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.

۵ـ 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.

۹۶

حکومت اسلامی

ویژهٔ اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال بیست‌وپنجم/ شمارهٔ دوم / تابستان۹۹

■

صاحب امتیاز: دبیرخانهٔ 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)، **محمد یزدی**(رئیس جامعه مدرسین حوزه علمیه قم و مدیر مسئول سابق).

■

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

مهدی ابوطالبی، حسین ارجینی، مصطفی اسکندری، احسان ترکاشوند، حسین جوان آراسته، سیدهاشم حسینی بوشهری، میثم خزائی، عسگر دیرباز، محسن رضوانی، سیدکاظم سیدباقری، قاسم شبان‌نیا، محمدعلی لیالی، محمدجواد نوروزی.

■

نشانی:

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

تلفکس: ۳۷۷۴۱۳۲۵

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

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

۸۰۰۰۰ریال

۹۶

حکومت اسلامی

ویژهٔ اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال بیست‌وپنجم / شمارهٔ دوم / تابستان۹۹

فهرست مطالب

امکان‌سنجی توسعه دلالت آیه «اولوالامر» به ولایت فقیه در عصر غیبت / محمد اسعدی/ ۵

بررسی و ارزیابی تلقی مشروعیت انتخابی از آیات شوری / محمد قاسمی/ ۲۷

تبیین ابتنای کارآمدی نظام سیاسی اسلام بر توحید در ربوبیت تشریعی و الوهیت / سیدابوالقاسم کاظمی شیخ شبانی و محمود فتحعلی/ ۵۱

مبانی فقهی رجحان مصالح عمومی بر مصالح فردی با مراجعه به آراء امام خمینی و شیخ طوسی / محمد کاکاوند و سجاد ترکاشوند/ ۷۷

مبانی فقهی «عزّت»، «حکمت» و «مصلحت» در تعاملات بین المللی دولت اسلامی/ مهدی درگاهی/ ۱۰۱

بررسی و نقد مبانی رقابت سیاسی در لیبرال‌دموکراسی / داود تقی‌لو/ ۱۲۱

مسؤولیت مدنی دولت در قبال رفتار زیان بار حاکمیتی / حسین هوشمند و حسین جاور و طاها زرگریان / ۱۴۱

چکیدهٔ عربی/ ۱۷۱

چکیدهٔ انگلیسی/ ۱۸۴

فصلنامهٔ **حکومت اسلامی** به استناد ماده واحدهٔ مصوب ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامهٔ شمارهٔ ۳۱/۵۴۲۷ مورخ ۸۹/۱۰/۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، حائز رتبهٔ **علمی- پژوهشی** گردید.

فصلنامهٔ **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 بیست‌وپنجم، شمارهٔ دوم، تابستان۹۹، پیاپی۹۶
ISLAMIC GOVERNMENT 96 / Vol.25, No.2, Summer 2020

امکان‌سنجی توسعه دلالت آیه «اولوالامر» به ولایت فقیه در عصر غیبت

دریافت: ۹۸/۱۰/۲۶ تأیید: ۹۹/۸/۱۰
محمد اسعدی*

چکیده

مسأله ولایت فقیه در میان اندیشمندان شیعه به ادله گوناگون دینی و قرآنی مستند شده است که در این میان، دلالت «آیه اولوالامر» (نساء(۴): ۵۹)، به دلیل اهمیت آن در مسأله حکومت اسلامی، در خور بررسی مستقل است. فارغ از آرای تفسیری مفسران اهل سنت که مضمون آیه را شامل احکام عموم حاکمان دانسته‌اند، نظریه مورد اتفاق مفسران شیعه، تفسیر اختصاصی آیه به امامان معصوم : است. در عین حال، برخی از محققان متأخر، از توسعه دلالت آیه نسبت به ولایت فقیهان عادل در عصر غیبت نیز سخن گفته‌اند که از منظر و روش تفسیری قابل بحث و بررسی است. در این مقاله از منظری روش‌شناختی، این توسعه دلالی بر پایه روش تشکیکی در تفسیر قرآن، قابل دفاع دیده شده است. بر اساس این روش تفسیری که در واقع از گونه‌های تفسیر تأویلی یا توسعه‌ای است، تفسیر مزبور با دیدگاه مورد اتفاق و هم‌چنین روایات اهل بیت : نیز سازگار نشان داده شده است. مقاله به روش تحلیل گفتمان و جمع‌آوری داده‌ها به شیوه کتاب‌خانه‌ای انجام شده است.

واژگان کلیدی

آیه اولوالامر، ولایت فقیه، حکومت اسلامی، عصر غیبت

* دانش آموخته حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی پژوهش‌گاه حوزه و دانشگاه: masadi@rihu.ac.ir.

مقدمه

عدم حضور ظاهری امام در روزگار طولانی غیبت، نظریهٔ شیعی امامت را با این پرسش و شبهه مواجه می‌کند که اصولاً فلسفهٔ امامت که به امر هدایت امت باز می‌گردد، در این دوران چگونه توجیه می‌پذیرد؟ این پرسش بر پایهٔ بحث فلسفهٔ امامت، به دوران غیبت ظاهری امام اختصاص نداشته و در همهٔ ادوار تاریخ شیعه که امامان به ویژه از عرصهٔ سیاسی و حکومت‌داری غایب و برکنار بوده‌اند نیز قابل طرح می‌باشد. در این باره تحلیل‌های گوناگونی مطرح شده که نیازمند بررسی است. به نظر می‌رسد به حکم قاعدهٔ لطف الهی که موجب فراهم‌شدن حداکثریِ اسباب هدایت و سعادت انسان‌ها و رفع موانع آن است، نمی‌توان پذیرفت که در عصر طولانی غیبت امام، به سبب سوء اختیار نسلی از مردم که در حق امام جفا روا داشتند، حتی آثار و برکات تشریعی امامت نیز از دسترس مؤمنان دور باشد و بخش قابل توجهی از احکام دین که طبعاً در سعادت انسان و جامعه نقش دارد، تعطیل شود یا باب نیل به معارف هدایت‌بخش اسلامی و قرآنی مسدود باشد. ازاین‌رو، انتظار تدبیری خاص از سوی دین، برای هدایت‌های فردی و اجتماعی در عصر غیبت کاملاً انتظار معقولی است. در روایات مکتب اهل بیت : این تدبیر در قالب اصل مرجعیت و حاکمیت فقیهان عادل به نیابت از امام معصوم و به عنوان حجت‌های شرعی قابل جست‌وجو است (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج۱، ص۶۷؛ حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج۲۷، ص۱۴۰-۱۳۶ و جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص۱۴۷-۱۴۴). در واقع فقیهان عادلِ مورد تأیید امام زمان 7 تحت عنایت و دست‌گیری ویژهٔ ایشان، حجت‌های شرعی و واسطه‌های فیض هدایت الهی امام به مردمند. این نکته؛ هم تکلیفی برای فقیهان و هم تکلیفی برای تودهٔ مؤمنان ایجاب می‌کند؛ فقیهان مکلفند خود را برای مسؤولیت سنگین اقامهٔ دین و برافراشتن پرچم هدایت الهی در جامعه آماده کنند و از زیر بار آن در حد توان خویش شانه خالی ننمایند. تودهٔ مؤمنان نیز وظیفه دارند، این مسؤولیت بزرگ را به حاکمان شایسته بسپارند و از آنان اقامهٔ عدل و احکام شرع را مطالبه کنند. طبعاً موفقیت فقیهان، وابسته

به میزان اقبال و مطالبه و ظرفیت مردم است. در صورتی هم که اقبال عمـومی صـورت نگیرد، حضور فقیهان برای عموم مـردم، تنهـا در حـد اتمـام حجـت و ارشـاد و بـرای خواص از مؤمنان، همراه با برکات و هدایت‌های ویژهٔ علمی و معنوی خواهد بود.

از این منظر، نظریهٔ ولایت فقیه در عصر غیبت امام 7 ، در واقع بر پایهٔ اصل قرآنـی ضرورت استمرار ولایت و هدایت الهی قابل تحلیل است و به نظـر مـی‌رسـد فـارغ از رهیافت‌های گوناگون آن، مناسب‌ترین راه حل برای تأمین این هدف؛ هرچند نه به‌طـور مطلق و کامل، اما به‌طور نسبی و متناسب با ظرفیت امـت، اسـتمرار ولایـت و هـدایت خداوند را تأمین و حجت بالغهٔ الهی را تضمین می‌کند.

ولایت فقیه در اصطلاح جاری و غالب، به معنای ولایت سیاسـی‌حکـومتی فقیهـان عادل در اجرای شریعت اسلامی و ادارهٔ جامعهٔ اسلامی در چارچوب آن در غیاب امـام معصوم 7 است که از این منظر، مسأله‌ای صرفاً فقهی ـ حقوقی و تابع ضوابط خـاص آن است. هرچند براساس نظریهٔ نیابت و نمایندگی فقیه از امام در شؤون ولایی، قلمـرو بحث فراتر از بُعد فقهی ـ حقوقی و شامل ابعاد کلامی و عرفانی نیز قابل تصویر است.

طرح مسأله ولایت فقیه؛ هرچند در نصوص قرآنی به صورت مستقیم و صریح دیده نمی‌شود و مستند اصلی آن را باید در ادلهٔ عقلی و روایی جست‌وجو کرد، (دربـاره سـه دسته ادله ولایت فقیه، شامل ادله عقلی محض، ادله عقلـی نقلـی و ادلـه نقلـی محـض (جـوادی آملـی، ۱۳۷۹، ص۲۰۳-۱۵۰)، امـا محققـان اسـلامی بـه دنبـال شـواهد و پشتوانه‌های قرآنی این اصل بوده‌اند که طبعاً در روزگار ما بررسی و بازخوانی روشـمند آن‌ها از اهمیت جدی برخوردار است.

مقاله حاضر در ارتباط با یکی از پشتوانه‌های قرآنی مورد بحث اندیشـمندان؛ یعنـی آیه ۵۹ نساء و مفهوم «اولوالامر»، به دیدگاه‌های تفسیری در میان محققان پرداخته و بـر پایه برخی روش‌های تفسیری تأویلی که از آن به روش تشکیکی یـاد کـرده، از امکـان توسعه دلالت آن نسبت به ولایت فقیه دفاع می‌کند.

روش تشکیکی در تفسیر، به‌مثابه روشی در توسعه دلالی مفاهیم قرآن

زیربنای نظری این مقاله را در توسعه دلالی آیات و مفاهیم قرآنی، روشی تفسیری شکل می‌دهد که به روش تشکیکی شناخته می‌شود. در این‌جا توضیحی کوتاه در باره این روش تفسیری که به تعبیری از روش‌های تأویلی قرآن است، ضروری می‌شود.

مفهوم «تشکیک» در اصل اصطلاحی منطقی در باره الفاظ و مفاهیم کلی و در برابر مفهوم «متواطی» است که در مباحث فلسفی نیز در ارتباط با ماهیات یا حقیقت وجود راه یافته است (سجادی، ۱۳۷۳، ج۲، ص۵۲۶). روش تشکیکی در تفسیر، همگون با همان معنای منطقی به روشی تفسیری نظر دارد که بر اختلاف مفاهیم در صدق بر افراد و مصادیق متنوّع متکی است. این تنوّع و اختلاف؛ البته از سنخ اختلاف طولی است و به تفسیر مفاهیم قرآنی، به مصادیقی در مراتب نازل‌تر ناظر است که افزون بر مصداق و معنای نخست قابل اذعان بوده و لفظ قرآنی ظرفیت این توسعه معنایی را دارا باشد. این تفسیر توسعه‌ای، به تعبیری در ذیل روش‌های تأویلی یاد می‌شود که بر طبق آن، آن دسته از مفاهیم قرآنی که از منظری دارای اطلاق هستند و مصادیق تامّ و جامعی را دربر می‌گیرند، بر مصادیق و معانی نسبی و غیر جامع نیز قابل حمل هستند. این مدعا به مبانی خاصی در حوزه زبان قرآن و مفاهیم آن متکی است و در ادبیات مذهبی ـ روایی نیز شواهد زیادی دارد. نگارنده در جای دیگر، برخی ابعاد نظریه تفسیری فوق را از زاویه‌ای متفاوت به بررسی و تحقیق گذاشته و مبانی زبان‌شناختی، قرآن‌شناختی و سنت‌شناختی آن را شرح داده است (اسعدی، ۱۳۸۵، فصل اول تا سوم).

در توضیحی کوتاه از این مدعا می‌توان گفت، مفاهیم قرآنی در یک نگاه، از دو سطح دلالت مطلق و دلالت نسبی برخوردارند. دلالت مطلق مفاهیم، معمولاً با دقت نظرهای دلالی و سیاقی در ظاهر آیات همراه بوده و به مصادیق کامل این مفاهیم نظر دارد، اما دلالت نسبی به‌مراتب نازل‌تر و مصادیق ناقص و مشروط آن‌ها معطوف بوده و معمولاً با مسامحه‌های عرفی و عقلایی برداشت می‌شود. خلط میان این دو نوع دلالت،

زمینهٔ نزاع‌های فراوانی را در مباحث تفسیری کلامی پدید آورده است. حساسیت خاص مباحث کلامی در این‌جا از آن روی است که تفسیر آیات در این مباحث، معمولاً در فضای اعتقادی و سیاسی خاصی شکل گرفته و تأکیدهای ویژه‌ای را از سوی پیشوایان شیعه، مبنی بر نفی آرای مخالفان و تثبیت جایگاه کلامی اعتقادی مقام امامت در پی داشته است. این حساسیت در آیات دیگری که در کانون چالش‌های مذهبی مسأله امامت قرار نداشته، دیده نمی‌شود.

بر همین اساس، با آن‌که همهٔ مفاهیم ارزشی قرآن؛ مانند ایمان، عمل صالح، تقوا، احسان، ولایت و...، دارای مراتب و درجات بوده و مرتبهٔ کامل و اعلای آن‌ها به معنای مطلق کلمه، جز بر بندگان معصوم الهی قابل تطبیق نیست، اما تأکید بر حصر این مفاهیم به آن بزرگواران، در روایات و تفسیرهای شیعی کم‌تر دیده می‌شود یا اگر هم در روایات بر خصوص اهل بیت : تفسیر و تطبیق شده، مفسران شیعه آن را ناظر به تطبیق بر مصادیق کامل دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۳۰۲). ازاین‌رو، روش رایج مفسران در این حوزه، اعتماد بر همان معانی و دلالت‌های نسبی این مفاهیم است. با این حال، در حوزهٔ آیات امامت و مفاهیمی چون «**أُوْلِی‌الأَمْرِ**» (نساء(۴): ۵۹)، «**الرّاسِخُونَ فِی‌الْعِلْمِ**» (آل عمران(۳): ۷)، «**أهل‌الذکر**» (نحل(۱۶): ۴۳) و... بر انحصار و اختصاص این مفاهیم به‌مراتب و مصادیق تام و کامل آن‌ها در باره ائمه : تأکید شده است. طبعاً از منظر روش‌شناختی، این تأکید بیش از آن‌که بر اختصاص دلالی و تفسیری این مفاهیم ناظر باشد، حاوی نکاتی کلامی و در فضای مجادلات و حساسیت‌های مذهبی و نفی برداشت‌های ناروای تفسیری بوده است؛ وگرنه دلالت عام این مفاهیم در چارچوب نص قرآنی و ضوابط دینی به ویژه در نظریه تفسیر قرآن‌گرایانه مفسرانی چون علامه طباطبایی قابل انکار نیست و اصولی چون جری و انطباق مفاهیم قرآن، امکان نگرش تشکیکی توسعه‌ای به آیات را فراهم می‌سازد؛ چنان‌که بر همین اساس، مرحوم علامه طباطبایی از توسعه ضابطه‌مند دو مفهوم «الرّاسِخُونَ فِی‌الْعِلْمِ» و «أهل‌الذکر»، به رغم روایات اختصاص آن‌ها به اهل بیت : سخن گفته است.

در خصوص مفهوم «الراسِخُونَ فِی الْعِلْـم»، در ذیـل آیـهٔ ۷ سـورهٔ آل عمـران، به‌رغم روایات متعددی در اختصاص آن به اهل بیت : و محکومیت جریانی که خود را به جای اهل بیت، داعیه‌دار این وصف معرفـی مـی‌کردنـد (نهـج البلاغـه، خطبه ۲۰۱)، گاه از تفسیر این وصف بـر پایـهٔ کمـالات نفسـانی و عملـی؛ماننـد درستی و راست‌گویی و عفت که با مراتب مختلف قابل تطبیق بر اهل ایمان است، یاد شده که به‌رغم نقل آن در منابع اهل سنت، در میان عالمان شیعه نیز تلقـی بـه قبول شده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج۳، ص۱۲۳ و طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۳، ص۷۰) و گاه نیز به صراحت، علم تأویل کتاب (کـه در آیـه مزبـور وجـه ممیـز راسـخان شمرده شده)، به برخی دوستان صدیق اهل بیت : نسبت یافتـه اسـت (حرّانـی، بی‌تـا، ص۳۲۵؛ اسـعدی و طیـب‌حسـینی، ۱۳۹۰، ص۲۴۵-۲۳۶؛ اسـعدی، ۱۳۸۵، ص۳۱۶-۳۰۹ و همو، ۱۳۸۸، ش۵۳، ص۵۸-۴۸).

هم‌چنین مفهوم «أهل‌الذکر» در آیه ۴۳ نحل که در روایات متعدد بر خصـوص اهـل بیت : بـه عنـوان تنهـا مرجـع معصـوم امـت تطبیـق شـده (حـویزی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۲۱۰)، اما در مراتب و سطوحی نازل‌تر از مرجعیت علمی مطلق ایشان، قابل توسـعه و تطبیق بر عموم عالمان دین و فقیهان و مراجع جامع شرایط تقلیـد دیـده شـده اسـت (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱۲، ص۲۸۵-۲۸۴ و معرفت، ۱۴۱۸ق، ج۱، ص۴۶۹).

روش تشکیکی؛ البته تنها متکی به ذومراتب‌دیدن مفاهیم نیست و شرط ضروری آن، توسعه‌ای متوازن و متناسب در معنای آیات است؛ به این معنا که وقتی مفهـومی قرآنی از مرتبه‌ای معنایی به مراتب دیگر توسعه می‌یابد، باید به موازات آن، در سایر اجزای مفهومی آیه نیز که به آن مفهوم ارتباط یافتـه، همـین توسـعه در نظـر گرفتـه شود. در نمونه اخیر در مفهوم «أهل‌الذکر»، می‌توان به روشـنی ایـن شـرط را تبیـین کرد. توضیح آن‌که در تفسیر مشهور روایی که مرتبه خاص و کاملی را از این مفهوم در نظر دارد، در عبارت «فسألوا» نیـز گسـتره جـامعی از سـؤالات هـدایتی را مـورد توجه قرار داده و پیرو آن، مرجعیت عام اهل بیـت : را در هـدایت دینـی نتیجـه می‌گیرد. اما اگر این مفهوم به مصادیق نازل‌تری توسعه یافـت، در عبـارت «فسـألوا»

نیز به تناسب آن، سطح و رتبه نازل‌تری از قلمرو سؤالات مورد نظر خواهد بود و بالتبع، نه مرجعیت عام دینی هدایتی، بلکه مرجعیت در حوزه خاصی مراد خواهد بود؛ چنان‌که در تفسیر سیاقی این آیه، اهل ذکر به عالمان اهل کتاب تفسیر شده و طبعاً مراد از «فسألوا»، تنها سؤال از آن‌ها پیرامون وحی الهی به بشر تلقی شده که مورد استبعاد مخاطبان مکی در آن زمان بوده است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج۱۴ ص۷۴ و طوسی، بی‌تا، ج۶، ص۳۸۴).

روش تشکیکی، در واقع به نوعی از روش‌های تأویلی ناظر است که در آن فراتر از مورد نزول آیات، دلالت قابل توسعه آن‌ها به مصادیق دیگر به صورتی روشمند دنبال می‌شود.

نگاهی کلی به شواهد قرآنی ولایت فقیه

محققان شیعه در پرتو چهار دسته از آیات قرآن، به ضمیمهٔ مقدمات عقلی و نقلی دیگر، پشتوانهٔ قرآنی ولایت فقیه را تقریر نموده‌اند. از همین رو، این ادله از سنخ ادلهٔ کلامی (مبتنی بر مقدمات عقلی و نقلی) خواهند بود، نه از سنخ ادله و شواهد صرفاً نقلی؛ این چهار دسته عبارتند از:

۱. آیات ناظر به نظریهٔ توحیدی ولایت و امامت

این آیات که به تحلیلی از نقش ولایت الهی در جهان‌بینی توحیدی و به ویژه توحید عملی متکی است، با مقدمه‌ای عقلی ضرورت استمرار ولایت و پیشوایی دینی به‌مثابهٔ تجلی ولایت خدا را در عصر پس از نبوت و نیز در عصر غیبت اقتضا می‌کند. طبق این بیان، نظام توحیدی و همه‌جانبهٔ مورد نظر قرآن در جامعهٔ عصر غیبت، بر پایهٔ توحید در طاعت الهی (توحید عملی)، جز با جریان ولایت در میان فقیهان عادل قابل تحقق نیست و گزینه‌های دیگر هم‌چون سرپرستی کسی غیر از فقیه عادل و یا رهاکردن امت و عدم معرفی شخص یا عنوان کلّی برای تصدی امر ولایت، نمی‌تواند به تحقق این نظام توحیدی بیانجامد، بلکه باب ولایت طاغوت و شرک عملی را می‌گشاید (جوادی آملی، ۱۳۶۷، ص۳۰-۲۸ و عراقی، ۱۴۱۳ق، ص۷۳-۶۷).

۲. آیات بیان‌گر برخی از شؤون اجتماعی و قضایی اسلام و ضرورت تصدّی و اجرای آن‌ها

آیاتی چون مائده(۵): ۳۸؛ انفال(۸): ۶۰؛ توبه(۹): ۱۰۳؛ نور(۲۴): ۲ و حجرات(۴۹): ۹ نشان می‌دهند که اولاً تشکیل حکومت دینی ضروری است و ثانیاً قلمرو ولایت و حاکمیت دینی، حوزه‌های مختلف اجتماعی را که به نوعی با احکام دین مرتبط است، در بر می‌گیرد و در ادارهٔ جامعهٔ دینی نیز کاربرد قوای امنیتی و قضایی ضرورت دارد. طبعاً مبنای مقدماتی دیگری که جاودانگی دین را اقتضا می‌کند و معطّل‌ماندن احکام دینی را بر نمی‌تابد، ضرورت توسعهٔ قلمرو دین در عصر غیبت را در این حوزه‌ها اثبات نموده و رسالت و مسؤولیت تودهٔ مؤمنان و به ویژه عالمان دین را در این بخش از قلمرو دین گواهی می‌دهد. این مبنای کلامی، به لحاظ تفسیری پشتوانهٔ تعمیم خطابات قرآنی است. بر این اساس، خطاباتی که به اجرای احکام قضایی و اجتماعی دین امر می‌کند، یا به جهاد و تقویت قوای نظامی در برابر دشمنان دعوت می‌کند و یا به تنظیم روابط سیاسی با غیر مسلمانان بر پایهٔ عزت اسلامی و نفی سلطهٔ ولایی کفار فرا می‌خواند، کارکردی همیشگی داشته و جامعهٔ اسلامی در عصر غیبت را نیز در بر خواهد گرفت (خمینی، ۱۳۷۶، ص۴۱-۴۰).

بیان فوق، ولایت فقیه عادل را به عنوان کارشناس متعهد دین و بهترین گزینه، لااقل در مقام سرپرستی و ادارهٔ حوزه‌های مورد تصریح قرآن به اثبات می‌رساند. اما توسعهٔ قلمرو ولایت فقیه به سرپرستی کلان نسبت به همهٔ امور اجتماعی و ارکان حکومتی به کمک سایر مقدمات و شواهد میسّر است؛ از آن جمله می‌توان گفت اولاً در بینش اصیل دینی، همهٔ ابعاد و حوزه‌های اجتماعی، بستر حضور دین و احکام دینی است و تفکیک میان انواع حوزه‌ها نگرشی ناقص به قلمرو دین است. ثانیاً ادارهٔ شؤون قضایی و اجرای احکام اجتماعی مورد تصریح دین نیز جز با سلطه و اشراف بر ارکان حکومتی به درستی محقق نمی‌شود و در صورتی که ولیّ فقیه بخواهد تحت سلطهٔ حکومتی دیگران انجام وظیفه کند، از اقتدار و بسط ید لازم در مدیریت این امور برخوردار نخواهد بود. البته این سخن لزوماً به معنای اشراف و سلطهٔ مستقیم بر همهٔ ارکان مزبور و تصدی اجرای امور توسط شخص فقیه نیست.

۳. آیات ولایت، امامت و قضاوت برخی پیامبران و اوصیای ایشان

آیات (بقره(۲): ۱۲۴؛ نساء(۴): ۶۵ و ۱۰۵؛ مائده(۵): ۴۴و۵۵؛ نور(۲۴): ۶۲ و۶۳؛ احزاب(۳۳): ۶ و۳۶ و ص(۳۸): ۲۶)، به ضمیمه روایاتی مسألهٔ ولایت فقیه را پشتیبانی می‌کنند که فقها و علمای امت را خلفا و وارثان پیامبران معرفی کرده‌اند (امام خمینی، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۴۸۳-۴۸۲ و همو، بی‌تا، ص۱۸۸). این روایات نشان می‌دهد که در شؤون مورد اشارهٔ آیات مزبور، نبوت و رسالت و شخص انبیا و اوصیای خاص آنان مدخلیت نداشته و آن‌چه هدف است، تحقق حاکمیت و ادارهٔ دینی جامعه به دست آگاهان و دین‌شناسان است. طبعاً برخی شؤون از خصایص الهی انبیاست؛ مانند دریافت وحیِ بی‌واسطهٔ تشریعی، اما در شؤونی که به اجرای دین و ادارهٔ جامعهٔ دینی مربوط است، دلیلی بر اختصاص دیده نمی‌شود. یعنی با توجه به این‌که بی‌شک اجرای دین جاوید الهی و سرپرستی شؤون ولایی جامعه خواست خداست، طبیعتاً و به حسب اصل اوّلی، در این شؤون خصایصی چون نبوّت مدخلیت نداشته و جانشینان و وارثان انبیا نیز مکلّف به تصدّی آن هستند (امام خمینی، ۱۳۶۰، ص۱۴۱-۱۳۱).

۴. آیات اطاعت و مرجعیت اجتماعی اولوالأمر

این دسته اخیر شامل دو آیهٔ ذیل است:

«یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُواْ أَطِیعُواْ اللّهَ وَأَطِیعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِی الأَمْرِ مِنکُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِی شَیءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن کُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْیوْمِ الآخِرِ ذَلِکَ خَیرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِیلاً» (نساء(۴): ۵۹).

«وَإِذَا جَاءهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَی الرَّسُولِ وَإِلَی أُوْلِی الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِینَ یسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلاَ فَضْلُ اللّهِ عَلَیکُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّیطَانَ إِلاَّ قَلِیلاً» (نساء(۴): ۸۳).

در مقاله حاضر، آیه ۵۹ سوره مبارکه نساء مشهور به آیه «اولی‌الامر» مورد بحث بوده و دلالت آن بر ولایت فقیه در عصر غیبت بررسی می‌شود.

بررسی دلالت تفسیری آیه «اولوالامر»

آیهٔ ۵۹ سوره نساء، مؤمنان را به اطاعت از «أُوْلِی‌الأَمْرِ» در کنار اطاعت از خدا و رسول امر می‌کند. بحث از معنای اولوالامر در این آیه، از دیرباز به‌طور جدّی مطرح بوده و از محورهای مهم نزاع مذهبی میان شیعه و سنّی در مسأله امامت به شمار می‌آید. غالب مفسران مکتب خلفا پیرو برخی اخبار سبب نزول و نگرشی لغوی و عرفی به مفهوم «أُوْلِی‌الأَمْرِ»، آن را به عموم پیشوایان و زمامداران جامعه یا عالمان دین و یا صاحبان منصب در حوزهٔ خاصی؛ مثل فرماندهی جنگ به دستور پیامبر تفسیر کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج۵، ص۱۸۰؛ زمخشری، بی‌تا، ج۲، ص۵۲۴؛ قرطبی، ۱۴۰۸ق، ج۵، ص۲۴۹ و بیضاوی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۳۵۵). برخی نیز آن را قابل تفسیر به اجماع عالمان اهل حلّ و عقد دانسته‌اند که به زعم آنان از عصمت نسبی برخوردار بوده و تبعیت از تصمیمات جمعی آنان واجب است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۱۰، ص۱۱۳و۱۱۲ و رشیدرضا، بی‌تا، ج۵، ص۱۸۲). در برابر این رأی، مفسران مکتب اهل بیت : غالباً بر تفسیر این مفهوم، تنها به امامان معصومی تأکید دارند که به واسطهٔ عصمت‌شان هم‌چون رسول خدا، شایستهٔ ولایت و اطاعت مطلق‌اند. امام خمینی 1 تفسیر اولی‌الامر را در آیه ۵۹ سوره مبارکه نساء به امامان معصوم : ، ضروری مذهب امامیه شمرده‌اند (امام خمینی، ۱۳۶۰، ص۱۱۳). ایشان در عین حال، پس از تفسیر اولی‌الامر بعد از رسول اکرم 9 به امامان معصوم : و بیان وظایف و مقامات اصلی آنان؛ یعنی تشریح عقاید و احکام و نظامات اسلام و اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام در جامعه مسلمانان و بسط عقاید و نظامات اسلام در میان ملل جهان، تصریح می‌کنند که پس از ایشان فقهای عادل عهده‌دار این مقامات هستند (همان، ص۲۸-۲۷) و بر همه مردم اطاعت از آنان لازم است (همان، ص۶۳).

طبعاً به شرح گذشته، آیات یادشده با محوریت مفهوم «أُوْلِی‌الأَمْرِ» نمی‌تواند در سطح دلالت صریح و سیاقی، از ادلهٔ ولایت و زمامداری فقیهان عادلِ غیر معصوم در عصر غیبت تلقی شود. این آیه به دلالت سیاق روشن خود، از وجوب اطاعت از کسانی به عنوان «اولوالامر» سخن می‌گوید که مانند رسول خدا 9 از

هر خطایی مصـون بـوده و از عصـمتی خـداداد برخـوردار باشـند. روایـات اهـل بیت : نیز به این مطلب تصریح دارنـد (حـویزی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۵۰۷-۴۹۹). از میان مفسران اهل سنت نیز برخی چون فخر رازی به این دلالت سیاقی تصـریح داشته و تأکید کرده‌اند که آیه از وجوب اطاعت مطلق اولـوالامر در کنـار اطاعـت مطلق از خدا و رسول سخن می‌گوید و لازم است تفسیری از اولوالامر ارائه شـود که با این اطلاق سازگار باشد؛ زیرا اطاعت از عموم حاکمان، همواره مشـروط بـه عدم خطا و عصیان آن‌هاست (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۱۰، ص۱۱۳-۱۱۲ و رشیدرضا، بی‌تا، ج۵، ص۱۸۲). البته این دیدگاه در چارچوب مبانی کلامـی اهـل سـنت، بـه دلیل آن‌که عصمت را مخصوص پیامبر اکرم 9 دانسـته، بـه تطبیـق آیـه بـر اهـل بیت : به‌مثابه پیشوایان معصوم راه نیافته و با تکلّف سعی دارد تـوجیهی دیگـر برای تفسیر خود بیابد و در این راستا به نظریه اجماع اهل حلّ و عقـد در اصـول فقه سنّی پناه برده و آن را مصداق اولوالامر شمرده است (همان).

در این‌جا برای بررسی دلالت تفسیری آیه، نخست تحلیلی از واژه کلیدی «اولـوالامر» از منظر قرآنی مکتب اهل بیت : و تمایز آن از دیدگاه اهل تسنن ارائه شده و سپس بـه نقدهای مفسران شیعه بر آرای تفسیری اهل تسنن اشاره شده و در پایان، نظریه مورد نظـر در چارچوب مکتب اهل بیت تبیین می‌گردد.

تحلیل معناشناختی «اولوالامر»

از واژه‌های کلیدی که در قرآن و اندیشهٔ دینی در ارتباط بـا امامـت آمـده، «اولـوالامر» است. این واژه در اصطلاح رایج، بر کسانی اطلاق شده است که ولایـت و تصـدّی امـور امت بر دوش آن‌ها بوده و دیگران به اطاعت ایشان امر شـده‌انـد. در ایـن ترکیـب، کلمـهٔ «اولوا» را جمع دانسته‌اند که از مادهٔ خود، مفردی نداشته و به معنای صاحب است. برخـی نیز آن را اسم جمع شمرده‌اند کـه مفـرد آن کلمـهٔ «ذو» اسـت (فیروزآبـادی، بـی‌تـا، ج۴، ص۴۰۷ و زبیدی، ۱۳۰۶ق، ج۱۴، ص۲۹ و ج۲۰، ص۳۶۹). از آن‌جا کـه ایـن کلمـه بـه معنای صاحب و اختیاردار است، طبعاً با برخی معانی کلمهٔ «ولیّ» همگون دیده مـی‌شـود.

در روایات نیز تعبیر «وُلاةالأمر» هم‌معنا با تعبیر «اولـوالامر» آمـده اسـت (کلینـی، ۱۴۰۱ق، ج۱، ص۱۸۷-۱۸۱).

قابل ذکر است که قرآن کریم، واژهٔ «أمر» را در ایـن ترکیـب بـه صـورت مطلـق آورده و تصریح نشده که چه امری مراد است. این ترکیب در آیه ۸۳ سورهٔ نساء نیـز آمده است: «**وَإِذَا جَاءهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِـهِ وَلَـوْ رَدُّوهُ إِلَـى الرَّسُـولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ** ...». هرچند می‌توان در این آیـه، به قرینه سیاقی «أَمْرٌ مِّنَ الأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ»، دلالت آن را بر امور اجتمـاعی پـذیرفت. بسیاری از مفسران و متکلمان، «امر» در این ترکیب را ناظر به امور مردم و حاکمیت دنیوی و ظاهری شمرده‌انـد (طبرسـی، ۱۳۷۲، ج۳، ص۱۰۰ و فخـر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۱۰، ص۱۱۳). علامه طباطبایی، «أمر» در آیه را به معنای شـؤون مربـوط بـه دیـن مؤمنان دانسته، ولی به قرینه مواردی چون «**وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ**» و «**وَأَمْـرُهُمْ شُـورَى بَينَهُمْ**»، احتمال تفسیر آن را به شؤون دنیایی نیز تأیید مـی‌کنـد (طباطبـایی، ۱۴۱۷ق، ج۴، ص۳۹۱).

با وجود آن‌چه در تفسیر رایج واژهٔ «أولوالامر» گذشت، بـه نظـر مـی‌رسـد از منظـری دقیق‌تر می‌توان ولایت امر را متناسـب بـا شـؤون والای مقـام امامـت در اندیشـه شـیعی دانست. در واقع نقطهٔ تمایز تفسیر شیعی از تفسیر سنّی در مفهوم «اولوالامر» و انطبـاق آن بر امامان، در همین‌جا نهفته است؛ زیرا این واژه در اندیشهٔ مکتب اهل بیت : ، تنها ناظر به ولایت امور مردم نیست، بلکه به تصریح روایات فراوان، به معنای متولّیان امر الله است، نه صرفاً والیان امور مردم (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج۱، ص۱۸۱). در این نگرش، امام به‌مثابه ولیّ امر؛ کسی است که به اقتضای برخورداری از ولایت الهی، سرپرسـتی مـردم را در شـؤون مختلف به عهده می‌گیرد.

به نظر می‌رسد در تفسیر یادشده، واژهٔ «امر» ناظر به همان عهد الهی است کـه در آیـهٔ ابتلا (بقره(۲): ۱۲۴) از آن دربارهٔ امامت ابراهیم 7 یاد شده است. وجه تمایز این تفسـیر را باید به تحلیل متفاوت و عمیق آن از معنای امامت و پیشـوایی مـردم مربـوط دانسـت؛ چون براساس آن، امامت بر مردم از جنس ولایت الهـی و بـه عبـارتی، تصـدّی شـأنی از

شؤون الهی نسبت به مردم است و از همین رو، لزوم اطاعت اولوالامر در کنار اطاعت خدا و رسول ذکر شده است؛ در حالی که در تفسیر رایج از اولوالأمر که تنها ناظر به امور مردم است، این تحلیل به دست نمی‌آید. هم‌چنین تأکید بر این تفسیر به معنای بیگانگی ولایت امر از تصدی امور دنیوی مردم نیست؛ چرا که در دیدگاه شیعی، اصولاً همهٔ شؤون حیات انسانی؛ اعم از آن‌چه به روابط انسانی و اجتماعی مربوط است، یا به امور عبادی بازمی‌گردد، قلمرو حضور دین و تکالیف دینی به شمار می‌آید و در واقع، ولایت «امرالله» به عنوان عهد الهی، همهٔ ابعاد حیات انسانی و نسبت آن با اراده و امر الهی را شامل می‌شود.

نقد آرای تفسیری اهل تسنن

مهم‌ترین آراء در تفسیر واژه کلیدی «اولوالامر» در میان مفسران اهل تسنن، پیش از این در چهار قول اشاره شد: زمام‌داران مسلمان، فرماندهان جنگی، عالمان دین و اجماع اهل حلّ و عقد. برخی از مفسران عقل‌گرای اهل تسنن، ضمن تفسیر عام این مفهوم به زمام‌داران مسلمان، اما به دلیل مقارنهٔ وجوب اطاعت اولی‌الامر با وجوب اطاعت خدا و رسول، تصریح کرده‌اند که این مفهوم ناظر به زمام‌داران عادل است و از حاکمان جائر انصراف دارد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج۵، ص۱۸۰ و زمخشری، بی‌تا، ج۲، ص۵۲۴). اما در قول دیگران، وجوب اطاعت شامل حاکمان جائر نیز می‌شود، مگر آن‌که آنان امر به معصیت خدا کنند (قرطبی، ۱۴۰۸ق، ج۵، ص۲۴۹).

اما مفسران و متکلمان مکتب اهل بیت : آرای یادشده را به تفصیل نقد کرده‌اند. در این‌جا به اهمّ این انتقادها اشاره می‌کنیم.

الف) همان‌گونه که در رأی چهارم ، فخر رازی و دیگران اشاره کرده‌اند، اطلاق امر به اطاعت اولوالامر در کنار اطاعت خدا و رسول، دلیل ضرورت عصمت اولی‌الامر است و بر این اساس، سه رأی نخست مردود خواهند شد؛ چرا که دربارهٔ جماعات مزبور، حتی اگر از عدالت هم برخوردار باشند، اطلاق وصف عصمت درست نیست و باید احکام خطای آنان از وجوب اطاعت استثنا می‌شد؛ چنان‌که در قرآن، در موارد جزئی‌تری چون

احسان به والدین، به این استثنا تصریح شده است «**وَ وَصَّیْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَیْهِ حُسْناً وَ إِنْ جَاهَدَاکَ لِتُشْرِکَ بِی مَا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ فَلاَ تُطِعْهُمَا ...**» (عنکبوت(۲۹): ۸). هم‌چنین آن‌جا که اطاعت از کفار به اقتضای تقیه و ضرورت روا باشد، قرینه صریح بیان شده است: «**لاَ یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْکَافِرِینَ أَوْلِیَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِینَ وَ مَنْ یَفْعَلْ ذلِکَ فَلَیْسَ مِنَ اللَّهِ فِی شَیْءٍ إِلاَّ أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً ...**» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۴، ص۳۹۱-۳۹۰ و۳۹۸).

ب) اطلاق واژهٔ «أمر» در آیهٔ ۵۹ سوره مبارکه نساء مانع از آن است که آن را مانند قول دوم بر خصوص فرماندهان جنگی، آن هم سرایای تحت امر پیامبر 9 حمل کنیم. افزون بر این، ظاهراً در قول دوم پیام آیه به عصر پیامبر 9 اختصاص یافته است که فرماندهان جنگی از سوی ایشان منصوب شده و متکی به حکم پیامبر، اطاعت‌شان واجب می‌شد. طبعاً این رأی، عمومیت مفاهیم عام آیات قرآن را به خاطر آن‌چه خصوصیت سبب نزول تلقی شده، نادیده انگاشته است.

ج) مفهوم درست واژهٔ «أمر» در سیاق بحث اطاعت، از مطالب و امور نظری انصراف داشته و به اوامر و فرمان‌های حاکمانه ناظر است. ازاین‌رو، تفسیر آن به عالمان، در رأی سوم درست نیست. البته به قرینهٔ ذیل آیهٔ ۸۳ سوره نساء «**لَعَلِمَهُ الَّذِینَ یسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ**» که به مراجعهٔ عالمانه به کتاب خدا و سنّت رسول و استنباط مسائل و تحلیل درست موضوعات اشاره دارد، می‌توان به شرایط و توانمندی‌های علمی اولی‌الامر پی برد، اما این قرینه دلیلی بر تفسیر اولی‌الامر به مطلق عالمان دین نیست.

د) رأی چهارم به‌رغم آن‌که آرای دیگر را به‌درستی نقد کرده و بر ضرورت عصمت اولی‌الامر استدلال نموده، در تفسیر و تطبیق آن به خطا رفته است. توضیح آن‌که این ادعا که اجماع امت یا اهل حلّ و عقد معصوم و خطاناپذیر است و می‌تواند مصداق اولی‌الامر در آیه باشد، به دو لحاظ تصوری و تصدیقی با اشکال مواجه است: اولاً: در مقام تصور می‌توان گفت اساساً تجربه‌های عینی نشان داده‌اند که کم‌تر مسأله اجتماعی سیاسی را می‌توان یافت که از اجماع امت یا حتی اهل حلّ و عقد برخوردار باشد. در طول تاریخ سیاسی اهل تسنن نیز همواره توافق و تبانی برخی از امت و در نهایت، اکثریت جای اجماع را گرفته است.

ثانیاً: در مقام تصدیق، دلیلی بر عصـمت و خطاناپـذیری اهـل حـلّ و عقـد در دست نیست، بلکه در تجربهٔ تاریخی حکومت با تکیه بر آرای اهـل حـلّ و عقـد، نمونه‌های فراوانی از شکست و خطا دیده می‌شود (همان، ص۳۹۶) و حتی اجماع آنان که با اجتماع آرای افراد غیر معصوم و خطاپذیر حاصل می‌شود، نتیجه‌ای جز ظن و گمان بیش‌تر به حقیقت را به همراه نخواهد داشـت و چنـین ظنّـی نیـز در نهایت به مدد ادلهٔ خاص شرعی در موارد تعیین‌شده از حجیت برخوردار می‌شـود و روشن است که حجیت‌داشتن یک رأی، غیر از علم و یقـین بـه‌درسـتی آن رأی است. در این‌جا نیز آن‌چه مفید است، علم به عصمت اولی‌الامـر اسـت، نـه صـرفاً حجیت رأی آن‌ها؛ در واقع، حجیت رأی از عدالت هم حاصل می‌شود و ملازمه‌ای با عصمت ندارد.

بررسی و نقد آرای گذشته، ما را به دیدگاه پنجمی رهنمون می‌کند که در مکتـب اهـل بیت : مطرح است. در این دیدگاه اولاً: به لحاظ تفسیری ضمن تأکیـد بـر دلالـت ایـن آیات بر ضرورت عصمت اولی‌الامر به شرح گذشته، مرادِ آیات، شـأن خاصـی از شـؤون الهی و شرعی پیامبر و معصومان در حوزهٔ حاکمیت بر مؤمنان تلقی شده که از شأن نبوّت و بیان احکام شرعی متمایز است که طبعاً به همان مقام امامت ناظر خواهد بـود. ثانیـاً: بـه لحاظ تطبیق، با تکیه بر باور کلامی عصمت اهل بیت : که به ادلهٔ مختلف دینی ـ مذهبی متکی است و پیرو روایات فراوانی که اولی‌الامر را به امامان و پیشـوایان معصـوم از نسـل پیامبر 9 تفسیر کرده‌اند (حاکم حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج۱، ص۱۸۹و۱۹۱؛ قنـدوزی حنفـی، ۱۴۱۸ق، ج۱، ص۳۴۱؛ عیاشـی، بـی‌تـا، ج۱، ص۲۴۹ و کلینـی، ۱۴۰۱ق، ج۱، ص۱۸۵، ۲۷۶و۲۸۶)، آیه یادشده به ولایت امامان معصوم به معنای شأن حـاکمیتی ایشـان در ابعـاد گوناگون ناظر دانسته شده است.

توسعه‌پذیری دلالت آیه در دیدگاه برخی محققان شیعه

با وجود توضیحات گذشته، تأمل در دیدگاه‌های تفسیری برخـی محققـان شـیعه افـق متفاوتی از نظریه تفسیری را در دلالت این آیـه مـی‌گشـاید کـه در ایـن مقالـه از اهمیـت

برخوردار است. برخی از فقیهان و محققان متأخر؛ مانند مرحوم شیخ حسن نجفی صاحب جواهر و مرحوم سیدمصطفی خمینی و نیز مرحوم سیدمحمدحسین فضل الله از توسعهٔ مفهوم آیهٔ ۵۹ سوره مبارکه نساء به ولایت فقیه سخن گفته‌اند (نجفی، ۱۴۰۰ق، ج۱۵، ص۴۲۲-۴۲۱؛ خمینی، ۱۳۷۶، ص۲۰ و فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج۷، ص۳۲۶-۳۲۵). این دیدگاه با توجه به مباحث گذشته از یک سو و اهمیت جایگاه فقهی این فقیهان از سوی دیگر، شایسته تأمل و بررسی بیش‌تر است.

فقیه بزرگ شیعه، مرحوم شیخ حسن نجفی، صاحب جواهر الکلام، توسعهٔ دلالت آیه و الحاق فقیه حاکم به «أُولِی‌الأَمْرِ» را بر پایهٔ روایات نصب فقیه به ولایت در عصر غیبت پذیرفته است. ایشان می‌نویسد: «اطلاق ادلة حکومته خصوصاً روایة النصب التی وردت عن صاحب الامر ـ روحی فداه ـ یصیّره من اولی الامر الذین اوجب الله علینا طاعتهم» (نجفی، ۱۴۰۰ق، ج۱۵، ص۴۲۲-۴۲۱).

هم‌چنین در این‌باره رجوع شود به: (منتظری، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۴۳۷؛ حائری، ۱۳۶۴، ص۲۶۸ و آذری قمی، ۱۳۷۲، ج۱، ص۱۵۰).

اما آیةالله سیدمصطفی خمینی، از زاویه دیگری به توسعه مفاد آیه رسیده است. از منظر ایشان عمومیت خطاب در ابتدای آیهٔ اول، «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُواْ» شامل مؤمنان عصر غیبت نیز می‌شود. طبعاً در دوران غیبت، امکان اطاعت (مستقیم) از امام معصوم منتفی است و باید مصداق «أُولِی‌الأَمْرِ» واجب‌الاطاعه را در شخص دیگری جست. قدر متیقن از این شخص، همان فقیه جامع شرایط است. لذا اگر او متصدی امور شد، باید در قلمرو ولایتش مطاع باشد (خمینی، ۱۳۷۶، ص۲۰).

بیان مرحوم سیدمصطفی خمینی در منتفی‌بودن امکان اطاعت از امام در زمان غیبت، ظاهراً مبتنی بر این نکته است که امتثال و عمل به احکام اولی شرع که جنبهٔ حکومتی ندارد و مستقیماً حکم الله یا سنة النبی است، عرفاً اطاعت «أُولِی‌الأَمْرِ» شمرده نمی‌شود، بلکه اطاعت «أُولِی‌الأَمْرِ»، ناظر به امتثال اوامری است که «أُولِی‌الأَمْرِ» بر پایهٔ منصب حاکمیتی خود صادر می‌کنند. قابل ذکر است که مرحوم سیدمصطفی خمینی با همان مبنای یادشده، آیه ولایت (مائده(۵): ۵۵) را نیز با توجه به آیات ذیل آن، که روی

سخن‌شان با عموم مؤمنان است و نیز اساساً سوره مائده خطاب به عمـوم مؤمنـان اسـت، تفسیر کرده و از توسعه ولایت مورد نظر این آیه به فقهای عـادل در عصـر غیبـت سـخن می‌گوید (همان، ص۲۲-۲۱).

هم‌چنین استاد جوادی آملی؛ البته پس از تصریح به اختصـاص اولـی‌الامـر در آیـه ۵۹ سورهٔ نساء به معصومان : ، آورده‌اند که شمول آیه نسبت به فقیه و انـدراج فقیـه جـامع شرایط تحت آیه مزبـور، از آن جهـت نیسـت کـه او نیـز مصـداق اولـی‌الامـر اسـت تـا دستورهای او به نحو مطلق حجت و وی ولیّ مفترض‌الطاعه باشد، بلکه چون منصوب از طرف اولی‌الامر است، دستورهای او اطاعت مقیّد و مشروط دارد (جـوادی آملـی، ۱۳۷۹، ج۱۹، ص۲۷۸).

