مراقبت» است. نظارت و مراقبت در چند عرصهٔ مهم، مانند نظارت و کنترل تحرکات دشمن داخلی، نظارت بر عملکرد کارگزاران و دولتمردان و نظارت بر رفتار و اعمال شهروندان.

حفظ و حراست از حقوق مردم و جلوگیری از تجاوز به آن، بدون نظارت و مراقبت در عرصه‌های یادشده، به‌وسیله حکومت و با استفاده از ابزارها و اهرم‌ها ممکن نیست. بعضی از مردم در جامعه به حقّ خویش قانع نیستند و همواره مترصد فرصتی هستند تا با نادیده گرفتن حقوق دیگران، بر منافع خود بیفزایند. اینان برای رسیدن به قدرت و ثروتِ بیش‌تر برنامه‌ریزی می‌کنند. گاهی برای رسیدن به اهداف خود، گروه و جمعیتی تشکیل می‌دهند تا زودتر و بهتر به اهداف خود دست یابند. برای دستیابی به قدرت سیاسی و برخورداری از امکانات به هر شیوه‌ای متوسل می‌شوند و به توطئه‌چینی می‌پردازند و عواملی را برای نفوذ به ارکان حکومت، تربیت می‌کنند. نیز در ادارات و سازمان‌های مختلف مهره‌چینی می‌کنند تا هنگام نیاز از آنان استفاده کنند.

بعضی دیگر با دشمنان هم‌پیمان شده و به نفع آنان فعالیت می‌کنند و به‌عنوان عوامل نفوذی دشمن (ستون پنجم) عمل می‌کنند. امروزه، ابزارهای پیچیده و روش‌های متنوعی برای نفوذ و جاسوسی به‌کار گرفته می‌شود. سازمان‌های عریض و طویل جاسوسی در دنیا همگی در راستای نفوذ به کشورهای دیگر و کسب اطلاعات سرّی و محرمانه است تا در پرتو اطلاعات، برنامه‌هایی به نفع خود و علیه منافع دیگران تدوین و اجرا کنند. امروزه اطلاعات

نقش تعیین‌کننده‌ای در سیاست‌ها و برنامه‌ها دارد. از این رو، جمع‌آوری اطلاعات و بهره‌گیری از آن‌ها در برابر دشمن حائز اهمیت است.

◁ الف) نظارت و مراقبت از تحرکات دشمن

هر حکومتی برای حفظ موجودیت خود و تأمین حقوق شهروندان، نظارت و مراقبت از آن‌چه را که در جامعه به‌ویژه لایه‌های درونی آن می‌گذرد، در برنامهٔ کار خود دارد و چون بدون چنین نظارتی نمی‌تواند خود را از آسیب‌ها و تهدیدها مصون دارد، آن‌را حقّ خود می‌داند. سازمان‌های اطلاعاتی امروزه از ضروریات جامعه است. گرچه حفاظت، نظارت و مراقبت از رفتارها و تحرکات شهروندان برای شناسایی متجاوزان به حقوق مردم و دشمنان حاکمیت، کم و بیش در گذشته وجود داشته،[۱] اما امروز به تناسب پیچیدگی جوامع و گونه‌گونی روش‌های دشمنی و تضییع حقوق، سازمان یافته انجام می‌گیرد. قرآن کریم مردم را در برابر دشمن به آمادگی کامل فرامی خواند:

﴿یا أیها الذین آمنوا خذوا حذرکم فانفروا ثباتاً أو انفروا جمیعاً﴾[۲]؛
ای کسانی که ایمان آورده‌اید! آمادگی خود را در برابر دشمن حفظ کنید و در دسته‌های متعدد یا به‌صورت دستهٔ واحد به سوی دشمن حرکت کنید.

آیه به تناسب جهاد، آمادگی کامل برای حضور در میدان جهاد را توصیه می‌کند،[۳] اما این قانون اختصاص به جنگ و جهاد ندارد، بلکه در هر موقعیتی که امکان نفوذ و ضربهٔ دشمن وجود دارد، آمادگی، مطلوب و ضروری است، چنان‌که دربارهٔ منافقان در جامعهٔ اسلامی، به پیامبر توصیه می‌کند:

﴿... هم العدوّ فاحذرهم قاتلهم الله أنّی یؤفکون؛﴾[۴]

---

۱. ر.ک: محمد الشافعی، **التجسس علی عصر الرسول**. مؤلف در این کتاب اشاره به تجسس و مراقبت در میان اقوام و ملل گذشته کرده و نمونه‌هایی نقل کرده است، سپس غزوات و سرایای پیامبر اسلام(ص) را از این زاویه مورد توجه قرار داده و مواردی از اعزام مأموران برای کسب اطلاع و جمع‌آوری اخبار را نقل کرده است.
۲. نساء: ۷۱.
۳. سید محمد حسین طباطبایی، **المیزان**، ج۴، ص۴۱۶.
۴. منافقون: ۴.

... آن‌ها دشمن واقعی تو هستند. پس از آنان بر حذر باش. خداوند آن‌ها را بکشد! چگونه از حق منحرف می‌شوند!

به همین جهت پیامبر اکرمﷺ همواره در مدینه مراقب اعمال و رفتار منافقان بود، که تظاهر به مسلمانی و دوستی با مسلمانان می‌کردند، اما در دل، دشمن آن‌ها بوده و با دشمنان‌شان مراودهٔ پنهانی داشتند. وقتی خبر به پیامبر رسید که گروهی از منافقان در خانهٔ «سویلم» یهودی اجتماع کرده‌اند، طلحة بن عبیدالله را همراه گروهی از مسلمانان گسیل داشت تا خانهٔ توطئه را آتش بزنند و منافقان توطئه‌گر را پراکنده سازند.[۱]

امام علی‌علیه‌السلام در جمله‌ای حکیمانه ضرورت مراقبت و هوشیاری، قبل از گرفتار شدن به مکرها و حیله‌ها را یادآور شده و می‌فرماید:

مَن لم یتحرّز مِن المکائد قبل وقوعها لم‌ینفعه الأسف عند هجومها؛[۲]
کسی که قبل از وقوع مکرها و حیله‌ها، از آن‌ها پروا نکند، هنگام هجوم آن‌ها پشیمانی و تأسف سودی به حال او نخواهد داشت.

این سخن اختصاصی به زندگی فردی ندارد؛ حاکم جامعه نیز که وظیفهٔ ادارهٔ جامعه را برعهده دارد، چنانچه پیش‌بینی‌های لازم را در برابر حیله‌ها، تزویرها و توطئه‌های دشمن به‌عمل نیاورد و با مراقبت از اعمال و رفتار ایشان و آگاهی از نقشه‌ها و برنامه‌های‌شان، قبل از اجرای آن‌ها مأیوس‌شان نسازد، با توطئه‌ها روبه‌رو شده و کاری از پیش نخواهد برد. توجه به این نکته در زندگی اجتماعی و به‌وسیله حاکم جامعه دارای اهمیت و ضرورت بیش‌تری است.

«نظارت و مراقبت» مقدمهٔ حفظ نظام سیاسی است. در جامعهٔ اسلامی که حفظ نظام از اهمّ واجبات شمرده می‌شود و حاکم و شهروندان در این باره مسؤولیت دارند، «نظارت و مراقبت» به‌عنوان مقدمهٔ حفظ نظام، واجب است. برای انجام این وظیفه، حقّ استفاده از راه‌های مشروع برای حاکم ثابت است. امام علی‌علیه‌السلام از همین زاویه به مقولهٔ نظارت و مراقبت می‌نگریست و می‌فرمود:

إنّ هؤلاء قد تمالؤوا علیٰ سخطةِ إمارتي و سأصبر ما لم‌أخفْ علیٰ جماعتکم فـإنّهم إنْ تـمّموا

---

۱. ابن هشام، السیرة النبویة، ج۴، ص۱۶۰.
۲. غرر الحکم و درر الکلم، ج۲، ص۷۰۱.

علىٰ فيالة هذا الرأي انْقطع نظام المسلمين؛[۱]
آنان [طلحه و زبیر و پیمان شکنان دیگر] به خاطر ناراحتی از خلافت و امارت من گرد آمده و به یکدیگر کمک می‌کنند و من تا وقتی که بر اجتماع شما بیم نداشته باشم و خطری را احساس نکنم، صبر می‌کنم، زیرا اگر آنان بر اندیشهٔ سست و نادرست خود باقی بمانند، نظم و نظام مسلمانان برهم می‌خورد.

امام علی(ع) برای حفظ و حراست احکام خدا و سیره و سنت پیامبر و دفاع از حقوق مردم، اعمال و رفتار پیمان‌شکنان را زیر نظر داشت، حضرت از این‌که آنان در برابر حکومت حق ایستاده، میان مردم تفرقه ایجاد می‌کردند و برای رسیدن به امیال دنیوی، به جمع‌آوری نیرو و امکانات مشغول بودند و مردم را علیه حضرت تحریک می‌کردند، ناراحت بود و ضمن نصیحت و ارشاد، اعمال‌شان را به‌دقت زیر نظر داشت. طلحه و زبیر هنگامی که به بهانهٔ سفر عمره نزد حضرت آمدند تا از مدینه خارج شوند، حضرت با جمله‌ای کوتاه از نقشهٔ آن دو و همراهی و همدستی‌شان با عایشه پرده برداشت و فرمود:

به خدا سوگند! شما عازم عمره نیستید، بلکه در صدد فتنه و عازم بصره‌اید.[۲]

حتی حضرت از نامه‌ای که معاویه به آن دو نوشته و آنان را به گرفتن انتقام خون عثمان تحریک کرده و فریب‌شان داده بود و آن دو، نامه را از امام مخفی داشته بودند، آگاه بود.[۳]

با توجه به این‌که امام برای ادارهٔ جامعه، بنا بر استفاده از مجاری غیبی نداشت، اطلاع حضرت از مجرای عادی بود. درسیرهٔ کشورداریِ حضرت به مواردی بر می‌خوریم که برای کسب اطلاعات و مراقبت از اعمال و رفتار بعضی افراد و گروه‌ها، اشخاصی را مأموریت می‌داد.

پس از جنگ صفین، شخصی به نام «خرّیت بن راشد» بنای مخالفت گذاشته و عده‌ای را دور خود جمع کرد و از سپاه حضرت جدا شد. یکی از یاران امام علی(ع) از این‌که حضرت در برابر آنان صبر پیشه کرده و آنان را دستگیر و زندانی نمی‌کند، زبان به اعتراض گشود. امام که به هدایت و ارشاد آنان امیدوار بود، صبر کرد و فرمود:

---

۱. **نهج‌البلاغه**، خطبه۱۶۹.
۲. شیخ مفید، **الجمل**، ص۱۶۶: «و الله ما تریدان العمره و لکنکما تریدان الغُدرة و إنما تریدان البصرة.»
۳. **الجمل**، ص۲۶۸: «لقد کان معاویة کتب إلیهما مِن الشام کتاباً یخدعهما فیه فکتماه عنّي و خرجا یوهمان الطَغام إنّهما یطلبان بدم عثمان.»

اگر ما به مجرّد هر مخالفت و اتهامی، مردم را دستگیر و زندانی کنیم، زندان‌های ما مملوّ از آنان خواهد شد. به‌نظر من تا دشمنی و خلاف افراد، علنی و آشکار نگشته، نمی‌توان آن‌ها را زندانی و مجازات کرد.

پس از پراکنده شدن مردم، حضرت شخص معترض را نزد خود خواند و به او مأموریت داد به منزل «خرّیت» رفته و او را تحت نظر داشته باشد.[۱] علاوه بر آن، نامه‌ای به این مضمون به‌کارگزاران خویش نوشت:

از بندهٔ خدا علی امیر مؤمنان به هر یک از کارگزاران که نامهٔ مرا دریافت کرده و می‌خواند. گروهی از مردانی که از یاران و پیروان ما بودند، اینک خروج کرده و به سمت سرزمین‌های بصره حرکت کردند. از مردم سرزمین خود دربارهٔ آنان سؤال کرده و در هر نقطه‌ای جاسوسانی را بر آنان بگمارید. آن‌گاه برای من بنویسید که آنان در چه وضعیتی هستند.[۲]

با آن‌که امام علی‌علیه‌السلام حتی الامکان با مخالفان مدارا می‌کرد، اما پیوسته آنان را تحت مراقبت داشته و اعمال و رفتار و ارتباطات آنان را کنترل می‌کرد. رفت و آمد پیک‌ها و سفرا تحت کنترل بود. نیز ارتباطات و مراودات صاحب‌منصبان و شخصیت‌هایی که در گمان توطئه‌چینی بودند، تحت نظر مأموران حکومتی بود.

«مصقلة بن هبیره» کارگزار امام(ع) در «اردشیرخرّه»[۳] به معاویه پناهنده شد. وقتی خبر این خیانت به حضرت رسید، فرمود:

نفرین خدا بر او باد! رفتاری مانند بزرگان کرد، ولی مانند بردگان گریخت و مانند بدکاران خیانت ورزید. هنوز ستایشگرِ خود را به ستایش، زبان نگشوده، خاموش ساخت، و توصیف‌کننده، کار او را تصدیق نکرده، مجبور به توبیخ و سرزنش او شد. اگر می‌ماند، آن‌چه را که مقدور بود، از او می‌گرفتیم و منتظر افزایش ثروت او می‌شدیم [تا بقیه را هم بگیریم].»[۴]

آن‌گاه مأمورانی را فرستاد تا خانه‌اش را ویران کنند. «مصقله» پس از مدتی به برادرش

---

۱. **تاریخ طبری**، ج۵، ص ۱۱۳ ـ ۱۱۶: «فقال (ع): إنّا لو فعلنا هذا بكلّ مَن يُهتمّ مِن الناس، ملأنا السجون مِنهم و لا أراني يسعني الوثوب بالناس و الحبس لهم و عقوبتهم حتىٰ يظهروا لي الخلاف... فقال لي سِرّاً: إذهبْ إلىٰ منزل الرجل فاعْلم ما فعل فإنّه قل يوم لم‌يكن يأتيني فيه قبل هذه الساعة.»

۲. ابن ابی الحدید، **شرح نهج‌البلاغه**، ج۳، ص ۱۳۰.

۳. اردشیرخرّه تقریباً فیروزآباد فارس است. ر.ک: علی اکبر ذاکری، **سیمای کارگزاران علی بن ابی طالب (ع)**، ج۱، ص۳۶۳.

۴. **شرح نهج‌البلاغه**، ج۳، ص۱۴۴.

(نعیم بن هبیره) که از یاران و شیعیان حضرت بود، نامه نوشت و او را به شام دعوت کرد و از طرف معاویه به او وعدهٔ امارت و ریاست داد. نامه به‌وسیله یکی از یاران حضرت کشف و نزد ایشان آورده شد. امام پس از اطلاع، قاصد را مجازات کرد.

◁ ب) نظارت بر عملکرد دولتمردان

عرصهٔ دیگر «حقِ نظارت و مراقبت حاکم» بر رفتار و عملکرد کارگزاران و دولتمردان است. کسانی که در جامعه، از قدرت و امکاناتی از بیت‌المال برخوردارند و ادارهٔ گوشه‌ای از مملکت را برعهده دارند، نیازمند نظارت و مراقبت‌اند. حاکم می‌تواند با تأسیس ادارات و سازمان‌های نظارتی، بر عملکرد دولتمردان نظارت کند. در جامعهٔ اسلامی، روش خاصی برای نظارت پیش‌بینی شده است. گذشته از نظارتی که قوهٔ قضاییه از طریق سازمانی مانند «بازرسی کل کشور» اعمال می‌کند، مجلس شورا نیز از حقّ نظارت و تفحص در همهٔ امور کشور برخوردار است. آن‌چه در این فصل مورد نظر است، تأکید بر اصل نظارت و مراقبت به‌وسیله حاکم اسلامی است. کیفیت نظارت می‌تواند در اوضاع مختلف، متفاوت باشد و با استفاده از روش‌های گوناگون انجام شود.

وجود این حق برای حاکم جامعه، امری عقلایی بوده و بی‌نیاز از استدلال است. اما استناد به گفتار و سیرهٔ پیامبر اکرمﷺ و امام علی(ع) در دوران حاکمیت‌شان مفید است.

پیامبر اکرم یکی از وظایف والی را نظارت بر رفتار کاتبان[۱] شمرده و می‌فرماید:

در اعمال و رفتار آنان نظر کنی تا بدانی در اموری که به آنان واگذاری کردی و ولایت‌شان دادی، با مردم چگونه رفتار می‌کنند. در بسیاری از کاتبان شعبه‌ای از غرور و نخوت وجود دارد.[۲]

گرچه در جامعهٔ اسلامی، مسؤولان و دولتمردان پس از آزمایش و گزینش به‌کار گمارده می‌شوند،[۳] اما در بسیاری از موارد توانایی و هنر انسان در عمل محک زده می‌شود.

---

۱. ابن ابی الحدید، «کاتب» در نامه‌های حضرت علی(ع) را، وزیر و نائب امیر دانسته است. **شرح نهج‌البلاغه**، ج۱۷، ص۷۹.

۲. قاضی نعمان، **دعائم الإسلام**، ج۱، ص۳۶۵، نقل مضمون روایت با تلخیص و تصرف.

۳. **نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۵۳: سفارش امام علی (ع) به مالک اشتر: «ثم انْظر في أمور عمّالك فاستعملهم إختباراً ولا تولّهم محاباةً و أثرة...».

مسؤولان گاه نیازمند هدایت و ارشادند؛ گاه تعویض و جایگزین، و گاهی مستحق پاداش و برخی اوقات شایستهٔ مجازات و توبیخ‌اند.

امام علی علیه‌السلام که برای حقوق مردم اهمیتی فوق‌العاده قائل بود، بر عملکرد کارگزاران خویش، نظارتی مستمرّ و بی‌وقفه داشت. آشکارا و پنهان رفتار آنان را در مسند حکومتی تحت نظر داشت و این نکته را به آنان گوشزد می‌فرمود تا مراقب عملکرد خویش باشند. اشاره به بعضی موارد، حساسیت و دقت حضرت را در این زمینه نشان می‌دهد:

وقتی خبر به امام رسید که «شریح بن الحارث» قاضی حضرت، خانهٔ گران‌قیمتی خریده، او را فراخواند و سرزنش کرد.[۱]

طی نامه‌ای به «زیاد بن ابیه» در بصره از این‌که به بیت‌المال خیانت کرده، اظهار ناخشنودی کرده و او را به مجازات تهدید کرد.[۲]

در نامه‌ای به «مصقلة بن هبیرة شیبانی» کارگزار خویش در اردشیرخرّه ـ از شهرهای ایران ـ او را به خاطر حیف و میل بیت‌المال و کشتن افراد بی‌گناه، به‌شدّت سرزنش و توبیخ کرد.[۳]

طی نامه‌ای به عثمان بن حنیف انصاری، کارگزار حضرت در بصره، از این‌که او در میهمانی ثروتمندان شرکت کرده، اظهار تأسف و او را توبیخ کرد.[۴]

نامه‌های متعددی که حضرت به‌کارگزاران خویش نوشته و آنان را به سبب رفتار نادرست‌شان شماتت کرده است.[۵]

در موارد یادشده، امام(ع) داوری خویش دربارهٔ آنان را به خبرها و دلایلی مستند نمود که به‌وسیله مأموران حکومتی حضرت می‌رسید.

حضرت ضمن آن‌که در سیرهٔ حکومتی‌اش مراقب اعمال و رفتار کارگزاران بود، به آنان

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۳.
۲. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۲۰.
۳. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۴۳.
۴. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۴۵.
۵. نهج‌البلاغه، نامه‌های ۴۰ و ۴۱.

توصیه می‌کرد مراقب اعمال و رفتار مأموران خود باشند تا در حقّ مردم ظلم و اجحاف روا ندارند. امام در نامهٔ مفصلی که به مالک اشتر نوشت و وظایف او را برشمرد، یادآور شد:

در کارهای‌شان کاوش و رسیدگی کن و بازرسان راستگو و وفاداری بر آنان بگمار، زیرا خبرگیری و بازرسی و مراقبت در نهان از کارهای آنان، سبب می‌شود که امانتدار باشند و با مردم مدارا کنند.[۱]

◁ ج) نظارت بر رفتار شهروندان

حقّ «نظارت و مراقبتِ» حاکم اسلامی، اختصاص به دشمن و کارگزاران و دولتمردان ندارد، بلکه عموم شهروندان را نیز شامل می‌شود. همهٔ مردم به وظایف خود آشنا نبوده و مقید به انجام آن نیستند. بعضی افراد با روحیهٔ فزون‌طلبی و زیاده‌خواهی، همواره حقوق دیگران را مورد تجاوز قرار می‌دهند. اینان از هر فرصتی برای رسیدن به منافع شخصی یا گروهی استفاده کرده، قوانین و مقررات اجتماعی را نادیده می‌گیرند و برای حقوق و آزادی و منافع دیگران احترام قائل نیستند. چون همهٔ مردم از توانایی و قدرت لازم برای دفاع از حقوق خود برخوردار نمی‌باشند، حکومت وظیفه دارد از آنان حمایت کند. حمایت از حقوق شهروندان، دفاع از قوانین و مقررات اجتماعی، در پرتو اطلاع و آگاهی از رفتار و عملکرد شهروندان است. البته دارندگان موقعیت اجتماعی، صاحبان ثروت، احزاب، گروه‌ها و سازمان‌ها و در یک کلمه «خواص» بیش‌تر از دیگران در معرض خطا و لغزش‌اند. اینان در تجاوز به حقوق دیگران آماده‌تر و حریص‌ترند. تجربهٔ حکومت‌ها این واقعیت را تأیید می‌کند که خواص بیش از عموم مردم نیازمند مراقبت‌اند، چون آنان ابزارها و فرصت‌های بیش‌تری برای رسیدن به اهداف خویش دارند، که در صورت لغزش و خیانت، صدمات زیادی بر پیکر اجتماع وارد می‌کنند. معمولاً خیانت‌ها، ظلم‌ها، اجحاف‌ها و تجاوزات در میان این طبقه، بیش از توده‌های مردم است که از قدرت و امکانات کم‌تری برخوردارند.

امام علی علیه‌السلام در دستور عمل خویش به مالک این مطلب را گوشزد می‌کند:

---

۱. **نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۵۳: «ثم تفقّدْ أعمالهم و ابْعث العیون مِن أهل الصدق و الوفاء علیهم، فإنّ تعاهدك فی السّر لأمورهم حدوةٌ لهم علیٰ استعمال الأمانة و الرّفق بالرّعیة.»

سنگینی بار نزدیکان بر والی، از همهٔ افرادِ رعیت بیش‌تر است و در روزگرفتاری، یاری آنان از همه کم‌تر و انصاف را از همه ناخوش‌تر دارند و چون درخواست کنند، فرون‌تر از دیگران، و به هنگام عطا و سپاس از همه کم‌تر شکر گزارند و چون به آنان ندهند، دیر تر از همه عذر پذیرند، و در سختی روزگار، شکیبایی را از همه کم‌تر پیشه کنند. همانا آنان که دین را پشتیبان‌انـد و موجب انبوهی مسلمانان و آمادهٔ پیکار با دشمنان، عامّهٔ مردمان‌اند. پس باید گرایش تـو بـه آنان بوده و میلت به سوی ایشان باشد.(۱)

◁ د) نظارت‌های متفاوت بر پایه‌های مختلف

نکتهٔ حائز اهمیت در این باره آن‌که «نظارت و مراقبت» از «دشمن» با نظارت و مراقبت از عملکرد «کارگزاران و دولتمردان» و با نظارت و مراقبت از اعمال و رفتار عموم «شهروندان»، سه مقولهٔ جدا و با تفاوت‌هایی همراه است.

ماهیت دشمن اقتضای دشمنی و توطئه‌گری دارد و اساس برخورد با دشمن «سوء ظن» است. حتی در وضع صلح و انعقاد قرارداد، باز نباید به دشمن اعتماد کرد و اساس رفتار خود را بر حُسن‌ظن قرار داد. امام علی علیه‌السلام به مالک توصیه می‌کند:

و از صلحی که دشمن، تو را بدان خوانَد و رضای خدا در آن بُوَد، روی متاب که آشتی، سربازان تو را به آسایش رساند و از اندوه‌هایت برهاند و شهرهایت ایمن ماند، لیکن زنـهار! زنـهار! از دشمن خود پس از آشتی! بپرهیز که بسا دشمن به نزدیکی گراید تا غفلتی یابد و کمین خـود بگشاید. پس دوراندیش شو و راه خوش‌گمانی مرو...(۲)

دشمن چه خارجی و چه داخلی در صدد براندازی حکومت و کسب قدرت است. غفلت از چنین جریاناتی موجب پشیمانی است. در نظام سیاسی با دشمنانی که در صدد براندازی‌اند، مماشات نمی‌شود، بلکه با مراقبت از اعمال و رفتار آنان، همهٔ تحرکات را زیر نظر گرفته و در صورت لزوم، توطئه را در نطفه خفه می‌کنند. جامعهٔ اسلامی نیز از این قاعده مستثنا نیست.

---

۱. **نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۵۳: «و ليس أحد مِن الرعيّة أثقل علىٰ الْوالي مؤونةً في الرخاء و أقلّ معونةً له في البلاء و أكره للإنصاف، و أسأل بالإلحاف و أقلّ شكراً عند الإعطاء و أبطأ عذراً عند المنع و أضعف صبراً عند مُلمّات الدهر مِن أهل الخاصة. و إنّما عماد الدين و جماع المسلمين و العُدّة للأعداء العامةِ من الأُمّة فلْيكنْ صغوك لهم و ميلك معهم.»

۲. **نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۵۳: «و لاتدفعنّ صلحاً دعاك إليه عدوّك و لله فيه رضىً، فإنّ في الصلح دعةً لجنودك و راحة مِن همومك و أمناً لبلادك. و لكنّ الحذر كلّ الحذر مِن عدوّك بعد صلحه، فإنّ العدوّ ربّما قارب ليتغفّل، فخذْ بالحزم و اتّهم في ذلك حُسن الظّنّ...»

نظارت و مراقبت بر عملکرد دستهٔ دوم که کارگزاران و مأموران دولتی‌اند، غالباً برای جلوگیری از سوء استفاده و انجام مطلوب وظایف است. مأموری که دارای قدرت و امکاناتی از بیت‌المال است، در معرض لغزش و سوء استفاده است. قدرت و ثروت از لغزشگاه‌هایی است که کم‌تر کسی از آن جان سالم به در می‌برد. از این رو، حاکم اسلامی حقّ و وظیفه دارد که بر اعمال و رفتار ایشان نظارت و کنترل کامل داشته باشد. امام علی علیه‌السلام همواره این نکته را به کارگزاران خویش گوشزد می‌کرد که مبادا از نظارت و مراقبتی که حاکم اسلامی بر آنان دارد، غافل شده و قدرت و ثروت، آنان را وسوسه کند و حقوق مردم را تباه سازند. از آنان می‌خواست که با مردم مهربان باشند.[1] این نوع نظارت بر اساس «حسن ظنّ» انجام می‌گیرد.

نوع سوم از مراقبت و نظارت که بر رفتار شهروندان انجام می‌گیرد، گونهٔ دیگری از نظارت است. چون بعضی از مردم به حقّ خویش قانع نبوده، خلاف مصالح جامعه رفتار می‌کنند، نظارت بر رفتار شهروندان برای آگاهی از رفتارهای خلاف مصلحتِ کلی جامعه است. عموم مردم در جامعه معمولاً به حقّ خویش قانع‌اند یا اگر به حقوق دیگران تجاوز می‌کنند، در حدّی نیست که مصالح کلّی و اساس جامعه را به مخاطره اندازد. از این رو آگاهی و جلوگیری از رفتارهای ناروایی که به‌وسیله بعضی افراد جامعه رخ می‌دهد، نمی‌تواند مجوزی برای در تنگنا قرار دادن همهٔ شهروندان باشد. نظارت و کنترل به‌وسیله سازمان‌های اطلاعاتی معمولاً با سخت‌گیری و دشواری‌هایی همراه است و نمی‌توان به بهانهٔ تخلف عده‌ای معدود، همهٔ شهروندان را گرفتار چنین تنگناهایی کرد. نظارت و مراقبت در این عرصه نیازمند ظرافت و دقت خاصی است که با هدف حفظ حرمت و حقوق اکثریت از تعدّی و تجاوز اقلیتِ متخلف انجام می‌گیرد.

این نوع نظارت و مراقبت بر اساس «حسن ظن» به شهروندان و با کمال رأفت و ملاطفت انجام می‌گیرد. در این صورت سازمان اطلاعات و مراقبت حکومتی، به‌وسیله اکثر مردم مورد حمایت قرار گرفته و مردم در زمرهٔ نیروهای اطلاعاتی حاکم اسلامی در می‌آیند. اینان سازمان

---

۱. **نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۵۳: «... فإنّك فوقهم و والی الأمر علیك فوقك و الله فوق مَن ولّاك و قد استكفاك أمرهم و ابتلاك بهم.»

مربوطه را از خود دانسته و تقویت آن‌را تأمین حقوق و مصالح خویش احساس می‌کنند. امام علی علیه‌السلام به مالک گوشزد می‌کند:

بدان که نشانهٔ خوش‌بینی حاکم به رعیت بهتر از نیکویی و احسان به ایشان و سبک گردانیدن هزینه‌های آن‌ها و رنجش نداشتن از آنان بر چیزی که حقّی به آن‌ها ندارد، نیست. پس باید در این باب به گونه‌ای رفتار کنی که خوش‌بینی و حسن ظنّ بـه رعـیّتت را بـه‌دست آوری، زیـرا خوش‌بینی، رنج بسیار را از تو دور می‌کند.(۱)

در مکتب اسلام تفتیش و تجسّس از زندگی شخصی افراد ممنوع بوده و نمی‌توان حرمت زندگی خصوصی را شکست. خداوند برای مسلمان حرمت قائل شده و تجاوز به جان، مال و آبروی او را از گناهان بزرگ شمرده است، به طوری که نمی‌توان با سوء ظن به او حریمش را شکست.(۲)

اما چون مصالح کـلی جـامعه دارای اهـمیت فـراوانـی بـوده و هـمواره حـقوق شـخصی شهروندان را تحت تأثیر قرار می‌دهد، گریزی از نظارت و مراقبت نیست. اما نظارت و مراقبتی دقیق به‌وسیله افرادی راستگو، امین و مورد اعتماد، و بر اساس «حسن ظنّ». چنین نظارتی با کم‌ترین عوارض همراه خواهد بود و با شناسایی اقلیتِ متخلّف که مصالح کلی و اساسی جامعه را در معرض تهدید قرار می‌دهند، عملاً حقوق و مصالح اکثریت جامعه تأمین خواهد شد. امام علی علیه‌السلام در عین قاطعیت در برابر دشمنان و توطئه‌گران، و مراقبت جدی و سخت بر رفتار کارگزاران و دولتمردان، در برخورد با توده‌های مردم بسیار رئوف و مهربان بود. به کارگزاران خویش سفارش می‌کرد از کسانی که به دنبال عیب‌جویی از مردم بوده و عیوب آن‌ها را آشکار می‌سازند، بپرهیز.(۳) البته روشن است این سخن دربارهٔ عیوبی است کـه مـصالح جـامعه را تهدید نکند. تفاوت رفتار با سه گروه یاد شده، در گفتار و سیرهٔ امام علی علیه‌السلام کاملاً مشـهود

---

۱. **نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۵۳: «و اعلم أنّه ليس شيء بأدعىٰ إلىٰ حُسن ظنّ راعٍ برعيّته من إحسانه إليهم و تخفيفه المؤونات عليهم و ترك استكراهه إياهم علىٰ ما ليس له قِبلَهُم فليكنْ منك في ذلك أمر يجتمع لك به حُسن‌الظنّ برعيتك، فإنّ حسن‌الظـنّ يقطع عنك نصباً طويلاً.»

۲. قرطبی، **الجامع لاحكام القرآن**، ج۱۶، ص۳۳۲: «عن النبی(ص): إنّ الله حرّم مِن المسلم دمَه و عِرْضَه و أنْ يظن به ظـن السوء».

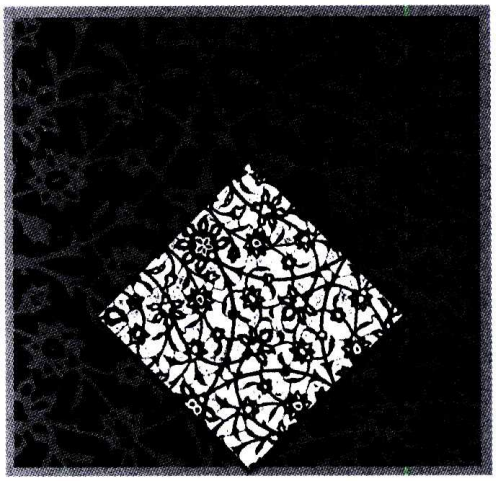
۳. **نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۵۳: «وليكن أبعد رعيّتك منك و أشنأهم عندك، أطلبهم لمعائب الناس، فإنّ في الناس عيوباً، الوالي أحقّ مَن سَتَرَها فلاتكشفنّ عمّا غاب عنك منها فإنّما عليك تطهير ما ظهر لك...»

است. با «دشمنان» سختگیر و انعطاف‌ناپذیر و مراقبتی بر اساس سوء ظن داشت. با «کارگزاران و دولتمردان» هر چند مراقبت و نظارتی بر پایهٔ حسن ظن داشت، چرا که با معیارهایی آنان را نصب کرده بود، اما نظراتی دقیق و موشکافانه داشت. نسبت به بیت‌المال و حقوق مردم حساس بود، اما با «عموم شهروندان» عطوف و مهربان بوده و برخوردی دلسوزانه داشت، هر چند نظارتی بر پایهٔ حسن ظنّ نیز در حقّ آنان، به‌ویژه خواص اجرا می‌کرد.

■

بخش دوم

وظایف دولتمردان



در این بخش، از وظایف حاکم اسلامی نسبت به شهروندان، سخن خواهیم گفت. گرچه از بحثِ «حقوق شهروندان»، به‌طور غیر مستقیم، وظایف حاکم نیز روشن می‌شود، امّا اهمیّت پاره‌ای از وظایف ایجاب می‌کند که بخش مستقلی به این بحث اختصاص یابد.

به‌طور طبیعی، وظایف حاکم با اهدافی که حکومت دنبال می‌کند، پیوند دارد. اگر حکومت اسلامی، در پی تأمین رفاه و آسایش دنیویِ توأم با رشد و کمال معنوی و سعادت اُخروی شهروندان است، طبعاً، وظایفش، وسیع‌تر، گسترده‌تر و دشوارتر از وظایف حکومتی است که تنها هدفش تأمین امنیّت شهروندان و رفاه و آسایش دنیوی آنان است و نسبت به سرنوشت معنوی و کمالات اخلاقی و سرنوشت ابدی آنان، بی‌اعتنا بوده و اساساً، آن‌را از حریم دخالت حکومت خارج می‌داند.

از این رو، بخشی از اهمّ وظایف حاکم اسلامی را بر خواهیم شمرد. برخی از این وظایف در نظام‌های سیاسی دیگر یا مطرح نیست یا اهمّیّت چندانی نداشته و لااقل، دغدغهٔ اصلی حکومت محسوب نمی‌شود و یا بسیار محدود است.

در حکومت اسلامی، حاکم، وظایف خود را در پرتو قوانین و مقرّرات اسلامی، شناسایی می‌کند و چون سعادت و کمال آحاد جامعه را در گروِ تحقّق آن قوانین می‌داند، تمام تلاش خود را در جهت تحقّق آن‌ها مصروف می‌دارد. امام علی‌علیه‌السلام ـ که الگوی حاکم اسلامی است ـ در یکی از سخنرانی‌های خود، خداوند را گواه می‌گیرد بر این‌که «ما، هدفی جز اِحیایِ نشانه‌های دین تو و اصلاح در سرزمین تو نداریم تا در پرتو آن، بندگانِ مظلوم تو، در امنیّت به سر برده و

حدود تو که تعطیل گشته، اقامه شود»:

«اللهم! إنَّك تعلم أنّه لم يكن الذي كان منّا منافسةً في سلطانٍ و لا التماس شيءٍ من فضولِ الحطام و لكن لِنَرِدَ المعالم مَن دينك و نظهر الإصلاح في بلادك فيأمن المظلومون من عبادك و تقام المعطّلة من حدودك».[۱]

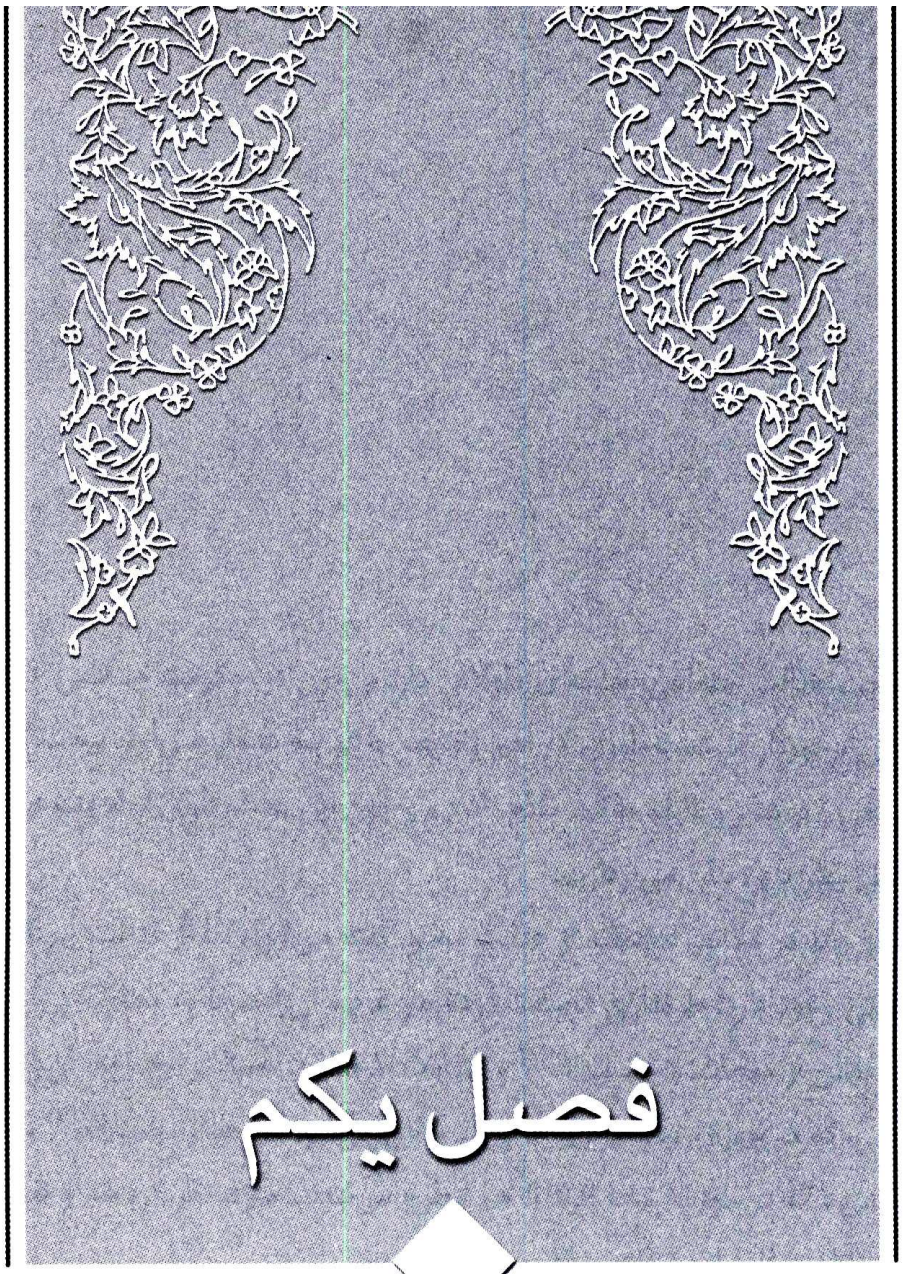
امام حسین علیه‌السلام نیز که خود را برای قیام و مبارزه با حکومت بنی‌امیّه آماده می‌کرد، در سرزمین مِنیٰ، برای گروهی از بزرگان و رجال و شخصیّت‌های معاصر خود، سخن گفت و از این‌که بر اثر سستی آنان، ادارهٔ امور جامعه، در کف افراد نالایق قرار گرفته، گلایه کرد و در پایان سخنانش همان مطلب پدر بزرگوارش را به درگاه خداوند عرضه داشت.[۲]

به‌طور خلاصه، حاکم اسلامی، برای تحقّق احکام اسلام، به‌طور مشخص، وظایفی بر عهده دارد که در این بخش مورد بررسی قرار می‌گیرد.

■

۱. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۱۲۹.

۲. **موسوعة كلمات الإمام الحسين (ع)**، ص۲۷۶: «اللهم إنّك تعلم أنّه لم يكن ما كان منّا تنافساً في سلطانٍ و لا التماساً من فضول الحطام و لكن لنرىٰ المعالم من دينك و نظهر الإصلاح في بلادك و يأمن المظلومون من عبادك و يعمل بفرائضك و سننك و أحكامك...».



فصل یکم

عدالت اجتماعی

بحث عدالت اجتماعی، سابقه‌ای طولانی دارد و چون در حکومت اسلامی، از اهمّیّت فراوانی برخوردار است، به‌طوری که اهمّ وظایف حاکم به شمار می‌آید، بحث از عدالت اجتماعی را بر سایر وظایف حاکم، مقدّم داشتیم و چون این بحث، دارای اَبعاد متنوعی است، با تفصیل بیش‌تری بدان می‌پردازیم.

هر چند در مکاتب مختلف، از عدالت سخن گفته می‌شود، امّا از عدالت، برداشت‌های متفاوتی وجود دارد. طرفداران «اصالت فرد»، در غرب، آن‌را صرفاً به معنای «برابری سود و زیان ناشی از معاملات» دانسته‌اند[1] و متقابلاً، طرفداران «اصالت اجتماع»، آن‌را به عدالت توزیعی، که در حوزهٔ ارتباط فرد با حکومت مطرح می‌شود، منحصر ساخته‌اند[2] و از عدالت تعویضی ـ که در حوزهٔ ارتباط افراد با هم مطرح می‌شود ـ صرف‌نظر کرده‌اند و نقش افراد و حقوق آنان را فارغ از اجتماع، به کلّی، نادیده گرفته‌اند.

ما در این بحث، دو معنا از معانی متفاوتی که از سوی متفکّران اسلامی برای عدل شده[3] مدّ نظر داریم:

۱ـ عدالت به معنای «تعادل و توازن»؛ اگر یک مجموعه، برای هدفی معیّن، طراحی شده، کیفیّت اجزای این مجموعه و ارتباط آن‌ها با هم، در بقای این مجموعه، تأثیر مستقیم دارد. اگر اجزای یک مجموعه، موزون و متوازن باشند و از ارتباطی منطقی برخوردار باشند، این

---

۱. ناصر کاتوزیان، **مقدمهٔ علم حقوق**، ص۳۸.

۲. **مقدمه علم حقوق**، ص۴۱ ـ ۴۳.

۳. ر.ک: شهید مرتضی مطهری، **مجموعهٔ آثار**، ج۱، ص۷۸ ـ ۸۲.

مجموعه، برقرار خواهد ماند. یک اجتماع نیز اگر بخواهد باقی و برقرار بماند، باید متعادل و موزون باشد؛ یعنی، هر چیزی، به مقدار لازم و نیاز، وجود داشته باشد. یک اجتماع متعادل، به کارهای متنوّع اقتصادی و سیاسی و فرهنگی و قضایی و تربیتی نیاز دارد که باید میان افراد آن جامعه، تقسیم شود و نیرو و امکانات، در هر یک از عرصه‌های یاد شده، به مقدار نیاز جامعه به کار گرفته شود.

در این تعریف، اجزای مجموعه، در خدمت کلّ مجموعه‌اند و مصلحت کلّ، بر جزء، مقدَّم است.

۲ـ عدالت به معنای «رعایت حقوق افراد»؛ آن‌چه از نظر حقوقی، در بحث عدالت اجتماعی مورد نظر ما است، همین معنا است. مشهورترین و دقیق‌ترین تعریف از عدالت را «إعطاءُ کلَّ ذي حقٍ حقَّهُ» دانسته‌اند؛ یعنی، حقِّ هر صاحب حقّی، به خودش داده شود.

◁ عدالت در مکاتب سیاسی

خلاف آن‌چه که در مکتب مارکسیسم شهرت دارد که عدالت را «مساوات مطلق» می‌پنداشتند، عدالت، همه را به یک چشم دیدن و به همگان به‌طور یک‌سان بخشیدن، نیست، بلکه به هر کسی، به مقدار «استحقاق» دادن است.

به دنبال انقلاب مردم در غرب و مبارزه با استبداد شاهان و ارباب کلیسا و برقراری تدریجی دموکراسی به معنای «توزیع قدرت سیاسی» و کاستن از قدرت دولت و اصالت دادن به فرد و برقراری نظام سرمایه‌داری و در نتیجه، گسترش بی‌عدالتی، مکتب مارکسیسم، با شعار «توزیع عادلانهٔ ثروت» و نفی تبعیض طبقاتی، به معنای مساوات مطلق همهٔ شهروندان از ثروت و سلب مالکیّت فردی، قدم به میدان نهاد، امّا به علل گوناگون، از جمله، مخالفت تعالیم این مکتب با فطرت بشری، نتوانست به شعارهای خود، جامهٔ عمل بپوشاند.

اگر در مکتب سرمایه‌داری، به فرد، اصالت داده شد و منافع او، محور تصمیم‌گیری‌ها و فعّالیّت‌ها قرار گرفت و مصالح جامعه نادیده گرفته شد، در مارکسیسم نیز جامعه، اصالت یافت و فرد، قربانی شد. هر دو مکتب، در این‌که ظلم را ترویج کردند و از اجرای عدالت به معنای واقعی بازماندند، همداستان بودند. با آن‌که رهبرانِ فردگرایی، در غرب، در تعالیم خود، از اصل

«انصاف» به معنای «به هر کس هر چه استحقاق دارد، بده»[۱] و نیز از «اعتدال در ثروت» به گونه‌ای که ثروت‌مندان نتوانند انسان‌ها را خرید و فروش کنند و فقرا به حدّی نرسند که خود را در معرض فروش قرار دهند،[۲] سخن می‌گفتند، امّا با گسترش دموکراسی و آزادی در عرصهٔ اقتصاد، تکاثر ثروت، به اوج خود رسید و کنترل بازار از سوی دولت، «بازگشت به تفکّر پیش‌مدرن» خوانده شد و عدالت، این‌چنین تعریف گردید:

اگر عدالت، این است که طلب مردم را به آنان بازگردانیم و بازگرداندن طلب، از جملهٔ حقوق است، پس عدالت، اساساً، موجب احترام به حقوق بنیادین بشر به‌طور فردی می‌گردد. بنابراین، حکومت، برای دفاع و حمایت از حقوق متعدد افراد شکل می‌گیرد و این، تنها، حکومت عادل است که بی‌طرفانه هر آن‌چه را که متعلّق به افراد است، تضمین می‌کند. آن‌چه که از آن، به‌عنوان عدالت اجتماعی یاد می‌شود، به‌ویژه، به احترام به حقوق اقتصادی افراد منجر می‌شود.[۳]

در این تفکّر، جامعه، هیچ نقشی و حقّی ندارد، بلکه تنها، صاحبان سرمایه و ثروت، مورد نظرند و دیگران نیز که معمولاً اکثریّت جامعه را تشکیل می‌دهند، از طریق درآمدهای مالیّاتی که از ثروت‌مندان وصول می‌شود، اداره می‌شوند:

در منظر خرد لیبرالیستی، نتیجهٔ مالکیت خصوصی، درامدهای مالیاتی است که می‌تواند با تکمیل طرز کار بازار، به‌صورت مشروع، در کوتاه‌مدت، به اشخاصی که در موقعیّتی نیستند تا از رونق بازار بهره‌مند شوند، مساعدت کند.

در عرصهٔ اقتصادی جامعهٔ مدنی یا دموکراسی بازار، دموکراسی، نه تنها قاعده‌ای برای سعادت و خوش‌بختی است، بلکه فرمولی برای آزادی و عدالت اجتماعی هم هست.»[۴]

بگذریم از این‌که تجربهٔ جوامع مختلف، نشان می‌دهد که صاحبان ثروت و سرمایه، از نفوذ و قدرت خود استفاده کرده و به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم، در وضع قوانین و مقرّرات،

---

۱. **نگرش تاریخی به فلسفهٔ حقوق**، ص۱۰۴. (نظریهٔ گاتفرید)

۲. ژان ژاک روسو، **قرارداد اجتماعی**، ترجمهٔ غلامحسین زیرک زاده، ج۱، ص۸۴. روسو، نیز در رسالهٔ «**طرح قانون اساسی کرس**» می‌گوید: «من، نمی‌گویم باید مالکیّت خصوصی را از بین برد؛ زیرا، این، محال است، ولی می‌گویم، باید آن‌را تا ممکن است، محدود ساخت؛ یعنی، برای توسعهٔ آن، موانعی ایجاد کرد و آن‌را همیشه تابع منافع عمومی قرار داد.». ر.ک: همان، ص۸۵، پاورقی

۳. جی. پی. مدلسیون، **اقتصاد سیاسی جامعهٔ مدنی**، ترجمهٔ قدرت احمدیان، ص۳۳۰.

۴. جی. پی. مدلسیون، **اقتصاد سیاسی جامعهٔ مدنی**، ترجمهٔ قدرت احمدیان، ص۳۳۱ و ۳۳۴.

نقش‌آفرینی می‌کنند و قوانین را به نفع خویش جهت می‌دهند و در صورت عدم موفّقیّت در این عرصه، در مقام اجرا و عمل، معمولاً، از پرداخت مالیات بر اساس قوانین مدوّن نیز سر باز می‌زنند و به لطائف‌الحیل، از پرداخت آن می‌گریزند. به همین جهت، مخالفان نظام سرمایه‌داری، سخن از عدالت اجتماعی را در چنین نظامی، غیرواقعی دانسته و معتقدند، چون ثروت، امکان کسب ثروت بعدی را فراهم می‌آورد، از این رو، یک میزان حدّاقل عدالت اجتماعی، تنها، زمانی واقعیت‌پذیر می‌گردد که در تصمیم‌گیری‌های سیاسی، اولویّت، به تأمین نیازمندی‌های بینوایان و تمام کسانی که فاقد قدرت برای جامهٔ عمل پوشاندن به منافع خودند، داده شود.[۱]

قبل از آن‌که وظیفهٔ حاکم اسلامی را در زمینهٔ تحقّق عدالت اجتماعی بررسی کنیم، تبیین جایگاه عدالت اجتماعی در فرهنگ اسلامی، امری ضروری است؛ زیرا، معلوم می‌شود که عدالت، در جدول ارزش‌ها و در مقایسه با ارزش‌های دیگر ـ مانند «آزادی» و «امنیّت» و «توسعه و پیشرفت» ـ در کدام مرتبه قرار دارد و در نتیجه، روشن می‌شود که برنامه‌ریزی‌ها چگونه باید باشد.

◁ جایگاه عدالت اجتماعی در فرهنگ اسلامی

«عدالت»، در فرهنگ اسلامی، مقوله‌ای مهم و قابل توجّه است. بدیهی است که آن‌چه در این فصل، به تناسب، مورد توجّه قرار می‌گیرد، عدالت اجتماعی در اَبعاد گوناگون آن است.

برای آن‌که جایگاه عدالت اجتماعی در فرهنگ اسلامی آشکار شود، ابتدا، به بعضی از اصول و مبانی اعتقادی و فکری، اشاره خواهیم کرد تا زمینه، برای ورود به بحث اصلی ـ که فلسفهٔ اجتماعی اسلام به شمار می‌آید ـ فراهم گردد.

□ الف) عدالتِ خالق هستی

نخستین نکتهٔ اساسی که در تبیین جایگاه عدالت در مکتب اسلام مورد توجّه است، این

---

۱. **گفت‌وگو** (عدالت در روابط بین‌الملل از دیدگاه اندیش‌مندان مسلمان و مسیحی)، تهیه کننده و ویراستار: آ. بشته و س. م. میردامادی، ص۶۸.

است که خالق جهان هستی و انسان، خدایی است که خود را به صفت عدالت معرفی می‌کند. خدای عادل، در خلقت خود، هر موجودی را در جایگاه واقعی خود قرار داده و هر موجودی، به مقدار ظرفیّت وجودی‌اش، از هستی برخوردار است. نکتهٔ مهم، آن است که خداونـد، نـظام هستی را بر محور عدالت بنا نهاده و آن‌را اساس خلقت جهان قرار داده است: «بالعدل قامتِ السماوات و الأرض».[۱]

عرصهٔ دیگری که عدالت الهی در آن ظهور خواهد کرد، روز قیامت است. در قیامت نیز خداوند، بر محور عدالت رفتار کرده و به هیچ کس ظلم نخواهد کرد.

اعتقاد به عدالت در نظام هستی، به معنای «موزون و متعادل بودن آن » و عدالت خداوند به معنای «اِعطای حقِّ هر موجودی و ظلم نکردن به انسان‌ها در روز قیامت» در بحث عدالت اجتماعی ـ که بحثی حقوقی و مربوط به روابط انسان‌ها با هم است ـ تأثیر فراوانی دارد. کسی که نظام هستی را موزون و متعادل نمی‌داند و آن‌را ثمرهٔ تصادف می‌داند و برای آن مبدأ و خالقی حکیم و عادل معتقد نیست، نمی‌تواند از عدالت اجتماعی به معنای واقعی آن، یعنی اِعطای حقِّ هر صاحب حقی به او، سخن بگوید؛ زیرا:

- **اوّلاً**، اگر به قوانین اجتماعیِ آسمانی معتقد باشد، لزوماً، چنین قوانینی را عادلانه نمی‌داند؛ چون، خدایی که حکیم و عادل نیست، خود را موظّف به وضع قـوانـین و مـقرّرات عـادلانه نمی‌داند و قوانینی که از چنین منبعی سرچشـمه بگـیرد، تأمـین‌کنندهٔ حـقوق واقـعی مـردم نخواهد بود.
- **ثانیاً**، اگر به قوانین اجتماعی بشری معتقد باشد، چون بشرِ فارغِ از وحی، قادر به شناخت نیازهای واقعی انسان و راه‌های براورده کردن آن‌ها نیست، قوانینی که وضع می‌کند، نمی‌تواند حقوق واقعی او را برآورده سازد.

□ ب) عدالت، اساس جهان

امام علی علیه‌السلام دربارهٔ جایگاه عدالت می‌فرماید: «العدل أساسٌ به قوام العالم؛[۲] عدالت، پایه

---

۱. فیض کاشانی، **تفسیر صافی**، ج۵، ص۱۰۷، ذیل آیهٔ مبارک ﴿والسماء رفعها و وضعها المیزان﴾.

۲. محمد باقر مجلسی، **بحار الأنوار**، ج۷۵، ص۸۳.

و اساسی است که قوام جهان به آن است.».

عدالت، در این بحث، به معنای توازن و تعادل است. در مکتب ما، نظام آفرینش، «نظام احسن» معرفی شده است؛ یعنی، از سوی خداوند حکیم، هر عضوی در جایگاه مناسب خویش قرار دارد، به طوری که جابه‌جایی هر عضوی در این جهان، به بر هم خوردن نظم منتهی می‌شود.

حکمای اسلامی در این باره، مباحث جدّی و عمیقی را مطرح کرده و گذشته از بررسی آیات و احادیث، با دلایل و براهین عقلی، آن‌را به اثبات رسانده‌اند. در این جا، تنها، به نمونه‌ای از سخنان متفکّر اسلامی، شهید مطهری اکتفا می‌شود:

وقتی جهان را جمعاً مورد نظر قرار دهیم، ناچاریم بپذیریم که در نظام کلّ و در توازن عمومی، وجود پستی‌ها و بلندی‌ها، فرازها و نشیب‌ها، همواری‌ها و ناهمواری‌ها، تاریکی‌ها و روشنایی‌ها، رنج‌ها و لذّت‌ها، موفّقیّت‌ها و ناکامی‌ها، همه و همه، لازم است.

جهان، چون چشم و خطّ و خال و ابروست که هر چیزش به جای خویش نیکوست

اساساً، اگر اختلاف و تفاوت وجود نداشته باشد، از کثرت و تنوع، خبری نخواهد بود و موجودات گوناگون وجود نخواهد داشت، دیگر مجموعه و نظام مفهومی ندارد... قرآن کریم، وجود اختلاف‌ها را از آیات و نشانه‌های قدرت حکیم و حاکم لایزال می‌شمرد.[۱]

هر موجودی نیز چنان‌که نسبت به خود و اجزایش سنجیده شود، از خصلت عدالت و توازن برخوردار است. خداوند خطاب به انسان می‌فرماید:

الذی خلقك فسوّاك فعدلك؛[۲]

آن خدایی که تو را از عدم به وجود آورد و به صورتی تمام و کامل بیاراست و با اعتدال برگزید.

خلقت انسان از جانب خداوند به صورتی کامل و معتدل، نمونه‌ای برجسته از عدالت در جهان هستی است. تعادل و توازنی که در وجود انسان به چشم می‌خورد، به‌عنوان جزئی از جهان هستی، از تعادل و توازن در سایر اجزای هستی نیز خبر می‌دهد.

---

۱. شهید مرتضی مطهری، **مجموعهٔ آثار**، ج۱، ص۱۶۷.

۲. انفطار: ۷.

□ ج) شریعت بر محور عدالت

مطلب دیگری که برخاسته از مطالب قبلی است، این است که شریعت ـ به معنای قوانین و مقرّرات فردی و اجتماعی که از سوی خداوند جعل شده ـ بر محور عدالت است. خداوند، قانونی جعل نکرده که اجرای آن، حقوق مردم را تضییع کند و در حقِّ آنان ظلم روا دارد. او که مبدأ آفرینش نظام هستی و سرچشمهٔ شریعت است، آن دو را هماهنگ و بر یک اساس بنا نهاده است. بر اساس مبنای حسن و قبح ذاتی و عقلی اَفعال ـ که متکلّمان و حکیمان مسلمان، در جای خود مورد بحث قرار داده‌اند ـ شریعت، بر محور عدالت بناگذاری شده است. هر حکمی، تابع یک مصلحت یا مفسدهٔ واقعی است. اگر اقامهٔ نماز، واجب شمرده شده، به خاطر مصلحتی است که در اقامهٔ آن نهفته است و اگر رباخواری حرام شمرده شده، به خاطر مفسده‌ای است که در آن وجود دارد.

اساساً، یکی از رموز موفّقیّت اسلام و گسترش سریع آن در پهنهٔ گیتی، تأکید بر عدالت و نفی هر گونه تبعیض بود. مسلمانانِ صدر اسلام، با شعار عدالت‌خواهی و نفی تبعیض که حتّی در جوامع متمدّن آن روز مثل ایران و روم تا عمق جامعه ریشه دوانده بود، دل‌ها را تسخیر کردند و پیش رفتند. تأکید بر همین ارزش بود که سبب شد تا طبقات متوسّط و پایین جامعه ـ که دست‌یابی به حقوق خود را در پوتوِ تعالیم اسلام احساس می‌کردند ـ بیش از طبقات مرفه و بالای جامعه ـ که با ظلم و ستم بر دیگران، به مال و منال رسیده بودند و بیم داشتند اسلام، حقوق مستضعفان را از آنان بگیرد ـ به اسلام رو آوردند. صاحبان منصب و ثروت، حاضر به همکاری و گرایش به مکتبی نبودند که موجودیّت آنان را تهدید می‌کرد. پیامبر اسلام، با جمله‌ای توانست در دل محرومان و مظلومان جهان نفوذ کند:

أیها الناس؛ إنَّ ربّکم واحد و إنَّ آباکم واحد! کلّکم من آدم و آدم من تراب! إنَّ أکرمکم عندالله أتقاکم! و لیس لعربیّ علی عجمي فضل إلّا بالتقوی.[1]

□ د) عدالت هدف پیامبران

یکی از اوصاف خداوند، عدالت است. انسان نیز که جانشین خدا در زمین است، به

---

۱. بحارالأنوار، ج۷۶، ص۳۵۰.

حق‌طلبی و عدالت‌خواهی فراخوانده شده است. پیامبران ـ که رسالت هدایت مردم را برعهده دارند ـ برای رسیدن به این منظور، موظّف به «اقامهٔ قسط و عدل» در جامعه‌اند تا در پرتو آن، آحاد مردم را به کمالات معنوی سوق دهند. از آن‌جا که بشر، در سیر تکاملی خویش، به پیامبران نیاز دارد، معلوم می‌شود هر هدفی که پیامبران تعقیب می‌کنند، از دسترسِ بشر دور بوده و برای دست‌یابی بدان، حضور پیامبران ضروری است. عدالت، از جمله اهدافی است که بشر بدون حضور پیامبران و قوانین آسمانی، قادر به تحقّق آن نیست. از این رو، برای تحقّق عدالت در جامعهٔ بشری، راهی جز آن‌چه که پیامبران فرا روی انسان‌ها نهاده‌اند، وجود ندارد. بشر، ممکن است بتواند عدالت را در پاره‌ای از اَبعاد، در جامعه ایجاد کند، امّا از ایجادِ عدالت به‌طور کامل در همهٔ اَبعاد ناتوان است؛ زیرا، بدون تعالیم دینی، قادر به شناخت حقوق شهروندان نیست تا حقِّ هر کسی را به‌طور کامل و شایسته به او عطا کند. بررسی یکی از معروف‌ترین آیات، در این زمینه، ما را با زوایای مطلب آگاه می‌کند:

﴿و لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و أنزلنا معهم الکتاب و المیزان لیقوم الناس بالقسط و أنزلنا الحدید فیه بأس شدید و منافع للناس...﴾[۱]

علامه طباطبایی، در تفسیر این آیه، ابراز می‌دارد، غرض از فرستادن پیامبران و نزول کتب آسمانی و همراه کردن میزان با ایشان، آن است که مردم به ایجاد قسط و عدالت برخیزند و در جامعهٔ عادل زندگی کنند.

