بسم الله الرحمن الرحيم

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

نویسنده عزیز لطفاً نکات زیر در تنظیم مقاله رعایت شود:

الف) مقالات ارسالی باید به ارائه یافته‌های جدید پژوهشی یا ارائه نظریات یا روش جدید در حل مسائل و توسعه علم بپردازد؛ به‌گونه‌ای که جامعهٔ علمی آن را پژوهشی تلقی کند.

ب) شرایط مقاله ارسالی به فصلنامه

۱ـ مقاله از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تجاوز نکند.

۲ـ مقاله در محیط word تایپ و ارسال شود.

۳ـ مقاله دارای چکیده فارسی و حتی‌الامکان انگلیسی و عربی (۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه) باشد.

۴ـ واژگان کلیدی فارسی و حتی‌الامکان معادل انگیسی و عربی آنها ذکر شود.

۵ـ درج لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور در یادداشت‌ها، ضروری است.

۶ـ مقاله‌ارسالی نباید درهیچ نشریهٔداخلی یا خارجی چاپ و یا هم‌زمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها فرستاده شده باشد.

ج) شیوه ارجاع به منابع

۱ـ به جای ذکر منابع در پاورقی یا پایان هر مقاله در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم، مرجع مورد نظر، در متن بدین صورت ذکر شود:

(نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه)، مثال: (نراقی، ۱۳۲۵ق، ج۱، ص۲۵).

۲ـ اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر استفاده شده، ذکر منبع بدین شکل صورت گیرد:

(نام خانوادگی، سال انتشار اثر اول، شمارهٔ جلد، شمارهٔ صفحه و سال انتشار اثر دوم، شمارهٔ جلد، شمارهٔ صفحه).

۳ـ اگر به آیه‌ای از قرآن استناد شده است، بدین صورت آدرس داده شود: (نام سوره (شمارهٔ سوره): شمارهٔآیه).

۴ـ اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، فقط نام خانوادگی یک نفر را آورده و با ذکر واژه «و دیگران» به سایر مؤلفان اشاره شود.

۵ ـ فهرست‌منابع در پایان مقاله و در صفحه‌ای جداگانه و به ترتیب حروف الفبا (نام خانوادگی) به صورت زیر تنظیم گردد:

الف ـ برای کتاب

نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ (در صورت تجدید چاپ)، سال انتشار.

ب ـ برای مقاله

نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه یا مجموعه، سال انتشار، شماره نشریه یا مجموعه.

تذکر: در صورت تعدد آثار منتشر شده از یک مؤلف در سال واحد، جهت نمایاندن ترتیب انتشار، با حروف الف، ب، ج و... متمایز شوند.

۶ـ در پایان مقاله و قبل از منابع و مآخذ، بخشی به‌عنوان یادداشتها برای ارجاعات توضیحی آورده شود.

د) مشخصات نویسنده

این مشخصات در سامانه دریافت مقالات در محل مشخص شده درج شود:

نام و نام خانوادگی، سمت کنونی، آدرس محل اقامت، پست الکترونیکی، شماره تماس همراه، منزل و محل کار.

ه) دیدگاههای ارائه شده در مقالات، لزوماً مورد تأیید مجله نمی‌باشد.

و) فصلنامه در ویرایش مقالات آزاد است.

۱۰۶

حکومت اسلامی

ویژۀ اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال بیست‌وهفتم/ شمارۀ چهارم / زمستان ۱۴۰۱

■

صاحب امتیاز: دبیرخانۀ مجلس خبرگان رهبری

مدیر مسؤول: سیدابراهیم رئیسی

سردبیر: سیدهاشم حسینی بوشهری

قائم مقام سردبیر: محمدعلی لیالی

مدیر داخلی: هادی توحیدی‌راد

ویراستار: حسن بیگی

■

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

صادق آملی لاریجانی(نماینده مجلس خبرگان و سردبیر سابق)، **محسن اراکی**(نماینده مجلس خبرگان)، **سیدهاشم حسینی بوشهری**(نماینده مجلس خبرگان و سردبیر)، **عسگر دیرباز**(نماینده مجلس خبرگان)، **سیدابراهیم رئیسی**(نماینده مجلس خبرگان و مدیر مسئول)، **محسن قمی**(نماینده مجلس خبرگان)، **عباس کدخدایی**(عضو هیأت علمی دانشگاه)، **عباس کعبی**(نماینده مجلس خبرگان)، **محمدعلی لیالی**(قائم مقام سردبیر و عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی).

■

همکاران علمی و ارزیابان این شماره اساتید محترم (به ترتیب حروف الفبا)

مهدی ابوطالبی، حسین ارجینی، مصطفی اسکندری، سعید باغستانی، علی‌اکبر بیاری، حسین جوان آراسته، سیدهاشم حسینی بوشهری، عسگر دیرباز، قاسم شبان‌نیا، سیدضیاءالدین کیاء الحسینی، علی‌اکبر عالمیان، محمدعلی لیالی، محسن ملک افضلی، محمد ملک‌زاده، سیدمحمدمهدی نبویان، محمدجواد یاوری سرتختی.

■

نشانی:

قم: میدان رسالت، ابتدای ۳۰ متری بسیج، نبش بسیج۲، فصلنامۀ حکومت اسلامی، صندوق پستی ۳۳۱۷

تلفکس: ۳۷۷۴۱۳۲۵

نشانی روی اینترنت: **http://mag.rcipt.ir**

پست الکترونیک: **hokoomateslami@majleskhobregan.com**

۲۰۰۰۰۰ریال

۱۰۶

حکومت اسلامی

ویژۀ اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال بیست‌وهفتم/ شمارۀ چهارم / زمستان ۱۴۰۱

فهرست مطالب

تحلیل جایگاه مردم در حکومت اسلامی در اندیشه علامه مصباح یزدی/ قاسم شبان‌نیا رکن‌آبادی/۵

نقش گروه‌های مرجع در تعالی و انحطاط جامعه از دیدگاه امام خمینی ; (مطالعه موردی: حاکمان و عالمان)/ علی‌اکبر عالمیان/۲۷

مشروعیت و مقبولیت حکومت دینی از دیدگاه علامه مصباح ; / محمدباقر ملکیان/۵۵

معیارهای حاکم بر شفافیت در حکومت دینی/ سیده معصومه موسوی و رحیم دهقان و علی قاسمی/۸۳

تحلیل و بررسی مدیریت بحران‌های اجتماعی در سیره نبوی/ محمدرضا محمدی و رضا ابروش/۱۰۷

جلوه‌های زکات در عرصه حقوق اساسی/ میثم نعمتی/۱۳۳

امکان‌سنجی فقهی معافیت مؤدی خمس و زکات از مالیات در حکومت اسلامی با رویکردی بر اندیشه امام خمینی 1 / حمیدرضا دهقان‌نیری و احمدعلی قانع/۱۵۹

نمایۀ مطالب فصلنامۀ حکومت اسلامی سال بیست‌وهفتم (شمارۀ ۱۰۳ تا ۱۰۶)/ ۱۹۱

چکیدۀ عربی/ ۱۹۵

چکیدۀ انگلیسی/ ۲۰۸

فصلنامۀ **حکومت اسلامی** به استناد ماده واحدۀ مصوب ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامۀ شمارۀ ۳۱/۵۴۲۷ مورخ ۸۹/۱۰/۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، حائز رتبۀ **علمی- پژوهشی** گردید.

فصلنامۀ **علمی- پژوهشی حکومت اسلامی** در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام www.isc.gov و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی www.sid.ir نمایه شده و از طریق پایگاه نورمگز www.noormags.ir، پایگاه مگ‌ایران www.magiran.com و سامانه مدیریت فصلنامه حکومت اسلامی mag.rcipt.ir قابل مشاهده و دریافت می‌باشد.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وهفتم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۴۰۱، پیاپی ۱۰۶
ISLAMIC GOVERNMENT 106 / Vol.27, No.4, Winter2023

تحلیل جایگاه مردم در حکومت اسلامی در اندیشه علامه مصباح یزدی

دریافت: ۱۴۰۱/۵/۱۷ تأیید: ۱۴۰۱/۸/۳
قاسم شبان‌نیا رکن‌آبادی*

چکیده

از مباحث حائز اهمیت در هر نظام سیاسی، بحث از مشروعیت حکومت حاکم و به تبع آن، جایگاهی است که برای مردم در آن نظام سیاسی در نظر گرفته شده است. از آن‌جا که در اندیشه سیاسی اسلام، مشروعیت الهی است، بحث از جایگاه مردم اهمیت دوچندان می‌یابد. از این جهت، این مبحث در آثار سیاسی علامه مصباح یزدی نمود روشنی یافته است و از زوایای مختلف، این جایگاه به تصویر کشیده شده است. در این پژوهش تلاش شده است تا با روش توصیفی ـ تحلیلی و با تمرکز بر روی آثار مکتوب ایشان، جایگاه مردم در حکومت اسلامی تحلیل شود. در پاسخ به این پرسش که با توجه به مشروعیت الهی حکومت، مردم در چه عرصه‌هایی در حکومت اسلامی نقش‌آفرینی می‌کنند، یافتهٔ تحقیق حاکی از این نکته است که حکومت اسلامی؛ هم در شکل‌گیری و هم در استمرار منوط به نقش‌آفرینی مردم است؛ کما این‌که از طریق نظارت و ایجاد تشکل‌های غیر رسمی اسلامی، این مشارکت جلوه‌های متنوعی به خود می‌گیرد. اساساً نظام سیاسی اسلام، نظامی مردم‌سالار است که از مبانی و نیز آفت‌های روشی دموکراسی مبرّا می‌باشد.

واژگان کلیدی

علامه مصباح، حکومت اسلامی، مردم، دموکراسی، بیعت، شورا، نظارت

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ : shaban1351@yahoo.com

مقدمه

از جمله دغدغه‌های هر حکومت مردم‌سالار، به‌دست‌آوردن میزان نقشی است که مردم در آن حکومت ایفا می‌کنند و بر این اساس، محدودهٔ دخالت دولت‌ها نیز مشخص می‌گردد. بنابراین، تعدیل جایگاه مردم و دولت در پیش‌برد امور جامعه از جمله اهدافی است که در این نوع نظام‌ها دنبال می‌شود. در نظام اسلامی نیز که در ذیل حاکمیت خداوند، بحث از نقش مردم در حکومت به میان می‌آید، مباحثی چالش‌برانگیز وجود دارد و همواره دغدغهٔ حاکمیت الهی و نقش‌بخشی به مردم در حکومت اسلامی در ذهن اندیشمندان و متفکران مسلمان مطرح بوده است. از جملهٔ آنان می‌توان به علامه مصباح یزدی اشاره نمود که در آثار مختلف خویش ابعادی از رابطهٔ حاکمیت الهی و نقش‌بخشی مردم در حکومت را مطرح ساخته‌اند.

در آثار علامهٔ مصباح، جایگاه مردم در حکومت، در دو شرایط متفاوت مورد توجه قرار گرفته است: نخست، جایگاه مردم در حکومت جور و نقشی که مردم در این نوع حکومت‌ها می‌توانند در جهت اصلاح یا انقلاب داشته باشند و دیگر، جایگاه مردم در حکومت اسلامی و نقشی که در شکل‌گیری و استمرار آن می‌توانند ایفا کنند. نوشتار حاضر تنها بُعد دوم را مورد توجه خویش قرار می‌دهد و تلاش می‌کند با بهره‌گیری از آثار مکتوب ایشان و تحلیل آن‌ها تصویری از جایگاه مردم در حکومت نشان دهد.

هدف این تحقیق آن است تا نشان داده شود بر خلاف تصور ناصحیحی که در برخی اذهان شکل گرفته، ایشان جایگاهی متعالی برای مردم در حکومت اسلامی در نظر داشته و ابعاد گوناگونی از مشارکت مردم در حکومت اسلامی را باور داشته است. هم‌چنین در این نوشتار نشان داده خواهد شد که دیدگاه ایشان در این زمینه، هیچ‌گاه دچار تغییر نشده و بر اساس منظومهٔ فکری مشخصی، در هر یک از آثارشان، به تناسب بحث، به بخشی از جلوه‌های مشارکت مردم در حکومت اسلامی اشاره کرده‌اند و لازمهٔ فهم دقیق دیدگاه ایشان در این باب، این است که آن بخش‌های مختلف، هم‌چون قطعات یک پازل در کنار هم و به درستی چیده شوند تا تبیین روشنی از جایگاه مردم در حکومت اسلامی به دست آید.

آثار علامهٔ مصباح در حوزهٔ مشروعیت سیاسی و جایگاه مردم در حکومت، از مباحث کتاب «حقوق و سیاست در قرآن» گرفته که در دههٔ ۱۳۶۰ مطرح گردیده است تا کتاب «حکیمانه‌ترین حکومت» که در سال ۱۳۹۴ انتشار یافت و آخرین اثر علمی چاپ‌شده ایشان در این زمینه و در زمان حیات‌شان است، گویای انسجام و منطق مشخص در ارائه مباحث است؛ البته مشروط به آن‌که اولاً با جملات و عبارات ایشان گزینشی و ناقص برخورد نشود؛ ثانیاً به قرائن کلامی و فضای نوشتاری آثار توجه و فهم شود. بر این اساس، تلاش خواهد شد بر اساس تحلیل آثار مکتوب علامه مصباح، دیدگاه مذکور با توجه به منظومهٔ فکری ایشان منقح گردد و برخی از ابهامات موجود در این زمینه مرتفع گردد. بدین منظور ابتدا از دیدگاه ایشان در زمینهٔ مشروعیت حکومت حاکم سخن به میان خواهد آمد و سپس به جلوه‌های مختلف مشارکت مردم در حکومت اسلامی، از شکل‌گیری تا استمرار آن، اشاره خواهد شد. چگونگی نقش مردم در قالب بیعت، شورا، نظارت و ایجاد تشکل‌های اسلامی، بخشی از مباحث را به خود اختصاص داده است. در ادامه به بحث رابطهٔ اسلام و دموکراسی اشاره گردیده و در نهایت، چگونگی فعلیت‌یافتن نظریهٔ فوق در نظام جمهوری اسلامی به تصویر کشیده شده است. نتایج حاصله حکایت از آن دارد که در نظام سیاسی مطلوب ایشان، در کنار عنصر مشروعیت الهی، حضور مردم در حکومت اسلامی، به عنوان یک رکن مطرح است، اما این حضور در قالب و چارچوب ضوابط الهی تعریف می‌شود. از آن‌جا که در آثار مشتمل بر تبیین دیدگاه علامه مصباح در زمینه جایگاه مردم در حکومت اسلامی، تحلیل‌ها عمدتاً جامعیت لازم را ندارد و ابعاد مختلف این جایگاه تصویر نشده است، این تحقیق تلاش دارد تا تحلیلی جامع، اما مختصر از جایگاه مردم در حکومت اسلامی ارائه دهد.

منشأ مشروعیت حکومت

مفهوم «مشروعیت»،[1] هرگاه متعلق آن حکومت باشد، اشاره به قانونی‌بودن و مطابق با قانون‌بودن آن دارد و زمانی که از مشروعیت حکومتی بحث می‌شود، ربطی به شرعی

و دینی‌بودن حکومت ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۱۰۰ و همو، ۱۳۸۱، ص۵۲). در اصطلاح این واژه در دو حوزه، کاربردی متفاوت از یک‌دیگر دارد. لذا برای فهم این واژه، باید این دو عرصه را از یک‌دیگر تفکیک نمود (راش، ۱۳۷۷، ص۵۶). هرگاه در جامعه‌شناسی این واژه به کار رود، مراد آن است که آن حکومت مورد پذیرش واقع شده و در نزد عموم مردم، موجه نشان داده شده است؛ تا آن‌جا که قادر است مردم را به اطاعت از خود وا دارد. ماکس وبر به سه عامل سنت، کاریزما و عقلانیت به عنوان منشأ دنباله‌روی مردم از حکومت اشاره می‌کند (وبر، ۱۳۷۴، ص۴۸۵-۲۶۹) و هرگاه این واژه در حوزه فلسفه سیاسی به کار رود، به معنای حقانیت یک حکومت؛ یعنی حق حکومت حاکم و الزام پذیرش آن از سوی مردم خواهد بود (شبان‌نیا، ۱۳۹۸، ص۶۹). در حقیقت، مشروعیت یک حکومت به معنای این است که آن حکومت حق اعمال قدرت را یافته است و اگر برای اعمال آن قدرت حقی وجود نداشته باشد، آن حکومت نامشروع خواهد بود (آقابخشی و افشاری راد، ۱۳۸۹، ص۳۷۵). اصطلاح مورد بحث علامه مصباح از واژهٔ مشروعیت، در آثار سیاسی خود، معنای دومی است. یعنی آیا شخص یا اشخاص عهده‌دار حکومت، گذشته از این‌که از نظر شخصیت حقیقی و رفتار فردی، شایسته و صالح و عادل هستند یا خیر، به لحاظ شخصیت حقوقی، برای حاکمیت و حکومت، ملاک و اعتبار لازم دارند یا خیر؟ هم‌چنین گذشته از این‌که قوانینی که وضع و اجرا می‌کنند، قوانینی خوب و عادلانه و بر اساس مصالح عمومی جامعه‌اند یا خیر، آیا اصولاً این شخص یا اشخاص حق داشته‌اند که عامل اجرای این قوانین باشند؟ اساساً مفهوم مشروعیت در این‌جا در مقابل مفهوم «غصب» است و منظور از حکومت نامشروع، حکومتی است که غاصبانه بر مردم حکمرانی می‌کند. بنابراین، در مشروعیت یک حکومت، لزوماً چگونگی حکومت مد نظر قرار نمی‌گیرد، بلکه سخن از آن است که شخص چگونه و با چه ملاکی این حکومت را به دست گرفته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۱۰۱-۱۰۰).

در باره ملاک و منشأ مشروعیت، دیدگاه‌های مختلفی طرح شده است. طبق اندیشه‌های مسلط و رایج اومانیستی، ملاک مشروعیت «خواست مردم» و مطابق اندیشه

اسلامی، «اذن خداوند» است. تفاوت این دو مکتب در این است که اگر ملاک مشروعیت مردم باشد، همیشه عنصر «مشروعیت» در کنار عنصر «مقبولیت» (پذیرش مردمی) قرار دارد و این دو جداشدنی نیستند و نمی‌توان تصور کرد که نظامی مشروع باشد، ولی مقبول نباشد، یا برعکس. اما طبق اندیشه دینی که ملاک مشروعیت را «خداوند» می‌داند، «مقبولیت» می‌تواند با مشروعیت جمع شود و می‌تواند جمع نشود. در واقع، نسبت میان این دو اصطلاح، به تعبیر علم منطق، «عموم و خصوص من وجه» است؛ یعنی:

الف) «مشروعیت» و «مقبولیت» می‌توانند در یک حکومت جمع شوند؛ مانند حکومت پنج‌سالهٔ امیرالمؤمنین 7 .

ب) حکومتی می‌تواند مقبول مردم باشد، اما مشروع نباشد؛ مانند اکثر نظام‌های دموکراسی در عصر حاضر (که به رغم مقبول‌بودن و پذیرش مردمی، اما از منظر دیدگاه الهی، مشروعیت ندارند؛ چرا که خداوند به آن‌ها اذن حکومت نداده است).

ج) فردی می‌تواند مقبول نباشد، اما مشروعیت داشته باشد؛ مانند امیرالمؤمنین 7 در مدت ۲۵ سال بعد از رحلت پیامبر 9 (که طبق عقیده شیعیان، به‌رغم آن‌که از جانب خداوند مأذون برای حکومت بود، اما مردم برای تحقق حکومت ایشان بعد از وفات پیامبر تا زمان قتل عثمان، همراهی نکردند).

د) حکومتی نیز می‌تواند نه مشروع باشد و نه مقبول؛ مانند بسیاری از حکومت‌های سابق (مثل حکومت پهلوی) که بر مبنای زور و غلبه بود (شبان‌نیا، ۱۳۹۸، ص۷۱).

نه تنها علامه مصباح، بلکه قاطبه اندیشمندان اسلامی به‌ویژه فقها و فیلسوفان بزرگ مسلمان، بر این باورند که حق حکومت حاکم و الزام پذیرش آن از سوی مردم، بر اساس مبانی توحیدی، ریشه در اذن الهی دارد و هرگونه حاکمیتی ریشه‌اش به اذن خداوند بازگشت دارد. بنابراین، اعتبار حکومت حاکم ناشی از اذن خداوند است و ایفای نقش مردم در این زمینه نیز باید در راستای حاکمیتی باشد که خداوند به ایشان تفویض نموده است.

اگر ما باور به توحید و ضرورت تحقق حاکمیت الهی در کلیهٔ شؤون بندگان را (به

سبب خاتمیت، جامعیت و جاودانگی احکام الهی) داشته باشیم و از سوی دیگر، حکومت‌های طاغوتی را که بر مدار مشروعیتی غیر از مشروعیت توحیدی بنا شده‌اند، نامشروع قلمداد کنیم ـ که علاوه بر عقل، در آیات و روایات چنین نگاهی حاکم است ـ و متأثر از تفکرات لیبرالی ـ که جایگاهی جز قرارداد برای اعتبارات اجتماعی قائل نیست ـ نگردیم، در این صورت، هرگونه اذن تصرفی در حوزهٔ عمومی باید منشأ الهی داشته باشد و تا فرد مأذون تصرف، در این زمینه اذن ندهد، هیچ فردی حق حاکمیت نمی‌یابد و هیچ قانونی لازم الاجرا نخواهد گردید.

بنابراین، در منظومهٔ فکری علامه مصباح یزدی، مباحث سیاسی ایشان به شدت متأثر از مبنای توحیدی‌شان است. به تعبیر ایشان، خداوند مالک حقیقی وجود بندهٔ خود است و لذا بالاترین و والاترین حق، حق خداوند بر انسان‌هاست. اعتقاد به خالق‌بودن، ربوبیت تکوینی و ربوبیت تشریعی خداوند متعال از ضروریّات دین اسلام و کم‌ترین اعتقادی است که برای مسلمان‌بودن لازم و ضروری است. ازاین‌رو، خداوند حق دارد هر نوع تصرفی را در ملک خود بنماید و وظیفهٔ بنده است که اگر خداوند به او فرمانی داد، اطاعت کند. پس نزد کسانی که معتقد به خداوند، پیامبر اکرم 9 و دین اسلام هستند، معقول‌ترین راه برای مشروعیت حکومت این است که خداوند هستی‌آفرین در راستای رعایت مصالح جامعه، حق حکومت بر مردم را به یکی از بندگان خود وا گذارد و او را برای حکومت نصب کند. پس در آن‌جا که خداوند در خصوص وضع قانون و اجرای آن در جامعهٔ اسلامی نظر داده است، باید منطبق بر آن‌چه که خداوند و یا منصوبین از طرف او خواسته‌اند، عمل کرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۱۲۰ و همو، ۱۳۸۱، ص ۱۸).

در حکومت مطلوب، شایسته‌ترین‌ها حق برخورداری از مناصب حکومتی را دارند، کسی که در رأس حکومت اسلامی قرار می‌گیرد و منصوب از طرف خداوند است در صفات لازم برای چنین جایگاهی لازم است نسبت به دیگران اصلح باشد. ازاین‌رو، با وجود معصومین : که نه دچار معصیت الهی و نه دچار خطا و اشتباه می‌گردند، نوبت به غیر معصوم نمی‌رسد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۱۲۳ و همو، ۱۳۸۱، ص۲۱و۶۴-۵۵)

و در صورت عدم دسترسی به معصوم، بر اساس اصل تنزل تـدریجی، ایـن منصـب در اختیار کسی قرار می‌گیرد که در صفات لازم برای دردست‌گرفتن آن جایگاه از دیگـران شایسـته‌تـر باشـد (مصـباح یـزدی، ۱۳۹۴، ص۱۹۰ و همـو، ۱۳۸۳، ص۲۴۱-۲۲۷). لذا حکومت اسلامی حکومت شایسته‌ترین‌هاست و نه حکومت شایستگان.

خلاصه آن‌که حکومتی را می‌توان نام حکومت اسلامی بر آن نهاد که تمام ارکـان آن بر اساس دین اسلام شکل گرفته باشد. بر اساس این معنا، حکومت اسـلامی حکـومتی است که نه تنها همه قوانین و مقررات اجرایی آن برگرفته از احکام اسلام اسـت، بلکـه مجریان آن نیز یا مستقیماً از طرف خداوند منصوب گردیده‌اند یا به اذن خاص یـا عـام معصوم منصوب شده‌اند. چنین حکومتی «حکومت اسلامی» ایـده‌آل و مطلـوب اسـت؛ زیرا حکومتی با این خصوصیات از پشتوانه حکم الهی برخوردار است و بر اساس اراده تشریعی خدا شکل گرفته است. حکومت رسول خدا 9 و ائمهٔ معصـومین : و نیـز حاکمیت افرادی مانند مالک اشتر در زمان حضور معصوم و یا حکومت ولی فقیهِ جامع شرایط در عصر غیبت در همین قالب می‌گنجد.

البته در صورتی که این شکل مطلوب حکومت اسلامی قابل تحقـق نبـود، اقتضـای اصل تنزل تدریجی، آن است که به مرتبهٔ بعد از آن رضایت داد و آن حکومتی است که مجری حکومت، منصوب از ناحیهٔ خداوند نیست و پشتوانه الهی ندارد و اسلامی‌بـودن حکومت فقط به این معناست که تا حدودی قـوانین اسـلام در ایـن حکومـت رعایـت می‌شود. این معنای از حکومت اسلامی در واقـع «بـدل اضـطراری» حکومـت اسـلامی مطلوب است، نه این‌که حقیقتاً حکومت اسلامی محسوب گردد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۳۰-۲۹).

نقش مردم در فعلیت‌بخشی و استمرار حکومت

علت تامهٔ مشروعیت حکومت، اذن خداوند متعال است و اصل تشریع حکومـت و حاکمیت معصومین : در عصر حضور ایشـان و فقهـا، در زمـان عـدم دسترسـی بـه ایشان، از ناحیهٔ خداوند متعال است و هر حکومتی که این شرایط را برخـوردار نباشـد،

حکومتی غاصبانه است (همان، ص۱۳۴)، لیکن تحقّق عینی و استقرار حکومت؛ چه در عصر حضور امام و چه در زمان غیبت، بستگی تمام به قبول و پذیرش مردم دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص۶۹).

در عصر غیبت، نصب حاکم به نصب عام است؛ یعنی حقّ حاکمیت از ناحیهٔ خداوند به فقیه اصلح داده شده و وظیفهٔ ما فقط این است که این حقّ حاکمیت را که واقعاً و در خارج و قبل از تحقیق ما وجود دارد، کشف و شناسایی نماییم؛ همانند کاری که در مورد کشف و شناسایی مرجع اعلم در مسألهٔ تقلید صورت می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۱۳۶). امّا نسبت به تحقّق و استقرار حکومت و حاکمیت فقیه در زمان غیبت امام معصوم 7 باید گفت که این مسأله تماماً به پذیرش جامعه و مقبولیت مردمی بستگی دارد. فقیه در اصل تأسیس حکومت خود هیچ‌گاه متوسّل به زور و جبر نمی‌شود، بلکه نظیر تمام پیامبران و امامان، تنها در صورتی که خود مردم به حکومت وی تمایل نشان دهند، دست به تشکیل حکومت خواهد زد (همان). البته این سکه رویهٔ دیگری هم دارد و آن این است که ولو آن‌که تا مردم آمادگی لازم برای تشکیل حکومت مشروع الهی را نداشته باشند، حجت بر ولی خدا برای تشکیل حکومت تمام نیست و او حق استفاده از زور برای تحمیل حاکمیت خویش را ندارد، لیکن مردم مکلّف‌اند که حاکمیت الهی و حکومت پیامبران، امامان : و فقهای جامع الشرائط را بپذیرند و الا در پیش‌گاه خداوند گنه‌کار خواهند بود و عقاب خواهند شد (همان).

در صورت عدم مقبولیت یک نظام مشروع، سه فرض متصور است: ۱. مردم به هیچ روی حکومت دینی را نپذیرند؛ در این صورت امام معصوم 7 یا فقیهِ دارای شرایط حاکمیت، از جانب خداوند، حاکم و والی است، ولی حکومت دینی تحقق نخواهد یافت (هم‌چون ۲۵ سال خانه‌نشینی حضرت علی 7 . ۲. حاکمیت شخصی که دارای حق حاکمیت شرعی است، به فعلیت رسیده باشد، ولی پس از مدتی عده‌ای به مخالفت با او برخیزند. این فرض خود دو حالت دارد: الف) مخالفان گروه کمی هستند و قصد براندازی حکومت شرعی را ـ که اکثر مردم پشتیبان آن هستند ـ دارند؛ شکی نیست در

این حال، حاکم شرعی موظّف است بـا مخالفـان مقابلـه کنـد و آنـان را بـه اطاعـت از حکومت شرعی وادار کند (هم‌چون برخورد قاطع حضرت امیر 7 با اصـحاب جمـل، صفین، نهروان). ب) اکثریت قاطع مردم مخالفت کنند؛ در این حال، حاکم شرعی، هنوز شرعاً حاکم است، ولـی بـا ازدسـت‌دادن مقبولیـت خـویش، قـدرت اعمـال حاکمیـت مشروعش را از دست می‌دهد (همان، ص۱۳۹).

قابل ذکر است، احراز مقبولیت یا عدم مقبولیت یک حکومت، وابسته به ایـن اسـت که آن حکومت به اندازه‌ای از حمایت مردمی برخوردار باشد که بتواند اهداف آن نظـام را محقق سازد و آن را محافظت نماید. بنابراین، اگر از همان آغـاز، حکومـت اسـلامی این اندازه طرف‌دار پیدا نکند، این حکومت از همان اول تشکیل نمی‌شـود. حـال، اگـر حکومتی تحقق یافت، در ادامه نیز باید از اقبال عمومی برخوردار باشد؛ در این صورت نیز تا زمانی که حاکم اسلامی از آن اندازه حمایت مردمی برخوردار است که او را قـادر می‌سازد اهداف حکومت اسلامی را محقق سازد، روا نیست دست از اعمـال حاکمیـت بر دارد، اما اگر حامیان حاکم اسـلامی نیـز دچـار تشـتت و پراکنـدگی شـدند و حـاکم اسلامی قادر به اهداف حکومت اسلامی با حمایت مردم نبود، دیگر حجتی بر او نیست و چاره‌ای جز رهاکردن حکومت نـدارد (همـان، ص۱۴۰). بـر ایـن اسـاس، مشـخص می‌گردد ملاک کمی مقبولیت عمومی تابع شـرایط زمـان و مکـان اسـت و تنهـا تعیـین درصد حمایت مردمی از یک نظام سیاسی بر اساس ایـن منطـق، موجـه نیسـت. مسـلم است تا زمانی که حاکم برحـق، از اقبـال عمـومی در جهـت تحقـق اهـداف حکومـت اسلامی برخوردار نباشد، وی حجت بر تشکیل حکومت نخواهـد داشـت و لازم اسـت فضای جامعهٔ اسلامی را به سمتی رهنمون سازد تا مقدمات ایـن اقبـال عمـومی فـراهم گردد. بنابراین، آن‌چه ملاک اقدام حاکم برحق برای تشکیل و استمرار حکومـت اسـت، آن است که حمایت کافی از سوی مردم؛ هم از جهت کمی و هم کیفـی وجـود داشـته باشد. این بحث نظیر همان مبحثی است کـه فقهـای عظـام در تحقـق و عملـی‌سـاختن احکام اجتماعی اسلام مورد اشاره قرار داده‌اند و تصـریح نمـوده‌انـد در صـورتی فقیـه اختیارات خود را در اجرای احکام اجتماعی اسلامی اعمـال مـی‌کنـد کـه از بسـط یـد

برخوردار باشد و در حوزهٔ حکومت‌داری نیز باید تا حدی حـاکم مشـروع، از حمایـت مردمی برخوردار باشد که بسط ید برای تحقق اهداف حکومت اسلامی محقق گردد.

نقش‌بخشی به مردم در قالب بیعت و شورا

بیعت با حاکم یا حکومت که امروزه در اشکال متفاوتی نسبت به زمان‌هـای گذشـته صورت می‌گیرد، ماهیت حمایتی داشته و فرد با بیعت خود، تعهد مـی‌دهـد کـه بـه مفـاد بیعت و تبعیت از حاکم و یا حکومت مورد نظـر پـای‌بنـد باشـد. مـردم در قالـب بیعـت، وفاداری خود نسبت به نظام سیاسی مورد نظر را اعلام می‌کنند. بیعت، ماهیتی متفاوت بـا انتخابات در نظام‌های دموکراتیک و مردم‌سالار غربی دارد و به هـیچ روی، ایـن بیعـت‌هـا تأثیری در مشـروعیت حکومـت حـاکم بـر حـق منصـوب از طـرف خداونـد نـدارد. در بیعت‌های با نبی مکرم اسلام 9 و ائمهٔ اطهار : ، ولایت به ایشـان تفـویض نگردیـده، بلکه هدف از آن بیعت‌ها، گاهی اعلام وفاداری نسبت به ایشـان از سـوی مـردم در امـور مهمی هم‌چون جهاد بوده است؛ گاهی با این بیعت‌ها افراد وارد جرگهٔ مسلمین مـی‌شـدند و گاهی این بیعت‌ها میزان مقبولیت ایشان را در نزد مردم نشان می‌داد و هیچ یک از آن‌هـا مشروعیت‌بخش حکومت‌شان نبوده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۱۴۳-۱۴۱ و همـو، ۱۳۸۳، ص۳۱۹-۳۱۵). بیعت‌ها در گذشته جنبهٔ حمایت‌بخشی داشته و متضـمن تعهـد نسبت به حاکم مشروع بوده است. در عصر حاضر نیز فقیه اصلحی کـه حـق حاکمیـت یافته است، ممکن است رجوع به مسلمین و نظرخواهی از آنان را در بـاب حکومـت و ولایت خود به صلاح اسلام و جامعه اسلامی بدانـد؛ نظیـر آن‌چـه در آغـاز پیـدایش و تشکیل نظام جمهوری اسلامی در ایران انجام یافت. بعد از اسـتقرار و ثبـات حکومـت حاکم نیز ممکن است گاهی نظرخواهی از مردم یا عهـد و پیمـان‌گـرفتن از آنـان بـرای امری خاص ضرورت داشته باشد. حاکم پس از تشخیص ضرورت، فرمان می‌دهـد کـه مردم دربارهٔ آن موضوع خاص، رأی دهند. در تمام این موارد، آن‌چه مهم است و نبایـد از آن غفلت داشت، این است که تشخیص ضرورت رأی‌دهی و بیعت مـردم بـر عهـدهٔ حاکم است و هموست که این امر را به صلاح اسلام و مسلمین می‌بینـد و بـدان حکـم

می‌کند، نه این که رأی‌دهی و بیعت، مشروعیّت حکومت را تضمین کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۱۴۴).

در خصوص شورا و مشورت نیز علامه مصباح بر این اعتقادند که هرچند در قرآن کریم مورد تأکید قرار گرفته است، لیکن هیچ یک از آیات مربوط به شورا و مشورت در قرآن کریم (نظیر آل عمران(۳): ۱۵۹ و شوری(۴۲): ۳۶-۳۹)، مشروعیت نظر حاکم اسلامی را مقید به عمل به نظر مشورتی و شورا نکرده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۳۰۰-۲۸۹ و همو، ۱۳۸۳، ص۲۸۶). در خصوص جایگاه شورا در قانون‌گذاری نیز می‌توان گفت وضع قوانین اوّلی و اصلی که از کلیت و ثبات برخوردار است، به حکم ضرورت اسلام، اختصاصاً از آن خداوند متعال است؛ در وضع قوانین ثانوی و اضطراری نیز که جزئی و موقت هستند و متناسب با زمان و مکان صادر می‌گردند، حکم ولی فقیه نافذ است و رأی شورا هرچند می‌تواند در تصمیم ولی فقیه اثر بگذارد، لیکن تعیین‌کننده نیست؛ چرا که دلیلی وجود ندارد که رأی شورا یا نظر اکثریت یا همه مردم بر نظر و رأی ولی فقیه حاکمیّت داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۳۰۵ و همو، ۱۳۸۳، ص۲۹۰-۲۸۸). البته از این رو که حاکم غیر معصوم، احاطه علمی بر جمیع امور و شؤون جامعه ندارد، ناگزیر باید با دانشمندان و کارشناسان علوم و فنون مختلف مشاوره و رایزنی داشته باشد. حاکم اسلامی برای وضع قانون و تصمیم‌گیری درباره هر یک از مسائل و مشکلات اجتماعی، باید فقط با کسانی مشورت کند که هم عادل و متقی باشند و هم در خصوص آن مسأله و مشکل، خبیر و بصیر باشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۳۰۶). پس در نظام حکومتی اسلام هم ضرورت دارد که برای حلّ و رفع بسیاری از مسائل و مشکلات اجتماعی و تأمین مصالح عمومی، رهبر مسلمین با اشخاص ذی‌صلاح به مشاوره بنشیند و حتی در بعضی از موارد، رأی اکثریت یا همه مستشاران خود را بپذیرد و بدان قانونیّت بخشد. اما نکته‌ای که نباید از آن غفلت داشت این است که در هر حال، آن‌چه به قانون مشروعیت می‌دهد، رأی رهبر است، نه رأی شورا (همان، ص۳۰۷).

در خصوص جایگاه شورا در تعیین حاکم نیز از ضروریّات دین مبین اسلام است

که خداوند متعال شخص رسول اکرم 9 را به مقـام حاکمیّـت بـر مسـلمین منصـوب فرمود و حکومت ائمه معصومین : نیز چنـین اسـت و شـورا در ایـن زمینـه نقشـی نداشته است. تنها درباره اولیای امور مسلمین در زمان غیبت امام معصوم 7 مـی‌تـوان بحث کرد که آیا باید توسط شورا، معیّن و منصوب شوند یا خیـر و آیـا شـورا نفـوذ و تأثیری در تعیین و نصب حاکم دارد یا نه؟ (همان).

نقش نظارتی مردم در حکومت اسلامی

نقش مردم در حکومت اسلامی، صرفاً تحقق و فعلیت‌بخشیدن به آن نیسـت، بلکـه در ارائهٔ دیدگاه‌های مشورتی به حاکمان و نظارت همگانی و همه‌جانبه بـر آن‌هـا نقـش مهم و اساسی ایفا می‌کنند. مردم حق دارند و بلکه مکلف‌انـد بـر عمـل‌کـرد مسـؤولان نظارت داشته باشند و دیدگاه‌ها و نظرات انتقادی و اصلاحی خود را بر حاکمان عرضـه کنند.

از نظر علامه مصباح، نقش نظارتی مردم در حکومت اسلامی، گاهی در قالب امر به معروف و نهی از منکر محقق می‌گردد. ایشان بر این نظرند در ایـن فریضـه چنـد نکتـه قابل توجه وجود دارد: نخست آن‌که طرف این فریضه تنها طبقهٔ عامه مردم نیستند، بلکه شامل افراد در سطوح حکومتی، از مراتب نازله تا بالاترین سطح و حتی حاکم اسـلامی را شامل می‌شود. ازاین‌رو، حتی ولی فقیـه نیـز بـه عنـوان حـاکم مشـروع کـه در رأس حکومت اسلامی قرار می‌گیرد، از آن جهت که معصوم نیست و امکان خطا و اشتباه در تصمیماتش وجود دارد، می‌تواند مخاطب این فریضه قرار گیرد و لذا انتقاد از ولی فقیـه نیز در نظام اسلامی توجیه‌پذیر است. دوم آن‌که در دو واژهٔ «امر» و «نهی»، مفهوم علو و استعلا نهفته است و لذا امر به معروف و نهی از منکر از مقوله خواهش و تمنا نیست و باید فرد آمر و ناهی خود را در موضع اسـتعلا بدانـد (مصـباح یـزدی، ۱۳۹۰، ص۱۴). دیگر آن‌که در امر به معروف و نهی از منکر، به ویژه در قبال مسؤولین کشوری، باید بـا حفظ شرایط این فریضه به این تکلیف عمل کرد. انتقاد از ولی فقیه یا هـر مقـام دیگـر مسؤول، باید به گونه‌ای باشد که در جامعه التهاب ایجاد نکند (همان، ص۱۸۵).

یکی از حقوق رهبران جامعهٔ اسلامی بر مردم این است که در قالب «النصیحة لائمّة المسلمین»، از سر خیرخواهی، از ایشان انتقاد کنند. بنابراین، نه تنها انتقـاد از ولـی‌فقیـه جایز است، بلکه واجب شرعی مسلمانان است و منافع و مصالح شخصـی یـا گروهـی نباید مانع انجام آن شود. اما در انتقـاد از ولـی فقیـه لازم اسـت اولاً اخـلاق و مـوازین اسلامی رعایت شود؛ از جمله این‌که پیش از انتقـاد، اصـل موضـوع، محـرز و عیـب و اشکال قطعی باشد؛ انتقـاد، بـه منظـور اصـلاح و سـازندگی صـورت گیـرد، نـه بـرای عیب‌جویی و رسوایی اشخاص؛ انتقاد ناشی از دل‌سوزی، خیرخواهی و صمیّمیت باشد، نه به منظور برتری‌طلبی و هم‌چنین انتقاد بدون هیچ تـوهین و جسـارت، مؤدبانـه و بـا رعایت شؤون وی بیان شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۳۶۶). ثانیاً بـه جهـت قداسـت خاص جایگاه رهبری در نظام اسلامی، از آن جهت که در مقام نیابت معصوم 7 قـرار دارد، حرمت و قداست این مقام در مقام انتقاد حفظ شـود تـا منجـر بـه سـوء اسـتفاده دشمن نگردد. بنابراین، در نظام اسلامی، انتقاد از هیچ مقامی ممنوع نیست و همه مـردم در این خصوص، هم حق دارند و هم تکلیف، اما در قالب چارچوب و شرایط خـویش (همان، ص۳۶۸).

علامهٔ مصباح در پاسخ به این دغدغه که اگر بنا باشد هر فـردی نسـبت بـه همـه، مسؤولیت امر به معروف و نهی از منکر را عهده‌دار شود و به دنبال انجـام آن باشـد، دیگر هیچ‌گاه به کار خود نخواهد رسید، اظهار می‌دارند، اگر کسانی در جامعه که هم بلاغت نسبی دارند، هم احساس مسؤولیت بیش‌تری می‌کنند و هم حاضرند داوطلبانه، در این زمینه فداکاری کنند، عهده‌دار مسؤولیت ایـن امـر گردنـد، ایـن مسـؤولیت از دیگران ساقط می‌شود. طبعاً چنین کسانی نه یک هیـأت حاکمـه محـدود، متشـکل از اعضای کابینه یا تعدادی کارمند دولت هستند و نه عموم مردم، بلکـه قشـر متوسـطی بین عموم مردم و بین آن هیأت حاکمه هستند که بیش از دیگران بـه مسـؤولیت‌هـای اجتماعی اهمیت می‌دهند. در چنین صورتی، جامعه در مسـیر سـعادت قـرار خواهـد گرفت؛ چرا که هم صاحبان مشاغل مختلف می‌توانند کارهای خود را با جدیت انجام دهند و دیگر نگران مسؤولیت‌های اجتماعی نباشند و هم خاطر دولت آسوده است که

به قدر کافی نیرو برای تأمین نیازمندی‌های جامعه وجود دارد و همهٔ بارها بـه دوش او نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص۱۶۵-۱۶۳).

نقش مردم در تشکل‌های اسلامی ـ اجتماعی

از جمله قالب‌های مشارکت مردم در حکومـت اسـلامی، شـکل‌دهـی تشـکل‌هـا و جریانات سیاسی است. علامه مصباح بر این اعتقادند که به جهت برخی آفات تحـزب، ایجاد تشکل‌های اسلامی، بهترین شیوه اسلامی کار گروهی است. در اوایل نهضت امـام خمینی 1 عده‌ای از علاقمندان و فداییان امام که هدایت چند هیأت سینه‌زنی و مـذهبی را بر عهده داشتند، خدمت ایشان مـی‌رسـیدند و دربـاره روش کـار از ایشـان رهنمـود می‌خواستند. تأکید حضرت امام بر این بود که خود این هیأت‌ها هم باید به هم نزدیـک شوند و در عین حفظ استقلال خود، ائتلافی از هیئات مختلف را تشکیل دهند و اصول مشترکی را تنظیم و در امور مشترک با هم هم‌کاری کنند. بنـا بـر نظـر ایشـان بـود کـه هیأت‌های چهارگانه‌ای تشکیل گردید و هر یک، زیر نظر افـرادی هـدایت مـی‌گردیـد. بعدها این هیأت‌ها برای این‌که با هم ائتلاف داشته باشند، از امـام راحـل خواسـتند کـه نماینده‌ای تعیین کند و ایشان نیز شهید بهشتی را تعیین فرمود (همان، ص۱۵۱).

از نظر علامهٔ مصباح، امروزه در قالب تشکل و کار گروهی مـی‌تـوان فعالیـت‌هـای مؤثری داشت. با آن‌که کار حزبی به طور کلی نفی نمی‌شود، اما در شـیوه فعالیـت‌هـای حزبی اشکالاتی وجود دارد. احزاب همواره به دست چند نفر تأسیس می‌شوند که آنـان در واقع، گردانندهٔ کارند و تفکر حاکم بر حزب نیز تفکر آنان است. ایشان ادعا می‌کننـد از اعضا رأی می‌گیرند و با رأی اکثریت انتخاب می‌شـوند، امـا حقیقـت امـر ایـن‌گونـه نیست و برنامه‌ها را همین افراد تنظیم می‌کنند و حزب را می‌گردانند. اگر ریاستی باشد، به همین اشخاص می‌رسد، نقش‌ها را اینان ایفا می‌کنند و چون در واقع رؤسای احـزاب هستند که با پیروزی حزبی در انتخابات ـ اعم از انتخابات مجلس و غیره ـ حکومت را به دست می‌گیرند، انگیزه اصلی‌شان این است که به هر بهایی، حزب‌شان غالـب شـود. در داخل حزب نیز برای این‌که در کادر رهبری قرار گیرند، بسیار فعالیت می‌کنند تا بـه

هر قیمتی، به سطح بالا برسند. اما در روش فعالیتی که حضـرت امـام در قالـب هیئـات مذهبی پیشنهاد کرده‌اند، چنین مشکلاتی وجود ندارد؛ زیرا در هیأت‌های مذهبی، انگیزه افراد دین است و اگر کسی در جمعیت یا هیأتی انتخاب می‌شود تا نقش بیش‌تری ایفـا کند، برای این است که واقعاً تشخیص داده‌اند او می‌تواند بیش‌تـر خـدمت کنـد. آفـت بزرگ احزاب، رقابت‌هایی است که میان آنان واقع می‌شود. اگر کاندیدای حـزب دیگـر از کاندیدای این حزب، اصلح نیز باشد، اعضا به خاطر تصمیم حزب و وفاداری بـه آن، از کاندیدای حزب خودشان که غیر اصلح اسـت، حمایـت مـی‌کننـد؛ در حـالی کـه در هیأت‌های دینی این انگیزه‌ها ضعیف است. بنابراین، لازم است تشکل‌هـای دینـی قـوی داشته باشیم، اما نه با مدل غربی آن (همان، ص۱۵۳-۱۵۱).

نقش‌بخشی مردم در حکومت، مستلزم رشد و ارتقای آگاهی‌های سیاسی مردم

از مطالب پیشین به دسـت آمـد کـه نقـش مـردم در حکومـت اسـلامی، از مرحلـهٔ شکل‌گیری آن تا مرحله استمرار و نظارت بر آن، نقشی بی‌بدیل است، لیکن برای تحقق چنین نقشی باید زمینه‌های آن نیز فراهم گردد.

نخستین نکته آن است که لازم است نقش‌آفرینی مردم آگاهانه و از سر باور و اعتقاد باشد. چون هدف اصلی و نهایی این انقلاب، استکمال معنوی آدمیان است و این هدف جز بر اثر افعال اختیاری آنان حاصل نمی‌شود، رهبران این انقلاب برای ایـن‌کـه تعـداد هرچه بیش‌تری از مردم را به صـفوف انقلابیّـون ملحـق سـازند، هرگـز بـه شـیوه‌هـای مجبورکننده، تحمیلی و قهری متوسّل نشدند، بلکه کوشیدند تا خـود مـردم بـه مقاصـد انقلاب ایمان آورند و آگاهانه و آزادانه به انقلابیون بپیوندند و از جـان و دل، سـقوط و انهدام نظام فاسد و استقرار نظام انقلابی را بخواهند. ازاین‌رو، رهبران ایـن انقـلاب، نـه کتمان حقایق می‌کنند و نه به نشـر اکاذیـب مـی‌پردازنـد و اساسـاً از هرگونـه اغفـال و فریب‌کاری و نیرنگ‌بازی روی گردانند؛ برعکس، وظیفهٔ خود می‌دانند که بر آگاهی‌های مردم بیافزایند و رشد فکری، عقلانی و فرهنگی آنان را افزایش دهنـد (مصـباح یـزدی، ۱۳۹۵، ص۸۹).

نکتهٔ دیگر آن‌که رهبران این انقلاب، از هـر عقیـده‌ای، ولـو نادرسـت و خـلاف واقع، به صرف این‌که به کار انقلاب می‌تواند آمد، استفاده نمی‌کنند و بـا تحریـک و تهییج شدید، احساسات و عواطف غیر عقلانی مردم را بر فعّالیّت‌هـای آنـان حـاکم نمی‌سازند، بلکه احساسات و عواطف را محکوم و تابع احکـام و ادراکـات عقـل و آرا و عقاید صحیح می‌گردانند و آن‌گـاه از آن‌هـا بـرای کامیـاب‌سـاختن انقـلاب و محقّق‌کردن اهداف آن سود می‌برند. بـه همـین دلیـل، تـرویج و اشـاعه بیـنش‌هـا و ارزش‌های اسلامی که هم صحیح و مطابق واقعند و هم آمادگی شگرفی برای ایثـار، فداکاری و جان‌فشانی در مردم پدید می‌آورنـد، از جملـه برنامـه‌هـای رهبـران ایـن انقلاب است (همان، ص۹۰).

نکتهٔ حائز اهمیت دیگر آن است که لازمه ایفای چنین نقشی توسط مـردم آن اسـت که ایشان از نظر فکری آن‌چنان تقویت گردند که افکار انحرافی در آن‌ها اثـر نگـذارد و آگاهی دینی آنان به آن حد ارتقا یابد که تحت تأثیر شبهات واقع نشوند و حتی شبهات را نیز پاسخ گویند (همان، ص۱۸۷). به همین جهت است که در اندیشهٔ علامهٔ مصباح، در صورتی که کسانی تلاش کنند تـا ایمـان افـراد جامعـه را ضـعیف کننـد و مـانع معرفت آنان نسبت به حق و حقیقت شوند، مرتکب شدیدترین فسـادها گردیـده‌انـد (مصباح یزدی، ۱۳۸۲(الف)، ص۶۴). از جملهٔ انحرافاتی که می‌توانـد تـأثیر عمیـق بـر باورهای مردم بگذارد، ترویج تفکر تساهل و تسامح و پلورالیستی است؛ چـرا کـه ایـن تفکر مردم را نسبت به تکالیف خود در قبال نظام اسلامی بی‌تفاوت می‌سـازد و همـین امر منجر به تضعیف مشارکت مردم در حکومت اسلامی خواهد شـد (مصـباح یـزدی، ۱۳۸۴، ص۴۷۵). از همین روست که اولین گام در نیـل بـه کسـب بصـیرت سیاسـی، تقویت اعتقادات و باورهای دینی دانسـته شـده اسـت و همـین امـر اسـت کـه زمینـه تشخیص صحیح و دقیق حق و باطـل را فـراهم مـی‌کنـد (مصـباح یـزدی، ۱۳۸۲(ب)، ص۱۸) و اولین مانع بر سر کسب و ارتقای بصیرت، درهم‌آمیختـه‌شـدن حـق و باطـل دانسته شده است (همان، ص۹۲).

رابطه اسلام و دموکراسی

علامه مصباح در مواجهه با دموکراسی؛ هم مبانی آن نظریه را به چالش می‌کشد و هم به برخی روش‌های مشارکت عمومی مردم در این قالب نقدهایی را وارد می‌سازد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۱۱۶-۱۰۷). در برخی آثار، ایشان نقدهایی را ابتدا متوجه دموکراسی کهن یا حکومت مستقیم مردم نموده است؛ برخی از این نقدها بر اساس مبانی پوزیتویست‌ها مطرح گردیده است؛ هم‌چون قریب به محال‌بودن حصول اتفاق نظر همگان در تمام امور و عدم وجود دلیلی بر لزوم تبعیت اقلیت از اکثریت، عدم امکان دخالت مستقیم همه مردم در اموری که متصدی خاص ندارد و فوت‌شدن مصالح مردم در صورت منوط‌شدن اموری که تصمیم در مورد آن‌ها فوریت دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص۲۰۷-۲۰۵). برخی نقدها نیز بر اساس مبانی غیر پوزیتویست‌های غیر الهی قابل طرح است؛ هم‌چون عدم قدرت عموم مردم بر تشخیص مصالح و مفاسد واقعی به دلیل پیچیدگی‌های نهفته در درون مسائل اجتماعی، عدم تضمین نسبت به صرف نظر کردن افراد از منافع شخصی و درنظرگرفتن مصالح هم‌نوعان (همان، ص۲۰۸-۲۰۷) و برخی نیز بر اساس مبانی غیر پوزیتویست‌های الهی مطرح است؛ هم‌چون عدم اثبات حق حاکمیت همه یا اکثریت مردم بر همه و مخصوصاً عدم وجود دلیلی بر حق حاکمیت اکثریت بر اقلیت و نیز نادیده‌انگاشته‌شدن حق حاکمیت خداوند (همان، ص۲۱۱-۲۰۸).

علامه مصباح، نقد به دموکراسی‌های نوین یا حکومت نمایندگان اکثریت را نیز در سه ساحت مطرح نموده‌اند: نخست نقدهایی که از سوی تمام مکاتب حقوقی و سیاسی قابل طرح است؛ هم‌چون نمایندگی افراد منتخب از جزء اندکی از کل افراد جامعه، عدم امکان تحقق نظر مردم در صورت داشتن نظری خلاف نظر نمایندگان خویش و عدم اعتنا به رأی کسانی که در فاصله دو انتخابات به سن رأی‌دهندگی می‌رسند (همان، ص۲۱۸-۲۱۴). دیگر، نقدهایی که از طرف مکاتب غیر پوزیتویستی مطرح است؛ هم‌چون عدم قدرت تشخیص مصالح و مفاسد واقعی توسط عموم مردم، انتخاب‌کردن افرادی که به دنبال تحقق منافع آنی و مادی هستند، نه کسانی که به دنبال مصالح دنیوی

و اخروی مردم هستند و عدم تضمین جهت‌گیری تصمیمات در راستای خواست اکثریت، پس از کسب رأی از مردم (همان، ص۲۲۰-۲۱۸) و دیگر، نقدهایی که الهیون آن‌ها را طرح می‌نمایند؛ هم‌چون درنظرگرفته‌نشدن حق حاکمیت الهی و لزوم اذن الهی برای تصرفات در امور اجتماعی (همان، ص۲۲۰).

در برخی آثار علامه مصباح، به بررسی دیدگاه کسانی پرداخته شده است که از آیات خلافت در قرآن کریم، به اثبات دموکراسی در اسلام رسیده‌اند و مدعی‌اند هرچند که خداوند متعال حق حاکمیت بر انسان‌ها را اصالتاً برخوردار است، لیکن این امر را به انسان‌ها واگذار کرده است و در این زمینه استناد به آیاتی می‌کنند که در آن‌ها خداوند انسان را خلیفه خود خوانده است و لذا انسان حق قانون‌گذاری و حکومت یافته است (همان، ص۲۲۱). علامه مصباح ضمن نقدهای وارد بر این نوع استدلال‌ها، شواهدی از آیات قرآن کریم را ذکر می‌نمایند و در نهایت، با ذکر شواهد و ادله‌ای، به این نتیجه می‌رسند که اولاً: بسیاری از این آیات ناظر به خلافت تکوینی است، نه خلافت تشریعی. ثانیاً: اگر در برخی آیات نشانه‌ای از خلافت تشریعی باشد، ناظر به خلافت انسان‌های برگزیده خداست و نه تمام انسان‌ها و ثالثاً: بر فرض که این آیات ناظر به خلافت تشریعی باشد، دلیلی وجود ندارد که مراد از خلافت در این آیات، حکومت باشد (همان، ص۲۲۴-۲۲۲).

بنا بر آن‌چه گفته شد، مشخص گردید نقد علامه مصباح به دموکراسی؛ هم نقدی مبنایی و ارزشی است و هم نقدهایی روشی، اما هیچ یک از این سخنان به این معنا نیست که به جهت وجود چنین اشکالاتی، مردم را از صحنه حکومت و سیاست حذف نمود، بلکه ایشان بر این نظرند که باید با زدودن روش‌های معمول حکومت‌های دموکراتیک، مردم را به صورت جدی در حکومت دخیل نمود. در حقیقت طرح پیشنهادی ایشان برای حکومت مطلوب، حاکی از آن است که مخالفت ایشان با روش‌های رایج، به معنای نفی نقش مردم نیست. ایشان ضمن نقد رویه‌های موجود در انتخابات‌ها، خود به ارائهٔ طرحی برای انتخاب کارگزاران حکومتی پرداخته‌اند که از آن آسیب‌ها و اشکالات مصون باشد. در طرح پیشنهادی مذکور، تمام مردم در قالب

اصناف گوناگون و به شیوهٔ تخصصی در امر حکومت مشارکت پیدا می‌کنند و اولین لایهٔ شکل‌گیری حکومت، بر اساس آراء و نظرات مردم، لیکن به صورت تخصصی، شکل می‌گیرد و از همان لایهٔ نخست انتخاب کارگزاران، هر کس به تناسب تخصص خویش، اقدام به انتخاب افراد عادل متخصص می‌کند و بدین‌گونه بر اساس نوع و درجهٔ تخصص، مجالسی مرکب از متخصصین عادل شکل می‌گیرد. در طرح مزبور، هر فردی از افراد جامعه، در حد آگاهی و معلومات خود، مجال و حق ابراز رأی و اظهار عقیده دارد. پس جمیع ابراز رأی‌ها و انتخاب‌ها، بر اساس علم و معرفت و از روی روشن‌بینی و بصیرت صورت می‌پذیرد و هر شخصی فقط در باره اموری اظهار نظر می‌کند که از آن‌ها آگاهی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۳۱۳-۳۰۸ و همو، ۱۳۸۳، ص۲۶۶-۲۴۶).

نتیجهٔ بحث رابطهٔ اسلام و دموکراسی آن گردید که پذیرش حاکمیت الهی و منصوبین خاص و عام خداوند متعال، با مبانی دموکراسی به معنای رایج و مصطلح آن در غرب، قابل جمع نیست؛ زیرا مبنای حاکمیت الهی این است که حاکم را باید خدا تعیین کند و مشروعیت حکومت از طرف اوست. پس کسی که ولایت معصومین : را می‌پذیرد، نمی‌تواند با دموکراسی به این معنا موافقت کند. اسلام قائل به حاکمیت مطلق «الله» است؛ در حالی که دموکراسی به معنای حاکمیت مطلقِ خواست و ارادهٔ «مردم» و «انسان» است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۵۲).

جایگاه مردم در نظام جمهوری اسلامی ایران

از جمله ویژگی‌های حکومت اسلامی آن است که به اقتضای شرایط زمان و مکان می‌تواند قالب‌ها و ساختارهای گوناگونی به خود بگیرد. ساختار کنونی نظام جمهوری اسلامی نیز ساختاری است برخاسته از نیازها و شرایط زمان و مکان که متناسب با وضعیت کنونی طراحی گردیده است. در واژه ترکیبی «جمهوری اسلامی»، اسلامیت ناظر به مشروعیت الهی حکومت است و قید «جمهوریت» نیز ناظر به نقشی است که مردم در تحقق‌بخشی و استمرار آن دارند (همان، ص۴۰۶). در اصل

۵۶ قانون اساسی، بعد از پذیرش «حاکمیت مطلق خدا بر جهان و انسان» به حق اعمال حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش نیز اشاره گردیده است. بر این اساس، حق حاکمیت یک ملت بر سرنوشت خویش، یک بعد خارجی و یک بعد داخلی دارد. از بعد خارجی و بین المللی، مقتضای این اصل آن است که هیچ ملت و دولتی حق حاکمیت بر مردم کشور دیگر و دخالت در تعیین سرنوشت آنان را ندارد. از بعد داخلی نیز مقتضای این اصل آن است که در داخل جامعه اسلامی ایران کسی از پیش خود، حق حکومت و حاکمیت بر دیگری ندارد، مگر در چارچوب حاکمیت خداوند که در اصل ۲ و ۴ قانون اساسی بدان تصریح گردیده است (همان، ص۳۳۶). پس از برگزاری رفراندوم تأیید اصل نظام و سپس رفراندوم قانون اساسی، مشخص گردید حمایت‌های لازم از نظام و قانون اساسی صورت گرفته است. البته برای مشروعیت‌یافتن قانون اساسی، ولی فقیه نیز آن را امضا نمود و از آن زمان لازم الاجرا گردیده است (همان، ص۳۴۰).

نتیجه‌گیری

در اندیشهٔ سیاسی علامه مصباح یزدی، نقش مردم در قالب تضایف حق و تکلیف قابل توضیح است؛ یعنی از یک سو، مردم از سوی مبدأ هستی‌بخش مکلف گردیده‌اند تا نقش خود در قبال نظام سیاسی را ایفا کنند و از سوی دیگر، بر عهدهٔ زمامداران است که زمینهٔ اعمال چنین نقشی را فراهم نمایند.

در صورتی می‌توان به جایگاه مردم در حکومت اسلامی پی برد که باید از قبل دانست مشروعیت اعمال حاکمیت و حکومت اصالتاً متعلق به خداوند متعال است و هموست که عده‌ای را برای حکومت در میان آدمیان برگزیده است. بر این اساس، نخستین نقشی که مردم در چنین حکومتی پیدا می‌کنند، این است که شرایط تحقق حکومت حق و اعمال حاکمیت حاکم مشروع الهی را فراهم نمایند؛ چرا که تا زمانی که بستر تحقق حکومت مشروع الهی فراهم نباشد، حتی معصوم نیز نمی‌تواند به آن وظایف خویش عمل نماید.

نکتهٔ قابل ذکر در اندیشهٔ سیاسی علامه مصباح ایـن اسـت کـه در مراحـل مختلفـی مردم در حکومت اسلامی در قالب بیعت و شورا، به ایفای نقش می‌پردازند، لـیکن ایـن نقش به حد مشروعیت‌بخشی به حکومت و یا تصمیمات حاکم و یا قوانین نمـی‌رسـد؛ چرا که هر یک از آن مؤلفه‌ها مستلزم رعایت نکات شرع و منوط به اذنـی اسـت کـه از ناحیه خداوند داده شده است.

نظارت مردم در حکومت اسلامی، از آن رو که بر مبنای امر بـه معـروف و نهـی از منکر توجیه می‌گردد، لذا چنین نظارتی، چون از موضع تکلیف است، جدی خواهد بود و چون دائمی است، مردم را همواره به صحنه می‌آورد و چون شامل همگان می‌گـردد، مشارکت نظارتی را به سطح جامعه تسری می‌بخشد.

فعالیت در حوزهٔ سیاست، زمانی کارآیی لازم را خواهد داشت که به صورت جمعی صورت پذیرد و لذا در کشورهای مختلـف، ایـن هـدف در قالـب و عنـاوین مختلـف هم‌چون حزب محقق می‌گردد، اما در اسلام، مناسب‌ترین شیوه فعالیت جمعی سیاسـی، فعالیت در قالب تشکل‌های اسلامی است که در عین حـال کـه نقـاط مثبـت حـزب را داراست، از نقاط منفی آن مبرا می‌گردد.

اگـر دموکراسـی را واژه‌ای بـدانیم کـه در درون خـود، حـاوی ارزش‌هـا و مبـانی سکولاریستی از جمله اعتبار و مشروعیت خواست اکثریت است، در ایـن صـورت، بـا اسلام قابل جمع نخواهد بود. از حیث روش نیز هم‌اینک اجرای ارزش‌های دموکراتیک در جوامع مدعی دموکراسی با چالش‌ها و نقدهای جدی مواجـه اسـت. اسـلام نظـامی سیاسی‌ای را پیشنهاد می‌دهد که در عین حال که مردمی‌بـودن جـزء لاینفـک آن اسـت، لیکن نقش مردم در آن در چارچوب و محتوای اسلامی قابل پذیرش است و این همان چیزی است که هم‌اینک در قالب عنوان جمهوری اسلامی یا مردم‌سالاری دینی در حال اجراست.