بر این اساس، آیه یادشده غیر از دلالت بر وجوب مطلق اطاعت از امامان معصوم : که طبیعتـاً در بـاور مـا از مشـروعیت و جایگـاهی الهـی برخـوردار بـوده و بـه اقتضـای عصمت‌شان جز به حق و عدل حکم نمی‌کننـد، مـی‌توانـد وجـوب مشـروط اطاعـت از زمام‌داران عادلی را که با آگاهی عمیق دینی بر پایهٔ شرع، عهده‌دار این منصب شده‌اند و به نیابت از امام معصوم، حجت الهی در میان مردم در عصر غیبت هستند نیز به دلالت ثانوی دربر گیرد و به‌طور نسبی و مشروط، شامل مرجعیت اجتماعی فقیهان عادل نیز بـه عنـوان حجت الهی و به نیابت از امام باشد. به اقتضای روش تشکیکی در تفسیر، توسـعه معنـای «اولوالامر» به مصداق جدید؛ یعنی فقیهان، ایجاب می‌کند که در حکم وجوب اطاعت نیـز نوعی توسعه و تنزیل صورت گیرد. بر این اساس؛ همـان‌گونـه کـه فقیـه عـادل بـه‌مثابـه مصداق نازل‌تری از اولوالامر به معنای جامع و کامل، پذیرفته می‌شود، از معنـای وجـوب اطاعت مطلق در امر «أطیعوا» به وجوب اطاعت مشروط و مقید تنـزّل صـورت گیـرد. در واقع این روش به توسعه‌ای متوازن در معنای آیه گرایش دارد و چنان نیست که در مفهوم اولوالامر مرتبه نازل‌تری را اذعان کند، اما در حکم وجوب اطاعت، هم‌چنان مرتبه وجوب مطلق را مطرح نماید.

پرسشی که در این‌جا مطرح است، این است که اساساً این دیدگاه تفسیری چه نسـبتی با دیدگاه مشهور دارد و آیا پذیرش آن به معنای نقد و نقض آن دیـدگاه اسـت یـا خیـر؟

طبعاً در صورتی که این دیدگاه به نقض و ابطال دیدگاه مشهور بیانجامد، نیازمند بررسی بیش‌تر و پاسخ به استدلال‌های آن دیدگاه خواهد بود.

به نظر می‌رسد دیدگاه تفسیری مورد نظر، در واقع در طول تفسیر مشهور شیعی است و نه در عرض آن. ازاین‌رو، هرگز در تعارض با آن نیست؛ گو این‌که برخی ادعاهای مبنایی دیدگاه مشهور را با کاستی‌هایی مواجه می‌بینند و بر نکاتی زبان‌شناختی، اولاً در باره قرآن و ثانیاً در باب روایات تفسیری تأکید دارد که سبب تفاوت نگرش تفسیری می‌شود. مبنای زبان‌شناختی مورد نظر را در باب زبان قرآن در آغاز این مقاله در توضیح کلیدواژه تفسیر تشکیکی مورد اشاره قرار دادیم. اما در این‌جا به مبنای زبان‌شناختی این نظریه در حوزه روایات تفسیری که منشأ ابهام‌هایی در برابر این نظریه است، می‌پردازیم.

توضیح آن‌که اساسی‌ترین تأمل فراروی این نظریه، ناسازگاری آن با زبان حصرآمیز روایاتی است که مفهوم «أُوْلِی‌الأَمْرِ» را به خصوص ائمه : تفسیر و تطبیق نموده‌اند؛ از جمله در روایتی به نقل از امام باقر 7 با اشاره به آیه فوق چنین تصریح شده است: «...**إیّانا عنی خاصّة أمر جمیع المؤمنین إلی یوم القیامة بطاعتنا**...» (کلینی، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۲۷۶ و حویزی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۵۰۷-۴۹۷).

مرحوم سیدمصطفی خمینی با التفات به این نکته، روایات حصر «أُوْلِی‌الأَمْرِ» در ائمه : را اولاً: ناظر به مقام تشریع احکام می‌شمارد که قابل تعمیم به شؤون فقها نیست. ثانیاً: مفاد این روایات را مربوط به عصر حضور تلقی می‌کند و در صورت فقدان و غیبت امام، تمسک به عموم لفظی آیه را مطرح می‌سازد (خمینی، ۱۳۷۶، ص۲۰).

به نظر می‌رسد به‌رغم صراحت روایات تفسیری در اختصاص مقام ولایت و اطاعت مطلقه به امامان معصوم : و تفسیر انحصاری اولی‌الامر در آیه فوق و با وجود تفسیر خاص مفسران شیعه پیرو این روایات، با تکیه بر اصل مبنایی زبان چندسطحی و توسعه‌پذیر قرآن از یک‌سو و تحلیلی از زبان حصرآمیز این روایات از سوی دیگر، می‌توان نظر محققان مزبور را تقویت کرده و توسعهٔ مفاد آیه را به ولایت فقیهان عادلی که به‌طور نسبی از علم و شناخت دینی و نیز تقوای عملی برخوردارند و می‌توانند به نیابت

از «أُوْلِی‌الأَمْرِ» (به معنای مطلق و کامل آن)، در رتبه‌ای نازل‌تر حجت شرعی الهی در میان مردم باشند، اثبات نمود.

در نگاه رایج و متعارف در فضای تفسیر روایت‌گرای شیعی، روایاتِ حاکی از معنای خاص این مفاهیم، در واقع به معنای نهایی و مطلق آیه ناظر دانسته شده و این مفاهیم، غیر قابل توسعه تلقی می‌شوند؛ گویا لسان حصر و اختصاص در این روایات، حصر مطلق بوده و دلالت آیه تنها یک وجه معیّن دارد. اما با توضیحی که در مقدمه این مقاله گذشت، به نظر می‌رسد تأکید ویژه بر معنای خاص و انحصاری این مفهوم، پیامی سلبی در برابر آرای پیروان مکتب خلفا دارد که ادعای تفسیر و تطبیق این مفهوم ارزشی را بر معارضان با خط اهل بیت : مطرح می‌کرده‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج۵ ص۹۶-۹۳). طبعاً در این فضا بر همان معنای مطلق و کامل این مفاهیم که جز با مقام عصمت مطلقه سازگار نیست، تأکید شده و به شواهدی از ظاهر و سیاق آیات نیز استناد شده است؛ چنان‌که «مطلق‌بودن فعل أطیعوا» و «هم‌سیاقی «أُوْلِی‌الأَمْرِ» با خدا و رسول» پشتوانهٔ مدلولِ کامل و مطلق «أُوْلِی‌الأَمْرِ» معرفی شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۳، ص۱۰۰).

بنابراین، از حیث پیام سلبی مزبور، این نتیجهٔ تفسیری در سطح دلالت مطلق آیه کاملاً قابل قبول است. اما این سطح از دلالت آیه که به خصوصیات مصادیق تامّ و کامل مفهوم «أُوْلِی‌الأَمْرِ» متکی است، مانع از آن نیست که دو لفظ «أَطِیعُواْ» و «أُوْلِی‌الأَمْرِ» در این آیات، تاب پذیرش وجوه و مراتب معنایی مختلف را به نحو تشکیکی داشته و قابل توسعه به مراتب نسبی و نازل‌تری نیز باشد.

نتیجه‌گیری

طرح مسأله ولایت فقیه در نصوص قرآنی به صورت مستقیم و صریح دیده نمی‌شود و مستند اصلی آن را باید در ادلهٔ عقلی و روایی جست‌وجو کرد، اما محققان اسلامی به دنبال پشتوانه‌های قرآنی این اصل مسأله بوده‌اند.

یکی از پشتوانه‌های قرآنی مورد بحث اندیشمندان، آیه ۵۹ سوره مبارکه نساء و توسعه مفهوم «اولوالامر» است. بی‌شک تأکید مفسران مکتب اهل بیت : بر تفسیر این

مفهوم، تنها به امامان معصومی است که به واسطهٔ عصمت‌شان در کنار رسول، شایستهٔ ولایت و اطاعت مطلق‌اند. اما برخی فقیهان و محققان متأخر؛ مانند مرحوم شیخ حسن نجفی، صاحب جواهر و مرحوم سیدمصطفی خمینی و نیز مرحوم سید محمدحسین فضل الله از توسعهٔ مفهوم آیهٔ ۵۹ سوره مبارکه نساء به ولایت فقیه سخن گفته‌اند.

این تحلیل به سطوح دیگری از تفسیر مفاهیم و دلالات قرآنی در این آیه و آیات مشابه تکیه دارد که به توسعهٔ مفاد آیات به ولایت فقیهان عادلی که به‌طور نسبی از علم و شناخت دینی و نیز تقوای عملی برخوردارند و می‌توانند به نیابت از «أُولِی‌الأَمْرِ» (به معنای مطلق و کامل آن)، در رتبه‌ای نازل‌تر، حجت شرعی الهی در میان مردم باشند، می‌انجامد. طبعاً توسعهٔ دلالت آیات در این تحلیل، تعارضی با تفسیر مشهور و معتبر شیعی ندارد، بلکه ضمن اذعان به این تفسیر، با مبانی تفسیری خاصی، وجه دلالی دیگری را نیز در سطحی متفاوت از سطح دلالی تفسیر مزبور می‌پذیرد.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. آذری قمی، احمد، **ولایت فقیه از دیدگاه قرآن**، ج۱، قم: مؤسسهٔ مطبوعاتی دارالعلم، ۱۳۷۲.

۴. اسعدی، محمد و طیب‌حسینی، سیدمحمود، **پژوهشی در محکم و متشابه**، قم: پژوهش‌گاه حوزه و دانشگاه و سمت، ۱۳۹۰.

۵. اسعدی، محمد، «معناشناسی «راسخان در علم» با تأکید بر کاربرد روایی»، **فصلنامه علوم حدیث**، ش۵۳، پاییز ۱۳۸۸.

۶. اسعدی، محمد، **سایه‌ها و لایه‌های معنایی**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵.

۷. امام خمینی، سید روح الله، **کتاب البیع**، ج۲، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۰ق.

۸. امام خمینی، سید روح الله، **کشف الاسرار**، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.

۹. امام خمینی، سید روح الله، **ولایت فقیه (حکومت اسلامی)**، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۰.

۱۰. بیضاوی، عبدالله، **انوار التنزیل و اسرار التأویل (تفسیر بیضاوی)**، ج۱، بیروت: دارالکتب العلیة، ۱۴۰۸ق.

۱۱. جوادی آملی، عبدالله، **امام مهدی 7 موجودِ موعود**، قم: اسراء، ۱۳۸۷.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، **تسنیم**، ج۱۹، قم: اسراء، ۱۳۷۹.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، **ولایت فقیه، رهبری در اسلام**، تهران: رجاء، ۱۳۶۷.
۱۴. جوادی آملی، **ولایت فقیه، ولایت فقاهت و عدالت**، قم: اسراء، ۱۳۷۹.
۱۵. حاکم حسکانی، عبیدالله، **شواهد التنزیل لقواعد التفضیل**، تحقیق: محمدباقر محمودی، ج۱، تهران: مؤسسة الطبع والنشر، ۱۴۱۱ق.
۱۶. حائری، سید کاظم، **بنیان حکومت در اسلام**، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۴.
۱۷. حرّ عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، ج۲۷، قم: مؤسسة آل البیت : ، ۱۴۱۲ق.
۱۸. حرّانی، ابن شعبه، **تحف العقول**، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، بی‌تا.
۱۹. حویزی، عبدعلی، **تفسیر نور الثقلین**، ج۱، قم: مؤسسهٔ اسماعیلیان، ۱۴۱۲ق.
۲۰. خمینی، سیدمصطفی، **ثلاث رسائل ولایة الفقیه**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۷۶.
۲۱. رشیدرضا، محمد، **تفسیر المنار (التفسیر للقرآن الحکیم)**، ج۵، بیروت: دارالمعرفة، بی‌تا.
۲۲. زبیدی، محمدمرتضی، **تاج العروس**، ج۱۴و۲۰، مصر: المطبعة الخیریة، ۱۳۰۶ق.
۲۳. زمخشری، محمود، **الکشاف**، ج۲، بی‌جا: نشر ادب الحوزة، بی‌تا.
۲۴. سجادی، سیدجعفر، **فرهنگ معارف اسلامی**، ج۲، تهران: انتشارات کومش، ۱۳۷۳.
۲۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **المیزان**، ج۱، ۳، ۴و۱۴، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
۲۶. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان**، ج۳، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۲۷. طبری، ابوجعفر محمد بن حریر، **جامع البیان**، ج۳، ۵و۱۴، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن، **التبیان فی تفسیر القرآن**، ج۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۲۹. عراقی، محسن، **الولایة الالهیة و ولایة الفقیه**، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
۳۰. عیاشی، محمد بن مسعود بن عیاش، **التفسیر**، ج۱، بی‌جا: المکتبة العلمیة الاسلامیة، بی‌تا.
۳۱. فخر رازی، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسین التیمی البکری، **مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)**، ج۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۳۲. فضل‌الله، سیدمحمدحسین، **من وحی القرآن**، ج۷، بیروت: دارالملاک، ۱۴۱۹ق.
۳۳. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، **القاموس المحیط**، ج۴، بیروت: مؤسسة العربیة للطباعة و النشر، بی‌تا.

۳۴. قرطبی، محمد بن احمد، **الجامع لأحکام القرآن**، ج۵، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۸ق.
۳۵. قندوزی حنفی، سلیمان بن ابراهیم، **ینابیع المودة**، ج۱، بیروت: مؤسسة الاعلمی، ۱۴۱۸ق.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج۱، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۱ق.
۳۷. معرفت، محمدهادی، **التفسیر و المفسرون**، ج۱، مشهد مقدس: الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیة، ۱۴۱۸ق.
۳۸. منتظری، حسینعلی، **دراسات فی ولایة الفقیه**، ج۱، قم: المرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۰۸ق.
۳۹. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام**، ج۱۵، تهران: بی‌نا، ۱۴۰۰ق.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وپنجم، شمارهٔ دوم، تابستان۹۹، پیاپی۹۶
ISLAMIC GOVERNMENT 96 / Vol.25, No.2, Summer 2020

بررسی و ارزیابی تلقی مشروعیت انتخابی از آیات شوری

دریافت: ۹۹/۱/۲۳ تأیید: ۹۹/۷/۲۴
محمد قاسمی*

چکیده

نظریه انتخاب مردمی، یکی از نظریات مطرح در حوزه مشروعیت سیاسی است. این نظریه با وجود آن‌که خاستگاه غربی و سُنی دارد، مورد توجه برخی اندیشمندان و نویسندگان شیعی در سده اخیر واقع شده است. این عده معتقدند: برای عصر غیبت نمی‌توان مشروعیت مردمی را به صورت کلی طرد کرد، بلکه رأی و خواست مردم ـ حداقل ـ بخشی از مشروعیت را دارد. از جمله مهم‌ترین مستندات طرف‌داران نظریه انتخاب مردمی، آیات سی و هشتم از سوره شوری و صد و پنجاه و نهم از سوره آل عمران می‌باشد. تأکید بر عنصر مشورت در این آیات و تعمیم متعلق آن به تعیین حاکم، موجب تلقی مشروعیت‌بخشی رأی مردم از سوی طرف‌داران نظریه انتخاب مردمی شده است.

پژوهش حاضر، گستره دلالی آیات شوری را مورد پرسش قرار داده؛ با روی‌کردی فقهی ـ اجتهادی قرائت مذکور از این آیات را بررسی می‌نماید. بر این اساس، ضمن تبیین ضعف استدلال طرف‌داران مشروعیت مردمی، نشان می‌دهد که آیات مذکور ناظر به حوزه مشروعیت در عصر غیبت و حضور نیست؛ مستفاد از آیه سی و هشتم شوری، استحباب مشورت در امور روزمره است و آیه صد و پنجاه و نهم سورهٔ آل عمران، صرفاً بر وجوبِ مطلقِ مشورت‌خواهی ولی امر با سایر افراد جامعه اسلامی در حوزه اجرائیات حکومتی ـ و نه اصل حکومت و تعیین حاکم ـ، دلالت می‌کند.

واژگان کلیدی

انتخاب مردمی، مشروعیت سیاسی، مشروعیت انتخابی، آیات شوری، شورا و مشورت

* دانش آموخته حوزه علمیه قم و دکتری فلسفه سیاسی: m.ghasemi@whc.ir.

مقدمه

این‌که چه کسی حق حاکمیت دارد و از چه کسی باید اطاعت کرد، همواره از مهم‌ترین سؤالات در حوزه اندیشه سیاسی محسوب می‌گردد. در پاسخ به این پرسش فقیهان و متکلمان شیعه، بالاجماع حق اطاعت را برای منصوبان الهی دانسته، حتی بر این مطلب که در عصر غیبت، غیر فقیه جامع الشرائط حق ولایت ندارد نیز ادعای اجماع نموده‌اند (صافی گلپایگانی، بی‌تا، ص۲۴). با این حال، برخی فقه‌پژوهان معاصر، گستره نصب الهی برای عصر غیبت را نپذیرفته و از این ناحیه با اجماع یادشده مخالفت نموده‌اند. مخالفین معتقدند در عصر غیبت باید اراده و انتخاب مردم را نیز در مشروعیت حاکم سیاسی دخیل بدانیم. برخی از اینان تمام مشروعیت را در عصر غیبت برای مردم دانسته و انتخابی محض هستند (شمس الدین، ۱۴۱۱ق، ص۴۱۰و۱۴۱۹ و ص۱۰۰-۹۷ و۲۴۱ و مغنیه، ۱۹۷۹م، ص۶۸-۶۴) و برخی دیگر معتقدند حداقل بخشی از مشروعیت حاکم سیاسی از ناحیه انتخاب اکثریت متمشی می‌گردد (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص۴۰۷؛ فیاض، ۱۴۲۶ق، ص۲۴۳ و آصفی ۱۴۳۵ق، ص۷۵ به بعد).

یکی از مهم‌ترین ادله‌ای که طرف‌داران نظریه مشروعیت مردمی برای اثبات مدعای خویش اقامه نموده‌اند، استدلال به آیه ۳۸ از سوره شوری: «**وَ أَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ**»؛ و کارشان را با مشورت یک‌دیگر انجام می‌دهند و آیه ۱۵۹ از سوره آل عمران: «**وَ شاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ**»؛ و با آنان در کار (جنگ) مشورت نما، پس هر گاه خواستی اقدام نمایی بر خداوند توکل کن. همانا خداوند توکل‌کنندگان را دوست دارد، است. این دو آیه در لسان فقهی و تفسیری، به آیات شوری مشهور شده‌اند.

اهل سنت به صورت مطلق شوری را یکی از راه‌های مشروعیت حاکم سیاسی می‌دانند (درویش، ۱۴۱۵ق، ج۹، ص۴۳ و زحیلی، ۱۴۱۱ق، ج۲۵، ص۸۱). دلیل این امر آن است که اینان صرفاً عدالت و نه عصمت را به عنوان شرط حاکم پذیرفته‌اند. فارغ از اختلاف نظر در نحوه و ماهیت شوری، تلقی مشروعیت‌بخشی رأی مردم با استناد به

آیات شوری ـ خصوصاً آیه سی و هشتم شوری ـ، در میان اهل سنت اجماعی است. اما آن دسته از فقه‌پژوهان معاصرِ شیعی که برای مردم در عصر غیبت حظی از مشروعیت قائل هستند، در تفسیر آیات شوری دو دسته شده‌اند: دسته‌ای معتقدند که این آیات بیان‌گر مشروعیت سیاسی و لزوم نظرخواهی از مردم برای تعیین حاکم نیست (مغنیه، ۱۴۲۵ق، ص۶۴۴)، اما دسته دیگر معتقدند که این آیات به صورت مطلق بر مشروعیت‌بخشی رأی مردم برای تعیین حاکم دلالت دارد. لکن دلیل قطعی داریم که معصوم 7 از ذیل این اطلاق خارج شده است. بنابراین، در زمان حضور معصوم مشخصاً او حاکم سیاسی است و در زمان عدم حضور ایشان، باید به اطلاق این آیات تمسک نموده و برای تعیین حاکم سیاسی در جامعه اسلامی از مردم نظرخواهی شود (منتظری، ۱۴۲۹ق، ص۶۶). این عده در این‌که آیات شوری دلالت بر مشروعیت‌بخشی رأی مردم در تعیین حاکم دارد، هم‌نوا با اهل سنت هستند. با این تفاوت که اینان بعد از عصر حضور، نصب خاص را نمی‌پذیرند و اهل سنت بعد از نبی مکرم اسلام 9 به صورت مطلق منکر نصب خاص حاکم سیاسی هستند.

حاصل آن‌که در تفسیر آیات شوری سه نظریه کلان در حوزه مشروعیت سیاسی از سوی اندیشمندان شیعه و سنی مطرح شده است: مشهور و بلکه اکثریت قریب به اتفاق اندیشمندان شیعه، گستره دلالی این آیات را تعیین انتخابی حاکم ندانسته‌اند. عموم اندیشمندان اهل سنت گستره دلالی این آیات را تعیین حاکم از سوی مردم دانسته‌اند. البته اینان در این‌که آیا مراد از مردم ـ عموم آنان است یا اهل حل و عقد ـ اختلاف نظر دارند و در نهایت، برخی از طرف‌داران نظریه انتخاب مردمی که معتقدند آیات شوری؛ اگر چه بر مشروعیت‌بخشی رأی مردم دلالت دارد، لکن اطلاق آیات از عصر حضور منصرف بوده و صرفاً شامل عصر غیبت معصوم 7 می‌شود.

مخالفت فقه‌پژوهان طرف‌دار نظریه مشروعیت مردمی با نظریه متفق‌علیه عالمان شیعی و موافقت آنان با اهل سنت در تفسیر آیات شوری، این پرسش را به وجود می‌آورد که استدلال این عده در تعمیم گستره شورا به حوزه مشروعیت سیاسی چیست و چگونه ارزیابی می‌شود؟ نظر به این‌که پاسخ به این پرسش به صورت مستقل و

مبسوط مورد پژوهش واقع نشده و صرفاً در لابه‌لای برخی کتب فقهی معاصر مطرح شده (مؤمن، ۱۴۲۹ق، ج۱، ص۳۱۷ به بعد؛ حسینی حائری، ۱۳۹۹ق، ص۱۱۰ و همو، ۱۴۲۴ق، ص۱۷۶به بعد) تدوین مقاله و پژوهشی مستقل در این زمینه ضروری می‌نماید. بر این اساس، مقاله حاضر در صدد است تا ضمن تبیین نحوه استدلال طرف‌داران نظریه مشروعیت مردمی به آیات شوری، نقاط قوت و ضعف احتمالی تلقی مشروعیت از آیات مذکور را بررسی نماید.

تبیین دلالی آیات و تقریر محل نزاع

استنباط شرعی از روایات، به جهت ظنی‌الصدوربودن آن‌ها قبل از هر چیز نیازمند اثبات صدوری از معصوم 7 و به تعبیر ساده‌تر، بحث سندشناسی است. این مرحله در آیات الاحکام به جهت قطعی‌الصدوربودن آیات، وجود نداشته و تمرکز اصلی بر دلالت آیات است. در بحث دلالی آیات، همواره شأن نزول آیه، مکی و مدنی‌بودن آن کمک شایانی در فهم مراد آیه می‌کند. اهمیت مدنی و مکی‌بودن آیات در تفسیر، به جهت تمایز فضای سیاسی مکه و مدینه ـ که یکی قبل و دیگری بعد از تشکیل حکومت اسلامی ـ است. توجه به این مهم باعث می‌شود تا محقق و پژوهش‌گر در تفسیر و فهم سیاسی آیات تحلیل دقیق‌تری داشته باشد.

مفسرین پیرامون شأن نزول آیات شوری سخنی به میان نیاورده‌اند، لکن غالب ایشان مسأله مکی و مدنی‌بودن آیات مذکور را مورد توجه قرار داده‌اند. بایسته توجه است که سوره آل عمران، از سوره‌های مدنی به شمار می‌آید. در این رابطه بین شیعه (بحرانی، ۱۳۷۴، ج۱، ص۵۹۱؛ حقی، بی‌تا، ج۲، ص۲ و طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۳، ص۵) و سنی (واحدی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص ۱۹۸؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج۴، ص۱ و خازن، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۲۲۳) اتفاق نظر وجود دارد. حتی «صاحب جوامع الجامع» تصریح نموده تمام دویست آیهٔ این سوره، مدنی بوده و هیچ‌یک از آیات آن در مکه نازل نشده است (طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۱۵۸). بنابراین، آیه صد و پنجاه و نهم نیز مدنی خواهد بود. در واقع هنگام نزول آیه، جامعه اسلامی شکل گرفته بود و بنابراین، خطاب مستقیم این

آیه به حاکم جامعه اسلامی و در باب مشورت و مشارکت سیاسی خواهد بود.

اگر چه سوره شوری از سور مکی به حساب می‌آید، لکن بر خلاف سوره آل عمران، در مکی‌بودن تمام آیات آن اتفاق نظر وجود ندارد. ظاهر عبارات برخی مفسرین شیعی (ابن مقاتل، ۱۴۲۳ق، ج۳، ص۷۶۱؛ قمی، ۱۳۶۳ق، ج۲، ص۷۶۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج۴، ص۳۶۶ و شبر، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۳۸۸) بیان‌گر مکی‌بودن تمام آیات آن است؛ البته برخی دیگر از مفسرین شیعی (سبزواری، ۱۴۰۶ق، ج۶، ص۲۹۵ و کرمی، ۱۴۰۲ق، ج۷، ص۱۲۷) و اهل سنت (واحدی، ۱۴۱۵ق، ج۳، ص۱۵۷ و جمل، ۱۴۲۷ق، ج۷، ص ۳۹) سخن از مدنی‌بودن آیات بیست و سوم تا بیست و هفتم به میان آورده‌اند. حتی نسبت به آیه سی و هشتم نیز احتمال مدنی‌بودن داده شده است. البته «صاحب المیزان» این احتمال را رد کرده و معتقد است: این آیه به علت عدم تشریع زکات، با مکی‌بودن سازگار است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱۸، ص۶۳). با این همه باید توجه داشت که خطاب آیه سی و هشتم از این سوره، مستقیماً عموم مردم را مورد توجه قرار داده است. به نظر می‌رسد مدنی‌دانستن آیه سی و هشتم از قوت لازم برخوردار نیست.

فارغ از شأن نزول آیات شوری، شیعه و سنی، پیرامون گستره دلالی این دو آیه از سه جهت اتفاق نظر دارند: نخست این‌که این آیات دلالتی بر جواز دخالت رأی و نظر مردم در حوزه قوانین الزامی شرعی ندارند. به نظر می‌رسد وجه چنین اتفاق نظری صراحت ادله نقلی ـ خصوصاً آیات قرآن ـ (انعام(۶): ۵۷) و غیر نقلی ـ یعنی تلازم قانون‌گذاری و عبودیت ـ بر سلب چنین حقی از مردم است. دوم این‌که این آیات، بیان‌گر جواز ـ به معنای عامِ ـ مشارکت مردم در حوزه اجرائیات حکومتی است. در عین حال، موضوعاً شامل شوری در حوزه بنیان نظام سیاسی نمی‌شود. شاید به همین جهت است که دلالت آیه از این حیث، از سوی هیچ یک از عالمان شیعه و سنی مورد بحث واقع نشده است و سوم این که از آیات شوری، جواز ـ به معنای عام ـ مشورت‌خواهی شهروندان جامعه اسلامی، ولی امر و حاکم سیاسی قابل اصطیاد است.

محل اختلاف در تفسیر آیات شوری، در شورایی‌بودن و یا نبودن تعیین حاکم سیاسی جامعه است. اهل سنت (درویش، ۱۴۱۵ق، ج۹، ص۴۳ و زحیلی، ۱۴۱۱ق،

ج۲۵، ص۸۱) و برخی صاحب‌نظران معاصر شیعی (منتظری، ۱۴۳۱ق، ج۱، ص۵۶۲-۵۶۱ و شمس الدین، ۱۴۱۹ق، ص۱۰۸)، گستره دلالی این آیات را؛ اعم از حوزه اجرائیات حکومتی و قانون‌گذاری، در حوزه منطقه‌الفراغ دانسته‌اند. به عقیده اهل سنت، حاکم سیاسی در هر زمانی با انتخاب و بیعت مردم تعیین شده و مشروعیت می‌یابد. البته غالباً آیهٔ شوری را ناظر به نظریهٔ اهل حل و عقد دانسته (رشید رضا، ۱۴۱۴ق، ج۸، ص۹۰ و ج۱۱، ص۲۱۸) و معتقدند خداوند متعال، امر تعیین حاکم بر مردم را به عهدهٔ علما و بزرگان نهاده است تا از طریق شور و مشورت، حاکمی را انتخاب نمایند. بر خلاف این روی‌کرد، متأخرین از اهل سنت (ترابی، ۱۴۳۱ق، ص۹۷) و شیعیان طرف‌دار تعمیم، این آیه را دلیل بر انتخابی‌بودن حاکم توسط عموم مردم دانسته‌اند. در این روی‌کرد، مردم به دو طریق انتخاب مستقیم و یا انتخاب وکلای خبره، به حاکم جامعه اسلامی مشروعیت می‌بخشند (منتظری، ۱۴۳۱ق، ج۱، ص۵۶۲ -۵۶۱).

نحوه استدلال طرف‌داران مشروعیت مردمی

استدلال به آیات شوری برای اثبات تعمیم دلالت آن به حوزه مشروعیت سیاسی، مبتنی بر اثبات چهار مطلب است. بنابراین، خدشه در هر یک از این مطالب، موجب مخدوش‌شدن نظریه تعمیم شوری به حوزه مشروعیت سیاسی خواهد شد:

۱. شوری به لحاظ مفهومی به معنای نظرخواهی و رأی‌گیری باشد.

۲. نظرخواهی و مشورت یکی از تکالیف واجب باشد.

۳. شوری در حوزه تعیین حاکم، تکلیفی عمومی و اجتماعی باشد. در نتیجه مرجع ضمیر «هم» در «امرهم» و «بینهم»، عموم مردم جامعه و یا حداقل اهل حل و عقد برآمده از انتخاب عمومی باشد.

۴. کلمه امر در آیات یا منصرف در معنای حکومت باشد و یا حداقل حکومت یکی از مصادیق آن باشد و مراد از حکومت؛ اعم از حکومت‌داری و تعیین حاکم باشد.

معنای آیات با توجه به این مقدمات، بیان‌گر این مطلب خواهد بود که حکومت مردم، باید از طریق شورا و نظرخواهی میان آنان باشد. طرف‌داران تعمیم معتقدند این

چهار مطلب از آیات شوری قابل اصطیاد است (منتظری، ۱۴۳۱ق، ج۱، ص۴۹۹-۴۹۷). بنابراین؛ چنان‌که اشاره نمودیم، آیات شوری را دلیل بر مشروعیت مردمی دانسته و حتی مکی و مدنی‌بودن آیات را نیز مانع تفسیر و ادعای خویش ندانسته‌اند.

ارزیابی استدلال طرف‌داران مشروعیت مردمی

استدلال طرف‌داران مشروعیت مردمی و در نتیجه ادعای مشروعیت‌آفرینی رأی مردم از آیات شوری، از قوت لازم برخوردار نیست. زیرا اگر چه مطلب اول و تا حدودی مطلب دوم و سوم، از آیات شوری به دست می‌آید، اما به لحاظ دلالی، مطلب چهارم از آیات مذکور قابل اصطیاد نیست.

بررسی شورا به لحاظ مفهومی

باید اذعان نمود که به لحاظ مفهومی، شوری به معنای نظرخواهی و رأی‌گیری است. شوری در اصطلاح شرعی دارای حقیقت شرعیه نیست و لذا در این آیات به همان معنای لغوی و عرفی رایج حمل می‌شود. توضیح مطلب آن‌که شوری بر وزن فُعلی، اسم مصدر به معنای تشاور بوده (حسینی دشتکی، ۱۳۸۴، ج۸، ص۲۱۲) و ریشه در مشاوره به معنای گفت‌وگو دارد. در واقع شوری به معنای گفت‌وگو و نظرخواهی برای آشکارشدن حق است (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج۳، ص۳۵۴). به گفتهٔ راغب، شوری یعنی کاری که در آن نظرخواهی می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۴۷۰). بنابراین، بر مطلب اول پیرامون ادعای طرف‌داران مشروعیت انتخابی، ایرادی متوجه نخواهد بود.

بررسی شورا به لحاظ حکمی

دومین مطلب برای اثبات ادعای طرف‌داران مشروعیت مردمی این است که اثبات شود شوری به عنوان یک رفتار سیاسی از واجبات دینی و نه از مستحبات است. زیرا اگر شوری را در تعیین حاکم به عنوان یک امر مستحب تلقی نمودیم، لازمه آن این خواهد شد که اگر از غیر طریق انتخاب مردم، حاکمی برای جامعهٔ اسلامی تعیین شد، مشروعیت داشته باشد. زیرا عدم امتثال امر مستحب، حرام نیست و وقتی حرام نبود، غیر شرعی نیز نخواهد بود و حال آن‌که طرف‌داران شیعی نظریه مشروعیت انتخابی،

طریق دیگری را در عصر غیبت تجویز نمی‌نمایند. البته در نگرش سنی بـه ایـن آیـات، تمایزی در استحباب یا وجوب شوری برای اثبات مشروعیت انتخابی نخواهد بود.

آن‌چه از ظاهر آیهٔ سی و هشتم سوره شوری می‌توان به دست آورد، این اسـت کـه شوری نمی‌تواند حکمی فراتر از استحباب داشته باشد. چنان‌که متقدمین و متـأخرین از علمای شیعه نیز همین حکم را از آیه برداشـت کـرده‌انـد (علامـه حلـی، ۱۴۱۳ق، ج۸، ص۴۳۰؛ نـائینی، ۱۳۸۲، ص۸۴؛ جـوادی آملـی، ۱۴۰۴ق، ص۲۵ و حسـینی حـائری، ۱۳۹۹ق، ص۱۰۹). زیرا عبارت «**وَ أَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ**»، نه جملهٔ انشائیه است تا بگوییم اصل در معنای صیغهٔ امر، وجوب است و نه جملهٔ خبری در مقام بیان وظیفه تا بگوییم دلالتش از صیغهٔ امر، بر وجوب بیش‌تر است. علاوه بر آن‌که قرینه‌ای که دال بر وجوب شوری در آیهٔ مذکور و آیات قبل و بعد از آن باشد، وجود ندارد. در واقع آیـه در مقـام توصیف مؤمنان بوده و در مقام تشریع نیست. لذا نهایت چیزی که بـه صـورت قطعـی می‌توان از آن برداشت کرد، استحباب شوری می‌باشد. طبق بیان «صاحب المیزان»، ایـن آیه به لحاظ معنایی شبیه آیه «**الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ**» (زمر(۳۰): ۱۸)؛ آنان از میان سخنانی که می‌شنوند، بهترینش را پیروی می‌کنند، می‌باشد (طباطبـایی، ۱۴۱۷ق، ج۱۸، ص۶۳).

ظاهر آیه صد و پنجاه و نهم آل عمران که با صیغه امـر «شـاورهم» آمـده، بیـان‌گـر وجوب نظرخواهی از مردم توسط حاکم جامعه اسلامی است. با این وجـود، برخـی از فقیهان، صیغه امر در این آیه را حمل بر استحباب نموده‌اند. به اعتقـاد برخـی از اینـان، زمان نزول آیه با وجوب شوری سازگار نیسـت. زیـرا ایـن آیـه پـس از جنـگ احـد و اتفاقات پس از آن نازل شده و در واقع نوعی دل‌داری و تأیید رسول مکـرم اسـلام در مشورت برای مکان جنگ با مشرکین بوده و در مقام تشریع حکـم وجـوبی نیسـت (مؤمن، ۱۴۲۹ق، ج۱، ص۳۱۸). برخی دیگر در مقام استدلال به حکم استحبابی آیه، به بی‌نیازی معصوم از مشورت با غیر معصـوم اسـتدلال نمـوده‌انـد (مغنیـه، ۱۴۲۴ق، ج۲، ص۱۸۹).

به نظر می‌رسد، حتی اگر زمان و شأن نزول آیه را نیز بپذیریم، منافاتی با حمل ظاهر

صیغه امر ـ یعنی شاورهم ـ در وجوب نخواهد داشت. بنابراین، نمی‌توانیم زمان نزول را قرینه‌ای برای حمل ظاهر آیه بر استحباب بدانیم. علاوه بر این، میان عصمت و وجوب شوری تضادی وجود ندارد تا آن را قرینه بر عدم وجوب شوری در آیه مورد بحث بدانیم. بنابراین؛ اگر چه از آیه سی و هشتم سورهٔ شوری نمی‌توان وجوب مشورت جمعی را به دست آورد، لکن آیه دوم ظهور در وجوب دارد و لذا باید اذعان کرد که مطلب دوم از ادعای طرف‌داران مشروعیت مردمی نسبت به وجوب شوری، از آیه دوم قابل اثبات است.

بررسی شورا به لحاظ مکلفین به آن

مطلب سوم در صحت ادعای طرف‌داران مشروعیت انتخابی، اثبات این مطلب است که شوری برای عموم مردم و یا اهل حل و عقد از آنان وضع شده باشد. چنان‌که اشاره نمودیم، طرف‌داران نظریهٔ مشروعیت مردمی، حق تعیین حاکم را برای عموم مردم و یا اهل حل و عقد از آنان می‌دانند. یعنی حاکمی مشروعیت دارد که عموم مردم به صورت مستقیم یا غیر مستقیم، او را به عنوان حاکم جامعه انتخاب کرده باشند. بر این اساس، لازم است اثبات شود که مرجع ضمیر «هم» در عبارت «أَمْرُهُمْ» و «بَيْنَهُمْ»، عموم مردم یا اهل حل و عقد از آنان می‌باشد.

گفتنی است قائلین به مفهوم اهل حل و عقد، در تاریخ پیدایش این اصطلاح دچار سردرگمی بوده و حتی نتوانسته‌اند برای این واژه، تاریخی قبل از احمد بن حنبل (متوفای ۲۴۱ هجری قمری)، بیابند (صفی الدین، ۱۴۲۹ق، ص۴۰-۳۹)، بلکه حتی دلیل قانع‌کننده‌ای که بتواند اثبات نماید چگونه در آیه سی و هشتم سوره شوری، ضمیر «أَمْرُهُمْ» به همه مردم باز می‌گردد و ضمیر «بَيْنَهُمْ» به اهل حل و عقد، اقامه نکرده‌اند. علاوه بر این، در توضیح، معیار ثابتی برای تشخیص اهل حل و عقد عاجر مانده‌اند.

نمی‌توان آیه سی و هشتم شوری را به عموم مردم تعمیم داد. به عبارت دیگر، مرجع ضمیر «هم» در عبارت «أَمْرُهُمْ» و «بَيْنَهُمْ»، عموم مردم یا عموم مسلمانان نیست. زیرا اگر بخواهیم مرجع ضمیر در این دو عبارت را به عموم مردم یا مسلمانان

برگردانیم، لازمه آن این است که مرجع ضمیر را چیزی بدانیم کـه نـه تنهـا صـراحتاً در کلام ذکر نشده، بلکه حتی به صورت معنوی و حکمی نیز نمی‌توان آن را در کلام یافت و حال آن‌که به قول عالمان نحوی، زمانی می‌توان در یک جمله از ضمیر غایب استفاده کرد که قبل از ضمیر، مرجع آن به صورت لفظی یا معنایی و یـا حکمـی در کـلام ذکـر شده باشد (حسن، ۱۳۶۷، ج۱، ص۲۳۱).

توضیح سخن آن‌که خداوند متعال در آیات سی و ششم تا سی و نهم سورهٔ شوری، اوصاف مؤمنین را بیان می‌کند:

« ... **وَ ما عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَ أَبْقى لِلَّذينَ آمَنُوا وَ عَلى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ـ وَ الَّـذينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَواحِشَ وَ إِذا ما غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ ـ وَ الَّذينَ اسْـتَجابُوا لِرَبِّهِمْ وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ أَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ وَ مِمَّا رَزَقْناهُمْ يُنْفِقُونَ ـ وَ الَّـذينَ إِذا أَصابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ**»؛ مردم با ایمان که بـر پروردگـار خـود توکـل می‌کنند، بهتر و پاینده‌تر است و نیز برای کسـانی کـه از گناهـان کبیـره و از فواحش اجتناب می‌کنند و چون خشم می‌گیرند، جرم طرف را می‌بخشـند و کسانی که دعوت پروردگار خود را اجابـت نمـوده و نمـاز بپـا مـی‌دارنـد و امورشان در بین‌شان به مشورت نهاده می‌شود و از آن‌چه روزی‌شان کرده‌ایم، انفاق می‌کنند ـ و کسانی که چون مورد ستم قرار می‌گیرند، از یک‌دیگر یاری می‌طلبند و کسی که پس از ستم‌کشیدن انتقام گیرد، بر او هیچ گونه مؤاخـذه و عتابی نیست.

بر اساس آیات مذکور، مؤمنین کسانی هستند که: ۱. به خداوند متعال توکل می‌کنند. ۲. از گناهان کبیره اجتناب می‌نمایند. ۳. بر خشم خود مسلط بوده و اهل انتقام نیسـتند. ۴. دعوت پروردگار خود را لبیک گفته و نماز بپا می‌دارند. ۵. در امر خویش با یک‌دیگر مشورت می‌کنند. ۶. از آن‌چه خدا به آن‌ها ارزانی داشته، انفاق می‌کننـد و ۷. اگـر مـورد ظلم و ستم واقع شوند، از یک‌دیگر یاری می‌طلبند. از این اوصاف می‌توان نتیجه گرفت که مرجع ضمیر در «أَمْرُهُمْ» و «بَيْنَهُمْ»، عدول مؤمنین ـ که از خصوصـیات ذکرشـده در آیات مورد بحث برخوردارند ـ، می‌باشد. بنابراین، نمی‌توان آن را به عموم مردم جامعـه

اسلامی سرایت داد و حال آن‌که قائلین به تعمیم آیهٔ مذکور، تمایزی میان عدول و غیر عدول برای تحقق مشروعیت قائل نیستند.

توجه به این نکته ضروری است که اگر چه تفسیر ضمیر «هم» در آیه سی و هشتم شوری قابل مناقشه است، لکن مرجع آن در آیه صد و پنجاه و نهم، ظهور در عدم اختصاص به طبقه خاصی از مسلمین دارد. با این حال، خطاب آیه عموم مردم نیست. در واقع ـ چنان‌که در ادامه توضیح خواهیم داد ـ بر خلاف آیه سی و هشتم شوری که شوری به عنوان یک تکلیف عمومی لحاظ شده است، در آیه صد و پنجاه و نهم، مخاطب آن، شخص نبی مکرم اسلام 9 به عنوان ولی امر جامعه اسلامی است.

بررسی شوری به لحاظ موضوع

اگر بخواهیم در مطالب پیش‌گفته ادعای مستدلین را بپذیریم، باز هم آیات شوری دلالتی بر مشروعیت‌بخشی رأی مردم نخواهند داشت، مگر این‌که اثبات شود که موضوع شوری در آیات مورد بحث، تعیین حاکم است. برای اثبات تعمیم موضوع شوری به تعیین حاکم، یا باید اثبات نماییم که واژه «امر» در استعمالات قرآنی منصرف در معنای حکومت و تعیین حاکم است و یا این‌که معنای این واژه را مطلق دانسته و تعیین حاکم را یکی از مصادیق آن به حساب آوریم. هر دو احتمال مذکور از سوی مرحوم منتظری؛ به عنوان یکی از طرف‌داران تعمیم گستره آیات شوری، مورد تأیید واقع شده است (منتظری، ۱۴۳۱ق، ج۱، ص۴۹۹).

ادعای انصراف واژه امر

ادعای انصراف واژهٔ امر در قرآن، به معنای حکومت مخدوش است. زیرا واژهٔ امر ـ به صورت مضاف یا مضاف الیه و یا مستقل ـ بیش از هشتاد مرتبه در قرآن کریم آمده است و در هیچ یک از این استعمالات، به معنای حکومت نبوده است. غالب موارد استعمال واژهٔ «امر» در قرآن کریم، به معنای فعل یا عمل آمده است مانند: «**رَبَّنَا اغْفِرْ لَنا ذُنُوبَنا وَ إِسْرافَنا فی أَمْرِنا**» (آل عمران(۳): ۱۴۷)؛ پروردگارا! گناهان ما را ببخش! و از تندروی‌های ما در کارها چشم‌پوشی کن! «**وَ هَیِّئْ لَنا مِنْ أَمْرِنا رَشَداً**» (کهف(۱۸): ۱۰)؛

و برای ما در کارمان هدایت و نجات فراهم ساز، «**وَ ما أَمْرُنا إِلاَّ واحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ**» (قمر(۵۴): ۵۰)؛ و کار ما (در آفرینش اشیا)، جز یک اراده تکوینی نیست که (در سهولت و سرعت) مانند چشم بر هم زدن است. «**يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ما مِنْ شَفِيعٍ إِلاَّ مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ**» (یونس(۱۰): ۳)؛ کار (آفرینش) را تدبیر می‌کند، هیچ شفاعت‌گری نیست، مگر پس از اذن او، «**إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَ تَوَكَّلْ عَلَيْهِ**» (هود(۱۱): ۱۲۳)؛ همه کارها به سوی او باز می‌گردد! پس او را پرستش کن! و بر او توکّل نما!، «**لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعاً**» (رعد(۱۳): ۳۱)؛ همه کارها در اختیار خداست!، «**وَ قالَ الشَّيْطانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَ وَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ**» (ابراهیم(۱۴): ۲۲)؛ و شیطان، هنگامی که کار تمام می‌شود، می‌گوید: خداوند به شما وعده حق داد و من به شما وعده (باطل) دادم و تخلّف کردم! و آیات متعدد دیگری که خواننده می‌تواند با مراجعه به قرآن کریم، (تغابن(۶۴): ۵، انبیاء(۲۱): ۹۳، مریم(۱۹): ۳۹، روم(۳۰): ۴ ، محمد(۴۷): ۲۶ و حجرات(۴۹): ۷) آن‌ها را مورد توجه قرار دهد.

علاوه بر معنای فعل و عمل، واژه «امر» در معانی دیگری نیز استعمال شده است؛ مانند موضوع و مسأله: «**وَ قَضَيْنا إِلَيْهِ ذلِكَ الْأَمْرَ**» (حجر(۱۵): ۶۶)؛ و ما به لوط این موضوع را وحی فرستادیم. وظیفه و مسؤولیت:

«**حَتَّى إِذا فَشِلْتُمْ وَ تَنازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَ عَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ما أَراكُمْ ما تُحِبُّونَ**» (آل عمران(۳): ۱۵۲)؛ تا وقتی که سست شدید و در کار (ی که برای شما دستور بود؛ یعنی حفظ موضع شبیخون دشمن) اختلاف نمودید و پس از آن‌که آن‌چه را دوست داشتید (غلبه بر دشمن)، به شما نشان داد، نافرمانی کردید.

تصمیم و رأی: «**ذلِكَ مِنْ أَنْباءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَ ما كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَ هُمْ يَمْكُرُونَ**» (یوسف(۱۲): ۱۰۲)؛ (ای رسول ما) این حکایت از اخبار غیب بود که بر تو به وحی می‌رسانیم و (گر نه) تو آن‌جا که برادران یوسف بر مکر و حیله تصمیم گرفتند، حاضر نبودی. خبر: «**وَ إِذا جاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذاعُوا بِهِ**» (نساء(۴): ۸۳)؛ و هنگامی که خبری از پیروزی یا شکست به آن‌ها برسد، (بدون تحقیق) آن را شایع می‌سازند.

عبادت: «**لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنا مَنْسَكاً هُمْ ناسِكُوهُ فَلا يُنازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ**» (حج(۲۲): ۶۷)؛ برای هر امّتی عبادتی قرار دادیم تا آن عبادت را (در پیش‌گاه خدا) انجام دهند، پس نباید در این امر با تو به نزاع برخیزند!. اراده و اختیار: «**قالُوا نَحْنُ أُولُوا قُوَّةٍ وَ أُولُوا بَأْسٍ شَدِيدٍ وَ الْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي ما ذا تَأْمُرِينَ**» (نمل(۲۷): ۳۳)؛ گفتند ما دارای نیروی کافی و قدرت جنگی فراوان هستیم، ولی تصمیم نهایی با توست، ببین چه دستور می‌دهی! نبوت و پیامبری: «**وَ ما كُنْتَ بِجانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنا إِلى مُوسَى الْأَمْرَ**» (قصص(۲۸): ۴۴)؛ تو در جانب غربی نبودی هنگامی که ما فرمان نبوّت را به موسی دادیم و «**وَ آتَيْناهُمْ بَيِّناتٍ مِنَ الْأَمْرِ**» (جاثیه(۴۵): ۱۷)؛ و دلایل روشنی از امر نبوّت و شریعت در اختیارشان قرار دادیم. فرمان و دستور: «**وَ ما كانَ لِمُؤْمِنٍ وَ لا مُؤْمِنَةٍ إِذا قَضَى اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَمْراً أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**» (احزاب(۳۳): ۳۶)؛ هیچ مرد و زن با ایمانی حق ندارد هنگامی که خدا و پیامبرش امری را لازم بدانند، اختیاری (در برابر فرمان خدا) داشته باشد.