«میزان» را در آیهٔ شریف، به معنای لغوی آن، یعنی «ترازو برای وزن کردن در معاملات» و نیز به معنای «عدل» و «عقل» و «امام» تفسیر کرده‌اند.

به‌نظر این مفسّر دانشمند، مراد از میزان، «دین» است که با سیاق آیه تناسب بیش‌تری دارد.[۲]

بعضی از مفسّران اهل سنّت، مجموع «کتاب و میزان» را معیار اندازه‌گیری در امور دنیوی و اخروی تفسیر کرده‌اند و «قیام به قسط» را علت نزول آن دو شمرده‌اند.[۳]

---

۱. حدید: ۲۵.

۲. سید محمد حسین طباطبایی، **المیزان**، ج۵، ص۱۰۸.

۳. آلوسی، **روح المعانی**، ج۲۷، ص۱۱۱۸.

بعضی از بزرگان اهل معرفت که معمولاً آیات قرآن را با مذاق عرفانی تفسیر می‌کنند، معتقدند، چهار رکن اساسی در سعادت فردی و اجتماعی و دنیوی و اخروی بشر، در این آیه تبیین شده است. چهار رکن یادشده، عبارت است از: ۱ـ همراه داشتن بیّنات که به معارف و حقایق نظری اشاره دارد؛ ۲ـ کتاب که شریعت و اَحکام عملی را ناظر است؛ ۳ـ میزان که عمل بر اساس عدالت و مساوات را گویند؛ ۴ـ حدید که به قهر و دفع بدی‌های مردمان تفسیر می‌شود. کمال شخصی انسان، جز در پرتوِ علم و عمل، و کمال جامعه بشری، جز در پرتوِ قلم و شمشیر تأمین نمی‌گردد.

مردم، در جامعه، دو گروه‌اند: یک گروه، کسانی‌اند که طبعاً آزاده و تابع دستورهای شریعت‌اند، و گروه دوم، کسانی‌اند که طبعاً، بنده و اسیرند و از عمل به دستورهای شریعت سر باز می‌زنند. دستهٔ نخست، برای سیر و سلوک و نیل به کمالات انسانی، کافی است که در مسیر تکامل حرکت کرده و بر اساس عدالت، و سیاستِ شرع عمل کنند، ولی دستهٔ دوم، نیازمند شدّت عمل و تدبیر و سیاست حکومت‌اند.[۱]

علاوه بر آیهٔ بالا، در آیهٔ دیگری، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله اختصاصاً از اجرای عدالت به‌عنوان مأموریت خویش سخن می‌گوید. او، مأمور شده است که بگوید: ﴿أُمرتُ لأعدل بینکم﴾؛[۲] من، مأمورم که عدالت را میان شما، حاکم کنم؛ یعنی، قوی را بر ضعیف، غنی را بر فقیر، بزرگ را بر کوچک، مقدّم ندارم و سفیدپوست را بر سیاه‌پوست، عرب را بر غیرعرب، هاشمی یا قرشی را بر دیگران، برتری ندهم، بلکه دعوت خود را بر همهٔ شما عرضه کنم؛ چرا که همهٔ شما، قبل از دعوت من، برابرید.[۳]

در آیهٔ دیگر، مؤمنان، مورد خطاب قرار گرفته‌اند:

یا أیّها الذین أمنوا کونوا قوّامین بالقسط شهداء لله و لو علی أنفسکم أو الوالدین و الأقربین...[۴]

---

۱. محی الدین بن عربی، **تفسیر القرآن الکریم**، ج۲، ص۶۰۸.
۲. شوری: ۱۵.
۳. **المیزان**، ج۱۸، ص۳۳.
۴. نساء: ۱۳۵.

«قوّام به قسط» را شخصی دانسته‌اند که نهایت سعی و تلاش را در جهت ایجاد عدالت به عمل آورد،[۱] بدون آن‌که بر اثر هوا و هوس یا ترس و طمع و نرمش، عدولی از موضع عدل صورت گیرد.[۲]

آیهٔ مبارک، از قیام به قسط در مقام شهادت سخن می‌گوید؛ یعنی، در مقام شهادت، نباید از محور حق و عدالت عدول کند، هر چند به ضرر خود و خویشان و بستگان خود باشد. این فرمان، برای نفی سنّت غلط دوران جاهلیّت است که بر اساس عصبیّت‌های قومی و قبیله‌ای، حق و عدالت و قضاوت‌ها و شهادت‌ها، قربانی آن می‌شد. حتّی در آیهٔ شریف دیگری، شهادتِ ناحق نسبت به دشمن نیز مورد نهی قرار گرفته و مؤمنان، به عدالت مأمور گشته‌اند.[۳] بغض به دشمن نیز سبب نمی‌شود که مؤمنان در مقام شهادت به آنان ظلم روا دارند. در پایان آیه، معیار رفتار عادلانه را بیان کرده و می‌فرماید: ﴿إعدلوا هو أقرب للتقوی﴾.

قرآن، برای محکوم کردن سنّت جاهلی ـ که به انگیزه‌های مختلف، شهادت ناحق می‌دادند ـ مؤمنان را به رعایت کامل قسط و عدالت در مقام شهادت فرا می‌خواند و این، به خاطر تقدّم حق و عدالت بر حقوق شخصی و قومی و ارضای هواهای نفسانی است؛ زیرا، عدل، ضامن حفظ اجتماع و قوام آن و تأمین حقوق مردم است.

آیات شریف، هر چند مربوط به باب شهادت است، امّا از آن‌ها، رعایت عدالت در همهٔ زمینه‌ها استفاده می‌شود؛ زیرا، در آیهٔ اخیر، ملاکِ لزوم عدالت‌پیشگی را که «اقرب بودن به تقوا» است، بیان می‌کند. رعایت عدالت و دوری از ظلم به دیگران، از کسانی بر می‌آید که دارای قدرت خویشتن‌داری و خداترس باشند.

نکته‌ای که از مقایسه میان این دو آیه با آیهٔ سورهٔ حدید استفاده می‌شود، این است که اگر مردم، وظیفه دارند که بر اساس تعالیم پیامبران «قیام به قسط» کنند، مؤمنان، در این عرصه،

---

۱. زمخشری، **کشاف**، ج۱، ص۵۷۵.

۲. **المیزان**، ج۵، ص۱۰۸.

۳. مائده: ۸ ﴿یاأیها الذین ءامنوا کونوا قوّامین لله شهداء بالقسط و لا یجرمنّکم شنآن قوم علی ألّا تعدلوا إعدلوا هو أقرب للتقوی﴾.

وظیفه‌ای مضاعف برعهده دارند و باید «قوّام به قسط» باشند؛ یعنی، تمام تلاش خود را برای تحقّق قسط و عدالت به کار گیرند.

شاید مبالغهٔ در این دو آیه، بدین جهت باشد که رعایت حق و عدالت در مقام شهادت که یا منافع شخصی و گروهی و قوم و قبیله‌ای انسان، در معرض تهدید قرار می‌گیرد یا زیر پا نهادن خواسته‌های نفس در انتقام گرفتن از دشمنان را لازم دارد، دشوارتر بوده و به صبر و استقامت نیاز دارد. بنابراین:

- **اولاً**: پیامبران الهی با کتاب آسمانی همراه خود برای تأمین سعادت فردی و اجتماعی و دنیوی و اخروی بشر برانگیخته شده‌اند.
- **ثانیاً**: هدایت همهٔ مردم تنها با موعظه و ارشاد تأمین نمی‌شود، بلکه برخی نیازمند شدت عمل و مجازات‌اند.
- **ثالثاً**: اصلاح امور جامعه و تکامل جمعی بشر، جز در پرتو عدالت از یک طرف و قهر و شمشیر از طرف دیگر، ممکن نیست.
- **رابعاً**: اجرای عدالت، یک وظیفه و تکلیف سنگین برعهدهٔ پیامبران الهی، به‌عنوان آورندگان کتاب و میزان، و حاکمان جامعه و مردم است.
- **خامساً**: منافع شخصی یا گروهی و قبیله‌ای و نیز دشمنی دیگران نمی‌تواند عدالت را تحت‌الشعاع قرار دهد و آن‌را از جایگاه ارزشی خود تنزل دهد.

□ هـ) عدالت، فلسفهٔ حکومت

در نظام سیاسی اسلام، عدالت اجتماعی، فلسفهٔ حکومت است. بدین معنا که حکومتی که هدف اصلی‌اش، تأمین عدالت نباشد، نبودش از بودش بهتر است. خدای سبحان، در قرآن کریم، به حاکمان جامعه فرمان می‌دهد که اساس حکومت شما، عدالت باشد. البته، کسانی که لیاقت و شایستگی دارند، می‌توانند بر محور عدالت حکومت کنند.[۱] علامه شیخ محمّد حسین کاشف الغطاء، از آیهٔ مربوط به خلافت حضرت داود(ع)[۲] نیز استفاده کرده که «عدالت،

---

۱. نساء: ۵۸ ﴿إنَّ الله يأمركم أن تؤدو الأمانات إلى أهلها و إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل...﴾

۲. ص: ۲۶ ﴿يا داود إنّا جعلناك خليفةً في الأرض لتحكم بين الناس بالحق و لاتتبع الهوى...﴾

برترین و مهم‌ترین وظیفهٔ حاکمان جامعه است.»[۱]

سخن معروف امام علی علیه‌السلام منشور جهانی برای همهٔ حکومت‌هایی است که داعیهٔ تأمین حقوق مردم را دارند:

أما ـ و الّذي فلق الحبّة و برأ النَسَمة! ـ لولا حضور الحاضر و قيام الحجة بوجود الناصر، و ما أخذ الله على العلماء أن لا يقارّوا على كِظَّةِ ظالمٍ و لا سغب مظلومٍ، لألْقيت حبلَها على غاربها و لسقيت آخرها بكأس أوّلها و لألفيتم دنياكم هذه أزهدَ عندي من عطفة عنزٍ؛[۲]
آگاه باشید! به خدایی که دانه را شکافت و انسان را آفرید سوگند! اگر نه این بود که جمعیّت بسیاری گرد آگردم را گرفتند و به یاری‌ام برخاستند، و از این جهت که حجت تمام شده است، و اگر نبود عهد و مسؤولیّتی که خداوند از علما و دانشمندان گرفته که در برابر شکم‌خوارگی ستمگران و گرسنگی ستمدیدگان سکوت نکنند، مهار شتر خلافت را رها می‌کردم و از آن چشم می‌پوشیدم و آخر آن‌را با جام آغازش سیراب می‌کردم، آن‌گاه خوب می‌فهمیدید که دنیای شما در نظر من بی‌ارزش‌تر از آب بینی گوسفندی است.

در این مکتب، حکومت کردن، به خودی خود، هیچ ارزش و اصالتی ندارد، بلکه تنها مقدمه و زمینه و فرصتی است برای اجرای عدالت، و چون شرایط برای گسترش عدالت برای امام فراهم شده، آن‌را به‌عنوان یک «تکلیف» برعهده گرفت. حضرت، در خطبهٔ دیگری، شعار جاهلانهٔ خوارج را مطرح کرده و سوء فهم آنان را برملا می‌سازد و آن‌گاه بر ضرورت حکومت در جامعه تأکید کرده تا در پرتو آن، اهداف متعددی تأمین شود، از آن جمله:

يؤخذ به لِلضعيف من القويّ حتى يستريح برٌّ و يُستراح من فاجرٍ؛[۳]
حقِّ ضعیف از قوی ستانده شود تا نیکان آسایش یابند و بَدان، فرصت آزار و اذیّت دیگران را نیابند.

امام خمینی که همواره از حکومت امام علی علیه‌السلام به‌عنوان الگوی حکومت‌ها یاد می‌کرد، معتقد بود، اسلام، «حکومت به تمام شؤون آن» است و اَحکام، در حقیقت، شأنی از شؤون

---

۱. محمد حسین کاشف الغطاء، **الدین و الإسلام**، ص ۱۰۴.
۲. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۳.
۳. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۴۰.

حکومت است، بلکه اَحکام، بالعرض، مطلوب بوده و اموری آلی و ابزاری برای اجرا و گسترش عدالت است.[۱]

نکتهٔ نغزی که دانشمندان با استفاده از متون دینی[۲] بر آن تأکید کرده‌اند، این است که تأمین عدالت، در حدّ اَعلای آن، از سوی حکومت، متوقّف بر عدالت درونی حاکمان جامعه است. از آن‌جا که ظلم، اقسامی دارد، گاه آدمی با نافرمانی خدا و بی‌توجهی به استعدادها و ظرفیت‌های خود، آن‌ها را ضایع می‌کند، چنین فردی در حق خود، ظلم روا داشته، و گاه با تضییع حقوق دیگران، به آنان ستم می‌کند و البته گاه در حق خالق خود ظلم می‌کند و حقوق مسلم او را نادیده می‌گیرد، هرچند ظلم به حق‌تعالی ضررش متوجه انسان است. کسی می‌تواند حقوق دیگران را رعایت کند و عدالت را در جامعه اقامه کند که بتواند با تسلّط بر نفس خویش، از ظلم به خود رهیده و عدالت را در وجود خود حاکم ساخته باشد.

بعضی از فلاسفه[۳] نیز بر این اعتقاد بودند که حاکمان جامعه، باید علاوه بر اوصاف شجاعت و عفت و حکمت، به مرحلهٔ عدالت ـ که بالاترین فضیلت آدمی است ـ رسیده باشند.

به هر صورت، برای تحقّق عدالت اجتماعی، حاکمان جامعه، باید حظّی از عدالت داشته باشند. به تعبیر امام علی علیه‌السلام نخستین مرحلهٔ عدالت دربارهٔ شخصی که خود را به رعایت عدالت مُلزَم ساخته، این است که هوا و هوس را از خود دور و حق را توصیف و بدان عمل کند.

به همین جهت، خداوند، ادارهٔ جامعه را به انسان‌های معصوم از خطا و گناه و در مرحلهٔ دوم، انسان‌های عادل سپرده است. علامه کاشف الغطاء، در این زمینه، سخنانی دارد. می‌گوید:

اجرای چنین عدالتی در خلق، فرع بر عدالت انسان بر نفس خویش است، به حسب مرتبهٔ

---

۱. امام خمینی، **کتاب البیع**، ج۲، ص۴۵۷.

۲. **غررالحکم و دُررالکلم**، ص۲۴۱: «کیف یعدل في غیره مَنْ یظلم نَفسه؛ کسی که به خود ظلم می‌کند، چگونه می‌تواند نسبت به دیگران عدالت ورزد و حقوق ایشان را ادا کند؟!».

۳. ر.ک: افلاطون، **جمهوریّت**، کتاب چهارم.

. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۸۷: «إنَّ مِن أحبّ عباد الله إلیه عبداً... قد ألزم نفسَهُ العدل، فکان أوّل عدلِهِ نفی الهوی عن نفسه یصف الحق و یعمل به».

عقل و حسش که اَعلی مراتب عدالت است که برای اوحدیّ از انسان‌ها حاصل می‌شود، که نه بر خالق و نه به نفس و نه به خلق، ظلم روا ندارد. و این شخص، همان است که خدا امر دین و دنیای مردم را به او سپرده و اطاعتش را واجب گردانیده است.(۱)

بنابراین، عدالت، در نظام هستی، در سه موطن و مرحله تحقّق می‌یابد: مرحلهٔ نخست، در جهان هستی است و مرحلهٔ دوم در وجود آدمی است و مرحلهٔ سوم در اجتماع بشری است.

تحقّق عدالت در مرحلهٔ نخست، خارج از اراده و اختیار آدمی است، امّا تحقّق آن در دو مرحلهٔ دیگر، به اراده و اختیار او نهاده شده است. اگر انسان، به عدالت اجتماعی علاقه دارد تا در پرتو آن، همگان از نعمت کمال انسانی بهره‌مند شوند، چاره‌ای جز حاکمیّت انسان‌های برجسته‌ای که عدالت را در روح و روان خویش ایجاد کرده باشند، نیست: ﴿والسماء رفعها و وضع الميزان * ألّا تطغوا في الميزان * و أقيموا الوزن بالقسط و لاتخسروا الميزان﴾(۲)

□ و) عدالت، ارزش برتر

آزادی و امنیّت و عدالت و رفاه و آسایش و رشد و توسعه، از جمله ارزش‌هایی است که کم و بیش در جوامع مختلف مورد توجّه مردم است. برای آن‌که جایگاه عدالت در «جدول ارزش‌ها» از دیدگاه مکتب اسلام روشن شود، توضیحی مختصر ضروری است.

ورود تفصیلی به بحث داوری میان ارزش‌های اسلامی در جامعه، از حوصلهٔ این فصل بیرون است، از این رو، به اشاره‌ای گذرا اکتفا می‌شود.

معروف است که در جوامع دمکراتیک، آزادی، در صدر جدول ارزش‌ها قرار دارد، به طوری که هر ارزش و آرمانی، با آن سنجیده می‌شود و سیاست‌ها و برنامه‌ها بر محور آزادی تنظیم می‌گردد. در این جوامع، آزادی افراد، جز با آزادی دیگران محدود نمی‌گردد. هر کسی در زندگی خود برای انجام دادن هر عملی آزاد است، مگر در مواردی که به خاطر تأمین آزادی دیگران،

---

۱. شیخ محمد حسین کاشف الغطاء، **الدین و الإسلام**، ص۱۰۸.
۲. الرحمان: ۷ـ۹.

قوانین، حدّی برای آزادی مشخّص کرده باشد. متقابلاً، در نظام‌های استبدادی، بر نظم و امنیّت و عدالت، به معنایی خاص، تأکید شده است و برای تحقّق آن، آزادی افراد، محدود می‌شود و به حداقلّ ممکن می‌رسد.

○ عدالت و آزادی

به‌نظر می‌رسد که در نظام سیاسی اسلام، عدالت ـ به معنایی که در ابتدای فصل گذشت ـ دارای ارزش برتر است و بر ارزش‌های دیگر تقدّم دارد و تحت الشعاع ارزش‌های دیگر قرار نمی‌گیرد. مثلاً برای آزادی شهروندان، ظلم و بی‌عدالتی تجویز نمی‌شود، و به قیمت برقراری نظم و امنیّت، ستم، مشروعیّت پیدا نمی‌کند. آزادی‌های عمومی شهروندان، در صورت به مخاطره افتادن عدالت و رواج ظلم و بی‌عدالتی، محدود می‌شود، امّا اجرای عدالت، هر چند به بهای محدود شدن آزادی‌ها و به خطر افتادن امنیّت، ضرورت دارد.

توضیح مطلب، آن است که عدالت به معنای اِعطای حق هر صاحب حقّی به او، پایه و اساس تحقّق و از آن جمله آزادی است. مردم، به آزادی، دست نخواهند یافت، مگر در پرتو عدالت. پس عدالت، نمی‌تواند تحت الشعاع آزادی قرار گیرد؛ زیرا، تقدّم آزادی بر عدالت، نفی خود را در بر دارد؛ زیرا اصولاً، تأمین آزادی افراد، به بهای تضییع حقوق دیگران، قربانی شدن عدالت است، و نفی عدالت، به معنای تخلُّف از اصل «اِعطاءُ کلِّ ذي حقٍّ حقَّه» است که در بطن خود، نفی حقِّ آزادی را نیز در پی دارد.

به تعبیر یکی از اساتید، راه آزادی، راه حق و عدل است و کسی که در این راه نیاید، آزاد نیست و به آزادی نمی‌رسد.[۱]

امام علی علیه‌السلام برای اجرای عدالت، در موارد متعدّدی، آزادی افراد را محدود کرد. احکام حکومتی امام در عرصه‌های گوناگون اجتماعی و اقتصادی و سیاسی، در بسیاری از موارد، محدودیّت آزادی‌های فردی را به دنبال داشت، امّا امام، برای چنین محذوری، از اجرای عدالت صرف‌نظر نکرد. اخراج مروجان مسلک تصوّف از مسجد،[۲] تخریب اماکن فتنه و

---

۱. رضا داوری اردکانی، **فرهنگ، خرد، آزادی**، ص۲۲۶.

۲. الکتانی، **التراتیب الإداریّة**، ج۲، ص۲۷۲.

فساد[۱] تخریب مغازه‌هایی که در اماکن عمومی بنا شده بود،[۲] جداسازی زنان و مردان در معابر عمومی،[۳] جلوگیری از نشستن مردان در معابر عمومی[۴] قیمت‌گذاری کالاها،[۵] جلوگیری از احتکار[۶] و گران‌فروشی[۷] و ده‌ها نمونه از این قبیل ـ که به محدود کردن آزادی‌های فردی شهروندان منتهی می‌شد ـ برای انجام عدالت اجتماعی صورت می‌گرفت.

اگر پاره‌ای از این اقدامات، بدین وسیله توجیه گردد که که چون به آزادی‌های دیگران تجاوز می‌شود، ممنوع است و چنین مواردی در مکاتب سیاسی مغرب‌زمین نیز جایز شمرده شده، یقیناً پاره‌ای دیگر از اقدامات امام، چنین توجیهی را بر نمی‌تابد. اخراج مروّجان تصوّف، صرفاً، برای جلوگیری از انحرافات و بدعت‌ها و خرافات و با هدف حراست از دین و ایمان مردم صورت می‌گرفت، چنان‌که قیمت‌گذاری کالاها و جلوگیری از احتکار و گران‌فروشی به منظور جلوگیری از اجحاف و ظلم به شهروندان صورت می‌گرفت و جداسازی مردان از زنان و جلوگیری از نشستن مردان در معابر عمومی برای دفاع از حقوق شهروندان در برخورداری از فضای سالم اجتماعی و ممانعت از تعدّی به این حقِّ مسلم آنان بود.

نتیجه آن‌که در فرهنگ اسلامی، «عدالت اجتماعی»، در مقایسه با «آزادی»، ارزش برتر به شمار می‌آید و در مواقع لزوم، آزادی‌های فردی، به نفع اجرای عدالت، به معنای «اِعطای حقوق شهروندان به ایشان» محدود می‌گردد.

برخی از حقوقدانان معاصر نیز ضمن دشوار توصیف کردن داوری میان ارزش‌ها و گزینش ارزش برتر، معتقد است:

> **در فلسفه‌های اجتماعی، هدف اصلی حکومت و قانون، تأمین برابری اقتصادی و اجتماعی است و آزادی تا جایی محترم است که به این هدف لطمه نزند و نفوذ همین فلسفه‌ها، باعث شده است تا در جامعه‌های آزاد نیز قانون از آزادی‌ها بکاهد تا برابری از دست نرود. در واقع،**

---

۱. جعفر مرتضی العاملی، **السوق في ظلّ الدولة الإسلامیّة**، ص۲۸.
۲. **السوق في ظلّ الدولة الإسلامیة**، ص۳۴.
۳. **السوق في ظلّ الدولة الاسلامیّة**، ص۶۷.
۴. جاحظ، **البیان و التبیین**، ج۲، ص۱۰۶.
۵. قاضی نورالله شوشتری، **إحقاق الحق**، ج۵، ص۵۶۳.
۶. شیخ صدوق، کتاب **مَن لایحضره الفقیه**، ج۳، ص۱۶۹.
۷. **نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۵۳.

نیاز به برابری، نیاز به عدالت است....
بر خلاف آزادی و برابری که در حصار ناشی از طبیعت خود و برخورد با سایر ارزش‌ها قرار دارند، عدالت، هر چند زلال‌تر و خالی از قید باشد، مطلوب‌تر است؛ چراکه اوج درجهٔ ارتقا است و انسان اگر به عدالت خدایی دست‌رسی ندارد، نمی‌خواهد چهرهٔ خاکی آن را از دست بدهد و آن‌را فدای آزادی یا نظم کند.
در نظام حقوق، گاه، عدالت، فدای استقرار نظم و امنیّت حقوق می‌شود. جمعی نیز فریفتهٔ این ترتیب و شیفتهٔ قدرت شده‌اند و چنین می‌پندارند که قواعد حقوق در مرحلهٔ نخست، به استقرار نظم توجه دارد، ولی این اقدام، در جهان ارزش‌ها به‌عنوان «بدضروری» انجام می‌پذیرد. گفته می‌شود که ایجاد نظم، مقدمهٔ اجرای عدالت است و بر این پایه پذیرفتنی است وگرنه در نظام ارزش‌های اخلاقی، هرگز نمی‌توان نظم را بر عدالت ترجیح داد. از همین رو است که کانت (بزرگ‌ترین حکیم پشتیبان نظم و آزادی) در آخرین تحلیل خود می‌گوید: «اگر عدالتی نباشد، زندگی به زحمتش نمی‌ارزد.».[۱]

○ عدالت و امنیت

برقراری امنیّت و آرامش در جامعه، اگر در بعضی از شرایط، مستلزم بی‌عدالتی و ظلم به بعضی از شهروندان باشد، هیچ‌گاه چنین امنیّت و آرامشی مطلوب نبوده و تجویز نمی‌گردد؛ زیرا، همین امر، بهانه و پشتوانهٔ استبدادپیشگی حکومت‌های استبدادی است، امّا در نقطهٔ مقابل، اگر در راه اجرای عدالت، امنیّت جامعه به مخاطره افتد، اجرای عدالت، به خاطر بروز ناامنی، تعطیل نمی‌شود.

این دیدگاه، بر خلاف تفکّر رایج و حاکم بر جهان امروز است. قدرت‌های سلطه‌گر، برای حفظ وضع موجود و جلوگیری از به‌هم خوردن وضعیّت داخلی کشورها و معادلات بین‌المللی، عدالت را نادیده گرفته‌اند و حتّی در منشور ملل متحد، حفظ صلح و امنیّت بین‌المللی و برقراری ثبات در جهان و جلوگیری از جنگ در روابط بین ملت‌ها، ملاک اصلی بوده و عدالت، عاملی فرعی محسوب می‌گردد.[۲]

البته، بحث ما، در تقدّم و تأخّر ارزش‌ها، در درون حکومت است. بدین معنا که اگر اجرای

---

۱. ناصر کاتوزیان، **مجلهٔ نقد و نظر**، ش۹ و ۱۰، ص۵۱ ـ ۵۳.
۲. **گفت‌وگو**، ص۲۹۶. نمونه‌هایی از تصمیمات جهانی، مبتنی بر این اصل نقل شده که نتیجه‌ای جز ظلم و بی‌عدالتی نداشته است.

عدالت ـ مثلاً، جاری کردن حد شرعی در موردی خاص ـ به قیمت از بین رفتن اساس حکومت اسلامی شود به طوری که حاکم اسلامی تشخیص دهد اجرای این حد، سبب اضمحلال حکومت اسلامی شده، فرصت حاکمیّت اسلام و اجرای قوانین آن به‌طور محدود نیز از بین خواهد رفت، موقتاً، اجرای حد را تعطیل می‌کند. پس در تقدّم و تأخّر ارزش‌ها، رعایت اهمّ و مهم، امری ضروری و عقلایی است.

نکات یاد شده در تقدّم مطلقِ «عدالت» بر ارزش‌های دیگر، از سخنان و سیرهٔ امام علی علیه‌السلام در دوران حکومتش استفاده می‌شود. امام، هیچ‌گاه حاضر نشد اجرای عدالت را به خاطر احتمال شورش گروهی از فزون‌خواهان و زیاده‌طلبان یا سرکشی ریاست‌طلبانی مانند معاویه، نادیده بگیرد. هنگامی که حضرت از تصمیم طلحه و زبیر بر ایجاد فتنه در حجاز، نزد ابن عباس سخن به میان آورد، او به امام عرض کرد: «پس چرا به آنان اجازه خروج از کوفه را دادی؟» فرمود:

ای پسر عباس! آیا به من امر می‌کنی که آغازکنندهٔ ظلم و بدی باشم قبل از این‌که نیکی کنم و بر اساس گمان و اتّهامِ، قبل از ارتکاب جرم، کسی را مجازات کنم؟ هرگز! به خدا سوگند! از پیمانی که خداوند برای حکومت عادلانه از من گرفته، عدول نمی‌کنم و آغازکنندهٔ جدایی نمی‌شوم.[1]

امام، با آن‌که از فتنه‌گری آنان در آینده و جنگی که به راه خواهند انداخت، با خبر بود و از مصائبی که این جنگ برای امّت اسلامی به جا خواهد گذاشت، اطّلاع داشت، و بخشی از آن را به ابن عباس منتقل کرد، امّا حاضر نشد از اجرای عدالت چشم بپوشد و سران شورش را قبل از ارتکاب جرم، مجازات کند. عدول حضرت از مواضع خویش و صرف‌نظر کردن از گذشته افراد و اموالی که از راه نامشروع به‌دست آورده‌اند و اجتناب از عزل فرمانداران و استانداران، می‌توانست جامعه را آرام و امنیّت را برقرار کند ـ چنان‌که بعضی از دوستان امام، پیشنهاد کردند[2] ـ امّا امام حاضر نبود عدالت را حتّی به بهای شورش و ناامنی در جامعه قربانی کند. معلوم می‌شود در اندیشهٔ امام «عدالت» بر «نظم و امنیّت در جامعه» نیز برتری دارد.

---

۱. شیخ مفید، **الجمل**، ص۱۶۷.

۲. مسعودی، **مروج الذهب**، ج۲، ص۳۶۳.

بسیاری از تحلیلگران تاریخ گفته‌اند، روگردانی رؤسای قبائل ـ و طبعاً عموم مردم که پیرو رؤسای خود بودند ـ از امام علی‌علیه‌السلام و پیوستن به معاویه، چیزی جز «پافشاری امام بر اجرای عدالت» و متقابلاً بی‌اعتنایی معاویه به آن و بخشش‌های بی‌حد و اندازه از بیت‌المال مسلمانان نبود.(۱)

امام، برای عدالت، ارزشی فراتر از مردمداری قائل بود؛ زیرا، کم‌ترین عارضهٔ آن، عادت دادن مردم به تبعیض و بی‌عدالتی بود. از نظر امام، حکومتی که بر پایهٔ تبعیض و بی‌عدالتی بنا گذاشته شود یا استمرار یابد، ارزشی ندارد؛ زیرا، حکومت، در نظر آن حضرت، تنها در صورتی ارزش دارد که بتواند حق را گسترش داده و از رواج باطل جلوگیری کند. سکوت و مماشات امام در چنین شرایطی، انحرافات بزرگی را در جامعهٔ اسلامی موجب می‌شد و مظلومان و مستضعفان را از اسلام و حکومت اسلامی، مأیوس و نومید می‌ساخت. وقتی اطرافیان امام، او را به خاطر تصلّب در رعایت عدالت مورد سؤال و بازخواست قرار می‌دادند، می‌فرمود:

أتأمرونّي أنْ أطلب النصر بالجور في من وُلّيتُ عليه؟! والله! ما أطور به ما سَمَر سميرٌ و ما أمّ نجم في السماء نجماً! لو كان المال لي لَسَوَّيْتُ بينهم، فكيف و إنّما المال مال الله؟!، ألا و إنَّ إعطاء المال في غيرحقّه تبذيرٌ و اسرافٌ و هو يرفع صاحبَه في الدنيا و يَضَعهُ في الآخرة و يُكرمُهُ في الناس و يُهينه عندالله(۲).

آیا به من دستور می‌دهید که برای پیروزی خود، در حق کسانی که بر آنان حکومت می‌کنم، از جور و ستم استمداد جویم؟! به خدا سوگند! تا عمر من باقی است و شب و روز برقرار، و ستارگان آسمان در پی هم طلوع و غروب می‌کنند، هرگز به چنین کاری دست نمی‌زنم!

اگر اموال، از خودم بود، به‌طور مساوی در میان آنان تقسیم می‌کردم تا چه رسد به این‌که این اموال، اموال خداست! آگاه باشید که بخشیدن مال در غیر موردش، اسراف و تبذیر است. این کار، ممکن است در دنیا، موجب سربلندی انجام دهنده شود، ولی در آخرت، موجب سرافکندگی او خواهد شد. مردم، ممکن است او را گرامی بدارند، ولی خداوند، خوارش می‌سازد.

پس در منطق امام علی‌علیه‌السلام «عدالت اجتماعی» بر «نظم و امنیّت» نیز تقدم دارد و عدالت، هر چند به بهای بر هم خوردن نظم و آرامش جامعه شود و گرفتاری‌هایی برای حکومت

---

۱. ر.ک: محمد تقی تستری، نهج الصباغة، ج۶، ص ۴۹۰ به بعد.

۲. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۲۶.

اسلامی ایجاد کند، لازم‌الاجراء است.

○ عدالت و رفاه

اگر رشد و توسعه و رفاه و آسایش، به‌عنوان یک ارزش، در جامعهٔ اسلامی مطرح باشد، در مقایسه با ارزش عدالت، در رتبهٔ بعدی قرار دارد. در تزاحم میان «توسعه و رفاه» با «عدالت» سؤال اساسی این است که «آیا ثروت‌مند بودن جامعه، به بهای ظلم و ستم به بعضی از افراد جامعه بر فقیر بودن جامعه، ولی عاری از ظلم و بی‌عدالتی تقدم دارد یا نه؟».

بدون تردید، هر دو فرضیه، ضایعاتی به همراه دارد، امّا ضایعات کدام یک بیش‌تر و شکننده‌تر است؟ طبعاً، در مکتب اسلام، فقر، یک ارزش نیست، چنان‌که ثروت نیز به تنهایی ارزشی به شمار نمی‌رود، بلکه «عدالت و مساوات» یک ارزش ثابت و غیرقابل تغییر است.

یکی از مباحث جدّی در جوامع در حال توسعهٔ امروزی، این است که «آیا توسعهٔ کشور و ثروت‌مند شدن آن، امّا توأم با تبعیض و بی‌عدالتی و قربانی شدن بعضی از اقشار جامعه مهم است یا فقیر ماندن کشور، ولی تقسیم بالسویه امکانات و اجرای عدالت؟».

آن‌چه مسلم است، این است که جامعه‌ای که بر اساس تبعیض و بی‌عدالتی استوار شود و رفاه و آسایش و توسعه، به بهای قربانی شدن عدالت، تأمین گردد، چنین جامعه‌ای دوام نخواهد یافت: «الملك یبقی مع الکفر و لایبقی مع الظلم».[1]

تردیدی نیست که در جامعهٔ اسلامی، دولتمردان، دغدغهٔ تأمین عدالت اجتماعی دارند و اگر از رفاه و توسعه سخن می‌گویند و برای تحقّق آن تلاش می‌کنند، راضی به ظلم و فساد و تبعیض نیستند، بلکه چنان‌که تجربه نشان می‌دهد، توسعه، گاه، عوارض یاد شده را به دنبال دارد. یکی از وظایف دولتمردان، اتّخاذ تصمیمات و روش‌هایی است که توسعه و رفاه را با رعایت محوریّت «عدالت» تأمین کند و عوارضی مانند شکاف طبقاتی به حد اقل برسد. دوام جامعه، در پرتوِ تأمین عدالت است و توسعه نمی‌تواند جایگزین آن باشد. اگر جامعه‌ای از نظر رشد و توسعه اقتصادی و رفاه معیشتی، به اوج خود برسد، امّا تبعیض و بی‌عدالتی در آن

---

۱. شیخ مفید، امالی، ص ۳۱۰.

افزایش یابد، چنین جامعه‌ای دوام نداشته و در نهایت محکوم به فنا است، امّا اگر عدالت، هر چند به بهای رشد و توسعهٔ کم‌تر و یا رشد و پیشرفت کند و تدریجی، برقرار شود، موجب دوام حکومت و جامعه خواهد بود.

○ عدالت و بخشش (اخلاق)

عدالت، در منطق امام علی‌علیه‌السلام حتّی بر جود و بخشش که ایثار و از خودگذشتگی و نمونهٔ اَعلای اخلاق است، برتری دارد. وقتی از آن حضرت دربارهٔ برتری جود و عدل بر هم سؤال شد، فرمود: «عدالت، بر بخشش، برتری دارد»[1] و برای این تقدّم، دو دلیل و حکمت بیان فرمود:

۱ـ العدلُ یضع الأُمورَ مواضَعها و الجُود یُخرجها من جهتها؛ عدالت، امور جامعه را در جایگاه خود می‌نشاند، در حالی که جود و بخشش، آن‌ها را از مجرای اصلی خود خارج می‌کند.

عدالت، هر چیزی را در جایگاه خویش نهادن و حقِّ هر صاحب حقّی را ادا کردن است، ولی جود و بخشش، نوعی از حق خویش گذشتن و آن‌را به دیگری واگذار کردن است. با ایثار و از خود گذشتگی، نمی‌توان جامعه را اداره کرد، بلکه، آن‌چه جامعه را متعادل و متوازن می‌کند، عدالت است.

به عبارت دیگر، جود و بخشش، یک ارزش اخلاقی فردی است، امّا آن‌چه جامعه بدان نیاز مبرم دارد، عدالت است.

۲ـ العدل سائس عام و الجود عارض خاص؛ عدالت، مدیر و مدبّری عمومی است، ولی جود و بخشش جنبهٔ خصوصی دارد.

برای تأمین حقوق عامهٔ مردم، باید به سراغ عدالت رفت. جود، تنها، برخی را از نظر روحی، ارضا می‌کند و بعضی دیگر را از نظر مادّی یاری می‌رساند. جود، امکان همگانی شدن ندارد و اگر همگانی شود، به جای رونق اقتصادی، تنبلی و بیکاری رواج پیدا می‌کند، هر چند از نظر اخلاقی، عدّه‌ای، ایثار و فداکاری می‌کنند.

در یکی از آیات قرآن، نظیر همین مطلب را به بیان دیگری می‌توان مشاهده کرد:

---

۱. نهج‌البلاغه، حکمت ۴۳۷.

﴿إنَّ الله یأمر بالعدل و الإحسان و إیتاء ذی القربی و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی...﴾[۱]

مفسران، در تفسیر آیه، بر نکاتی تکیه کرده‌اند:

۱ـ عدل، واجب است و احسان، مستحب، و واجب، با مستحب، تکمیل می‌شود.[۲] عدل را «انصاف با مردم و انجام دادن آن‌چه بر مکلّف واجب است» معنا کرده‌اند[۳] و احسان را «تفضّل به دیگری که دربردارندهٔ هر خیری است»[۴] گفته‌اند.

۲ـ گرچه عدالت، به دو قسم «عدالت در نفس خود (فردی)» و «عدالت نسبت به دیگران (اجتماعی)» تقسیم می‌شود و واژهٔ «عدل» در آیهٔ شریف، مطلق است، امّا سیاق آیه، ظاهر در عدالت اجتماعی است. بدین معنا که هر یک از افراد جامعه، خود را در جایگاهی قرار دهد که شایستهٔ آن است و رفتاری پیشه کند که استحقاقش را دارد. عدالت، بدین معنا، وظیفهٔ هر یک از آحاد جامعه است. خداوند یکایک افراد جامعه را فرمان می‌دهد که به عدالت رفتار کنند و لازمهٔ این خطاب، آن است که جامعه نیز مخاطب این خطاب باشد و مکلّف به اجرای عدالت باشد و حکومت ـ که متولی ادارهٔ جامعه است ـ عهده‌دار آن است.[۵]

از این بیان استفاده می‌شود که عدالت، هم وظیفهٔ آحاد جامعه است، بدین معنا که خود را در جایگاهی که شایسته آن هستند، قرار دهند، و به جایگاهی پایین‌تر یا بالاتر از آن رضایت ندهند[۶] و هم با دیگر افراد جامعه به عدالت رفتار کنند، و هم وظیفهٔ حکومت است که با شهروندان، عدالت پیشه کند، امّا پاره‌ای از مراحل عدالت، در جامعه، تنها، به‌دست حکومت می‌تواند تحقُّق یابد و از توان افراد خارج است.

۳ـ از تقدّم واژهٔ «عدالت» بر «احسان» بر می‌آید که عدالت، از نظر رتبه، بر احسان برتری

---

۱. نحل: ۹۰.

۲. زمخشری، **کشاف**، ج۲، ص۶۲۹.

۳. شیخ طوسی، **تبیان**، ج۶، ص۴۱۹.

۴. طبرسی، **مجمع البیان**، ج۳، ص۳۸۰.

۵. سیّد محمّد حسین طباطبایی، **المیزان**، ج۱۲، ص۳۳۱.

۶. در روایات ما وارد شده چنان‌که کسی در جایگاهی قرار گیرد و بداند برای آن جایگاه شخص برتر از او وجود دارد، خیانت کرده است و نباید خود را در آن جایگاه قرار دهد. (ر.ک: برقی، **المحاسن**، ج۱، ص۹۳)

دارد، خصوصاً که عدالت، وظیفه‌ای همگانی است. در حالی که احسان، از سوی بعضی از افراد انجام می‌گیرد.(۱)

نیز نقش حکومت در تحقّق عدالت، بیش از افراد است، ولی در احسان، وظیفهٔ افراد، شاخص‌تر است؛ چون، تحقّق عدالت اجتماعی، به بیش از رفتار عادلانهٔ افراد با هم نیازمند است و آن، اقتدار حکومت است.

۴ـ از تقابل «عدل» و «احسان» با «فحشا» و «منکر» و «بغی» استفاده می‌شود که در صورت اجرای عدالت و رواج احسان، فحشا و منکر و سرکشی، از جامعه رخت بر می‌بندد و متقابلاً، عدم تحقّق عدالت در جامعه و ترک احسان و نیکی به‌هم، زمینهٔ گسترش فحشا و منکر را فراهم می‌سازد.(۲)

◁ حاکم اسلامی و عدالت اجتماعی

پس از روشن شدن جایگاه عدالت اجتماعی در مکتب اسلام و دشواری تحقّق این آرمان، اینک، نوبت به بررسی وظایفی است که حاکم اسلامی در جهت تحقّق این هدف برعهده دارد.

این نکته را یادآور شدیم که در نظام سیاسی اسلام، تنها، کسی می‌تواند در جهت تأمین حقوق مردم و عدالت اجتماعی در اَبعاد گوناگون آن، توفیق یابد که ابتدا، عدالت را در وجود خود ایجاد کرده باشد. شخصی که در حقّ خود ظلم روا می‌دارد، نمی‌تواند برای همیشه از ظلم به دیگران چشم‌پوشی کند یا در همهٔ موارد از ستم مردم به‌هم جلوگیری کند.

مقصود ما از عدالت اجتماعی چیست؟ عدالت اجتماعی را می‌توان به شرح زیر بیان کرد:

اوّلاً، ایجاد جامعه‌ای متعادل و متوازن است که در آن، شهروندان، در اَبعاد گوناگون معنوی، اقتصادی، نظامی، فرهنگی، سیاسی، به‌صورت متوازن و متناسب رشد کنند. رشد و پیشرفت در یک بُعد و عقب‌ماندگی در اَبعاد دیگر، جامعه را از حال تعادل خارج می‌کند. جامعهٔ

---

۱. اکبر هاشمی رفسنجانی، تفسیر راهنما، ج۹، ص۵۰۷.

۲. تفسیر راهنما، ج۹، ص۵۰۷.

متعادل، جامعه‌ای است که نیازهای مختلف آن از سوی عموم شهروندان، تأمین شود. در مکتب اسلام، براوردن آن‌چه را که جامعه بدان نیاز دارد، بر همگان واجب کفایی است؛ یعنی، هر گاه به مقدار کفایت فراهم شد، از دیگران ساقط خواهد شد. اگر در جامعه‌ای، برای رفع نیازهای غذایی، به گسترش کشاورزی نیاز هست، ولی به جای آن، صنعت، به‌صورت لجام‌گسیخته، رشد یابد، به طوری که جامعه اسلامی برای تأمین مایحتاج روزانه خود دست به سوی بیگانگان دراز کند، از تعادل برخوردار نیست.

ثانیاً، حقوق شهروندان در اَبعاد مختلف براورده شود و تبعیض در بخش‌های مختلف جامعه، در فرصت‌های شغلی، در رسیدگی به اختلافات و نزاع‌ها، در تقسیم بیت‌المال و درامدهای عمومی و... برچیده شود. گرچه عدالت اجتماعی، به معنای نخست نیز دارای اهمّیّت است، امّا معمولاً، در بحث از عدالت اجتماعی، معنای دوم که در برابر ظلم و بی‌عدالتی قرار می‌گیرد، مورد نظر است. از این رو، به بررسی وظایف حاکم اسلامی در جهت تحقّق این هدف می‌پردازیم.

مواردی که بر می‌شماریم، در حقیقت، شاخص‌های عدالت اجتماعی‌اند. برای آن‌که به وجود عدالت در جامعه و میزان آن پی ببریم، کافی است به ارزیابی آن‌ها در جامعه بپردازیم. به هر میزان که هر یک از موارد ذیل، در جامعه، تحقّق پیدا کند، به همان مقدار، به عدالت اجتماعی نزدیک شده‌ایم:

□ ۱ـ ایجاد شرایط مساوی برای عموم شهروندان

ایجاد شرایط برابر برای رشد و کمال شهروندان در اَبعاد مختلف، نخستین گام در جهت تحقّق عدالت اجتماعی است و بدون فراهم شدن چنین شرایطی، هیچ‌گاه در جامعه، عدالت، ایجاد نخواهد شد. اگر رشد علمی، اخلاقی و معنوی شهروندان، کمالی است که حکومت عهده‌دار تحقّق آن در جامعه است، ایجاد شرایط مساوی برای آنان در جهت رسیدن به این حق، اجتناب‌ناپذیر است. عدالت، حکم می‌کند که شرایط رشد علمی، تا حدّ امکان برای فرزندان همه فراهم باشد. بدیهی است که شرایط و امکانات هر حکومتی برای رشد همه جانبهٔ شهروندان، محدود است، امّا همین شرایط و امکانات محدود، باید بر اساس عدالت

تقسیم شود. جامعه‌ای که در آن، عدّه‌ای برای رشد علمی، به لحاظ برخورداری از امکانات مالی یا موفّقیّت اجتماعی و سیاسی، امکان تحصیل تا مقاطع عالی را در بهترین مراکز آموزشی داخل یا خارج کشور داشته باشند و متقابلاً، عدّه‌ای، به خاطر نداشتن امکانات مالی، از ادامهٔ تحصیل در مقاطع متوسط، باز بمانند، بویی از عدالت نبرده است. البته، رشد، در هر زمینه‌ای، پیوند ناگسستنی با رشد در آبعاد دیگر دارد؛ یعنی، اگر عدالت، در تقسیم مشاغل و کسب درامدها و امثال آن برقرار نشود، به‌طور طبیعی در رشد علمی و اجتماعی و سیاسی نیز عدالت برقرار نخواهد شد.

بدیهی است پس از فراهم شدن شرایط مساوی برای همگان، به خاطر تفاوت استعدادها و ظرفیت‌ها، تلاش‌ها و کوشش‌ها، تدبیرها و دوراندیشی‌ها، بهره‌های متفاوتی خواهند داشت. در شرایط مساوی برای تحصیل علم، همگان، توفیق دست‌یابی به مراحل عالی علمی را ندارند، و در شرایط مساوی برای تحصیل ثروت، همگان، به‌طور مساوی، درامد کسب نخواهند کرد. با بهره مندی از فرصت‌های شغلی، همه، به‌طور یک‌سان، بدان دست نیافته و به موفّقیّت یک‌سانی نائل نمی‌شوند.

این تفاوت‌ها، در مرحلهٔ دوم ـ که به میزان استعداد و ظرفیّت و تلاش و کوشش و تدبیر افراد بستگی دارد ـ هیچ‌گونه منافاتی با عدالت ندارد، بلکه تفاوت‌هایی کاملاً طبیعی و لازمهٔ اجتماع انسانی است. جامعه، در بدنهٔ خود، به افراد مختلف با استعدادها و علاقه‌های گوناگونی نیاز دارد. اگر بنا باشد که همهٔ داوطلبان در رشته پزشکی، پزشک با تخصّص ویژه ـ آن هم در یک رشته ـ باشند، نیازهای جامعه به بخش‌های دیگر در این علم برآورده نخواهد شد و ده‌ها بخش دیگر در این علم حیاتی، بدون متولّی باقی خواهد ماند.

در مقولهٔ عدالت اجتماعی، مهم آن است که فرصت دست‌یابی به تحصیلات و مشاغل و زمینه‌های رشد و پیشرفت، برای همه فراهم باشد. این‌که در مرحلهٔ بعد، افراد به چه میزانی از موفقیت دست می‌یابند، به لیاقت و شایستگی و تلاش و کوشش هر کدام بستگی دارد. اگر جامعه ثروت و امکاناتی دارد، باید به‌طور مساوی در اختیار همگان قرار گیرد. مواهب طبیعی

برای عموم بشر آفریده شده: ﴿هو الذی خلق لکم ما في الأرض جمیعاً﴾[۱].

از همین رو، پیامبرﷺ و علی(ع) نسبت به تقسیم مساوی بیت‌المال ـ که به همگان تعلّق داشت ـ اصرار می‌ورزیدند. امام، در این سیاست، به قرآن استناد جسته و می‌فرمود: «من، در قرآن، تفاوتی میان فرزندان اسماعیل و فرزندان اسحاق نمی‌بینم»[۲]

نیز با استناد به سنت رسول خدا(ص) می‌فرمود:

آن‌گونه که رسول خدا عطا می‌کرد، من عطا کردم. او، به‌طور مساوی تقسیم می‌کرد و من نیز بیت‌المال را به گونه‌ای قرار نمی‌دهم که میان توانگران، دست به‌دست شود و به فقرا و نیازمندان چیزی نرسد.[۳]

در این مکتب، علاوه بر آن‌که ویژگی‌های طبیعی مانند نژاد و قومیّت و رنگ و امثال آن ملاک تبعیض نیست، حتّی ویژگی‌های اکتسابی نیز مجوّز برخورداری از سهم بیش‌تر از امکانات و ثروت‌های عمومی نمی‌باشد. علم و تقوا و سبقت در جهاد و ایمان و نیز موقعیّت اجتماعی و ثروت و ریاست، هیچ‌کدام، ملاک بهره‌مندی بیش‌تر از امکانات و شرایطی که به همگان تعلّق دارد، نیست.

امام صادق(ع) در همین باره می‌فرماید:

پیروان اسلام، فرزندان اسلام‌اند. میان آنان در پرداخت بیت‌المال، مساوات را رعایت می‌کنم و فضائل آنان، مربوط به رابطهٔ آنان با خدا است. من، مانند فرزندان یک شخص، با آنان رفتار می‌کنم.[۴]

وقتی که فضائل و مناقب معنوی، مجوّز برخورداری بیش‌تر از سهم مشترک شهروندان نباشد، ویژگی‌های دنیوی و اعتباری، به طریق اَوْلی، ملاک امتیاز نخواهد بود.

بدیهی است در هر جامعه‌ای که ارزش‌ها و ضوابط، بر روابط اجتماعی حاکم است، در اِعطای مسؤولیت‌ها، پاره‌ای از ویژگی‌ها، دخالت داشته باشد. لیاقت و شایستگی و برخورداری از شرایط لازم، برای مسؤولان جامعه، امری عقلانی و در یک جامعهٔ دینی، مورد تأکید

---

۱. بقره: ۲۸.

۲. **وسائل الشیعه**، ج۱۱، ص۸۱.

۳. **فروع کافی**، ج۸، ص۶۰.

۴. محمد رضا حکیمی، **الحیاة**، ج۶، ص۳۷۲.

پیشوایان دینی است. افزون بر آن‌که مسؤولیت‌های اجتماعی، در جامعهٔ اسلامی، واقعاً، «مسؤولیت و تکلیف» است و نه «بهره و امتیاز» تا قرار گرفتن یک فرد در مسؤولیّتی اجتماعی، امتیازی تلقّی شود. از این رو، قرار گرفتن در یک موقعیّت اجتماعی، ملاکی برای بهره‌مندی بیش‌تر از امکانات عمومی نیست. بر همین اساس، حضرت امام خمینی، در ترسیم جامعهٔ ایده‌آل اسلامی می‌فرمود:

حق ندارد ولیّ امر، در وقت، یک ناحیه را بیش‌تر بدان توجّه کند تا ناحیهٔ دیگر، حق ندارد یک طرف کشور را زیادتر از طرف دیگر کشور آباد کند.[۱]

قابل ذکر است که اختصاص سهمیه‌هایی در موارد امکانات آموزشی به رزمندگان و ایثارگران در نظام جمهوری اسلامی، بدین جهت است که عدالت حکم می‌کند که حکومت اسلامی، برای آنان که در دوران دفاع مقدّس، عمر خود را در دفاع از دین و مملکت و عموم شهروندان سپری کردند و از رشد و پیشرفت علمی مادّی بازماندند، زمینه را فراهم آورد تا آنان، از این رهگذر حقوق از دست رفتهٔ خود را بازیابند.

□ ۲ـ عدالت در قانونگذاری

یکی دیگر از شرایط تحقّق کامل عدالت اجتماعی، رعایت عدالت در وضع قوانین و مقرّرات اجتماعی است. همان‌طور که در مباحث گذشته یادآور شدیم، حاکم اسلامی، علاوه بر اجرای قوانین ثابت اسلام، در شرایط گوناگون، قوانین جدیدی را بر اساس مصالح جامعه وضع می‌کند و نیازهای جامعه را برطرف می‌سازد. همان‌طور که احکام اوّلیه، از سوی خداوند، بر محور «عدالت» جعل و ابلاغ شده،[۲] حاکم اسلامی نیز در وضع قوانین و مقرّرات حکومتی، عدالت را محور قرار می‌دهد. امام علی علیه‌السلام دربارهٔ رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله شهادت می‌دهد که «أنّه عَدْلٌ عَدَلَ و حَکَمٌ فَصَلَ»[۳] و «کلامه فصل و حکمه عدل»[۴]

امام علی(ع) در دستورالعمل‌های خود به کارگزارانش ـ که در حکم قانون بود ـ عدالت

---

۱. امام خمینی، **صحیفهٔ نور**، ج ۱۱، ص ۲۷.
۲. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۱۵۸: «قام بالقسط في خلقه و عدل عليهم في حكمه».
۳. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۲۱۴.
۴. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۹۴.

را مـحور قـرار مـی‌دهد. خـطاب بـه اَسـود بـن قـطبه ـ والی ایـالتی از ایـالات فـارس (حلوان) ـ می‌نویسد:

فليكن أمر الناس عندك في الحقِّ سواء؛ فإنَّه ليس في الجور عوض من العدل؛[۱]
باید امر مردم، نزد تو دربارهٔ حق، برابر باشد؛ زیرا، در سـتم، چـیزی نـیست کـه بـا عـدالت برابری کند.

نیز طیّ نامه‌ای، سهل بن حنیف انصاری (والی مدینه) را بـه دنـبال پـیوستن بـعضی از اطرافیانش به معاویه، دلداری می‌دهد و می‌گوید:

... و قد عرفوا العدلَ و رأوه و سمعوه و وَعَوْه و علموا أنَّ الناس عندنا في الحق أُسوةٌ...؛[۲]
آنان، در حالی گریختند که عدالت را به خوبی شناخته و دیده و گزارش آن‌را شنیده بودند که همهٔ مردم، در نزد ما، حقوق برابر دارند.

حضرت، خطاب به مالک اشتر می‌فرماید:

و ليكن أحب الأمور إليك أوسطها في الحق و أعمّها في العدل و أجمعها لرضى الرعيّة؛[۳]
باید محبوب‌ترین کارها نزد تو، اموری باشند که به حق نزدیک‌تر و با عدالت مـوافـق‌تر و بـا رضایت تودهٔ مردم هماهنگ‌تر باشد.

امام علی(ع) بیانات فراوانی در این زمینه دارد که حتّی اشاره به همهٔ آن‌ها، در این بخش ممکن نیست. بدیهی است اگر در مرحلهٔ قانونگذاری، پایهٔ تبعیض گذاشته شود، در مرحـلهٔ اجرا، تحقّق عدالت غیرممکن خواهد بود.

یکی از گرفتاری‌های امّت اسلامی، در طول تاریخ، دستورالعمل‌ها و مقرّرات تبعیض‌آمیز خلفا بوده است. امام علی(ع) طیّ یک سخنرانی، بخشی از اَحکام خلفای پـیشین را کـه بـر خلاف حق و عدالت صادر شده، بر می‌شمارد و از این‌که جامعهٔ اسلامی بر اثر عادت به چنین مقرّراتی، زمینهٔ بازگشت به کتاب خدا و سنّت پیامبر را ندارد، اظهار تأسف می‌کند و می‌فرماید:

آغازکنندهٔ فتنه‌ها، پیروی هواهای نفسانی و بدعت‌گذاری در اَحکام است که بـا حکـم خـدا مخالفت شود و مردانی به جـای مـردان دیگـر، سـرپرستی آن احکـام را بـرعهده گـیرند...

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۵۹.
۲. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۷۰.
۳. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۵۳.

حکمرانان پیشین، کارهایی انجام دادند که در آن‌ها با رسول خدا صلی الله علیه و آله مخالفت کردند و عمداً راه خلاف پیمودند و پیمانش را شکستند و سنّت و روشش را تغییر دادند. اگر من بخواهم مردم را به ترک آن‌ها وادار کنم و به جایگاه اصلی برگردانم و به همان ترتیب که در زمان رسول خدا(ص) بود، مقرّر دارم، لشکر، از اطراف من پراکنده شوند، به طوری که یا تنها بمانم یا اندکی از شیعیانم که فضل و مرتبت مرا می‌دانند و به امامت و رهبری من، از کتاب خدا و سنّت رسول خدا پی برده‌اند، باقی بمانند.

اگر... فدک را به ورثهٔ فاطمه علیها السلام بر می‌گرداندم... زمین‌هایی که رسول خدا(ص) به مردم واگذار کرده، به آن‌ها می‌دادم، زنانی که به ناحق تحت اختیار مردانی قرار داده شده، به همسران‌شان باز می‌گرداندم... آن‌چه از سرزمین خیبر تقسیم شده، بر می‌گرداندم، دفاتر حقوق و عطایا را از بین می‌بردم و مانند رسول خدا آن‌را به‌طور مساوی تقسیم می‌کردم و اجازه نمی‌دادم که در دست توانگران گردش کند... در این صورت، مردم، از اطراف من پراکنده می‌شدند.(۱)

معاویة بن ابی سفیان در زمان سلطنت خود، دستورالعملی خطاب به زیاد بن ابیه نوشته و به او ابلاغ کرد. او، در این دستورالعمل، سنّت و سیرهٔ خلیفهٔ دوم را ملاک قرار داده، می‌نویسد:

عرب‌ها، از عجم‌ها، زن بگیرند، ولی به آنان زن ندهند! آنان، از عجم ارث ببرند، ولی عجم، از آنان ارث نبرد! سهم آنان را از عطا و بیت‌المال، بسیار کم قرار بده! آنان را در جنگ‌ها، در صف مقدَّم بگذار!، کارهای پست را به آنان بسپار! راه‌ها را اصلاح کنند و درختان را قطع کنند! هیچ یک از عجم‌ها بر عرب امامت نکند و تا عرب در مسجد هست، عجم‌ها را در صف نخست قرار ندهید! آنان را در مرزهای اسلامی مأموریت نده و فرمانروای هیچ یک از شهرها مگردان! در پُست قضاوت قرار مده! این‌ها، سنّت عمر بود نسبت به عجم و غیر عرب... پس وقتی نامهٔ من به تو رسید، عجم‌ها را خوار کن و آنان را مورد اهانت قرار بده و هیچ حاجتی از آنان برآورده مساز(۲).

متأسفانه، رواج دوبارهٔ تبعیض به دنبال رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و ترویج آن در زمان خلیفهٔ دوم و گسترش بی‌رویهٔ آن در زمان خلیفهٔ سوم، جامعه را به درجه‌ای از فساد مالی و اجتماعی رساند که امام علی علیه السلام علی‌رغم تلاش بی‌وقفه در این عرصه، توفیق برچیدن بساط تبعیض و بی‌عدالتی در دوران حکومت خود را پیدا نکرد. با توجه به سیاست‌های تبعیض‌آمیز خلیفهٔ دوم

---

۱. کلینی، **روضهٔ کافی**، ترجمهٔ سید هاشم رسولی محلاتی، ج۱، ص۸۴ـ ۹۰.

۲. شیخ عباس قمی، **سفینة البحار**، ج۶ ص۱۶۷.

و کشته شدن او به‌دست یک ایرانی ـ که به جرم ایرانی بودن، حتّی اجازهٔ ورود به مدینه را نداشت ـ بعید نیست که این خلیفه، قربانی همین سیاست‌ها شده باشد.