یادداشت‌ها

1. Legitimacy.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. آقابخشی، علی و افشاری راد، مینو، **فرهنگ علوم سیاسی**، تهران: چاپار، ویراست ششم، چ۳، تابستان ۱۳۸۹.

۳. راش، مایکل، **جامعه و سیاست**، ترجمهٔ منوچهر صبوری، تهران: سمت، ۱۳۷۷.

۴. شبان‌نیا، قاسم، **فلسفه سیاست**، قم: انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، ویراست دوم، تابستان ۱۳۹۸.

۵. مصباح یزدی، محمدتقی، **اصلاحات؛ ریشه‌ها و تیشه‌ها**، نگارش: قاسم شبان‌نیا، قم: انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، چ۱، زمستان ۱۳۸۲(الف).

۶. مصباح یزدی، محمدتقی، **انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن**، تدوین و نگارش: قاسم شبان‌نیا، قم: انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، چ۹، تابستان ۱۳۹۵.

۷. مصباح یزدی، محمدتقی، **انقلاب اسلامی؛ جهشی در تحولات سیاسی تاریخ**، تدوین و نگارش: قاسم شبان‌نیا، قم: انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، تابستان ۱۳۸۴.

۸. مصباح یزدی، محمدتقی، **بزرگ‌ترین فریضه**، تدوین و نگارش: قاسم شبان‌نیا، قم: انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، چ۳، بهار ۱۳۹۰.

۹. مصباح یزدی، محمدتقی، **حقوق و سیاست در قرآن**، نگارش: محمد شهرابی، قم: انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، چ۳، پاییز ۱۳۸۳.

۱۰. مصباح یزدی، محمدتقی، **حکیمانه‌ترین حکومت؛ کاوشی در نظریهٔ ولایت فقیه**، تحقیق و نگارش: قاسم شبان‌نیا، قم: انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، چ۳، ۱۳۹۴.

۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی، **زلال نگاه**، تدوین و نگارش: قاسم شبان‌نیا، قم: انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، زمستان ۱۳۸۲(ب).

۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی، **نگاهی گذرا به نظریهٔ ولایت فقیه**، تدوین و نگارش: محمدمهدی نادری قمی، قم: انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، چ۶، تابستان ۱۳۸۱.

۱۳. وبر، ماکس، **اقتصاد و جامعه**، ترجمهٔ عباس منوچهری و دیگران، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۴.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وهفتم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۴۰۱، پیاپی ۱۰۶
ISLAMIC GOVERNMENT 106 / Vol.27, No.4, Winter2023

نقش گروه‌های مرجع در تعالی و انحطاط جامعه از دیدگاه امام خمینی ؛

(مطالعه موردی: حاکمان و عالمان)

دریافت: ۱۴۰۱/۵/۳ تأیید: ۱۴۰۱/۸/۲۹

علی‌اکبر عالمیان*

چکیده

گروه‌های مرجع به عنوان سرمایه‌های اجتماعی یک جامعه نقش فراوانی در انحطاط و رشد جوامع دارند. این تحقیق که به روش توصیفی ـ تحلیلی به نگارش در آمده است، در پی تبیین نقش این گروه‌ها و مشخصاً نقش حاکمان و عالمان در تعالی یا انحطاط جامعه از دیدگاه امام خمینی است. نتیجه این پژوهش این که حاکم صالح که مصداق بارز آن ولی فقیه است، موجب ترقی و اصلاح جامعه شده، طاغوت و استعمارگری را دور و دیکتاتوری و استبداد را نفی می‌کند. حاکمان ناصالح نیز با ایجاد «قرنطینه سیاسی» (استبداد)، قدرت خلاقیت یک جامعه را از بین برده و موجب عقب‌ماندگی آن می‌شوند. عالمان صالح نیز با مسؤولیت‌پذیری در برابر دین و جامعه (بیداری جامعه)، نقش معتنا بهی در تعالی جامعه دارند؛ همان‌گونه که عالمان ناصالح؛ چه در حوزه(روحانی‌نماها وآخوندهای درباری) و چه در دانشگاه(روشن‌فکران غرب‌زده و اساتید منحرف) نقش فراوانی در انحطاط جامعه دارند. افزون بر این موارد، امام خمینی 1 نقش سکوت نخبگان در انحطاط جامعه را با تمسک به سه روی‌کرد فقهی، سیاسی و فرهنگی و تمدنی مؤثر می‌داند.

واژگان کلیدی

امام خمینی 1 ، گروه‌های مرجع، تعالی جامعه، انحطاط جامعه

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی جامعة المصطفی العالمیة: najva110@gmail.com

مقدمه

انسان‌ها در شکل‌دهی به نگرش‌های خود، بیش از آن‌که به خود متکی باشند، به گروه‌هایی که با آنان در ارتباط‌اند، تکیه دارند. این گروه‌ها همان گروه‌های مرجع نام دارند. گروه‌های مرجع در فرهنگ‌سازی آحاد جامعه نقش مهمی دارند و در خط‌دهی فکری، مادی و معنوی جامعه نقش کلیدی را ایفا می‌کنند.

در این تحقیق در صدد اثبات این مدعا هستیم که گروه‌های مرجع به علت میزان نفوذشان در جوامع که ابعاد سیاسی، اجتماعی، نظامی، فرهنگی و علمی را شامل می‌شود، توانایی فراوانی در تعالی و یا سقوط جامعه دارند. از مهم‌ترین گروه‌های مرجع در جامعه، حاکمان و عالمان می‌باشند که در بعد سیاسی و فکری و فرهنگی جامعه تأثیرگذار هستند. در تحقیق حاضر می‌کوشیم تا با تکیه بر دیدگاه‌های امام خمینی 1 چگونگی نقش این دو دسته از گروه‌های مرجع در تعالی یا انحطاط جامعه را بررسی کنیم. در واقع تحقیق حاضر در صدد پاسخ به این پرسش است که از دیدگاه امام خمینی 1 نقش حاکمان و عالمان در تعالی و انحطاط جامعه چگونه ارزیابی می‌شود؟

در این مورد لازم به ذکر است که از میان گروه‌های مرجع می‌توان به موارد دیگری نیز اشاره کرد و همین می‌تواند یک موضوع پیشنهادی برای محققینی باشد که علاقه‌مند به تبیین دیدگاه‌های بنیان‌گزار فقید جمهوری اسلامی هستند. حاکمان به معنای مدیران و گردانندگان جامعه و عالمان به عنوان فرهیختگان و نخبگان جامعه که اداره فکری جامعه را در دست دارند، از مؤثرترین گروه‌هایی هستند که تأثیرات فراوانی در جامعه دارند و بررسی نقش آنان در رشد یا سقوط جامعه مهم به نظر می‌رسد. در باره پیشینه بحث نیز گفتنی است که تا حدود بسیار فراوانی بکر است و کم‌تر در این مورد کار شده است. گرچه در مورد «گروه‌های مرجع» مقالاتی؛ مانند «درآمدی بر مصادیق و شاخص‌های گروه‌های مرجع در قرآن کریم»(میرسندسی و احمدزاده، ۱۳۹۶، ش۹۲، ص۱۲۹-۱۰۱) و مقاله «گروه‌های مرجع در جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی با تأکید بر نظریه‌های مرتن و فستینگر»(صدیق سروستانی و هاشمی، ۱۳۸۱، ش۲۰، ص۱۶۷-۱۴) نوشته شده

است، اما این دو مقاله در مورد مسأله «گروه‌های مرجع» با موضوعات گوناگون است و ارتباطی با پژوهش حاضر ندارد.

ازاین‌رو، بحث حاضر، از جهاتی بحثی جدید و نوآورانه به شمار می‌آید. تطبیق تئوری «گروه مرجع» با دو گروه مؤثر از دیدگاه یک اندیشمند بزرگ و بررسی نقش آنان در رشد یا سقوط جامعه از جمله نظریات نوآورانه به شمار آمده و تقریباً می‌توان گفت که نظریه رقیب وجود ندارد.

مفاهیم

در زمینه توضیح اصطلاحات و مفاهیم، با گروه‌های مرجع، انحطاط و تعالی مواجه هستیم که هر کدام را توضیح داده و مورد بررسی قرار می‌دهیم.

گروه‌های مرجع

گروه‌های مرجع که به گروه‌های داوری و استنادی نیز معروف هستند(وثوقی و نیک‌خلق، ۱۳۷۰، ص۲۰۹)، به گروه‌هایی گفته می‌شود که در فرهنگ‌سازی آحاد جامعه نقش مهمی دارند و در خط‌دهی فکری، مادی و معنوی جامعه نقش کلیدی را ایفا می‌کنند. به دیگر سخن، افراد یک جامعه می‌کوشند خود را با افرادی که عقاید و عمل‌کرد آن‌ها را قبول داشته و الگوی جامعه می‌دانند، مقایسه کرده و الگوگیری کنند. این افراد یا گروه‌های مورد مراجعه که از آن‌ها پیروی می‌شود، «گروه‌های مرجع» نامیده می‌شوند.

اولین شخصی که نظریه گروه‌های مرجع را مطرح کرد، یک روان‌شناس اجتماعی به نام «هیمن» بود که در تعریف این اصطلاح می‌گوید:

> انسان‌ها در شکل‌دهی به نگرش‌های خود بیش از آن‌که به خود متکی باشند، به گروه‌هایی که با آن در ارتباطند، تکیه دارند(صدیق سروستانی و هاشمی، ۱۳۸۱، ش۲۰، ص۱۵۲).

«نیوکمب» نیز یکی دیگر از روان‌شناسان اجتماعی است که در باره تئوری فوق‌الذکر به تحقیق پرداخته است. به اعتقاد وی، نقش گروه‌های مرجع در

شکل‌گیری دریافت‌ها و تغییر نگرش‌های افراد، مهم و تعیین‌کننده است (همان، ص۱۵۳). «رابرت کی. مرتن» یکی دیگر از جامعه‌شناسان معروف نیز در تعریف این اصطلاح، بر همین موضوع تأکید می‌کند(همان، ص۱۶۰).

به عبارتی دیگر، گروه‌های مرجع، گروه‌هایی هستند که برای افراد جامعه؛ چه به صورت فراگیر و چه به صورت صنفی از نظر فکر و اندیشه و عمل، الگو و مرجع هستند. بر همین اساس، یک فرد معیارهای گروه را برای ارزیابی جنبه‌های مختلف زندگی خود مهم می‌شمارد و برای اتخاذ تصمیم خاصی، ارزش‌های گروه را مد نظر قرار می‌دهد و بر اساس معیارها و ارزش‌های گروه، خود را مورد ارزیابی قرار می‌دهد و رفتار خود را به صورت مثبت یا منفی، در مسیر رفتار مورد قبول گروه، شکل می‌دهد (هلاکویی، ۱۳۵۶، ص۵۶).

انحطاط

«انحطاط» از ماده «حُطّ» به معنای فرو فرستادن چیزی از بالا به پایین تعبیر شده است (ابن زکریا، ۱۳۸۷، ص۲۳۷). «حَطَطت الشئ اَحُطَّه حَطّا = انزال الشئ من علوٍ». این کلمه از آن‌جایی که مصدر باب انفعال به شمار می‌رود و این باب نیز جهت مطاوعه (اثرپذیری) می‌باشد، به معنای قبول نزول و سقوط هم آمده است. به همین جهت، در بسیاری از کتاب‌های لغوی معتبر، به معانی گوناگونی از قبیل فرودآمدن، به‌پستی‌گراییدن، به کمی‌نهادن چیزی و... برای ترجمه و تبیین واژه «انحطاط» اشاره شده است(معین، ۱۳۶۰، ج۱، ص۳۷۰؛ عمید، ۱۳۳۷، ص۲۰۸ و دهخدا، ۱۳۴۲، ج۸، ص۳۲۷). آن‌چه می‌توان از معنای لغوی این واژه استنتاج کرد و آن را در قالب تعریف اصطلاحی انحطاط مورد مداقّه قرار داد، «خارج‌شدن فرد و جامعه از مسیر سالم و حق و گرایش به سمت باطل و پستی که نتیجه آن چیزی جز سقوط همه‌جانبه نیست» می‌باشد. به دیگر سخن، انحطاط به معنای کج‌روی فرد و جامعه است که نتیجه آن چیزی جز سقوط نخواهد بود. سقوطی که در همه ابعاد سیاسی، اجتماعی، اخلاقی، فرهنگی و...

معنا و مفهوم پیدا می‌کند. البته ذکر این نکته نیز ضروری به نظر می‌رسد که هرچند انحطاط و سقوط، از یک نظر با هم تفاوت دارند و انحطاط به معنای «پذیرش سقوط» و سقوط «نتیجه انحطاط» است، ولی عرف، این دو واژه را یک‌سان می‌پندارد و تفاوت چندانی میان این دو واژه قائل نیست. به عبارت دیگر، تلقی عرف از انحطاط، همان سقوط است. بر همین اساس، ممکن است مراد از سقوط در موضوع و عنوان طرح، مفهومی زاید بر انحطاط نباشد و تنها یک قید توضیحی به شمار آید. البته می‌توان «سقوط» را ناظر به نتیجه انحطاط هم تلقی کرد(رکن‌الدینی، ۱۳۸۳، ص۲۲). در مجموع می‌توان گفت که انحطاط به معنای عقب‌ماندگی و انحراف از مسیر تعالی است که منجر به سقوط خواهد شد.

تعالی

«تعالی» نقطه مقابل «انحطاط» است.انحطاط، انسان را از رسیدن به هدف اصلی که همانا سعادت و کمال مطلوب است، باز می‌دارد و تعالی، انسان را در رسیدن به این کمال مطلوب، موفق می‌کند. مرز میان انحطاط و تعالی عبارت است از «صراط مستقیم» که مسیر حق و مرزی است که اگر انسان یا جامعه، ذره‌ای از آن منحرف شود، راه انحطاط را در پیش می‌گیرد که ضلالت و گمراهی است و اگر به سمت آن متمایل شود، راه تعالی را در پیش می‌گیرد و به هدایت می‌رسد(همان، ص۳۳). صراط مستقیم، راهی است که به سعادت و فلاح یک جامعه منتج می‌گردد و جوامع بشری را از سیاهی‌های جهل و عناد و تباهی می‌رهاند.

نقش حاکمان و عالمان در تعالی و انحطاط جامعه

حاکمان به عنوان گروهی که تأثیرات سیاسی و اجتماعی فراوان در جامعه دارند و عالمان به عنوان گروهی که تأثیرات فرهنگی و فکری فراوان در جامعه دارند، به عنوان دو قطب تأثیرگذار یک جامعه، نقش زیادی در تعالی یا انحطاط آن جامعه دارند. علت آوردن این دو عنوان در کنار هم به خاطر میزان تأثیرگذاری آنان در دو عرصه یادشده است.

حاکمان

حاکمان به عنوان محور حکمرانی و سیاست‌گذاری جامعه، در هـدایت یـا انحـراف جامعه نقش مؤثری را ایفا می‌کنند. بر این اساس، می‌توان به دو دسته حاکمان صـالح و ناصالح اشاره کرد.

حاکمان صالح

بی‌گمان یکی از عوامل مؤثری که در اعتلای یک جامعه نقش معتنابهی دارد، وجـود رهبری صالح در رأس سکان حکومتی است. رهبر صالح، جامعه را به سـمت صـلاح و تعالی رهنمون می‌سازد.

امام خمینی 1 نیز وجود حاکمان صالح را عامل تعالی جامعه می‌شمرد. از نگـاه وی مصداق بارز حاکم صالح، ولی فقیه است، ازاین‌رو، امام جهت تبیـین جایگـاه حاکمـان صالح و مصداق بارز آن؛ یعنی «ولایت فقیـه» ابتـدا بـه احیـای خاسـتگاه الهـی دولـت می‌پردازد.

وی با مطرح‌کردن دیدگاه‌هایی نظیر:

> کسی جز خدا حق حکومت بر کسی ندارد(امام خمینی، بی‌تـا(ج)، ص۱۸۴)
>
> و جز سلطنت خدایی، همه سلطنت‌ها برخلاف مصلحت مردم و جور اسـت و جز قانون خدایی، همه قوانین باطل و بیهوده است(همان، ص۱۸۶).

بر «خاستگاه الهی حاکمیت و دولت» صحه می‌گذارد.

امام پس از بیان این موضوع، با اشاره به این نکته که:

> حکومت به حکم عقل اختصاص به خدا دارد و اوست که بالذات اختیـاردار آن می‌باشد، پس بهره هر کس از آن، به جعل و نصـب الهـی احتیـاج دارد... (امام خمینی، ۱۳۷۴(ب)، ج۲، ص۱۶۰).

پیامبر خاتم 9 را به عنوان ادامه‌دهنده حکومت الهی و در واقع تبلور عملی دولـت و حکومت الهی می‌داند:

> خداوند پیامبر را برای رهبری و حکومت، نصب نمود و آن حضرت «جعل الهی» و از طرف خداوند، بر مردم حکومت پیدا کرد (امام خمینی، ۱۳۶۸، ص۱۰۰).

امام خمینی، ولایت و امامت اهل بیت عصمت و طهارت : را در ادامه نبوت پیامبر دانسته و آن را استمرار حاکمیت الهی به عنوان تعالی‌بخش جامعه قلمداد می‌کند کـه ایـن ولایت و حاکمیت تا زمان غیبت امام عصر(عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف) ادامه دارد.

وی در دوران غیبت امام زمان(عجل‌الله تعالی فرجه‌الشریف) این پرسـش را مطـرح می‌نماید که آیا با شروع دوران غیبت، حاکمیت الهی نیز خاتمـه مـی‌یابـد(امام خمینـی، ۱۳۷۳، ص۳۹).

امام در پاسخ به این شبهات، معتقد است که در عصر غیبت نیز حکومت لازم است و اگر خداوند شخص معینی را برای حکومت در دوره غیبت تعیین نکـرده اسـت، ولـی آن خاصیت حکومتی را که از صدر اسلام تا زمان امام عصر(عجل‌الله تعـالی فرجـه‌الشـریف) موجود بود؛ یعنی دو گوهر: «علم به قانون» و «عـدالت» را بـرای بعـد از دوران غیبـت حضرت نیز قرار داده است و از این نکته نتیجه می‌گیرد کـه ایـن دو خصـلت در عـده بی‌شماری از فقهای عصر ما موجود است(همان) و عمـلاً مسـأله «ولایـت فقهـا» را در امتداد حکومت نبوی ذکر می‌کند:

> اگر فرد لایقی که دارای این دو خصلت باشد به پاخاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم 9 در امر اداره جامعه داشـت، دارا می‌باشد و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند (همان).

وی با ارائه مستندات روایـی، بـا تثبیـت ایـن موضـوع کـه «مرجـع امـور، علمـای اسلامند»(همان) و «علما منصوب به فرمان‌روایی‌اند»(همان)، فقهای عـادل را جانشـینان رسول اکرم 9 دانسته(همان، ص۴۸) و به این ترتیب بحث بسیار مهم «ولایت فقیه» را به عنوان تالی تِلو، حکومت معصومین و ادامه راه و سیره حکومتی و سیاسی اهل بیـت در عصر غیبت ارزیابی می‌کند و با تأکید بر این نکته که:

> در عصرِ غیبت ولـی امـر و سـلطان عصـر(عج)، نایبـان عـام آن حضـرت... جانشین آن حضرت هستند، در اجرای سیاسات و مسائل حکـومتی و سـایر اموری که به عهده امـام 7 اسـت [مگـر در جهـاد ابتـدایی](امـام خمینـی، بی‌تا(ب)، ج۱، ص۴۴۳).

این مسأله را حق فقیه جامع الشرائط می‌داند که هر خردمندی آن را تصدیق می‌کند (امام خمینی، بی‌تا(ج)، ص۱۸۶).

می‌توان نتیجه گرفت که امام در تبیین هدف و منظور دقیق خود از بحث «حاکم صالح»، با پیش‌کشیدن بحث «خاستگاه الهی حکومت» و ادامه آن در سیره پیامبر و اهل بیت : ، به بحث «ولی فقیه» به عنوان نایب عام امام دوازدهم در عصر غیبت می‌رسد و به این ترتیب مصداق اتم و اکمل «حاکم صالح» را «ولی فقیه» می‌داند.

امام بر اساس مستندات روایی، بحث ولایت فقیه را مورد تأیید دین می‌داند(امام خمینی، ۱۳۷۳، ص۱۱۴-۴۸) و از آن جهت مصداق کامل «حاکم صالح» را در شاکله «ولایت فقیه» جست‌وجو می‌کند که اولاً ولایت فقیه به جعل الهی(امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۱۰، ص۳۰۸) و نصب الهی(امام خمینی، ۱۳۷۳، ص۵۳) به وجود آمده است و ثانیاً ادامه راه پیامبر و اهل بیت به شمار می‌آید(همان، ص۵۲-۵۱) و طبیعی است مقامی که در ادامه راه بزرگان دین و منصوب از طرف خداوند باشد، جایگاه والایی دارد به ویژه آن‌که از منظر امام، سابقه مسأله «ولایت فقیه» فقط منحصر به پس از غیبت حضرت ولی عصر نیست، بلکه از عهد رسول الله این مسأله شکل پذیرفته است:

> ولایت فقیه از روز اول تا حالا بوده، زمان رسول الله تا حالا بوده... (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۱۰، ص۳۵۴).

امام به این ترتیب نتیجه می‌گیرد که ولی فقیه عادل و صالح، صلاحیت و لیاقت هدایت و رهبری جامعه و نیل آن به سمت تعالی را دارد؛ چرا که معتقد است:

> ولی فقیه کسی است که عالم به سیاست‌های دینی و برقرارکننده عدالت اجتماعی در میان مردم بوده ... بهترین خلق خدا بعد از ائمه و مجاری امور و احکام و دستورات، به دست او بوده، حاکم بر پادشاهان است (همان، ج۲، ص۱۰۲).

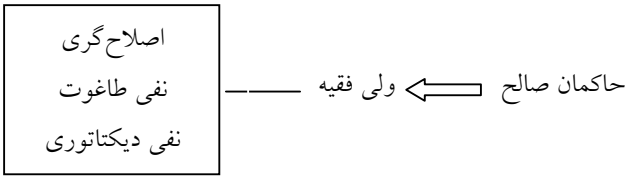
امام در تبیین صحیح معنای «حاکم صالح»، روند معقولی را طی می‌کند تا به بحث «ولایت فقیه» می‌رسد. این روند معقول، رنگ و لعاب کاملاً الهی و دینی دارد. حکومتی که از جانب خداوند شروع می‌شود و بعد به برترین بنده‌اش؛ یعنی حضرت محمد بن عبدالله 9

تفویض می‌شود و پس از ایشان نیز به اهل بیت عصمت و طهارت : و عاقبت در عصر غیبت به فقهای عادل و صالح واگذار می‌شود تا در جهت تعالی و ترقی جامعه و رهاندن آن از پیرایه‌های جهل و نادانی و انحطاط گام بر دارند.

امام، با این دیدگاه، ولایت فقیه را بهترین شکل حکومت‌رانی و مصداق بارز «حاکم صالح» ارزیابی می‌کند که جامعه را از خطر انحطاط می‌رهاند؛ چرا که اولاً موجب ترقی، اصلاح و تعالی جامعه می‌شود، ثانیاً عامل دورکردن طاغوت و استعمارگری از جامعه است و ثالثاً موجب نفی دیکتاتوری و استبداد می‌شود.

از دیدگاه امام، اصلاح و تعالی جامعه در پرتو اصل ولایت فقیه است:

یک اصلی است که اصل یک مملکت را اصلاح می‌کند. این یک اصل شریفی است که اگر چنان‌چه انشاء الله تحقق پیدا بکند، همه امور ملت اصلاح می‌شود(همان، ج۱۱، ص۴۶۶).



حاکمان ناصالح

همان گونه که وجود رهبران صالح در یک جامعه، مقدمات تعالی آن جامعه را فراهم می‌سازد، در مقابل هم وجود رهبران نالایق نیز موجب انحطاط و حرکت به سمت سقوط و عقب‌ماندگی خواهد شد. رهبران ناصالح، زمامداران ناسالمی هستند که بر اساس حدیث معروف «**الناس علی دین ملوکهم**»(مجلسی، ۱۳۶۲، ج۱۰۲، ص۷) جامعه را به سمت انحراف و کژی رهنمون می‌سازند. به همین خاطر است که خداوند در قرآن بر این نکته تأکید می‌نماید که:

«**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ**»(نساء(۴): ۵۸)؛ خدا به شما امر می‌کند که البته امانت را بر صاحبان آن باز دهید و چون میان مردم حکم کنید، به عدالت داوری کنید.

تأکید قرآن بر رساندن امانت به دست صاحبان آن، در واقع تأکید بر سپردن امانت «حکومت» به دست «صاحبان صالح» است؛ چرا که رسیدن حکومت به دست صاحبان ناصالح، موجب سقوط جامعه خواهد شد.

سیدجمال‌الدین اسدآبادی نیز وجود فرمان‌روایان ناصالح را در شکل‌گیری انحطاط جامعه اسلامی مؤثر قلمداد می‌کند:

> این پادشاهان [ناصالح] افکار ملت خود را برای خصومت با ملت دیگر مسلمان مشغول ساختند و همه مردم را با تهیه وسایل دشمنی و غلبه بر ملت مسلمان دیگر سرگرم ساختند، این معارضات داخلی و ستیزه‌جویی در درون امت مسلمان، یگانه عاملی بود که نگذاشت مسلمانان به علوم و صنایع زمان خویش دست یابند و حتی سبب شد که آنان در طلب آن چیزهایی که نداشتند کوتاهی کنند... (اسدآبادی، بی‌تا ، ص۱۸۱).

بی تردید نقش رهبری‌های غلط و رهبران و حاکمان ناصالح و نالایق در انحطاط و عقب‌ماندگی جامعه بسیار محوری است. در تاریخ اسلام، آن‌چه موجب شد تا مسلمانان بیش از پیش در گرداب انحطاط و سقوط گرفتار آیند، بخش عمده آن متوجه رهبری‌های غلط رهبرانی بود که جز به منافع خویشتن و حفظ حکومت خود نمی‌اندیشیدند. نگاهی کوتاه به آن‌چه حاکمان به ظاهر اسلامی بر سر جامعه آوردند، گواهی روشن بر نقش این مؤلفه در انحطاط مسلمین خواهد بود. این مسأله را می‌توان از سال ۴۰ هجری و با روی کار آمدن امویان مورد ارزیابی قرار داد. این طایفه که خداوند متعال در آیه ۶۰ سوره اسراء با عنوان «شجره ملعونه» از آنان نام برده و ریشه آن به شخصیت منافق و خبیثی به نام «ابوسفیان» بر می‌گردد، در مدت حدود ۹۲ سال حاکمیت خود در بلاد اسلامی، بلایی بر سر جامعه آوردند که در نوع خود کم نظیر بوده است. حاکمان بنی امیه جهت خریداری افکار و عقاید، کلیه مقررات اسلامی را زیر پا گذاشته و به شکل‌های گوناگون پول در آورده و به مردم می‌دادند، جهت تحکیم پایه‌های قدرت خود، مأمورینی را استخدام می‌کردند و به روی کار می‌آوردند که مانند خودشان، به دین و احکام دین اهمیت ندهند و برای پیشرفت مقاصد سیاسی به هر

وسیله‌ای متشبث شوند، افرادی نظیر زیاد بن ابیه، عبیدالله بن زیاد، خالد قسری و حجاج بن یوسف ثقفی و... از همان مأمورینی بودند که در طول ۹۲ سال حاکمیت امویان به روی کار آمدند(زیدان، ۱۳۳۳، ج۴، ص۹۷).

آن‌چه مورد نظر است، این که حاکمان ناصالح در برخی از برهه‌ها موجب انحطاط جامعه شده‌اند.

این حاکمان، به دو دلیل عمده به انحطاط جامعه دامن زده‌اند: اول آن‌که سعی نمودند تا مردم را در حالت نادانی و ناآگاهی نگه دارند تا نه دستی بر علیه‌شان گشاده شود و نه زبانی به فریاد آید و دوم آن‌که آنان را از شخصیت انسانی و محتوای دین خود تخلیه کردند و به موجوداتی خرد و پوچ و بیهوده تبدیل کردند تا زمام‌دارانِ خودسر را به حال خود رها کنند تا هرچه خواستند، بکنند و هرجا خواهند، بتازند و از سیاست و اقتصاد و جامعه‌شان هم حرفی نزنند(حیدری، ۱۳۸۲، ص۹۱).

امام خمینی 1 نیز با مشاهده بی‌تفاوتی و بی‌لیاقتی حاکمان ناصالح کشورهای اسلامی هرگونه سکوت را جایز ندانست و انتقاد جدی خود را متوجه سران کشورهای اسلامی و به ویژه محمدرضا پهلوی نمود؛ چه آن‌که از دیدگاه وی ریشه مشکلات جهان اسلام را باید در وجود چنین حاکمان نالایق و حکومت‌های تحت امر آنان جست‌وجو کرد:

> مشکل مسلمان‌ها این حکومت‌هایی است که بر آن‌ها دارند حکومت می‌کنند(امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۱۵، ص۴۳۸).

چرا که ممالک غنی اسلامی با وجود سرمایه‌های فراوان و جمعیت زیاد، هم‌چنان عقب‌مانده هستند:

> گرفتاری مسلمین این است که با داشتن این همه ذخایر، این همه اراضی و دارابودن یک میلیارد ـ تقریباً ـ جمعیت، به واسطه کج‌روی یک دسته اقلیتی که در رأس واقع شده‌اند، باید مطیع قدرت‌های بزرگ باشد(همان، ص۴۴۱).

امام در بیان چگونگی نقش حاکمان نالایق در ایجاد انحطاط در جامعه، معتقد به فضایی دوگانه در سپهر سیاسی، اجتماعی جهان است که این فضا توسط استکبار

جهانی ایجاد شده است. یک بخش از ایـن جهـان، بخـش آزاد مـی‌باشـد کـه مخـتص ابرقدرت‌هاست و در آن کاملاً آزادند و تجاوز به منافع دیگران و اسـتعمار و اسـتثمار و بردگی ملت‌ها را امری ضروری و کاملاً توجیه‌شده می‌دانند.

اما بخش دیگر که امام از آن با عنوان «قرنطینه سیاسی» نام می‌برد، مختص به فضایی است که مسلمانان در آن قرار دارند و هیچ‌گونه امکانی برای رشـد و تعـالی بـرای‌شـان مقدور نیست:

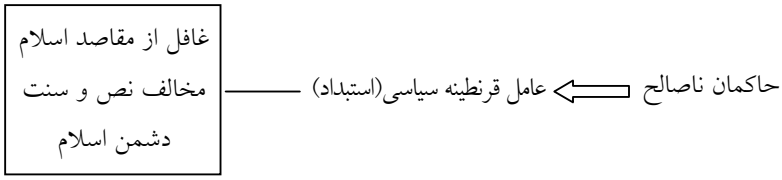
> ... اما در بخـش قرنطینـه سیاسـی کـه متأسـفانه اکثـر ملـل ضـعیف عـالم و خصوصاً مسلمانان در آن محصور و زندانی شده‌اند، هیچ حق حیات و اظهار نظری وجـود نـدارد، همـه قـوانین و مقـررات و فرمـول‌هـا همـان قـوانین دیکته‌شده و دل‌خواه نظام‌های دست‌نشاندگان و در برگیرنده منافع مستکبران خواهد بـود و متأسـفانه اکثـر عوامـل اجرایـی ایـن بخـش، همـان حاکمـان تحمیل‌شده یا پیروان خطوط کلی استکبارند که حتی فریادزدن از درد را نیـز در درون این حصارها و زنجیرهـا جـرم و گنـاهی نابخشـودنی مـی‌داننـد... (همان، ص۷۹).

اشاره امام به «قرنطینه سیاسی» به نوعی اشاره به همان مسأله «استبداد» است کـه بـه عنوان ازبین‌برنده قدرت خلاقیت یـک جامعـه و موجـب عقـب‌مانـدگی آن بـه شـمار می‌رود. در واقع امام در صدد است تا پس از بیـان اسـتبداد بـه عنـوان یکـی از عوامـل انحطاط جامعه، عاملین شکل‌دهنده این معضل؛ یعنی سران نالایق را نیز به عنوان عامـل دیگر انحطاط ذکر نماید. وی پس از آن‌که حکام و حکومـت‌هـای ناصـالح اسـلامی را عامل عقب‌ماندگی جامعه نام می‌برد، به ویژگی‌های این حکومت‌ها نیز اشاره می‌نمایـد. از منظر امام، این حکومت‌ها دارای شاخصه‌هایی نظیر غفلت از مقاصـد اسـلام(همـان، ج۱، ص۳۷۴-۳۷۳)، مخالف نـص و سـنت(همـان، ج۱۵، ص۴۳۸) و در یـک کـلام، دشمنی با اسلام(همان، ج۱۷، ص۳۱۲) می‌باشند.

امام با توجه به این شاخصه‌ها، به فراست دریافته بود کـه حکـام فاسـد کشـورهای اسلامی زمینه‌ساز عقب‌ماندگی مسلمانان می‌باشند. ازاین‌رو، با تأکید بـر ایـن نکتـه کـه

«تمدن مسلمین بالاتر از همه تمدن‌هاست» به نقش انکارناپذیر و مؤثر حکام نالایق کشورهای اسلامی در انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان تأکید می‌نماید:

... دول اسلامی، ما را این جور کرده؛ دولت‌های اسلامی، بی‌چاره‌های غافل‌شده، ما را به این روز نشانده‌اند. اسلام را این جوری دارند معرفی می‌کنند. اسلام یک وقتی بود که نصف دنیا را گرفته بود و داشت می‌رفت جلو... این‌ها [عقب‌ماندگی‌ها] از سران اسلام است؛ این‌ها از اسلام نیست. سران اسلام که در تحت سیطره مستعمرین واقع شده‌اند ما را به این روز نشانده‌اند؛ ذخایر ما را به دیگران تحویل دادند و ما بدبخت و بی‌چاره و گرسنه ماندیم (همان، ج ۱، ص ۳۸۳-۳۸۲).



عالمان

عالمان به عنوان عامل تحول فکری و فرهنگی جامعه به مانند حاکمان، نقش فراوانی در تعالی و یا انحطاط جامعه دارند. این دسته نیز به مانند بحث قبلی به دو گونه صالح و ناصالح تقسیم می‌شوند.

عالمان صالح

یکی دیگر از گروه‌های مرجع که نقش مهمی در تعالی و یا انحطاط جامعه دارند، عالمان و دانشمندان هستند. در این میان نقش حوزه و دانشگاه بسیار محوری ارزیابی می‌شود.

امام خمینی 1 در بیان چگونگی نقش این دو نهاد در تأثیرگذاری جامعه، مسأله «مسؤولیت‌پذیری نخبگان» را مطرح می‌نماید. مسؤولیت‌پذیری نخبگان در دو زمینه، معنا و مفهوم می‌یابد؛ یکی در مقابل دین و مشخصاً اسلام و دیگری در برابر جامعه و مشخصاً جامعه اسلامی. امام در این مورد نیز نقش حوزه و دانشگاه را محوری می‌داند؛

چرا که از منظر وی حوزه و دانشگاه ضامن سعادت و رستگاری و تعالی جامعه‌اند:

> این مسؤولیت بزرگ؛ یعنی سعادت ملت را شما و ما باید بیمه کنیم، قشر روحانی و قشر دانشگاهی. سعادت ملت را شماها باید بیمه کنید (همان، ج۸، ص۶۸-۶۷).

با توجه به این نقش بسیار خطیر، امام به تبیین مسؤولیت‌پذیری این دو قشر در برابر دین و جامعه می‌پردازد:

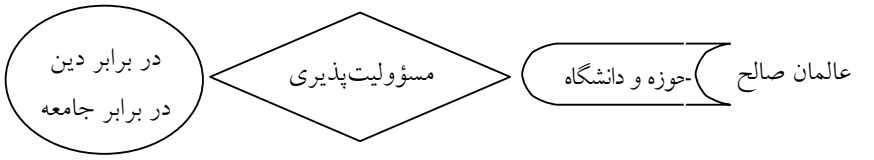
مسؤولیت در برابر دین

امام خمینی 1، با مطرح‌ساختن مسؤولیت‌های حوزه و دانشگاه در برابر دین، در واقع به تبیین معنا و مفهوم «عالم صالح» می‌پردازد. در مورد حوزه، روحانیون را به تربیت و تهذیب نفس دعوت می‌کند(امام خمینی، ۱۳۷۴(الف)، ص۵۴۷-۵۴۵) و عالمان مهذب و تربیت‌یافته در مکتب اسلام را مصداق «عالم صالح» می‌پندارد؛ چرا که علاوه بر آن‌که خود را تربیت نموده‌اند، بلکه به دستور دین مبنی بر لزوم تزکیه و تربیت نیز عمل کرده‌اند(همان، ص۱۴۱-۱۴۰). وی روحانیان صالح را جانشینان انبیای الهی (همان، ص۶۵)، حافظ شریعت و مبلغ رسالت(همان، ص۶۸) و دژ مستحکم اسلام (همان، ص۸۸) معرفی کرده و مسؤولیت‌های این قشر از نخبگان در برابر اسلام را در مؤلفه‌هایی از قبیل شناخت اسلام(همان، ص۱۶۹)، تبلیغ و ترویج اسلام(همان، ص۱۱۷)، پاسداری و دفاع از آن(همان، ص۱۶۹) و همین‌طور، شهادت‌طلبی در راه اسلام(همان، ص۱۷۸) جست‌وجو می‌کند. به این ترتیب، امام تصویری از یک عالم و روحانی صالح را ترسیم می‌کند؛ عالمی که به دستور اسلام، به خودسازی روی آورده و تربیت نفس نموده است و در کنار آن به مسؤولیت‌های خود در برابر دین پای‌بند می‌باشد و بدان عمل می‌نماید.

در مورد دانشگاه نیز امام دقیقاً همین دستورالعمل را اجرا می‌کند. وی دانشگاهیان را نیز به تهذیب و تزکیه نفس فراخوانده(امام خمینی، ۱۳۷۷، ص۲۳۷-۲۳۵) و آنان را به پیروی از راه انبیا دعوت می‌کند(همان، ص۲۳۰-۲۲۹) و همان مسؤولیت‌های روحانیان

در برابر دین را برای دانشگاهیان مطرح می‌نماید، مسؤولیت‌هایی نظیر توجه به مکتب مترقی اسلام(همان، ص۲۳۲-۲۳۱)، اعلای پرچم اسلام(همان، ص۲۳۱)، زنده‌نگه‌داشتن شعار اسلام(همان، ص۲۲۶)، دفاع از آن(همان، ص۲۳۲) و بالأخره التزام به احکام نورانی آن(همان، ص۲۳۴-۲۳۳).

امام مسؤولیت‌پذیری در برابر دین را شرط لازم و نه شرط کافی برای تعریف «عالم صالح» می‌داند؛ چرا که به اعتقاد وی نخبگان در برابر جامعه و مردم نیز مسؤولیت فراوانی دارند که مهم‌ترین مسؤولیت آنان، بیداری جامعه است.



مسؤولیت در برابر جامعه (بیداری جامعه)

وی روحانیان را امین و خادم مردم(امام خمینی، ۱۳۷۴(الف)، ص۸۷-۸۴)، ناصح و مشفق امت(همان، ص۸۳-۸۰)، پشتوانه ملت و حافظ استقلال کشور(همان، ص۱۰۹-۹۷) دانسته و در بیان مسؤولیت‌های این قشر، به مؤلفه‌هایی از قبیل تربیت جامعه(همان، ص۱۴۳-۱۳۲) و فقرستیزی و حمایت از محرومان(همان، ص۲۸۰-۲۷۴) و... اشاره کرده؛ البته در این راه بر اصل «مسؤولیت در برابر جامعه» به عنوان وظیفه مهم روحانیان تأکید می‌نماید. منظور امام از مسؤولیت در برابر جامعه، همان عدم سکوت در برابر انحرافات و مظالم حاکم بر جامعه است که قطعاً منفعت عظیمی را برای اسلام به همراه خواهد داشت:

> اگر علما در وظیفه کوتاهی کردند؛ مثلاً در برابر ستم‌گران سکوت نمودند، ضررش متوجه اسلام می‌شود و اگر به وظیفه عمل کردند و آن‌جا که باید صحبت کنند سکوت نکردند، نفع آن برای اسلام است (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص۱۰۱).

وی جهت بیان علت منفعت‌زابودن این عمل فقها، به تمثیل روی آورده و به عنوان نمونه، به مخالفت علما با بدعت در اسلام اشاره می‌نماید که این مخالفت موجی از نهی

از منکر و یک نهضت مخالفت با حکام ستم‌گر و منحرف را به وجود می‌آورد که نتیجه این کار ازبین‌رفتن استبداد حاکمه [به عنوان یکی از عوامل انحطاط‌زا] خواهد بود (همان، ص۱۰۲-۱۰۱). به همین خاطر، وی بر لزوم «پیش‌قدمی روحانیان» جهت مقابله با منکرات و چالش‌های مختلف جامعه تأکید کرده(همان، ص۱۰۴) و بیدارکردن جامعه را از وظایف اصلی روحانیان می‌شمرد:

> شما نسل جوان حوزه‌های روحانیت باید زنده باشید و امر خدا را زنده نگه دارید... به داد اسلام برسید... شما موظفید آن‌چه را تفقه کرده‌اید، بین مردم منتشر کنید و مردم را با مسائلی که یاد گرفته‌اید، آشنا سازید (همان، ص۱۱۸-۱۱۷).

امام هم‌چنین دانشگاهیان را نیز مغز متفکر ملت(همان، ص۲۳۹) و در خدمت مردم (همان، ص۱۳۷) دانسته و در تبیین مسؤولیت‌های آنان در برابر جامعه، به مواردی از قبیل مقابله با منحرفان(همان، ص۲۳۷)، کوشش برای اعتلای جامعه(همان، ص۲۴۰)، ایجاد تحول در جامعه(همان، ص۱۵۰-۱۴۹)، تربیت انسان‌ها(همان، ص۲۰۶)، پرورش مغزهای اسلام(همان، ص۲۰۷)، اصلاح فرهنگ(همان، ص۲۱۲-۲۱۱) و... اشاره نموده و البته مانند روحانیان، مسؤولیت در برابر جامعه را نیز از عمده‌ترین و مهم‌ترین وظایف آنان می‌داند. وی با اشاره به این نکته که دانشگاهیان، به عنوان مایه امید مسلمین باید ضمن افشانمودن نقشه‌های شوم و خان‌مان‌سوز استعمارگران، ملت‌ها را آگاه سازند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۲، ص۴۳۹)، بر بیدارسازی خفتگان به عنوان یکی از وظایف و مسؤولیت‌های مهم دانشگاهیان تأکید می‌کند(همان، ص۱۴۲).

همان‌گونه که مشخص گردید، امام، «مسؤولیت‌پذیری نخبگان» را موجب بیداری و آگاهی جامعه قلمداد می‌نماید. از منظر وی، این گروه از نخبگان [مسؤولیت‌پذیر] چیزی جز «اصلاح» و «تعالی» جامعه را در نظر نمی‌گیرند و این معنا خود دلیل آشکاری بر برون‌رفت از خطر انحطاط و عقب‌ماندگی است.

عالمان ناصالح

یکی از عمده‌ترین عوامل انحطاط جامعه، وجود عالمان ناصالح در میان آنان است. از آن‌جا که عالمان و نخبگان علمی نقشی به‌سزا در هدایت افکار عمومی دارند و به خاطر جایگاه والای خود در جامعه تأثیرگذاری فراوانی در میان عامه مردم دارند، طبیعتاً قشر ناصالح و غیر متعهد از علما نیز در انحراف و انحطاط جامعه مؤثرترین نقش را ایفا خواهند نمود.

در اندیشه امام خمینی 1 نیز نقش عالمان ناصالح و آخوندهای درباری در انحطاط و عقب‌ماندگی جامعه بسیار محوری و مهم است. وی در بیان نقش عالمان بی‌عمل و ناصالح از اصطلاح «عالم متهتک» استفاده می‌نماید(همان، ج۱۸، ص۴۱۰).

در مورد عالم متهتک، امام به عناوینی از قبیل «روحانی‌نما»، «آخوند درباری»، «اساتید منحرف» و... اشاره کرده و این عناوین را در مورد «عالمان ناصالح» مورد بررسی قرار می‌دهد. وی جهت ریشه‌یابی شکل‌گیری این عامل به دو نهاد اصلی تربیت عالمان و دانشمندان اشاره کرده و دانشمندان ناصالح حوزه و دانشگاه را عامل انحراف جامعه معرفی می‌کند:

> صلاح و فساد یک جامعه به دست مربیان آن جامعه است و این مربی‌ها شما [دانشگاهیان] هستید و قشر روحانی، آن‌ها به نوعی دیگر(همان، ج۷، ص۴۶۸).

به همین جهت، عالمان بی‌صلاحیتِ پرورش‌یافته در حوزه و دانشگاه را از جمله عوامل انحطاط و اعوجاج جامعه می‌داند:

> اگر گمان کنید که ... علم منشاء سعادت است، ولو هرچه باشد، این یک اشتباهی است، بلکه گاهی علم منشاء بسیاری از شقاوت‌هاست ... اگر روحانی علم داشته باشد، لکن ایمان نداشته باشد ... منشاء مفاسد بسیار می‌شود ... اگر دانشگاه فقط دنبال این باشد که فرزندان ایران را با معلومات بار بیاورد، معلومات راهی، روی هم بریزد، این برای سعادت ملت ما یا فایده ندارد، یا ضرر دارد (همان، ص۴۶۸-۴۶۷).

وی ضرر دانشمندان ناصالح و بی‌دین را برای جامعه زیاد دانسته(همان، ج۹، ص۱) و آنان را به «بلعم باعورا»[1] تشبیه می‌نماید(همان، ج۲۱، ص۷۵) و در تبیین جایگاه «عالم ناصالح» در انحطاط جامعه، ضمن اشاره به حدیث معروف «**اذا فَسَد العالِم فَسَدَ العالَم**» ـ اگر دانشمندی فاسد شود، کل جهان فاسد می‌شود ـ خطر این صنف از دانشمندان را از افراد جاهل نیاز زیادتر توصیف می‌نماید(همان، ج۱۲، ص۴۹۴-۴۹۳).

امام در حیطه دانشگاه، خطر دو دسته جهت انحراف در جامعه و عاقبت زمینه‌سازی برای سقوط همه‌جانبه را پر رنگ توصیف می‌کند، یک دسته روشن‌فکران غرب‌زده است، دسته دوم، اساتید منحرف‌اند. امام، انحراف اساتید دانشگاه‌ها را به مثابه انحراف کل جامعه مورد ارزیابی قرار می‌دهد(همان، ج۷، ص۴۶۸) و خطر وجود این افراد برای جامعه را از ضربات نیزه رضاخان، کاری‌تر می‌داند(همان، ج۱۵، ص۴۴۶). وی در حیطه حوزه‌های علمیه نیز «روحانی‌نماها» و «آخوندهای درباری» را عامل اصلی انحراف جامعه می‌داند و معتقد است که:

> آن‌قدر که اسلام از این مقدسین روحانی‌نما ضربه خورده است، از هیچ قشر دیگر نخورده است(همان، ج۲۱، ص۲۸۰).

امام در تبیین جامعه‌شناسانه و روان‌شناسانه این دسته از افراد، آنان را افرادی می‌داند که جهت ریاست و برتری بر یک دسته از مردم ساده‌دل، مشتی از اصطلاحات بی‌مغز را از طریق الفاظ فریبنده به خورد مردم می‌دهند(امام خمینی، ۱۳۷۲، ص۱۶۸). اینان به اعتقاد امام ضررشان از ابلیس کم‌تر نیست. وی این افراد را «غاصب منزلگاه حق»، «مخرب کعبه حقیقی» و «سازندگان بت در قلب بندگان خدا» می‌داند و معتقد است که:

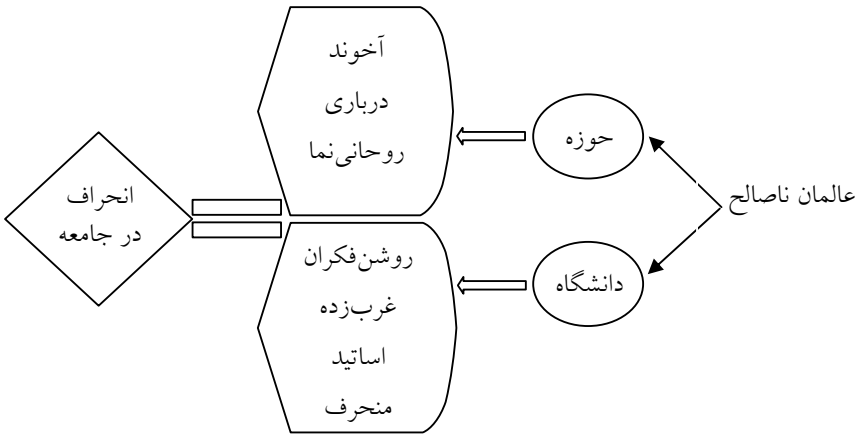
> این‌ها مریضانی هستند که به صورت طبیب خود را در آورده و آن‌ها را به مرض‌های گوناگون مهلک گرفتار کنند(همان، ص۱۶۹).

و این عالمان را موجب انحطاط در جامعه دانسته و می‌گوید:

> امید است که علمای اعلام و مراجع بزرگ اسلام از خیانت و نفوذ اجانب و عمال استعمار به حوزه‌های علمیه و جامعه روحانیت جلوگیری به عمل آورند و ایادی مخالفین را که در سلک روحانیت قرار دارند و اسلام

و روحانیت را به سقوط و انحطاط تهدید می‌کننـد، طـرد و رسـوا سـازند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۲، ص۴۸۹).

امام در ذکر مصادیق «انحطاط‌آوربودن» عامل «عالمان ناصالح» به مصادیق و عواملی نظیر ضربه‌زنندگان به دیـن(همـان، ج۱۵، ص۵۰۴)، نابودکننـدگان دیـن(امـام خمینـی، ۱۳۷۳، ص۱۳۶)، موجب عقب‌ماندگی جامعـه(امـام خمینـی، ۱۳۷۸، ج۱۷، ص۱۵۳)، عامل تثبیت سلطه استعمار(همـان، ج۱۹، ص۲۱)، عامـل تـرویج سکولاریسـم(همـان، ج۲۰، ص۳۱۵) و ایجادکننده مکاتب و افکار انحرافـی(همـان، ج۱۵، ص۵۰۴)، اشـاره کرده و آنان را خطرناک‌تـرین دشـمنان اسـلام و مسـلمین دانسـته و نقـش آنـان را در انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمین پر رنگ ارزیابی می‌نماید(همان، ج۲، ص۴۸۹).



نقش سکوت نخبگان در انحطاط جامعه

در اندیشه امام، همان گونه که وجود عالمان ناصالح موجب انحطاط جامعه می‌شود، نقش سکوت نخبگان و عالمان نیز در انحطاط جامعه بسیار مؤثر است.

سکوت و عدم اعتراض نخبگان و علما در برابر کژروی‌هـا، انحرافـات و مظـالم را نیز باید در شمار عوامل انحطاط جامعه به حساب آورد. نخبگان بـه خـاطر تأثیرپـذیری خود در جامعه نقش بسیار مؤثری در میان مردم دارند. نخبگان کسـانی هسـتند کـه بـه تعبیر «پارتو»:

دارای خصوصیاتی استثنایی و منحصر به فرد یا دارای استعداد و قابلیت‌هایی عالی در زمینه کار خود یا در بعضی فعالیت‌ها می‌باشند(روشه، ۱۳۴۹، ص۱۴۶).

اینان، اشخاص و گروه‌هایی هستند که در نتیجه قدرتی که به دست می‌آورند، در کنش تاریخی جامعه‌ای مؤثر واقع می‌شوند(همان، ص۱۵۳). در یک کلام، می‌توان نخبگان را هادیان فکری جامعه دانست که به خاطر قابلیت‌های فردی و استعدادهای شگرف خود نفوذ فراوانی در افکار عمومی جامعه دارند. هرچند می‌توان گروه‌های مختلف با استعدادهای گوناگون را جزء نخبگان جامعه نامید، اما آن‌چه عرف به عنوان «نخبه» می‌شناسد، برگزیدگان علمی جامعه است که روشن‌فکران، دانشگاهیان و حوزویان از جمله آنند. این گروه از نخبگان، هرگاه نبض جامعه و رهبری صحیح آن را به عهده گرفتند، آن جامعه به سمت صلاح و ترقی رهنمون شد و هرگاه این رهبری فکری را از دست دادند و یا در برابر انحراف‌ها و مظالم سکوت کردند، آن جامعه به سمت انحطاط و عقب‌ماندگی کشیده شد.

امام خمینی 1 نیز با شناخت دقیق این معضل، در صدد رفع این مشکل از جامعه برآمد. وی علاوه بر آن‌که اعتقادی راسخ به این مسأله داشت و در مرحله عمل نیز کاملاً به این اصل توجه می‌کرد، به سه گروه نیز به طور ویژه، جهت نیفتادن در ورطه انحطاط، توصیه می‌نمود که سکوت ننمایند. یک گروه، عامه مسلمین بودند. امام با خطاب قراردادن آنان تأکید می‌نماید:

من به شما ای ملت مسلمان! کراراً اعلام خطر کردم و می‌کنم، روحانیت و اسلام در معرض خطر است، سکوت در مقابل دستگاه فاسد جبار برای ملت اسلام ننگ است(امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۱، ص۲۰۰).

گروه دیگر دولت‌مردان و سیاسیون بودند که بارها مورد خطاب و عتاب امام قرار می‌گرفتند:

ابتلای اسلام، امروز این است که گوش‌هایی که باید به مسائل، به مشکلات مسلمین گوش بدهند، کر شده‌اند و زبان‌هایی که باید برای مصالح مسلمین

به کار بیفتد، لال شده‌اند و چشم‌هایی که باید مصیبت‌هایی کـه بـر مسـلمین وارد می‌شود ملاحظه کنند، کور شده‌اند. ما با این لال‌ها و کرها و کورها چه بگوییم؟... (همان، ج۱۶، ص۳۲۴).

اما گروه سومی که مورد خطاب ویژه امـام قـرار گرفتـه‌انـد، گـروه «نخبگـان» و «علمای دینی» هستند. وی سکوت این گروه را آفتی بزرگ برای جامعـه مـی‌دانـد و نقش آن را در انحطاط و عقب‌ماندگی آن مؤثر ارزیابی می‌کند.

امام با استناد به آیه ۶۳ سوره مائده[۲] سکوت دانشمندان را مورد نکوهش قـرار داده و می‌گوید:

خداوند در این آیه «ربانیون» و «احبار» را مورد نکوهش قرار می‌دهد کـه چرا آن‌ها که علمای دینی بوده‌اند، ستم‌کاران را از «قوم اثم»؛ یعنی گفتـار گناه‌کارانه ـ که اعم از دروغ‌پردازی و تهمت و تحریف حقایق و امثال آن باشد ـ و از «اکل سحت»؛ یعنی حرام‌خواری نهی نکرده و باز نداشته‌انـد. بدیهی است این نکوهش و تقبیح اختصاص به علمای یهـود نـدارد و نـه اختصاص به علمای نصاری دارد، بلکه علمای جامعه اسلامی و بـه طـور کلی علمای دینی را شامل می‌شود. بنا بر آن، علمای دینی جامعه اسـلامی هم اگر در برابر رویه و سیاست ستم‌کاران ساکت بنشینند، مورد نکـوهش و تقبیح خدا قرار می‌گیرند. ایـن امـر مربـوط بـه سـلف و نسـل گذشـته نیست، نسل‌های گذشته و آینـده در ایـن حکـم یکسـانند (امـام خمینـی، ۱۳۷۳، ص۱۰۱-۱۰۰).

امام در میان طبقه نخبگان و علما، مشخصاً به سه گروه اشاره نموده و سکوت آنـان را موجب سقوط جامعه می‌داند.

گروه اول، اساتید دانشگاهند. امام از این گروه نخبه می‌خواهـد کـه بـه آگـاه‌سـازی جوانان و افشای مسائل پشت پرده خیانت استعمار بپردازند:

بر اساتید دانشگاه است که جوانان را از آن‌چه زیر پـرده اسـت، مطلـع کننـد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۱، ص۴۱۲).

گروه دوم، طبقه روشن‌فکران و مشخصاً روشن‌فکران دینی جامعه‌اند. وی با هشدار نسبت به این موضوع که: «باید از خواب مصنوعی که بر بعضی از قشرهای ملت و خصوصاً طبقه دانشمند و متفکر و روشن‌فکر تحمیل شده است، برخیزید»(همان، ج۱۰، ص۷۹)، تأکید می‌کند:

> ای روشن‌فکران، ای متفکران! ... بیدار بشوید، خودتان را متصل کنید به این دریا؛ دریای الوهیت، دریای نبوت، دریای قرآن کریم ... یک قدری به اسلام فکر کنید ... ننشینید توی خانه‌های‌تان ... (همان، ج۹، ص۵۳۵).

اما گروه سوم از طبقه نخبگان و علما که بیش از همه مورد هشدار و انذار امام قرار می‌گیرند، روحانیت و علمای حوزه‌های علمیه‌اند. امام با توجه به نقش تأثیرگذار و عمیق روحانیت در لایه‌های اجتماعی و نفوذ انکارناپذیر آن در میان توده مردم، سکوت آنان در برابر کج‌روی‌ها و انحرافات و مظالم و بی‌تفاوتی در برابر آن را موجب انحطاط و سقوط جامعه دانسته و سکوت علمای دینی را نسبت به سکوت روشن‌فکران و دانشگاهیان در تسریع این سقوط مؤثرتر ارزیابی می‌کند.

در آغاز نهضت اسلامی مردم ایران نیز بیش‌ترین خطاب امام به روحانیون و حوزه‌های علمیه بود. امام در برخی موارد، کل حوزه‌های علمیه را مورد خطاب قرار می‌داد:

> حوزه‌های علمیه باید زنده باشد و در برابر دشمنان اسلام چون کوه محکم بایستد و بخروشد ... آیا در شرایطی که استعمار، قرآن مسلمان‌ها را تحریف می‌کند ما ساکت باشیم؟ ... آیا ما ساکت باشیم؛ در حالی که علما ... مورد شدیدترین اهانت‌ها قرار می‌گیرند؟! ... (همان، ج۱، ص۱۵۹).

و در مواردی دیگر نیز علمای بزرگ اسلام را به عدم سکوت فرا می‌خواند:

> چرا علما ... در مقابل این گرگ‌های درنده سکوت اختیار کرده‌اند؟ چرا در مقابل این لامذهب‌ها که می‌خواهند دین‌مان را از دست‌مان بگیرند، سکوت کرده‌اید؟ (همان، ص۲۳۸).

وی با اشاره به این نکته که: «اگر به واسطه سکوت شماها [روحانیان و علما] به اسلام

لطمه‌ای وارد آید، نزد خدای تعالی و ملت مسلمان مسؤول هستید»(همان، ص۲۳۰)

حوزه علمیه ساکت را حوزه‌ای «بیهوده» و «مبتذل» دانسته و می‌گوید:

> اگر حوزه علمیه به کار اسلام نخورد، بیهوده است، مبتذل است ... هیچ کس نباید صلاح را در سکوت بداند، نباید هیچ کس این فکر را بکند (همان، ص۲۷۴).

به همین خاطر، امام به وجود افراد ساکت و تنبل در حوزه‌های علمیه اعتراض نموده و به شدت به آن می‌تازد:

> شما به حوزه‌های علمیه نگاه کنید، ... افراد مهمل و بی‌کاره و تنبل و بی‌همتی را می‌بینید که فقط مسأله می‌گویند و دعا می‌کنند و کاری جز این، از آن‌ها ساخته نیست(امام خمینی، ۱۳۷۳، ص۱۳۱).

و آنان را از گرفتارشدن در راهی که روحانیت مسیحی را به بن بست کشانید، بر حذر می‌دارد:

> در شرایطی که دارند اسلام را از بین می‌برند، بساط اسلام را به هم می‌زنند، خاموش ننشینید، مانند نصرانی‌ها که نشستند درباره روح القدس و تثلیث صحبت کردند تا آمدند آن‌ها را گرفته از بین بردند. بیدار شوید ... خودتان را تا این اندازه مهمل بار نیاورید، شما با این اهمال‌کاری‌ها می‌خواهید که ملائکه اجنحه[۳] خود را زیر پای شما پهن کنند؟ مگر ملائکه تنبل پرورند؟ (همان، ص۱۳۳).

امام در توجیه برخی روحانیون بی‌تفاوت که سکوت خود را نوعی «تقیه» در برابر ظلم ارزیابی می‌کنند، پاسخ می‌دهد:

> فقهای اسلام باید در موردی که برای دیگران تقیه است، تقیه نکنند؛ تقیه برای حفظ اسلام و مذهب بود که اگر تقیه نمی‌کردند، مذهب را باقی نمی‌گذاشتند. بقیه مربوط به فروع است؛ مثلاً وضو را این طور یا آن طور بگیرد، اما وقتی که اصول اسلام، حیثیت اسلام، در خطر است، جای تقیه و سکوت نیست (همان، ص۱۳۵).

وی جهت بیان عواقب منفی «سکوت در برابر انحرافات» بـه سـه رویکـرد فقهـی، سیاسی و فرهنگی و تمدنی اشاره می‌نماید. در رویکرد فقهی، به بیان حرمـت سـکوت در سه مسأله می‌پردازد:

اگر سکوت علمای دین موجب معروف‌شـدن منکـر یـا منکرشـدن معـروف شود، اگر تقویت ظالم و تأیید او باشد و اگر موجب جـرأت سـتم‌کـاران بـر ارتکاب بقیه محرمات و ایجاد بـدعت‌هـا شـود، از نظـر امـام ایـن سـکوت «حرمت شرعی» دارد(امام خمینی، بی‌تا(ب)، ج۲، ص۳۰۷-۳۰۵).

در رویکرد سیاسی، امام معتقد است کـه سـکوت نخبگـان و علمـا در اثـر توطئـه استعمارگران و مولـود «تبلیغـات و تلقینـات اسـتعماری» اسـت(امـام خمینـی، ۱۳۷۳، ص۱۳۱) و در رویکرد فرهنگی و تمدنی نیز ایـن عامـل را موجـب عقـب‌مانـدگی و انحطاط جامعه مورد ارزیابی قرار می‌دهد:

این گونه افکار ابلهانه [سکوت و حرف‌نزدن نخبگـان] کـه در ذهـن بعضـی وجود دارد، به استعمارگران و دولت‌هـای جـائر کمـک مـی‌کنـد کـه وضـع کشورهای اسلامی را به همین صورت [عقب‌مانده] نگه دارند(همان).

غیر از این، معتقد است که چه بسا هرگونه سکوت نخبگان، موجب گمراهی و در نهایت سقوط نسل‌های آینده شـود کـه همـین معنـا، خـود موجـب «انحطـاط» خواهد شد:

با سکوت ما نسل‌های آتیـه‌ای الابـد در معـرض ضـلالت و کفـر هسـتند و مسؤول آن ما هستیم(امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۱، ص۲۲۱).

وی در بیان چرایی انحطـاط‌آمیزبـودن «سـکوت نخبگـان» بـه چهـار مؤلفـه اشـاره می‌نماید؛ اول آن‌که از منظر وی موجب نابودی دین می‌شود:

برای من جای شبهه نیست که سکوت در مقابل دستگاه جبار علاوه بر هـدم اسلام و مذهب تشیع، نابودی با ننگ است... (همان).

دوم آن‌که موجب بدعت و ایجاد انحراف در دین خواهد شد:

اگر کسی احکام را آن طور که خدا راضـی نیسـت، تفسـیر کـرد، بـدعتی در

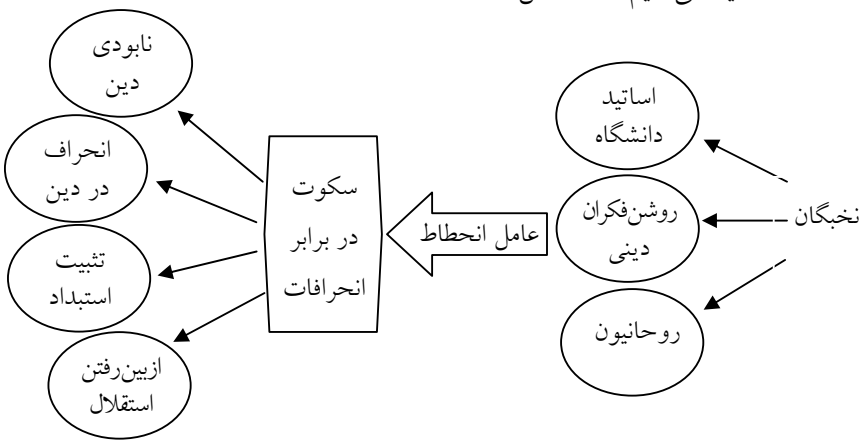
اسلام گذاشت، به اسم این‌که عدل اسلامی چنین اقتضا می‌کند، احکام خلاف اسلام اجرا کرد، بر علما واجب است که اظهار مخالفت کنند ... خود اظهار مخالفت و بیان تعالیم و احکام خدا که مخالف بدعت و ظلم و گناه می‌باشد، مفید است؛ چون سبب می‌شود عامه مردم به فساد اجتماعی و مظالم حکام خائن و فاسق یا بی‌دین بی‌پرده به مبارزه برخیزند و از هم‌کاری با ستم‌کاران خودداری نمایند(امام خمینی، ۱۳۷۳، ص۱۰۲-۱۰۱).