لازمهٔ انصراف واژهٔ «امر» در قرآن این است که این واژه حداقل در نیمی از استعمالات، به معنای حکومت استعمال شده باشد. بنابراین، با توجه به عدم استعمال واژهٔ امر در قرآن کریم به معنای حکومت، نمی‌توان ادعای انصراف را پذیرفت. لذا اثبات شورایی‌بودن حکومت ـ با استناد به دلیل انصراف ـ، صحیح نیست. این ادعا که واژه امر در آیهٔ «**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...**» (نساء(۴): ۵۹)؛ بگو خدا را اطاعت کنید و پیغمبرش و صاحبان امر را و آیه ۸۳ سورهٔ نساء: «**وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ...**»؛ اگر آن را به اطلاع رسول و صاحبان امر در میان خویش می‌رساندند، در حکومت استعمال شده، دلیل بر انصراف معنای امر در آیهٔ شوری به حکومت نخواهد بود. زیرا به فرض این‌که استعمال واژهٔ امر در این آیه را به معنای حکم؛ یعنی صاحبان فرمان و دستور (صاحبان تشریع؛ یعنی معصومین :) ندانیم و در نتیجه ادعای استعمال «الْأَمْر» در این دو آیه را در معنای حکومت بپذیریم، اولاً: موجب تحقق کثرت استعمال واژه امر در معنای حکومت و در نتیجه انصراف آن نیست. ثانیاً: این استعمال به خاطر وجود قرینه خواهد بود؛ یعنی مناسبت «أَطِيعُوا» و «رَدُّوهُ» و شأن نزول آیه قرینه بر این خواهد شد که «الْأَمْر» در این

دو آیه، به معنای حکومت باشد و استعمال امر با قرینه در معنای حکومت ـ خصوصاً که این دو آیه مدنی هستند ـ، سبب انصراف معنای امر در آیه سی و هشتم سوره شوری ـ که مکی و مقدم بر دو آیهٔ قبل است ـ، نخواهد شد.

حاصل آن‌که نه تنها ادعای انصراف واژه «امر» در قرآن کریم به معنای حکومت از قوت لازم برخوردار نیست، حتی احتمال آن نیز به لحاظ عرفی قابل اعتنا نمی‌باشد. شاید به همین دلیل، نویسندهٔ دراسات با وجود آن‌که این احتمال را مطرح کرده (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص۴۹۸) آن را پی‌گیری ننموده و استدلال خویش را بر اطلاق واژه «امر» در آیات مورد بحث متمرکز نموده است.

بررسی ادعای اطلاق واژهٔ امر

لغویون برای واژه امر دو معنا ذکر کرده‌اند: امر به معنای دستور و فرمان که ضد و یا نقیض نهی است و جمع آن اوامر می‌باشد. مثل آیهٔ چهلم از سوره یوسف: «**أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ**»؛ دستور داده که جز او را نپرستید و آیه بیست و نهم از سورهٔ اعراف: «**قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ**»؛ بگو خدایم به عدل فرمان داده است و دیگری به معنای فعل و شیء که جمع آن امور است (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۱۰۹). امر در معنای دوم، از الفاظ مطلق بوده و حکومت یا تعیین حاکم نیز از مصادیق آن خواهد بود. خصوصاً این‌که این واژه در لسان فقهی و روایی ـ چنان‌که اشاره خواهیم کرد ـ به معنای حکومت استعمال شده است. با این حال، به نظر می‌رسد در این صورت نیز ادعای شمول امر نسبت به حکومت در آیات شوری، از جهات مختلف محل اشکال خواهد بود:

جهت اول: تفسیر واژهٔ امر به حکومت در آیه سی و هشتم شوری، با ظاهر آیه سازگار نیست. زیرا آیه در مکه نازل شده است و اساساً شرایط حکومت در آن مقطع وجود نداشته است و این خود قرینه و یا حداقل محتمل القرینه[1] خواهد بود بر این‌که منظور از «امر» در این آیه حکومت نباشد. به عبارت دیگر، قرینه یا احتمال قرینه، مانع ظهور لفظ در اطلاق شده و آن را مجمل می‌سازد (آملی، ۱۳۹۵ق، ج۴، ص۲۳۸) و روشن است که در این صورت نمی‌توان به اطلاق لفظ تمسک نمود و اگر شمول آیه را

از زمان نزول و زمان حضور معصوم 7 منصرف بدانیم و دلالت آن را منحصر به زمان بعد از آن نماییم، خلاف ظاهر بوده و نیازمند دلیلی غیر از مدلول ظاهری آیه خواهیم بود. ظاهر آیه ـ چنان‌که از سیاق آن به دست می‌آید ـ بیان‌گر خصوصیات مؤمنان است؛ خصوصیاتی که بالفعل در مؤمنان وجود دارد. بنابراین، اگر شوری را به انتخابی‌بودن حاکم معنا نماییم ـ چون در عصر حضور، تعیین حاکم انتخابی نیست ـ، لازمه آن این خواهد شد که خصوصیت مذکور، خصوصیت بالقوهٔ مؤمنان باشد و این خلاف ظاهر آیه است (حسینی حائری، ۱۴۲۴ق، ص۱۷۷) و ما دلیلی برای التزام به خلاف ظاهر آیه نداریم.

جهت دوم: در آیهٔ مورد بحث، واژهٔ امر به صورت مضاف به ضمیر هم «أَمْرُهُمْ» استعمال شده است. در اضافه معنوی، یکی از سه حرف من، فی و یا لام در تقدیر گرفته می‌شود. مناسب‌ترین حرف جر برای «أَمْرُهُمْ»، در تقدیرگرفتن لام ملکیت یا اختصاص است. بنابراین «أَمْرُهُمْ»؛ یعنی امری که برای مردم است. حال این امری که برای مردم است، چیست؟ مسلم است این را باید از دلیل دیگر کشف کنیم و صرف این‌که بگوییم واژهٔ امر اطلاق دارد و حکومت از مصادیق آن می‌باشد، دلیل بر این نمی‌شود که در مثلِ «**وَ أَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ**» حکومت را از شؤون مردم و شورایی بدانیم. مثل این‌که لفظ «کتاب» اطلاق دارد و هر کتابی را شامل می‌شود، اما این دلیل نمی‌شود که در عبارتِ «وقف علی کتبه للطّلاب»، نتیجه بگیریم که چون لفظ کتاب اطلاق دارد، هر کتابی وقف طلاب است.

فرض این‌که مجموع مضاف و مضافٌ الیه؛ یعنی عبارت «أَمْرُهُمْ» را مطلق بدانیم و حکومت را از مصادیق این نوع مطلق تصور کرده و نتیجه بگیریم حکومت شورایی و به انتخاب مردم است، فرضی ناصواب است. زیرا طبق این فرض هم مشخص و قطعی نیست که حکومت از مصادیق «أَمْرُهُمْ» باشد. در نتیجه تمسک به اطلاق «أَمْرُهُمْ»، از موارد تمسک به عام در فرد مشکوک الدخول خواهد بود. در واقع اضافه‌شدن «امر» به ضمیر «هم» مانع تمسک به اطلاق واژهٔ امر در این آیه می‌شود. مثلاً در عبارتِ «وقف علی کتبه للطّلاب»؛ اگر چه کتاب‌های علی ـ یعنی کُتبَه ـ اطلاق دارد، اما این دلیل

نمی‌شود که فلان کتاب را که نمی‌دانیم کتاب علی هست یا خیر، با تمسک به اطلاق کتاب‌های علی ـ کُتبَه ـ موقوفه بدانیم.

اشکال: ممکن است طرف‌داران تعمیم آیه شوری چنین اشکال نمایند که در برخی روایات، عبارت «امرهم» و «امرالناس» آمده، بهترین معنا برای امر، حکومت است. به عنوان نمونه می‌توان به خطبهٔ امیرالمؤمنین 7 در منطقهٔ ذی‌قار اشاره کرد:

> «... **وَ قَدِ اجْتَمَعَ الْقَوْمُ عَلَى الْفُرْقَةِ وَ افْتَرَقُوا عَنِ الْجَمَاعَةِ قَدْ وَلَّوْا أَمْرَهُمْ وَ أَمْرَ دِينِهِمْ مَنْ يَعْمَلُ فِيهِمْ بِالْمَكْرِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الرِّشَا وَ الْقَتْلِ...**» (کلینی، ۱۳۶۵، ج۸، ص۳۸۸)؛ این جماعت بنا را بر پراکندگی و تفرقه نهاده، از جمع و جماعت فاصله گرفته‌اند. دنیا و دین خود را به کسی سپرده‌اند که بین‌شان بر اساس حیله، گناه، رشوه و قتل رفتار می‌کند.

روایت به لحاظ سندی، ضعیف تلقی می‌شود و آن به جهت این است که برخی راویان آن؛ مانند سعد بن منذر بن محمد بن سعید و محمد بن الحسین الاصغر، توثیقی ندارند. یا بیان امام کاظم 7 که فرمودند: «**لَوْ وَلِيتُ أَمْرَ النَّاسِ لَعَلَّمْتُهُمُ الطَّلَاقَ...**» (همان، ج۶، ص۵۷)؛ اگر حکومت مردم را عهده‌دار بودم، قطعاً حکم صحیح طلاق را به آن‌ها یاد می‌دادم. روایت به دو سند بیان شده و به لحاظ سندی صحیحه است و روایاتی از این قبیل (مجلسی، ۱۴۰۱ق، ج۳۲، ص۱۹۴ و ج۱۳، ص۴۰۴ و ج۲۲، ص۲۲۴ و کلینی، ۱۳۶۵، ج۶، ص۵۴)، با استناد به این دسته روایات، یکی از مصادیق واژه امر ـ زمانی که به ضمیرِ «هم» اضافه شود و مراد از ضمیر مردم باشد ـ، حکومت خواهد بود. بنابراین، می‌توان نسبت به آیه ۱۵۹ آل عمران این ادعا را مطرح کرد که یکی از مصادیق واژه «امرهم» در این آیه، حکومت است.

پاسخ اشکال: به اعتقاد ما، حتی اگر بپذیریم که در آیه مورد بحث و این دسته روایات، مراد از «امرهم» حکومت مردم است، باز هم نمی‌توان آن را دلیلی بر ادعای شورایی‌بودن تعیین حاکم دانست. زیرا اختصاص حکومت به مردم می‌تواند دو احتمال داشته باشد:

اول: امر به معنای حکومت بوده و اضافه‌شدن آن به ضمیر «هم»، بیان‌گر ملکیت

حقیقی باشد. بر این اساس، مردم مالک حقیقی حکومت بوده و لذا همهٔ آنان حق دارند به عنوان حاکم جامعه، حکمرانی نمایند یا آن را به هر آن کسی که خـود مایـل بودنـد، عطا نمایند و چون حاکمیت بالفعل همهٔ آن‌ها ممکن نیست، لازم است این حاکمیت را به شور گذاشته و فردی را که از بیش‌ترین رأی برخودار است، عهده‌دار امـر حکومـت نمایند.

دوم: امر به معنای حکومت بوده و اضافه‌شدن آن به ضمیر «هـم»، بیـان‌گـر ملکیـت اعتباری و انتزاعی مردم بر حکومت باشد. در واقع چـون حکومـت بـر مـردم اسـت و اساساً قوام حکمرانی به وجود مردم است، حکومت به مردم نسـبت داده شـده اسـت و اگر در آیه می‌گوید این امر (یعنی حکومت بر مردم) بر اساس شوراست، مراد این است که باید امور اجرایی حکومت ـ مادامی که حکم شرعی خاص بیان نشده باشد ـ از طریق شورا و دخالت‌دادن نظر سایر مردم باشد. حاکم موظـف اسـت در ایـن امـور بـا مـردم مشورت نماید؛ چنان‌که آیه ۱۵۲ از سورهٔ آل عمران «وَ شاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ» نیز مؤید ایـن معنا می‌باشد. علاوه بر آن‌که روایت اول با تقبیح عمـل مـردم نشـان مـی‌دهـد کـه امـر حکومت به اختیار آنان نیست و الا تقبیح آنان توجیهی نداشت.

از میان این دو احتمال، علاوه بر آن‌که دلالت آیه بر احتمـال اول فاقـد دلیـل معتبـر است، با روایاتی که در آن‌ها امر به معنای حکومت و یا ولایت ـ که حکومت از شؤون آن تلقی می‌شود ـ می‌باشد، در تضاد و تعارض است. به عنوان مثال، می‌تـوان بـه بیـان امام صادق 7 خطاب به اصحاب اشاره نمـود: «**تَـزَاوَرُوا وَ تَلَـاقَوْا وَ تَـذَاكَرُوا أَمْرَنَـا وَ أَحْيُوه**» (کلینی، ۱۳۶۵، ج۲، ص۱۷۵)؛ یک‌دیگر را زیارت کنید و به ملاقات هم بروید. پیرامون ولایت (حکومت) ما با یک‌دیگر گفت‌وگو کنید و آن را زنده نگه دارید. روایت به لحاظ سندی صحیحه و تام است و بیان امام باقر 7 در وصیتی که به خیثمـه بـرای شیعیان بیان داشته‌اند:

«**يَا خَيْثَمَةُ أَبْلِغْ مَنْ تَرَى مِنْ مَوَالِينَا السَّلَامَ وَ أَوْصِهِمْ ... أَنْ يَتَلَـاقَوْا فِـي بُيُـوتِهِمْ فَإِنَّ لُقِيَّا بَعْضِهِمْ بَعْضاً حَيَاةٌ لِأَمْرِنَا رَحِمَ اللَّهُ عَبْداً أَحْيَا أَمْرَنَـا**» (همـان، ص۱۷۶)؛ ای خیثمه! به هر یک از موالیان ما را کـه مـی‌بینـی سـلام برسـان و آن‌هـا را

سفارش کن که در خانه‌های‌شان یک‌دیگر را ملاقات نمایند؛ همانـا ملاقـات آن‌ها با یک‌دیگر موجب زنده‌ماندن ولایت (حکومت) ما خواهـد بـود. خـدا رحمت کند بنده‌ای را که امر ما را زنده نگاه دارد.

این روایت نیز به لحاظ سندی صحیحه است. هم‌چنین روایتی کـه حمـران از امـام صادق 7 نقل می‌نماید که فرمودند:

«... **أَنَّ مَنِ انْتَظَرَ أَمْرَنَا وَ صَبَرَ عَلَى مَا يَرَى مِنَ الْـأَذَى وَ الْخَـوْفِ هُـوَ غَـداً فِـي زُمْرَتِنَا**» (همان، ج۸، ص۳۷)؛ هر کس در انتظار دولت (حکومت) ما باشد و در برابر آزار و اذیت‌ها و گرفتاری‌ها صبر نماید، فردای قیامـت در کنـار مـا خواهد بود.

روایت مذکور به دو سند ذکر شده است. راویان آن بر اساس سـند صـحیحه و تـام عبارتند از علی بن ابراهیم، ابراهیم بن هاشم قمی، محمد بن ابی عمیر زیاد، محمـد بـن ابی حمزهٔ ثمالی و حمران بن اعین الشیبانی.

جهت سوم: فارغ از آن‌که عمده مفسرین شیعه و سنی امر در آیه صد و پنجاه و نهم آل عمران را مقید دانسته و آن را به مشورت در امور جنگی تفسیر نمـوده‌انـد (ابیـاری، ۱۴۰۵ق، ج۹، ص۲۷۰؛ صـــابونی، ۱۴۲۱ق، ج۱، ص۲۱۹؛ صـــادقی تهرانـــی، ۱۴۱۹ق، ص۷۱؛ سـلطان علـی‌شـاه، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۳۱۰؛ درویـش، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۱۰۲؛ پانی پتـی، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۱۶۱؛ واحـدی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۲۷۶؛ کاشـانی، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۱۹۰؛ کاشـــانی، ۱۴۲۳ق، ج۱، ص۵۸۵؛ سیواســـی، ۱۴۲۷ق، ج۱، ص۱۸۸؛ ابن عبدالسلام، ۱۴۲۹ق، ج۱، ص۱۱۹؛ عکبری، ۱۴۲۹ق، ص۹۱؛ ابـن عربـی، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص۱۲۹؛ بیضـاوی، ۱۴۱۸ق، ج۲، ص۴۵؛ ابـن ابـی‌بکـر، بـی‌تـا، ج۱، ص۲۹۷؛ نیشابوری، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۲۱۵؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۲۱۶، زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۴۳۲؛ دینوری، ۱۴۲۴ق، ج۱، ص۱۳۰؛ ابن حمـوش، ۱۴۲۳ق، ج۲، ص۱۱۶۰ و شبر، ۱۴۱۰ق، ص۱۰۲). اگر بپذیریم «امر» در آیات مورد بحث به معنای حکومت و در نتیجه حق تعیین حاکم برای مردم است، باید خود نبی مکرم اسلام 9 بـر اسـاس آیـهٔ مذکور، امرِ حکومت را در زمان خویش و حتی برای زمان بعد از خودش نیز بـه مـردم

واگذار می‌نمودند و حال آن‌که عکس آن از سوی ایشان صورت گرفته است. علاوه بر نبی مکرم اسلام 9 ، از سوی معصومین : و بلکه حتی توسط اصحاب رسول خدا 9 نیز به آیهٔ شوری برای شورایی‌بودن تعیین حاکم ـ اعم از عصر غیبت و عصر حضورـ، استدلال و استناد نشده است. حتی در جریان سقیفه که بعد از وفات رسول مکرم اسلام 9 صورت گرفت، استدلال مهاجرین و انصار برای غصب مقام خلافت، استدلال به آیهٔ شوری و در نتیجه شورایی‌بودن حکومت میان عموم مسلمین نبود. انصار می‌گفتند یک نفر از انصار و یک نفر از مهاجرین حکومت را عهده‌دار شوند و در مقابل، مهاجرین به قرابت خود با پیامبر اسلام 9 استدلال می‌نمودند که البته در نهایت، استدلال مهاجرین پیروز شد و ابوبکر خلافت را به دست گرفت (ابن ابوبکر، بی‌تا، ج۲، ص۸۶۸).

حاصل آن‌که روایت و یا دلیل قانع‌کننده‌ای نداریم که در توضیح آیهٔ شوری، بر شورایی‌بودن حکومت به صورت مطلق و یا حداقل در عصر غیبت صحه بگذارد. بنابراین، یا باید بگوییم مسألهٔ حکومت از سوی معصومین : مغفول‌عنه واقع شده است و یا این‌که بپذیریم این آیه دلالتی بر شورایی‌بودن حکومت نمی‌کند. یعنی مراد از «امرهم» در آیهٔ مورد بحث، حکومت نیست. فرض نخست قطعاً باطل است و لذا فرض دوم تثبیت خواهد شد.

جهت چهارم: آن‌چه از سیرهٔ رسول الله 9 در امر مشورت و شوری به دست می‌آید، این است که آن بزرگوار در مشورت خویش، نه تنها عموم مسلمانان، بلکه منافقین را نیز دخالت می‌دادند. به عنوان نمونه می‌توان به جریان مشورت در غزوهٔ احد اشاره کرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۵، ص۲۴). با این وجود، آن حضرت هیچ‌گاه برای تعیین حاکم ـ در زمان حیات خویش و بعد از آن ـ، با مردم مشورت نکرده‌اند (همان، ج۶، ص۴۹) و حتی در زمان امیرالمؤمنین 7 نیز تعیین امام مجتبی 7 به عنوان حاکم جامعه از طریق شوری نبوده و به نصب امیرالمؤمنین 7 صورت گرفت. بنابراین، حتی اگر اطلاق امر در حکومت و تعیین حاکم را بپذیریم، عمل و فعل معصومین : ، مقید و مخصص اطلاق خواهد بود. بنابراین، امر الهی به شوری، شامل تعیین حاکم نخواهد شد.

ممکن است طرف‌داران مشروعیت مردمی در نقد سخن فوق چنین استدلال نمایند که فعل معصوم 7 صرفاً موجب تقیید آیه نسبت به زمان حضور معصومین : خواهد بود. بنابراین، اطلاق و شمولیت آیه نسبت به عصر غیبت مقیَّد نخواهد شد. در نتیجه در عصر غیبت، حکومت شورایی خواهد بود.

تصور فوق از دو جهت ناصواب است: اولاً فعل ـ و بلکه قول ـ معصوم 7 به عنوان مخصص یا مقید به زمان حضور تلقی نمی‌شود، بلکه فعل ایشان بیان‌گر حکم کلی است. در مورد بحث ما ـ یعنی تعیین حاکم ـ ، فعل معصوم 7 در عدم مشورت با مردم برای تعیین جانشین و حتی ولات و امرای لشگر، بیان‌گر آن است که حکومت ـ اعم از آن‌که در عصر غیبت باشد یا عصر حضورـ ، شورایی نیست. بلکه اگر بخواهیم آن را به عصر حضور اختصاص بدهیم، نیازمند دلیل جداگانه خواهیم بود. به عنوان مثال، وقتی گفته می‌شود: «اکرم العلماء الا الفساق»، تقیید زمانی الا الفساق نیازمند دلیل جداگانه است و صرف این بیان اثبات نمی‌کند که این خاص، صرفاً برای فلان زمان ـ مثلاً روز جمعه ـ صادر شده است. همین بیان در محل بحث ما نیز جاری خواهد بود. ثانیاً اگر عمل و فعل معصومین : را به عنوان دلیل مخصص یا مقید بپذیریم، مجمل و دارای ابهام خواهد بود. زیرا نمی‌دانیم عدم عمل به آیهٔ شوری ـ با فرض این‌که اطلاق «امرهم» حکومت را هم شامل شود ـ، آیا به خاطر حضور معصوم 7 بوده است و یا به جهت این بوده که اساساً آن حضرات حکومت را شورایی نمی‌دانستند و با مجمل‌بودن دلیل خاص، استدلال به اطلاق امرهم، از موارد تمسک به عام در شبهات مصداقیه دلیل خاص خواهد بود و تمسک به عام یا اطلاق در این گونه موارد، حجیت و اعتباری ندارد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص۲۲۲-۲۲۱).

نتیجه‌گیری

استدلال به آیهٔ شوری برای اثبات مشروعیت‌بخشی رأی مردم (نظریهٔ انتخاب مردمی) از قوت لازم برخوردار نیست. علاوه بر این، تفسیر آیات شوری به مشروعیت انتخابی از سوی برخی فقه‌پژوهان معاصر، از یک سو موافق اهل سنت است و از سوی

دیگر، اگر نگوییم خلاف اجماع است، حداقل خلاف دیدگاه مشهور فقیهان شیعه است و موافقت نظری با اهل سنت و مخالفت با مشهور شیعه؛ اگر چه مستقلاً دلیل بر بطلان نظریه نیست، لکن آن را با تردیدهای جدی مواجه می‌سازد.

آیات شوری در صدد بیان این مطلب نیست که حکومت از شؤون مردم است و مؤمنین باید در این مسأله با یک‌دیگر مشورت نموده و یکی را از طریق رأی‌گیری انتخاب نمایند. بلکه مناسب‌ترین معنا برای کلمهٔ «امر» در آیات مورد بحث، همان معنای متداول و رایج آن؛ یعنی کار و عمل است. بر این اساس، آیه بیان‌گر آن است که مؤمنین در کارها و امور شخصی خود و بلکه حتی امور اجتماعی خود ـ یعنی اجرائیات ـ، با یک‌دیگر مشورت کرده و سپس به انجام یا عدم انجام آن مبادرت می‌ورزند. بر ولی امر جامعه نیز لازم است در امور اجرایی حکومتی، به رأی مشورتی مردم اهمیت داده و دیدگاه آنان را در تصمیمات اجرایی مورد توجه قرار دهد. البته این مطلب که آیا تبعیت از رأی مشورت‌دهندگان ـ حداقل اکثریت آنان ـ واجب است یا خیر، نیازمند پژوهش مستقلی است. لذا از بحث پیرامون آن در این مقاله صرف نظر نمودیم.

یادداشت‌ها

۱. به فرض این‌که تأخیر فعلیت حکم از زمان بیان حکم، هیچ نوع قبحی نداشته باشد و قرینه بر عدم مراد آن حکم نباشد.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.
۲. آخوند خراسانی، محمد کاظم، **کفایة الاصول**، قم: آل البیت : ، ۱۴۰۹ق.
۳. آصفی، محمدمهدی، **الآثار الفقهیة**، قم: بوستان کتاب، ۱۴۳۵ق.
۴. آملی، میرزا هاشم، **مجمع الافکار و مطرح الأنظار**، ج۴، قم: مطبعة العلمیة، ۱۳۹۵ق.
۵. ابن ابی‌بکر، محمد بن عبدالله، **احکام القرآن**، ج۱و۲، بیروت: دارالجیل، بی‌تا.
۶. ابن حموش، مکی، **الهدایة إلی بلوغ النهایة**، ج۲، شارجه: جامعة الشارقة، ۱۴۲۳ق.
۷. ابن عبدالسلام، عبدالعزیز، **التفسیر العز بن عبدالسلام**، ج۱، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۹ق.

۸. ابن عربی، محمد بن علی، **تفسیر ابن عربی (تأویلات عبد الرزاق)**، ج۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۹. ابن مقاتل، سلیمان، **تفسیر مقاتل بن سلیمان**، تحقیق عبدالله محمود شحاته، ج۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
۱۰. ابیاری، ابراهیم، **الموسوعة القرآنیة**، ج۹، قاهره: مؤسسه سجل العرب، ۱۴۰۵ق.
۱۱. بحرانی، سید هاشم بن سلیمان، **البرهان فی تفسیر القرآن**، ج۱، قم: مؤسسه بعثت، ۱۳۷۴.
۱۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر، **أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)**، ج۲، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۱۳. پانی پتی، ثناءالله، **التفسیر المظهری**، ج۲، کویته: مکتبه رشدیه، ۱۴۱۲ق.
۱۴. ترابی، حسن، **فی الفقه السیاسی**، بیروت: دار العربیة للعلوم، ۱۴۳۱ق.
۱۵. جمل، سلیمان بن عمر، **الفتوحات الإلهیة بتوضیح تفسیر الجلالین للدقایق الخفیة**، ج۷، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۷ق.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، **خمس رسائل**، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
۱۷. حسن، عباس، **النحو الوافی مع ربطه بالأسالیب الرفیعة و الحیاة اللغویة المتجددة**، ج۱، تهران: ناصر خسرو، چ۲، ۱۳۶۷.
۱۸. حسینی حائری، سید کاظم، **اساس الحکومة الاسلامیة**، بیروت: مطبعة النیل، ۱۳۹۹ق.
۱۹. حسینی حائری، سید کاظم، **ولایة الأمر فی عصر الغیبة**، قم: مجمع اندیشه اسلامی، چ۲، ۱۴۲۴ق.
۲۰. حسینی دشتکی، سید علی، **الطراز الاول و الکناز**، ج۸، مشهد: مؤسسه آل البیت : ، ۱۳۸۴.
۲۱. حقی، اسماعیل، **تفسیر روح البیان**، ج۲، بیروت: دارالفکر، بی‌تا.
۲۲. خازن، علی بن محمد، **تفسیر الخازن المسمی لباب التأویل فی معانی التنزیل**، تصحیح: عبدالسلام محمد علی، ج۱، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۲۳. درویش، محی‌الدین، **اعراب القرآن الکریم و بیانه**، ج۲و۹، حمص: الارشاد، چ۴، ۱۴۱۵ق.
۲۴. دینوری، عبدالله بن محمد، **الواضح فی تفسیر القرآن الکریم**، ج۱، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات ألفاظ القرآن**، مصحح: صفوان عدنان داوودی، بیروت: دارالعلمق، ۱۴۱۲ق.

۲۶. رشید رضا، محمد، **تفسیر المنار**، ج۸و۱۱، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۱۴ق.
۲۷. زحیلی، وهبه، **التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج**، ج۲۵، دمشق: دار الفکر، ۱۴۱۱ق.
۲۸. زمخشری، محمود، **الکشاف عن حقائق غوامض القرآن**، ج۱، بیروت: دارالکتب العربی، چ۳، ۱۴۰۷ق.
۲۹. سبزواری، محمد، **الجدید فی تفسیر القرآن المجید**، ج۶، بیروت: دار التعارف، ۱۴۰۶ق.
۳۰. سلطان علی‌شاه، سلطان محمد، **بیان السعادة فی مقامات العبادة**، بیروت: مؤسسه اعلمی، چ۲، ۱۴۰۸ق.
۳۱. سیواسی، احمد بن محمود، **عیون التفاسیر**، ج۱، بیروت: دار صادر، ۱۴۲۷ق.
۳۲. شبر، عبدالله، الجوهر **الثمین فی تفسیر الکتاب المبین**، ج۵، کویت: شرکة مکتبة الالفین، ۱۴۰۷ق.
۳۳. شبر، عبدالله، **تفسیر القرآن الکریم**، قم: دارالهجرة، ۱۴۱۰ق.
۳۴. شمس الدین، محمد مهدی، **فی الاجتماع السیاسی الاسلامی**، بیروت: مؤسسة الدولیة للدراسات، چ۲، ۱۴۱۹ق.
۳۵. شمس الدین، محمد مهدی، **نظام الحکم والادارة فی الاسلام**، بیروت: مؤسسه الدولیه للدراسات، چ۲، ۱۴۱۱ق.
۳۶. صابونی، محمد علی، **صفوة التفاسیر**، ج۱، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۱ق.
۳۷. صادقی تهرانی، محمد، **البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن**، قم: مکتبة الصادقی، ۱۴۱۹ق.
۳۸. صافی گلپایگانی، لطف‌الله، **ضرورة وجود الحکومة او الولایة للفقهاء**، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۳۹. صفی الدین، بلال، **اهل الحل و العقد**، دمشق: دارالنوادر، ۱۴۲۹ق.
۴۰. طباطبایی، سید محمد حسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج۳، ۵، ۶و۱۸، قم: جامعه مدرسین، چ۵، ۱۴۱۷ق.
۴۱. طبرسی، فضل بن حسن، **جوامع الجامع**، مصحح: ابوالقاسم گرجی، ج۱، قم: حوزه علمیه، ۱۴۱۲ق.
۴۲. طریحی، فخرالدین، **مجمع البحرین**، مصحح: سید احمد حسینی، ج۳، تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی، چ۳، ۱۴۱۶ق.
۴۳. عکبری، عبدالله بن حسین، **التبیان فی إعراب القرآن**، ریاض: بیت الافکار الدولیة، ۱۴۲۹ق.

۴۴. علامه حلّی، حسن بن یوسف، **مختلف الشیعة فی احکام الشرعیة**، ج۸، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ق.
۴۵. فیاض، محمداسحاق، **المسائل المستحدثه**، کویت: مؤسسه محمد رفیع حسین، ۱۴۲۶ق.
۴۶. فیض کاشانی، محمد، **تفسیر الصافی**، ج۴، تهران: مکتبة الصدر، چ۲، ۱۴۱۵ق.
۴۷. قرشی، سید علی اکبر، **قاموس قرآن**، ج۱، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۱۲ق.
۴۸. قرطبی، محمد بن احمد، **الجامع لاحکام القرآن**، ج۴، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۴۹. قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیر قمی**، تحقیق: طیب موسوی جزائری، ج۲، قم: دارالکتب، ۱۳۶۳.
۵۰. کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله، **زبدة التفاسیر**، ج۱، قم: مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۵۱. کاشانی، محمد بن مرتضی، **تفسیر المعین**، ج۱، قم: کتاب‌خانه آیةالله مرعشی، ۱۴۱۰ق.
۵۲. کرمی، محمد، **التفسیر لکتاب الله المنیر**، ج۷، قم: علمیه، ۱۴۰۲ق.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج۲، ۶و۸، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۵.
۵۴. مجلسی، محمد باقر، **بحار الانوار**، ج۱۳، ۲۲و۳۲، بیروت: مؤسسه وفا، ۱۴۰۱ق.
۵۵. مغنیه، محمد جواد، **التفسیر الکاشف**، ج۲، قم: دار الکتاب الإسلامی، ۱۴۲۴ق.
۵۶. مغنیه، محمد جواد، **الخمینی و الدولة الاسلامیة**، بیروت: دارالعلم، ۱۹۷۹م.
۵۷. مغنیه، محمد جواد، **تفسیر المبین**، قم: دارالکتاب الاسلامی، چ۳، ۱۴۲۵ق.
۵۸. منتظری، حسینعلی، **دراسات فی ولایة الفقیه**، ج۱، قم: نشر فکر، چ۲، ۱۴۰۹ق.
۵۹. منتظری، حسینعلی، **مجازات‌های اسلامی**، قم: ارغوان دانش، ۱۴۲۹ق.
۶۰. مؤمن، محمد، **الولایة الاهیة الاسلامیة**، ج۱، قم: نشر اسلامی، ۱۴۲۹ق.
۶۱. نائینی، محمد حسین، **تنبیه الامة وتنزیه الملة**، تحقیق: سیدجواد ورعی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۶۲. نیشابوری، محمود بن حسن، **ایجاز البیان عن معانی القرآن**، ج۱، بیروت: دار الغرب الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۶۳. واحدی، علی بن احمد، **الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز**، ج۱و۳، بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۵ق.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وپنجم، شمارهٔ دوم، تابستان۹۹، پیاپی۹۶
ISLAMIC GOVERNMENT 96 / Vol.25, No.2, Summer 2020

تبیین ابتنای کارآمدی نظام سیاسی اسلام بر توحید در ربوبیت تشریعی و الوهیت

دریافت: ۹۹/۱/۶ تأیید: ۹۹/۷/۲۳
سیدابوالقاسم کاظمی شیخ شبانی*
و محمود فتحعلی**

چکیده

کارآمدی نظام سیاسی اسلام از مهم‌ترین مسائل امروز جامعه اسلامی، بلکه انسانی است. با توجه به هجمه‌هایی که متوجه نظام سیاسی اسلام است، تبیین ظرفیت مبانی توحیدی و بررسی امتدادهای سیاسی ـ اجتماعی آن از بایسته‌های عرصه تحقیق و پژوهش است. رسالت این پژوهش در اصل، پاسخ به این پرسش است که باور به توحید در ربوبیت تشریعی و توحید در الوهیت چه تأثیری بر کارآمدی نظام سیاسی اسلام خواهد داشت؟ در این مقاله به روش کتاب‌خانه‌ای ـ تحلیلی به بیان تأثیر توحید در ربوبیت تشریعی و توحید در الوهیت بر کارآمدی نظام سیاسی اسلام خواهیم پرداخت. باور به این دو، از جنبه‌های گوناگونی از جمله افزایش تقوا، اخلاق و معنویت، تأمین معیشت در حد کفاف، آزادی مسؤولانه، عدالت همه‌جانبه و استقلال ـ که از معیارهای کارآمدی نظام سیاسی به‌شمار می‌آیند ـ زمینهٔ کارآمدسازی نظام سیاسی اسلام را فراهم خواهند کرد و عدم باور و التزام به این دو، نظام سیاسی را ـ دست‌کم ـ فاقد سطحی از کارآمدی می‌کند؛ گرچه به دیگر مراتب توحید هم‌چون توحید در ذات و صفات باور داشته باشد.

واژگان کلیدی

توحید در ربوبیت تشریعی، توحید در الوهیت، نظام سیاسی اسلام، کارآمدی نظام سیاسی اسلام

* دکتری کلام اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ : ikazemi219@gmail.com.
** دانش آموخته حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ .

مقدمه

«کارآمدی نظام سیاسی اسلام» از مهم‌ترین مسائلی است که جامعه اسلامی، بلکه انسانی را به خود مشغول کرده و دیدگاه‌های مختلفی را متوجه خود نموده است. متوقف‌دانستن کارآمدی نظام سیاسی بر دست‌کشیدن از مبانی و ایدئولوژی دینی، پنداری است که با تأثیرپذیری از اندیشه‌های سکولاریسم، فضای روشن‌فکری جامعه را به خود مشغول کرده است.

این مقاله به بررسی رابطهٔ اساسی‌ترین بنیان‌های اعتقادی؛ یعنی «توحید» با کارآمدی نظام سیاسی اسلام خواهد پرداخت؛ به این نحو که پس از بیان توحید در ربوبیت تشریعی و توحید در الوهیت، چگونگی تأثیر آن بر کارآمدسازی نظام سیاسی اسلام را تبیین خواهد کرد.

پیشینه عام موضوع نظام سیاسی و کارآمدی آن را می‌توان همزاد با نظریه‌ها در باب حکومت و سیاست و در آثاری هم‌چون آثار افلاطون و ارسطو دانست (افلاطون، ۱۳۶۳، ص۲۷۲و۲۷۸ و۳۰۵-۳۰۴ و ارسطو، ۱۳۷۱، ص۲۸۶،۲۸۳-۲۸۵و۲۹۲). پس از ظهور اسلام، ریشه‌های مباحث مرتبط با کارآمدی را می‌توان در آیات قرآن کریم و سنت اهل بیت : ، به ویژه خطبه‌ها و نامه‌های امیرالمؤمنین 7 و در آثار اندیشمندان اسلامی، ذیل مبحث «وجه ضرورت نبوت و امامت» و «صفات و ویژگی‌های پیامبر، امام، حاکم اسلامی و مدینه فاضله» و... جست‌وجو کرد (فارابی، ۱۹۹۶م، ص۹۶؛ صدوق، ۱۳۹۵ق، ج۱، ص۴؛ همو، ۱۴۱۴ق، ص۹۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص۳۹؛ ابن سینا، ۱۳۷۶، ص۴۹۱و۵۰۸-۵۰۲؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱ق، ص۴۱۱-۴۰۹؛ همو، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۴۷؛ نظام الملک، ۱۳۶۴، ص۱۵؛ طوسی، ۱۳۵۶؛ ص۳۰۸-۲۵۰؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص۴۹۴-۴۸۹؛ نائینی، ۱۳۸۲، ص۴۰، ۴۴-۴۳، ۵۱-۴۹ و ۶۹ و...). نسبت به پیشینه این موضوع در جهان اسلام در دهه‌های اخیر، ادعای گزافی نیست، اگر بگوییم بعد از انقلاب اسلامی ایران، بُعد سیاسی اسلام، بیش از پیش مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است. از همین روی، مسألهٔ کارآمدی نظام سیاسی اسلام نیز توجه متفکران بیش‌تری را به خود جلب نموده است.

با وجـود تحقیـق‌هـای انجـام‌شـده در بـاب کارآمـدی و هـم‌چنـین پـژوهش‌هـای صورت‌گرفته پیرامون توحید و استلزامات آن،[1] فقـدان تحقیقـی جـامع پیرامـون رابطـهٔ توحید با کارآمدی نظام سیاسی ـ حسب تتبـع نگارنـده ـ پـرداختن بـه ایـن مسـأله را ضروری می‌نماید. علاوه بر این، با هجمهٔ نظریات مبتنی بر مکتب اومانیسم و لیبرالیسـم به نظام سیاسی اسلام در این عرصه، ورود به این میدان و پاسخ‌گویی به آن‌ها ضرورتی مضاعف می‌طلبد.

مفهوم‌شناسی کارآمدی

پیش از ورود به بحث، لازم است تعریفی از مفهوم کارآمدی ارائه گردد تا علاوه بـر تعیین مراد از این مفهوم، مانع از بروز مغالطهٔ اشتراک لفظی شویم.

در لغت، واژه کارآمدن به معنای درخور بودن، سـر و کـار داشـتن، تـأثیرکردن، بـه کارآمدن و مورد استعمال یافتن و واژهٔ کارآمد به معنای کارها را به نیکویی انجـام‌دادن، مجرب و کاردان آمـده اسـت (دهخـدا، ۱۳۷۳، ج۱۱، ص۱۵۸۲۵ و معـین، ۱۳۶۰، ج۳، ص۲۷۹۷).

اصطلاح کارآمدی (Effectiveness) در دانش مدیریت، اقتصـاد و سیاسـت کـاربرد فراوانی دارد. در مدیریت، کارآمدی به معنای مؤثر به میزان نیل به اهـدافِ تعیـین‌شـده (زاهدی، ۱۳۸۶، ص۱۱۱) و درجه و میزانی که یک اقدام یا فعالیت به هدف پیش‌بینـی شده نایل می‌شود، (رنج و ساورد، ۱۳۷۱، ص۲۱۱) آمده است. در علم اقتصاد به معنای استفادهٔ مطلوب از منابع یا عوامل تولید یا قابلیت و توانایی رسیدن بـه اهـداف از پـیش تعیین شده و مرادف با کارایی (Efficiency) است (گلریز، ۱۳۱۱، ص۱۷۱). بـه تعبیـر دیگر، صرف حداقل هزینه برای تولید میزان معینی را کارآیی اقتصادی گویند (مریدی و نوروزی، ۱۳۷۳، ص۵۷۵).

از آن‌جا که بیان و بررسی همه تعریف‌های ارائه‌شده برای کارآمـدی سیاسـی خـارج از موضوع بحث است و مجالی گسترده‌تر می‌طلبد، در این‌جا به بیان تعریف مورد نظر از این مفهوم بسنده می‌کنیم. برای اطلاع از دیگر تعاریف، می‌تـوان بـه (ذوعلـم، ۱۳۸۵، ص۱۱۴؛

مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۳۸۲-۳۸۱؛ همو، ۱۳۹۷، ش۳۷، ص۳۵؛ لاریجانی، ۱۳۷۳، ص۵۰ و لیپست، ۱۳۷۴، ش۱۸، ص۱۰) مراجعه کرد.

تعریف مورد نظر از کارآمدی نظام سیاسی در دو سطح تئوریک و عملی ارائه می‌شود. کارآمدی تئوریک عبارت است از: «ظرفیت و توانایی نظام سیاسی در تحقق اهداف معقولِ (واقعی) زندگی بشر». بنابراین، کارآمدی عملی عبارت است از: «میزان تحقق یا نزدیک‌شدن به اهداف معقول زندگی بشر با توجه به امکانات و موانع». قیدِ «معقول» در تعریف برای خارج‌کردن آن دسته از تعاریفی است که صرف تحقق، اهداف حکومت‌ها را برای کارآمدی آن‌ها کافی می‌دانند؛ جدای از این‌که آن اهداف، معقول و متناسب با حقیقت وجودی انسان، یا اهدافی پنداری باشند.

معیارها

برای سنجش و مقایسه کارآمدی نظام سیاسی، نیازمند به معیار و ملاک هستیم. مهم‌ترین معیارهای کلان کارآمدی نظام سیاسی عبارتند از:

الف) افزایش اخلاق، تقوا و معنویت؛ مقصود از «اخلاق»، صفات و رفتار پسندیده و با ارزش مثبت اخلاقی است و مراد از «معنویت»، توجه به بعد و لایه‌ای فراتر از ظاهر است.

ب) تأمین معیشت متناسب؛ این عنوان به تأمین نیازهای مربوط به بعد مادی زندگی از قبیل خوارک، پوشاک مسکن، بهداشت و... اشاره دارد.

ج) آزادی مسؤولانه؛ آزادی مفهومی مشکک است که از آزادی طبیعی شروع می‌شود و با تلاش، تمرین و رفتار اختیاری به مرحلهٔ حرّیت و استقلال در نظر و عمل می‌رسد.

د) عدالت همه‌جانبه؛ منظور از عدالت، عدالت سیاسی ـ اجتماعی است، نه عدالت تکوینی، کلامی، فقهی و اخلاقی و مقصود از عدالت سیاسی ـ اجتماعی دست‌یابی هر یک از افراد جامعه به امکانات و فرصت‌های متناسب با خود است.

و) استقلال: مراد از این اصطلاح در این بحث «قدرت تصمیم‌گیری و اعمال سیاست‌ها و ممانعت از دخالت دولت‌های خارجی در امور مملکت» است.

توجه به این نکته ضروری است که تأثیر توحید بر کارآمدی نظام سیاسی، نه به نحو علیت تامه، بلکه به صورت مقتضی یا جزء العله است که با تحقق دیگر شرایط و عدم موانع، کارآمدی هرچه بیش‌تر نظام سیاسی را در پی خواهد داشت.

هم‌چنین باید توجه داشت که هر نظامی نسبتی از کارآمدی را در خود محقق می‌نماید، اما تحقق معیارهای پیش‌گفته در نظام سیاسی اسلام، بیش از دیگر نظام‌ها است؛ گرچه برخی معیارها ـ همان‌گونه که در ضمن مقاله ثابت خواهد شد ـ تنها در نظام سیاسی اسلامی محقق می‌شود و دیگر نظام‌ها در آن معیار، فاقد کارآمدی هستند.

توحید در ربوبیت تشریعی و الوهیت

در این بخش، تبیینی اجمالی از توحید در ربوبیت تشریعی و توحید در الوهیت ارائه خواهد شد.

توحید در ربوبیت تشریعی

تشریع از ریشه شرع، در لغت به معنای بالابردن و بلندکردن چیزی (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص ۲۵۴) و واردکردن چارپایان در شریعه برای نوشیدن آب (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۸، ص۱۷۵ و ابن اثیر، ۱۳۶۷، ج۲، ص۴۶۰) آمده و در مباحث سیاسی و کلامی، مراد از اصطلاح تشریع، قانون‌گذاری است (سبحانی، بی‌تا، ص۲۹ و بستانی، ۱۳۷۵، ص۷۸).

توحید در تشریع به این معناست که جز خداوند متعال کسی مستقلاً حق فرمان‌دادن و قانون‌گذاری ندارد (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص۴۴؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۱۷۳-۱۷۲؛ همو، ۱۳۸۶، ج۱، ص۱۸۵ و صافی گلپایگانی، ۱۳۹۲، ص۱۲۳). به تعبیر دیگر، توحید در تشریع؛ یعنی «اعتقاد به این‌که هر دستوری که صادر می‌شود، باید از جانب «الله» یا به اجازهٔ او باشد و هیچ قانونی بدون پشتوانهٔ امضا و اجازهٔ الهی اعتبار ندارد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص۱۷۳-۱۷۲) و این که بی اذن خدای متعال نمی‌توان در بندگان او تصرّف کرد، یک اصل اساسی در تفکّر اسلامی است (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص۲۰). «تمام حکومت‌ها، مداخلات، ولایت‌ها و تصرفات جزئی و کلی بشر باید به اذن خدا باشد» (صافی گلپایگانی، ۱۳۶۱، ص۱۶).

با تحلیل توحید در ربوبیت تشریعی درمی‌یابیم که این مبنا ریشه در مبانی دیگری هم‌چون توحید در خالقیت، توحید در مالکیت، توحید در ربوبیت تکوینی و علم الهی دارد. به تعبیر دیگر، از آن‌جا که تشریع و اعتبار، متفرع بر تکوین و حقیقت است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج۱۶، ص۶۷ و سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۷۳)، تنها او حق قانون‌گذاری و تصرف در هستی را دارد و تصرف دیگری بدون اذن او مشروع نمی‌باشد. «اگر تدبیر تکوینی عالم به دست اوست، چرا تدبیر تشریعی عالم به دست او نباشد؟ ...قدرت تکوین برای اوست، قدرت تشریع هم برای اوست. آن کسی که تکوین را می‌آراید، چرا در تشریع عالم میدان به دیگری بدهد؟» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص۲۳۴-۲۳۳).

در مقابل توحید در ربوبیت تشریعی، شرک در ربوبیت تشریعی قرار دارد. به این معنا که فرد در عرض ربوبیت الهی، برای خود یا دیگران استقلال در امر و نهی قائل باشد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج۱۶، ص۶۸). بنابراین، هرکس به تشریع و قانون‌گذاری انسانی گردن نهد، برخلاف فطرت و انسانیت خود (همان، ج۳، ص۲۵۱) او را رب و صاحب اختیار خود گرفته است.

توحید در الوهیت

توحید در الوهیت به این معنا است که تنها کسی که شایستگی پرستش دارد، خداوند متعال است و هیچ موجود دیگری چنین لیاقتی ندارد (گروهی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ص۱۴۲). توحید در الوهیت از طرفی نتیجهٔ اعتقاد به خالقیت و ربوبیت تکوینی و تشریعی است (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ج۱، ص۸۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص۱۷۳ و جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص۵۲۲) و از طرفی دیگر، مرتبط با توحید در عبادت است و توحید در عبادت فرع بر توحید در الوهیت است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص۵۲۵). توحید در عبادت نیز بدین معنا است که انسان در عمل کسی را جز خدا پرستش نکند و به آن‌چه باور دارد، پای‌بند باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص۱۷۴-۱۷۳).

تبیین تأثیر توحید در ربوبیت و الوهیت بر کارآمدی نظام سیاسی اسلام

«توحید» ریشه‌های محکم و استوار همان شجرهٔ طیبهٔ عقاید حقه و اسلام واقعی است که میوه‌های آن به اذن الهی در نظام‌های اخلاقی، تربیتی، اجتماعی و سیاسی به بار می‌نشیند و پیوسته و مدام در اختیار جویندگان قرار می‌گیرد (ابراهیم(۱۴): ۲۴ و طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج۱۲، ص۵۲-۵۱). یکی از ثمرات این شجرهٔ طیبه «کارآمدی نظام سیاسی» است. در ادامه مهم‌ترین تأثیر باور به ربوبیت تشریعی و الوهیت خداوند متعال بر کارآمدی نظام سیاسی اسلام تبیین می‌شود.

نظام سیاسی کارآمد، نظامی است که زمینه تبلور توحید در ربوبیت، توحید در الوهیت و توحید در عبادت را فراهم آورد و انسان را در این مسیر قرار دهد. این امر با وضع قوانین و اجرای آن‌ها در این مسیر میسّر است. در مقابل شرک در ربوبیت، الوهیت و عبادت، به قطع موجب ناکارآمدی نظام سیاسی خواهد شد و پرستش‌شوندگان غیر خداوند هیچ نفع و خیری عاید جامعه نخواهند کرد (عنکبوت(۲۹): ۱۷) و پرستش آن‌ها جز خسران به بار نخواهد آورد. به راستی موجودی که مالک نفع و ضرر خویش نباشد، چگونه می‌تواند نفعی به دیگری برساند یا ضرری از او دفع نماید؟ (رعد(۱۳): ۱۶). بنابراین، نظام‌های سیاسی غیر توحیدی، به دلیل فقدان بینش و گرایش توحیدی و تبعیت از هوای نفس، کارآمدی حقیقی را از دست داده و به تعبیر قرآن، گمراه گشته‌اند (جاثیه(۴۵): ۲۳). در ادامه به مهم‌ترین تأثیرات باور به توحید در ربوبیت و الوهیت بر کارآمدی نظام سیاسی اسلام خواهیم پرداخت.