□ ۳ـ تساوی در برابر قانون

پس از آن‌که ضرورت قانونگذاری بر اساس عدالت روشن شد، اینک به مرحلهٔ دیگری می‌رسیم که اجرای قانون است. شهروندان، چه نسبتی با قوانین دارند؟ نسبت آنان از هر طبقه و قشری با قوانین جاری، شاخص مهم دیگر عدالت اجتماعی است. تساوی همهٔ شهروندان در برابر قانون، برخاسته از اعتقادی است که در مکتب اسلام نسبت به انسان‌ها و قانون وجود دارد.

در این مکتب، اوّلاً انسان‌ها، از هر قوم و قبیله و هر نژاد و ملیّتی و هر رنگ و پوستی، مساوی‌اند و هیچ‌کس به خاطر ویژگی‌های طبیعی، بر دیگری برتری ندارد. امام صادق علیه السلام فرمود: «الناسُ سواء کأسنانِ المشط».[1]

ثانیاً، قانون، در مرتبهٔ والایی قرار داشته و بر همگان حاکم است. در این مکتب، قانون، حاکمیّت دارد نه اشخاص. اصالت، با قانونی است که از ناحیهٔ خداوند یا حاکم اسلامی وضع می‌شود. به همین جهت، حاکمیّت جامعه، به «عناوین خاصی» تعلّق دارد و نه «اشخاص معیّن». در عصر حضور امام معصوم، حاکمیّت از آنِ «دین‌شناس معصوم» و در عصر غیبت، از آنِ «دین‌شناسِ عادل» است. اگر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز معصومان را به‌عنوان امام و رهبر و حاکم جامعه معرفی کرد، بدین جهت بود که مردم عادی قادر به شناسایی شخص معصوم نبودند، امّا عدالت و فقاهت که برای خبرگان جامعه قابل شناسایی است، به ایشان واگذار گردید.

قانونی که از سوی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و حاکم جامعه به مردم ابلاغ می‌شود، هیچ‌کس حتّی خود پیامبر و حاکم، از آن مستثنا نیستند و این امر به معنای تساوی همه در برابر قانون است و از افتخارات این مکتب و از عوامل بسط و گسترش سریع آن در جهان به شمار می‌آید.

تساوی در برابر قانون، اولاً، به معنای حاکمیّت قانون بر همگان است، به طوری که هیچ‌کس از شمول قانون مستثنا نیست و ثانیاً، در صورت تخلّف از قانون، مستحق مجازات

---

۱. محمد باقر مجلسی، **بحارالأنوار**، ج۷۵، ص۲۵۱.

است، به طوری که برای هیچ‌کس، راه فراری از مجازات وجود ندارد.

یکی از آفت‌های همیشگی در جوامع بشری، این بوده که اَشراف و صاحب‌منصبان و متنفذان، در جهت تأمین منافع خویش، خود را پای‌بند قوانین ندانسته و در صورت ارتکاب جرم، گریزگاه‌های مختلفی برای فرار از مجازات می‌یافتند.

پیامبر اکرم(ص) یکی از عوامل نابودی ملل گذشته را همین تبعیض و نابرابری دانسته و می‌فرماید:

ای مردم!... بعضی از ملل گذشته، نابود شدند، فقط به خاطر این‌که اگر فرد شریف و صاحب‌منصبی سرقت می‌کرد، رهایش می‌کردند و اگر فرد ضعیفی سرقت می‌کرد، بر او، حد جاری می‌کردند.[1]

در بعضی از احادیث، تبعیض در رعایت حقوق مردم را از خصلت‌های علما و بزرگان قوم یهود دانسته‌اند.[2] از این رو، پیامبر، امّت خویش را از آلوده شدن به چنین تبعیض‌هایی هشدار می‌داد و از عواقب سوء آن برحذر می‌داشت.

آدمی، وقتی، به «ثروت و موقعیّت اجتماعی» برسد، در معرض چنین لغزش‌هایی قرار دارد. عدّه‌ای از صاحبان ثروت و منصب اجتماعی، به دلیل همین خصیصه، در نظام اسلامی، از گرویدن به اسلام سرباز زدند یا پس از گرایش، مرتد شدند. شخصی، به نام جبلة بن اَیْهم از ثروت‌مندان و صاحب‌منصبان عرب، در مسجد الحرام، پای مسلمانی سیاه‌چهره را لگد کرد و بدون عذرخواهی عبور کرد و رفت. آن مرد عرب نزد خلیفهٔ دوم که در موسم حج حضور داشت، آمده و از او شکایت کرد. خلیفه، وی را احضار کرد و او نیز به کرده‌اش اقرار نمود. مردِ آسیب دیده، تقاضای قصاص کرد. هرچه از او خواستند تا از قصاص صرف‌نظر کند، نپذیرفت، خلیفه نیز خواستهٔ شخص آسیب‌دیده را تأیید کرد. این حکم، بر جبلة، بسیار گران آمد و چون پیشنهادهای متفاوتش سودی نبخشید، برای قصاص، چند روز مهلت خواست و از این مهلت استفاده کرده و از حجاز گریخت و به دامن کفر پناهنده شد و از اسلام،

---

۱. مسلم، صحیح مسلم، ج۵، ص۱۱۴.

۲. طبرسی، احتجاج، ج۲، ص۲۶۲.

به خاطر «عدالت در مجازات» گریزان شد.[۱]

امام علی علیه‌السلام را که قهرمان عدالت خوانده‌اند، روزی با ارسال نامه‌ای به ابن عباس، او را به خاطر دست‌اندازی به بیت‌المال توبیخ کرد و خواستار بازگرداندن اموال مردم به بیت‌المال شد. گذشته از این‌که ابن عباس، پسر عموی امام بود و در این حکم تفاوتی میان او و دیگران قائل نشد، در همین نامه تصریح فرمود:

والله! لَوْ أنّ الحسن و الحسين فَعلا مثلَ الذّي فعلتَ، ماكانتْ لهما عندى هوادة و لاظَفِرا منّي بإرادة حتّى آخذ الحقَّ منهما و أُزيح الباطلَ عن مظلمتهما...[۲]

به خدا سوگند! اگر حسن و حسین این کار را کرده بودند، هیچ حامی و پشتیبانی از سوی من نداشتند و در ارادهٔ من اثر نمی‌گذاشتند تا آن‌که حق را از ایشان بگیرم و ستم‌های ناروایی را که انجام داده‌اند، دور سازم.

نمونه‌های فراوانی از این قبیل را می‌توان در زندگی آن حضرت سراغ گرفت. برخورد او با برادرش عقیل[۳] و امتناع از پرداخت سهم بیش‌تر از بیت‌المال، مؤاخذهٔ مأمور بیت‌المال به خاطر عاریه دادن یک گردن‌بند به دخترش ام‌کلثوم[۴] و ده‌ها نمونهٔ دیگر، همگی، نشانهٔ آن است که در منطق امام، همهٔ مردم، در برابر قانون، یک‌سانند و برای احدی، امتیازی نیست.

اگر قانون، به تقسیم مساوی بیت‌المال میان همگان حکم می‌کند، کسی حقِّ تخطّی از آن‌را ندارد. چنان‌که اگر کسی مرتکب تخلّف شد و مستحق مجازات بود، فارغ از مقام و موقعیّت اجتماعی‌اش، مجازات خواهد شد.

دقّت فراوان پیشوایان دینی در امر «تبعیض» و ضرورت پرهیز از آن، نشانهٔ آثار سوء این آفت اجتماعی است. فردی از امام صادق علیه‌السلام پرسید: «آیا می‌توانم در برابر تعلیم کودکان اجرت دریافت کنم؟». فرمود: «مانعی ندارد، امّا نباید کودکانِ نزد تو، در تعلیم، با هم متفاوت باشند. هیچ‌یک از آنان، بر بقیّه، برتری ندارند.» (و آن‌که پول بیش‌تری پرداخت کرده،

---

۱. ابن المنظور، **مختصر تاریخ دمشق**، ج۵، ص ۳۷۰.
۲. **نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۴۱.
۳. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۲۲۴.
۴. ابن شهر آشوب، **مناقب**، ج۲، ص۱۱۱.

نباید از امتیاز ویژه‌ای برخوردار باشد.[۱]

وقتی که رعایت عدالت در چنین محدودهٔ کوچکی، لازم باشد، در سطح وسیعی مانند جامعه و از سوی حاکم، به طریق اَوْلیٰ، لازم است. اساساً، استقلالی که برای قاضی در نظام جزایی اسلام پیش‌بینی شده و استقلالی که در نظام‌های سیاسی امروز دنیا برای قوهٔ قضاییه معتقدند، برای تأمین همین هدف است؛ یعنی، برای آن است که هیچ صاحب قدرت و نفوذی نتواند حکم قاضی را تحت‌الشعاع قرار دهد. سفارش اکید به تأمین مالی قاضی از بیت‌المال، به نحو شایسته، تهدید قاضی به عذاب الهی و حساسیّت شغل قضاوت، هشدار به او نسبت به دریافت رشوه و امثال آن، تدابیری است برای جلوگیری از تبعیض و بی‌عدالتی در اجرای قانون.

به پیروی از چنین تعالیمی، در قانون اساسی جمهوری اسلامی، همهٔ مسؤولان و دولتمردان، در برابر قانون، یک‌سان شمرده شده‌اند. در اصل یکصد و هفتم، رهبری را که در رأس هرم جامعه قرار دارد، در برابر قانون مانند سایر شهروندان قلمداد کرده است. بدیهی است چنان‌که رهبری و دولتمردان، از قانون مستثنا بوده یا از امتیاز ویژه‌ای برخوردار باشند، برای مردم، ناخوشایند بوده و در برابر قانون تمکین نخواهند کرد، در حالی که اگر دولتمردان، قبل از دیگران، به قانون پای‌بند بوده و برای خود ذرّه‌ای امتیاز قائل نباشند، مردم، دلگرم شده و همواره حامی و پشتیبان آنان خواهد بود و دولتمردان با سربلندی می‌توانند مردم را به اجرای قانون دعوت کنند.

□ ۴ـ تعادل ثروت و جلوگیری از بروز شکاف طبقاتی

یکی از شاخص‌های مهم عدالت اجتماعی در بُعد اقتصادی، «تعادل ثروت» در میان اقشار جامعه و «فقدان شکاف طبقاتی» است. از آن‌جا که معیشت مردم، از ملموس‌ترین بُعد زندگی آنان است، وجود تبعیض یا عدالت در این بُعد، برای مردم بسیار حائز اهمّیّت است.

در نظام سیاسی اسلام، بر خلاف مکتب مارکسیسم، گرچه کسب و کار آزاد و مالکیّت شخصی، محترم است، امّا هیچ‌گاه جامعه‌ای ناموزون و غیرمتعادل پذیرفته نیست. از این رو،

---

۱. وسائل الشیعه، ج۱۲، ص۱۱۲.

آحکام و مقرّرات، به گونه‌ای مقرر شده تا تکاثر ثروت ـ که منشأ مفاسد فراوان اجتماعی است ـ پیش نیاید. به مواردی از این مقرّرات توجه کنید:

ـ زر اندوزی و انباشت ثروت، مورد سرزنش قرار گرفته است.(۱)

ـ ثروت‌مندان، موظّف به پرداخت مالیات‌هایی متناسب با ثروت‌شان، همچون خمس و زکات یا مالیات‌های حکومتی شده‌اند.(۲)

ـ ثروت‌مندان، به انفاق و صدقه و تأمین نیاز فقرا، ترغیب گشته‌اند و در صورت برطرف نشدن نیاز آنان، بدان موظّف شده‌اند. فقرا، در اموال ثروت‌مندان، شریک قرار داده شده‌اند.(۳) شرکت فقیر با غنی در اموال، بدین معنا است که غنی، حق ندارد شریک خود را از اموال محروم کند و آن‌را در راه دیگری مصرف کند.

شرکت، در اصطلاح فقهی و حقوقی، معنا و آثار خاصی دارد. یکی از آثار شرکت در مال، آن است که شریک، حق ندارد بدون اجازهٔ شریک خود، در مال تصرّف کند. نیز در صورت عدم پرداخت حقّ شریک، بدهی‌اش به شریک، به‌صورت تصاعدی افزایش می‌یابد تا آن‌جا که گاه اگر کلّیّهٔ اموالش را هم بدهد، باز هم بدهکار است.(۴)

به هر صورت در جامعه اسلامی، لازم است نیاز فقرا، به‌طور کامل، برآورده شود. امام علی علیه‌السلام می‌فرماید:

> **إنَّ الله عزّوجلّ فرض على أغنياء الناس في أموالهم قدر الذي يسع فقرائهم؛(۵)**
> **خداوند، در اموال ثروت‌مندان، اموالی را که کفاف مخارج فقرا را بدهد و آنان را تأمین کند، واجب گردانیده است.**

معمولاً، روایاتی از این قبیل، در کتب فقهی، بر زکات، حمل شده است. این حمل، شاید بدین جهت باشد که زکات، می‌تواند نیاز فقرای جامعه را برطرف سازد، ولی اگر در جامعه‌ای،

---

۱. توبه: ۳۴ ﴿الذين يكنزون الذهب و الفضة و لاينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم﴾.

۲. شیخ صدوق، **علل الشرایع**، ج۲، ص۵۷: «إنَّ علة الزكاة من أجلِ قُوتِ الفقراء و تحصين أموال الأغنياء.».

۳. **وسائل الشیعه**، ج۶، ص ۱۵۰: «إنَّ الله تبارك و تعالى أشرك بين الأغنياء و الفقراء في الأموال، فليس لهم أنْ يصرفوها إلى غير شركائهم.».

۴. امام خمینی، **صحیفهٔ نور**، ج۲۲، ص۲۹۲.

۵. حسین نوری، **مستدرک الوسائل**، ج۷، ص۸.

زکات، این هدف را تأمین نکرد یا بخشی از نیاز فقرا برآورده شد، با توجّه به هدفی که قانونگذار در جهت ریشه‌کن ساختن فقر در نظر دارد، حاکم اسلامی، می‌تواند از راه‌های مختلف این هدف را تأمین کند، مانند جعل زکات بر غیر موارد نُه‌گانه و جعل مالیات‌های حکومتی و...

خلاصهٔ سخن آن‌که، از آحکام و قوانین اقتصادی اسلام، چنین استنباط می‌شود که در جامعهٔ اسلامی، فقر، امری ناپسند بوده و از بین بردن آن، از وظایف مهم حاکم اسلامی است.

اگر همهٔ مردم، بالاخص ثروت‌مندان جامعه، حقوق مالی حکومت و جامعه را بپردازند، حکومت، می‌تواند با استفاده از این منابع (خمس و زکات) و سایر منابع مالی، مانند انفال، جامعه را اداره کرده و نیاز فقرا را نیز برآورده سازد.

در مرحلهٔ دوم و در صورت کمبود این منابع مالی، ثروت‌مندان، به حکم وظیفهٔ اخلاقی، موظّف به پرداخت نیازهای جامعه از طرق مختلف، مانند انفاق و صدقه و وقف هستند.

در مرحلهٔ سوم و در صورت استنکاف صاحبان ثروت از برآوردن نیازهای مالی جامعه، حاکم اسلامی می‌تواند با وضع مقرّرات و قوانین مالیاتی، بخشی از اموال آنان را دریافت کرده و به مصرف برساند.

تاریخ تجربهٔ ملت‌ها و سیرهٔ پیامبران الهی و نیز روحیهٔ و تفکّری که معمولاً بر ثروت‌مندان و سرمایه‌داران سایه می‌افکند، نشان می‌دهد که برقراری عدالت اجتماعی و از بین بردن شکاف طبقاتی و رفع نیازهای مردم، بالاخص فقرا و مستمندان، بدون ورود به مرحلهٔ سوم، برآورده نمی‌شود.

همین که پیامبران وظیفه داشتند با فقرا و مستمندان نشست و برخاست کنند و از ثروت‌مندان دوری گزینند، سیاست اصولی خود را حمایت از محرومان و مستضعفان قرار دهند، برای برآوردن نیاز آنان، تا سر حدّ مبارزه با اغنیا برخیزند، اموال نامشروع را به هر قیمتی ضبط و مصادره کنند، بر بازار نظارت کرده، از احتکار و گران‌فروشی و اجحاف جلوگیری کنند، همه و همه، از ظلمی حکایت می‌کند که از سوی دنیاطلبان و فزون‌خواهان بر جامعه تحمیل می‌شود. در چنین شرایطی، انتظار تعادل ثروت در جامعه، بدون استفاده از ابزارهایی

که حکومت در اختیار دارد، انتظاری دور از واقع است. از این رو، حاکم اسلامی، موظّف است با چنین وضعیّتی مقابله کند و از تکاثر ثروت و شکاف‌های شدید طبقاتی، به هر شکلی جلوگیری کند، به‌ویژه که این آفت اجتماعی، گذشته از عارضهٔ «ظلم به محرومان جامعه»، مفاسد فراوان دیگری مانند نفوذ در ارکان قدرت سیاسی و رشد رذائل اخلاقی در بخشی از جامعه و بی‌اعتنایی نسبت به سرنوشت دیگران و فخرفروشی و تجمّل‌پرستی و عیّاشی و شهوترانی و سرایت آن به طبقات دیگر جامعه را به دنبال دارد. برای ایمن ماندن جامعه از چنین آفت‌هایی، باید از رشد ریشه‌ها جلوگیری کرد.

مسلمانان مکّه، پس از هجرت به مدینه ـ که همهٔ اموال و دارایی‌شان، از سوی مشرکان مصادره گردید ـ در آن‌جا، با مشکلات فراوانی روبه‌رو شدند. پیامبر، به‌عنوان حاکم جامعه، از راه‌های مختلف، در صدد کاهش آلام مهاجران زجردیده برآمد. مردم مدینه را به این‌که هر مسلمانی، یک مهاجر مسلمان را در خانه‌اش پذیرایی کند، تشویق کرد و میان آنان، عقد اخوت برقرار کرد.

علاوه بر آن، تدابیر دیگری لازم بود تا مهاجران، به‌تدریج، از یک زندگی مستقل برخوردار شده و از وابستگی به برادران مسلمان خود درآیند. حضرت، برای این منظور، پس از پیروزی بر یهودیان بنی‌النضیر، غنائم را، تنها، میان مهاجران و چند تن از انصار تقسیم فرمود.

آیهٔ شریف

﴿و ما أفاء الله علی رسوله من أهل القری فللّه و للرسول و لذی‌القربی و الیتامی و المساکین و ابن‌السبیل کی لایکون دولةً بین الأغنیاء منکم و ماءاتاکم الرسول فخذوه و مانهاکم عنه فانتهوا و اتقوا الله إنَّ الله شدید العقاب * للفقراء المهاجرین الذین أُخرجوا من دیارهم و أموالهم یبتغون فضلاً من الله و رضواناً و ینصرون الله و رسولَه اولئك هم الصادقون﴾[1]

در همین ماجرا نازل شد.

بعضی از نویسندگان، مصداق «اغنیا» را هنگام نزول آیه، انصار دانسته‌اند. پیامبر، غنائم را

---

۱. حشر: ۷ـ۸.

به‌طور مساوی تقسیم نکرد تا از شکاف طبقاتی موجود در جامعه بکاهد.[۱] وقتی که انصار، به این شیوهٔ تقسیم غنائم، اعتراض کردند، حضرت پاسخ داد:

می‌توانم غنائم را با اموال شما مخلوط کنم، سپس همه را میان شما و مهاجران به‌طور مساوی تقسیم کنم.

گویا، این راه حلّ، رضایت انصار را جلب نکرد. از این رو، به تقسیم غنائم میان مهاجران راضی شدند و حضرت، غنائم را میان مهاجران و دو تن از فقرای مدینه تقسیم کرد.[۲]

از سخنان حضرت بر می‌آید که هدف، «ایجاد تعادل ثروت و معیشت» و «کاستن از شکاف طبقاتی» موجود در مدینه بود که به هر وسیله‌ای باید تحقّق می‌یافت. البته، در بعضی از روایات، نقل شده که انصار، به حضرت پاسخ دادند که هم غنائم را میان مهاجران تقسیم کن و هم ما اموال‌مان را به آنان خواهیم بخشید.[۳] از این رو، در آیات بعدی، انصار مدینه، مورد تحسین و تشویق قرار گرفته‌اند.

به هر حال، مواردی از این قبیل، تدبیری از سوی رسول خدا صلی الله علیه و آله در رأس حکومت اسلامی بود تا در جامعه، از نظر اقتصاد و معیشت، تعادلی بر قرار شود.

چنین تدابیری که در شرایط خاص انجام می‌گیرد، با لزوم رعایت مساوات در تقسیم بیت‌المال منافاتی ندارد؛ زیرا، هدف از مساوات نیز تحقّق عدالت اجتماعی است. تبعیض و شکاف طبقاتی، از آفات مهمی است که مبارزه با آن بر حاکم جامعه ضرورت دارد. از این رو، گاه، رفع تبعیض و از بین بردن شکاف طبقاتی، ایجاب می‌کند که بیت‌المال برای رسیدن به این هدف، مصرف شود، چنان‌که از پاسخ پیامبر به انصار، استفاده می‌شود.

پس از رحلت آن بزرگوار ـ که تبعیض در زمینه‌های مختلف رواج یافت ـ یارانِ دلسوز آن حضرت، مانند ابوذر، مقداد و عمار، در راه مبارزه با این تبعیض‌ها، مرارت‌های زیادی متحمّل شدند.

امام علی علیه السلام نیز که در شرایط ناگواری از نظر اقتصادی و اجتماعی، زمام امور جامعه را

---

۱. علی عبدالواحد عراقی، **المساوات في الإسلام**، ص۸۸.
۲. علی بن ابراهیم، **تفسیر قمی**، ج۲، ص۳۶۰.
۳. **مجمع البیان**، ج۵، ص۲۶۰.

به‌دست گرفته بود، برای بازگرداندن جامعه به حال تعادل، تلاش فراوانی کرد. آن حضرت، با این منطق مسؤولیت جامعه را برعهده گرفت که

إنّ الله سبحانه فرض في أموال الأغنياء أقوات الفقراء! فما جاع فقير إلّا بما مُنِّع به غنيٌّ والله تعالى! سائلهم عن ذلك![۱]

خداوند، در اموال ثروت‌مندان، روزیِ فقرا را مقرّر کرده است! هیچ فقیری گرسنه نمی‌ماند، جز این‌که ثروت‌مندان، حقّ او را غصب کرده‌اند و از آن بهره‌مند شده‌اند و خداوند تعالی، از آنان بازخواست خواهد کرد!

امام، اموال نامشروع و به ناحقی را که صاحبان قدرت و نفوذ، به‌دست آورده بودند، مصادره کرد و دست افراد خائن را از بیت‌المال کوتاه کرد و بر عملکرد کارگزاران خود و استفادهٔ آنان از بیت‌المال، نظارتی دقیق اِعمال کرد و ناظرانی را بر بازار و تجارت نصب کرد[۲] و با جعل مالیات در مواردی و بخشودگی مالیاتی در مواردی دیگر[۳] و با ایجاد تسهیلات اشتغال برای مردم، مانند اجاره نگرفتن از مغازه‌داران در بازار مسلمانان[۴] و تخریب مغازه‌هایی که در معابر عمومی و بازار مسلمانان بدون مجوّز احداث شده بود،[۵] قدم‌های مثبتی در جهت بهبود وضعیّت اقتصادی و معیشتی مردم برداشت و در حدّ امکان، عدالت اجتماعی را برقرار ساخت.

قاطعیّت امام در این عرصه، به حدّی بود که بعضی از علاقه‌مندان و دوستداران حضرت، به او اشکال کردند و خواستارِ اغماض در بعضی از موارد بودند؛ زیرا، آثار نامطلوب تبعیض و بی‌عدالتی، بالاخص در بُعد مالی، و ایجاد شکاف طبقاتی و ظهور زراندوزان و سرمایه‌داران، به حدّی بود که بازگرداندن جامعه به مسیر اصلی خود با دشواری‌های جدّی روبه‌رو بود.

اگر در میان وظایفی که برای حاکم اسلامی، در جهت تحقّق عدالت اجتماعی برشمردیم، «ایجاد تعادل ثروت» را مهم‌ترین وظیفه و «تکاثر ثروت» را بزرگ‌ترین مانع در این راه بشماریم، سخن گزافی نخواهد بود.

---

۱. نهج‌البلاغه، حکمت ۳۲۸.
۲. السوق في ظل الدولة الإسلاميّة، ص۱۲۲.
۳. شیخ طوسی، تهذیب، ج۱، ص۳۶۷.
۴. تهذیب، ج۶، ص۳۸۳.
۵. السوق في ظل الدولة الاسلاميّة، ص۳۴.

امروزه، در نظام‌های سرمایه‌داری، برای رسیدگی بـه فـقرا، آن هـم در حـدّ ضـرورت، و جلوگیری از مشکلاتی که از این ناحیه، گریبان جـامعه را مـی‌گیرد، راه‌هـایی مـانند دریـافت مالیات از ثروت‌مندان و معاف کردن اقشار کم‌درآمد از پرداخت مالیات پیشنهاد مـی‌شود. در کشورهای در حال توسعه نیز که با همان الگوی اقتصادی در نظام‌های سـرمایه‌داری اداره می‌شود، بر همین راهکارها تأکید می‌شود.

یکی از دولتمردان کشورهای اسلامی، ضمن نقد دیدگاه مارکسیسم ـ کـه بـرای از بـین بردن شکاف طـبقاتی، مـعتقد بـه مـصادرهٔ امـوال ثـروت‌مندان است ـ و اعـلام آن‌کـه ایـن راه، موجب از بین رفتن ثـروت در جـامعه و تـولید فـقر و فـلاکت و مـهاجرت ثـروت‌مندان به‌کشورهای دیگر می‌شود، پیشنهاد می‌کند که دست کسانی که برای تولید ثـروت و درامـد و آباد کردن کشور، از هوش و امکانات کـافی بـرخـوردارنـد، بـازگذاشـته شـود و بـا دریـافت مالیات و هزینه کردن آن برای فقرا، هم رونق اقتصادی کشـور را تـضمین و هـم بـه فـقرا و مستمندان رسیدگی کرد.(۱)

در نظام اقتصادی اسلام، قوانینی به چشم می‌خورد که برای جلوگیری از تکاثر ثروت و تعدیل معیشت جامعه، چنین راهکارهایی را تأیید می‌کند. تشریع زکات و خمس و مالیات‌های حکومتی و توصیه به انفاق و صدقات ـ که طبعاً، متوجه افراد متمکن جامعه است ـ و مصرف آن در بخش‌های مختلف جامعه، رفع نـیازهای عـمومی، ارائـه خـدمات و تأمـین نـیازهای مستمندان، شاهد بر این معنا است، امّا به نظر می‌رسد که در این نظام اقـتصادی، سـاختار اقتصادی باید به گونه‌ای طراحی شود که از ابتدا، شکاف طبقاتی به‌وجود نیاید؛ زیرا، در این نظام، رسیدگی به فقرا و محرومان، از روی ناچاری نیست، بلکه بـاید فـقر، بـه‌طور کـلّی، از صحنهٔ جامعه برچیده شود. مقرّرات یاد شده، به‌صورت سالیانه، ماهیانه، روزانه، در حقیقت، از یک طرف، برای جلوگیری از انباشت ثروت است و از طرف دیگر، ریشه‌کن شدن فقر. وقتی که ـ مثلاً ـ از زکات باید به مقدار نیاز سالیانهٔ فقیر به او پرداخت شود، فقیری در جامعه نخواهد بود و این بر خلاف تصوّر نویسندگانی است که معتقدند، اگر فقیر در جامعه نباشد، تشریع زکات

---

۱. مهاتیر محمد، در جست‌وجوی فقر یا ملک سلیمان، ترجمهٔ محمد سوری، ص۳۵ ـ ۳۹.

لغو خواهد بود؛[۱] زیرا، بدیهی است که زکات، مصارف متعدّدی دارد و با فقدان فقر و فقیر، تشریع آن لغو نخواهد شد.

در نظام اقتصادی اسلام، ثروت نامحدود، معنا و مفهومی ندارد. در هر شرایطی، ثروت، به‌صورت مشروع، تا حدّ معیّنی می‌تواند جمع‌آوری شود. این حدّ، متناسب با شرایط جامعهٔ اسلامی و اقشار دیگر جامعه است. در روایتی از امام صادق علیه‌السلام نقل شده که فرمودند: «هیچ شخصی نمی‌تواند دَه هزار درهم از راه حلال جمع کند.».[۲]

◁ موانع تحقّق عدالت اجتماعی

از مباحث گذشته، کم و بیش، پاره‌ای از موانع تحقّق عدالت اجتماعی روشن می‌شود، امّا به لحاظ اهمّیّت مطلب، به بعضی از این موانع، به صورتی گذرا، اشاره کرده و این فصل را به پایان می‌بریم.

□ ۱ـ دنیاطلبی دولتمردان

ریشهٔ اصلی ظلم و اجحاف و تضییع حقوق دیگران، دنیاطلبی و طمع به مال دنیا است. اگر چنین خصلتی در دولتمردان و حاکمان جامعه باشد، با توجّه به قدرت و امکاناتی که در اختیار آنان است، عواقب آن، ناگفته، آشکار است. از این رو است که در نظام سیاسی اسلام، «عدالت»، به‌عنوان یک کمال روحی و قدرت بازدارندگی در برابر گناه و تجاوز به حقوق دیگران، شرط واگذاری مسؤولیّت‌های اجتماعی است. علاقهٔ به دنیا، در مواقع حسّاس که زمینهٔ لغزش و تجاوز به حریم دیگران فراهم است، آدمی را منحرف می‌سازد. دلبستگی به مال و ثروت، قدرت و سیاست، لذّت و شهوت، از عواملی است که انسان را دچار لغزش و انحراف می‌کند. امام علی علیه‌السلام نخستین گام در مسیر عدالت اجتماعی را بی‌اعتنایی به خواسته‌های نفس می‌شمارد و یکی از ویژگی‌های بندگان محبوب خدا را که خود را به رعایت عدالت ملزم ساخته‌اند، مبارزه با هواهای نفسانی می‌داند، و چنین شخصی حق را

---

۱. **در جست‌وجوی فقر یا ملک سلیمان**، ص۴۷.

۲. شیخ حر عاملی، **وسائل الشیعه**، ج۱۷، ص۳۶؛ ر.ک: سید جواد ورعی، **امام خمینی و احیای تفکر اسلامی**، ص۱۵۴.

توصیف می‌کند و بدان عمل می‌کند.[۱]

انسانِ وارسته از هوا و هوس، حتّی اگر توانایی برپایی عدالت را در جامعه نداشته باشد، لااقل، از تجاوز به حقوق دیگران به سهم خویش پرهیز می‌کند. کسی که دل در گروِ هواهای مختلف دارد، نمی‌تواند عزم خود را برای تحقّق عدالت جزم کند. امام علی علیه‌السلام در همین باره، سخنی پرمغز دارد. ایشان، می‌فرماید:

فإنَّ الوالي إذا اختلف هواه منعه ذلك كثيراً من العدل فليكن أمر الناس عندك في الحق سواء؛ فإنَّهُ ليس في الجور عوض من العدل.[۲]

هوس‌های متفاوتی که حاکم در سر می‌پروراند، او را از اجرای عدالت باز می‌دارد؛ زیرا، معمولاً هواهای نفسانی بر خلاف مسیر حکم عقل بوده و تنها منافع خود را مد نظر دارد. از این رو، امور مردم لزوماً باید بر محور حق مورد ارزیابی قرار گیرد و ستم و تجاوز به حقوق مردم هیچ‌گاه نمی‌تواند جایگزین عدالت شود. شخص ستمگر نیز آن‌گاه که منافعش در میان باشد، طالب عدالت است و از این‌که در حق او ظلم شود و منافعش مورد تعرض قرار گیرد، ناراحت می‌شود.

□ ۲ـ استبداد و خودکامگی

حاکم مستبدّ و خود کامه، هیچ‌گاه، به عدالت و اِعطای حقوق شهروندان، نمی‌اندیشد و بدان توفیق نمی‌یابد. کسی که در فکر تحمیل خواست و رأی خود باشد و دغدغهٔ انطباق آن‌را با حق و حقیقت نداشته باشد، چشم بینایی برای مشاهدهٔ حقوق دیگران ندارد. او، تنها، به خود و به کرسی نشاندن آرای خود می‌اندیشد و بس. چنین شخصی، با چنین روحیه‌ای، نمی‌تواند حق را از باطل تشخیص دهد و در مقام قضاوت، بحق داوری کند، بلکه گاه برای به کرسی نشاندن رأی خود و حفظ شأن و مرتبت موهوم و خیالی خود ـ که بر استبداد و خود رأیی استوار ساخته ـ حق را زیر پا نهاده و حقوق دیگران را پایمال می‌کند.

---

۱. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۸۷.

۲. **نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۵۹ «زمامدار اگر دنبال هوا و هوس‌های پی در پی خود باشد، غالباً او را از عدالت باز می‌دارد، بنابراین امور مردم از نظر حقوق باید نزد تو مساوی باشند، چرا که هیچ‌گاه ستم جانشین عدالت نخواهد شد».

امام علی علیه‌السلام مالک اشتر را از آلوده شدن به چنین آفتی بر حذر می‌دارد. ایشان، می‌فرماید:

إیّاك و الاستئثار بما الناس فیه أسوة و التّغابی عمّا تُعنی به ممّا وضح للعیون؛ فإنّه مأخوذ منك لغیرك و عمّا قلیل تنكشف عنك أغطیة الأُمور و ینتصف منك المظلوم؛[1]

مبادا آن‌چه راکه مردم در بهره‌برداری از آن برابرند، از روی خودکامگی به خود اختصاص دهی! از تغافل نسبت به آن‌چه مربوط به تو است و برای همه روشن است بر حذر باش! چراکه به هر حال، در برابر مردم، مسؤولی و به زودی پرده‌ها از روی کارها کنار رفته و انتقام مظلوم از تو گرفته می‌شود.

سخنان حضرت، اشاره به واقعیتی است که در حکومت‌های باطل، امری رایج و متداول است. در چنین حکومت‌هایی، دولتمردان، اموال عمومی را یا به نفع خود مصادره کرده و آن‌ها را به خود اختصاص می‌دهند یا اطرافیان حاکم، به حیف و میل می‌پردازند و در مقابل چشمان بینای مردم، امکانات و ثروت‌ها را در چنگ خود می‌گیرند و حاکم، با سکوت خود، بار گناه و خطای آنان را برعهده می‌گیرد و در نهایت، ضرر آن، متوجه شخص او است.

استبداد و خودکامگی حاکم، سبب می‌شود که اموال عمومی راکه به همهٔ مردم تعلق دارد، حقِّ مشروع خود و اطرافیان و دوستان خود بداند و از رفتار عادلانه و تقسیم عادلانهٔ ثروت‌های عمومی، اجتناب ورزد. البته، نهایت چنین رفتاری، به انفجار و شورش مردمی منتهی شده و حاکم را در کام خود فرو می‌برد. شاید جملهٔ معروف «مَنِ استبدّ برأیه هلك»[2] از امام علی علیه‌السلام ناظر به همین واقعیّت باشد.

□ ۳ـ هرج و مرج اجتماعی

نظم و امنیّت در هر جامعه‌ای، زمینه‌ساز تلاش برای تحقّق عدالت اجتماعی است. بدیهی است در جامعهٔ ناآرام و پر از جنجال و بی‌نظمی، حتّی اگر دولتمردان هم طالب عدالت باشند و برای تحقّق آن تلاش کنند، باز هم قادر به ایجاد عدالت نخواهند شد. اتفاقاً، فزون‌خواهان و زیاده‌طلبان ـ که از اجرای عدالت متضرر می‌شوند ـ تأمین منافع نامشروع خود را در هرج

---

۱. **نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۵۳.

۲. **نهج‌البلاغه**، حکمت ۱۶۱.

و مرج و بی‌اعتنایی می‌یابند.

یکی از انتقادهای امام علی‌علیه‌السلام به اصحاب جمل و صفین که خون‌خواهی خلیفهٔ سوم را بهانهٔ مخالفت و عصیان و پیمان‌شکنی خویش و تعرّض به جان و مال و ناموس مردم قرار داده بودند، همین نکته بود که ما با شما (به گفتهٔ خودتان)، تنها، در مسألهٔ «خون عثمان» اختلاف داریم، لذا بیایید دست از جنگ برداریم تا آرامشی در جامعه فراهم شود و در پرتو آن بتوانیم برای اجرای حق و عدالت تلاش کنیم،[۱] امّا آنان که امیال و منافع خود را در آشوب و هرج و مرج و نا امنی می‌دیدند و اساساً از تحقّق حق و عدالت بیم داشتند، آتش جنگ را شعله‌ور ساختند. آشوب‌طلبان، خوب می‌دانستند که اگر مجالی برای اجرای عدالت از سوی امام فراهم شود، ثروت‌های نامشروع و منصب‌های غصبی از آنان گرفته خواهد شد و به کسانی که نسبت به آنان ذی‌حقّ‌اند، داده خواهد شد.

□ ۴ـ پیشداوری

یکی از موانع تحقّق عدالت، در مقام داوری و قضاوت، بی‌توجّهی به موازین عدالت است. قرآن کریم، حضرت داود(ع) را به خاطر آن‌که در داوری، به سخنان یکی از طرفین دعوا اعتماد و بدون شنیدن سخنان طرف دیگر، اقدام به داوری عجولانه کرد، مورد خطاب و عتاب قرار می‌دهد.[۲] تکیه بر ظن و گمان و تعجیل در داوری، بدون ارزیابی همهٔ جوانب مسأله، از موانع جدّی داوری عادلانه است. در همین زمینه، امام علی‌علیه‌السلام جمله‌ای کوتاه و پرمعنا دارد. ایشان، می‌فرماید:

لیس من العدل القضاء علی الثقة بالظن؛[۳]

از عدالت به دور است قضاوت و داوری با تکیه بر ظن و گمان نسبت به شخص مورد اعتماد.

---

۱. **نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۵۸ «الأمر واحد إلّا ما اختلفنا فیه من دم عثمان و نحن منه براء، فقلنا تعالوا نداوِ مالایُدرك الیوم بإطفاء النائرة و تسکین العامّة حتی یشتدّ الأمر و یستجمع، فنقوی علی وضع الحق مواضعَه...».

۲. ص: ۲۳ ـ ۲۵.

۳. **نهج‌البلاغه**، حکمت ۲۲۰.

◁ آثار عدالت در جامعه

عدالت اجتماعی، در اَبعاد مختلف فردی و اجتماعی مردم، تأثیر مثبت دارد و متقابلاً، تبعیض و ظلم و بی‌عدالتی، عواقب ناگواری در پی دارد. شناخت آثار مثبت عدالت و پیامدهای منفی تبعیض، گام دیگری است در راه آشنایی هرچه بیش‌تر با جایگاه عدالت در جامعه و مرحلهٔ دیگری است برای آگاهی بیش‌تر حاکمان و دولتمردان از آثار و پیامدهای سیاست‌ها و عملکردها در عرصهٔ سیاسی، اجتماعی.

برای جلوگیری از طولانی شدن این فصل، تنها، بعضی از آثار و پیامدها را یادآور می‌شویم.

□ ۱ـ دوام حکومت در پرتو عدالت

نخستین اثر عدالت اجتماعی، بقا و استمرار حکومت است، این نقش، به قدری حیاتی است که هیچ عامل دیگری، حتّی ایمان، نمی‌تواند جایگزین آن شود. هر ارزشی، نقش خاصّ خود را در زندگی فردی و اجتماعی دارد. گرچه ایمان به خدا و روز قیامت، انسان را در عدالت‌ورزی جدّی‌تر کرده و از مشاهده و تحمل یا انجام دادن ظلم و بی‌عدالتی باز می‌دارد، امّا عدالت در جامعه و عدالت‌خواهی حاکمان، تأثیر انحصاری در جامعه دارد. قرآن کریم، تنها عامل هلاکت سرزمین‌ها را ظلم و ستم اهالی آنان به‌هم دانسته و می‌فرماید: ﴿و ما کنّا مهلکی القری إلّا و أهلها ظالمون﴾.[۱]

از این آیه، به‌خوبی بر می‌آید که ظلم و بی‌عدالتی، در جامعه، موجب زوال حکومت و هلاکت مردمان خواهد بود. این نکته، از سنن الهی است و سنن الهی نیز تغییرناپذیر است. در آیهٔ دیگری، هلاکت سرزمینی را که اهالی آن مصلح‌اند، چون نوعی ظلم و بی‌عدالتی است، نفی می‌کند.[۲]

□ ۲ـ علاقهٔ مردم به حاکمان و اطاعت از آنان

مردم، به کسانی که در رأس جامعه قرار گرفته و برای اقامه عدالت تلاش کنند، علاقه

---

۱. قصص: ۵۹.

۲. هود: ۱۱۷ ﴿و ما کان ربّك لیهلك القری بظلم و أهلها مصلحون﴾.

دارند. البته، در هر جامعه‌ای، افراد سودجو و فزون‌طلب که حرمتی برای حقوق دیگران قائل نیستند، از رفتار عادلانهٔ دولتمردان ناراضی‌اند، ولی عموم مردم که از طبقات محروم و مستضعف‌اند، از عدالت‌پیشگی آنان استقبال می‌کنند، مشروط بر آن‌که تحت تأثیر تبلیغات منفی و دروغین دشمنان حق و عدالت قرار نگیرند. امام علی علیه‌السلام که به‌خاطر خصلت حق‌خواهی و عدالت‌خواهی‌اش، حتّی مورد تحسین دشمنان خویش بود، به‌خاطر دروغ‌ها و فریب‌های دغل‌بازان، از سوی مردم زمان خود، مورد بی‌مهری قرار گرفت. به هر حال، فطرت سالم انسانی، از عدالت استقبال می‌کند و عدالت‌خواهان را مورد تحسین قرار می‌دهد.

نکتهٔ مهمّی که در نظام سیاسی اسلام مطرح است، این است که اطاعت مردم از دولتمردان، مشروط بر رعایت عدالت از سوی آنان است. پیشوایان دینی ما، با آن‌که خود در رأس جامعهٔ اسلامی قرار داشتند و مردم را به اطاعت خویش دعوت می‌کردند، در عین حال، شرایط لزوم اطاعت را نیز برای آنان تشریح می‌کردند و هیچ‌گاه، مردم را در جهالت و بی‌خبری نگاه نداشته و از جهل آنان سوء استفاده نمی‌کردند. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در دستورالعمل خود به علاءبن حضرمی (والی بحرین) دربارهٔ وظایف متقابل حاکم و مردم می‌فرماید:

هر گاه او، در حکمرانی، عدالت پیشه کرد و در تقسیمِ (اموال عمومی) قسط و عدالت ورزید و هنگام طلب رحمت و شفقت از سوی مردم، به آنان رحم و محبت کرد، سخن او را بشنوید و اطاعت کنید و به نیکی حمایت و یاری‌اش کنید[۱]

در بعضی از نسخ دیگر این نامه، آمده است:

خدا را گواه می‌گیرم نسبت به هر کسی که او را بر امری، کم و کوچک یا زیاد و بزرگ، از امور مسلمانان سرپرست کردم، چنان‌که در میان آنان، عدالت پیشه نکرد، لزوم اطاعت ندارد و او، از آن‌چه را که بدان ولایتش بخشیدم، معزول است و تعهّد و ایمان و پیمان مسلمانانی را که با اویند، از آنان برداشتم و بری‌الذمّه کردم.[۲]

---

۱. علی احمدی میانجی، **مکاتیب الرسول**، ج۲، ص۶۱۹.

۲. **مکاتیب الرسول**، پاورقی همان صفحه.

□ ۳ـ رشد کمالات روحی و اخلاقی

تبعیض و بی‌عدالتی، پیامدهای ناگواری در روح و روان انسان و نیز روابط اجتماعی به جا می‌گذارد. تبعیض، سبب رشد عقده‌ها، کینه‌ها، حسدها، بدبینی‌ها، در یک طرف، و رواج تنبلی‌ها، بی‌عاری‌ها، راحت‌طلبی‌ها، فزون‌خواهی‌ها، در طرف مقابل می‌شود. کسی که در سایهٔ تبعیض، مورد ظلم قرار می‌گیرد، هم کینهٔ ظالم را به دل دارد و هم نسبت به رقیب خود، کینه و حسد پیدا می‌کند. تبعیض، آتش فتنه‌های روحی و روانی را در روابط اجتماعی شعله‌ور می‌سازد و افراد، برای دستیابی به حقوق از دست رفتهٔ خود، به طرق غیر قانونی و گاه ضد اخلاقی متوسّل می‌شوند. در طرف مقابل نیز افرادی را به برخورداری از امتیازات بی‌جا عادت می‌دهد و معمولاً ترک چنین عاداتی مشکل بوده و با دشواری‌هایی روبه‌رو است. بسیاری از گرفتاری‌های پیامبر اکرمﷺ و امام علی(ع) در دوران حکومت و تصدّی امور جامعه، به خاطر عادتی بود که بعضی از مردم به تبعیض داشتند. کسانی که به دریافت سهم بیش‌تر از بیت‌المال به بهانه‌های مختلف عادت کرده بودند، به خاطر بستگی فامیلی با خلیفه، بر مسند صدارت یا ولایت نشسته بودند، به خاطر خوش‌خدمتی به خلیفه، زمین‌های فراوانی دریافت کرده بودند، تحمّل عدالت علوی را که موجب محرومیّت آنان از امتیازات گذشته بود، نداشتند و همین امر آنان را به ایستادگی در برابر امام و عصیان و سرکشی وا می‌داشت و این‌ها، همه، از پیامدهای منفی تبعیض و بی‌عدالتی بود.

اصولاً، برخورداری از امتیازات بی‌جا و بدون استحقاق، اگر در ابتدای امر برای خود شخص هم قابل هضم نباشد و از دریافت آن امتیازات سر باز بزند و با امّا و اگر و توجیهاتی، مجبور به پذیرش شود، به مرور، عادی شده و دریافت آن‌ها را حقِّ مشروع خود قلمداد می‌کند.

اثر تبعیض و امتیازات نابه‌جا، این است که از شخص مقیّد به اصول و ضوابط اخلاقی و ملتزم به حقوق دیگران، شخصی لاابالی و طلبکار و زیاده‌طلب تربیت کرده و تحویل جامعه می‌دهد. بسیاری از کسانی که در سایهٔ تبعیض مورد ستم قرار می‌گیرند و نسبت به برخورداران از امتیازات، کینه به دل می‌گیرند، چنان‌که در مقطعی دیگر، خودشان،

از امتیازاتی نابه‌جا برخوردار شوند، چون طعم تلخ بی‌عدالتی را تحمّل کرده‌اند، ابتدا، از پذیرش آن امتیازات ابا دارند، ولی پس از مدّتی که به هر دلیلی از آن امتیازات استفاده کردند، آن‌را حق خود پنداشته و در صورت لزوم، از آن دفاع کرده و برای به‌دست آوردنش تلاش می‌کنند.

تأکید بر این نکته، بدین جهت است که تبعیض و بی‌عدالتی و رواج امتیازات نابه‌جا، چه آثار و پیامدهای تلخی به دنبال دارد. هم کسانی که در سایهٔ تبعیض محروم مانده‌اند، دچار آفات اخلاقی و اجتماعی می‌شوند و هم کسانی که به ناحق از امتیازات برخوردار گشته‌اند.

عدالت اجتماعی، علاوه بر آن‌که چنین آفاتی را به دنبال دارد، زمینهٔ رشد و تعالی اخلاقی و معنوی مرد را فراهم می‌سازد. عدالت، آرامش و اطمینانی در دل‌ها به ارمغان می‌آورد که در پرتو آن، رشد کمالات اخلاقی و روحی تضمین می‌گردد. عدالت، به جای عقده‌ها و کینه‌ها و حسدها، بذر محبت و همدلی را در دل‌ها می‌کارد. به همین جهت، «اقامهٔ عدالت اجتماعی» از اهداف متوسّط پیامبران شمرده شده تا در سایهٔ آن، انسان‌ها، به کمالات انسانی و اسلامی که همان «معرفت و قرب الی الله» است، نائل شوند.

امام خمینی(ره) می‌فرمود:

> **رسول خدایی که سال‌های طولانی در سلوک بوده است، وقتی که فرصت پیدا کرد، یک حکومتی سیاسی ایجاد کرد و برای این‌که عدالت ایجاد بشود، تبع عدالت فرصت پیدا می‌شود برای این‌که هر کس، هر چیزی دارد، بیاورد. وقتی که آشفته است، نمی‌توانند. در یک محیط آشفته، نمی‌شود که اهل عرفان، عرفان‌شان را عرضه کنند، اهل فلسفه، فلسفه‌شان را، اهل فقه، فقه‌شان را، لکن وقتی حکومت، یک حکومت الهی شد و عدالت را جاری کرد و نگذاشت که فرصت‌طلب‌ها به مقاصد خودشان برسند، یک محیط آرام پیدا می‌شود. در این محیط آرام، همه چیز پیدا می‌شود.**[1]

□ ۴ـ بی‌نیازی مردم

یکی دیگر از آثار مثبت عدالت در اَبعاد مختلف به‌ویژه در بُعد اقتصادی، «احساس استغنا» در مردم است. اگر وظایفی که برای حاکم جامعه ترسیم شده، به نحو شایسته، در جامعه، جامهٔ

---

۱. صحیفهٔ نور، ج ۲۰، ص ۳۰.

عمل بپوشد، نیازمندی در جامعه نخواهد بود. پیشوایان معصوم ما با احاطهٔ کاملی که بر قوانین و احکام اسلامی داشتند و از فلسفهٔ تشریع آن‌ها به خوبی آگاه بودند، از چنین دستاوردی خبر داده‌اند.

از امام صادق علیه السلام و امام کاظم(ع) سخنان مشابهی در این باره نقل شده که برای رعایت اختصار، تنها، به نقل سخنان امام کاظم(ع) که با توضیحات بیش‌تری نیز همراه است، اکتفا می‌کنیم. حضرت فرمود:

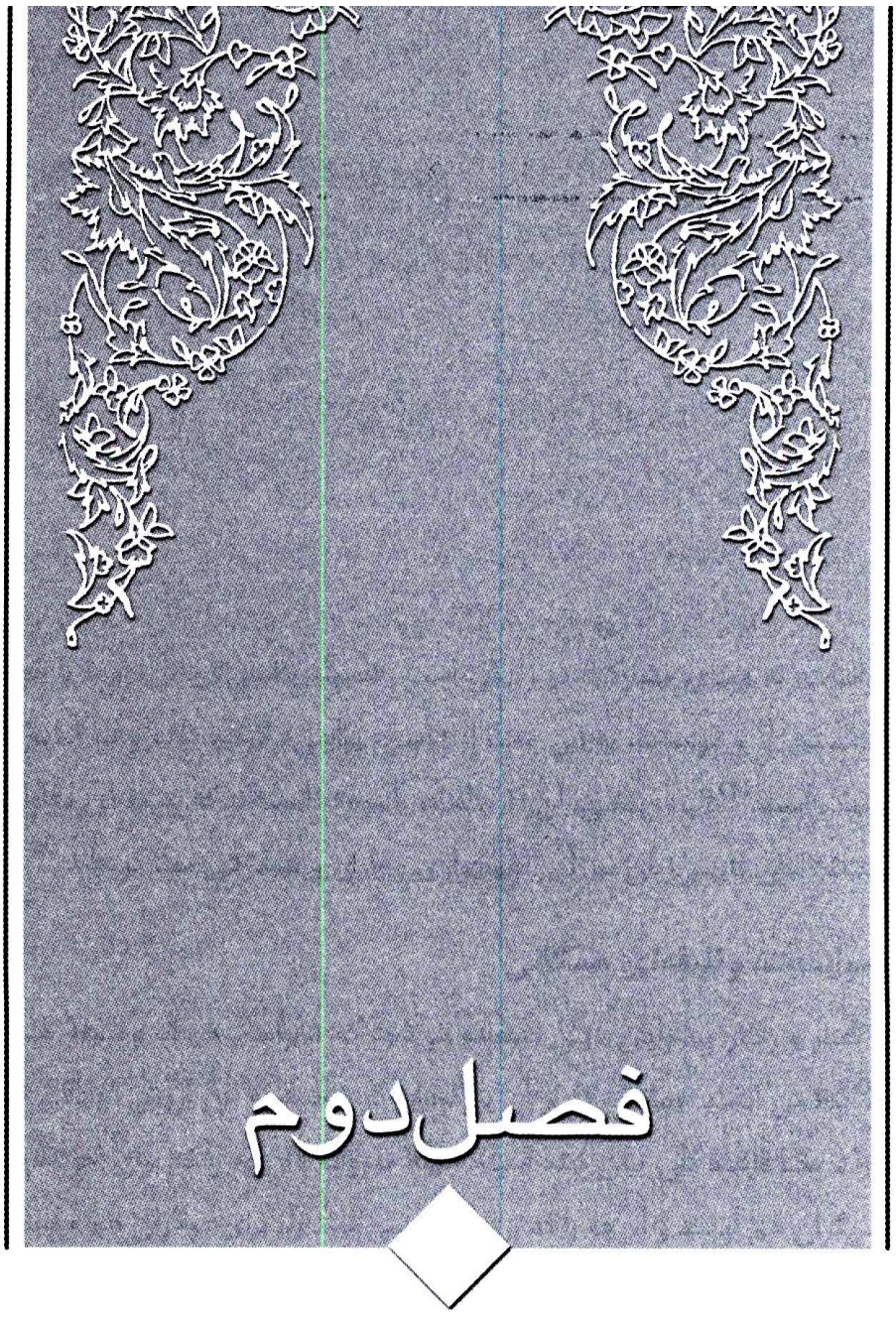
> **خداوند، چیزی از صنوف اموال را رها نکرد، مگر آن‌که آن‌را تقسیم کرد و حقِّ هر صاحب حقّی را عطا فرمود؛ خواص، عموم مردم، فقرا و مساکین و هر صنفی از اصناف مردم... اگر در میان مردم، عدالت برقرار شود، بی‌نیاز خواهند شد...**[1]

پس تا وقتی که در جامعهٔ اسلامی، مردم، نیازشان برطرف نشده و هنوز محتاج و نیازمندی وجود دارد، عدالت، به معنای واقعی و به‌طور کامل، برقرار نشده است.

دولتمردان، در نظام اسلامی، می‌توانند برای پی بردن به میزان عدالتی که برقرار شده، به شاخص‌های یاد شده توجه کنند.

■

۱. محمد رضا حکیمی، **الحیاة**، ج۶، ص۳۴۵.



مواسات

مواسات، به معنای مشارکت در زندگی است. «آسیتُه بنفسی» یعنی، او را با خود برابر و یکی دانستم.[۱] و مواسات، به این معنا، از «آسی، یؤاسی» گرفته شده و با کلمهٔ «اسوة» هم‌خانواده است.[۲] البته، بعضی، آن‌را از «اساه، یأسوه» دانسته‌اند که به معنای مداوا است.[۳] لغت‌شناسان فارسی‌زبان نیز آن‌را غمخواری و یاری و همدردی معنا کرده‌اند.[۴]

◁ مواسات، وظیفه‌ای همگانی

از گفتار و رفتار پیشوایان دینی استفاده می‌شود که «مواسات» یک وظیفهٔ همگانی در جامعهٔ اسلامی است. جملاتی که از آن بزرگواران در توصیه به این ارزش اخلاقی نقل شده، به‌صورت یک قاعدهٔ کلّی بیان شده است. جملهٔ معروف «آن‌چه را که برای خود می‌پسندی، برای دیگران هم بپسند و آن‌چه را که برای خود نمی‌پسندی، برای دیگران هم مپسند» ـ که با تعابیر گوناگونی از امامان معصوم(ع) نقل شده، و قاعده‌ای کلّی برای هر مسلمانی در جامعهٔ اسلامی است ـ نوعی مواسات است. مسلمانی که دوست دارد در رفاه و آسایش زندگی کند، از امکانات کافی برای رشد و تعالی مادّی و معنوی برخوردار باشد، نباید آن‌را از برادران مسلمانش دریغ کند. مسلمانی که فقر و ناداری، ذلّت و نکبت، محرومیّت و مظلومیّت را برای

---

۱. **المنجد**، مادهٔ «أ س ی».

۲. ابن منظور، **لسان العرب**، ج ۱، ص ۱۴۷.

۳. ر.ک: **لسان العرب**، ج ۱، ص ۳۶.

۴. غلامرضا انصاف‌پور، **فرهنگ فارسی**، مادّهٔ «مواسات».

خود نمی‌پسندد، نباید آن‌را برای دیگران بپسندد و تحمّل کند. پیشوایان دینی ما، برای شناخت شیعیان‌شان، سه نشانه در اختیار مردم قرار داده‌اند: یکم، مراقبت بر اوقات نماز و به جا آوردن آن‌ها در آغاز وقت، و دوم، نگهداری اسرار ائمه از دشمنان و سوم، مواسات مالی با برادران مؤمن.[۱]

همان‌طور که نماز آغاز وقت، مستحب مؤکّد است، ظاهراً، مواسات مالی، برای عموم مردم نیز استحباب مؤکّد دارد و یک اصل اخلاقی است، امّا اصل مهم و تأثیرگذار در روابط اجتماعی و ارزش‌های اخلاقی که ترک آن، چه بسا، پیامد حقوقی نداشته باشد، امّا ترک یک اصل اخلاقی بوده و شخص را مستحق سرزنش دیگران می‌گرداند.

امام علی علیه‌السلام خود، نهایت مواسات را با رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله داشت و بدان افتخار می‌کرد[۲] و به ابن عباس که در امارت بصره سهم زیادی از بیت‌المال به خود اختصاص داده بود، اشکال می‌کند که «تو با پسر عمویت مواسات نکردی، با آن‌که شایسته‌تر از دیگران به رعایت این ارزش اخلاقی با من بودی.».[۳]

به‌نظر می‌رسد که مسألهٔ مواسات برای برخورداران از مال و قدرت و امکانات و دولتمردان، یک اصل حقوقی و وظیفهٔ الزامی است، نه صرفاً یک وظیفهٔ اخلاقی. امام علی علیه‌السلام می‌فرماید:

مِن حقِّ الراعي أنْ يختار لرعيّته ما يختاره لنفسه؛[۴]

یکی از وظایف حاکم، آن است که آن‌چه برای خود اختیار کرده، برای مردم نیز اختیار کند.

در نظام اسلامی، کسانی که از مکنت مالی یا قدرت اجتماعی و سیاسی برخوردارند، باید در شؤون مختلف زندگی، بالاخص امور اقتصادی و معیشتی، خود را به طبقات دیگر اجتماع نزدیک کنند. در روایات متعدّدی آمده: «هر که دارای توانایی باشد، ولی نیاز برادر مسلمانش را برآورده نسازد، از رحمت خداوند در آخرت محروم خواهد شد.»[۵]

---

۱. **بحارالأنوار**، ج۷۱، ص۳۹۱: قال أبو عبدالله (ع): «امتحنوا شیعتنا عند مواقیت الصلاة کیف محافظتهم علیها و إلی أسرارنا کیف حفظهم لها عند عدونا و إلی أموالهم کیف مواساتهم لإخوانهم فیها.».

۲. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۱۹۷: «... لقد واسیتُه بنفسي في المواطن التي تنكُص فيها الابطال...».

۳. **نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۴۱.

۴. **غرر الحکم و درر الکلم**، ج۶، ص۲۵.

۵. شیخ عباس قمی، **سفینة البحار**، ج۱، ص۲۳.

امام علی‌علیه‌السلام ثروت‌مندی را که با فقرا و مساکین و یتیمان، مواسات و همدردی نمی‌کرد، شدیداً تهدید و سرزنش نمود.[۱]

◁ حاکمان و دولتمردان و تکلیف الهی مواسات

آن‌چه مورد بحث ما، در این فصل است، وظیفه‌ای است که حاکمان و دولتمردان، در هر رده‌ای، نسبت به ضعفا و محرومان جامعه دارند. پیشوایان الهی، هنگامی که در رأس حاکمیّت قرار داشتند، از نظر اقتصادی، همسنگ، فقرا و محرومان جامعه زندگی می‌کردند، و بر آن تأکید داشتند و یک لحظه از یاد محرومان و گرسنگان غافل نبودند. یوسف صدیق، زمانی که خزانه‌دار حکومت مصر بود، از ترس آن‌که گرسنگان را فراموش کند، غذای سیر نمی‌خورد.[۲] امام علی‌علیه‌السلام به عاصم بن زیاد که ترک دنیا کرده و در عسرت و سختی به سر می‌برد، اعتراض کرد که «چرا به خانواده و فرزندانت رحم نمی‌کنی؟ خداوند طیّبات را بر شما حلال کرده است! چرا بر خودت سخت می‌گیری؟». او پاسخ داد که «لباس شما نیز نامرغوب و غذای‌تان نامطبوع است.». حضرت، به او نهیبی زد که «تکلیف من، با تو، متفاوت است! من، مثل تو نیستم، بلکه در جایگاه رهبری جامعه قرار دارم!». آن‌گاه به‌عنوان یک اصل کلّی در این زمینه، وظیفهٔ پیشوایان عدل را تبیین کرده و فرمود:

إنَّ الله فرض علی أئمة العدل (الحق) أنْ یقدّروا أنفسهم بضعفة الناس کیلا یتبیّغ بالفقیر فقره؛[۳]

---

۱. **سفینة البحار**، ج۱، ص۹۴.