سوم آن‌که موجب تثبیت سلطه و استبداد می‌شود:

وای بر این علمای ساکت ... این سکوت مرگبار، اسباب این می‌شود که زیر چکمه اسرائیل به دست همین بهایی‌ها، این مملکت ما، این نوامیس ما پایمال بشود... امروز سکوت همراهی با دستگاه جبار است، نکنید سکوت ... (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۱، ص۲۱۳).

و چهارم آن‌که موجب ازبین‌رفتن استقلال و استقبال از مرگ سیاه [انحطاط و سقوط] می‌شود:

... ترک نصیحت و سکوت را در مقابل خطرهایی که پیش‌بینی می‌شود، برای اسلام و استقلال مملکت جرم می‌دانیم، گناه بزرگ می‌دانیم، استقبال از مرگ سیاه می‌دانیم(همان، ص۳۳۷).



نتیجه‌گیری

بر اساس آن‌چه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که نقش گروه‌های مرجع در انحطاط و رشد جوامع، محوری می‌باشد. از نگاه امام خمینی 1 دو طبقه حاکمان و عالمان، اساسی‌ترین و محوری‌ترین نقش را در تعالی و یا انحطاط جامعه دارند. این دو گروه که در دسته گروه‌های مرجع قرار می‌گیرند، توان به‌دست‌گرفتن نبض جامعه و هدایت و رهبری آن را دارند. امام با آگاهی از این واقعیت، اشاره‌های فراوانی به موضوع بحث دارد. می‌توان از مجموع آن‌چه آمد، نتیجه گرفت که از دیدگاه بنیان‌گزار فقید جمهوری اسلامی، حاکمان با روش حکومت‌داری خود و عالمان با منش فرهنگ‌سازی خود و سکوت یا عدم سکوت در برابر انحرافات، نقش زیادی در تعالی و یا انحطاط جامعه دارند. در پایان می‌توان به برخی از آثار علمی و کاربردی مترتب بر این تحقیق اشاره کرد. مهم‌ترین اثر علمی این تحقیق، تطبیق تئوری «گروه مرجع» بر یک مسأله سیاسی و اجتماعی است. اثر دیگر آن، بررسی کارکردهای گروه‌های ذی‌نفوذ در فراز و فرود جوامع است. این تحقیق کوشیده است تا نقش نخبگان و سرمایه‌های اجتماعی یک جامعه در تعالی و یا انحطاط آن را ارزیابی کرده میزان نفوذ این گروه‌ها را تحلیل و بررسی کند. این تحقیق با کمک‌گرفتن از دو علم روان‌شناسی اجتماعی و علوم سیاسی، به دنبال حل یک مسأله بزرگ اجتماعی بوده است.

یادداشت‌ها

۱. بلعم باعورا از نوادگان حضرت لوط بود که عالِمی مستجاب الدعوه به شمار می‌آمد، ولی هنگامی که خواست به دعوت پادشاه ستم‌گر علیه پیامبر زمان خود دعا کند، خداوند تمامی مقامات را از او گرفت (سیدهاشم رسولی محلاتی، *تاریخ انبیاء (قصص قرآن از آدم تا خاتم)*، ص۴۸۵-۴۸۳).

۲. «**وَإِذْ يَقُول لَوْلا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ**»؛ چرا نباید علمای دینی و احبار از گفتار گناه‌کارانه آنان [یهود] و حرام‌خواری آنان جلوگیری کنند؟ راستی آن‌چه انجام داده و به وجود آورده‌اید چه بد بوده است.

۳. بال‌ها.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. ابن زکریا، ابی الحسن احمد بن فارس، **ترتیب مقاییس اللغة**، ترتیب و تنقیح: سعیدرضا علی‌عسگری و حیدر مسجدی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۷.

۳. اسدآبادی، سیدجمال‌الدین، **العروة الوثقی**، ترجمه زین‌العابدین کاظمی خلخالی، تهران: انتشارات حجر، بی‌تا.

۴. امام خمینی، سیدروح‌الله، **آداب الصلوة**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام ؛ ، چ۳، ۱۳۷۲.

۵. امام خمینی، سیدروح‌الله، **البیع**، قم: اسماعیلیان، بی‌تا(الف).

۶. امام خمینی، سیدروح‌الله، **الرسائل**، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چ۳، ۱۳۶۸.

۷. امام خمینی، سیدروح‌الله، **المکاسب المحرمة**، ج۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام ؛ ، ۱۳۷۴(ب).

۸. امام خمینی، سیدروح‌الله، **تحریر الوسیلة**، ج۱و۲، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، بی‌تا(ب).

۹. امام خمینی، سیدروح‌الله، **دانشگاه و دانشگاهیان از دیدگاه امام خمینی**، تبیان، دفتر چهاردهم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام ؛ ، چ۲، ۱۳۷۷.

۱۰. امام خمینی، سیدروح‌الله، **روحانیت و حوزه‌های علمیه از دیدگاه امام خمینی**، تبیان، دفتر دهم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام ؛ ، ۱۳۷۴(الف).

۱۱. امام خمینی، سیدروح‌الله، **صحیفه امام (بیانات، پیام‌ها، مصاحبه‌ها، احکام، اجازات شرعی و نامه‌ها)**، ج۱، ۲، ۷، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰و۲۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام ؛ ، ۱۳۷۸.

۱۲. امام خمینی، سیدروح‌الله، **کشف الاسرار**، بی‌جا: انتشارات محمد، بی‌تا(ج).

۱۳. امام خمینی، سیدروح‌الله، **ولایت فقیه (حکومت اسلامی)**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام ؛ ، ۱۳۷۳.

۱۴. حیدری، سیدلیث، **تمدن غربی، تمدن اسلامی و غرب‌گرایی**، ترجمه سیدفضل‌الله حسینی، تهران: انتشارات شلاک، ۱۳۸۲.

۱۵. دهخدا، علی‌اکبر، **لغت‌نامه دهخدا**، ج۸، تهران: دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲.

۱۶. رسولی محلاتی، سیدهاشم، **تاریخ انبیاء (قصص قرآن از آدم تا خاتم)**، قم: بوستان کتاب، چ۱۲ (اول این ناشر)، ۱۳۸۲.

۱۷. رکن‌الدینی، سیدحسین، **علل انحطاط و سقوط جوامع از دیدگاه قرآن**، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما، ۱۳۸۳.
۱۸. روشه، گی، **تغییرات اجتماعی**، ترجمه منصور وثوقی، تهران: خوارزمی، ۱۳۴۹.
۱۹. زیدان، جرجی، **تاریخ تمدن اسلام**، ترجمه علی جواهرکلام، ج۴، تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۳.
۲۰. صدیق سروستانی، رحمت‌الله و هاشمی، سیدضیاء، «گروه‌های مرجع در جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی با تأکید بر نظریه‌های مرتن و فستینگر»، **دوفصلنامه پژوهشی نامه علوم اجتماعی**، ش۲۰، پاییز و زمستان ۱۳۸۱.
۲۱. عمید، حسن، **فرهنگ عمید**، تهران: انتشارات کتابخانه ابن سینا، ۱۳۳۷.
۲۲. مجلسی، محمدباقر ، **بحارالانوار**، ج ۱۰۲، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳٦۲.
۲۳. معین، محمد، **فرهنگ معین**، ج۱، تهران: امیرکبیر، چ۲، ۱۳۶۰.
۲۴. میرسندسی، سیدمحسن و احمدزاده، سیدمصطفی، «درآمدی بر مصادیق و شاخص‌های گروه‌های مرجع در قرآن کریم»، **فصلنامه پژوهشی مطالعات اسلامی: قرآن و حدیث**، ش۹۲، مرداد۱۳۹۶.
۲۵. هلاکویی، فرهنگ، **جامعه امروز(مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی)**، تهران: بی‌نا، ۱۳۵۶.
۲۶. وثوقی، منصور و نیک‌خلق، علی‌اکبر، **مبانی جامعه‌شناسی**، تهران: خردمند، ۱۳۷۰.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وهفتم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۴۰۱، پیاپی ۱۰۶
ISLAMIC GOVERNMENT 106 / Vol.27, No.4, Winter2023

مشروعیت و مقبولیت حکومت دینی از دیدگاه علامه مصباح ;

دریافت: ۱۴۰۱/۴/۴ تأیید: ۱۴۰۱/۷/۲۴
محمدباقر ملکیان*

چکیده

پس از پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی ایران، مسأله مشروعیت و مقبولیت نظام اسلامی در کانون توجه اندیشمندان در حوزه مسائل سیاسی و فلسفه سیاست قرار گرفت. انگیزه برخی از پرداختن به این مسأله، روشن‌گری در راستای تبیین سرشت واقعی حکومت دینی بود و برخی دیگر با پرداختن به این مسأله، در پی ارائه تصویر دل‌خواه خود از حکومت دینی بودند. گروهی مشروعیت را همان مقبولیت نظام تفسیر می‌کنند، ولی بعضی دیگر مشروعیت نظام دینی را جدای از مقبولیتش تفسیر می‌کردند.

در این میان، علامه مصباح ; خود را موظف به نظریه‌پردازی درباره مسأله مشروعیت و مقبولیت حکومت اسلامی می‌دیدند. ازاین‌رو، در این زمینه بسیار فعالانه کار کرده و نتایج تحقیقات‌شان را در اختیار دیگران قرار دادند.

در این مقاله بر آنیم دیدگاه علامه مصباح ; را در این باره تبیین کنیم؛ چرا که دیدگاه این اندیشمند از سوی منتقدان ایشان تفسیر درستی نشده است لذا پاسخ به نقد منتقدان پیرامون دیدگاه علامه مصباح ضروری است.

واژگان کلیدی

علامه مصباح ; ، مشروعیت، مقبولیت، جمهوریت، مشروعیت الهی، حکومت دینی

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ; : mb.malekian.yahoo.com

مقدمه

در دوره‌های زیادی از تاریخ زندگی بشر بر روی کره خاکی، حکومت‌هایی در نقاط مختلف جهان بر مردم حکمرانی کرده‌اند که نه مشروعیت اصل حکومت‌شان برای‌شان مهم بوده و نه مقبولیت‌شان در نزد مردم. آن‌چه برای حاکمان این حکومت‌ها مهم بوده، اصل حاکم بودن‌شان بوده که ضامن منافع مادی و ارضای حس ریاست‌طلبی و مقام‌دوستی‌شان بوده است. حتی خود مردم تحت حاکمیت این حکومت‌ها هم کم‌تر به این مسأله توجه می‌کرده‌اند که آیا حکومت‌های‌شان مشروعیتی دارند یا این‌که نامشروع‌اند. هم‌چنین مسأله مقبولیت حکومت هم کم‌تر مورد توجه و سؤال مردم قرار می‌گرفته است.

ولی در قرون اخیر، کم کم این مسأله که باید حکومت‌ها مشروعیت داشته و حاکمان نگاهی جدی به خواست مردم داشته تا مقبولیت مردمی داشته باشند، در بعضی مناطق جهان به یک گفتمان تبدیل شد و برای پاسخ‌گویی به این خواسته، حکومت‌هایی در قالب «جمهوری» به وجود آمدند. در ایران هم از دوره مشروطیت در زمان قاجاریه، مسأله توجه به مقبولیت مردمی حکومت و به تعبیری توجه به دموکراسی به‌طور جدی در میان توده مردم مطرح شد و این مسأله که رابطه بین مردم و حکومت در قالب مشروعیت و مقبولیت باید چگونه باشد، از لابه‌لای کتب فلسفه سیاسی به سطح جامعه و عینیت اجتماع راه یافت و به یک خواست مردمی تبدیل شد.

بعد از پیروزی انقلاب شکوهمند اسلامی، در رسانه‌های مختلف و با انگیزه‌های متفاوت، بحث رابطه حکومت دینی با مقبولیت، تحت عناوین متعددی مطرح شد. گاهی پرسیده می‌شد که مردم چه نقشی در حکومت دینی دارند؟ گاهی سؤال می‌شد مشروعیّت حکومت دینی از کجا نشأت می‌گیرد؟ آیا حکومت دینی فقط با مقبولیت مردمی مشروعیت می‌یابد؟ آیا با نارضایتی مردم، باز هم فقیه حق اعمال حاکمیت بر آنان را دارد؟ و امثال این سؤالات.

یکی از اندیش‌مندانی که در این زمینه سخنرانی‌های متعدد، مصاحبه‌ها و نیز نوشته‌های فراوانی ارائه کرده‌اند و در باره سؤالات بسیار زیاد در این زمینه، نظرات و پاسخ‌های متعدد داده‌اند، علامه فقید مصباح یزدی بودند.[1]

در این مقاله قصد واکاوی نظر ایشان در خصوص مشروعیت و مقبولیت نظام سیاسی دینی را داریم تا نظرات ایشان در باره منشأ مشروعیت حکومت دینی و نیز نقش مردم در یک نظام سیاسی دینی را واکاویم و نقدی داشته باشیم بر سخنان کسانی که دیدگاه‌های ایشان را گاه تحریف و گاه مشوّه جلوه می‌دهند و ایشان را متهم به طرف‌داری از دیکتاتوری دینی می‌کنند.

سؤال اصلی در این مقاله این خواهد بود که دیدگاه علامه مصباح در زمینه مشروعیت و مقبولیت حکومت دینی چیست؟

سؤالات فرعی این پژوهش هم عبارتند از مشروعیت حکومت یعنی چه و منشأ این مشروعیت چیست؟ منشأ مشروعیت حکومت دینی چیست؟ دیدگاه‌های مختلف در باره منشأ مشروعیت حکومت دینی کدام‌اند؟ چه دلیلی به نفع هر یک از این دیدگاه‌ها وجود دارد و چه نقدی بر دیدگاه‌های غیر دیدگاه مشروعیت الهی وارد است؟ ضرورت مقبولیت حکومت دینی از سوی مردم چه دلیلی دارد؟

در این مقاله به تحلیل نظرات علامه مصباح ; در مسائل یادشده خواهیم پرداخت.

تعریف مفاهیم

در این‌جا مفاهیم کلیدای که در این مقاله بسیار کاربرد دارند، توضیح داده می‌شوند تا با تصوری صحیح از آن‌ها وارد مباحث مقاله شویم.

الف) مشروعیت «legitimacy»

در منابع و کتب معتبر علوم سیاسی، مشروعیت را چنین تعریف کرده‌اند. مشروعیت کیفیتی است که قدرت خالص را به صورت اقتدار قانونی در می‌آورد. مشروعیت به نظم یا فرمان خصلتی اقتدارگرایانه یا الزام‌آور می‌دهد و تضمین می‌کند که نه به دلیل ترس، بلکه بر اساس وظیفه از آن اطاعت شود (هیوود، ۱۳۸۹، ص۲۰۹) و یا گفته شده

که مشروعیت متضمن این واقع است کـه حکومـت حـق دارد تصـمیم بگیـرد و مـردم وظیفه دارند از او اطاعت کنند (جویس، ۱۳۹۱، ص۳۴).

ولی اگر بخواهیم از این اصطلاح تعریفی ساده داشته باشیم، می‌توان گفت از آن‌جـا کـه مشـروعیت معـادل واژه «legitimacy» قـرار داده شـده، پـس معنـایش قـانونی و برحق‌بودن است. هر چند مشروعیت از نظر لغت، به ریشه «شرع» باز می‌گـردد و از آن مشتق شده است، امّا نباید پنداشت که مشروعیت اختصاصی به شرع و شریعت و دیـن و دین‌داران دارد، بلکه مشروعیّت درباره هـر حـاکم و حکـومتی مطـرح اسـت و همـه مکاتب فلسفه سیاست و اندیش‌مندان این حوزه در برابر ایـن پرسـش قـرار دارنـد کـه مشـروعیت چیسـت و مـلاک آن چیسـت (مصـباح یـزدی، ۱۳۸۶، ص۵۲؛ همـو، ۱۳۹۱(ب)، ج۱، ص۲۲). بحث در مسأله مشروعیت بر سر مجری قانون است کـه آیـا «او» به چه مجوّزی حق اجرا دارد؛ یعنی بر فرض که قانون و اجرای آن کاملاً خـوب و بی عیب و نقص باشد، بحث در خودِ مجری و مجریان است که بر اساس چه ضابطه‌ای بر این مسند تکیه زده‌اند؟ در مقابل مشروعیت، مفهوم «غصب» اسـت؛ یعنـی حکومـت نامشـروع، حکومـت غاصـب اسـت (مصـباح یـزدی، ۱۳۸۶، ص۵۳). در مـورد منشـأ مشروعیت، نظراتی اظهار شده که بدان‌ها خواهیم پرداخت.

ب) مقبولیت «Acceptance»

اولاً باید توجه داد که فیلسوفان سیاسی در غرب، مقبولیت را لازمه مشـروعیت در نظر می‌گیرند و میان مشروعیت و مقبولیت تفکیکی قائل نمی‌شوند. پیتر جویس، به این واقعیت اشاره می‌کند که در نظام‌های سیاسی لیبرال‌دموکراتیـک، مشـروعیت بـر تصـور رضایت مردمی بنـا شـده اسـت (جـویس، ۱۳۹۱، ص۳۴). هـم‌چنـین گفتـه شـده کـه مشروعیت نه صرفاً به قانونی‌بودن دولت، بلکه به پذیرش اجتماعی آن از جانـب اتبـاع نیز مربوط می‌شود (بشیریه، ۱۳۸۰، ص۳۶).

با این حال، می‌توان مقبولیت را این‌گونه تعریف کرد که مقبولیـت عبـارت اسـت از پذیرش نظام سیاسی از سوی مردم (عالم، ۱۳۷۳، ص۵۵). اگر مردم به فرد یـا گروهـی

برای حکومت تمایل نشان دهند و حکومتی بر اساس خواست و اراده مردم تشکیل گردد، گفته می‌شود آن حکومت دارای مقبولیت است و در غیر این صورت از مقبولیت برخوردار نیست.

ادعا بر این است که در جوامع پیشرفته قدرت و اقتدار دولت در درجه اول، ناشی از نفوذ اجتماعی و مقبولیّت مردمی است. همه خواسته‌ها و برنامه‌ها را نمی‌توان با زور و قوه قهریه بر جامعه تحمیل کرد؛ اصل این است که مردم با رضا و رغبت مقرّرات را بپذیرند و به اجرای آن‌ها گردن نهند. پس کسی که متصدی اجرای این قوانین می‌شود و در رأس امور قرار می‌گیرد، باید مورد پذیرش مردم باشد. مجری قوانین باید دارای اقتدار و مقبولیّت اجتماعی باشد، ازاین‌رو، برای جلوگیری از بروز اختلال در امر مدیریت و تقویت مصالح اجتماعی، باید ویژگی‌های خاصی برای متصدیان اجرایی تعیین شود تا بتوانند از عهده تأمین اهداف حکومت و قانون بر آیند؛ یعنی واقعاً صلاحیّت بیش‌تری برای اِعمال حکومت و ضمانت اجرای قانون داشته باشند. این را به صورت‌های مختلفی در فلسفه سیاست مطرح می‌کنند که معمولاً به مشروعیت اجتماعی و مقبولیت عمومی معروف است. یعنی حکومت باید مبنای عقلایی داشته باشد و روش صحیحی را برای اجرای قانون در پیش بگیرد و مردم اعتبار قانونی برای آن قائل باشند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱(و)، ج۲، ص۳۲).

ج) حکومت دینی «Religious government»

اندیش‌مندان غربی هنگامی که از اسلام سیاسی سخن به میان می‌آورند، هدف اسلام سیاسی را ایجاد حکومت دینی یا همان تئوکراسی معرفی می‌کنند و تئوکراسی «Theocracy» را این‌چنین تعریف و در باره آن سخن می‌گویند.

در تئوکراسی یا حکومت دینی، اقتدار دینی باید بر اقتدار سیاسی غلبه یابد و افراد بر پایه موقعیت شخصی در سلسله‌مراتب دینی به مقامات حکومتی می‌رسند (هیوود، ۱۳۹۱(الف)، ص۵۷). گاهی در مقام تعریف تئوکراسی گفته‌اند تئوکراسی یا حکومت خدایی، دولتی است که حکومت آن در دست کشیشان است (روسو، ۱۳۴۱، ص۱۹۲)

و بعضی هم تئوکراسی را حکومتی دانسته‌اند که در آن کاهن اعظم یا یکی از خدایان حکومت می‌کند و فرمان‌های دینی و اخلاقی و سنت‌ها، قوانین دولت را تشکیل می‌دهند (هگل، ۱۳۷۸، ص۴۰۲).

ولی مراد ما از «حکومت دینی» دقیقاً آن چیزی نیست که در بالا تعریف شد. به نظر می‌رسد حداقل سه تصویر از «حکومت دینی» ممکن است ارائه شود: ۱. حکومتی که تمام ارکان آن بر اساس دین شکل گرفته باشد. ۲. حکومتی که در آن احکام دینی رعایت می‌شود و ۳. حکومت دین‌داران و متدینان. این سه معنا با هم تفاوت دارند.

طبق معنای اوّل، حکومت دینی حکومتی است که نه تنها همه قوانین و مقررات اجرایی آن برگرفته از احکام دینی است، بلکه مجریان آن نیز مستقیماً از طرف خدا منصوبند، یا به اذن خاص یا عام معصوم منصوب شده‌اند.

اما طبق معنای دوم، لازم نیست شخص حاکم، منصوب مستقیم یا غیر مستقیم خدا باشد. در این صورت، مجری این حکومت پشتوانه الهی ندارد و دینی‌بودن حکومت فقط به این معناست که قوانین دینی در این حکومت رعایت می‌شود. این شکل از حکومت در مرتبه بعد از حکومت دینی به معنای اول قرار دارد.

براساس معنای سوم، اصلاً رعایت قوانین اسلامی هم لازم نیست، بلکه همین که حکومتی مربوط به جامعه‌ای است که افراد آن متدین هستند، چون شهروندان متدین هستند، حکومت هم، مسامحتاً دینی به‌حساب می‌آید. ازاین‌رو، برای صدق معنای سوم حکومت دینی، ضرورتی ندارد که حاکم مقید به اجرای احکام شرع باشد.

حکومت دینی ایده‌آل و کمال مطلوب، همان حکومت دینی به معنای اول است؛ زیرا از پشتوانه حکم الهی برخوردار است و بر اساس اراده تشریعی خدا شکل گرفته است. مثل حکومت رسول الله 9 و امام معصوم 7 و نیز حاکمیت افرادی مانند مالک اشتر در زمان حضور معصوم و یا حکومت ولی فقیهِ جامع شرایط در عصر غیبت. وقتی شرایط به‌گونه‌ای بود که حکومت دینی به معنای اول قابل تحقق نبود، از میان اشکال مختلف حکومت، «حکومت دینی» به معنای دوم اضطراراً پذیرفته می‌شود. طبق معنای سوم حکومت دینی، همه حکومت‌هایی که از صدر اسلام تا کنون در مناطق مختلف

جهان در جوامع مسلمان تشکیل شده است، «حکومت دینی» به حساب می‌آیند؛ هر چند طبق اصول اعتقادی شیعه، اطلاق حکومت دینی بر معنای سوم، مجازی و مسامحی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱(ب)، ج۱، ص۴۸-۴۷).

منشأ مشروعیت حکومت

در باره منشأ مشروعیت حکومت، دیدگاه‌های متعددی وجود دارد. به چند نظریه مشهور به صورت گذرا اشاره می‌شود:

الف) نظریه قرارداد اجتماعی

در باره قرارداد اجتماعی به چند گفته از اندیش‌مندان سیاسی اکتفا می‌کنیم تا تصویری از این نظریه در ذهن شکل گیرد.

۱. قرارداد اجتماعی [یعنی] یک توافق (فرضی) میان افراد، در راستای ایجاد یک دولت به منظور رهایی از بی نظمی و هرج و مرج ناشی از وضع طبیعی (هیوود، ۱۳۸۳، ص۵۷۰).

۲. انگاره قرارداد اجتماعی، اگرچه در قرون هفده و هجده انگاره‌ای قدرت‌مند و پرتأثیر بود، اما تاریخچه آن به دوران یونانیان باستان می‌رسد. این اصطلاح به یک فعل اشاره دارد که همان فعل تأسیس یک شکل سامان اجتماعی مورد توافق جمعی است؛ اگرچه این امر صرفاً فرضی است (وینر، ۱۳۸۹، ص۱۳۰).

۳. قرارداد اجتماعی توافقی است که میان شهروندان یا بین شهروندان و دولت بسته می‌شود و به واسطه آن، شهروندان اقتدار دولت را در قبال فایده‌ها و سودهایی که فقط یک قدرت حکمران می‌تواند به بار آورد، می‌پذیرند (هیوود، ۱۳۸۹، ص۲۹۸-۲۹۷).

بر اساس این نظریه، مشروعیت حکومت از قرارداد اجتماعی نشأت می‌گیرد؛ بدین معنا که بین شهروندان و دولت قراردادی ـ نه مکتوب و عینی، بلکه فرضی ـ منعقد شده که بر اساس آن، شهروندان خود را ملزم به پیروی از دستورهای حکومت می‌دانند؛ در مقابل، حکومت هم متعهد است که اموری؛ مثل امنیت، نظم و رفاه شهروندان را فراهم سازد.

ب) نظریه رضایت

در مورد نظریه رضایت، سخنانی گفته شده از جمله:

۱. رضایت‌دادن به معنای موافقت یا اعطای اجازه است. بـه عنـوان یـک اصـل سیاسی، رضایت معمولاً به اقتدار مربوط می‌گردد و عاملی است که مردم از طریق آن، موافقت می‌کنند تا تحت فرمان و بدین‌سان، تحت الزام و اجبار سیاسی باشند. از لحاظ عملی، رضایت غالباً با انتخابات عجین شـده اسـت (هیـوود، ۱۳۹۱(ب)، ص۱۵۰).

۲. رضایت یکی از اصول لیبرالیسم است و بر پایه آن، اقتدار و روابط اجتماعی باید متکی به موافقت از سر میل و اراده باشد که بر اساس آن، اقتدار همیشه از پایین به بـالا اعمال می‌شود (هیوود، ۱۳۹۱(الف)، ص۶۹).

در نظر اندیش‌مندان علوم سیاسی، رضایت دو نوع است: رضایت صریح و ضمنی.

رضایت صریح، رضایتی است که آشکارا ابراز می‌شود و فرد قـول مـی‌دهـد تـا از حکومت و قوانین دولـت اطاعـت کنـد. نمونـه رضـایت صـریح، مراسـمی اسـت کـه شهروندان ایالات متحده و انگلستان، زمانی که جایگاه شهروندی به آن‌ها اعطا می‌شود، به جای می‌آورند. رضایت صریح با گفتن این جمله بیـان مـی‌شـود کـه «مـن موافقـت می‌کنم از حکومت اطاعت کنم» (پایک، ۱۳۹۱، ص۱۰۱).

رضایت ضمنی، جان لاک و دیگران از این اصطلاح به عنوان مبنایی برای تعهـد یـا الزام سیاسی، در غیاب رضایت صریح استفاده مـی‌کننـد. لاک معتقـد اسـت کـه وقتـی کارهای معینی را انجـام دهیـد، در واقـع بـه گونـه‌ای مسـکوت، تعهـداتی را بـه‌گـردن گرفته‌اید. رضایت ضمنی، وقتی است که من عمل X را انجام دهم و X مسـتلزم یـا بـه معنای آن باشد که «من موافقت می‌کنم از حکومت اطاعت کنم». به نظر لاک، وقتی شما بدون سر و صدا از حمایت دولت بهره می‌برید، رضایت تلویحی خود برای اطاعـت از دولت را ابراز داشته‌اید (همان، ص۱۰۳-۱۰۲).

بر طبق این دیدگاه، رضایت شهروندان معیار مشروعیت اسـت؛ یعنـی وقتـی افـراد جامعه به حکومتی راضی بودند، اطاعت از دسـتورهای حکومـت بـر آنـان لازم اسـت.

رضایت افراد باعث می‌شود آنان خود را به الزام سیاسی وارد کرده و حکومت هم حق دستوردادن بدان‌ها را پیدا می‌کند.

ج) نظریه اراده عمومی

در باره اراده عمومی مطالب متعددی گفته شده از جمله:

۱. باید توجه داشت که اصطلاح اراده عمومی، اصطلاح خاص روسو است. او در باره اراده عمومی گفته اراده عمومی... فقط نفع مشترک را در نظر می‌گیرد (روسو، ۱۳۴۱، ص۶۴).

۲. اراده عمومی بیان‌گر نفع مشترک همه شهروندان است. اراده عمومی همانی است که هر فرد، اگر می‌توانست دریابد که نفع واقعی او در چیست، اراده می‌کرد (وینر، ۱۳۸۹، ص۱۵۲).

۳. اراده عمومی مبین سیاست واحدی است که به طور مساوی به نفع یا مصلحت همه اعضای گروه باشد (کوئینتن، ۱۳۷۱، ص۲۳۶).

قائلین به این دیدگاه بر این باورند که اگر همه مردم یا اکثریت آنان خواهان حاکمیت کسانی باشند، حکومت آنان مشروع می‌شود. معیار مشروعیت، خواست عمومی مردم است.

د) نظریه عدالت

بر اساس نظریه عدالت، الزام ما به اطاعت از قوانین حکومت، مبتنی بر این است که این قوانین عدالت یا حقوق اخلاقی را تأمین کند (رافائل، ۱۳۸۶، ش۲، ص۲۳۰). بر طبق این دیدگاه، عدالت است که زاینده الزام سیاسی است و متقابلاً، اگر حکومتی برای عدالت تلاش کند، مشروعیت دارد.

ه) نظریه مرجعیت امر الهی یا حکومت الهی

طبق این نظریه، حاکمی مشروعیت برای حکومت بر مردم را دارد، اگر و فقط، اگر آن فرمان‌روایی به نحوی از فرمان‌روایی خداوند نشأت گرفته باشد؛ خداوندی که

حاکمیتش بر انسان‌ها بی‌چون و چرا فرض می‌شود (همپتون، ۱۳۸۹، ص۲۷)؛ یعنی بـر اساس این دیدگاه، معیار مشروعیت یک حکومت، حق الهـی و امـر اوسـت. حکومـت دینی در واقع بر اساس همین نظریه است.

و) نظریه سعادت یا ارزش‌های اخلاقی

طبق این دیدگاه مشروعیت یک حکومت در گـرو آن اسـت کـه حکومـت بـرای سعادت افراد جامعه و برقراری ارزش‌های اخلاقی تلاش کند. دلیل این‌که مردم ملـزم به پیروی از حکومت‌اند، این است که حکومت به دنبال سعادت آنان است.

شش نظریه فوق را می‌توان بـه سـه محـور اساسـی برگردانـد: ۱. خواسـت مـردم. ۲. عدالت یا مطلق ارزش‌های اخلاقی و ۳. حکومت دینی.

طبق سه نظریه نخست، معیار مشروعیت، خواست مردم است. اگر معیار مشروعیت خواست مردم باشـد، لازمـه‌اش آن اسـت کـه اگـر مـردم، حکـومتی را نخواسـتند، آن حکومت نامشروع باشد؛ هر چند آن حکومت در پی مصالح مـردم باشـد و اگـر مـردم خواستار حکومتی بودند، آن حکومت مشروع گردد؛ هر چند بر خـلاف مصـالح مـردم حرکت کند و ارزش‌های اخلاقی را رعایت نکند. توضیح هر کـدام از ایـن نظریـات در کتب فلسفه سیاسی ذکر شده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱(ب)، ج۱، ص۲۵-۲۴). ولـی چون ما در این مقاله به خصوص به حکومت دینی نظر داریم، در ادامه فقط به بررسـی نظریه «خواست مردم» و «حکومت دینی» که امروزه در برابـر هـم قرارشـان مـی‌دهنـد، خواهیم پرداخت.

حکومت دموکراتیک؛ اشکال و مبنای آن

گفتنی است که در حوزه مباحث فلسفه سیاسی، در تقسیمی مشهور، حکومت‌هـا به حکومت دموکراتیک و حکومت دیکتاتوری دسـته‌بنـدی مـی‌شـوند و قسـم اول؛ یعنی حکومت دموکراتیک، حکومتی دانسته می‌شود که بـر اسـاس خواسـت و اراده مردم شکل می‌گیرد و مردم بـا رأی و خواسـت خـود حاکمـان را بـر مـی‌گزیننـد و حاکمان مکلفند که به اراده و خواست مردم جامه عمل بپوشانند و مشروعیت آن‌هـا

از اراده و خواست مردم ناشی می‌شود. در برابر حکومت دموکراتیک، حکومت دیکتاتوری است که در آن، شخص حاکم به دل‌خواه و میل خود در همه امور دخالت می‌کند و خودسرانه فرمان می‌دهد و به شیوه‌های گوناگون توسل می‌جوید و عمدتاً از شیوه‌های متکی بر ارعاب و زور و قدرت نظامی برای وادارساختن مردم به اطاعت بهره می‌گیرد. توجه به سخن کارل پوپر در این‌جا خالی از لطف نیست. او گفته که به‌طور کلی دو نوع حکومت داریم: ۱. حکومت‌هایی که بدون خونریزی می‌توان از شرشان خلاص شد؛ مثلاً از طریق انتخابات عمومی... و ۲. حکومت‌هایی که جز با کامیابی در انقلاب، رهایی از چنگ‌شان امکان‌پذیر نیست... . اصطلاح دموکراسی را به عنوان برچسب اختصاری برای نوع اول حکومت و اصطلاح حکومت جابرانه یا دیکتاتوری را برای نوع دوم پیشنهاد می‌کنم (پوپر، ۱۳۷۷، ص۳۰۸).

کسانی تحت تأثیر تبلیغات وسیع و شدید نظام‌های غربی به شدت از دموکراسی غربی طرف‌داری می‌کنند و بر این باورند که اگر نظامی سیاسی بخواهد واقعاً مردمی باشد و به نظر مردم واقعاً ارج بنهد، تنها راهش این است که نظامی دموکراتیک باشد؛ راهی جز این نیست. هر نظام سیاسی غیر از نظام دموکراتیک از مردمی‌بودن فاصله گرفته است. اینان حتی در مقام طرف‌داری از نظام دموکراتیک گفته‌اند دینی‌بودن نظام سیاسی با مردمی‌بودن آن قابل جمع نیست و از میان مردمی‌بودن و اسلامی و دینی‌بودن نظام، اولویت را به حفظ مردمی‌بودن نظام داده‌اند و نظام مطلوب را نظام دموکراتیک دانسته‌اند (آقاجری، ۱۳۸۱، ص۱۳۹).

ازاین‌رو، به نظر می‌رسد از بین نظرات متعددی که در باب مشروعیت انواع حکومت‌ها اظهار شده‌اند، امروزه بیش‌ترین تقابل را بین حکومت دینی و حکومت دموکراتیک القا می‌کنند. پس لازم است برای تبیین مشروعیت حکومت دینی، ابتدا به مشروعیت حکومت دموکراتیک بپردازیم و این نوع حکومت را به عنوان رقیب حکومت دینی مورد ارزیابی و سپس مورد نقد قرار دهیم.

اشکال مختلف دموکراسی

باید توجه داشت که دموکراسی در طول تاریخ به اشکال متفاوتی اجرا شده و سه معنای مختلف پیدا کرده است.

شکل اول دموکراسی یا حکومت مردم به این صورت بود که مردم خودشان مستقیماً در امور حکومتی؛ اعم از قانون‌گذاری و اجرای قانون و سایر شؤون سیاسی جامعه نقش داشتند. تا آن‌جا که تاریخ نشان می‌دهد، ابتدا در حدود پنج قرن قبل از میلاد حضرت مسیح 7 در آتن، پایتخت یونان، برای مدتی این شکل از دموکراسی به اجرا درآمد. یعنی همه مردم، بجز بردگان و افراد زیر ۲۰ سال، مستقیماً در امور سیاسی و اجتماعی‌شان دخالت می‌کردند. مردم در میادین بزرگ شهر جمع می‌شدند و در مورد مسائل شهرشان نظر می‌دادند. بحث و گفت‌وگوهایی صورت می‌گرفت و براساس آن‌ها تصمیماتی اتخاذ می‌شد و به عمل در می‌آمد. این شیوه از دموکراسی برای مدتی به اجرا در آمد. علاوه بر آن که فیلسوفان و اندیش‌مندان قاطعانه با این روش به مبارزه پرداختند و با تعبیرات زشتی از آن یاد کردند و آن را حکومت جهال نامیدند، عملاً هم مشکلات زیادی به بار آورد و ازاین‌رو، چندان دوام نیافت.

شکل دوم پس از رنسانس شکل دیگری از دموکراسی عرضه شد؛ به این نحو که مردم نمایندگانی را برای تصدّی امور حکومتی انتخاب کنند و آن‌ها از طرف مردم حکومت کنند؛ چون دخالت مستقیم مردم عملی نبود. از آن پس، این تئوری طرف‌داران زیادی پیدا کرد و تدریجاً در پاره‌ای کشورها به اجرا گذاشته شد تا این که بالأخره در قرن نوزدهم میلادی تقریباً در اروپا و بسیاری از کشورهای سایر قاره‌ها این شیوه حکومتی مورد قبول مردم واقع شد و حکومت‌هایی بر اساس آن پی‌ریزی شد. پس بر اساس شکل دوم دموکراسی که در هر نظام حکومتی ویژگی‌های خاص خود را دارد، مردم با رأی و انتخاب خود و گزینش قانون‌گذاران و مجریان در امور سیاسی و اجتماعی خود دخالت می‌کنند.

شکل سوم در عصر کنونی دموکراسی معنای خاصی پیدا کرده است و امروزه

رژیمی را «دموکرات» تلقی می‌کنند که در آن دین نقشی نداشته باشد. البته این شکل و معنای از دموکراسی، اصل دین را نفی نمی‌کند، بلکه دین را از دخالت در امور سیاسی و اجتماعی منع می‌کند و اجازه نمی‌دهد مجریان قانون در مقام اجرای قانون صحبت از دین بکنند. در واقع، این شیوه دموکراسی مبتنی بر نظام لائیک و سکولار است که کاملاً دین را از مسائل سیاسی و اجتماعی جدا و تفکیک می‌کند. نظام سلطه از این مفهوم و شکل دموکراسی؛ یعنی دموکراسی مساوی با رژیم لائیک و سکولار بهره‌برداری می‌کند و در بعضی کشورها، وقتی انتخاباتی انجام می‌شود و در آن انتخابات یک حزب اسلام‌گرا پیروز می‌شود، کشورهای غربی آن انتخابات را نادرست و نتیجه‌اش را غیر قابل قبول اعلام می‌کنند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱(الف)، ص۱۷۷-۱۷۴؛ همو، ۱۳۹۱(ب)، ج۱، ص۴۴-۴۳ و همو، ۱۳۹۱(ه)، ص۲۹۵-۲۹۱).

یکی از صورت‌ها و اشکال دموکراسی قابل پذیرش بر اساس باورهای دینی و قابل تطبیق بر نظام اسلامی است؛ یعنی در کشور ما هم شکل دوم دموکراسی به نحوی اعمال می‌گردد و عملاً مردم در همه ارگان‌ها و نهادهای حکومتی، با شرکت در انتخابات گوناگون و گزینش نمایندگان خود، دخالت می‌کنند. مثل شرکت در انتخابات ریاست جمهوری و گزینش رییس جمهور و نیز شرکت در انتخابات مجلس شورای اسلامی و گزینش نمایندگان مجلس که از طرف مردم به وضع و تصویب قوانین می‌پردازند. هم‌چنین انتخابات شوراها و سایر انتخاباتی که در قانون اساسی آمده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱(ه)، ص۲۹۲-۲۹۱).

مراد ما در این‌جا از «نظام دموکراتیک»، همان شکل و صورتی از دموکراسی است که امروزه در بین مردم جهان شناخته شده است و با برگزاری انتخابات تحقق پیدا می‌کند؛ یعنی همان شکل سوم دموکراسی.

ملاک مشروعیت حکومت دموکراتیک

به نظر می‌آید در توجیه مشروعیت و یا در مقام بیان ملاک مشروعیت حکومت دموکراتیک دو گونه نظر داده شده است. گاهی رأی اکثریت را ملاک مشروعیت

حکومت دموکراتیک می‌دانند و گاهی رضایت اکثریت مردم را ملاک می‌دانند. این دو ملاک را باید مورد مداقه قرار داد.

الف) مشروعیت نظام دموکراتیک و رأی اکثریت

آن‌چه در یک نظام دموکراتیک اتفاق می‌افتد این است که مردم در یک انتخابات شرکت می‌کنند و حاکم خود را انتخاب می‌کنند. در هر انتخاباتی کاندیداهایی مطرح و هر یک از آن‌ها طرف‌دارانی دارند. در آخر کار هم فقط یکی از این کاندیداها که واجد بیش‌ترین رأی شده انتخاب می‌شود و کاندیداهای دیگر باید کنار بروند و به نتیجه انتخابات تن دهند. پس چون اکثریت به فردی به عنوان رییس جمهور رأی داده‌اند، حاکمیت او مشروع است و او حق حکومت بر مردم را دارد.

باید بررسی کرد که آیا در حکومت دموکراتیک، شخصی با رأی اکثریت مردم یک کشور حاکم می‌شود؟ آیا در انتخابات آزاد و بدون تقلب، واقعاً اکثریت جامعه حاکم می‌شوند و نماینده اکثریت به حکومت می‌رسد؟ با یک محاسبه آسان معلوم می‌شود که در نظام دموکراتیک، اکثریت حاکم نیستند، چرا؟

ب) مشروعیت نظام دموکراتیک و رضایت اکثریت

امروزه بعضی از اندیش‌مندان فلسفه سیاسی در مقام ارزیابی مثبت نظام دموکراتیک روی رأی اکثریت مانور نمی‌دهند؛ چراکه با توجه به اشکال پیش‌گفته، در نظام دموکراتیک، اکثریت مردم حاکم نیستند. اینان روی رضایت اکثریت پافشاری می‌کنند و می‌گویند اگر نظامی رضایت‌مندی حداکثر مردم را در کنار خود داشت، این نظام مشروعیت دارد.

همان‌گونه که در ارائه «نظریه رضایت» ـ به هنگام بررسی دیدگاه‌های مختلف در باره منشأ مشروعیت حکومت ـ گفتیم دو گونه رضایت در این‌جا مطرح می‌شود:

۱. رضایت صریح و آن رضایتی است که آشکارا ابراز می‌شود و فرد قول می‌دهد تا از حکومت و قوانین دولت اطاعت کند(پایک، ۱۳۹۱، ص۱۰۱). این رضایت در قالب رأی‌دادن ظهور پیدا می‌کند. یعنی کسانی که در صندوق رأی‌گیری حاضر و به

رییس جمهور رأی مثبت داده‌اند، صریحاً رضایت خود را از حاکمیت رییس جمهور اظهار کرده‌اند.

۲. رضایت ضمنی؛ یعنی موافقت ضمنی میان شهروندان که از قانون اطاعت کنند و به حکومت احترام گذارند(هیوود، ۱۳۸۹، ص۲۱۴-۲۱۳). کسانی که در نظامی برآمده از رأی مردم ـ هر چند رأی حداکثر هم نبوده باشد ـ زندگی می‌کنند و مطابق قوانین کشور عمل می‌کنند و اعتراضی به امور حکومت و حاکمیت ندارند، آن‌ها هم به این نظام رضایت ضمنی دارند. پس حکومت‌های دموکراتیک مستظهر به رضایت حداکثری‌اند و ازاین‌رو، مشروعیت دارند.

آیا رضایت اکثریت می‌تواند ملاک مشروعیت حکومتی شود؟

نقد دموکراسی رایج

اول به نقد دموکراسی مبتنی بر رأی اکثریت می‌پردازیم.

آیا در نظام‌های دموکراتیک با برگزاری انتخابات و رأی‌گیری از مردم، نماینده اکثریت جامعه بر کل جامعه حاکم می‌شود؟ با یک محاسبه ساده معلوم می‌شود که چنین نیست.

فرض کنید در کشوری با جمعیت پنجاه میلیون نفری انتخاباتی برای تعیین رییس جمهور برگزار شود. در همه کشورها برای رأی‌دهندگان سن خاصی را تعیین کرده‌اند؛ یعنی مثلاً قانون انتخابات گفته که شهروند زیر ۱۸ سال حق رأی ندارد. با این قانون مثلاً ۲۰ درصد شهروندان حق انتخاب حاکم را ندارند. فقط ۸۰ درصد مردم کشور حق رأی دارند؛ یعنی مثلاً در این کشور فقط ۴۰ میلیون می‌توانند در انتخابات شرکت کنند. معمولاً در عموم کشورها تعداد شرکت‌کنندگان آمار بالایی ندارد. ما فرض را بر این می‌گذاریم که در مثال ما ۶۰ درصد از واجدین شرایط در انتخابات شرکت کنند. یعنی از ۴۰ میلیون واجد شرایط فقط ۲۴ میلیون در انتخابات شرکت کرده‌اند. بعد از اتمام انتخابات و شمارش آراء انتخاباتی، هر کس اکثریت آراء را احراز کرده باشد، رییس جمهور منتخب اعلام می‌شود. اکثریت آراء، به نصف به علاوه یک گفته می‌شود. یعنی

در این کشور، اگر کسی از ۲۴ میلیون رأی ماخوذه فقط ۱۲ میلیون و یک رأی آورده باشد، در همان دور اول رییس جمهور می‌شود. آیا کسی که در بهترین فرض با ۱۲ میلیون و یک رأی بر کرسی ریاست جمهوری تکیه می‌زند، نماینده اکثریت مردم این کشور است؟ کشوری با جمعیت ۵۰ میلیونی حاکمش فقط ۱۲ میلیون و یک رأی آورده، این شخص انتخاب شده، نماینده ۲۴ درصد مردم است و ۷۶ درصد مردم کشور این شخص را انتخاب نکرده‌اند. تازه این محاسبه روی فرض بهترین انتخابات است؛ یعنی انتخاباتی با شرکت ۶۰ درصد واجدین شرایط در انتخابات و تعیین رییس جمهور در همان مرحله اول انتخابات، اما اگر انتخابات به دور دوم کشیده شود که در این حال، معمولاً آمار شرکت‌کنندگان در انتخابات به ۵۰ درصد هم نمی‌رسد و در دور دوم هر کس اکثریت ـ آن هم نه اکثریت به معنای نصف به علاوه یک، بلکه به معنای بیش‌تربودن آراء نسبت به آراء رقیب ـ را احراز کرد، هر چند این اکثریت به لحاظ آماری فقط ۲۰ درصد رأی‌دهندگان باشد، رییس جمهور می‌شود؛ یعنی مثلاً در کشوری با جمعیت ۵۰ میلیونی فقط ۲۰ میلیون شرکت کرده و از این ۲۰ میلیون هم فقط ۸ میلیون در دور دوم به شخصی رأی داده و او رییس جمهور شده است. واقعاً چنین شخصی ـ که واجد ۸ میلیون رأی است ـ نماینده اکثریت مردم این کشور ۵۰ میلیونی است؟!!

خلاصه امکان ندارد که شخص انتخاب‌شده در نظام‌های کاملاً دموکراتیک، به معنای دقیق کلمه نماینده اکثریت مردم کشورش باشد. بله، به لحاظ عقلی امکان دارد که در شرایطی خاص، مثل انتخابات برای تعیین نوع حکومت در اول انقلاب، ۹۸ درصد رأی‌دهندگان به یک نفر رأی بدهند، ولی این یک استثنا است. آن‌چه در واقعیت خارجی انتخابات‌ها در کشورهای به ظاهر دموکراتیک اتفاق می‌افتد، همان است که در بهترین فرضش شخص رییس جمهور با ۱۲ میلیون رأی بر جامعه ۵۰ میلیونی حاکم می‌شود.

پس اگر ملاک مردمی‌بودن یک نظام سیاسی به دموکراتیک‌بودن باشد، این نظام با ارزیابی‌ای که کردیم، نمی‌تواند عنوان افتخارآمیز حکومت اکثریت را یدک بکشد.

اشکال دیگر این‌که فرضاً که در یک انتخابات دموکراتیک، شخصی رأی اکثریت جامعه‌اش را احراز کند؛ یعنی اکثریت مردم یک کشور نسبت به او نظر مثبت و موافق داشتند، چرا چنین شخصی حق حکومت داشته باشد؟ چرا چنین شخصی بر اقلیتی که به او رأی نداده‌اند، حاکم شود و بتواند برای آنان امر و نهیی بکند؟ (مصباح یزدی، ۱۳۹۱(ب)، ج۱، ص۲۶).

توضیح اشکال آن‌که بر اساس دیدگاه دینی، انسان حق هر نوع تصرف، ایجاد محدودیت و فشاری را بر خود ندارد. مثلاً انسان حق ندارد خود را با خودکشی مجازات کند. از طرفی همه حکومت‌های رایج در دنیا برای مجرمین مجازات‌هایی از قبیل زندان و یا مجازات‌های بدنی و شکنجه و حتی اعدام را در نظر گرفته‌اند. آیا طبق موازین دینی انسان حق دارد خودکشی کند که در نتیجه بتواند حق اعدام خودش را به دیگری واگذار کند؟ نه. انسان اختیار جان خود را ندارد تا هر گاه بخواهد آن را از بین ببرد. جان انسان از آنِ خداست و کسی حق صدمه واردکردن به آن را ندارد. انسان که حق آسیب و زیان‌رساندن به بدن خویش را ندارد، چگونه می‌تواند حق وضع و تصویب قوانین کیفری و جزایی در مورد خودش را به حکومت واگذار کند؟ از این بالاتر آن‌که بر فرض بپذیریم انسان حق هر نوع تصرفی را در جان و بدن خود دارد و می‌تواند حق تصرف در خود را به حکومت واگذار کند، ولی آیا این انسان حق دارد به حکومت وکالت دهد که در دیگران نیز تصرف کند و حقوق و آزادی‌های آن‌ها را سلب گرداند و مثلاً مجرمان و متخلّفان را به مجازات برساند و دست دزد را قطع کند و برخی را به اعدام محکوم سازد؟(مصباح یزدی، ۱۳۹۱(و)، ج۲، ص۲۰۹-۲۰۸). پس بر مبنای بینش دینی کسی نمی‌تواند با دادن رأی مثبت به شخصی برای او حق تصرف در امور دیگران را تفویض کند.

اگر مشروعیت نظام دموکراتیک را رضایت اکثریت جامعه به حکومت رییس جمهور بدانیم ـ نه رأی اکثریت آنان ـ، باز هم این اشکال مبنایی رخ می‌نماید که به چه دلیلی، اگر امری مورد رضایت اکثریت بود، این دلیل بر حقانیت آن امر می‌شود؟ و چرا

کسانی که به حاکمیت این رییس جمهور رضایت ندارند، باید از دستورات این حکومت تبعیت کنند؟

پس نه رأی اکثریت و نه رضایت اکثریت نمی‌تواند پاسخ‌گوی سؤال از حقانیت رییس جمهور منتخب مردم باشد. خصوصاً اگر مبنای دینی حق را بپذیریم که کسی نمی‌تواند بر کسی حاکمیت داشته باشد، مگر آن‌که خدای خالق هستی به او چنین حقی را واگذار کرده باشد، در ادامه این دیدگاه روشن خواهد شد.

نظریه مشروعیت مردمی

بعضی گویندگان و نویسندگان مسلمان در داخل کشور، به جای تعبیر «دموکراسی» غربی از تعبیر «مشروعیت مردمی» سخن می‌گویند و معتقدند حکومت دینی باید مشروعیت مردمی داشته باشد؛ یعنی مشروعیت حکومت دینی را عین مقبولیت آن می‌دانند. ما این دیدگاه را تحت عنوان «نظریه مشروعیت مردمی» مطرح و بررسی می‌کنیم.

طرف‌داران این دیدگاه می‌گویند در دنیای امروز مقبولیّت و مشروعیّت توأمان هستند؛ یعنی دلیل و معیار مشروع‌بودن یک حکومت به این است که اکثریّت مردم به آن رأی بدهند. به تعبیر دیگر، مشروعیّت در سایه مقبولیّت حاصل می‌گردد و وقتی مردم کسی را پذیرفتند و به او رأی دادند، حکومت او مشروع و قانونی خواهد بود. این دیدگاه همان دیدگاه دموکراسی است(همان، ص۴۴). ولی چون طرف‌داران این نظریه قصد دارند این نظریه را چیزی متفاوت با دموکراسی غربی جلوه دهند و این دیدگاه را دیدگاه اسلام از حکومت و مشروعیتش معرفی کنند، ازاین‌رو، این دیدگاه را جدای از دیدگاه دموکراسی مطرح می‌کنیم.

طبق این دیدگاه، مشروعیت نظام دینی از ناحیه مردم و مقبولیت عمومی به‌دست می‌آید. بر این اساس، بعضی گفته‌اند که تنها نظام سیاسی مورد قبول اسلام، نظام جمهوریت است(کواکبیان، ۱۳۷۸، ص۷۳)؛ یعنی اسلام بجز نظام جمهوری به نظامی دیگر در زمینه حکومت قائل نیست. تعبیر دیگر برای تبیین این دیدگاه آن است که

مشروعیت نظام دینی اسلامی به مردمی‌بودن و مقبولیت آن از سوی مردم است. بازرگان هم گفته بود، اگر دموکراسی را حکومت مردم بر مردم بدانیم، این همان نظام اداره امور است که قرآن بدان سفارش کرده است و حضرت علی 7 و امام حسن 7 به این نظریه عمل کرده‌اند(بازرگان، ۱۳۷۳، ش۱۰۹۷، ص۱۴). این‌که بعضی مشروعیت را مقید به مردمی کرده‌اند، خواسته‌اند مشروعیت نظام دینی را به مقبولیتش گره بزنند و مرادشان تبعیت مشروعیت نظام از مقبولیتش است. آقای کدیور مقاله‌ای نوشته با عنوان «حکومت بدون مشروعیت مردمی؛ یعنی غلبه و زور» و مدعی شده کسانی که مشروعیت حکومت دینی را از مردم نمی‌دانند، طرف‌دار استبداد دینی‌اند(کدیور، ۱۳۹۶، https://kadivar.com).

نقد نظریه مشروعیت مردمی

طبق دیدگاه مشروعیت مردمی تا زمانی که حاکمیت شخصی مورد قبول مردم نباشد، آن حکومت مشروع نیست. گاهی برای این دیدگاه به کلام مشهور امیرالمؤمنین 7 استدلال می‌شود؛ آن‌جا که فرمود:

«أما و الّذی فلق الحبّة، و برأ النّسمة لولا حضور الحاضر و قیام الحجّة بوجود النّاصر و ما أخذ اللّه علی العلماء ان لا یقارّوا علی کظّة ظالم و لا سغب مظلوم لالقیت حبلها علی غاربها و لسقیت آخرها بکأس أوّلها و لألفیتم دنیاکم هذه أزهد عندی من عفطة عنز»(نهج البلاغه، خطبه ۳)؛ سوگند به خدایی که دانه را شکافت و جان را آفرید، اگر حضور فراوان بیعت‌کنندگان نبود و یاران حجت را بر من تمام نمی‌کردند و اگر خداوند از علما عهد و پیمان نگرفته بود که برابر شکم‌بارگی ستم‌گران و گرسنگی مظلومان سکوت نکنند، مهار شتر خلافت را بر کوهان آن انداخته، رهایش می‌ساختم و آخر خلافت را با جام نخستین آن، سیراب می‌کردم. آن‌گاه می‌دیدید که دنیای شما نزد من از آب بینی بزغاله‌ای بی‌ارزش‌تر است!

اینان این عبارت از کلام آن حضرت را این‌گونه فهمیده‌اند که اگر مردم نیامده بودند، حکومت علی 7 مشروعیت نداشت!

ولی واضح است که چنین برداشتی اشتباه است. به اعتقاد شیعه، امامت و حکومت امیرالمؤمنین 7 در زمان پیغمبر اکرم 9 تعیین شد و این نصب به فرمان خدا بود. بنابراین، مشروعیت حکومت بر بیعت مردم متوقف نبود، ولی قیام آن حضرت به وظایف حکومت، منوط به داشتن قدرت اجتماعی بود و این قدرت، زمانی برای امیرالمؤمنین 7 حاصل شد که مردم دور ایشان را گرفته و با آن بزرگوار بیعت کردند. به دیگر سخن، با حضور یار و یاور و بیعت آنان حجت بر آن حضرت تمام گشت؛ نه آن که حکومت ایشان مشروعیت پیدا کرد. حکومت حق آن حضرت بود و ایشان می‌بایست حکومت کند، ولی تا زمانی که برای ایشان ناصر و یاوری وجود نداشت، تکلیفی نداشت. زمانی که مردم حاضر شدند و ایشان را یاری کردند، حجت بر ایشان تمام شد و چاره‌ای جز پذیرش حکومت نداشت (مصباح یزدی، ۱۳۹۱(د)، ج۲، ص۳۴۱-۳۴۰). به عبارت دیگر، مشروعیت الهی حکومت یک شخص ـ خواه پیامبر باشد یا امام معصوم و یا فقیه جامع الشرائط در زمان غیبت ـ وی را بالقوه حاکم می‌کند و برای آن‌که این امر از قوه به فعل در آید و شخص بالفعل نیز حاکم شود، نیاز به مقبولیّت و پذیرش مردمی هست(مصباح یزدی، ۱۳۹۱(ج)، ص۳۱۸-۳۱۷).

پس اگر کسی بگوید که آن حضرت در دوره بیست و پنج ساله خانه‌نشینی حقی برای حاکمیت نداشت، معنای سخنش این می‌شود که مقام امامت و حکومت آن حضرت به انتصاب الهی نبوده است و این بر خلاف اجماع نظر کلامی شیعیان است. با التزام به دیدگاه اعتقادی شیعی در باره امامت امامان معصوم : نمی‌توان به عینیت مشروعیت حکومت دینی با مقبولیتش قائل شد.

بله، اگر کسی سنی‌مذهب باشد، بر او نمی‌توان خرده گرفت که چرا امامت و حاکمیت حضرت علی 7 را مشروط به بیعت مردم با ایشان می‌داند.

مشروعیت الهی حکومت دینی

به اتفاق نظر مسلمانان، مشروعیت حکومت رسول الله 9 از سوی خدای متعال بوده است؛ یعنی خدا حق حکومت را به ایشان عطا فرمود، ولی در تحقق حکومت پیامبر 9 نقش اساسی از آنِ مردم بود و خود مسلمانان از جان و دل با پیامبر بیعت کرده، با رغبت حکومت نبوی را پذیرا شدند. در مورد مشروعیت حکومت جانشینان پیامبر، میان اهل تسنّن و شیعیان اختلاف نظر وجود دارد. اهل تسنن بر این عقیده‌اند که حکومت هر کس بجز رسول الله 9 با رأی مردم و بیعت آنان مشروعیت می‌یابد، ولی شیعیان معتقدند مشروعیت حکومت ائمه معصومین : هم با نصب الهی است؛ یعنی خدای متعال است که حق حکومت را به امامان معصوم : واگذار کرده است و فقط در تحقق‌بخشیدن به حکومت ائمه : ، بیعت و همراهی مردم نقش اساسی داشته است. اما در باره حکومت در زمان غیبت معصوم باید گفت از آن‌جا که در نظر اهل تسنن زمان حضور امام معصوم 7 با زمان غیبت تفاوتی ندارد، مشروعیت حکومت با رأی مردم حاصل می‌شود، ولی عموم فقهای شیعه بر این باورند که در زمان غیبت، «فقیه» حق حاکمیت دارد و حکومت از سوی خدا به وسیله امامان معصوم : به فقهای واجد شرایط واگذار شده است. پس در زمان غیبت هم مشروعیت حکومت از سوی خداست، نه از سوی آرای مردم. نقش مردم در زمان غیبت فقط برای عینیت‌بخشیدن به حکومت است، نه مشروعیت‌بخشیدن به آن (مصباح یزدی، ۱۳۹۱(ب)، ج۱، ص۳۰-۲۹). این سخن را حتی کسانی که قائل به مشروعیت مردمی هستند، اظهار و تصریح کرده‌اند که نظریه ولایت انتصابی فقها در دوره غیبت مورد قبول بزرگانی؛ مانند ملا احمد نراقی، محمدحسن نجفی [صاحب جواهر الکلام]، آیةالله بروجردی و آیةالله گلپایگانی بوده است (کدیور، ۱۳۷۷، ص۹۹).

مبنای نظری این دیدگاه آن است که حقّ حاکمیت بر انسان‌ها از آن خداست. قرآن می‌گوید: «**إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ**» (یوسف(۱۲): ۴۰)؛ یعنی حاکمیتی جز برای خدا نیست، چرا؟ چون خدا مالک علی الاطلاق کل جهان است. اوست که حق تصرف در همه چیز را دارد. پس ولایت و حکومت از آن اوست. این ولایت در مرحله بعد، از طرف خدا

به پیامبر 9 و امامان منصوب از طرف خدا واگذار شده و آنان در مرتبه بعدی، حاکم و ولی جامعه‌اند. در مرحله سوم این ولایت و حاکمیت به واجدین شرایط رهبری در دوره غیبت انتقال یافته است. بنا بر ادله عقلی و نقلی، فقهای واجد شرایط تنها کسانی‌اند که این ولایت را دریافت کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص۲۴۲). پس مشروعیت نظام دینی از ناحیه الهی آمده و همان‌گونه که مردم در مشروعیت‌بخشی به حاکمیت پیامبر و امامان نقشی نداشتند، در مشروعیت‌بخشی به حاکمیت و ولایت فقیه هم رأی مردم نقشی ایفا نمی‌کند.

با پذیرش این مبنا که حکومت دینی مشروعیتش از ناحیه خداست، نه از ناحیه مردم، این سؤال مهم پیش می‌آید که آیا نظر مثبت یا منفی مردم نسبت به حاکم دینی هیچ تأثیری در حکومت دینی ندارد؟ در پاسخ به این سؤال باید مقبولیت مردمی حکومت دینی را بررسی کنیم تا نقش پذیرش مردم در تحقق حکومت دینی معلوم شود.

مقبولیت مردمی حکومت دینی

حاکمان و حکومت‌ها را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: الف) حاکمان و حکومت‌هایی که مردم و افراد یک جامعه از روی رضا و رغبت تن به حاکمیت و اِعمال سلطه آن‌ها می‌دهند؛ ب) حاکمان و حکومت‌هایی که مردم و افراد یک جامعه از روی اجبار و اکراه از آنان اطاعت می‌کنند؛ ویژگی مقبولیت اختصاص به دسته اوّل دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص۵۳).

شکی نیست که هیچ نظام سیاسی نمی‌تواند تداوم یابد، مگر آن‌که از سوی مردم مورد پذیرش باشد. از مهم‌ترین عوامل تداوم یک نظام سیاسی، مقبولیت عمومی است. ازاین‌رو، مقبولیت را به پذیرش نظام سیاسی از سوی مردم تعریف کرده‌اند(عالم، ۱۳۷۳، ص۵۵). پس اگر مردم به فرد یا گروهی برای حکومت تمایل نشان دهند و در نتیجه حکومتی بر اساس خواست و اراده مردم تشکیل گردد، می‌گویند آن حکومت دارای مقبولیت است(مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص۵۳).

پس برای این که کسی بتواند بر جامعه مسلمین حکومت کند، باید دو ویژگی داشته باشد: مشروعیت و مقبولیّت. مشروعیّت حکومت، به حاکم حق حاکمیّت می‌دهد و مقبولیّت آن به وی قدرت حاکمیت می‌بخشد. کسی که حکومتش مشروع نیست، حق ندارد بر مردم فرمان براند؛ اگرچه مقبول آنان باشد و کسی که حکومتش مقبول مردم نیست، قدرت ندارد که بر آنان حکم براند؛ هرچند حکومتش شرعاً مجاز باشد(مصباح یزدی، ۱۳۹۱(ج)، ص۳۱۷).