افزایش تقوا، اخلاق و معنویت

نظام سیاسی اسلامی، به دلیل ابتنا بر توحید در ربوبیت و توحید در الوهیت از چند جهت ظرفیت افزایش تقوا، اخلاق و معنویت در جامعه می‌شود:

الف) وضع قوانین جامع؛ هر نظامی؛ اعم از حقوقی، اخلاقی، اقتصادی و سیاسی، از دو سطح قوانین و هنجارها برخوردار است: یکی قوانین و چارچوب‌های کلی است که در قالب آن‌ها به ارائه طرح‌ها و برنامه‌ها پرداخته می‌شود که از آن‌ها تعبیر به «ایدئولوژی» می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص۴۲۶-۴۲۵) و دیگری، احکام و

دستورات جزئی و مصداقی است که در آن چارچوب‌ها ارائه می‌شود. هر نظامی کـه در این دو سطح، از قوانین کامل‌تر و جامع‌تری نسبت به دیگر نظام‌ها برخوردار باشد ـ صرف نظر از امور دیگرـ ، بهرهٔ بیش‌تری از کارآمدی خواهد داشت.

اما از کجا بدانیم که کدام قانون جامع است یا چه زمانی به ادله کافی مـی‌رسـیم کـه قانون مد نظر، قانونی جامع است؟ بـه دلیـل پیچیـدگی‌هـای حقیقـت وجـود انسـان و هم‌چنین نقص در شناخت او از مصالح و مفاسد، انسان هیچ‌گاه مستقلاً به قانون جامعی دست نخواهد یافت و چنین قانونی تنها از جانب خداوند متعال قابل ارائه است.

علم مطلق، رحمانیت مطلق، غنای مطلـق، حکمـت و عـدالت الهـی کـه پایـه‌هـای ربوبیت تشریعی خداوند متعال هستند، مقتضی این اسـت کـه قـوانین صـادر از جانـب ایشان جامع‌ترین و کامل‌ترین قوانین باشد. آن قوانین، نه مطابق با مصلحت، بلکـه عـین مصلحت‌انـد (طباطبـایی، ۱۳۹۰ق، ج۵، ص۱۲۳–۱۱۸). بنـابراین، از آن‌جـا کـه وظیفـهٔ حکومت اسلامی تأمین نیازهای مادی، معنوی، روحی ـ روانی افراد است، «قوانینی باید در دولت اسلامی وضع و به اجزا گذاشته شود که بتواند همهٔ مصالح فردی، اجتمـاعی، مادی، معنوی، دنیوی و اخروی انسان‌هـا را تـأمین کنـد» (مصـباح یـزدی، ۱۳۸۶، ج۱، ص۲۶۵).

بنـابراین، یکـی از وجـوه جامعیـت قـوانین، همـه‌جانبـه‌بـودن آن اسـت. مـراد از همه‌جانبه‌بودن این است که در وضع قوانین به همه ابعاد وجودی انسان؛ شامل فردی و اجتماعی، مادی و معنوی، دنیوی و اخروی و جسمانی و روحانی ـ روانی توجه شده باشد. این ویژگی سبب رشد متعادل ابعاد وجودی افراد است. در مقابـل، قـانونی کـه تنها به بعد مادی حیات بشر توجه نماید و از بعد معنـوی حیـات بشـر غافـل باشـد، قانون ناقصی خواهد بود و نظامی که مبتنی بر چنین قانونی باشد؛ گرچه آن قـانون را به صورت درست و کامل اجرا نماید، «سیاستی حیوانی» است (امام خمینـی، ۱۳۸۹، ج۱۳، ص۴۳۳–۴۳۱).

تأثیر وضع قوانین جامع و همه‌جانبه بر افزایش اخلاق و معنویت در جامعـه از ایـن جهت است که نظام سیاسی اسلام به دلیل برخورداری از چنـین نـرم‌افـزار جـامعی، در

ارائهٔ طرح‌ها و برنامه‌های متعدد علمی، اقتصادی، امنیتی و... اخلاق و معنویت را نادیده نگرفته و از یک‌جانبه‌نگری نسبت به مسائل پرهیز می‌کند. علـم و آگـاهی بـه حقیقـت وجودی انسان، وجود اراده بر به‌کمال‌رساندن او و عـدم وجـود مـانع از تحقـق چنـین هدفی موجب وضع قوانین جامع و در نتیجـه زمینـه بـرای رشـد و ارتقـای اخلاقـی و معنوی افراد می‌شود.

ب) تعیین رهبران شایسته؛ از آن‌جا که خداوند متعال به علت تعالی مطلق ذاتـی‌اش به صورت مستقیم به اداره امور جامعه انسانی نمی‌پردازد، وجود رهبری شایسته جهـت وضع قوانین در چارچوب قواعـد کلـی الهـی و اجـرای آن ضـروری اسـت (صـدوق، ۱۳۷۸ق، ج۱، ص۱۰۰؛ همو، ۱۳۸۵، ص۲۵۳ و خامنه‌ای، ۱۳۶۰، ص۴۱). هـم‌چنـین از آن‌جا که وضع قوانین جامع به تنهایی ضامن سعادت جامعه نخواهد بود، لازمه‌اش ایـن است که خداوند اجازهٔ وضع قوانین جزئی و اجرای آن‌ها را بـه افـرادی عنایـت نمایـد (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج۴، ص۳۸۸) تا آنان با این اذن، به جعل و اجرای قوانین بپردازنـد و جامعه را از خطر مواجهه با بن‌بست نجات دهند. نتیجه این‌که به دلیل این‌که خداوند حکیم است، این اختیار را به هر شخص یا گروهی واگذار نمی‌کند و ضرورتاً باید فـرد یا گروهی باشند که نسبت به دیگران شایستگی بیش‌تری داشته باشند. این شایستگی در علم و آگاهی به بهترین قانون و عدم دخالـت هـوی و هـوس در تـدوین و اجـرای آن است. از همین رو، دو وصـف علـم بـه قـانون و عـدالت را از شـرایط حـاکم جامعـه دانسته‌اند (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۶۲۳). بنابراین، در صورتی که خداوند متعـال اجازهٔ جعل و اجرای قانون را به فرد یا گروهی عنایت کرده باشد، مطمئن می‌شویم کـه این امکان را در اختیار کسانی قرار داده که نسبت به دیگر افراد، از شایستگی بیش‌تـری برخوردار هستند و این مصلحت را به بهترین وجه تأمین می‌نمایند. بنابراین، سطحی از کارآمدی نظام سیاسی، تنها با نصب الهی رهبران ـ خواه نصب خاص باشد یا عام ـ محقق می‌شود و هر نظام دیگری که بر این مبنا استوار نباشد ـ گرچه توحید در مراتـب دیگر را پذیرفته باشد ـ، دست کم فاقد آن سطح از کارآمدی است.

بنابراین، شایستگی و برتری رهبران، جامعه را به سـمت اخـلاق و معنویـت سـوق

می‌دهد و در مقایسه با نظام‌های سیاسی دیگری که چنین شرایطی برای حاکم آن‌ها در نظر گرفته نمی‌شود، فضای مناسب‌تری برای افزایش تقوا، اخلاق و معنویت ایجاد می‌نماید و این یکی از مهم‌ترین معیارهای کارآمدی است.

ج) تعیین آرمان‌ها و راه‌بردهای دست‌یابی به آن‌ها؛ تعیین اهداف، از برجسته‌ترین نقاط تمایز کارآمدی بین نظام سیاسی اسلام و دیگر نظام‌ها است. آن‌چه در دیگر نظام‌ها به صورت هدف غایی تصور می‌شود ـ از قبیل نظم، تأمین امنیت، معیشت، استقلال و ... ـ، در نظام سیاسی اسلام جزء اهداف متوسط به حساب می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج۱، ص۱۹۸-۱۹۴ و ج۲، ص۲۶-۲۵) و آن‌چه در نظام سیاسی اسلام هدف غایی در نظر گرفته می‌شود (کمال متناسب با حقیقت وجود انسان)، دیگر نظام‌ها اساساً تصوری از آن ندارند. تعیین اهداف و آرمان‌ها در نظام سیاسی اسلام در سایهٔ توحید در الوهیت تحقق پیدا می‌کند.

توحید در الوهیت، در مسیر زندگی فردی و اجتماعی به عنوان یک قطب‌نما عمل می‌نماید. پیش از این، تلازم و ترتب بین توحید در الوهیت و توحید در عبادت بیان شد. اگر هدف از آفرینش انسان عبادت و بندگی خداوند یکتاست (ذاریات(۵۱): ۵۶)، آن نظام سیاسی‌ای کارآمد است که جهت آن به سمت این هدف تنظیم شده باشد و زمینه‌ساز تحقق این آرمان در زندگی بشر باشد و این آرمان‌ها و اهداف، به وسیلهٔ نظام ارزشی و احکام و مقررات الهی متناسب تحقق پیدا خواهند کرد. به تعبیر دیگری، نسبت بین رفتار اخلاقی و آرمان‌های نظام اسلامی ضروت بالقیاس است. توجه به این آرمان‌ها، سبب می‌شود تمام رفتار انسان (اعم از فعل و ترک) صبغهٔ الهی پیدا کند (بقره(۲): ۱۳۸) و موجب ارتقای معنویت در فرد و جامعه گردد.

نظام سیاسی‌ای که مبتنی بر توحید در ربوبیت تشریعی الوهیت باشد؛ یعنی تنها خداوند متعال را صاحب اختیار هستی و لایق پرستش بداند و هدف غایی تمامی برنامه‌های خود را عبودیت «الله» در نظر گرفته باشد، موجب تقویت فضایل و برچیدن رذایل اخلاقی می‌گردد. بدین نحو که چنین نظامی هر راهی را برای دست‌یابی به آن هدف تجویز نمی‌نماید، بنابراین، زمینهٔ فساد و تباهی در برنامه‌ها و

عمل‌کرد آن راه نخواهد یافت و قوانین آن برای اشباع هوای نفس عده‌ای وضع نمی‌شود. رهبران و کارگزاران، مناصب حکومتی را به عنوان ابزاری برای کام دل برآوردن بر عهده نمی‌گیرند، بلکه آن را به عنوان امانت، مسؤولیت و تکلیف الهی به دوش می‌کشند (نهج البلاغه، نامه ۵). این نحو از آرمان‌گرایی و جهت‌گیری، موجب افزایش اخلاق و معنویت در جامعه است. علاوه بر این، جامعه‌ای که بر این اساس حرکت نماید، موجبات دریافت نصرت و یاری الهی را فراهم کرده (حج(۲۲): ۴۰ و محمد(۴۷): ۷ و...) و با امدادهای غیبی کارآمدی خود را افزایش می‌دهد. این ظرفیت کارآمدساز، تنها برای نظام سیاسی اسلام خواهد بود و دیگر نظام‌ها از آن هیچ بهره‌ای نخواهند داشت.

در مقابل نظام سیاسی غیر توحیدی؛ هر چند در جنبه‌های متعدد دیگر؛ مانند تأمین نظم، امنیت، معیشت و ... موفق باشد، از آن‌جا که جهت‌گیری آن به سمت هدف اصلی نیست، زمینه‌ساز شکوفایی فضایل اخلاقی و معنویت نخواهد بود؛ زیرا برای تحقق اهدافی که در چنین نظام‌هایی در نظر گرفته می‌شود، رعایت اخلاق و تقوای الهی یا هیچ نقشی ندارد و یا نقش ضروری و لازم را نخواهد داشت. خداوند متعال در آیه‌ای می‌فرماید: «بگو شما را به زیان‌کارترین افراد خبر دهم! آنان [همان کسانی‌اند] که تلاش‌شان در زندگی دنیا تباه شد و حال آن‌که گمان می‌کنند نیکوکارند» (کهف(۱۸): ۱۰۳-۱۰۴). این آیهٔ شریفه با وجود این‌که به سعی و تلاش آن‌ها در زندگی دنیا تصریح دارد، با صراحت تمام آن‌ها را زیان‌کارترین افراد معرفی می‌نماید و تمام تلاش‌شان را «هیچ» می‌داند. با توجه به آیهٔ بعدی، روشن می‌شود، آن‌ها افرادی منکر خداوند متعال و قیامت بودند و یقیناً افعال خود را در راستای عبودیت حضرت حق انجام نمی‌دادند. حال، اگر نظام سیاسی‌ای که بر طبق آن رفتار می‌کردند را مصداقی از افعال آن‌ها به‌شمار آوریم، این حکم برای آن نظام سیاسی نیز ثابت است.

د) جلوگیری از هواپرستی؛ محبت نسبت به دنیا (مال، مقام، فرزند و...) که از خواهش‌های نفسانی است، منشأ همهٔ نافرمانی‌ها و بی‌اخلاقی‌ها است (لیثی واسطی،

۱۳۷۶، ص۳۹۷؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص۵۳۶؛ دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۲۱؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۶، ص۹-۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۱۰، ص۲۲۸ و...) و دل در گرو هواهای نفسانی داشتن، منافی محبت الهی و در نتیجه توحید در الوهیت است (جاثیه(۴۵): ۲۳؛ لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص۳۹۷؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص۵۳۶ و...). بنابراین، نظام سیاسی مبتنی بر توحید در الوهیت، نه تنها زمینه‌ای برای اشباع خواسته‌های نفسانی نیست، بلکه از آن جهت که غایت و فلسفهٔ وجودی خود را فراهم کردن، زمینهٔ عبودیت هر چه بیش‌تر و تأمین سعادت ملت می‌داند، زمینهٔ زیاده‌خواهی، هواپرستی، فساد و تباهی را برچیده و مانع از انحطاط اخلاقی جامعه می‌گردد.

عدالت همه‌جانبه

باورمندی به توحید در ربوبیت تشریعی و الوهیت، از جهات متعددی موجب ایجاد ظرفیت برای تحقق عدالت همه‌جنبه در نظام سیاسی اسلام می‌گردد. در ادامه به دو نمونه از این موارد اشاره می‌شود:

الف) باور به ربوبیت تشریعی خداوند متعال تأثیر مستقیم و بی بدیلی بر عدالت همه‌جانبه در نظام سیاسی دارد. مهم‌ترین مصداق آن، جعل قوانین عادلانه است. شارع مقدس، کامل مطلق است و هیچ منفعتی در وضع قوانین عاید او نمی‌شود و هم‌چنین به دلیل علم به تمام ابعاد وجودی و مقتضیات زندگی اجتماعی بشر، قطعاً قوانینی که وضع می‌نماید، متناسب با حقیقت وجودی بشر بوده و کمال عدالت در آن‌ها در نظر گرفته شده و به اندازهٔ ذره‌ای به بندگان ظلم نمی‌نماید (نساء(۴): ۴۰ و آل عمران(۳): ۱۸۲).

از طرفی دیگر، علاوه بر این‌که رفتار مطابق با عدالت مقتضی فطرت انسانی است، خداوند متعال نیز بندگان خود را به رفتار عادلانه دستور داده است (مائده(۵):۸؛ نساء(۴): ۱۳۵ و نحل(۱۶): ۹۰). آن‌چه فراتر از ابزار بیرونی گردن نهادن به اوامر الهی را بر انسان الزام می‌نماید، باور به ربوبیت تشریعی الهی است. بنابراین، در نظامی که بر پایهٔ این باور شکل گرفته باشد، تحقق عدالت، بیش از دیگر نظام‌ها

امکان تحقق و عینیت دارد. روشن است که این ویژگی در کارآمـدی بـیش‌تـر نظـام بسیار مؤثر است.

ب) از آن‌جا که هدف غایی در نظام سیاسی اسلام، عبودیت و بندگی خداوند متعال و رسیدن به کمال متناسب با حقیقت وجودی انسان است، رعایـت عـدالت و دوری از ظلم، نه تنها جهت رعایت حقوق جان‌داران، هم‌نوعان، هم‌کیشان، زیردستان و... الزامـی است، بلکه بالاتر از این، رفتار عادلانه و دوری از ظلم در راستای رعایت حدود الهی و عبودیت و جلب رضایت خداوند متعـال اسـت و تجـاوز از حـدود الهـی عـین ظلـم، خارج‌شدن از عبودیت و بندگی حضرت حق و در تعارض با کمال حقیقی بـه حسـاب می‌آید (بقره(۲): ۲۲۹). به همین دلیل، باور به توحیـد در الوهیـت زمینـه‌سـاز تحقـق و گسترش عدالت همه‌جانبه در نظام سیاسی اسلام است.

آزادی مسؤولانه

باور به ربوبیت تشریعی و الوهیت خداوند متعال از چند جهت موجب تحقق آزادی مسؤولانهٔ ملت شده، بر کارآمدسازی نظام اسلامی تأثیر می‌گذارد:

الف) جلوگیری از استبداد و نجـات ملـت از بردگـی؛ از ظرفیـت‌هـای توحیـد در ربوبیت تشریعی این است که انسان را از بردگی ارباب گوناگون نجات داده و به یگانـه ربّ و صاحب اختیار هستی متصل می‌نماید. این اصلی است که فطرت انسان آگاه بدان گواهی می‌دهد. به همین دلیل، حضرت یوسف 7 ـ زندانیان هم‌بند خود را ـ با این‌که یکتاپرست نبودند ـ به فطرت‌شان ارجاع مـی‌دهـد و از آن‌هـا مـی‌خواهـد جـواب ایـن پرسش را نزد خود بیابند که «آیا اربابان متعدد و پراکنده بهترند یا خداوند واحد قهار؟!» (یوسف(۱۲): ۳۹).

تفرق، شرک و نفاق که منشأ آن بت‌پرستی و تبعیـت از اربابـان گونـاگون اسـت، از عوامل تسلط ستم‌گران است کـه موجـب سـلب آزادی بشـر اسـت (مکـارم شـیرازی، ۱۴۲۱ق، ج۷، ص۱۱۵). در اندیشهٔ اسلامی، توجه به توحید در ربوبیـت تشـریعی تـا جایی است که اطاعت از «ولات امر» نیز از آن جهت که بر اساس قانون الهی بـوده و

مورد خواست و رضایت رب العالمین است، توجیه می‌یابد، نـه بـه صـورت مسـتقل (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۶۱۹). این حکم، حتی برای پیامبر اکرم 9 نیز ثابـت است.

> اسلام دین قانون است. پیغمبر هم خلاف قانون نمی‌توانست بکند، نمی‌کـرد هم؛ البته نمی‌توانست هم بکند. خدا به پیغمبر می‌گوید که اگـر یـک حـرف خلاف بزنی، رگ وتینت را قطع می‌کنم، حکم قانون است. غیر از قانون الهی کسی حکومت ندارد (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج۱۰، ص۳۵۳).

این التزام به قانون الهی موجب جلـوگیری از تحقـق اسـتبداد و بسـتن راه هرگونـه سلطه‌گری و دیکتاتوری و تن‌دادن بندگان به دستورات و خواسته‌های طاغوت می‌گردد. بنابراین، نظام سیاسی هرچه بیش‌تر پای‌بند به این قانون باشد، موجبات کارآمدی خـود را بیش‌تر فراهم کرده است.

هم‌چنین با توجه به تلازم توحید در الوهیت، با توحید در عبادت و نیز با توجـه بـه این‌که عبادت به معنای خضوع، خشوع، اطاعت و تسلیم محض در برابـر معبـود اسـت (سبحانی، بی‌تا، ص۵۳-۵۲)، ـ خواه این تسلیم و اطاعت با میل و رضایت باشـد یـا از سر اجبار ـ (رعد(۱۳): ۱۵ و طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج۱۱، ص۳۲۱-۳۲۰)، لازمـهٔ بـاور بـه الوهیت غیر خدا، تسلیم امر و فرمان او بودن است و لازمه این امر، ازدست‌دادن حریت و آزادی و به‌گردن‌انداختن طوق بندگی غیر است که این خود یک رفتـار قسـری و بـر خلاف جهت تکوین است (مریم(۱۹): ۹۳ و حج(۲۲): ۱۸).

بدترین استعبادها [به‌بردگی‌کشیدن] و کثیـف‌تـرین قبـول اسـتعبادها کـه کرامـت و شرافت انسانیت از آن ابا دارد و بزرگ‌ترین ننگ جامعـه و دلیـل انحطـاط افـراد و بـی شخصیتی و ضایع‌شدن ارزش‌های انسـانی، ایـن اسـت کـه فـردی بخواهـد، احکـام و فرمان‌های خود را، نظام زندگی و حیات دیگران قرار دهد و افراد استثمار و استعبادشده هم او را صاحب حق بشمارند و فکر و حکـم او را بـر خـود و نـوامیس خـود حـاکم بشمارند و خود را مجری اوامر و پیـرو منویـات او بداننـد (صـافی گلپایگـانی، ۱۳۹۲، ص۱۲۳).

در مقابل باور به الوهیت خداوند متعال، خضوع و خشوع در برابر او و گردن‌نهـادن به اوامر او ـ که قدرت و رحمت و علم مطلق است ـ رستن از بردگی غیر او و حرکت بر طبق مقتضای آفرینش اسـت (جـوادی آملـی، ۱۳۹۰، ص۵۱۸). بنـابراین، هـر نظـام سیاسی که بر اساس باور به الوهیت خداوند متعال پایه‌ریـزی و اسـتمرار داشـته باشـد، موجبـات آزادی شـهروندان از بردگـی غیـر خـدا را فـراهم مـی‌کنـد و شـهروندان بـا گردن‌نهادن به چنین نظامی، خود را از عبادت طاغوت نجات داده و در راستای عبـادت و الوهیت خداوند متعال سیر می‌کنند.

ب) مشارکت عمومی؛ شخص باورمند به ربوبیت تشریعی الهی، از آن جهـت کـه تحقق ارادهٔ تشریعی خداوند متعال را وظیفهٔ خود و خود را ملـزم بـه تحقـق آن اراده می‌داند، در عرصهٔ امور سیاسی و اجتماعی، نخست در صدد شناخت وظیفه بر می‌آید و سپس با انگیزهٔ مضاعف در انجام وظایف اجتماعی و سیاسـی، فعالانـه وارد عمـل می‌شود. از طرفی دیگر، بدون التزام عملی و رفتار مسؤولانه، نه تنها باور بـه ربوبیـت الهی، باوری واقعی نیست، بلکه در این صورت، آن آزادی حاصل از این باور هم بـه دست نمی‌آید و شخص هنوز بردهٔ هوی یا بردهٔ طاغوت است. نمونـهٔ ایـن مشـارکت عمومی و بروز و ظهور ایـن تکلیـف‌محـوری و وظیفـه‌مـداری را در تحقـق انقـلاب اسلامی، دفاع مقدس و دیگر عرصه‌هایی که نیاز به حضور فعال مردم بوده، مشـاهده کرده‌ایم.

ج) تقویت انگیزهٔ قانون‌گرایـی و جامعـه‌پـذیری؛ در نظـام اسـلامی کـه بـر اسـاس خواست و ارادهٔ الهی تحقق پیـدا کـرده، اطاعـت آزادانـه از قـانون بـا انگیـزه و علاقـهٔ بیش‌تری محقق می‌شود؛ زیرا اطاعـت از قـانون در چنـین نظـامی، نـه جهـت دریافـت تحسین یا ترس از تنبیه دیگری (مافوق، حزب یا افکار عمومی)، بلکه به عنوان تکلیف الهی و وظیفهٔ شرعی انجام می‌پذیرد. به همین دلیل، انگیزهٔ عامل تقویت‌شده و وظیفه را به بهترین وجه (با اخلاص) به انجام می‌رساند. گرچه این حالت ممکن است برای همه افراد جامعه اسلامی محقق نشود و تنها افراد معدودی به چنین زینتی آراسته شوند، امـا اولاً ایجاد این حالت نسبت به همان افراد معدود، در مقایسه با نظـامی کـه فاقـد چنـین

ظرفیتی است، نشان از کارآمدی آن دارد. ثانیاً این‌که چنین حالتی در همهٔ افراد محقق نمی‌شود، از جانب نظام سیاسی نیست، بلکه اموری از درون یا بیرون افراد مانع از تحقق این ظرفیت است.

استقلال

در این بخش، مهم‌ترین آثار باور به توحید ربوبیت تشریعی و الوهیت در جهت تأمین استقلال ـ به عنوان یکی از معیارهای کارآمدی نظام سیاسی بررسی می‌گردد:

الف) استقلال دارای ابعاد گوناگونی هم‌چون فکری، فرهنگی، سیاسی، نظامی، اقتصادی و علمی می‌باشد و مهم‌ترین بعد آن استقلال فکری است. در مقابل بدترین نوع وابستگی، وابستگی فکری می‌باشد. «شما اگر بخواهید از همه وابستگی‌ها خارج بشوید، این باید این وابستگی مغزی را، قلبی را کنار بگذارید» (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج۱۲، ص۶)؛ زیرا وابستگی و وادادگی فکری در برابر بیگانگان، راه را برای سلطهٔ آن‌ها بر منابع مالی و اقتصادی باز می‌کند و فرهنگ و سیاست نیز در سیطرهٔ آن‌ها قرار می‌گیرد. بنابراین، «نظام فکری و اعتقادی اعضای یک جامعه، در سرنوشت کشور و از جمله استقلال یا وابستگی آن نقش تعیین‌کننده‌ای دارد» (منصوری، ۱۳۷۴، ص۸۳).

نظام سیاسی مبتنی بر ربوبیت تشریعی الهی، از آن جهت که قانون جامعی از جانب خداوند در اختیار دارد، نسبت به دیگر نظام‌هایی که فاقد چنین قانونی هستند، از استقلال فکری بیش‌تری برخوردار است. یکی از ثمرات این استقلال این است که مؤمنان به این مرتبه از توحید، در رفع نزاع‌ها و تخاصمات و داوری در آن‌ها، بی‌نیاز و مستقل از غیر هستند. آنان نه تنها هیچ نیازی به غیر ندارند، بلکه حق مراجعه به او را نیز ندارند و اگر کسی ـ با وجود ادعای ایمان ـ، مرتکب چنین رفتاری شود، ایمان او جز پنداری خام نخواهد بود (نساء(۴): ۶۰). اگر امر و فرمان تنها در اختیار خداوند متعال است، تنها او مشخص می‌کند که هنگام نزاع باید به چه شخص یا دستگاهی مراجعه کرد، حَکَم قرار دادن غیر خدا و افرادی که خداوند بدان‌ها چنین اذنی نداده

است، علاوه بر این‌که منافی توحید در ربوبیت تشریعی بوده و شرک به حساب می‌آید (طوسی، ۱۴۰۷ ق، ج۶، ص۳۰۳–۳۰۱)، موجب ازبین‌رفتن استقلال قضایی و فاش‌شدن اسرار جامعه اسلامی نزد بیگانگان خواهد شد که خود این امر، مقدمهٔ استیلای بیگانگان بر ممالک اسلامی و منابع آن است. بنابراین، توحید در ربوبیت تشریعی مقتضی استقلال قضایی و تأمین‌کنندهٔ عزت جامعه در این زمینه می‌شود.

ب) «عزت و غرور ملی» از آثار استقلال به‌شمار می‌آید. مطابق آیات کتاب الهی و روایات معصومان : عزت واقعی تنها در سایه باور به الوهیت خداوند متعال و بندگی او محقق می‌شود (آل عمران(۳): ۲۶؛ نساء(۴): ۱۳۹ و منافقون(۶۳): ۸). به عنوان نمونه در آیه ۶۲ از سوره مبارکه آل عمران، پس از حصر الوهیت در «الله»، خداوند را با وصف «عزیز» توصیف می‌نماید. از توالی این دو صفت از اوصاف الهی، می‌توان رابطهٔ الوهیت و عزت را به دست آورد. در آیه‌ای دیگر خداوند متعال، حضرت ابراهیم 7 را به عنوان الگوی مؤمنان معرفی می‌نماید. از وجوه الگوبودن حضرت این است که ایشان نه تنها وابسته به جریان طاغوت نشد و استقلال و عزت خود را حفظ نمود، بلکه مرز بین خود و دشمنان را روشن و شفاف بیان کرده است (ممتحنه(۶۰): ۴).

در نظام سیاسی اسلام، شهروندان بندگان خدایند، نه بردگان طاغوت، به همین دلیل، حاکمان باید در حفظ عزت و کرامت آن‌ها تلاش کرده و زمینه‌های آن را فراهم نمایند. در مناسبات اجتماعی و روابط بین مؤمنان با منکران، حفظ عزت و استقلال و برقراری رابطه با دشمن از موضع برتر دستور خداوند متعال است (نساء(۴): ۱۴۱). بنابراین، هرگونه میل و وابستگی به غیر خدا ـ گرچه آن غیر دشمن هم نباشد ـ موجب ازبین‌رفتن استقلال و منافی با توحید در الوهیت است.

در مقابل، شرک در الوهیت موجب ذلت، خواری و مذمت می‌شود (اسراء(۱۷): ۲۲). خداوند کسی را که در الوهیت برای او شریک قائل شود، به آلهه‌اش واگذار می‌نماید (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۶، ص۶۲۸ و طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج۱۳، ص۷۰). این شخص «هم‌چون فردی می‌ماند که در حال سقوط از آسمان، پرنده‌ای او را برباید، یا این‌که [وزش] باد او را در مکانی دور بیاندازد» (حج(۲۲): ۳۱). ممکن است تشبیهی که در

این آیه به کار رفته از آن جهت باشد که هم‌چنان که «افتاده از آسمان» هیچ توانایی و اختیاری از خود در نجات و رهایی از سقوط ندارد؛ به گونه‌ای که پرنده‌ای چون باز می‌تواند او را برباید یا بادی او را به مسیری دور دست پرتاب نماید؛ کسی که از خدا گسست و به غیر او پیوست نیز این‌گونه در درّهٔ سقوط خواهد افتاد و فرجامی جز هلاکت نخواهد داشت (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۷، ص۱۳۳). در روایات نیز این مضمون وارد شده که جست‌وجوی عزت از غیر خدا موجب هلاکت و خواری است (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص۴۷۸). همهٔ این آیات و روایات؛ هم بر شخص و هم جامعه‌ای که بر اساس چنین نظام سیاسی استوار باشد، صادق است.

نتیجه این‌که سرکشی و خارج‌شدن از اطاعت خداوند متعال و واردشدن به آستانهٔ قدرت‌ها و طاغوت‌های عالم، نه تنها تأمین‌کننده استقلال و عزت شخص و ملت نخواهد بود، بلکه ذلت و هلاکت آن‌ها به دست همان قدرت‌ها و طاغوت‌ها در دنیا و ملامت، رانده‌شدن و دوری از رحمت الهی در آخرت (اسراء(۱۷): ۳۹)، نتیجه محتوم آن‌ها است. بنابراین، در نظام سیاسی اسلام باور به توحید در الوهیت این ظرفیت را دارد که استقلال و عزت ملت را در نسبت با حاکم و هم‌چنین در نسبت با دیگر ملت‌ها حفظ نموده و ارتقا دهد.

تأمین معیشت متناسب

تأمین معیشت و رفاه متناسب، یکی دیگر از معیارهای کارآمدی نظام سیاسی اسلام است. تأمین این معیار به معنای واقعی، تنها در سایهٔ ربوبیت خداوند متعال محقق می‌شود. «مصالح دنیوی هم تنها در پرتو تأمین مصالح اخروی تأمین خواهد شد و امکان ندارد که بشر بدون بهره‌گیری از دستورات الهی و وحی، بتواند مصالح دنیوی را نیز تأمین کند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج۲، ص۱۴۴). باور به توحید تشریعی از چند جهت می‌تواند بر تأمین معیشت در حد کفاف مردم مؤثر باشد:

الف) کمال مطلق قانون‌گذار؛ اگر خداوند تنها رب تشریعی است، پس تنها او می‌تواند قانون درست تولید، توزیع و به‌کارگیری ثروت را بیان نماید و از آن‌جا که

قانون‌گذار، کامل مطلقی وجود دارد که از وضع قوانین هیچ سود و زیانی متوجه او نمی‌شود و از طرفی دیگر، خالق انسان است و استعداد دست‌یابی به بیش‌ترین کمال ممکن را در وجود او قرار داده است و از همه نیازهای او ـ از جمله نیازهای مادی و دنیوی ـ برای رسیدن به کمال مطلوب آگاهی دارد، به قطع قوانینی وضع می‌نماید که بیش‌ترین منفعت مادی و معنوی را برای بشر به ارمغان آورد (همان). وجود قوانین و خطوط کلی مربوط به امور اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و... در اسلام شاهد بر این مدعی است (حج(۲۲): ۷۸؛ مجادله(۵۸): ۱۳؛ مزمل(۷۳): ۲۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۵۴۵-۵۳۹؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۴، ص۱۳۵-۱۳۲؛ قمی، ۱۳۶۳، ج۱، ص۲۵۴؛ کوفی، ۱۴۱۰ق، ص۱۵۱-۱۴۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۲، ص۴۹-۴۷ و۶۴-۶۲ و...). به عنوان نمونه می‌توان به حق بهره‌برداری از منابع طبیعی از قبیل منابع زیرزمینی، معادن، دریاها و جنگل‌ها اشاره نمود (انفال(۸): ۱). هر نظامی غیر از این، به دلیل این‌که به ربوبیت تشریعی الهی باور نداشته و قوانین خود را از منبع اصیل دریافت ننموده است ـ گرچه بتواند رفاه مادی را برای شهروندان خود فراهم نماید ـ. اما از آن جهت که توانایی درک همه ابعاد وجودی انسان، نیازها و ظرفیت‌های او را ندارد، قطعاً آن رفاه، سعادت واقعی را به دنبال نداشته و فرد و جامعه را به کمال متناسب با حقیقت وجودش نمی‌رساند. به همین دلیل، نمی‌توان آن‌گونه رفاه را معیار کارآمدی دانست (آل عمران(۳): ۱۹۶ و طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج۴، ص۸۹). تأمین معاشی معیار کارآمدی محسوب می‌شود که به‌عنوان ابزاری برای تحقق سعادت اخروی به‌کار آید.

ب) تعیین رهبران شایسته؛ بخش عمده‌ای از معیشت مردم توسط انفال (اموالی که متعلق به عموم مسلمانان است و ملک خاص شخصی نیست) (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص۱۶۱)، تأمین می‌گردد. خداوند متعال با تعیین شایسته‌ترین افراد به عنوان رهبران جامعه و واگذاری اختیارات لازم به آن‌ها در همهٔ زمینه‌های حکومتی از جمله تصرف در انفال (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۵۴۵-۵۳۹؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۴، ص۱۳۴-۱۳۲؛ قمی، ۱۳۶۳، ج۱، ص۲۵۴؛ کوفی، ۱۴۱۰ق، ص۱۵۱؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۲، ص۴۹-۴۷ و...) زمینه را برای تأمین معیشت در حد کفاف جامعه

فراهم نموده است. بنابراین، نظام سیاسی‌ای که مبتنی بر مبانی اسلامی و بـه دسـتور خداوند متعال شکل بگیرد، تنها نظـامی اسـت کـه ظرفیّـت تـأمین چنـین مهمـی را داراست. در مقابل، تصرف هر نظام دیگری غیر از آن، در ایـن مـوارد نـا مشـروع و غاصبانه است. تصرف غاصبانه از آن جهت که مانع تحقق کمال متناسب با حقیقـت وجودی است، موجب ناکارآمدی نیز می‌گردد.

ج) همبستگی و تجمیع اراده‌ها؛ باور به ربوبیت تشریعی الهی از جهت دیگـری نیـز موجب تأمین معیشت متناسب می‌گردد و آن این‌که با دل‌سپردن به تنها رب و صـاحب اختیار هستی، گردن‌نهادن بر حکم او و دل‌کندن از اربابان پراکنده، نیـرو و تـوان فـرد و جامعه از پراکندگی به تمرکز می‌گراید و همین تمرکـز، حرکـت در مسـیر پیشـرفت را برای ملت آسان‌تر می‌نماید. توحید به نحو عام و توحید در ربوبیت تشـریعی بـه نحـو خاص، مایهٔ وحدت‌بخشی و رهایی انسان از آشفتگی است (افتخاری، ۱۳۹۱، ص۱۹۱). «این «وحدت‌بخشی» ذهن فرد مسلمان را از «آشوب و پراکندگی» رهایی بخشـیده و در نتیجه ساخت فکری، ایمان قلبی و الگوی رفتاری او را تحت تأثیر قرار می‌دهد» (همان، ص۱۲۱).

چنین تمرکزی ابعاد گوناگون زندگی بشر از جمله معیشت آن را تحـت تـأثیر قـرار خواهد داد. این امر در مقیاس نظام سیاسی نیز به‌سان زندگی فردی است. به ایـن معنـا که نظام سیاسی مبتنی بر توحید، با تمرکز بر محور هستی و کاربست قوانین اقتصادی و اجتماعیِ نشأت‌گرفته از آن، در تأمین نیازهای مادی و معنـوی زنـدگی بشـر موفـق‌تـر خواهد بود.

د) تشریع بخشش و انفاق؛ خداوند متعال بر اساس مالکیـت حقیقـی خـود و بـرای سامان‌یافتن زندگی اجتماعی بشر، ضوابطی برای مالکیت انسان تشریع نموده اسـت. در همین حال، به آن‌ها دستور می‌دهد از «مال الله»یی که در اختیار شما قرار داده شده، بـه دیگران ببخشـید و قـرض دهیـد (بقـره(۲): ۳، ۲۴۵و۲۵۴؛ نـور(۲۴): ۳۳ و...). مـراد از «انفاق» در این‌جا، همهٔ اقسام آن ـ اعم از واجب و مسـتحب ـ اسـت. تأکیـد خداونـد متعال بر انفاق از «مال الله» و آن‌چه «خدا» به شما روزی داده، بـدین جهـت اسـت کـه

چراغ توحید همواره در وجود انسان روشن بماند و توهم استقلال در کسب روزی و ثروت ننماید. این ویژگی ـ با چنین تبیینی ـ تنها در جامعهٔ مبتنی بر توحید یافت می‌شود. تأثیر آن بر کارآمدسازی نظام سیاسی نیز بدین صورت است که چنین قانونی موجب ارتقای روحیهٔ تعاون و هم‌کاری بین افراد، تأسیس و رونق‌یابی مؤسسات خیریه و مردم‌نهاد و ریشه‌کن‌شدن فقر مطلق است. رفع فقر مطلق زمینه‌ساز یکی از معیارهای کارآمدی (تأمین معیشت) است.

نتیجه‌گیری

«توحید» نیرو و ظرفیتی است که نه تنها منحصر به فکر و ایده نمی‌گردد، بلکه در عینی‌ترین و حیاتی‌ترین جنبه‌های زندگی بشر، ایفای نقش می‌نماید. نظام سیاسی اسلام، یکی از این عرصه‌ها است و باور به توحید ربوبی و الوهی، عهده‌دار نقشی بی بدیل در کارآمدسازی آن هستند. از آن‌جا که نظام سیاسی اسلام، ابزاری برای تحقق اهداف غایی خلقت انسان؛ یعنی همان نیل به سعادت و کمال است، فراهم‌کردن زمینه‌های تحقق آن کمال هم‌چون افزایش تقوا و معنویت، تأمین معیشت، آزادی مسؤولانه، عدالت همه‌جانبه و استقلال، جز در سایهٔ باور به توحید محقق نخواهد شد و اگر دیگر شرایط و زمینه‌ها هم‌چون اقدام و عمل مناسب صورت گیرد و موانع از پیش رو برداشته شود، تحقق اهداف در چنین نظامی قطعی است. بنابراین، صرف ادعای توحید یا حتی باور بریده از عمل نیز ثمرهٔ بیان‌شده را در پی نخواهد داشت، بلکه التزام عملی و پای‌بندی به مراتب گوناگون توحید؛ به ویژه توحید در تشریع و توحید در الوهیت خداوند متعال است که منتهی به چنین نتایجی خواهد شد. ازهمین‌رو، جریان‌های سلفی و تکفیری که «لا اله الا الله» را صرفاً شعار خود قرار داده و هیچ‌گونه التزامی به مقتضای آن ندارند، در ناکامی و ناکارآمدی نظام سیاسی خود ـ به فرض تحقق ـ به‌سان جریان‌های سکولار و بی‌اعتقاد به توحید ربوبیت تشریعی و الوهیت خداوند خواهند بود.

یادداشت‌ها

۱. رجوع شود به: محمدجواد لاریجانی، حکومت؛ *مباحثی در مشروعیت و کارآمدی*؛ محمود فتحعلی، «کارآمدی نظام اسلامی»، *دوفصلنامه صباح*، شماره۱۱و۱۲؛ بهرام اخوان کاظمی، *درآمدی برکارآمدی در نظام سیاسی اسلام*؛ علی ذوعلم، *تجربه کارآمدی رهبری ولایی*؛ مهدی قربانی، *تحلیل ظرفیت نظریه ولایت فقیه در حوزه کارآمدی سیاسی*؛ محمدجواد نوروزی، «شاخص کارآمدی اسلام در بعد ساختاری نظام اسلامی»، *دوفصلنامه معرفت سیاسی*، شماره۱۳؛ سیدعلی خامنه‌ای، *طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن*؛ امرالله قلی‌زاده، *استلزامات سیاسی آموزه توحید با تأکید بر نظریات رقیب* و احمد محمدی پیرو، *بررسی نظریه توحید ربوبی و نقش آن در سبک زندگی اسلامی از دیدگاه ملاصدرا*.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد، **النهایة فی غریب الحدیث و الأثر**، ج۲، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چ۴، ۱۳۶۷.

۴. ابن سینا، حسین بن عبد الله، **الإلهیات من کتاب الشفاء**، تحقیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.

۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، تحقیق و تصحیح: جمال الدین میردامادی، ج۸، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع ـ دار صادر، چ۳، ۱۴۱۴ق.

۶. اخوان کاظمی، بهرام، **درآمدی بر کارآمدی در نظام سیاسی اسلام**، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشهٔ معاصر، ۱۳۸۳.

۷. ارسطو، **سیاست**، ترجمه: حمید عنایت، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چ۳، ۱۳۷۱.

۸. افتخاری، اصغر، **امنیت**، تهران: دانشگاه امام صادق 7 ، ۱۳۹۱.

۹. افلاطون، **جمهوریت**، ترجمه: رضا مشایخی، تهران: انتشارات معرفت، ۱۳۶۳.

۱۰. امام خمینی، سیدروح‌الله، **صحیفه امام**، ج۱۰، ۱۲و۱۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، چ۵، ۱۳۸۹.

۱۱. امام خمینی، سیدروح‌الله، **کتاب البیع**، تحقیق: مؤسسه تنظیم و نشر آثـار امـام خمینـی ؛ ، ج۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ؛ ، ۱۴۲۱ق.
۱۲. امام خمینی، سیدروح‌الله، **ولایت فقیه (حکومت اسلامی)**، تهران: مؤسسـه تنظـیم و نشـر آثـار امام خمینی ؛ ، ۱۳۷۳.
۱۳. بستانی، فؤاد افرام، **فرهنگ ابجدی**، مترجم: رضا مهیار، تهران: انتشارات اسلامی، چ۲، ۱۳۷۵.
۱۴. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، **تصنیف غرر الحکـم و درر الکلـم**، تحقیـق و تصـحیح: مصطفی درایتی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
۱۵. تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، **غرر الحکم و درر الکلم**، تحقیـق و تصـحیح: سـیدمهدی رجایی، قم: دار الکتاب الإسلامی، چ۲، ۱۴۱۰ق.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، **توحید در قرآن**، قم: اسراء، چ۶، ۱۳۹۰.
۱۷. حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، تحقیق و تصـحیح: مؤسسـهٔ آل البیـت : ، ج۱۶، قم: مؤسسهٔ آل البیت : ، ۱۴۰۹ق.
۱۸. خامنه‌ای، سید علی، **ولایت**، تهران: دفتر مرکزی حزب جمهوری اسلامی، ۱۳۶۰.
۱۹. خامنه‌ای، سیدعلی، **طرح کلی اندیشهٔ اسلامی در قرآن**، گردآوری و تنظیم: صهبا، قم: مؤسسـهٔ فرهنگ ایمان جهادی، ۱۳۹۲.
۲۰. دهخدا، علی‌اکبر، **لغت‌نامه دهخدا**، ج۱۱، تهران: انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۲۱. دیلمی، حسن بن محمد، **إرشاد القلوب إلی الصواب**، ج۱، قم: الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
۲۲. ذوعلم، علی، **تجربه کارآمدی رهبری ولایی**، قم: پژوهش‌گاه فرهنگ و اندیشـه اسـلامی، چ۲، ۱۳۸۵.
۲۳. زاهدی، شمس السادات، **فرهنگ جامع مدیریت**، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۸۶.
۲۴. سبحانی، جعفر، **الإلهیات علی هـدی الکتـاب و السـنة و العقـل**، ج۲، قـم: المرکـز العـالمی للدراسات الإسلامیة، چ۳، ۱۴۱۲ق.
۲۵. سبحانی، جعفر، **الأسماء الثلاثة الإله، الرب، العبادة**، قم: مؤسسه امام صادق 7 ، بی‌تا.
۲۶. سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین بن موسی، **الذخیرة فـی علـم الکـلام**، تحقیـق: احمـد حسینی، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۱ق.
۲۷. سید مرتضی، ابوالقاسم علی بن حسین بن موسی، **الشافی فی الإمامـة**، تحقیـق و تعلیـق: عبـد الزهراء حسینی، ج۱، تهران: مؤسسة الصادق 7 ، ۱۴۱۰ق.

۲۸. صافی گلپایگانی، لطف الله، **ولایت تکوینی و ولایت تشریعی**، قم: مرکز تنظیم و نشر آثار حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی، ۱۳۹۲.
۲۹. صافی گلپایگانی، لطف‌الله، **نظام امامت و رهبری**، تهران: مؤسسة الامام المهدی(عج) ـ بنیاد بعثت، چ۲، ۱۳۶۱.
۳۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، **تفسیر القرآن الکریم**، تصحیح: محمد خواجوی، ج۱، قم: بیدار، چ۲، ۱۳۶۱.
۳۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، **المبدأ و المعاد**، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۳۲. صدوق، محمد بن علی، **علل الشرائع**، قم: کتاب‌فروشی داوری، ۱۳۸۵ق.
۳۳. صدوق، محمد بن علی، **عیون اخبار الرضا 7** ، تحقیق و تصحیح: مهدی لاجوردی، ج۱، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
۳۴. صدوق، محمد بن علی، **کمال الدین و تمام النعمة**، ج۱، تهران: انتشارات اسلامی، چ۲، ۱۳۹۵ق.
۳۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج۳، ۴، ۵، ۱۱، ۱۳، ۱۴و۱۶، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چ۲، ۱۳۹۰ق.
۳۶. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تصحیح: فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی محلاتی، ج۶و۷، تهران: ناصر خسرو، چ۳، ۱۳۷۲.
۳۷. طوسی، محمد بن الحسن، **تهذیب الأحکام**، تحقیق و تصحیح: حسن خرسان، ج۴و۶، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۳۸. عیاشی، محمد بن مسعود، **التفسیر**، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، ج۲، تهران: مکتبة العلمیة الاسلامیة، ۱۳۸۰ق.
۳۹. فارابی، محمد بن محمد، **السیاسة المدنیة**، بیروت: دار و مکتبة الهلال، ۱۹۹۶م.
۴۰. فتحعلی، محمود، «کارآمدی نظام اسلامی»، **دوفصلنامه صباح**، ش۱۱و۱۲، بهار و تابستان۱۳۸۳.
۴۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، **العین**، ج۱، قم: نشر هجرت، چ۲، ۱۴۰۹ق.
۴۲. فرنچ، درک، ساورد، هیثر، **فرهنگ مدیریت**، ترجمه: محمد صابئی، تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی، ۱۳۷۱.
۴۳. قربانی مهدی، **تحلیل ظرفیت نظریه ولایت فقیه در حوزه کارآمدی سیاسی**، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ; ، ۱۳۹۱.

۴۴. قلی‌زاده، امرالله، **استلزامات سیاسی آموزه توحید با تأکید بر نظریات رقیب**، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، ۱۳۹۵.
۴۵. قمی، علی بن ابراهیم، **تفسیر القمی**، تحقیق: طیب موسوی جزایری، ج۱، قم: دار الکتاب، چ۳، ۱۳۶۳.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج۱، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چ۴، ۱۴۰۷ق.
۴۷. کوفی، فرات بن ابراهیم، **تفسیر فرات الکوفی**، تحقیق: محمد کاظم، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی، مؤسسة الطبع و النشر، ۱۴۱۰ق.
۴۸. گروهی از نویسندگان زیر نظر استاد محمدتقی مصباح یزدی، **فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی**، تهران: مؤسسه فرهنگی مدرسهٔ برهان، چ۲، ۱۳۹۱.
۴۹. گلریز، حسن، **فرهنگ توصیفی لغات و اصطلاحات علوم اقتصادی**، تهران: مرکز آموزش بانکداری بانک مرکزی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۱۱.
۵۰. لاریجانی، محمدجواد، **حکومت؛ مباحثی در مشروعیت و کارآمدی**، تهران: سروش، ۱۳۷۳.
۵۱. لیپست، سیمور، «مشروعیت و کارآمدی»، ترجمه: رضا زیبب، **دوفصلنامه فرهنگ توسعه**، ش۱۸، ۱۳۷۴.
۵۲. لیثی واسطی، علی بن محمد، **عیون الحکم و المواعظ**، تحقیق و تصحیح: حسین حسنی بیرجندی، قم: دار الحدیث، ۱۳۷۶.
۵۳. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**، تحقیق و تصحیح: سیدهاشم رسولی محلاتی، ج۱۰، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چ۲، ۱۴۰۴ق.
۵۴. محمدی پیرو، احمد، **بررسی نظریه توحید ربوبی و نقش آن در سبک زندگی اسلامی از دیدگاه ملاصدرا**، رسالهٔ دکتری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، ۱۳۹۵.
۵۵. مریدی، سیاوش و نوروزی، علیرضا، **فرهنگ اقتصادی**، تهران: مؤسسهٔ کتاب پیشبرد و انتشارات نگاه، ۱۳۷۳.
۵۶. مصباح یزدی، محمدتقی، «ملاک کارآمدی نظام تحقق ارزش‌های اسلامی است»، **فصلنامه فرهنگ پویا**، ش۳۷، تابستان ۱۳۹۷.
۵۷. مصباح یزدی، محمدتقی، **حکیمانه‌ترین حکومت**، تحقیق و نگارش: قاسم شبان‌نیا، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، ۱۳۹۴.