۲. محمد تقی تستری، **بهج‌الصباغه**، ج۶، ص۴۷۹: «وقتی از حضرت یوسف سؤال کردند:» در جایی که خزائن زمین در اختیار تو است، چرا گرسنه‌ای؟». پاسخ داد: «أخافُ أنْ أشبع فأنسی الجائع.».

۳. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۲۰۷. برخی از شارحان **نهج البلاغه**، این پاسخ امام را اقناعی شمرده‌اند؛ چرا که امام، قبل از آن‌که حاکم جامعه هم باشد، همین‌گونه زندگی می‌کرد. آنان، جواب تحقیقی را چنین گفته‌اند که این‌گونه زندگی کردن، انسان را از تمام خطرات مادّی و معنوی حفظ می‌کند و علّت تخطئه عاصم، این بود که او با راه و رسم و اسرار این‌گونه زندگی کردن آشنا نبود. افزون بر آن‌که حقوق خانواده‌اش را تباه ساخته بود. (ابن میثم بحرانی، **شرح نهج‌البلاغه**، ج۴، ص۱۸)
به‌نظر می‌رسد که زندگی فقیرانهٔ امام، قبل از رسیدن به مقام خلافت، به خاطر وضع فقیرانهٔ مسلمانان بود و مواسات حکم می‌کرد که امام، نه تنها به‌عنوان یک مسلمان، بلکه به‌عنوان رهبر واقعی مردم، با آنان همدردی کند. در عین حال که زندگی ساده، انسان را از خطرات حفظ می‌کند، امّا نمی‌تواند در همهٔ شرایط، یک اصل تغییرناپذیر محسوب شود. امام صادق(ع) به ←

خداوند، بر پیشوایان عدل (حق)واجب کرده که خود را در حدِّ مردم ضعیف قرار دهند تا فقیر، به خاطر فقرش، به هیجان نیاید (وکفران نعمت نکند که هلاک شود).

امام، درسی ابدی به همهٔ حاکمان و دولتمردان عادل می‌دهد؛ یعنی اعلام می‌کند، وظیفه و تکلیف الهی آنان است که با محرومان و ضعفای جامعه، مواسات کنند. حاکمان ظالم که از موضوع بحث خارج بوده و اساساً حق حاکمیت ندارند، اما حاکمان عادل که شایستگی و اجازهٔ حاکمیت بر مردم را دارند، چنین وظیفهٔ سنگینی بر دوش دارند.

از آن‌جا که ریشه کن کردن فقر و محرومیّت و از بین بردن شکاف طبقاتی، وظیفهٔ حاکم جامعه است و تا جامعه، به این نقطهٔ مطلوب نرسیده است و عدّه‌ای طعم تلخ محرومیّت را می‌چشند، حدّاقل وظیفهٔ حاکم، همدردی با آنان است تا فقر و محرومیّت بر آنان قابل تحمّل باشد، حتّی در صورتی که جامعهٔ ایده‌آل هم تشکیل شود، باز هم همهٔ مردم در یک سطح معیشتی قرار نمی‌گیرند و حاکم موظّف است که در سطح طبقات پایین جامعه زندگی کند.

امام علی‌علیه‌السلام بعضی از فرمانداران خود را به خاطر شرکت در میهمانی‌های اعیان و اشراف شهر ـ که فقرا و محرومان در آن حضور نداشتند ـ مورد خطاب و عتاب قرار داد و به آنان گوشزد فرمود که «امام شما، از دنیا، به دو لباس کهنه و دو قرص نان اکتفا کرده و شما هر چند نمی‌توانید مثل او زندگی کنید، امّا او را در پرهیزکاری و تلاش برای خدمت به مردم و عفت و پاکدامنی و پیمودن راه صحیح، یاری کنید.».

حضرت، در ادامه، اهمّیّت مسألهٔ مواسات و همدردی با مردم را در عین برخورداری از امکانات و بهره‌مندی از لذّات دنیا، این‌گونه تبیین می‌فرماید:

اگر می‌خواستم، می‌توانستم از عسل مصفا و مغز گندم و بافته‌های ابریشم، برای خود، خوراک و لباس تهیّه کنم، امّا هیهات که هوا و هوس، بر من چیره شود و حرص و طمع، مرا وادار کند تا

→

خاطر استفاده از لباس و غذای خوب، مورد اعتراض بعضی از صوفی‌مسلکان قرار گرفت، امّا امام، کیفیّت زندگی را در شرایط مختلف جامعهٔ اسلامی، متفاوت توصیف کرد. شیوهٔ زندگی و لباس پوشیدن پیامبر(ص) و علی(ع) متناسب با زندگی فقیرانهٔ آن عصر بود و زندگی امام صادق(ع) متناسب با زندگی مردم در عصر خود. (ر.ك: **بحار الأنوار**، ج۴۷، ص ۳۶۰ ـ ۳۶۱)

حضرت امام صادق(ع) هنگامی که در مدینه قحطی شد، فرمان داد، موجودی آذوقهٔ منزل را در بازار مسلمانان فروختند و خود حضرت، همه روزه، مانند دیگران برای مصرف روزانه، غذا تهیّه می‌کرد. (ر.ک: **بهج الصباغه**، ج۶، ص۴۸۵ ـ ۴۸۶)

طعام‌های لذیذ برگزینم، در حالی که ممکن است در سرزمین حجاز یا یمامه، کسی باشد که حتّی امید به‌دست آوردن یک قرص نان را هم نداشته باشد و یک شکم سیر هم نخورده باشد! آیا من، با شکمی سیر، سر بر بالین بگذارم، در حالی که در اطرافم شکم‌های گرسنه و کبدهای سوزان، وجود دارند؟ و آیا چنان باشم که آن شاعر[۱] گفته است:
این درد، تو را بس، که شب با شکم سیر بخوابی، در حالی که در اطراف تو شکم‌های گرسنه و به پشت چسبیده باشند!»

امام، در ادامهٔ سخنانش می‌فرماید:

آیا خود را به همین قانع کنم که به من بگویند: «امیرالمؤمنین» و با مردم در دشواری‌های روزگار شریک نباشم یا باید در سختی‌های روزگار، الگوی آنان باشم؟[۲]

بر همین اساس، امام، خود را پیشوای مردم می‌دانست که بر او لازم شمرده تا نسبت به جان و خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها و پوشیدنی‌هایش مانند ضعفای مردم باشم تا فقیر به فقرم اقتدا کند و غنی به واسطهٔ ثروتش طغیان نورزد.[۳]

بعضی از یاران امام صادق(ع) از این‌که خلافت، از سوی عبّاسیان غصب شده و ملک و سلطنت در اختیار آنان است، ناراحت بودند و گاه، در محضر امام(ع) اندوه خود را ابراز می‌کردند و از این‌که امام، در رأس جامعه قرار نگرفته تا آنان نیز از سلطنت و جبروت بهره‌مند شوند، اظهار تأسّف می‌کردند. امام، در پاسخ این پندار می‌فرمود:

ای مفضل! اگر چنین بود و حکومت در اختیار ما بود، جز سیاست و تدبیر شبانه و گردش روزانه و خوردنی‌های نامرغوب و پوشیدنی‌های خشن، شبیه امیرالمؤمنین، چیزی نبود! در غیر این صورت، آتش جهنّم، در انتظار آن حاکم عدل است.[۴]

---

۱. امام، به شعری از اشعار منسوب به حاتم بن عبدالله طائی تمثّل جسته است. در این اشعار، حاتم، خطاب به همسرش «ماویه» می‌گوید:

یا ابنة عبدالله و ابنة مالكٍ — و یا ابنة ذي الجدّین و الفرس الورد
كفى بك عاراً أنْ تبیت ببطنة — و حولك أكبادٌ تحنّ إلى القدّ

ر.ک: ابن ابی الحدید، **شرح نهج‌البلاغه**، ج۱۶، ص۲۸۸.

۲. **نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۴۵.

۳. محمد باقر مجلسی، **بحارالأنوار**، ج۴۰، ص۳۳۷ «ان الله جعلنی اماماً لخلقه ففرق علی التقدیر في نفسی و مطعمی و مشربی و ملبسی کضعفاء الناس کی یقتدی الفقیر بفقری و لایطغی الغنی غناه».

۴. **بحارالأنوار**، ج۵۴، ص۳۵۹. امام صادق(ع) شبیه همین سخنان را به معلّی بن خنیس نیز فرمود. (ر.ک: **بحارالأنوار**، ج۵۲، ص۳۴۰)

بنابراین، از بیانات پیشوایان معصوم بر می‌آید که تکلیف الهی حاکم اسلامی ـ که امکان دست‌یابی به امکانات بیش‌تر برای زندگی مرفه‌تر برای او فراهم است ـ مواسات و مشارکت با فقرا و محرومان جامعه است. البته این تکلیف، اختصاص به رهبری که در رأس جامعه قرار می‌گیرد، ندارد، بلکه هر کسی که در بخشی از جامعه، مسؤولیّت و قدرت و امکاناتی در اختیار دارد، چنین وظیفه‌ای برعهده دارد. این نکتهٔ مهم، از تذکّرات امام به کارگزاران خود، مانند عثمان بن حنیف و ابن عباس استفاده می‌شود.

معنای تکلیف الهی هم روشن است؛ یعنی، اگر کسی، آن‌را ترک کند، هم در دنیا، استحقاق سرزنش و مجازات دارد و هم در آخرت، مستحقّ عذاب الهی است. امام علی‌علیه‌السلام عثمان بن حنیف را توبیخ و سرزنش کرد و ابن عباس را علاوه بر آن، به بازپرداخت آن‌چه که بیت‌المال برداشته، محکوم کرد.

بدیهی است کسانی که توانایی انجام دادن این تکلیف دشوار الهی را ندارند، و قادر به همزیستی و مشارکت با فقرا و محرومان جامعه نیستند، نباید در مصدر امور قرار گیرند.

◁ آثار و برکات مواسات

آثار فراوانی که بر مواسات و مشارکت دولتمردان با فقرا و محرومان جامعه مترتب می‌شود، بسیار سازنده و مبارک است. در جامعه‌ای که حاکمان، در سطح فقرا و محرومان جامعه زندگی می‌کنند، اوّلاً، تحمّل فقر، بر فقرا و محرومان، آسان خواهد بود و آنان، گرفتار عوارض منفی فقر و محرومیّت مانند اِعراض از دین و معنویّت نخواهند شد.

ثانیاً، فقرا، از این‌که رهبرشان نیز مانند آنان زندگی می‌کند، احساس شخصیّت و افتخار می‌کنند و این، در برابر فخرفروشی ثروت‌مندان جامعه، بسیار حائز اهمّیّت است.

ثالثاً، حاکمان، تنها، در چنین وضعیّتی قادر به درک و لمس فقر و محرومیّت و دشواری‌های زندگی فقرا و محرومان بوده و طبعاً، برای رفع مشکلات آنان، تلاش خواهند کرد. کسی که این درد را لمس نکرده باشد، نمی‌تواند به فکر آنان باشد، حتّی اگر بخواهد برای آنان کاری انجام دهد. به همین جهت، رهبر فقید انقلاب اسلامی، حضرت امام خمینی(رض) بارها و بارها، بر این مطلب تأکید کرده و می‌فرمود:

مردم شجاع ایران، با دقّت تمام، به نمایندگانی رأی دهند که متعبّد به اسلام و وفادار به مردم باشند و در خدمت به آنان، احساس مسؤولیّت کنند و طعم تلخ فقر را چشیده باشند و در قول و عمل، مدافع اسلام پابرهنگان زمین، اسلام مستضعفین، اسلام رنجیدگان، اسلام عارفان مبارزه‌جو، اسلام پاک‌طینتان عارف و در یک کلمه مدافع اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله باشند.[۱]

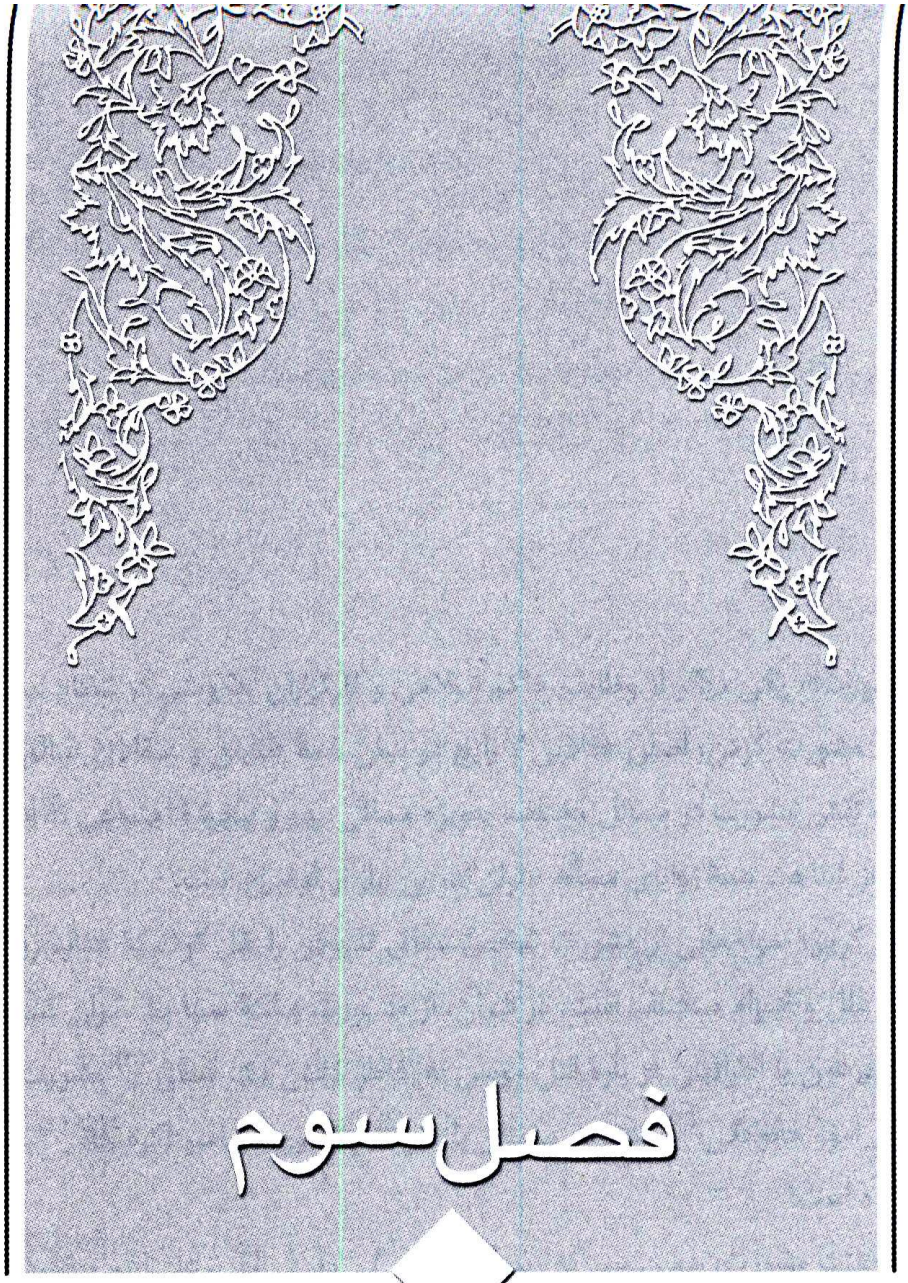
رابعاً، ثروت‌مندان، با مشاهدهٔ وضعیّت زندگی دولتمردان جامعه، با آنان احساس بیگانگی کرده و از طمع به آنان و سوء استفاده از مقام و موقعیت‌شان بازخواهند ماند و این، دستاورد مبارکی است.

خامساً، تشابه وضعیّت معیشتی، موجب می‌شود که دولتمردان، بیش از آن‌که با ثروت‌مندان و مرفّهان جامعه حشر و نشر داشته باشند، با فقرا و محرومان حشر و نشر و رفت و آمد و نشست و برخاست کنند و این مراوده، سبب می‌شود که آنان که در موضع قدرت قرار دارند، از آلوده شدن به آفات قدرت که فقط یکی از آن‌ها، رذائل اخلاقی است، در امان بمانند. سلیمان بن داود(ع) که در حکومت و سلطنت نظیر نداشته، همواره، با فقرا و محرومان نشست و برخاست می‌کرد و بدان افتخار می‌کرد و می‌فرمود: «مسکینٌ مع المساکین»؛[۲] یعنی: «من مسکینی هستم با مساکین دیگر».

حاکمی که در سطح فقرا و محرومان جامعه زندگی می‌کند، هیچ‌گاه از پذیرفتن آنان در خانه و محلّ کار خود ابا نخواهد داشت و خود را تافتهٔ جدا بافته از مردم نخواهد پنداشت و گرفتار غرور و نخوت نخواهد شد. این، دستاوردی بسیار مهم و پربرکتی است.

■

۱. امام خمینی، صحیفهٔ نور، ج ۲۰، ص ۱۹۴.
۲. بحارالأنوار، ج ۱۴، ص ۸۳.



مشورت

«مشورت»، یکی دیگر از وظایف حاکم اسلامی و کارگزاران حکومتی در نظام اسلامی است.[۱] مشورت کردن، اصلی عقلایی و رایج در میان همهٔ دانایان و عقلای عالم است. اهمّیّت و نقش مشورت در مسائل مختلف، به‌ویژه مسائل مهم و پیچیدهٔ اجتماعی که افراد، به تنهایی، از شناخت همهٔ زوایای مسأله ناتوان‌اند، بی نیاز از توضیح است.

قرآن کریم، نمونه‌هایی از مشورت شخصیّت‌های تاریخی را نقل کرده که نشانهٔ رواج آن در میان ملل و اقوام مختلف است. در قرآن، از مشورتِ ملکهٔ سبا با سران کشور،[۲] مشورت فرعون با اطرافیان در بارهٔ قتل موسی به خاطر کشتن یک قبطی،[۳] مشورت زن و شوهر در امور خانوادگی،[۴] مشورت مؤمنان با هم[۵] و مشورت پیامبر اکرمﷺ[۶] سخن گفته شده است.

در اهمّیّت مشورت، همین بس که رسول خدا(ص) و اولیای الهی، علی‌رغم برخورداری از علم و عصمت و ارتباط با عالم غیب، به امر الهی، با یاران و نزدیکان خود مشورت و به

---

۱. نقش یا عدم نقش شورا در تعیین حاکم اسلامی و اختلافی که در این بحث، میان اهل سنّت و شیعه وجود دارد، از موضوع بحث خارج است.

۲. نمل: ۳۲ ﴿قالتْ یا أیّها الملأ افتونی في أمری ما کنت قاطعةً أمراً حتّی تشهدون﴾.

۳. قصص: ۲۰ ﴿و جاء رجل من أقصا المدینة یسعی قال یا موسی إنَّ الملأ یأتمرون بك لیقتلوك فاخرج إنّی لك من الناصحین﴾.

۴. بقره: ۲۳۳ ﴿...فإنْ أرادا فصالاً عن تراض منهما و تشاور فلا جناح علیهما...﴾.

۵. شورا: ۳۸ ﴿و الذین استجابوا لربّهم و أقاموا الصلاة و أمرهم شوری بینهم و ممّا رزقناهم ینفقون﴾.

۶. آل عمران: ۱۵۹ ﴿فبما رحمة من الله لنتَ لهم و لو کنتَ فظاً غلیظ القلب لانفضوا من حولك فاعفُ عنهم و استغفرلهم و شاورهم في الأمر فإذا عزمتَ فتوکّل علی الله إنَّ الله یحبّ المتوکلین﴾.

دیگران نیز مشورت کردن را توصیه می‌کردند. در قرآن کریم، یکی از اوصاف مؤمنان، «مشورت با هم» شمرده شده است.

بنابراین، حسن مشورت و لزوم آن در مسائلی که انسان به تنهایی از تصمیم‌گیری در بارهٔ آن‌ها عاجز و ناتوان است، روشن بوده و نیازی به اقامهٔ دلیل و برهان ندارد. بحثی که ما، در این فصل، در پی طرح آن هستیم، در بارهٔ چند محور است:

الف) محدودهٔ مشورت با دیگران چیست؟

ب) آیا بر حاکم اسلامی، واجب است که در همهٔ مسائل، با دیگران مشورت کند؟ و اصولاً، مشورت، امری نیکو و پسندیده است یا در بعضی از موارد، واجب و در بعضی از موارد مستحب است؟

ج) فلسفهٔ مشورت با دیگران چیست؟ آیا مشورت، فقط، برای آگاهی یافتن از زوایای پنهان مسألهٔ مورد مشورت است یا حکمت‌های دیگری هم دارد؟

د) آیا حاکم اسلامی، موظّف است پس از مشورت کردن، رأی مشاوران را ـ در صورت اتّفاق نظر ـ و رأی اکثریّت آنان را ـ در صورت اختلاف نظر ـ بپذیرد و بدان گردن نهد؟ آیا رأی مشاوران یا اکثریّت آنان، برای حاکم اسلامی، لازم الاتباع است به طوری که اگر خود، نظر دیگری داشته باشد یا با اقلیّت مشاوران، همرأی باشد، باید از آن صرف‌نظر کند؟

◁ الف) محدودهٔ مشورت

هدف اصلی از مشورت، استفاده از نظر دیگران و شفاف‌تر شدن مسائل و آشکار شدن زوایای پنهان آن برای تصمیم‌گیری و اجرای هر چه بهتر امور است. بدیهی است که مشورت، در صورتی مُجاز است که حکم مسأله، از سوی خداوند، به عنوان قانونگذار مشخّص نشده باشد و تصمیم‌گیری در بارهٔ آن، به حاکم جامعه واگذار شده باشد.

در مباحث گذشته، یادآور شدیم که حاکم اسلامی، مُجاز به تصمیم‌گیری در احکام ثابت شرعی نیست، چنان‌که به لحاظ تخصّصی که در شناخت و استنباط احکام شرعی دارد، تلاش خود را برای کشف احکام شرعی، از روش‌های خاص خود به عمل می‌آورد و مشورت در این عرصه، نقشی ندارد.

به عبارت دیگر نقش مشورت، تنها، در حوزهٔ مقرّراتی است که حکومت، برای ادارهٔ جامعه، وضع کرده و به اجرا می‌گذارد. خداوند در قرآن می‌فرماید:

﴿ماکان لمؤمن و لا مؤمنة إذا قضی الله و رسولُه أمراً أنْ یکونَ لهم الخیرة من أمرهم﴾[۱]؛
هیچ مرد و زن مؤمنی را در کاری که خدا و رسول او حکم کنند، اختیاری نیست (که رأی خلافی اظهار کند).

مفسّران، در این‌که نمی‌توان در محدودهٔ مسائلی که از طریق وحی روشن شده، مشورت کرد، تردیدی نداشته‌اند و لذا در ذیل آیهٔ مبارک ﴿وشاورهم في الأمر﴾ نیز این نکته را مورد اشاره قرار داده‌اند.[۲] برای یاران پیغمبر نیز این مسأله، از واضحات بوده، به طوری که گاه که حضرت از آنان نظر خواهی می‌کرد، سؤال می‌کردند: «آیا در این زمینه، وحی نشده است و ما حق اظهار نظر داریم؟».[۳]

نیز «امر» را در آیهٔ یاد شده «امر امّت» تفسیر کرده‌اند؛ یعنی، امور اجتماعی و سیاسی مربوط به آنان[۴]. پس پیامبر، به عنوان حاکم جامعه، مأمور شده تا در امور مربوط به مردم، از آنان. نظرخواهی کند. حضرت نه به عنوان «پیامبر»، مأمور به مشورت با مردم است ـ زیرا پیامبر در این عرصه، تنها، پیام‌رسان است و خود نیز حقّ دخل و تصرّف در احکام الهی را ندارد، چه رسد به دخالت مردم ـ و نه به عنوان یک شخص، مکلف به مشورت است ـ زیرا مشورت در امور شخصی، امری عقلایی و پسندیده بوده و ضرورتی بر الزام آن نسبت به پیامبر نیست، به‌علاوه که پیامبر، در امور شخصی خود، نیازی به مشورت با دیگران که اساساً با او قابل مقایسه نبودند، نداشته است ـ بلکه به عنوان حاکم جامعه که تدبیر امور اجتماعی و ادارهٔ جامعه را بر عهده داشت، موظّف به مشورت با مردم، آن هم در دایرهٔ امور مربوط به خود آنان شد، نظیر آیهٔ مبارک ﴿و أمرهم شوری بینهم﴾ که مؤمنان در امور مربوط به خود با هم مشورت می‌کنند.

---

۱. احزاب: ۳۶.

۲. زمخشری، **کشاف**، ج۱، ص۴۳۱؛ ملا محسن فیض، **تفسیر صافی**، ج۱، ص۳۹۵؛ حسین خزاعی نیشابوری، **روض الجنان و روح البیان فی تفسیر القرآن**، ج۵، ص۱۲۵.

۳. واقدی، **مغازی**، ج۲، ص۴۷۷.

۴. **المیزان**، ج۴، ص۵۶.

◁ ب) حکم مشورت

مطلب دیگر آن که «آیا مشورت، بر حاکم اسلامی، در همهٔ مسائل حکومتی، واجب است یا در بعضی از مسائل، لازم و ضروری و در بعضی از موارد، جایز و یا مستحب است؟».

پاره‌ای از مفسّران، با استناد به آیهٔ مبارک ﴿وشاورهم في الأمر﴾ ـ که به صیغه امر بیان شده ـ مشورت پیامبر با یارانش را واجب شمرده‌اند[۱] و وقتی پیامبر با مقام علم و عصمتش، ملزم به مشورت باشد، حاکمان غیر معصوم، به طریق اَوْلی، موظّف به مشورت خواهند بود.

برخی دیگر به قرینهٔ ﴿فاعف عنهم﴾ و ﴿استغفرلهم﴾ که برای جلب نظر مردم است، ﴿شاورهم في الأمر﴾ را نیز به همین منظور دانسته و لذا آن را مستحب شمرده و توصیه‌ای اخلاقی دانسته‌اند.[۲]

بعضی از مفسّران، بر این اعتقادند که اگر آیه، دلالت بر «وجوب مشورت» داشته باشد، لازمه‌اش آن است که بقیّهٔ موارد مذکور در آیه، یعنی عفو و استغفار نیز واجب باشد که یکی از موارد آن، عفو از گناهان کبیرهٔ مسلمانان، حتی شرک است که باید بر پیامبر واجب باشد، در حالی که این لازمه، قابل التزام نیست.[۳]

به نظر می‌رسد که این سخن، ناتمام باشد؛ زیرا، مفسّران، «عفو» را ناظر به تضییع حقوق پیامبر و «استغفار» را ناظر به «حقوق الهی» دانسته‌اند[۴] و طلب مغفرت برای مسلمانانی که حقوق الهی را تضییع کرده و احیاناً توبه کرده‌اند، محذوری ندارد، به‌علاوه که آن دو را نیز مانند مشورت، بر پیامبر واجب شمرده‌اند.

بعضی از علما، امر به مشورت را در این آیهٔ شریف، در مقام توهّم حذر دانسته و جواز و مشروعیّت را استفاده کرده‌اند.[۵]

---

۱. برای آگاهی از قائلان به وجوب، از اهل سنّت، به احمد ابوالشباب، **مقومات النصر في ضوء القرآن و السنّة**، ج۱، ص۴۰۳، مراجعه شود.

۲. محمد محرابی، **درس‌های حقوق و سیاست در قرآن**، از آیةالله مصباح یزدی، ص۲۹۶؛ برای آگاهی از قائلان به استحباب، از اهل سنّت به **مقومات النصر**، ج۱، ص۴۰۵، مراجعه شود.

۳. سید عبدالمحسن فضل‌الله، **الإسلام و أسس التشریع**، ص۱۱۱ ـ ۱۱۲.

۴. زمخشری، **کشاف**، ج۱، ص۴۳۲؛ طبرسی، **مجمع البیان**، ج۱، ص۵۲۷.

۵. **الإسلام و أسس التشریع**، ص۱۱۳.

توضیح مطلب این‌که عدّه‌ای از مسلمانان، در جنگ بدر، از میانهٔ راه بازگشتند و از جهاد روی برگرداندند. پیامبر، پس از بازگشت از جنگ، آنان را مورد سرزنش قرار داد. دراین هنگام، این آیهٔ مبارک نازل شد و پیامبر را مأمور کرد که برای آنان طلب مغفرت کرده و مورد بخشش قرار دهد و با آنان مشورت کند؛ چون، پس از آن عتاب، به خاطر تخلّف، احتمال می‌رفت که آنان از سوی پیامبر و مسلمانان طرد شوند، به طوری که در مسائل اجتماعی شرکت داده نشوند و مثلاً مشورت با آنان ممنوع گردد، از این رو، آیهٔ شریف، در مقامِ تجویزِ مشورت و مشروعیّت آن نازل شده است.

یکی از دانشمندان معاصر اهل سنّت، در بارهٔ مشورت پیامبر در جنگ بدر برای تصمیم‌گیری در بارهٔ اسرای جنگی می‌گوید:

> **عموم فقها، اتّفاق نظر دارند که این مشورت، مشروع است و نه لازم و ضروری؛ یعنی، بر حاکم اسلامی لازم است که در بحث و رأی خود، از مشورت استفاده کند، ولی الزامی ندارد که حتماً، رأی اکثریّت را بپذیرد، به طوری که اگر با نظر خودش مخالف یافت، حتماً از نظر خود صرف‌نظر کند...**[۱]

سپس به عنوان نمونه، به نظر یکی از مفسّران اهل سنّت استناد می‌جوید:

> **شخص مشورت کننده، در اختلاف آرا، اندیشه و تأمّل می‌کند و هر کدام را به کتاب و سنّت نزدیک‌تر یافت، اتّخاذ می‌کند. اگر خداوند، او را به یکی از آراء و نظرها راهنمایی کرد، بر آن رأی، عزم خود را جزم کرده و با توکّل بر خداوند، آن را اجرا می‌کند.**[۲]

به نظر می‌رسد که میان «لزوم مشورت» و «قبول نظر همهٔ مشاوران یا اکثریّت آنان» تلازمی فرض شده، چنان‌که بعضی از اساتید بدان تصریح کرده‌اند،[۳] امّا حق، این است که تلازمی میان این دو مؤلّفه وجود ندارد. «مشورت کردن» با «قبول رأی اکثریّت»، ملازمه ندارد، علاوه بر آن‌که مشورت، حکمت‌های مختلفی دارد و تنها، برای «رسیدن به واقع و کشف نظر برتر» صورت نمی‌گیرد، و جنبه طریقی ندارد، حتّی اگر حکمت آن، منحصر به کشف رأی برتر بود، باز هم میان مشورت و قبول رأی اکثریّت»، تلازمی برقرار نبود. در بارهٔ

---

۱. محمد سعید رمضان البوطی، **فقه السیرة**، ص۲۱۹.

۲. قرطبی، **الجامع لأحکام القرآن**، ج۴، ص۲۵۲.

۳. محمد هادی معرفت، مجلهٔ **حکومت اسلامی**، ش۵، ص۱۴.

پیشوایان معصوم که مشورت نمی‌تواند جنبهٔ طریقی داشته باشد. بلکه حکمت‌های دیگری دارد که در «مطلب سوم» مورد بحث قرار خواهد گرفت.

بنابراین، حتّی اگر آیهٔ شریف، بر وجوب مشورت پیامبر ـ و به طریق اَوْلی، حاکمان غیر معصوم ـ در مسائل کلان و مهم اجتماعی و سیاسی دلالت کند، باز هم لزوم پیروی از رأی اکثریّت مشاوران، استفاده نمی‌شود. این مسأله را در «مطلب چهارم» شرح خواهیم داد.

◁ ج) فلسفهٔ مشورت

مشورت، به لحاظ فوائد متنوّعی که دارد، نمی‌تواند دارای یک فلسفه و حکمت باشد. در این‌جا، به پاره‌ای از آن‌ها اشاره می‌شود:

□ ۱ ـ استفاده از نظر دیگران

بدون شک، مهم‌ترین فلسفهٔ مشورت، به عنوان سنّت رایج عقلایی، استفاده از نظر دیگران و روشن شدن زوایای پنهان یک مسأله، به خصوص‌مسائل غامض و پیچیده است که معمولاً از توان تصمیم‌گیری افراد خارج است. در مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی، دولتمردان جوامع پیشرفته، بدون استفاده از نظر کارشناسان مربوطه، در هر زمینه، قادر به بررسی همه جانبهٔ مسائل و تصمیم‌گیری مطلوب نیستند. گاه، انسان، در تصمیم‌گیری‌ها، دچار خطا می‌شود که در صورت مشورت با دیگران، از غلتیدن در خطا و لغزش، محفوظ می‌ماند. علی علیه‌السلام در وصیّت به فرزندش محمد بن حنفیه می‌گوید:

> **مَنِ استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطأ؛**[۱]
> **هر کس از نظرهای مختلف استقبال کند، به زوایا و نقاط خطا و لغزش پی می‌برد.**

نیز در جملاتی کوتاه و پرمعنا می‌فرماید:

> **مَنْ شاور الرجال شاركها في عقولها؛**[۲]

---

۱. شیخ صدوق، **مَن لا یحضره الفقیه**، ج۴، ص۳۸۵.
۲. **نهج‌البلاغه**، حکمت ۱۶۱.

کسی که با رجال و شخصیّت‌ها، مشورت کند، خود را در عقول آنان سهیم کرده و از نظر آنان بهره می‌برد.

حقّ علی العاقل أنْ یضیف إلی رأیه رأیَ العقلاء و یَضُمّ إلی علمه علومَ الحکماء؛[۱]

بر هر عاقلی فرض است که نظر عقلا را به نظر خود بیفزاید و آگاهی‌های حکیمان را به علم و آگاهی خود ضمیمه کند.

علما و دانشمندان اسلامی، چنین حکمتی را برای مشورت‌های پیامبر و جانشینان معصوم او انکار کرده‌اند؛ چرا که آنان، با داشتن «علم و آگاهی» و «عصمت» و «ارتباط با وحی»، بی نیاز از نظر و دیدگاه دیگران‌اند.[۲]

مشورت «برای استفاده از نظر دیگران» در صورتی انجام می‌شود که شخص مشاور، لااقل، «در موردی که در باره‌اش مشورت می‌شود» داناتر و عاقل‌تر از شخص مشورت کننده باشد یا جمعی، به عنوان مشاور، همه جوانب مسأله را بررسی کرده و در اختیار شخص قرار دهند (عقل جمعی) و چنین امری در مورد پیامبر و اهل بیت او، مطرح نیست. نه یک‌ایک مشاوران را می‌توان از آنان داناتر و عاقل‌تر دانست و نه جمع بندی گروه مشاوران را می‌توان جامع‌تر از جمع بندی آنان شمرد.

یکی از مفسّران، در این باره می‌گوید:

مشورت، به حکم عقل، نیکو است؛ چون، موجب اجتماع آرا و تقویت عقول مدبّره و سیاسات خواهد بود. عقول متعدّده هم بهتر از عقل واحد است. لکن این مطلب، درعقولی است که عقل واحد، اَعلی از همه نباشد، ولی دربارهٔ پیامبر که اَعلی از همه است، مشورت، جز به رفق و اعتنا به شأن و تألیف قلوب، وجهی ندارد.[۳]

علما و دانشمندان دیگر نیز همین واقعیّت را در قالب‌های گوناگونی مطرح کرده‌اند و استفادهٔ پیامبر و ائمهٔ معصوم(ع) را از نظر دیگران، به عنوان فلسفهٔ مشورت‌های آن بزرگواران، نفی کرده‌اند. حال، سؤال این است که «حکمت و فلسفهٔ مشورت‌های پیامبرﷺ و ائمه هدی(ع) با یاران و نزدیکان چه بوده است؟».

---

۱. **غرر الحکم و درر الکلم**، ج۳، ص۴۰۸.

۲. شیخ مفید، **مصنفات الشیخ المفید**، ج۲ (الفصول المختارة)، ص۳۱.

۳. نورالدین حسینی عراقی، **القرآن و العقل**؛ ج۱، ص۲۶۴.

علما، از دیرباز، به این سؤال پاسخ داده‌اند و چند نکتهٔ قابل توجّه را در این زمینه مطرح ساخته‌اند. شیخ مفید، از علمای قرن چهارم و پنجم هجری، در یک مناظره با یکی از علمای اهل سنّت، حکمت مشاوره‌های رسول خدا(ص) را در سه نکته خلاصه کرده است:

- **یکم**، ایجاد الفت در مسلمانان؛
- **دوم**، تعلیم به آنان که در امور خویش از دیگران نظر خواهی کنند؛
- **سوم**، شناسایی افراد خیرخواه از بدخواه و منافق.[۱]

پس از وی، دانشمندان و مفسّران شیعه و سنّی، در ذیل آیهٔ شریف ﴿و شاورهم في الأمر﴾ بر همین نکات، با شرح و بسط بیش‌تری تکیه کرده و احیاناً نکاتی را افزوده‌اند که به اجمال مروری می‌کنیم.

□ ۲ ـ شخصیت دادن به مردم

بدیهی است که مشورت کردن پیامبر اکرمﷺ با اصحاب، نوعی شخصیّت دادن به آنان و ایجاد الفت بیش‌تر میان آنان و رسول خدا بود. با توجّه به مقام شامخ آن حضرت و ارتباط با وحی، مشورت با اصحاب، نشانهٔ اهمّیّتی بود که حضرت برای اطرافیان خود قائل بود و این امر، از چشم یاران پنهان نبود. از این رو، مشورت پیامبر را با خود، مایهٔ افتخار و مباهات در برابر غیر مسلمانانی می‌دانستند که به لحاظ غرور و نخوت سران قبائل، نشانی از نظرخواهی در میان‌شان مشاهده نمی‌شد. آنان که قبل از گرایش به اسلام، هیچ‌گاه مورد توجّه رهبران اجتماعی خود نبودند، توجّه پیامبر به خود را در امور مهمی مانند جنگ‌ها، بسیار مهم و با ارزش ارزیابی می‌کردند. گاه اصحاب و یاران پیشوایان معصوم، از این‌که طرفِ مشورت آنان قرار می‌گیرند، اظهار شگفتی می‌کردند. زمانی که امام هشتم(ع) از معمّر بن خالد در مسأله‌ای نظرخواهی کرد، او گفت: «آیا شخصی مانند من، به شما مشورت دهم و با شما مشارکت کنم؟!». حضرت، با ناراحتی به سیرهٔ رسول خداﷺ استناد جست و او را از حالت استعجاب خارج کرد.[۲]

---

۱. شیخ مفید، **الفصول المختاره**، ص۳۲.

۲. احمد بن محمد بن خالد برقی، **المحاسن**، ج۲، ص۴۳۷، ح۲۵۱۵.

□ ۳ـ تعلیم و تربیت دیگران

از همین جا، می‌توان به نکتهٔ دیگری پی‌برد. پیامبر اکرم(ص) از وجود روح نخوت و تکبر در میان اعراب مطلع بود و وروش سران قبائل را در برخورد با افراد قبیله دیده بود. از این رو، با آن که خود از نظر دیگران بی نیاز بود، امّا برای تعلیم و تربیت مسلمانان، بالاخص صاحبان منصب و قدرت ـ که در معرض لغزش قرار دارند ـ اقدام به مشورت و نظرخواهی می‌کرد و با اتّخاذ این روش، رفتار متکبرانه رؤسای قبائل و صاحب منصبان را در برخورد با مردم تقبیح می‌کرد. پیامبر اکرم(ص) را «کثیرالمشاوره» و کسی که روش و مشی زندگی‌اش، به‌خصوص در جنگ‌ها، بر مشورت استوار است، معرفی کرده‌اند.[۱]

پس، مشورت‌های پیامبر، اگر تأثیری در رفع ابهامات مسأله نداشت ـ چرا که اساساً، ابهامی برای آن حضرت، متصوّر نیست ـ امّا در جهت رشد و ارتقای فکری و ارزش‌های اخلاقی، تأثیر به سزایی داشت. اساساً، عادت دادن مردم، به‌خصوص حاکمان جامعه، به مشورت، آنان را از ابتلا به «تکبّر و نخوت»، بازداشته و گرایش به «تواضع و فروتنی» در آنان ایجاد می‌کند.

□ ۴ـ شناسایی افراد

نکتهٔ دیگری که در هر جامعه‌ای برای حاکمان جامعه، اهمّیّت دارد، شناسایی افراد دلسوز و خیرخواه از افراد بدخواه و منافق است. در مشورت‌ها و نظرخواهی‌ها است که می‌توان به میزان درک و شعور و آگاهی و تخصّص افراد پی برد و می‌توان از جهت‌گیری افکار و اندیشه‌های اطرافیان مطلع شد و در همین گفت و گوها و نظرخواهی‌ها است که گاه، باطن افراد، بر خلاف ظاهرشان، نمایان می‌شود.

تا مردسخن نگفته باشد　　عیب و هنرش نهفته باشد

پیامبر اکرمﷺ با مشورت و نظرخواهی، از نیّت افراد مطلع می‌شد. قرآن کریم،از وجود یک جریان نفاق، در مدینه، در آیات متعددی خبر می‌دهد. پیامبر، گاه، برای شناسایی وابستگان به این جریان خطرناک، از این روش بهره می‌جست. مثلاً، پس از پایان جنگ بدر و

---

۱. واقدی، المغازی، ج۲، ص۵۸۰.

اسارت گروهی از قریش و بنی‌هاشم به دست مسلمانان، بعضی از مسلمانان، خواستار قتل اسیران شدند. گفتند: «علی ابن أبی طالب، برادرش، عقیل را به قتل برساند و حمزة، برادرش عباس را»![1] با آن‌که پیامبر اکرم که از عزیمت اجباری بنی‌هاشم در این جنگ مطلع بود، فرمان داده بود اسیران را نکشند. از این رو، خداوند، با نزول آیاتی، آنان را مورد سرزنش قرار داد.[2]

□ ۵ـ احساس مسؤولیّت بیش‌تر

برخی از مفسّران، در فلسفهٔ مشورت‌های پیامبر، به نکتهٔ دیگری اشاره کرده‌اند که با توضیحی که ارائه می‌شود، حکایت از امر مهمّی دارد و هر کسی، با وجدان خود، آن را تصدیق می‌کند. مشورت‌های پیامبر، نوعی «استظهار» برای آن حضرت محسوب می‌شد.[3] در زمانی که حکومتِ نوپای اسلامی، به یاری مسلمانان نیازمند بود، جنگِ با دشمنان آغاز شده بود. اثر مشورت‌های حضرت با مسلمانان، این بود که آنان، در جنگ‌ها و امور مهم دیگر، احساس مسؤولیّت بیش‌تری می‌کردند و خود را در آن امور سهیم می‌دانستند. هر چند ایمان مسلمانان به پیامبر، برای حمایت از فرمان‌های ایشان کافی بود، امّا همهٔ مسلمانان، از یک درجه ایمان برخوردار نبودند. جنگی که ـ مثلاً ـ پس از مشورت با مسلمانان، در مکان مخصوصی رخ می‌دهد و مسلمانان، در انتخاب مکان و موقعیّت جنگ، نقش دارند، طبعاً، خود را در سرنوشت این تصمیم، دخیل می‌دانستند و حمایت‌شان از رسول خدا ﷺ دو چندان می‌شود. به‌طور طبیعی، هر کس، در اموری که خود، در تصمیم‌گیری نقش داشته، احساس مسؤولیّت بیش‌تری می‌کند.

بنابراین، پیامبر اکرم، هر چند نیازی به نظر خواهی با دیگران نداشت، امّا با این روش، اهداف مهمّی را تعقیب می‌کرد؛ یعنی، هم موجب الفت و محبت بیش‌تر میان خود و مردم می‌شد، هم به آنان شخصیّت می‌داد، هم به حاکمان و صاحب منصبان، درس کشورداری

---

۱. طبری، **تفسیر طبری**، ج۶، ص۵۶؛ فخر رازی، **تفسیر کبیر**، ج۱۵، ص۱۹۷.

۲. انفال: ۶۸.

۳. زمخشری، **کشاف**، ج۱، ص۴۳۱.

می‌داد، هم افراد خالص را از ناخالص باز می‌شناخت و هم مردم را مسؤول بار می‌آورد. حضرت، بدین وسیله، آنان را به گونه‌ای تربیت می‌کرد که از نظر فکری و اجتماعی، رشد یابند و امّت اسلامی، امّتی رشید باشد. پیامبر، هیچ‌گاه، روشی در پیش نگرفت تا مردم در ناآگاهی و بی خبری به سر برند و هیچ نقشی در سرنوشت اجتماعی خود ایفا نکنند، بلکه خواستار جامعه‌ای رشد یافته و مردمی مسؤول و سرنوشت ساز بود.

◁ د) حاکم اسلامی و رأی اکثریّت مشاوران

مهم‌ترین بحثی که در این فصل مطرح است، پاسخ به این پرسش است که «آیا حاکم اسلامی، وظیفه دارد تا از آرای اکثریّت مشاوران، پیروی کند؟ آیا رأی اکثریّت مشاوران، دارای اعتبار ذاتی است که پیروی از آن بر حاکم اسلامی لازم و ضروری باشد؟».

پیش از پاسخ به این پرسش، روشن شدن یک نکته که غالباً، در مباحث مطرح شده در این زمینه، مورد غفلت قرار گرفته، مفید و لازم به نظر می‌رسد. آن نکته، این است که اساساً، بحث «شورا» غیر از بحث «مشورت» است. بدین معنا که اگر نهادی، بر پایهٔ «شورا» بنا نهاده شد تا در اموری تصمیم گیری کند، ناگزیر، رأی اکثریّت، در موارد مورد اختلاف، بر رأی اقلیّت ترجیح دارد. اگر در مجلسی شورایی، در بحث از موضوعی، اعضای شورا، به اقلیّت و اکثریّت تقسیم شدند، بدون شک، رأی اکثریّت، به حکم عقل و سیرهٔ عقلا، لازم الاتباع بوده و اقلیّت، باید به رأی اکثریّت، تن بدهد، در غیر این صورت، شورا، قادر به تصمیم گیری نخواهد بود و در نتیجه، تشکیل آن، لغو است. کسانی که برای اعتبار رأی اکثریّت، به دلیل عقل و سیرهٔ عقلا تمسّک کرده‌اند، این دو مبحث را از هم تفکیک نکرده‌اند، در حالی که تشکیل شورا، برای بحث و تبادل نظر و در نهایت، تصمیم گیری، بدون اعتبار رأی اکثریّت، امری لغو و بیهوده است، در حالی که «مشاوره»، نوعی «نظر خواهی» به معنای دقیق کلمه است و هیچ تلازمی با «اعتبار رأی اکثریّت» ندارد.

اگر انتخاب حاکم جامعه یا تصمیم گیری در یک مسألهٔ مهم، به «شورا» واگذار شد، طبعاً، اعضای شورا، پس از بحث و تبادل نظر، یا به تصمیم واحدی دست پیدا می‌کنند یا اختلاف نظر پیش آمده و به دو گروه اقلیّت و اکثریّت تقسیم می‌شوند. تردیدی نیست که تصمیم گیری

در فرض دوم، در صورتی امکان پذیر است که اعضای شورا، به نظر اکثریّت، تن دهند؛ زیرا، ترجیح رأی اقلیّت بر اکثریّت، «ترجیح مرجوح بر راجح» بوده که هم عقلاً قبیح است و هم بر خلاف سیرهٔ عقلا است.

ما، در این فصل، از چنین فرضی بحث نمی کنیم، بلکه بحث مورد نظر ما، در این فصل، آن است که «آیا حاکم اسلامی، موظّف است در تصمیم گیری‌های اجتماعی، با گروهی مشورت کرده و تابع رأی اکثریّت مشاوران باشد؟ مثلاً، آیا وظیفه دارد برای انتخاب رئیس قوه قضائیه یا مسألهٔ مهمّ سیاسی دیگر، با مردم مشورت کند و از آنان نظر خواهی کند؟ اگر ملزم به چنین امری است، به چه دلیل باید تابع رأی اکثریّت باشد؟ آیا حکم عقلی و سیرهٔ عقلا، مبنی بر اعتبار رأی اکثریّت در برابر اقلیّت، شامل چنین فرضی هم می‌شود؟

□ دلایل اعتبار رأی اکثریّت

به استدلال یکی از فقهای معاصر، در این زمینه، توجّه کنید:

> **در آیهٔ شریفهٔ ﴿و شاورهم في الأمر﴾ که تفصیلی از اجمال ﴿و امرهم شوری بینهم﴾ است، نبی مکرم اسلام (ص) که حاکم الهی است، مکلَّف و مأمور به مشورت در مصالح عامّه، که اسلام حکم خاصّی ندارد، و عزم بر رضایت و رأی همه یا اکثریّت است، و نمی توان گفت که او موظَّف به مشورت است و می تواند بر وفق اقلیّت و یا نظریه شخصیّهٔ خود که بر خلاف اکثریّت و یا همه است، تصمیم بگیرد و اجرا کند، چون، عقلاً و عقلائاً، نادرست می‌باشد.**
>
> **چگونه رأی یک نفر از مردم، بر اکثریّت و یا همگان از مردم، نسبت به امور خودشان، نه احکام شرعیه مقدّم باشد؟**[1]

این جملات، حاوی چند نکته است:

۱ـ پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به مشورت در مصالح عامه، که اسلام حکم خاصی ندارد، مکلّف است.

۲ـ پیامبر، موظّف است که طبق رضایت همه یا اکثریّت مردم، تصمیم گیری کند؛ زیرا، «لزوم مشورت»با «عمل برطبق نظر اقلیّت یا نظر شخصی خود»، که بر خلاف اکثریّت است، اولاً، با حکم عقل منافات دارد و ثانیاً، با سیرهٔ عقلا ناسازگار است.

---

۱. یوسف صانعی، **مجمع المسائل**، ص۲۱ ـ ۲۲

اما این دو نکته ـ که از آیهٔ مبارک استفاده شده ـ و نیز دلایلی که بر نکتهٔ دوم اقامه شده، از جهاتی ناتمام است.

○ بررسی دلالت آیه شریف

یکم این‌که آیا ﴿و شاورهم في الأمر﴾ بر وجوب مشورت دلالت دارد یا بر استحباب به عنوان یک ارزش اخلاقی یا در مقام توهّم حظر بوده و صرفاً بر جواز و مشروعیّت مشورت دلالت دارد؟ میان مفسّران، اختلاف نظر وجود دارد. با توجّه به این‌که پیامبر، مأمور می‌شود تا خطای خطاکاران را ببخشد (فاعف عنهم) وبرای آنان طلب مغفرت کند(واستغفرلهم) و آنان را طرد نکرده و با ایشان مشورت کند (و شاورهم في الأمر) تا اوج رحمت اسلامی را به نمایش گذارد و بدین وسیله از پراکنده شدن مردم از اطراف خود جلوگیری کند (فبما رحمة من الله لنت لهم و لو کنت فظّاً غلیظ القلب لأنفضوا من حولک)، بعید نیست که «مشورت با مردم» را لااقل، در مواردی که حکمت یاد شده تأمین شود، بر پیامبر واجب بدانیم و طبعاً، اگر بر پیامبر و جانشینان معصوم او، مشورت برای رسیدن به چنین هدفی واجب باشد، بر حاکمان اسلامی غیر معصوم، به طریق اولی، واجب خواهد بود؛ زیرا، آنان، گذشته از این‌که از علم و عصمت پیشوایان معصوم بی‌بهره‌اند، بـه جـلب اعـتماد مـردم و جـلوگیری از پـراکـنده شـدن آنـان محتاج‌ترند. پس، هر جا چنین حکمتی اقتضا کرد، حاکم اسلامی، وظـیفه دارد از خـطاهای مردم بگذرد و برای آنان طلب مغفرت کند و از آنان نظر خواهی کند، حتّی «عفو و استغفار» را با آن که لفظ آیهٔ شریف، مطلق است «فاعف عنهم و استغفرلهم» اما به قرینهٔ ﴿و شاورهم في الأمر﴾ که معمولاً، در امور اجتماعی و مصالح عمومی، از سوی حاکم اسلامی انجام می‌گیرد، آن دو را نیز در این محدوده مجاز شمرده‌اند؛ زیرا، در غیر این صورت، اگر عفو و استغفار در همهٔ خطاها، بر پیامبر جایز باشد، تشریع حدود و امثال آن لغو خواهد بود.[1]

نتیجه آن که به نظر می‌رسد بتوان «وجوب مشورت» را بر حاکمان معصوم ـ با این فرض که شأن حاکمیّت پیامبر در این آیه، مورد توجّه بوده است ـ در صورتی که حکمت «جلب نظر مردم و جلوگیری از پراکنده شدن آنان را از گِرد رهبری» تأمین کند، استفاده کرد، اما در بارهٔ

---

۱. سید محمد حسین طباطبایی، **المیزان**، ج۴، ص۵۷

حاکمان غیر معصوم، مشورت، علاوه بر آن‌که در این فرض، واجب است ـ چون آنان، در تصمیم گیری‌های کلانِ اجتماعی و سیاسی و مصالح عمومی جامعه، به نظر کارشناسان و متخصّصان نیاز دارند ـ برای تصمیم گیری نیز، مشورت و نظر خواهی از دیگران واجب است.

به هر صورت، نمی‌توان «عفو»، «استغفار» و «مشورت» را که بر جملهٔ قبلی در آیهٔ شریف تفریع گشته (فاعف عنهم و استغفر لهم و شاورهم في الأمر) و آن جمله، در حکم تعلیل بوده و یک قاعدهٔ کلی است، بدون توجّه به آن قاعده تفسیرکرد.

○ تصمیم گیری با شخص پیامبر

دوم این‌که همهٔ مفسّران، از آیهٔ مبارک ﴿و شاورهم في الأمر فاذا عزمت فتوكل على الله﴾ به خاطر آن‌که عزم و تصمیم را پس از مشورت، به شخص پیامبر واگذار کرده، استفاده کرده‌اند که هر چند پیامبر، مأمور به مشورت و نظر خواهی شده، اما تصمیم گیری پس از مشورت، با شخص پیامبر است[۱].

تنها، یکی از اساتید معاصر، معنای جدیدی از آیه ارائه کرده است. او، می‌نویسد:

> **ذیل آیه، اشاره به این حقیقت است که در اجرای رأی اکثریّت ـ که لازمه شوراست ـ اگر دچار نگرانی شدی واحتمال صواب را در رأی اقلیّت گمان بردی، نگران مباش؛ زیرا، إنّ یدالله علی الجماعة و بر خداوند توکل کن، و راه صواب، همان است که با مشورت،طبق روش عقلا، رفتار کنی، و آسوده خاطر باش که «و من یتوکل علی الله فهو حسبه»**[۲].

● **اولاً**، این برداشت از آیهٔ شریف بر «اجرای رأی اکثریّت» به عنوان لازمهٔ شور، مبتنی گشته، در حالی که گفتیم، چنین تلازمی ممنوع است. اگر حکمت و فلسفهٔ مشورت، تنها، «رسیدن به حقیقت» باشد، ممکن است کسی، چنین تلازمی را بپذیرد، اما مشورت، حکمت‌های گوناگونی دارد، به‌خصوص دربارهٔ پیشوایان معصوم که اساساً، رسیدن به واقع و حقیقت، از طریق مشورت منتفی بوده و احدی از مفسّران شیعه و سنّی، چنین فلسفه‌ای را برای مشورت‌های آنان نپذیرفته است. آیا مشورت با گروهی از مشاوران و پس از آن، تجزیه

---

۱. زمخشری، **کشاف**، ج۱، ص۴۳۱؛ عراقی، **القرآن و العقل**، ج۱، ص۲۶۴۰؛ حسین خزاعی نیشابوری، **روض الجنان و روح البیان**، ج۵، ص۱۲۷.

۲. محمد هادی معرفت، مجلهٔ حکومت اسلامی، ش۵، ص۱۵.

و تحلیل مسأله و تصمیم گیری خلاف رأی اکثریّت، عملی خلاف عقل و عرف است؟! اگر ملازمه‌ای ـ عرفی یا عقلی ـ برقرار بود، باید چنین عملی، عقلاً و عرفاً ، محکوم باشد در حالی که چنین نیست.

● **ثانیاً**، نگرانی، معمولاً، از مخالفت با رأی اکثریّت یا همهٔ مشاوران پیش می‌آید و نـه از مخالفت با اقلیّت، از این رو، تفسیر مناسب‌تر از آیهٔ مبارک، همان است که عموم مـفسّران مطرح کرده‌اند که «ای پیامبر! با مسلمانان، مشورت کن، پس وقتی تصمیم گرفتی، (و احیاناً با اکثریّت آنان مخالفت کردی، نگران نباش) و بر خدا توکل کن.....».

● **ثالثاً**، به چه دلیل پیامبر اکرم ﷺ وظیفه دارد تا از رأی اکثریّت پیروی کند؟ دلایلی که برای اثبات این مدعا مورد استناد قرار گرفته، مخدوش است؛ زیرا:

○ بررسی دلیل عقلی

● **اولاً**، چنان که یاد آور شدیم، حکم عقل، به قبح ترجیح مرجوح (رأی اقلیّت) بر راجح (رأی اکثریّت)، دربارهٔ شورایی که خود، وظیفهٔ تصمیم گیری دارد، جاری می‌شود، اما در مورد حاکم مسؤولی که وظیفهٔ مشورت با دیگران را برعهده دارد، جاری نیست. ملازمهٔ یاد شده مـیان «لزوم شورا» و «قبول رأی اکثریّت» برقرار است، اما میان «لزوم مشورت» و «پیروی از رأی اکثریّت» جاری نیست.

به راستی، در یک نظام اجتماعی ـ سیاسی، حاکم واقعی کیست؟ اکثریّت مشاوران یا کسی که در رأس نظام قرار گرفته است؟ حاکم اسلامی که در برابر خداوند و مردم مسؤولیت دارد، مسؤول پاسخگویی به تصمیمات خویش است یا تصمیمات اکثریّت مشاوران؟ الزام حاکم به تبعیت از رأی اکثریّت با پاسخگو بودن او، چگونه قابل جمع است؟ اگر تصمیم گیرندهٔ نهایی، حاکم نباشد ـ چه تصمیم او مطابق با رأی اکثریّت باشد، چه اقلیّت ـ نمی‌توان او را در پیش گاه خدا و مردم مسؤول و پاسخگو شمرد! در چنین نظامی که حاکم در برابر خدا و مردم پاسخگو شمرده می‌شود، اما تصمیم گیری او، منوط به تبعیت از رأی اکثریّت مشاوران باشد، چه کسی حاضر است، مسؤولیت بپذیرد؟ حاکم، چگونه می‌تواند مجری و پاسخگوی اجرای تـصمیم کسانی باشد که احیاناً رأی آنان را خلاف مصلحت می‌داند؟ اگر حاکم، یقین داشته باشد که

رأی اکثریّت، بر خلاف مصلحت است، چگونه می‌توان او را به پذیرش و اجرای رأی اکثریّت که بر خلاف یقین او است، ملزم کرد؟

○ بررسی سیرهٔ عقلا

● **ثانیاً**، سیرهٔ عقلا نیز بر اعتبار رأی اکثریّت در مقابل اقلیّت، در مواردی است که تصمیم‌گیری نهایی، با مجلس شورایی است و نه درمواردی که تصمیم گیری به یک فرد واگذار شده است.

به عبارت دیگر، سیرهٔ عقلا، در «شورا»، بر ترجیح «رأی اکثریّت» بر «رأی اقلیّت» است، اما در «مشورت»، چنین نیست، حتی در جوامع پیشرفتهٔ امروز، بر اساس قوانین، در مواردی، رهبر یا رئیس جمهور می‌تواند مجلس مشورتی را منحل کند یا برخی از تصمیمات آن را وتو و اجرای آن را متوقف سازد.[1] وضع چنین قوانینی در جوامع دمکراتیک امروز،با سیرهٔ عقلا، چگونه قابل جمع است؟ معلوم می‌شود چنین سیره‌ای، میان عقلا، در «مشورت» وجود ندارد.

افزون بر آن، سیرهٔ عقلا، در صورتی اعتبار دارد که تا عصر معصوم، تداوم داشته و از سوی آنان انکار نشده باشد و عملاً،مورد امضای ایشان قرار گرفته باشد، در حالی که ـ چنان که موارد آن را برخواهیم شمرد ـ نه تنها چنین نیست، بلکه خلاف این سیره ثابت است.

---

۱. در بخش هفتم از اصل یکم قانون اساسی امریکا(ص۲۴) آمده است: «هر لایحه‌ای که به تصویب مجلس نمایندگان و سنا برسد پیش از این‌که به صورت قانون در آید، به رئیس جمهور ایالات متحده تقدیم خواهد شد تا آن را تأیید و امضا کند. در صورت عدم تأیید، آن را با ذکر دلایل مخالفت، به مجلسی که لایحه در آن تصویب شده است، ارجاع و مجلس مزبور پس از درج مخالفت در نشریهٔ خود، در لایحه، تجدید نظر خواهد کرد....»

نیز در بخش سوم از اصل دوم،(ص۳۱ ـ ۳۲) آمده است: «رئیس جمهور، می‌تواند در مواقع اضطراری، هر دو مجلس یا یکی از آن دو را (برای تشکیل جلسه) فرابخواند و در صورت (بروز) اختلاف در مورد دورهٔ فترت، آن دو را تا هر زمان دیگری که مناسب بداند، تعطیل کند.