البته باید توجه داشت که فرضاً امری مقبول اکثریت افراد جامعه بود، آیا این مقبولیت و حمایت اکثریت تأیید عقلانی و یا دینی دارد؟(جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص۹۱). مقبولیت حدّاکثری از دید بینش دینی مشروعیت‌آور نیست. پس قبول و پذیرش اکثریت، به تنهایی نمی‌تواند حکومتی را مشروع کند، ولی بدون مقبولیت عامه هم حکومتی برقرار نمی‌شود.

آیا مقبولیت به معنای پذیرش همگان از یک حاکمیت است؟ نه. شاید چنین رضایتی حاصل‌نشدنی باشد؛ چون چگونه در یک کشور ۵۰ میلیونی می‌توان پذیرفت که همه ۵۰ میلیون نفر از نظام حاکم راضی باشند. انسان‌ها در بینش، تمایلات، احساسات و خواسته‌ها متفاوتند. حتی نمی‌توان تصور کرد که مثلاً دو برادر در همه امور با هم توافق داشته باشند، چه رسد به جمعیت ۵۰ میلیونی که دارای دین متفاوت و فرهنگ مختلف و تعلیم و تربیت گوناگون هستند، بلکه مقبولیت را باید به قبول اکثریت مردم به معنای نصف آنان به علاوه یک نفر در نظر گرفت(کواکبیان، ۱۳۷۰، ص۱۲۵). هر چند کسانی مدعی‌اند که مقبولیت به معنای قبول اکثریت هم نیست؛ چرا که برآوردن خواست اکثریت مردم جامعه هم سخت یا ناممکن است(جوان آراسته، ۱۳۸۶، ص۱۲۸). ولی اگر برای حصول مقبولیت، قبول اکثریت را لازم ندیدیم، پذیرشی که از جانب اقلیت تحقق یافته چگونه می‌تواند تأمین‌کننده مقبولیت یک نظام سیاسی باشد؟ پس پذیرش اکثریت امری ناچاری است.

هر کس اندک آشنایی با تاریخ اسلام و وضع حکومت در قرون اولیه ظهور اسلام داشته باشد، با مسأله بیعت مردم با حاکم مسلمین کاملاً آشناست. بیعت و هم‌کاری

مردم، زمینه عملی را برای انجام وظایف حاکم اسلامی فراهم می‌سازد. این همان چیزی است که امروزه از آن به «مقبولیت» تعبیر می‌شود. «مشروعیت» حکومت علی 7 با بیعت مردم حاصل نشده است، بلکه مشروعیت حکومت آن حضرت را خدای متعال از سال‌ها قبل تعیین کرده بود، ولی آن بزرگوار در مقام عمل نمی‌توانست به تنهایی انجام وظیفه نماید. وقتی مردم اعلام آمادگی و وفاداری کردند، زمینه لازم فراهم شد و حضرت علی 7 عهده‌دار پست حکومت گردید. پس بیعت و وفاداری مردم، شرط لازم برای حاکم اسلامی در انجام وظایف است و هیچ‌گاه با بیعت، مشروعیت به دست نمی‌آید. ولی مشروعیت الهی یک حق قانونی است که اِعمال آن بدون کمک مردم امکان ندارد(مصباح یزدی، ۱۳۹۱(د)، ج۲، ص۲۰۶). با بیعت مردم، حکومت دینی تحقق عینی و فعلیت پیدا می‌کند.

جانشینان راستین رسول الله 9 مشروعیّت حکومت‌شان را از خدای متعال دارند و اگر از مردم بیعت می‌گیرند، برای آن است که مقبولیّت حکومت‌شان احراز شود. اگر مقبولیت حکومت محرز گردد، حجت بر ولیّ امر تمام می‌شود و وقت آن می‌رسد که دست به کار شود و به رتق و فتق امور جامعه اسلامی بپردازد. سخن مشهور حضرت امیرالمؤمنین علی 7 را یادآوری کنیم که می‌فرماید:

«اما والّذی فلق الحبّة وبرأ النّسمة لولا حضور الحاضر وقیام الحجّة بوجود النّاصر وما اخذ اللّه علی العلماء الاّ یقارّوا علی کظّة ظالم ولا سغب مظلوم لالقیت حبلها علی غاربها ولسقیت آخرها بکأس أوّلها ولالفیتم دنیاکم هذه ازهد عندی من عفطة عنز» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱(ج)، ص۳۱۸).

پس باید توجه داشت که بین مشروعیت حکومت دینی و مقبولیتش تفکیک وجود دارد؛ بر خلاف دید اندیش‌مندان غربی که مقبولیت و مشروعیت را لازمه هم می‌دانند. این یک نکته اساسی است که علامه مصباح ; مکرر روی آن تأکید کرده‌اند. ایشان صریحاً می‌گوید بحث مشروعیت عیناً همان بحث مقبولیت نیست، بلکه این دو در دو رتبه متفاوت هستند؛ یعنی بحث از مشروعیت بحث از حقانیت حکومت است؛ به این بیان که قبل از ایجاد عینی یک حکومت، باید از

لحاظ نظری حقانیت حکومت اثبات شود و به این پرسش اساسی که چـرا حـاکم، حکومت را حق خود می‌داند، پاسخی عقل‌پسند داده شود و اگر چنـین شـد، ایـن حکومت مشروعیت خواهد داشت و پس از این‌که مشروعیت یک نظـام از لحـاظ نظری اثبات شد، نوبت به مرتبه ایجاد چنین حکـومتی در سـطح جامعـه و تحقـق عینی آن می‌رسد که شرط تحقق عینی چنین حکومتی مقبولیت مردم اسـت و اگـر مردم چنین حکومتی را نخواهند، هیچ‌گـاه ایـن حکومـت تحقـق و دوام نخواهـد یافت، حتی اگر کامل‌ترین و مشروع‌ترین حکومت باشد(مصباح یزدی، ۱۳۹۱(الـف)، ص۲۵۵-۲۵۴).

با همه تأکیدهایی که بر اهمیت مقبولیت حکومت از طرف عموم شهروندان داریـم، نبایدمقبولیت را همان مشروعیت دانسـت. از سـوی دیگـر، نبایـد تفکیـک مقبولیـت از مشروعیت را به این معنا گرفت که حکومت دینی مجاز است اعمال زور کندو خـودش را به مردم تحمیل نماید.

با توجه به مطالبی که ذکر کردیم، معلوم شد که تأکید بر مقبولیت حکومت دینـی از سوی عموم مردم به چه دلیل است. هم‌چنین معلوم شد که تأکید بـر مقبولیـت مردمـی یک امر تشریفاتی و صوری نیست. تا این مقبولیت محقق نشود، حکومت مشروع الهـی در جهان بیرون عینیت و تحققی نخواهد داشت.

نتیجه‌گیری

چکیده مطالب این مقاله را می‌توان این‌گونه ارائه کرد.

۱. حکومت دینی از دید علامه مصباح ; حکومتی است که نه تنها همـه قـوانین و مقررات اجرایی آن برگرفته از احکام دینی است، بلکه مجریان آن نیز مستقیماً از طـرف خدا منصوبند یا این‌که به اذن خاص یا عام معصوم منصوب شده‌اند.

۲. در نظام‌های دموکراتیک غربی، واقعاً حاکمیت اکثریت جریان ندارد و اگر فرضـاً حاکمیت اکثریت هم تحقق یابد، اکثریت نمی‌توانـد تضـمین‌کننـده حقانیـت حکومـت باشد.

۳. بر مبنای باورهای دینی، چون حق حاکمیت اولاً از آن خدای متعال است، پس حاکمیت غیر خدا باید به اذن و رضایت خدا باشد. ازاین‌رو، حاکمیت پیامبران، ائمه جانشین پیامبر حق حاکمیت دارند و در زمان حضور این‌ها حاکمیت غیر این‌ها غیر مشروع و غاصبانه است.

۴. در زمان ما ـ که زمان غیبت معصوم است- خدای متعال حق حاکمیت را به فقهای دارای شرایط خاص داده است.

۵. بین مشروعیت حکومت دینی و مقبولیتش تفکیک وجود دارد؛ بر خلاف دید اندیش‌مندان غربی که مقبولیت و مشروعیت را لازمه هم می‌دانند.

۶. حکومت دینی مشروعیتش را از خدا به‌دست می‌آورد، نه از رأی مردم، ولی تا مقبولیت مردمی در کار نباشد، حکومت دینی به فعلیت نمی‌رسد و این اهمیت مقبولیت مردمی را می‌رساند.

یادداشت‌ها

۱. بجز هشت اثری که از علامه مصباح یزدی ; در نگارش مقاله حاضر مورد استناد قرار گرفته‌اند و در بخش منابع مقاله مشخصات کتاب‌شناختی‌شان ثبت است، آثار دیگری هم از ایشان در باب مسائل مرتبط با حکومت دینی در دسترس‌اند و در مجموعه آثار ایشان جمع‌آوری شده‌اند. کسانی که طالب مطالب بیش‌تری هستند، بدان آثار مراجعه کنند.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. آقاجری، سیدهاشم، **حکومت دینی و حکومت دموکراتیک**، تهران: مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، ۱۳۸۱.

۴. بازرگان، مهدی، «دفاعیه از اسلام»، **کیهان هوایی**، ۱۶ شهریور ۱۳۷۳.

۵. بشیریه، حسین، **آموزش دانش سیاسی**، تهران: مؤسسه نگاه معاصر، ۱۳۸۰.

۶. پایک، جان، **فرهنگ اصطلاحات فلسفه سیاسی**، مترجم: سیدمحمدعلی تقوی و محمدجواد رنجکش، تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۱.

۷. پوپر، کارل، **جامعه باز و دشمنان آن**، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: خوارزمی، چ۲، ۱۳۷۷.
۸. جوادی آملی، عبدالله، **ولایت فقیه: ولایت فقاهت و عدالت**، تحقیق: محمد محرابی، قم: اسراء، چ۱۱، ۱۳۸۹.
۹. جوان آراسته، حسین، **مبانی حکومت اسلامی**، قم: موسسهٔ بوستان کتاب، چ۸، ۱۳۸۶.
۱۰. جویس، پیتر، **آشنایی با علوم سیاسی**، ترجمه پرویز بابایی، تهران: معین، ۱۳۹۱.
۱۱. رافائل، دی دی، «بنیان‌های الزام سیاسی»، ترجمهٔ رحمت‌الله کریم‌زاده، **مجلهٔ تخصصی الهیات و حقوق**، ش۲، تابستان ۱۳۸٦.
۱۲. روسو، ژان ژاک، **قرارداد اجتماعی**، ترجمه غلامحسین زیرک‌زاده، تهران: انتشارات شرکت سهامی چهر، ۱۳۴۱.
۱۳. عالم، عبدالرحمن، **بنیادهای علم سیاست**، تهران: نشر نی، ۱۳۷۳.
۱۴. کوئینتن، آنتونی، **فلسفه سیاسی**، مترجم مرتضی اسعدی، تهران: انتشارات الهدی، ۱۳۷۱.
۱۵. کدیور، محسن، «حکومت بدون مشروعیت مردمی؛ یعنی غلبه و زور» ۱۳۹۶، در: https://kadivar.com.
۱۶. کدیور، محسن، **نظریه های دولت در فقه شیعه**، تهران: نشر نی، ۱۳۷۷.
۱۷. کواکبیان، مصطفی، **دموکراسی در نظام ولایت فقیه**، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۸. کواکبیان، مصطفی، **مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه**، تهران: عروج، چ۲، ۱۳۷۸.
۱۹. مصباح یزدی، محمدتقی، **پاسخ استاد به جوانان پرسش‌گر**، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، چ۸ ، ۱۳۹۱(الف).
۲۰. مصباح یزدی، محمدتقی، **پرسش‌ها و پاسخ‌ها(ج۱-۵)**، ج۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، چ۸، ۱۳۹۱(ب).
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، **حقوق و سیاست در قرآن**، نگارش شهید محمد شهرابی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، چ۴، ۱۳۹۱(ج).
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی، **مشکات: نظریه حقوقی اسلام**، نگارش و تحقیق محمدمهدی کریمی‌نیا، ج۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، چ۵، ۱۳۹۱(د).
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی، **مشکات: نظریه سیاسی اسلام**، نگارش و تحقیق کریم سبحانی، ج۱، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، چ۶، ۱۳۹۱(ه).

۲۴. مصباح یزدی، محمدتقی، **مشکات: نظریه سیاسی اسلام**، نگارش و تحقیق: کریم سبحانی، ج۲، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، چ۶، ۱۳۹۱(و).
۲۵. مصباح یزدی، محمدتقی، **نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه**، نگارش محمدمهدی نادری قمی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، چ۱۲، ۱۳۸۶.
۲۶. هگل، گئورگ ویلهلم فردریش، **عناصر فلسفه حق یا خلاصه‌ای از حقوق و علم سیاست**، ترجمه مهبد ایرانی‌طلب، تهران: نشر قطره، ۱۳۷۸.
۲۷. همپتون، جین، **فلسفه سیاسی**، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: انتشارت طرح نو، ۱۳۸۹.
۲۸. هیوود، اندرو، **درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی**، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۳.
۲۹. هیوود، اندرو، **سیاست**، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: نشر نی، ۱۳۹۱(الف).
۳۰. هیوود، اندرو، **مفاهیم کلیدی علم سیاست**، ترجمه حسن سعیدکلاهی و عباس کاردان، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۱(ب).
۳۱. هیوود، اندرو، **مقدمه نظریه سیاسی**، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: قومس، چ۳، ۱۳۸۹.
۳۲. وینر، فیلیپ پل، **فرهنگ اندیشه‌های سیاسی**، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۹.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وهفتم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۴۰۱، پیاپی ۱۰۶
ISLAMIC GOVERNMENT 106 / Vol.27, No.4, Winter2023

معیارهای حاکم بر شفافیت در حکومت دینی

دریافت: ۱۴۰۱/۴/۱۴ تأیید: ۱۴۰۱/۸/۲۸

سیده معصومه موسوی* و رحیم دهقان** و علی قاسمی***

چکیده

شفافیت از جمله اصطلاحات کاربردی اخلاقی ـ سیاسی است که عدم تعیین دقیق حدود و معیار درستی یا نادرستیِ آن در موقعیت‌های مختلف، ابهاماتی در پی داشته است. مسأله این پژوهش، اصل بودن یا نبودن شفافیت در حکومتِ دینی است. در صورتی‌که اصل بر شفافیت باشد، معیار شفافیت حکومت در امور مختلف چیست؟ در واقع مسأله پژوهش که با روش تحلیلی و استنادی انجام شده، این است که عمل‌کرد حاکم در حکومت دینی تا کجا باید شفاف باشد و چگونه می‌توان معیاری برای لزوم و عدم لزوم شفافیت در عمل‌کرد حاکمان یا ساختار حکومت ارائه نمود؟ یافته‌ها حاکی است که می‌توان معیارِ عدالت ـ امنیت، به انضمامِ حکم ولاییِ ولی فقیه را به‌عنوان معیار در جهت تشخیص قلمرو شفافیت در حکومت دینی دانست. مطابق این معیار، مادامی‌که شفافیت منافی عدالت نباشد، اصل بر شفافیت است؛ هرچند در برخی امور، به جهت دشواربودنِ تشخیص عدالت، باید معیار مکملی ارائه داد و آن معیار مکمل، امنیت است. مطابق معیار مکمل، مادامی‌که امنیت ـ در ابعاد مختلف ـ مورد خدشه قرار نگیرد، اصل بر شفافیت است. در عین حال، در برخی موارد به جهت وجود تعارض منافع ممکن است، امنیت نیز نتواند تعیین‌کننده باشد. در این صورت، حکم ولاییِ ولی فقیه که به مثابه یک الگوی فضیلت‌مند است، تعیین‌کننده حد و مرز شفافیت خواهد بود.

واژگان کلیدی

شفافیت، عدالت، امنیت، مصلحت، حکومت دینی

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و کارشناسی ارشد دانشگاه شهید بهشتی: Seyyed.mousavi18@gmail.com
** دانش‌آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی تهران: r_dehghan@sbu.ae
*** دانش‌آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی دانشگاه شهید بهشتی تهران: ali.qasemi@yahoo.com

مقدمه

شفافیت، مؤلفه‌ای چالش‌برانگیز در جامعه سیاسی امروزی و از اصلی‌ترین مؤلفه‌های محافل سیاسی ـ اجتماعی است که کرسی‌های بسیاری را به خود اختصاص داده است. موضوعی که در این محافل، درباره شفافیت مورد بحث و بررسی قرار گرفته است، غالباً به اجراشدن یا نشدن شفافیت می‌پردازند؛ در حالی‌که اساساً باید مطلق‌انگاشتن شفافیت و عدم شفافیت و مصادیق آن را یک چالش اساسی دانست. در واقع مسأله اصلی در این مقاله بررسی لزوم یا عدم لزوم شفافیت نیست؛ چه آن‌که در رسیدن به هدف اصلی، به ضرورت لزوم شفافیت پی برده می‌شود. اما سؤال و هدف اصلی در این پژوهش، بررسی موارد و مصادیقی است که در اجرایی‌کردن شفافیت دچار تزاحم، تلاقی و تنافی منافع می‌شوند. برای برون‌رفت از این تزاحم و تعارض منافع، باید در پی یک معیار بود تا حکومت را از دوراهه‌های مربوط به لزوم یا عدم لزوم شفافیت رها سازد. به عبارت دیگر، نمی‌توان با لزوم شفافیت به صورت مطلق یا عدم لزوم شفافیتِ مطلق راه به جایی برد و لازم است در مصادیقی که چالش‌برانگیز هستند و اجرا یا عدم اجرای شفافیت در آن‌ها دچار تعارض و تزاحم منافع می‌شوند، حد و مرزی برای مسأله شفافیت تعیین شود تا بتوان در این موارد به تصمیم درستی رسید.

تاکنون پژوهش‌های قابل توجهی در خصوص مسأله شفافیت صورت گرفته، اما در عین حال، با تکیه بر مطلق‌انگاشتن شفافیت، در پی تعیین معیاری که نشان دهد حکومت اسلامی تا کجا باید عمل‌کرد شفاف داشته باشد و کجا می‌تواند اصل را بر عدم شفافیت بگذارد، ارائه نداده‌اند. در حالی‌که وجود معیار، افراد را در تشخیص و تعیین حکم و عمل صحیح راهنمایی و به نتیجه درست می‌رساند. هدف در این مقاله، معرفی معیار یا معیارهایی برای تعیین حدود و ثغور شفافیت با تکیه بر اخلاق اسلامی است. فرضیه مقاله این است که «عدالت» و «امنیت» محوری‌ترین مؤلفه در مسأله معیار شفافیت هستند و با تکیه بر این دو می‌توان در تشخیص مصادیق لزوم شفافیت

و عدم لزوم آن در حکومت دینی پی برد. جهت رسیدن به این هدف، ابتدا معیار اخلاقی‌بودنِ یک فعل در اخلاق اسلامی بیان می‌گردد و پس از آن به امنیت در سایه عدالت، به مثابه یک معیار پرداخته می‌شود.

اصلِ شفافیت در حکومت دینی

برای رسیدن به معیار شفافیت در حکومت دینی ابتدا لازم است جایگاه شفافیت در این نوع از حکومت بررسی شود و ضمن تبیین شواهد موافق و مخالفِ شفافیت، این مسأله روشن شود که اصل در حکومت دینی بر شفافیت است یا خیر؟ ازاین‌رو، در این بخش شواهد ناظر بر لزوم شفافیت و عدم لزوم شفافیت بررسی شده تا پاسخ این مسأله روشن گردد.

شواهد مبنی بر لزوم شفافیت در امر حکومت

اموری از جمله تبیین قوانین و شرح وظایف مردم و حاکمان، ایجاد امید و انگیزه، لزوم مردم‌سالاری و امانت الهی‌بودن مردم و حکومت، بروز فساد ناشی از عدم شفافیت و هم‌چنین حفظ نظام، از جمله مواردی هستند که به نظر، ما را به سوی این مطلب که اصل بر شفافیت است، سوق می‌دهند. برای لزوم شفافیت در مورد هر یک از این امور، می‌توان مستنداتی در قالب شواهد عقلی و نقلی ارائه نمود که در ذیل به این موارد پرداخته خواهد شد.

تبیین قوانین و شرح وظایف

از جمله موارد لزوم شفافیت، تبیین و تصریح قوانین و شرح وظایف در حیطه اجرای آن‌هاست. شواهد متعددی ناظر بر لزوم شفافیت در قوانین و شرح وظایف وجود دارد. به نظر می‌رسد بتوان شواهد ناظر بر لزوم شفافیت در تبیین قوانین و شرح وظایف را در مقوله بی‌اعتمادی خلاصه کرد. بی‌اعتمادی مسائلی چون بدبینی، تخریب اذهان و افکار عمومی، نقض امنیت روانی، عدم مسؤولیت‌پذیری و عدم وحدت اجتماعی را در پیش دارد (مک لاود، ۱۳۹۵، ص۱۶-۲۰ و ۵۰). نتیجه بی‌اعتمادی، بی‌اعتنایی به قانون، هرج و مرج، تشویش در اذهان عمومی (متیو، ۱۳۹۱، ص۱۳۵)،

ازهم‌گسستگی اجتماعی (لازار، ۱۳۸۶، ص۱۲۷)، تهمت و سوء ظن (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج۱۹، ص۲۸۱)، بدعت و تفسیر به رأی (کلینی، ۱۳۶۳، ج۳، ص۲۹۸) است. ایجاد بی‌اعتمادی نسبت به حکومت و قانون، خیانت بزرگی به مردم و حکومت است. چرا که در وهله اول مردم را نسبت به حکومتی که هدفش خیر و سعادت مردم و جامعه است، بدبین خواهد کرد. از دیگر سو، حاکمان با عمل‌کرد سوء خود، چهره‌ای فاسد، شکست‌خورده و ناموفق از حکومت اسلامی در جوامع بین‌المللی به جای می‌گذارند. بنابراین، حکومت و حاکمیت باید نسبت به وضع قوانین و شرح وظایف دقت و شفافیت کافی را به کار برده و از بروز سوء استفاده‌ها و مفاسد احتمالی جلوگیری کند.

ایجاد امید و انگیزه

ایجاد و تقویت امید در جامعه، امری الزامی است. حکومتی که دارای جامعه امیدوار باشد، از حمایت و هم‌کاری آن‌ها بهره‌مند شده و راه برای پیش‌برد اهدافش هموارتر خواهد شد. خداوند با ایجاد انگیزه «تعلق رحمت الهی به نیکوکاران و کسانی که فساد نمی‌کنند» (اعراف(۷): ۵۶)، مردم را به خواندن خدا با امیدواری امر می‌کند. شیوه ایجاد امید و انگیزه برای ترک فساد از جانب خداوند، نشان‌دهنده اهمیت وجود انگیزه و امید برای حفظ مصالح و جلوگیری از مفاسد است. از جمله عوامل مؤثر بر ایجاد و تقویت امید و مبارزه با مفاسد، پاسخ‌گویی و مسؤولیت‌پذیری مسؤولان است (رضایی و درتاج، ۱۳۸۷، ص۱۰۱) که بخش عظیمی از آن حاصل شفافیت در حکومت و عمل‌کرد مسؤولان است. جامعه‌ای که در آن شفافیت نباشد، مردم امید خود را از دست خواهند داد و جامعه خالی از امید، جامعه بی روح است. شفافیت افزایش آگاهی، قدرت تحلیل و برنامه‌ریزی برای آینده و انگیزه و امید در جامعه را در پی داشته و احساس کرامت و آزادی در بیان و اعتقادات و انتخاب را به جامعه می‌بخشد.

امانت‌بودن حکومت

حکومت امانتی از جانب مردم در دست مسؤولان است. در نظام مردم‌سالار،

حکومت از آنِ خود مردم است و خداوند انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است و انسان‌ها طی قراردادهایی، بخشی از اختیارات خود را به مسؤولان‌شان می‌دهند. به همین سبب مردم باید به عنوان صاحب امانت (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۷، ج۸، ص۱۰۹)، از نحوه حفظ، نگه‌داری و اجرای آن‌ها آگاه شده و اعتمادشان جلب شود. اگر امانت‌داری به درستی صورت نگیرد، ارزش حقیقی حکومت از نظر جامعه مغفول و مبهم می‌ماند. از طرفی امانت الهی و مردمی‌دانستن حکومت و حاکمیت، علاوه بر زایل‌شدن خودبرتربینیِ کارگزاران، موجب مشارکت مردم در تعیین سرنوشت خود و حکومت می‌شود. بنابراین، برای مسائلی چون آگاهی و شناخت نسبت به نحوه امانت‌داری و امانت‌داران، حفظ منش و مؤلفه‌های اصلی امانت، آگاهی در تصمیم‌گیری و ابهام‌زدایی، شفافیت لازم است و حاکمان و والیان باید در امانت‌داری بر شیوه و مسلک پیشوایان دینی تکیه کرده و صداقت پیشه کنند و از هر آن‌چه که موجب بروز فساد و خیانت در امانت می‌شود، بپرهیزند.

نظارت و پاسخ‌گویی

از جمله دلایل خودکامگی و ایجاد فساد در حاکمان، عدم نظارت، پاسخ‌گویی و شفافیت است. در واقع شفافیت پیش‌شرط رسیدن به پاسخ‌گویی است (جلالی و اژئر، ۱۳۹۵، ش۱، ص۲۳). برای اجرا و کمک به وجود شفافیت و کشف و رفع فساد، فرآیند نظارت و پاسخ‌گویی، می‌تواند به روش‌های مختلفِ نظارت همگانی، مستقیم و غیر مستقیم انجام شود. شواهد عقلی و نقلی ناظر بر این ادعا بسیار است. از جمله شناسایی مقامات و مطالبه‌گری از آنان (باقری، ۱۳۹۱، ص۹)، نظارت مردم بر قانون (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۹۰ و ۱۷۳)، جلوگیری از بروز ظلم، تقویت سرمایه اجتماعی، حفظ آبرو، نصیحت و خیرخواهی حکومت (کلینی، ۱۳۶۳، ج۱، ص۴۰۳ و خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۶/۱۴) و فریضه امر به معروف و نهی از منکر (خردمند، ۱۳۹۸، ش۹۲، ص۶۷) که در این مجال امکان پرداختن به آن‌ها فراهم نیست.

اعتماد عمومی

دیگر شاهد ناظر بر لزوم شفافیت در جلوگیری از فساد، اعتماد است. اعتماد، اگر تنها نتیجه مهم شفافیت نباشد، یکی از مهم‌ترین و بهترین نتایجی است که شفافیت در پی دارد؛ چرا که سرمایه یک حکومت و ملت است (کوهن، ۱۳۷۳، ص۲۳۸). مهم‌ترین عامل ایجاد اعتماد عمومی در حکومت، عمل‌کرد خود حاکمیت در حکمرانی است (زاهدی و خانباشی، ۱۳۹۰، ش۴، ص۷۴) که با ایجاد ساختارها و سیاست‌های واقع‌گرایانه و عمل به آن‌ها می‌تواند آن را افزایش دهد. از جمله مؤلفه‌های بسترساز اعتماد، شفافیت است. شفافیت، اعتبار و اعتماد می‌آفریند؛ زیرا نوعی از احترام‌گذاشتن به آزادی و حق انتخاب است. شفافیت در انجام وظایف، ارائه خدمات و میزان پاسخ‌گویی فرد نسبت به اموری که در تعیین، تصمیم‌گیری و یا انجام آن‌ها نقش دارد، اعتماد همگانی را به خود جلب می‌کند و راه سوء استفاده که در عدم شفافیت امری اجتناب‌ناپذیر است (Ellington, 2015, p.77)، را بر صاحبان قدرت می‌بندد. همان‌گونه که عدم شفافیتِ ناشی از بی‌مسؤولیتی و دروغ‌گویی و خلف وعده در کاهش اعتماد عمومی تأثیر مستقیم داشته و از حقانیت می‌کاهد.

تعامل حکومت و مردم

پیوند میان کارگزاران و مردم، بر موفقیت و پیشرفت امور حکومت تأثیر مستقیم دارد و این پیوند زمانی شکل می‌گیرد که حاکمان خود را وجودی جدای از جامعه و مردم ندانسته و ارتباط بین شاکله حاکمیت و اجتماع را حفظ و تقویت کنند. ارتباط و تعامل بین حاکمان و مردم که از اقتضائات حکومت دینی مردم‌سالار است، جامعه را از خشونت و ایجاد فاصله حفظ کرده (قاضی، ۱۳۶۸، ص۳۱) و آرامش و هم‌کاری و هم‌بستگی متقابل را به ارمغان می‌آورد (رنانی و مؤیدفر، ۱۳۸۹، ص۵۵). در حالی‌که سکوت و جداانگاشتن جامعه و حکومت از هم‌دیگر، از عوامل شکست و پسرفت حکومت است. از جمله راه‌های ارتباط، گفت و شنود و شنیدن اظهارات طرفین است. جامعه باید بداند که مشارکت و تصمیمات او حائز اهمیت است و نادیده گرفته نمی‌شود و این موارد جز در سایه شفافیت و ارائه اطلاعات به جامعه صورت نمی‌گیرد.

ایجاد روابط بی واسطه و بدون تشریفات بین حاکمان و امت از دستورات و توصیه‌های دینی اسلامی است (نهج البلاغه، نامه۵۳)؛ رابطه‌ای که مسؤولان خود را از جنس مردم بدانند و دچار خودبرتربینی نسبت به جامعه نباشند. ضمن وجود این روابط بی‌تکلف و بی‌واسطه، مردم از نزدیک با منش و زیست حاکمان خود آشنا شده و می‌توانند آن‌ها را بسنجند. از طرفی حاکمان نیز با زیست، دغدغه و نیازهای جامعه آشنا شده و با هم‌دردی و درک بهتری به حل مسائل و مشکلات جامعه می‌پردازند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت روابط بی‌واسطه و نزدیک، بستر مناسب‌تری جهت برقراری شفافیت ایجاد می‌کند.

حفظ وحدت و انسجام

صداقت و شفافیت با مردم، وحدت جامعه را در پی داشته و به عبارتی از جمله پایه‌های بنای حکومت است (کاظمی خلخالی، ۱۳۶۱، ص۲۷۳). هم‌چنان که از جمله آثار سوء عدم شفافیت، سهولت در پنهان‌کردن فساد، بی‌کفایتی، کاهش مسؤولیت‌پذیری (Ellington, 2015, p.77) و نظارت، کاهش اعتماد عمومی، دورشدن جامعه و حکومت از هم‌دیگر و در نتیجه ازهم‌گسستگی اجتماعی است. ازاین‌رو، وحدت و انسجام از مواردی است که هر حکومت و نظامی برای بقای خود به آن نیاز دارد.

از جمله عناصر مهم حفظ وحدت، حفظ ارزش‌هاست (روشه، ۱۳۸۷، ص۸۹) و حکومت باید نسبت به هویت و ارزش‌های خود شفاف بوده و مواضع دقیقی داشته باشد و با تدابیر صحیح از بروز تهاجم فرهنگی و ازبین‌رفتن سنت دینی و ملی جلوگیری کند.

حفظ نظام

وجوب حفظ نظام از جمله مسائل مورد اتفاق فقهای اسلامی است. حفظ نظام و حکومت اسلامی از آن جهت که در مقدمه و پیش‌نیاز حفظ مکتب و چهره اسلام است، بر مسلمانان واجب (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج۹، ص۱۹۲) و هرآن‌چه در سیر این روند خللی ایجاد کند، باید رفع شود. لازمه اجتناب از بروز خلل در روند رشد اسلام، آگاهی

مردم از حکومت و شفافیت حکومت با مردم است. هم‌چنان که گفتـه شـد، درصـورت عدم آگاهی مردم نسبت به حکومت، نارضایتی‌هایی که حاصل برداشت مـردم از وقـایع سطحی و آن‌چه که خودشان می‌بینند و برداشت می‌کنند، رخ مـی‌دهـد. عـدم آگـاهی و نارضایتی، به ایجاد اختلال در امنیت، افزایش بروز جرم و خلاف، اعتراض‌های نا به جا شده و تمام این‌ها موجب ضعف نظام و حکومت و اخلال در نظام می‌شـود. بنـابراین، شفافیت در نظام و جهت حفظ نظام لازم است.

از طرفی انسان بالفطره اجتماعی است. لـذا لازم اسـت مجموعـه‌ای از قراردادهـا و قوانین وضع شود تا افراد با سلایق، نیازها و اهداف مختلف بتوانند در کنـار یـک‌دیگـر زندگی کرده و به رشد و تعالی یک‌دیگر کمک کنند. رشد جامعه در گرو وجود نظـم و چارچوب و قواعد مشخص است. نظم و قاعده در هـر مسـأله‌ای باعـث روشـن‌شـدن تعیین اهداف و مسیرهای رسیدن به مطلوب می‌شود؛ ازاین‌رو، تعیین اهداف کلی جامعه تحت نظام و چارچوب میسر می‌شود و در صورت شفافیت در تبیین قوانین، برنامه‌هـا، اهداف و اجرای آن‌ها افراد از سردرگمی بین هجمه‌ای از اهداف و مسیر خلاصی یافته، از جنگ‌های داخلی و مشغول‌شدن مردم به خودشان نیز جلوگیری می‌شود و به همـین جهت، هم‌بستگی و اتحاد و در نتیجه رشد و تعالی جامعه با سرعت و کیفیت بیش‌تری صورت خواهد گرفت و نظام در بهترین حالت حفظ می‌شود.

شواهد مبتنی بر عدم لزوم شفافیت در حکومت

شفافیت لزوماً امری اخلاقی و پسـندیده نیسـت و دلایـل و شـواهد عقلـی و نقلـی بسیاری منوط بر لزوم عدم شفافیت نیز وجود دارد. عدم شفافیت به معنای عام، بالذاتـه نه خوب است، نه بد و «حسن فعلی» آن منوط به ایـن اسـت کـه در خـدمت اعـتلای جامعه اسلام و عزت مسلمین، با لحاظ شرایط مطلوب باشد (منطقی و شـریفی، ۱۳۹۷، ش۴۲، ص۳۷۶). از طرفی اسرار رسمی علاوه بر تأثیرگذاری در روابـط بـین دولـت و جامعه، در پویایی تصمیم‌گیری در حکومـت نیـز تـأثیر دارد (Ellington, 2015, p.80). در جامعه و حکومت اسلامی اموری وجود دارد که ممکن اسـت درصـورت شـفافیت،

سلامت، اعتلا و ثبات آن‌ها تهدید شود. در این بخش شواهد عقلی و نقلی عـدم لـزوم شفافیت در بخش‌ها و عنـاوینی چـون عقلانـی‌نبـودن شـفافیت مطلـق، تغییـر دیـدگاه اجتماعی نسبت به مسؤولین، عدم وجود فرهنگ پذیرش شفافیت، اصل رازداری، امنیت و حفظ نظام بررسی خواهد شد.

عقلانی‌نبودن شفافیت مطلق و محض (نقض امنیت)

پذیرفتن شفافیت به معنای «ارائه اطلاعات به دیگری، بدون قید و شرط» حکومت و جامعه را دچار مشکل مـی‌کنـد. چنـان‌چـه شـواهدی چـون حفـظ حـریم شخصـی و اجازه‌دادن به دخالت غیر متخصصین در اداره امور، ناظر بر این مهم می‌باشند.

برخی مسائل در دسته اسرار حکومتی قرار دارند و غالباً حتی مردم و جامعه نباید از آن‌ها مطلع باشند. این قبیل امور، اگرچه نمی‌تواند اصل بر شـفافیت را نقـض کنـد، امـا می‌تواند از جمله مواردی باشد که بر آن اصل استثنا می‌زند. این مسأله از جمله مواردی است که متون دینی نیز در رابطه با آن، شفافیت را غیر موجه یا دست کـم غیـر الزامـی می‌داند. هم‌چنان که حضرت امیر 7 شفافیت مطلق، حتی با صـمیمی‌تـرین دوسـت را نیز جایز نمی‌دانند (نهج البلاغه، حکمت۲۶۸)؛ چـرا کـه آینـده و میـزان پایـداری ایـن دوستی مشخص نیست و ممکن است افرادی که امـروز بـا یـک‌دیگـر دوسـت شـفیق هستند، روزی دشمن یک‌دیگر شده و از اطلاعاتی که در دسـت دارنـد، سـوء اسـتفاده کنند. از سوی دیگر، شفافیت موجب دخالت غیر متخصصین و ناواردان به عرصـه‌هـای حکومتی می‌شود. دخالت غیـر متخصصـین و افـرادی کـه سررشـته و توانـایی لازم را ندارند، باعث بروز مشکلات جدی و عدیـده‌ای چـون بـی‌نظمـی، سـردرگمی در حـل مشکلات و حتی دخالت‌دادن دشمن در مسائل حکومتی می‌شود. چرا که بصیرت، علـم و توانایی لازم را جهـت درک و شـناخت صـحیح از مسـائل نداشـته و طبـق امیـال و برداشت سطحی خود تصمیم می‌گیرند.

تغییر دیدگاه اجتماعی نسبت به مسؤولین (نقض امنیت اجتماعی)

از جمله خطرات و آسیب‌ها، بیان اطلاعات و شفافیت‌داشتن در امـوراتی اسـت کـه

موجب تغییر دیدگاه و انتظارات جامعه می‌شود. افشای برخی اطلاعات قضایی، در مجمع عمومی، باعث بدبینی می‌شود. جامعه بی‌اعتماد به مسؤول و حاکمیت، خود را در بروز تخلف و نادیده‌گرفتن نفع اجتماعی مجاز می‌داند، قانون را به رسمیت نمی‌شناسد؛ چرا که آن را وضع‌شده توسط مسؤولان متخلف می‌داند و به قول معروف «رطب خورده منع رطب نمی‌کند».

از سوی دیگر، شفافیت ـ مطلق و بدون چارچوب خاص ـ جامعه را دچار «سیاست‌زدگی» می‌کند و چشم را بر واقعیات موجود در حکومت و جامعه می‌بندد. افشای برخی اطلاعات حکومتی و دولتی منجر به درنظرگرفتن منافع شخصی ـ هم‌چون منافع منطقه‌ای، منافع جنسیتی، منافع شغلی ـ بدون درنظرگرفتن مصالح حکومت و کشور، در جامعه شده و این مسأله در روند موفقیت و پیشرفت دولت و حکومت مانع و مشکل‌ساز است؛ زیرا افراد نیازهای خود را بی پاسخ دیده و منافع ملی را نسبت به زندگی خود بی‌ربط و بی‌بهره دانسته و نسبت به روی‌کرد حکومت معترض می‌شوند.

از دیگر عواملی که باعث اثرگذاریِ هر مفهوم و مؤلفه در سطح جامعه و حکومت می‌شود، پذیرش آن از سوی جامعه و مردم است که شفافیت نیز از این قاعده مستثنا نیست. بنا بر هر دلیلی، اگر جامعه پذیرای شفافیت نباشد و در پی آن، دیدگاه و روی‌کرد جامعه تغییر منفی داشته باشد، این مؤلفه، علی‌رغم اخلاقی‌انگاشتن و مثبت تلقی‌کردن آثار آن و علی‌رغم برآورد مثبت کارشناسان مربوطه در زمینه‌های مختلف، نمی‌تواند اثرگذاری مثبتی از خود در جامعه و حکومت به جای بگذارد؛ تا جایی که امنیت به خطر خواهد افتاد.

عدم وجود فرهنگ پذیرش شفافیت (نقض امنیت شخصی)

نهادینه‌نشدن فرهنگ شفافیت نیز از جمله شواهد عدم لزوم شفافیت در جامعه و حکومت است. در حکومت دینی مردم‌سالار، به جهت این‌که نماینده باید در قبال حقوق مردم پاسخ‌گو باشد، اصل اولی این است که آرای وی باید شفافیت داشته باشد،

اما این امر در مواردی، ممکن است خسارت‌هایی برای فرد و اجتماع در پی داشته باشد که به‌راحتی نمی‌توان تصمیم بر اجرای اصل گرفت.

فقر اقتصادی، فقر اطلاعاتی و عدم رشد عقلی و روانی جامعه از جمله مسائلی است که باعث عدم پذیرش صحیح شفافیت توسط جامعه می‌شود. برای جامعه فقیر، پیشرفت حکومت، قدرت نظامی، امنیت، تا وقتی که به اولین نیازهای مادی او پاسخ داده نشود، بی‌معنا است. در چنین جامعه‌ای شفاف‌بودن خصوصاً درباره مشکلات و تخلفات و... باعث ناامیدی، بی‌اعتمادی و فرار بیش‌تر جامعه و سرمایه‌های اجتماعی و اقتصادی از حکومت و دولت می‌شود. از سوی دیگر، اگر حکومت راجع به تصمیمات کلان حکومتی که اطلاعات جامعه درباره بدیهی‌ترین وظایف هر قوه در حداقلی‌ترین حد امکان باشد، شفافیت را اجرایی کند، بیش از آن‌که مفید واقع شود، مضر است و ارتباط جامعه و حکومت را تخریب می‌کند.

در موارد متعددی در روایات نیز به کتمان و عدم افشاگری مبنی بر عدم رشد عقلی و روانی جامعه اشاره شده است. پیامبر اکرم 9 در تفسیر آیه ۸۲ سوره توبه می‌فرمایند:

«**لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا و لبكيتم كثيرا**» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۵، ص۸۶)؛ هرگاه بدانید آن‌چه را من می‌دانم، هر آینه کم خواهید خندید و بسیار گریه خواهید کرد.

این نشان‌دهنده عدم آمادگی روانی و عقلی جامعه برای پذیرش برخی مسائل است.

بنابراین، برای ایجاد شفافیت در جامعه باید به فرهنگ، میزان قدرت ادراک جامعه از مسائل مبتلابه نیز توجه داشت و اطلاعاتی بیش از ظرفیت جامعه ارائه نکرد. در غیر این صورت، به جای بروز نتایج مفید و مؤثر، باید منتظر پیامدهای منفی تا حد عدم پذیرش نظام و حکومت بود.

اصل رازداری

از جمله نتایج رازداری حفظ امنیت روانی و اجتماعی جامعه است (میرحسینی،

۱۳۹۳، ص۳). رازداری و عدم افشای خطاها و اسرار، باعث القای آرامش ذهنی جامعه می‌شود. حاکمیت، با دور نگه‌داشتن جامعه از تنش‌ها و تشویش اذهان عمومی، می‌تواند با آرامش خاطر به حل مسائل و مشکلات رسیدگی کند. از سویی، این حکومت به مثابه خانواده، اسراری نهفته در درون خود دارد که دیگران نباید از آن مطلع شوند. امام علی 7 ، در رابطه با رازداری مسؤولین، در نامه‌ای، کارگزار خود را به پنهان‌کردن عیوب مردم و تبعید افراد عیب‌جو از اطراف خود توصیه کرده و آنان را به پرده‌پوشی تشویق می‌کند (نهج البلاغه، نامه۵۳).

با توجه به نتایج حاصل از موارد لزوم و عدم لزوم شفافیت در حفظ نظام و امنیت ملی، می‌توان به این نتیجه دست یافت که در برخی موارد شفافیت و در برخی موارد عدم شفافیت لازم است. در عین حال، به نظر می‌رسد شواهد مبنی بر لزوم شفافیت از اتقان بیش‌تری برخوردار است و بر این اساس، با توجه به ذی‌حق‌بودن مردم در حکومت دینی مردم‌سالار، اصل را بر شفافیت گذاشت و شواهد ناظر به عدم شفافیت را در زمره استثنائات اصلِ شفافیت قلمداد نمود. در عین حال، تشخیص این موارد استثنایی، نیازمند یک معیار روشن است تا حد و مرز بین شفافیت و عدم شفافیت در نظام و حفظ نظام تعیین شود.

بیان نظر مختار با نظر به شواهد مذکور

با مقایسه دو دسته شواهد مذکور، به نظر می‌رسد در حکومت دینی مردم‌سالار، بدان جهت که حکومت از آنِ خود مردم است و مطابق متون دینی و قانون اساسی، خداوند انسان‌ها را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته و انسان‌ها، طی قراردادهایی، بخشی از اختیارات خود را به مسؤولان‌شان به عنوان امانت سپرده‌اند، طبعاً اصل بر شفافیت خواهد بود و لزومی ندارد که موکلان مردم، امور جامعه و حکومت را از مردم به عنوان مالکان اصلیِ حکومت مخفی بدارند، بلکه باید منافع و مصالح مردم را در نظر بگیرند. ازهمین‌رو، شواهد مطرح‌شده در بخش قبل نشان می‌دهد که شواهد مبنی بر لزوم شفافیت، مؤثرتر و قوی‌تر از شواهد عدم لزوم شفافیت است. آن‌چه در شواهد

عدم لزوم شفافیت مشاهده می‌شود، کافی‌نبودن دلایل، وجود شاهد ناقض و حتی نـافی این شواهد و عدم شمول‌پذیری را نشان می‌دهد. ازاین‌رو، می‌توان گفـت در حکومـت دینی مردم‌سالار، اصل بر شفافیت است و موارد ناظر به عـدم لـزوم شـفافیت از مـوارد استثنایی است. حال که اصل بر شفافیت شد، طبیعی است که بـرای تشـخیص و تعیـین موارد استثنایی باید در پی معیار بود.

معیار شفافیت در حکومت دینی

براساس آن‌چه بررسی شده می‌تـوان «عـدالت» را بـه عنـوان معیـار شـفافیت در حکومت دینی مردم‌سالار معرفی کرد. اما با توجه به کلیت عـدالت و ناکارآمـدی آن در برخی مصادیق و جزئیات، به نظر می‌رسد لازم است معیار دیگـری را بـه عنـوان معیار مکمل و هادی برای معیار عدالت در نظر گرفت و آن هم معیار «امنیت» است. در این بخش به بررسی این دو معیار در حکومت دینی مردم‌سالار پرداختـه خواهـد شد.

عدالت به مثابه یک معیار

عدالت از مؤلفه‌های محوری در حکومت دینی است و به نظر می‌رسد دست کم در نگاه نخست می‌تواند به عنوان معیاری در جهت تشـخیص مصـادیق شـفافیت در امـور حکومت باشد. عدالت به معنای «القصد فی الامور و هو خلاف الجور» و موصـوف بـه صفت عدل است (فیـومی، ۱۳۸۳، ج۲، ص۳۹۶) و بـرخلاف تعبیـر راغـب اصـفهانی (راغب اصفهانی، ۱۳۷۶، ص۳۳۶)، به معنای برابری نیست. بنا بـر بیـان امـام علـی 7 عدالت؛ یعنی «**یضع الامـور مواضـعها**» (نهـج البلاغـه، حکمـت۴۳۷). عـدالت اسـاس حکومت دینی و امری ضروری است. آیات بسیاری ناظر بر برپایی عدل و نهی ظلـم و جور است. آن‌چه که در آیات و روایات و سیره ائمه اطهار : مشاهده می‌شود، اطلاق و لزوم وجود عدالت، بدون هیچ قید و شرطی است. بدین معنـا کـه در صـورت عـدم برقراری عدالت در حکومت دینی، هیچ‌کدام از مؤلفه‌های دینی و اخلاقی، دارای ارزش و تکامل نیستند؛ زیرا اساس و بنیان واقعی ندارند.

شفافیت نیز از این قاعده مستثنا نبوده و اساس‌بودن عدالت درباره آن نیز صادق و جاری است. در بیان ارتباط عدالت و شفافیت می‌توان به مواردی چون شفافیت در تبیین و اجرای قانون اشاره کرد. عدم شفافیت در تبیین قانون باعث عدم آگاهی افراد نسبت به حقوق و تکالیف فردی و اجتماعی‌شان می‌شود که در این صورت، افراد اولاً نسبت به انجام وظایف کوتاهی کرده و جرم‌های مختلفی در جامعه نمودار می‌شود. دوماً زمینه سوء استفاده برخی مسؤولان در ضایع‌کردن حق شهروندان و اجحاف و تبعیض بین قشرهای مختلف و بهره‌وری از قوانین به نفع خود را فراهم می‌کند. ازاین‌رو، عدم شفافیت در تبیین قانون و عدم آگاهی فرد بر تکالیف و حقوق فردی و اجتماعی‌اش باعث وقوع جرم ـ در هر کمیت و کیفیتی ـ و بروز ظلم و بی‌عدالتی در سطح جامعه و حکومت خواهد شد. اما با وجود اصل‌بودن عدالت و ارجحیت آن بر تمام امور، دقت و جست‌وجو در مصادیق و توجه به محدودیت‌های شناختیِ انسان در حوزه مصادیق عدالت، ناکارآمدی یا عدم کاربرد این معیار را در برخی امور روشن می‌کند. علت ناکارآمدی این مؤلفه به عنوان معیار اصلی و نهایی، کلی‌بودن آن در خصوص موارد و مصادیق جزئی‌تر و امکان بروز تناقض و تزاحم منافع در مصادیق است. مصادیق و مواردی وجود دارد که در صورت شفافیت جهت برقراری عدالت، مسبب بروز بی‌عدالتی در موارد و مصادیق دیگر می‌شود. در این موارد، عدالت به تنهایی راه‌گشای کار نبوده و برای تعیین شفافیت یا عدم شفافیت به معیار هادی و مکملی نیاز است که بتواند مؤلفه عدالت را در تعیین و تشخیص شفافیت یا عدم شفافیت یاری دهد. ازاین‌رو، می‌توان گفت عدالت یک معیار کلی است که بر تمامی معیارهای موجود در احکام و قوانین حکومت اسلامی سایه افکنده است و معیارهای دیگر در مسائلی چون شفافیت، باید تحت سیطره و بر مبنای برپایی عدالت سنجیده شود. در عین حال، عدالت به عنوان تنها معیار کلی نمی‌تواند مد نظر قرار گیرد و در کنار آن باید معیارهای مکملی ارائه داد.

امنیت؛ معیار مکمل عدالت

از جمله معیارهایی که می‌توان برای تکمیل معیار عدالت در نظر گرفت، امنیت است و مطرح‌نمودن آن در این‌جا و اهمیت آن نیز بدان جهت است که در حکومت مردم‌سالار، از جمله حقوق مردم این است که حکومت حافظ امنیت ایشان باشد و در ابعاد مختلف بتواند امنیت آن‌ها را فراهم سازد. لذا تحقق امنیت بر آن‌ها به نوعی استیفای حق آنان بوده و استیفای حق یا به تعبیری اعطای حق به حق‌داران، از لوازم عدالت است. به همین جهت، می‌توان امنیت را به مثابه یک معیار یا دست کم به عنوان یک معیار مکمّل برای شفافیت و تحت سیطره معیار اصلی عدالت در نظر داشت و به آن پرداخت. مراد از امنیت «رهایی از تهدید» است (بوزان، ۱۳۸۷، ص۳۳) که باید مبتنی بر احترام به حقوق بشر باشد (ربیعی، ۱۳۸۳، ص۳۱). نظر به گستردگی قابل توجهی که در حیطه‌های مختلف، برای تأمین و حفظ امنیت وجود دارد، باید امنیت را در انواع و ابعاد مختلفی مورد بررسی قرار داد. انواع امنیت شامل داخلی ـ خارجی، فردی ـ ملی و مادی ـ معنوی (ورعی، ۱۳۸۱، ص۵۳۱-۵۲۹) و امنیت نظامی، امنیت سیاسی، امنیت اجتماعی، امنیت اقتصادی و امنیت محیط زیست، ابعاد امنیت را تشکیل می‌دهند که کاملاً پیوسته به هم هستند (بوزان، ۱۳۸۷، ص۳۴). هر یک از این ابعاد، با مسأله شفافیت مرتبط بوده و می‌تواند در تعیین شفافیت مؤثر باشد. ازاین‌رو، شفافیت به عنوان یک مؤلفه چالش‌برانگیز، در هر یک از این ابعاد، مرتبط و اثرگذار است و در ازای اثرگذاری در هر بُعد از امنیت، بر ابعاد دیگر آن نیز مؤثر واقع می‌شود. به عنوان مثال، فعال‌کردن پرونده الکترونیک سلامت از جمله مسائلی است که ابتدا درباره امنیت شغلی و اجتماعی کاربرد دارد، اما با اجرای جدی و صحیح آن منجر به تأمین امنیت اقتصادی، فرهنگی و حتی زیست‌محیطی می‌شود. در پرونده الکترونیک سلامت، همه موارد تجویز شده و آزمایش‌ها و نسخه‌ها وارد شده و شفاف است و از این طریق می‌توان سرانه مصرف هر دارو و علت مصرف آن را مشاهده کرد و در یافت که مصرف کدام دارو زیاد است و کدام کم، مصرف دارو چرا کم یا زیاد می‌شود، چه دارویی باید تجویز شود و چه دارویی نباید تجویز شود؟ با کنترل این مسأله به تنهایی،

می‌توان واردات دارو را کنترل کرده و از خروج ارز و سرمایه ملی به بهانه واردات دارو جلوگیری کرد. از طرفی به امنیت دارویی، غذایی و سلامت جامعه کمک کرد و با نظارت بر عمل‌کرد پزشکان، اختیار تجویز هر دارو توسط آن‌ها را محدود کرد. با محدودکردن پزشک در تجویز دارو و مقیدکردن او به تجویز داروها و آزمایشات ضروری، به اقتصاد جامعه نیز کمک می‌شود. از دیگر سو، آمار خدمات سلامت در دسترس است و حکومت می‌داند مثلاً در طول سال، چند جراحی قلب صورت می‌گیرد. رسیدگی بیمار به شکایات قصور پزشکی تسهیل می‌شود؛ چرا که دسترسی به خدمات پزشکی و سلامت راحت است و مدارک پزشکی مخدوش نمی‌شود. ارزیابی پزشکان و رتبه‌بندی کیفیت کار و میزان رضایت بیمار از ویزیت پزشک نیز قابل بررسی و ارائه به جامعه می‌شود. شفافیت در زمینه عمل‌کرد پزشک نیز اقتصاد پزشک و بیمارستان را تنظیم می‌کند. مردم با توجه به اطلاعات دریافتی دو پزشک در یک بیمارستان، از طریق سامانه، حق انتخاب پزشکی که درصد موفقیت بیش‌تری دارد را به پزشکی که دارای درصد کم‌تری از موفقیت است، را کسب می‌کنند؛ این نیز مصداق امنیت روانی و اجتماعی مسأله شفافیت است؛ آن هم تنها در بخش بسیار کوچکی که مرتبط به امنیت سلامت جامعه می‌شود. ازاین‌رو، برای تأمین امنیت باید نقش‌ها و وظایف، همراه با قدرت سیاسی و اخلاقی، تعریف و وضع شود (دورکیم، ۱۳۸۱، ص۱۳) و شفاف‌بودن مسؤولان ذی‌ربط در عمل‌کرد و پاسخ‌گوبودن نسبت به تصمیمات‌شان، در موارد و مصادیق گوناگون مورد بررسی قرار گیرد. درباره ضرورت وجود امنیت، هرچقدر امنیت در حکومت تقویت شود و اعتماد مردم و جامعه خود را جلب کند، حکومت قوی‌تری شکل خواهد گرفت. حکومت قوی ـ که دارای انسجام اجتماعی و سیاسی قوی‌تری است ـ نیز در ارتباطات بین‌المللی بروز و نمودِ به مراتب قوی‌تری خواهد داشت.

با توجه به این‌که امنیت با مسائل مهمی چون حیات، سلامت، آزادی، آبرو و... سر و کار دارد، گاهی شفافیت و تلاش برای افزایش آگاهی، ایجاد امنیت را در پی دارد، اما گاهی شفافیت ناقض امنیت می‌شود. از آن‌جایی که امنیت بستر اصلی برای حفظ و

بقای حکومت و تأمین و حفظ آن ضروری است، در صورتی که با ایجاد شفافیت این امور و در نهایت امنیت مورد خدشه واقع شود، شفافیت لازم نیست و حتی می‌توان گفت عدم شفافیت واجب است. به عنوان مثال، درباره تهدید امنیت در صورت وجود شفافیت می‌توان به افزایش آگاهی و اطلاع‌رسانی درباره بیماری فراگیر کووید ۱۹ اشاره کرد که باعث کاهش امنیت روانی جوامع و بروز ترس و تشویش در اذهان و رفتار مردم شد (Williamson, 2020, p.1) و با چشم‌پوشی از اثر کوتاه‌مدتی که آگاهی و به دنبال آن ترساندن داشت، نه تنها جامعه را از خطر ایمن نکرد، بلکه امنیت فردی ـ اجتماعی آن‌ها نیز مختل شد و روابط بین فردی تا حدودی دچار آسیب‌های جدی شد. در مواردی از این دست، شفافیت لازم و ضروری است و عدم شفافیت، امنیت حکومت را به مخاطره می‌اندازد. بنابراین، امنیت در ابعاد مختلف می‌تواند معیاری برای تشخیص مصادیق شفافیت در موقعیت مختلف باشد و در تعیین و تشخیص لزوم و عدم لزوم شفافیت در مواردی که مرتبط با تعارض بین امنیت و شفافیت است، باید نهایت دقت را به کار گرفت و معیار و مسیر دقیق و صحیحی را پیش رو داشت و تا حد ممکن به تأمین، تقویت و حفظ امنیت کمک کرد. در واقع به نظر می‌رسد در معرفی امنیت به عنوان یک معیار باید چنین گفت: «شفافیت همواره لازم است، مادامی که امنیت تهدید نشود. در غیر این صورت، شفافیت لازم نیست» عدم امنیت روانی ـ اجتماعی، جامعه و حکومت را دچار ازهم‌گسیختگی و گسست اهداف بین ملت و حکومت می‌کند. حضرت علی 7 گواراترین و لذت‌بخش‌ترین لذت‌ها را امنیت می‌دانند (آمدی، ۱۳۶۶، ج۶، ص۴۳۵). بنابراین، شفافیت و آگاهی حاصل از شفافیت از جمله مؤلفه‌هایی است که می‌تواند در تأمین امنیت، حکومت را یاری کند و از شروط ایجاد امنیت است. به عبارت دیگر، شفافیت در مواردی که تأمین امنیت کند، لازم و ضروری است و باید موارد استثنایی که خارج از اصلِ شفافیت هستند را با چنین معیارهایی تبیین نمود.

در عین حال، پیوستگی و درهم‌تنیدگی ابعاد امنیت، ما را با دوگانگی‌هایی مواجه خواهد ساخت که کارآمدی این معیار را با چالش مواجه خواهد کرد. موارد و مصادیقی وجود دارد که در هر دو کفه ترازوی دوگانه شفافیت و عدم شفافیت، امنیت و تهدید

امنیت وجود دارد. به عبارت دیگر، در صورت شفاف‌بودن، بعدی از ابعاد امنیت تهدید شده و در صورت شفاف‌نبودن، بعد دیگری از امنیت به مخاطره خواهد افتاد. وجود مصادیقی که در دوراهه لزوم و عدم لزوم شفافیت، امنیت را تهدید می‌کند، این نتیجه را در پی دارد که نمی‌توان بر اساس معیار امنیت، به تنهایی و در همه موارد، پیش رفت و به دوگانه‌های شفافیت و عدم شفافیت پاسخ داد. به عبارت دیگر، «امنیت»، حتی در سایه عدالت، به عنوان معیار شفافیت در عرصه‌های مختلف و تعارضات این‌چنینی در برخی موارد، ناکارآمد است. ازاین‌رو، لازم است، علاوه بر معیارهای عدالت و امنیت، به دنبال مفهوم و معیار دیگری بود؛ به صورتی که بتواند در تعیین و تشخیص مسیر درست، در موارد لزوم و عدم لزوم شفافیت، مسیر قطعی و نهایی را برای تصمیم‌گیری‌ها روشن نماید.

بصیرت ولی فقیه به مثابه الگویی فضیلت‌مدار به عنوان معیاری مکمّل

در جهت تعیین معیار مکمل در حکومت دینی مردم‌سالار، به نظر می‌رسد لازم است معیار ارزش اخلاقی در اسلام مورد بازاندیشی قرار گیرد. در خصوص تبیین معیار اخلاق در اندیشه اسلامی، گاهی با نگاهی غایت‌مندانه، این‌گونه بیان می‌شود که:

> ارزش اخلاقی فعل اختیاری انسان، تابع تأثیری است که این فعل در رسیدن انسان به کمال حقیقی انسانی دارد. هر کاری به اندازه‌ای که در آن کمال مؤثر باشد، ارزنده خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص۳۳۹).

در عین حال، به نظر می‌رسد با تکیه بر جهان‌بینیِ شیعی و به‌خصوص با نظر به مؤلفه عصمت و حجیت قول و فعل و تقریر معصوم، اگر بخواهیم قدری دقیق‌تر بنگریم، گویا معیار اخلاق می‌تواند این باشد که هر آن‌چه انسان فضیلت‌مند، در رأس حکومت دینی مردم‌سالار، بدان توصیه کرد یا آن را انجام داد، خوب و هر آن‌چه از آن نهی کرد و یا بدان ارتکاب نورزید به لحاظ اخلاقی بد خواهد بود و این در حقیقت همان روی‌کرد فضیلت‌گرا در اخلاق است. مطابق این رهیافت، اگرچه گاهی عقل با تحلیل‌های ذهنی، توانایی درک مصادیق و جزئیات یک مفهوم کلی را دارد، اما گاهی

تحلیل‌های ذهنی و عقل نیز نمی‌تواند به نتیجه درست و مصداق معینی از کلی برسد. به همین جهت، برای رسیدن به مصادیقِ مفاهیم اخلاقی و ارزش‌های اخلاقی باید از الگوی اخلاقی بهره جست. الگوی برخوردار از حکمت و شرمِ درونی یا ملکه تقوا، می‌تواند در این راه عقل را یاری کرده و به تشخیص درست مصادیق کمک کند. کنترل قوا زمینه‌ای برای ایجاد و افزایش حکمت و علم در فرد شده و در تعیین و تشخیص مصالح و مفاسد امور نقش‌آفرینی پررنگی دارد که خود، با حفظ تعادل در عفت، شجاعت، عدالت و حکمت به دست خواهد آمد (خرازی، ۱۴۳۲ق، ص۲۳۵-۲۳۰). مجموع این چهار خصیصه در کنار هم در انسان، عصمت و «ملکه تقوا» را پدید خواهد آورد (محمدی ری‌شهری، ۱۳۷۱، ص۲۱۵). تقوا و پرهیزگاری موجب تقویت و پرورش قوه عاقله و یاری‌دهنده در جهت کنترل قوای دیگر است. بنابراین، مطابق جهان‌بینیِ شیعی، فرد معصوم الگو و اسوه اخلاقی است و عقل سلیم می‌تواند بدون تردید به او و تجربیات و رفتارش تکیه و استناد کند. فرد معصوم می‌تواند مصالح و مصادیقِ فضیلت را به درستی تشخیص دهد و در دوراهه‌های اخلاقی، درست و نادرست را تشخیص داده و مسیر را روشن سازد. هم‌چنین امام صادق 7 در تفسیر کلمه «صراط» در سوره حمد می‌فرمایند:

> [صراط] راهی به سوی شناختن خدای بزرگ است،...صراط دنیا امام می‌باشد که فرمان‌برداری از او واجب است (ابن بابویه، ۱۴۱۶ق، ج۱، ص۶۹).