۵۸. مصباح یزدی، محمدتقی، **خداشناسی**، تحقیق و بازنگری: امیررضا اشرفی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، ۱۳۸۹.
۵۹. مصباح یزدی، محمدتقی، **خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی**، قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، چ۵، ۱۳۹۲.
۶۰. مصباح یزدی، محمدتقی، **نظریه سیاسی اسلام**، تحقیق و نگارش: کریم سبحانی، ج۱و۲، قم: انتشارات مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، ۱۳۸۶.
۶۱. معین، محمد، **فرهنگ فارسی معین**، ج۳، تهران: سپهر، ۱۳۶۰.
۶۲. مفید، محمد بن محمد، **اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات**، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۶۳. مکارم شیرازی، ناصر، **الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل**، ترجمه و تلخیص: محمدعلی آذرشب، ج۷، قم: مدرسة الإمام علی بن أبی طالب 7 ، ۱۴۲۱ق.
۶۴. منصوری، جواد، **فرهنگ استقلال و توسعه**، تهران: وزارت امور خارجه، مؤسسهٔ چاپ و انتشار، ۱۳۷۴.
۶۵. نائینی، محمدحسین، **تنبیه الامة و تنزیه الملة**، تصحیح و تحقیق: سیدجواد ورعی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۶۶. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، **اخلاق ناصری**، تصحیح و توضیح: مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۶.
۶۷. نظام الملک، ابوعلی حسن بن علی، **سیاست‌نامه (سیَرالملوک)**، به کوشش: جعفر شعار، تهران: چاپ‌خانه سپهر، چ۳، ۱۳۶۴.
۶۸. نوروزی، محمدجواد، «شاخص کارآمدی اسلام در بعد ساختاری نظام اسلامی»، **دوفصلنامه معرفت سیاسی**، ش۱۳، ۱۳۹۴.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وپنجم، شمارهٔ دوم، تابستان۹۹، پیاپی۹۶
ISLAMIC GOVERNMENT 96 / Vol.25, No.2, Summer 2020

مبانی فقهی رجحان مصالح عمومی بر مصالح فردی با مراجعه به آراء امام خمینی و شیخ طوسی

دریافت: ۹۸/۱۲/۳ تأیید: ۹۹/۶/۲۲

محمد کاکاوند* و سجاد ترکاشوند**

چکیده

از آن‌جا که ترجیح مصالح عمومی بر مصالح فردی، ثمرات فراوانی در مباحث اجتماعی دارد، ضروری است تحقیقی انجام شود که در این مقاله بر اساس تحلیل و تشریح مواضع شیخ طوسی ; و امام خمینی 1 به امر فوق پرداخته شده است. چون بسیاری از فتاوای معاصران، ریشه در مبنای فقهی شیخ الطائفه دارد و از فقهای معاصر نیز هیچ‌کس به قوت مرحوم امام، این بحث را مطرح نکرده است. لذا این نوشتار به‌صورت تطبیقی مبانی فقهی این دو دانشمند بزرگ را مورد بررسی قرار داده است. طبق نظرات فقهای امامیه، خصوصاً شیخ طوسی و امام خمینی، احکام تابع مصالح هستند و این از امور مسلم و قطعی فقه امامیه است. ازاین‌رو، شیخ طوسی و امام خمینی معتقدند که هرگاه بین مصالح جامعه با مصالح فرد تعارض یا تزاحمی پیش آید، طبق آیات، روایات و قاعده اهم بر مهم، مصالح عموم جامعه بر مصالح فردی و شخصی مقدم می‌شود و تشخیص این رجحان بر عهده حاکم شرع است؛ البته امام خمینی 1 علاوه بر حاکم، عرف و سیره عقلا را هم برای تشخیص رجحان مصالح عمومی معتبر می‌داند.

واژگان کلیدی

مصلحت، مصالح فردی، مصالح عمومی، رجحان اهم بر مهم

* دانش آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی دانشگاه ملایر: kakavandm1362@gmail.com.
** دانش آموخته حوزه علمیه و دانشجوی دکتری حقوق دانشگاه آزاد اسلامی واحد محلات: s.t.d.t.1367@gmail.com.

مقدمه

یکی از مباحثی که در فقه امامیه به‌کار رفته است، بحث مصلحت است؛ هرچند که فقها بابی مستقل را به این موضوع اختصاص نداده، اما به مناسبت و در گوشه و کنار لابه‌لای سخنان خود از آن سخن گفته‌اند. ریشه‌های مسأله مصلحت را باید در سیره پیامبر خدا و امامان معصوم : جست‌وجو کرد. آنان در بسیاری از موارد، بر طبق مصلحت احکام حکومتی صادر کرده‌اند. از آیات قرآن، روایات و سیره عملی پیامبر خدا و معصومان که بگذریم، نخستین فقیهی که در فقه شیعه این مسأله را در قالب مسائل فقهی بنیان نهاد، شیخ مفید است (حسینی، ۱۳۸۱، ش۱، ص۷۹). وی برای نخستین بار در موارد مختلفی از کتاب ارزنده و گران‌قدر خود «المقنعه» این موضوع را یادآور شد و زمینه را برای شیفتگان و دل‌دادگان به این‌گونه مسائل فراهم ساخت (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۸، ص۴۶؛ کاشف الغطاء، بی‌تا، ص۲۲۸ و گرجی، ۱۳۷۵، ص۱۳۶). بعد از ایشان، شیخ طوسی مسأله مصلحت را دنبال کرده است.

شیخ طوسی از سویی در فضای اجتماعی و سیاسی خاصی قرار گرفته بود و طبعاً در برابر آن احساس مسؤولیت می‌کرد و می‌بایست متناسب با آن فضا پژوهش‌های خود را دست کم تا حدی هماهنگ کند. از سویی، در پی حل تعارض روایات بود تا طعن‌ها و بدگویی‌های مخالفان خود را در این باره بی‌پاسخ نگذاشته باشد و از طرفی، در صدد بود کمیت فقه شیعه را به‌گونه‌ای بگستراند و بر فروع آن به اندازه‌ای بیفزاید که زمینه هرگونه تحقیر آن از بین برود و بزرگ جلوه کند و قابلیت عرض اندام در برابر فقه اهل سنت داشته باشد، تا بلکه بر آن برتری یابد. بدین‌سان بود که آن فقیه بی بدیل در فقه، اصول و حدیث، مسأله مصلحت را پی گرفت (طوسی، ۱۴۰۷ق(ب)، ج۱، ص۳ و همو، ۱۳۸۷، ج۱، ص۱).

پس یکی از بحث‌هایی که رابطه مستقیم با مصلحت دارد، تزاحم و تعارض است؛ مثلاً هنگامی‌که تعارض و یا تزاحم بین دو حکم پیش می‌آید، فقها و علما در صدد رفع تعارض و تزاحم هستند. در مورد تعارض بین دو حکم، علما چند کار و نظریه برای

رفع آن ارائه داده‌اند. البته در تزاحم بین دو حکم، علما راه‌کار مناسبی برای آن در ابتدا ندارند. در این صورت، عقل به کمک مجتهد و فقیه می‌آید و عقل، آن حکمی را می‌گیرد که مهم‌تر است که در اصطلاح می‌گوییم آن حکم رجحان پیدا کرده است. دلیل فقهی این امر را می‌توان در قاعده اهم بر مهم پیدا کرد که در فقه امامیه با عنوانی چون تقدیم ارجح المصلحتین و دفع افسد به فاسد آمده است. تقدیم اهم بر مهم، یک اصل عقلانی و مورد تأیید اسلام است که در تزاحم، باید به تکلیف اهم عمل شود؛ مثل وجوب نجات غریق و حرمت عبور از زمین دیگری؛ چنان‌که برخی از محققان فرموده‌اند:

> در برابر حکومت اسلامی و حکم حکومتی، واجبات و محرّمات دیگر، هنگام تزاحم کنار گذاشته می‌شوند. ... باب تزاحم، باب تصادم مصالح و مفاسد است و باید سنجشی از مصلحت‌ها و مفسده‌ها به عمل آید و آن‌که دارای مصلحت بیش‌تر و یا مفسده کم‌تری باشد، مقدم دانسته شود (حسینی، ۱۳۹۰، ش۴۹، ص۱۷۸).

استاد شهید مرتضی مطهری، این بحث را مهم‌ترین قسمت در باب تفقّه و اجتهاد می‌دانند و معتقدند که در این زمینه هیچ کاری صورت نگرفته است. ایشان مراحل تفقّه را سه چیز می‌داند: ۱. بصیرت در دین؛ ۲. فهم مدالیل ادله و مفاهیم الفاظ «فقه الاستنباط» و ۳. شناسایی اهداف و وسایل و تفکیک آن‌ها و درجه‌بندی اهداف از لحاظ اهمیت در باب تزاحم. مرحله سوم، اهمیت و اثر اجتماعی فوق‌العاده دارد ...، ولی در مرحله سوم کاری صورت نگرفته است (مطهری، ۱۳۷۹، ج۲، ص۲۳۵-۲۳۴).

شیخ طوسی به عنوان یکی از صاحب‌نظران در فقه شیعی که می‌توان گفت تحولی در فقه ایجاد کرد، در باب تعارض و تزاحم که محل بحث در باره مصلحت است، قائل به این است که ولی امر باید احکام را بر اساس مصالح و مفاسد تشریع نماید. ایشان نقش مصلحت را در اداره امور و احکام، بسیار بالا می‌دانند تا جایی که می‌فرمایند مصلحت و مفسده از متعلقات تکلیف می‌باشند (طوسی، ۱۴۰۶ق، ص۱۱۲).

امام خمینی 1 به عنوان معمار و طرّاح نظام سیاسی در عصر حاضر، بازتعریفی از فقه و ارتباط آن با حکومت را در راستای به‌کاربستن حداکثری آموزه‌های فقه در جامعه ارائه کرده و جنبه‌های فردی فقه را در سایه مسائل عمده و حکومتی قرار داد و جنبه عملی فقه را در سایه حکومت معنا کرده است (امیری مقدم، ۱۳۹۷، ص۱). ایشان با جامعیت نگرش خویش و با درک عمیقی که از روح بلند و متعالی اسلام داشت، در پرتو خصلت‌های ارزشمند ذاتی خویش چون حریت، شجاعت، ایثار، مقاومت و مدیریت، نه تنها توانست اسلام، فقه، فرهنگ و معارف اسلامی را از جایگاه محکومان تاریخ برهاند، بلکه توانست آن را به بلندای حاکمیت رسانده و قدرت‌های ضد دینی را برکنار نماید. یکی از مواردی که مرحوم امام خمینی در حکومت تأکید زیادی بر آن داشته است، نقش مصلحت است.

از آن‌جا که شریعت اسلام برای حفظ نظام، اهتمام زیادی قائل است و هر آن‌چه را که موجب نزاع، مخاصمه، هتک اعراض و آبرو و ریختن خون انسان‌های بی‌گناه می‌شود، ممنوع اعلام می‌دارد، باید این اختیار برای حکومت اسلامی وجود داشته باشد که هر عملی را که مفسده و پیامد سوء داشته باشد، به درجه‌ای که امنیت اجتماعی و حقوق عامه و مصالح جامعه را به خطر بیندازد و موجب تجرّی مردم بر ارتکاب معاصی شود، ممنوع اعلام نماید (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج۴، ص۲۴۷) و برای آن تدابیری بیندیشد. رعایت مصلحت عموم جامعه و احقاق آن، یکی از اهداف اولیه و اصلی هر حکومتی است. تا جایی که برخی هدف حکومت‌ها را با تحقق مصالح عمومی پیوند می‌زنند و اصلی‌ترین وظیفه یک رژیم سیاسی را تشخیص صحیح و به منصه ظهور رساندن مصالح عمومی می‌دانند (فتاحی زفرقندی، ۱۳۹۵، ص۴). ازاین‌رو، در این تحقیق بررسی مبنای فقهی رجحان مصالح عمومی از منظر امام خمینی و شیخ طوسی، به عمل آمده است تا به دو موضوع مهم پاسخ داده باشیم: موضوع اول این است که در صورت تزاحم حقوق فردی با حقوق اجتماعی، مبنای فقهی بر رجحان حقوق اجتماعی است، نه بر رجحان حقوق فردی و موضوع دوم این است که مبنای فقهی رجحان مصالح عمومی از منظر امام خمینی و شیخ طوسی چگونه تبیین شده

است. در بررسی این دو موضوع باید به نظرات فقها و اصول‌دانان نگاه کرد و ادله را در لابه‌لای نظرات آنان پیدا کرد.

مفهوم مصلحت

مصلحت از ریشه صلح و صلاح است و در معنای ضد فساد به کار می‌رود (جوهری، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۴۳۲). برخی نیز اصلاح را نقیض افساد و مصلحت را به صلاح تعبیر می‌کنند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۲، ص۵۱۶). در لغت‌نامه‌های فارسی به معانی صواب، شایستگی، صلاح، صلاح کار، نیکی، خیرخواهی و نیک‌اندیشی و نظیر آن به کار رفته است و مصلحت‌اندیشی یا صلاح‌اندیشی را به خیر و صلاح خویش در نظر گرفتن معنا کرده‌اند (دهخدا، ۱۳۷۷، ج۱۲، ص۱۸۵۶۶). مصلحت در علوم مختلف با تعابیر مختلفی معنا شده است. غزالی در تعریف مصلحت گفته است: «مصلحت در اصل، عبارت است از جلب منفعت و یا دفع ضرر. جلب منفعت و یا دفع ضرر؛ یعنی حفظ مقاصد شرع که مهم‌ترین آن حفظ دین، نفس، نسل، عقل و مال انسان‌ها است» (غزالی، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۱۴۰). برخی دیگر گفته‌اند: «مصلحت، عبارت از سببی است که ما را به مقصود شرع برساند؛ اعم از این‌که آن از امور عبادی و یا امور عادی باشد» (جناتی شاهرودی، ۱۳۹۰، ص۳۳۰). اصول‌دانان در تعریف مصلحت آورده‌اند: «مصلحت عبارت است از ملاک و مناط وجوب یا استحباب» (محمدی، بی‌تا، ج۲، ص۴۵۳). حقوق‌دانان در مورد مصلحت گفته‌اند: «اموری که نیازهای واقعی بشر را برای رسیدن به سعادت تأمین می‌نماید» (احمدی، ۱۳۸۷، ص۲۸۷؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۸۶، ج۵، ص۳۳۸۸ و حسن‌زاده، ۱۳۸۸، ص۵۳). تعریفی که جامع این تعاریف است، این است که مصلحت، جلب منفعت و دفع ضرر، در حدودی است که مقاصد شرع و قانون حفظ گردد.

مفهوم فقه

فقه در لغت به معانی زیادی به کار رفته است. فقه به معنای ادراک شئ و علم به آن، دانست و شناخت، مشقت و زحمت و علم و معرفت تعریف شده است (ابن فارس،

۱۴۰۴ق، ج۴، ص۴۴۲؛ قرشـــی، ۱۴۱۲ق، ج۵، ص۱۹۷؛ مشـــکینی، ۱۴۰۷ق، ص۴۰۳؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۱۹، ص۷۲ و ابن اثیر، ۱۴۱۸ق، ج۳، ص۴۶۵) و فقیه عـالمی اسـت که با مشقت و سختی احکام را به دسـت مـی‌آورد (زمخشـری، ۱۴۱۷ق، ج۳، ص۴۶). بیش‌تر لغت‌شناسان گفته‌اند: فقه به معنای علم به شئ است، سپس اختصـاص بـه علـم شریعت به کار رفته است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج۳، ص۳۴۷؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج۳، ص۳۷۰ و حمیری، ۱۴۲۰ق، ج۸، ص۵۲۳۰). فقه از علمـی شـهودی و حسّـی بـه علمی غایب و نا محسوس رسیدن است و فهم دقیق اشیا، فهم غرض متکلم از کلامش معنـا شـده اسـت (راغـب اصـفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۶۴۲ و عبـدالرحمان، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۴۹). فقه در اصطلاح فقه و اصول، به چند معنا آمده است:

فقه در اصطلاح، علم به احکام شرعی فرعی از دلایل تفصـیلی اسـت. ایـن واژه در قرآن و احادیث، کاربرد گسترده‌ای دارد که از همه آن‌ها مفهوم تعمق و فهـم عمیـق بـه دست می‌آید (مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹، ص۶۰۴). مانند آیه کریمه: «**فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ**» (توبه(۹): ۱۲۲)؛ چـرا از هـر گروهـی یک دسته کوچ نمی‌کنند تا در امر دین بصیرت کامل پیدا کنند و مانند حدیث نبوی:

«**من حفظ من أحاديثنا أربعين حديثا بعثه اللّه يوم القيامة عالما فقيهـا**» (کلینـی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۴۹ و ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج۴، ص۷۹)؛ هرکس چهل حدیث از احادیث مـا حفـظ کنـد، خداونـد او را روز قیامـت فقیـه و عـالم محشور می‌کند.

بیش‌تر اصول‌دانان به وسیله ادله تفصیلی بـه احکـام شـرعی فرعـی رسـیدن؛ خـواه احکام واقعیه باشد یا ظاهریه که توسط شـارع وضـع شـده باشـد (نراقـی، ۱۳۸۸، ج۱، ص۳۰؛ مشکینی اردبیلی، ۱۳۷۴، ص۱۸۰؛ قلی‌زاده، ۱۳۷۹، ص۱۵۳ و حکـیم، ۱۴۱۸ق، ص۴۶). بیش‌تر فقها فرموده‌اند فقه یعنی علم دقیـق بـه احکـام شـرعی فرعـی از ادلـه تفصیلیه یا طرق مختلف شرعی برای سعادت دنیـوی و اخـروی (شـهید اول، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۳۰؛ شـهید ثـانی، ۱۴۱۶ق، ص۳۲؛ شـهید اول، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۴۰؛ محقـق کرکی، ۱۴۱۴ق، ص۶ و علامه حلّی، ۱۴۱۳ق، ص۸).

مبنای فقهی رجحان مصالح عمومی

در این قسمت نوبت آن است که مبنای فقهی رجحان مصالح عمومی ذکر شود؛ البته باید گفت همواره چنین نیست که مصالح عمومی بر مصالح فردی مقدم باشد، بلکه این تقدم و ترجیح، نوعی و غالبی است. نمونه‌هایی نیز از مقدم‌شدن مصالح فردی بر مصالح عمومی دیده می‌شود؛ مثل آیه:

«مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَ مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»

(حشر(۵۹): ۷)؛ آن‌چه را خداوند از اهل این آبادی‌ها به رسولش بازگرداند، از آن خدا و رسول و خویشاوندان او و یتیمان و مستمندان و در راه ماندگان است، تا (این اموال عظیم) در میان ثروتمندان شما دست‌به‌دست نگردد! آن‌چه را رسول خدا برای شما آورده بگیرید (و اجرا کنید) و از آن‌چه نهی کرده خودداری نمایید و از (مخالفت) خدا بپرهیزید که خداوند کیفرش شدید است.

از این آیه به دو صورت می‌توان بر تقدم مصالح فردی بر مصالح عموم استناد کرد: اول این‌که این آیه دستور داده که به صورت مطلق از نبی اکرم 9 اطاعت شود. یعنی هرگاه نبی اکرم 9 در چیزی مصلحت بداند، باید به آن عمل شود؛ هرچند که به مذاق مصلحت عموم خوش نیاید.

چنان‌که محققان در این مورد گفته‌اند:

> این جمله هرچند در ماجرای غنائم بنی نضیر نازل شده، ولی محتوای آن یک حکم عمومی در تمام زمینه‌ها و برنامه‌های زندگی مسلمان‌ها است و سند روشنی است، برای حجت‌بودن سنت پیامبر 9 . بر طبق این اصل، همه مسلمانان موظف‌اند اوامر و نواهی پیامبر 9 را به گوش جان بشنوند و اطاعت کنند؛ خواه در زمینه مسائل مربوط به حکومت اسلامی باشد، یا مسائل اقتصادی و یا عبادی و غیر آن؛ به خصوص این‌که در ذیل آیه کسانی

را که مخالفت کنند، به عذاب شدید تهدید کرده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج۲۳، ص۵۰۸-۵۰۷).

دوم این‌که نبی اکرم 9 در تقسیم فیء به مصلحت خودش عمل کرده است و به مصلحت عموم مردم عمل نکرده است. چنان‌که در سخنان علامه طباطبایی در ذیل آیه چنین آمده است:

> آن‌چه را که رسول خدا 9 از فیء به شما می‌دهد ـ هم چنان‌که به هر یک از مهاجرین و بعضی از اصحاب مقداری داد ـ، بگیرید و آن‌چه نداد و شما را از آن نهی فرمود، شما هم دست بردارید و مطالبه نکنید، پس هرگز پیشنهاد نکنید که همه فیء را در بین همه مؤمنان تقسیم کند. پس روشن شد که چرا این‌گونه غنیمت‌ها را فیء نامید و چرا در آیه فرمود: امر آن را به رسول ارجاع داد و معنای ارجاع‌دادن این شد که باید زیر نظر آن جناب مصرف شود و این آیه با صرف نظر از سیاقی که دارد، شامل تمامی اوامر و نواهی رسول خدا 9 می‌شود و تنها منحصر به دادن و ندادن سهمی از فیء نیست، بلکه شامل همه اوامری که می‌کند و نواهیی که صادر می‌فرماید هست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱۹، ص۳۵۳).

با توجه به این موارد، می‌توان گفت برخی جاها نیز مشاهده می‌شود که مصالح فردی و شخصی بر مصالح عموم مقدم می‌شود. لذا تقدم مصالح عموم بر مصالح فردی و شخصی غالبی است؛ یعنی بیش‌تر اوقات، مصالح عموم به خاطر دلایلی بر مصالح فردی تقدم پیدا می‌کنند که این دلایل را می‌توان در موارد ذیل جست‌وجو کرد:

۱. جایگاه احکام اولی و احکام ثانوی

اولین دلیلی که می‌توان به آن اشاره کرد، این است که احکام تابع مصالح عمومی هستند و علما به این مسأله تأکید کرده‌اند. یکی از فقیهانی که به نقش مصلحت در احکام زیاد استناد می‌کند، سید مرتضی است که نظرات ایشان را ارائه می‌دهیم: «أن تتعلق المصلحة بما ذکرناه، فإن الأحکام تابعة للمصالح» (سید مرتضی، ۱۴۱۵ق، ص۵۳۲)؛

آن‌چه را که ذکر نمودیم، بر آن مصلحت تعلق گرفته است؛ زیرا احکام تابع مصالح هستند و در جای دیگر، بر این عقیده است که مصالح محدود و مشخص نیستند (همان، ص۵۳۸) و در جای دیگر، تعلق مصلحت بر حکم را ذکر کرده است: «و ذلک مما یمتع أن تتعلق به المصلحة» (سید مرتضی، ۱۴۰۵ق، ج۱، ص۴۷) و در مسأله حرمت فقاع، قائل به مصلحت است: «و علة التحریم فی الحقیقة هی المصلحة» (همان، ص۱۰۰).

شیخ طوسی هم بر مصلحت تأییداتی دارد و از موارد و وظایف ولی می‌داند که بر اساس مصلحت احکام را تشریع نماید: «علی حسب ما یعمله من المصلحة» (طوسی، ۱۴۰۷ق(ب)، ج۵، ص۵۳۵). در جای دیگر آورده است: «حاکم باید بر اساس مصلحت حکم دهد» (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج۴، ص۱۳۸). هم‌چنین ایشان در جای دیگر مصلحت و مفسده را متعلق به تکلیف می‌داند و فرموده است:

> «یکی از شرایط متعلق تکلیف این است که فعل به‌گونه‌ای باشد که انجام آن سبب استحقاق مدح و ثواب باشد؛ زیرا با توجه به این‌که وجه حسن تکلیف زمینه‌سازی برای پاداش است، روا نیست که شامل فعلی شود که سبب استحقاق پاداش نخواهد بود» (طوسی، ۱۴۰۶ق، ص۱۱۲).

ابن براج نیز به مصلحت اشاراتی دارد و در باب تعزیر و حدود آورده است که اگر مجرم اقرار به جرم کند و سپس توبه کند، حاکم می‌تواند بر اساس مصلحت رأی بدهد (قاضی ابن براج، ۱۴۰۶ق، ج۲، ص۵۲۱). ابن ادریس هم عمل به مصالح را از وظایف حاکم می‌داند (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج۳، ص۵۳۶). برخی از فقهای امامیه ادعای اجماع کرده‌اند که تبعیت احکام از مصالح و مفاسد است (خویی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۳۴۴).

برخی از مفسرین فرموده‌اند: «احکام تابع مصالح عمومی است و حکم دیگر مثل آن یا بهتر از آن جایگزین گردد» (نصرت بیگم، بی‌تا، ج۲، ص۳۰). برخی آورده‌اند: «آن‌چه به نام خدا و برای خدا انجام می‌گیرد، باید در جهت تأمین مصالح و منافع عامه مردم و به ویژه مسلمین باشد» (دهقان، ۱۳۹۱، ص۲۰۹). برخی فرموده‌اند:

اعمال دیگری هستند که شرعاً نهی مشخصی در باره آن‌ها وارد نشده است، ولی ممکن است ارتکاب آن‌ها از سوی مردم، مفاسد و پیامدهای سویی در جامعه داشته باشد که حکومت ناچار است به منظور حفظ نظم اجتماعی و حقوق عامه و مصالح عمومی، از ارتکاب آن‌ها جلوگیری کند. این دسته از اعمال؛ گرچه از نظر شرعی هیچ نهی و ممنوعیت صریحی ندارند، ولی نظام اسلامی به منظور صیانت اجتماع می‌تواند آن‌ها را ممنوع کرده، برای مرتکبین مجازات معیّن نماید (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج۴، ص۲۴۶).

برخی از محققین فرموده‌اند:

مصالح و مفاسد که ملاک و مناط احکام شرعیه می‌باشند، همه جا ملازم منافع و مضار شخص مکلف نیستند؛ چه برخی از محرمات (نظر به اجنبیه) مثلاً ضرر دنیوی به شخص عاصی ندارد، ولی به‌جهت مصالح عمومی و مفاسد نوعی، ممنوع و حرام شده است. بلی، گاهی به ملاحظه منافع و مضار دنیوی، بعضی امور واجب یا حرام می‌شوند؛ یعنی منفعت و مضرت دنیوی و شخصی ملاک و مناط حکم شرعی و عقلی واقع می‌شود؛ چه عقل حکم می‌کند به حسن افعال مصلحت‌آمیز و قبح اعمال مفسده‌انگیز (زاهدی، ۱۳۶۲، ج۲، ص۲۲۲).

امام خمینی 1 نیز همانند شیخ طوسی (طوسی، ۱۴۰۷ق(ب)، ج۵، ص۵۳۵) تبعیّت احکام از مصالح و مفاسد را از امور مسلم و قطعی فقه امامیه می‌داند، از این مورد آورده است:

حاکم جامعه اسلامی می‌تواند در موضوعات، بنا بر مصالح کلی مسلمانان یا بر طبق مصالح افراد حوزه حکومت خود عمل کند. این اختیار هرگز استبداد به رأی نیست، بلکه در این امر، مصلحت اسلام و مسلمین منظور شده است. پس اندیشه حاکم جامعه اسلامی نیز هم چون عمل او تابع مصالح اسلام و مسلمین است (امام خمینی، ۱۳۶۵، ص۲۱).

طبق نظر مرحوم امام خمینی 1 احکام جامعه اسلامی بر اساس مصلحت و مفسده

بنا شده است و اندیشه حاکم جامعه اسلامی نیز تابع مصالح جامعه است. بـا توجـه بـه این نظرات، می‌توان سه نتیجه گرفت:

۱. احکام تابع مصالح است؛ یعنی هر حکمی که تشریع مـی‌شـود، مصـلحتی بـرای مردم در آن وجود دارد.

۲. رعایت مصلحت بر عهده حاکم و ولی فقیه است.

۳. قوانین را می‌توان بر اساس مصلحت تشریع و اجرا و اعمال کرد.

پس با پذیرش این اصل، می‌توان گفت، وقتی احکام بر اساس مصالح عمومی وضع شده در تزاحم با احکام فردی و خصوصی در اولویت است، مقدم بر مصالح خصوصی نیز می‌شود.

۲. آیات

یکی دیگر از دلایلی که مقدم‌شدن مصالح عمومی بر مصالح فردی را مورد پوشـش قرار داده است، برخی از آیات قرآن کریم اسـت. یعنـی برخـی از آیـات قـرآن کـریم، رجحان مصالح عمومی را بیان می‌کنند. در مسأله رجحـان مصـالح عمـومی بـا مصـالح شخصی، نمونه قرآنی وجود دارد:

قرآن کریم می‌فرماید:

«یُوسُفُ أَیُّهَا الصِّدِّیقُ ... قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِینَ دَأَباً فَمَا حَصَدْتُمْ فَـذَرُوهُ فِـی سُنْبُلِهِ إِلاَّ قَلِیلاً مِمَّا تَأْکُلُونَ ثُمَّ یَأْتِی مِنْ بَعْدِ ذلِکَ سَبْعٌ شِـدَادٌ یَـأْکُلْنَ مَاقَـدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلاَّقَ لِیلاً مِمَّا تُحْصِنُونَ» (یوسف(۱۲): ۴۸-۴۶)؛ یوسف، ای مـرد بسـیار راست‌گو! ... گفت: هفت سال با جدیّت زراعـت مـی‌کنیـد و آن‌چـه را درو کردید، جز کمی که می‌خورید، در خوشه‌های خود باقی بگذارید (و ذخیـره نمایید). پس از آن، هفت سال سخت (و خشکی و قحطی) می‌آید که آن‌چـه را برای آن مهر و موم‌ها ذخیره کرده‌اید، می‌خورند، جز کمی کـه(برای بـذر) ذخیره خواهید کرد.

وجه استدلال به این آیه این‌طور است: آیه اشاره به شرایط بحرانی می‌کند و شـرایط

بحرانی در این نظریه را می‌توان به باب تزاحم مقایسه کرد. یعنی حضـرت یوسـف 7 مصالح عموم مردم مصر را در نظر می‌گیرد و به خاطر مصالحی که برای او پـیش آورده بودند، توجه نکرد. حضرت یوسف برای نجات جامعـه خـود، از مشـکلات شخصـی خودش چشم‌پوشی کرد (یوسف سخنی از زندانی‌بودن خود که مسأله شخصـی اسـت، چیزی نگفت، بلکه به فکر حلّ مشکل مردم بود).

پس با توجه به آیه و استدلال، می‌توان گفت حضرت یوسف تعبیر خواب خـود را با منافع شخصی خود منوط نکرد. یعنی آن حضرت بـین منـافع کشـور بـا منـافع شخصی خود؛ یعنی زندانی بدون گناه و تهمت ناپاکی، تزاحم داشت و چـون منـافع کشور مهم‌تر بود، ایشان مصالح کشور را در درجه اول در اولویت قرار دادند و اگـر آن حضرت مصالح شخصی را اولویت قـرار مـی‌داد، قطعـاً مصـالح عمـومی؛ یعنـی امنیت جامعه مصر در خطر قحطی قرار می‌گرفـت. مـی‌تـوان بـه آیـات دیگـری بـر رجحان مصالح عمومی اشاره کرد؛ مثل این آیه قرآن کریم که می‌فرمایـد: «**مَـا يُرِيـدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ**» (مائده(۵): ۶)؛ خداوند نمی‌خواهـد سـختی بـرای شـما قرار بدهد و آیه: «**وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**» (حـج(۲۲): ۷۸)؛ و در دیـن (اسلام) کار سنگین و سختی بر شما قرار ندارد. احکام عملـی کـه سـبب مشـقت و حرج است، در دین اسلام تشـریع نشـده؛ یعنـی در همـه احکـام عملـی آن رفـاه و سهولت در نظر گرفته شده، بلکه زیاده بر آن، چنـان‌چـه در مـوردی هـر حکمـی از احکام سهله اسلام به طور تصادف سبب حرج و مشقت گـردد، حکـم در آن مـورد به‌خصوص رفع شده است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج۱۱، ص۲۲۶).

با توجه به نظرات محققان (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج۲، ص۹۴ و موسوی بجنوردی، ۱۴۰۱ق، ج۱، ص۳۶۵)، می‌توان گفت این آیات، عمومیت دارنـد و در تمـامی امـور و احکام توسط شارع، احکام سخت و مشقت‌بار قرار داده نشده است.

البته نفی «حَرَجٍ»، به معنای سخت‌نبودن احکام الهی نیست، بلکه مراد از نبودن حرج در دین آن است که اسلام بن‌بست ندارد. مثلاً در فرمان جهاد افراد بیمـار، لنـگ، نابینـا، سالمند، زنان، کودکان و ناتوانان معاف‌اند، ولی دفاع بـا همـه سـختی آن وظیفـه اسـت

(قرائتی، ۱۳۸۸، ج۶، ص۷۵). لذا اسلام، دین آسان و احکام آن انعطاف‌پذیر است. در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، شایستگی اجراشدن را دارد، ولی باید در وضع قانون، مراعات توان مردم نیز در نظر گرفته شود (همان). بنابراین، می‌توان گفت، اگر مصالح عامه و عمومی رعایت نشود و مصالح فردی اولویت پیدا کنند، عسر و حرج پیش می‌آید که در آیات، این عسر و حرج نفی شده است. لذا باید مصالح عامه رجحان پیدا کند تا مردم دچار عسر و حرج نشوند.

۳. روایات

یکی دیگر از مبانی فقهی رجحان مصالح عمومی بر مصالح فردی و شخصی، روایات است.

روایتی که در مشروعیت مصلحت‌گرایی قوانین می‌توان به آن اشاره کرد، روایتی است که از امام رضا 7 نقل شده است. امام در مورد علل نسخ برخی احکام، در آخر روایت می‌آورد: «**لأنّا لا ننسخ و لا نبدّل إلّا و غرضنا فی ذلک مصالحکم**» (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج۴، ص۱۰۴)؛ زیرا برای ما نسخ و تبدیلی نیست، مگر این‌که غرض ما در آن، مصالح برای شما باشد. این روایت به صراحت می‌گوید احکام بر اساس مصالح مردم است. به عبارت دیگر، برداشتی که از این روایت می‌نماییم، این است که اگر قوانین بر اساس مصالح مردم وضع شوند، مشروعیت دارند.

هم‌چنین روایتی از حضرت امیرالمؤمنین علی 7 وارد شده است که بر اسب، به خاطر مصالح جامعه زکات واجب کرده است.

> «وضع أمیرالمؤمنین 7 علی الخیل العتاق الرّاعیة فی کلّ فرس فی کلّ عام دینارین و جعل علی البراذین دینارا» (طوسی، ۱۳۹۰، ج۲، ص۱۲؛ همو، ۱۴۰۷ق(ب)، ج۴، ص۶۷ و حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۹، ص۷۷)؛ امام علی 7 بر اسب‌های سواری در هر سال دو دینار و بر اسب‌های باری یک دینار در طول سال زکات وضع کرده است.

این روایت با توقیفات امامیه سازگاری ندارد؛ چون از آن‌جا که می‌دانیم، فقهای امامیه

بر این عقیده‌اند که زکات بر نه چیز تعلق مـی‌گیـرد (طوسـی، ۱۴۰۷ق(ب)، ج۲، ص۵۴؛ علامه حلـی، ۱۴۱۲ق، ج۸، ص۳۷؛ نجفـی، ۱۴۰۴ق، ج۱۵، ص۶۷ و موسـوی عـاملی، ۱۴۱۱ق، ج۵، ص۴۵) و بر اسب زکاتی تعلق نمی‌گیرد. جواب این ابهام و اشـکال ایـن است که بگوییم درست است که بر اسب زکاتی تعلق نمی‌گیرد، ولی امام علـی 7 بـه خاطر مصلحت جامعه، بر اسب زکات قرار داده است. یعنی مصلحت جامعـه مسـلمین این بوده است که بر اسب نیز زکات تعلق بگیرد و امام علی 7 از باب ولـی مسـلمین این مصلحت را تشخیص داده است و امروزه فقها (مفیـد، ۱۴۱۳ق، ص۲۴۶؛ طبرسـی، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۲۷۸؛ مقـدس اردبیلـی، ۱۴۰۳ق، ج۴، ص۱۴۴ و طباطبـایی حـائری، ۱۴۱۸ق، ج۵، ص۱۰۴) حکم بر استحباب آن داده‌اند. بنابراین، از ایـن روایـت فهمیـده می‌شود که قوانین می‌توانند بر اساس مصلحت وضع شوند.

۴. قاعده تقدیم اهم بر مهم

قاعده تقدیم اهم بر مهم در دین اسلام قاعده‌ای ضروری است که با نام‌های دیگری چون اخـف الضـررین، (شـهید ثـانی، ۱۴۱۳ق، ج۵، ص۸۴؛ نراقـی، ۱۴۱۷ق، ص۵۷ و بحرانـی، ۱۴۰۵ق، ج۲۱، ص۴۰۸)، اقـل القبیحـین (عـاملی، ۱۳۹۶ق، ص۲۵۱؛ مازنـدرانی خاتون‌آبـادی، ۱۴۱۸ق، ص۱۷۲؛ طباطبـایی حـائری، بـی‌تـا، ص۲۴۶ و شـیخ انصـاری، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۲۱)، دفـع افسـد بـه فاسـد (عـاملی، ۱۳۹۶ق، ص۲۵۱؛ مازنـدرانی خاتون‌آبادی، ۱۴۱۸ق، ص۱۷۲؛ طباطبـایی حـائری، بـی‌تـا، ص۲۴۶ و شـیخ انصـاری، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۲۱) و تقدیم ارجـح المصـلحتین (مطهـری، ۱۳۹۰، ج۱۹، ص۱۳۳ و منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص۵۴) به کار می‌رود. این قاعده می‌گوید، اگر حکمی اهم بود، به جای حکم مهم گرفته می‌شود و هم‌چنین، اگر حکمی مفسده کم‌تـری داشـت، آن را می‌گیریم و حکمی که مفسده بیش‌تری دارد را دفع می‌نماییم. مثلاً دست‌زدن به نا محرم حرام است، ولی اگر برای نجات او نیازمند لمس باشد، این کار اشکال ندارد.

دین اسلام به پیروان خود اعلام کرده است کـه همـهٔ دسـتورهای او ناشـی از یـک سلسله مصالح عالیه است و از طرف دیگر، در خود اسلام درجهٔ اهمیـت مصـلحت‌هـا

بیان شده است. این جهت، کار کارشناسان واقعی اسلام را در زمینه‌هایی که مصالح گوناگونی در خلاف جهت یک‌دیگر پدید می‌آیند، آسان می‌کند.

اسلام اجازه داده است که در این‌گونه موارد، کارشناسان اسلامی درجهٔ اهمیت مصلحت‌ها را بسنجند و با توجه به راهنمایی‌هایی که خود اسلام کرده است، مصلحت‌های مهم‌تر را انتخاب کنند. فقها این قاعده را به نام قاعده «اهم و مهم» می‌نامند.

این قاعده می‌گوید، اگر در مقابل دو دستور از دستورهای دین قرار می‌گیری و در آن واحد قادر نیستی هر دو را اطاعت کنی، باید فکر کنی که از میان آن دو دستور، کدام‌یک مهم‌تر است، آن را که اهمیت کم‌تری دارد، فدای آن که اهمیت بیش‌تری دارد، صورت گیرد (مطهری، ۱۳۹۰، ج۳، ص۱۲۲).

دلیل این که اهم مقدم می‌شود، عقل است.

مثلاً گفته‌اند بین دو طرف، از ناحیهٔ جعل، هیچ‌گونه تنافی نیست، بلکه به خاطر این‌که مکلّف فقط بر یکی از دو طرف قدرت دارد، در مقام امتثال مواجه با مشکل می‌شود، لذا به حکم عقل، اهمّ یا محتمل الاهمیّه را مقدّم می‌دارد (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج۳، ص۷۷۲).

با وجود تکلیف اهم، شرعاً مهم غیر مقدور است و واضح و روشن است که تکلیف به سبب وجود امر اهم، متوجه امر غیر مقدور نمی‌شود. بنابراین، تکلیف اهم بر تکلیف مهم ورود پیدا کرده و مهم را از میان برمی‌دارد. یکی از موارد بارز تزاحم اهم و مهم، تزاحم مصلحت عمومی با مصلحت خصوصی و فردی است و از نظر عقل، ترجیح مصلحت خصوصی بر مصلحت عمومی قبیح و ترجیح بلا مرجح است؛ زیرا اگر مصلحت فردی را بر مصلحت عمومی و اجتماعی مقدّم کنیم، موضوعاً از شمول اهمّ و مهمّ خارج شده و در موضوع منفعت داخل می‌شود که فی نفسه از نظر عقلی عنوانی قبیح به شمار می‌آید و اگر مستلزم ورود ضرر و زیان به حقوق مردم باشد، از نظر شرعی نیز حرام است. حاصل این است که عقل حکم به تقدّم مصلحت عمومی بر مصلحت خصوصی می‌نماید (محمودی، ۱۳۹۷، ص۷).

امام خمینی 1 در مورد اهم و مهم می‌فرماید:

> هرگاه دو واجب با هم تزاحم داشته باشند، اگر مصلحت آن‌ها مساوی باشد، انسان مخیر است و می‌تواند هر یک از آن‌ها را که بخواهد، انجام دهد، لیکن هرگاه یکی مهم‌تر باشد، لازم است آن را امتثال کند و اگر آن را ترک کند و به استقبال مهم رود، در ترک اهم معذور نیست؛ برخلاف ترک مهم که عذر او در درگاه الهی پذیرفته است (امام خمینی، ۱۳۶۲، ج۱۹، ص۱۶۸).

بنابراین، در مواردی که نسبت بین دو حکم متزاحم، اهمّ و مهم است، عمل به حکم اهمّ بر مکلّف متعیّن می‌باشد و چنان‌چه از این حیث با یک‌دیگر مساوی باشند، حکمی که به لحاظ ظرف امتثال، زمانش جلوتر است، به حکم عقل مقدّم خواهد بود؛ مانند نماز ظهر و عصر که هر دو بر مکلّف واجب است، لیکن در فرضی که وی تنها بر انجام‌دادن یکی از آن دو قدرت دارد، نماز ظهر به لحاظ تقدّم زمانی بر نماز عصر مقدّم می‌شود. در غیر این صورت، مکلّف به حکم عقل در امتثال هر یک از دو حکم مخیّر است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ج۲، ص۴۵۷).

پس فقها با توجه قاعده اهم بر مهم که عقل آن را تأکید می‌کند، حکم به رجحان مصالح عمومی بر مصالح فردی کرده‌اند.

تشخیص رجحان مصالح عمومی

در این‌جا سؤال این است که تشخیص رجحان مصالح عمومی بر حقوق فردی با کیست یا این‌که تشخیص حکم اهم بر مهم بر عهده کیست؟ که جواب این سؤال را می‌توان از لابه‌لای نظرات علما به دست آورد. برخی معتقدند که بر عهده حاکم و رهبر است:

شیخ مفید رجحان مصالح عامه را بر عهده سلطان می‌داند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص۶۱۶). شیخ طوسی نیز رجحان مصالح عامه را بر عهده سلطان و حاکم می‌داند و در ابواب مختلف به این نظریه اشاره کرده است (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج۱، ص۲۳۵ و طوسی، ۱۴۰۰ق، ص۱۹۵). در جای دیگر می‌فرماید: «إقامة الحدّ علیه حسب ما یراه من

المصلحة» (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص۶۹۶)؛ اجرای حد بـه دسـت حـاکم اسـت و هـر چـه مصلحت بداند. در جای دیگر آورده است: «یجوز للإمام وخلیفته إذا دخـل دارالحـرب أن یجعل الجعایل علی ما فیه مصلحة المسلمین» (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج۲، ص۲۷)؛ امام و جانشین او، هنگام ورود به دارالحرب، می‌تواننـد بـر اسـاس مصـلحت مسـلمین جعـل قرارداد کنند. در جای دیگر بیان می‌کند که:

> هرگاه جایزه‌دهنده مسابقه، امام و حاکم باشد، اگر آن را از مال خود بپردازد، جایز است؛ زیرا پیامبر بنا بر آن‌چه روایت شده، مسابقه اسب‌دوانـی برگـزار کرد و جایزه‌ای برای آن گذاشت... اگر هم که بخواهـد آن را از بیـت المـال بپردازد، جایز است، به دلیل روایت یادشده و نیز بـرای آن‌کـه در ایـن کـار، مصلحت مسلمین است (همان، ج۶، ص۲۹۲).

محقق حلی نیز فرموده است: «جهاد، واجب کفایی است، مگر ایـن‌کـه امـام 7 بـه اقتضای مصلحت، آن را واجب عینی اعلان کند» (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۲۷۸). شهید مطهری می‌فرماید:

> خطر اجتهادهای سوء در اثر عدم تشخیص اهم و مهم پـیش مـی‌آیـد و گـاه موجب می‌شود واجبی را رها کرده و مستحبی را بگیـرد یـا حرامـی را رهـا کرده و مکروهی را بگیرد. یکی از انحرافات بزرگی کـه در جامعـه مسـلمین رخ داده و رخ می‌دهد، همین است (مطهری، ۱۳۹۰، ج۲، ص۸۲-۸۰).

وی تشخیص این موضوع را با رهبران و حاکمان اجتمـاع مـی‌دانـد کـه ایـن‌هـا را درجه‌بندی کنند و در اختیار مردم بگذارند؛ مثلاً بگویند بـه هـر علتـی نمـی‌تـوان دروغ گفت، مگر به فلان علت (همان، ص۸۴). به نظر استاد مطهری:

> باب تزاحم در فقه، باب بسیار وسیعی است که بدان خوب عمل نمـی‌شـود. یک وظیفه بزرگ مجتهدین، آشنایی با موضوعات است تا اهمیت‌هـا را درک کنند و اهم و مهم را در زمان‌های مختلف بشناسند و اگر بشناسـند، بسـیاری از مشکلات که امروز طرح می‌شود و واقعاً به صورت یک موضوع مشکل و یک بن‌بست وجود دارد، از میان می‌رود (همان، ص۲۶).

باب تزاحم؛ یعنی باب جنگ مصلحت‌های جامعه. فقیه در این‌جا می‌تواند فتوا دهد که از یک حکم، به سبب حکم دیگر، عملاً دست بردارند و این به معنای نسخ حکم نیست. وی معتقد است فقیه می‌تواند در این باب فتوا دهد که از حکمی به سبب حکمی مهم‌تر دست بردارند. مجتهد می‌تواند یک حلال منصوص شرعی را به سبب مفسده‌ای که عقلش کشف کرده، تحریم کند یا حتی یک واجب را تحریم کند یا یک حرام را به حکم مصلحت لازم‌تری که فقط عقلش آن را کشف کرده واجب کند (همان، ص۳۰).

گروهی معتقدند که بر عهده عرف جامعه است؛ هرچند که میان عرف و بنای عقلا تفاوت‌هایی وجود دارد، ولی به گفته برخی از محققان، گاهی اوقات از بنای عقلا به عرف تعبیر می‌شود و مقصود از آن همان عرف عام مردم است؛ مثل این‌که گفته می‌شود بنای عرف در فلان معامله چنین است و این بنای عرف چیزی مقابل سیره و بنای عقلا نیست (نائینی، ۱۳۷۳، ج۳، ص۱۹۲).

پس یکی دیگر از ملاک‌های تشخیص رجحان مصالح عمومی بر حقوق فردی، عرف جامعه است. البته امام تشخیص رجحان مصالح عامه را بر عهده حکومت و دولت می‌داند و حاکم هر جور مصلحت بطلبد، آن را اجرا می‌کند (امام خمینی، ۱۴۰۴ق، ص۱۵۸). «فروش سلاح به دیگران از شؤون و مسؤولیت‌های حکومت و دولت است. این کار برنامه‌های دگرگون‌ناپذیر نیست، بلکه پیرو مصلحت روز و نیازهای زمان است» (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۲۲۸). امام در باب وصیت آورده است: «اگر خیانت وصی ظاهر شود، بر حاکم است که او را عزل کند و شخص دیگری را بر جای او بگمارد یا امینی را به او ضمیمه کند یا هر عملی که به مصلحت است، انجام دهد» (همان، ج۲، ص۱۰۳). امام تعیین مقدار جزیه را بر عهده والی قرار داده است: «...الوالی بحسب ما یراه من المصالح» (همان، ص۴۹۹). هم‌چنین امام راحل تأکید داشت که در تشخیص مصالح، رجوع به متخصصان، خبرگان و آگاهان از موضوع، مورد نیاز و ضروری است. او همانند بسیاری از اصول‌دانان و فقیهان دیگر، در این باره تنها مرجع شایسته را سیره عقلا

می‌دانست و سیره عقلا آن بوده است که در هر موضوع به کارشناسان و متخصصان آن مراجعه می‌کرده‌اند و بدون رایزنی با آنان تصمیم نمی‌گرفتند (خسرو پناه، ۱۳۸۶، ص۱۳۲). امام خمینی در این باره از سویی سیره عقلا را حجت و معتبر دانسته و از سوی دیگر، حاکم را ملاک تشخیص قلمداد کرده است.طبق این نظر امام خمینی، مرجع رجحان مصالح عمومی به غیر حاکم و عرف، می‌تواند سیره عقلا نیز باشد.از موارد گفته‌شده می‌توان گفت دو فرق میان مصالح عمومی و مصالح شخصی وجود دارد.