در اصل هشتاد و سوم از بخش دوم قانون اساسی ایتالیا،(ص۴۵) نیز آمده است: «رئیس جمهور، از سوی دو مجلس و در اجلاس مشترک اعضای آن دو انتخاب می‌شود.». در عین حال، در اصل هشتاد و هشتم، صفحهٔ چهل و ششم، مقرّر شده که «رئیس جمهور، می‌تواند پس از مشاوره، با رؤسای دو مجلس، اقدام به انحلال یک یا هر دو مجلس کند».

نیز در اصل پنجاه و پنجم قانون اساسی کانادا (ص۶۱) مصوب سال ۱۸۶۷ میلادی، ملاحظه می‌کنیم که «هنگامی که برای لایحه‌ای در دو مجلس، رأی گیری به عمل آید و لایحه، برای تصویب ملوکانه، به فرماندار کل ارائه گردد، فرماندار کل، می‌تواند شخصاً، در مورد آن، تصمیم بگیرد، اعم از این‌که آن را از طرف ملکه تصویب کند یا به موجب این قانون و با اطلاع علیاحضرت، آن را رد کند و یا آن را به خواست و ارادهٔ ملکه واگذارد.»

● **ثالثاً**، اگر از دو ایراد بالا، صرف نظر کنیم، چرا چنین دلایلی تاکنون از سوی علما و دانشمندان، به عنوان قرینه برای تفسیر آیهٔ مبارک ﴿و شاورهم في الأمر﴾ مطرح نشده است و احدی، تاکنون، ادعا نکرده که به حاکم عقل و سیرهٔ عقلا، پیامبر اکرم، موظّف به پیروی از رأی همه یا اکثریّت بوده است؟ حتی آنان که مشورت با صاحب‌نظران و متخصصان را بر حاکم اسلامی از اوجب واجبات شمرده و حکم را بدون مشورت، فاقد حق ولایت دانسته‌اند،[۱] چنین وظیفه‌ای را بر عهدهٔ حاکم اسلامی در عصر غیبت نگذاشته‌اند، چه رسد به پیامبر اکرمﷺ. بالاخره، حکم عقل و سیرهٔ عقلا، اموری نیستند که بر عقلا مخفی مانده باشند.

علاوه بر این‌که، چنین برداشتی از آیهٔ مبارک، به قرینهٔ حکم عقل و سیرهٔ عقلا، با آیاتی مانند ﴿النبی اولی بالمؤمنین من أنفسهم﴾[۲] چگونه قابل جمع است؟ بدون تردید، همان طور که مفسّران گفته‌اند، این آیه، مربوط به شأن حاکمیّت و ولایت پیغمبر است که از همهٔ مؤمنان، نسبت به خودشان، سزاوارتر است و حکم رسول خدا دربارهٔ مؤمنان، در مقایسه با حکم آنان نسبت به خودشان، در اولویّت است، چنین اولویتی برای پیامبر و جانشینان معصوم او، در عصر حضور و جانشینان غیر معصوم آنان در عصر غیبت، چگونه با «لزوم تبعیت از رأی اکثریّت» سازگار است؟

اساساً، لزوم پیروی پیامبر از رأی اکثریّت، به معنای آن است که مشروعیت آرای پیامبر، به رأی مردم است و چنین سخنی به تعبیر بعضی از اساتید، خلاف ضرورت دین است.[۳]

علاوه بر آن، با آیاتی مانند ﴿أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و أولی الأمر منکم﴾[۴] چگونه قابل جمع است؟ بالاخره، پیامبر و صاحبان امر، مطیع و تابع مردم‌اند یا مردم، تابع آنان؟ مفسّران، «اطاعت از رسول» را در آیهٔ مبارک، غیر از «اطاعت خدا» دانسته و آن را به شأن حاکمیّت و ولایت پیامبر در جامعه مربوط دانسته‌اند. پس، در مصالح عامه، همه باید

---

۱. ناصر مکارم شیرازی، **أنوار الفقاهه**، ص۵۳۴.
۲. احزاب: ۶
۳. **درس‌های حقوق و سیاست در قرآن**، ص۲۹۶.
۴. نساء: ۵۹.

تابع پیامبر و صاحبان امر باشند و این امر، چگونه بـا «لزوم پـیروی آنـان از رأی اکـثریّت» سازگار است؟

○ سیرهٔ عملی پیشوایان معصوم

● **رابعاً**، سیرهٔ پیامبر اکرمﷺ و امام علی(ع) و امام حسن مجتبی(ع) در منصب ولایت بر امّت، نشان می‌دهد که هر چند مقیّد به مشورت با اصحاب و یاران خود بودند ، امّا هیچ‌گاه خود را مُلزم به تبعیّت از رأی اکثر مشاوران نمی‌دانستند. برای اثبات این مطلب، بر پاره‌ای از مشورت‌های آن بزرگواران، مرور می‌کنیم.

● سیرهٔ رسول اکرم(ص)

● **جنگ بدر**، پیامبر، در مدینه، پیش از جنگ بدر، مهاجران و انصار را جمع کرده و از آنان نظرخواهی کرد که «آیا به دنبال کاروان تجارتی ابوسفیان برویم یا به اسـتقبال و جـنگ بـا سپاه ابوجهل؟».

برخی از مهاجران، از ترک جنگ با قریش سخن گفتند. در این میان، مقداد، برخاست و اطاعت و تسلیم محض خود را از پیامبر ابراز کرد و سبب خشنودی رسول خدا شد. بار دیگر، پیامبر، از مردم خواست اظهار نظر کنند و این بار، خواستار اظهار نظر انصار بـود تـا مـیزان آمادگی آنان را بسنجد. سعدبن معاذ، برخاسته و از جانب انصار سخن گفت و اطاعت محض انصار را از آن حضرت اعلام کرد. پیامبر، از این ابراز وفاداری خشنود شد و فرمان حرکت سپاه را صادر فرمود که ما با یکی از دو سپاه روبه رو خواهیم شد.[۱]

از آیهٔ شریف[۲] و روایات متعدد،[۳] استفاده می‌شود که اکثر اصحاب، مایل بودند که به دنبال کاروان تجارتی مکه بروند. شاید، این تمایل، در مهاجران که از خـانه و کـاشانه خـود بیرون رانده شده و اموال‌شان در مکه مصادره شده بود و در مدینه وضع نامناسبی داشتند، طبیعی بود و آنان مایل بودند با تعقیب کاروان تجارتی مشرکان مکه، بخشی از اموال مصادره

---

۱. محمد بن عمر بن واقدی، **المغازی**، ج۱، ص۴۸ ـ ۴۹.
۲. انفال: ۷.
۳. سیوطی، **الدر المنثور**، ج۳، ص۱۶۳.

شدهٔ خود را به دست آورده و از فقر و تنگ دستی که اکثرشان بدان مبتلا بودند، تا حدودی، رهایی یابند، امّا رسول خدا(ص) بر خلاف این تمایل ـ که شاید بسیاری از آنان ابراز هم نکردند ـ فرمان حرکت صادر کرد و البته، نوید پیروزی به آنان داد و از جایگاه‌شان در بهشت خبر داد و آنان به جنگی که در پیش داشتند، پی بردند.[۱]

● **جنگ احد:** در جنگ احد نیز بر خلاف نظر پیامبر و گروهی از اصحاب، جوانان، خواستار خروج از شهر و مقابله با دشمن در بیرون شهر شدند. پیامبر نیز لباس رزم پوشیده و آمادهٔ حرکت شد. سعدبن معاذ و اُسیدبن حضیر، برای مردم سخن گفته و از آنان خواستند که خروج از شهر را بر پیامبر تحمیل نکنند و تصمیم را به پیامبر واگذارند. سخنان آن دو، بسیاری را از اصرار بر خروج از شهر پشیمان کرد و به محضر پیامبر شتافته و اظهار داشتند:

ای رسول خدا! ما، حق نداشتیم با شما مخالفت کنیم. شما، هر چه صلاح می‌دانید انجام دهید. ما، مجاز به تحمیل رأی خود به شما نبودیم، در حالی که امر، امر خدا و سپس امر شما است.

حضرت پاسخ داد:

بر پیامبر، شایسته نیست که وقتی لباس رزم پوشید، مجدداً، آن را از تن خارج کند تا وقتی که خداوند میان او و دشمنانش حکم کند. بنگرید که چه فرمان می دهم، اطاعت کنید! به نام خدا حرکت کنید که اگر صبر پیشه کنید، پیروزید.[۲]

بدین وسیله حضرت، با آن‌که در ابتدا، به خاطر شدّت علاقه و اصرار جوانان، نظر آنان را پذیرفته بود، در این مرحله، علی رغم انصراف اکثر مردم، از تصمیم خود عدول نکرد و فرمان حرکت صادر فرمود و از همگان خواست به فرمان او باشند.

● **جنگ خندق:** در جنگ خندق، وقتی خبر بسیج دشمنان اسلام و حرکت به سمت مدینه به پیامبر رسید، حضرت، مردم را جمع و با آنان مشورت کرد و در صورت صبر و استقامت وتقوا، وعدهٔ پیروزی داد و آنان را به پیروی از خدا و رسول او فراخواند. نظرهای مختلفی از سوی افراد مطرح شد، امّا پیشنهاد سلمان مبنی بر ماندن در مدینه و کندن خندق، مورد پذیرش رسول خدا قرار گرفت. پیشنهاد سلمان از سوی مسلمانان نیز مورد استقبال قرار

---

۱. واقدی، مغازی، ج ۱، ص ۴۹.

۲. مغازی، ج ۱، ص ۲۱۳ ـ ۲۱۴.

گرفت. مهاجران، او را از خود وانصار، از خود شمردند و در همین جا بود که پیامبر فرمود: «سلمان رجل منا أهل البیت»[۱] همان‌طور که ملاحظه می‌شود، پیامبر، در برابر نظر گروهی دیگر، نظر فردیِ سلمان را ترجیح داده و آن را به مرحلهٔ اجرا گذاشت و همه، به فرمان پیامبر، به حفر خندق پرداختند.

یکی از مواردی که ممکن است در آن، توهم پیروی پیامبر از رأی اکثریّت مشاوران شود، جریانی در جنگ خندق است. پیامبر اکرم، پس از چهارده روز محاصرهٔ مدینه و دشوار شدن شرایط بر مسلمانان، به سراغ دو تن از سران قبائل، به نام‌های عُیَیْنَة بن حصن و حارث بن عرف فرستاد و به آنان پیشنهاد کرد که ثلث محصول خرمای مدینه را به آنان دهد و آنان هم متقابلا، از محاصرهٔ مدینه صرف نظر کرده و قریش را نیز از این امر منصرف کنند. آنان، ابتدا، خواستار نصف محصول شدند، امّا پس از پافشاری پیامبر بر نظر خود، به ثلث راضی شدند و ده تن از رؤسا را به مدینه فرستادند تا با پیامبر قراردادی منعقد کنند. هنگام نوشتن قرارداد، اسید بن حضیر وارد جلسه شد و چون با بی‌ادبی عییفة در برابر پیغمبر روبه‌رو شد، بر آشفت و چون از مفاد توافق مطلع شد، به پیامبر عرض کرد:

ای رسول خدا! اگر آن‌چه انجام می‌دهی، به فرمان وحی است، انجام ده، ولی اگر غیر از این است به خدا جز شمشیر چیزی به آنان نمی‌دهیم!

پیامبر، سعد بن معاذ و سعد بن عباده دو تن از بزرگان مدینه را احضار کرده و با آنان مشورت کرد، آنان اظهار داشتند:

اگر این تصمیم از طریق وحی است، انجام دهید و اگر خودتان هم مایل به این امر هستید، انجام دهید، ولی اگر نظر ما را جویا می‌شوید برای آنان نزد ما، چیزی جز شمشیر نیست!

حضرت فرمود:

من، قصدم این بود حال که همهٔ اعراب علیه شما بسیج و متحد شده‌اند، این دو گروه را از جنگ با شما منصرف کنم (و آنان نیز بقیه رامنصرف کنند و شکاف میان جبهه متحد دشمن ایجاد شود).

---

۱. **مغازی**، ج۲، ص۴۴۵ـ۴۴۷.

آنان، از وضعیّت گذشتهٔ این دو گروه، سخن گفته و آنان را کوچک‌تر از آن دانستند که بتوانند این چنین از مردم مدینه باج گیری کنند. پیامبر نیز وقتی همّت والا و عزم جزم آنان را در ایستادگی و مقاومت در برابر دشمن دید، فرمود: «نامه را پاره کن!». سعد بن معاذ نیز نامه را پاره کرد.[۱]

این ماجرا، نمی‌تواند بر لزوم پیروی پیامبر از رأی اکثریّت مشاوران دلالت کند؛ زیرا، همان طور که بعضی از علمای معاصر[۲] برداشت کرده‌اند، پیامبر، هدفش از گفت و گو با آن دو و اقدام به توافق دو طرفه، صرفاً، دفاع از کیان انصار و جان و مال مردم مدینه بود. پیامبر، نسبت به مردم مدینه که با قبول اسلام و دعوت آن حضرت به شهر خود، گرفتاری‌های فراوانی را تحمّل کرده بودند، احساس مسؤولیت می کرد و نمی‌توانست دشواری‌ها و گرفتاری‌هایی را که دشمن بر آنان تحمیل کرده و با محاصرهٔ شهر، جان و مال و ناموس آنان را در معرض تهدید قرار داده بود، تحمّل کند و هیچ گونه اقدامی به عمل نیاورد، امّا هنگامی که صلابت رأی آنان را مشاهده کرد و تصمیم آنان را بر مقاومت و پایداری مشاهده کرد، تصمیم گیری در این زمینه را به آنان واگذار نمود. از این رو، پیامبر، هنوز وعدهٔ حتمی با دشمنان نکرده و قراردادی به امضای دو طرف نرسیده بود تا خُلف وعده و نقض عهدی از جانب پیامبر صورت گرفته باشد، بلکه پس از مشورت، تصمیم نهایی را گرفت.

● **صلح حدیبیه:** در ماجرای حدیبیه نیز که مشرکان از ورود پیامبر و مسلمانان به مکّه برای انجام دادن عمره، ممانعت به عمل آوردند، حضرت، با اصحاب به مشورت پرداخت. عدّه‌ای مانند ابوبکر و مقداد و اسیدبن خضیر، بر جنگ و مقاتله با مشرکان نظر دادند و مسلمانان نیز با حضرت بیعت کردند تا در برابر مشرکان بایستند،[۳] امّا پس از مدتی، پیامبر، مصلحت را در صلح دید و بر خلاف نظر اکثریّت مسلمانان، با مشرکان مکه صلح کرد.

البته، این تصمیم، بر عده‌ای گران آمد و آن را موجب سرافکندگی مسلمانان دانسته و

---

۱. **مغازی**، ج۲، ص ۴۷۷ ـ ۴۷۸.

۲. حسینعلی منتظری، **فقه الدولة**، ج۲، ص۴۹.

۳. **مغازی**، ج۲، ص ۵۸۰ ـ ۵۸۱.

بر مخالفت با تصمیم پیامبر اصرار کردند،[۱] امّا روند حوادث، نشان داد که این صلح، چه قدر به نفع مسلمانان و در گسترش اسلام در جزیرة العرب، مفید و مؤثّر بود. به اعتراف بعضی از مورّخان، اصحاب رسول خدا، از صلح کردن کراهت داشتند،[۲] ولی همین افراد، پس از مدّتی، اعتراف کردند که «در اسلام، پیروزی و فتحی بزرگ‌تر از صلح حدیبیّه رخ نداده است».[۳]

علاوه بر موارد یاد شده، سخن صریح امام هشتم(ع) در بارهٔ سیرهٔ پیامبر اکرمﷺ در مشورت و نظرخواهی، موضوع را روشن‌تر می‌کند، معمّر بن‌خالد می‌گوید: «مردی به نام سعد که آزاد شدهٔ امام رضا(ع) بود، از دنیا رفت. امام، از من خواست، مردی دارای فضل وامانت به ایشان معرفی کنم.». عرض کردم: «آیا من، به شما مشورت بدهم!». حضرت در حالی که غضبناک شده بود، فرمود:

> **إنَّ رسول الله(ص) کان یستشیر أصحابه ثمّ یعزم علی مایرید؛**[۴]
> **رسول خدا(ص) همواره، با یارانش مشورت می‌کرد، سپس بر آن‌چه که می‌خواست، تصمیم می‌گرفت.**

همان طور که ملاحظه می‌شود، در این روایت معتبر، تصمیم گیری پس از مشورت و نظرخواهی، سیرهٔ پیغمبر شمرده شده است. لسان روایت، هر نوع مشورتی را شامل شده و اختصاص به مشورت‌های فردیِ پیغمبر اکرم(ص) ندارد و مورد روایت نیز نمی‌تواند این لسان را مخصوص به مشورتی خاص گرداند.

از مجموع موارد یاد شده، استفاده می‌شود که سیرهٔ رسول خداﷺ پیروی از رأی اکثریّت مشاوران نبوده است، حتی اگر بعضی از نمونه‌ها، مورد نقد قرار گرفته و تحلیل دیگری از آن‌ها

---

۱. **مغازی**، ج۲، ص۶۰۶ـ۶۰۷.
۲. **مغازی**، ج۲، ص۶۰۷.
۳. **مغازی**، ج۲، ص۶۰۹ـ۶۱۰.
۴. احمد بن محمد بن خالد برقی، **المحاسن**، ج۲، ص۴۳۷، ح۲۵۱۵؛ در **بحارالأنوار**، ذیل روایت، بدین صورت نقل شده است: «ثم یعزم علی ما یرید الله»، ولی طبق تحقیقی که در سال‌های اخیر برای انتشار کتاب محاسن به عمل آمده و دَه نسخهٔ خطی و یک نسخه چاپی منطبق بر نسخهٔ صاحب مستدرک، مبنای این تحقیق بوده، در هیچ کدام از این نُسخ، کلمهٔ «الله» وجود ندارد. برخی از نویسندگان، با اعتماد به نقل مجلسی، استدلال به روایت را مخدوش دانسته‌اند. (ر.ک: کاظم قاضی زاده، مجلهٔ حکومت اسلامی، ش۶، ص۱۴۲).

ارائه شود، نمی‌توان چنین سیره‌ای را در زندگی پیامبر اثبات کرد.

● سیرهٔ امام علی(ع)

در سیرهٔ حکومتی امام علی(ع) به مواردی برخورد می‌کنیم که امام یا مشورت را وظیفهٔ خود نمی‌داند یا با یاران مشورت کرده، ولی خودش تصمیم نهایی را اتّخاذ می‌کند. از این رو، جایگاهی برای «اعتبار رأی اکثریّت مشاوران» در سیرهٔ آن حضرت به چشم نمی‌خورد.

● مشورت در صورت نیاز

هنگامی که علی(ع) به خلافت رسید و افرادی مانند طلحه و زبیر، انتظارات‌شان برآورده نشد، بنای مخالفت و سرکشی گذاشتند. حضرت، آنان را احضار کرده و بیعتی را که با امام کرده بودند، یاد آور شد. گفتند:

ما، با تو بیعت کردیم تا در حکومت شریک تو باشیم و بدون نظر ما، به امور رسیدگی نکنی و در هر امری، با ما مشورت کنی و رأی خود را بر ما تحمیل نکنی، ولی تو بیت‌المال را به طور مساوی تقسیم می‌کنی با آن‌که می‌دانی ما، بر دیگران برتری داریم، و بدون مشورت با ما، به رتق و فتق امور می‌پردازی و حکم صادر می‌کنی.

امام(ع) در پاسخ به زیاده خواهی آنان فرمود:

... بر اساس کتاب خدا و سنت پیامبر عمل و از آن‌ها پیروی می‌کنم و نیازی به نظر شما و دیگران نداشتم، ولی اگر در موردی، حکم مسأله را از کتاب و سنت نیافتم، با شما مشورت می‌کنم.(۱)

امام، در مقام پاسخگویی از سخنان آن دو، مسألهٔ «مشورت کردن» و «تقسیم مساوی بیت المال» را به صورت جداگانه پاسخ داده و تقسیم بیت المال را مستقیماً، به امر خدا و پیامبر مستند ساخته است. معلوم می‌شود که مشورت نکردن امام، به خاطر این بود که در تصمیم گیری‌ها و عزل و نصب‌ها و رتق و فتق امور اجتماعی ـ که مورد اعتراض طلحه و زبیر بود ـ نقطهٔ ابهامی وجود نداشت تا خود را نیازمند مشورت با افرادی مانند

---

۱. شیخ طوسی، **امالی**، ج۲، ص۳۳۷ ـ ۳۴۱؛ ابن ابی الحدید، **شرح نهج‌البلاغه**، ج۷، ص۳۶.

آنان احساس کند. از پاسخ امام استفاده می‌شود، رهبر جامعهٔ اسلامی، هر جا که احساس نیاز کند، مشورت می‌کند.

● عزل معاویه از امارت

امام، هنگامی که به خلافت رسید، گروهی از رجال و شخصیت‌های سیاسی، با اصرار، از حضرتش خواستند که معاویه را از امارت شام عزل نکند و او را موقتاً، تحمل کند تا فتنه و آشوبی برنخیزد. مغیرة بن شعبه و ابن عباس، از جمله افرادی بودند که با صراحت نظر خود را ابراز کردند.[۱] روند حوادث بعدی، صحّت پیش‌بینی آنان را نشان داد. معلوم می‌شود شواهد و قرائن و محاسبات سیاسی، اقتضا داشت که امام، به عنوان یک سیاستمدار حرفه‌ای، به این پیشنهاد تن دهد، امّا امام، با قاطعیت، مخالفت کرد و به ابن عباس فرمود: «لك أنْ تشير عليّ و أرى فإنْ عصيتُك فأطعني»[چ]

شارح متعزلی در شرح این جمله می‌گوید:

> **چون نظر و تدبیر امام، افضل از شهروندان است، بر هر شخصی که به امام مشورت می‌دهد، لازم است اگر چنان که پیشنهادش پذیرفته نشد، از امام، پیروی کند و تسلیم باشد و بداند که امام، مصلحتی را تشخیص می‌دهد که او قادر به تشخیص آن نیست.**[۲]

یکی دیگر از شارحان *نهج‌البلاغه* می‌نویسد:

> **امام، در این جمله، اطاعت از خود را، از آن رو که امام است و اندیشه‌اش بالاتر، واجب شمرده پس اگر در کاری، مصلحت دید، نظر او برتر و بالاتر است.**[۳]

در این مورد نیز امام، مصالحی فراتر از فهم و درک دیگران مشاهده می‌کرد، هر چند بر خلاف تشخیصِ اکثر رجال و شخصیت‌های معاصر حضرت بود.

بر خلاف آن‌که کلام حضرت را ناظر به مشورت با یک فرد شمرده‌اند، این نظر، از سوی افراد متعددی مطرح شد، افرادی که علی‌القاعده، نظر آنان، تشخیص رجال سیاسی آن روز بود

---

۱. مسعودی، **مروج الذهب**، ج۲، ص۳۶۳.

چ نهج‌البلاغه، حکمت ۳۲۱.

۲. ابن ابی الحدید، **شرح نهج‌البلاغه**، ج۱۹، ص ۲۳۳.

۳. ابن میثم بحرانی، **شرح نهج‌البلاغه**، ج۵، ص۴۰۳.

و آن را مقتضای تدبیر و سیاست می‌دانستند. گر چه امثال مغیرة بن شعبه، از مخالفان امام بودند، امّا به اعتراف ابن‌عباس، او، در این پیشنهادش، در مقام نصیحت و خیرخواهی بوده، ولی در عدول از این پیشنهاد، در فردای آن روز، و پیشنهاد عزل فوری معاویه، در مقام فریب و دغل‌بازی بوده است.(۱)

● نظرخواهی از یاران دربارهٔ اصحاب جمل

نیز امام علی‌علیه‌السلام پس از اطلاع از حرکت اصحاب جمل به سمت بصره، یاران خاص خود، ابن‌عباس، عمار، محمد بن ابی‌بکر، سهل بن حنیف را برای مشورت و نظرخواهی فراخواند و فرمود:

اشیروا علیَّ بما أسمع منکم القول فیه؛(۲)
نظر خود را بر من عرضه کنید تا سخن شما را در این موضوع بشنوم.

امام، سخن از پذیرش نظر آنان را به میان نیاورده، بلکه تعبیر(أسمع) به کار برده، این تعبیر، اعم از آن است که نظر ایشان را بپذیرد یا نپذیرد و شاهدش آن‌که روزی که شورای منتخب خلیفهٔ دوم، تشکیل جلسه داد تا خلیفهٔ سوم را برگزینند، عمار، در جمع مردم برخاست و گفت: «إن ولیتموها علیّاً سمعنا و أطعنا و إن ولیتموها عثمانَ سمعنا و عصینا؛ اگر علی را بر ما والی گردانید، گوش سپرده و پیروی می‌کنیم، ولی اگر عثمان را ولایت بخشید، گوش کرده و سرپیچی می‌کنیم.»

ولید بن عقبه نیز درست بر عکس آن را ابراز کرده و مشاجره‌ای میان او و عمار درگرفت.(۳)

پس، نظرخواهی از مشاوران، لزوماً با پذیرش نظر آنان ملازمه‌ای ندارد. در این جلسه، عمار گفت: «به کوفه برویم، چون آنان از ما پیروی می‌کنند.» و ابن عباس نیز گفت: «افرادی را به کوفه بفرست تا اوضاع را بررسی کنند. نامه‌ای به ابوموسی بنویس تا از مردم بیعت

---

۱. مروج الذهب، ج۲، ص۳۶۳.
۲. شیخ مفید، الجمل، ص۲۳۹.
۳. شیخ مفید، الجمل، ص۱۲۲.

بگیرد، اُم سلمه را نیز فرا بخوان تا تو را همراهی کند.»

امام علی علیه‌السلام پس از شنیدن نظر این دو تن، بخشی از این نظرها را پذیرفت و بخشی را رد کرد. فرمود:

من، خود و همراهان‌ام، حرکت می‌کنیم، چنان‌که با این قوم (اصحاب جمل) روبه رو شدیم، با آنان برخورد می‌کنیم، ولی اگر از تیررس ما خارج شدند، به کوفه نامه می‌نویسم و از شهرهای مختلف نیروی کمکی درخواست می‌کنم و به سوی آنان حرکت می‌کنم. امّا نسبت به اُم سلمه، صلاح نمی‌دانم که او را از خانه‌اش بیرون آورم، چنان‌که آن دو مرد (یعنی طلحه و زبیر) عایشه را از خانه‌اش بیرون آوردند.[۱]

● نظرخواهی از یاران دربارهٔ معاویه

امام علی علیه‌السلام پس از فراغت از جنگ جمل، گروهی از یارانش را که در دسترس بودند، مانند محمد بن عمیر بن عطار التیمی، احنف بن قیس، صعصعة بن صوحان عبدی، به حضور فرا خواند و فرمود: «شما، نزد من، از بزرگان عرب و رؤسای یاران من هستید. به نظر شما، دربارهٔ این غلام مترف (معاویه) چه باید کرد؟». صعصعة بن صوحان، قدری در هواپرستی و دنیا طلبی معاویه و اَعمال خلاف او سخن گفت سپس نظر خود را مبنی بر اعزام جاسوسی از جاسوسان و شخص مورد اعتمادی از معتمدان به نزد معاویه و درخواست بیعت از او مطرح کرد و گفت: «اگر پاسخ مثبت داد، او نیز مانند بقیهٔ مردم است و در غیر این صورت، با او جهاد کن و در برابر قضای پروردگار صبر پیشه کن.» امام، بلافاصله، فرمود:

صعصعه! تصمیم گرفته‌ام که تو را به این مأموریت اعزام کنم. نامه‌ای به دست خود بنویس که مشتمل بر تهدید باشد.

سپس صدر نامه را املا فرمود و بقیه را نیز به خود صعصعه واگذار کرد تا پیشنهادی را که مطرح کرد بنویسد. صعصعه، عذر آورد، امّا امام فرمود: «من، تصمیم گرفته‌ام که حتماً، تو این مأموریت را انجام دهی.»[۲]

---

۱. الجمل، ص۱۲۳.

۲. مسعودی، **مروج الذهب**، ج۳، ص۴۸.

● سیرهٔ امام حسن مجتبی(ع)

سیرهٔ امام حسن مجتبی علیه‌السلام نیز در دوران کوتاه حکومتش، می‌تواند الگوی معتبری در این بحث باشد. امام(ع) پس از رسیدن به خلافت، در یک سخنرانی در جمع مردم فرمود:

آگاه باشید! آن چه را من برای شما در نظر می‌گیرم و می‌خواهم، بهتر از آن است که خود می‌اندیشید و می‌خواهید. بنابراین، با فرمان من، مخالفت نورزید و از رأی و اندیشهٔ من، سرپیچی نکنید...[۱]

برخی از مورخان، این فراز را پس از انعقاد صلح با معاویه و تصمیم بر بازگشت به شهرهای خود، در سخنرانی امام نقل کرده‌اند و گفته‌اند، امام، بدین وسیله، آنان را به پیروی از تصمیم خود در انعقاد صلح فراخوانده است.

امام مجتبی علیه‌السلام که شرایط را از جهات مختلف برای جنگ با معاویه به سبب خیانت فرماندهان، سستی و بی‌وفایی مردم، نافرمانی و فتنه‌گری خوارج، نامساعد یافت،[۲] علی‌رغم ناراحتی و مخالفت یاران خاص خود، مانند حجربن عدی و عدی بن حاتم و سلیمان بن‌صرد[۳] و گروهی از شیعیان مخلص خود، تصمیم به صلح بگیرد و خطاب به عموم مردم، ضمن اشاره به عواقب پیشنهاد معاویه مبنی بر صلح، به یک نظرخواهی مبادرت ورزیده و فرمود:

معاویه، شما را به امری فراخوانده که نه عزتی در آن است و نه انصافی! اگر خواهان زندگی دنیا هستید، دعوتش را بپذیریم و بردباری ورزیم، و اگر خواهان مرگ هستید، در راه خدا بذل جان می‌کنیم و با ضربات شمشیر او را در پیش‌گاه الهی محاکمه می‌کنیم.

آنگاه مردم، همگی، ندا دادند:«تقیه می‌کنیم و به زندگی ادامه می‌دهیم.»[۴]

بدیهی بود که امام، در چنین شرایطی که از یک سو، با خیانت فرماندهان سپاه مواجه بود و از سوی دیگر، سستی و تزلزل مردم، بلکه عدم تمایل آنان را به جنگ مشاهده می‌کرد، علی‌رغم میل باطنی خود، تن به صلح دهد، هر چند شیعیان مخلص او از این امر ناراضی بوده

---

۱. سید حسن شیرازی، **کلمة الإمام الحسن**، ترجمهٔ علیرضا میرزا محمد، ص۱۸۳.
۲. **کلمة الإمام الحسن**، ص۲۰۱.
۳. **کلمة الإمام الحسن**، ص۱۹۹، ۲۰۳ ـ ۲۰۴.
۴. **کلمة الإمام الحسن**، ص۱۸۶.

و امام را مورد اعتراض قرار دهند. هیچ یک از این موارد، خلاف پندار برخی، نمی‌تواند شاهدی بر «اعتبار رأی اکثریّت» تلقّی شود. امام مجتبی(ع) پس از انعقاد قرار داد صلح، در برابر اعتراض یاران و شیعیان فرمود:

وای بر شما! شما، چه می‌دانید که من چرا صلح کردم؟ به خدا سوگند! اقدامی که من انجام دادم بهتر از آن چیزی است که خورشید بر آن طلوع یا غروب کرده است! آیا نمی‌دانید که من، پیشوای شما هستم و اطاعت من بر شما واجب است؟ ...[۱]

● سیرهٔ امام حسین(ع)

هر چند امام حسین علیه‌السلام در رأس حکومت اسلامی قرار نداشت تا سخن از رفتار و سیرهٔ حکومتی او به میان آید، اما سیرهٔ آن حضرت و ائمهٔ بزرگوار دیگر در مشورت با مردم و میزان اعتنای آنان به نظر رجال و شخصیت‌های دیگر، برای ما راهگشا است، به‌خصوص اگر این موضوع در مسائل اساسی اجتماعی و سیاسی پیگیری شده و مورد توجّه قرار گیرد.

البته، همهٔ این مباحث و استشهادها، مبتنی بر این است که آنان، الگوی شیعیان بوده و مقام امامت و ولایت معنوی آنان موجب نمی‌شود که رفتارهای سیاسی ـ اجتماعی آنان را شخصی و غیر قابل تأسّی به شمار آوریم.

این واقعیت، از نظر تاریخ قیام امام حسین(ع) مسلّم است که امام، بر خلاف نظر رجال و شخصیت‌های آگاه و دلسوز زمان خود، قدم در راهی نهاد که خود تشخیص می‌داد و آن را به نفع اسلام و مسلمانان می‌دانست. امام، در برابر پیشنهاد «صلح با حکومت» از سوی جابربن عبدالله انصاری[۲] و عبدالله بن عمر،[۳] و «زندگی در سایهٔ امنیتی که حکومت تضمین می‌کند» که از سوی عبدالله بن جعفر[۴] و عبدالله بن مطیع[۵] مطرح شد، و «مبارزهٔ عاقلانه و

---

۱. کلمة الإمام الحسن، ص۲۰۵.
۲. موسوعة کلمات الإمام الحسین، ص۲۳۹.
۳. موسوعة کلمات الإمام الحسین، ص۳۰۷ـ۳۰۸.
۴. موسوعة کلمات الإمام الحسین، ص۳۳۱ـ۳۳۲.
۵. موسوعة کلمات الإمام الحسین، ص۳۴۱.

زیرکانه» که از سوی مسلم بن عقیل[۱] مطرح شد، و پرهیز از حرکت به سمت کوفه از سوی رجال مختلفی مانند مسوربن مخرمه، ابوبکربن عبدالرحمن،[۲] ام سلمه،[۳] عبدالله عدوی،[۴] ابن عباس ،[۵] عمربن عبدالرحمان،[۶] عبدالله بن سلیم و همسفرش که خبر شهادت مسلم را برای امام آوردند،[۷] مطرح شد، و پیشنهاد «رفتن به مسیری دیگر مانند یمن»از سوی ابن عباس،[۸] و «پرهیز از بردن اهل بیت و زنان و فرزندان» که از سوی ابن عباس[۹] و محمدبن حنفیه[۱۰] مطرح شد، ایستاد و هیچ کدام از آن‌ها را نپذیرفت و در مسیر و قیامی قدم نهاد که از دید رجال و شخصیت‌های سیاسی آن روز، حرکتی عقیم و ناموفق ارزیابی می‌شد.

● سیرهٔ شیخین

اشاره به سیرهٔ شیخین (ابوبکر و عمر) به خاطر اعتبار آن نزد امامیّه نیست، بلکه حکایت از روشی است که در صدر اسلام از سوی مسلمانان تلقی به قبول گشته و احدی به این‌گونه شیوهٔ تصمیم گیری، اعتراض نکرده، در حالی که در موارد متعدّدی، آنان، از سوی اصحاب پیغمبر، مورد اعتراض قرار می‌گرفتند.

هنگامی که پس از رحلت پیامبرﷺ ابوبکر را به مقام خلافت رساندند، افرادی مانند عمر، عثمان، سعدبن ابی وقاص، ابوعبیده جراح، سعید بن زید، نزد او آمده و خواستار مقابله با مرتدّین و جلوگیری از اعزام لشکر اسامة بن زید به جنگ موته شدند، اما او سخن آنان را نپذیرفت و عزم جدّی خود را بر اعزام سپاه به پیروی از رسول خدا، اعلام کرد[۱۱] و

---

۱. موسوعة کلمات الإمام الحسین (ع)، ص۲۹۹.
۲. موسوعة کلمات الإمام الحسین(ع)، ص۲۸۸.
۳. موسوعة کلمات الإمام الحسین(ع)، ص۲۹۲.
۴. موسوعة کلمات الإمام الحسین(ع)، ص۳۰۲.
۵. موسوعة کلمات الإمام الحسین(ع)، ص۳۱۹.
۶. موسوعة کلمات الإمام الحسین(ع)، ص۳۲۲.
۷. موسوعة کلمات الإمام الحسین(ع)، ص۳۴۴.
۸. موسوعة کلمات الإمام الحسین(ع)، ص۳۲۰.
۹. موسوعة کلمات الإمام الحسین(ع)، ص۳۲۰.
۱۰. موسوعة کلمات الإمام الحسین(ع)، ص۳۲۹.
۱۱. مغازی، ج۳، ص ۱۱۲۱.

کسی هم به او معترض نشد؛ زیرا، تصمیم گیری پس از اظهار نظر مشاوران را حقِّ حاکم اسلامی می‌دانستند.

عمربن خطاب نیز هنگامی که برای نبرد با ایرانیان در قادسیّه، تصمیم به حرکت به سمت جبهه گرفته بود و آن را در مسجد، به اطّلاع مردم رساند، بعضی از اصحاب، مانند طلحه و عثمان، خلیفه را تشویق کردند، اما امام علی(ع) بر خلاف نظر آن دو فرمود:

اگر مدینه را ترک کنی، اعرابِ اطراف، از این فرصت استفاده کرده، فتنه‌ای بر پا می‌کنند که ضرر آن بیش‌تر از فتنه‌ای است که به استقبال آن می‌روی. حاکم، مانند رشته مهره‌ها است که آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد. اگر رشته از هم بگسلد، مهره‌ها از هم می‌پاشند..... (۱)

خلیفه، در میان آرای مختلف، نظر علی(ع) را منطقی و صحیح یافت و ضمن تصدیق آن، از رفتن منصرف شد و بدین وسیله با شنیدن نظرهای مختلف و رسیدن به نظر صحیح، از رأی خود و دیگران صرف نظر کرد و هیچ کس هم او را به خاطر نادیده گرفتن رأی اکثریّت، مورد اعتراض قرار نداد.

نتیجه آن‌که باتوجّه به آیهٔ شریف ﴿و شاورهم في الأمر﴾ که پیامبر را به مشورت مأمور ساخته، ولی تصمیم گیری را به حضرتش واگذار کرده، و موضوع حکم عقل و سیرهٔ عقلا که رأی اکثریّت را در مجالس شورایی حجت و معتبر می‌داند و نه مشاورانِ حاکمِ مسؤول و سیرهٔ پیشوایان معصوم و حتی سیرهٔ متداول در میان خلفای صدر اسلام، و باعنایت به این نکته که رفتار پیشوایان معصوم، الگو و اسوهٔ حاکمان عادل در عصر غیبت است ، روشن می‌شود که مشورت در مسائل کلان و پیچیدهٔ اجتماعی که تصمیم گیری دربارهٔ آن‌ها، از عهدهٔ یک فرد خارج بوده و به آرای متخصصان و صاحب نظران نیاز است، بر حاکم اسلامی لازم است، اما تصمیم‌گیری نهایی پس از مشورت و بررسی دلایل کارشناسان امر، با حاکمی است که مستقیماً، مسؤولیت ادارهٔ جامعه را بر عهده داشته و پاسخگوی خدا و مردم نسبت به اَعمال و رفتار و تصمیمات خویش است. هر چند امروزه، هم به لحاظ فقدان علم و عصمت در حاکمان اسلامی و هم به لحاظ پیچیدگی امور، ضرورت مشاوره با کارشناسان امر، بیش‌تر احساس

۱. طبری، تاریخ طبری، ج۴، ص۲۳۷ ـ ۲۳۸.

می‌شود، اما حق تصمیم گیری برای حاکم مسؤول، همچنان محفوظ است.

◁ ه) رهبری و مشورت در قانون اساسی

مشورت در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز از جایگاهی والا برخوردار است، به طوری که طبق اصل یکصد و دهم، نخستین وظیفهٔ رهبری، «تعیین سیاست‌های کلی نظام جمهوری اسلامی ایران، پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام» است.

بسیاری از امور سیاستگذاری و قانونگذاری در کشور، از طریق مجالس مشورتی، مانند مجلس شورای اسلامی، شورای عالی انقلاب فرهنگی، شورای اقتصاد، شورای عالی امنیّت ملّی، شوراهای شهری و روستایی، به سامان نمی‌رسد و مبنای آن، چنان که در اصل هفتم آمده، فرمان قرآن کریم ﴿و أمرهم شورا بینهم﴾ و ﴿و شاورهم في الأمر﴾ دانسته شده است.

همان طور که ملاحظه می‌شود، «تعیین سیاست‌های کلّی نظام» از اختیارات و وظایف رهبری شمرده شده که به لحاظ گستردگی و پیچیدگی و اهمّیّت آن‌ها، با مجمعی از کارشناسان و متخصّصان امر مشاوره می‌کند، اما «تصمیم گیری و تعیین سیاست‌ها» با رهبری است. بدیهی است با فرض این‌که اوّلاً، رهبری، واجد شرایط لازم مانند «صلاحیّت علمی و تقوای لازم و بینش سیاسی و اجتماعی» است و جز به صلاح اسلام و نظام و مردم نمی‌اندیشد و ثانیاً، مجمعی را برای مشاوره، تشکیل و اعضای آن را منصوب می‌کند. ثالثاً، هدفی جز اتّخاذ بهترین تصمیم‌ها و با کم‌ترین احتمال خطا و اشتباه ندارد.

طبعاً، در اکثر موارد، با اعتمادی که به تصمیمات مجمع دارد، از آن، به عنوان بازوی مشورتی، بهره جسته و تصمیمات آن را به اجرا می‌گذارد، اما سؤال این است که «اگر در موردی خاص، رهبری، تصمیم مجمع تشخیص مصلحت نظام را بر خلاف مصلحت تشخیص دهد، یا در میان اقلیّت و اکثریّت اعضای مجمع، دلایل اقلیّت را ترجیح دهد، در چنین مواردی باید به تشخیص خود عمل کند یا تابع نظر اکثریّت اعضای مجمع باشد؟».

با توجّه به این‌که «تعیین سیاست‌های کلّی»، «حلّ معضلات نظام که از طُرق عادی قابل حل نیست»، از وظایف و اختیارات رهبری شمرده شده، به نظر می‌رسد که از نظر قانون اساسی، درموارد یاد شده، رهبری، حق دارد، بلکه موظّف است بر اساس تشخیص خود عمل کند، چرا که شرعاً و قانوناً، او مسؤول و پاسخگو است.

علاوه که غیر از رهبری، رئیس جمهور و سایر دولتمردان نیز که مشاورانی برای خود بر می‌گزینند، پس از نظرخواهی از آنان خود را موظّف به تبعیّت از آرای مشاوران نمی‌دانند و هیچ قانونی آنان را ملزم به اطاعت از رأی اکثر مشاوران نمی‌کند.

بنابراین، بدون آن‌که ارزش و اهمّیّت مشورت در امور اجتماعی و سیاسی کاسته شود و لزوم آن در امور اساسی و پیچیده که با سرنوشت عموم مردم ارتباط دارد، انکار گردد، رهبری، در نظام جمهوری اسلامی و قانون اساسی، الزامی به تبعیّت از رأی اکثریّت مشاوران ندارد، بلکه طبق قانون اساسی، مجمع تشخیص مصلحت، وظایف مشخصی دارد و دایرهٔ مشاورهٔ آن «محدود به اموری است که رهبری به آنان ارجاع می‌دهد» یا برای انجام دادن سایر وظایفی که در قانون اساسی ذکر شده، به فرمان رهبری، تشکیل جلسه می‌دهد.(اصل ۱۱۲)

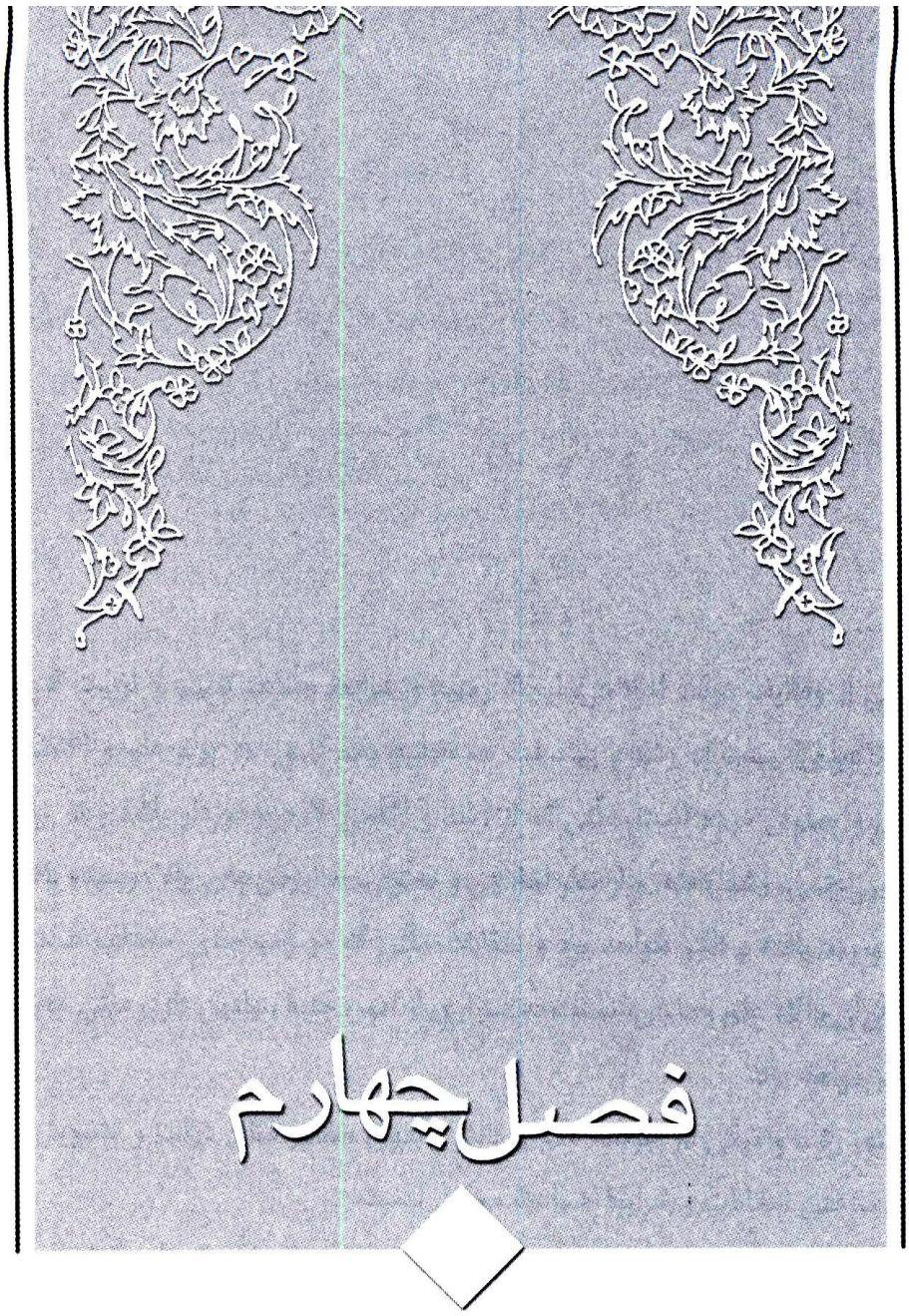
تنها نکته‌ای که ممکن است موجب توهّم این مطلب شود، بندی در اصل ۱۱۰ قانون اساسی است. در این بند، آمده است: «حلّ معضلات نظام که از طرق عادی قابل حل نیست، از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام...».

در این بخش، رهبری، موظّف شده که از طریق این مجمع، معضلات نظام را که از راه عادی قابل حل نیست، حل کند، اما چنان که توضیح دادیم، این امر، به معنای لزوم تبعیّت رهبری از رأی اکثریّت اعضای مجمع نیست، بلکه به معنای لزوم مشورت با این مجمع است و میان «لزوم مشورت» و «تبعیّت» ملازمه‌ای وجود ندارد.

البته، نکتهٔ حائز اهمّیّت در این اصل، «الزام رهبری به مشورت بامجمع» برای حلّ چنین معضلاتی است؛ یعنی، بدون مراجعه به مجمع و بحث و تبادل نظر میان اعضای آن، به حل معضلات اقدام نکند. گویا، این الزام، اشاره به این معنا است که حل چنین معضلاتی، نیاز به مشورت با مجمع کارشناسان و صاحب نظران دارد.

گذشته از همهٔ موارد یاد شده، این‌که در اصل پنجاه و هفتم، قوای حاکم در نظام جمهوری اسلامی، زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت اِعمال می‌گردند، شاهد دیگری بر مسؤولیّتی است که مستقیماً متوجّه رهبری است و او، الزامی به تبعیّت از رأی اکثریّت مشاوران ندارد، هر چند خود را مستغنی از نظر متخصّصان و کارشناسان و آحاد ملت نمی‌داند وهمواره، از آن بهره می‌گیرد.

■



تعلیم و تربیت

یکی از وظایف دولت اسلامی، ایجاد زمینه و شرایط مساعد تعلیم و تربیت شهروندان است. تردیدی نیست که رشد و پیشرفت همه‌جانبه یک کشور، در پرتو علم و آگاهی و رشد اخلاقی و معنوی مردم است. ملّتی که از رشد و آگاهی لازم برخوردار باشد و در زمینه‌های گوناگون علمی، رشد یافته، و از نظر اخلاقی و معنوی، به ارزش‌های والا، رسیده باشد، ملّتی موفّق و رشدیافته و الگو خواهد بود و متقابلاً، ملّتی که در زمینه‌های مختلف علمی، رشد نکند، از آن‌جا که علم و دانش، نسبت به بسیاری از امور، جنبهٔ بنیادین دارد، ملّتی عقب‌مانده و ضعیف خواهد بود.

البته، رشد و ترقّی در عرصهٔ علم و دانش، بدون حضور فعّال دولت و تشویق مردم و فراهم ساختن امکانات و شرایط مساعد، ممکن نیست.

امروزه، در نظام‌های سیاسی دنیا، آموزش شهروندان، به‌عنوان یکی از حقوق اساسی آنان مطرح است. اگر حضور دولت در عرصهٔ تعلیم مردم، از آن جهت که مصالح عمومی کشور و ملّت‌ها اقتضا دارد و فرزندان هر مملکتی باید با فرهنگ و تاریخ و تمدن خود آشنا باشند تا با اطّلاع از پیشینه تاریخی و مفاخر خویش، در دام فرهنگ‌های بیگانه گرفتار نشوند، مدّنظر قرار گیرد، اهمّیّت آن، روشن‌تر خواهد شد.

نظارت بر مراکز آموزشی و متون درسی و فعّالیّت‌های آموزشگاه‌های خصوصی و نهادهای فرهنگی و تبلیغی و هر نهاد دیگری که در این عرصه نقش دارد، از این زاویه نیز قابل ارزیابی است. این نکته، حتّی از سوی تئوریسین‌های جوامع آزاد غربی نیز مُد نظر قرار

گرفته است. روسو ـ که دربارهٔ شؤون مختلف کشور لهستان سخن گفته ـ در زمینهٔ آموزش و پرورش می‌گوید:

قانون، باید مورد و نظم و ترتیب و شکل کلاس‌های‌شان را تعیین کند... آموزگاران، باید فقط لهستانی و تا آن‌جاکه ممکن است، متأهّل باشند. همگی آنان، باید از لحاظ اخلاق و درستی و عقل سلیم و معلومات، برجسته باشد.(۱)

تحصیل علم و کسب آموزش‌های لازم، همیشه، با دشواری‌هایی روبه‌رو بوده است. گاه، برای به‌دست آوردن علم روز و عقب نماندن از کاروان تمدن بشری، هجرت‌ها و تحمّل رنج‌ها و مرارت‌ها لازم است. حکومت، می‌تواند در جهت تسهیل در امر آموزش، با قدرت و امکاناتی که در اختیار دارد، نقش مهمّی ایفا کند و شرایط مناسب برای تحصیل علم را فراهم سازد و علاقه‌مندان را در عزیمت به نقاط مختلف دنیا و کسب علم یاری کند و ابزارهای آموزشی متناسب را در اختیار دانش‌پژوهان قرار دهد و اساتید برجسته را از کشورهای دیگر برای آموزش‌های تخصّصی دانش‌آموزان و دانشجویان دعوت کند و...

◁ الف) «آگاهی شهروندان»، در نظام‌های سیاسی

□ در نظام اسلامی

یکی از افتخارات نظام سیاسی اسلام، آن است که دولتمردان، نه تنها مردم را در جهل و نادانی نگه نمی‌دارند، بلکه همهٔ تلاش خود را در جهت بالا بردن آگاهی‌های آنان به کار می‌برند.

این اهتمام، برخاسته از جایگاه علم و دانش در فرهنگ اسلامی است. در مکتب اسلام، برای رسیدن به رشد و تعالی علمی، تشویق، و از آنان به‌عنوان بهترین امّت، از آن جهت که در رواج نیکی‌ها و جلوگیری از گسترش زشتی‌ها که بدون علم و آگاهی ممکن نیست، نقش‌آفرینی می‌کنند، یاد شده است.(۲)

آن‌چه از منابع دینی و سیره و سنّت پیشوایان مذهبی استفاده می‌شود، «تأکید بسیار بر

---

۱. منوچهر کیا، **قرارداد اجتماعی** (بخش ملاحظات دربارهٔ حکومت لهستان)، فصل ۴، ص۲۰۶ و ۲۰۷.

۲. آل عمران: ۱۱۰ ﴿کنتم خیر أُمة أُخرجت للناس تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر و تؤمنون بالله...﴾

رشد علمی و ارتقای آگاهی‌های عمومی شهروندان» در زمینه‌های مختلف عمومی و تخصّصی است.تأکیدی که قرآن و پیامبر اکرمﷺ و ائمهٔ هدی(ع) بر کسب علم و آگاهی در عرصه‌های گوناگون دینی و دنیوی دارند و ارزشی که علم و عالم در فرهنگ اسلامی دارد، در هیچ مکتب دیگری به چشم نمی‌خورد.

سخن از تحصیل علم به‌عنوان وظیفهٔ دینی به منظور برآورده کردن نیازهای جامعه،[۱] وجوب کفایی و گاه عینی تحصیل علم[۲] در رشته‌هایی که مورد نیاز جامعه بوده و فقدان آن‌ها، موجب اختلال در نظام اجتماعی می‌شود، لزوم هجرت به مناطق مختلف برای تحصیل علم،[۳] ضرورت کسب دانش در طول عمر و مخصوص نبودن آن به زمانی محدود،[۴] همگی، حکایت از ارزشی است که علم و دانش در این مکتب دارد.

تأکید پیامبر اسلام و پیشوایان معصوم در صدر اسلام و اهتمام آنان به تعلیم مردم و بالا بردن آگاهی‌های آنان در زمینه‌های مختلف، گواه بر رسالتی است که دولت اسلامی در این عرصه دارد.

رسول خدا(ص) در مدینه تدابیر مختلفی برای ارتقای سطح علمی و فرهنگی مردم اتخاذ کرد. تعلیم خواندن و نوشتن برای بیسوادان، آموزش حِرَف و مشاغل، آموزش قرآن و آحکام و معارف دینی، از جمله برنامه‌های آن حضرت بود. عبادة بن صامت برای آموزش نویسندگی به گروهی از اهل صفه، مأمور شد.[۵] عبدالله بن سعید بن عاص که در نویسندگی مهارت داشت، آموزش مسلمانان را عهده‌دار شد.[۶] دیهٔ هر اسیری در جنگ بدر، آموزش نوشتن و خواندن

---

۱. محمد باقر مجلسی، **بحارالأنوار**، ج۱، ص۱۷۷: «طلب العلم فریضةٌ علی کلّ مسلم و مسلمة.».

۲. مثلاً شهید ثانی در کتاب الجهاد که از وجوب کفایی جهاد بحث می‌کند و ضابطهٔ واجب کفایی را تشریح می‌کند، می‌گوید: «و من أهمّه الجهاد بشرطه و إقامة الحجج العلمیه و الجواب عن الشبهات الواقعة علی الدین والتفقّه و حفظ ما یتوقّف علیه من المقدمات العلمیه و الحدیث و الرجال ... و من فروض الکفایات القیام بالصناعات و الحرف التي یتوقف علیها نظام النوع و إنْ کانت وضیعة؛ فإنّها موصوفة بالوجوب عند عدم قیام أحدٍ بها». ر.ک: **مسالك الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام**، ج۳، ص۸ـ۹.

۳. بحارالأنوار، ج۱، ص۱۷۷: «أُطلبوا العلم و لو بالصین».

۴. تعبیراتی که به تحصیل علم تشویق می‌کند، مطلق بوده و مخصوص به زمان خاصی نیست. ر.ک: **بحارالأنوار**، ج۱.

۵. کتّانی، **التراتیب الإداریة**، ج۱، ص۲۰۴.

۶. **التراتیب الإداریة**، ج۱، ص۲۰۴.

به مسلمانان شمرده شد.[۱] زید بن ثابت به امر رسول خدا، زبان سریانی آموخت تا به ترجمهٔ نامه‌ها و نوشتن پاسخ نامه‌ها، همّت گمارد.[۲] عدّه‌ای از یهودیان، موظّف شدند تا در میان مسلمانان پراکنده شده و صنعت معدن را که در انحصار آنان بود، به مسلمانان بیاموزند.[۳]

عبادة بن صامت، ابان بن سعید بن عاص، ابو عبیدة بن جراح، اسید بن حضیر، خالد بن سعید بن عاص، عبدالله بن رواحة و معاذ بن جبل، از جمله کسانی بودند که تعلیم قرآن و معارف دینی به دیگران را عهده‌دار شدند.[۴] پیامبر، افرادی را به‌عنوان معلّم قرآن و آشنا به معارف و احکام دینی، به نقاط دیگر اعزام فرمود تا اَعراب تازه مسلمان شده را با دین آشنا کنند.[۵] حضرت در دستوری به کارگزار خود در یمن فرمود:

حاکم، باید قرآن را به مردم بیاموزد و آنان را نسبت به معارف قرآن دانا کند... مردم را از حقوق و وظایف‌شان آگاه گرداند... واجبات و آداب حج را به ایشان بیاموزد و ایشان را در امر دین بصیر و فقیه گرداند.[۶]

اقدامات حضرت در زمان حاکمیّتش در مدینه، از دو جهت اهمیت دارد:

نخست این‌که پیامبر، تنها، به فکر بالا بردن آگاهی‌های دینی مردم نبود، بلکه آن‌چه را که مردم در امور دینی و دنیوی بدان نیاز داشتند، مورد توجّه قرار می‌داد. تعلیم قرآن و معارف دینی به مردم، آن بزرگوار را از پرداختن به علوم روز که رفاه و تأمین نیازمندی‌های دنیوی مردم بدان بستگی داشت، غافل نمی‌کرد.

دوم آن‌که هم خود به‌عنوان رهبر جامعه و هم کارگزاران خویش را در شهرها و مناطق مختلف، به امر آموزش مردم توجّه می‌داد.

نکتهٔ مهم دیگری که در دستور حضرت به چشم می‌خورد، عنایت به آگاه کردن مردم از حقوق و وظایف‌شان است. در دولت اسلامی، تنها، به وظایف شهروندان توجّه نمی‌شود، بلکه

---

۱. واقدی، **الطبقات الکبری**، ج۲، ص۳۴.
۲. **التراتیب الإداریة**، ج۱، ص۲۰۴.
۳. **التراتیب الإداریة**، ج۲، ص۷۵.
۴. **التراتیب الإداریة**، ج۲، ص۲۲۱.
۵. ابن هشام، **السیرة**، ج۴، ص۱۴۳.
۶. علی احمدی میانجی، **مکاتیب الرسول**، ج۲، ص۵۱۹.

حقوق آنان نیز محترم شمرده می‌شود. امام علی‌علیه‌السلام نه در زمان انزوای خود، بلکه در زمان حاکمیّتش، بارها و بارها، از حقوق و وظایف مردم سخن گفته است. هیچ‌گاه به بیان تکالیف مردم، اکتفا نمی‌کرد، بلکه از حقوق آنان و وظایف دولت نیز سخن می‌گفت. چنین اصراری بر آگاه ساختن مردم در زمینه‌های مختلف و از آن جمله، حقوق و وظایف اجتماعی و سیاسی‌شان، در مکاتب سیاسی دیگر سابقه ندارد.

□ در نظام‌های سیاسی دیگر

در نظام‌های پادشاهی و مشروطهٔ سلطنتی، همه چیز در جهت اطاعت از شخص شاه بود، حتّی قانون و مذهب و شریعت نیز تحت الشعاع فرمان شخص پادشاه بود. در این نظام، هیچ اصراری به بالا بردن سطح آگاهی‌های مردم بیش از آن مقدار که از شاه اطاعت کنند، نبود؛ چه این‌که در نظام‌های استبدادی نیز اساساً، هدف، بَرده بودن و بندگی مردم در برابر استبدادگران بوده، به طوری که مردم، هر اندازه جاهل‌تر باشند، چون بیش‌تر و بهتر اطاعت می‌کنند، مطلوب‌تر است.[۱]

منتسکیو، با بیان این ویژگی‌ها برای نظام‌های مشروطه و استبدادی، نظام جمهوری را ایده‌آل خوانده و فضیلت سیاسی در این نظام را «جهاد با نفس و از خودگذشتگی» شمرده که همان میهن‌دوستی و قانون‌دوستی است، به طوری که محبّت نسبت به قانون و وطن، ایجاب می‌کند که انسان، همواره، منافع عمومی را بر نفع شخصی ترجیح دهد.[۲]

نظام ایده آل او، فراتر از زندگی دنیوی و تأمین رفاه عمومی نیست، هر چند اهمّیّتی که در نظام جمهوری و مردم سالار، از نظر تئوری، به سطح آگاهی‌های مردم داده می‌شود، بیش از نظام‌های مشروطه و استبدادی است.