اطاعت از خداوند با اطاعت از رسول او و جانشینان او میسّر می‌گردد؛ هم‌چنان که در قرآن کریم، متعدد به آن اشاره شده است. از طرفی برای هدایت جامعه انسانی، تشکیل حکومتی بر مبنای دین لازم است. طبق رهیافت شیعی، مصداق چنین شخصی در شرایط عدم دسترسی به معصوم 7 ، «ولی فقیه» می‌باشد. منظور از ولی فقیه نیز فقیه جامع‌الشرائطی است که دارای شاخصه‌هایی چون عدالت، تقوا، تدبر، آگاهی به زمان، شجاعت و مدیریت باشد (اصل پنجم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران). با تکیه بر این ایده که «ولی فقیه» می‌تواند به عنوان الگویی فضیلت‌مند و برخوردار از فضایل بنیادین در حکومت دینی باشد، به نظر می‌رسد بتوان تشخیص ولی فقیه را به مثابه

فاعل فضیلت‌مند، که به اقتضای برخورداری از چهار مؤلفه عفت، شجاعت، حکمت و عدالت، بر مصالح مردم توانمند است، معیارِ مکمّلی برای عدالت و امنیت قرار داد و در دوراهه‌های اخلاقی از جمله دوراهه‌های شفافیت و عدم شفافیت، بر حکم ولی فقیه به عنوان الگوی اخلاقیِ فضیلت‌مند تمسک کرد و تشخیص «مصلحت» در دوراهه‌ها و چندراهه‌ها را به بصیرتِ وی سپرد. توجه به این نکته لازم است که مصلحت به معنای انجام و کسب منفعت و ترک و دفع ضرر عموم در راستای مقصود شرع است (غزالی، بی‌تا، ص۱۷۴). بدیهی است برای تشخیص مصلحت با این تعریف، لازم است تصمیم‌گیرنده و تعیین‌کننده مصلحت، فردی باشد که به دور از هوای نفسانی و با آگاهی از نیازها، تهدیدها و فرصت‌های حاکم بر اجتماع، توانایی انتخاب بهترین راه، برای احقاق حقوق اجتماعی مردم و در راستای رسیدن به مقصود الهی را داشته باشد. بر این اساس، معیار تعیینِ مصادیق افعال و گزاره‌های اخلاقی، خصوصاً در تعارضات اخلاقی، در حکومت دینیِ مردم‌سالار، گفتار، کردار و تصمیمات ولی فقیه خواهد بود. البته در حکومت دینی مردم‌سالار که مردم صاحبان اصلی حکومت به حساب می‌آیند، ولی فقیه در قبال کردار و گفتار و اعمال و تصمیمات خود نسبت به مردم، در یک مکانیسم قانونی و در مقابل خبرگان ملّت به عنوان نمایندگان مردم پاسخ‌گو است. ولی فقیه برای اتخاذ تصمیمات صحیح در دوراهه‌های اخلاقی از جمله دوراهه‌های مرتبط با شفافیت، به مسائلی چون حقوق حاکم بر حکومت اسلامی، هدف از تشکیل حکومت اسلامی و هدف تأمین امنیت حکومت اسلامی توجه خواهد داشت و با تکیه بر این امور، در دوراهه‌ها حکم صادر خواهد کرد. البته باید توجه داشت که این مسأله با تکیه بر جهان‌بینی اسلامی و شیعی ارائه می‌گردد و ممکن است در نظام‌های دیگر که باور و اعتقاد افراد متفاوت است، وضعیت به گونه‌ای دیگر باشد. در حکومت دینی مردم‌سالار، سه مفهوم کلیدیِ حق (حق‌الله ـ حق‌الناس)، رضایت الهی (به عنوان هدف حکومت اسلامی) و حفظ نظام (به عنوان مسیر و بستر برای فراهم‌آوردن رشد جامعه به سوی رسیدن به کمال نهایی)، به عنوان مبنا یا معیار، تعیین‌کننده شفافیت، در تصمیم‌گیری‌های ولی فقیه نقش اساسی و مؤثری دارند. بدیهی است که تصمیم‌گیری‌های ولی فقیه بر

اساس این مؤلفه‌ها و در قالب قواعد فقهی مرجحات تزاحم (تقدم مضیق بر موسع، تقدم قدرت عقلی بر قدرت شرعی، تقدم واجب عینی بر واجب کفایی، تقدم از لحاظ امتثال زمانی، تقدم اهم بر مهم) صورت می‌گیرد. بنابراین، معیار شفافیت در حکومت دینی مردم‌سالار باید عدالت باشد. اما در کنار عدالت، دو مؤلفه «امنیت» و «مصلحت» نیز نقش محوری دارند و البته برای تشخیص مصلحت در دوراهه‌ها، وجود ولی فقیهِ پاسخ‌گو به خبرگان ملّت، تعیین‌کننده است.

نتیجه‌گیری

بنا بر آن‌چه در این تحقیق بیان شد، به جهت پیچیدگی و چندلایه‌بودن مسأله شفافیت، نمی‌توان یک معیار و اصل بسیط ارائه داد، بلکه باید در پی معیاری ترکیبی و سلسله‌مراتبی بود. این معیار ترکیبی بر بنیان «عدالت» بنا شده است، اما به جهت کلی‌بودنِ این معیار، «امنیت» و «ولی فقیه به مثابه الگوی فضیلت‌مدار در جهت تشخیص مصلحت»، به عنوان مکمل، این معیار را تکمیل می‌کنند. البته به جهت مردم‌سالاربودن حکومت، ولی فقیه به مثابه الگوی فضیلت‌مدار در خصوص حکم و تصمیم خود به نمایندگان ملت که خبرگان باشند، پاسخ‌گو خواهد بود. ازاین‌رو، ترتب معیارهای شفافیت، با توجه به اصل لزوم شفافیت در حکومت اسلامی، بدین صورت است: معیار اول شفافیت در دوراهه‌های اخلاقی عدالت است و در صورتی که شفافیت مصداق عدل محسوب شود، درست و عملی فضیلت‌مندانه خواهد بود و در صورتی که مخالف عدالت و از مصادیق ظلم و تضییع حق مردم باشد، نادرست و غیر اخلاقی است. اما گاهی تشخیص این معیار کلی قدری مشکل است و لذا باید ورود جزئی‌تر داشت. ازاین‌رو، مؤلفه «امنیت» به مثابه یک حق طبیعی در ابعاد مختلفش به میان می‌آید و مطابق آن شفافیت لازم‌الاجراست؛ تا جایی که امنیت، در تمام انواع و ابعادش، تهدید و تضعیف نشود. در عین حال، گاه مواردی وجود دارد که لزوم و عدم لزوم شفافیت در خود امنیت دچار تعارض می‌شود و معیار امنیت، در همه موارد و به تنهایی پاسخ‌گو نیست. به همین جهت، به معیار دیگری به عنوان معیار مکمل نیاز است که بتواند ضعف ناکارآمدی معیار امنیت را پوشش دهد.

معیاری که به عنوان معیار مکمل در نظر گرفته شد ـ بر اساس فضیلت‌گرایی شیعی و لزوم وجود الگوی اخلاقی و فرد فضیلت‌مند به عنوان فصل‌الخطاب ـ معیار ولی فقیه به عنوان یک الگوی فضیلت‌مند است که البته به اقتضای جمهوریت در نظام مردم‌سالار دینی، مطابق قانون اساسی، مکانیسم مشخصی برای پاسخ‌گویی وی به خبرگان ملت در نظر گرفته شده است. ولی فقیه علاوه بر بصیرت و تقوایی که لازمه رهبری اوست و برخورداری از فضایل بنیادینِ حکمت، شجاعت، عدالت و عفّت، بر اساس مبانی و ملاک‌های حق‌الله ـ حق‌الناس، رضایت الهی و حفظ نظام، تعیین تکلیف و حکم می‌کند.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. آمدی، عبدالواحد بن محمد، **غررالحکم و دررالکلم**، شارح: آقاجمال خوانساری، ج۶، تهران: دانشگاه تهران مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۶۶.

۴. ابن بابویه، محمد بن علی، **معانی الأخبار**، ترجمه عبدالعلی شاهرودی محمدی، ج۱، تهران: بی‌نا، چ۲، ۱۴۱۶ق.

۵. امام خمینی، سیدروح‌الله، **صحیفه نور**، ج۹، بی‌جا: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۱.

۶. باقری، مهتاب، «جایگاه اصل شفافیت در اقتصاد جهانی تجارت»، **پایان‌نامه کارشناسی ارشد**، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۹۱.

۷. بوزان، باری، مردم **دولت‌ها و هراس**، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۸.

۸. جلالی، محمد و اژئر، زهرا، «پاسخ‌گویی دولت: جایگاه، ارکان و پیش شرطها»، **پژوهش‌های حقوق تطبیقی**، ش۱، ۱۳۹۵.

۹. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار رئیس و اعضای مجلس خبرگان رهبری**، ۱۳۹۳/۶/۱۴: KHAMENEI.IR

۱۰. خرازی، محسن، **بدایة المعارف الالهیة**، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۳۲ق.

۱۱. خردمند، محسن، «جایگاه فقهی شفافیت اطلاعات حکومت اسلامی»، **نشریه حکومت اسلامی**، ش۹۲، ۱۳۹۸.

۱۲. دورکیم، امیل، **درباره تقسیم کار اجتماعی**، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز، ویـرایش دوم، ۱۳۸۱.
۱۳. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، **مفردات الفاظ القرآن**، بی‌جا: انتشارات مرتضـوی، چ۲، ۱۳۷۶.
۱۴. ربیعی، علی، **مطالعات امنیت ملی**، تهران: وزارت امور خارجه، ۱۳۸۳.
۱۵. رضایی، پروین و درتاج، فریبرز، **مهاجرت نخبگان، پدیده‌ای برای تأمل**، کرمان: دانشگاه علوم پزشکی و خدمات بهداشتی ـ درمانی کرمان، ۱۳۸۷.
۱۶. رنانی، محسن و مؤیدفر، رزیتا، **سرمایه اجتماعی و توسعه در ایران**، تهران: طرح نو، ۱۳۸۹.
۱۷. روشه، گی، **مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی عمومی**، ترجمه هما زنجانی‌زاده، تهران: سمت، ۱۳۸۷.
۱۸. زاهدی، شمس‌السادات و خانباشی، محمد، «از اعتمـاد عمـومی تـا اعتمـاد سیاسـی (پژوهشـی پیرامون رابطه اعتماد عمومی و اعتماد سیاسی در ایران)»، **پـژوهش‌هـای مـدیریت در ایـران**، ش۴، ۱۳۹۰.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج۱۹، قم: اسماعیلیان، چ۲، ۱۳۹۰ق.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ج۵، تهران: ناصر خسرو، چ۳، ۱۳۷۲.
۲۱. غزالی، محمد، **المستصفی من علم الاصول**. قاهره: سدرة المنتهی، بی‌تا.
۲۲. فیومی، احمدبن محمد، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی**، ج۲، قم: دارالهجـرة، ۱۳۸۳.
۲۳. قاضی، ابوالفضل، **حقوق اساسی و نهادهای سیاسی**، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
۲۴. **قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران**.
۲۵. کاظمی خلخالی، زین‌العابدین، **توحید مفضل و اخلاق**، تهران: حجر، ۱۳۶۱.
۲۶. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، مصحح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخونـدی، ج۱و۳، تهـران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۳.
۲۷. کوهن، کارل، **دموکراسی**، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۳.
۲۸. لازار، ژودیت، **افکار عمومی**، ترجمه مرتضی کتبی، تهران: نشر نی، ۱۳۸۶.
۲۹. متیو، برتران، **قانون**، ترجمه مجید ادیب، تهران: میزان، ۱۳۹۱.
۳۰. محمدی ری‌شهری، محمد، **فلسفه وحی و نبوت**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ۸، ۱۳۷۱.
۳۱. محمدی ری‌شهری، محمد، **حکمت‌نامه پیامبر اعظم 9** ، ج۸، قم: دارالحدیث، ۱۳۸۷.

۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی، **نقد و بررسی مکاتب اخلاقی**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ; ، ۱۳۸۴.
۳۳. مک لاود، کرولین، **دانشنامه فلسفه استنفورد: اعتماد**، ترجمه امیرحسین خداپرست، تهران: ققنوس، ۱۳۹۵.
۳۴. منطقی، محسن و شریفی، احمدحسین، «فرآیند «اکتشاف» نظریه اخلاقی اسلام در موضوع «سکوت سازمانی»»، **فصلنامه علمی ـ پژوهشی پژوهش‌نامه اخلاقی**، ش۴۲، ۱۳۹۷.
۳۵. میرحسینی، بی بی محبوبه، «بررسی ابعاد حفظ اسرار و نقش آن در امنیت از منظر آیات و روایات»، **پایان‌نامه کارشناسی ارشد**، دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۹۳.
۳۶. ورعی، سیدجواد، **حقوق و وظایف شهروندان و دولتمردان**، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان، ۱۳۸۱.
37. Ellington, Thomas c, "Secrecy and disclosure: Policies and consequences in the American experienc*e*" **In Government Secrecy**, Published online, 2015
38. Williamson Victori, and Domminic Murphy, Neil Greenb, "COVID-19 and experiences of moral injury in front-line key workers" **Published by Oxford University prees on behalf of the socity of Occupational Medicine**, 2020.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وهفتم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۴۰۱، پیاپی ۱۰۶
ISLAMIC GOVERNMENT 106 / Vol.27, No.4, Winter2023

تحلیل و بررسی مدیریت بحران‌های اجتماعی در سیره نبوی

دریافت: ۱۴۰۱/۴/۳ تأیید: ۱۴۰۱/۸/۲
محمدرضا محمدی* و رضا ابروش**

چکیده

جوامع بشری همواره دچار بحران‌های اجتماعی بوده و لذا بـه دنبـال راه‌کارهـایی بـرای برون‌رفت از آن‌ها نیز بوده است. با توجه به عصمت رسول خدا 9 و اتصال بـه منبـع وحـی، مدیریت رسول خدا در بحران‌های اجتماعی نیز بهترین الگو برای بشریت است. در این مقالـه با روش توصیفی ـ تحلیلی و پژوهش مبتنی بر اسناد کتابخانه‌ای، اقدامات مـدیریتی رسـول خدا 9 در بحران‌های موجود را در سه مرحله پیش از بحران، حین بحـران و پـس از بحـران مورد بررسی قرار داد. مواردی چون تدوین و محوریت قـانون، تبیـین و شـفاف‌سـازی امـور اجتماعی به عنوان اقدامات پیش از بحران در سیره نبوی اسـت. ایجـاد انسـجام اجتمـاعی، استمداد از خداوند و جلب حمایت‌های سیاسی و اجتماعی و آگاهی‌بخشی و بصیرت‌افزایی نیز از اقدامات مدیریتی حین بحران در سیره نبوی برای مقابله با بحران‌های اجتماعی مـی‌باشـد. تحدید اعتقادات، برخورد قهری و اصلاح فضای جامعه به عنوان اقدامات پس از بحران معرفی شده است که هر کدام نقش قابل توجهی در مدیریت بحران‌های اجتماعی دارند.

واژگان کلیدی

بحران‌های اجتماعی، سیره نبوی، مدیریت بحران در سیره نبوی

* دانـش‌آموختـه حـوزه علمیـه و دانشـجوی دکتـری دانشـگاه مـذاهب اسـلامی: mohammadreza.3748@gmail.com

** دانش‌آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی دانشگاه معارف اسلامی: abravesh@maaref.ac.ir

مقدمه

انسان از آغاز حیات خود تاکنون با مسائل مختلفی مواجه بوده است که لازم است برای رسیدن به آمال و اهداف خود به حل آن‌ها بپردازد. بهره‌بردن از تجارب و یافته‌ها و دانش گذشتگان برای حل این امور گریزناپذیر است، اما در هر عصری پیش‌آمدهای ناگهانی و جدیدی نیز برای بشر به وجود می‌آید که برای رسیدن به هدف باید بی‌درنگ و با درک صحیحِ موقعیت به آن پاسخ مناسب دهد و برای حل آن اقدام کند. امروزه به این پیش‌آمدهای ناگهانی بحران گویند. عصر نبوت و سال‌های آغازین ظهور اسلام نیز مملو از بحران‌های پدیدآمده از سوی مشرکین و اهل کتاب بر ضد رسول خدا 9 بوده است.

گرچه ویژگی‌ها و اقتضائات ظاهری آن بحران‌ها با پیش‌آمدهای امروزی متفاوت است، اما بررسی و مطالعه صحیح سیره نبوی و روش پاسخ‌گویی ایشان به بحران‌های فراروی، می‌تواند ما را به یک مدل مناسب مدیریت بحران مبتنی بر اندیشه وحیانی و نبوی برساند. یافته‌های این پژوهش می‌تواند به ما الگوی مناسبی در مدیریت بحران‌های اجتماعی ارائه دهد. این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و روی‌کرد توصیفی ـ تحلیلی به دنبال پاسخ به این پرسش اصلی است که پیامبر اکرم 9 بحران‌های اجتماعی عصر خود را چگونه مدیریت می‌کرد؟

مفهوم‌شناسی

شایسته است در مقالات علمی، پیش از شروع به محتوای اصلی مقاله به مفهوم‌شناسی واژگان آن موضوع پرداخته تا مراد نویسنده از کلمات مورد نظر در اثنای مقاله برای خوانندگان گرامی روشن شود. ازاین‌رو، اکنون سه مفهوم مرتبط با موضوع مقاله را تبیین می‌نماییم.

بحران اجتماعی

بحران لغتی یونانی است که در نزد اطبا، تنازع طبیعت با مرض را گویند(دهخدا،

۱۳۷۷، ج۳، ص۴۳۹۰). به همین دلیل، تغییری که به واسطه تب در بیمار پدید می‌آید را بحران گویند(معین، ۱۳۸۸، ج۱، ص۴۷۴). در نزد پزشکان، بحران تغییر بزرگی است که یک‌باره در مرض حادث می‌شود و باعث می‌شود وضعیت بیمار بدتر گشته و یا بهبود یابد(دهخدا، ۱۳۷۷، ج۳، ص۴۳۹۰). بحران در اصطلاح به شرایط، اوضاع یا دوران خطرناک و فاقد اطمینانی اطلاق می‌شود که با آن تعادل ناپدید می‌شود و از ظهور اجتناب‌ناپذیر شرایط و اوضاعی جدید خبر می‌دهد. بحران اجتماعی عبارت است از به‌مخاطره‌افتادن و به‌هم‌خوردن تبادل عمومی و زندگی اجتماعی که بر اثر اختلالات یا مقتضیات پدیدآمده در جزء یا اجزایی از جامعه به وجود می‌آید(آراسته‌خواه، ۱۳۸۱، ص۲۷۴). برخی نیز بحران اجتماعی را بروز یک‌سری اختلالات در جامعه می‌دانند که تعادل عمومی، عمل‌کرد بهنجار و معمول حیات اجتماعی را به مخاطره می‌اندازد. در نتیجه جامعه فاقد توانایی سامان‌یابی و تأمین و حفظ نظم اجتماعی می‌شود و در حل مسائل درونی خود ناتوان خواهد شد(واعظی، ۱۳۹۲، ص۳۳). بنابراین، بحران اجتماعی حالتی است که نظام‌های اجتماعی را دچار اختلالات درونی نموده و باعث مخاطره در روابط اعضا و ارکان جامعه می‌شود؛ به طوری‌که می‌تواند حیات اجتماعی را مختل سازد.

مدیریت بحران

بحران یک پدیده پیچیده طبیعی و اجتماعی است و به همین دلیل تعاریف و تفاسیر گوناگونی از سوی نویسندگان و عالمان ارائه شده است. مهارت مدیریت بحران به طور همزمان باعث پیش‌گیری از آن‌ها (madzharov, 2001, vol2, p.8) امکان مدیریت آن‌ها پس از تبدیل‌شدن به واقعیت می‌شود؛ چنان که ریچارد برونديج می‌گوید مدیریت بحران نقش‌هایی برای کاهش آسیب‌های ناشی از بحران است و حتی در برخی موارد می‌تواند به کلی ازبین‌رفتن یک بحران احتمالی شود(همان). هم‌چنین استیون فینگ مدیریت بحران را این‌گونه توصیف می‌کند:

مدیریت بحران، هنر ازبین‌بردن خطراتی است که باعث می‌شود شما بتوانید بر سرنوشت خود مسلط شوید(Devlin, 2007, p.161).

بدیهی است که مدیریت بحران ابعاد گوناگون و گسترده‌ای دارد، ازاین‌رو، برخی آن را برنامه‌ای برای کاهش ظرفیت خرابی و در برخی موارد حذف عوامل ایجادکننده بحران و خرابی معرفی می‌کنند(وردی‌نژاد و بهرامی رشتیانی، ۱۳۸۸، ص۵۹). آن‌چه در مدیریت بحران باید مورد توجه قرار گیرد، اقداماتی است که باید در این فرآیند به کار گرفته شود.

سیره نبوی

کلمه سیره اسم مصدر از ریشه «س ی ر» و جمع آن سِیَر و سیَرات است که به معانی مختلفی به کار رفته است. یکی از این معانی، طریقه و روش است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۴، ص۳۹۰). در اصطلاح نیز سیره عبارت است از بنای عملی انسان‌ها در طول تاریخ بر انجام کاری و یا بر ترک آن(مظفر، ۱۳۸۷، ص۵۱۳). سیره نبوی اصطلاحی است که به سبک، روش و نوع رفتار رسول خدا 9 در جنبه‌های مختلف زندگی اطلاق می‌شود(مطهری، ۱۳۸۳، ص۵۰-۴۹). در این پژوهش نیز منظور از سیره نبوی سبک و رفتار رسول خدا 9 در عرصه‌های اجتماعی است.

پیشینه نظری پژوهش

بحران‌های اجتماعی از موضوعاتی است که در حوزه‌های مختلف مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد. تأثیر مخرب بحران‌های اجتماعی بر نظام‌های اجتماعی به حدی است که پژوهش‌گران مختلف به مطالعه و بررسی آن از دیدگاه‌های مختلف پرداخته‌اند. برخی از مهم‌ترین مطالعات انجام‌شده پیرامون بحران‌های اجتماعی در نگاره ذیل ارائه می‌شوند:

عنوان پژوهش	نویسنده	محل و زمان انتشار	یافته‌های پژوهش
درآمدی بر نقش اسلام در حل بحران‌های اجتماعی ـ سیاسی	محمد خطیبی کوشک	فصلنامه حصون، شماره۵ (۱۳۸۳)	با استفاده از روایات اسلامی و سیره معصومان : و منابع تاریخ اسلام، برنامه‌ریزی و سازماندهی رهبران دینی در مواجهه با بحران‌های اجتماعی را مورد بررسی قرار داده است. در این پژوهش شناسایی عوامل بحران و ایجاد آمادگی‌های لازم در مسلمانان را از مهم‌ترین اقدامات رسول خدا 9 برای مقابله با بحران برمی‌شمارد.
مدیریت بحران جمل در سیره امام علی 7	ولی‌الله نقی‌پورفر و رضا ابروش	فصلنامه حکومت اسلامی، شماره۷۲ (۱۳۹۳)	مدیریت امام علی 7 برای بحران جمل در سه مرحله: مدیریت پیش از بحران، مدیریت حین بحران و مدیریت پس از بحران پی‌گیری می‌شود. اقدامات ایشان در مرحله مدیریت پیش از بحران، شامل: دقت در انتصابات سازمانی، کنترل عوامل بحران‌زا،گفت‌وگو و احتجاج با عوامل بحران‌زا می‌شود و اقداماتی که در حین بحران توسط ایشان انجام گرفت، شامل: بسیج منابع و امکانات، حذف یا کاهش قدرت عوامل بحران‌زا، اطلاع‌رسانی و آگاه‌سازی، استمداد از خدا و مشورت و رایزنی با تیم مدیریت بحران می‌شود و در نهایت اقداماتی که ایشان بعد از بحران انجام دادند شامل اقداماتی از قبیل: شفاف‌سازی، پاک‌سازی بصره از عاملان بحران، ایجاد نظم و آرامش و حمایت از آسیب‌دیدگان می‌شود.

رهبری و مدیریت رسول خدا 9 در شرایط بحران	علی‌محمد ولوی	فصلنامه مطالعات راهبردی بسیج (۱۳۷۲)	در این پژوهش، حفر خندق را به عنوان یک سازوکار دفاعی برای مقابله با بحران اجتماعی مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهد. اهمیت حفر خندق و سازماندهی نیروها مهم‌ترین موضوعاتی است که در این مقاله مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته است.
نقش حضرت زینب در مدیریت بحران سیاسی ـ مذهبی دوران اسارت	ولی‌الله نقی‌پورفر، محمد علی‌زاده، محمدجواد یاوری سرتختی	فصلنامه زن و فرهنگ، شماره۳۱، (۱۳۹۶)	در این پژوهش تشخیص درست بحران و زمینه‌های آن، باورهای زیربنایی مدیریت بحران، ویژگی‌های شخصیتی مؤثر و اقدامات مدیریتی، چهار مؤلفه مدیریت بحران در سیره حضرت زینب 3 مطرح شده است.

اگرچه پژوهش‌گران در مطالعات مختلف سعی در تحلیل و بررسی مدیریت بحران‌های اجتماعی داشتند، اما برخی از این پژوهش‌ها به سیره یکی از معصومان، غیر از رسول خدا 9 پرداخته‌اند و برخی دیگر نیز تنها به بررسی یکی از بحران‌ها پرداخته‌اند و پژوهشی که به طور خاص به مدیریت بحران‌های اجتماعی در سیره مدیریتی رسول خدا 9 باشد و ساختار مدیریتی ایشان را تبیین نماید، مشاهده نشد. ازاین‌رو، این پژوهش با هدف تبیین سیره مدیریتی رسول اکرم 9 در مواجهه با بحران‌های اجتماعی انجام شد.

چارچوب مفهومی پژوهش

در مورد بحران، الگوهای متعددی ارائه شده است. الگوی چرخشی در مدیریت بحران، روی‌کردی فرآیندی به بحران دارد؛ به همین دلیل، مدیریت بحران را در یک روی‌کرد فرآیندی در سه مرحله اقدامات پیش از بحران، حین بحران و پس از بحران مورد توجه و بررسی قرار می‌دهد(روشندل اربطانی؛ پورعزت و قلی‌پور، ۱۳۸۸، ش۲، ص۷۷-۷۳). هر یک از اقدامات مذکور برای کنترل و حل بحران از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌باشد. این مجموعه‌اقدامات سه‌گانه در مدیریت بحران، به مثابه یک

سیستم، ارتباط تنگاتنگی با هم دارند؛ به طوری‌که عدم توجه به یک نوع از اقدامات می‌تواند باعث غلبه بحران گردد. چنان‌چه در بحران‌های اجتماعی، اقدامات پیش از بحران و حین بحران توسط مدیران به طور مطلوب اجرا شوند، ولی اقدامات پس از بحران در مواردی که نیاز به آن است، مورد توجه قرار نگیرد، ممکن است بحران جدیدی شکل بگیرد و از این طریق، آن‌ها با بحران‌های جدیدی مواجه خواهند شد. هم‌چنین اگر اقدامات پیش از بحران به طور جدی مورد توجه و ملاحظه قرار نگیرند و تنها به اقدامات حین بحران و پس از بحران اکتفا شود، ممکن است مدیران و نهادهای مرتبط با مدیریت بحران‌های اجتماعی را دچار هزینه‌های سرسام‌آور و شکست در بحران نماید. بنابراین، در این چارچوب مفهومی، هر یک از اقدامات پیش از بحران، حین بحران و پس از بحران به اقتضای شرایط موجود برای برون‌رفت از بحران‌های اجتماعی حائز اهمیت فراوانی است.

روی‌کرد فرآیندی به مدیریت بحران به مدیران کمک می‌کند تا درک درستی از هر یک از عوامل شکل‌گیری بحران به دست آورند و اقدامات مدیریتی کارآمدی را برای حل و مهار بحران اتخاذ نمایند. در واقع هر یک از این اقدامات سه‌گانه نقش مهمی در مهار بحران‌های فراروی خواهد داشت. به همین دلیل، مدیریت بحران در گرو اجرای اقدامات پیش از بحران، اقدامات حین بحران و اقدامات پس از بحران می‌باشد. مدیریت بحران‌های اجتماعی در سیره نبوی نیز قابل تبیین در روی‌کرد فرآیندی هستند. در واقع در روی‌کرد فرآیندی مدیریت بحران، بهتر می‌توان اقدامات رسول خدا 9 را مورد تبیین و بررسی قرار داد. در این پژوهش نیز بررسی و تبیین مدیریت بحران‌های اجتماعی در سیره نبوی، بر اساس اقدامات سه‌گانه پیش، حین و بعد از بحران می‌باشد.

روش پژوهش

این پژوهش از نظر هدف پژوهش، توسعه‌ای است. اطلاعات به روش کتابخانه‌ای گردآوری می‌شود. روایی داده‌های گردآوری‌شده در گرو صحت داده‌ها و اطلاعات به

دست آمده است. به همین دلیل، محقق با مراجعه به منابع معتبر و هم‌چنین استفاده از قرآن و منابع معتبر روایی اقدام به گردآوری اطلاعات صحیح و معتبر می‌نماید. در این پژوهش برای گردآوری اطلاعات آن دسته از روایات و مستنداتی که به نوعی مرتبط با بحث بحران‌های اجتماعی می‌باشند، مورد استفاده قرار می‌گیرد. در واقع آن دسته از گزاره‌های موجود در منابع معتبر روایی و تاریخی که مرتبط با فعالیت‌های اجتماعی رسول خدا 9 بود، مورد توجه قرار گرفت و با توجه به چارچوب مفهومی پژوهش در قالب اقدامات مدیریتی پیش از بحران، حین بحران و پس از بحران مورد تحلیل قرار گرفتند. روش تحلیل اطلاعات در این پژوهش نیز روش توصیفی ـ تحلیلی است. یکی از روش‌های مهم در تشخیص و حل مسأله، روی‌کرد تحلیلی است. استفاده از این روش در نزد اندیش‌مندان مسلمان پیشینه‌ای طولانی دارد. منظور از روی‌کرد تحلیلی، روشی است که با استفاده از تحلیلی‌های منطقی به شناخت و حل مسأله می‌انجامد (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۷، ص۲۵۱). روش‌های تحلیلی عمدتاً با توصیف داده‌های پژوهش همراه است. زیرا در روش توصیفی ـ تحلیلی[1] پژوهش‌گر به دنبال چگونه‌بودن موضوع است و می‌خواهد بداند پدیده یا موضوع مورد نظر چگونه است. ازاین‌رو، بر اساس اسناد و مدارک موجود، تحلیل و نتایجی را ارائه می‌کند (رضوانی، ۱۳۹۰، ص۱۵۱). در این پژوهش، داده‌های احصاشده از سیره نبوی در قالب چارچوب مفهومی پژوهش، توصیف و سپس مورد تحلیل قرار گرفت.

یافته‌های پژوهش

با بررسی‌های به‌عمل‌آمده و داده‌های جمع‌آوری‌شده از منابع معتبر تاریخی و سیره نبوی، یافته‌های پژوهش مورد تحلیل قرار گرفت و اقدامات پیامبر اکرم 9 به عنوان نمونه و شواهدی برای مدیریت بحران‌های اجتماعی ارائه می‌شود:

اقدامات مدیریتی رسول خدا 9 پیش از بحران

می‌توان گفت بهترین اقدامات در مقابل بحران‌ها، اقدامات پیش‌گیرانه و حل آن پیش

از وقوع است؛ چراکه در بحران‌ها ممکن است آسیب‌هایی در اجتماع و اذهان افراد جامعه ایجاد شود که با حل بحران، تمامی آثار آن از بین نرود. لذا پیش‌گیری از وقوع بحران با تدبیر صحیح و به‌جا می‌تواند در تقویت سلامت جمعی و فردی جامعه مؤثرتر باشد. پیامبر رحمت 9 نیز در جامعه مدنی خود، در مواردی دست به اقداماتی زد که نسبت به بسیاری از نزاع‌ها و بحران‌های احتمالی جنبه پیش‌گیرانه داشته است که بدان می‌پردازیم.

تدوین قانون و نظارت بر اجرای آن

ضرورت تدوین و حکومت قانون، از همان زمانی در زندگی انسان احساس شد که بشر به درک تداوم زندگی در سایه هم‌بستگی و نیاز به مناسبات اجتماعی و تقسیم کار واقف شد، اما تمایلات نفسانی او هم‌چون برتری‌جویی، رفاه‌طلبی و فزون‌خواهی باعث بر هم خوردن تعادل در تعاملات اجتماعی شد و جامعه بشری به سوی نزاع و ناامنی رفت. حل این اختلافات و حرکت به سوی تعاون و تعادل در پرتو قانون میسر بود. در واقع برای برون‌رفت از بحران‌های اجتماعی، قانون ملجأ ایمنی است. قانون نشان می‌دهد که هر شخص حقیقی و حقوقی چه جایگاه و حقوقی دارد و از زیاده‌خواهی ممانعت می‌کند. می‌توان مهم‌ترین هدف قانون را ایجاد فضای امنیت، آرامش، اتحاد و تبیین حیطه اختیارات اجتماعی میان افراد جامعه دانست. لذا تمسک به قانون، عاملی برای پیش‌گیری از بحران‌های اجتماعی و هم برون‌رفت از بحران است و پیامبر 9 با تدوین قوانین سعی داشتند تا حیطه عمل‌کرد و رفتارهای اجتماعی را تعیین نمایند و از این طریق، رفتارها را هدایت و مورد کنترل قرار می‌دادند.

رسول خدا 9 در ابتدای ورود به مدینه با چالش عدم اتحاد و نظم و امنیت در فضای عمومی مواجه بود. آرمان هجرت نبی مکرّم 9 از مکه؛ یعنی برپایی حکومت اسلامی، بر پایه یک پیمان‌نامهٔ عمومی میسّر بود که این امر مهم با تدبیر رسول خدا 9 میان مهاجرین از مکه، اهالی یثرب (قبایل اوس و خزرج) و یهودیان اطراف آن منعقد شد. در این پیمان‌نامه، امور اجتماعی محور بیانات رسول خدا 9 بوده است و ایشان

بر موضوعاتی چون حفاظت مسلمانان و مؤمنان از یک‌دیگر، محوریت احسان و عدالت در تعاملات، یاری یک‌دیگر در مشکلات مـالی و بـرادری و برابـری همـه آنـان تأکیـد نمودند و پیروان این سند به مثابه یک امت مطرح شده‌اند و داخل یثرب برای آنـان بـه مثابه «حرم» قلمداد شده است (ابن هشام، بی‌تـا، ج۱، ص۵۰۳-۵۰۲). بـدین معنـا کـه حرمت شهر مکه و اطراف کعبه که برای اهل حجاز مسـلّم بـوده اسـت را بـه شـرافت اسلام به داخل شهر یثرب (مدینه) تسرّی بخشید تا مایه امنیت و آرامش اهالی آن شود. در واقع پیامبر اکرم 9 با تدوین قانون اساسی و پیمان‌نامه عمومی میان ساکنان یثـرب (اعم از مسلمانان و غیر مسلمانان)، در صدد کنترل اوضاع اجتماعی آن‌جـا بـوده تـا در سایه تدوین قانون اولیه و اتحاد مدنی و سپس پی‌گیـری و نظـارت بـر اجـرای قـوانین مطرح‌شده، مانع از بروز بحران‌های اجتماعی شود؛ چراکه در عصر جاهلیت، با توجه به عصبیت قومی و معیارهای جامعه عصر جاهلی، بروز بحران‌های اجتماعی امـری شـایع بوده است. ازاین‌رو، رسول خدا 9 با تدوین قانون، شاخصه‌های رفتاری و عمل‌کردی را برای مردم و آحاد افراد جامعه مشخص نمود و با پی‌گیری در اجرای صـحیح آن، از بروز انحرافات و بحران‌های اجتماعی پیش‌گیری نمود.

برای نمونه از قوانین مطرح‌شدهٔ راه‌گشا در سال‌هـای بعـد و نظـارت و جـدّیت در اجرای آن، قانون «لاضرر و لاضرار» است که ماجرای آن در کتاب شریف «الکافی» آمده است (به اختصار):

> سمره بن جندب در جوار خانه یکی از صحابی انصار درخت نخلـی داشـت که به بهانه رسیدگی به آن درخت، مکرر بدون اجازه وارد زمین آن انصـاری می‌شد. وقتی ماجرا به رسول خدا 9 گفته شد، ایشان به سمره بـن جنـدب پیشنهاد فروش به ده برابر قیمت و عطیه در بهشت داد که او نپـذیرفت و در نهایت رسول خدا 9 برای جلوگیری از تضییع حق، به مرد انصاری فرمود: آن درخت را بکن و جلوی این شخص بیانداز و قانون لاضـرر و لاضـرار را تشریع فرمود(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۲۹۲).

یعنی در اسلام احکامی که موجب ضرر بـر بنـدگان باشـد، وجـود ندارد(انصـاری، ۱۴۱۹ق، ج۲، ص۴۶۰). این حکم رسول خدا 9 در واقع پناه‌بردن به قـانون عقلانـی، جهت پیش‌گیری از آسیب‌های برخاسته از لجاجت است که می‌توانسـت عـاملی بـرای بروز اختلافات اجتماعی شود. بنابراین، یکی از راه‌بردهای اصیل و غنی رسول خدا 9 برای پیش‌گیری از بحران‌های احتمالی، محورقراردادن قانون و تمسّک به محتوای آن در همهٔ حالات و وقایع است.

تبیین و شفاف‌سازی امور اجتماعی

ابهام و عدم شفافیت در امور، یکی از عوامل ایجاد و گسترش بحران‌هاست و راه‌کار برون‌رفت از آن، شـفاف‌سـازی در امـور اجتمـاعی اسـت. شـفافیت مـی‌توانـد عـاملی امیدبخش، اعتمادساز، اتحادآفرین و بحران‌زدا محسـوب شـود. بـا توجـه بـه ایـن آثـار شفاف‌سازی امور اجتماعی در جامعه، می‌توان مدعی شد که این امر یکی از سریع‌ترین و کم‌هزینه‌ترین راه‌ها برای پیش‌گیری یا برون‌رفت از بحران‌ها اسـت. رسـول خـدا 9 نیز از همان ابتدا و در پیمان عقبه اول، به مردمی که از مدینه نـزد ایشـان آمـده بودنـد، اصول و مواضع کلیدی اسلام را به‌طور شفاف بیان کرده و بر ترک شرک و بت‌پرسـتی، ترک دزدی و زنا و قتل اولاد و بهتان و همراهی در معـروف، از آنـان پیمـان وفـاداری گرفت(ابن هشام، بی‌تا، ج۱، ص۴۳۳).

پیرو همین پیمان، پیامبر 9 مصعب بن عمیر را از مکه بـه همـراه آنـان بـه مدینـه فرستاد و او در طول یک سال، معارف دین و آموزه‌های قرآن را برای آنان تبیین کـرد و همین امر باعث مسلمان‌شدن بسیاری از مردم مدینه و تحقق بیعت عقبه دوم شد(همان، ص۴۳۴و۴۳۸). در ادامـه و در راسـتای تبیـین معـارف قـرآن و پـیش‌گیـری از وقـوع بحران‌های اجتماعی، پیامبر 9 مبلّغینی به نواحی خـارج از مدینـه ارسـال نمـود. ایـن مبلّغین مأمور بودند تا کلام خدا و نصایح رسولش را به گوش و جان مردم برسـانند تـا نسبت به محتوای اسلام آگاه شوند. برای نمونه رسول خدا 9 ، عبدالله بن سُهیل را بـه

سوی بنی مَعیص فرستاد، او آنان را در منطقه مدثرا دیدار کرد و دعوت به اسلام کرد. گروهی به همراه آنان به مدینه آمدند و مسلمان شدند(یعقوبی، بی‌تا، ج۲، ص۷۳). هم‌چنین عبدالرحمن بن عَوف را به سوی دُومَة الجَندَل فرستاد و او اسلام را بر آنان عرضه کرد و مسلمان شدند(طبری، ۱۳۸۷ق، ج۳، ص۱۳۲).

اقدام دیگر رسول خدا 9 برای تبیین و شفاف‌سازی، گفت‌وگوی مستقیم با فرستادگان و بزرگان قبایل بوده است. این نمایندگان و بزرگان قبایل عمدتاً در سال نهم هجری به دیدار رسول خدا 9 آمدند و آن سال را مورّخین عام‌الوفود نامیدند. در این سال، گروهی به نمایندگی از بنی تَمیم نزد رسول خدا 9 آمدند و گفت‌وگو کردند (ابن هشام، بی‌تا، ج۲، ص۵۶۷-۵۶۲). فرآیند گفت‌وگو با بزرگان قبایل می‌تواند زمینه بروز ابهام را در آن قبایل کاهش دهد و با تبیین و شفاف‌سازی، زمینه مخالفت‌ها و بحران‌های اجتماعی در جامعه از بین برود. در واقع رسول خدا 9 از طریق ارتباط مستقیم خود و یا نمایندگانش با قبایل عرب و تبیین گفتمان توحیدی اسلام، مبانی وحی را تشریع می‌نمود و این شفاف‌سازیِ مبانی برای این اشخاص، عامل مهمی برای همراهی آن‌ها و کاهش رفتارهای ناهنجار و بحران‌زا محسوب می‌شود. در واقع یکی از عوامل ایجاد بحران اجتماعی در میان امت اسلامی، تفرقه‌افکنی، دسیسه و حتی مبارزه نظامی قبایل خارج از مدینه بر ضد مسلمانان بوده است. لذا تبیین و شفاف‌سازی مبانی دین و اسلام‌آوردن این مناطق و قبایل علاوه بر گسترش حکومت اسلامی، باعث ایمن‌سازی مرکز حکومت اسلامی و جلوگیری از ایجاد نزاع و بحران اجتماعی می‌شد.

اقدامات مدیریتی رسول خدا 9 حین بحران

پس از تلاش‌های مجدّانه پیامبر 9 در بستر فرهنگ جاهلیت جهت ایجاد ساختار نظامند و قوی اسلامی، در برخی موارد جامعه اسلامی و مسلمانان دچار بحران‌های اجتماعی می‌شدند که رسول خدا 9 با اقدامات مدبّرانه خود در حین بحران‌ها برای حل و اتمام آن تلاش می‌کرد. در ذیل به برخی از این موارد می‌پردازیم.

ایجاد انسجام اجتماعی

بحران هم‌چون موج خروشانی خود را بر ساحل آرام می‌ریزد و این ساحل است که با ثبات و استقامت خود این موج را بر زمین می‌نشاند و آرام می‌کند. در انقلاب‌های تحول‌خواه همواره کسانی به تقابل با آن بر می‌خیزند و در این راه از هر وسیله‌ای جهت وصول به اهداف خود استفاده می‌کنند؛ چنان‌که امروزه در خصوص انقلاب اسلامی ایران این امر را شاهدیم. در صدر اسلام با بعثت پیامبر خدا 9 این مخالفت ها نیز پدید آمد و سالانه بر شدت آن افزوده می‌شد، اما آن‌چه باعث موفقیت پیامبر 9 و مسلمانان می‌شد، ایمان به خدا، اعتماد به او و استقامت همراه با انسجام بود.

نمونه بارز آن را می‌توان در بحران شعب ابی‌طالب مشاهده کرد. قریش با توجه به واکنش بنی‌مطلب و بنی‌هاشم به سختی می‌توانست تصمیم بر قتل رسول خدا 9 بگیرد. لذا تصمیم بر اعمال فشارهای اقتصادی و اجتماعی بر بنی‌هاشم گرفته و حاصل آن پیمان‌نامه قریش مبنی بر قطع هم‌کاری اقتصادی و اجتماعی با بنی‌هاشم؛ یعنی قطع تجارت و ازدواج و... با آنان شد که در ابتدای سال هفتم بعثت محقق شد(ابن سعد، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۱۶۳). گرچه فشارهای اقتصادی و عاطفی در شعب، طاقت‌فرسا و عاملی جدی برای ایجاد بحران اجتماعی در میان بنی‌هاشم بود، ولی تقویت روحیه استقامت و ایجاد اتحاد برخاسته از عصبیت قومی و دینی در حین بحران توسط رسول خدا 9 ، این امکان را فراهم ساخت تا محتوای تبلیغی و آموزه‌های خود را با بنی‌هاشم و مسلمانان در میان نهد و به تألیف قلوب مشرکان از بنی‌هاشم و تقویت قلوب مسلمانان بپردازد. لذا برخی از بزرگان قریش هم‌چون مُطعِم بن عَدیّ، عَدیّ بن قیس، زَمَعَة بن الأسوَد و ابوالبُختَری، ادامه این تحریم را به صلاح جبهه خود ندانستند و تصمیم بر پایان‌بخشیدن به حصر مسلمانان گرفتند(همان). چشم‌انداز مشرکان از این تحریم اقتصادی و اجتماعی، برهم‌زدن، ناامیدکردن و تضعیف روحیه مسلمانان و اقناع بنی‌هاشم برای پا پس‌کشیدن از حمایت همه‌جانبه از حضرت محمد 9 بوده است، اما در این بحران طاقت‌فرسا، رسول خدا 9 با تدبیر صحیح و هوشیارانه توانست به ایجاد

انسجام اجتماعی میان محصوران شعب بپردازد و ایـن امـر، باعـث جلـوگیری از نفـوذ افکار شیطنت‌آمیز مشرکان شد.

استمداد از خدا

برای برون‌رفت از بحران‌ها، انسان باید از امکانات و اقتضائات موجود و تدبیر دقیق یاری گیرد، اما این امور نمی‌تواند همواره راه‌گشای کاملی باشد. لذا انسان باید همـواره در خوشی و ناخوشی‌های زندگی به ریسمان الهی چنگ زنـد و از خـدای عـالم طلـب یاری کند. در واقع امکانات مورد استفاده در مدیریت بحران همیشـه از سـنخ امکانـات مادی نیست. بلکه این امکانات در متن و سیره نبوی علاوه بر امکانات مادی، امکانـات معنوی نیز می‌باشد. یکی از مهم‌ترین منابع و امکانات معنوی در مـدیریت بحـران‌هـای اجتماعی در سیره نبوی، استمداد و یـاری از خداونـد متعـال اسـت. رسـول خـدا 9 همواره در اثنای مشکلات و بحران‌ها از خـدای متعـال جهـت موفقیـت در رسـالت و برون‌رفت از چالش‌های پیش رو یاری می‌طلبید و ایـن امـر عامـل اصـلی در پیـروزی انقلاب دینی پیامبر خدا 9 در عصر جاهلیت بوده است. از چـالش‌هـای نگـران‌کننـده برای پیامبر اکرم 9 اعلام وصایت و جانشینی امیرالمؤمنین 7 در حجـه‌الـوداع بـوده است. پس از نزول جبرئیل 7 و ابلاغ دستور الهی مبنی بر لزوم اعلام وصایت علی بن ابی‌طالب 7 «**یا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْـزِلَ إِلَیْـکَ مِـنْ رَبِّـکَ وَ إِنْ لَـمْ تَفْعَـلْ فَمـا بَلَّغْـتَ رِسالَتَه**»(مائده(۵): ۶۷)، آن حضرت نگران تکذیب و تمرّد عده‌ای از مسلمانان (قریش) به جهت بغض و عداوت نسبت علی 7 بود. ازاین‌رو، از خدای متعال حفـظ مـردم از فتنه منافقین را استمداد نمود: «**وَ اللَّهُ یَعْصِمُکَ مِنَ النَّاس**» (مائـده(۵): ۶۷) و بـا نصـرت الهی این ابلاغ وحی در غدیر خم اجرا شد (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج۱، ص۵۷).

از دیگر مواردی که پیامبر اکرم 9 در حـین بحـران بـا اسـتمداد از خداونـد آن را کنترل کرد، موضوع هجرت از مکه و پناه‌بردن به غار، هنگام تعقیب مشرکان بود. آن‌جـا که مکیان بر ورودی غار ایستادند، ولی با استعانت الهی با نزول آرامـش قلبـی و ایجـاد

تصوّر خطای مشرکان، برخاسته از تارهای به‌هم‌تنیده بر ورودی غـار، جـان پیـامبر 9 ایمـن مانـد(ابن خلـدون، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص۴۲۱ و سـیوطی، ۱۴۰۴ق، ج۳، ص۲۴۰). چنان‌که قرآن کریم در این زمینه فرمود:

«إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ... فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَ أَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا»(توبه(۹): ۴۰).

بنابراین، با استمداد از خداوند در حین تعقیب و سوء قصد مشرکان، ایـن بحـران و چالش، از پیامبر 9 دفع شد و سرآغازی برای انقلاب دینی ایشان در مدینه شد.

جلب حمایت‌های سیاسی و اجتماعی

انبیای بزرگ الهی همواره در مسیر انسان‌سازی و تکامل روحی بشریت با چالش‌هـای فراوانی از طرف جنود جهل مواجه بودند که باعث ایجاد موانع جـدّی در جهـت رسـیدن به اهداف الهی می‌شد. رسول خدا 9 نیز از این قاعده مستثنا نبود و در مسیر تبلیغ دیـن در شهر مکه با بن بست جدی تبلیغی مواجه شد. اسلام در شهری ظهـور کـرد کـه در آن تفاخر و اشرافی‌گری یک اصل بود و ارزش‌ها بر محور حَسب و نَسب سنجیده می‌شد، نه خصایص انسانی. مردمانی داشت که نه از روابط افسارگسیخته جنسی ابایی داشـتند و نـه از خوردن خزندگان و ریختن خون انسـان‌هـا. مردمـانی کـه خوانـدن و نوشـتن نزدشـان مهجور و صرفاً به آموزه‌های پدران خود پای‌بند بودند و اندیشیدن به صحت و سقم آن را مذموم می‌دانستند. در چنین شرایطی رسول خدا 9 تلاش فراوانی جهت تحـول درونـی و بیرونی در مکه نمود، اما پس از سال‌ها تـلاش، تعـداد انـدکی پوسـته‌هـای جاهلیـت را دریدند و رویش تازه‌ای را آغاز کردند. در این شرایط که مصـداق بـارز بحـران اجتمـاعی میان امت مسلمان و بن‌بست تبلیغی بوده است، رسول خدا 9 به عنوان رهبری آگـاه بـه فکر جلب حمایت‌های سیاسی و اجتماعی در سرزمین دیگر افتاد؛ چراکـه امـت مسـلمان برای یافتن هویت مستقل و تغییر بستر اجتماعی برجای‌مانده از جاهلیـت، نیـاز مبـرم بـه حمایت‌های سیاسی توسط یک نظام سیاسی قدرت‌مند داشتند.

در همین راستا، اولین جایی که پیامبر 9 برای جلب حمایت سیاسی انتخاب نمود، حبشه بود. آن‌جا سرزمین مسیحیان با حاکمی ملقّب به نجاشی بود که مطابق گزارشات موجود، رسول خدا 9 به اصحاب وعده عدالت‌گستری و ظلم‌ستیزی او را داده بود(ذهبی، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص۶۶). مسلمانان در آن‌جا با روی خوش نجاشی مواجه شدند و اما با فشار و تهدید مسیحیان آن سرزمین بر وی که ناشی از گمان آنان از مسلمان‌شدن نجاشی بود، مهاجرین آن‌جا را ترک و به مکه بازگشتند(ابن هشام، بی‌تا، ج۱، ص۴۳۱). پس از بی‌نتیجه‌ماندن مهاجرت به حبشه، رسول خدا 9 به شهر طائف سفر کرد که با بی‌مهری مردم آن‌جا، پس از ده روز اقامت، به ناچار به مکه بازگشت (مقدسی، بی‌تا، ج۴، ص۱۵۵). در سومین اقدام، پیامبر 9 به سوی قبیله بنی‌عامر از بدویان حجاز رهسپار شد و به آنان پیشنهاد اسلام و یاری خود و مسلمانان در مقابل دشمنان را داد. آنان درخواست پیامبر 9 را مشروط به اعطای جانشینی به آنان پذیرفتند که رسول خدا 9 در پاسخ فرمود:

اختیار این امر با خداست و او آن را هرجا که بخواهد، قرار خواهد داد(ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج۳، ص۱۳۹).

این سخن پیامبر اکرم 9 باعث انکار اسلام از سوی بنی‌عامر شد و سومین تلاش حضرت برای برون‌رفت از بحران تبلیغ در مکه بی‌ثمر ماند. تا آن‌که در سال دوازدهم و سیزدهم بعثت، تعدادی از مردم یثرب در ایام حج با رسول خدا 9 در عقبه دیدار کردند و با ایشان هم‌پیمان شدند و بستر حمایت اجتماعی برای برون‌رفت از بحران‌های اجتماعی فراهم شد(ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص۳۴۸). این بحران و بن‌بست تبلیغی برای پیامبر اکرم 9 و مسلمانان بسیار آزاردهنده و پرهزینه بود و در این مسیر، برخی از مسلمانان به شهادت رسیدند. لذا پیامبر 9 با ناامیدشدن از تحقّق آرمان توحیدی خود در مکه و درک بحران فقدان نظام سیاسی دینی، همواره به فکر انتقال محل تبلیغی و حکومت‌سازی خود در بستری دیگر بوده است. در واقع پیامبر اکرم 9 با هجرت به یثرب (مدینه)، مهم‌ترین بحران اجتماعی امت نوپای اسلامی؛ یعنی فقدان پایگاه قوی سیاسی و اجتماعی جهت حمایت از مسلمانان، حل معضلات اجتماعی و نشر معارف دین را برطرف کرد.

آگاهی‌بخشی و بصیرت‌افزایی

یکی از مهم‌ترین اقدامات برای حل بحران‌های اجتماعی، آگاه‌سازی افراد در جامعه است. بحران‌های اجتماعی به دلیل اجتماعی‌بودن‌شان، آحاد افراد جامعه را درگیر نموده و به نوعی آن‌ها را به کنش‌گران فعال در بروز بحران‌های اجتماعی تبدیل می‌نماید. ازاین‌رو، یکی از اقداماتی که در زمان وقوع بحران می‌تواند مورد توجه قرار گیرد، آگاهی‌بخشی و بصیرت‌افزایی است. از جمله اقدامات مدیریتی پیامبر اکرم 9 حین بحران، آگاهی‌بخشی و بصیرت‌افزایی نسبت به حوادث و روی‌دادهای اجتماعی بود. روی‌کرد رسول خدا 9 همواره استفاده از عقلانیت در تصمیم‌گیری‌ها بود. پیامبر 9 در مواردی قبل از تحقق بحران، به تبیین و شفاف‌سازی مبانی اسلام می‌پرداخت و با اقدامات مدیریتی خود از تحقق آن پیش‌گیری می‌کرد، اما در مواردی نیز بحران اجتماعی محقق می‌شد و موضوعی باعث کدورت گروهی می‌شد و پیامبر اکرم 9 با آگاهی‌بخشی به آنان، بحران اجتماعی پدیدآمده را مدیریت می‌نمود.

بعد از جنگ حنین که پس از فتح مکه رخ داد، رسول خدا 9 غنایم به‌دست‌آمده را میان سران قریش هم‌چون ابوسفیان و پسرش معاویه، حکیم بن حزام، صفوان بن امیه، حارث بن هشام و... و دیگر قریشیان جهت تألیف قلوب‌شان به سوی اسلام تقسیم کرد و به انصار چیزی داده نشد. آن‌ها آزرده‌خاطر شدند و برخی از آنان گفتند: «به خدا پیامبر 9 به قوم خود رسید!» و سعد بن عباده را نزد پیامبر اکرم 9 فرستادند تا گله‌مندی انصار را به پیامبر منتقل کند. پیامبر 9 از سعد خواست که انصار را جمع کند و پس از جمع‌شدن انصار، پیامبر 9 میان آنان رفت و با سخنرانی خویش و بیان اُنس و عُلقه خود نسبت به انصار، از آنان دل‌جویی کرد و آنان از اعتراض خود پشیمان گشتند(ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج۲، ص۲۷۱). انصار همان اولین مجاهدان غیر مکی بودند که با پناه‌دادن مسلمانان در خانه‌های خود و هم‌دلی با آنان، بستر تحقق حکومت نبوی را فراهم ساختند. اما کدورت پدیدآمده و گمان بی‌عدالتی در حکومت نبوی، نزدیک بود به باوری در آنان تبدیل شود که در این صورت، جامعه نوپای اسلامی شاهد دل‌سردی، ناامیدی، تفرقه و پا پس‌کشیدن عده‌ای از

انصار از باورهای دینی‌شان می‌شد که این امر، همان نقطه مطلوب دشمنان اسلام بود. اما رسول خدا 9 با سنجش دقیق شرایط و پیامدهای خطرناک آن به روشن‌گری و بصیرت‌بخشی انصار پرداخت و آنان را از شبهه تبعیض و ادامه بحران اجتماعی در مدینه نجات داد و یاران دیرین خود را هم‌چنان ثابت‌قدم در دین و همراه خود نگه داشت.

هم‌چنین از دیگر مواردی که رسول خدا 9 با تدبیر، یاران را نسبت به جهل و اشتباه خود آگاه کرد، منازعه‌ای بود که در سال ششم هجری در بازگشت از غزوه بنی‌مُصطَلق با فرماندهی رسول خدا 9 میان مهاجرین و انصار روی داد که نشان‌دهنده فتور در مراتب اعتقادی عده‌ای از مسلمانان بود. در آغاز این منازعه، جَهجاه بن مسعود (اجیر عمر بن خطاب برای کشیدن اسب او) به سِنان بن وَبر از انصار سیلی زد. در میان آنان تفسیر این سیلی، سیلی مهاجرین به انصار بود و در پی آن، تعدادی از انصار به یاری سنان و تعدادی از مهاجرین به یاری جهجاه آمدند و نزدیک بود که آتش جنگ داخلی شعله‌ور شود و بر هم شمشیر کشند؛ تا آن‌که با دخالت رسول خدا 9 و اصحاب صدیق ایشان، منازعه خاتمه یافت، اما در این بین، عبدالله بن اُبی مهاجرین را تهدید به اخراج از مدینه کرد و به دنبال دسیسه به همراه منافقین بود. رسول خدا 9 برای تغییر فضای آلوده به غضب در میان سپاهیان، دستور حرکت به سوی مدینه به صورت تمام‌وقت را صادر کرد و مسافت طولانی را در تمام روز و شب طی کردند و بعد از توقف اجباری از شدت خستگی در روز بعد، اصحاب به خواب فرو رفتند و پس از بیداری آتش کینه و خشم جای خود را به الفت گذشته داد و فتنه خاموش شد(ابن هشام، بی‌تا، ج۲، ص۲۹۲-۲۹۰). رسول خدا 9 با آگاه‌سازی و هوشیارسازی اصحاب، توانست یک بحران برخاسته از ریشه‌های جاهلیت را در میان اصحاب خود کنترل و مدیریت کند و با تدبیر خود، اُلفت میان آنان را یادآوری و بازگرداند.

اقدامات مدیریتی رسول خدا 9 پس از بحران

رسول خدا 9 دعوت به توحید را در بستری شروع کرد که شرک، خرافات و

جاهلیت در دل و جان قاطبه مردم رسوخ کرده بود و بیرون‌ریختن آن از قلوب، کاری بس دشوار و زمان‌بر بود. لذا در عصر نبوی علی‌رغم شور و اشتیاق‌های بندگی، در مواردی هم ریشه‌های کهنه جاهلیت باعث بحران‌ها و چالش‌هایی می‌شد که نیاز به بازسازی اعتقادات داشت. از سوی دیگر، مشرکان و اهل کتاب نیز به عناد و عصبیت جاهلی خود ادامه داده و به دنبال ضربه‌زدن به جامعه اسلامی بودند. در نتیجه این امر باعث ایجاد بحران‌ها و چالش‌هایی می‌شد که نیاز به حل بحران از سوی پیامبر 9 ضروری می‌نمود که به چند مورد از اقدامات حضرت اشاره می‌کنیم.

تحدید اعتقادات

با توجه به نوظهوربودن دین اسلام در میان اقوامی که سنن جاهلی در میان آنان ریشه دوانده بود، کاملاً طبیعی و قابل پیش‌بینی بود که رسول رحمت 9 در روزگار مسلمانی این اقوام نیز با برخی از رفتارهای به جامانده از جاهلیت روبه‌رو شود. در چنین شرایطی رسول خدا 9 برای مدیریت بحران‌ها و چالش‌های پدیدآمده به مرزبندی صریح اعتقادات و تعیین حدود آن اقدام می‌کرد. ماجرای کشتار خالد در یوم الغَمیصاء از این نوع است. با تسلیم قریش و فتح مکه، قبایل کوچک اطراف مکه نیز در اعتقاد به شرک دچار تزلزل شده بودند. در چنین شرایطی پیامبر اکرم 9 برای دعوت قبایل اطراف مکه، بخشی از مسلمانان را به سوی آنان روانه می‌کرد که از جمله آن سریه خالد بن ولید معروف به سوی بنی‌جَذیمَه بود که با حادثه تلخی در تاریخ با نام یوم الغَمیصاء معروف شده است.

ماجرا آن است که پیامبر 9 ، خالد را با ۳۵۰ نفر از مهاجرین و انصار به سوی بنی‌جَذیمَه روانه ساخت؛ در حالی که به او دستور قتل را نداده بود(مسعودی، بی تا، ص۲۳۴). او آنان را به اسلام دعوت کرد، ولی بنی‌جَذیمَه به دلیل سوابق خالد در بدعهدی و کینه او نسبت به خودشان دچار تردید شدند و در نهایت تسلیم شدند و پذیرفتند تا مسلمان شوند، اما خالد پس از گرفتن سلاح های آنان، در نیمه شب به آنان حمله کرد و آنان را اسیر و عده‌ای از آنان را کشت. در بازگشت رسول خدا 9 با

شنیدن این واقعه تلخ، موضع خود را نسبت به این جنایت اعلام کرد. پیامبر 9 با صدای بلند در میان حاضران در مکه در باره این عمل خالد فرمود:

خداوندا از رفتار خالد و آن‌چه انجام داده است، در پیش‌گاه تو بیزاری و تبری می‌جویم و سپس خون‌بهای آنان را پرداخت کرد و به دل‌جویی از آن قبیله پرداخت(بیهقی، ۱۴۰۵ق، ج۵، ص۱۱۵-۱۱۴).

این بیان صریح پیامبر 9 در اعلام برائت از رفتار خالد در میان مسلمانان و اهالی مکه و دل‌جویی از بنی‌جذیمه نشان‌دهنده جدیت رسول خدا 9 برای مرزبندی میان اصول اعتقادی اسلام و رفتار منحرافانه برخی مسلمانان است که در صورت تغافل پیامبر 9 در این واقعه هرگز این مرزبندی به افهام عمومی انتقال داده نمی‌شد و سرمنشأ رفتارهای جاهلی پس از آن می‌شد، اما رسول خدا 9 به خوبی واقف بود که برای جلوگیری از گسترش انحرافات رفتاری در میان مسلمانان باید مرز میان آنان را در مواضع خود نشان دهد تا مردم شدت قبح آن انحرافات را دریابند و از تکرار آن خودداری کنند. با اعلام برائت از رفتار خالد، مردم را از این نوع روی‌کرد نشأت‌گرفته از جاهلیت نهی کرده است.

برخورد قهری

روی‌کرد فرآیندی در مدیریت بحران، مدیریت بحران را تنها در زمان وقوع بحران مورد توجه قرار نمی‌دهد، بلکه به منظور خشکاندن ریشه‌های بحران‌های اجتماعی، اقداماتی را در مرحله پس از بحران مورد توجه قرار می‌دهد. برخورد قهری، یکی از مهم‌ترین اقداماتی است که در مدیریت بحران‌های اجتماعی به ویژه بحران‌هایی که جنبه امنیتی دارند، مورد توجه قرار می‌گیرد. در واقع برخورد قهری مانع رشد و شکل‌گیری بحران‌های اجتماعی جدید، پس از حل و مدیریت بحران فعلی می‌شود. به همین دلیل، با بررسی‌های انجام‌شده در این پژوهش، برخی از اقداماتی که توسط رسول خدا 9 برای مدیریت بحران‌های اجتماعی صورت گرفته نشأت‌گرفته از قدرت قهری ایشان می‌باشد.

باید توجه داشت که مسأله امنیت، مهم‌ترین رکن بقای یک جامعه است که در سایه آن،

امکان پیشرفت مادی و معنوی و عدالت فراگیر فراهم می‌شود. از چالش‌های مهم و اساسی جامعه نوپای نبوی، تهدید و ایجاد ناامنی قبایل حجاز برای آنان بود که باعث بحران ناامنی برای مسلمانان به سبب تعدی و تجاوز مشرکان در فضای بیرون از جامعه مدنی و حتی درون جامعه می‌شد. امروزه در مدیریت بحران‌های اجتماعی جهان، برخورد قهری (هم‌چون جریمه و مجازات) به عنوان یک عامل بازدارنده شناخته شده است. رسول خدا 9 نیز در برخی موارد به برخورد قهری جهت اصلاح و تأمین امنیت و حل بحران ناامنی روی می‌آورد. نمونه بارز این روی‌کرد را می‌توان در نوع برخورد رسول خدا 9 با یهودیان دید. در ابتدا پیامبر اکرم 9 از راه تسالم با آنان وارد شد و در قالب پیمان‌نامه در بدو ورود به یثرب آنان را جزئی از امت شمرد و پیمان عدم محاربه و حمایت در مقابل خصم منعقد شد، اما با کارشکنی قبایل یهود و عزم آنان در ترور پیامبر 9 و توطئه و هم‌دستی با مشرکان در جنگ‌ها علیه مسلمانان، رسول خدا 9 مصمّم به استفاده از برخورد قهری شد و آنان را مجازات کرد(واقدی، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص۱۷۶، ۳۶۳و۴۹۷). بسیاری از سریه‌های عصر نبوی از جمله سریه ابوعُبَیده جَرّاح به سوی منطقه ذات القِصّه و محمد بن مَسلَمه به سوی مشرکان قُرَطاء، از نوع برخورد قهری رسول خدا 9 برای حل بحران امنیت امت اسلامی بوده است(همان، ج۲، ص۵۳۴).