۱. احکام تابع مصالح عمومی است.

۲. در تزاحم بین این دو مصلحت، عرف و بنای عقلا حکم می‌کند که مصالح عمومی اهم و مقدم‌تر از مصالح شخصی یا فردی است که مهم محسوب می‌شود.

هم‌چنین می‌توان گفت عرف، سیره عقلا و حاکم در تشخیص مصالح عمومی از مصالح شخصی دخیل هستند.

نتیجه‌گیری

در این تحقیق به این نتایج دست یافته‌ایم:

۱. از آن‌جا که احکام تابع مصالح و مفاسد است، قوانینی که امروزه وضع می‌شوند نیز باید مصالح بر آن‌ها مترتب باشد.چنان‌که فقها؛ خصوصاً شیخ طوسی و امام خمینی بر این عقیده بوده‌اند.

۲. طبق آیات و روایات، رعایت مصلحت در وضع قوانین لازم و ضروری است و هنگامی‌که بین مصالح عام با مصالح شخصی تعارضی باشد، مصالح عمومی رجحان پیدا می‌کنند؛ چون مصالح عمومی اهم و مقدم‌تر از مصالح شخصی یا فردی هستند.

۳. تشخیص مصلحت بر عهده حاکم (یا مجتهد و ولی‌فقیه)، عرف و سیره عقلا است.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. ابن ابی جمهور، محمد بن علی، **عوالی اللئالی العزیزیة**، ج۴، قم: دار سیدالشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق.

۳. ابن اثیر، مبارک، **النهایة فی غریب الحدیث و الأثر**، ج۳، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۸ق.

۴. ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد، **السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی**، ج۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ۲، ۱۴۱۰ق.

۵. ابن فارس، ابوالحسین، احمد بن فارس، **معجم مقائیس اللغة**، ج۴، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.

۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، ج۲، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.

۷. احمدی، حسین‌علی، **نقش مصلحت نظام در فقه اسلام**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشرآثار امام خمینی ؛ ، ۱۳۷۸.

۸. امام خمینی، سید روح‌الله، **زبدة الأحکام**، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.

۹. امام خمینی، سید روح‌الله، **شؤون و اختیارات ولی فقیه**، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۵.

۱۰. امام خمینی، سید روح‌الله، **صحیفه نور**، ج۱، قم: انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۵ق.

۱۱. امام خمینی، سید روح‌الله، **صحیفه نور**، ج۱۹، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۲.

۱۲. امیری‌مقدم، لیلا، **مبانی فقه سیاسی و آثار آن از دیدگاه امام خمینی ؛** ، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، حوزه علمیه قم، ۱۳۹۷.

۱۳. بحرانی، آل عصفور، یوسف بن احمد بن ابراهیم، **الحدائق الناضرة فی أحکام العترة الطاهرة**، ج۲۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ق.

۱۴. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، **مبسوط در ترمینولوژی حقوق**، ج۵، تهران: گنج دانش، ۱۳۸۶.

۱۵. حسینی، سیدامرالله، «سیاست و حکومت در اسلام از دیدگاه استاد مطهری»، **مجله فقه أهل البیت :** ، مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت : ، ش۴۹، ۱۳۹۰.

۱۶. حسینی، سیدعلی، «سیر تطور مصلحت در فقه شیعه»، **مجله طلوع بهار**، ش۱، ۱۳۸۱.

۱۷. جناتی شاهرودی، محمدابراهیم، **منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی**، قم: مرکز تحقیقاتی کامپیوتری نور، ۱۳۹۰.
۱۸. جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح**، ج۱، بیروت: دار الاحیاء، ۱۴۱۹ق.
۱۹. حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، ج۹، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۰۹ق.
۲۰. حسن‌زاده، اسماعیل، **مصلحت عمومی در اندیشه سیاسی خواجه رشیدالدین فضل‌الله همدانی**، تهران: مطالعات تاریخ فرهنگ، ۱۳۸۸.
۲۱. حسینی همدانی، سید محمدحسین، **انوار درخشان**، ج۱۱، تهران: لطفی، ۱۴۰۴ق.
۲۲. حکیم، محمدتقی بن محمد سعید، **الأصول العامة فی الفقه المقارن**، قم: مجمع جهانی اهل بیت : ، چ۲، ۱۴۱۸ق.
۲۳. حمیری، نشوان بن سعید، **شمس العلوم**، ج۸، بیروت: دارالفکر المعاصر، ۱۴۲۰ق.
۲۴. خسرو پناه، عبدالحسین، **گفتمان مصلحت**، قم: انتشارات کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۶.
۲۵. خویی، ابوالقاسم، **مصباح الفقاهة**، ج۱، قم: کتابفروشی مفید، ۱۴۱۵ق.
۲۶. دهخدا، علی‌اکبر، **لغت‌نامه**، ج۱۲، تهران: مؤسسه لغت‌نامه، ۱۳۷۷.
۲۷. دهقان، اکبر، **با قرآن در مکه و مدینه**، تهران: مشعر، ۱۳۹۱.
۲۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات ألفاظ القرآن**، لبنان: دارالعلم ـ الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
۲۹. زاهدی، جعفر، **خودآموز کفایه**، ج۲، مشهد مقدس: بی‌نا، ۱۳۶۲.
۳۰. زبیدی، سید محمد مرتضی، **تاج العروس**، ج۱۹، بیروت: دارالفکر للطباعة، ۱۴۱۴ق.
۳۱. زمخشری، محمود بن عمر، **الفائق فی غریب الحدیث**، ج۳، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق.
۳۲. سید مرتضی، علی بن حسین، **الانتصار فی انفرادات الإمامیة**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ق.
۳۳. سید مرتضی، علی بن حسین، **رسائل الشریف المرتضی**، ج۱، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۳۴. شبیری زنجانی، سید موسی، **کتاب نکاح**، ج۳، قم: مؤسسه پژوهشی رأی‌پرداز، ۱۴۱۹ق.
۳۵. شهید اول، محمد بن مکی، **القواعد و الفوائد**، ج۱، قم: کتابفروشی مفید، ۱۴۱۴ق.
۳۶. شهید اول، محمد بن مکی، **ذکری الشیعة فی أحکام الشریعة**، ج۱، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۱۹ق.

۳۷. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، **تمهید القواعد الأصولیة و العربیة**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق.
۳۸. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، **مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام**، ج۵، قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة، ۱۴۱۳ق.
۳۹. شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، **کتاب المکاسب**، ج۲، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ۱۴۱۵ق.
۴۰. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد، **المحیط فی اللغة**، ج۳، بیروت: عالم الکتاب، ۱۴۱۴ق.
۴۱. طباطبایی حائری، سید علی بن محمد، **ریاض المسائل**، ج۵، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۱۸ق.
۴۲. طباطبایی حائری، سید محمد مجاهد، **کتاب المناهل**، قم: مؤسسه آل البیت : ، بی‌تا.
۴۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **تفسیر المیزان**، ج۱۹(۲۰جلدی)، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.
۴۴. طبرسی، فضل بن حسن، **المؤتلف من المختلف بین أئمة السلف**، ج۱، مشهد مقدس: مجمع البحوث الإسلامیة، ۱۴۱۰ق.
۴۵. طوسی، محمد بن حسن، **الاستبصار فیما اختلف من الأخبار**، ج۲، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۹۰.
۴۶. طوسی، محمد بن حسن، **الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد**، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۶ق.
۴۷. طوسی، محمد بن حسن، **الخلاف**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق(الف).
۴۸. طوسی، محمد بن حسن، **المبسوط فی فقه الإمامیة**، ج۱، ۴و۶، تهران: المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة، چ۳، ۱۳۸۷ق.
۴۹. طوسی، محمد بن حسن، **النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی**، بیروت: دار الکتاب العربی، چ۲، ۱۴۰۰ق.
۵۰. طوسی، محمد بن حسن، **تهذیب الأحکام**، ج۴و۵، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چ۴، ۱۴۰۷ق(ب).
۵۱. عاملی، حسین بن شهاب‌الدین، **الاجتهاد و التقلید**، نجف اشرف: رئوف جمال‌الدین، حی المعلمین، ۱۳۹۶ق.
۵۲. عبدالرحمان، محمود، **معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهیة**، ج۳، قم: حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.

۵۳. علامه حلّی، حسن بن یوسف، **منتهی المطلب فی تحقیق المذهب**، ج۸، مشهد مقدس: مجمع البحوث الإسلامیة، ۱۴۱۲ق.
۵۴. علامه حلّی، حسن بن یوسف، **تذکرة الفقهاء**، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۳ق.
۵۵. غزالی، محمد، **کتاب المستصفی**، ج۱، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۵۶. فتاحی زفرقندی، علی، **آشنایی با مفاهیم حقوق عمومی**، تهران: پژوهش‌گاه شورای نگهبان، ۱۳۹۵.
۵۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العین**، ج۳، قم: نشر هجرت، چ۲، ۱۴۱۰ق.
۵۸. قاضی ابن براج، عبدالعزیز، **المهذب**، ج۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۵۹. قرائتی، محسن، **تفسیر نور**، ج۶، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۸.
۶۰. قرشی، سید علی‌اکبر، **قاموس قرآن**، ج۵، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چ۶، ۱۴۱۲ق.
۶۱. قلی‌زاده، احمد، **واژه‌شناسی اصطلاحات اصول فقه**، تهران: بنیاد پژوهش‌های علمی ـ فرهنگی نور الاصفیاء، ۱۳۷۹.
۶۲. کاشف الغطاء، علی، **کتاب ادوار علم الفقه واطواره**، بیروت: دارالزهراء، بی‌تا.
۶۳. کلینی، محمد بن یعقوب، **اصول کافی**، ج۱، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۶۴. گرجی، ابوالقاسم، **تاریخ فقه و فقهاء**، تهران: سمت، ۱۳۷۵.
۶۵. مازندرانی خاتون‌آبادی، (محمد)اسماعیل خواجویی، **جامع الشتات**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۸ق.
۶۶. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، **بحار الأنوار**، ج۴، بیروت: مؤسسة الطبع و النشر، ۱۴۱۰ق.
۶۷. محقق حلّی، جعفر، **شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، ج۱، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۶۸. محقق داماد، سید مصطفی، **قواعد فقه**، ج۲و۴، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۶۹. محقق کرکی، علی بن حسین، **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، قم: مؤسسه آل البیت : ، چ۲، ۱۴۱۴ق.
۷۰. محمدی، علی، **شرح اصول استنباط**، ج۲، قم: دارالفکر، بی‌تا.
۷۱. محمودی، یدالله، **مبنا و قلمرو قاعده تقدّم مصلحت عمومی بر مصلحت خصوصی از منظر فقه**، بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۹۷.
۷۲. مدرسی طباطبایی، حسین، **مقدمه‌ای بر فقه شیعه**، ترجمه محمد آصف فکرت، مشهد مقدس: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۶۸.

۷۳. مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، **فرهنگ‌نامه اصول فقه**، قم: پژوهش‌گاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹.
۷۴. مشکینی، علی، **اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها**، قم: بی‌نا، ۱۳۷۴.
۷۵. مشکینی، علی، **مصطلحات الفقه**، تهران: بی‌نا، چ۴، ۱۴۰۷ق.
۷۶. مطهری، مرتضی، **اسلام و مقتضیات زمان**، ج۲، ۳و۱۹، تهران: صدرا، ۱۳۹۰.
۷۷. مطهری، مرتضی، **یادداشت‌های استاد مطهری**، ج۲، تهران: صدرا، چ۲، ۱۳۷۹.
۷۸. مفید، محمّد بن محمد بن نعمان، **المقنعة**، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۷۹. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، **مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الأذهان**، ج۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
۸۰. مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، ج۲۳، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چ۱۰، ۱۳۷۱.
۸۱. منتظری، حسین‌علی، **مبانی فقهی حکومت اسلامی**، مترجم: محمود صلواتی و شکوری، ج۱، قم: مؤسسه کیهان، ۱۴۰۹ق.
۸۲. موسوی عاملی، محمد بن علی، **مدارک الأحکام فی شرح عبادات شرائع الإسلام**، ج۵، بیروت: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۱۱ق.
۸۳. موسوی بجنوردی، سید محمد بن حسن، **قواعد فقهیه**، ج۱، مؤسسه عروج، ۱۴۰۱ق.
۸۴. نائینی، میرزا محمد، **فوائد الأصول**، ج۳، تهران: المکتبة المحمدیة، ۱۳۷۳.
۸۵. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، ج۱۵، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، چ۷، ۱۴۰۴ق.
۸۶. نراقی، احمد بن محمدمهدی، **عوائد الأیام فی بیان قواعد الأحکام**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۸۷. نراقی، محمدمهدی، **انیس المجتهدین فی علم الأصول**، ج۱، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۸۸. نصرت بیگم، امین، **تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن**، ج۲، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۸۹. هاشمی شاهرودی، سید محمود، **فرهنگ فقه**، ج۲، قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل‌بیت : ، ۱۴۲۶ق.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وپنجم، شمارهٔ دوم، تابستان۹۹، پیاپی۹۶
ISLAMIC GOVERNMENT 96 / Vol.25, No.2, Summer 2020

مبانی فقهی «عزّت»، «حکمت» و «مصلحت» در تعاملات بین المللی دولت اسلامی

دریافت: ۹۹/۳/۲۳ تأیید: ۹۹/۷/۷
مهدی درگاهی*

چکیده

مثلث الزامی عزّت، حکمت و مصلحت به عنوان چارچوب و خط مشی حاکم بر تعاملات بین‌المللی دولت اسلامی، از جمله مباحث مطرح در فقه سیاسی است و علی‌رغم تأکیدات فراوان بر آن، مبانی فقهی این سنجه‌ها و تبیین نسبت آن‌ها با هم، چندان هویدا نیست؛ به جهت آن‌که تحقیقی موسّع و یک‌پارچه در این باره صورت نگرفته است! ازاین‌رو، پرسش از مبانی فقهی سنجه‌های عزّت، حکمت و مصلحت و نسبت‌شان با هم در تعاملات بین‌المللی دولت اسلامی، مسأله‌ای است که نیازمند کاویدن تا مرحله پاسخی درخور است. با تکیه بر تحلیلِ برآمده از داوری عقل و در پرتو آموزه‌های وحیانی، سنجه‌های مذکور به عنوان بنیادی‌ترین اصول و ضوابط در عرصه تعاملات بین‌المللی، بعد از مبانی نظری و معرفتی اثبات می‌شود و اهمیت و جایگاه اصل عزّت از استواری آن در نوک هِرم و بر پایه دو اصل حکمت و مصلحت حکایت دارد. این تحقیق با هدف شناخت حدود و ثُغور ادله و تبیین و تحلیل مبانی فقهی عزّت، حکمت و مصلحت و گستره دلالی آن انجام شده و نیل به این مَقصد در سایه توصیف و تحلیل گزاره‌های فقهی با گردآوری داده‌های کتاب‌خانه‌ای میسّر است که نتیجه آن، تحلیل مستندات فقهی سنجه‌های مذکور و تبیین نسبت آن‌ها با هم است.

واژگان کلیدی

عزّت، حکمت و مصلحت، روابط بین‌الملل، دولت اسلامی، فقه سیاسی

* دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی جامعة المصطفی العالمیة.

مقدمه

حیات اجتماعی انسان نیازمند برقراری تعاملات با دیگر انسان‌هاست؛ تا جایی‌که کمال فردی و معنوی آدمی، در پرتو ارتباط با انسان‌های دیگر است. مدیریت و تنظیم این ارتباطات و تعاملات در زندگانی جمعی، صرف نظر از هر دین و مسلکی، در گِرو نظام سیاسی و قواعدی است که در درون جامعه ضمانت می‌کند تا ضمن حفظ ساختار عامی که انسان‌ها با حفظ آن ساختار و تطبیقِ حرکات خود با آن به سعادت می‌رسند، مانعی برای نظم‌گریزان باشد. هر نظام سیاسی، در مرزهای بیرون از جامعه و ملت خود و در رویارویی با حاکمیت‌ها و نظام‌های سیاسی دیگر، نیازمند ارائه خط مشی در تعاملات بین‌المللی[1] برای تنظیم و مدیریت عمل‌کرد خود است.

پس از پیروزی شکوهمند انقلاب اسلامی، در پرتو تشکیل حکومت با محوریت ولایت فقیه (دولت اسلامی)،[2] عرصه‌ای شگرف از مسائل و موضوعات سیاسی در عرصه ارتباطات بین‌المللی، فراروی فقه سیاسی قرار گرفت. ترسیم سنجه‌های «عزّت»، «حکمت» و «مصلحت» به عنوان یک مثلث الزامی و نقشه راه و چارچوبی برای تعاملات بین‌المللی به منظور جلوگیری از هرگونه تندرَویی و کندرَوی و هدایتِ عمل‌کرد قوای سه‌گانه در ارائه الگوریتم خود در عرصه روابط بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران، یکی از این مسائل بود که مقام معظم رهبری آن را طرح[3] و به عنوان اصول بنیادین حاکم بر عرصه تعاملات بین‌المللی در توصیه ششم از بیانیه گام دوم انقلاب بر آن تأکید نمود؛ اصولی که نه تنها مُستفاد از فقه سیاسی است و در کشف، تدوین و تحلیل الگوریتم هر سه قوه و راهبردهای آنان در عرصه تعاملات بین‌المللی نقش دارد، بلکه در عین حال، به مثابه شرط، توأم با راهبردهای اتخاذشده برای تعامل با سایر بازیگران عرصه جهانی است؛ یعنی علاوه بر حیثیت استناد راهبردها به آن اصول، از جهت شرطیت نیز همیشه با راهبردها همراه است و در صورت فقدان آن اصول، در اثنا یا در همان ابتدا، راهبردِ اتخاذشده برای تعامل با سایر دولت‌ها فاقد مشروعیت است.

علی‌رغم انعکاس این سه اصل، در برخی مقالات به عنوان سیاست حاکم بر روابط خارجی و با وجود ریشه‌داشتن این سنجه‌ها در منابع استنباط احکام، تاکنون مبانی فقهی و گستره دلالی آن در ضمنِ تحلیل و کشف نسبت ارتباط آن سه، به صورت خاص، مدوّن و مستقل مورد تحقیق قرار نگرفته و اندیشمندان حوزه فقه سیاسی مطلبی در این مورد تدوین نکرده‌اند.

این مقاله عهده‌دار مراجعه به پایه‌های عِلمی بحث در لابه‌لای متون و منابع استنباط و کشف مبانی فقهی این اصول و تحلیل گستره دلالی هر یک، به منظور نمایاندن رأس هرمِ این مثلث الزامی در عرصه تدوین راهبردها و عمل به آن در تعاملات بین‌المللی دولت اسلامی است.

تحلیل مبنای فقهی اصل عزّت و تبیین گستره آن

تقریب بحث با تفکیک ادله و تحلیل و تبیین گستره دلالی آن در دو محور عقلی و نقلی، به شرح ذیل دنبال می‌شود:

خاتمیت و هماهنگی آموزه‌های اسلام با فطرت انسانی، مُستلزم سیادت و تقدّم آن بر تمام دستورات ناشی از ادیان و شرایع پیشین و قواعدِ مجعول بشری است. به عبارت دیگر، مطابق نتایج استدلالات عقلی در علم کلام قدیم و جدید، عقل درک می‌کند که اسلام و تعالیم آن بر سایر ادیان الهی و قوانین بشری سیادت دارد و این به خاطر جامعیت، شمولیت و خاتمیت آن است. علاوه بر این‌که عمومیت آن نسبت به جمیع مسائل دنیوی و اخروی، مختص به زمان و مکان و گروهی از مردمان نیست، بلکه نسبت به همگان در تمام زمان‌ها و مکان‌ها جاری است و این به خاطر هماهنگی آموزه‌های اسلامی با فطرت انسانی است. بنابراین، اسلام ناسخ تمام دستورات مندرج در ادیان و شرایع پیشین و مقدّم بر قوانین مجعول بشری، در فرض تنافی با آن است.

سیادت و تقدّم تعالیم، آموزه‌ها و ارزش‌های اسلامی بر دیگر ادیان و شرایع الهی و قوانین بشری، مُستلزم شوکت و علوّی است که مسلمانان از آن جهت که پیرو اسلام

هستند، از دیگر انسان‌ها؛ اعم از پیروان ادیان توحیدی و غیر آن، برتر و شرافت‌مندترند. علاوه بر این‌که مُستلزم علوّ و شوکتِ حکومتی است که بر پایه اسلام ناب بنیان نهاده شده است. البته این برتری، نه به معنای نژادپرستی فردی و دولتی است، بلکه عزّت، شرافت و سیادت متعلق به آن عقیده و طرز فکری است که شخص به آن گرویده است و یا دولتی مطابق آن حکمرانی می‌کند. به عبارت دیگر، هر فرد و گروه و نژاد و دولتی با پذیرش اسلام، می‌تواند این عزّت و سیادت را به دست آورد.[۴] پر واضح است که شرافت و برتری در پرتو تطبیق ایدئولوژی و دستورات اسلام بر عمل‌کرد فرد یا دولت محقق خواهد شد؛ یعنی تا دولتی یا مسلمانی، خود را با نظام حقوقی، اقتصادی، سیاسی، نظامی، فرهنگی، تربیتی و اخلاقی اسلام هماهنگ نکند و اسلام را بر جمیع شؤون رفتاری خود جاری ننماید، شرافت، عزّت و شوکت اسلامیِ آنان احراز نمی‌شود. پس عقل با توجه به مقاصد کلان شریعت، ضرورت و بایستگی این مطلب را درک می‌کند.[۵]

مطابق این استدلال، نه تنها در تدوین، کشف و تحلیل الگوریتم و راه‌بردها، باید به گونه‌ای عمل کرد که همواره علوّ و سیادت مسلمانان یا دولت اسلامی محفوظ باشد، بلکه باید در عمل نیز به راه‌بردهای تدوین‌شده نظر داشت که اگر اجرای راه‌بردی در موردی خاص، حسب زمان و مکان، موجب مخدوش‌شدن علوّ و شوکت دولت و ملت مسلمان گردد، آن راه‌برد فاقد مشروعیت است.

البته تقریب عقلی مذکور با اشاره به ادله لفظی، با گستره وسیع‌تری تبیین می‌شود.

مطابق آیه شریفه «**ولله العِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلمُؤمِنِینَ**» (منافقون(۶۳): ۸). عزّت از آن خدا و پیامبرش و گروندگان وی دانسته شده و این بدان معناست که عزّت و سربلندی مؤمنان به جهت پیروی از دستورات پیامبر 9 و عزّت و سربلندی او به علت رسالتی است که از جانب خداوند دریافت کرده است. وقتی خداوند سبحان بنا بر دلالتِ مطابقی آیه، از اختصاص عزّت و شوکت به خود و پیامبر و مؤمنان خبر می‌دهد و بنا بر مفهوم حصر، از دیگران نفی می‌کند، به حکم عقل، گویی مؤمنان را به خاطر انتساب به خود، صاحب عزّت و شوکتی می‌داند که باید در همه حال محفوظ

بماند (بجنوردی، ۱۳۸۲، ج۱، ص۳۵۸-۳۵۷). این علـوّ و عـزّت، تنهـا عـزّت و علـوّ معنوی و تکوینی نیست؛ هر چند برخی بر آن باورند (شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج۱۲، ص۴۳۵۹)، بلکه دقّت در اطلاق کلام معصومان : در شرح و توضیح آیه مذکور در گزارش‌های روایی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۶۳)، نشان می‌دهد که عـزّت و علـوّ دنیـوی مؤمن نیز مطرح است. توضیح بیش‌تر آن‌که مطـابق موثـق سُـماعه،[۶] امـام صـادق 7 تصریح می‌کند که امور مؤمن به خود او واگذار شده و واگذاری امور بـه او بـه ایـن معناست که حق تصمیم‌گیری و اختیار کارها؛ مخصوصـاً در تعـاملات اجتمـاعی بـه دست اوست. امام 7 با استناد به آیه مذکور، در ظاهر خبری، اما در مقام انشاء، بیان می‌کند که در اموری که به مؤمن واگذار شده باید عزّتش محفوظ مانـده و مخـدوش نشود و هر موردی که مُستلزم ذلیل‌شدن باشد، محکـوم بـه حرمـت اسـت (خـرازی، ۱۳۷۹، ش۱۹، ص۷۶).

ممکن است گفته شود بین حفظ عزّت و ذلیل‌شدن تلازمی نیست؛ همان‌طور کـه بین وجوب حفظ عزّت و حرمت ذلیل‌ساختن نیز تلازمی وجود ندارد، پس استدلال مذکور تنها حرمت اذلال مؤمن را اثبات می‌کند و لزوم رعایـت عـزّت و علـوّ از آن استفاده نمی‌شود، منتها در عرصه تعاملات و روابط اجتماعی، عرف بین حفظ عزّت و پرهیز از ذلّت، حدّ وسطی نمی‌بیند تا که نه عزّت باشد و نه ذلّت، بلکه محفوظ‌نماندن عزّت را همان ذلّت دانسته و حفاظت از عزّت را در گِرو پرهیز از اموری می‌داند که مُستلزم ذلّت و سرشکستگی نباشد و چـه بسـا تقابـل صـورت‌گرفتـه در کـلام امـام صادق 7 بین عزّت مؤمن و ذلّت او در روایت مذکور، تأییدی بر ملازمـه ذکرشـده نزد عرف باشد.

با توجه به تبیـین و تقریـب مـذکور، خـط مشـی و روح حـاکم بـر عرصـه روابـط بین‌الملل، باید به نحوی باشد تا عزّت مؤمن در برابر دیگران محفوظ مانده و از امـوری که مُستلزم خَدشه در عزّت است، پرهیز گردد.

نگاهی به برخی مصادیق که توسط معصـومان : در جهـت حفـظ عـزّت و علـوّ مسلمان در برابر غیر مسلمان تطبیق یافته، موجب می‌شود تا عزّت که مفهـومی تـوقیفی

ندارد،[۷] در تمام سطوح و همه‌جانبه، با درنظرگرفتن موقعیت زمانی و مکانی و به صورت نوعی و نه شخصی، مدّ نظر قرار گیرد.

توجه به برخی گزارش‌های حاکی از علّت عمل‌کرد پیامبر اعظم 9 در ایستادن در برابر تشییع جنازه شخص یهودی نشان می‌دهد که مسلمان باید در جمیع شؤون و حالات، علوّ و شوکت خود را حفظ کند. مطابق ظاهر گزارش، حسین بن علی 7 یا در نقل دیگری، حسن بن علی 7 ، در مکانی نشسته بودند و جنازه‌ای از کنار ایشان در قالب تشییع عبور داده شد و برخی با نزدیک‌شدن جنازه بلند شدند، منتها امام 7 و برخی دیگر به تبعیت از ایشان بلند نشدند. این عمل‌کرد موجب سؤال دیگران شد؛ تا جایی که معتقد بودند عمل‌کرد آن‌ها به رفتار پیامبر 9 مُستند است و امام نیز باید به تبعیت از عمل‌کرد پیامبر، در برابر جنازه بلند می‌شد! امام در پاسخ به سؤال و کلام مذکور، تصریح می‌کند که پیامبر، تنها یک مرتبه چنین کردند و آن هم به این خاطر بود که مسیر تشییع جنازه شخص یهودی باریک و تنگ بود و پیامبر نمی‌خواست، حتی جنازه یهودیّ از بالای سر مبارک ایشان عبور داده شود.[۸]

مطابق این گزارش معتبر،[۹] بلندشدن پیامبر اعظم 9 در برابر جنازه یهودی، تنها برای حفظ علوّ و شوکت بوده است؛ تا جایی‌که بلندشدن در برابر جنازه تا که از بالای سر مسلمان عبور داده نشود، یکی از مصادیق حفظ علوّ و شوکت دانسته و تطبیق گردیده است. روشن است که استشهاد به این روایت، تنها برای بهره‌بری از آن در تعاملات و ارتباطات اجتماعی؛ مخصوصاً با غیر مسلمانان است که مسلمانان در حفظ علوّ و شوکت خود باید چه عمومیتی را مدّ نظر داشته باشند که حتی عبور یک جنازه یهودی از بالای سر نیز بر آن تطبیق شده است. موضوعیت‌نداشتن یهودیت در این ماجرا و اختصاص‌نداشتن حکم حفظ علوّ و شوکت به پیامبر اعظم 9 ، با عنایت به اطلاقِ کلام امام صادق 7 در مقام گزارشِ ماجرا، اثبات می‌شود؛ به این بیان که امام صادق 7 در مقام نقلِ ماجرای اتفاق‌افتاده در دوران امام حسین 7 یا امام حسن 7 ، بنا بر اختلاف در نقل و اشاره به عمل‌کرد پیامبر 9 ، به اختصاص این عمل به پیامبر و یا موضوعیت‌داشتن یهودیت در دوران پیامبر اشاره نکردند و این اطلاق با

توجه به تمامیّت مقدمات حکمت، نشان از عدم اختصاص به هر دو قید مذکور است.

پس در روابط بین‌الملل، باید علوّ و عزّت مسلمان در برابر غیر مسلمان که مُستلزم سیادت و عزّت دولت اسلامی بر سایر دولت‌هاست، به صورت همه‌جانبه با عنایت به شرایط زمان و مکان و به صورت نوعی، مدّ نظر قرار گیرد؛ علاوه بر این‌که در مقام اجرا و عمل به برخی راه‌بردها، بر حکمرانان لازم است در تعاملات و روابط بین‌المللی با دوَل و مِلل دیگر، رفتار و عمل‌کرد خود را در راستای سیادت و اعتلای مسلمانان و دولت اسلامی تنظیم و مدیریت نمایند. چه این‌که خدشه در عزّت و شوکت دولت اسلامی در تعاملات و ارتباطات بین‌المللی، به مخدوش‌شدن سیادت و علوّ اسلام و آموزه‌های آن و همین‌طور به مخدوش‌شدن عزّت مسلمانان در تعاملات اجتماعی منجر خواهد شد. به عبارت دیگر، در تدوین قوانین و راه‌بردها در تعامل با سایر دولت‌ها، باید به گونه‌ای عمل کرد که علوّ و شوکت دولت اسلامی همواره محفوظ باشد؛ علاوه بر این‌که در عمل به آن‌ها نیز رفتار و اَعمال مکلّفان باید مبتنی بر حفظ عزّت و عظمت دولت اسلامی باشد.[10] پس هر گونه التزام و عملی که علوّ و شوکت دولت اسلامی را تحت الشعاع قرار دهد، فاقد مشروعیت فقهی است.

تحلیل مبنای فقهی اصل حکمت و تبیین گستره آن

حکمت همان مستحکم‌ترین افکار و اندیشه‌هاست که «هیچ ابزار عقلانی نمی‌تواند آن را نفی و از بین ببرد و هیچ استدلال و تجربه‌ای هم نمی‌تواند آن را خنثی کند».[11] و در سه ساحت بینش، منش و کنش کاربرد دارد. حکمت در عرصه تعاملات اجتماعی؛ مخصوصاً تعاملات بین‌المللی؛ یعنی مدبّرانه، حکیمانه و سنجیده عمل‌کردن در تصمیم‌گیری‌ها و در گفتار و کردار است.[12] حکمت به عنوان سنجه حاکم بر روابط بین‌المللی دولت اسلامی با سایر دولت‌ها به معنای آن است که دولت اسلامی در تعاملات خود حکیمانه و مدبّرانه عمل کند. به دیگر سخن؛ یعنی در پرتو عنایت به واقعیت جهان، برای رسیدن به هدف و آرمان‌ها برنامه‌ریزی شود و سنجیده عمل گردد.

لزوم عنایت و عمل به حکمت در روابط بین‌الملل در پرتو درک عقل به لزوم دفـاع از عزّت اسلامی، همواره باید در تشخیص، تبیین، تحلیل و اجـرای راه‌بردهـا مـدّ نظـر باشد.

خاتمیت و هماهنگی آموزه‌های اسلام با فطرت انسانی مُستلزم سیادت و علوّ تعالیم و ارزش‌های اسلامی در تمام شؤون بـر قواعـدِ مجعـول بشـری اسـت و ایـن سـیادت آموزه‌ها مُستلزم عزّت و شوکتی است که مسلمانان از آن جهت که پیـرو اسـلام‌انـد، از دیگران برتر و شرافت‌مندتر هستند؛ همان‌طور که دولتِ بنیان‌نهاده بر پایه اسلامِ ناب، بر دیگر دولت‌ها سیادت و علوّ دارد. حال باید دانست که دفـاع از آمـوزه‌هـا، ارزش‌هـا و تفکرات اسلامی و هم‌چنین رمز ماندگاری و عامل بقای آن در پرتو مستحکم‌ترین افکار و اندیشه‌ها با به‌کارگیری حکمت و عقلانیّت امکان‌پذیر است؛ چنـان کـه در تعـاملات اجتماعی؛ مخصوصاً تعاملات بین‌المللی، دفاع از عزّت و سیادت مسـلمانان برابـر غیـر مسلمانان و عزّت دولت اسلامی برابر سـایر دولـت‌هـا، مُسـتلزم بـه‌کـارگیری تـدبیری سنجیده، منطبق بر منطق و خرد، حکیمانه، متقن و همراه با درنظرگرفتن شرایط زمانی و مکانی و به دور از احساسات در تصمیم‌گیری، گفتار و کردار اسـت.[۱۳] ملازمـه مـذکور ثابت می‌کند که در تشخیص، تبیین، تحلیل و تدوین الگـوریتم و راه‌بردهـای تعامـل بـا سایر دولت‌ها، باید جوانب حکیمانه و مدبّرانه مـدّ نظـر قـرار گرفتـه شـود و حتـی در اجرای راه‌بردها، این سنجیدگی همواره مَلحوظ باشد.

از طرف دیگر، عقل درک می‌کند کاری که در آن عزّت حاصل نشود، چه رسـد بـه این‌که مُستلزم خواری و ذلّت باشـد، ارزش پیگیـری نـدارد و نبایـد بـرای حصـول آن برنامه‌ریزی، تلاش و هزینه شود.

تبیین نخست از درک عقل در کنار قاعده ملازمه «کلما حکم به العقل، حکم به الشرع»، حاکی از وجوب به کارگیری حکمت در دفاع از آموزه‌ها و تعالیم اسلامی و در دفاع از عزّت مسلمانان و دولت اسلامی در عرصه تعاملات بین‌المللی است.

اهتمام قرآن به لزوم بهره‌بری از مسـتحکم‌تـرین افکـار و اندیشـه‌هـا بـرای بسـط و گسترش تعالیم حق در آیه «**ادْعُ إِلِی سَبِیلِ رَبِّـکَ بِالْحِکْمَـةِ**» (نحـل(۱۶): ۱۲۵) و لـزوم

به‌زبان‌آوردن کلام نیکو در مواجهه با غیر مسلمانان در آیه «**وَ قُل لِعِبادی یَقُولُوا التی هی أحسن**» (اسراء(۱۷): ۵۳) و حصرِ جواز مجادله به قید «اَحسن» در آیه «**وَ لَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْکِتَابِ إِلَّا بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ...**» (عنکبوت(۲۹): ۴۶) و یا امر به مجادله در پرتو عنایت به قید «اَحسن» در آیه «**وَ جادِلهُم بِالّتی هِیَ أَحسَنُ**» (نحل(۱۶): ۱۲۵) که در گفت‌وگوی با مُنحرفان از حق به غایت و هدف هدایت الهی صورت می‌پذیرد، جملگی حاکی از نقشِ بنیادین حکمت و عقلانیت در عرصه تعاملات اجتماعی با غیر مسلمانان است که می‌تواند شاهدی بر لزوم به‌کارگیری اصل حکمت در عرصه تعامل با سایر دولت‌ها مورد توجه قرار گیرد. علاوه بر این‌که در تبیین شیوه برخورد با جاهلان، به به‌کارگیری کلام نیکو در پاسخ به آنان (زخرف(۴۳): ۸۹) امر می‌گردد و یا در بیان ویژگی‌های کلام، حَسب موقعیت و مکان، به صفاتی هم‌چون حُسن (بقره(۲): ۸۳)، لیِّن (طه(۲۰): ۴۴)، طیّب (فاطر(۳۵): ۱۰) و سدید (احزاب(۳۳): ۷۰) اشاره می‌شود. این‌ها نشان از اهمیت تدبیر و سنجیدگی در گفتار و کردار است؛ تا جایی که مطابق آیه «**وَ إِذَا مَرّوا بِاللَّغوِ مَرُّوا کِرَاماً**» (فرقان(۲۵): ۷۲) یکی از ویژگی‌های رفتاری مؤمنان (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج۱۵، ص۱۶۴) آن دانسته می‌شود که در مواجهه با اهل لغو و باطل از عمل و رفتار آنان روی‌گردان بوده و با اعراض از ایشان، نفس خود را منزّه داشته و با آنان در آن صفت هم‌رنگ و یک صدا نمی‌شوند. این عکس‌العمل رفتاری در ارتباطات غیر کلامی، نشان از ضرورت استفاده از حکمت در دفاع از سیادت آموزه‌های اسلامی در عرصه تعاملات اجتماعی است.

ضرورت بهره‌بری از حکمت تا آن‌جاست که مطابق آیه شریفه «**ذلِکَ مِمَّا أَوْحی إِلَیْکَ رَبُّکَ مِنَ الْحِکْمَةِ**» (اسراء(۱۷): ۳۹)، تصریح می‌شود که برخی از قوانین و احکام الهی بر پایه مستحکم‌ترین افکار و اندیشه‌هایی استوار است که عقل آن را درک و «اگر بشریت تا ابد هم تلاش کند، نمی‌تواند آن را رد کند؛ هیچ منکری، هیچ مغرضی [و] هیچ معاندی نمی‌تواند در ردّ آن‌ها بکوشد» (خامنه‌ای، ۱۳۷۵/۲/۲۶). این ادبیات نشان می‌دهد که در دفاع از آموزه‌ها و تعالیم اسلامی و عزّت مسلمانان و دولت اسلامی، حکمت نقش اساسی دارد؛ به این معنا که باید در تعاملات اجتماعی؛ مخصوصاً تعامل

با سایر دولت‌ها، الگوریتم و راه‌بردها به گونه‌ای تدوین و اجرا گردد که حسب زمـان و مکان و شرایط، هیچ نقطه ابهامی نداشته و نقدی بر آن وارد نباشد.

تحلیل مبنای فقهی اصل مصلحت و تبیین گستره آن

مصلحت در لغت ضد، نقیض و مخـالف مفسـده و فسـاد معنـا شـده (فراهیـدی، ۱۴۰۹ق، ج۳، ص۱۱۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج۳، ص۳۰۳ و راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۴۸۹)، بدون آن‌که مقدار صلاح و خیر؛ اعم از کم و زیاد، قوی یـا ضـعیف، در آن مشخص گردیده باشد و اصولاً مراد اربابان لغت از تعابیر نقیض، ضد و مخـالف هـم مشخص نیست، اگر اصطلاح منطقی باشد، بنا بر تعبیر نقیض، نفی هـر یـک مُسـتلزم بودِ دیگری است، ولی بنا بر دو تعبیر دیگر؛ یعنی ضد و مخالف وجود واسطه ممکن است و نفی هر یک دال بر وجود دیگری نیست. هـر چنـد برخـی در تحلیـل خـود، رابطه مذکور را نقیض دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۴۱۶ق، ج۶، ص۲۶۶-۲۵۶)، ولی فاقـد دلیل و صرف ادعاست؛ در حالی‌که ارتکاز و تبادر ذهن، حاکی از ضدیّت مصلحت با مفسده است. لذا ارتفاع هر دو، در موردی که نه مصداق مصلحت است و نه مصـداق مفسده، قابل تصور است (علیدوست، ۱۳۸۸، ص۸۶-۸۴). از سوی دیگـر، احتـراز از تفسیر مصلحت به منفعت، در کلمات لغویان که در وهله اول مرادف دانسته می‌شود، اتفاقی و بدون وجه نیست و ارتکاز اذهان با ملحوظداشتن نصـوص شـرعی؛ اعـم از قرآن و روایات (نجفی، ۱۳۶۹، ج۲۲، ص۳۴۴)، حاکی از آن اسـت کـه مصـلحت بـر خلاف منفعت، مفهومی ارزشی و اخلاقی است؛ یعنـی مصـلحت، منـافعی اسـت کـه حسب جهان‌بینی اسلامی، حاوی خیر معنوی (اخروی) برای فرد یا جامعه هم باشـد؛ البته جهت‌گیری اصلی، برآوردن سعادت اخروی و کمال حقیقـی اسـت. بـه عبـارت دیگر، ممکن است از بُعد مادی، نه تنها منفعت نباشد که ضـرر تلقّـی گـردد، ولـی از جهت معنوی خیر و صلاح انسان باشد (خویی، بی‌تا (الف)، ج۴، ص۴۱۰-۴۰۹)، مثل این‌که گفته می‌شود «مریضی صلاح انسان است؛ چرا که موجـب تقویـت ایمـان وی می‌شود».

مصلحت در تعاملات اجتماعی؛ مخصوصاً عرصه روابط بین‌الملل بـه معنـای منـافع مادی و معنوی فرد و جامعه است و مصلحت به عنوان سنجه حاکم بر روابط بین‌المللیِ دولت اسلامی با سایر دولت‌ها به معنای آن است کـه دولـت اسـلامی در پرتـو اَعمـال حکیمانه و مدبّرانه به دنبال تأمین منافع مادی و معنـوی جامعـه در راسـتای سـعادت و کمال واقعی انسان باشد.

لزوم عنایت و عمل به مصلحت در عرصه تعاملات دولت اسلامی با سایر دولت‌هـا در پرتو درک عقل به ضرورت مراعات منافع دنیوی و اخروی جامعه، همـواره بایـد در تشخیص، تبیین، تحلیل و اجرای راه‌بردها مدّ نظر باشد.

عقل و فطرتِ سلیم، مراعات مصالح عمومی را لازم و ضروری می‌داند و آن‌چـه را که عقل در سلسله علل و مناطات درک و داوری کند، بنا بر تلازم حکـم عقـل و شـرع «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع»، شرع نیـز بـه آن حکـم مـی‌کنـد. پـس رعایـت مصلحت عمومی جامعه واجب است.

با پذیرش خاتمیت و پذیرش ابتنای آموزه‌های اسلامی بر مصالح و مفاسد واقعی در ضمن هماهنگی آن با فطرت انسانی، مراعات مصالح عمومی جامعه مُسـتلزم صـیانت و حفاظت از نظام (کیان) اسلام[۱۴] در پرتو عمل بـه تعـالیم آن اسـت. بـه عبـارت دیگـر، تأمین منافع مادی و معنوی جامعه (مصلحت عمومی) مطابق جهان‌بینی اسـلامی کـه در مبانی هستی‌شناسی حاکم بر تعامل با دولت‌ها گذشت، تنها در سایه عمل به دسـتورات الهی میسّر است؛ چه این‌که ادعای دولت بر مصلحت ملت، تنها از طریق توجه به غایت حقیقی (کمال واقعی انسان) قابل راستی‌آزمـایی اسـت و آن در گِـرو عمـل بـه تعـالیم اسلامی است.

پس رعایت ارزش‌ها و آموزه‌های اسلامی بر برخی مصـلحت‌سـنجی‌هـا در عرصـه تعاملات بین‌المللی حاکم است و همگـان مکلّـفانـد در راسـتای صـیانت از تعـالیم و آموزه‌های اسلامی، مانع از هر گونه تحقیر و اهانـت بـه احکـام و ارزش‌هـای الهـی در فرآیند ارتباطات شوند. البته روشن است که حفظ مصـالح عمـومی جامعـه از عنـاوینی است که با ایجاد حکم ثانوی یا حکم حکومتی[۱۵] به نقض برخی احکـام اولیـه اسـلامی

در حیطه تحقق عنوان مصلحت، مشروعیت می‌بخشد، ولی سیادت و علوّ آموزه‌های اسلامی در قالبِ عمل به حکم ثانوی یا حکم حکومتی محفوظ خواهد بود. این مطلب از حیث کبروی مسلّم است، ولی آن‌چه شایسته دقّت و تأمل است، در تشخیص این مصالح است که باید بر پایه اصول و ضوابطی به منزله چهارچوب نظری و خط مشی استوار باشد تا با ضابطه‌مندی سنجه‌های تشخیص مصالح عمومی جامعه، از اقدامات خودسرانه احتمالی در عرصه تعاملات جلوگیری شده و هیچ‌گاه به بهانه مصلحت عمومی جامعه یا مصلحت نظام (دولت) اسلامی، زمینه‌ای برای اختلال نظام اسلام (بیضه و کیان اسلام) و ارزش‌های اسلامی ایجاد نشود. به عبارت دیگر، سیادت تعالیم و آموزه‌های اسلامی و صیانت از آن در پرتو عمل مطابق آن، باید از سیاست‌زدگی و اعمال سلیقه‌های شخصی و حزبی در مسیر مصلحت‌اندیشی‌های فردی و گروهی بر حذر باشد.

حال، اگر عمل به مصالح کشف‌شده، مُستلزم نقض یا تعطیل برخی آموزه‌های الزامی اسلامی باشد، در فقه اسلامی حکم ثانوی یا حکومتی، در پرتو عنوان مصلحت، به اَعمالِ مطابقِ آن مصلحت مشروعیت می‌بخشد. بنابراین، در عرصه تعاملات؛ چنان‌چه مطابقِ اصول و توسط مراجع ذی‌صلاح، مصالح دولت اسلامی، مُستلزم تعطیل یا نقض برخی آموزه‌های اولی اسلامی بود، سیادت تعالیم و آموزه‌ها و ارزش‌های اسلامی در قالب عمل به حکم ثانوی یا حکومتی محفوظ خواهد بود.

پس در فرآیند ارتباطات و تعاملات بین‌المللی، مراعات مصالح عمومی جامعه واجب است و تأمین آن مصالح، تنها در پرتو عمل به دستورات الهی با تقریب مذکور میسّر است و این یعنی مصلحت هیچ‌گاه در برابر سیادت آموزه‌های اسلام و به تبع عزّتِ دولت برخواسته از آن و شوکت مسلمانان قرار نمی‌گیرد. به جهت تطبیق بیش‌تر مطالب، در ادامه به نمونه‌ای از صدور حکمِ حاکم در جهت تأمین مصالح عمومی اشاره می‌شود:

هر چند نمایاندن ظاهر جسم و بدن مسلمان به دیگران در نگاه اول از مظاهر واقعی عزّت و سیادت مسلمانی نیست، بلکه چابکی و قدرت بدنی بالا، یکی از

مظاهر منزلت و شوکت و فخر جاهلی در میدان نبرد تلقّی می‌شد و اعراب جاهلی با تکیه بر آن، بر دیگران مباهات می‌کردند، اما برای قدرت‌نمایی در برابر مشرکانِ قریش و نشان‌دادن چابکی و دلیری مسلمانان در برابر هر گونه اقدام خصمانه، مورد توجه حاکم اسلامی قرار گرفت. پیامبر اعظم 9 مطابق درک و فهمِ عرف آن دوران و در راستای مظاهر عزّت و شوکت جاهلی، دستور می‌دهد تا مسلمانان بخشی از ظاهر بدن که نشانه قدرت و چابکی فرد است را بنمایانند تا مشرکان از فکر اقدام بر علیه مسلمانان در حیطه حکمرانی خود بر حذر باشند. با این توضیح، گزارشات حاکی از دستور پیامبر اعظم 9 به رمل و اضطباع (طوسی، ۱۳۷۸ق، ج۱، ص۳۵۶ و کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج۲، ص۱۴۷) در طواف کعبه معظمه، برای نشان‌دادن عزّت و شکوه ظاهری دولت و ملت مسلمان در برابر غیر مسلمانان، تأییدی بر درک عقل، بر ضرورت تأمین مصلحت عمومی در پرتو عمل به دستورات الهی (حکم حکومتی) با تبیین مذکور است.

نتیجه‌گیری

مطابق تحلیل و تبیین مبنای هر یک از سنجه‌های عزّت، حکمت و مصلحت، به عنوان اصول بنیادین در عرصه تعاملات بین‌الملل دولت اسلامی با سایر دولت‌ها، این اصول، نه تنها از ضوابطِ مستفاد از منابع فقه برای کشف، تدوین و تحلیلِ الگوریتم و راه‌بردها در تعامل با سایر دولت‌هاست، بلکه در عین حال، به مثابه شرط توأم با راه‌بردهاست و عزّت در رأس هِرم این مثلث و بر پایه دو اصل حکمت و مصلحت استوار است؛ چه این‌که دفاع از عزّت، مُستلزم به کارگیری حکمت و مصلحت است. علاوه بر این‌که عزّت و هویتی که از عمل به حکم و مصلحت عمومی حاصل می‌شود، همیشگی و پایدار است و منافعی که بدون لحاظ عزّت به دست می‌آید، زودگذر و موقتی است.