به هر حال، با تجربه‌ای که بشر به‌دست آورده، به این نتیجه ارزش‌مند رسیده که هر قدر سطح علم و دانایی مردم بیش‌تر باشد، رشد و پیشرفت آن جامعه، بیش‌تر خواهد بود و کم‌تر

---

۱. منتسکیو، **روح القوانین**، ترجمه و نگارش علی اکبر مهتدی، ج۱، کتاب چهارم، ص۲۲۶ ـ ۳۳۰.
۲. **روح القوانین**، ج۱، کتاب چهارم، ص۲۳۱.

دچار آفت و آسیب‌های اجتماعی و سیاسی می‌شود.

نکتهٔ مهم، آن است که این دستاورد مهم بشری که بیش از یکی دو قرن سابقه ندارد، در فرهنگ اسلامی، سابقه‌ای دیرینه دارد. در عصری که نظام‌های متمدّن سیاسی، تحصیل علم را برای طبقهٔ خاصّی مجاز می‌شمردند و اقشار دیگر جامعه، از حقّ تحصیل علم محروم بودند، اسلام، نه تنها همه را برای کسب علم تشویق و ترغیب می‌کند، بلکه، در پاره‌ای موارد، آن‌را واجب می‌شمارد. پیامبر اکرمﷺ و خلفای صدر اسلام نیز در این زمینه، خود را مسؤول دانسته و گام‌های مهمّی برداشتند. با چنین نگرش عمیقی است که دولت اسلامی، تمام همّ خود را برای ارتقای علم و دانش و معرفت شهروندان در عرصه‌های گوناگون، به کار می‌بندد، و ورود به عرصه‌های مختلف علمی و اطّلاع‌یابی را جز در محدوده‌ای که جنبهٔ امنیّتی داشته و آگاهی نامحرمان، مصالح جامعه را به مخاطره می‌اندازد، مُجاز می‌شمارد و زمینه‌های آن‌را فراهم می‌سازد.[۱] البته، در حوزه‌های امنیّتی نیز افراد محدودی را آموزش داده و با راهکارهای آن، آشنا می‌کند.

این بخش را با جمله‌ای نورانی از امیرالمؤمنان(ع) که در مقام بیان حقوق و وظایف متقابل حاکم و مردم بود، به پایان می‌بریم، فرمود: «یکی از وظایف من در برابر شما، آن است که تعلیم‌تان دهم تا دچار جهل و نادانی نشوید». «و تعلیمکم کیلا تجهلوا»[۲] علاوه بر آن‌که تعلیم مردم را وظیفهٔ خود به‌عنوان حاکم جامعه می‌داند، بلکه آن‌را با صدای بلند و به‌طور علنی اعلام می‌کند تا مردم از حقوقی که بر حاکم اسلامی دارند، آگاه شوند. اتفاقاً بیان حقوق مردم و وظایف حاکم و متقابلاً حقوق حاکم و وظایف مردم، خود مصداقی از «تعلیم مردم» است تا از جهل نسبت به حقوق و وظایف اجتماعی خارج شوند و از آن‌جا که وظایف مردم در برابر حاکم اسلامی متوقف بر ادای حقوق آنان از سوی دولتمردان است، مردم با اطلاع از حقوق خویش می‌توانند آن‌ها را از دولتمردان مطالبه کنند.

---

۱. نهج‌البلاغه، نامهٔ ۵۰: «ألا وإنّ لکم عندي ألّا أحتجز دونکم سرّاً إلّا في حرب».

۲. نهج‌البلاغه، حکمت ۲۱۴.

◁ ب) رشد اعتقادی و اخلاقی شهروندان (تزکیه)

□ در نظام‌های سیاسی بشری

یکی از محورهای مهمی که نظام سیاسی اسلام را از نظام‌های سیاسی دیگر امتیاز می‌بخشد، آن است که به هدفی فراتر از نظم و امنیّت اجتماعی می‌اندیشد. مهم‌ترین هدف نظام‌های سیاسی، ایجاد نظم و امنیّت اجتماعی یا آزادی‌های فردی است تا در پرتو آن، رفاه عمومی برقرار شده و شهروندان از زندگی مناسبی برخوردار شوند. اگر بر رشد علمی جامعه نیز تأکید می‌شود، برای رسیدن به چنین هدفی است. در این مکاتب سیاسی، دایرهٔ زندگی شخصی شهروندان، از آن جمله عقیده و ایمان و اخلاق، از حوزهٔ اختیار و دخالت دولت بیرون است. نه دولت در این زمینه مسؤولیّتی احساس می‌کند و نه مردم برای دولت چنین حقی معتقدند. مردم، همین که به قانون احترام بگذارند و به حقوق و آزادی‌های دیگران تعدّی نکنند، آزادند و کسی حقّ دخالت در اعتقادات و اخلاق آنان را ندارد. یکی از متفکّران سیاسی، در این باره و پیشینهٔ این تفکّر می‌نویسد:

> **این ایده که دولت باید در امور اعتقادی، به کلّی بی‌طرف باشد و افراد، کاملاً، رخصت استقلال رأی داشته باشند، در زمان‌های نسبتاً متأخر، یعنی دویست یا سیصد سال پیش پیدا شده است. لاک، تقریباً، در اواخر سدهٔ هفدهم، از چنین دکترینی دفاع می‌کرد. او، نخستین کسی نبود که به چنین دفاعی برخاست، امّا از ایده‌ای سخن می‌گفت که در آن زمان بحث‌انگیز بود و قبول عام نیافته بود.**(۱)

او، سپس در بخش اخلاق با طرح این سؤال که «آیا دولت‌ها، باید شکل دادن به خصال اخلاقی افراد را برعهده گیرند؟» می‌گوید:

> **لیبرالیسم، به این سؤال، پاسخ منفی می‌دهد؛ چون، قوانین و نظریّات اخلاقی را کاملاً ذهنی و شخصی می‌داند.**(۲)

همان‌طور که او تصریح کرده، متفکّرانی مانند افلاطون، ارسطو و توماس آکویناس، در گذشته، حوزهٔ دخالت دولت را فراتر از امور اقتصادی و نظم اجتماعی دانسته و دولت را در امور

---

۱. گلن تیندر، **تفکر سیاسی**، ترجمهٔ محمود صدری، ص۱۳۴.
۲. **تفکر سیاسی**، ص۱۳۸.

اعتقادی و اخلاقی شهروندان نیز مسؤول می‌شمردند. او، معتقد است که «اکثر متفکّران تا دوره‌های اخیر، به این ایده که دولت از حیث مسائل معنوی، بی‌طرف است، گرایشی نشان نداده‌اند»؛ چون، «از نظر آنان، شناخت حقیقت، یکی از هدف‌های اساسی انسان است و دولت، در زندگی انسان، چنان نفوذی عمیق دارد که معمولاً نمی‌شود از دخالت وی در تعقیب این هدف جلوگیری کرد.»[۱]

او، در عرصهٔ اخلاق، بر این باور است که «دولت، به مثابهٔ کارگزار اصلی جامعه، باید بر انجام دادن مسؤولیّت‌های اخلاقی اجتماع، نظارت داشته باشد، نه به معنای این‌که دولت، به تنهایی تشخیص دهد که چه چیز اخلاقی است و همان را به مردم تحمیل کند. دولت، باید کارگزارِ گونه‌ای آگاهی اخلاقی باشد که نه صرفاً آفریدهٔ دولت، بلکه مبتنی بر جان‌مایه و پیشینهٔ کلِّ یک فرهنگ است و نفوذ اخلاقی آن باید قبل از آن‌که با زور و ترس اِعمال شود، از طریق سرمشق، تعلیم و تربیت و احترام، ملهم از قوانین جا باز کند.»[۲]

یکی از نویسندگان عصر اخیر، در توضیح نظر ارسطو که «هدف جامعهٔ سیاسی را فراتر از زیستن» دانسته و ادارهٔ مطلوب حکومت را در یک جامعه سیاسی، با خوبی یا بدی و عیب و حسن اجتماعی افراد، مرتبط دانسته، می‌گوید:

> **ارسطو، بدین طریق می‌خواهد بگوید، حکومت واقعی، باید در تربیت افراد بکوشد و هدف قوانین آن نیز پرورش نیک منشی و دادگری در آن باشد.**[۳]

ارسطو، غفلت از امر تربیت را همواره برای حکومت‌ها زیان‌آور توصیف کرده و معتقد است:

> **آموزش و پرورش شهروندانِ هر حکومت، باید با شیوه‌ای متناسب با اصول و مبانی آن حکومت انجام گیرد... تربیت افراد باید تابع قوانین معیّنی باشد و دوم آن‌که حکومت باید اجرای آن‌را برعهده گیرد.**[۴]

---

۱. **تفکّر سیاسی**، ص۱۳۵ ـ ۱۳۶.
۲. **تفکّر سیاسی**، ص۱۳۹.
۳. ارسطو، **سیاست**، حمید عنایت، ص۱۲۳ پاورقی.
۴. **سیاست**، ص۳۲۸ ـ ۳۲۹.

□ **در فرهنگ اسلامی**

در فرهنگ اسلامی، نه تنها تنظیم رفتارهای اجتماعی شهروندان و تعیین حد و مرز آن، از وظایف دولت است، بلکه باورها و اعتقادات درونی و رفتارهای فردی آنان نیز برای دولت حائز اهمّیّت است. دولت، در فرهنگ اسلامی، فرصت و ابزاری برای سعادت شهروندان است و سعادت آنان فراتر از رفاه دنیوی است. علاوه، باورها و اخلاق مردم، تأثیر مستقیمی در سرنوشت جمعی دارد. از این رو، دولت نمی‌تواند نسبت به آن بی‌اعتنا باشد. آیا می‌توان باور کرد که اعتقاد به توحید یا شرک و نیز اخلاق انسان‌ها در سلوک و رفتار اجتماعی آنان بی‌تأثیر است؟ بنابراین، دولت اسلامی، علاوه بر گسترش آموزش‌های لازم در علوم و فنون مختلف، تحت پوشش قرار دادن کودکان و نوجوانان و جوانان برای آموزش‌های متنوّع، حمایت از مراکز آموزشی و امثال آن، در زمینهٔ تحکیم مبانی اعتقادی مردم و تربیت اخلاقی و معنوی آنان نیز احساس مسؤولیّت می‌کند. هر مسلمانی، نسبت به همکیش و حتی همنوع خود، احساس وظیفه می‌کند، آن‌گاه چگونه می‌توان دولت اسلامی را که در فرهنگ اسلامی به منزلهٔ «پدری مهربان»، نصیحت و دلسوزی نسبت به شهروندان، از جملهٔ وظایف او است و حاکمیّت ارزش‌های اسلامی، و شعائر دینی و اجرای احکام و قوانین شرعی از بدیهی‌ترین تکالیف او است، نسبت به ایمان و اخلاق مردم، بی‌طرف و بی‌اعتنا قلمداد کرد و او را از دخالت در این حوزه منع کرد؟!

امام علی علیه‌السلام هم خود، مردم را موعظه و هدایت می‌کرد و به تربیت ایمانی و اخلاقی آنان می‌پرداخت[1] و هم آن‌را وظیفهٔ حاکمان و دولتمردان می‌دانست. حضرت، در بعضی از نامه‌های خود به کارگزاران، جایگاه آنان را «پشتیبانی بر اقامهٔ دین» خوانده و انتظار خود را این‌چنین ترسیم کرده است:

---

۱. امام، در سخنرانی‌ها و نامه‌های خود که غالباً در زمان خلافتش ابلاغ شده، مردم را با معارف دینی و احکام شرعی و اخلاق و رفتار مسلمانی آشنا می‌کرد. توحید، معاد، نبوت، عدالت، امامت، ارزش‌های اخلاقی، از جمله موضوعاتی است که در **نهج‌البلاغه**، موج می‌زند. ر.ك: خطبهٔ ۱، ۴، ۱۶، ۲۱، ۲۸، ...

فإنّكَ ممَّن استظهر به علی إقامة الدین؛[۱]

تو کسی هستی که من، از او، خواهان حمایت و پشتیبانی بر برپایی دین هستم.

یکی از محورهای مأموریّت مالک اشتر، در مصر «تربیت معنوی و اخلاقی» مردم آن دیار بود: «واستصلاح أهلها»[۲] نیز در یک سخنرانی خداوند را گواه می‌گیرد که به چیزی جز برپایی نشانه‌های دین خدا، اصلاح سرزمین او به منظور امنیّت یافتن مظلومان و اقامهٔ حدود تعطیل شدهٔ الهی نمی‌اندیشد.[۳]

بنابراین، تربیت ایمانی و روحی و اخلاقی در جامعهٔ اسلامی، یک اصل بنیادین است و دولت نمی‌تواند در این زمینه بی‌طرف باشد و احساس مسؤولیت نکند. منصب‌های اجتماعی، با آن‌که به دولتمردان وارسته و مؤمن و متخلق به اخلاق نیکو سپرده می‌شود، در عین حال، آنان موظّف‌اند، همواره، مراقب خود بوده و در جهت رشد معنوی و اخلاقی خود بکوشند. عموم شهروندان نیز حقِّ رسیدن به کمالات انسانی را دارند و دولت اسلامی در این زمینه هم مسؤولیّت مستقیم دارد و هم غیر مستقیم.

دولت، با گسترش فرهنگ اسلامی در عرصه‌های مختلف اجتماعی، سیاستگذاری و برنامه‌ریزی برای رشد اخلاقی و معنوی مردم با استفاده از ابزارهای متنوعی مانند رسانه‌های گروهی و مراکز فرهنگی و تبلیغی و نیز برنامه‌های مراکز آموزشی و گماردن کارگزاران لایق و وارسته، مستقیماً، ایفای نقش می‌کند و با نظارت بر رفتار دیگران در خانواده و مدرسه و معلّمان و مربّیان، حمایت و تشویق معلّمان و مربّیان نمونه، به‌طور غیرمستقیم، نقش‌آفرینی می‌کند.

در این میان، تنها، به دو نمونه از نقش‌آفرینی مستقیم و غیرمستقیم دولت که از اهمّیّت و تأثیر بیش‌تری در تربیت شهروندان و رشد و ارتقای معنوی و اخلاقی آنان دارد اشاره کرده و این فصل را به پایان می‌بریم.

---

۱. **نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۴۶. در نامهٔ ۴۲ نیز به عمر بن ابی سلمه والی بحرین می‌نویسند: «فإنّك ممّن استظهر به علی جهاد العدوّ و إقامة عمود الدین...»

۲. **نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۳۱.

۳. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۱۳۱.

□ سلوک و رفتار دولتمردان

واقعیّت، این است که معمولاً صلاح و فساد، از دولتمردان و صاحبان مقام و موقعیّت اجتماعی، به شهروندان سرایت می‌کند. اگر دولتمردان و نخبگان و روشنفکران و معلّمان، صالح و وارسته باشند، مردم نیز به صلاح و وارستگی اخلاقی می‌گرایند و متقابلاً، اگر ایشان که بیش‌ترین نقش و تأثیر را در اخلاق و رفتار مردم دارند، فاسد باشند، مردم نیز به فساد و تباهی رو می‌آورند. دقّت فوق‌العادهٔ امام علی(ع) و مراقبت جدّی بر رفتار کارگزاران حکومتی، حتی در حدّ شرکت آنان در یک میهمانی و نگاشتن نامه‌های توبیخ‌آمیز و نظارت بر حُسن سلوک آنان در میان مردم، کیفیّت مصرف بیت‌المال و در یک کلمه، نحوهٔ زندگی آنان و بهره‌گیری از امکانات و قدرت حکومتی در برابر مردم، از این نکتهٔ مهم نیز حکایت دارد که رفتار دولتمردان، الگوی شهروندان است.

این‌که امام علی(ع) زندگی زاهدانهٔ خود را در جایگاه رهبری به منظور آرامش روحی فقرا و محرومان و تحمل دشواری‌ها و مشکلات زندگی، تحلیل و ارزیابی می‌کند و آن‌را وظیفهٔ الهی پیشوایان حق و عدل می‌شمارد،[۱] و این‌که به مردم گوشزد می‌کند که «من، قبل از آن‌که شما را به انجام دادن کاری فرا بخوانم، خودم، قبلاً، به انجام دادن آن مبادرت می‌ورزم و قبل از آن‌که شما را از انجام دادن کاری باز دارم، خود، پیش از شما از آن پرهیز می‌کنم»،[۲] و این‌که امام و هر آن‌که خود را پیشوای مردم قرار داده، به تعلیم خویش قبل از دیگران، به تأدیب با رفتار پیش از تأدیب با زبان فرا می‌خواند و کسی را که قبل از دیگران به تعلیم و تربیت خود پرداخته، از معلّم و مربی مردم برای تجلیل شایسته‌تر دانسته،[۳] همگی، حکایت از این واقعیّت دارد که رفتار دولتمردان و معلّمان و افراد مورد توجّه در جامعه، چه میزان بر رفتار دیگران تأثیر دارد.

---

۱. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۲۰۹: «إنَّ الله فرض علی أئمة الحق (العدل) أنْ یقدّروا أنفسهم بضعفة الناس کیلا یتبیّغ بالفقیر فقره.».

۲. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۱۷۵: «أیّها الناس! إنّي ـ والله! ـ ما احثکم علی طاعةٍ إلّا و أسبقکم الیها و لا أنهاکم عن معصیةٍ إلّا و أتناهی قبلکم عنها.».

۳. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۷۳: «مَنْ نصب نفسه للناس إماماً فلیبدأ بتعلیم نفسه قبل تعلیم غیره! و لیکن تأدیبه بسیرته قبل تأدیبه بلسانه! و معلّمُ نفسه و مؤدّبها أحقّ بالإجلال من معلّم الناس و مؤدّبهم.».

حاکمی که در مصرف بیت‌المال، دقّت لازم را مبذول ندارد و به حیف و میل اموال عمومی بپردازد، چگونه می‌تواند با متخلّفان و متجاوزان به اموال مردم برخورد کند؟ کسی که به اجرای قانون از دیگران سزاوارتر است، در صورت زیر پا نهادن قانون، چگونه قادر است مردم را به اجرای قانون فرا بخواند؟ دولتمردانی که در شرایط اضطراری، خواستار قناعت و صرفه‌جویی شهروندان در بهره‌گیری از امکانات عمومی هستند، چنان‌که خود، عملاً، اهل صرفه‌جویی و قناعت نباشند، چه سان از دیگران انتظار صرفه‌جویی دارند؟

□ در عرصهٔ سیاستگذاری و برنامه ریزی

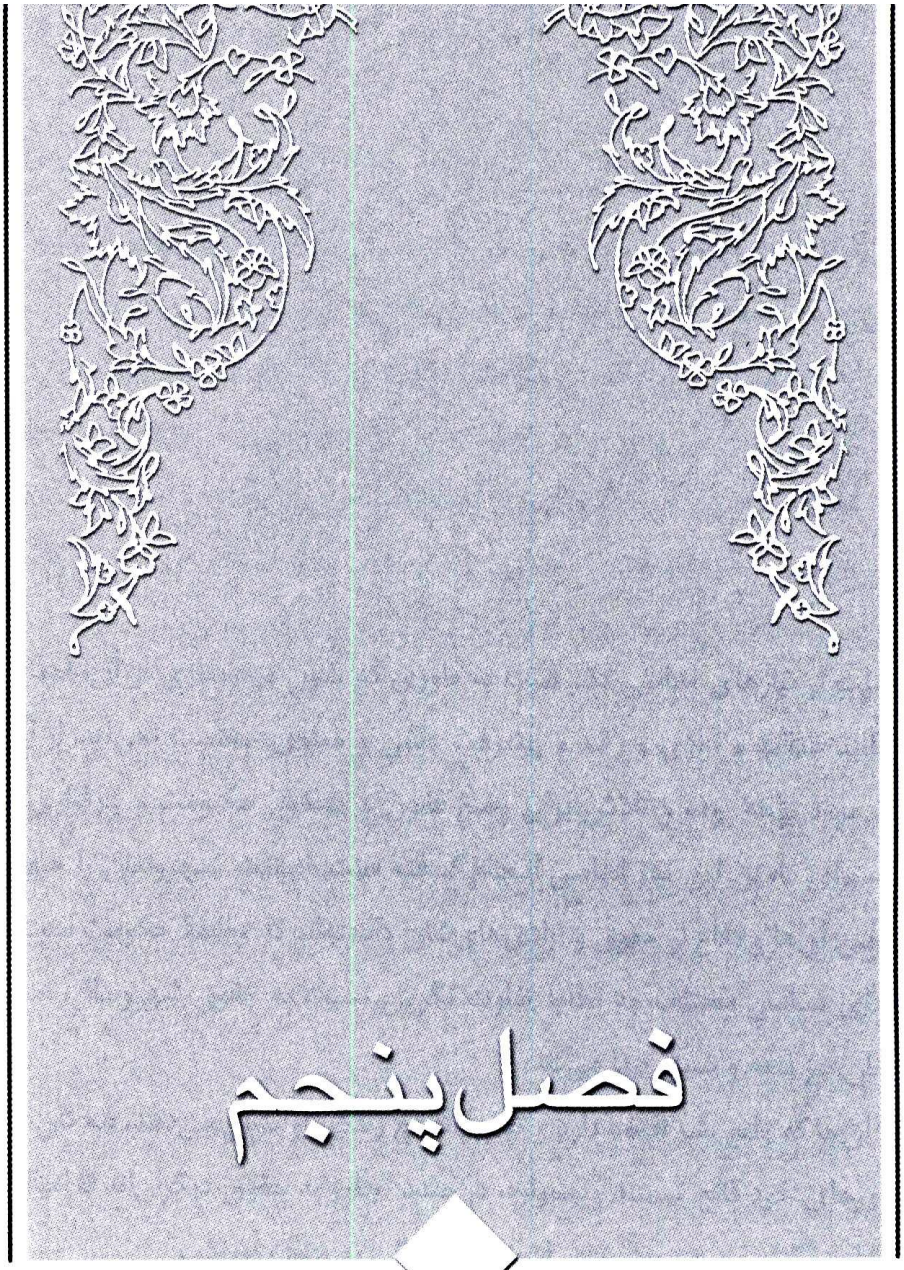
نکتهٔ مهم دیگری که یادآوری آن، در این فرصت، ضروری به‌نظر می‌رسد و از نوع نگرش اسلام به تربیت انسان‌ها نشأت می‌گیرد، آن است که در تربیت شهروندان، افراد مختلفی نقش دارند. نخستین و مهم‌ترین نهادی که در تربیت انسان مؤثّر است «خانواده» و در این میان، «مادر» است. نقش حکومت، در تربیت شهروندان، علاوه بر نقش مستقیم که به اختصار اشاره شد، در بعضی از موارد، غیرمستقیم است و نکتهٔ مورد بحث، اشاره به یکی از این موارد است.

دولت اسلامی، به منظور تربیت بنیادی افراد جامعه، وظیفه دارد که از کیان خانواده دفاع کند و ابزارهای قانونی را برای تسهیل در جهت تشکیل خانواده و حفظ و حراست از بقا و تداوم آن و جلوگیری از تزلزل و فروپاشی آن، به کار گیرد. در این میان، تأکید بر نقش مادر، اهمّیّت مضاعف دارد. هیچ فرد و نهادی نمی‌تواند در امر پرورش فرزندان، جایگزین مادر باشد. از این رو، هر نوع سیاستگذاری و برنامه‌ریزی که زنان را از وظیفه و رسالت اصلی و منحصر به فردشان، یعنی «مادری»، غافل کند و به مشاغل دیگر سوق دهد، در حقیقت، بی‌توجّهی دولت اسلامی به رسالت غیر مستقیمی است که در تربیت فرزندان جامعه برعهده دارد. در جوامعی که تربیت خانوادگی، اهمّیّتی ندارد و یا نهادهای دیگری، مانند مهدهای کودک را جایگزین خانواده می‌پندارند، دولت، برای خود، چنین رسالتی را احساس نمی‌کند، امّا در جامعهٔ اسلامی که تربیت خانوادگی و پرورش در دامان مادر، رکن تربیت به شمار می‌رود، دولت، نمی‌تواند و نباید در سیاستگذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌های خُرد و کلان جامعه، آن‌را نادیده

بگیرد یا از جایگاهش تنزّل دهد.

البته، زنان، مانند مردان، برای فعّالیّت‌های اجتماعی و سیاسی، آزادند و در پاره‌ای موارد، حضورشان ضرورت دارد، امّا حکومت که وظیفهٔ سنگین ادارهٔ جامعه را بر اساس سیاستگذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌ها برعهده دارد، نمی‌تواند در این زمینه، تجربهٔ جوامع دیگر را که با اصول و معیارهای جامعهٔ اسلامی تفاوت دارد، الگو قرار داده و به اجرا گذارد. آیا امروز، در غرب، حضور زنان در عرصهٔ اجتماع و سیاست، کیان خانواده را به خطر نیانداخته و زنان را از وظیفهٔ اصلی که نظام آفرینش برعهدهٔ دامان مهر و محبت و عاطفهٔ آنان نهاده، غافل نساخته است؟ اگر چنین است، دولت اسلامی، وظیفه دارد این نکات را ملحوظ دارد.

■



ایجاد امنیت

امنیّت از نیازهای اساسی بشر است به طوری که بدون برخورداری از آن، اهداف دیگر بشر مانند عدالت و آزادی و رشد و پیشرفت علمی و معنوی، به‌دست نمی‌آید. از این رو، از دیرباز، مورد توجّه بوده و تلاش برای وضع قانون و تشکیل حکومت و برقراری نظم در جامعه، برای تأمین این نیاز اساسی انجام گرفته است. امنیّت شهروندان را حفظ حریم خصوصی آن‌ها و دفاع از حقوق و آزادی‌های‌شان دانسته‌اند که وظیفهٔ حکومت است، البته در نظام‌های سیاسی مختلف، به لحاظ تفاوت نگرش نسبت به حقوق شهروندان، امنیّت مورد نظر آنان نیز سعه و ضیق پیدا می‌کند.

از آن‌جا که طبع بشر اقتضا دارد و تجربهٔ تاریخ زندگی او نشان می‌دهد، همگان، به حقوق و آزادی‌های خود قانع نیستند و همواره، در صدد تجاوز به حقوق دیگران‌اند تا امیال نفسانی خود را ارضا کنند و سهم بیش‌تری از مواهب زندگی به چنگ آورند.

فزون‌خواهی، طمع‌ورزی، قدرت‌طلبی، کینه و حسد، از جمله عوامل تجاوز به حقوق دیگران است که همواره در میان بشر بوده و خواهد بود. برای مهار آن، علاوه بر دستورهای اخلاقی که در مکاتب الهی بر آن تأکید زیاد شده، قوانین و مقرّرات اجتماعی وضع می‌شود.

غیر از امنیّت فردی شهروندان، با تأسیس واحدهای اجتماعی که معمولاً با هدف مشترکی تشکیل می‌شود، قرن‌ها است که به‌صورت کشورهای مختلف، نمود یافته، برقراری امنیّت هر کشور و دولتی که در قلمرو خاصی تشکیل می‌شود، نیز اهمّیّت فراوان دارد که امروزه، از آن، به «امنیّت ملی» یاد می‌شود.

معمولاً، امنیّت شهروندان در برابر تعدّی و تجاوز قدرت‌مندان داخلی، اعم از افراد یا دولت است، ولی امنیّت ملی، در برابر تجاوزات بیگانگان و دشمنان خارجی است که از آن به استقلال کشور نیز یاد می‌شود. هر کشوری، خواهان استقلال در تصمیم‌گیری و اجرا است، به طوری که دخالت هر قدرت خارجی را نقض حق استقلال خود می‌شمارد.

اصل امنیّت فردی، نخستین بار در اعلامیهٔ حقوق سال هزار و هفتصد و هشتاد و نُه میلادی به کار برده شد و به لحاظ ظلمی که از سوی دولت‌ها به شهروندان می‌شد، بیش‌تر با حمایت فرد از بازداشت‌های خودسرانه و غیرقانونی بود و معمولاً، مجموعه‌ای از قوانین برای تضمین این امنیّت پیش‌بینی می‌شود. مثلاً، اصل قانونی بودن جرم و علنی بودن محاکمات و حضور وکیل در مراحل بازپرسی و دادرسی و رسیدگی به جرائم بزرگ و با اهمّیّت از سوی هیأت منصفه و عطف به ما سبق نشدن قانون و... از جمله راهکارهایی است که در مکاتب حقوقی دنیا، برای تضمین امنیّت حقوقی و قضایی شهروندان مطرح است.[۱]

امنیّت ملی نیز مصونیّت نسبی یا مطلق یک کشور از تعرّض نظامی و سیاسی یا اقتصادی دیگران است.

روحیّه نیروهای نظامی و تعداد و هوشمندی دانشمندان و تکنولوژی و ویژگی‌های رهبران و شخصیّت‌های سیاسی و نظامی و موقعیّت ژئوپولیتیکی و قدرت اقتصادی کشور را از جمله عوامل مؤثّر در امنیّت ملّی دانسته‌اند،[۲] ولی چنان‌که خواهد آمد، عوامل دیگری نیز در این مقوله مؤثّرند.

◁ الف) امنیّت فراگیر در جامعهٔ اسلامی

در مکتب اسلام نیز مقولهٔ امنیّت، به هر دو معنا و در هر دو عرصه، دارای اهمّیّت ویژه‌ای است، امّا با امنیّت فردی و امنیّت ملّی به معنای متعارف در مکتب‌های حقوقی دیگر، تفاوت‌هایی دارد. از این بینش که همهٔ امکانات و فرصت‌ها برای رشد فکری و معنوی انسان فراهم شده، آن هم رشدی فراتر از رشد مادّی و محصور به زندگی دنیا، امنیّتی به مراتب

---

۱. ابوالفضل قاضی شریعت‌پناهی، **حقوق اساسی و نهادهای سیاسی**، ص ۶۵۴ ـ ۶۵۶.

۲. **فرهنگ علوم سیاسی**، گردآوری و تدوین علی آقابخشی، ص ۲۲۰.

دقیق‌تر و ظریف‌تر از امنیّت مورد بحث در مکاتب بشری مورد نظر است. در اسلام، امنیّتی که در پرتو آن، انسان بتواند علاوه بر تأمین زندگی دنیوی‌اش، پله‌های کمال معنوی را به سلامت طی کند، منظور است. بدون شک، تأمین امنیّت شهروندان، به‌طور کامل، تنها، ازعهدهٔ دولت بر می‌آید؛ چون، از قدرت و توان کافی و ابزارهای لازم برای تأمین آن، برخوردار است.

در بیان علوی، اهداف تشکیل حکومت در هر جامعه‌ای، جنگ با دشمنان خارجی به منظور تأمین امنیّت مردم، امنیّت راه‌ها از تعدّی راهزنان و متجاوزان، گرفتن حقِّ ضعفا از اقویا، برای آسایش یافتن نیکان و سلب امنیّت از بدکاران، شمرده شده است.(۱)

امام علی علیه‌السلام در بیان دیگری به درگاه خدا عرض می‌کند که «جز اصلاح زمین تو، هدفی ندارم تا در پرتو آن، بندگان مظلوم تو، امنیّت پیدا کنند.»(۲)

در کلام رضوی نیز مشاهده می‌شود که رهبری در اسلام که اساس آن به شمار می‌رود، از جملهٔ اهدافش، بستن شکاف‌ها و مراقبت از اطراف و اکناف کشور اسلامی به منظور جلوگیری از تجاوز بیگانگان و اقامهٔ حدود و دفاع از دین خدا است.(۳)

گذشته از این بیانات روشن، سیرهٔ پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و امام علی(ع) نیز در دوران حاکمیّت، نشان می‌دهد که تأمین امنیّت مردم، یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های آنان بود. از این‌که امنیّت و آسایش مردمِ تحت حاکمیّت او، از سوی دشمنان خارجی یا فتنه‌انگیزان داخلی به مخاطره بیفتد، نگران بودند. پیامبر، هرگاه برای جنگی از مدینه خارج می‌شد، فردی را به‌عنوان جانشین خود در شهر می‌گماشت تا به امور مردم رسیدگی کند، چنان‌که نگاهبانانی بر شهر مأمور می‌کرد و فرماندهی برای آنان برمی‌گزید.(۴)

امام علی علیه‌السلام حتّی از به خطر افتادن امنیّت اقلیّت‌های مذهبی که تحت حاکمیّت دولت

---

۱. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۴۰: «لابد للناس من أمير برّ أوْ فاجر يعمل في امرتِهِ المؤمن... و يقاتل به العدوّ و تأمن به السّبل و يؤخذ به لضعيف من القويّ حتّى يستريح برٌّ و يستراح من فاجر.».

۲. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۱۳۱: «اللهم! إنّا أردنا... أنْ نظهر الإصلاح في بلادك فيأمن المظلومون من عبادك.».

۳. ابن شعبه حرّانی، **تحف العقول**، ص۴۳۸ «الإمام أُسُّ الإسلام النامی و فرعه السامی و بالإمام... منع الثغور و الأطراف... و يقيم حدودالله و يذبّ عن دين الله...».

۴. **بحارالأنوار**، ج۲۱، ص۱۲۵.

اسلامی به سر می‌بردند، به شدّت ناراحت می‌شد و از این‌که اشرار، خلخال زنی یهودی را ربوده‌اند، مردن به این خاطر را سزاوار می‌دانست.[۱] حضرت، تحرکات پیمان‌شکنان و آشوب‌طلبان را با اعزام مأموران مخفی، تحت نظر داشت و به محض آن‌که اطّلاع می‌یافت که امنیّت مردم از سوی آنان تهدید شده، افرادی را برای سرکوب آنان اعزام می‌کرد.[۲]

□ امنیّت فراگیر در پرتو قوانین فراگیر

نکتهٔ مهمّی که توضیح آن ضروری به‌نظر می‌رسد، دامنهٔ وسیع امنیّت در جامعهٔ اسلامی است. دولت اسلامی، تنها، به فکر تأمین امنیت جانی یا مالی یا سیاسی شهروندان ـ چنان‌که در نظام‌های سیاسی دیگر رایج است ـ نیست بلکه مهم‌تر از آن، دغدغهٔ «امنیّت آبرو و حیثیت» آنان و مهم‌تر از آن «امنیّت ایمانی و اعتقادی» آنان را دارد. روشن‌ترین دلیل این امتیاز، حقوق شهروندان در جامعهٔ اسلامی و هدف دولت اسلامی است. دولت اسلامی، تنها، در صدد تأمین رفاه و آسایش دنیوی و تأمین حقوق و آزادی‌های زندگی دنیا نیست، بلکه این همه را برای فراهم شدن شرایط مناسب برای رشد و تعالی فکری و معنوی شهروندان انجام می‌دهد.

از آن‌چه که در بخش حقوق شهروندان، تحت عنوان «حقِّ برخورداری از فضای سالم رشد و تعالی معنوی» مطرح کردیم، به خوبی آشکار می‌شود که دولت اسلامی، چه میزان امنیّت را باید در جامعهٔ اسلامی فراهم کند. امنیّتی که علاوه بر تأمین زندگی دنیوی در ابعاد مختلف آن، شرایط مساعد رشد و پیشرفت روحی و معنوی را نیز فراهم آورد.

در مکتب اسلام، از وسعت قوانین و مقرّرات و محدودیّت‌هایی که در اَبعاد گوناگون مقرّر شده، دامنهٔ وسیع امنیّت مورد نیاز شهروندان استفاده می‌شود. ممنوعیّت تصرّف در اموال دیگران بدون اجازهٔ مالک، حرمت کم‌فروشی، اِجحاف و گران‌فروشی، احتکار، کلاهبرداری،

---

۱. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۲۷: «و لقد بلغنی أنَّ الرجل منهم کان یدخل علی المرأة المسلمة و الأُخری معاهدة فینتزع حِجلها و قلبها و قلائدها و رُعَثها...»

۲. خطبهٔ ششم، در پاسخ کسانی خوانده شد که از حضرت خواستند از تعقیب طلحه و زبیر چشم بپوشد. نیز پس از مخالفت خرّیت بن راشد، تحرکّات او را تحت نظر داشت ر.ک: ابو اسحاق ابراهیم بن محمد ثقفی، **الغارات**، تحقیق و تعلیق محدّث ارموی، ص۲۲۵.

گرفتن رشوه، همگی، برای تأمین امنیّت مالی و اقتصادی شهروندان است.

نظارت پیامبرﷺ و امام علی(ع) و خلفای دیگر بر بازار مسلمانان نیز به منظور تأمین چنین امنیّتی بود.

حرمت جان اشخاص، به طوری که بدون مجوّز شرعی، نتوان آن‌را تهدید کرد، وضع مجازات قصاص یا اجرای حدّ محارب یا مفسد فی الارض بر متجاوزان به جان و مال و ناموس مردم، از یک نظر، برای تأمین امنیّت جانی شهروندان است.

حرمت تجسّس در زندگی شخصی دیگران، غیبت، تهمت و افترا، دشنام دادن، سوء ظن و مجازات متجاوزانِ به حریم شخصی مردم، برای دفاع از حریم آبرو و حیثیّت اجتماعی شهروندان مقرّر شده است.

چنان‌که حرمت قماربازی و خرید و فروش آلات قمار، موسیقی لهوی، تبلیغِ شرک و کفر و مکاتب انحرافی، شبهه‌افکنی در اذهان مردم، ترویج عقاید انحرافی، مانند احکام نجومی در گذشته و بعضی از جوامع، نگهداری کتب ضلال و گمراه‌کننده، سِحْر و امثال آن، همگی، نشانهٔ لزوم برخورداری شهروندان از امنیّت فکری و روحی و ایمانی آنان است.[۱]

○ قانون لاضرر

در مکتب حقوقی و سیستم قانونگذاری اسلام، علاوه بر قوانین یاد شده که هر دسته‌ای، امنیّتی را در یک عرصه تأمین می‌کرد، با قانونی روبه‌رو هستیم که به‌صورت فراگیر، در همهٔ عرصه‌ها «امنیّت شهروندان» را تأمین می‌کند. قانونگذار، علاوه بر وضع قوانین متعدّد، قانون دیگری را مقرّر کرده تا در صورتی که قانون یا اقدامی، ضرری را متوجّه شهروندان کرد و امنیّت آنان را سلب کرد، با این، قانونِ حاکم، وتو گردد و اجرایش متوقّف شود. این قانون، به «قاعدهٔ لاضرر» شهرت دارد.

در صدر اسلام، هنگامی که یکی از اصحاب، نزد رسول خداﷺ شکایت کرد که سمرة بن جندب، برای سرکشی به درختش، سرزده، وارد خانه من می‌شود و هر چه به او تذکّر می‌دهم که با اطّلاع قبلی وارد شود، نمی‌پذیرد. پیامبر، او را احضار کرد و در ابتدا نصیحت کرد، در

---

۱. بسیاری از قوانین یاد شده، در فقه و در بحث «مکاسب محرمه» آمده است. ر.ک: شیخ مرتضی انصاری، **المکاسب**.

مرحلهٔ دوم، پیشنهاد خرید آن درخت را مطرح کرد و حتّی وعدهٔ پاداش بهشت به او داد، امّا هیچ‌کدام، مؤثّر واقع نشد. حضرت، به ناچار، دستور داد تا آن درخت را کنده و به بیرون خانه مرد انصاری پرتاب کنند. و بدین‌وسیله، با جملهٔ «لاضرر و لاضرار فـي الإسـلام» از حـریم شخصی مردم در برابر تعدّی خیره سران، دفاع کرد.

امام خمینی(رض) با استناد به لغت و روایت، «ضرر» را «ضرر جانی یا مالی» دانسته‌اند و «ضرار» را با توجّه به استعمالات فراوان آن در قرآن و احادیث، «دیگری را به اکراه و حرج یا تنگنا مبتلا کردن»، مردم را دچار شک و تردید کردن، اجتماع و وحدت آنان را بر هم زدن و مضطرب کردن (ضرر روحی و ایمانی)، معنا کرده است.[۱]

بنابر این معنا، اقدام سمرة بن جندب در ورود بدون اجازه به خانهٔ مرد انصاری، هم ضرر مالی در بر داشت ـ زیرا، ملکی که درخت شخص دیگری در آن باشد و هر گاه بخواهد بدون اجازه، وارد این ملک شود، طبعاً، بهای چنین خانه‌ای ارزان‌تر از متعارف خواهد بود ـ و هم موجب تشویش خاطر و اضطراب صاحب‌خانه است ـ چرا که هر لحظه انتظار ورود مرد بیگانه و نامحرم، امنیّت خاطر او و خانواده‌اش را بر هم می‌زند.

فقهای اسلام، از این ماجرا، قانونی را کشف کرده‌اند که در عرصه‌های مختلف اجتماعی، از آن بهره جسته و هر اقدام یا قانونی را که متضمّن ضرر باشد، با استناد به این قانونِ حاکم، نفی کرده‌اند. بلکه فراتر از آن، بعضی از فقها، معتقد شده‌اند که می‌توان با تـمسّک بـه ایـن حدیث نبوی، قانون جدید وضع کرد. مثلاً، در صورتی که مرد، حقوق همسرش را ادا نکند و او را نیز طلاق ندهد، حاکم، با تمسّک به ایـن قـاعده، او را طـلاق مـی‌دهد و او را از ضـرر و حرج می‌رهاند.[۲]

در این میان، حضرت امام خمینی(رض) آن‌را حکم حکومتی دانسته که از سوی پیامبر،

---

۱. امام خمینی، **الرسائل**، ص ۳۰ ـ ۳۱. راغب اصفهانی (لغت‌شناس معروف) ضُرّ را «سوء الحال» معنا کرده کـه یـا در نـفس آدمی است، مثل نقصان علم و فضل و درک، یا در بدن آدمی است، مثل جراحت یا نقص جسمی، یا در حالت ظاهری شخص است، مثل کمبود مال یا مقام و موقعیّت اجتماعی. ر.ك: **المفردات**، مادّهٔ «ض ر ر».

۲. سید علی سیستانی، **قاعدهٔ لاضرر و لاضرار**، ص۲۹۵.

به‌عنوان رهبر جامعه، صادر شده و حکم شرعی الهی نیست.[۱] بنابر این احتمال، حاکم و دولت اسلامی، می‌تواند هر اقدام و یا قانونی را که ضرری متوجه شهروندان می‌کند، لغو کند.

پیامبر، علاوه بر آن، برای اثبات حقّ شفعه برای شریک در زمین و مسکن، به همین تعبیر استناد فرموده است.[۲]

پاره‌ای از اقدامات علی(ع) در دوران حکومتش که در بحث عدالت اجتماعی گذشت، مانند اِخراج قصه‌سرایان و مروّجان مسلک تصوّف از مسجد، تخریب اماکن فتنه و فساد، جداسازی مردان و زنان در معابر عمومی، جلوگیری از نشستن مردان در معابر عمومی، قیمت‌گذاری کالاها، جلوگیری از احتکار و گران‌فروشی برای تأمین امنیّت اعتقادی و ایمانی و مال و آبروی مردم بود.

◁ ب) دولت اسلامی و امنیت ملی

علاوه بر امنیّت فردی و اجتماعی شهروندان از تعدّی متجاوزان داخلی و صاحبان قدرت، تأمین امنیّت جامعهٔ اسلامی از تهدید و تجاوز بیگانگان در اَبعاد مختلف سیاسی و نظامی و اقتصادی و فرهنگی نیز از وظایف دولت است.

وجوب جهاد، مرزبانی (مرابطه)،[۳] فقدان رابطهٔ ولایت و دوستی با کفار و مشرکان و اهل کتاب،[۴] نفی سلطهٔ کافران بر مسلمانان،[۵]... از جمله قوانینی است که این هدف را تأمین می‌کند.

گرچه تکالیف یادشده، برعهدهٔ یکایک مسلمانان است، امّا بسیاری از آن‌ها، از شؤون حکومت شمرده می‌شود و از توان افراد، به تنهایی، خارج است. دولت اسلامی، وظیفه دارد که

---

۱. **الرسائل**، ص۵۴ ـ ۵۶.

۲. شیخ حر عاملی، **وسائل الشیعه**، ج۲۵، ص۴۰۰: «عن أبي عبدالله(ع) قال: "قضى رسول الله(ص) بالشفعة بين الشركاء في الأرضين و المساكن و قال: لاضرر و لاضرار"». این جمله، در قضاوت‌های دیگر پیامبر نیز نقل شده که در منابع شیعی و سنّی به چشم می‌خورد. ر.ک: **وسائل الشیعه**، ج۲۵، ص۴۲۰؛ هندی، **کنزالعمّال**، ج۵، ص۸۴۳.

۳. شیخ محمد حسن نجفی، **جواهرالکلام**، ج۲۱، ص۵ و ۳۸.

۴. آل عمران: ۲۸؛ نساء: ۱۴۴؛ مائده: ۵۱.

۵. نساء: ۱۴۱.

برای تأمین استقلال همه‌جانبهٔ مسلمانان، هر تدبیری را به کار بندد و از هر گونه وابستگی به بیگانگان بپرهیزد. عزّت و عظمت جامعهٔ اسلامی را هدف اصلی خود قرار دهد.

جامعه‌ای که دولتمردان آن در تصمیم‌گیری‌ها، استقلال رأی نداشته و تابع نظر و دولت‌های مقتدر جهانی یا منطقه‌ای باشند، امنیّت ندارد. جامعه‌ای که سیاستمداران آن برای در امان ماندن و تداوم حکومت‌شان به بیگانگان امتیاز دهند، از امنیّت مطلوب برخوردار نیست. امنیّت، تنها، در امان ماندن جان و مال نیست، بلکه ایمان و عزّت و استقلال، ارزشی به مراتب بیش‌تر از جان و مال دارد. مردمی که جان و مال‌شان به بهای بردگی و وابستگی و ذلّت در برابر بیگانگان، تأمین شود، امنیّت ندارند. امنیّتی ارزش دارد که در پرتو ایمان و استقلال و عزّت، تأمین شود.

این مطلب، از مسلّمات تعالیم اسلامی است. هنگامی که عبدالله بن جعفر، خبر خروج امام حسین علیه‌السلام را از مدینه به عراق شنید، با ارسال نامه‌ای به امام در مکّه، با اصرار فراوان از حضرت خواست در مکّه بماند تا او، از یزید برای امام و خاندانش امان‌نامه دریافت کند. حضرت، در پاسخ فرمود:

> **تو، ما را به امان و نیکی و بخشش فراخواندی، در حالی که بهترین امان، امان خدا است و کسی که در دنیا نترسد، در قیامت از خدا ایمن نیست. از خداوند، ترس در دنیا را خواهانیم؛ چرا که موجب امنیّت و آسایش در روز قیامت است.**[1]

در این بینش، امنیّت جان و مال، به هر قیمتی مطلوب نیست، بلکه امنیّتی ارزش دارد که در سایهٔ عزّت و آزادگی به‌دست آید. مطلوب اصلی، امنیّت ابدی و پایدار در روز قیامت است، لذا اگر امنیّت موقّت دنیا، آن‌را تحت‌الشعاع قرار دهد و خدشه‌دار کند، مطلوب نیست.

□ مشارکت مردمی از عوامل تأمین امنیت

یکی از عوامل مهمّی که ضریب امنیّت ملّی را افزایش می‌دهد و استقلال کشور را بیش از پیش، تأمین می‌کند، «مشارکت مردم در امور اجتماعی و سیاسی» است. دولت اسلامی، برای دست‌یابی به استقلال کامل و تأمین همه‌جانبهٔ امنیّت شهروندان در برابر بیگانگان، چاره‌ای

---

۱. موسوعة کلمات الإمام الحسین(ع)، ص ۳۳۱ ـ ۳۳۲.

جز مشارکت دادن مردم در ادارهٔ امور کشور ندارد. حضور مردم در عرصه‌های مختلف و حمایت همه‌جانبهٔ آنان از دولتمردان، برای ادارهٔ مطلوب کشور، آنان را از وابستگی به قدرت‌های بیگانه بی‌نیاز می‌کند. هر دولتی که برای حفظ اقتدار خود، از پشتوانهٔ مردمی برخوردار نباشد، چاره‌ای جز تکیه به نیروهای خارجی و استبدادپیشگی ندارد. دولتی که بخواهد در تصمیم‌گیری‌ها، استقلال رأی داشته و در عرصه‌های بین‌المللی، با اتکای به نفس و اقتدار حضور یابد، باید به حمایت مردم در جامعه متّکی باشد. دولت‌هایی که حمایت مردم را از کف می‌دهند، معمولاً، با تکیه به قدرت‌های بیگانه، خلأ قدرت را پر می‌کنند. در فرهنگ اسلامی، چنین وضعیّتی، بسیار نامطلوب و ناپسند است.

سنّت‌های الهی در طول تاریخ نیز بر این اصل استوار بوده که بقای هر ملّتی، به اراده و مشیّت خود آنان بستگی دارد و بنا نبوده است که نیروهای غیبی از کیان قوم و ملّتی دفاع کرده و دشمنان آنان را دفع کنند.[۱] قرآن کریم نیز چنین وعده‌ای به مردم نداده، بلکه، به آنان گوشزد می‌کند که اگر در عرصهٔ دفاع از دین خدا و عزّت و شرف و استقلال خویش، ثابت‌قدم باشید، البته خداوند با نیروهای غیبی خود از شما حمایت کرده و پیروزتان خواهد کرد.[۲]

هم مردم باید برای حضور در عرصه‌های سیاسی ـ اجتماعی و دفاع از دولت مشروع اسلامی احساس مسؤولیّت کنند و هم دولت زمینه‌های حضور و مشارکت فعال آنان را فراهم سازد. تجربهٔ گرانبهای تأسیس و استقرار نظام جمهوری اسلامی ایران در دنیای ظلم و بی‌عدالتی، که همهٔ قدرت‌ها برای نابودی آن هم‌داستان بودند، تنها با حضور مردم در عرصهٔ دفاع از دین خدا و عزت و استقلال خویش رقم خورد.

◁ ج) دولت اسلامی و امنیّت امّت اسلامی

نکتهٔ مهمی که در پایان این فصل، یادآوری آن لازم به‌نظر می‌رسد، آن است که در فرهنگ اسلامی، همهٔ مسلمانان، پیکری واحد را تشکیل می‌دهند. آرمان اصلی، تأمین امنیّت برای همهٔ مسلمانان و همهٔ بلاد اسلامی است. در اسلام، مرزهای جغرافیایی، رسمیّت ندارد،

---

۱. رعد: ۱۱.

۲. محمد: ۷.

بلکه مرزهای عقیدتی است که انسان‌ها را از هم جدا می‌کند. البته، امروزه، پای‌بندی به مرزهای جغرافیایی، امری اجتناب‌ناپذیر گشته است.

بنابراین، امروزه، دولت اسلامی، همان‌طور که وظیفه دارد امنیّت شهروندان را در محدودهٔ حاکمیّت خویش تأمین کند، (امنیّت ملی) نباید به‌کلّی، از امنیّت مسلمانان در نقاط مختلف جهان، غفلت کند. هر مسلمانی، وظیفه دارد نسبت به سرنوشت مسلمانان دیگر، حسّاس باشد. این وظیفه، دربارهٔ دولت که از اقتدار و امکان بیش‌تری برخوردار است، مضاعف است. آیا دولت اسلامی، می‌تواند به منظور در امان ماندن شهروندان خود، از کم‌ترین آسیب سیاسی یا اقتصادی، در برابر ظلم فراوانی که بر مسلمانان در جهان وارد می‌شود، بی‌اعتنا بوده و سکوت اختیار کند؟آیا ـ مثلاً ـ دولت جمهوری اسلامی ایران می‌توان به خاطر امنیّت شهروندان ایرانی از آسیب‌های سیاسی و اقتصادی، در برابر ملّت مظلوم فلسطین بی‌اعتنا باشد و از کنار سلب امنیّت و آسایش آنان به‌سادگی بگذرد؟ گرچه تأمین امنیّت شهروندان، یک وظیفه است و در شرایط مساوی، اولویّت دارد، امّا گاه، وظیفه‌ای مهم‌تر آن‌را تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. قرآن کریم، با لسان توبیخ‌آمیزی، مسلمانان را مورد خطاب قرار داده، می‌فرماید:

*** ما لكم لاتقاتلون في سبيل الله و المستضعفين من الرجال و النساء و الولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها و اجعل لنا من لدنك وليّاً و اجعل لنا من لدنك نصيراً؛**[1]

چرا در راه خدا و مردان و زنان و کودکان مستضعف که می‌گویند: «پروردگارا! ما را از این شهر که اهلش ستمگرند، بیرون ببر و از طرف خود، برای ما، سرپرستی قرار ده و از جانب خود یار و یاوری برای ما تعیین فرما!» پیکار نمی‌کنید؟!

از آیه، چند نکته استفاده می‌شود:

۱ـ گویا، جهاد در راه خدا و مستضعفان، وظیفه‌ای عقلایی است و خداوند، با خطاب عتاب‌آلود، مردم را به این وظیفهٔ عقلایی توجّه می‌دهد. هر چند در آیهٔ مبارک، مستضعفانی را که به درگاه خدا، ناله و دعا می‌کنند، موضوع وجوب جهاد قرار داده، امّا با توجّه به نکتهٔ فوق، عقل آدمی، تفاوتی میان نجات این گروه، با نجات کسانی که چنین درخواستی

---

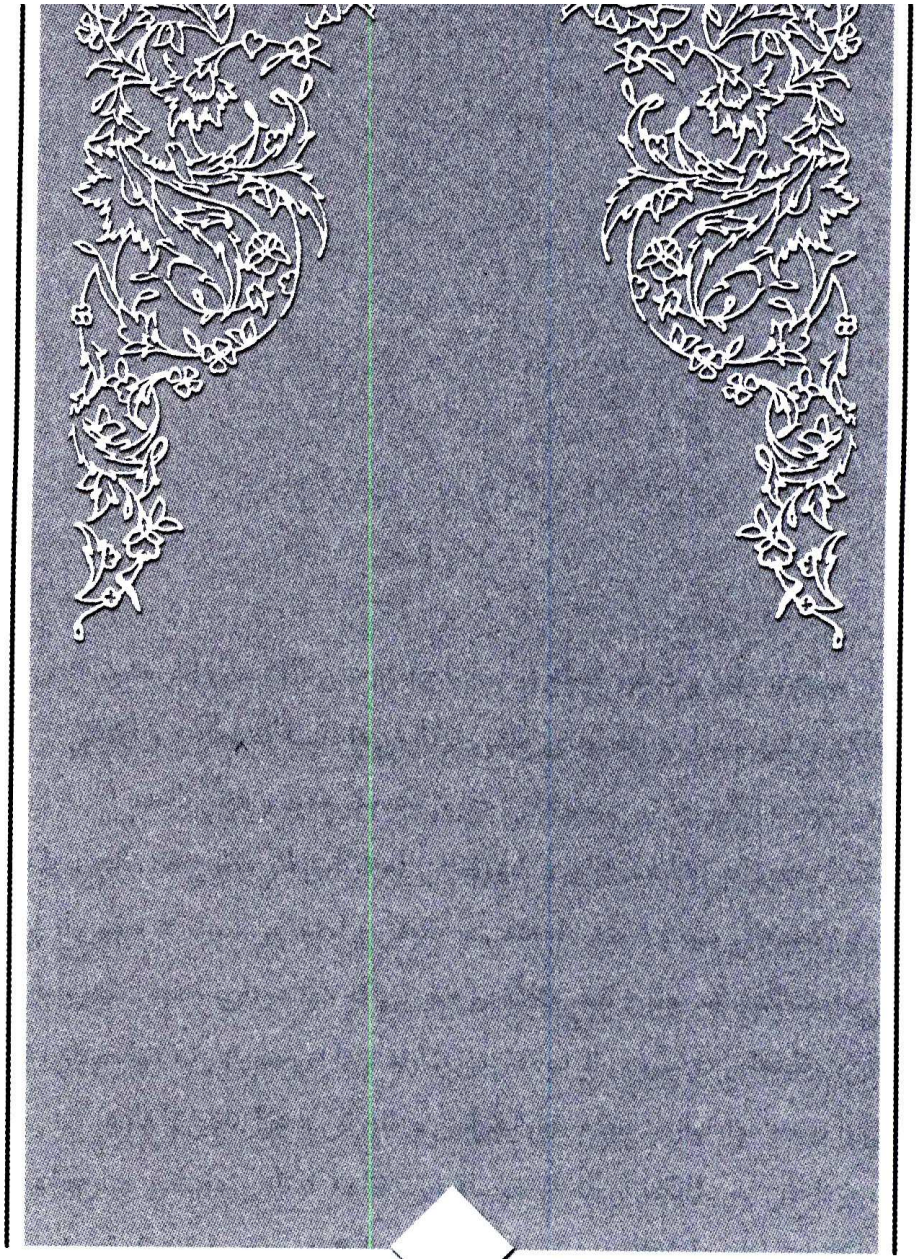
۱. نساء: ۷۴.

نمی‌کنند، قائل نیست و موضوع وجوب جهاد، «مستضعفان»اند که تحت ظلم و ستم مستکبران قرار گرفته‌اند.

۲ـ موضوع وجوب جهاد، «استضعاف» است و این عنوان، اعم از آن است که مسلمان باشند یا غیر مسلمان، همین که تحت ظلم و استضعاف قرار گرفته‌اند، برای دیگران ایجاد تکلیف می‌کند که برای رهایی آنان برخیزند. هرچند شأن نزول آیه، مسلمانانی هستند که در مکّه، تحت ظلم و بیداد مشرکان به سر می‌برند، امّا به قول مفسّران، مورد، مخصِّص عموم آیه نیست.

بنابراین، دولت اسلامی، همان‌طور که وظیفه دارد «امنیّت ملی» را ایجاد کند، وظیفه دارد که «امنیّت امّت اسلامی» را فراهم آورد. بهتر است بگوییم، آن‌چه در فرهنگ اسلامی مطرح است و دولت اسلامی به دنبال آن است، «امنیّت ملی» نیست، بلکه «امنیّت امّت» است که مفهومی فراتر از آن است؛ یعنی، نه تنها شهروندان این کشور و آن کشور، محور تأمین امنیّت‌اند، بلکه همهٔ مسلمانان، باید از امنیّت برخوردار باشند؛ زیرا، امنیّت مسلمانان یک شهر و دیار، قابل تفکیک از امنیّت مسلمانان دیگر نیست.

■



خاتمه

آثار ادای حقوق متقابل

یکی از مباحث مفید و درخور توجّه در سخنان امام علی‌علیه‌السلام، بیان آثار مثبت ادای حقوق متقابل حاکم و شهروندان و پیامدهای منفی ترک آن‌ها است که اطّلاع و آگاهی از آن‌ها، می‌تواند در تقویت انگیزه‌ها در جهت ادای حقوقِ یکدیگر مفید و مؤثّر باشد.

هر یک از حقوق و تکالیف حاکم و شهروندان که در این اثر مطرح شد، انجام یا ترکش، دارای آثار و پیامدهای مثبت و منفی اخلاقی و حقوقی و اجتماعی است که بعضی از آن‌ها در لابه‌لای مباحث گذشته، مطرح شد. مثلاً، در صورتی که دولتمردان، حقوق شهروندان را ادا نکنند، آنان، وظیفه‌ای در پیروی از دولتمردان ندارند و یا در صورتی که دولتمردان، ظلم و بی‌عدالتی را پیشه خود سازند، مردم حقِّ اعتراض و شورش و عزل آنان را دارند.

طبعاً، پرداختن به یکایک آن‌ها، از حوصلهٔ این خاتمهٔ کوتاه و مختصر خارج است، لذا، مروری بر کلمات امام علی‌علیه‌السلام در یکی از خطب *نهج‌البلاغه* خواهیم کرد. امام، در یکی از سخنرانی‌های خود، پس از تبیین حقوق حاکم و شهروندان، آثار و برکات ادای آن‌ها از سوی دو طرف و پیامدهای منفی بی‌اعتنایی به آن‌ها را برشمرده تا مردم و کارگزاران و فرمانداران حکومتی حضرت، با آگاهی کامل، در جهت انجام دادن وظیفهٔ اجتماعی خویش قدم بردارند، ضمن این‌که اتمام حجتی از سوی امام محسوب می‌شود تا عذر و بهانه‌ای در ترک وظایف اجتماعی برای کسی باقی نماند.

آن‌چه بر امّت اسلامی، پس از شهادت امام گذشت، نتیجهٔ بی‌اعتنایی به سخنان حکیمانه امام بود.

بدیهی است مردمی که با سرپیچی از فرمان رهبر خویش و بی‌توجّهی به وظایف اجتماعی خود در برابر دشمنان اسلام و امّت اسلامی، تنها، در فکر برآورده کردن هواهای نفسانی خود بوده و نسبت به دستورهای دینی و حاکمیّت ارزش‌های اسلامی، احساس مسؤولیّت نمی‌کردند، گرفتار سرنوشتی شوند که امام، بارها و بارها، آنان را هشدار داده بود.