در این موارد بحران، همان حملات نظامی و دسیسه مشرکان نسبت به مسلمانان در ادوار مختلف بوده که امنیت اجتماعی امت مسلمان را از بین برده بود و پس از تحقق این بحران‌ها در ادوار مختلف، رسول خدا 9 با برخورد قهری و تأدیب آنان، امنیت اجتماعی لازم را برای امت نوپای اسلامی برقرار نمود. در واقع آن حضرت با روی‌آوردن به برخورد قهری توانست فتنه و تعدی دشمنان امت اسلامی را خنثی و به حل بحران ناامنی در جامعه اسلامی بپردازد؛ چراکه دشمنانی هم‌چون یهودیان از هرگونه تفرقه‌افکنی و ایجاد نفاق و شبهه در میان مسلمانان خودداری نمی‌کردند و در فرصت مناسب به دنبال واردکردن ضربه به بنیان حکومت اسلامی بودند. بنابراین، رسول خدا 9 با دوراندیشی و توجه به مصلحت عمومی در رفع این چالش اجتماعی کوشید و با برخورد قهری با معاندان، ناامنی و تعدی مکرر آنان را از بین بُرد.

اصلاح فضای جامعه

همان‌طور که در اقدام قبلی بیان شد، یکی از راه‌کارهای مدیریتی رسول خدا 9 برای کنترل بحران‌های اجتماعی، برخورد قهری می‌باشد. برخورد قهری در جامعه می‌تواند فضایی مملو از رعب و وحشت را ایجاد نماید؛ به‌طوری‌که افراد بی‌گناه و کسانی که در ایجاد بحران‌های اجتماعی نقشی نداشتند را دچار ترس و وحشت نماید. این رعب و وحشت می‌تواند آثار زیان‌باری را برای جامعه اسلامی به همراه داشته باشد. ازاین‌رو، در مدیریت بحران‌های اجتماعی در سیره رسول خدا 9 اقدامی مکمل برخورد قهری نیاز است تا آن دسته از افرادی که نقشی در بحران‌های اجتماعی نداشتند، نسبت به اسلام و حکومت اسلامی ترس و دلهره نداشته باشند. به همین دلیل، با بررسی در سیره رسول‌خدا 9 برخی اقدامات مشاهده شد که حکایت از لطف، رحمت و رأفت ایشان پس از مدیریت بحران‌های اجتماعی می‌باشد. به همین دلیل، یکی از اقدامات مدیریتی رسول خدا 9 پس از بحران، اصلاح فضای جامعه است. بحران‌های اجتماعی به دلیل ایجاد فضای ترس و وحشت در جامعه نیازمند این است که مدیران و سیاست‌گذاران این عرصه، بعد از بحران‌های اجتماعی، فضایی پرنشاط و امیدوارانه را در جامعه طنین‌انداز نمایند. برخی از اقدامات پیامبر 9 پس از بحران‌های اجتماعی بیان‌گر این است که ایشان سعی داشتند پس از مدیریت بحران‌های اجتماعی، فضایی پرنشاط و سرشار از رحمت را در جامعه ایجاد کنند. یکی از مهم‌ترین نمونه‌های این اقدام، ماجرای فتح مکه است. رسول خدا 9 در هنگام ورود به مکه و فتح آن، فرماندهی سپاه را به سعد بن عُباده انصاری سپرد، ناگهان از سپاه سعد شعارهای انتقام‌جویانه نسبت به قریشی سر داده شد و بعد سعد نیز شعار داد «**الیوم یوم الملحمة**»؛ امروز روز جنگ است؛ یعنی روز انتقام‌گیری. این خبر را به پیامبر 9 رساندند و ایشان فرماندهی سپاه را از سعد بن عباده به علی بن ابی‌طالب 7 منتقل نمود و در اصلاحِ جملهٔ سعد، فرمود: «**الیوم یوم المرحمة**» امروز روز بخشش و رحمت است(ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص۴۶۰ و واقدی، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص۸۲۲). پس از ورود، حضرت 9 اعلام عفو عمومی کرد و جز تعداد

قلیلی که جنگیدند و شکست خوردند، دیگر مکیان در خانه ماندند و از جنگ با رسول خدا 9 خودداری کردند(ابن سعد، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص۲۴۷). این اقدام حکیمانه پیامبر 9 هم‌چون اکسیر در جان مشرکان مکه اثر کرد و گروه به گروه از آنان به نزد رسول خدا 9 آمدند و جام شیرین توحید را چشیدند. در واقع خِرَد عمیق و روح الهی پیام‌آور رحمت به خوبی سنجید که در آن شرایط با جاری‌ساختن جوی خون و بیرق انتقام، نه تنها قلوب مشرکین مکه را تسخیر نخواهد کرد، بلکه بذر کینه را برای همیشه در جان‌شان به ودیعه خواهد گذاشت. لذا با ایجاد فضای رحمت در جامعه، دریای رحمت الهی را برای آنان نمایان ساخت و قلوب حیران و وحشت‌زده آنان را از یک بحران اجتماعی عجین‌شده با جاهلیت به سوی امت متحد اسلامی هدایت کرد.

نتیجه‌گیری

در مقاله «درآمدی بر نقش اسلام در حل بحران‌های اجتماعی ـ سیاسی» شناسایی عوامل بحران و ایجاد آمادگی‌های لازم در مسلمانان را از مهم‌ترین اقدامات رسول خدا 9 برای مقابله با بحران برمی‌شمارد. در واقع اقدام و راه‌کار مشخصی برای مدیریت بحران توسط پیامبر خدا 9 ارائه نمی‌شود. در مقاله دیگری که با عنوان «رهبری و مدیریت رسول خدا 9 در شرایط بحران»، نگارش یافته است، بحران اجتماعی را منحصر در جنگ خندق نموده و راه‌کار برون‌رفت از آن را در حفر خندق بیان می‌نماید. البته در مقالات دیگری هم‌چون «مدیریت بحران جمل در سیره امام علی 7 » و مقاله «نقش حضرت زینب در مدیریت بحران سیاسی ـ مذهبی دوران اسارت»، برخی از راه‌کارهایی که توسط امیرالمؤمنین علی 9 و حضرت زینب 3 برای مدیریت بحران انجام شده است را بیان نموده است. ولی در این دو مقاله اخیر، بحران را فقط در سیره علوی و زینبی مورد بررسی قرار داده و مقصود و منظور از بحران؛ اعم از بحران‌های اجتماعی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی است. در دو مقاله نخست نیز راه‌کار مشخصی برای مدیریت بحران ارائه نشده است. اگرچه در یکی از مقالات، شناسایی

عوامل بحران را می‌توان به عنوان یک اقدام مدیریتی پیش از بحران در نظر گرفت، ولی در مقاله مذکور به چیزی بیش از این اشاره نشده است. ازاین‌رو، آن‌چه در این پژوهش انجام شده است و وجه تمایز با سایر مطالعات انجام‌شده می‌باشد، بررسی مدیریت بحران در سیره نبوی و تبیین راه‌کارهای پیامبر خدا 9 برای برون‌رفت از بحران می‌باشد. هم‌چنین در این مقاله بحران با روی‌کرد فرآیندی مورد توجه قرار گرفته است؛ به‌طوری‌که هر یک از مراحل و اقدامات مدیریتی پیش از بحران، حین بحران و بعد از بحران، نقش قابل توجهی در مدیریت بحران‌های اجتماعی دارند. به همین دلیل، رسول خدا 9 برای مدیریت بحران‌های اجتماعی با استفاده از هر یک از راه‌کارهای پیش، حین و قبل از بحران سعی در مهار و کنترل بحران‌های اجتماعی داشتند.

رسول خدا 9 در میان مردمانی ظهور کرد که ریشه‌های شرک و جهالت در آنان ریشه دوانده بود و قلوب آنان با خرافات و تعصبات جاهلی پیوند عمیق یافته بود. در چنین شرایطی پیامبر رحمت 9 ، اسلام را به قلوب انسان‌ها معرفی نمود. با پذیرش اسلام در قلوب عده ای از مردم جویای حق و از سوی دیگر وجود ریشه های به‌هم‌تنیده جاهلیت در روابط فردی و اجتماعی، باعث بروز بحران‌های اجتماعی برای امت مسلمان شد.

رسول خدا 9 به عنوان مؤسس جامعه اسلامی به دنبال حل این بحران‌های اجتماعی بود. لذا برای حل این بحران‌ها، اقداماتی را پیش از شکل‌گیری بحران، حین بحران و پس از بحران انجام داده است. بدین معنا که پیامبر اکرم 9 در برخی از بحران‌ها با اقدامی مدبّرانه در پیش از بحران، از وقوع آن پیش‌گیری می‌نمود. اقدام به تدوین قانون و نظارت بر اجرای آن و هم‌چنین تبیین و شفاف‌سازی امور اجتماعی نمود. اقدامات پیش از بحران برای پیش‌گیری از وقوع اختلافات و نزاع‌ها و ایجاد بحران اجتماعی بوده است. در برخی موارد نیز پیامبر خدا 9 در حین بحران با اقداماتی در راستای حل آن بحران اجتماعی می‌کوشید. در این زمینه پیامبر 9 با اقداماتی هم‌چون ایجاد انسجام اجتماعی، استمداد از خداوند و جلب حمایت‌های سیاسی و اجتماعی و آگاهی‌بخشی و بصیرت‌افزایی جهت مدیریت بحران‌های اجتماعی

مبادرت می‌ورزید. هم‌چنین در برخی موارد نیز پیامبر 9 پس از بحران بـرای حـل آن اقدام می‌نمود. تحدید اعتقادات در مقابل رفتارهای منحرفانه، برخورد قهری با خاطیـان و عوامل بحران‌زا و سرانجام اصلاح فضای جامعه برای رفع رعب و وحشت ایجادشده در فضای بحران‌های اجتماعی از مهم‌تـرین اقـداماتی بـود کـه رسـول خـدا 9 بـرای مدیریت بحران‌های اجتماعی به‌کار می‌گرفت. این اقدامات مدیریتی رسول خدا 9 در سه دسته پیش از بحران، حین بحران و پس از بحران می‌تواند امروزه راهنمـا و الگـوی مدیریتی مناسبی در زمینه‌های حکومتی و مدیریت بحران‌های اجتماعی باشد تا بتـوانیم با تمسک به سیره مدیریتی پیامبر 9 به حل بحران‌های اجتماعی بپردازیم.

پیشنهادات پژوهش

۱. بررسی میزان تأثیر هر یک از اقدامات شناسایی‌شده در این پـژوهش بـرای حـل بحران‌های اجتماعی.

۲. بررسی تطبیقی بحران‌های اجتماعی زمان رسول خدا 9 و دوران معاصر.

۳. ارائه الگوی مفهومی مدیریت بحران‌های اجتماعی در سیره نبوی 9 .

یادداشت‌ها

1. Discriptive analysis.

منابع و مآخذ

۱. آراسته‌خواه، محمد، **فرهنگ اصطلاحات علمی ـ اجتماعی**، تهران: چاپخش، ۱۳۸۱.

۲. ابن اثیر، عزالدین، **الکامل فی التاریخ**، ج۲، بیروت: دار الصادر، ۱۳۸۵ق.

۳. ابن خلدون، عبدالرحمن، **تاریخ ابن خلدون**، ج۲، بیروت: دارالفکر، چ۲، ۱۴۰۸ق.

۴. ابن سعد، محمد، **طبقات الکبری**، ج۱و۲، بیروت: دارالفکر، چ۲، ۱۴۰۸ق.

۵. ابن کثیر، اسماعیل، **البدایة و النهایة**، ج۳، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۷ق.

۶. ابن منظور، محمدبن مکرم، **لسان العرب**، ج۴، بیروت: دارالفکر، چ۳، ۱۴۱۴ق.

۷. ابن هشام، عبدالملک، **السیرة النبویة**، ج۱و۲، بیروت: دارالمعرفة، بی‌تا.

۸. انصاری، مرتضی، **فرائد الاصول**، ج۲، قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۴۱۹ق.

۹. بیهقی، احمد بن الحسین، **دلائل النبوة**، ج۵، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۵ق.
۱۰. دهخدا، علی‌اکبر، **لغت‌نامه**، ج۳، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۱۱. ذهبی، شمس‌الدین، **تاریخ الاسلام**، ج۱، بیروت: دارالکتاب العربی، چ۲، ۱۴۱۳ق.
۱۲. رضوانی، حمیدرضا، **روش تحقیق در مدیریت**، تهران: مؤسسه مهربان نشر، ۱۳۹۰.
۱۳. روشندل اربطانی، طاهر؛ پورعزت، علی‌اصغر و قلی‌پور، آرین، «تدوین الگوی جامع فراگرد مدیریت بحران با رویکرد نظم و امنیت»، **نشریه دانش انتظامی**، سال دهم، ش۲، ۱۳۸۸.
۱۴. سیوطی، عبدالرحمن، **الدّرّ المنثور**، ج۳، قم: کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی ; ، ۱۴۰۴ق.
۱۵. طبرسی، احمد بن علی، **الإحتجاج علی اهل اللجاج**، ج۱، مشهد مقدس: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۱۶. طبری، محمد بن جریر، **تاریخ الأمم و الملوک**، ج۳، بیروت: دارالتراث، چ۲، ۱۳۸۷ق.
۱۷. فرامرز قراملکی، احد، **روش‌شناسی مطالعات دینی**، مشهد مقدس: دانشگاه علوم اسلامی رضوی 7 ، ۱۳۸۷.
۱۸. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج۵، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چ۴، ۱۴۰۷ق.
۱۹. مسعودی، علی بن الحسین، **التنبیه و الإشراف**، قاهرة: دار الصاوی، بی‌تا.
۲۰. مطهری، مرتضی، **سیری در سیره نبوی**، تهران: بنیاد علمی فرهنگی شهید مطهری، چ۲۷، ۱۳۸۳.
۲۱. مظفر، محمدرضا، **اصول الفقه**، قم: بوستان کتاب، چ۵، ۱۳۸۷.
۲۲. معین، محمد، **فرهنگ فارسی**، ج۱، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۸۸.
۲۳. مقدسی، مطهر بن طاهر، **البدء و التاریخ**، قاهرة: مکتبة الثقافة الدینیة، بی‌تا.
۲۴. واعظی، محمود، **بحران‌های سیاسی و جنبش‌های اجتماعی در خاورمیانه**، تهران: وزارت امور خارجه، ۱۳۹۲.
۲۵. واقدی، محمد بن عمر، **المغازی**، ج۱و۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی، چ۲، ۱۴۰۹ق.
۲۶. وردی‌نژاد، فریدون و بهرامی رشتیانی، شهلا، **مدیریت بحران و رسانه‌ها**، تهران: سمت، ۱۳۸۸.
۲۷. یعقوبی، احمد، **تاریخ یعقوبی**، ج۲، بیروت: دار الصادر، بی‌تا.
28. Madzharov, Stoyan Nikolov, **The challenges of the future and the increasing significance of crisis management**, Crisisnavigator, lssue2, 2001.
29. Devlin, Edward S, **Crisis Management Planning and Execution**, Auerbach Publications, 2007.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وهفتم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۴۰۱، پیاپی ۱۰۶
ISLAMIC GOVERNMENT 106 / Vol.27, No.4, Winter2023

جلوه‌های زکات در عرصه حقوق اساسی

دریافت: ۱۴۰۱/۳/۱۷ تأیید: ۱۴۰۱/۵/۲۵
میثم نعمتی*

چکیده

تحقق اهداف متعالی دین مبین اسلام به عنوان دینی جامع و خاتم ادیان، در گرو شناخت تشریعات و برخورداری از نگاه نظام‌مند به تعالیم شریف آن است. نظام حقوقی اسلام از سایر نظام‌های اعتقادی و شناختی، اخلاقی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، تربیتی منفک نیست. زکات که مالیاتی اسلامی به شمار می‌رود، در عرصه‌های مختلف حقوق اساسی حضوری مؤثر دارد. این عنصر نظام مالی اسلام، آمیزه‌ای از سیاست‌گذاری‌های اعتقادی، اخلاقی، حقوقی، سیاسی و اقتصادی است. جریان‌یافتن صحیح زکات و سایر احکام اسلام، مستلزم دو امر است: یکی کشف و تبیین احکام، اهداف و برنامه‌های شریعت اسلامی و دیگری نگاه کلی به مجموعه احکام اسلام و حفظ پیوستگی آن‌ها و این دو مهم، بدون ابزار دقیق اجتهاد قابل دست‌یابی نیست. پژوهش حاضر با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و با شیوه توصیفی ـ تحلیلی، به تبیین چگونگی اثرگذاری زکات در زمینه‌هایی از حقوق اساسی می‌پردازد که در زمره وظایف حکومت اسلامی قرار دارد. به تصویر کشیدن جوانب مختلفی که در تشریع زکات لحاظ شده، گواهی بر عدم انفکاک نظام‌های مختلف در مکتب اسلام و هم‌افزایی آن‌هاست. بر اساس یافته‌های این پژوهش، نقش زکات در تقویت فرهنگ دینی، تقویت بنیان خانواده و روابط اجتماعی، اصلاح و تربیت مجرمین، تقویت جایگاه امامت، ساماندهی امور عمومی و فقرزدایی و ... مشهود است.

واژگان کلیدی

زکات، حقوق اساسی، نظام مالی اسلام، آثار زکات، منابع مالی اسلام

* دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی دانشگاه علوم قضایی و خدمات اداری: mnemati@ujsas.ac.ir

مقدمه

مسلمین زکات را «أخت الصلوة» (نجفی، ۱۳۶۲، ج۱۵، ص۶) و آن را دارای اهداف مادی و معنوی بسیار و قبولی نماز را متوقف بر آن (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۳، ص۸، ۹، ۱۲و۱۳) می‌دانند. مقصود از نماز، ذکر علمی و مقصود از زکات، ذکر عملی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱۵، ص۲۷و۱۲۸؛ همو، ۱۳۷۴، ج۱۵، ص۱۷۷ و نور(۲۴): ۳۷). نماز رکن عبادات غیر مالی و رابطه میان خدا و خلق است و عبادت زکات رابطه‌ای است که میان خود مردم برقرار است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۹، ص۴۵۴). اقامه نماز از روشن‌ترین مظاهر عبادت خدا و زکات‌دادن، قوی‌ترین ارکان جامعه دینی است (همان، ج۹، ص۲۱۱).

حکومت اسلامی به عنوان مجری شریعت الهی نسبت به ابعاد گوناگون زندگی فردی و اجتماعی مسلمین، دارای مسؤولیت است و بدین منظور باید احکام مذکور را در حقوق اساسی که تنظیم‌گر بنیادین حقوق در جامعه است، اشراب نماید. بیان آیه شریفه «**الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوُا الزَّكَاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ**» (حج(۲۲): ۴۱)، تأکیدکننده وظیفه حکومت نسبت به اقامه نماز (نماد معنویت) و زکات واجب (نماد حاکمیت معنویت بر ابعاد مادی زندگی) است. در تشریع زکات، آثار متعددی قرار داده شده است. این آثار در صورتی ملموس خواهد بود که در کنار سایر احکام اسلامی به جریان درآید تا تأثیر و تأثر احکام الهی در کنار یک‌دیگر نتیجه‌ای واحد و مطلوب را ایجاب نماید. لذا زکات به عنوان یکی از نمادهای اسلام، همانند سایر احکام و دستورات شریعت اسلام، حکم اقتصادی یا عبادی صرف به شمار نمی‌آید.

آیه شریفه «**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ**» (توبه(۹): ۱۰۳)، رسول گرامی اسلام 9 را که حاکم جامعه اسلامی است، مکلف به تطهیر و تزکیه مسلمین از طریق اخذ زکات واجب نموده که این امر بیان‌گر مسؤولیت حکومت اسلامی؛ هم در ابعاد اقتصادی و سیاسی و هم در زمینه عبادی، اخلاقی و فرهنگی

است. آثار زکات بر عرصه‌های حقوق اساسی را می‌توان در دو قالب(هر چند مرتبط) تقسیم نمود: یکی آثار فرهنگی و تربیتی زکات و دیگری، آثار سیاسی و اقتصادی آن. هر دو قسم، بر اساس بندهای مختلف اصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در زمره مسائل حقوق اساسی به شمار می‌آیند.

پیشینه بحث

آیات و روایات به سیاست و مصارف زکات اشاره کرده و از این جهت، می‌توان این اندوخته قرآنی و روایی را به عنوان اولین آثار مربوط به پژوهش حاضر محسوب داشت. علاوه بر آن، در بیان بیات و بام‌افکن در «آثار اجتماعی زکات در تفاسیر فریقین» به طور مختصر به برخی آثار اقتصادی و امنیتی زکات اشاره شده لیکن پژوهشی که با روی‌کرد فقه حکومتی به بررسی آثار زکات نگریسته باشد، یافت نشد.

زکات در عرصه‌های فرهنگی و تربیتی

بند اول اصل سوم قانون اساسی در مقام بیان وظایف دولت جمهوری اسلامی به «ایجاد محیط مساعد اخلاقی بر اساس ایمان و تقوا» و اصول نهم و دهم به ترتیب بر «استقلال و از جمله استقلال فرهنگی» و «تقویت نهاد خانواده» تصریح می‌نماید. مهم‌ترین فلسفه خلقت الهی و تشریع قوانین برای انسان، تربیت عبد: «**ما خَلَقتُ الجِنَّ وَ الإنسَ إلّا لِیَعبُدُونِ**» (ذاریات(۵۱): ۵۶) و ترتیب آثار عبودیت بر آن است. اساس رسالت پیامبر اسلام 9 و بنیاد حکومت او برای هدایت انسانیت و رساندن او به کمال خویش؛ یعنی عبودیت است. زکات دستوری است گره‌خورده با زندگی عبادی مسلمین برای ایجاد جامعه متعبّد که به اخلاقیات (نوری، ۱۴۰۸ق، ج۱۱، ص۱۸۷) به عنوان یکی از اهداف رسالت توجه ویژه دارد. وجود اسوه حسنه (احزاب(۳۳): ۲۱) در رأس حکومت اسلامی، زمینه ایجاد جامعه‌ای اخلاق‌محور را فراهم می‌نماید. قرآن، پرداخت زکات را ویژگی این اسوه می‌داند:

«**رِجالٌ لاتُلْهِیهِمْ تِجارَةٌ وَ لا بَیْعٌ عَنْ ذِکْرِ اللّهِ وَ إقامِ الصَّلاةِ وَ إیتاءِ الزَّکاةِ**» (نور(۲۴): ۳۷).

پرداختن به اقتصادیات همراه با یاد خدا، آرمان اسلام است. لذا برنامه‌های مالی و دستورهای اقتصادی حکومت دینی باید یاد خدا و هدف تزکیه و تربیت نفسانی را دنبال کند تا بتواند هویت اخلاقی و عبادی اسلام و اهداف اصیل آن را محقق نماید. تکاثر اموال، بدون کمال‌گرایی و مقارنت آن با استکبار و تفرعُن اقتصادی با اساس تزکیه و تهذیب دارای تضادّ است (حکیمی، حکیمی و حکیمی، ۱۳۶۸، ج۶، ص۳۷۳). زکات در تعقیب این هدف متعالی نقشی مؤثر دارد. آیات و روایات مربوط به زکات، گویای تقدّم بُعد اعتقادی و معنوی (فرهنگی) بر جنبه اقتصادی و از سویی، جدایی‌ناپذیری فرهنگ و اقتصاد در فقه حکومتی اسلام است.

تقویت مبانی دینی جامعه اسلامی

در فتاوا و نصوص، اموری؛ مانند حج، ساخت مسجد، مدرسه، کتابخانه، انجام تبلیغات اسلامی، برقراری مراسم دینی، اصلاح و آشتی بین مسلمین و... به عنوان مصارف زکات مطرح شده که به شکلی بنیان‌های دینیِ دوست‌داران اهل بیت : را مستحکم می‌سازند. امام رضا 7 یکی از حکمت‌های وجوب زکات را تقویت مبانی دینی معرفی نموده‌اند:

«**ان علة الزکاة من اجل... المعونة لهم علی امر الدین**» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۳۱۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۳، ص۱۸ و حرّ عاملی، ۱۴۱۲ق، ج۹، ص۱۳-۱۲)؛ دلیل پرداخت زکات این است که... ایشان را در کار دین نیرومند سازد.

البته باید توجه داشت که زکات موجب تقویت بنیه دین؛ هم نسبت به فقرا و هم نسبت به اغنیا است؛ چرا که در ادامه روایت چنین آمده است:

«**و هم عظة لأهل الغنی و عبرة لهم لیستدلّوا علی فقر الآخرة بهم**» (همان).

لذا زکات؛ هم موجب رفع فقر و کمک به دین‌داری فقرا و هم موجب موعظه و توجه اغنیا به آخرت خواهد گردید. از سویی، بهره‌مندی از آگاهی دینی و تحمل زحمات بدین خاطر، یکی از اولویت‌های اختصاص زکات به مستحقین معرفی شده است (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۳۵۰).

مبارزه با فرهنگ فسادآور مال‌اندوزی و تفرعن

یکی از مشکلات جامعه اسلامی، رواج فرهنگ اسراف و تجمل‌گرایی است که ریشه آن ثروت‌اندوزی و به‌وجودآمدن حالت غرور، استکبار و تفرعن است. در این حالت، غفلت از خدا و جامعه موجب می‌شود هزینه‌های بسیاری در راه‌های باطل و نامشروع (فساد) صورت گیرد و آمار جرم و گناه افزایش یابد. این فرهنگ فسادآور، ضربه مهلکی به جامعه وارد خواهد نمود. از مشکلات این فرهنگ، هزینه مال در راه فساد، بی‌توجهی به فقرا و مشکلات جامعه است. زکات، میزانی از دارایی است که باید جهت مصرف فقرا و رفع مشکلات اجتماعی پرداخت شود. پرداخت زکات، یاد فقرا و مشکلات جامعه را در ذهن ثروت‌مندان ترسیم و از فریفته‌شدن آنان به ثروت خود جلوگیری می‌نماید:

«**و هم عظة لأهل الغنی و عبرة لهم**» (همان، ص۳۰۸).

در مقابل، نپرداختن زکات، به فرموده امام صادق 7 موجب می‌شود هزینه‌هایی مضاعف در راه باطل (همان، ص۳۱۱-۳۱۰) یا در موارد ناشایست (حرّ عاملی، ۱۴۱۲ق، ج۹، ص۴۳) انجام گیرد و ضربه آن متوجه جامعه اسلامی گردد.

استحکام پیوندهای خانوادگی و اجتماعی

در علت تشریع زکات آمده است:

«**مع ما فیه من ... صلة الارحام**» (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج۲۱، ص۱۳-۱۲)؛ علاوه بر آن‌چه که در زکات از صله ارحام هست.

این بیان، کنایه از اولویت پرداخت زکات به اقارب نیازمند و دل‌جویی از آنان است. صله رحم در اسلام دارای اهمیتی ویژه است؛ به گونه‌ای که «وسائل الشیعة» از گران‌سنگ‌ترین کتب فقه روایی شیعه، ۲۰ روایت در این موضوع را در ۳ باب مستقل ارائه کرده است (همان، ص۵۳۳، ۵۳۸ و ص۵۳۹). البته روایات، منحصر به این موارد نیست و به مناسبت‌های مختلف صله رحم مورد تأکید قرار گرفته است (همان، ج۱۵، ص۱۹۱). علاوه بر این، مطابق روایات (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۳۰۷)، از آثار

دیگر زکات، تحکیم پیوند اجتماعی بین برادران دینی است. این امر، آثار و برکات فردی و اجتماعی زیادی را در ابعاد گوناگون به همراه دارد که از آن جمله، تحکیم پیوندهای خانوادگی و حفظ آداب اسلامی در خانواده‌هاست. لذا نسبت به رسیدگی به حال ارحام تأکید شده است. روایات متعددی بر این امر دلالت دارند که در بین موارد مصرف زکات، اختصاص‌دادن زکات به ارحامِ غیرِ واجب‌النفقه و اولویت‌دادن به ایشان، دارای استحباب است (حرّ عاملی، ۱۴۱۲ق، ج۹، ص۲۴۷-۲۴۵ و شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۳۰۷). ازاین‌رو، حکومت اسلامی با برنامه‌ریزی دقیق برای مصرف زکات می‌تواند پیوندهای خانوادگی و اجتماعی را استحکام بخشد.

تقویت روحیه صبر و مقاومت

امام رضا 7 آمادگی نفسانی جامعه برای صبوری را از حکمت‌های وجوب زکات برشمردند:

«**فی أنفسکم توطین الأنفس علی الصّبرِ**» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۳۰۸).

در تفسیر آیه شریفه «**لَتُبْلَوُنَّ فِی أَمْوالِکُمْ**» (آل عمران(۳): ۱۸۶)، پرداخت زکات واجب، مصداق ابتلا دانسته شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۳، ص۱۸ و شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۳۰۷). روایت دیگری، سخت‌ترین فریضه الهی را زکات دانسته که بسیاری از مردم به سبب آن هلاک می‌شوند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۳، ص۲۲). برخورداری از روحیه مقاومت و صبوری در تحمل سختی‌ها، لازمه تحقق یک جامعه آرمانی در جهت تحقق بندگی خداست. اقدام حکومت اسلامی به اخذ زکات منجر به پرورش این روحیه در جامعه اسلامی و صبر در برابر ناملایمات گشته و آثار مثبت فراوانی برای جامعه اسلامی خواهد داشت.

اصلاح و تربیت مجرمین و پیش‌گیری از گناه

پرورش روحیه شکرگزاری از دیگر حکمت‌های وجوب زکات است: «**مع ما فی ذلک من أداء شکرِ نعم اللّه عزّ و جلّ**» (همان، ج۹۳، ص۱۸) که یاد نعمت‌های الهی را

در انسان زنده و موجب می‌شود خود را همواره مدیون الطاف او بداند. ازاین‌رو، پرداخت زکات از ایمان به خدا ناشی می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱۵، ص۱۰). مرزهای جامعه اسلامی، مرزهای ایمانی است و مؤمن از اَتباع حکومت اسلامی محسوب می‌گردد. از جمله انگیزه‌ها و آثار مترتب بر پرداخت زکات، وعده‌های الهی مبنی بر تخفیف در محاسبه اعمال است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۳، ص۱۹؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۶ق، ص۴۶ و همو، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۳۰۸). برای مثال، یکی از محرمات، ثروت‌اندوزی و موجب عذاب الهی است:

«الَّذِینَ یَکْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ یُنفِقُونَهَا فِی سَبِیلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِیمٍ» (توبه(۹): ۳۴).

زکات، مؤمنین را از آثار کنز پاک می‌نماید (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج۱، ص۵۴۸). این وعده‌ها موجب می‌شود تا گنه‌کاران از مرزهای ایمان و حاکمیت الهی خارج نشوند. در همین راستا، تصدق و دادن زکات خود نوعی توبه شمرده شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۹، ص۳۷۸). بدین ترتیب، زکات، راهی برای بازگرداندن عصیان‌گران به جامعه و امت اسلامی است. تعبیر «اصلاح و تربیت مجرمین» از وظایف حکومت‌ها و در حکومت اسلامی با ایجاد انگیزه‌های معنوی همراه است. قرآن کریم می‌فرماید:

«لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلاَةَ وَ آتَیْتُمُ الزَّکاةَ ... لَأُکَفِّرَنَّ عَنْکُمْ سَیِّئاتِکُم» (مائده(۵): ۱۲)؛ اگر نماز را بپا دارید و زکات واجب را بپردازید و... مسلماً گناهان‌تان را محو می‌کنم.

در آیه شریفه **«خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَکِّیهِم»** (توبه(۹): ۱۰۳). تطهیر به معنای پیراستن از گناه و ناپاکی است (حمیری، ۱۴۲۰ق، ج۷، ص۴۱۷۲؛ طریحی، ۱۴۰۸ق، ج۳، ص۳۷۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج۳، ص۴۲۸ و راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۵۲۶). از امام صادق 7 روایت شده است:

«إنّی لآخذ من أحدکم الدّرهم و إنّی لمن أکثر أهل المدینة مالا ما أرید بذلک إلّا أن تطهّروا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۵۳۸)؛ همانا من از یکی از شما

درهم‌هایی را می‌گیرم؛ در حالی که از داراترین اهالی مدینه هستم، هدفم از این کار جز این نیست که شما تطهیر شوید.

امام 7 هدف خویش را تطهیر معرفی می‌نماید. این تطهیر می‌تواند تطهیر اموال و یا تطهیر روح انسانی باشد. در روایت چنین تعبیر شده است:

«... **فجعل اللّه ... و الزّکاة تزکیة للنّفس....**» (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج۱، ص۹۹)؛ خداوند زکات را برای پاکیزه‌کردن جان‌ها (تزکیه و تهذیب نفوس) مقرّر داشت (حکیمی، حکیمی و حکیمی، ۱۳۶۸، ج۶، ص۳۷۲).

ازاین‌رو، تهذیب و پیراستن روح انسان از رذایل و آلودگی‌ها را می‌توان از مهم‌ترین اهداف زکات برشمرد که مأموریت حاکم جامعه اسلامی است. پیراستن آلودگی‌های روحی برای اعضای جامعه اسلامی نوعی تقدس به همراه می‌آورد که می‌تواند به رشد و تعالی انسانی در جامعه نبوی بیانجامد. بر اساس روایات، زکات‌دهنده در هر یک از آسمان‌های هفت‌گانه به نامی مقدّس خوانده می‌شود؛ در آسمان اول به نام «سخیّ»، در آسمان دوم «جواد»، در آسمان سوم «معطی» و در آسمان‌های دیگر به ترتیب، «مبارک»، «محفوظ»، «منصور» و «مغفور» نامیده می‌شود (طباطبایی بروجردی، ۱۴۲۲ق، ج۹، ص۳۴). ثمره این تقدس، برخورداری از بیش‌ترین محبوبیت در نزد خداوند است (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۸-۷).

پس از پرداخت زکات، دعای پیامبر 9 :

«... **وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاَتَکَ سَکَنٌ لَّهُمْ**» (توبه(۹): ۱۰۳) و آرامش روح و روان (سَکَنٌ) است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۹، ص۵۱۲).

زکات موجب شکستن و تضعیف قوای نفس، بیرون‌آمدن انسان از تاریکی‌های نفس و پاک‌شدن از خباثت گناهان و دعوت‌های شیطان می‌شود (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص۲۷۰). تطهیر درجات بی‌شماری دارد. وقتی روح انسان پاک می‌شود، قوای روحی (قوه شهوت، قوه غضب و قوه ادراک) به اعتدال می‌رسد. اعتدال قوای روحی، موجب اعتدال رفتاری می‌شود و در این هنگام است که عدالت تحقق می‌یابد. اعتدال قوای روحی، قوای ملکوت را نیز به خدمت درمی آورد. تزکیه، مرحله بالاتری از تطهیر است.

تزکیه نیز درجات بی‌شماری دارد و موجب دست‌یابی به منزلت ابرار و مخلصین می‌شود (آلوسی بغدادی، ۱۴۱۵ق، ج۶، ص۱۵). تزکیه موجب می‌شود قوای ملکوتی در اختیار انسان درآید. فرمان «صَلِّ» یک فرمان تکوینی و موجب آفرینش سکینه در قلب است. سکینه، نوری است که در قلب مستقر و موجب تقویت یقین و ازبین‌رفتن اضطراب‌ها و هراس‌های انسان می‌شود. کسانی که زکات نمی‌پردازند، از انواع اضطراب‌ها رها نمی‌شوند (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص۲۷۰). با این توضیحات، جایگاه زکات در مصونیت‌بخشی به جامعه و مسؤولیت حکومت اسلامی در اقامه آن، بیش‌تر درک می‌شود.

احیای فرهنگ نوع‌دوستی و اهتمام به امور اجتماعی

نماز در آیات، مانند: «**أَقِيمُواْ الصَّلَاةَ وَآتُواْ الزَّكَاةَ**» (آل عمران(۳): ۱۸۰) و روایات (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۳۰۹)، قرینِ زکات قرار گرفته است. هم‌چنین قبولی تمام اعمال وابسته به قبولی نماز است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۳، ص۲۶۸؛ طوسی، ۱۴۲۶ق، ج۲، ص۲۳۹ و نوری، ۱۴۰۸ق، ج۷، ص۱۱) و قبولی نماز وابسته به پرداخت زکات می‌باشد. از امام رضا 7 نقل شده که در ضمن حدیثی فرمودند:

«... **امر بالصلاة و الزکاة فمن صلی و لم یزک لم تُقبل منه صلاته...**» (حرّ عاملی، ۱۴۱۲ق، ج۹، ص۲۵).

در روایت دیگری، چنین آمده است:

«**و لاتقبل له صلاة**» (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۱۲).

روایات بسیاری در این مورد وجود دارد (شیخ صدوق، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص۳۱۳) و «**فان بخل بزکاته ولم یؤدها امر بالصلوة فردّت الیه...**» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۲۷، ص۱۸۸ و ج۹۳، ص۲۹). شاید این مقارنه و توقف قبولی نماز بر زکات، پیام‌آورِ اهمیتِ جنبه‌های اجتماعیِ عبودیت است. لذا زکات به این نکته توجه می‌دهد که از اعظم عبادت، توجه به نیازهای بندگان خداست. ازاین‌رو، مانعین و تارکین زکات از دایره اسلام خارج دانسته شده‌اند (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۱۲)؛ چرا که یکی از بزرگ‌ترین دستورات الهی را عصیان کرده‌اند. در روایات متعدد، کسانی که در جامعه

نسبت به نیازها و مشکلات دیگران بی‌اعتنا هستند، مورد عتاب و از دایره اسلام خارج شمرده شده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۱۶۵-۱۶۳).

یکی از وظایفی که حکومت اسلامی می‌تواند از زکات در ایفای آن بهره فراوانی بگیرد، ترویج روحیه نوع‌دوستی و اهتمام به مشکلات اجتماع است که از سفارشات امیرالمؤمنین 7 نیز بوده است (نهج‌البلاغه، نامه۵۳).

ترویج ارزش‌های اخلاقی

از امام صادق 7 از پدرانش از رسول خدا 9 چنین نقل شده که آن حضرت فرمود:

«أسخی الناس من أدّی زکاة ماله و أبخل الناس من بخل بما افترض الله علیه» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص۱۴)؛ سخی‌ترین مردم کسی است که زکات مالش را بپردازد و بخیل‌ترین مردم کسی است که از ادای واجبات الهی بخل ورزد.

احادیث دیگری نیز این مضمون را تأیید می‌نماید:

«و من أدّی زکاة ماله فقد ذهب عنه شرهه» (همان، ص۲۷)؛ تأدیه زکات موجب ازبین‌رفتن حرص پرداخت‌کننده می‌گردد.

«شرَه» به معنای حرص است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج۳، ص۳۹۲). در برخی روایات، الفاظی به کار گرفته شده که مشتمل بر هر دو معنای حرص و بخل توأمان است:

«إنّما الشّحیح من منع حقّ اللّه و أنفق فی غیر حقّ اللّه عزّ و جلّ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۳، ص۱۶).

«شحیح» به معنای بخیل حریص است (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج۱، ص۳۷۸). صفت بخل و حرص چنان مذموم و برای حاکم و حکومت آسیب‌زا است که حاکمان اسلامی نباید از بخیلان باشند:

«و قد علمتم أنّه لا ینبغی أن یکون الوالی ... البخیل» (نهج البلاغه، خطبه۱۳۱).

و نه تنها حاکمان:

«**و لاتدخلنّ فی مشورتک بخیلا یعدل بک عن الفضل و یعدک الفقر**» (همان، نامه۵۳).

بلکه مردم عادی: «**و إیّاک و مصادقة البخیل فإنّه یقعد عنک أحوج ما تکون إلیه**» (همان، حکمت۳۷) نیز از مشاوره با بخیلان منع شده‌اند.

پرداخت زکات با درنظرگرفتن مستحقین آن، موجب احیای صفات رحمانی در قلب انسان می‌گردد:

«**مع ما فیه من الرّحمة و الرّأفة لأهل الضّعف و العطف علی أهل المسکنة**» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۳، ص۱۸).

مضافاً به رأفت و رحمتی که از این رهگذر شامل حال ضعفا می‌شود و عطف و تفقّدی که به اهل مسکنت می‌پیوندند (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۳۰۷).

مواسات از ارزش‌های بسیار مهم اخلاقی است که بشر همواره در تلاش برای تحقق آن در بین افراد جامعه بوده است. زکات از طریق برقرارکردن مواسات در اموال بین برادران دینی (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۳، ص۹)، می‌تواند در تحقق این آرمان بسیار مؤثر باشد:

«**مع ما فی ذلک من ... و الحثّ لهم علی المواساة**» (همان، ص۱۸).

به علاوه آن‌چه در زکات از تحریض و تشویق اغنیا به مواسات وجود دارد (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۳۰۷).

امیدواری در امور، از برترین ارزش‌های اخلاقی است. بر اساس وعده‌های متعدد الهی مبنی بر ایجاد برکت در مال مزکّی، فرد نه تنها با پرداخت زکات احساس تنقیص نمی‌نماید، بلکه به فزونی‌یافتن مال خویش نیز امید یافته و از سعی بیش‌تر روی‌گردان نخواهد شد:

«**مع ما فی ذلک من ... و الطّمع فی الزّیادة**» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۳، ص۱۸).

اضافه بر این، پرداختن زکات ... به عنوان امیدبستن به آن فزونی‌ای است که در اثر شکر در مال پدید می‌آید (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۳۰۷).

صداقت ارزشی متعالی است، کسی که اقدام به پرداخت زکات می‌نماید، به تقویت این صفت اقدام نموده و از نفاق و دورویی در ادعای دین‌داری پیراسته می‌شود. شاید به همین خاطر، امیرالمؤمنین 7 پس از نهی از اخفای زکات از امام، این عمل را مصداق نفاق دانسته‌اند:

عن علیّ 7 أنّه نهی أن یخفی المرء زکاته عن إمامه و قال: «**إنّ إخفاء ذلک من النّفاق**» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۳، ص۲۸).

از حضرت امام صادق 7 نقل شده است که سارقان را سه گروه دانسته و اولین آن‌ها را مانعین زکات برشمرده است:

«**السراق ثلاثة: مانع الزکاة، و مستحل مهور النساء، وکذلک من استدان ولم ینو قضاءه**» (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج۲۱، ص۲۶۸ و طوسی، ۱۴۲۶ق، ج۱۰، ص۱۵۳).

اموال، امانت الهی در نزد بندگان است و قسمی از اموال بنا به دستور الهی باید به دیگران واگذار شود. لذا امتناع از ردّ این امانت، خیانت تلقی می‌گردد و گویا اموال دیگران را سرقت نموده است. ردّ امانت مذکور مطابق فرمان الهی، موجب تقویت روحیه امانت‌داری در جامعه اسلامی می‌گردد. این صفت از مهم‌ترین لوازم در اداره جامعه است که وجود آن در فرمان‌روا و فرمان‌بر ضروری است. حکومت اسلامی برای ساختن جامعه نیازمند ترویج این ارزش‌های اخلاقی است.

زکات در عرصه‌های سیاسی و اقتصادی

قانون اساسی علاوه بر مقدمه، در فصل چهارم (اصول ۴۳ تا ۵۵) قواعد حاکم بر اقتصاد اسلامی را مورد توجه قرار داده و هم‌چنین اصل دوم بر رفع فقر و در درجه بعد، ایجاد رفاه به عنوان سیاست اقتصاد اسلامی تأکید نموده است. استقلال اقتصادی نیز از مواردی است که در اصل نهم به آن تصریح شده است. در اهمیت اقتصاد از منظر اسلام، همین بس که تنها در قرآن بیش از ۴۵۰ آیه به این موضوع اختصاص یافته و صدها حدیث از پیامبر اکرم 9 و ائمه معصومین : در این باره روایت شده است

(بیگی و هم‌کار، ۱۳۹۳، ص۱). بیش‌ترین حجم کتب فقهی؛ مانند کتاب البیع، کتاب التجاره، کتاب الرهن، کتاب الوکاله، کتاب الهبه، کتاب الوقف، کتاب الارث، کتاب الخمس، کتاب الزکاه و... راجع به مسائل اقتصادی است. توجه شارع مقدس نسبت به این جایگاه به اندازه‌ای است که می‌توان نتیجه گرفت تحقق اهداف متعالی اسلام بدون توجه به مسائل اقتصادی امکان‌پذیر نیست. زکات به عنوان یک اصل اجتماعی، در میان قوانین اجتماعی اسلام، نقشی تعیین‌کننده را در پیش‌برد اهداف اسلام؛ به خصوص در برنامه اقتصادی ایفا می‌کند. وظیفه حاکمیت علاوه بر هدایت و تربیت، برنامه‌ریزی برای مسائل اقتصادی جامعه اسلامی نیز هست. توجه به زکات به عنوان یکی از واجبات اجتماعی اسلام که اهداف اقتصادی را دنبال می‌کند، می‌تواند جایگاه زکات را در برنامه‌ریزی اداره امور اجتماعی ارتقا بخشد. در ادامه، به برخی از آثار زکات که می‌توان آن را بخشی از فلسفه تشریع زکات برشمرد، اشاره می‌گردد.

توجه به جایگاه امامت

روایات در باب زکات، بیان‌گر اختیار امام 7 در مسأله وضع، اخذ و مصرف زکات است. این امر، نشان از جایگاه ویژه امامت در جامعه اسلامی دارد. در این روایات تأکید شده است که امام 7 زکات را جهت مصلحت مؤدیان از آنان می‌گیرد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۵۳۸) و از سویی، آن را جزو وظایفی می‌شمارد که تا انجام نشود، امام حتی به خواب نمی‌رود (شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۲۴) که این نشان از اهتمام زیاد امام 7 نسبت به امر زکات است. علت پرداخت زکات برای تألیف قلوب نیز تبعیت از امام بیان شده است (همان، ص۵). به عبارتی، زکات موجب اطاعت از امام و تقویت جایگاه او در جامعه است. امام است که تصمیم‌گیری نهایی را در مورد میزان و کیفیت پرداخت زکات به هر یک از اصناف هشت‌گانه مستحقین به عهده دارد. لذا جامعه اسلامی موظف است با پرداخت زکات و پذیرش سیاست‌گذاری امام در زکات و سایر امور مالی، علاوه بر ایجاد موجبات رشد مادی و معنوی خود، جایگاه امام را تقویت و از او حمایت نماید. همین اهمیت، موجب می‌شود تا رسول خدا 9

تعدادی را از مسجد که پایگاه اعتقادی و سیاسی مسلمین به شمار می‌رود، بیـرون کنـد. چنان که امام 7 می‌فرماید:

«بینا رسول الله صلی الله علیه وآله فی المسجد اذ قال قم یا فلان قم یا فلان قم یا فلان حتّی اخرج خمسة نفر فقال اخرجوا من مسجدنا لاتصـلوا فیـه و انـتم لا تزکون» (حرّ عـاملی، ۱۴۱۲ق، ج۹، ص۲۴ و شـیخ صـدوق، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۳۱۲)؛ روزی در مسجد، پیامبر اکرم 9 فرمود: بلند شو ای فلانی، بلنـد شو ای فلانی و تا پنج نفر را از بین جماعت بیـرون آورد. سـپس فرمـود: از مسجد ما خارج شوید و تا وقتی زکات نمی‌پردازید، در آن نماز نخوانید.

می‌توان استنباط نمود که مانعین زکات در پایگاه‌هـای سیاسـی و اعتقـادی مسـلمین جایگاهی ندارند.

تطهیر اموال

امام صادق 7 یکی از حکمت‌های اخذ زکات از مردم را با وجود این کـه خودشـان از ثروت‌مندترین افراد مدینه هستند، تطهیـر ایشـان بیـان مـی‌دارد (کلینـی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۵۳۸). اطلاق تطهیر، شامل تطهیر اموال مردم نیز می‌گردد. از نظر اسلام، امـوال طیـب، ثمرات طیب خواهند داشت و اموال خبیث و ناپاک، ثمراتی خبیث به بار خواهند آورد:

«وَ الْبَلَدُ الطَّیِّبُ یَخْـرُجُ نَبَاتُـهُ بِـإِذْنِ رَبِّـهِ وَ الَّـذِی خَبُـثَ لاَ یَخْـرُجُ إِلاَّ نَکِـداً...» (اعراف(۷): ۵۸).

وجود اموال ناپاک در زندگی مردم، آثار سوء خود را به جامعه تحمیل خواهد نمود. ازاین‌رو، یکی از تدابیر اسلام و حاکمان اسلامی برای تأمین سـعادت جامعـه اسـلامی، دورداشتن مردم از مصرف اموال آلوده است. قرآن ربـانیون و احبـار را مـورد نکـوهش قرار می‌دهد که چرا ستم‌کاران را از اکل سـحت؛ یعنـی حـرام‌خـواری نهـی نکـرده‌انـد (مائده(۵): ۶۳). این نکوهش و تقبیح اختصاص به علمای یهود و نصاری نـدارد، بلکـه علمای جامعهٔ اسلامی و به طور کلی علمـای دینـی را شـامل مـی‌شـود (امـام خمینـی، ۱۳۷۶، ص۱۱۲).

فقرزدایی

فقر از مهم‌ترین آسیب‌های اجتماعی است. پیامبر اکرم 9 فقـر را نزدیـک بـه کفـر می‌داند.

«**کاد الفقر أن یکون کفراً**» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۳۰۷).

در جامعه همراه با فقر، تنها فقرا متضرر نخواهند شد، بلکه تمـامی اجتمـاع گرفتـار مضرات فقر خواهند گردید. زیرا فقر، عامل بسیاری از گناهان؛ ماننـد سـرقت و فحشـا است که دامن جامعه را خواهد آلود و بـدان خسـارت وارد خواهـد نمـود. بسـیاری از محققین، فقر و انگیزه‌های اقتصادی را به طور کلی یا ضمنی، منشـأ جـرائم دانسـته‌انـد. دانشگاه هاروارد در تحقیقی، ۲۰۰ مورد از جنحه را مورد بررسی قرار داد و بدین نتیجه رسید که ۷۵ درصد از خانواده‌های بـزه‌کـاران در سـطح پـایین اقتصـادی قـرار دارنـد. هم‌چنین نتایج تحقیقی در ایتالیا نشان داد که ۸۵ تا ۹۰ درصد از خانواده‌هـای مجـرمین فقیر هستند (زاهد، ۱۹۹۹م، ص۱۷۶-۱۷۵).

امیرالمؤمنین 7 پس از شکل‌گیری حکومت خویش، اقتصاد را قوام و عمود زنـدگی دین و دنیا معرفی کردند و یکی از حقوق مردم بر دولـت و امـام را «تـوفیر فـیء»؛ یعنـی تکثیر و فراوان‌ساختن سرمایه و ثروت‌های عمومی دانستند (نهج البلاغه، خطبه۳۴).

علاوه بر افزایش ثروت عمومی که مصرف زکات در قالب «فی سبیل الله» می‌توانـد به آن کمک کند، روایات تأکید دارند که عمده هدف تشریع زکات، رفـع فقـر اسـت و وظیفه ولی امر در جامعه اسلامی، بی‌نیازکردن هر فرد و رعایت عدالت در اعطای حـق ایشان است (کلینـی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۵۴۳-۵۴۱). بـه عبـارتی، وظیفـه ولـی امـر، بـا استفاده از ابزارهایی مانند زکات که در اختیار دارد، برقراری عـدالت اجتمـاعی از نظـر دارایی و مالکیت فردی و عمومی است.

> عدالت اجتماعی، توازن افراد جامعه در برخورداری از سطح معیشت اسـت، نه یک‌سان‌بودن درآمد. توازن در سطح معیشت به معنای این است که افـراد جامعه به میزانی از دارایی برخوردار باشند که هر فرد بتواند زندگی متوسطی را دارا باشد (صدر، ۱۴۲۴ق، ج۳، ص۷۰۸).

در جهت توازن از نظر دارایی شخصی، قرآن کریم (انعام(۶): ۱۴۱ و توبه(۹): ۱۰۳) و ائمه معصومین : با دستور به پرداخت زکات (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۳، ص۱۸ و ص۲۸؛ شیخ صدوق، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص۳۰۶؛ شعیری، بی‌تا، ص۸۰؛ مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج۳، ص۱۸۳ و مازندرانی، ۱۴۲۹ق، ج۳، ص۵۲۱) اعطای آن را تا رسیدن فقرا به سطح متوسط زندگی مردم و استغنا، لازم و کفافِ زکات را برای تحقق این مقصود، یقینی دانسته و تأکید نموده‌اند که اگر زکاتِ وضع‌شده برای تحقق این هدف کافی نبود، خداوند آن را افزایش می‌داد:

«إنّ اللّه عزّ و جلّ فرض للفقراء فی مال الأغنیاء ما یسعهم و لو علم أنّ ذلک لا یسعهم لزادهم» (حرّ عاملی، ۱۴۱۲ق، ج۹، ص۱۰).

روایات با این مضمون، بسیارند و برخی از آن‌ها سبب فقیرماندن مردم را گناه ثروت‌مندان (ترک واجبات مالی) و نه عدم کفایت زکات دانسته است (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج۹، ص۱۳-۱۰ و شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۷). زکات بیش‌تر برای افراد با درآمد و داراییِ زیاد، هدف‌گذاری شده و دارای قدرت زیادی برای بازی در نقشِ بازتوزیعی ثروت در جامعه است (ASHRAF TOOR and ABUNASAR, 2004, p.91). برخی، زکات را مالیات و توانایی جامعه برای درمان فقر دانسته‌اند (فراهانی‌فرد، ۱۳۸۷، ص۷۲-۷۱).

تأمین منابع مالی حکومت اسلامی

در هر جامعه مشکلاتی وجود دارد که رسیدگی به آن از شؤون حکومت است. از جمله این موارد، رسیدگی به اقشار محروم و اقدام در جهت امور عام‌المنفعه است. موارد مصرف زکات که در قرآن بیان شده است: **«إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَ فِي الرِّقَابِ وَ الْغَارِمِينَ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»** (توبه(۹): ۶۰)، مشتمل بر فقرا، مساکین، درراه‌ماندگان، بردگان، اشخاص مدیون از اقشار محروم محسوب می‌شوند و علاوه بر آن، عموم جامعه از رسیدگی به این اقشار منتفع می‌شوند. چرا که با رسیدگی به ایشان،

میزان فقر، جرم و انگیزه‌های مجرمانه، تکدی‌گری و ... کاهش می‌یابد و جامعه از سطح رفاه عمومی بیش‌تری برخوردار خواهد شد. تـألیف قلـوب غیـر مسـلمانان نسـبت بـه مسلمین در مواردی برای جامعه لازم است و مـوارد مصـرف فـی سـبیل الله نیـز غالبـاً منفعت عمومی را دربردارد. عاملین زکات نیز که مأمورین حکومت هستند، اگـر تـأمین نشوند، یا کارهای عمومی بر زمین می‌ماند و یا زمینه فساد ایشـان مهیـا مـی‌گـردد. لـذا می‌توان دریافت موارد مصرف زکات، جنبه نیاز عمومی و شأن حکومتی دارند. رفع این نیازها، جز با منابع مالی ممکن نیست. شارع مقدس با تشریع زکات، منبـع مـالی بـرای این‌گونه هزینه‌ها را فراهم نموده است.

ساماندهی امور عمومی

از این منظر که اختیار وضع زکات در دست حکومت است، دو دیدگاه را به عنـوان معیار برای وضع زکـات ذکـر نمـوده‌انـد: یکـی نظریـه منفعـت (تعاقـد بـین دولـت و شهروندان) و دیگری، نظریـه حاکمیـت و سـیادت دولـت. در هـر دو نظریـه، لـزوم ساماندهی امور اجتمـاعی و خـدمات عمـومی مـورد توجـه اسـت (عنایـه، ۱۴۱۵ق، ص۵۷-۵۱). امام باقر 7 در پاسخ به سؤال از درهم و دینار، چنین تعبیر می‌فرمایند:

«هی خواتیم اللّه فی أرضه ... بهـا یسـتقیم شـئونهم و مطـالبهم ...» (مجلسـی، ۱۴۰۳ق، ج۹۳، ص۱۵، ش۳۰).

«خواتیم الله» به معنای مهر و نشان‌هـایی اسـت کـه موجـب صـیانت امـور الهـی از تعرض دیگران می‌شود (واسطی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۱۶، ص۱۸۹).

«بها یستقیم» (فیومی، بی‌تا، ج۲، ص۵۲۰)، «شئونهم و مطالبهم»؛ یعنی احوال و امور مردم به وسیله آن قوام و استقرار می‌یابد و حوایج مردم به وسیله آن رفع مـی‌گـردد. در ادامه، وجوب زکات بر درهم و دینار را متفرع بر این اوصاف ساخته و می‌فرمایند:

«فَمَنْ أَكْثَرَ لَهُ مِنْهَا فَقَامَ بِحَـقِّ اللَّـهِ فِيهَـا وَ أَدَّى زَكَاتَهَـا فَـذَاكَ الَّـذِي طَابَـتْ وَ خَلَصَتْ لَهُ وَ مَنْ أَكْثَرَ لَهُ مِنْهَا فَبَخِلَ بِهَا وَ لَمْ يُؤَدِّ حَـقَّ اللَّـهِ فِيهَـا وَ اتَّخَـذَ مِنْهَـا الْآنِيَةَ فَذَاكَ الَّذِي حَقَّ عَلَيْهِ وَعِيدُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فِي كِتَابِهِ يَقُولُ اللَّهُ تَعَـالَى يَـوْمَ

يُحْمى عَلَيْها فِي نارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوى بِها جِباهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ هذا ما كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا ما كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ»؛ پس کسی که میزان زیادی از درهم و دینار را در اختیار دارد و نسبت به حق الله در آن اقدام نماید و زکاتش را بپردازد، او کسی است که درهم و دینار برای او پاکیزه و خالص شده و کسی که میزان زیادی از درهم و دینار را در اختیار دارد و نسبت به آن بخل بورزد و حق الله را در آن ادا ننماید و ظروفی از آن جنس اختیار نماید، او کسی است که وعید خداوند عزّوجلّ در کتابش «**يَوْمَ يُحْمى عَلَيْها فِي نارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوى بِها جِباهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ هذا ما كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا ما كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ**» (توبه(۹): ۳۵) در مورد او ثابت است.

درهم و دیناری که در مسیر زکات هزینه می‌شود، مصداق تام خواتیم یا مهر و نشان‌هایی است که موجب صیانت امور الهی می‌شود. زیرا چنان که امام 7 می‌فرمایند، درهم و دینارِ زکات، موجب استقامت شؤون و رفع حوایج است. وقتی درهم و دینار در قالب زکات در اختیار فقرا قرار گیرد، امور زندگی آنان سامان می‌گیرد. وقتی زکات در قالب «فی سبیل الله»، غارمین و سایر اقشار مستحق هزینه می‌شود، منجر به ساماندهی امور عمومی جامعه می‌گردد. اقداماتی به وسیله آن انجام می‌پذیرد که شایسته عنوان «معروف» است. ازاین‌رو، انجام معروف، یکی از حکمت‌های زکات شمرده شده است:

«**مع ما فيه من ... اصطناع المعروف**» (حرّ عاملی، ۱۴۱۲ق، ج۹، ص۱۲-۱۳).

معروف یا اموری که برای عموم جامعه منفعت دارد، در قالب عناوین متعددی محقق می‌شوند. در ادامه، دو مورد از این امور که دارای آثار سیاسی، اقتصادی و اجتماعی مهمی هستند، ذکر می‌شود.

سلامت عمومی

امام باقر 7 در مورد درهم و دینار فرموده‌اند:

«**هي خواتيم اللّه في أرضه جعلها اللّه مصحّة لخلقه ...**» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۳، ص۱۵).

یعنی خداوند آن‌ها را موجب سلامتی و رفع بیماری مردم قرار داده است. درهم و دینار، از اموال متعلق زکات است. همان ویژگی که برای تمامی مردم در آن قرار داده شده است، از طریق زکات شامل افراد بیمار و گرفتار که رفع مشکل ایشان به درهم و دینار وابسته است، می‌گردد. ازاین‌رو، امام رضا 7 در روایتی، ضمن بیان علت تشریع زکات می‌فرماید:

«لأنّ اللّه تبارک و تعالی کلّف أهل الصّحّة القیام بشأن أهل الزّمانة و البلوی» (همان، ص۱۸)؛ زیرا خداوند تبارک و تعالی تندرستان را به رسیدگی به حال دردمندان و مبتلایان مکلف ساخته است.

زمانت، به فتح اول، در لغت به معنای بیماری‌های با واگیر، یا نقص عضو، یا از کار افتادن نیروهای بدن است.

امنیت امت اسلامی

عواملی که موجودیت یک ملت را به خطر بیاندازد، به اندازه‌ای مهم است که در نظام‌های امروزین، نهادهای عالی (مانند شورای عالی امنیت ملی) عهده‌دار بررسی وضعیت آن هستند. یکی از این عوامل تهدیدکننده، هجمه نظامی است. نظام اسلامی باید در برابر حمله دشمنان از آمادگی دفاعی مناسب برخوردار باشد. ازاین‌رو، یکی از مصارف زکات، جهاد است. برخی، تنها مصداق «فی سبیل الله» را جهاد دانسته‌اند. امنیت برون‌مرزی، تنها بُعد امنیت یک جامعه نیست. ایجاد تفرقه، بدبینی و کینه‌توزی اقوام، مذاهب و ادیان، یکی از روش‌هایی است که دشمنان به وسیله آن، نظام اسلامی را تهدید می‌نمایند. مصرف زکات برای تألیف قلوب، می‌تواند دفع‌کننده این تهدید باشد. از سوی دیگر، علاوه بر ایجاد الفت بین اقوام، مذاهب و ادیان، اقدام به پرداخت زکات با ایجاد روحیه مهربانی و مودت را در بین افرادی از یک قوم و یک مذهب، افزایش هم‌بستگی ملی و تقویت امنیت اجتماعی به دنبال خواهد داشت:

«مع ما فیه من الرّحمة و الرّأفة لأهل الضّعف و العطف علی أهل المسکنة» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۳، ص۱۸).

یکی از آثار اجتماعی زکات، دفع انواع بلاها و خطرات از امت است و عـدم توجـه به این واجب الهی، اگر فراگیر شود، موجب هلاک امت خواهد بـود. امـام صـادق 7 می‌فرمایند:

«ان الله لیدفع لمن یزکی من شیعتنا عمن لایزکی ولو اجمعوا علی تـرک الزکـاة لهلکوا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۴۵۱)؛ همانا خداوند به خـاطر کسـانی از شیعیان ما که زکات می‌دهند، انواع بلاها و خطرات را از سایرین دفع می کند و اگر همه پرداخت زکات را ترک می‌کردند، نابود می‌شدند.

جلوگیری از بلایای مالی و اقتصادی

پرداخت زکات موجب برکت و ازدیاد رزق مـی شـود و در مقابـل، یکـی از دلایـل نقصان و ازبین‌رفتن اموال به واسطه حوادث طبیعـی و غیـر آن، عـدم پرداخـت زکـات دانسته شده است. امام صادق 7 می‌فرمایند:

«ما ضاع مال فی بر ولا بحر الا بتضـییع الزکـاة» (حـرّ عـاملی، ۱۴۱۲ق، ج۹، ص۲۸)؛ هیچ مالی در خشکی و در دریا ضایع و تلـف نمـی‌شـود، مگـر بـه خاطر آن‌که زکات آن تضییع شده باشد.

روایت دیگری نیز به این مضمون وجود دارد که امام 7 نسبت به این مسأله قسـم یاد می‌نماید (شـیخ صـدوق، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۸-۷ و همـو، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص۳۰۶). تلف‌شدن مال بدون زکات در بقاع منتقمه (مکان‌های انتقام الهـی) (مجلسـی، ۱۴۰۳ق، ج۹۳، ص۱۲-۱۱)، بی‌برکت‌شدن مزارع، باغات و معادن در اثر ترک زکـات (مجلسـی، ۱۴۰۳ق، ج۹۳، ص۱۵ و حـرّ عـاملی، ۱۴۱۲ق، ج۹، ص۲۶)، ازبـین‌رفـتن دامـداری (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۳، ص۱۳-۱۴)، گرفتاری در احوال فقرا و اغنیا (همان، ص۱۶) و قحطی و خشک‌سالی (حرّ عـاملی، ۱۴۱۲ق، ج۱۵، ص۲۵۴) از جملـه آثـار مخـرّب اقتصادی است که با پرداخت زکات می‌توان مانع تحقق آن شد.

علاوه بر این آثار اقتصادی، ترک زکات موجـب برخـی از مفاسـد اقتصـادی ماننـد سرقت و ربا می‌شود. امام صادق 7 پرداخت‌نکردن زکات را در زمره سرقت محسوب

داشته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۳، ص۱۲). از سویی، ازدیاد سرمایه، زمینه‌ساز فساد است و فقر هم ممکن است زمینه مفاسد اجتماعی؛ مثل وقوع سرقت، دریافت رشوه، خیانت و امثال آن را فراهم آورد. ازاین‌رو، تارک زکات را به رباخوار تشبیه نموده‌اند (همان، ص۲۹). زکات، از راه‌های تعدیل‌کننده ثروت و ازبین‌برنده بسیاری از مفاسد می‌باشد.