یادداشت‌ها

۱. مراد از تعامل «نحوه مواجهه، برخورد، ارتباط و رفتار با دیگران» است (آذرتاش آذرنوش، *فرهنگ معاصر عربی ـ فارسی*، ص۴۶۲) و مراد از تعاملات بین‌المللی دولت اسلامی، نحوه مواجهه و برخورد دولت اسلامی در عرصه بین‌الملل با سایر دولت‌ها، نهادها، گروه‌ها و سازمان‌هاست.

۲. واژه «دولت» در ادبیات سیاسی فارسی معاصر در چهار معنا کاربرد دارد که تشخیص هریک از دیگری منوط به قرینه است (علیرضا علی‌بابایی، *فرهنگ سیاسی آرش*، ص۲۸۶). دولت افزون بر معنای انتزاعی و گسترده کلیت نظام سیاسی که متشکل از عناصر حکومتی، حاکمیتی، مردم و سرزمین است، به معانی خاص‌تری هم‌چون مجموعه سه قوه [حکومت]، قوه مجریه و هیأت وزیران [کابینه] نیز استعمال می‌شود (ابوالفضل قاضی، *بایسته‌های حقوق اساسی*، ص۵۵-۵۳ و عباسعلی عمید زنجانی، *درآمدی بر فقه سیاسی*، ص۱۸۵-۱۸۳). در این تحقیق، مراد از دولت، «کنش‌گر اصلی صحنهٔ بین‌المللی است که دارای جمعیت دائم، قلمروِ مشخص و حکومت برخوردار از حاکمیت است و در روابط بین‌المللی حقوقی معین دارد». دولت در معنای مذکور؛ چنان‌چه در عرصه سیاست و اداره جامعه، مرجعیت همه‌جانبه اسلام را پذیرفته و بر پایه مبانی و موازین مستفاد از فقه سیاسی تشکیل و حکمرانی و زمام امور به دست فقیه باشد، دولتِ اسلامی است و امروزه تنها کشور جمهوری اسلامی ایران داعیه‌دار آن است و این تحقیق، برای تبیین و تحلیل مبانی فقهی خط مشی این دولت در تعامل با سایر دولت‌ها است. پر واضح است، استعمال کشور اسلامی در محافل سیاسی، ماهیتی متفاوت از معنای مذکور است. امروزه وجود ملاک «اکثریت جمعیت مسلمان» یا «هیأت حاکمه مسلمان»، به همراه «وجود آزادی در اجرای احکام اسلامی برای مسلمانان»، معیار استعمال «اسلامی» بر دولتی و کاربرد ثانوی واژه «دولت اسلامی» یا «کشور اسلامی» است؛ هر چند تشکیل و حکمرانی آن به دست فقیه نباشد، فقه در عرصه سیاست دخالت داده نشود و یا همه احکام اجتماعی اسلام اجرا نشده و یا احکام اجراشده مستفاد از اسلام ناب محمدی نباشد.

۳. از باب نمونه: «عزّت و حکمت و مصلحت، یک مثلث الزامی برای چارچوب ارتباطات بین‌المللی ماست» (سیدعلی خامنه‌ای، *بیانات در دیدار مسؤولان وزارت امور خارجه*، مورخ ۱۳۷۰/۴/۱۸).

۴. «ما نمی‌خواهیم عزت‌مان را با تکیه بر نژاد و ناسیونالیسم و حرف‌هایی که متأسفانه همه دنیا با تکیه به آن‌ها دور خودشان یک حصار می‌کشند، ثابت کنیم. فلان کشور اروپایی ثابت می‌کند که نژاد من برترین است. آن یکی می‌گوید نخیر، نژاد من برترین است. حتّی این تنافس و تفاخر، به جنگ‌های بین‌المللی و خون‌ریزی‌ها و خرج‌های کلان هم کشیده می‌شود! نه، ما برای خودمان، عزّت را بر اساس اعتقاد و ایمان توحیدی ـ که خاصیت و شاخصه تفکر اسلامی است ـ و دل‌بستن به خدا و محبت به بندگان و خلایق الهی و لزوم خدمت به آن‌ها قائلیم» (همان).

۵. این استدلال عقلی، به عنوان یکی از ادله قاعده «**الإسلام یعلو و لایعلی علیه**» نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. هر چند قاعده مذکور توسط فقها (محمدحسن نجفی، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، ج۲۱، ص۱۳۶) در فروع و موارد مختلف حقوق اسلامی مورد بهره‌برداری قرار گرفته است (عباسعلی عمید زنجانی، *فقه سیاسی*، *حقوق معاهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام*، ص۲۲۹). منتها در این‌جا فارغ از مفاد و محدوده دلالی آن، تنها به استناد استدلال مذکور، مطالب پی‌گیری می‌شود؛ چون در تحدید و مستندساختن قاعده مذکور؛ هر چند به ادله و گزاره‌های قرآنی (آل عمران(۳): ۱۱۸؛ نساء(۴): ۱۳۹-۱۳۸و۱۴۱؛ انفال(۸): ۷۳؛ مائده(۵): ۵۵و۶۵؛ فاطر(۳۵): ۱ و یونس(۱۰): ۶۵) و روایی (محمد بن علی (صدوق)، *من لایحضره الفقیه*، ج۴، ص۳۳۴ و ابن شهر آشوب، *مناقب آل ابی طالب* 7 ، ج۳، ص۲۷۹) نیز استناد شده است، ولی برخی فاقد حجیت و برخی فاقد دلالت تام و کمال است.

۶. محمد بن یعقوب، عن عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى، عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ 7 : «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا وَ لَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يُذِلَّ نَفْسَهُ أَ لَمْ تَسْمَعْ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ ـ (وَ لِلَّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ) فَالْمُؤْمِنُ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ عَزِيزاً وَ لَا يَكُونَ ذَلِيلًا يُعِزُّهُ اللَّهُ بِالْإِيمَانِ وَ الْإِسْلَامِ» (محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج۵، ص۶۳).

۷. «احساس ارزشمندی ذاتی»، «احساس توانمندی به واسطه نصرت الهی»، «احساس ارزشمندی در دنیا و آخرت به واسطه ایمان و عمل صالح»، «ترک إبراز نیاز به مردم» و «ارتباط کریمانه با دیگران» از جمله مؤلفه‌های عزّت نفس فرد مسلمان است که برخی نویسندگان در واکاوی آیات و روایات، در نتایج تحقیقات خود، به آن اشاره کرده‌اند (محمد فرهوش، رضا مهکام و علی همت بناری، *مجله معرفت*، ش۲۳۹، ص۲۵-۱۳).

۸. محمد بن یعقوب، عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا؛ أی علی بن محمد بن علان، محمد بن أبی عبدالله، محمد بن حسن و محمد بن عقیل (حسن بن یوسف مطهر حلی، *خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال*، ص۲۷۱)، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنِ ابْنِ أَبِی نَجْرَانَ، عَنْ مُثَنًّى الْحَنَّاطِ، عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ 7 قَالَ: «كَانَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ 7 جَالِساً فَمَرَّتْ عَلَيْهِ جَنَازَةٌ ـ فَقَامَ النَّاسُ حِينَ طَلَعَتِ الْجَنَازَةُ فَقَالَ الْحُسَيْن 7 ـ مَرَّتْ جَنَازَةُ يَهُودِيٍّ ـ وَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ 9 عَلَى طَرِيقِهَا ـ فَكَرِهَ أَنْ تَعْلُوَ رَأْسَهُ جَنَازَةُ يَهُودِيٍّ فَقَامَ لِذَلِكَ» (محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج۳، ص۱۹۲) و فی قرب الإسناد، عن الْحَسَنِ بْنِ ظَرِيفٍ، عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عُلْوَانَ، عَنْ جَعْفَرٍ، عَنْ أَبِيهِ 7 : «أَنَّ الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ 7 كَانَ جَالِساً وَ مَعَهُ أَصْحَابٌ لَهُ ـ فَمَرَّ بِجَنَازَةٍ فَقَامَ بَعْضُ الْقَوْمِ وَ لَمْ يَقُمِ الْحَسَنُ ـ فَلَمَّا مَضَوْا بِهَا قَالَ بَعْضُهُمْ ـ أَ لَا قُمْتَ عَافَاكَ اللَّهُ ـ فَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ 9 يَقُومُ لِلْجَنَازَةِ ـ إِذَا مَرُّوا بِهَا عَلَيْهِ فَقَالَ الْحَسَنُ 7 ـ إِنَّمَا قَامَ رَسُولُ اللَّهِ 9 مَرَّةً وَاحِدَةً ـ وَ ذَلِكَ أَنَّهُ مُرَّ بِجَنَازَةِ يَهُودِيٍّ ـ وَ كَانَ الْمَكَانُ ضَيِّقاً ـ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ 9 وَ كَرِهَ أَنْ تَعْلُوَ رَأْسَهُ» (عبدالله بن جعفر حمیری، *قرب الاسناد*، ص۴۲ و محمد بن حسن حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج۳، ص۱۶۹).

۹. گزارش مذکور در قالب دو روایت در منابع روایی منعکس شده است. یکی از مرحوم کلینی در کافی و دیگری از حمیری در قرب الإسناد. نظر به تیمنّی و تشریفاتی‌بودن طریق صاحب وسائل به کتاب «قرب الإسنادِ» موجود در زمان وی و شبهه صغروی در استناد «قرب الاسنادِ» موجود در زمان حاضر به مرحوم حمیری، گزارش از قرب الإسناد حجیت فقهی ندارد، ولی علی‌رغم نقل تضعیفات در ترجمه سهل بن زیاد، در کتب رجالی (محمد بن الحسن طوسی، *الفهرست*، ص۲۲۸ و احمد نجاشی، *رجال النجاشی*، ص۱۸۵)، نظر صحیحِ مبتنی بر ادله و شواهد بسیار (رجوع شود به: حسن مهدوی، *سهل بن زیاد در آیینه علم رجال*)، اثبات وثاقت او و حمل تضعیفات بر معنای خاصی از غلوّ است. بنابراین، با درنظرگرفتن وثاقت دیگر راویان در او از اعتبار لازم در مباحث فقهی برخوردار است.

۱۰. ضرورت توجه به عزت و اقتدار دولت اسلامی، در روابط سیاسی خارجی در اصل ۱۵۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز مورد تأکید قرار گرفته است.

۱۱. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با روحانیون و مبلغان، در آستانه ماه محرم، مورخ ۱۳۷۵/۲/۲۶.

۱۲. برگرفته از بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با مسؤولان وزارت امور خارجه و سفرا و

کارداران، مورخ ۱۳۷۰/۴/۱۸: «هیچ‌گونه نسنجیدگی را نباید در اظهارات دیپلماتیک و هرآن‌چه که مربوط به سیاست خارجی و ارتباطات جهانی است، راه داد. همه چیز باید سنجیده باشد. آدم نباید هرچه به دهانش آمد، بگوید. باید ملاحظه کنیم که آیا این سخن با موازین منطق و خرد منطبق است، یا منطبق نیست. اگر منطبق نیست، آن را کنترل کنیم. باید حکیمانه برخورد کنیم. فقط در حرف‌زدن نیست؛ در معاشرت‌ها و برخوردها هم باید حکیمانه برخورد کرد ... کار را سنجیده انجام بدهیم... ضرر کار نسنجیده در این‌جا [یعنی در عرصه تعاملات بین‌المللی]، عمیق‌تر و عمومی‌تر و چشم‌گیرتر و نقدتر است. کار نسنجیده نباید انجام بگیرد، حرف نسنجیده نباید زده بشود. جوانب هر کاری باید خوب سنجیده بشود و بعد انجام بگیرد. این، معنای حکمت است». «دعواکردن و اوقات‌تلخی‌کردن و حرف تند زدن، یک وقتی ممکن است به درد بخورد، اما این روش عمومی نیست؛ روش عمومی، حکمت است. حکمت یعنی با منطق، متین در عرصه دیپلماسی واردشدن» (سیدعلی خامنه‌ای، *بیانات در دیدار سفرا و رؤسای نمایندگی‌های سیاسی ایران در خارج از کشور*، مورخ ۱۳۹۰/۱۰/۷).

۱۳. «حکمت و عزّت و مصلحت مکمل همند ... در درجه اول باید با حفظ عزّت ملی و عزّت هویتی همراه باشند. یعنی تسلیم، انسلام، انظلام، نه در مرحله باورهای قلبی و نه در مرحله عمل و قرارداد، نباید وجود داشته باشد؛ این تنها با حکمت امکان‌پذیر است» (همان). مراد از «عزّت ملّی» با توجه به بیانات دیگر رهبری، عزّتی است که در پرتو ایمان به اسلام، برای ملت ایران حاصل است (سیدعلی خامنه‌ای، *بیانات در دانشگاه افسری و تربیت پاسداری امام حسین 7* ، مورخ۱۳۹۱/۳/۱۴و ۱۳۹۴/۲/۳).

۱۴. واژه نظام در فقه اسلامی به معانی «سامان‌داشتن زندگی و معیشت مردم»، «کیان کشور اسلامی»، «حکومت یا رژیم سیاسی موجود» و «خرده‌نظام‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی» و «نظام الملة و بیضه اسلام» آمده است (محسن ملک افضلی و دیگران، *مجله فقه و اصول*، ش۸۸، ص۱۳۳-۱۲۹). در این تحقیق، مراد از نظام اسلامی، «کیان کشور اسلامی» و از نظام اسلام، نظام الملة و بیضه اسلام است.

۱۵. تعبیر «یا» حاکی از اختلاف انظار در تعریف حکم ثانوی و حکم حکومتی و گستره شمول آن نسبت به مصلحت عام است. برخی معتقدند حکم حکومتی فرمان حاکم (غیر از خدای متعال) بر عمل‌کردن به حکم شرعی تکلیفی یا عمل به حکم وضعی یا عمل به

موضوع آن دو، در مورد خاص است که مصلحت هم یکی از آن موارد است (محمدحسن نجفی، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، ج۴۰، ص۱۰۰). بنا بر این تعریف، حکم حکومتی در طول حکم اولی و ثانوی است و به انگیزه اجرای هر یک از این دو از سوی حاکم صادر می‌شود. این در حالی است که برخی دیگر معتقدند، پاره‌ای از احکام، مثل حکم به ثبوت هلال ماه، ماهیت اجرایی نسبت به حکم اوّلی و ثانوی ندارد و مواردی که حاکم شرع تشخیص می‌دهد مصلحت ملزمه دارد و مصداق حکم اولی و ثانوی نیست، از احکام حکومتی خارج می‌شود. بنا بر این دیدگاه، حکم حکومتی در عرض حکم اولی و ثانوی است. یعنی حکم حکومتی بر این مطلب پایه‌گذاری شده است که مصدر صدورش حاکمی باشد که آن را بر اساس مصلحت یا مفسده ملزمه درک کرده است، اما حکم اولی و ثانوی متقوم است، به این که از شارع صادر شود و اصولاً تشخیص موضوع در احکام ثانوی به مکلّف واگذار شده و تشخیص هر مکلّفی معتبر است، ولی تشخیص موضوع احکام حکومتی ـ یعنی مصلحت و مفسده ملزمه مربوط به حکومت و جامعه ـ بر عهده حاکم اسلامی است (سیدحسن بروجردی، *الحاشیة علی الکفایة*، ج۱، ص۵۱۱؛ سیدمصطفی خمینی، *تحریرات فی الاصول*، ج۲، ص۳۲۴ و خویی، *محاضرات فی اصول الفقه*، ج۲، ص۲۷۳).

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.
۲. آذرنوش، آذرتاش، **فرهنگ معاصر عربی ـ فارسی**، تهران: نشر نی، چ۷، ۱۳۸۵.
۳. ابن شهر آشوب، **مناقب آل أبی‌طالب 7** ، ج۳، بیروت: انتشارات دارالاضواء، ۱۴۱۲ق.
۴. ابن فارس، **معجم مقائیس اللغة**، ج۳، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۵. بجنوردی، سید حسن، **القواعد الفقهیة**، ج۱، قم: دلیل ما، ۱۳۸۲.
۶. بروجردی، سید حسین، **الحاشیة علی الکفایة**، ج۱، قم: انصاریان، بی‌تا.
۷. حرّ عاملی، محمد حسن، **وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة**، ج۳، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۰۹ق.
۸. حمیری، عبد الله بن جعفر، **قرب الإسناد**، قم: بی نا، ۱۴۱۳ق،
۹. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دانشگاه افسری و تربیت پاسداری امام حسین 7** ، مورخ۱۳۹۱/۳/۱۴و۱۳۹۴/۲/۳.

۱۰. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با مسؤولان وزارت امور خارجه**، مورخ۱۳۷۰/۴/۱۸.
۱۱. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با سفرا و رؤسای نمایندگی‌های سیاسی ایران در خارج از کشور**، مورخ۱۳۹۰/۱۰/۷.
۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی، **دیدار با روحانیون و مبلغان در آستانه ماه محرم**، مورخ۱۳۷۵/۲/۲۶.
۱۳. خرازی، سیدمحسن، «زراعة الاعضاء»، **مجله فقه اهل البیت :** ، ش۱۹، پاییز۱۳۷۹.
۱۴. خمینی، سیدمصطفی، **تحریرات فی الأصول**، ج۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، بی‌تا.
۱۵. خویی، سیدابوالقاسم، **دراسات فی علم الأصول**، ج۴، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، بی‌تا(الف).
۱۶. خویی، سیدابوالقاسم، **محاضرات فی أصول الفقه**، قم: انصاریان، بی‌تا(ب).
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات ألفاظ القرآن**، بیروت: دار العلم، ۱۴۱۲ق.
۱۸. شبیری زنجانی، سیدموسی، **کتاب نکاح**، ج۱۲، قم: مؤسسهٔ پژوهشی رأی‌پرداز، ۱۴۱۹ق.
۱۹. صدوق، محمد بن علی، **من لایحضره الفقیه**، ج۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۰. طوسی، محمد بن الحسن، **الفهرست**، نجف اشرف: المکتبة المرتضویة، بی‌تا.
۲۱. طوسی، محمد بن الحسن، **المبسوط فی فقه الإمامیة**، ج۱، نجف اشرف: المکتبة المرتضویة، ۱۳۷۸ق.
۲۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، **خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال**، مشهد مقدس: نشر آستان قدس، ۱۳۸۱.
۲۳. علی بابایی، علیرضا، **فرهنگ سیاسی آرش**، تهران: نشر آشیان، ۱۳۸۴.
۲۴. علیدوست، ابوالقاسم، **فقه و مصلحت**، تهران: پژوهش‌گاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۲۵. عمید زنجانی، عباسعلی، **درآمدی بر فقه سیاسی**، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۳.
۲۶. عمید زنجانی، عباسعلی، **فقه سیاسی، حقوق معاهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام**، تهران: انتشارات سمت، چ۶، ۱۳۸۸.
۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العین**، ج۳، بیروت: دار الهجرة، ۱۴۰۹ق.

۲۸. فرهوش، محمد، مهکام، رضا و همت بناری، علی، «جایگاه و مؤلفه‌های عـزت نفـس در قرآن و روایات»، **مجله معرفت**، ش۲۳۹، آبان۱۳۹۶.
۲۹. قاضی، ابوالفضل، **بایسته‌های حقوق اساسی**، تهران: نشر دادگستر، چ۴، ۱۳۷۸.
۳۰. کاشانی، ابوبکر، **بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع**، ج۲، بیروت: دار الکتب العلمیة، چ۲، ۱۴۰۶ق.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج۳و۵، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۳۲. مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القـرآن**، ج۶، تهـران: مؤسسـة الطباعـة و النشـر، ۱۴۱۶ق.
۳۳. مکارم شیرازی، **تفسیر نمونه**، ج۱۵، قم: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱.
۳۴. ملک افضلی، محسن و دیگران، «مفهوم نظام و کاربرد آن در فقه و اصول»، **مجله فقه و اصول**، ش۸۸، بهار۱۳۹۱.
۳۵. مهدوی، حسن، **سهل بن زیاد در آیینه علم رجال**، قم: مرکـز فقـه الائمـة الأطهـار : ، ۱۳۹۲.
۳۶. نجاشی، احمد، **رجال النجاشی**، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، بی‌تا.
۳۷. نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام فی شـرح شـرایع الإسـلام**، ج۲۱، ۲۲و۴۰، تهـران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۹.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وپنجم، شمارهٔ دوم، تابستان ۹۹، پیاپی ۹۶
ISLAMIC GOVERNMENT 96 / Vol.25, No.2, Summer 2020

بررسی و نقد مبانی رقابت سیاسی در لیبرال‌دموکراسی

دریافت: ۹۹/۳/۳۱ تأیید: ۹۹/۸/۱۱
داود تقی‌لو*

چکیده

رقابت سیاسی به عنوان سازوکار مسالمت‌آمیز چرخش قدرت در علم سیاست جدید کاملاً پذیرفته شده است. این مقوله در لیبرالیسم، بر اساس و مبانی خاصی پایه‌ریزی شده است. نوشتار پیش رو ضمن بررسی مبانی رقابت سیاسی در لیبرال‌دموکراسی، تلاش می‌کند با روی‌کردی انتقادی به نقد آن‌ها هم بپردازد تا رقابت سیاسی برساخته از این مبانی را به چالش بکشد. این پژوهش با چنین هدفی و با روش تحلیلی ـ استنباطی از داده‌های کتاب‌خانه‌ای به این نتیجه ختم شده است که تنزل لیبرال‌دموکراسی از بایسته‌های عقل غایت‌اندیش، به هست‌های امیال نفسانی در تبیین حقوق و ارزش‌ها منجر به پیامدهایی شده است که مهم‌ترین آن‌ها در عرصه رقابت سیاسی، مقیدندانستن رقابت‌های سیاسی به اصول و قواعد ارزشی پیشینی و مستقل از اراده فرد است. مقیدنبودن رقابت سیاسی در لیبرال‌دموکراسی به این اصول، پیامدهای سویی برای آن به دنبال داشته است.

واژگان کلیدی

لیبرالیسم، مبانی لیبرالیسم، لیبرال دموکراسی، رقابت سیاسی

* دانش آموخته حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم 7 : dtagilo@yahoo.com.

مقدمه

از شاخص‌های مردم‌سالاربودن نظام‌های سیاسی، باور به ضرورت رقابت در عرصه کنش سیاسی است. نظام سیاسی لیبرال‌دموکراسی یکی از اشکال نظام‌های سیاسی مردم‌سالار است که فلسفه وجودی آن حفاظت از زندگی، آزادی و دارایی‌های اتباعش است. تکلیف اتباع نیز برای متابعت از حکومت، تنها تا زمانی است که حکومت از آنان به‌درستی حفاظت و حمایت کند و از قدرتش سوء استفاده نکند. اتباع می‌توانند دست به اقداماتی برای تضمین این مسأله بزنند که این حمایت و حفاظت از سوی حکومت تأمین شود و بر سوء استفاده حکومت از قدرت که در تاریخ سیاسی مسأله‌ای بسیار پرتکرار بوده، نقطه پایان بنهند. رقابت سیاسی و چرخش قدرت با مکانیسم رقابتی، سازوکاری مسالمت‌آمیز برای محدودکردن قدرت نخبگان سیاسی و رفع و پیش‌گیری از سوء استفاده از قدرت، توسط حکمرانان است. هم‌چنین رقابت سیاسی می‌تواند با تغییر اشکال حکومت و برنامه‌های حکمرانی توسط تغییر مجریان آن از طرق قانونی و صلح‌آمیز، کارآمدی نظام سیاسی هدف را در تأمین تقاضاهای متغیر شهروندان افزایش چشم‌گیری بدهد.

لیبرالیسم، به عنوان پرطرف‌دارترین مکتب در میان نظام‌های سیاسی، معتقد است، چون انسان آزاد به دنیا می‌آید، پس باید آزاد باشد تا زندگی شخصی و اجتماعی خود را به شکلی آزادانه انتخاب کند. هیچ قید و شرطی بر سر راه آنان پذیرفته نیست، مگر آن‌چه که موجب لطمه به آزادی و حقوق دیگران گردد. این دیدگاه که بر اومانیسم تکیه دارد، جز آن‌چه موجب برهم خوردن نظام اجتماعی یا حقوق و آزادی‌های دیگران شود، هیچ اصل و قاعده‌ای که بخواهد خواسته‌ها و رفتار انسان در چارچوب آن محدود شود را نمی‌پذیرد. در عرصه سیاسی نیز انسان آزاد است، نوع نظام سیاسی و دولت‌مردان حاکم آن را گزینش کند. رقابت سیاسی در لیبرالیسم بر این اساس و بر مبانی خاصی پایه‌ریزی شده است. کلیات و اصولی که هر مکتبی آموزه رقابت سیاسی یا هر آموزه سیاسی و غیر سیاسی مد نظر خود را بر آن مبتنی می‌کند، مختص همان

مکتب است و اصولاً تمایز در مبانی در هر مکتب و اندیشه‌ای موجب تمایز در فروعات، نتایج، راه‌بردها و سازوکارهای مبتنی بر آن‌ها می‌باشد. حتی در مواردی نیز که مبنایی در میان مکاتب فکری مشترک دیده می‌شود، نحوه تبیین و تفریع نتایج از سوی متفکرین و صاحبان اندیشه مکتب‌های گوناگون متفاوت بوده است. ازاین‌رو، نوشتار پیش رو ضمن بررسی مبانی رقابت سیاسی در لیبرال‌دموکراسی، تلاش می‌کند با روی‌کردی انتقادی به نقد آن‌ها هم بپردازد تا رقابت سیاسی برساخته از این مبانی را به چالش بکشد.

مفهوم رقابت سیاسی

در فرهنگ فارسی معین و لغت‌نامه دهخدا و دیگر لغت‌نامه‌ها، معانی نگهبانی‌کردن، انتظارکشیدن، هم‌چشمی‌کردن (معین، ۱۳۷۱، ج۲، ص۱۶۶۶)، برای رقابت ذکر شده است. رقابت‌کردن به معنای فعالیت توأم با هم‌چشمی بین دو یا چند فرد یا گروه است. رقابت‌کردن به معنای تلاش برای پیشی‌گرفتن از دیگران هم‌چون رقابت ورزشی است (آوتویت و باتامور، ۱۳۹۲، ص۴۸۴).

در رابطه با تعریف اصطلاحی، رقابت سیاسی در منابع مربوط، به صورت صریح تعریفی به‌دست نیامد. در متون مرتبط با حوزه مشارکت و رقابت سیاسی، این‌دو هم‌زاد و لازم و ملزوم هم‌دیگر دانسته شده است. با وجود این، ناچاریم برای یافتن تعریفی مقبول از رقابت سیاسی، به تعریفی از مشارکت سیاسی که تا حد زیادی با رقابت سیاسی هم‌خوانی دارد، رجوع کنیم:

> هر نوع اقدام داوطلبانه، موفق یا ناموفق، سازمان‌یافته یا بی‌سازمان، مقطعی یا مستمر که برای تأثیرگذاری بر انتخاب سیاست‌های عمومی، اداره امور عمومی یا گزینش رهبران سیاسی در سطوح مختلف حکومتی (اعم از) محلی و ملی، روش‌های قانونی و غیر قانونی را به‌کار گیرد (پای و دیگران، ۱۳۸۰، ص۲۴۷).

تعریف حاضر با مقصود ما از رقابت سیاسی نزدیکی بسیاری دارد؛ هم‌چنان‌که

هدف از رقابت سیاسی به عنوان قسمی از مشارکت سیاسی، چیزی جز نوعی تأثیرگذاری بر روند حاکمیت سیاسی و قدرت نیست. قید «سیاسی» در «رقابت سیاسی» موضوع و محدوده رقابت را تعیین می‌کند. ازاین‌رو، مراد از رقابت سیاسی، تلاش داوطلبانه و در چارچوب قواعد مقررشده از سوی نظام سیاسی، برای سبقت‌گرفتن از رقیبان در احراز یا حفظ موقعیت‌های سیاسی و اجتماعی یا تأثیرگذاری بر آن‌ها است.

مبانی متعددی در آثار متفکران لیبرال برای لیبرالیسم مطرح است. از میان آن‌ها نیز می‌توان مبانی متعددی را در ارتباط با رقابت سیاسی مد نظر لیبرال‌دموکراسی دید. اما به دو دلیل، نقد و بررسی مبانی رقابت سیاسی در لیبرال‌دموکراسی به پنج مبنای آزادی، برابری، رضایت مردمی، حق انتخاب و تساهل محدود شده است. ابتدا این‌که اگر به دنبال تمامی مبانی با کوچک‌ترین رابطه با مسأله رقابت سیاسی می‌بودم، تعداد مبانی بسیار بیش‌تر می‌شد. در ضمن، این اشکال نیز پیش می‌آمد که بسیاری از این مبانی یا مرتبط نیستند و یا ارتباط‌شان به اندازه‌ای کم است که قابل اغماض می‌بودند. براین اساس، بررسی مبانی را به مبانی قریب اختصاص دادم. هم‌چنین دلیل دوم این‌که تمرکز مقاله بر عمده‌ترین مبانی رقابت سیاسی از منظر لیبرال‌دموکراسی بوده است. ازاین‌رو، عمده‌ترین مبانی قریب رقابت سیاسی در مدعیات متفکرین لیبرال در ادامه مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد.

آزادی

مکاتب مختلف فکری براساس اصول پذیرفته‌شده خود، دیدگاه‌های خاصی درباره آزادی ارائه کرده‌اند. اساس تحقق آزادی آن است که هر شخصی توانایی انتخاب میان دو یا چند گزینه را داشته باشد و در انتخاب هیچ‌کدام مجبور نباشد. انسان عاقل به‌طور طبیعی به دنبال مصالح و منافع خویش است. لذا برای رسیدن به منافع و مصالح ادعایی مورد نظر خود، از دیدگاه مکتب لیبرالیسم از آزادی عمل حداکثری برخوردار است (درخشه، ۱۳۸۷، ص۱۴).

در نظریه‌های متفکران لیبرال کلاسیک تا قرن نوزدهم، اصل آزادی به عنوان مهم‌ترین اصل از اصول فکری لیبرالیسم از محوریتی خاص برخوردار بود که به‌تدریج با عنصری دیگر به نام برابری سیاسی همراه شد. قرارگرفتن برابری سیاسی در کنار آزادی، نظریه نظام سیاسی لیبرال را از حکومت مشروطه به لیبرال‌دموکراسی گذر داد. ظهور نظریه لیبرال‌دموکراسی، حاصل ترکیب دو عنصر آزادی و برابری سیاسی است (میراحمدی، ۱۳۸۴، ص۲۴۹). اصل آزادی در فلسفه سیاسی لیبرالیسم، فارغ از منبع و مبنای غیر انسانی و فرازمینی و تنها براساس خودمختاری و ارباب خودبودن انسان توجیه و تبیین می‌شود (همو، ۱۳۸۱، ص۱۱۴).

پذیرش آزادی به عنوان ارزش مطلق در مکتب لیبرالیسم، منجر به توجیه آموزه اساسی آن؛ یعنی حکومت محدود می‌شود. جان استوارت میل، برداشتی از آزادی ارائه می‌کند که عنصر اساسی آن، عدم مداخله و نبود محدودیت است. اصل اساسی آزادی از نظر میل آن است که همه افراد، گروه‌ها، حکومت و توده مردم از مداخله در اندیشه و رفتار یک‌دیگر خودداری کنند. البته میل، تفاوتی در اندیشه و رفتار در این زمینه قائل می‌شود. از نظر او، در حالی که اندیشه باید کاملاً آزاد باشد، آزادی رفتار و عمل افراد، باید در جهت حفظ سلامت و امنیت جامعه محدود شود (میل، ۱۳۸۵، ص۹۸). چارچوب کلی رقابت سیاسی در لیبرال‌دموکراسی کاملاً هم‌سو با این تلقی از آزادی تعریف شده است. برای محدودکردن قدرت حکمرانان در جهت جلوگیری از تعدی آنان به حقوق و آزادی شهروندان، چرخش دوره‌ای قدرت و محدودیت زمانی آن به عنوان یکی از راه‌کارهای اصلی به شمار می‌آید. از منظر لیبرال‌دموکراسی، چرخش مسالمت‌آمیز قدرت نیازمند سازوکارهای دموکراتیک است که رقابت سیاسی از ارکان آن محسوب می‌شود. از نظر میل، دموکراسی زمانی برترین نوع حکومت خواهد بود که هیچ طبقه‌ای، حتی پرشمارترین آن‌ها نتواند اثر سیاسی طبقات دیگر را زایل و جریان قانون‌گذاری و امور اجرایی کشور را بر اساس منافع انحصاری طبقه خود اداره کند. مسأله این است که راه‌هایی برای جلوگیری از این سوءِ استفاده پی‌گیری شود؛ بدون آن‌که امتیازهای حکومت مردم

فدا شود (همو، ۱۳۸۶، ص۱۸۸). اعتبار مطلق آزادی در لیبرال‌دموکراسی، مستلزم حق مشارکت حداکثری برای تمامی گروه‌ها و طیف‌های مختلف جامعه در میدان رقابت‌های سیاسی است. تمامی گروه‌هایی که در جامعه لیبرال حضور دارند، به شرط برهم نزدن امنیت عمومی می‌توانند در عرصه رقابت‌های سیاسی حضور داشته باشند و ایجاد مانع بر سر راه هیچ گروه و فردی در ورود به عرصه رقابت‌های سیاسی موجه نیست. بنابراین، در لیبرال‌دموکراسی، با تلقی حداقلی از حدود آزادی، حدود رقابت سیاسی هم حداقلی لحاظ شده و ضمن این‌که عرصه برای رقابت حداکثری گروه‌ها گشوده شده، از نظر قانونی و اخلاقی هم بایدها و نبایدهای آن به صورت حداقلی لحاظ شده است.

برخلاف تفکر کلاسیک که آزادی را هم‌چون آرمان انسانی در متن روی‌کردی فضیلت‌گرا در نظر می‌گیرد و آن را مقید به موازین و حدود عقل غایت‌مدار می‌داند که به مسؤول‌بودن انسان در قبال ارزش‌های غایی و اساسی متعهد است. روی‌کرد غالب تفکر لیبرال، آزادی را در مفهوم سلبی آن؛ یعنی رهایی فرد از موانع بیرونی خلاصه می‌کند و حتی مستقل از اراده فردی، آزادی را مقید به موازین و ارزش‌های انسانی نمی‌داند. در این تفکر، این‌گونه شروط الزام‌آور، تنها در صورت مسبوق‌بودن به اراده فردی، معتبر و اجرایی بوده و تنها قید آزادی عدم تزاحم با آزادی‌های مشابه دیگران به عنوان لازمه حیات اجتماعی است (توسلی، ۱۳۹۸، ص۳۸۲). زیرا اصولاً ارزش‌ها در لیبرال‌دموکراسی؛ اعم از ارزش‌های اخلاقی، اجتماعی، حقوقی و سیاسی، امور اعتباری و قراردادی بوده و ریشه عقلانی و واقعی ندارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱(ب)، ج۲، ص۲۶۰). به دلیل چنین نگاهی به آزادی در لیبرال‌دموکراسی، رقابت سیاسی شکل‌گرفته در آن نیز با اشکالات و چالش‌های متعددی روبه‌روست:

نخست این‌که نگاه افراطی به آزادی در لیبرال‌دموکراسی، آن را از هر نوع محدودیت اخلاقی و ارزش‌های الهی و انسانی رها ساخته که در نهایت به شدیدترین نوع نابرابری و ناعدالتی در عرصه‌های گوناگون زندگی اجتماعی منجر می‌شود. همین آسیب‌ها در رقابت سیاسی لیبرال هم خودنمایی می‌کند. بنابراین، رقابت سیاسی در

لیبرال‌دموکراسی مقید به ارزش‌های الهی و انسانی نبوده و اساساً چنین شروط و نظارت‌هایی را بی‌معنا می‌داند.

دوم این‌که روی‌کرد سلبی لیبرالیسم به آزادی، ظرفیت پاسخ‌گویی به ابعاد ایجابی آزادی همانند فراهم‌نمودن زمینه حضور همه اقشار در صحنه رقابت سیاسی و مشارکت در سرنوشت جامعه را ندارد. آزادی منفی نزد متفکران لیبرال، متوجه موانعی است که دولت برای آزادی فردی ایجاد می‌کند و به خصوص بر جنبه اقتصادی این امر و رفع تهدید از مالکیت خصوصی و بازار آزاد سرمایه تأکید دارد. به عبارت دیگر، یک‌بعدی‌نگری در تفسیر آزادی و به تبع آن رقابت سیاسی می‌تواند آن دو را به برخی اقشار خاص محدود کند و حتی عملاً تهدیدی برای آزادی برخی اقشار دیگر باشد (توسلی، ۱۳۹۸، ص۳۰۱-۳۰۰).

سوم این‌که هرچند در لیبرال‌دموکراسی بر آزادی حداکثری تأکید و به دنبال آن بر رقابت سیاسی حداکثری اصرار می‌شود، ولی به دلیل نابرابری‌های حاصل از آزادی افراطی، در موارد زیادی افراد توانمند و شایسته مناصب سیاسی ـ اجتماعی، امکان رقابت با افراد ثروتمند و قدرتمند را ندارند و لذا از ورود به عرصه رقابت‌های سیاسی خودداری می‌کنند. در نتیجه افرادی که از امکانات ثروت، قدرت و شهرت برخوردارند، به این مناصب می‌رسند (وینر، ۱۳۸۵، ص۳۶۱). بنابراین، رقابت سیاسی در لیبرال‌دموکراسی با بحران بی‌توجهی به شایسته‌سالاری که یکی از اهداف عمده رقابت سیاسی است، مواجه است.

چهارم این‌که رقابت سیاسی حداکثری برخاسته از آزادی افراطی، در نهایت به عاملی برای تهدید آزادی تبدیل می‌شود. تأکید بر رقابت افراطی؛ اگرچه ممکن است مانع از برخورداری افراد از حقوق یا آزادی‌های اساسی نشود، ولی مانع تحقق اصلی است که برای توجیه این حقوق و آزادی‌ها به‌کار می‌رود (همان، ص۳۶۲). آن اصل، کرامت ذاتی و برابری انسان‌ها است. رقابت افراطی به شکل رایج، در لیبرال‌دموکراسی که توأم با فساد و لابی‌گری اقتصادی و سیاسی است، از هدف خود دور شده و منجر به ازمیان‌رفتن کرامت انسانی و برابری آن‌ها شده است.

برابری

برابری دارای دو مفهومِ برابری اولیه یا برابری فرصت و برابری نتیجه یا برابـری در وضعیت نهایی است. در این‌جا تنها به بررسی برابری فرصت خواهیم پرداخت. از منظر دموکراسی لیبرال، انسان دارای کرامت ذاتی و غیر قابل سلب اسـت و بـر ایـن اسـاس، پاره‌ای از حقوق بنیادین انسان را به رسمیت شناخته اسـت. حـق برابـری یکـی از ایـن حقوق است که نشأت‌گرفته از کرامت ذاتی انسان است؛ کرامتی کـه همـه انسـان‌هـا را علی‌رغم تفاوت‌های ظاهری‌شان برای بهره‌مندی از حقوق بنیـادین‌شـان در یـک سـطح می‌بیند. شاخه‌ای از برابری، برابری سیاسی اسـت. برابـری سیاسـی بـه معنـای برابـری شهروندان یک دولت در حقوق سیاسی‌ای است که از آن‌هـا در سـایه حمایـت دولـت برخوردار می‌شوند.

انسان‌ها علی‌رغم این‌که از لحاظ مختلف تفاوت‌های بی‌شماری دارند، ولی از نظر اخلاقی که به حقوق نیز سرایت پیدا می‌کند، برابرند. این برابری نباید از منظر برخـی به عنوان هدف و ایده‌آل مطرح شود، بلکه یک الزام است. اما آرمان‌ها هیچ‌گاه به‌طور کامل محقق نشده‌اند. ازاین‌رو، ایده‌آل‌های تسـاوی‌طلبانـه بـا محـدودیت‌هـای جـدی بشری مواجه بوده است. لذا وظیفه دولت در این موضوع، زمینه‌سـازی جامعـه بـرای بهره‌مندی حداکثری شهروندان از حقوق خود است. از منظر لیبرال‌دموکراسی، یکی از موانع بهره‌مندی شهروندان از حقوق خود و محدودکننده آنـان، خـود دولـت اسـت. براین اساس، لیبرالیسم، طرف‌دار دولت حداقلی است. اما همین دولت حـداقلی بایـد نابرابری‌های موجود برای شهروندان خود را مرتفع سازد. یکی از عرصه‌های ظهور و بروز برابری، در رقابت‌های سیاسـی اسـت. هـم‌چنـین یکـی از مواضـعی کـه میـزان پای‌بندی دولت‌ها به شعار برابری را روشن می‌سازد، رقابت‌های سیاسی است. ایجـاد فرصت‌هـای برابـر بـرای شـهروندان، گـروه‌هـا و احـزاب موجـود در جامعـه بـرای انتخاب‌شدن، انتخاب کردن، مطرح‌کردن خود و ایده‌ها و برنامه‌های خود در جامعه و میزان معتبردانستن رأی هر کدام از آنان در رقابت‌های سیاسـی، نمونـه‌هـایی در ایـن زمینه است.

در اتخاذ تصمیمات جمعی باید خیر عمومی یا منافع هر شخص به‌طور برابر مورد توجه قرار گیرد. برای تضمین برابری منافع هر شخص، لازم است تک تک اعضای بالغ یک اجتماع، به نوبه خود از حق مشارکت در تصمیم‌سازی جمعی و تصمیماتی که بر خیر یا منافع او تأثیر دارد، برخوردار باشند. این اصل، به نوبه خود نیازمند برابری سیاسی است و تنها در یک نظام سیاسی کاملاً دموکراتیک قابل تحقق است.

رقابت سیاسی، میدانی است که زمینه برخورداری هر یک از اعضای جامعه را از منافع جمعی و فردی تا حدودی برآورده می‌سازد. با رقابت سیاسی است که هر فردی می‌تواند تاحدودی از منافع یا آسیب‌های روی کار آمدن شخص یا حزب خاص آگاهی بیابد و سپس دست به انتخاب بزند و وارد چرخه رقابت سیاسی شود.

آکرمن از اصل برابری در جامعه لیبرال با بهره‌گیری از روش گفت‌وگوی بی‌طرفانه با شرط عدم تحمیل معیارهای خاص به افراد طرف گفت‌وگو دفاع کرده و می‌گوید: هرگاه از صاحب قدرتی درباره مشروعیت قدرتش سؤال شود، باید بتواند بدون بهره‌گیری از ابزارهای سرکوب و قدرتش، پرسش‌گر را قانع کند که شایستگی این منصب و قدرت را داشته است و ادعای او بر یک اصل معقول قابل تعمیم استوار است. اما در بسیاری از این قبیل مناظرات، اختلاف بر سر معیار شایستگی قابل پیش‌بینی است (توسلی، ۱۳۹۸، ص۲۳۷-۲۳۶). رقابت سیاسی می‌تواند معیار و سازوکاری عقلانی و گره‌گشا برای حل این معضل باشد. آن‌که بتواند با سازوکار رقابت بالا بیاید، می‌تواند قدرتش مشروع باشد و در صورتی که زمینه رقابت را برای بقیه گروه‌ها در دوره‌های بعد فراهم نماید، از دوام مشروعیت نیز برخوردار خواهد بود.

رقابت سیاسی مبتنی بر چنین تفسیری از برابری، دارای ایرادهایی در برخی عرصه‌ها است. یکی از نقدهای طرح‌شده در این زمینه این است که هرچه بیش‌تر بخواهیم مطمئن بشویم که همه افراد از حقوق اساسی خویش در حوزه رقابت سیاسی برخوردارند، نابرابری میان آن‌ها بیش‌تر خواهد شد. شاید بتوان این پارادوکس را با خاطرنشان‌کردن این نکته حل کرد که جنبه‌های برابری و نابرابری آن‌ها متفاوت است. آن‌ها از این جهت برابرند که حقوق معینی دارند، اما از این جهت نابرابرند که برخی

قدرتی بیش از سایرین دارند و نابرابری در قدرت، بـرای تضـمین عملـی برخـورداری همگانی از حقوق اجتماعی ـ سیاسی معین لازم است (وینر، ۱۳۸۵، ص۳۶۲).

دومین نقد بر تفسیر لیبرال، از برابری مرتبط با منابع دینی است. دو نـوع برابـری را می‌توان از منابع دینی برداشت کرد: برابری تکوینی و برابری تشریعی. برابـری تکـوینی به معنای برابری انسان‌ها در اصل آفرینش و نفی هرگونه تمـایزی در ایـن زمینـه اسـت (حجر(۱۵): ۲۹ و اسراء(۱۷): ۷۰). در مقابل برابری تکوینی، برابری تشریعی قـرار دارد که مربوط به جامعه دینی است. یعنی دین برای اتباع خود یک سری حقوق و تکـالیف درنظر گرفته است و تمـامی افـراد، بـدون اسـتثنا در برخـورداری از حقـوق و داشـتن مسؤولیت و تکلیف در قبال بهره‌مندی از حقوق و مزایای جامعه دینی برابرنـد. در ایـن زمینه تفاوت‌هایی در حقوق برخی افراد هم‌چون زن و مرد، اتباع خـارجی، اقلیـت‌هـای مذهبی و... دیده می‌شود که به تناسب حقوق، مسؤولیت‌ها نیـز متفـاوت اسـت. برخـی نابرابری‌ها در یک سیستم حقـوقی کـه بـرای نظـم‌دادن بـه زنـدگی اجتمـاعی سراسـر محدودیت انسان‌ها در نظر گرفته می‌شود، ضروری است. این‌که چه افرادی مـی‌تواننـد وارد چرخه قدرت و رقابت سیاسی شوند، حق رأی یا حق انتخاب‌شدن دارند یا نـه از محدودیت‌های نظام‌های حقوقی است. حق در هر سیستم حقوقی با درنظرگرفتن هدف و ارتباط فعل با هدف انتزاع می‌شود. از این منظر که انسان تنها دارای بعـد جسـمانی و این دنیایی نیست و بعدی مهم‌تر و اصیل، به نام بعد روحانی و مجـرد دارد، یـک نظـام حقوقی کامل نمی‌تواند به هیچ کدام از ابعاد وجودی و زندگی مربوط به آن بـی‌تفـاوت باشد. بر این اساس، هدف از یک نظام حقوقی کامل، باید عـلاوه بـر آبـادانی و انتظـام زندگی اجتماعی دنیوی، سـعادت و رفـاه اخـروی نیـز باشـد. چنـین نظـام حقـوقی‌ای نمی‌تواند مجزا و مستقل از نظام اخلاقی و بـی‌تفـاوت بـه آن باشـد. ازایـن‌رو، رقابـت سیاسی مقید به برابری کامل، اگر برآورنده اهـداف نباشـد، مطلـوب و سـودمند نیسـت (مصباح یزدی، ۱۳۹۱(الف)، ص۵۰-۴۵).

سومین نقد وارد بر برابری مطرح در رقابـت سیاسـی لیبـرال‌دموکراسـی، در حـوزه عملیاتی‌کردن آن است. با این بیان که برابرسازی انسان‌های یک جامعه به معنای حقیقی

ممکن نیست، برفرض هم که امکان‌پذیر باشد، به دلیل تفاوت‌های شخصی مطلوب نیست. زیرا موجب ازبین‌بردن ذوق و ابتکار و انگیزه رقابت و رشد در انسان‌ها است. عدالت به معنای رعایت برابری در میان انسان‌های برابر است و برخورد برابر با افراد نابرابر، عین ظلم و بی‌عدالتی است (ارسطو، ۱۳۷۱، ص۱۲۲، کتاب سوم، فصل۵، بند۹). جامعه نیز با تنوع و احتیاج متقابل و تقسیم کار برخاسته از آن است که رونق و دوام خواهد داشت (توسلی، ۱۳۹۸، ص۲۲۹-۲۲۸). رقابت سیاسی نیز با ظهور تنوع در احزاب و برنامه‌های آنان شکل گرفته و پویا خواهد شد.

چهارمین نقد بر پیکر بی‌جان برابری در لیبرال‌دموکراسی، مربوط به حق رأی است. روشن‌ترین نابرابری سیاسی، نقض قاعده یک فرد یک رأی است (رالز، ۱۳۹۰، ص۳۵۲). این اصل در لیبرالیسم پذیرفته شده است که همه شهروندان جامعه در هر طبقه و پست اجتماعی و سیاسی و یا با هر توان اقتصادی که باشند، دارای رأی واحد با میزان اعتبار یک‌سان هستند. دموکراسی لیبرال، در مقابل این وسوسه که رأی برخی افراد جامعه از اعتبار و کیفیت برتری برخوردار است، از خود مقاومت نشان داده است. اما اشکال زمانی پنجه در رخ می‌کشد که این برابری در جامعه لیبرال، توسط لابی‌گران اقتصادی و سیاسی به واسطه تبلیغات و تخریب‌های انتخاباتی در جوامع لیبرال که اقتصاد آزاد دارند، در رقابت‌های انتخاباتی برهم خورده است. رقابت سیاسی؛ خصوصاً در جامعه لیبرال، با اقتصاد سرمایه‌داری، عرصه جولان پول‌های کثیف و به‌شدت تحت تأثیر لابی اقتصادی است. عرصه رقابت سیاسی که عرصه‌ای لغزنده و مورد طمع است، اقتصاد آزاد و سرمایه‌داری به عنوان ابزاری قدرتمند و ناجوانمردانه برای پس‌زدن رقیب است. پول‌های کثیف، در هر رقابت سیاسی، برهم‌زننده قواعد بازی و ناسالم‌کردن آن است، ولی در لیبرال‌دموکراسی با شعار کاپیتالیسم، آثار سوء به مراتب شدیدتری دارد.