خطبه‌های *نهج‌البلاغه*، مملوّ از گلایه‌ها و سرزنش‌های امام علی(ع) از مردم عصر خویش است. سعی و تلاشی که حضرت در جهت آشنا کردن مردم به وظایف دینی و اجتماعی آنان کرد و رنج و مشقّتی که به خاطر بی‌اعتنایی و سستی و ضعف ایمان مردم در حمایت از رهبر جامعه متحمّل شد، در تاریخ ملّت‌ها، بی‌سابقه است. گاه، حاکم و مردم، هر دو، از ادای حقوق هم، بیگانه‌اند و نسبت به انجام دادن وظایف خود بی‌اعتنایند، در چنین جامعه‌ای، چون هر دو طرف، مثل هم‌اند، مظلومیّت و رنج، بر یک‌طرف تحمیل نمی‌شود. هر چند، همه، ضرر و زیان می‌بینند، امّا در جامعه‌ای که رهبرش، شخصیّتی مانند علی ابن ابی‌طالب(ع) یا امام حسن مجتبی(ع) باشد، ولی گرفتار مردمی بی‌وفا و بی‌مسؤولیّت و فرومایه باشند و در عین حال، برای سعادت مردم دلسوزی کنند، رنج و مظلومیّت فراوانی خواهند کشید.

به هر تقدیر، امام باقر(ع) می‌فرماید،[1] امیرالمؤمنین علی(ع) در صفین، برای مردم سخنرانی کرد و پس از حمد و سپاس خدا و درود بر رسول خدا(ص) فرمود:

> **خداوند، جهت ولایت و سرپرستی بر شما، برای من، حقّی قرار داده و برای شما نیز حقّی نظیر آن بر من مقّرر فرموده است.**[2]

امام، در این سخنرانی، بزرگ‌ترین فریضه‌ای را که خداوند، در جامعه، مقرّر داشته، یعنی، وظایف متقابل حاکم و شهروندان را موجب برقراری «الفت» و «محبت» میان آنان و سبب «عزّت و سرفرازی» دین دانسته است: «فجعلها نظاماً لألفتهم و عزّاً لدینهم».

در جامعهٔ اسلامی، چنان‌که مبنا، ادای حقوق مردم از جانب حاکم و متقابلاً، ادای حقوق حاکم از جانب مردم باشد و این حقوق، بنابر انجام دادن وظیفه و تکلیف دینی و اجتماعی ادا

---

۱. کلینی، **روضهٔ کافی**، ص ۳۵۲.

۲. **نهج‌البلاغه**، خطبهٔ ۲۱۶.

گردد، موجب نزدیک شدن دل‌ها به‌هم و افزایش مهر و محبت خواهد شد و چون عامل اساسی برآورده کردن حقوق در جامعه، انگیزه‌های دینی و الهی است و در پرتو آن امور جامعه اصلاح می‌گردد، چنین دین و مکتبی، عزیز و سرفراز شده و الگویی برای جوامع دیگر خواهد بود.

امام(ع)، سپس صلاح مردم را در گروِ صلاح دولتمردان و صلاح آنان را مدیون استقامت و پایداری مردم دانسته است.

شاید سرّ این‌که صلاح مردم، در گرو صلاح دولتمردان است، این نکته باشد که اصلاح امور جامعه که در پرتو آن مردم تربیت صحیح داشته باشند، بدون حضور و دخالت حکومت و با استفاده از ابزارها و امکاناتی که در اختیار دارد، ممکن نیست. علاوه که نیکی‌ها و بدی‌ها، غالباً از طبقات بالای جامعه به طبقات پایین سرایت می‌کند. اگر دولتمردان، صالح باشند، درس صلاح و نیکی به مردم می‌آموزند و اگر خود وارسته باشند، مردم نیز به آنان تأسّی می‌کنند. جملهٔ معروف «الناس مع الملوك و الدنيا إلّا مَنْ عصم الله»،[1] از امام علی‌علیه‌السلام بیان این واقعیت اجتماعی است.

سرّ این‌که صلاح دولتمردان، در پرتو استقامت مردم است، این است که استقامت مردم در جهت حضور در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی و نظارت بر رفتار دولتمردان و درخواست حقوق خود از ایشان و بازخواست متخلفان از انجام دادن وظایف، سبب می‌شود که آنان از غلتیدن در فساد و انحراف محفوظ بمانند.

امام(ع)، در دنبالهٔ این سخنان، به بیان آثار مثبت ادای حقوق از جانب حاکم و شهروندان می‌پردازد و مواردی را برمی‌شمارد که مختصراً به بیان آن‌ها می‌پردازیم.

◁ ۱ـ حاکمیّت حق

هر گاه در جامعهٔ اسلامی، دولتمردان، در صدد ادای حقوق شهروندان باشند و مردم نیز متقابلاً به وظایف خود در برابر حکومت پای‌بندی نشان دهند، هر کس به حق خود پای‌بند

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۲۱۰.

بوده و از حدودی که برای او مشخّص شده، تجاوز نکند، چنین جامعه‌ای، «حق‌مدار» خواهد بود. امام علی(ع) به یارانش توصیه می‌کرد که برای شناخت حق، شخصیّت‌ها را ملاک و محور قرار ندهند و به عبارت دیگر، «حق» را محور قرار داده و در پرتو «حق‌مداری»، شخصیّت‌ها را محک بزنند.[۱] درجامعهٔ حق‌مدار، نه حاکمان، به حقوق شهروندان تجاوز می‌کنند و نه آنان، بیش از حق خویش، از حکومت مطالبه می‌کنند و نه از انجام دادن وظایف خود نسبت به حکومت، سر باز می‌زنند.

در حقیقت، میان رعایت حقوق در جامعه و «حاکمیّت و محوریّت حق» نسبتی متقابل بر قرار بوده و تحقّق هر کدام، به تحقّق دیگری کمک خواهد کرد. در جامعهٔ حق‌مدار، وحدت و یک‌پارچگی میان آنان برقرار خواهد شد. اگر حاکمان و دولتمردان، با شهروندان، با هدف برآورده کردن حقوق آنان، بر اساس محبّت رفتار کنند، با ادارهٔ مطلوب جامعه و تأمین نیازهای مردم، زمینه‌های رشد و تعالی معنوی آنان را فراهم کنند، مردم نیز برای نیل به چنین هدف والایی با دولتمردان همکاری و آنان را یاری کرده و از قوانین و مقرّرات اجتماعی پیروی خواهند کرد. در نتیجه، نوعی وحدت و هماهنگی میان دو رکن جامعه برقرار می‌شود. بدون وحدت و هماهنگی میان ارکان جامعه، امور، به سامان نمی‌رسد. از این رو امام علی(ع) یکی از پیامدهای منفیِ بی‌اعتنایی به حقوق مردم از جانب حکومت و حقوق حکومت از جانب مردم را تفرقه و تشتّت می‌دانند و می‌فرمایند: «و إذا غلبت الرّعيّة واليها او أحجف الوالي برعيّته، إختلفت هنالك الكلمة».

امام، آتش‌افروزان را که به بهانهٔ خون عثمان، عَلَم مخالفت برافراشته، وحدت جامعه را خدشه‌دار کرده، و مانع قرار گرفتن حق در جایگاه خود شدند، نکوهش کرد.[۲] بدیهی است جامعه‌ای که گرفتار تفرقه و تشتّت باشد، از توان کافی برای اصلاح امور از یک‌طرف، و مقابله

---

۱. فردی به نام حارث بن حوط، در جنگ جمل، با دیدن عایشه و طلحه و زبیر، دچار تردید شد و نزد امام علی(ع) آمده و از این‌که آنان بر باطل باشند، اظهار ناباوری کرد. امام، علّت تحیّر و سرگردانی او را «عدم شناخت حق و باطل» معرفی کرد و فرمود: «تو، حق را نشناختی تا کسی را که اهل حق است بشناسی، و باطل را نشناختی تا کسی را که اهل باطل است، بشناسی» (**نهج‌البلاغه**، حکمت ۲۶۲).

۲. **نهج‌البلاغه**، نامهٔ ۵۸.

با دشمنان خارجی از طرف دیگر، برخوردار نخواهد بود. جامعه‌ای که میان دولتمردان و شهروندان، یکرنگی و هماهنگی برقرار نباشد، همیشه در معرض خطر است. قرآن کریم، این حقیقت را به مردم گوشزد کرده، می‌فرماید:

﴿اطیعوا الله و رسوله و لاتنازعوا فتفشلوا و تذهب ریحکم و اصبروا إنَّ الله مع الصابرین﴾؛[۱]
از خدا و رسول او پیروی کنید و با هم نزاع نکنید که سست شده و توان و قدرت شما از بین می‌رود. شکیبا باشید که خدا با شکیبایان است.

این آیهٔ مبارک، دربارهٔ فرمان‌هایی است که خداوند و رسول او، دربارهٔ جهاد صادر کرده‌اند، مانند این‌که در جنگ با دشمن، اتمام حجت کنید، متعرض زنان و کودکان نشوید، با هم نزاع نکنید که موجب ضعف اراده شما و از بین رفتن عزّت و شوکت و نیرو و توان‌تان می‌شود.[۲]

اختلاف نظر، تا زمانی که وحدت جامعه را خدشه‌دار نکرده، امری طبیعی و موجب رشد و کمال فکری است، امّا چنان‌که در مقام عمل، به تشتّت نیروها و جدایی آن‌ها بیانجامد، قدرت جامعه را از بین برده و در برابر دشمنان، آسیب‌پذیر می‌سازد. از این رو، باید به تعالیمی که از سوی مکاتب غربی تبلیغ می‌شود و تکثّرگرایی، مورد تمجید قرار می‌گیرد، به دیدهٔ تردید نگریست.

◁ ۲ـ برپایی ارکان دین

امام علی علیه‌السلام دومین اثر ادای حقوق حاکم و شهروندان را، از هر دو سو، برپایی ارکان دین و راه‌های آن می‌شمارد: «إقامت مناهج الدین».

دین، مهم‌ترین دغدغه حاکم و مردم در یک جامعهٔ اسلامی است. اساساً سعادت دنیوی و اخروی را جز در پرتو دین و مقرّرات عبادی و سیاسی و اقتصادی و فرهنگی آن ممکن نمی‌دانند، رشد و تعالی اخلاقی و انسانی را در افراد جامعه در پرتوِ تحقُّق احکام و مقرّرات دینی ارزیابی می‌کنند. با چنین بینش و نگرشی نسبت به جایگاه دین در جامعهٔ اسلامی، بدیهی است که دولتمردان و شهروندان، دغدغه فراوانی برای حاکمیّت دین داشته باشند. امام

---

۱. انفال: ۴۶.
۲. المیزان، ج۹، ص۹۵.

علی(ع) در امان ماندن دین از تجاوز منحرفان و بدعت‌گذاران و جلوگیری از مشوب ساختن آن در جامعه را در گروِ ادای حقوق حاکم و شهروندان می‌داند، چنان‌که بی‌اعتنایی بـه آن‌را سبب بروز فساد در دین و گسترش آن می‌شمارد: «کثر الادغال في الدین».

هر گاه، این دو رکن جامعه، با شناخت صحیح وظایف خود و آگاهی از حقوق هم در جهت تحقّق آن‌ها تلاش کنند، فضای مناسبی برای پیمودن جاده‌های صاف و هموار دین فراهم می‌شود و متقابلاً در صورت کوتاهی از انجام دادن وظایف و ادای حقوق یاد شـده، فـضای جامعه، برای رشد منحرفان و کج‌اندیشان فراهم شده و همه چیز و از آن جمله، دیـن را در جهت منافع خود تفسیر کرده و با تـجاوز بـه حـریم دیـن و جـعل قـوانـین و مـقرّرات ـ کـه سرچشمه‌ای جز هوای نفس و وابستگی به دنیا ندارد ـ شناخت و پیمودن آن‌را برای حق‌طلبان و دینداران دشوار می‌کنند.

تاریخ اسلام، گواه صادقی بر این سخنان است. در عصر حاکمیّت رسول خداﷺ در مدینه که مردم با اخلاص از پیامبر پیروی می‌کردند، امکان دست‌اندازی به حریم دین و ایجاد فساد در آن فراهم نبود و مسلمانان، با جان و دل از دین و احکام و مقرّرات آن دفاع می‌کردند، امّا آن‌گاه که جامعه، در اثر بی‌اعتنایی به حقوق مردم از سوی حاکمان، به فساد و انحراف کشیده شد و افرادی مانند معاویه و یزید، حاکمیّت جامعه را برعهده گرفتند، تجاوز به حریم دین و بدعت‌ها و نسبت‌های ناروا به دین، گسترش یافت به طوری که ـ مثلاً ـ سبّ و لعن شخصیّتی مانند امام علی(ع) از آداب دینداری به‌شمار می‌رفت!

◁ ۳ـ گسترش عدالت

یکی دیگر از آثار ادای حقوق حاکم و شهروندان، از دیدگاه امام علی(ع)، «گسترش عدالت در جامعه» و آشکار شدن نشانه‌های آن است: «اعتدلت معالم العدل» و متقابلاً، رواج تبعیض و آشکار شدن نشانه‌های ظلم و ستم، در صورت بی‌اعتنایی به حقوق یکدیگر است: «ظهرت معالم الجور».

تعبیر «اعتدال» در جملهٔ نخست، نشـان از فـقدان کـم‌ترین انـحرافـی در عـلنی گشـتن نشانه‌های عدالت در جامعه‌ای است که در آن، حاکم و مردم حقوق هم‌دیگر را ادا می‌کنند.

امام، سخن از «آشکار شدن» علائم عدالت و نشانه‌های ظلم در دو جامعهٔ متفاوت دارد، گویا ادا کردن حقوق یا بی‌اعتنایی به آن، تنها، به حاکمیّت عدالت یا گسترش ظلم منتهی نمی‌شود، بلکه تأثیر آن فراتر بوده و به حدّی می‌رسد که همگان، عدالت و ظلم را در جامعهٔ یادشده، با تمام وجود حس کرده و نشانه‌های آن‌را آشکارا مشاهده می‌کنند.

در جامعه‌ای که حقوق ادا نمی‌شود، از عدالت که به معنای رسیدن هر صاحب حقی به حق خویش است، خبری نخواهد بود، ظلم و ستم، برای همگان، اعم از حاکم و مردم، ملموس است و قابل مخفی کردن نیست. آیا کسی که با تاریخ حکومت امام علی‌علیه‌السلام آشنا باشد، می‌تواند در ظلم و ستمی که بر آن حضرت وارد شد، تردید کند؟ دانشمندان اهل سنّت که برای همهٔ اصحاب پیامبر ارج و احترام قائل‌اند، اصحاب جمل یعنی طلحه و زبیر و عایشه را که در برابر علی(ع) ایستاده و از اطاعتش سر باز زدند، بیعت‌شکنی کردند و به تفرقه و فتنه در جامعهٔ اسلامی پرداختند، تخطئه می‌کنند و آنان را در اقدامات‌شان خطاکار می‌دانند. چنان‌که معاویه را که در زمان حکومتش، انسان‌های شریف را به قتل رساند و سبّ و لعن امام علی(ع) را ترویج کرد و بیت‌المال را بدون حد و حساب میان دوستان و اقوام خویش تقسیم کرد و تبعیض و بی‌عدالتی را به اوج خود رسانده بود، محکوم کرده و مستحقّ مجازات الهی می‌دانند.[1]

هیچ حاکمی، حتّی مستبدّ، از عدالت بدگویی نکرده و از ظلم و بی‌عدالتی تمجید نمی‌کند. حاکمان ستمگر نیز تحت پوشش عدالت، سیاست‌های خود را اِعمال می‌کنند، امّا آن‌چه که از دیدگاه امام علی‌علیه‌السلام موجب گسترش عدالت و علنی شدن آن در جامعه می‌شود، ادای حقوق متقابل حاکم و شهروندان است و متقابلاً، آن‌چه که سبب رواج ظلم و بی‌عدالتی و آشکار شدن آن می‌شود، بی‌اعتنایی به حقوقِ یکدیگر است.

◁ ۴ـ رواج آداب و سنن مذهبی

یکی دیگر از آثار مثبت ادای حقوق در جامعه، از سوی حاکم و شهروندان، این است که راه

---

۱. ر.ک: شیخ مفید، **مصنفات الشیخ المفید، (اوائل المقالات)**، ج۴، ص۴۲ ـ ۴۴.

و رسم‌های مذهبی و اجتماعی، در مجرای صحیح خود قرار می‌گیرد: «و جرت علی إذلالها السنن» و متقابلاً، یکی از پیامدهای منفی بی‌اعتنایی به حقوق هم‌دیگر، مسدود شدن راه‌های یاد شده و عمل نکردن به آداب و سنن مذهبی و اجتماعی از سوی مردم است: «و ترکت محاجّ السنن».

می‌دانیم که یکی از مشخّصات شناخت هر جامعه‌ای، آشنایی با آداب و سنن ملّی و مذهبی آن جامعه است. هر جامعه‌ای، برای اسلامی بودن به ویژگی‌هایی نیاز دارد. یکی از این ویژگی‌های بارز و علنی که هر تازه‌واردی را با اسلامی بودن آن جامعه آشنا می‌کند، «آداب و سنن مذهبی و اجتماعی» است. این ویژگی، در صورتی آشکارا نمایان خواهد بود که حاکم و شهروندان، حقوق یکدیگر را ادا کنند. در چنین جامعه‌ای که مردم، به آداب و سنن مذهبی و اجتماعی خود التزام دارند، کسی نمی‌تواند با جعل و تحریف، آن‌ها را از مسیر اصلی خود خارج کرده یا به هر وسیله‌ای، جامعه را از آن‌ها تهی گرداند و متقابلاً، در جامعه‌ای که این حقوق ادا نمی‌شود، شناخت آداب و سنن حقیقی دین، دشوار می‌شود؛ چرا که با دخالت‌های منفعت‌طلبانه و سودجویانهٔ دین‌فروشان، دین، با تحریف‌ها آمیخته شده و طبعاً، عمل به آن‌ها نیز با موانعی روبه‌رو می‌گردد. مثلاً، از آداب اجتماعی دین که برخاسته از اصل مساوات در اسلام است، برخورد محبت‌آمیز و برادرانه همهٔ مسلمانان از هر نژاد و قبیله و قوم و ملیّتی است که در زمان پیامبر به مردم ابلاغ شد و در جامعه رواج پیدا کرد. سیاه و سفید، شهری و روستایی، عرب و عجم، فقیر و غنی، در کنار هم، به انجام دادن اَعمال عبادی و وظایف اجتماعی مشغول بودند، امّا در زمان سلطنت معاویه ابن ابی سفیان، در اثر سیاست‌های تبعیض‌آمیز او و یارانش، بار دیگر تبعیض در جامعه گسترش یافت و در رفتارهای برادرانه و برخاسته از ایمان، جای خود را به رفتارهای مستکبرانه ثروت‌مندان و صاحب‌منصبان داد. عجم‌ها، از نشستن در صف نخست جماعت و امام جماعت شدن، منع شدند و به کارهای پست اجتماعی گماشته شدند و در جنگ‌ها، در صف مقدَّم قرار داده شدند تا خطرات، متوجّه آنان باشد، از مرزبانی به احتمال خیانت بازداشته شدند و...

امام علی(ع) در ادامهٔ سخنانش، آثار و برکات یادشده را که در پرتو ادای حقوق حاکم و

شهروندان به‌دست آمده، دارای دستاوردهای مبارک دیگر و متقابلاً، پیامدهای منفی را دارای آثار سوء دیگری در جامعه می‌داند و می‌فرماید:

«فصلح بذلك الزمان و طمع في بقاء الدولة و يئست مطامع الأعداء».

«صلاح زمان» را تفسیرهای مختلفی کرده‌اند. برخی از شارحان *نهج‌البلاغه*، آن‌را «صلاح اهل زمان» معنا کرده‌اند؛[۱] چراکه زمان، ظرف صلاح و فساد است و خود، قابلیّت آن‌را ندارد.

نقل شده که احنف بن قیس، نزد معاویه رفته و گفت: «احوال زمانه را چگونه می‌بینی؟». پاسخ داد: «زمانه تویی! اگر در مقام اصلاح باشی، زمانه، به صلاح آید و اگر در افساد کوشی، زمانه فاسد گردد.»[۲]

بعضی، زمان را محبوب و دوست‌داشتنی برای مردم تفسیر کرده‌اند.[۳]

خلاصه آن‌که جامعه و عصری که مردم در آن به‌سر می‌برند، برای‌شان رضایت‌بخش خواهد بود و از این‌که در چنان اجتماعی زندگی می‌کنند، خشنود خواهند شد و چنین حکومتی که دغدغهٔ ادای حقوق مردم را دارد و مردم نیز با رضایت کامل حقوق دولتمردان را رعایت می‌کنند، دوام و استمرار خواهد یافت و دشمنان و بیگانگان، در رسیدن به مطامع و آرزوهای خود، دچار یأس خواهند شد.

حضرت، دربارهٔ انواع مفاسد اجتماعی و گسترش آن، می‌فرماید:

«فطمع بالهوى و عطّلت الأحكام و كثرت علل النفوس فلايستوحش لعظيم حقٍ عُطّل و لا لعظيم باطلٍ فُعل».

هوا و هوس در برخوردها و رفتارها، حاکم خواهد شد و احکام و قوانین الهی، به بوتهٔ فراموشی سپرده خواهد شد و مردم، دچار بیماری‌های روحی و اخلاقی و مفاسد اجتماعی خواهند شد و از این‌که حقِ بزرگی در جامعه نادیده گرفته شود و باطل بزرگی رواج پیدا کند، دچار وحشت و نگرانی نخواهند شد. اگر در جامعهٔ اسلامی حقوق حاکم و شهروندان، ادا نشد و

---

۱. ابن میثم بحرانی، **شرح نهج‌البلاغه**، ج۴، ص۴۴.

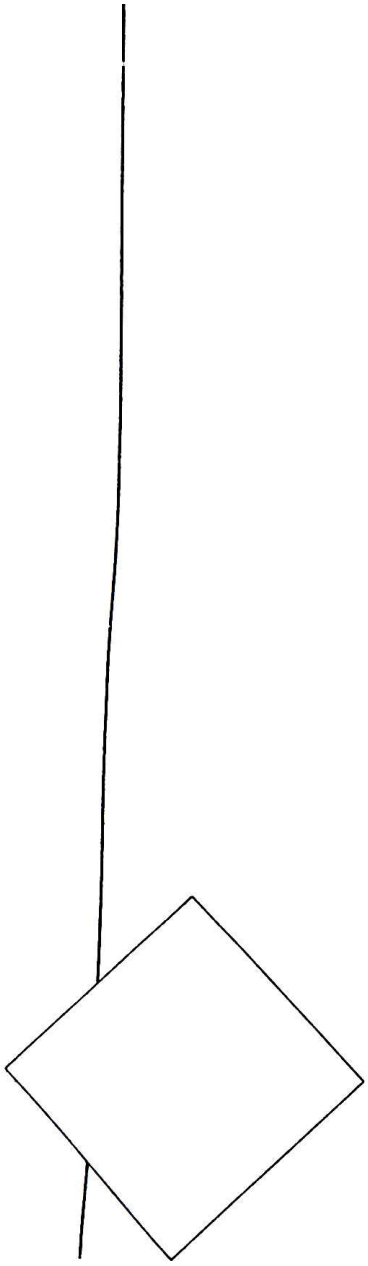
۲. ملا صالح قزوینی، **شرح نهج‌البلاغه**، ج۲، ص۴۶۴.

۳. شهید مرتضی‌مطهری، **سیری در نهج‌البلاغه**، ص۱۰۸.

پیامدهای منفی یکی پس از دیگری، آن جامعه را فراگرفت، دیگر قبح زشتی‌ها فرو خواهد ریخت و مردم، از گرایش به باطل و ترک حق، ابایی نداشته و آلودگی به مفاسد، عادی خواهد شد.

انحطاط چنین جامعه‌ای، نسبت به جامعه‌ای که مردم از رواج بدی‌ها و جایگزینی باطل به جای حق، ناراحت می‌شوند، هر چند عملاً، کاری انجام ندهند، مضاعف است؛ زیرا، دردها و مفاسد و باطل، به قدری گسترش یافته و فراگیر شده که جنبهٔ کاملاً عادی پیدا کرده و قبح خود را از کف داده است. در چنین جامعه‌ای، نیکان، ذلیل، و بدان، عزیز خواهند شد و عقوبت الهی، برای چنین مردمی سنگین خواهد بود: «فهنالك تذلّ الأبرار و تعزّ الاشرار و تعظم تبعات الله عند العباد».

■



فهرست‌ها

آیات / ۱
روایات / ۲
اشخاص / ۳
منابع و مآخذ / ۴

۱

آیات

ادعُ الی سبیل ربّک بالحکمة ۶۵

اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهنّ ۳۲۲

اطیعوا اللّه و اطیعوا الرسول و اولی ۴۹۳

اطیعوا اللّه و رسوله و لا تنازعوا ۵۴۷

اعدلوا هو اقرب للتقوی ۴۲۶

افانت تکره النّاس حتّی ۱۳۶

اقیموا الصلاة و اٰتوا الزّکاة ۲۳۱

الحقّ من ربّک و لا تکن من الممترین ۴۷

الذی خلقک فسوّاک فعدلک ۴۲۲

الّذین یتّبعون الرّسول الأُمّی ۸۰

الرحمن. علم القران ۱۵۱

الم‌تر الی الّذین یزعمون انهم امنوا ۲۴۵

النّبی اولی بالمؤمنین من انفسهم ۳۶، ۳۴۸، ۴۹۳

الیوم تجزی کل نفس بما کسبت ۶۰

امرت لا عدل بینکم ۴۲۵

ام یحسدون الناس علی ما آتاهم ۲۳۹

انا انزلنا الیک الکتاب بالحقّ ۳۶۶

انّا خلقنا الانسان من نطفة امشاج ۶۰

انا عرضنا الامانة علی السموات ۲۴۷

اِن الحکم الّا للّه ۳۴۲

ان الحکم الّا للّه یقص الحق ۳۴۸

اِنّ الّذین یبایعونک انّما یبایعون اللّه ۲۰۶

اِنّ الصّلاة تنهی عن الفحشاء و المنکر ۱۴۶

اِنّ اللّه لا یغیّر ما بقوم حتّی ۹۸

اِنّ اللّهَ یامرکم ان تودّوا الامانات ۲۲۹، ۲۴۶، ۳۲۲، ۴۲۷

ان اللّه یأمر بالعدل و الاحسان ۴۳۸

انّا هدیناه السّبیل امّا شاکراً و امّا کفوراً ۷۴

اِن تتّقوا اللّه یجعل لکم فرقاناً ۱۷۲

انت ولیّنا فاغفر لنا و ارحمنا ۳۴۸

انما الصدقات للفقراء و المساکین ۳۸۴

انّما ولیکم اللّه و رسوله و الّذین ۳۲۵، ۳۵۰

انّ مثل عیسی عنداللّه کمثل آدم ۴۶

بل الانسان علی نفسه بصیره ۱۷۸

بل اللّه مولیکم و هو خیر الناصرین ۳۴۸

تلک آیات الکتاب الحکیم ۷۶
خذ من اموالهم صدقة ۳۸۲
ذالک بانّهم کانوا یکفرون بآیات اللّه ۲۶
ذلک الکتاب لا ریب فیه ۷۶
ذلک بانّ اللّه هو الحقّ ۲۶
رب قد آتیتنی من الملک و علمتنی ۳۶۵
ربنا افتح بیننا و بین قومنا و ۳۴۸
غفرانک ربّنا و الیک المصیر ۳۴
فاجتنبوا قول الزّور ۱۵۷
فاحکم بینهم بما انزل اللّه ۳۴۲، ۳۶۶
فاستخفّ قومه فاطاعوه ۸۶
فاعلم انّه لا اله الّا اللّه ۱۴۸
فاللّه خیرٌ حافظاً و هو ارحم الراحمین ۳۴۸
فاللّه هو الولیّ و هو یحیی الموتی ۱۲۹
فان ارادا فصالاً عن تراض منهما و ۴۷۷
فان اعرضوا فما ارسلناک ۱۳۶
فان تنازعتم فی شیءٍ فردّوه الی اللّه ۳۶۶
فانّه نزّله علی قلبک باذن اللّه ۷۶
فبما رحمة من اللّه لنت لهم ۴۷۷، ۴۸۹
فتبارک اللّه احسن الخالقین ۳۴۸
فذکّر انّما انت مذکّر ۱۳۶
فقد اتینا آل ابراهیم الکتاب و الحکمة ۳۶۵
فلا و ربّک لا یؤمنون حتی یحکموک ۳۶۶
فَلْیَکْتُبْ وَلْیُمْلِلِ الّذی علیه الحقّ ۲۷
فلینظر الانسان الی طعامه ۱۶۰
قالت یا ایها الملأ افتونی فی امری ۴۷۷
قالوا یا صالح قد کنت فینا مرجوّاً ۱۴۱
قد جائکم من اللّه نور و کتاب مبین ۳۴۲
قل من ربّ السموات و الارض ۱۲۹
قل یا اهل الکتاب تعالوا الی کلمة ۱۲۹
کان حقًّا عَلینا نصر المؤمنین ۲۷
کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت...حقًّا علی المتقین ۲۷
کتب علیکم الصیام کما کتب علی ۱۴۶
کذلک حقًّا علینا ننج المؤمنین ۲۷
کلوا و ارعوا انعامکم ۲۴
کنتم خیر امة اخرجت للناس ۲۹۲، ۵۱۴
لا اکراه فی الدّین ۱۳۶
لعلّک باخع نفسک اَلّا یکونوا مؤمنین ۳۶
لقد ارسلنا رسلنا بالبیّنات ۳۴۳
لو لا ینهاهم الرّبانیّون و الاحبار ۲۹۲
لیسوا سواء من اهل الکتاب امّة ۲۸۸
ما افاء اللّه علی رسوله من اهل القری ۳۷۸، ۴۵۲
ما خلق اللّه السموات و الارض و ما ۲۶
ما کان لمؤمن و لا مؤمنة اذا قضی اللّه و رسوله ۴۷۹
مالکم لا تقاتلون فی سبیل اللّه ۵۳۸

ما یرید اللّه لیجعل علیکم من حرج ۱۴۶
من کفر باللّه من بعد ایمانه الّا من ۱۳۹
نحن اقرب الیکم من حبل الورید ۱۲۰
ن. و القلم و ما یسطرون ۱۵۱
و آت ذاالقربی حقّه و المسکین ۲۷
و اتیناهم ملکا عظیما ۳۳۱
و اذ قالَ ربّک للملائکة انّی جاعل ۵۸
و اذ قال ربّک للملائکة انّی خالق بشراً ۵۹
و اِذ قال موسی لقومه یا قوم اذکروا ۳۳۱
و ارزقنا و انت خیر الرازقین ۳۴۸
و اسمعوا و اطیعوا ۱۷۵
و اعبد ربّک حتّی یأتیک الیقین ۵۱
و اعلموا انما غنمتم من شیء ۳۸۶
و الارض وضعها للانام ۳۷۵
و الّذین ا ستجابوا لربهم و ۴۷۷
و الّذین هم لاماناتهم و عهدهم راعون ۲۴
و السماء رفعها و وضع المیزان ۴۳۰
و المـــؤمنون و المـــؤمنات بـــعضهم اولیاء ۲۸۷
و امرهم شوری بینهم ۴۸۸
و اِنّ الی ربّک المنتهی ۱۴۸
و اِن من امّة الّا خلا فیها نذیر ۷۴
و انّهم لیقولون منکراً من القول و زوراً ۱۵۷
و تعانوا علی البرّ و التّقوی ۸۳
و توفّی کلّ نفس ما عملت و ۶۰
و جاء رجلٌ من اقصی المدینة یسعی ۴۷۷
و داعیاً الی اللّه و سراجاً منیراً. ۳۲۷
و داود و سلیمان اذ یحکمان فی الحرث ۳۶۴
و شاورهم فی الامر ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۴، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۳، ۵۰۶
و شددنا ملکه و اتیناه الحکمة ۳۶۴
و فی اموالهم حقٌّ للسّائل و المحروم ۲۷، ۴۹، ۳۸۱
و قاسمها انی لکما من الناصحین ۳۰۸
و قالوا ربّنا عجّل لنا قطّنا ۶۰
و قالوا سمعنا و اطعنا غفرانک ۳۳، ۳۴
و قتل داود جالوت و اتاه اللّه ۳۶۴
و کنتم علی شفا حفرة من النّار ۸۱
و لتکن منکم امّة یدعون ۲۹۱، ۲۹۵
و لقد بعثنا رسلنا بالبینات ۴۲۴
و لقد بعثنا فی کلّ امّة رسولاً ۶۵
و لقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم ۵۸
و ما ارسلنا من رسول الّا لیطاع ۲۳۱
وَ ما خلقت الجنّ و الانس ۳۳، ۶۴
و ما کان ربک لیهلک القری بظلم ۴۶۰
و ما کنا مهلکی القری الا و ۴۶۰
و متعوهن علی الموسع قدره و علی ۲۷
و مکروا و مکراللّه و اللّه خیر الماکرین ۳۴۸

و من النّاس من یشتری لهو الحدیث ۱۵۶
و من یتوکل علی اللّه فهو حسبه ۴۹۰
و نرید ان نمنّ علی الّذین استضعفوا ۸۱
و وصّینا الانسان بوالدیه حسنا ۲۳۶
و ویل للمشرکین الّذین لا یؤتون ۳۸۳
و یضع عنهم اصرهم و الاغلال الّتی ۱۱۹
هل یستوی الّذین یعلمون و ۱۵۹
هم العدو فاحذر هم قاتلهم اللّه ۴۰۰
هو الّذی انزل من السّماء ماءً لکم ۴۵
هو الّذی انشأکم من الارض ۴۹
هو الّذی خلق لکم ما فی الارض جمیعاً ۴۵
یا اهل الکتاب لِمَ تلبسون ۱۵۱
یا ایها الّذین آمنوا توبوا الی اللّه ۳۰۸
یا ایها الّذین امنوا استجیبوا للّه ۳۴۷
یا ایّها الذّین امنوا اطیعوا اللّه و اطیعوا الرسول ۲۳۰، ۳۲۲، ۳۴۴، ۳۵۲
یا ایها الّذین اٰمنوا اوفوا بالعقود ۲۰۵
یا ایها الّذین امنوا خذوا حذرکم ۴۰۰
یا ایها الّذین امنوا کونوا قوّامین بالقسط ۴۲۵
یا ایها الّذین امنوا کونوا قوامین للّه ۴۲۶
یا ایها الّذین اٰمنوا لا تتّخذوا الیهود و النصاری اولیاء ۱۳۹
یا ایها الرسول بلغ ما انزل الیک ۳۴۳
یا ایها النّاس انتم الفقراء الی اللّه ۱۰۹
یا ایّها النّبی انّا ارسلناک شاهداً ۶۵
یا داود انا جعلناک خلیفة ۳۶۴، ۴۲۷
یا عبادی الّذین اٰمنوا اِنّ ارضی واسعة ۸۲
یا لیتنا اطعنا اللّه و اطعنا الرسولا ۲۸۰
یحکم اللّه بیننا و هو خیر الحاکمین ۳۴۸
یسئل عمّا یفعل و هم یسألون ۳۶
یسألونک عن الانفال ۳۷۶
یوم تدعوا کل اناس بامامهم ۳۲۶

■

٢

روايات

روايات عربى

احبّ المؤمنين الى اللّه تعالى من ٣٠٩
اخاف ان اشبع فانسى الجائع ٤٦٩
اذا كان الامر و النّهى احد اسباب بقاء الخلق ٣٤٦
اسألك بحقّ من حقّه عليك عظيم أن تصلّى ٣٤
اسمع و اطع و ان امّر عليك عبد حبشى مجدّع ٢٥٤
اسمعوا و اطيعوا لمن ولىّ اللّه الامر ٢٤٠
اشيروا علىَّ بما اسمع منكم القول فيه ٥٠١
اطلبوا العلم و لو بالصّين ٥١٥
افضل الايمان الأمانة ٣٢٤
اقبح الخلق الخيانة ٣٢٤
الا حرّ يدع هذه اللماظة لأهلها ١٢٢
الا فالحذر فالحذر من طاعة ساراتكم ٢٨٠
الا لاتسبّوا الولاة فانّهم إن احسنوا ٢٥٣
الامام أسّ الاسلام النّامى ٥٣١
الامام وارث من لا وارث له ٣٧٩
الامر الى اللّه يضعه حيث يشاء ١٩٩
الأمر واحد الّا ما اختلفنا فيه من دم عثمان ٤٥٩
الا و ان لكم عندى الّا احتجز دونكم سرّاً ٥١٨
الخامس ان تعمد الى اللّحم الّذى ٧٩
العدل اساس به قوام العالم ٤٢١
العدل سائسٌ عام و الجود عارض خاص ٤٣٧
العدل يضع الامور مواضعها و الجود ٤٣٧
العلماء حكّام على النّاس ٢٤٣
اللّهم ارحم خلفائى قيل: يا رسول اللّه ٣٧١
اللّهم! انّا اردنا...ان نظهر الاصلاح ٥٣١
اللّهم! انّك تعلم انّه لم يكن الّذى كان منّا منافسةً ٤٠٤
اللهم انّك قد قلت نبيك(ص) فيما اخبرته ٣٦٩

اللّهم إنّی اسألك بحقّ محمد ۳۴
الملك یبقی مع الكفر و لا یبقی ۴۳۶
المؤمن اخ المؤمن یحقّ علیه النصیحة ۳۰۸
المؤمن اعظم حرمة من الكعبة ۱۵۰
النّاس سواءٌ كأسنان المشط ۴۴۶
النّاس مسلّطون علی اموالهم ۱۳۰
النّاس مع الملوك و الدّنیا الّا ۵۴۵
النّبی اولی بكل مؤمن من نفسه ۳۵۰
الهی! كفی بی عزّاً أن اكون لك عبداً ۵۰
امّا بعد. فانّ اللّه سبحانه قد جعل الدّنیا ۶۰
اما ـ و الّذی فلق الحبّة و برأ النسمة! لولا حضور الحاضر ۴۲۸
امتحنوا شیعتنا عند مواقیت الصّلاة ۴۶۸
انّ الامامة زمام الدّین و نظام المسلمین ۳۲۷
إنّ الحكومة انّما هی للامام العالم بالقضاء العادل ۳۷۰
انّ اللّه تبارك و تعالی اشرك بین الفقرا فی الاموال ۴۵۰
انّ اللّه تبارك و تعالی لم تدع شیئاً تحتاج الیه ۳۶۸
انّ اللّه حرّم من المسلم دمه و عرضه ۴۰۹
انّ اللّه سبحانه فرض فی اموال الاغنیاء اقوات الفقراء ۴۵۴
انّ اللّه عزوجل فرض علی اغنیاء النّاس ۴۵۰
انّ اللّه فرض علی ائمة العدل ـ الحقّ ـ ۴۶۹، ۵۲۳
إنّ المراد من «اولی الامر» بالاصالة، علی بن ابی طالب ۲۳۵
إنّ رسول اللّه(ص) كان یستشیر اصحابه ۴۹۸
إنّ شرّ النّاس عند اللّه امام جائر ۲۹۷
انظر ما بلغ به علی(ع) عند رسول اللّه ۳۲۴
انّ علة الزّكاة من اجل قوت الفقراء ۴۵۰
إنّ عملك لیس لك بطعمه ۳۲۳
إنّ فی سلطان اللّه عصمة لامركم ۲۲۵
إنّ للّه لكلّ نعمة حقًّا ۳۷
انّما امر بطاعة اولی الامر لانّهم ۲۳۶
انّ مجاری الامور و الاحكام علی ایدی العلماء باللّه ۳۲۹
إنّ من احبّ عباداللّه الیه عبداً ۴۲۹
انّه بایعنی القوم الّذین بایعوا ابابكرو ۲۱۱
إنّ هذا المال لیس لی و لا لك و انّما ۳۷۹
انّه سیكون امراء من بعدی فلا ۲۵۶
انّه عَدْلٌ عدل و حكمٌ فصل ۴۴۳
انّ هؤلاء قد تمالؤوا علی سخطة امارتی ۴۰۱

انّی لم اخرج اشراً و لا بطراً ۲۹۹
إنّی لم ارد النّاس حتّی ارادونی ۲۰۲
انّی ـ و اللّه ـ ما احثّکم علی طاعة الّا ۲۵۱، ۵۲۳
ایاك و الاستئثار بما النّاس فیه اسوة ۴۵۸
ایّها النّاس! إنّ ربّکم واحد و انّ اباکم واحد ۴۲۳
أتأمرونّی ان اطلب النّصر بالجور ۴۳۵
ألا و إنّ بلیّتکم قد عادت ۸۵
بالعدل قامت السّموات و الارض ۴۲۱
تفکّروا فی آلاء اللّه و لاتتفکّروا فی ۱۴۸
ثلاث لا یغل علیهنّ قلب امرئی مسلم ۳۰۹
ثلاثة رفع اللّه عنهم العذاب یوم القیامة ۳۰۹
ثمّ انظر فی امور عمالك فاستعملهم ۴۰۲
ثمّ تفقّد أعمالهم و ابعث العیون ۴۰۶
جاهدوا أهوائکم تملکوا انفسکم ۱۲۲
حقّاً علی اللّه ۳۴
حقّ اللّه علی العباد ان لا یشرکوا ۳۳
حقّ الولد علی الوالد أن یحسّن اسمه ۱۵۹
حقٌّ علی الامام ان یحکم بما انزل اللّه ۲۴۱
حقٌّ علی العاقل ان یضیف الی رأیه ۴۸۳
حقٌّ علی ربّی تبارك و تعالی أن یستجیب لی فیهم ۳۴
سبحان اللّه! تحلفون علی قومٍ ۳۹۵
سلمان منّا اهل البیت ۴۹۶
شدّ بالاخلاص و التّوحید حقوق المسلمین ۵۷
طاعة السّلطان واجبةٌ و من ترك ۲۷۶
طفقت أرتإی بین اصول بید جذّاء ۲۹۷
طلب العلم فریضة علی کل مسلم ۵۱۵
علیك بالنّصح للّه فی خلقه ۳۰۹
فاحبّوا له ما تحبّون لانفسکم ۱۷۸
فاذا فعلتُ ذلك وجبت للّه علیکم النّعمة ۲۵۱
فاسمعوا له و اطیعوا امره فی ما طابق الحقّ ۲۴۸
فامّا حقّکم علیّ ...تعلیمکم کیلا تجهلوا ۲۸۱، ۳۲۹، ۵۱۸
فامّا حقّکم علیّ فالنّصیحة لکم ۳۰۷
فانّ الغایة القیامة و کفی بذلك واعظاً ۶۰
فانّ اللّه سبحانه لم یلعن القرن الماضی ۲۹۳
...فانّ الملائکة لا تدخل بیتاً فیه کلبٌ ۷۶
فانّ الوالی اذا اختلف هواه منعه ذلك ۴۵۷
فان انتم لم تستقیموا لی علی ذلك ۲۵۱
فانّ بیعتی بالمدینة لزمتك و انت ۲۱۲
فانّك فوقهم و والی الامر علیك فوقك ۴۰۸

فانّكم مسؤولون حتّى عن البقاع ۴۸
فانّك ممّن استظهر به على اقامة الدّين ۵۲۲
فانّى ادعوكم الى عبادة اللّه من ۱۲۴
فانّى قد جعلته حاكماً فاذا حكم بحكمنا ۲۶۲، ۲۶۳
فجعلها نظاماً لالفتهم و عزّاً لدينهم ۵۴۴
فرض اللّه...و الامامة نظاماً للامة ۲۸۲
فصلح بذلك الزّمان و طمع فى ۵۵۱
فطمع بالهوى و عطّلت الاحكام ۵۵۱
فعليكم بالتناصح فى ذلك و حسن ۳۱۵
فقد بعثت اليكم عبداً من عباداللّه ۳۵۶
فقد جعل اللّه سبحانه لى عليكم حقًّا ۴۵
فلاتكفّوا عن مقالة بحقّ أو ۱۷۷
فلا تكوننّ لمروان سيقةً ليسوقك ۲۹۸
فليكن امر النّاس عندك فى الحقّ سواء ۴۴۴
فمن كنت اولى به من نفسه فعلىّ ۳۶
فمن كنت مولاه فهذا على مولاه ۳۶، ۳۲۷
فمنى النّاس لعمرو اللّه بخبط ۲۹۷
فواللّه! لو لم يصيبوا من المسلمين ۲۰۹
فهنا لك تذل الأبرار و تعزّ الاشرار ۵۵۲
فيا عجباً بيناهو يستقيلهافى حياته ۲۹۷
قام بالقسط فى خلقه و عدل عليهم ۴۴۳
قد اتتنى كتبكم و قدمت علىّ رسلكم ۱۹۲
قضى رسول اللّه(ص) بالشفعة ۵۳۵
كلامه فصل و حكمه عدل ۴۴۳
كلّكم راع وَ كلّكم مسؤول عن رعيته ۲۴، ۲۸۸، ۲۸۹
كيف يعدل فى غيره من يظلم نفسه ۴۲۹
لئن كانت الامامة لاتنعقد ۲۱۳
لابدّ للنّاس من امام برّ أو فاجر ۵۳۱
لا تتركوا الامر بالمعروف و النّهى عن المنكر ۲۹۳
لاتجتمع امّتى على الخطأ ۱۷۵
لا تنظر الى كثرة صلاتهم ۳۲۴
لا جبر و لا تفويض بل امر بين الامرين ۱۱۶
لا ضرر و لا ضرار فى الاسلام ۵۳۴
لا طاعة فى معصية اللّه انّما الطّاعة ۲۴۹
لا طاعة لمخلوقٍ فى معصية الخالق ۲۴۸
لا طاعة لمن لم يطع اللّه ۲۵۶
لا! و اللّه لا اعطيهم بيدى اعطاء الذّليل ۱۲۵
لا يجرى لاحد الّا جرى عليه ۳۱
لقد واسيتُه بنفسى فى المواطن الّتى ۴۶۸
لكنّه جعل حقّه على العباد أن يطيعوه ۳۲
لكنّه يستحق عليه امور فهو ۳۳
لو كان لاحد أن يجرى له ۳۲
لولا حضور الحاضر و قيام الحجّة ۱۹۸، ۲۷۳
ليس من العدل القضاء على الثّقة بالظّنّ ۴۵۹

ما اخذ اللّه علی اهل الجهل أن یتعلّموا حتّی ۱۵۹
ما اعمال البرّ کلّها و الجهاد فی سبیل اللّه ۲۹۳
ما اعمال البرّ کلّها و الجهاد فی سبیل اللّه عند ۱۵۲
ما قدّست امة لم یؤخذ لضعیفها ۲۹۹
من ارضی سلطاناً بسخط اللّه ۲۴۹
من استبدّ برأیه هلك ۴۵۸
من استقبل وجوه الآراء عرف ۴۸۲
من اطاع مخلوقاً فی معصیة اللّه ۲۴۹
من ترك الشّهوات کان حرّاً ۱۲۱
من حق الرّاعی ان یختار لرعیّته ۴۶۸
من رأی سلطاناً جائراً مستحلاً لحرام اللّه، ۱۸۲
من شاور الرّجال شارکها فی عقولها ۴۸۲
من نصب نفسه للنّاس اماماً فلیبدأ بتعلیم نفسه ۵۲۳، ۳۲۸
من وعظ اخاه سرّاً فقد زانه ۳۱۱
من ولیکم و اولی بکم من انفسکم؟ ۳۲۵
و اذا غلبت الرّعیة والیها أو ۵۴۶
و اعلم انّه لیس شیءٌ بأدعی الی حسن ظن راعٍ برعیته ۴۰۹
و افضل من ذلك کلّه کلمة عدل ۳۰۳
و اللّه! لو انّ الحسن و الحسین فعلا مثل ۴۴۸
و اللّه لهی احب الیّ من امرتکم الّا أن اقیم حقًّا ۳۳۰
و اللّه ما تریدان العمرة و لکنّکما ۴۰۲
و اللّه یا محمد، من اصبح من هذه الامة لا امام له ۳۲۸
و امّا الحوادث الواقعة فارجعوا فیها ۲۳۸، ۲۴۳
و امّا حقّی علیکم...النّصیحة فی المشهد و المغیب ۳۰۷
و امّا حقّی علیکم فالوفاء بالبیعة ۱۹۲، ۲۱۹
و انّما خرجت لطلب الاصلاح ۸۶
و انهوا عن المنکر و تناهوا عنه ۲۹۱
و انّی لم ابعث علیکم معاذاً رباً ۳۲۹
و بایعنی النّاس غیر مستکرهین ۲۰۲
و قام معه بنی ابیه یخضمون مال اللّه ۲۹۸
و قد عرفوا العدل و رأوه و سمعوه ۴۴۴
و لا تحقرن لطفاً تعاهدتهم به ۳۱۴
و لا تدفعنّ صلحاً دعاك الیه عدوك ۴۰۷
و لا تقولنّ انّی مؤمّر امر فأطاع ۳۳۰
و لا یدرك الحقّ الّا بالجدّ ۴۷
و لقد بلغنی انّ الرّجل منهم کان یدخل ۵۳۲

و لیس احد من الرّعیة اثقل علی الوالی ۴۰۷
ولیکن ابعد رعیتك منك و ۴۰۹
و من اقام علی یهودیته او مجوسیّته فعلیه الجزیة ۳۹۱
و من ثبت علی دینه من اهل الایمان ۳۹۱
و من کان علی یهودیته و نصرانیته فانّه لانصتن عنها و علیه الجزیة ۱۳۷
و منها لو لم یجعل لهم اماماً قیما ۳۲۳
و منهم تارك لانکار المنکر بلسانه ۲۹۷
ویلکم ما علیکم أن تنصتوا الیّ ۷۹
یا ابابکر! اتحکم فینا بخلاف حکم اللّه ۲۹۷
یا بنیّ! لا تکن عبد غیرك و قد جعلك اللّه حرّاً ۱۲۴
یا شریح! قد جلست مجلساً لا یجلسه ۳۷۰
یا شیعة آل ابی‌سفیان! إن لم یکن لکم دین ۱۲۰
یا علی! انت منّی بمنزلة هارون ۳۲۷
یجبر الامام النّاس علی اخذ الزّکاة ۳۸۲
یجب للمؤمن علی المؤمن ان یناصحه ۳۰۸
یقول اللّه عزوجل: انا ربّکم...حقّ علیّ أن استجیب لکم ۳۴
ینظران الی من کان منکم قد روی حدیثنا ۲۴۳
یؤخذ به للضّعیف من القوی حتّی یستریح برٌّ ۴۲۸

روایات فارسی

آغاز کنندهٔ فتنه‌ها؛ پیروی هواهای نفسانی و بدعت‌گذاری در احکام است ۴۴۴
آگاه باشید! آن‌چه را من برای شما در نظر می‌گیرم و می‌خواهم، بهتر از آن است که خود می‌اندیشید ۵۰۳
آن گونه که رسول خدا عطا می‌کرد من عطا می‌کردم ۴۴۲
از بندهٔ خدا علی امیرمؤمنان به هر یک از کارگزاران که نامهٔ مرا...می‌خواند ۴۰۳
اگر مدینه را ترک کنی، اعراب اطراف از این فرصت استفاده کرده ۵۰۶
اگر می‌خواستم، می‌توانستم از عسل مصفّا و مغز گندم و بافته‌های ابریشم، برای خود، خوراک ولباس تهیه کنم ۴۷۰
ای مردم!....بعضی از ملل گذشته، نابود شدند، فقط به خاطر اینکه اگر فرد شریف و صاحب منصبی سرقت می‌کرد، رهایش می‌کردند ۴۴۷
ای مردم! خداوند، بندگان را جز برای شناخت خویش نیافرید ۶۰
ای مفضّل، اگر چنین بود و حکومت دراختیار ما بود، جز سیاست و تدبیر...چیزی نبود ۴۷۱

این‌که گفتید: «با شما مشورت کنم»، به خدا سوگند! من رغبتی به ولایت و حکومت نداشتم ۲۰۰

بر اساس کتاب خدا و سنّت پیامبر عمل و از آن پیروی می‌کنم ۴۹۹

بر امام لازم است که بر اساس آن‌چه از ناحیهٔ خداوند نازل شده، حکم کند ۲۵۰

به خدا سوگند، ای محمد! هر کس از امت از جانب خدای عزّوجل دارای امام آشکار و عادلی نباشد، در گمراهی بوده ۳۲۷

پیروان اسلام، فرزندان اسلام‌اند. میان آنان در پرداخت بیت‌المال، مساوات را رعایت می‌کنم ۴۴۲

جز اصلاح زمین تو، هدفی ندارم ۵۳۱

حق امام بر آنان ـ مردم ـ، این است که به سخنان او گوش فرا داده ۲۴۱

خدا را گواه می‌گیرم نسبت به هر کسی که او را بر امری، کم و کوچک...سرپرست کردم، چنان که درمیان آنان، عدالت پیشه نکرد، لزوم اطاعت ندارد ۴۶۱

خداوند، امام را مأمور کرد که امانت ـ امامت ـ را به امام بعدی بسپارد ۲۴۷

خداوند، چیزی از صنوف اموال را رها نکرد، مگر آن که آن را تقسیم کرد ۴۶۴

در اعمال و رفتار آنان نظر کنی تا بدانی...با مردم چگونه رفتار می‌کنند ۴۰۴

در کارهای‌شان کاوش و رسیدگی کن و بازرسان راستگو و وفادار بر آنان بگمار ۴۰۶

دو تن که در بارهٔ گوسفند و زمین زراعتی خود اختلاف داشتند نزد داود آمدند ۳۶۵

صعصعه! تصمیم گرفته‌ام که تو را به این مأموریت اعزام کنم ۵۰۲

علمی که می‌آموزد از چه کسی دریافت می‌کند ۱۶۰

مردم، تا وقتی که بیعت نکرده‌اند، اختیار دارند ۲۰۸

معاویه، شما را به امری فرا خوانده که نه عزّتی در آن است و نه انصافی ۵۰۳

من، خود و همراهانم حرکت می‌کنیم، چنان که با این قوم ـ اصحاب جمل ـ روبه‌رو شدیم با آنان برخورد می‌کنیم ۵۰۲

من فضل و مرتبت فرمانبرداران شما و حقّ ناصحان و خیرخواهان شما را می‌شناسم ۳۱۴

می‌توانم غنائم را با اموال شما مخلوط

کنم و سپس همه را میان شما و مهاجران به طور مساوی تقسیم کنم ۴۵۳

نفرین خدا بر او باد! رفتاری مانند بزرگان کرد، ولی مانند بردگان گریخت ۴۰۳

وای بر شما! شما چه می‌دانید که من چرا صلح کردم ۵۰۴

وقتی که ـ حاکم ـ طبق حکم ما، حکم کرد و شخصی از او نپذیرفت، حکم خداوند را کوچک شمرده ۲۷۶

هرگاه او، در حکمرانی، عدالت پیشه کرد... سخن او را بشنوید و اطاعت کنید ۴۶۱

هنگامی که سخنرانی‌ام به پایان رسید، شما را به دست دادن با خویش بر بیعت با علی و اقرار بدان فرامی‌خوانم ۲۰۰

هیچ شخصی نمی‌تواند دَه هزار درهم از راه حلال جمع کند ۴۵۶

■

۳

اشخاص

آخوند خراسانی، محمد کاظم ۳۹، ۳۵۸
آدم(ع) ۶۸، ۳۰۸، ۳۴۶
آقابخشی، علی ۵۳۰
آلکسی، دوتوکویل ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۵۸، ۱۷۰
آلن، سن تماد ۹۵
آلوسی، سید محمود ۴۲۴
آمدی ـ مؤلف غرر ـ ۲۴۳، ۳۲۴
آملی، محمد تقی ۲۹، ۳۸
آنتونی اربلاستر ۱۲۵
آیزایلبرلین ۱۱۳
ابان بن سعید بن عاص ۵۱۶
ابراهیم(ع) ۱۴۲، ۳۲۲، ۳۶۵، ۳۶۶
ابن ابی الحدید ۳۲، ۳۳، ۱۸۱، ۲۰۹، ۲۱۲، ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۱۴، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۹۹، ۵۰۰
ابن اثیر ۱۲۴، ۱۶۲، ۱۹۷
ابن جوزی ۱۸۱
ابن خلدون ۲۵۵
ابن سکّیت ۲۹
ابن سینا، ابو علی ۷۵، ۲۲۴
ابن شهرآشوب ۴۴۸
ابن عربی، محی الدّین ۴۲۵
ابن فارس ۱۵۷
ابن مردویه ، ۲۳۵
ابن منظور ۲۳، ۲۶، ۱۹۷، ۴۴۸، ۴۶۷
ابن هشام ۱۳۷، ۲۰۱، ۲۹۶، ۴۰۱، ۵۱۶
ابواسحاق، ابراهیم بن محمد ثقفی ۵۳۲
ابوالشیات، احمد ۴۸۰
ابوبکر بن عبدالرحمن ۵۰۵
ابوبکر ـ خلیفه اول ـ ۱۸۱، ۱۹۹، ۲۰۳، ۲۱۱، ۲۹۶، ۲۹۷، ۴۹۷، ۵۰۵
ابوجهل ۱۴۳
ابوذر غفاری ۱۴۶، ۲۴۹، ۲۹۸، ۳۱۴، ۳۲۵، ۳۵۱
ابوسفیان ۴۹۴
ابوعبیدة جرّاح ۵۰۵، ۵۱۵
ابو موسی اشعری ۵۰۱

احمد بن حنبل ۳۷۰
احمد بن محمد بن خالد برقی ۴۸۴، ۴۹۸
احمدیان، قدرت ۴۱۹
احمدی میانجی، علی ۳۱، ۱۲۴، ۳۲۹، ۳۸۰، ۴۶۱، ۵۱۶
احنف بن قیس ۵۰۲
اراکی، محمد علی ۲۹، ۳۸، ۵۰
ارسطو ۵۱۹، ۵۲۰
ارنولد ۲۵۵
اسامة بن زید ۲۱۵، ۳۵۱، ۵۰۵
اسیدبن حضیر ۵۱۶، ۴۹۵، ۴۹۷
اشعری، ابوموسی ۲۵۸
اصفهانی، راغب ۲۳، ۲۷، ۸۰، ۳۰۷، ۳۷۷، ۵۳۴
اصفهانی، محمد حسین ۲۶، ۲۸
افلاطون ۴۲۹، ۵۱۹
اکبری، فتحعلی ۳۹۱
الرّیسی، ضیاءالدّین ۳۹۱
القرضاوی، یوسف ۳۸۴، ۳۸۶
الکتانی، شیخ عبدالحیّ ۴۳۱، ۵۱۵
المبارک، محمد ۲۵
المقرّی، احمد ۲۳
امام باقر(ع) ۱۶۰، ۲۳۹، ۲۴۱، ۲۴۷، ۳۲۷، ۵۴۴
امام خمینی ۱۵، ۱۶، ۱۹، ۳۵، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۵، ۶۰، ۶۱، ۶۶، ۷۴، ۸۷، ۹۴، ۹۹، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۴۳، ۱۸۰، ۲۲۹، ۲۳۷، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۵۵، ۲۶۹، ۲۷۳، ۲۷۵، ۲۸۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۴۴، ۳۵۲، ۳۵۴، ۳۵۸، ۳۶۶، ۳۷۱، ۳۸۹، ۳۹۵، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۴۳، ۴۵۰، ۴۶۳، ۴۷۲، ۴۷۳، ۵۳۴
ام سلمه ۳۵۱، ۵۰۲، ۵۰۵
امّ کلثوم ۴۴۸
امیری، مجتبی ۸۸
امین، سید حسن ۲۵
امینی، ابراهیم ۱۸، ۲۰
امینی، عبدالحسین ۳۷۰
انس بن مالک ۲۵۶
انصاری، شیخ مرتضی ۳۹، ۱۴۱، ۱۵۶، ۱۵۷، ۲۲۵، ۲۳۴، ۲۳۸، ۲۴۳، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۲، ۲۶۹، ۳۷۰، ۳۸۲، ۳۸۴، ۳۸۵، ۵۳۳
انصاف پور، غلامرضا ۴۶۷
ایروانی ـ صاحب حاشیه بر مکاسب ـ ۳۸
بازرگان، مهدی ۶۸
باقلانی، قاضی ابوبکر ۲۵۳
بحرانی، ابن میثم ۳۲، ۳۳، ۵۵۱
بحرانی، سید هاشم ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۳
برژینسکی ۸۷