از آن‌جا که حاکم اسلامی باید به مصالح مسلمین توجه ویژه داشته باشد و در چارچوب آن عمل نماید، مبارزه با فقر و تعالی‌بخشیدن به سطح زندگی مردم را باید از رئوس برنامه‌های حکومتی خویش قرار دهد.

ادای دیون بدهکاران ناتوان

در هر جامعه، معمولاً اشخاصی بر اثر عوامل گوناگون، گاه به صورت ناخواسته با مشکل بدهی مواجه و از عرصه اجتماع رانده می‌شوند. بسیاری از افراد، گناه‌کار یا کلاه‌بردار و مفسد نیستند. بلکه بر اثر سوء تدبیر یا قصور بدون سوء نیت با این مشکل مواجه شده‌اند. ممکن است بسیاری از این بدهکاران جزو فعالان در عرصه‌های گوناگون کشاورزی و صنعت باشند که در اثر اختلال در کار آنان، قسمت‌های دیگری از جامعه نیز به معضلاتی مبتلا شود. لذا این گروه، یا باید به حال خود رها شوند و در اثر بدهی؛ هم خودشان و هم دیگران به مشکلات بعدی دچار گردند و یا به آنان کمک شود تا از این مشکل رهایی یابند. راه عاقلانه و انسان‌دوستانه، کمک به ایشان است. اسلام، غارمین یا بدهکاران را یکی از گروه‌های مستحق زکات محسوب نموده تا بدین ترتیب مشکل ایشان برطرف گردد و پرداخت دیون قرض‌مندان از اهداف و آثار وضع زکات محسوب می‌شود:

«**إنّ الصّدقة تقضی الدّین**» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۴، ص۹ و حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج۹، ص۳۶۷).

در نظام اسلامی، ولی امر موظف است به مشکلات این گروه از افراد رسیدگی نماید.

افزایش اموال و دارایی‌ها

در روایاتی از رسول خدا 9 (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۳، ص۱۱)، امیرالمؤمنین 7 (همان، ص۱۳) و سایر ائمه : (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۳، ص۱۸، ۲۰ و ۲۸؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۸ و همو ۱۴۰۹ق، ج۲، ص۳۰۲ و ۳۰۶)، پرداخت زکات، علاوه بر حفظ، موجب افزایش اموال و دارایی اغنیا معرفی شده و از مردم خواسته شده تا از این طریق، اموال خود را افزایش دهند:

«**إذا أردت أن یثری اللّه مالک فزکّه...** » (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۳، ص۲۳).

روایات متعددی بر این مضمون دلالت دارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۳، ص۱۸ و طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج۱، ص۹۹) که گاه از تعبیر افزایش رزق استفاده کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۳، ص۱۴). افزون بر این، پرداخت زکات، موجب امید به فزونی‌ای است که در اثر شکر در مال پدید می‌آید:

«**مع ما فی ذلک من ... و الطّمع فی الزّیادة**» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۳، ص۱۸ و شیخ صدوق، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۳۰۷).

اعتقاد به افزایش مال، علی‌رغم کاهش ظاهری آن، در فرهنگ اسلامی با مفهوم برکت مرتبط است. به تعبیری، می‌توان پرداخت زکات را از اسباب برکت مال دانست.

نتیجه‌گیری

زکات آثار متنوعی را در عرصه حقوق اساسی داراست. در زمینه عبادی، فرهنگی و اخلاقی، زکات به دنبال تقویت مبانی دینی، مبارزه با فرهنگ مال‌اندوزی و تفرعن، استحکام پیوندهای اجتماعی و خانوادگی، تقویت روحیه صبر و استقامت، اصلاح و تربیت مجرمین و پیش‌گیری از گناه، احیای فرهنگ نوع‌دوستی و اهتمام به امور اجتماعی و ترویج ارزش‌های اخلاقی است. علاوه بر این، در زمینه سیاسی و اقتصادی، زکات در پی توجه به جایگاه امام در جامعه، تطهیر اموال در گردش در جامعه، فقرزدایی، تأمین مالی حکومت اسلامی، ساماندهی امور عمومی مرتبط با سلامت و امنیت، ممانعت از بلایای اقتصادی، ادای دیون بدهکاران و افزایش اموال و دارایی‌هاست.

وضعیت درهم‌تنیدگیِ احکام عبادی با مسائل سیاسی و اجتماعی در اسلام، گویای آن است که نظامات عبادی و اجتماعی اسلام قابل انفکاک نیست و پذیرش اسلام با اهتمام به نظام اجتماعی مسلمین ملازمت دارد. چنان‌که روایت «**من أصبح و لم یهتمّ بأمور المسلمین فلیس بمسلم**» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۱۶۴)، تأکید و تأییدی بر این مهم است. ازاین‌رو، برنامه‌ریزی برای جامعه اسلامی بدون توجه به مسائل فرهنگی، عقیدتی و اخلاقی، ترسیم شکلی ناموزون از اسلام و تحریف واقعیتی است که پیامبران الهی و امامان به دنبال تبیین و عملی‌نمودن آن بوده و به یقین، امام عصر ما نیز در صدد تحقق آن هستند.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج‌البلاغه**.

۳. آلوسی بغدادی، شهاب‌الدین محمود شکری، **روح المعانی**، ج۶، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.

۴. ابن عربی، محی‌الدین محمّد بن علی بن محمّد، **الفتوحات المکیّة**، ج۱، بیروت: دار صادر، ۱۴۰۵ق.

۵. ابن عربی، محی‌الدین محمّد بن علی بن محمّد، **تفسیر ابن عربی**، ج۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.

۶. ابن فارس، ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا، **معجم مقائیس اللغة**، ج۳، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.

۷. امام خمینی، سیدروح‌الله، **ولایت فقیه**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۷۶.

۸. بیگی، جمال و هم‌کار، **تحریم ربا در آموزه‌های اسلامی با نگرشی اجمالی بر بینش فقهی امام خمینی ; ؛ شاخصه توسعه اقتصادی تمدن اسلامی؛ اولین کنفرانس ملی اقتصاد، مدیریت و فرهنگ ایرانی ــ اسلامی**، اردبیل: مؤسسه پیشگامان فرهیختگان فرهنگ و اندیشه ولی‌عصر و اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی استان اردبیل، ۱۳۹۳.

۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة**، ج۱، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۳۷۶ق.
۱۰. حرّ عاملی، محمدبن حسن، **وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة**، تحقیق عبدالرحیم ربانی شیرازی، ج۹، ۱۵و۲۱، بیروت: دار الاحیاء لتراث العربی، چ۷، ۱۴۱۲ق.
۱۱. حکیمی ، محمدرضا، حکیمی، علی و حکیمی، محمد، **الحیاة**، ترجمه احمد آرام، ج۶، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸.
۱۲. حمیری، نشوان بن سعید، **شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم**، ج۷، بیروت: دار الفکر المعاصر، ۱۴۲۰ق.
۱۳. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن‌محمد، **المفردات فی غریب القرآن**، لبنان ـ سوریا، بیروت ـ دمشق: دارالعلم ـ الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
۱۴. زاهد، عبدالامیر، **دراسات فی الفکر الاقتصادی الاسلامی**، بیروت: مطبعة الغدیر، ۱۹۹۹م.
۱۵. شعیری، محمد بن محمد، **جامع الأخبار**، نجف اشرف: مطبعة حیدریة، بی‌تا.
۱۶. شیخ صدوق، محمّد بن علی، **ثواب الأعمال و عقاب الأعمال**، قم: دار الشریف الرضی للنشر، چ۲، ۱۴۰۶ق.
۱۷. شیخ صدوق، محمّد بن علی، **من لایحضره الفقیه**، ترجمه علی‌اکبر غفاری و هم‌کار، ج۲، تهران: نشر صدوق، ۱۴۰۹ق.
۱۸. شیخ صدوق، محمّد بن علی، **من لایحضره الفقیه**، ج۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: چ۲، ۱۴۱۳ق.
۱۹. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، **المحیط فی اللغة**، تصحیح محمدحسن آل یاسین، ج۳، بیروت: عالم الکتاب، ۱۴۱۴ق.
۲۰. صدر، سیدمحمّدباقر، **اقتصادنا (موسوعة الشهید الصدر)**، ج۳، قم: مرکز الأبحاث و الدراسات التخصّصیّة للشهید الصدر، ۱۴۲۴ق.
۲۱. طباطبایی بروجردی، سیدحسین، **جامع أحادیث الشیعة فی احکام الشریعة**، ج۹، قم: المهر، ۱۴۲۲ق.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج۹و۱۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ۲، ۱۴۱۷ق.

۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **ترجمه المیزان**، ج۹و۱۵، قم: انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۲۴. طبرسی، احمد بن علی، **الإحتجاج علی أهل اللجاج**، ج۱، مشهد مقدس: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۲۵. طریحی، فخرالدین، **مجمع البحرین و مطلع النیرین**، ج۳، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، چ۲، ۱۴۰۸ق.
۲۶. طوسی، محمّد بن حسن، **الأمالی**، قم: دارالثقافة، ۱۴۱۴ق.
۲۷. طوسی، محمّد بن حسن، **تهذیب الأحکام**، ج۲و۱۰، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۶ق.
۲۸. عنایه، غازی، **الزکاة و الضریبة دراسة مقارنة**، بیروت: دار احیاء العلوم، ۱۴۱۵ق.
۲۹. فراهانی‌فرد، سعید، **نگاهی به فقر و فقرزدایی از دیدگاه اسلام**، تهران: انتشارات کانون اندیشه جوان، چ۲، ۱۳۸۷.
۳۰. فیومی، احمد بن محمد، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی**، ج۲، قم: منشورات دارالرضی، بی‌تا.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، تصحیح علی‌اکبر غفاری، ج۱، ۲، ۳و۴، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۳۲. مازندرانی، محمدهادی بن محمدصالح، **شرح فروع الکافی**، ج۳، قم: دار الحدیث للطباعة و النشر، ۱۴۲۹ق.
۳۳. مجلسی، محمدباقر، **بحار الأنوار**، تصحیح سیدابراهیم میانجی و همکاران، ج۱۵، ۲۷و۹۳، بیروت: مؤسسة الوفاء، چ۲، ۱۴۰۳ق.
۳۴. مجلسی، محمدتقی، **روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه**، ج۳، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور، چ۲، ۱۴۰۶ق.
۳۵. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**، ج۱۵، بیروت: داراحیاء التراث العربی، الطبعةالسابعة، ۱۳۶۲.
۳۶. نوری، میرزاحسین‌بن محمدتقی، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، ج۷و۱۱، بیروت: مؤسسه آل‌البیت : ، ۱۴۰۸ق.
۳۷. واسطی زبیدی، محب‌الدین سیدمحمدمرتضی، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج۱۶، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ق.

38. ASHRAF TOOR, IMRAN and ABUNASAR, "ZAKAT AS A SOCIAL SAFETY NET: Exploring the Impact on Household Welfare in Pakistan", **Pakistan Economic and Social Review**, Department of Economics, University of the Punjab, Vol. 42, No. 1/2, pp. 87-102, 2004.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وهفتم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۴۰۱، پیاپی ۱۰۶
ISLAMIC GOVERNMENT 106 / Vol.27, No.4, Winter2023

امکان‌سنجی فقهی معافیت مؤدی خمس و زکات از مالیات در حکومت اسلامی با رویکردی بر اندیشه امام خمینی 1

دریافت: ۱۴۰۱/۱/۱۵ تأیید: ۱۴۰۱/۷/۱۸
حمیدرضا دهقان‌نیری* و احمدعلی قانع**

چکیده

خمس و زکات از مالیات‌های منصوص، تقربی و عبادی می‌باشند. مشهور فقهای امامیه، عمدتاً پرداخت‌های تعبدی را به شکل اختیاری و فردی می‌دیدند و به ندرت قائل به تعلق تمامی آن‌ها به مقام امامت بوده‌اند. بر خلاف نظر مشهور فقها، امام خمینی 1 به صراحت وجوهات را بودجه حکومتی و حق الاماره دانسته و آن را به کلی از آنِ منصب رهبری جامعه اسلامی قلمداد می‌نماید. مردم در کنار مالیات‌های منصوص، مالیات غیر منصوص را به حکومت‌ها به صورت الزامی پرداخت می‌نمایند. در صورت تشکیل حکومت اسلامی و ادامه هر دو نوع مالیات، تنوع مالیاتی پیش می‌آید که برخی طبق وظیفه قانونی ـ شهروندی الزامی و برخی طبق وظیفه شرعی واجب است. در اثر پرداخت همزمان دو نوع مالیات، فشار اقتصادی مضاعفی به برخی از طبقات جامعه که عمدتاً متدین هستند، تحمیل و موجب تبعیض اجتماعی می‌شود. روش این پژوهش توصیفی ـ تحلیلی است و نتیجه آن این است که در حکومت اسلامی برای افرادی که وجوهات خود را پرداخت نموده‌اند و متحمل بار مضاعف اقتصادی در حکومت اسلامی هستند، بتوان معافیت از مالیات‌های متداول را قائل شد. اهداف این پژوهش، پیش‌گیری از مالیات‌های موازی، اجرای عدالت، رفع تبعیض، افزایش پرداخت تعبدی و کاهش هزینه دین‌داری در جامعه اسلامی است.

واژگان کلیدی

منابع مالی اسلام، مالیات، معافیت، حکومت اسلامی، امام خمینی

* عضو هیأت علمی دانشگاه امام صادق 7 : h.dehghan@isu.ac.ir
** دانش‌آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی دانشگاه امام صادق 7 : a.ghane@isu.ac.ir

مقدمه

از آن‌جا که دین اسلام، دین کاملی است، بر این اساس، می‌توان ادعا نمود کـه ایـن دین در همه زمینه‌ها کارآمد خواهد بود و نمی‌تواند نسبت به امور مهمی ماننـد مسـائل مالی که قوام حکومت‌ها بر آن متوقف است، بی توجه باشد. هم‌چنین از آن‌جا که هدف از تشکیل حکومت اسلامی تأمین سعادت دنیوی و اخروی و دوام احکام اسلام متوقف بر بقای حکومت اسلامی است، اسلام باید یک منظومه کاملی برای تـأمین هزینـه‌هـای مالی حکومت خود تعبیه نموده باشد.

امروزه مالیات نقـش پررنگـی در درآمـدزایی کشـورها دارد و دریافـت آن، توسـط حکومت‌ها یک ضرورت عقلی است. در این میان، اخذ مالیات عبادی (خمس و زکات) که نص قرآنی و روایی در خصوص آن وجود دارد و به عنـوان واجبـی در کنـار نمـاز مطرح شده است، در حکومت اسلامی تأکید بیش‌تری می‌یابد.

وجوهات شرعی به نحو واجب شرعی و در عین حال، مالیات‌های متعـارف دولتـی به صورت الزام حاکمیتی موجب تعدد و تنوع مالیات می‌شود. تنوع مالیاتی کـه میـراث دوره‌های قبل از تشکیل حکومت اسلامی است، در آن زمان توجیهـات خـود را داشـته است، اما اکنون با تشکیل حاکمیت اسـلام، چنـین پراکنـدگی مالیـاتی و دریافـت‌هـای موازی زیبنده حکومت اسلامی نیست و موجب تحمیل بار مضاعف بر گروهی از افراد که عمدتاً طبقه متوسط و ضعیف هستند، می‌شود و در عین حال، راه را برای بسیاری از افراد ثروت‌مند جهت فرار از مالیات باز می‌گذارد. لذا سؤال اصلی این است که آیـا بـه منظور اجرای عدالت، امکان دارد که یکی از دو مالیات به نفع دیگری کنار رود؟

با توجه به اولویت مالیات منصوص به منظور برپایی اصل مهم عدالت اجتمـاعی در اسلام، به نظر می‌رسد بتوان شیوه‌ای اتخاذ نمود که حکومت اسـلامی حتـی الامکـان از مالیات‌های غیر از مالیات منصوص بی‌نیاز شود. یکی از این شیوه‌هـا، معافیـت مؤدیـان خمس و زکات از پرداخت انواع مالیات متعارف است.

در این راستا فرضیه مقاله حاضر این است که در شرایط عادی امکان معـاف‌نمـودن

مؤدیان خمس و زکات از کل یا بخشی از مالیات دولتی(بسته به مصلحت) وجود دارد. به نظر می‌رسد این ایجاد معافیت به لحاظ فقهی امکان‌پذیر است.

پیشینه پژوهش

معافیت از مالیات یا بخشودگی مالیاتی از مباحث جدیدی است که در پژوهش‌های فقهی کم‌تر به آن پرداخت شده است، در واقع پژوهش‌هایی اقتصادی یا فقهی ـ اقتصادی، تحت عنوان جایگزینی مالیات اسلامی با مالیات متعارف یا امکان‌سنجی ورود خمس و زکات به نظام مالیاتی ایران صورت گرفته است. برخی از این پژوهش‌ها به نحو ذیل است.

محمد خانزاده فیروزآبادی(خانزاده فیروزآبادی، ۱۴۰۰، ش۲، ص۵۸-۲۹) در مقاله «رابطه دو مالیات شرعی و حکومتی بر مال واحد»، پرداخت‌های دوسویه پی از انقلاب اسلامی را ناشی از جدابودن دو نظام مالیاتی بر شمرده و در نهایت وجوهات شرعی را به عنوان مالیاتی در کنار مالیات‌های حکومتی می‌داند، اما به معافیت اشاره‌ای نکرده است.

هدی جعفری، علی‌اکبر ایزدی‌فرد و محمد محسنی دهکلانی(جعفری؛ ایزدی‌فرد و محسنی دهکلانی، ۱۳۹۹، ش۳۲، ص۵۲-۳۱) در مقاله «بررسی فقهی فرار از مالیات حکومتی»، حکم حرمت فرارکننده از مالیات‌های ثابت را بیان می‌نماید و حرمت و جرم‌انگاری فرار مالیاتی را هر چند از روی سوء استفاده از خلأ قانونی باشد را اثبات می‌کند. این مقاله به معافیت مالیاتی نپرداخته است.

جعفر کوشکی فروشانی(کوشکی فروشانی، ۱۳۹۷، ش۱۰، ص۱۴۳-۱۱۹) در مقاله «ارائه نهاد پیشنهادی برای سازماندهی و عملیاتی‌کردن سیاست مالیاتی زکات در کشور»، ساز و کار فعلی زکات در کشور را برای دوران فقدان حکومت اسلامی دانسته و از ضرورت تغییر آن می‌نویسد. عدم تحول زکات از نظام مقلد ـ مجتهد به نظام امام ـ امت را مسبب اختلال در کارایی کل جامعه می‌داند. اما مشخصاً موضوع معافیت مؤدیان خمس و زکات از مالیات را بررسی نکرده است.

محمدزمان رستمی و محمدهادی رستمی(رستمی و رستمی، ۱۳۹۴، ش۱۵، ص۲۶-۷) در مقاله «پیشنهادهایی برای بسط و جای‌گزینی نظام مالیاتی اسلام»، دوگانگی در نظام مالیاتی را موجب فرار مالیاتی و بالارفتن بار مالیات دانسته و نیز نرخ‌های مالیات اسلامی را بر حسب شرایط قابل تعدیل می‌داند. وی مالیات‌های اسلامی را دارای ویژگی‌هایی از جمله مستقیم‌بودن و مشوق آبادانی‌بودن دانسته و یک‌پارچه‌سازی نظام مالیاتی بر اساس نظام مالیاتی اسلام را یک انقلاب بزرگ معرفی می‌نماید، اما برای آن راه‌کاری تشویقی ارائه نداده است.

عبدالمحمد کاشیان، احمد شعبانی و محمدمهدی عسگری(کاشیان؛ شعبانی و عسگری، ۱۳۹۴، ش۱۲، ص۱۵۰-۱۲۹) در مقاله «بررسی دوگان‌های تقدم وجوهات شرعی یا مالیات و مکمل یا جانشین‌بودن آن‌ها با تأکید بر ابعاد حکومتی خمس و زکات در اقتصاد اسلامی ایران»، با بررسی ظرفیت اقتصادی و اجرایی ورود خمس و زکات به نظام مالیاتی، سناریوها و احتمالات متعددی را مطرح نموده و از میان آن‌ها یکی را بر می‌گزینند. اما از دریچه فقه و قانون، چنین کاری انجام نداده و صرفاً به لحاظ اقتصادی و ستادی، جانشینی خمس و زکات به جای مالیات را بررسی نموده است.

مجید رضایی دوانی، علی‌اکبر خادم و فرشته حاج‌محمدی(رضایی دوانی؛ خادم و حاج‌محمدی، ۱۳۹۱، ش۶۴، ص۱۲۴-۹۳) در مقاله «بررسی تطبیقی مالیات بر مجموع درآمد و خمس»، با روی‌کرد اقتصادی در مقام مقایسه مالیات بر مجموع درآمد و خمس، خمس را دارای کلیه ساختارهای مورد نیاز مالیات بر مجموع درآمد دانسته و جای‌گزینی آن را با این مالیات امکان‌پذیر می‌دانند. البته اذعان می‌کنند که در اجرای آن، پیچیدگی‌هایی وجود دارد که این جای‌گزینی با تحول در سیستم اطلاعات درآمدی کشور امکان‌پذیر است. اما به‌ویژه از منظر روایی و نیز مبانی فقهی امام خمینی 1 ورودی به این موضوع نداشته است.

مهدی موحدی بک‌نظر و محمدجواد رضایی(موحدی بک‌نظر و رضایی، ۱۳۹۱، ش۶۳، ص۱۷۳-۱۵۳) در مقاله «ارتباط وجوهات شرعی و مالیات‌های حکومتی در الگوی پیشرفت اسلامی ـ ایرانی (دلالت‌هایی برای حل پرداخت دوسویه)»، ارتباط

مطلوب وجوهات شرعی و مالیات‌های حکومتی به عنوان اولین‌گام نظام‌سازی مطلوب مالیاتی را بیان نموده و راه را برای ادامه تغییرات هموار می‌سازد. نگاه‌های حکومتی مؤلفان با مقاله کنونی یک‌سان است. اما به بحث تشویقی معافیت نسبت به مؤدیان خمس و زکات اشاره‌ای نکرده‌اند.

سیدمحمد موسوی بجنوردی(موسوی بجنوردی، ۱۳۸۴، ش۲۶، ص۱۸-۳)، در مقاله «نقش زکات در نظام حکومت انقلاب اسلامی»، روایاتی که در خصوص زکات وارد شده را بررسی نموده و نیز به دلیل اثبات عدم انحصار متعلقات زکات و اختیارات ولی امر در قبض و بسط موارد زکوی پرداخته و نتیجه می‌گیرد که منابع زکات، به صلاح‌دید ولی امر قابل بازنگری است. نگارنده مقاله فوق با تمرکز بر زکات، به دو مالیات زکات و خمس نگرش مالیاتی داشته و آن‌ها را از بودجه‌های تحت اختیار ولی امر می‌داند، به همین جهت، منابع زکات و سایر شرایط آن را با مصلحت‌سنجی ولی فقیه قابل تطبیق بر زمانه دانسته، اما راه‌کاری برای عدم موازی‌کاری با سایر انواع مالیات دولتی نظیر معافیت ارائه نداده و نیز موضوع فوق را از نظر قانونی بررسی نکرده است.

مفهوم‌شناسی

خمس در لغت یک‌پنجم و جمع آن اخماس است(ابن منظور، ۱۹۹۷م، ج۲، ص۳۱۶ و خوری شرتونی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۱۰۵).

خمس در اصطلاح یک واجب مالی به میزان یک پنجم است که خداوند آن را به نفع خود و بنی‌هاشم در منابعی معین(اعم از حقوق مالی یا عین) بر عموم مسلمانان وضع نموده است(هاشمی شاهرودی، ۱۴۴۱ق، ج۴۲، ص۹).

زکات در لغت اسم مصدر از فعل زکّی و به مفهوم رشد، شایستگی، افزایش و پاکیزگی است(ابن منظور، ۱۹۹۷م، ج۳، ص۱۹۲).

زکات در اصطلاح، بیرون‌نمودن اندازه معینی از مال که به حد نصاب رسیده باشد. بنابراین، معنای اصطلاحی زکات می‌تواند برگرفته از یکی از دو معنای رشد یا تطهیر باشد(شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۱۱).

جزیه در لغت از ریشه عربی جزاء گرفته شده است، به معنای پاداش یا کیفر است. گویا این مبلغ جزیه از قتل شخص بازداشته است(ابن منظور، ۱۹۹۷م، ج۱، ص۴۲۳). گروهی آن را معرب کلمه فارسی «گزیت» و نظایر آن می‌دانند که به معنای مالیات است(کلانتری، ۱۳۷۴، ص۱۸-۱۷).

جزیه در اصطلاح، مالی است که حاکم اسلام از اهل کتاب یا کسانی که شبهه اهل کتاب را دارند، دریافت می‌دارد و در مقابل، جان و خون آن‌ها در جامعه اسلامی مصون خواهد بود(همان، ص۲۰).

خراج در لغت به معنای خرج است و آن چیزی است که قوم آن را از مال خود در سال به اندازه معلوم بیرون می‌آورند و گروهی خرج را مصدر و خراج را اسم برای هر آن‌چه خارج شود، دانسته‌اند(ابن منظور، ۱۹۹۷م، ج۲، ص۲۳۶).

خراج در اصطلاح، مالیاتی است که حاکم اسلامی بر زمین خراجی(مفتوح العنوه) که آن را در اختیار بهره‌برداران قرار می‌دهد، وضع می‌نماید. اگر خراج به صورت سهمی از محصول زمین دریافت شود، بدان مقاسمه گویند(هاشمی شاهرودی، ۱۴۴۱ق، ج۴۲، ص۱۰ و مصباحی‌مقدم، ۱۳۹۷، ص۲۵۴).

عشور در لغت جمع عُشر به معنای یک‌دهم است و جمع آن اعشار است(ابن منظور، ۱۹۹۷م، ج۴، ص۳۴۱).

عشور در اصطلاح، مالیاتی که از کالای تجاری به هنگام ورود یا خروج به منطقه‌ای گرفته می‌شود؛ هر چند میزان آن یک‌دهم نباشد(یوسفی، ۱۳۷۹، ص۱۳۸).

قرض در لغت به معنای قطع‌کردن، بریدن و مردن است(ابن منظور، ۱۹۹۷م، ج۵، ص۲۳۴ و خوری شرتونی، ۱۳۷۴، ج۴، ص۳۱۲).

قرض در اصطلاح به معنای تملیک مال مورد قرض؛ به شرط این‌که مقترض، متعهد به جبران آن باشد، ولو به رد عین مالی که به قرض گرفته است (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج۴، ص۲۹۰۰).

کفارات در لغت جمع کفاره به معنای پوشش می‌باشد. از ریشه کفر به معنای پوشاندن و مستورنمودن است. در حقیقت کفاره هر کاری است که با آن بتوان گناه را پوشاند؛

مانند صدقه، روزه و مانند آن (ابـن منظـور، ۱۹۹۷م، ج۵، ص۴۱۸ و خـوری شـرتونی، ۱۳۷۴، ج۴، ص۵۶۶).

کفارات در اصطلاح، طاعتی است که با انجـام آن سـقوط یـا تخفیـف در مجـازات صورت پذیرد(شهید ثانی، ۱۴۱۷ق، ج۱۰، ص۵).

وقف در لغت به معنـای ایسـتادن و درنـگ‌کـردن اسـت(ابن منظـور، ۱۹۹۷م، ج۶، ص۴۷۷).

وقف در اصطلاح عقدی است که ثمره آن، تحبیس اصل مال و آزادنمودن منـافع آن برای استفاده عموم مردم، بـدون دریافـت عـوض اسـت(حلی، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص۲۱۱؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج۳، ص۱۶۳، امام خمینی، ۱۳۹۲، ج۲، ص۶۷).

مالیات در لغت یک ترکیب فارسی به معنای باج، خراج و وجوه گرفته‌شـده توسـط مأموران دولتی است که برخی آن را جمع «مالیه» عربی دانسته‌اند(دهخدا، ۱۳۷۳، ج۱۲، ص۱۷۶۵۱) و برخی دیگر یاء را یاء قبل از ادات جمع دانسته‌اند که به صـورت مشـدد نیست(جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ج۴، ص۳۱۶۰). مالیات در اصطلاح علم مالیه، سهمی است که به موجب اصل تعاون ملی در حدود قوانین، هر یک از سـکنه کشـور بایـد از ثروت و درآمد خود به خزانه دولت بدهند. در فرهنگ اسلامی آن را ضـرائب و نوائـب گرفته‌اند و در قرون بعد، مال وجهات نامیده‌اند. اخصر تعاریف مالیات این است که هر مقرر قانونی برای تأمین محل تعهدات عمومی دولت، پس زکات هم شامل این تعریـف می‌شود(همان).

یکی از محققان پس از جمع‌بندی تعاریف مختلف درباره مالیات، چنین تعریفـی از مالیات ارائه داده و آن را مناسب‌ترین تعریف می‌داند:

> مالیات برداشتی است که در نتیجه الزام قانونی از درآمدها و دارایی‌های مردم می‌شود(لشگری، ۱۳۸۰، ص۱۰).

اما این‌که چرا از میان منابع مالی متعدد اسلام، صرفاً دو منبع خمس و زکات در این پژوهش انتخاب شده‌اند، در ادامه ذکر می‌شود.

تأمین منابع مالی در اسلام، مردم‌محور است. بر اساس آیات قـرآن، حکـم وجـوب

زکات در «مکّه» نازل شده و مسلمانان موظف به انجام ایـن فریضـه بـوده‌انـد، ولـی بـا هجرت پیامبر 9 به «مدینه» و بنای جامعه اسلامی، نیاز به تشکیل بیت المال احسـاس می‌شد، آن حضرت از طرف خداوند مأموریت یافت که زکات را شخصاً از مردم بگیرد و مصرف آن به‌عنوان بیت المال مسلمین را مدیریت نماید(همان، ص۶۲-۶۱). بنابراین، تأمین بودجه دولت اسلامی از ابتدای تأسیس دولت اسلامی بر دوش مردم گذاشته شد. لذا در این پژوهش می‌توان به خمس و زکات به عنوان مالیات اسلامی اصالت داد.

ماهیت و ویژگی مالیاتی خمس و زکات، جنبه تقربی‌داشتن برای این دو منبع و نیـز وجود روایات متعددی که بر کفایت مبالغ خمس و زکات برای جامعـه اسـلامی اشـاره داشته‌اند و در کنار عادلانه‌بودن جزئیات و هدف تشریع و نیـز حکـومتی‌بـودن ایـن دو منبع مالی باعث شده است که این دو منبع مالی مورد بررسی این پـژوهش قـرار گیـرد؛ هر چند خراج و جزیه در صورت بودن موضوع(وجود زمین، وجود اقلیـت‌هـا و...) در کنار دو منبع مالیاتی مهم (زکات و خمس) از منابع مالی مهم حکومت اسلامی خواهنـد بود. اما جزیه در برابر یک خدمت خاص(مصونیت اهل کتاب) و خـراج نیـز در برابـر یک خدمت خاص(در اختیار گذاشتن زمین)است. اما مالیات‌های خمس و زکات لزوماً در برابر خدمت خاصی از سوی حکومت نیست؛ ضمن این‌که فراگیرتـر اسـت و دارای درصد، ضرایب و نصاب‌های مناسبی است که هم از کالا و هم از پول اخذ مـی‌شـود و محدودیت‌های دیگر را نداشته و از دیرباز برقرار بوده است.

اجرای عدالت در حکومت اسلامی؛ فلسفه اصلی تشریع منابع مالی

یکی از اساسی‌ترین اهداف دین اسلام، اجرای عدالت در جامعه اسـلامی اسـت. در اهمیت این مسأله همین بس که در قرآن کریم فرستادن پیامبران و نازل‌شـدن کتـاب‌هـا، دایر مدار اقامه قسط است:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (حدید(۵۷): ۲۵).

امام خمینی 1 با استدلال به مفاد آیه فوق، میزان را اقامه قسط دانسته و می‌گوید:

غایت این است که مردم قیام به قسط بکنند، عدالت اجتماعی در بین مردم باشد، ظلم‌ها از بین برود، ستم‌گری‌ها از بین برود، ضعفا به آن‌ها رسیدگی بشود، قیام به قسط بشود. دنبالش هم می‌فرماید: «**وَ انْزَلْنَا الْحَدِید**». تناسبِ این چیست؟ تناسب این است که با حدید باید این‌ها انجام بگیرد؛ با بینات، با میزان و با حدید. «**فیهِ بَأسٌ شَدیدٌ**»؛ یعنی اگر شخصی یا گروهی بخواهند یک جامعه را تباه کنند، یک حکومتی را که حکومت عدل است، تباه کنند، با بینات با آن‌ها باید صحبت کرد. نشنیدند، با موازین، موازین عقلی صحبت کرد. نشنیدند با حدید(امام خمینی، ۱۳۸۹، ج۱۵، ص۲۱۵).

مشخص می‌شود که امام خمینی 1 با استفاده از مضمون آیه، برداشت عدالت را چندان ضروری دانسته که در صورتی که روش‌های نرم فایده نداشته باشد، با حدید و اعمال قدرت باید عدالت را اجرا نمود. در قرآن کریم ذیل آیه فیء، انباشت بیش از حد اموال و امکانات توسط ثروتمندان مذمت شده است:

تا مال میان ثروت‌مندان‌تان دست به دست نگردد(حشر(۵۹): ۷).

بنابراین، فلسفه تشریع فیء و سایر منابع مالی اسلام این است که ثروت به صورت عادلانه و متوازن توزیع شود. امیرالمؤمنین 7 می‌فرمایند:

هیچ فقیری گرسنه نمی‌ماند جز به کامیابی توان‌گران(نهج البلاغه، حکمت۳۳۸).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، حضرت علی 7 ، گرسنگی فقیران را معلول کامیابی توان‌گران دانسته‌اند. بنابراین، اگر ثروت‌مندان تنها از بخش اندکی از ثروت خود چشم‌پوشی می‌نمودند، فقیران بسیاری بهره‌مند می‌شدند و جامعه زیست سعادت‌مندانه‌ای را تجربه می‌نمود. در این زمینه روایتی از امام صادق 7 نقل شده است که فرمودند:

خداوند متعال در اموال اغنیا چیزی را واجب گردانید که گنجایش فقرا را دارد. اگر خداوند می‌دانست که آن مقدار، گنجایش فقیران را ندارد، آن را اضافه می‌کرد، ولی به واسطه منع مانعان، مبالغ کمی به فقرا داده شده است و

نه به خاطر آن‌چه خداوند برای‌شان واجب گردانیده است، پس اگر مردم، حقوق خویش را ادا می‌نمودند، به نیکی می‌زیستند(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۳، ص۴۹۶).

از فرمایش ایشان به دست می‌آید که خمس و زکات به عنوان مهم‌ترین حقوق واجب مالی قابلیت رفع فقر و تأمین زندگی سعادت‌مندانه در جامعه اسلامی را دارد و در ضمن، اگر با وجود خمس و زکات، باز هم فقر در جامعه اسلامی وجود داشته باشد، این فقر قطعاً ناشی از اشکال در تشریع نیست، بلکه ناشی از اشکال در اجرای خمس و زکات و نپرداختن آن توسط مردم است.

روشن است، اگر ثروت‌مندان مخیر شوند که بخشی از اموال خود را به فقیران بدهند، در بسیاری از موارد امتناع می‌نمایند. اما اگر حقوق فقیران در اموال ثروت‌مندان نزد یک تشکیلاتی دریافت شود و سپس به فقیران واگذار شود، هم امکان اخذ مال از ثروت‌مند راحت‌تر است و هم اطمینان از رساندن آن به فقیر واقعی حاصل می‌شود؛ افزون بر این‌که آبروی فقیران نیز محفوظ می‌ماند. لذا لازمه اجرای عدالت، ایجاد تشکیلات حکومتی بدین منظور خواهد بود؛ به همین مناسبت در فرمایشی از حضرت امیر آمده است:

خداوند امت را ظرف و بستری برای نظم‌دهی امام قرار داد (نهج البلاغه، حکمت۲۵۲).

لذا حاکم اسلامی موظف است به منظور ایجاد نظم و عدالت، سیستم یک‌پارچه مالی ایجاد نماید که به واسطه آن، حقوق فقرا استیفا گردد و انباشت ثروت نزد ثروت‌مندان صورت نگیرد؛ زیرا در این صورت، جامعه ناهم‌گون و نامتوازن خواهد شد و امکان ارتکاب انواع جرایم و گناهان در چنین جامعه‌ای وجود دارد.

تفاوت مالیات‌های اسلامی و مالیات‌های متعارف

در این مرحله لازم است، تفاوت میان مالیات‌های اسلامی و مالیات‌های متعارف بیان شود تا جایگاه مالیات‌های اسلامی روشن شود.

لزوم عبادی و تقربی‌بودن مالیات در حکومت اسلامی

مالیات‌های اسلامی جنبه عبادی، تقربی دارند و افراد به نیت قربت و امتثال فرمان الهی اقدام به پرداخت آن می‌نمایند. اسلام بسیاری از بایسته‌های عقلی را در بستر بندگی معرفی می‌کند. لذا مالیات‌هایی مانند خمس و زکات، از آن‌جا که عبادت هستند و به قصد قربت انجام می‌گیرند، در حکومت اسلامی باید نهادینه شوند.

در مالیات‌های متداول، نمی‌توان کاری کرد که این‌گونه مالیات‌ها در عین این‌که حق مالی هستند، عبادت نیز محسوب شوند. عبادت شمرده‌شدن کاری، در اختیار بشر نیست، بلکه تنها به دست شارع است. بر این اساس، صاحب عروه در مورد خمس می‌گوید:

> اگر حاکم شرع شخصی را به پرداخت زکات واجبش مجبور کرد و طرف چون مجبور است، نتوانست قصد قربت کند، حاکم از طرف او قصد قربت می‌کند(طباطبایی یزدی، ۱۴۲۰ق، ج۴، ص۱۵۷).

از این مطلب مشخص می‌شود که اجبار مردم به واجبات مالی از سوی حکومت با نیت قربت و امتثال از سوی مردم، منافاتی نداشته و قابل جمع است.

یکی از فقهای معاصر می‌نویسد:

> از آن‌جا که از زکات، طهارت مؤدی آن قصد شده است، قربت در آن شرط می‌گردد و این از ویژگی‌های اقتصاد اسلام است که به واجبات مالی خود شامل زکات و خمس، رنگ عبادت و قربت می‌زند(منتظری، ۱۳۶۲، ص۹).

بدیهی است همان‌طور که حکومت اسلامی به فریضه نماز که واجب بدنی است، اهتمام ویژه‌ای قائل است، به حکم هم‌ردیفی واجبات مالی اسلام با واجبات بدنی، ناگزیر از اهتمام ویژه به خمس و زکات به عنوان تکمیل عبادت است. به سخن دیگر، عبادت فقط در نماز و واجبات بدنی دیگر مانند روزه و حج خلاصه نمی‌شود و زکات در ردیف نماز دانسته شده است. لفظ قرآنی زکات(که اعم از خمس و زکات فقهی است)، ۳۲ بار در قرآن آمده که ۲۶ بار آن در کنار صلات قرار گرفته است (قرائتی، ۱۳۸۲، ص۵۲) و به همین دلیل است که فقها در کتب خود، خمس و زکات را در

ابواب عبادات مطرح می‌نمایند(حلی، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص۱۳۷ و شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۱۲).

عدم انتقال مالیات اسلامی

در مالیات‌های متداول، افراد آن را بار تلقی نموده، تلاش می‌نمایند تا آن را به دیگران انتقال دهند(لشگری، ۱۳۸۰، ص۳۴)؛ در حالی که در مالیات‌های اسلامی انتقال امکان‌پذیر نیست و افراد آن را بار محسوب نمی‌کنند.

تنوع و انعطاف‌پذیری مالیات‌های اسلامی

در مالیات‌های اسلامی، طیف متنوعی از مالیات‌ها وجود دارد؛ مانند مالیات ثابت و سرانه(فطره و جزیه) مالیات بر زمین (خراج)، مالیات بر در آمد(خمس) و مالیات بر دارایی(زکات) و خمس و زکات مکمل یک‌دیگرند و در شرایطی که یکی از آن دو اهمیت بیش‌تری یابد، از سهم دیگری کاسته می‌شود و این خود با شرایط عصری و روز و با اختیارات حاکم قابل انطباق است.

تأمین مالی جداگانه برای مصرف معین

هر یک از منابع مالی اسلام می‌بایست به طور دقیق در مصارف مشخص مصرف شوند؛ در حالی که در مالیات‌های متعارف، ابتدا همه مالیات‌ها جمع می‌شوند و سپس برای توزیع آن به صورت کلی اقدام می‌شود.

عدالت‌محوربودن منابع مالیاتی اسلام

در مالیات‌های متعارف لزوماً عدالت مد نظر اسلام تأمین نمی‌شود. گاهی به هدف مصرف‌گرایی بیش‌تر یا خرید بیش‌تر از یک فروشگاه، مالیات وضع می‌شود(مالیات بر ارزش افزوده) و گاهی از فقیر و غنی به صورت یک‌سان مالیات اخذ می‌شود(مانند عوارض جاده‌ای یا آبونمان‌های مختلف که صرفاً میزان مصرف افراد در آن اهمیت دارد و چه بسا یک خانواده فقیر با جمعیت بیش‌تر نیاز به مصرفی بیش‌تر از یک خانواده ثروت‌مند و کم‌جمعیت داشته باشند که به هیچ عنوان این ملاک‌ها در انواع عوارض و

مالیات متعارف مد نظر قرار نمی‌گیرد)؛ در حالی که در نظام مالی اسلام، فرد فقیر، نه تنها هیچ مالیاتی نباید بپردازد، بلکه مستحق اخذ مالیات است.

رضایت عموم افراد جامعه در پرداخت مالیات اسلامی

هنگامی که افراد جامعه یک مالیات را عبادت بشمارند، در پرداخت آن با طیب خاطر اقدام خواهند نمود و مشکلات ناشی از فرار مالیاتی، انتقال مالیات و.... که در اثر نارضایتی از مالیات‌های متعارف است، در مالیات عبادی به مراتب کم‌تر خواهد بود؛ هر چند به صورت الزامی اخذ شوند.

اخذ حاکمیتی وجوهات

در این مرحله می‌بایست نظرات پیرامون این‌که خمس و زکات، جنبه حکومتی دارند یا خیر، بحث شود و وجود نگرش مالیه حکومتی به خمس و زکات و دیدگاه‌های ناظر به پرداخت فردی این دو واجب مالی بررسی شوند.

اخذ حاکمیتی خمس

سؤالی که در باب فردی‌بودن یا حکومتی‌بودن خمس عمدتاً بیان می‌شود، این است که آیا خمس یک بودجه حکومتی است یا مبلغی است که به حکم وظیفه شرعی بر عهده هر مکلف است و آن را باید به مستحق برساند؟ به طور کلی در مصارف خمس و نحوه توزیع آن دو نظریه وجود دارد که ذیلا مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

نظریه اول: دیدگاه فردی به خمس

دوربودن فقها از حکومت‌ها در طی قرن‌ها باعث شده است که دیدگاه فردی پرداخت خمس، دیدگاه غالب و مشهور بر شمرده شود. این دیدگاه طبق ظاهر آیه خمس(انفال(۸): ۴۱)، شش سهم را به صورت ثنایی تقسیم می‌نماید؛[1] به گونه‌ای که سه سهم خدا، رسول و ذی القربی از آنِ امام یا نایب او و سه سهم فقیران، تهی‌دستان و در راه‌ماندگان از سادات را از آن سادات می‌داند(مفید، ۱۴۱۳ق، ص۲۷۷؛ شریف مرتضی، ۱۴۱۵ق، ص۸۷؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۴۹۲ و حلی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۱۶۴).

سیره شیعیان در عمل به این دیدگاه، این‌گونه بوده است که سهم امام 7 را به صورت فردی و اختیاری به مرجع تقلید مورد اعتماد خود می‌دادند و سهم سادات را به ساداتی که حائز شرایط بودند، به صورت فردی تقدیم می‌نمودند. بر این اساس، سهم سادات مستحق در عرض سهم امام معصوم 7 قرار می‌گرفت.

نظریه دوم: دیدگاه حکومتی به خمس

در برابر دیدگاه نخست، نظریه دیگری وجود دارد که برخی فقها این‌که تمامی خمس تحت اختیار امام 7 یا نایب ایشان باشد را محتمل بر شمرده یا آن را بعید ندانسته‌اند؛ هر چند با توجه به سیطره فقهی نظریه اول، بر همان نظریه پافشاری نموده‌اند.

صاحب جواهر پس از بیان نظریه نخست و سپس اشاره به سیره امامان معصوم : در دریافت خمس توسط خودشان یا جانشینانی که تعیین می‌نمودند، در این باره می‌گوید:

> اگر بیم تکروی و مخالفت با نظر اجماعی اصحاب نبود، ادعای این‌که اخبار در یکی‌بودن سهم خمس ظهور دارد، امکان‌پذیر بود(نجفی، ۱۹۸۱م، ج۱۶، ص۱۵۴).

از بیان صاحب جواهر استفاده می‌شود نظریه نخست، چنان بر فقه شیعه سایه انداخته بود که هر گونه نظر دیگری با بیم و هراس از اتهام به تکروی بیان می‌شده است.

شیخ انصاری نیز این نظر را بعید ندانسته و با دیدگاهی مشابه صاحب جواهر می‌نویسد:

> بعید نیست که با درنظرداشتن این سه دسته روایات، بگوییم که تمام خمس از آن امام است و بر امام لازم است که این سادات را به اندازه کم‌ترین معیشت آبرومندانه تأمین کند، ولی این دیدگاه، خلاف اجماع و ناسازگار با صریح آیه و برخی اخبار دیگر است(انصاری، ۱۴۱۵ق، ص۳۲۶).

ملاحظه می‌شود که شیخ انصاری نیز با این‌که تمایل خود را به نظریه تک‌سهم‌بودن خمس و این‌که به کلی از آن امام است را ابراز نموده، ولی در نهایت، با دیده تردید به این دیدگاه می‌نگرد و اجماع و صراحت آیه و اخبار دیگر را نافی آن می‌داند.

زنجانی در تعریف خود از خمس می‌نویسد:

خمس حقی اماری (حکومتی) است(زنجانی، ۱۳۸۰، ص۲۷).

سبزواری در دو کتاب فقهی خود، متمایل به عدم تقسیم خمس است(سبزواری، ۱۳۴۷ق، ج۱، ص۴۸۶ و همو، ۱۴۲۳ق، ج۱، ص۴۴و۵۶). امام خمینی وُحدانی‌بودن خمس را در جاهای مختلف به صراحت بیان نموده است. ایشان بر خلاف نظر مشهور فقهی، خمس را حق الاماره، بودجه حکومتی و بیت المال تحت اختیار فقیه حاکم در دوره غیبت امام 7 محسوب می‌نماید. بنا بر نظر وی، خمس حقی یگانه و تقسیم‌ناپذیر است که به تمامی از آنِ منصب رهبری جامعه اسلامی است. بنابراین، خمس به دو بخش یا بخش‌های متعدد تقسیم نمی‌شود و همه آن به طور مستقیم به فقیه می‌رسد و فقیه حاکم از یگانه سهم خود که شامل هر شش قسمت است، علاوه بر تأمین مصالح عامه جامعه، تأمین گروه‌های سادات فقیر را نیز در دستور کار قرار خواهد داد؛ به این ترتیب سادات از جهت استحقاق خمس، دیگر در عرض امام معصوم تعریف نمی‌شوند و ذیل استحقاق او قرار خواهند گرفت. امام خمینی 1 در این باره می‌نویسد:

> خلاصه کلام این‌که هر کس در مفاد آیه خمس اندیشه کند، در می‌یابد که تمام سهام خمس، متعلق به بیت المال است و حاکم حق تصرف در آن را دارد و نظر حاکم که مبتنی بر مصلحت تمام مسلمانان است، لازم الاجراست. از طرف دیگر بر عهده حاکم است که از سهم سادات زندگی سه گروه یادشده را بر حسب تشخیص خود تأمین نماید(امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۴۹۶).

روایتی از حضرت علی 7 نقل شده است که خمس را «وجه الاماره» و از جنبه‌های حکومتی و فرمان‌روایی در نظر می‌گیرند. متن روایت به شرح ذیل است:

و اما آن‌چه در قرآن از ذکر اسباب زندگانی خلق آمده است، خداوند متعال ما را از آن‌ها آگاه نمود که آن اسباب بر پنج وجه است. وجه الاماره و وجه العماره و وجه الاجاره و وجه التجاره و وجه الصدقات. وجه الاماره سخن خداوند متعال است که فرمود: «**وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ**»، «**وَ لِذِی الْقُرْبی وَ الْیَتامی وَ الْمَساکِینِ**». پس برای خداوند غنائم را قرار داد و خمس از چهار وجه از غنائمی که مسلمانان از مشرکان به دست آورند و از معادن و گنج‌ها و غواصی به دست می‌آید(حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۹، ص۴۹۰).

امام خمینی 1 با استناد به حدیث فوق، وجه الاماره‌بودن خمس را مورد تأکید قرار می‌دهد و می‌نویسد:

پس می‌بینی که چگونه حضرت، خمس را به تمامی از وجوه امارت و ولایت قرار داد؟(امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۶۵۷).

ایشان در جای دیگر می‌نویسد:

مثلاً «خمس» یکی از درآمدهای هنگفتی است که به بیت المال می‌ریزد و یکی از اقلام بودجه را تشکیل می‌دهد. طبق مذهب ما، از تمام منافع کشاورزی، تجارت، منابع زیرزمینی و روی زمینی و به طور کلی از کلیهٔ منافع و عواید، به طرز عادلانه‌ای [خمس] گرفته می‌شود. به طوری که از سبزی‌فروش درب این مسجد تا کسی که به کشتیرانی اشتغال دارد، یا معدن استخراج می‌کند، همه را شامل می‌شود. این اشخاص باید خمس اضافه بر درآمد را پس از صرف مخارج متعارف خود به حاکم اسلام بپردازند تا به بیت المال وارد شود. بدیهی است درآمد به این عظمت برای ادارهٔ کشور اسلامی و رفع همهٔ احتیاجات مالی آن است. هرگاه خمسِ درآمد کشورهای اسلام، یا تمام دنیا را ـ اگر تحت نظام اسلام درآید ـ حساب کنیم، معلوم می‌شود منظور از وضع چنین مالیاتی فقط رفع احتیاج سید و روحانی نیست، بلکه قضیه مهم‌تر از این‌هاست. منظور رفع نیاز مالی تشکیلات بزرگ

حکومتی است. اگر حکومت اسلامی تحقق پیدا کند، باید با همین مالیات‌هایی که داریم؛ یعنی خمس و زکات ـ که البته مالیات اخیر زیاد نیست ـ جزیه و «خراجات»(یا مالیات بر اراضی ملی کشاورزی) اداره شود (امام خمینی، ۱۳۹۷، ص۳۰).

ایشان در جای دیگر نیز در راستای مبنای فقهی خود، پرداخت نیمی از مبالغ بزرگ خمس به سادات را به شدت انتقاد نموده و بیان می‌کند:

سادات کی به چنین بودجه‌ای احتیاج دارند؟ خمسِ درآمد بازار بغداد برای سادات و تمام حوزه‌های علمیه و تمام فقرای مسلمین کافی است تا چه رسد به بازار تهران و بازار اسلامبول و بازار قاهره و دیگر بازارها... آیا این بودجهٔ فراوان را باید به دریا بریزیم؟ یا زیر خاک کنیم تا حضرت بیاید؟[۲] یا برای این است که آن روز مثلاً پنجاه نفر سید بخورند؟ یا اکنون فرض کنید به پانصد هزار سید بدهند که ندانند چکارش کنند؟! در صورتی که می‌دانیم حق سادات و فقرا به مقداری است که با آن امرار معاش کنند. منتها طرح بودجهٔ اسلام این‌طور است که هر درآمدی مصارف اصلی معینی دارد. یک صندوق مخصوص زکات و صندوق دیگر برای صدقات و تبرّعات و یک صندوق هم برای خمس است. سادات از صندوق اخیر تأمین معاش می‌کنند و در حدیث است که سادات در آخر سال باید اضافه از مخارج خود را به حاکم اسلام برگردانند و اگر کم آوردند، حاکم به آنان کمک می‌کند(همان، ص۳۲).

ملاحظه شد که بر طبق مبنای امام خمینی 1 نمی‌توان تمام اختیار نیمی از مبلغ عظیم خمس را به سادات داد، بلکه خمس یک مالیات حکومت‌محور است و سادات مستحق، حداکثر می‌توانند از طریق حاکم تأمین مالی شوند و این تأمین مالی نیز بی حد و حصر نیست و به صورت امرار معاش است. عقل نیز ویژه‌کردن گروهی از مردم را عادلانه نمی‌داند.

اخذ حاکمیتی زکات

در خصوص زکات نیز این پرسش وجود دارد که در صورت رسیدن حد نصاب و فراهم‌بودن سایر شرایط، هر مکلف وظیفه دارد به حاکم اسلامی زکات خود را بدهد یا به صورت شخصی امکان پرداخت به مستحق مورد نظر را دارد؟

دیدگاه فردی به زکات

این دیدگاه پرداخت زکات توسط مالک عین زکویه، به مستحق را جایز می‌داند؛ هر چند در صورت مطالبه فقیه، پرداخت به فقیه را واجب می‌داند(حلی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۱۵۲ و انصاری، ۱۴۱۵ق، ص۳۵۶).

دیدگاه حاکمیتی به زکات

این دیدگاه پرداخت زکات توسط مالک عین زکویه را به حاکم اسلامی واجب دانسته و پرداخت مالک به مستحق در صورت حضور حاکم اسلامی را کافی نمی‌داند؛ زیرا این دیدگاه، فقیه حاکم را دارای ابصریت به مواضع مصرف زکات از غیر خود می‌داند(مفید، ۱۴۱۳ق، ص۲۵۲؛ حلی، ۱۴۱۲ق، ج۸، ص۳۰۳؛ حلبی، ۱۴۰۳ق، ص۳۷۲ و امام خمینی، ۱۳۹۲، ج۲، ص۳۶۱). بنابراین، وجوهات شامل خمس و زکات، به ویژه خمس که درصد و مقادیر بیش‌تری دارد، در نظر امام خمینی، مالیه عمومی و در اختیار حاکم اسلامی خواهد بود(امام خمینی، ۱۳۹۷، ص۳۱-۳۰).

شیوه پرداخت انواع مالیات

بر پایه مطالب پیش‌گفته، اقتضای منصب امام و حاکم این است که همه مالیات‌ها جمع‌آوری شده و در اختیار حاکم اسلامی قرار گیرد. بدین منظور، به سیره معصومان در دریافت الزامی واجبات مالی اشاره می‌گردد.

شیوه دریافت الزامی واجبات مالی توسط معصومان :

برای این‌که مشخص شود در حکومت اسلامی، حاکم تا چه اندازه می‌تواند نسبت به مالیات عبادی، سخت‌گیری نماید و آیا حاکم اسلامی حق دارد مردم را به پرداخت

واجبات مالی الزام نماید؟برای یافتن پاسخی بـه ایـن سـؤال لازم اسـت کـه بـه سـیره معصومان : در این زمینه مراجعه شود و مواردی از الزام بیان گردد.

روایتی نقل شده که پیامبر 9 چند نفر را به دلیل عدم پرداخـت زکـات از مسـجد اخراج نمودند(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۳، ص۵۰۳). این رفتار ایشان، نشان‌دهنده ایـن اسـت که حضور و فعالیت افراد در اجتماعات اسلامی منوط به پرداخت واجبات مالی است و این‌گونه نبوده که ایشان صرفاً به توصیه به زکات اکتفا نمایند، بلکه از رفتار ایشان یـک نوع بازدارندگی و طرد اجتماعی در قبال مانعان زکات به دست می‌آید.

در زمان امام باقر و امام صادق 8 با وجود ایـن‌کـه در دوره قـبض یـد بـوده‌انـد، اشاراتی به جایگاه حکومتی خمس یا زکات داشته‌اند و نیز به میزان اختیارات خود، گاه تصمیمات ولایی اخذ نموده و به پیروان خود گوشزد می‌نمودند.

امام باقر 7 فرمود:

> برای احدی حلال نیست که از مال خمس نداده چیزی بخرد، جز آن که حق ما را پرداخت کند(همان، ج۱، ص۵۰۲).

روایت معتبری که کلینی و صدوق از ابن بکیر نقل کرده‌اند، حکایت از آن دارد کـه امام صادق 7 در بخشی از دورانش خمس مـی‌گرفـت و آن را بـرای امـوری غیـر از هزینه‌های شخصی خود مصرف می‌کرد؛ به همین جهت برای تبیین کار خود فرمود:

> من مال‌دارترین مردم مدینه هستم، ولی درهم(یعنـی خمـس) را از شـما بـه جهـت طهـارت شـما مـی‌گیرم(نـه بـه جهـت دیگر)(کلینـی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۵۳۸ و صدوق، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۴۴).

از مجموع این روایات بر می‌آید که زکات و خمس در جنبه حاکمیتی‌بودن با هم‌دیگر شباهت دارند و خمس از زمان امام باقر و امام صـادق 8 وجـود داشـته و بـه ویـژه از دوره امام کاظم و امام رضا 8 به بعد فزونی یافت و امامان با وکـلای مـالی بـیش‌تـری[۳] وجوهات را اخذ می‌نمودند و این مطلب در دوره سه امام متأخر در اوج خـود بـود و در سیاست مالی آنان جای داشت و یکی از منابع مالی آن گرامیان شـمرده مـی‌شد(مقدسـی، ۱۳۹۷، ص۳۴۰-۳۲۹ و اخلاقی و صفری فروشانی، ۱۳۹۳، ص۲۳۹- ۲۲۵).

شیوه اختیاری‌بودن وجوهات شرعیه و الزامی‌بودن مالیات

این‌که بخشی از مالیات در حکومت اسلامی، اختیاری و به مراجع و بخش دیگر الزامی و به دولت پرداخت شود، با عدالت مد نظر اسلام منافات دارد و به کارآمدی نظام اسلامی در اجرای عدالت و ریشه‌کن‌نمودن فقر اخلال وارد می‌کند و نیز منابع اصلی مالیاتی اسلام را به حاشیه می‌برد. با توجه به این‌که در شرایطی که به دلیل اختیاری‌بودن ماهیت پرداخت وجوهات شرعیه، کمبود آن‌ها محسوس می‌باشد و نیز اداره کشور به هزینه‌های کلانی نیازمند باشد، مالیات متعارف به عنوان اضطرار قابل اخذ است و تعداد قابل توجهی از فقهای معاصر، پرداخت این مالیات‌ها را به حاکم اسلامی واجب می‌شمرند (یوسفی، ۱۳۷۹، ص۴۳۷). در صورتی که اخذ مالیات، به صورت الزامی و قهری و اخذ وجوهات به صورت اختیاری باشد، مردم متدین علاوه بر کسر قهری مالیات‌های دولتی از اموال‌شان، شرعاً خود را موظف به پرداخت وجوهات می‌دانند، لذا این دسته از مردم، متضرر شده و فشار اقتصادی مضاعفی به آن‌ها تحمیل می‌شود. ازاین‌رو، افراد از تدین خسته و دلزده می‌شوند. زیرا هزینه دین‌داری در چنین شرایطی افزایش و هزینه عدم تقید، کاهش می‌یابد و گویی حکومت اسلامی به نوعی آن‌ها را تأدیب و مجازات نموده است و حال آن‌که عکس آن در اسلام وجود دارد و اگر تنبیهی هم باشد، باید متوجه کافران و گناه‌کاران باشد. در فقه اسلامی از زکات به مستحق گناه‌کار؛ اگر چه فقیر یا مسکین یا در راه‌مانده باشد، نباید پرداخته شود و از خمس به سادات گناه‌کار؛ گرچه از اصناف سه‌گانه مستحق خمس(فقیر، یتیم، ابن سبیل) باشند، نباید پرداخت شود؛ به ویژه هنگامی که منع خمس و زکات، باعث بازداشتن او از گناهش شود(طباطبایی یزدی، ۱۴۲۰ق، ج۴، ص۳۰۶).

بنابراین، از مجموع مطالب فوق استفاده می‌شود که خمس و زکات، دو واجب مالی عبادی هستند که در عین این‌که از سوی حاکم اسلامی؛ اعم از پیامبر 9 ، امام 7 یا نایبان ایشان مورد الزام قرار می‌گیرند، حاوی شرط قربت هستند و تدین یا عدم آن در تعلق مالیات اسلامی به مستحقان خمس و زکات تأثیرگذار است. بنابراین، روشن می‌شود که این مالیات‌ها؛ چه در سطح دریافت و چه در سطح مصرف باید در خدمت

دین و ارزش‌ها قرار گیرد و افرادی که متجاهر به گناه هستند، می‌بایست محروم شـوند و حال آن‌که چنان‌چه در حکومت اسلامی، شیوه اختیاری پرداخت وجوهـات در پـیش گرفته شود، این هدف تأمین نشده و آنان که مالیات دینی نمـی‌پردازنـد، بـا محرومیتـی مواجه نمی‌شوند و در این جامعه، نه از بی‌دینی پرهیز داده می‌شود و نه دین‌داری مـورد تشویق واقع می‌شود.

اصالت و محوریت خمس و زکات در فقه شیعه

خمس و زکات در نگاه فقه شیعه اصل و محور انواع مالیات محسوب مـی‌شـوند و دیگر مالیات‌ها ممکن است در شرایط اضطراری، به صورت موقت و غیر عبادی باشند. اما خمس و زکات از ابتدای تشریع تـا دوره حضـور امامـان : و هـم‌چنـین در دوره غیبت در متن مالیات‌ها بوده است. بنابراین، از قدمت، دوام و محوریت برخوردار است و از مطالب فقها به صراحت استفاده می‌شود که هیچ حق واجب دیگری غیر از خمـس و زکات در اموال مسلمانان وجود ندارد(حلی، ۱۴۱۴ق، ج۵، ص۱۱؛ نجفـی، ۱۴۰۴ق، ج۱۵، ص۸ و همدانی، ۱۴۱۶ق، ج۱۳، ص۷). بر این اساس، امام خمینی 1 در ابتـدای انقلاب به وزیر وقت می‌گوید:

> اگر یک روزی هم ان شاء الله توانستیم، توانستید که همان مالیات اسـلامی را بگیریم و آن هم کم رقمی نیست....اگر ان شاء الله توانستید توانستیم، همـین سیستم اسلامی را که دیگر در مالیات‌ها هم هیچ احتیاج به این که یـک چیـز دیگری زاید بر آن باشد، نداشته باشیم، همین خمسِ تمام درآمـدها و بسـیار عادلانه است(امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۸، ص۲۳۴).

مبنای ایشان از سال‌ها قبل نیز بر همین اساس اسـتوار بـوده و خمـس و زکـات در مدیریت مالی حکومت اسلامی را کار آمد دانسته و می‌گوید:

> اگر حکومت اسلامی تحقق پیدا کند، باید با همین مالیات‌هایی که داریـم؛ یعنـی خمس و زکات که البته مالیات اخیر زیاد نیست، جزیه و «خراجات»(یـا مالیـات بر اراضی ملی کشاورزی) اداره شود(امام خمینی، ۱۳۹۷، ص۳۲).

ملاحظه می‌شود ایشان به تبع اکثر فقهای امامیه به محوری‌بودن خمس و زکات تصریح نموده و سایر انواع مالیات را اصل و متن نمی‌داند. لذا مالیات‌های دیگر اصالت نداشته، می‌بایست به طور موقت و در شرایط اضطرار اخذ شود. زمان‌شناس‌بودن فقیه حاکم اقتضا می‌کند در زمانی دیگر و در شرایط اضطرار، مصلحت را در اخذ مالیات بداند. ایشان در سالیان جنگ تحمیلی در پاسخ به تعدادی که قائل به نفی مالیات در اسلام بودند، چنین می‌گوید:

> آقا می‌نویسد مالیات نباید داد. آخر شما ببینید بی‌اطلاعی چقدر! آقا، ما امروز روزی نمی‌دانم چندصد میلیون ما الآن خرج این جنگمان است. روزی چندصد میلیون خرج جنگ را با سهم امام می‌شود درستش کرد حالا؟ حالا ما می‌توانیم مردم را همه را بنشانیم این‌جا و به زور سهم امام بگیریم؟ سهم امام حالا به اندازه‌ای است که همین حوزه‌ها را بگردانیم، بیش‌تر از این هم نیست، یک کمی، اگر بیش‌تر باشد، می‌دهند به دولت. یک‌دفعه آدم بگوید که نخیر، ما می‌گوییم که دولت مالیات نگیرد، سهم امام بگیرد! چه جور؟ از کجا بیاوریم سهم امام این قدر؟ ما از کجا سهم امام و سهم سادات پیدا کنیم که دولت را اداره بکنیم، مملکت را اداره بکنیم، این همه اشخاصی که ریخته‌اند به جان دولت و خرج دارند و چی دارند اداره بکنیم. خوب، بی‌فکر حرف می‌زنند آقایان، یک کسی می‌رود یک چیزی به آن‌ها می‌گوید، آن‌ها هم باورشان می‌آید(امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۱۸، ص۲۵۵).

از این‌جا مشخص می‌شود که این فرمایش ایشان در شرایطی که به دلیل درگرفتن جنگ و مشکلات فراوان آن و نیز عادت مردم به پرداخت داوطلبانه وجوهات به مراجع و نوپابودن حکومت اسلامی، هنوز بستر لازم برای اخذ حکومتی خمس و زکات فراهم نیست و مبالغ ناچیزی؛ آن هم به صورت اختیاری به مراجع تقلید پرداخت می‌شود، کشور ناچار از اخذ مالیات به منظور تأمین هزینه‌ها باشد، اخذ حکومتی مالیات از باب ضرورت خالی از اشکال است. روشن است که این فرمایش ایشان با مبنای فقهی ایشان و نیز نظر قبلی که در آستانه انقلاب فرمودند، تعارضی ندارد. زیرا چنان‌چه بستر لازم

برای خمس و زکات فراهم باشد و دریافت آن‌ها الزامی شود و همه افراد جامعه متناسب با درآمدشان مشمول خمس و زکات شوند، با توجه به گستردگی مبالغ خمس و زکات، دیگر عقلا نوبت به مالیات دیگری نخواهد رسید؛ ضمن این‌که جنبه عبادی مالیات محفوظ می‌ماند و افراد با نیت عبادت و با طیب خاطر این مأموربه الهی را اتیان خواهند نمود. در این راستا یکی از محققان اقتصاد اسلامی می‌نویسند:

> اگر قرار است برای کمبود درآمدها مالیات نیز وضع شود، لازم است که نظام مالیاتی به حکم ثانوی‌بودن، خود را منطبق بر نظام وجوهات شرعی نماید(کاشیان؛ شعبانی و عسگری، ۱۳۹۴، ش۱۲، ص۱۵۰-۱۲۹).

عدم تناسب پرداخت‌های چندگانه با عدالت

اکنون مسأله اصلی که مطرح می‌شود، این است که آیا مؤدی خمس و زکات، اضافه بر خمس و زکات، مالیات‌هایی که دولت در نظر می‌گیرد را هم بپردازد تا بدین صورت، سه نوع مالیات پرداخت کرده باشد؟ به نظر می‌رسد پرداخت مالیات‌های چندگانه از عدالت اجتماعی که مورد تأکید اسلام است، فاصله دارد. زیرا این امر ضمن دل‌سردکردن افراد از دین، فقر تهی‌دستان را شدت می‌بخشد. حضرت علی 7 یکی از وظایف حاکمان اسلامی را بخشش و یاری نسبت به نیازمندان می‌دانند(نهج البلاغه، نامه۵۳). در صورت تشکیل حکومت اسلامی و استمرار مالیات از یک‌سو و استمرار پرداخت پراکنده وجوهات به فقهای متعدد از سوی دیگر، منجر به اجتماع چند مالیات برای طبقه متدین شده و حال آن‌که با توجه به اختیاری‌بودن نحوه پرداخت وجوهات، کسانی که به وظیفه شرعی عمل نمی‌کنند، از پرداخت خمس و زکات امتناع نموده و تنها مالیات دولتی را می‌پردازند. در این‌جا شایان ذکر است که همین مالیات دولتی هم راه‌های فرار دارد و امکان فرارنمودن از آن برای این گروه زیاد است. در نتیجه آن‌چه رخ داده است، عبارت است از این که:

> از گروه اول، سه نوع مالیات (خمس و زکات و مالیات‌های دولتی) دریافت شده است.
> و از گروه دوم، حداکثر یک مالیات یا چه بسا هیچ مالیاتی دریافت نشده است.

به نظر می‌رسد که از میان این دو صنف مالیات، به منظـور برپـایی عـدالت و عـدم تحمیل فشار مضاعف به گروهی از افراد جامعه، باید یکی از مالیات به نفع دیگری کنار رود.

بررسی روایی در عفو مالی معصومان :

پس از این‌که مشخص شد، جمع‌آوری خمس و زکات به عنوان حق الامـاره و نیـز واجب تقربی از کارویژه‌های حکومت اسلامی است و نیز پرداخت انواع مالیات دولتـی به موازات پرداخت وجوهات شرعی به اصل عدالت اجتماعی ضرر می‌زند، باید در پی احادیثی بود که متضمن معافیت مالیاتی، عفو حکومتی از مالیات یا موارد مشابه آن بـود تا از این طریق، بتوان به معاف‌نمودن از سایر مالیات بـه نفـع واجـب تقربـی خمـس و زکات استدلال نمود.

زراره و چهـار راوی دیگر(تحـت عنـوان فضـلای پـنج‌گانـه) از امـام بـاقر و امـام صادق 8 روایت نموده که فرمودند:

> خداوند زکات را با نماز در اموال واجب نمود و پیامبر 9 در نه چیـز آن را تشریع نمود و از غیر آن‌ها عفو نمود. در طلا و نقره و شتر و گاو و گوسفند و گندم و جو و خرما و کشمش و پیامبر از غیر آن‌هـا عفـو نمـود (طوسـی، ۱۳۹۰ق، ج۲، ص۳).

ملاحظه می‌شود با این‌که «اموال» در آیه شریفه جمع مضـاف اسـت[۴] و دلالـت بـر عموم دارد، پیامبر به عنوان حاکم اسلامی؛ با این‌که طبق مضـمون روایـت، محصـولات دیگر یا مرکب‌های دیگر یا چه بسا نقود دیگر نیـز در آن دوره وجـود داشـت، مالیـات زکات را در مازاد بر ۹ چیز نسبت به مردم عفو نمود. از این رفتار، یک نوع بخشـش و معافیت نسبت به امور مالی به دست می‌آید.

روایت دیگر از امام جواد 7 نقل شده است که حضرت در یک سال، به جبـران زکات در سال‌های گذشته که شیعیان به دلایلی نتوانسـته بودنـد زکـات خـود را بـه ایشان بپردازند، خمس را صرفاً در یک منبع(طلا) واجب نموده و این‌کـه خمـس را

آن سال در تجارت یا کالا یا حیوان یا خادمان و موارد دیگر وضع نکردند را به دلیل تخفیف و منت بر شیعیان در نظر گرفتند(همان، ص۶۱). از این‌جا اعمال معافیت ایشان اولاً نسبت به سایر اقلام خمس و زکات و ثانیاً نسبت به موارد زکوی سال‌های گذشته مشخص می‌گردد. افزون بر این‌که از فحوای این روایت، مشخص می‌شود خمس و زکات، ماهیتی سیال داشته و در برخی موارد قابلیت جانشینی با یک‌دیگر را دارند.

بنابراین، در شرایطی که معصومان : دیدند مردم در فشار اقتصادی هستند، حتی از حق مالی خود که یک حق تقربی الهی است، صرف نظر نمودند. آیا این امکان برای حکومت اسلامی وجود ندارد که در صورت فشار مضاعف بر گروهی از شیعیان که عمدتاً متدین و اهل حلال و حرام هستند، از بعض یا کل مالیات‌های دیگر به میزان پرداخت خمس‌شان، صرف نظر کند و آن‌ها را مشمول معافیت نماید؟ با این کار اهتمام به پرداخت خمس و زکات از سوی همه افراد؛ اعم از متدین و غیر آن بیش‌تر می‌شود و واجب مالی به نحو احسن در جامعه اسلامی پیاده می‌شود.

ساز و کار بخشودگی در قوانین جمهوری اسلامی

پس از بررسی‌های فقهی و روایی، ضروری است نگاهی به وضع قوانین راجع به مالیات و بخشودگی‌های آن در کشور صورت پذیرد تا از این طریق، جایگاه مطالب پیش‌گفته در این قوانین روشن گردد. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به طور خاص اشاره‌ای به اولویت خمس و زکات به عنوان دو مالیات مورد نظر اسلام ننموده است و هنگام بحث از مالیات و معافیت مالیاتی به مواردی کلی بسنده نموده است. اصل ۵۱ قانون اساسی بیان می‌کند:

> مالیات جدیدی وضع نمی‌شود، مگر به موجب قانون.موارد معافیت و بخشودگی و تخفیف مالیاتی به موجب قانون مشخص می‌شود (جهانگیری، ۱۳۸۷، ص۳۴).

ملاحظه شد که این اصل که پیرامون مالیات است، نسبت به جایگاه خمس و زکات

به عنوان منابع درآمدی اصلی دولت اسلامی ساکت است. لذا اگر قانون اساسی که خط مشی اصلی نظام را مشخص می‌کند، نسبت به این مهم ساکت باشد و اصل صریحی را به طور خاص به مالیات‌های مد نظر اسلام اختصاص ندهد، بدیهی است از قوانین جزئی‌تر دیگر که بعضاً برگرفته از قانون‌های اروپایی می‌باشد، نسبت به وضع خمس و زکات به عنوان مالیات، انتظاری نباید داشت. در این راستا، صدر درباره عدم توجه دولت‌ها پس از انقلاب به مالیات اسلامی می‌نویسد:

> دولت‌های پس از انقلاب، نه لایحه‌ای برای اجرای مالیات‌های اسلامی تهیه کرده‌اند و نه آن را ضروری تشخیص داده‌اند(صدر و گیلک، ۱۳۸۱، ش۷، ص۹).

در قانون مالیات ایران، علل بخشودگی به شرح ذیل آمده است: ۱. حمایتی؛ ۲. تشویقی؛ ۳. هزینه‌ای؛ ۴. جلوگیری از پیچیدگی مالیاتی؛ ۵. بازتوزیع عادلانه ثروت و ۶. جلوگیری از پرداخت مالیات مضاعف(حجتی اشرفی، ۱۳۹۴، ص۱۱۲-۷۸).

با توجه به موارد فوق می‌توان ساز و کار بخشودگی در قانون مالیات ایران را به‌دست آورد و بر طبق آن، معافیت مؤدیان خمس و زکات را مشمول یک یا چند علت بخشودگی مالیاتی قلمداد نمود. همان‌گونه که گفته شد، پرداخت همزمان خمس و زکات که از جنس مالیات هستند و نیز مالیات دولتی، موجب تحمیل فشار مضاعفی بر مؤدیان خمس و زکات است. لذا با اعمال معافیت نسبت به این افراد، می‌توان آن‌ها را حداقل به همان میزان که خمس و زکات را پرداخت نموده‌اند، مشمول معافیت نمود.

با توجه به علل بخشودگی که در قانون فوق‌الذکر آمده است، با درنظرگرفتن معافیت‌های مالیاتی برای مؤدیان خمس و زکات، نقش حمایتی و نیز تشویقی این معافیت به صورت ذیل آشکار خواهد شد. اولاً: اعمال معافیت برای مؤدی خمس و زکات باعث می‌شود که طبقات متدین، مورد حمایت بیش‌تری قرار بگیرند و متحمل پرداخت‌های موازی نشوند. ثانیاً: اشخاصی که تاکنون از پرداخت خمس و زکات خودداری نموده‌اند، ترغیب به پرداخت آن می‌گردند تا مشمول معافیت مالیاتی شوند

و بدین ترتیب، پرداخت تعبدی در جامعه افزایش می‌یابد. لذا از آن‌جا که از یک‌سو خمس را به مراجع تقلید می‌دهند، از سوی دیگر، زکات را به ستاد جمع‌آوری زکات و نهایتاً مالیات را به دولت می‌پردازند، امکان‌پذیر است که هریک از افرادی که خمس و زکات را پرداخت می‌کنند، با ارائه حواله‌ای که متضمن پرداخت خمس و زکات به ولی فقیه است، به نظام مالیاتی از یکی از روش‌های معافیت مالیاتی بهره ببرند.

نتیجه‌گیری

فقیهان حق مالی غیر از خمس و زکات را واجب نمی‌دانند. بنابراین، مالیات‌های دیگر که در شرایط اضطرار و به صورت موقت اخذ می‌شوند، باید خود را با خمس و زکات تطبیق دهند.

استمرار پرداخت فردی و داوطلبانه وجوهات به مراجع مختلف، با تشکیل حکومت اسلامی و مدیریت یک‌پارچه منابع مالی اسلام ناسازگار است و عمل به آن، به موازات مالیات الزامی دولت‌ها، باعث تحمیل فشار مضاعفی به مؤدیان خمس و زکات در جامعه اسلامی می‌شود.

بر خلاف نظر مشهور فقها در خمس و زکات که عمدتاً دیدگاهی فردی و غیر حکومتی به احکام خمس و زکات(قسمت خمس و مرجع دریافت زکات) دارند، امام خمینی 1 از قائلان به دیدگاه حکومتی نسبت به وجوهات(اعم از خمس و زکات) می‌باشد. ایشان خمس را سهمی یگانه، تقسیم‌ناپذیر و متعلق به مقام رهبری جامعه اسلامی دانسته و آن را حق الاماره و بودجه‌ای حکومتی به شمار می‌آورد. هم‌چنین سایر منابع مالی هم‌چون زکات را در اختیار حاکم اسلامی می‌داند؛ زیرا او به مواضع صرف آن، ابصر از دیگران است.

از سیره و روایات امامان : با این‌که اغلب‌شان مقبوض‌الید بوده‌اند، به دست می‌آید که آن گرامیان برای جمع‌آوری خمس و زکات، ساعیان و عاملان را تعیین نموده و به مناطق مختلف می‌فرستادند و شیعیان را در برخی موارد معاف از پرداخت

دانسته‌اند و نیز گاه به جای زکات پرداخت‌نشده سالیان گذشته، خمس را تنها در یک کالا اخذ کرده‌اند.

از این سیره برداشت می‌شود که اولاً خمس و زکات در صورت بسط ید حاکم اسلامی، می‌تواند به صورت الزامی دریافت شود. الزامی‌بودن دریافت با بعد تقربی آن‌ها منافاتی ندارد و طبق نصوص فقهی، حاکم اسلامی می‌تواند به نیابت از مجبورشدگان به پرداخت زکات یا خمس، قضای نیت قربت آن‌ها را به‌جا آورد. ثانیاً خمس و زکات ماهیتی سیال و انعطاف‌پذیر داشته و در برخی از موارد قابل جانشینی با یک‌دیگر است. ثالثاً اعمال معافیت از سوی امامان : در یک یا چند کالا در حقوق واجب تقربی انجام شده است.

بنابراین، در حکومت اسلامی امکان‌پذیر است که افرادی که خمس و زکات خود را به ولی فقیه پرداخت نموده با ارائه حواله خمس و زکات از پرداخت مالیات‌های دیگر به صورت کلی یا جزئی معاف گردند. تشویق افراد غیر ملتزم به دین‌داری و کم‌هزینه‌نمودن دین‌داری در حکومت اسلامی، حمایت از فقرا، توزیع عادلانه ثروت، سازگاری بُعد اسلامیت حکومت اسلامی با واجبات عبادی ـ تقربی، از انگیزه‌های چنین معافیتی خواهد بود.

هم‌چنین پیشنهاد می‌شود با توجه به مطالب این پژوهش، اصل ۵۱ قانون اساسی به این شکل تکمیل و اصلاح گردد و در پرتو آن در سایر قوانین مالیاتی، موادی مطابق آن انعکاس یابد.

«مالیات مطلوب و محوری در جامعه اسلامی، خمس و زکات می‌باشد که مرجع دریافت و توزیع آن، ولی فقیه است. چنان‌چه در مرحله اجرا، مبالغ خمس و زکات در جامعه کفایت ننمود، مالیات جدیدی وضع نمی‌شود، مگر به موجب قانون. بنابراین، اشخاصی که وجوهات شرعی خود را پرداخت نموده باشند، به موجب قانون، با پرداخت خمس و زکات خود به ولی فقیه یا نمایندگان وی و ارائه حواله آن به دستگاه مالیاتی ذی‌ربط به همان میزان، مشمول معافیت و بخشودگی و تخفیف مالیاتی می‌گردند».

یادداشت‌ها

۱. هر چند ظاهر آیه، ۶ سهم را در کنار هم نام می‌برد، ولی با تعمق در سیاق آیه، با توجه به وجـود لام مالکیت بر سه سهم اول و عدم ورود آن بر سه سهم اخیر، مشخص می‌شود مالکیت اصـلی از آنِ سه سهم نخست است که عبارتند از خداوند، پیامبر و امامان و سه سهم پایانی به عنوان نمونه‌هـایی از مستحقان که در طول سهم ذی القربی می‌باشد، مطرح شده است.

۲. به عنوان مثال، به برخی از عاملان یا وکلای امامان در جمع‌آوری زکات می‌توان اشاره نمود. مخنف بن سلیم عامل صدقات حضرت علی 7 بر قبیله بکر بن وائل بوده است. عبد الرحمن بن حجاج، اسحاق بن عمار و علی بن یقطین از نمایندگان امام کاظم 7 بودند که اختیاراتی در تقسیم زکـات داشتند.صـفوان بن یحیی از وکلای مالی امام رضا و امام جواد 8 بود(ابوحنیفه، نعمان بن محمد تمیمی مغربی، *دعـائم الاسلام*، ج۱، ص۲۵۹؛ سیده‌معصومه اخلاقی و نعمت‌الله صفری فروشانی، *حیات اقتصادی امامـان : از صلح امام حسن 7 تا آغاز غیبت صغری*، ص۲۱۸ و یدالله مقدسی، *سیره معیشتی معصومان*، ص۳۲۷).

۳. در مصرف خمس، به ویژه نصف آن که «سهم امام» نامیده می‌شود، نظر فقهـای امامیـه مختلـف است. برخی می‌گویند که آن ملک شخص امام معصوم است و باید تا ظهور آن حضرت در زیر خاک مدفون و محفوظ بماند (محمد بن محمد بـن نعمـان مفیـد، *المقنعـة*، ص۲۸۶-۲۸۵ و زیـن الـدین الجبعی العاملی (شهید ثانی)، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة*، ج۱، ص۱۸۴).

۴. اشاره به این فقره از آیه کریمه دارد که می‌فرماید: «**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً**» (توبه(۹): ۱۰۳).

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد، **السرائر الحاوی لتحریـر الفتـاوی**، ۳ جلـد، ج۱، قـم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ۲، ۱۴۱۰ق.

۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، ج۱، ۲، ۳، ۴، ۵و۶، بیروت: دارصادر، ۱۹۹۷م.

۵. اخلاقی، سیده‌معصومه و صفری فروشانی، نعمت‌الله، **حیات اقتصادی امامان : از صلح امام حسن 7 تا آغاز غیبت صـغری**، قـم: پژوهشـگاه حـوزه و دانشـگاه، مشـهد مقـدس: بنیـاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی 7 ، ۱۳۹۳.

۶. امام خمینی، سیدروح‌الله، **تحریر الوسیلة**، ج۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینـی ; ، چ۳، ۱۳۹۲.

۷. امام خمینی، سیدروح‌الله، **صحیفه امام**، ج۱۵، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، چ۵، ۱۳۸۹.
۸. امام خمینی، سیدروح‌الله، **صحیفه امام**، ج۸و۱۸، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، چ۳، ۱۳۷۸.
۹. امام خمینی، سیدروح‌الله، **کتاب البیع**، ج۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۴۲۱ق.
۱۰. امام خمینی، سیدروح‌الله، **ولایت فقیه**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، چ۳۲، ۱۳۹۷.
۱۱. انصاری، مرتضی، **کتاب الخمس**، قم: مؤسسة الهادی، مطبعة باقری، اعداد لجنة تراث الشیخ الاعظم، ۱۴۱۵ق.
۱۲. تمیمی مغربی، ابوحنیفه، نعمان بن محمد، **دعائم الإسلام**، ج۱، قم: مؤسسه آل البیت : ، چ۲، ۱۳۸۵ق.
۱۳. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، **مبسوط در ترمینولوژی حقوق**، ج۴، تهران: کتابخانه گنج دانش، ۱۳۷۸.
۱۴. جعفری، هدی؛ ایزدی‌فرد، علی‌اکبر و محسنی دهکلانی، محمد، «بررسی فقهی فرار از مالیات حکومتی»، **اقتصاد و بانکداری اسلامی**، ش۳۲، پاییز۱۳۹۹.
۱۵. جهانگیر، منصور، **قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با آخرین اصلاحیه‌ها و الحاقات همراه با قانون مسؤولیت مدنی**، تهران: نشر دوران، ۱۳۸۷.
۱۶. حجتی اشرفی، غلامرضا، **قانون مالیات‌های مستقیم به انضمام قانون مالیات بر ارزش افزوده**، تهران: کتابخانه گنج دانش، چ۱۰، ۱۳۹۴.
۱۷. حر عاملی، محمدبن حسن، **وسائل الشیعة**، ج۹، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۰۹ق.
۱۸. حلبی، ابوالصلاح، **الکافی فی الفقه**، اصفهان: مکتبة الامام امیرالمؤمنین 7 ، ۱۴۰۳ق.
۱۹. حلی، ابوالقاسم، جعفربن حسن، **شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، ۴ جلد، ج۱و۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ۲، ۱۴۰۸ق.
۲۰. خانزاده فیروزآبادی، محمد، «رابطه دو مالیات شرعی و حکومتی بر مال واحد»، **پژوهش‌های فقه اسلامی و مبانی حقوق**، ش۲، زمستان ۱۳۹۹ و بهار ۱۴۰۰.
۲۱. خوری شرتونی، سعید، **اقرب الموارد فی فصح العربیة و الشوارد**، ج۲و۴، تهران: دارالاسوة، ۱۳۷۴.

۲۲. دهخدا، علی‌اکبر، **لغت نامه**، ج۱۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۲۳. رستمی، محمدزمان و رستمی، محمدهادی، «پیشنهادهایی برای بسط و جای‌گزینی نظام مالیاتی اسلام»، **دوفصلنامه علمی ـ پژوهشی مطالعات اقتصاد اسلامی**، سال هشتم، ش۱۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۴.
۲۴. رضایی دوانی، مجید؛ خادمی، علی‌اکبر و حاج‌محمدی، فرشته، «بررسی تطبیقی مالیات بر مجموع درآمد و خمس»، **نشریه پژوهشنامه مالیات**، ش۶۴، زمستان ۱۳۹۱.
۲۵. زنجانی، فیاض‌الدین، **ذخائر الامامة فی الخمس**، قم: انتشارات آل عبا، ۱۳۸۰.
۲۶. سبزواری، محمدباقربن محمد مؤمن، **ذخیرة المعاد فی شرح الإرشاد**، ۲ جلد، ج۱، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۳۴۷ق.
۲۷. سبزواری، محمدباقربن محمد مؤمن، **کفایة الأحکام**، ۲ جلد، ج۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۳ق.
۲۸. شریف مرتضی، علی بن حسین موسوی، **الانتصار فی انفرادات الإمامیة**، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۵ق.
۲۹. شهید ثانی، زین‌الدین الجبعی، **الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة**(المحشّی ـ کلانتر)، ج۱، ۲و۳، قم: انتشارات داوری، ۱۴۱۰ق.
۳۰. شهید ثانی، زین‌الدین الجبعی، **مسالک الأفهام فی شرح شرائع الاسلام**، ج۱۰، قم: مؤسسة المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۷ ق.
۳۱. صدر، سیدکاظم و گیلک، محمدتقی، «آیا نظام مالیاتی ایران، اسلامی است؟»، **فصلنامه اقتصاد اسلامی**، دوره دوم، ش۷، ۱۳۸۱.
۳۲. صدوق، محمدبن علی بن بابویه، **من لایحضره الفقیه**، ج۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ۲، ۱۴۱۳ق.
۳۳. طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم، **العروة الوثقی**، ج۴، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۲۰ق.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن، **الإستبصار فیما اختلف من الأخبار**، ج۲، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۹۰ق.
۳۵. علامه حلی، حسن‌بن یوسف بن مطهر اسدی، **تذکرة الفقها**، ج۵، قم: مؤسسهٔ آل البیت : ، ۱۴۱۴ق.
۳۶. علامه حلی، حسن‌بن یوسف بن مطهر اسدی، **منتهی المطلب فی تحقیق المذهب**، ۱۵ جلد، ج۸، مشهد مقدس: مجمع البحوث الإسلامیة، ۱۴۱۲ق.

۳۷. قرائتی، محسن، **خمس و زکات**، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۲.
۳۸. کاشیان، عبدالمحمد؛ شعبانی، احمد و عسگری، محمدمهدی، «بررسی دوگانه‌های تقدم وجوهات شرعی یا مالیات و مکمل یا جانشین‌بودن آن‌ها با تأکید بر ابعاد حکومتی خمس و زکات در اقتصاد اسلامی ایران»، **نشریه معرفت اقتصاد اسلامی**، ش۱۲، بهار و تابستان ۱۳۹۴.
۳۹. کوشکی فروشانی، جعفر، «ارائه نهاد پیشنهادی برای ساماندهی و عملیاتی‌کردن سیاست مالیاتی زکات در کشور»، **فصلنامه تحقیقاتی بنیادی علوم انسانی**، ش۱۰، ۱۳۹۷.
۴۰. کلانتری، علی‌اکبر، **جزیه و احکام آن در فقه اسلامی**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج۱و۳، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چ۴، ۱۴۰۷ق.
۴۲. لشگری، علیرضا، **نظام مالیاتی اسلام**، تهران: انتشارات پایگان، ۱۳۸۰.
۴۳. مصباحی‌مقدم، غلامرضا، **فقه منابع مالی دولت اسلامی**، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق 7 ، ۱۳۹۷.
۴۴. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، **المقنعة**، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۴۵. مقدسی، یدالله، **سیره معیشتی معصومان :** ، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۷.
۴۶. منتظری، حسینعلی، **کتاب الزکاة**، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.
۴۷. موحدی بک‌نظر، مهدی و رضایی، محمدجواد، «ارتباط وجوهات شرعی و مالیات‌های حکومتی در الگوی پیشرفت اسلامی ـ ایرانی(دلالت‌هایی برای حل پرداخت دوسویه)»، **نشریه پژوهشنامه مالیات**، ش۶۳، ۱۳۹۱.
۴۸. موسوی بجنوردی، سیدمحمد، «نقش زکات در نظام حکومت انقلاب اسلامی»، **فصلنامه علمی ـ پژوهشی متین**، ش۲۶، ۱۳۸۴.
۴۹. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، ج۱۵و۱۶، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، چ۷، ۱۹۸۱م.
۵۰. هاشمی شاهرودی، سیدمحمود، **موسوعة الفقه الاسلامی طبقا لمذهب أهل البیت :** ، ج۴۲، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۴۱ق.
۵۱. همدانی، آغارضا، **مصباح الفقیه**، ج۱۳، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۶ق.
۵۲. یوسفی، احمدعلی، **نظام مالی اسلام**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹.

نمایهٔ مطالب
فصلنامهٔ حکومت اسلامی
سال بیست‌وهفتم (شمارهٔ ۱۰۳ تا ۱۰۶)

۱. امکان‌سنجی فقهی معافیت مؤدی خمس و زکات از مالیات در حکومت اسلامی با رویکردی بر اندیشه امام خمینی 1 / حمیدرضا دهقان‌نیری و احمدعلی قانع / ش۱۰۶، زمستان ۱۴۰۱.

۲. امکان‌سنجی انطباق براندازی نرم نظام اسلامی با جرم افساد فی الارض/ محمدصادق ایران‌عقیده و علیرضا صابریان و سیدعلی‌جبار گلباغی ماسوله/ ش۱۰۵، پاییز ۱۴۰۱.

۳. بررسی فقهی ـ حقوقی مسؤولیت حکومت اسلامی در قبال خسارت و دیه نیروهای داوطلب امدادی/ حسین عندلیب و محمدتقی طبرسا/ ش۱۰۵، پاییز ۱۴۰۱.

۴. بررسی فقهی اختیار حاکم اسلامی در اجرای احکام متزاحم / سیدعلی صمیمی و محسن ملک‌افضلی اردکانی و مصطفی جعفرپیشه‌فرد/ ش۱۰۵، پاییز ۱۴۰۱.

۵. بررسی فقهی راه‌کارهای افزایش سرمایه اجتماعی در حکومت اسلامی / مریم بیدخام و سیدمحمدمهدی احمدی و احمد مرادخانی/ ش۱۰۳، بهار ۱۴۰۱.

۶. بررسی مقایسه‌ای نظریه وضع طبیعی از دیدگاه جان لاک و علامه طباطبایی/ محمدعلی میرعلی و سیدیحیی موسوی / ش۱۰۴، تابستان ۱۴۰۱.

۷. بررسی و نقد جایگاه امر به معروف و نهی از منکر در منابع فقهی شیعه / سیدمحمدحسین رئیس‌زاده و سیدعلی رضایی موسوی/ ش۱۰۵، پاییز ۱۴۰۱.

۸. تبیین بیانیه گام دوم بر اساس الگوی حرکت / کاظم محدثی و نجف لک‌زایی و نرجس اسمعیل‌نیا/ ش۱۰۳، بهار۱۴۰۱.
۹. تحلیل اندیشه دعوت به اسلام و حاکمیت آن در پرتو مثلث «عزّت»، «حکمت» و«مصلحت» / مهدی درگاهی/ ش۱۰۳، بهار۱۴۰۱.
۱۰. تحلیل جایگاه مردم در حکومت اسلامی در اندیشه علامه مصباح یزدی / قاسم شبان‌نیا رکن‌آبادی / ش۱۰۶، زمستان۱۴۰۱.
۱۱. تحلیل فقهی روایات «خانه‌نشینی و ترک اقدام سیاسی» در عصر غیبت / احمد نقوی و مصطفی جعفرپیشه‌فرد/ ش۱۰۳، بهار۱۴۰۱.
۱۲. تحلیل معیارهای تحدید آزادی در دو نظام حقوق بشر اسلامی و حقوق بشر عرفی / حسین جوان آراسته / ش۱۰۴، تابستان۱۴۰۱.
۱۳. تحلیل و بررسی مدیریت بحران‌های اجتماعی در سیره نبوی / محمدرضا محمدی و رضا ابروش / ش۱۰۶، زمستان۱۴۰۱.
۱۴. جایگاه مشارکت مردم در تداوم انقلاب اسلامی با تأکید بر بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی / فاطمه بهروزبیاتی و فاطمه سلطان‌محمدی و حسین زارع‌کار / ش۱۰۴، تابستان۱۴۰۱.
۱۵. جلوه‌های زکات در عرصه حقوق اساسی / میثم نعمتی / ش۱۰۶، زمستان۱۴۰۱.
۱۶. چالش‌ها و فرصت‌های نظام امامت ـ امت سایبری / سیدعلیرضا طباطبایی و نرگس حشمتی / ش۱۰۴، تابستان۱۴۰۱.
۱۷. درهم‌تنیدگی مشروعیت (حقانیت) و مقبولیت در حکومت اسلامی در نظریه شهید صدر / رضا رمضان‌نرگسی / ش۱۰۴، تابستان۱۴۰۱.
۱۸. سطوح امنیت سیاسی و تهدیدات آن در نظام امنیتی اسلام از منظر قرآن و حدیث/ علی‌اصغر نصیری و بهنام رشیدی‌زاده و ناصر انطیقه‌چی/ ش۱۰۵، پاییز۱۴۰۱.
۱۹. ضمانت اجرای کیفری در صیانت از امر به معروف و نهی از منکر در قوانین جمهوری اسلامی ایران / مرتضی مطهری‌فرد و اردوان ارژنگ و حمید روستایی صدرآبادی/ ش۱۰۳، بهار۱۴۰۱.

۲۰. کارآمدسازی دیپلماسی عمومی جمهوری اسلامی ایران در اندیشه سیاسی امام خمینی 1 / محمدعلی صادق‌زاده و سیدجلال دهقانی فیروزآبادی و رضا لک‌زایی / ش۱۰۴، تابستان۱۴۰۱.

۲۱. مبانی ارزش‌شناختی بیانیه گام دوم انقلاب از منظر قرآن کریم / روح‌الله شهریاری و ابراهیم نوری / ش۱۰۴، تابستان۱۴۰۱.

۲۲. مبانی توسعه و تسری حکم احتکار در حکومت اسلامی / محمد شکری / ش۱۰۳، بهار۱۴۰۱.

۲۳. مشروعیت و مقبولیت حکومت دینی از دیدگاه علامه مصباح ; / محمدباقر ملکیان/ ش۱۰۶، زمستان۱۴۰۱.

۲۴. معیارهای حاکم بر شفافیت در حکومت دینی / سیده‌معصومه موسوی و رحیم دهقان و علی قاسمی / ش۱۰۶، زمستان۱۴۰۱.

۲۵. ملاک‌های مشروعیت حکومت امیر مؤمنان علی 7 در اندیشه سیاسی شیعیان عصر حضور/ سیدمجتبی جلالی و محمدجواد یاوری سرتختی/ ش۱۰۵، پاییز۱۴۰۱.

۲۶. نخبه‌گرایی؛ مشروعیت سیاسی یا مشروعیت الهی (مطالعه تطبیقی روی‌کردهای نخبه‌گرایی با خطبه شقشقیه) / محمدرضا حسینی و بهروز سراقی و نرگس خوش‌کلام/ ش۱۰۳، بهار۱۴۰۱.

۲۷. نقش گروه‌های مرجع در تعالی و انحطاط جامعه از دیدگاه امام خمینی ; (مطالعه موردی: حاکمان و عالمان) / علی‌اکبر عالمیان / ش۱۰۶، زمستان۱۴۰۱.

۲۸. وظایف دولت و حکومت اسلامی در موضوع بیماری‌های مسری و فراگیر/ محمدباقر صالحی و سیدمرتضی خاتمی سبزواری و علی ظهیری/ ش۱۰۵، پاییز۱۴۰۱.

١٠٦

الحكومة الإسلامية

مجلّةٌ خاصة بالفكر والفقه السياسيَّيْن للإسلام

السنة السابعة و العشرون / العدد الرابع / شتاء ١٤٤٤

■

تصدر عن: الأمانة العامّة لمجلس خبراء القيادة

المدير المسؤول: السيّدإبراهيم رئيسي

رئيس التحرير: السيّدهاشم الحسيني البوشهري

نائب رئيس التحرير: محمّدعلي ليالي

المدير الداخلي: هادي توحيدي‌راد

الإشراف الفنّي: حسن بيكي

■

أعضاء لجنة التحرير (حسب الحروف الأبجدية):

صادق آملي لاريجاني (عضو في مجلس خبراء القيادة ورئيس التحرير سابقاً)، **محسن الأراكي** (عضو في مجلس خبراء القيادة)، **السيّدهاشم الحسيني البوشهري** (عضو في مجلس خبراء القيادة ورئيس التحرير)، **عسكر ديرباز** (عضو في مجلس خبراء القيادة)، **السيّدإبراهيم رئيسي** (عضو في مجلس خبراء القيادة والمدير المسؤول)، **محسن قمّي** (عضو في مجلس خبراء القيادة)، **عباس كدخدائي** (عضو هيئة التدريس في جامعة)، **عباس الكعبي** (عضو في مجلس خبراء القيادة)، **محمّد علي ليالي** (نائب رئيس التحرير وعضو هيئة التدريس في جامعة الثقافة والمعارف الإسلامية).

■

الباحثون المتخصصون و المتخصصون فى التقييم العلمى لهذا العدد، الاساتذه (حسب الحروف الأبجدية):

مهدي ابوطالبي، حسين ارجيني، مصطفى إسكندري، سعيد باغستاني، علي‌اكبر بياري، حسين جوان آراسته، السيّدهاشم الحسيني البوشهري، عسكر ديرباز، قاسم شبان‌نيا، سيدضياءالدين كياء الحسيني، علي‌أكبر عالميان، محمّدعلي ليالي، محسن ملک افضلي، محمد ملک‌زاده، سيدمحمدمهدي نبويان، محمدجواد ياوري سرتختي.

■

العنوان:

قم ـ صندوق بريد: ٣٣١٧ ـ مجلة الحكومة الإسلامية

تليفاكس: ٣٧٧٤١٣٢٥

الموقع الإلكتروني: http://mag.rcipt.ir

البريد الإلكتروني: hokoomateslami@majleskhobregan.com

السعر: ٢٠٠٠٠٠ريال

حكومت اسلامى/ سال بيست و هفتم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۴۰۱، پياپى ۱۰۶
الحكومة الاسلامية / السنة السابعة و العشرون، شتاء ١٤٤٤، العدد ١٠٦

الموجز

ترجمه: أسعد الكعبي

● **دراسة تحليلية حول شأن الشعب في الحكومة الإسلامية في فكر العلامة مصباح اليزدي**

□ **قاسم شبانيا ركن‌آبادي**

أحد المواضيع التي تحظى بأهمّية في كلّ نظام سياسي هو تحليل مدى مشروعية الحكومة والحاكم، وتبعاً لذلك بيان مكانة الشعب في هذا النظام، وبما أنّ هذه المكانة تحظى بأهمّية بالغة في الفكر السياسي الإسلامي والشرعية الدينية، لذلك طرحت بشكل صريح في آثار العلامة مصباح اليزدي بحيث تمّ بيان تفاصيلها من جوانب عديدة.

تطرّق الباحث في هذه المقالة إلى بيان مكانة الشعب في الحكومة الإسلامية استناداً إلى التراث المدوّن للعلامة مصباح اليزدي وذلك وفق أسلوب بحث وصفي تحليلي، وفي هذا السياق أجاب عن السؤال التالي: ما هي المجالات التي يمكن للشعب فيها أن يلعب دوراً تحت مظلّة نظام حكم إسلامي حسب مبدأ الشرعية الدينية؟ النتائج التي تمّ التوصّل إليها تشير إلى أنّ الحكومة الإسلامية مرهونة بدور الشعب في نشأتها وبقائها، والمشاركة الشعبية تتجلّى بصور متنوّعة عن طريق الإشراف وإيجاد مؤسّسات إسلامية غير رسمية.

النظام السياسي الإسلامي من أساسه عبارة عن نظام شعبي لا وجود فيه للأسس الموجودة في النهج الديمقراطي والنواقص التي يعاني منها هذا النهج.

مفردات البحث

العلامة مصباح اليزدي، الحكومة الإسلامية، الشعب، الديمقراطية، البيعة، الشورى، الإشراف.

● دور المجاميع المرجعية في رقيّ المجتمع وتخلّفه برؤية الإمام الخميني (دراسة بمحورية الحكّام والعلماء)

□ عليأكبر عالميان

المجاميع المرجعية بصفتها ثروات اجتماعية للمجتمع تفي بدور كبير على صعيد رقيّه أو تخلّفه، وفي هذا السياق تمّ تدوين المقالة بهدف بيان دور هذه المجاميع ولا سيّما الحكّام والعلماء في رقيّ المجتمع أو تخلّفه برؤية الإمام الخميني، حيث اتّبع الباحث أسلوب بحث وصفي تحليلي، وأمّا النتائج فقد دلّت على أنّ الحاكم الصالح الذي مثاله البارز هو الولي الفقيه يفي بدور في رقيّ المجتمع وإصلاحه ويبعده عن حكم الطاغوت والمستعمر ويصونه من الدكتاتورية والاستبداد. بينما الحكّام غير الصالحين فإنّهم يقضون على اقتدار المجتمع في الإبداع ويتسبّبون بتخلّفه جرّاء حجره سياسياً وحكمه باستبداد، وأمّا العلماء الصالحون فمن خلال تحمّلهم المسؤوليتين الدينية والاجتماعية ومسؤولية توعية المجتمع، يفون بدورٍ ملحوظ على صعيد رقيّه، في حين أنّ العلماء غير الصالحين يعلبون دوراً كبيراً في تخلّفه دينياً بسبب رجال الدين الذين يتلبّسون بزي الروحانية ووعّاظ السلاطين، وفي تخلّفه أكاديمياً بسبب المثقّفين والأساتذة الجامعيين الذين ينتهجون فكراً غربياً.

الجدير بالذكر هنا أنّ الإمام الخميني ; اعتبر صمت النخبة إزاء تخلّف المجتمع ذا تأثير في هذا المضمار وذلك في رحاب ثلاثة توجّهات فقهية وسياسية وثقافية.

مفردات البحث

الإمام الخميني ; ، المجاميع المرجعية، رقيّ المجتمع، تخلّف المجتمع.

● مشروعية الحكومة الدينية ومقبوليتها برؤية العلامة مصباح اليزدي

□ محمدباقر ملكيان

بعد انتصار الثورة الإسلامية العظيمة في إيران، سلّط العلماء المعنيون بالقضايا السياسية والفلسفة السياسية الضوء على مسألة مشروعية النظام الإسلامي ومقبوليته، والدافع الذي دعا بعضهم إلى ذلك هو بيان الطابع الحقيقي للحكومة الدينية، ودافع بعضهم الآخر هو طرح الصورة التي يتصوّرونها لهذه الحكومة، في حين أنّ آخرين اعتبروا مشروعيتها نفس مقبولية نظامها الحاكم، ورأى غيرهم أنّ مشروعية النظام الديني مفهوم مختلف عن مقبوليته.

العلامة مصباح اليزدي اعتبر نفسه مكلّفاً بالتنظير بخصوص مسألتة مشروعية الحكومة الإسلامية ومقبوليتها، لذا بذل جهوداً كبيرةً في هذا المضمار وقدّم للمكتبة الإسلامية ثمار الدراسات والبحوث التي أجراها.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو بيان رأي العلامة مصباح اليزدي بخصوص ما ذكر، لأنّ ما طرحه لم يفسّر بشكل صحيح من قبل ناقديه، ومن هذا المنطلق نرى من الضروري بيان وجهة نظره في هذا السياق ردّاً على من انتقده.

مفردات البحث

العلامة مصباح اليزدي، المشروعية، المقبولية، الجمهورية، المشروعية الدينية، الحكومة الدينية.

● معايير الشفافية في الحكم الديني

□ معصومة موسوي و رحيم دهقان و علي قاسمي

الشفافية واحدة من المصطلحات العملية المطروحة على صعيد الأخلاق والسياسة، وعدم تعيين حدود ومعايير صوابها أو عدم صوابها في مختلف المجالات يستتبع حدوث حالات من الغموض، وعلى هذا الأساس فالمسألة المطروحة للبحث والتحليل في هذه المقالة تتمحور حول كون هذا المفهوم أساساً ارتكازياً في نطاق الحكومة الدينية أو عدم كونه كذلك، وإن كان المبنى أنّها أساس ففي هذه الحالة ما هو معيار شفافية الحكومة في مختلف المجالات؟

تمّ طرح وتحليل هذا الموضوع وفق أسلوب بحث تحليلي بالاستناد إلى المعطيات التي تمّ التوصّل إليها، وذلك من خلال بيان الحدّ المطلوب لشفاية أداء الحاكم في نطاق الحكومة الدينية وتوضيح الطريقة التي يجب اتّباعها لطرح المعايير التي على أساسها يتمّ أثبات وجوبها أو عدم وجوبها في أداء المتصدّين للحكم وفي البنية الحكومية.

نتائج البحث دلّت على إمكانية اعتبار العدل والأمن إلى جانب الحكم الولائي للولي الفقيه معياراً لتعيين نطاق الشفافية في نظام الحكم الديني، ووفق هذا المعيار إن كانت لا تتعارض مع العدل فهي تعتبر الأساس رغم أنّ بعض الأمور التي يصعب فيها تحديد العدل تقتضي طرح معيار آخر متمّم لها، وهذا المعيار هو الأمن.

استناداً إلى المعيار المتمّم إن لم يتعرّض الأمن إلى خلل في مختلف الجوانب تكون الشفافية هي الأساس، وفي الحين ذاته هناك حالات يمكن أن تتعارض فيها المصالح وهنا لا يمكن للأمن أن يتّخذ كحدّ فاصل، ومن ثمّ يعتبر الحكم الولائي للولي الفقيه الذي هو بمثابة أسوة للفضيلة حدّاً فاصلاً لتعيين حدود الشفافية.

مفردات البحث

الشفافية، العدل، الأمن، المصلحة، الحكومة الدينية.

● دراسة تحليلية حول إدارة الأزمات الاجتماعية في السيرة النبوية

□ محمدرضا محمدي و رضا ابروش

المجتمعات البشرية دائماً كانت تعاني من أزمات اجتماعية، لذلك سعى أبناؤها إلى تجاوز هذه الأزمات، وعلى ضوء عصمة النبي الأكرم 9 وارتباطه بالوحي المقدّس، فقد كانت إدارته للأزمات الاجتماعية أفضل أنموذج للبشرية.

تطرّق الباحثان في هذه المقالة إلى دراسة وتحليل الإجراءات التي اتّخذها النبي الأكرم 9 في إدارة الأزمات ضمن ثلاث مراحل، هي مرحلة ما قبل الأزمة ومرحلة الأزمة ومرحلة ما بعد الأزمة، وذلك وفق أسلوب بحث وصفي تحليلي وبالاعتماد على المصادر المكتبية؛ وفي هذا السياق تمّ التوصّل إلى أنّ إجراءاته في المرحلة الأولى تمثّلت في وضع القوانين واتّخاذها محوراً ارتكازياً والعمل على إيجاد شفافية في الشؤون الاجتماعية، وفي المرحلة الثانية تمثّلت في العمل على إيجاد انسجام اجتماعي وطلب المدد من الله تعالى والسعي لكسب دعم سياسي واجتماعي وتوعية الناس وترويج البصيرة بينهم، وأمّا في المرحلة الثالثة فقد تمثّلت في تعيين المعتقدات والتصدّي بحزمٍ وإصلاح الأجواء الاجتماعية؛ وكلّ واحد من هذه الإجراءات يفي بدور هامّ في إدارة الأزمات الاجتماعية.

مفردات البحث

الأزمات الاجتماعية، السيرة النبوية، إدارة الأزمات في السيرة النبوية.

● مظاهر الزكاة في مضمار الحقوق الأساسية

□ ميثم نعمتي

تحقيق الأهداف السامية لديننا الإسلامي الحنيف بصفته ديناً جامعاً وخاتماً للأديان السماوية، مرهون بمعرفة تشريعاته وامتلاك رؤية منهجية حول تعاليمه السمحاء، وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ نظامه الحقوقي ليس منفصلاً عن سائر أنظمته الاعتقادية والأخلاقية والثقافية والسياسية والاقتصادية والتربوية.

الزكاة بصفتها نظاماً ضريبياً في الإسلام لها دور محوري في مختلف جوانب الحقوق الأساسية، وهي عبارة عن امتزاج بين أنظمة اعتقادية وأخلاقية وحقوقية وسياسية واقتصادية، وتطبيقها في مسارها الصحيح وتطبيق سائر الأحكام الإسلامية يقتضي أمرين، الأوّل العمل على كشف وبيان الأحكام والأهداف والبرامج التي وضعتها الشريعة الإسلامية، والآخر النظر إلى الأحكام الإسلامية بعمومها وفق رؤية كلّية والحفاظ على ارتباطها مع بعضها؛ وهذان الأمران لا يتحقّقان دون الاعتماد على وسيلة دقيقة هي الاجتهاد.

تمّ تدوين هذه المقالة وفق أسلوب بحث وصفي تحليلي وبالاعتماد على المصادر المكتبية بهدف بيان كيفية تأثير الزكاة في مضمار الحقوق الأساسية، وهذا الأمر يعتبر من وظائف الحكومة الإسلامية.

تشريع الزكاة لوحظ فيه بيان جوانب مختلفة، وهذا الأمر بحدّ ذاته شاهد على عدم انفصال مختلف الأنظمة التي أقرّتها الشريعة الإسلامية ودليل على وجود تلاحم فيما بينها، وقد دلّت نتائج البحث على أنّ الزكاة ذات دور مشهود في تقوية الثقافة الدينية والأسس الأسرية والعلاقات الاجتماعية وإصلاح المجرمين وتربيتهم وتقوية مكانة الإمامة بين الناس وتنظيم الشؤون العامّة ومكافحة الفقر.

مفردات البحث

الزكاة، الحقوق الأساسية، النظام المالي في الإسلام، آثار الزكاة، المصادر المالية في الإسلام.

● تحليل فقهي حول إمكانية إعفاء دافع الخمس والزكاة من الضرائب في البلد الذي تقوده حكومة إسلامية برؤية الإمام الخميني ;

□ حميدرضا دهقان‌نيري و أحمدعلي قانع

الخمس والزكاة من الضرائت التي نصّت عليها الشريعة الإسلامية وهما حكمان يقصد منهما التقرّب والعبادة، والمشهور بين فقهاء الإمامية أنّ الحقوق المالية بشكل عام تدفع تعبّداً وبشكل اختياري وفردي، ونادراً ما يقال إنّها عائدة بالكامل إلى الإمام؛ وفي هذا السياق تبنّى الإمام الخميني ; رأياً يدلّ بوضوح تامّ على أنّ هذه الحقوق أجمع عبارة عن ميزانية حكومية عائدة للدولة بحيث اعتبرها عائدةً بكاملها إلى قائد الدولة الإسلامية، لذا يجب على الناس أن يدفعوا الضرائب المنصوص عليها وحتّى غير المنصوص عليها إلى الحكومة.

عند تأسيس نظام حكم إسلامي وبقاء كلا النوعين من الضرائب، يحدث تنوّع فيها بحيث يصبح دفع بعضها إلزامياً وفقاً للوجوب الذي تفرضه المواطنة في حين أنّ دفع بعضها الآخر يكتسب إلزاميته حسب الواجب الشرعي.

إثر دفع كلا النوعين من الضرائب المشار إليها بشكل متزامن، تواجه بعض الشرائح الاجتماعية ضغوطات اقتصادية شديدة، وهذه الضغوطات تواجهها الطبقة المتدينة بشكل أساسي، وتتسبّب بفرض تكاليف خاصّة وحدوث تمييز اجتماعي.

تمّ تدوين هذه المقالة وفق أسلوب بحث وصفي تحليلي، ودلّت النتائج على أنّ الحكومة الإسلامية بإمكانها التساهل مع الذين يدفعون ما في ذمّتهم من حقوق مالية شرعية ويتحمّلون عبئاً اقتصادياً عبر إعفائهم من الضرائب المتعارفة.

الهدف من تدوين المقالة هو إثبات إمكانية الإعفاء من دفع ضرائب موازية وتطبيق العدل وإزالة التمييز ورفع مستوى دفع الحقوق المالية التعبّدية وتقليل تكاليف التدين في المجتمع الإسلامي.

مفردات البحث

المصادر المالية في الإسلام، الضرائب، الحكومة الإسلامية، الإمام الخميني ; .

● **Jurisprudential Feasibility of Khums and Zakāt Payers' Tax Exemption in the Islamic Government by Taking an Approach to the Thoughts of Imam Khomeini**

□ **by Hamidriḍā Dehqān Niri and Ahmad'ali Qāni'**

Khums and *zakāt* are fixed taxes which must be paid for God's sake and seeking proximity to God. The *Shi'a* (Twelvers') jurisprudents widely hold the view that tax payments that are done for God's sake can be optional and personal and they hardly believe that Islamic taxes all belong to the Imams. Unlike this widely accepted view, Imam Khomeini explicitly asserts that monies paid as *khums* or *zakāt* are government budget and belong to the ruler of the Muslim community. Along with fixed taxes, people are obliged to pay unfixed taxes to their governments. If an Islamic government forms and people still are obliged to pay the two kinds of taxes, tax variation will occur according to which some people think it their legal or civil duty to pay taxes and others feel they are legally obliged to pay them. Due to these two payments at the same time, additional economic pressure imposes itself on certain classes of people in society who are religious, which brings about social discrimination. Drawing upon a descriptive-analytic method, the findings of the research suggest that those people who have paid their religious taxes under the Isalmic government and, because of this, they may have to shoulder the additional economic burden, can be declared exempt from paying certain common taxes. The aims of this research are to inform the addresses of the ways to prevent taxes of some kind at the same time, to eliminate discrimination, to pay taxes for God's sake, and to reduce the cost of being religious in Islamic society.

Key words

financial resources of Islam, tax, exemption, Islamic government, Imam Khomeini.

● Manifestations of Zakāt (Compulsory Purifying Tax) in the Realm of Constitutional Rights

□ by Meitham Ni'mati

Fulfilment of the sublime objectives of the perspicuous religion of Islam as a comprehensive religion and the seal of religions is indebted to the knowledge of divine laws and the enjoyment of systematic view of noble teachings of Islam. The legal system of Islam is not separated from the other creedal, cognitive, moral, cultural, political, economical, and educational systems. *Zakāt* which is considered as an Islamic charity tax finds its effective expressions in various realms of constitutional rights. This element in Islamic financial system is a mixture of creedal, moral, legal, political, and economical policy-makings. Proper payment of *zakāt* and fulfilment of other Islamic Laws (prescripts) involves two things: one is the discovery and explanation of prescripts, objectives, and plans of the Islamic Law (*SharíÝah*) and the other is a general view of the collection of Islamic laws and maintenance of their continuity. These two important things cannot be achieved without making use of precise means of *Ijtihād* (individual judgement). Drawing upon library sources and descriptive-analytic method, the present research explains how *zakāt* can be effective in certain fields of constitutional rights which are among the duties of the Islamic government. To illustrate varying aspects of what is considered to be *zakāt* in Islamic law-making bears evidence for the fact that various systems in the school of Islam are inseparable and result in synergy. According to the findings of this research, the role *zakāt* plays is evident in such things as fostering religious culture, strengthening the foundation of family and establishing social relations, educating and correcting criminals, reinforcing the institution of Imamate, organizing public affairs, and eradicating poverty.

Key words

zakāt (almsgiving), constitutional law, Islamic financial system, consequences (effects) of *zakāt*, Islamic financial resources.

● An Analysis and Examination of the Management of Social Crises in the Prophet's Life-style

□ by Mohammad Riḍā Muhammady and Riḍā Abrawash

Human societies have always suffered from social crises, and because of this, they have sought to find strategies to resolve them. Given the infallibility of the Prophet, the Messenger of Allah, and his communication with the sources of revelation, the Prophet's management in times of social crises is also the best model for humanity to follow. Drawing upon descriptive-analytic method as well as a research based on library documents, this article has studied the managerial measures of the Prophet in existing crises in three stages: before the crisis, during the crisis, and after the crisis. Cases as the formulation and centrality of law, explanation and clarification of social crisis are taken as measures before crisis in the Prophet's lifestyle. To build social solidarity, to seek help from God, to attract political and social supports, to raise awareness and enhance insight are all the managerial measures taken during crisis in the Prophet's lifestyle to overcome social crisis. Delimiting beliefs, getting into forceful confrontation with opposition forces, and improving the living condition of society have been introduced as measures after crisis, each of which plays a significant role in managing social crises.

Key words

social crises, Prophetic lifestyle, management of crises in the Prophetic lifestyle.

● **Ruling Standards of Transparency in the Islamic Government**
□ **by Sayyedeh Ma'sūmeh Mūsavi, Rahim Dehqān and 'Ali Qāsemi**

Transparency is one of the applied political-moral terms which has to be precisely delineated and delimited in terms of the standards to which one refers to make a true judgment on its truth or falsity in different circumstances. The research question of this paper is that whether transparency in the Islamic government can be taken to be a major principle or not. If so, what is the standard of transparency in the Islamic government regarding different things? As a matter of fact, the main question of this research which has been conducted drawing upon analytic-citation method is that how far and to what extent the functions of a ruler in the religious government should be transparent and how one can set a criterion for the necessity or lack of necessity of transparency in the functions of rulers or in the structure of the government. Findings of the research demonstrate that the standard of justice-security, together with the Muslim guardian jurist's authoritative (wilāī) judgement can be regarded as a standard for discerning the realm of transparency in the religious government. According to this standard, as long as transparency does not contradict justice, transparency is a matter of urgency, though in certain cases where justice is difficult to discern, another complementary standard which is to be presented is security. According to this complementary element, as long as security – in varying aspects – is not questioned, transparency is urgent. However, in certain cases, due to the conflicts of interests, security may also not be defining. In this case, the authoritative judgement of a Muslim gurdian jurist which functions as a virtuous paradigm, will delimit boundaries of transparency.

Key words
transparency, justice, expediency, religious government.

● Legitimacy and Acceptability of Religious Government from ʿAllāmah Misbāh's Point of View

□ by Mohammad Bāqir Malekiān

After the glorious victory of Islamic Revolution of Iran, the attention of thinkers was focused on the question of the legitimacy and acceptability of the Islamic government. The primary motivation behind discussions raised by some thinkers on this issue was to explain the real nature of religious government. Others sought to give an arbitrary picture of the Islamic government. Still others interpret legitimacy of the Islamic government as identical to its acceptability. However, some others think of the legitimacy of the Islamic government as something distinct from its acceptability.

ʿAllāmah Misbāh, among others, felt a heavy responsibility to raise intense speculations as to the question of legitimacy and acceptability of the Islamic government, so he carried out extensive researches into the issue in question and provided those interested in this issue with his research findings.

In this article, the writer seeks to make clear ʿAllāmeh Misbāh's view on this issue, trying to find an answer to the question why ʿAllāmeh Misbāh's view of the legitimacy and acceptability of Islamic government has not fully understood or, rather, has misinterpreted by the critics and he thinks it necessary to give a clear answer to the questions and doubts raised by them.

Key words

ʿAllāmeh Misbāh, legitimacy, acceptability, republicanism, divine legitimacy, Islamic government.

● The Role of Reference Groups in the Growth and Decline of Society from Imam Khomeini's point of view: a case study of rulers and scholars

□ by Ali Akbar ʻĀlemiān

Reference groups as social capitals of a society play a substantial role in the decline and growth (excellence) of society. Drawing upon descriptive-analytic method, the research seeks to explain the role these groups, especially rulers and scholars, play in the growth and decline of a society from the viewpoint of Imam Khomeini. The results of the research indicate that virtuous ruler, who is best exemplified in the Muslim guardian jurist, contributes to the progress and reform of society on the one hand, and rejects any from of illegitimate sovereignty and tyrrany on the other. Unrighteous rulers hinder the power of creativity in society and retard the progress of it. Righteous scholars play a decisive role in the growth and excellence of society by taking responsility for religion and society (awakening society); just as the unrighteous scholars, whether working in the Seminary [of Qum], *the School of Religious Sciences*, (such as false scholars and court mullahs) or working in universities (Westernized intellctualls and corrupt professors) have a big role in the decline of society. In addition to these cases, Imam Khomeini thinks of the silence of the elites as playing influential role in the decline of society having recourse to the three jurisprudential, cultural and civilization approaches.

Key words

Imām Khomeini, reference groups, excellence of society, decline in society.

ABSTRACTS

Trans. by Ahmad Rezā Jalili

● The Position of People in the Islamic Government from the Viewpoint of Allāmah Misbāḥ Yazdi: An Analysis

□ by Qāsem Shabān Niā' Ruknābādi

From among the important issues in every political system, the issue of the legitimacy of the ruling government as well as the position which was intended for the people in this political system is of paramount importance. Since, in the political system of Islam, the legitimacy in question is divine, the issue of people's position has the utmost importance. From this respect, this issue has found clear expression in 'Allāmeh Misbāh's political works and the position of people has been illustrated from different perspectives. Drawing upon descriptive-analytic and focusing the attention on 'Allāmeh Misbāh's written works, this research work seeks to make an analysis of the position of people in the Islamic government. In answering the question "Given the divine legitimacy of government, in what areas of Islamic government do people play a decisive role?" the findings of the research show the fact that formation of Islamic government and its continuation depends on the role people play. On the other hand, people's participation can take on different forms when supervision is exercised and informal Islamic establishments are created. Essentially, the political system of Islam is a democratic system which is free from the principles of the [western democracy] and its methodological harms.

Key words

'Allāmah Misbāh, Islamic Government, democracy, allegiance (*bei'ah*), council, supervision.

106

ISLAMIC GOVERNMENT

(Hokumat-e Eslami)

Special for Islamic Political Thought and Jurisprudence

Vol 27, No.4, Winter 1401/2023

Proprietor: The Secretariat of the Assembly of Experts (of the Leadership)

Managing Director: Sayyed Ibrāhim Re'īsī

Editor-in-chief: Sayyed Hāshem Huseini Bushehri

Deputy of the Editor-in-chief: Muhammad Ali Layali

Assistant Manager: Hadi Tohidi Rad

Editor: Hassan Beygi

Editorial Board (in Alphabetical Order):

Ṣādiq Āmuli Lārijāni (member of the Assembly of Experts of the Leadership and the former Editor-in-Chief of the *Islamic Government*), **Muḥsin Arāki** (member of the Assembly of Experts), **Sayyed Hāshim Ḥuseini Bushehri** (member of the Assembly of Experts and the Editor-in-Chief), **ʿAskar Dirbāz** (member of the Assembly of Experts), **Sayyed Ibrāhim Re'īsī** (member of the Assembly of Experts and Managing Director), **Muḥsin Qumi** (member of the Assembly of Experts), **ʿAbbās Kadkhudāī** (university faculty member), **ʿAbbās Kaʿbi** (member of the Assembly of Experts), **Muḥammad ʿAli Layāli** (Deputy Editor-in-Chief and faculty member of Islamic Sciences and Culture Academy).

Associate Editors and Scientific Peer Reviewers (in Alphabetical Order):

Mahdi Abutālebi, Hussein Arjini, Mustafa Eskandari, Sa'id Baghestani, Ali Akbar Biari, Hussein Jawan Arasteh, Sayyed Hāshem Huseini Bushehri, ʿAskar Dirbāz, Qasim Shaban Nia, Sayyed Ḍiaʿ Kiāʾ al-Husayni, Ali Akbar ʿĀlemiān, Muhammad Ali Layali, Muḥsen Malekafḍali, Muhammad malekzādeh, Sayyed Muhammad Mahdi Nabawiyyān, Mohammad Jawād Yāvari Sartakhti.

Mailing Address:

Qom:P.O. Box 3317, Islamic Government Journal

Telefax: 37741325

home page: http://mag.rcipt.ir

e-mail: hokoomateslami@majleskhobregan.com

Price: 200000 Rials

فراخوان مقاله

فصلنامه علمی ـ پژوهشی حکومت اسلامی با استناد به ماده‌واحدهٔ مصوب۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس نامهٔ شماره ۳۱/۵۴۲۷ مورخ ۸۹/۱۰/۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی شورای عالی حوزه‌های علمیه، حائز رتبه علمی ـ پژوهشی گردیده است.

فصلنامه علمی ـ پژوهشی حکومت اسلامی بر اساس نامهٔ شماره ۳/۳۳۲۵۵ مورخ۱۳۹۳/۳/۲۹ وزارت علوم، تحقیقات و فن‌آوری، خطاب به رؤسای محترم دانشگاهها، مراکز آموزش عالی، پژوهشگاهها، پارکهای علمی و فن‌آوری، سازمانها و مراکز وابسته دربارهٔ فهرست نشریات نمایه‌شده در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام(ISC) و بر اساس نهمین مصوبه شورای راهبریISC مورخ ۹۲/۱۱/۱۹ در ردیف ۲۷۵ قرار گرفت.

فصلنامه حکومت اسلامی از مقالات علمی ـ پژوهشی اساتید، محققان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه در مقاطع ارشد و دکتری استقبال می‌نماید.

مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت فصلنامه حکومت اسلامی(mag.rcipt.ir) دریافت می‌شود.

حکومت اسلامی

نام: .....

نام خانوادگی: .....

مؤسسه: .....

تعداد از هر شماره: ..... از شماره: ..... مدت: .....

نشانی: .....

..... تلفن: .....

درج این مورد نیز موجب سپاسگزاری است: .....

تحصیلات: ..... شغل: ..... سن: .....

نکات لازم:

۱ ● مبلغ اشتراک برای یک سال (چهار شماره) ۸۰۰۰۰ تومان می‌باشد.

۲ ● هزینهٔ ارسال بر عهدهٔ مجله می‌باشد.

۳ ● مبلغ اشتراک به حساب سیبا ۰۱۰۷۶۶۱۳۶۶۰۰۲ به نام دبیرخانهٔ مجلس خبرگان واریز شود.

۴ ● مشترکین گرامی در صورت تغییر آدرس، نشانی جدید را سریعاً به دفتر مجله اطلاع دهند.

۵ ● اصل فیش بانکی به همراه برگه تقاضای اشتراک به نشانی قم، صندوق پستی ۳۳۱۷، فصلنامه حکومت اسلامی، ارسال شود.

متقاضیان شماره‌های گذشتهٔ مجله می‌توانند با واریز مبلغ لازم و ارسال فیش آن مجله را دریافت کنند.