بشته، آ ۴۲۰
بصری، حسن ۲۵۳
بنی‌عامربن صعصعه ۱۹۸
بیدار فر، محسن ۵۳
پازارگاد، بهاءالدین ۱۷۴، ۲۶۸، ۲۸۱
پهلوی، رضا ۸۶
پهلوی، محمدرضا ۸۶
پیامبر اکرم(ص) در اکثر صفحات
تامیل هیل گرین ۲۵۲
تبریزی، میرزا جواد ۲۳۷
تدیّن، احمد ۱۷۹، ۲۱۰
ترکمان، محمد ۱۱۷
تستری، محمد تقی ۴۳۵، ۴۶۹
تفتازانی ۳۲۷
توماس، اکویناس ۵۱۹
تی، بلوم، ویلیام ۸۸، ۱۷۹، ۲۱۰
جابربن عبدالله انصاری ۵۰۴
جاحظ، ابوعثمان عمروبن بحر ۴۳۲
جالوت ۳۶۴
جان لاک ۱۱۴، ۱۷۹، ۲۱۴، ۲۶۸، ۳۳۳
جبلة بن ایهم ۴۴۷
جرمی شی یرمر ۱۲۶
جعفر بن محمد(ع)(امام) ۳۶۵، ۳۵۳، ۷۶، ۱۱۶، ۱۴۸، ۱۵۳، ۲۳۵، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۹، ۳۰۹، ۳۲۴، ۳۶۸، ۳۷۰، ۳۸۰، ۳۹۴، ۴۴۲، ۴۴۶، ۴۴۸، ۴۵۶، ۴۶۴، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۵۳۵
جندب بن زهیر ۲۹۸
جوادی آملی، عبدالله ۲۶، ۴۶، ۵۱، ۸۰، ۲۴۸، ۳۴۸
جوهری ـ صاحب صحاح ـ ۳۰
حائری، سید کاظم ۲۶۵
حائری یزدی، عبدالکریم ۲۹، ۳۸، ۴۹، ۵۰
حائری یزدی، مهدی ۲۵
حاتم بن عبدالله طایی ۴۷۱
حارث بن حوت ۵۴۶
حارث بن عرف ۴۹۶
حجاج بن یوسف ثقفی ۱۷۴، ۲۰۸
حجربن عدی ۵۰۳، ۲۹۹
حجة بن الحسن(ع)(امام) ۸۱، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۴۳، ۲۷۵
حرّانی، ابن شعبه ۲۴۲، ۵۳۱
حرّبن یزید ریاحی ۱۹۱
حسن بن علی(ع)(امام) ۱۹۱، ۲۰۲، ۲۰۸، ۳۵۱، ۳۵۲، ۴۴۸، ۴۹۴، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۴۴
حسن بن علی عسکری(ع)(امام) ۳۱۱
حسین بن علی(ع)(امام) ۶۰، ۷۸، ۷۹، ۸۵، ۸۶، ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۵، ۱۸۱، ۱۹۱، ۲۰۸،

۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۲۹، ۳۵۱، ۳۵۲، ۴۱۴،
۴۴۸، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۳۶
حسینی عراقی، نورالدّین ۲۳۳، ۴۸۳، ۴۹۰
حکیم، سید محسن ۳۰۰
حکیمی، محمد رضا ۳۹۱، ۴۴۲، ۴۶۴
حمزة بن عبدالمطلب ۴۸۶
حویزی ـ صاحب تفسیر نورالثقلین ـ ۲۳۲،
۲۴۵
خالدبن سعید بن عاص ۵۱۶
خامنه‌ای(آیةالله)، سید علی ۱۷، ۱۹
خبّاب ۲۵۶
خدوری، مجید ۱۷۵
خرّازی، سید محسن ۲۳۵
خرّم شاهی، بهاءالدین ۱۲۷
خرّیت بن راشد ۴۰۲، ۴۰۳
خزاعی نیشابوری، حسین ۴۷۹، ۴۹۰
خوانساری، محمد جمال الدّین ۲۴۳
دابن ۲۹، ۴۱
داود(ع) ۳۶۴، ۳۶۵، ۴۲۷، ۴۵۹
داوری اردکانی، رضا ۴۳۱
دیلمی ۳۰۹
دینوری، ابن قتیبه ۱۹۹، ۲۱۲
ذاکری، علی اکبر ۴۰۳
راسل، برتراند ۲۱۴، ۲۲۳
رامین، علی ۲۲۲، ۳۳۳
رحیمی، مصطفی ۱۰۴
رسایی، داود ۲۵۵
رسولی محلاتی، سید هاشم ۴۴۵
رشید رضا ۲۶۷
رمضان البوطی، محمد سعید ۴۸۱
روبرپللو ۲۵
روحانی، سید حمید ۳۰۰
روسو، ژان ژاک ۲۵، ۹۵، ۹۷، ۱۰۲، ۱۰۶،
۱۱۴، ۱۷۴، ۳۴۲، ۴۱۹ ۵۱۴
زبیر ۱۹۹، ۲۰۲، ۴۰۲، ۴۳۴، ۴۹۹
زرارة بن اعین ۲۴۷
زمخشری ۲۴۷، ۳۷۷، ۴۲۶، ۴۳۸، ۴۷۹،
۴۸۰، ۴۸۶، ۴۹۰
زنجانی، شیخ محمد رضا ۲۷۵
زهرةبن عبدالله ۱۲۴
زیادبن ابیه ۴۰۵، ۴۴۵
زید بن ثابت ۲۹۸
زیرک‌زاده، غلامحسین ۹۷، ۳۴۲، ۴۱۹
ژان بدن ۱۷۳
ساکت، محمد حسین ۲۸، ۲۹، ۴۱، ۱۷۳،
۱۷۴، ۳۴۱، ۳۶۳
سروش، عبدالکریم ۵۱، ۸۹، ۱۰۶، ۱۳۴،
۱۴۰، ۱۷۴

سعدبن ابی وقاص ۱۹۳، ۲۱۵، ۲۹۸، ۵۰۵
سعدبن عباده ۴۹۶
سعدبن معاذ ۴۹۵، ۴۹۶
سعید بن زید ۵۰۵
سلمان رشدی ۱۴۳
سلمان فارسی ۲۹۸، ۴۹۵، ۴۹۶
سلیمان بن خالد ۳۵۴
سلیمان بن صردخزاعی ۵۰۳
سلیمان(ع) ۳۶۴، ۳۶۵، ۴۷۳
سلیم بن قیس ۳۵۱
سمرة بن جندب ۵۳۳، ۵۳۴
سنهوری، عبدالرزاق ۲۸
سوری، محمد ۴۵۵
سویلم ۴۰۱
سهل بن حنیف ۵۰۱
سید مرتضی ـ علم الهدی ـ ۱۹۹
سیستانی، سید علی ۵۳۴
سیوطی، جلال الدین ۲۰۱، ۲۵۰، ۲۵۶
شافعی، محمد ابن ادریس ۳۸۷، ۴۰۰
شریح قاضی ۳۷۰، ۴۰۵
شریعتی، علی ۱۶۰
شعرانی، ابوالحسن ۳۴
شعیب(ع) ۳۰۸
شوشتری، قاضی نورالله ۲۳۵، ۴۳۲
شهید اول ـ محمد بن مکی العاملی ـ ۳۷، ۲۵۹، ۲۸۹
شهیدثانی ـ زین‌الدین ابن علی‌عاملی ـ ۱۴۶، ۲۸۹، ۵۱۵
شیخ الاسلامی، جواد ۱۲۳، ۱۳۲
شیخ صدوق ـ محمد بن علی ـ ۳۳، ۳۴، ۳۷، ۴۸، ۷۶، ۸۴، ۱۴۸، ۲۳۶، ۲۳۸، ۲۴۳، ۲۷۷، ۳۲۳، ۴۳۲، ۴۸۲، ۴۵۰
شیخ طوسی ـ محمد بن حسن ـ ۲۰۰، ۲۳۲، ۲۵۸، ۲۸۹، ۳۵۷، ۴۳۸، ۴۵۴، ۴۹۹
شیخ مفید ـ محمد بن نعمان ـ ۲۰۸، ۲۴۰، ۳۲۴، ۳۸۱، ۳۸۵، ۴۰۲، ۴۳۴، ۴۳۶، ۴۸۳، ۴۸۴، ۵۰۱، ۵۴۹
شیرازی، سید حسن ۵۰۳
شیرازی، صدرالمتألهین ۵۲، ۵۳
صافی، لطف الله ۲۳۵
صالح(ع) ۱۴۱، ۳۰۸
صانعی، یوسف ۴۸۸
صدری، محمود ۵۱۹
صعصعة بن صوحان ۲۹۸، ۵۰۲
طباطبایی، سید محمد حسین ۳۰، ۳۳، ۴۰، ۴۷، ۵۳، ۶۸، ۷۵، ۱۷۲، ۲۳۰، ۲۳۲، ۲۸۷، ۲۹۲، ۴۰۰، ۴۲۴، ۴۳۸، ۴۸۸
طباطبایی، سید محمد کاظم ۲۹، ۳۸، ۳۹

طباطبایی مؤتمنی، منوچهر ۱۱۴
طبرسی، احمد بن علی ـ احتجاج ـ ۱۵۴، ۲۰۰، ۴۴۷
طبرسی، امین الاسلام ۳۰، ۴۷، ۲۲۹، ۲۳۲، ۲۳۹، ۲۸۷، ۳۲۲، ۴۳۸، ۴۸۰
طبری، محمد بن جریر ۱۳۷، ۱۵۳، ۱۸۱، ۳۱۴، ۴۰۳، ۴۸۶، ۵۰۶
طریحی، فخر الدّین ۳۵۱
طلحه ۱۹۹، ۲۰۲، ۴۳۴، ۴۹۹
طلحة بن عبیدالله ۴۰۱
طوسی، خواجه نصیر ۳۴
ظافر القاسمی ۱۳۷، ۱۵۳
عاصم بن زیاد ۴۶۹
عالم، عبدالرّحمن ۸۸، ۱۰۱، ۱۷۳، ۱۷۵
عاملی، جعفر مرتضی ۳۹۶، ۴۳۲
عاملی، حشمت الله ۹۵
عاملی، سید محمد ـ صاحب مدارک ۳۸۵
عاملی، شیخ حرّ ۲۹۳، ۴۵۶
عایشه بنت ابی‌بکر ۴۰۲
عبادبن قیس ۱۵۳
عبادة بن صامت ۵۱۶
عباس بن عبدالمطلب ۴۸۶
عبدالرحمن بن عوف ۲۹۸
عبدالکریم الخطیب ۲۵۳، ۲۵۶
عبدالله بن رواحه ۵۱۶
عبدالله بن زمعه ۳۷۹
عبدالله بن سعید بن عاص ۵۱۵
عبدالله بن سلیم ۵۰۵
عبداللّه بن عباس ۱۹۶، ۲۴۰، ۳۳۰، ۴۳۴، ۴۴۸، ۴۶۸، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۵
عبدالله بن عمر ۱۸۱، ۱۹۳، ۵۰۴
عبداللّه بن مسعود ۲۹۸
عبدالله بن مطیع ۵۰۴
عبدالله جعفر طیّار ۳۵۱، ۵۰۴، ۵۳۶
عبدالملک بن مروان ۱۷۴، ۱۷۵
عبدالواحد عراقی، علی ۴۵۳
عثمان بن حنیف ۱۹۵، ۴۰۵
عثمان بن عفّان ـ خلیفه سوم ـ ۱۸۱، ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۱۱، ۲۴۹، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۱۳، ۳۱۴، ۴۰۲، ۴۵۹، ۵۰۱، ۵۰۵
عدوی، عبدالله ۵۰۵
عدی بن حاتم ۵۰۳
عقیل بن ابیطالب ۳۷۸، ۴۴۸، ۴۸۶
علامهٔ حلّی ـ یوسف بن مطهر ـ ۲۵۹، ۲۸۹
علایی طباطبایی، ضیاء الدین ۱۴۴
علاءالدین هندی، علی بن حسام الدّین ۲۴۱
علاء بن حضرمی ۲۵۰، ۴۶۱
علی بن ابی طالب، امیرالمؤمنین(ع) در اکثر صفحات

علی بن موسی(ع)(امام) ۳۲۳، ۳۲۷، ۴۸۴، ۴۹۸
علی پور، محمد حسن ۱۱۷
عمار یاسر ۲۹۸، ۳۵۴، ۵۰۱
عمربن حنظله ۲۴۲، ۲۶۲، ۲۷۶
عمربن خطّاب ـ خلیفه دوم ـ ۱۵۳، ۱۸۱، ۱۹۹، ۲۱۱، ۲۵۴، ۲۵۸، ۲۹۶، ۲۹۷ ۳۱۳، ۳۱۵، ۴۴۷، ۵۰۱، ۵۰۵، ۵۰۶
عمربن عبدالرّحمن ۵۰۵
عمروبن ابی‌سلمه ۵۲۲
عمروبن حزم ۳۱
عمرو بن عاص ۱۵۳، ۱۹۳، ۱۹۶، ۳۱۵
عمری، محمد بن عثمان ۲۴۳
عنایت، حمید ۵۲۰
عیاشی ۲۳۹
عییفة بن حصن ۴۹۶
فاضل مقداد ۲۸۹
فاضل میبدی، محمد تقی ۳۶۸
فاطمه زهرا(س) ۴۴۵
فتحی الدّرینی ۲۷۵
فخر رازی ۲۳۴، ۴۸۶
فرانتس نویمان ۱۱۴
فرخزاد، رستم ۱۲۴، ۱۶۲
فرعون ۸۶، ۴۷۷
فشارکی، محمد ۳۸
فضل الله، سید عبدالمحسن ۴۸۰
فولادوند، عزت الله ۸۹، ۱۱۴، ۱۲۶، ۲۵۶
فیروزآبادی ـ صاحب قاموس ـ ۳۰
فیض الاسلام، سید علینقی ۱۵۲
فیض کاشانی، ملّا محسن ۴۷۹
قاسم زاده ۱۱۵
قاضی ابی یعلی فرّاء ۲۵۷
قاضی زاده، کاظم ۲۸۱، ۴۹۸
قاضی شریعت‌پناهی، ابوالفضل ۲۵، ۹۴، ۱۷۹، ۵۳۰
قاضی عضد ایجی ۲۵۷
قاضی نعمان ۳۵۳، ۴۰۴
قرشی، سید علی‌اکبر ۳۰، ۸۰
قرطبی، ابوعبدالله محمد بن احمد ۴۸۱
قزوینی، ملّا صالح ۵۵۱
قمی، شیخ عباس ۴۸، ۴۴۵، ۴۶۸
قمی، علی بن ابراهیم ۲۴۷، ۳۷۷، ۴۵۳
قمی، قاضی سعید ۱۴۸
قونوی، صدرالدّین ۱۴۸
کاپلستون، فردریک ۱۷۴، ۱۸۰، ۲۱۰، ۳۴۱
کاتوزیان، ناصر ۳۳۳، ۴۱۷، ۴۳۳
کارل، الکسیس ۷۸
کارل پوپر ۱۲۶

کاشف الغطاء، شیخ محمد حسین ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۳۰
کانت ۸۹، ۲۵۶
کعب بن اشراف ۲۳۱
کلن تیندر ۵۱۹
کلینی، محمد بن یعقوب ۳۴، ۱۵۲، ۱۵۶، ۴۴۴، ۴۴۵
کنت، آگوست ۲۲۲
کیا، منوچهر ۵۱۴
گرجی، ابوالقاسم ۲۳۸
لاهیجی، عبدالرزاق ـ محقق ـ ۵۹
لقمان حکیم ۱۴۶، ۱۵۶
لگنهاوزن، محمد ۱۲۷
مازندرانی، ملّا عبدالله ۳۵۸
مالک اشتر ۱۹۵، ۲۳۷، ۲۴۸، ۲۷۶، ۲۹۸، ۳۱۲، ۳۵۶، ۴۰۴، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۹، ۵۲۲
ماوردی، ابویعلی ۲۵۷، ۳۲۷، ۳۳۳
ماهاتیر، محمد ۴۵۵
مجتهد شبستری، محمد ۲۷۷
مجلسی، محمد باقر ۳۶، ۵۰، ۵۸، ۱۴۸، ۱۶۰، ۲۳۹، ۲۴۸، ۳۸۷، ۳۸۸، ۴۴۶ ۴۷۱، ۴۹۸، ۵۱۵
محدّث ارموی ۲۴۳، ۵۳۲
محدّث نوری، حسین ۳۰۸، ۴۰۵
محرابی، محمد ۴۸۰
محمد بن ابی‌بکر ۱۹۵، ۲۳۷، ۵۰۱
محمد بن حنفیه ۴۸۲، ۵۰۵
محمد بن عمیر ۵۰۲
محمد بن مسلم ۳۲۷
محمدی ری شهری، محمد ۱۲۵
محمدی، مجید ۱۲۶
مخبر، عباس ۱۲۵
مدلسیون، جی‌پی ۴۱۹
مدنی، سید جلال الدین ۲۳
مرعشی نجفی، شهاب الدّین ۲۳۵
مرگولیوث ۲۵۵
مروارید، علی اصغر ۲۵۹
مروان بن حکم ۱۹۶
مسعودی ۹۶، ۱۷۵، ۲۴۹، ۴۳۴، ۵۰۰، ۵۰۲
مسلم الحجاج نیشابوری ۴۴۷
مسلم بن عقیل ۲۰۲، ۵۰۵
مسوربن مخرمه ۵۰۵
مصباح یزدی، محمد تقی ۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۴، ۳۶، ۶۳، ۴۸۰
مصطفوی، حسین ۱۵۷
مصقلة بن هبیرة ۴۰۳، ۴۰۵
مطهری، مرتضی ۲۴، ۳۰، ۳۵، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۷۵، ۷۶، ۸۸، ۹۶، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۰،

۱۲۳، ۱۲۴، ۲۹۲، ۳۱۵، ۳۸۹، ۳۹۰، ۴۱۷،
۴۲۲، ۵۵۱
معاذبن جبل ۳۳، ۲۵۶، ۳۲۹، ۵۱۶
معاویة بن ابی‌سفیان ۶۰، ۸۶، ۱۷۵، ۱۹۳،
۱۹۶، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۵، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۵۱،
۳۵۲، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۴۵، ۵۰۰،
۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳
معاویة بن یزید ۵۴۸
معرفت، محمد هادی ۴۸۱، ۴۹۰
معلّی بن خنیس ۴۷۱
معمّربن خالد ۴۹۸
مغنیه، محمد جواد ۲۰۹، ۲۱۹
مغیرة بن شعبه ۵۰۰، ۵۰۱
مفضل بن عمر ۱۱۶، ۱۵۳، ۴۷۱
مقداد ۲۹۸، ۳۵۱، ۴۹۷
مقدم مراغه‌ای، رحمة‌الله ۱۰۳
مکارم شیرازی، ناصر ۲۵، ۴۹۳
منتسکیو ۱۱۴، ۵۱۷
منتظری، حسینعلی۱۰۸، ۱۸۳، ۲۰۷، ۲۲۷،
۲۶۹، ۳۸۶، ۴۹۷
موحد، محمد علی ۱۱۳
موسوی اردبیلی، عبدالکریم ۱۴۰
موسی بن جعفر(ع)(امام) ۳۷۹، ۴۶۴
موسی(ع) ۸۲، ۳۲۷، ۳۳۱، ۴۷۷
مولوی، جلال الدین رومی ۱۲۲
مهتدی، علی اکبر ۵۱۷
میثم تمّار ۲۹۹
میردامادی، س.م ۴۲۰
میرزای شیرازی، حسن ۲۷۵، ۲۵۸
میرزای نائینی ۲۴، ۲۹، ۱۸۰
میل، جان استوارت ۱۲۳، ۱۲۶، ۱۳۲، ۲۹۰،
۳۳۳
ناپلئون اول ۹۷
ناپلئون سوم ۹۷
نجفی، شیخ محمد حسن ـ صاحب جواهر ـ
۳۸، ۱۴۰، ۱۵۷، ۲۰۹، ۳۵۸، ۳۷۰، ۵۳۵
نوح(ع) ۳۰۸
نوری، شیخ فضل الله ۱۱۷
نووی ـ شارح صحیح مسلم ـ ۲۵۳
واقدی، محمد بن عمرو ۳۸۳، ۳۸۴، ۴۷۹،
۴۸۵، ۴۹۴، ۴۹۵، ۵۱۶
ورعی، سید جواد ۱۸، ۲۰، ۴۵۶
و.لنسکتر، لین ۲۲۲
ولید بن عقبه ۲۹۹، ۵۰۱
ویل دورانت ۱۴۴
هارون(ع) ۳۲۷
هاشمی رفسنجانی، اکبر ۴۶، ۸۱، ۲۳۲،
۲۸۷، ۴۳۹

هانتینگتون ۸۸
هربرت مارکوزه ۱۱۴
همدانی، حاج آقا رضا ۳۸۵
همدانی، مولی حسینقلی ۲۵۹
هندی ـ مؤلف کنزل العمال ـ ۲۹۸
هود(ع) ۱۴۱، ۱۴۲، ۳۰۸
یزید بن معاویه ۸۶، ۱۲۴، ۱۲۵، ۳۰۱

۴

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم

۲. نهج البلاغه

الف

۳. آداب الصلوة، امام روح الله خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۷۲ش، تهران

۴. آزادیهای سیاسی و اجتماعی از دیدگاه اندیشه‌گران، عبدالهادی حائری، انتشارات جهاد دانشگاهی، ۱۳۷۴ش، مشهد

۵. آزادی، قدرت، قانون، فرانتس نریمان، تدوین از هربرت مارکوزه، ترجمه عزت الله فولادوند، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۳ش، تهران

۶. آزادیهای عمومی و حقوق بشر، منوچهر طباطبائی مؤتمنی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ش، تهران

۷. آشنایی با قرآن، شهید مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، چاپ اول، ۱۳۷۷ش، تهران

۸ الاحتجاج، احمد بن علی الطبرسی، تحقیق از شیخ ابراهیم بهادری و شیخ محمد هادی با اشراف شیخ جعفر سبحانی، دارالاسوة ، الطبعة الثانیة، ۱۴۱۶هـ تهران

۹. احقاق الحق، قاضی نورالله تستری، تعلیق از سید شهاب الدین مرعشی نجفی

۱۰. الاحکام السلطانیه، قاضی ابویعلی الفراء، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۶ هـ قم

۱۱. الاحکام السلطانیه، ابوالحسن علی بن محمد الماوردی، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۶ هـ قم

۱۲. کتاب اخلاق، فارابی

۱۳. اخلاق جنسی، شهید مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، چاپ دوازدهم، ۱۳۷۷ش، تهران

۱۴. اخلاق ناصری، خواجه نصیرالدین طوسی، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، انتشارات

خوارزمی ، چاپ پنجم، ۱۳۷۳ش، تهران
۱۵. اربعین ، امام خمینی، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ اول، ۱۳۶۸ش، تهران
۱۶. ارشاد ، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان (شیخ مفید)، تحقیق محمد باقر بهبودی، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۷۶ش، تهران
۱۷. ارشاد الطالب الی التعلیق علی المکاسب، شیخ جواد تبریزی، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، الطبعة الثالثة ۱۴۱۶ه قم
۱۸. الاسلام و اسس التشریع، سید عبدالمحسن فضل الله، دارالکتاب الاسلامی، ۱۳۹۹ه بیروت
۱۹. اصول فلسفه و روش رئالیسم، سید محمد حسین طباطبایی، مقدمه و پاورقی از مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران
۲۰. اقتصاد سیاسی جامعه مدنی، جی.پی.مدیسون، ترجمه قدرت احمدیان، نشر سفیر، چاپ اول، ۱۳۷۸ش
۲۱. الامالی ، شیخ صدوق، مؤسسة البعثة، الطبعة الاولی، ۱۴۱۷ه تهران
۲۲. الامالی ، شیخ محمد حسن طوسی، مقدمه از سید محمد صادق بحرالعلوم، المکتبة الاهلیه، ۱۳۸۴ه نجف اشرف
۲۳. امامت و رهبری، شهید مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، چاپ اول، ۱۳۶۴ش، تهران
۲۴. الامامة و السیاسة، ابن قتیبه دینوری، منشورات شریف رضی، الطبقه الاولی، ۱۴۱۳ه‍ایران
۲۵. امام خمینی و احیاء تفکر اسلامی، سید جواد ورعی، مرکز تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸ش، تهران
۲۶. الامّ، محمد بن ادریس شافعی، دارالمعرفه، الطبعة الثانیة، ۱۳۹۳ه بیروت
۲۷. اندیشه سیاسی کارل پوپر، جرمی شی‌یرمر، ترجمه عزت الله فولادوند، طرح نو
۲۸. اندیشه‌های فقهی ـ سیاسی امام خمینی، کاظم قاضی زاده، مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری، چاپ اول، خرداد ۱۳۷۷
۲۹. انساب الاشراف، احمد بن عیسی بن جابر بلاذری ، تحقیق محمد باقر محمودی، مؤسسة الاعملی للمطبوعات، ۱۳۹۴ه لبنان
۳۰. انسان کامل، شهید مرتضی مطهری، دفتر انتشارات اسلامی ، قم
۳۱. انسان موجود ناشناخته، الکسیس کارل، ترجمه عنایت، انتشارات شهریار، چاپ دوم، تهران
۳۲. انسان و سرنوشت، شهید مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، چاپ هفتم، ۱۳۶۷ش ، تهران
۳۳. الانظار التفسیریه للشیخ الانصاری، صاحب علی محبّی، مرکز النشر، مکتب الاعلام الاسلام،

الطبعةالاولی ۱۴۱۸هـ قم
۳۴. انوار التنزیل و اسرار التأویل، قاضی ناصرالدین بیضاوی، دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۸هـ بیروت
۳۵. انوار الفقاهه، ناصر مکارم شیرازی، مدرسة الامام امیرالمؤمنین، الطبعة الثانیة ۱۴۱۳هـ قم
۳۶. ایمان و آزادی، محمد مجتهد شبستری، طرح نو، ۱۳۷۶ش، تهران

ب

۳۷. بایسته‌های حقوق اساسی، ابوالفضل قاضی شریعت پناهی، دادگستر نشر، چاپ سوم، ۱۳۷۷ش
۳۸. بحارالانوار، محمد باقر مجلسی، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم ۱۴۰۳ش، بیروت
۳۹. بدایة المعارف الالهیه، محسن خرازی، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ اول
۴۰. بعثت(۱)، مهدی بازرگان، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان، چاپ اول ۱۳۷۷ش
۴۱. بلغة الفقیه، سید محمد آل بحرالعلوم، مکتبة الصادق، الطبعة الرابعة ۱۴۰۳هـ تهران
۴۲. بنیادهای علم سیاست، عبدالحمن عالم، نشر نی، چاپ اول ۱۳۷۳هـ تهران
۴۳. بهج الصباغه، محمد تقی تستری، دار امیرکبیر، الطبعة الاولی، ۱۴۱۸هـ تهران
۴۴. البیان و التبیین، ابوعثمان عمرو بن بحربن محبوب جاحظ، تحقیق حسن سندویی، طبع مصر
۴۵. بیست گفتار، شهید مرتضی مطهری، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم ۱۳۵۹ش، قم
۴۶. کتاب البیع، امام خمینی، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ چهارم ۱۴۱۰هـ قم
۴۷. کتاب البیع، (تقریرات درس حاج شیخ عبدالکریم حائری)، محمد علی اراکی، مؤسسه اسماعیلیان، الطبعة الاولی ۱۴۱۵هـ قم
۴۸. البیع و المکاسب (تقریرات درس محمد حسین نائینی)، محمد تقی آملی، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۳هـ قم

پ

۴۹. پاسخ به سئوالات و انتقادات، علی شریعتی
۵۰. پیرامون جمهوری اسلامی، شهید مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، چاپ اول ۱۳۶۴ش، تهران

ت

۵۱. تاریخ تمدن، ویل دورانت، ترجمه ضیاء الدین علائی طباطبایی، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ ۱۳۶۹ش، تهران

۵۲. تاریخ طبری، محمد بن جریر طبری، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت
۵۳. تاریخ فلسفه، ج۵، فردریک کاپلستون، ترجمه امیر جلال الدین اعلم
۵۴. تاریخ فلسفه، ج۸ فردریک کاپلستون، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی ، انتشارات سروش، ۱۳۷۰ش
۵۵. تاریخ فلسفه ، ویل دورانت، ترجمه عباس زریاب خوئی، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چاپ هفتم، ۱۳۶۲ش
۵۶. تاریخ فلسفه سیاسی، بهاءالدین پازارگاد، نشر زوّار، چاپ چهارم، ۱۳۵۹ش
۵۷. تاریخ فلسفه سیاسی غرب از آغاز تا پایان سرهٔ میانه، عبدالرحمن عالم، انتشارات وزارت امور خارجه، چاپ اول ۱۳۷۶ش
۵۸. تاریخ فلسفه غرب، برتراندراسل
۵۹. تاریخ فلسفه یونان، دبلیو.کی.سی.گاتری، ترجمه حسن فتحی
۶۰. تأملاتی در حکومت انتخابی، جان استوارت میل، ترجمه علی رامین، نشر نی، چاپ اول ۱۳۶۹ش، تهران
۶۱. تجرید الاعتقاد، خواجه نصیرالدین طوسی، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ه
۶۲. التجسّس علی عصر الرسول، محمد الشافعی
۶۳. تحریرالوسیله، امام خمینی، مکتبة العلمیة الاسلامیه، تهران
۶۴. تحف العقول، ابن شعبه حرّانی، تحقیق علی اکبر غفاری، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ دوم ۱۴۰۴ه
۶۵. التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، حسن مصطفوی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول ۱۳۶۸ ش
۶۶. تحلیل دموکراسی در امریکا، آلکسی دوتوکویل، ترجمه رحمة الله مقدم مراغه‌ای، انتشارات زوار، ۱۳۴۷ش
۶۷. التراتیب الاداریه، شیخ عبدالحیّ الکتانی، دارالکتاب العربی، بیروت
۶۸. تصنیف نهج‌البلاغه، لبیب بیضون ، مرکز الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵ش
۶۹. تفسیر راهنما، اکبر هاشمی رفسنجانی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۷۶ش، قم
۷۰. تفسیر برهان، سید هاشم بحرانی، مؤسسة البعثة ، الطبعة الاولی ۱۴۱۵ه‌قم
۷۱. تفسیر سورهٔ حمد، امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم، ۱۳۷۸ش

۷۲. تفسیر صافی، فیض کاشانی، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، الطبعة الثانیة ۱۴۰۲ه بیروت
۷۳. تفسیر طبری، محمد بن جریر طبری، دارالفکر ، ۱۴۱۵ه بیروت
۷۴. تفسیر عیاشی ، ابی نصر محمد بن مسعود بن عباس سمرقندی(عیاشی)، تصحیح و تحقیق و تعلیق از سید هاشم رسولی محلاتی، چاپخانه علمیه قم، ۱۳۸۲ه
۷۵. تفسیر فرات کوفی، فرات بن ابراهیم کوفی، مطبعة الحیدریه، نجف
۷۶. تفسیر القرآن الکریم، محی الدین بن عربی، تحقیق دکتر مصطفی غالب، انتشارات ناصر خسرو ، الطبعة الثانیه ۱۳۶۸ه
۷۷. تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، دارالسرور، الطبعة الاولی ۱۴۱۱ه بیروت
۷۸. تفسیر کبیر، فخر رازی، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة، بیروت
۷۹. تفسیر نورالثقلین، شیخ علی بن جمعه عروسی حویزی، المطبعة العلمیة، قم
۸۰ تفکر سیاسی ، گلن تیندر، ترجمه محمود صدری، ۱۳۷۴ش، تهران
۸۱ تکامل اجتماعی انسان، شهید مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، چاپ سوم، ۱۳۶۶ش، تهران
۸۲ التمهید، ابوبکر باقلانی
۸۳ تنبیه الامة و تنزیه الملّه، محمد حسین نائینی، مقدمه و پاورقی سید محمود طالقانی،
۸۴ توحید، شیخ صدوق، مؤسسة النشر الاسلامی، قم
۸۵ تهذیب الاصول (تقریر درس امام خمینی)، شیخ جعفر سبحانی، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ه قم

ج

۸۶ الجامع لاحکام القرآن، ابوعبدالله محمد بن احمد القرطبی، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۰۵ه بیروت
۸۷ جامعه و تاریخ، شهید مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، تهران
۸۸ جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، محمد تقی مصباح یزدی، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول ۱۳۶۸ش
۸۹ الجمل، شیخ مفید، تحقیق سید علی میرشریفی، مکتب الاعلام الاسلامی، الطبعة الثانیه، ۱۴۱۶ه‌قم
۹۰. جمهوریت ، افلاطون ، جمع آوری و ترجمه رضا مشایخی، کانون معرفت ، تهران
۹۱. جمهوریت و انقلاب اسلامی(مجموعه مقالات) ، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب

اسلامی، ۱۳۷۷ش
۹۲. جوامع الجامع، فضل بن الحسن الطبری، تصحیح و تعلیق ابوالقاسم گرجی، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران
۹۳. جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، داراحیاء التراث العربی، چاپ هفتم
۹۴. جهاد ، شهید مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، چاپ نهم ۱۳۷۵ش، تهران

◁ ج

۹۵. چهار مقاله در بارهٔ آزادی ، آیزایا برلین، ترجمه محمد علی موحد، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۸ش، تهران

◁ ح

حاشیة المکاسب، شیخ محمد حسین اصفهانی، مجمع الذخائر الاسلامیه، قم، قطع رحلی
۹۶. حاشیة المکاسب، میرزا علی ایروانی، مطبعه رشدیّه، الطبعة الثانیه، ۱۳۷۹هـ تهران، قطع رحلی
۹۷. حاشیة المکاسب، محمد کاظم خراسانی، وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول ۱۴۰۶هـ
۹۸. حاشیة المکاسب، سید محمد کاظم طباطبایی، مؤسسة مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۷۸هـ قم
۹۹. حاکمیت در اسلام ، سید محمد مهدی موسوی خلخالی، انتشارات آفاق، چاپ اول ۱۳۶۱ش
۱۰۰. کتاب الحج (تقریرات درس سید محمد محقق داماد)، وجیزة فی اسرار الحج، عبدالله جوادی آملی، مطبعة مهر، قم
۱۰۱. حقوق اساسی در جامعه اسلامی، سید جلال الدین مدنی، سروش، چاپ چهارم ۱۳۶۹ش، تهران
۱۰۲. حقوق اساسی فرانسه، غنی قاسم زاده، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۶ش
۱۰۳. حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، ابوالفضل قاضی شریعت پناهی، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ش
۱۰۴. حکمت و حکومت، مهدی حائری یزدی
۱۰۵. حکمتها و اندرزها، شهید مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، چاپ هفتم ۱۳۷۶ش، تهران
۱۰۶. حکومت اسلامی و نظر ابن خلدون، داود رسائی، انتشارات خوارزمی
۱۰۷. حماسهٔ حسینی، شهید مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، چاپ اول ۱۳۶۴ش، تهران
۱۰۸. الحیاة ، محمد رضا حکیمی، مکتب نشر الثقافة الاسلامیه، الطبعة الخامسة ۱۴۰۸هـ تهران

خ

۱۰۹. خدا و آخرت، مهدی بزرگان، جزوه سخنرانی مورخه ۱۳۷۱/۱۱/۱
۱۱۰. خداوندان اندیشه سیاسی ، لین.و.لنسکتر، ترجمه علی رامین ، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶ش
۱۱۱. خراج و نظامهای مالی دولتهای اسلامی، ضیاء الدین الرّیس، ترجمه فتحعلی اکبری
۱۱۲. خرد در سیاست ، عزت الله فولادوند، طرح نو
۱۱۳. خشونت ، حقوق بشر، جامعه مدنی، محمدرضا نیکفر
۱۱۴. خصال، شیخ صدوق، ترجمه و مقدمه و تصحیح سید احمد فهری زنجانی، انتشارات علمیه اسلامی، تهران
۱۱۵. الخلاف، شیخ محمد حسن طوسی، مؤسسة النشر الاسلامی، الطبعة الجدیدة، ۱۴۰۹ه قم
۱۱۶. الخلافة و الامامة ، عبدالکریم الخطیب، دارالمعرفة ، الطبعة الثانیه، ۱۳۹۵ه لبنان

د

۱۱۷. دراسات فی ولایة الفقیه، حسینعلی منتظری، مرکز العالمی للدراسات الاسلامی، الطبعة الاولی، ۱۴۰۸ه
۱۱۸. دراسات و بحوث فی الفکر الاسلامی المعاصر، فتحی الدرینی، چاپ اول، دار قتیبه للطباعة و النشر، ۱۴۰۸ه بیروت
۱۱۹. در جستجوی فقر یا ملک سلیمان، مهاتیر محمد، ترجمه محمد سوری، انتشارات سیمین، ۱۳۷۸ش
۱۲۰. الدر المنثور، جلال الدین سیوطی ، دارالمعرفة ، بیروت
۱۲۱. درسهای حقوق و سیاست در قرآن، محمد تقی مصباح یزدی، تنظیم محمد محرابی ، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷ش
۱۲۲. الدروس الشرعیه، محمد بن جمال الدین مکی عاملی(شهید اول)، مؤسسة النشر الاسلامی، الطبعة الاولی ۱۴۱۴ه قم
۱۲۳. دعائم الاسلام، قاضی نعمان، تحقیق آصف بن علی اصغر فیضی، دارالمعارف، قاهره
۱۲۴. دلیل المیزان، الیاس کلانتری، ترجمه عباس ترجمان، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، الطبعة الثانیه ۱۴۱۲ه قم
۱۲۵. دیباچه‌ای بر دانش حقوق، محمد حسین ساکت، انتشارات جهان معاصر، ۱۳۷۰ش

۱۲۶. الدین و السلام ، شیخ محمد حسین کاشف الغطاء، مکتبة نینوی الحدیثه، ۱۳۳۰هـ کربلا

◁ ر

۱۲۷. رازدانی، روشنفکری و دینداری، عبدالکریم سروش، مؤسسه صراط، چاپ دوم، ۱۳۷۱ش
۱۲۸. کتاب الرّده، واقدی،
۱۲۹. الرسائل، امام خمینی، «رساله لا ضرر»، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۸۵هـ قم
۱۳۰. الرسائل الفشارکیه، سید محمد فشارکی ، مؤسسة النشر الاسلامی، الطبعة الاولی، ۱۴۱۳هـ قم
۱۳۱. رسائل فقهیه «رسالة فی العداله»، شیخ مرتضی انصاری، لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم، الطبعة الاولی ۱۴۱۴هـ قم
۱۳۲. رساله در بارهٔ آزادی، جان استوارت میل، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، باشگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم ۱۳۴۹ش، تهران
۱۳۳. روح القوانین، منتسکیو، ترجمه و نگارش علی اکبر مهتدی، انتشارات امیرکبیر، چاپ نهم، ۱۳۷۰ش، تهران
۱۳۴. روح المعانی، سید محمود آلوسی بغدادی، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الرابعة، ۱۴۰۵هـ بیروت
۱۳۵. روض الجنان و روح البیان فی تفسیر القرآن، حسین خزاعی نیشابوری

◁ ز

۱۳۶. زاد المعاد، محمد باقر مجلسی،
۱۳۷. کتاب الزکاة ، شیخ مرتضی انصاری، لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم، الطبعة الاولی ۱۴۱۵هـ قم
۱۳۸. کتاب الزکاة، حسینعلی منتظری، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی ، الطبعة الاولی ۱۴۰۴هـ قم

◁ س

۱۳۹. سرمایه ایمان، مولا عبدالرزاق لاهیجی
۱۴۰. سفینة البحار، شیخ عباس قمی، انتشارات اسوه، الطبعة الاولی ۱۴۱۴هـ
۱۴۱. سلسلة الینابیع الفقهیه، علی اصغر مروارید، مؤسسة فقه الشیعه، الطبعة الاولی، ۱۴۱۳هـ بیروت
۱۴۲. السوق فی ظلّ الدولة الاسلامیه، سید جعفر مرتضی العاملی، الدارالاسلامیه، ۱۴۰۸هـ بیروت

۱۴۳. سیاست ، ارسطو، ترجمهٔ حمید عنایت، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، چاپ سوم ۱۳۷۱ ش، تهران
۱۴۴. سیاست مدینه، فارابی، ترجمه سید جعفر سجادی، ۱۳۵۸ش، تهران
۱۴۵. سیره ابن هشام، ابن هشام، دارالمعرفة ۱۳۵۶ه قاهره
۱۴۶. سیری در نهج البلاغه، شهید مرتضی مطهری، انتشارات صدرا ، چاپ ششم ۱۳۶۸ش، تهران
۱۴۷. سیمای کارگزاران علی بن ابی طالب(ع)، علی اکبر ذاکری، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵ش، قم

◁ ش

۱۴۸. الشافی فی الامامة ، سید مرتضی علم الهدی، تحقیق و تعلیق از سید عبدالزهرا الحسینی الخطیب، مؤسسة الصادق، الطبعة الثانیه ۱۴۱۰ه تهران
۱۴۹. شرایع الاسلام، ابوالقاسم، نجم الدین جعفر بن الحسن(محقق حلّی)، دارالاضواء، الطبعه الثانیه ۱۴۰۳ه بیروت
۱۵۰. شرح تجرید الاعتقاد ، ابوالحسن شعرانی، انتشارات کتابفروشی اسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۹۸ه بیروت
۱۵۱. شرح توحید صدوق، قاضی سعید قمی، تصحیح نجفقلی حبیبی، وزارة الثقافه و الارشاد الاسلامی، الطبعة الاولی ۱۴۱۵ه تهران
۱۵۲. شرح درر الحکم و غرر الکلم، جمال الدین خوانساری، تصحیح محدث ارموی، انتشارات دانشگاه تهران
۱۵۳. شرح صحیح مسلم، نووی، دارالفکر ، ۱۴۰۳ه
۱۵۴. شرح المواقف للقاضی عضد ایجی، سید شریف علی بن محمد جرجانی، منشورات شریف رضی، الطبعة الاولی ۱۴۱۲ه قم
۱۵۵. شرح نهج البلاغه، عبدالحمید ابن ابی الحدید، احیاء الکتب العربیه، الطبعة الثانیه ۱۳۸۷ه
۱۵۶. شرح نهج البلاغه، ابن میثم بحرانی، انتشارات نصر، ۱۳۸۴ه
۱۵۷. شرح نهج البلاغه، شیخ محمد عبده، دارالمعرفه، بیروت
۱۵۸. شرح نهج البلاغه، ملا صالح قزوینی، با تصحیح و حواشی سید ابراهیم میانجی، چاپ اسلامی، ۱۳۸۰ه
۱۵۹. شهروند و دولت، روبر پللو، ترجمه ابوالفضل قاضی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۰ش، تهران
۱۶۰. شیخ فضل الله نوری، رسائل، اعلامیه ها و مکتوبات، محمد ترکمان

ص

۱۶۱. صحاح، اسماعیل بن حمّاد جوهری، دارالعلم للملایین، الطبعة الرابعه، ۱۴۰۷ه قاهره
۱۶۲. صحیح مسلم، مسلم بن الحجاج نیشابوری، تحقیق محمد فؤاد عبدالباقی، دار احیاء التراث العربی، بیروت
۱۶۳. الصحیح من سیرة النبی الاعظم، جعفر مرتضی العاملی، دارالهادی ـ دار السیره، الطبعة الرابعة ۱۴۱۵ه بیروت
۱۶۴. صحیفه نور، امام خمینی، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱ش، تهران

ط

۱۶۵. الطبقات الکبری، محمد بن سعد الزهری، دار احیاء التراث العربی، لبنان

ظ

۱۶۶. ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، آنتونی آربلاستر، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز ۱۳۷۶ش

ع

۱۶۷. عدالت و آزادی، سید علی محمودی، مؤسسة فرهنگی اندیشه معاصر، چاپ اول، ۱۳۷۶ش
۱۶۸. عدل الهی، شهید مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، چاپ دوم، ۱۳۶۱ش، تهران
۱۶۹. العروة الوثقی، سید محمد کاظم طباطبایی، دار الکتب الاسلامیه، تهران
۱۷۰. علل الشرایع، شیخ صدوق، منشورات مکتبة الطباطبایی، قم
۱۷۱. علل گرایش به مادیگری، شهید مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، چاپ هشتم ۱۳۵۷ش، تهران
۱۷۲. عوائد الایام، مولی احمد نراقی، مرکز النشر ـ مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۷ه قم

غ

۱۷۳. الغدیر، علامه عبدالحسین امینی، دار الکتب الاسلامیه، الطبعة الثانیه ۱۳۷۲ه

ف

۱۷۴. فرائد الاصول، شیخ مرتضی انصاری، مجمع الفکر الاسلامی، الطبعة الاولی، ۱۴۱۹ه قم
۱۷۵. فرهنگ جامع عربی به فارسی، احمد سیاح، کتابفروشی اسلام، چاپ چهاردهم

۱۷۶. فرهنگ ، خرد، آزادی، رضا داوری
۱۷۷. فرهنگ علوم سیاسی ، گردآوری و تدوین علی آقا بخشی، مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، ۱۳۷۴ش
۱۷۸. فرهنگ فارسی، غلامرضا انصاف پور
۱۷۹. فرهنگ معین، دکتر محمد معین، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۰ش، تهران
۱۸۰. فرهنگ موضوعی قرآن، کامران فانی، بهاءالدین خرمشاهی، فرهنگی معاصر، چاپ اول، ۱۳۶۲، تهران
۱۸۱. فقه الحدود و التعزیرات ، عبدالکریم موسوی اردبیلی، مکتبة امیرالمؤمنین، الطبعة الاولی ۱۴۱۳هـ قم
۱۸۲. فقه الزکاة ، یوسف القرضاوی، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانیه و العشرون، ۱۴۱۴هـ بیروت
۱۸۳. فقه السیره، محمد سعید رمضان البوطی، دارالفکر، ۱۴۰۰هـ
۱۸۴. فلسفه حقوق بشر، عبدالله جوادی آملی، مرکز نشر اسراء، چاپ اول ۱۳۷۵ش، قم
۱۸۵. فلسفه علم حقوق، ناصر کاتوزیان، شرکت سهامی انتشار، چاپ اول ۱۳۷۷ش
۱۸۶. فی ظلال نهج البلاغه، محمد جواد مغنیه، دارالعلم للملایین، الطبعة الاولی ۱۹۷۲م، بیروت

◁ ق

۱۸۷. قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار، سید علی سیستانی، مکتبة آیة الله سیستانی، الطبعة الاولی ۱۴۱۴هـ قم
۱۸۸. قاموس قرآن، سید علی اکبر قرشی، دارالکتب الاسلامی، چاپ هشتم، ۱۳۶۱ش، تهران
۱۸۹. القاموس المحیط ، فیروز آبادی، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الاولی ۱۴۱۲هـ بیروت
۱۹۰. قانون اساسی امریکا، معاونت پژوهشی و تدوین قوانین و مقررات کشور
۱۹۱. قانون اساسی ایتالیا، معاونت پژوهش و تدوین قوانین و مقررات کشور
۱۹۲. قانون اساسی ایران و اصول دموکراسی، مصطفی رحیمی
۱۹۳. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران
۱۹۴. قانون اساسی کانادا، ترجمه مهدی رستگار اصل، معاونت پژوهشی و تدوین قوانین و مقررات کشور، ۱۳۷۸ش
۱۹۵. القرآن و العقل ، نورالدین حسینی عراقی، بنیاد فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲ش، قم
۱۹۶. قرارداد اجتماعی، ژان ژاک روسو، ترجمه غلامحسین زیرک زاده، شرکت سهامی چهر، چاپ ششم ۱۳۵۸ش
۱۹۷. قرارداد اجتماعی، ژان ژاک روسو، ترجمه منوچهر کیا، بخش «ملاحظات در باره لهستان»

۱۹۸. القضاء الاسلامی (تقریرات درس شیخ مرتضی انصاری)، مولی حسینقلی همدانی، تحقیق از حسن سلمان، ۱۴۱۰ه

۱۹۹. القضاء و الشهادات، شیخ مرتضی انصاری، لجنة تراث الشیخ الاعظم، الطبعة الاولی ۱۴۱۵ه قم

۲۰۰. القواعد و الفوائد، ابو عبدالله محمد بن مکّی العاملی (شهید اول)، تحقیق عبدالهادی الحکیم، نجف اشرف

◁ ک

۲۰۱. کافی، اصول، یعقوب کلینی، ترجمه حجة الله کوه کمره‌ای، المکتبة الاسلامیه، ۱۳۸۱ش، تهران

۲۰۲. کافی، فروع، یعقوب کلینی، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۱ه تهران

۲۰۳. کافی، روضه، یعقوب کلینی، ترجمه شیخ محمد باقر کوه کمره ای، المکتبة الاسلامیه، الطبعة الاولی، ۱۳۸۲ه تهران

۲۰۴. الکامل، ابن اثیر، مؤسسة التاریخ العربی، الطبعة الرابعه ۱۴۱۴ه بیروت

۲۰۵. کسر اصنام الجاهلیه، صدر المتألهین شیرازی، ترجمه محسن بیدار فر، انتشارات بیدار

۲۰۶. الکشاف عن غوامض التنزیل، زمخشری، نشر البلاغه، ۱۴۱۵ه قم

۲۰۷. کفایة الاصول، محمد کاظم خراسانی، مؤسسه آل البیت، چاپ اول، ۱۴۰۹ه قم

۲۰۸. کلمة الامام الحسن، سید حسن شیرازی، ترجمه علیرضا میرزا محمد، انتشارات نور

۲۰۹. کمال الدین، شیخ صدوق، تحقیق علی اکبر غفاری، مؤسسة النشر الاسلامی، قم

۲۱۰. کنز العمال، علاء الدین علی بن حسام الدین هندی، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ه بیروت

۲۱۱. کوثر، امام خمینی، دفتر تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول ۱۳۷۱ش

◁ گ

۲۱۲. گرایشهای سیاسی در جهان غرب، مجید خدوری، ترجمه عبدالرحمن عالم، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۶۶ش، تهران

۲۱۳. گفتگو، عدالت در روابط بین‌المللی و بین ادیان از دیدگاه دانشمندان مسلمان و مسیحی، تهیه کننده و ویراستار آ. بشته و س. م. میردامادی

◁ ل

۲۱۴. لسان العرب، ابن منظور، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول ۱۴۰۸ه بیروت

۲۱۵. لغت‌نامه دهخدا، علی اکبر دهخدا، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم از دورهٔ جدید، ۱۳۷۷ش، تهران

م

۲۱۶. مبانی علم سیاست، حشمت الله عاملی، انتشارات ابن سینا، ۱۳۵۱ش
۲۱۷. مبانی و کلیات علوم سیاسی، سید جلال الدین مدنی، ۱۳۷۲ش، تهران
۲۱۸. مبسوط، شیخ محمد حسن طوسی، المکتبة المرتضویه، تهران
۲۱۹. مثنوی، مولوی
۲۲۰. مجالس، شیخ مفید
۲۲۱. مجمع البحرین، فخر الدین طریحی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی
۲۲۲. مجمع البیان، فضل بن حسن طبرسی، مکتبة آیة الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳ه قم
۲۲۳. مجمع المسائل، یوسف صانعی، انتشارات میثم تمار، چاپ چهارم، ۱۳۷۸ش، قم
۲۲۴. مجموعه آثار ، شهید مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، چاپ چهارم ۱۳۷۸ش، تهران
۲۲۵. المحاسن ، احمد بن محمد بن خالد برقی، تحقیق سید مهدی رجایی، مؤسسة الکلام، الطبعة الاولی ۱۴۱۳ه قم
۲۲۶. مختصر تاریخ دمشق، جمال الدین بن منظور مصری، دارالکفر، دمشق
۲۲۷. مدارا و مدیریت ، عبدالکریم سروش، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ اول۱۳۷۶
۲۲۸. مدارک الاحکام، سید محمد عاملی، مؤسسه آل البیت، الطبعة الاولی، ۱۴۱۱ه بیروت
۲۲۹. مراة العقول، محمد باقر مجلسی، دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۶۳ش، تهران
۲۳۰. المراسم العلویه، شیخ ابویعلی حمزة بن عبدالعزیز(سلّار)،
۲۳۱. مروج الذهب، مسعودی، ترجمه ابوالقاسم پاینده ، چاپ چهارم
۲۳۲. مسالک الافهام الی تنقیح شرایع الاسلام، زین الدین بن علی عاملی(شهید ثانی)، تحقیق و نشر مؤسسه المعارف الاسلامیه، ۱۴۱۷ه قم
۲۳۳. المساوات فی الاسلام، علی عبدالواحد عراقی، نهضت مصر، قاهرة
۲۳۴. مسند ، احمد بن حنبل، دارالجیل ۱۴۱۴ه بیروت
۲۳۵. مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اداره کل فرهنگ و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، چاپ اول ۱۳۶۴ش
۲۳۶. مصباح الفقیه (کتاب الزکاة)، حاج آقا رضا همدانی، مؤسسة النشر الاسلامی، الطبعة الاولی ۱۴۱۶ه قم

۲۳۷. المصباح المنیر، احمد بن محمد المقرّی الفیّومی، دارالهجرة ، الطبعة الثانیه، ۱۴۱۴هـ قم
۲۳۸. مصنفات الشیخ المفید، اوائل المقالات، ابو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان (شیخ مفید)، الطبعة الاولی ۱۴۱۳هـ قم
۲۳۹. مصنفات الشیخ المفید، الفصول المختاره، ابو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان (شیخ مفید)، الطبعة الاولی ۱۴۱۳هـ قم
۲۴۰. معارف قرآن، محمد تقی مصباح یزدی، جزوات درسی
۲۴۱. معجم البلدان، یاقوت حموی ، دار صادر، بیروت
۲۴۲. معجم مقاییس اللغه، ابن فارس، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴هـ قم
۲۴۳. المغازی، محمد بن عمربن واقدی، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، بیروت
۲۴۴. المفردات، راغب اصفهانی، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم ۱۴۱۴هـ تهران
۲۴۵. مقالات حقوقی، ابوالقاسم گرجی، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۹ش
۲۴۶. مقالات فلسفی، شهید مرتضی مطهری، انتشارات حکمت، چاپ اول، ۱۳۶۶
۲۴۷. مقدمه ابن خلدون ، ابن خلدون، دارالجیل، بیروت
۲۴۸. مقدمه علم حقوق، ناصر کاتوزیان، شرکت سهامی انتشار، چاپ بیست و دوم، ۱۳۷۶ش، تهران
۲۴۹. مقنعه، ابوعبدالله محمد بن محمد بن النعمان (شیخ مفید)، مؤسسة النشر الاسلامی، الطبعة الثانیه، ۱۴۱۰هـ
۲۵۰. مقومات النصر فی ضوء القرآن و السنه، احمد ابوالشباب، المکتبة العصریه، الطبعة الاولی ۱۴۲۰هـ بیروت
۲۵۱. مکاتیب الرسول ، علی احمدی میانجی، مؤسسة دارالحدیث، الطبعة الاولی ۱۴۱۹هـ تهران
۲۵۲. کتاب المکاسب، شیخ مرتضی انصاری، لجنة تراث الشیخ الاعظم، الطبعة الاولی ۱۴۱۹هـ قم
۲۵۳. المکاسب المحرمة ، امام خمینی، دفتر تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول ۱۳۷۳ش، قم
۲۵۴. مکتبهای حقوقی در حقوق اسلام، محمد جعفر جعفری لنگرودی، کتابخانه گنج دانش، چاپ دوم، ۱۳۷۰ش، تهران
۲۵۵. المنار، محمد رشید رضا، دارالمعرفه، ۱۳۹۳هـ بیروت
۲۵۶. المناقب ، ابن شهرآشوب، نشر علّامه ، قم
۲۵۷. المنتظم، ابن جوزی، دارالکتب العلمیه، الطبعة الاولی، ۱۴۱۲هـ بیروت
۲۵۸. المنجد فی اللغه، دارالمشرق، بیروت

۲۵۹. من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، تصحیح علی اکبر غفاری، مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ سوم ۱۴۱۳هـ قم
۲۶۰. منیة المرید، شهید ثانی ، تحقیق رضا مختاری، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی ، الطبعة الرابعه ۱۴۱۸هـ قم
۲۶۱. موسوعة کلمات الامام الحسین(ع)، لجنة الحدیث، معهد تحقیقات باقر العلوم، دارالمعروف، الطبعة الاولی ۱۴۱۵هـ قم
۲۶۲. میرزای شیرازی ترجمهٔ هدیة الرازی الی الامام المجدّد الشیرازی، شیخ آقا بزرگ تهرانی، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۳ش
۲۶۳. المیزان، سید محمد حسین طباطبایی، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ پنجم ۱۴۱۲هـ قم
۲۶۴. میزان الحکمة ، محمد محمدی ری شهری، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ دوم ۱۳۶۷ش، قم

◁ ن

۲۶۵. نظام الاسلام، الحکم و الدّوله، محمد المبارک ، رابطة الثقافه و العلاقات الاسلامیه ۱۴۱۷هـ
۲۶۶. نظام حقوق زن در اسلام، شهید مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، چاپ پنجم ۱۳۶۵ش، تهران
۲۶۷. نظام الحکم فی الشریعة و تاریخ الاسلامی، ظافر القاسمی، دارالنفائس، چاپ ششم ۱۴۱۱هـ بیروت
۲۶۸. نظری به نظام اقتصادی اسلام، شهید مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، چاپ اول، ۱۳۶۸ش، تهران
۲۶۹. نظریه برخورد تمدّنها، هانتینگتون و منتقدانش، ترجمه مجتبی امیری، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، چاپ دوم، ۱۳۷۵هـ تهران
۲۷۰. نظریه های سیاسی ، ویلیام.تی.بلوم، ترجمه احمد تدیّن، نشر آران ۱۳۷۳هـ
۲۷۱. نگرش تاریخی به فلسفه حقوق، محمد حسین ساکت، شرکت انتشارات جهان معاصر، چاپ اول، ۱۳۷۰ش، تهران
۲۷۲. نهایه، ابن اثیر، مکتبة المعارف، الطبعة الاولی ۱۹۶۶م، بیروت
۲۷۳. نهایه، شیخ طوسی، مؤسسة النشر الاسلامی، الطبعة الاولی ۱۴۱۲هـ بیروت
۲۷۴. نهج البلاغه، سید رضی ترجمه و شرح علینقی فیض الاسلام، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، ترجمه سید جعفر شهیدی
۲۷۵. نهضت امام خمینی، سید حمید روحانی، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ دوم ۱۳۷۶، تهران

و

۲۷۶. وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، مؤسسه آل البیت، الطبعة الثانیه، ۱۴۱۴هـ قم
۲۷۷. ولایة الامر فی عصر الغیبه، سید کاظم الحسینی الحائری، مجمع الفکر الاسلامی، الطبعة الاولی ۱۴۱۴هـ قم
۲۷۸. ولایت تکوینی و تشریعی، لطف الله صافی گلپا گیانی، مؤسسة الامام المهدی، بنیاد بعثت ، ۱۳۶۰هـ تهران
۲۷۹. ولایت فقیه ولایت فقاهت و عدالت ، عبدالله جوادی آملی، مرکز نشر اسراء، چاپ اول ۱۳۷۸ش، قم
۲۸۰. ولایت فقیه، امام خمینی، مرکز تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول ۱۳۷۳ش، تهران

ی

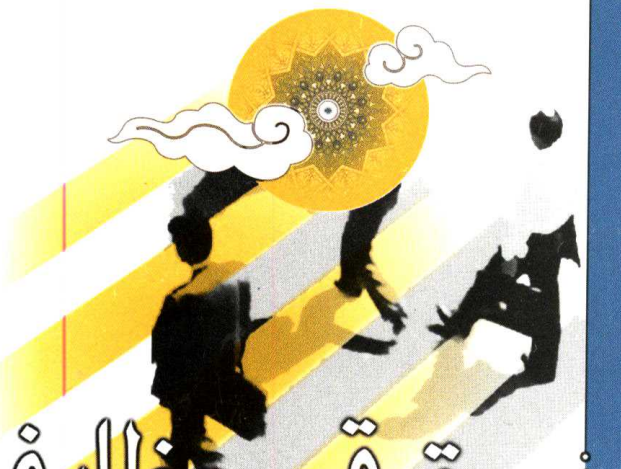
۲۸۱. یادداشتهای استاد مطهری، انتشارات صدرا، چاپ اول ۱۳۷۸ش، تهران

نشریات

۱. هفته نامه آبان
۲. نشریه جامعه سالم
۳. فصلنامه حکومت اسلامی
۴. ماهنامه کیان
۵. ماهنامه کیهان فرهنگی
۶. نشریه مبین
۷. نشریه معرفت
۸ فصلنامه نقد و نظر

■

ISBN 964-93675-3-5
9789649367538



حقوق و وظایف

شهروندان و دولتمردان

۸

حقوق و وظایف متقابل شهروندان و دولتمردان در نظام سیاسی اسلام، جایگاهی خطیر و اهمیتی فراوان دارد، که تبیین آن در جامعه اسلامی از یک سو برجستگی‌های مکتب الهی - سیاسی اسلام را در مقایسه با مکاتب بشری نشان می‌دهد و از سوی دیگر زمینهٔ آشنائی هر چه بیشتر مردم و مسئولان را با حقوق و وظایفشان فراهم می‌سازد.

این کتاب در دو بخش تنظیم گشته است: بخش نخست عهده دار بیان و تحلیل حقوق و وظایف شهروندان جامعه اسلامی می‌باشد و بخش دوم حقوق و وظایف دولتمردان و مسئولان حکومت اسلامی را به بحث گذاشته است.

قم، خیابان صفائیه (شهدا)، کوچه آمار،
خبرگان رهبری
۷۷۴۱۳

کتابخانه موسسه امام خمینی(ره)
F 2 1 4 4 9 4