رضایت مطلق مردم

رضایت مهم‌ترین مبنای مشروعیت فرمان‌روایی سیاسی است که نظریه قرارداد اجتماعی بر مبنای آن، مشروعیت حکومت را توجیه می‌کند. مفهوم رضایت به عنوان

مبنای مشروعیت حاکمیت سیاسی؛ اگرچه ریشه در اندیشه سیاسی ارسطو در یونان باستان دارد، ولی در دوران مدرن با اقبال روزافزون همراه بوده است. این آموزه بنیاد نوعی توجیه سیاسی دولت که نظریه قرارداد اجتماعی خوانده می‌شود، دانسته می‌شود (همپتن، ۱۳۸۰، ص۸۱). نظریه قرارداد اجتماعی از منظر همپتن به دو نظریه قرارداد اجتماعی واگذاری و کارگزاری تقسیم می‌شود. نظریه هابز در زمره قرارداد اجتماعی، واگذاری قرار می‌گیرد؛ زیرا در آن، اقتدار سیاسی به صورتی بازپس‌نگرفتنی به حاکم اعطا می‌شود. ولی در نظریه لاک، حاکمیت امانتی از جانب مردم در دست حاکم قرار دارد و براین اساس، جزء نظریه‌های کارگزاری است (همان، ص۸۴). براساس این تقسیم، لیبرال‌دموکراسی نمایندگی ریشه در قرارداد اجتماعی کارگزاری دارد. در قرارداد دو مرحله‌ای لاک، افراد ابتدا جامعه سیاسی را تأسیس و حقوق خود را به این جامعه واگذار می‌کنند. اما در مرحله دوم، جامعه سیاسی این حقوق را از طریق قرارداد کارگزاری استخدام حاکم، برای استفاده از این حقوق برای حکومت بر جامعه، در جهت نفع متقابل افراد به حاکم واگذار می‌کند (همان، ص۱۰۹). لاک معتقد است قدرت سیاسی مشروعیت ندارد، مگر آن‌که اعمال‌کنندگان این قدرت با رضایت اتباع اعمال قدرت کنند. اتباع نیز می‌توانند دست به اقداماتی برای جلوگیری از سوء استفاده از قدرت بزنند. لاک حق مخالفت و اعتراض را تنها ضمانت در برابر سرکوب‌گری حکومت یا سهل‌انگاری آن در حفاظت از حقوق اساسی شهروندان نمی‌دانست، بلکه او خواستار جدایی قدرت اجرایی از قدرت قانون‌گذاری و قوه مقننه تا حدودی انتخابی و رقابتی بود (وینر، ۱۳۸۵، ص۳۲۵). رقابتی‌بودن عرصه‌های مختلف سیاسی، یکی از راه‌کارهای اعمال رضایت مردم در حکمرانی است. هم‌چنین رقابت سیاسی برای نظارت بر اقتدار دولت و محدودکردن قدرت فراگیر آن، یکی دیگر از عرصه‌های اعمال حق حاکمیت مردم و رضایت آن‌ها است. در صحنه‌های رقابت سیاسی، طرفین رقابت برای رعایت قواعد بازی به ناچار باید رضایت رأی‌دهندگان را به برنامه‌ها، عمل‌کرد و شعارهای طیف خود جلب نمایند. رقابت سیاسی به عنوان مکانیسمی برای سنجش رضایت مردم از طیفی سیاسی که بر اساس رقابت بالا می‌آید نیز به کار خواهد رفت.

اگر حزبی پس از دردست‌گرفتن اختیارات حکومتی از رضایت مردمی غافل شود، به طور حتم در دوره‌های بعد با اقبال مردمی مواجه نخواهد شد و حتی همراهی مردم در حمایت از برنامه‌ها و اهداف خود را از دست خواهد داد. پیش‌برد اهداف بدون حمایت مردمی برای نظام لیبرال‌دموکراسی؛ آن‌گونه که خود مدعی است، تقریباً محال است. این برداشت از رضایت مردم که آن را در یک نظام سیاسی و رقابت‌های مطرح در آن مطلق می‌انگارد، مورد نقدهای عدیده‌ای است:

اولین نکته حائز اهمیت در نقد مبناقرارگرفتن رضایت مردم برای رقابت سیاسی در لیبرال‌دموکراسی این است که لیبرال‌دموکراسی بر اساس اومانیسم که فرد انسان و خواسته‌های او را محور قرار می‌دهد، نه انسانیت وی را، رقابت سیاسی را مقید به هیچ اصول ارزشی پیشینی نمی‌داند. ازاین‌رو، رقابت سیاسی جز برآوردن تمایلات نفسانی بازیگران و شهروندان، غایتی دیگر مد نظر ندارد. از منظر لیبرال‌دموکراسی، تنها زمانی ارزش‌های انسانی می‌توانند در رقابت‌های سیاسی مطرح شوند که پشتوانه‌ای از رضایت مردمی داشته باشند.

دوم آن‌که حکومت مبتنی بر رضایت مردمی در برخی اوقات، آغازی نیک و فرجامی بد داشته است. سرنوشت غم‌انگیز اغلب کشورها در چنین حالاتی این بوده که پیشرفت در همان گام‌های نخستین متوقف شده است. چرا که کار در هر دوره‌ای آن‌چنان نهاده شده است که کار بایسته دوره‌های پیشین را ناشدنی ساخته است (میل، ۱۳۸۶، ص۱۱۰). در رقابت‌های سیاسی، اگر صرف رضایت مردمی ملاک باشد، این آفت بروز خواهد کرد و هر منتخبی چون خود را وامدار رضایت مردم می‌داند، برنامه‌ها و اهداف دولت‌های قبل را جدی نخواهد گرفت. اما اگر رضایت مردم تنها یکی از پشتوانه‌های منتخبین باشد، امیدی به اتمام کارهای ناتمام گذشته خواهد بود.

سوم این‌که تحصیل رضایت معقول مردم در امر زمام‌داری، اصلی ضروری و اجتناب‌ناپذیر است. اما مطلق رضایت مردم؛ اعم از معقول و نامعقول که شامل خواهش‌های نفسانی آنان است، جدای از این‌که قابل تحقق نیست، برای فلسفه سیاسی متعالی اسلام که وظیفه رشد و تعالی معنوی و اخلاقی انسان‌ها را علاوه بر عمران

دنیـوی بـر عهـده دارد، قابـل پـذیرش نیسـت (جعفـری، ۱۳۶۹، ص۲۲۵-۲۲۴). در رقابت‌های سیاسی نیز تا حدی که رشد و کمال معنوی انسان‌ها اجازه می‌دهد، بازیگران این عرصه می‌توانند مبنای رضایت مردمی را بـه عنـوان یـک اصـل، بـرای چـارچوب رقابت‌های خود مد نظر قرار دهند. هم‌چنین کمال و تعالی انسان، یکـی از غایـت‌هـای رقابت سیاسی خواهد بود. ارزش‌های انسانی نیـز بـه عنـوان چـارچوبی بـرای رقابـت سیاسی سالم، مورد توجه می‌باشد.

حق انتخاب

حق تعیین سرنوشت از جمله حقوق سیاسی‌ای است که پس از فراز و نشیب‌هـایی در اندیشه سیاسی به دست آمده است. در تمامی امور مربـوط بـه انسـان، هـرکس کـه مستقیم و نه با میانجی، سرپرستی یا قیمومیت، ذی‌نفع باشد، دارای حـق اظهـار نظـر و رأی است و تا زمانی که استفاده از این حق با امنیت جامعه ناسازگار نباشد، نباید از آن منع شود (میل، ۱۳۸۶، ص۱۹۷). یکی از برترین سودمندی‌های حکومت آزاد، پـرورش هوش و احساسات شهروندان است و این کار، هنگامی می‌توانـد تـا فروتـرین سـطوح مردم عملی شود که برای ایفای نقشی که مستقیماً بر منافع سترگ کشور اثرگذار باشـد، به هم‌کاری خوانده شوند (همان، ص۱۸۸). حقوق سیاسی‌ای هم‌چون حـق شـرکت در انتخابات آزاد، حق تشکیل انجمن‌ها و اجتماعات یا پیوستن به آن‌ها حـق مشـارکت در رقابت‌های سیاسی می‌تواند در رابطه با حـق انتخـاب آزاد مطـرح شـود (وینـر، ۱۳۸۵، ص۳۴۸).

اگر مهم‌ترین حقوق سیاسی؛ یعنی حق رأی دادن منحصر به افرادی شود که توانایی استفاده مسؤولانه از این حقوق را دارند، مردم در کل از حقـوق ایمـن‌تـری برخـوردار خواهند بود. حق رأی، مهم‌ترین حقی است که باید با احتیاط تمام گسترش داده شود و آن هم توأم با گسترش آموزش و رقابـت سیاسـی (همـان، ص۳۵۰). ایـن‌هـا مـدعیاتِ مدعیان آزادی و برابری و دموکراسی برای همه اسـت. البتـه بـه ظـاهر حرفـی درسـت است، ولی از کجا باید اطمینان یافت که این نوع محدودیت آراء هدف‌گـذاری شـده و

مورد سوء استفاده برخی سیاست‌بازان و مترصدان قدرت قرار نگیرد. در این طرز فکر، به صرف ادعای امنیت برای حقوق مردم، مردم از حقوق اساسی خود که همان حق تعیین سرنوشت است، محروم می‌شوند.

رقابت سیاسی در لیبرال‌دموکراسی برای رسیدن به ثمرات مشارکت همگانی، فراگیربودن را شعار خود قرار داده است. رقابت سیاسی با هدف فراگیری، موجبات عوام‌فریبی و پوپولیستی‌بودن حق رأی و انتخاب را در لیبرال‌دموکراسی فراهم آورده است. برای دوری از این مشکل، لیبرال‌دموکراسی ترفندهایی هم‌چون پرسش‌گری عمومی یا حق مخالفت و تشکیل احزاب اپوزیسیون را هرچند با تأخیر، ولی در نهایت تدارک دیده است. براین اساس، برای تأمین حقوق اجتماعی شهروندان در جوامع لیبرال، ابتدا باید حقوق سیاسی آن‌ها تأمین شود. چرا که حقوق اجتماعی در جایی که حقوق سیاسی وجود نداشته باشد، امنیت کم‌تری داشته و محدودترند (همان، ص۳۴۹).

غایت نظام سیاسی لیبرال‌دموکراسی از جامه عمل‌پوشاندن به حق انتخاب مردم در قالب رقابت سیاسی، تنها جلب رضایت مردمی است. در حالی که باید مقصودی فراتر از صرف تأمین رضایت مردمی را در سر داشت. پیشرفت تمدنی و تعالی معنوی جامعه و برپایی ارزش‌های الهی و انسانی در میان شهروندان مدینه فاضله اسلامی از آرمان‌های اصیل اسلامی است.

رأی مخفی سازوکاری برای اعمال حق انتخاب آزادانه در لیبرال‌دموکراسی است. اما این سازوکار نیز اشکالی کارشکن همانند نقد مطرح‌شده در رضایت مردمی دارد. با این بیان که در جوامع لیبرال، لابی‌های اقتصادی و سیاسی چنان افکار عمومی را جهت‌دهی می‌کنند که هیچ فردی، حتی احساس نمی‌کند که آزادی انتخابش سلب شده است و به گزینه‌های لابی‌گران می‌اندیشد، رأی می‌دهد و حمایت می‌کند.

تساهل

تساهل به معنای تحمل کسی یا چیزی که ناخوشایند است، می‌باشد. تساهل در جایی مطرح است که یک تفکر یا رفتار ناخوشایند، به نظر عامل تساهل درمیان باشد.

تساهل با کوتاهی و سهل‌انگاری یا اباحه‌گری ناشی از بی‌تفاوتی متفاوت است. در تساهل یک نوع بی‌طرفی مثبت و پذیرش آگاهانه و عامدانه ناشی از محاسبه و منطقی خاص در کار است. تساهل زمانی مطرح است که عامل تساهل در موضع قدرت است و میل و توان مداخله و سرکوب مخالف را دارد، اما به دلایلی از این کار عامدانه خودداری می‌کند (توسلی، ۱۳۹۸، ص۲۴۳-۲۴۲). تساهل پس از استقرار رأی فرد، مبنی بر برتربودن نظر خود بر نظر مخالف موضوعیت پیدا می‌کند. ازاین‌رو، تساهل به معنای پذیرش و صحه‌گذاشتن بر رأی و نظر یا رفتار مخالف نیست، بلکه تساهل نوعی استراتژی مبتنی بر یک سلسله مصالح و ملاحظات عملی در طرز برخورد با دیگران است.

از علت‌های اصلی جنگ‌ها، شورش‌ها و بی‌ثباتی‌های سیاسی، نابردباری و عدم تحمل مخالفین بوده است. وقتی به کسانی که دارای عقیده، مذهب، قومیت یا مرام و مسلک سیاسی مغایر با ما هستند، اجازه داده نشود به نحو قانونی مطالبات خود را طرح و پی‌گیری کنند و در چارچوب نظام حقوقی و سیاسی با دیگران رقابت کنند، حق خود را پایمال‌شده می‌بینند و در نتیجه اختلاف‌شان رنگ ایدئولوژیک به خود خواهد گرفت و نسبت به اصل نظام سیاسی حاکم حس بیگانگی پیدا می‌کنند و عملاً به راه‌های خشونت‌آمیز متمایل خواهند شد. ازاین‌رو، تساهل یکی از الزامات و زمینه‌های شکل‌گیری رقابت‌های سیاسی در درون ساختار سیاسی لیبرال‌دموکراسی است. در مقابل گفته می‌شود که وفاق اجتماعی و هماهنگی فکری و عقیدتی، لازمه حرکت‌های پرشتاب اجتماعی است. تنوع و تکثر احزاب و اقتدار سیاسی، وحدت جامعه را نشانه گرفته و آن را در معرض آسیب جدی قرار می‌دهد. در این صورت، ظرفیت‌های موجود جامعه به جای هم‌یاری در پیش‌برد جامعه به سوی هدف واحد، صرف تعدیل و خنثی‌کردن رقبا در رقابت‌های نفس‌گیر و بی‌پایان سیاسی ـ اجتماعی خواهد شد (همان، ص۳۶۳). هیچ یک از دو مدعای ذکرشده نمی‌تواند به صورت مطلق پذیرفته باشد. ازاین‌رو، صحیح نیست برای همه جوامع و در هر شرایطی توصیه هم‌گون کرد. در جامعه‌ای که قدرت و وحدت ملی

قوام نیافته و کیان جامعه شکننده است و یا کشور از نظر امنیتی یا اقتصادی و یا غیره دچار بحران و نیازمند جهش‌های بلند است، در چنین شرایطی نسخه تکثر سیاسی و تساهل گسترده و رقابت سیاسی فراگیر، نه تنها نسخه شفابخش نخواهد بود، بلکه بر بحران‌های جامعه خواهد افزود و گاهی جامعه در شرایط ثبات است و هویت ملی آن قوام یافته و ارکان سیاسی و حقوقی آن نیز از استحکام کافی برخوردار بوده و بحران و خطر جدی اساس جامعه را تهدید نمی‌کند. هم‌چنین شرایط سیاسی و فرهنگی جامعه خواستار رشد و توسعه بیش‌تر سیاسی، اجتماعی و فرهنگی است. در چنین فضایی، اصل تجربه‌شده و عقلانی تساهل می‌تواند مد نظر قرار گیرد که در فضایی آزاد و رقابتی سالم و تنوع و تضارب آراء و سلیقه‌ها، انتخاب‌های منطقی‌تر و مشارکتی پویا در جامعه با نشاط شکل خواهد گرفت. براین اساس، نمی‌توان جوامع را به شکل سیاه و سفید دید، بلکه اقتضای شرایط هر جامعه‌ای یا جامعه‌ای واحد در شرایط مختلف، نسخه‌های متفاوت از تساهل و رقابت سیاسی خواهد بود (همان، ص۳۶۴-۳۶۳).

از نقدهای وارد بر تساهل مطرح در لیبرال‌دموکراسی از منظر معرفت‌شناسی، بر این اساس است که تحمل عقاید و نظریات متفاوت و متضاد می‌تواند بر مبنای شکاکیّت و یا پلورالیسم مبتنی باشد. براساس شکاکیت، کسی نمی‌تواند اعتقاد جزمی پیدا کند و یک رأی یا رفتار را بر دیگری ترجیح دهد و براساس پلورالیسم، تمامی آراء و افکار، بهره‌ای از حقیقت دارند. تساهل و تسامح که بر عدم تعصب و عدم جانب‌داری و خشونت تکیه دارد و بر اساس آن، امروزه ترویج می‌شود که کسی نباید روی چیزی تعصب داشته باشد و هر کس هرچه گفت، باید پنداشت که شاید درست باشد، در حقیقت یک حالت بی‌تفاوتی نسبت به عقاید دینی، فلسفی و علمی در فرد ایجاد می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱(ب)، ج۱، ص۱۵۹). چنین تساهلی از منظر اسلامی مورد پذیرش نیست. ولی تساهل و مدارای اجتماعی به معنای برخورد متین، مؤدبانه و روادارانه با طرف‌داران مذاهب، فیلسوفان و صاحب‌نظران علوم گوناگون و اجازه طرح آراء و روش‌های گوناگون برای اداره جامعه و گفت‌وگو و بررسی آن‌ها کاملاً مورد

قبول اسلام است. در جهان اسلام، شاهد هستیم که در یک شهر، مسلمانان، مسیحیان، زرتشتیان و حتی یهودیان دوستانه در کنار هم زندگی می‌کنند و کشمکش، اختلاف و برادرکشی و دیگرکشی در بین آن‌ها وجود ندارد. این چیزی است که در هیچ نظام مذهبی و سیاسی به اندازه اسلام مورد توجه قرار نگرفته است و تا این حد با صاحبان ادیان مدارا نشده است (همان، ص۱۶۰).

در رتبه بعد و در رابطه با قیدهای مطرح برای تساهل و به تبع آن رقابت سیاسی، نقد مطرح از این قرار است که تساهل حداکثری نظام سیاسی لیبرال‌دموکراسی نسبت به احزاب سیاسی کم‌ترین قید را در راه رقابت سیاسی آنان می‌پذیرد. یعنی تا جایی که رقابت سیاسی منجر به تضعیف امنیت جامعه یا ازمیان‌رفتن حقوق سایر شهروندان نشود، نباید محدود شود. این در صورتی است که در نظام سیاسی اسلامی که نظامی ارزشی و غایت‌گرا است، علاوه بر قیود بیان‌شده در نظام لیبرال‌دموکراسی، رقابت‌های سیاسی را مشروط به رعایت ارزش‌های انسانی و غایات الهی می‌داند. بنابراین، با رعایت این قیود، تساهل در عرصه رقابت سیاسی در نظام سیاسی مردم‌سالار اسلامی قابل اجرا است.

آخرین نکته این‌که لیبرال‌دموکراسی با تساهل هم به صورت دوگانه برخورد می‌کند. با این توضیح که علی‌رغم بلندبودن صدای شعار تساهل در لیبرال‌دموکراسی، همه احزاب و گروه‌ها نمی‌توانند فعالیت آزادانه داشته باشند. یعنی لیبرالیسم، سیستم حقوقی‌ای تعبیه کرده است که قانوناً اجازه فعالیت به برخی احزاب را نمی‌دهد. برای نمونه به احزاب اسلامی اجازه فعالیت سیاسی آزادانه و قانونی داده نمی‌شود. یعنی شعار تساهل لیبرال‌دموکراسی این‌جا کارساز نیست.

نتیجه‌گیری

رقابت سیاسی به عنوان سازوکار مسالمت‌آمیز چرخش قدرت در علم سیاست جدید کاملاً پذیرفته شده است. این مقوله در هر مکتبی بر اساس و مبانی خاصی پایه‌ریزی شده است. کلیات و اصولی که هر مکتبی آموزه رقابت سیاسی یا هر آموزه

سیاسی و غیر سیاسی مد نظر خود را بر آن مبتنی می‌کند، مختص همان مکتب است و اصولاً تمایز در مبانی، در هر مکتب و اندیشه‌ای موجب تمایز در فروعات، نتایج، راه‌بردها و سازوکارهای مبتنی بر آن‌ها می‌باشد. بررسی و نقد مبانی رقابت سیاسی در مکاتب مهم و رایجی هم‌چون لیبرالیسم، نقطه شروعی برای رسیدن به رقابت سیاسی ایده‌آل و آرمانی است.

در این مقاله به بررسی مبانی رقابت سیاسی هم‌چون آزادی، برابری، رضایت مطلق مردم، حق انتخاب، کثرت‌گرایی و تساهل و نقد آن‌ها پرداخته شد تا رقابت سیاسی برآمده از آن‌ها را به چالش بکشد. به طور خلاصه رقابت سیاسی براساس مبانی ذکرشده، اصولی را پذیرا نیست. ازاین‌رو، مقیدشدن رقابت‌های سیاسی به اصول و قواعد ارزشی پیشینی و مستقل از اراده فرد، از منظر لیبرال‌دموکراسی مورد تأیید نیست. مقیدنبودن رقابت سیاسی در لیبرال‌دموکراسی به این اصول، پیامدهای سویی برای آن به دنبال داشته است که در ذیل هر مبنا مستقلا بدان‌ها اشاره شد.

منابع و مآخذ

۱. آوتویت، ویلیام و باتامور، تام، **فرهنگ علوم اجتماعی قرن بیستم**، ترجمه: حسن چاوشیان، تهران: نشر نی، ۱۳۹۲.

۲. ارسطو، **سیاست**، ترجمه: حمید عنایت، تهران: شرکت سهامی انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱.

۳. پای، لوسین و دیگران، **بحران‌ها و توالی‌ها در توسعه سیاسی**، ترجمه: غلامرضا خواجه سروی، تهران: انتشارات پژوهش‌کده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۰.

۴. توسلی، حسین، **نقد مبانی ارزش‌شناختی لیبرالیسم**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۸.

۵. جعفری، محمدتقی، **حکمت اصول سیاسی اسلام**، تهران: بنیاد نهج‌البلاغه، ۱۳۶۹.

۶. درخشه، جلال، **گفتارهایی درباره انقلاب اسلامی**، تهران: دانشگاه امام صادق 7 ، ۱۳۸۷.

۷. رالز، جان، **نظریه عدالت**، ترجمه سیدمحمد کمال سروریان و مرتضی بحرانی، تهران: پژوهش‌کده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، ۱۳۹۰.

۸. مصباح یزدی، محمدتقی، **حقوق و سیاست در قرآن**، نگارش: محمد شهرابی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، ۱۳۹۱(الف).

۹. مصباح یزدی، محمدتقی، **نظریه سیاسی اسلام**، تحقیق و نگارش: کریم سبحانی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ; ، ۱۳۹۱(ب).
۱۰. معین، محمد، **فرهنگ فارسی**، ج۲، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۱۱. میراحمدی، منصور، **آزادی در فلسفه سیاسی اسلام**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۱۲. میراحمدی، منصور، **اسلام و دموکراسی مشورتی**، تهران: نشر نی، ۱۳۸۴.
۱۳. میل، جان استوارت، **حکومت انتخابی**، ترجمه: علی رامین، تهران: نشر نی، ۱۳۸۶.
۱۴. میل، جان استوارت، **رساله درباره آزادی**، ترجمه: جواد شیخ الاسلامی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۸۵.
۱۵. همپتن، جین، **فلسفه سیاسی**، ترجمه: خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.
۱۶. وینر، فیلیپ پل، **فرهنگ اندیشه‌های سیاسی**، تهران: نشر نی، ۱۳۸۵.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وپنجم، شمارهٔ دوم، تابستان۹۹، پیاپی۹۶
ISLAMIC GOVERNMENT 96 / Vol.25, No.2, Summer 2020

مسؤولیت مدنی دولت در قبال رفتار زیان بار حاکمیتی

دریافت: ۹۹/۳/۲۶ تأیید: ۹۹/۶/۳۰
حسین هوشمند فیروزآبادی* و حسین جاور ** و طاها زرگریان***

چکیده

رفتار بخش‌های مختلف حاکمیت، ممکن است در عمل، مردم را متضرر کند. به طور معمول این پرسش مطرح است که دولت در قبال اقدامات زیان‌بار خود، در چه مواردی و تا چه حدی مسؤول است؟ پاسخ مشهوری که از جمله، مستند به ماده ۱۱ قانون مسؤولیت مدنی به این پرسش داده شده، این است که رفتارهای حاکمیتی از جبران خسارت مصون است و مسؤولیت دولت، به‌معنی الاعم، به اعمال تصدی ناشی از تقصیر اداری محدود شده است. نوشتار حاضر، با مرور پیشینه بحث در دکترین و مقررات و با شیوه تحلیلی ـ توصیفی ثابت می‌نماید معافیت دولت از مسؤولیت در قبال اعمال حاکمیتی با قواعد ریشه‌ای و دیرین فقهی و اصول شناخته‌شده و بنیادین مسؤولیت مدنی از جمله اصل جبران خسارت در تعارض است و تحمیل کامل آوار خسارت بر زیان‌دیده، جهت نفع حاکمیت و دیگر مردم، منطق قانع‌کننده‌ای ندارد و شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد، قانون‌گذار پس از انقلاب اسلامی، از نظر قبلی خود؛ به ویژه در حیطه اجرایی و قضایی عدول کرده است. مبانی فقهی چون «احترام» و «لاضرر» و «الغرم بالغنم» در کنار ضرورت توزیع خسارت ناشی از اعمال حاکمیت مبتنی بر مصالح عمومی از جمله مبانی تقویت‌کننده عدول قانون‌گذار محسوب می‌شود.

واژگان کلیدی

مسؤولیت مدنی، اعمال حاکمیتی، مصالح عمومی، رفتارهای حاکمیتی

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (قم): hooshmand@rihu.ac.ir.

** دانش‌آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی دانشگاه تهران، پردیس فارابی: hjavar@ut.ac.ir.

*** دکتری فقه و حقوق جزا از دانشگاه خوارزمی: tahazargaryan93@gmail.com.

مقدمه

هر شخصی ممکن است در اثر اقدامی که انجام می‌دهد، باعث اضرار به دیگری شـود. دولت نیز از این امر مستثنی نیست، بلکه به دلیل حجم گسترده فعالیت‌های دولت، به معنی الاعم(شامل قوای سه گانه و سایر نهادهای حاکمیتی)، بیش از دیگر اشـخاص در معـرض زیان‌زدن به دیگران است. از یک سو، دامنه این فعالیت‌ها و نقش اصـلی دولـت در تـأمین منافع عمومی و احسانی‌بودن بخش مهمی از اقدامات دولت در حوزه تأمین منافع و مصالح عمومی و به تعبیری، اقدامات حاکمیتی، اقتضا دارد، قلمرو مسؤولیت دولت، چندان گسترده نباشد و در انجام تکالیف و برنامه‌های بین‌المللی، ملی و منطقـه‌ای اخـلال ایجـاد نکنـد. از سوی دیگر، واقعیتِ تحمیل زیان به بخش‌هایی از جامعه و تدارک‌نشدن آن، باعث می‌شود، بار زیان مصلحتی که فایده‌اش، عمومی است و همگان از آن بهره‌مند می‌شوند، بر شـخص یا اشخاص معینی تحمیل شود. توجه این خسارت بر اشـخاص معـین و محـدود، بـا ایـن توجیه که مصلحت زیان‌دیده نیز در این زیان مندرج است، چندان منطقی به نظر نمی‌رسد؛ به ویژه در بسیاری از موارد، بدون جبران ماندن خسارت ناشی از اقدام دولت، زیان‌دیده را در تنگنا و تنگ‌دستی قرار می‌دهد. بنابراین، یکی از مهم‌ترین مسائل مـرتبط بـا مسـؤولیت مدنی، بررسی مسؤولیت مدنی دولت است. امکان دریافت خسـارت از قـدرت حاکمـه بـا توجه به قدرت و اقتداری که دارد، از جانب مردمی که تحت حاکمیت یک دولت زنـدگی می‌کنند، مسأله‌ای شایسته توجه و بررسی است. این پرسش مهم مطـرح مـی‌شـود کـه آیـا قواعد مسؤولیت مدنی و دریافـت خسـارت صـرفاً در بـاره اشـخاص حقـوق خصوصـی امکان‌پذیر است یا نسبت به نهادهای حقوق عمومی و در رأس‌شان دولت نیز همان حکم و قاعده جاری است؟ قوای سه گانه مجریه، قضائیه و مقننه، هریک چه مسؤولیتی نسـبت بـه زیان‌های ناشی از اعمال ارتکابی‌شان بر عهده دارند؟

پاسخ رایج و متعارفی که به این پرسش داده شده است، این اسـت کـه قـانون‌گـذار ایران در سال ۱۳۳۹ با تصویب قانون مسؤولیت مدنی و اختصاص ماده ۱۱ این قانون به مسؤولیت مدنی دولت، سعی نموده تا حد ممکن مسؤولیت دولت را محدود نمایـد. در

این ماده، از جهتی با تفکیک «تقصیر شخصی» کارمند از «تقصیر اداری» وی، دولت را تنها در قبال تقصیر اداری و زیان‌های مرتبط با نقص وسایل ادارات مسؤول دانسته و در خصوص تقصیرهای شخصی کارمندانی که دولت خود به استخدام درآورده برای دولت مسؤولیتی در نظر نگرفته است تا زیان‌دیده تنها بتواند به شخص کارمند رجوع نماید. از جهت دیگر با تفکیک «اعمال حاکمیتی» از «اعمال تصدی»، دولت را از مسؤولیت نسبت به اعمال حاکمیتی نیز معاف نموده است. پس از انقلاب، قانونی به‌صورت صریح و کلی در خصوص مسؤولیت مدنی دولت وضع نگردیده است و لایحه‌ای با عنوان «مسؤولیت مدنی مؤسسات عمومی» در سال۱۳۸۳ تهیه گردید که متأسفانه به سرانجام نرسید. علاوه بر این که این تفکیک و مصونیت دولت در مورد یادشده، با مبانی و قواعد بنیادین مسؤولیت مدنی از جمله مبنای احترام و لاضرر سازگار به نظر نمی‌رسد. در برخی قوانین مرتبط با وظایف قوای سه گانه حاکم بر نظام جمهوری اسلامی ایران، موادی به تصویب رسیده و مورد تأیید شورای نگهبان قرار گرفته‌اند که حاکی از تغییر نگرش قانون‌گذار نسبت به مسؤولیت مدنی دولت است. نفی معافیت دولت از مسؤولیت‌داشتن در قبال اعمال حاکمیتی؛ هرچند از جانب برخی نویسندگان نیز مورد انتقاد قرار گرفته است (مرتضوی، ۱۳۹۵، ش۷۶، ص۱۵۰-۱۲۳)، اما این مقاله سعی دارد اولاً آسیب‌شناسی این معافیت را صورت داده و ثانیاً به مغایرت این معافیت با برخی مبانی فقهی مسؤولیت مدنی بپردازد و ثالثاً عدول قانون‌گذار از نظریه معافیت دولت و حرکت به سمت تعمیم مسؤولیت دولت بر اعمال حاکمیتی؛ علاوه بر اعمال تصدی را نمایان‌گر سازد. جهت بررسی این موضوع، پس از مفهوم‌شناسی مختصر مسؤولیت مدنی دولت و بحث مختصری از مبانی تعمیم مسؤولیت مدنی دولت، در ضمن حدود مسؤولیت هر یک از قوای مجریه، مقننه و قضائیه بررسی خواهد شد.

مفهوم مسؤولیت مدنی دولت

«مسؤولیت مدنی دولت» ترکیبی از دو واژه «مسؤولیت مدنی» و «دولت» است. «مسؤولیت مدنی» را به تعهد قانونی شخص مبنی بر رفع ضرری که به دیگری وارد

شده است؛ خواه این ضرر ناشی از تقصیر خود و یا ناشی از فعالیت او باشد، تعریف نموده‌اند (جعفری لنگرودی، ۱۳۹۳، ص۶۴۴ و کاتوزیان، ۱۳۸۶، ص۴۶) و «دولت» به معنای خاص، همان قوه مجریه در رده‌های سیاسی فوقانی؛ نظیر رئیس جمهور، نخست وزیر، هیأت دولت و مدیران اجرایی کشور می‌باشد (قاضی شریعت پناه، ۱۳۶۸، ص۱۲۴) و به معنای عام، با حکومت مترادف است و شامل تمام قوای سه گانه و نهادهای حاکمیتی و عمومی می‌شود. وصف بارز دولت در مفهوم عام، حاکمیت است (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ص۴۱).

فعالیت‌ها، اقدامات و برنامه‌های دولت که به منظور اجرای سیاست عمومی آن است، به دست کارکنان و کارمندان سازمان‌های دولتی صورت می‌پذیرد که بررسی چگونگی جبران خسارات ناشی از اعمال ایشان، موضوع بحث مسؤولیت مدنی دولت است (غمامی، ۱۳۷۶، ص۱۵). در بیان مفهوم مسؤولیت مدنی دولت می‌توان گفت:

> الزام دولت نسبت به شخص زیان‌دیده در پرداخت غرامت زیان وارده به او که ناشی از عمل غیر قانونی منتسب به دولت یا عمل غیر قانونی او (دولت) بوده و یا تکلیف دولت است، به پرداخت غرامت زیان‌دیده که به موجب قانون مقرر گردیده است (زرگوش، ۱۳۸۹، ج۱، ص۴۳).

نقد نظریه تفکیک اعمال حاکمیتی از اعمال تصدی و درآمدی بر نظریه تعمیم

در نظریه تفکیک، دو ضابطه مهم مورد توجه قرار گرفته است و در عمل مشکلاتی را در مسؤولیت مدنی دولت رقم زده است. نخست، تمایز بین «اعمال حاکمیتی» و «اعمال تصدی» و دوم، تمایز «تقصیر اداری» از «تقصیر شخصی» است. نقد این دو ضابطه و نظریه تعمیم ذیلاً مطرح می‌شود.

آسیب‌شناسی تمایز اعمال حاکمیتی از اعمال تصدی

در قسمت اخیر ماده ۱۱ قانون مسؤولیت مدنی، معافیت دولت از مسؤولیت در خصوص اعمال حاکمیتی مقرر شده است: «...ولی در مورد اعمال حاکمیت دولت، هر گاه اقداماتی که برحسب ضرورت برای تأمین منافع اجتماعی طبق قانون به عمل آید و

موجب ضرر دیگری شود، دولت مجبور به پرداخت خسارات نخواهد بود» و بدین ترتیب، «مسؤولیت دولت» به اعمال تصدی محدود شده است.

اعمال تصدی اعمالی است که دولت در نقش تاجر و صنعت‌گر ظاهر می‌شود و این اعمال را همانند اشخاص خصوصی انجام می‌دهد و همانند آن‌ها به داد و ستد می‌پردازد؛ مانند معاملات بازرگانی که تابع حقوق خصوصی است.[1] در مقابل، در اعمال حاکمیتی دولت، مظهر فرمان‌روایی اوست و در مقام استفاده از حق حاکمیت و اقتدار ملی است و تنها نفع عموم را در نظر دارد و برای اجرای وظایف خود در نقش آمر و فرمانده ظاهر می‌شود؛ مانند قانون‌گذاری یا فعالیت مقامات نظامی و انتظامی (صفایی و رحیمی، ۱۳۹۰، ص۲۷۸ و میرداداشی، ۱۳۹۳، ص۱۶۵).

نظریه تفکیک میان اعمال حاکمیتی و اعمال تصدی؛ هرچند به‌دلیل انتقادهایی که در قرن نوزدهم بدان وارد شده در کشورهای غربی از جمله فرانسه محدود گشته است (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۷۹، ص۴۱۲ و صفایی و رحیمی، ۱۳۹۰، ص۲۷۸)، اما در قانون مسؤولیت مدنی سال‌خورده ایران هنوز موجود است و با وجود سه شرط (ضرورت، مصلحت‌داشتن (برای تأمین منافع و مصالح عمومی) و قانونی‌بودن)، دولت مسؤولیتی نخواهد داشت.

به نظر می‌رسد این تفکیک با اصول و قواعد فقهی کشور ما نیز مغایرت دارد و ظاهراً با تقلید و کپی‌برداری غیر عالمانه از حقوق قدیم غرب، به سیستم حقوقی ما وارد شده است و اشکال‌های متعددی به آن وارد است. اشکال اول، مخالفت مبنایی با قواعد بنیادین فقهی و پیشینه بحث در فروع فقهیِ مرتبط است. در حقوق اسلام و مطابق قاعده بنیادین احترام، جایی که خسارتی بر جان یا مال یا حیثیت شخصی وارد می‌شود، اصل بر ضمان است (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج۲۰، ص۲۴۷ و بحرالعلوم، ۱۴۰۳ق، ج۱، ص۹) و در روایات مربوط به قاعده اتلاف نیز تفکیکی بین اتلاف توسط دولت و دیگران وجود ندارد (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج۱، ص۱۰۹) و عموم قاعده اتلاف در این باره، مسؤولیت هر تلف‌کننده‌ای را بدون تبعیض، اقتضا دارد. به‌علاوه، استقراء در پیشینه فقهی برخی از فروع مرتبط با مسؤولیت دولت نشان می‌دهد، مصادیق مهم و بارز رفتارهایی که امروزه به عنوان رفتار حاکمیتی شناخته می‌شوند، مشمول ضمان قرار

گرفته‌اند. یکی از این موارد، احکام مربوط به ضمان قاضی است. چرا که قاضی در زمره حاکمان و قضاوت نیز در شمار رفتارهای حاکمیتی است. بنابراین، مسؤولیت قضات در قلمرو امر قضاوت‌شده، نشان از پذیرش مسؤولیت رفتارهای حاکمیتی است و در فقه امامیه بر جبران خسارت توسط بیت‌المال، در جایی که قاضی در خون یا قطع عضو کند، ادعای عدم خلاف شده است (نجفی، ۱۹۸۱م، ج۴۰، ص۷۹). با اخذ قیاس اولویت از حکم یادشده می‌توان گفت، به طریق اولی، هنگامی که خطایی واسطه زیان نشده و دولت، مستقیم و بدون واسطه‌شدن تقصیر کارگزاران، از مجرای فعل حاکمیتی، فعل زیان‌باری را مرتکب شده است، موظف است خسارت وارده را جبران کند. در متون فقهی، حتی دیه مقتولی که قاتلش عاقله ندارد یا عاقله‌اش ناتوان از پرداخت دیه هستند، با این‌که دولت اسلامی هیچ نقشی در قتل مقتول نداشته است، بر عهده بیت‌المال قرار داده شده است (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۴، ص۲۷۴) تا خونی هدر نرود، پس دیگر جای بحثی برای مشروعیت یا دست کم، عمومیت نظریه «مصونیت دولت از مسؤولیت مدنی در خصوص اعمال حاکمیتی» وجود ندارد (میرداداشی، ۱۳۹۳، ص۱۷۶ به بعد).

مصداق بارز دیگری که برای اعمال حاکمیتی ذکر شده، جنگ است. در خصوص این مصداق نیز مطابق برخی روایات، بیت المال ضامن است. مطابق روایتی که مرحوم شیخ طوسی در تهذیب نقل کرده حضرت علی 7 دیه زن و جنینی را که آبستن بوده و هنگام جنگ، به‌دلیل ترس از حرکت سپاه و اقدامات جنگی ابتدا فرزند را سقط نموده و سپس خودش از دنیا رفته، بر عهده بیت المال مسلمین قرار دادند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۱۰، ص۲۰۳).

اشکال دوم، اشکال مخالفت با اهداف مسؤولیت مدنی است. در حقیقت، بدون جبران ماندن خسارات ناشی از اعمال حاکمیتی، با اصل جبران(کامل) خسارات که از اهداف مهم قواعد مسؤولیت مدنی و معرف عدالت ترمیمی هم محسوب می‌شود، مخالفت دارد و در نهایت نوعی بی عدالتی را نیز در این حوزه رقم می‌زند.

اشکال سوم، صرف نظر از این که ضابطه دقیقی برای تفکیک اعمال حاکمیتی از اعمال تصدی وجود ندارد (صفایی، ۱۳۸۵، ش۱، ص۲۷۹) و نظریه تفکیک مبتنی بر

دوگانگیِ غیر قابل پذیرش دولت است (صفایی، ۱۳۸۵، ش۱، ص۲۱)، شرط مندرج در ماده ۱۱ مبنی بر لزوم قانونی‌بودن عمل حاکمیتی بـرای مصـونیت دولـت از مسـؤولیت مدنی از لحاظ عملی کارایی ندارد؛ زیرا بیش‌تر اعمال حاکمیتی را قانون پیش‌بینی نمی‌کند، بلکه وابسته به تصمیم مأموران قـوه مجریـه اسـت (کاتوزیـان، ۱۳۸۶، ص۲۴۶) و تشخیص قانونی‌بودن آن به سادگی امکان‌پذیر نیست.

آسیب‌شناسی تمایز بین تقصیر اداری و تقصیر شخصی

ضابطه دوم در نظریه تفکیک، تمایز تقصیر اداری از تقصیر شخصـی کارمنـدان دولـت است. به موجب ماده ۱۱ قانون مسؤولیت مدنی، «تقصیر اداری» از «تقصیر شخصی» تفکیک شده و دولت و مؤسسه عمومی، تنها در صورت ارتکـاب تقصـیر اداری از ناحیـه کارمنـد مسؤولیت دارد. منظور از «تقصیر اداری»، تقصیر منتسب به اداره است، اما «تقصیر شخصی» تقصیری است که منتسب به شخص کارمند و مأمور است و ارتباطی بـا مؤسسـه عمـومی ندارد. تقصیر اداری مربوط به نقص وسایل، سوء تدبیر و نظارت و ضعف ساختار مؤسسـه عمومی است؛ در حالی که تقصیر شخصی مربوط به هوس‌ها، خشونت‌هـا و ضـعف‌هـای کارمند است (صفایی و رحیمی، ۱۳۹۰، ص۲۸۲). در حقوق ایران نیز می‌توان حالتی را کـه کارمند از نقص وسایل ادارات و مؤسسات بی اطلاع است و با این وسایل کار مـی‌کنـد را ملحق به تقصیر اداری دانسته و به موجب قاعده غرور، دولت را مسؤول جبـران خسـارت می‌داند. هم‌چنین است، حالتی که خسارت ناشی از ضعف دستگاه اداری باشد و نـه صـرفاً نقص وسایل ادارات و مؤسسات دولتی، اما در حالتی که کارمندی با اطلاع از نقص وسایل آن‌ها را به‌کار گرفته و باعث زیان می‌شود، در این حالت، اگر اطلاع از نقص و عـدم اقـدام در رفع آن بی احتیاطی تلقی گردد، جزء تقصیر شخصی کارمند محسوب شـده و خـودش موظف به جبـران خسـارت اسـت (حکمـت‌نیـا، ۱۳۸۶، ص۲۷۸). امـا در غالـب مـوارد، آمرانه‌بودن مقررات اداری نسبت به کارمندان و تراکم امور ارجاعی در عمل باعث می‌شود، علم و اطلاع کارمندان، در این باره تأثیری نداشته باشد؛ به ویژه این‌که پیچیـدگی روابـط و سلسله‌مراتبی که در این باره وجود دارد، مانع اقدام اصلاحی کارمند می‌شود.

برخی از حقوق‌دانـان خطـای اداری را تقصـیرهـای متعـارف یـک سـازمان دولتـی دانسته‌اند و قائلند که هر اداره و مؤسسهٔ عمومی باید در انجام وظایف خـود در حـدود متعارف مراقب باشد، از اعمـال او زیـانی بـه کسـی وارد نشـود. در ایـن حـدود، البتـه اشتباهات و تقصیرات برای دستگاه غیر قابل اجتناب اسـت و مسـؤول آن بایـد دولـت باشد، ولی اگر اشتباهات و تقصیرات از این حدود ـ که تشخیص آن بـر عهـده قاضـی است ـ خارج شود، تقصیرات مزبور خطای شخصی مستخدم بوده و او بایـد از عهـده خسارت برآید (طباطبـایی مـؤتمنی، ۱۳۷۹، ص۴۰۱) و برخـی دیگـر خطـای اداری را تقصیر حرفه‌ای به‌شمار آورده‌اند (غمامی، ۱۳۷۶، ص۳۳). در برخی دیـدگاه‌هـا، هرگـاه کارمند عمل اداری را به منظور اجرای وظیفـه و دسـت‌یـابی بـه هـدفی کـه اداره از او خواسته است، انجام دهد و در این راه مرتکب خطای سبک و غیر عمدی گردد، تقصیر او اداری محسوب شده و دولت مسؤول جبران خسارت است. ولی اگر رفتار زیـان‌بـار او برای انجام وظیفه نباشد و عمداً صورت پذیرد، یک تقصیر شخصی به شمار می‌رود. هم‌چنین هرگاه رفتار او خطای فاحش باشد، در این صورت نیز در حکم عمـد بـوده و ضمان‌آور است (همان، ص۳۲).

نظریه تفکیک بین تقصیر اداری و تقصیر شخصی از جهـات متعـدد قابـل نقـد اسـت. نخست آن که؛ هرچند تقصیر، مبنای اصلی در مسؤولیت مدنی است، اما مبنای منحصـر در مسؤولیت به شمار نمی‌رود و برخی از عناوین مسؤولیت مدنی مانند اتلاف، بـدون لحـاظ عنصر تقصیر، محقق می‌شود. دوم این که، در موارد مبتنی بر تقصیر نیز تمایز بین اقسام خطا و انحصار مسؤولیت کارمند در عمد و خطای فاحش و توجه مسؤولیت به دولت در سایر موارد، موجه، منضبط و مستند به نظر نمی‌رسد. البته بر اساس برخی مواد قـانونی از جملـه ماده۴ قانون مسؤولیت مدنی و از آن‌جا که خطاهای نا چیز و سبک، در فرآیند متعارف امور اداری، رایج و گاهی هم اجتناب‌ناپذیر است، قابل اغماض است، اما این اغماض نمی‌توانـد اضرار به زیان‌دیده و معافیت دولت یا کارمندانش را به دنبال داشته باشد. سوم آن که، اقسام تقصیر، در هر درجه‌ای که باشد، تابع ضوابط عمومی است و درجـه‌بنـدی ویـژه، در بـاب مسؤولیت کارمندان دولت، ضروری و موجه به نظر نمی‌رسد. چهارم آن که، روابط داخلـی

دولت و کارمندان، اصولاً نباید اشخاصِ ثالثِ زیان‌دیده را متأثر کند. به دیگر سخن، ممکـن است، تقصیر اداری در سلسله‌مراتب خود، معلول کوتاهی کارمندان یا برخـی از مـدیران و مسؤولان در ساختاربندی، تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری یا نظارت بـر امـور باشـد؛ در ایـن صورت، چون کارمند و رئیس مربوطه یک عضو دولت یا مؤسسه عمومی به شمار می‌آیند و به عنوان عضو عمل می‌کنند و تقصیر وی در حقیقت تقصیر دولت یـا مؤسسـه عمـومی است، لذا دولت یا مؤسسه مسؤول جبران زیـان هسـتند و در حقیقـت مسـؤولیت دولـت مسؤولیت ناشی از فعل غیر (یعنی رئیس مربوطه) نیست، بلکه مسؤولیت ناشـی از تقصـیر خود دولت است (صفایی و رحیمی، ۱۳۹۰، ص۲۸۱). بنابراین، نباید بار این کوتاهی را بـر اساس تفکیک‌هایی که بین تقصیر شخصـی و تقصـیر اداری صـورت مـی‌گیـرد، بـر دوش زیان‌دیده نهاد. هم‌چنین با توجه به این‌که تفاوتی میان کارمنـد جـزء و کارمنـد مسـؤول از جهت متبوع دولت‌بودن وجود ندارد، لذا همان‌طور کـه کارمنـد جـزء مطـابق مـاده ۱۱ در صورت احراز تقصیر شخصی مسـؤولیت دارد، رئـیس و مسـؤول یـک اداره نیـز هرچنـد تقصیرش به‌دلیل ما فوق‌بودن، منجر به تقصیر اداری کارمند جزء می‌شود، اما نهایتاً وی نیـز در حدود صلاحیت و قدرتی که دارد، اگر احراز شود مرتکب تقصیر شخصی شده بایـد از عهده خسارت دولت برآید و قاعده عدالت و منع تبعـیض نیـز اقتضـا دارد، مسـؤولیت در این‌باره، بدون تمایز بین این دو گروه اعمال شود؛ به‌علاوه، می‌توان بر اساس قیاس اولویت، مسؤولیت مدیران و مقامات بالاتر را نتیجه گرفت؛ زیرا میزان اختیارات و گستردگی قلمـرو تصمیمات مدیران، تعهد آن‌ها به مراقبت و ساماندهی امور بر اساس صـحیح و منطقـی، از یک سو و ضریب تأثیر تقصیر آن‌ها، از کارمندان عادی بیش‌تر است و به طریق اولی نسبت به کارمندان عادی، در معرض توجه مسؤولیت قرار دارند. علاوه بر آن، معافیـت مـدیران و مقامات ارشد، باعث می‌شود اشتباهات پی در پی و نقص و ناکارآمدی بـه صـورت امـری رایج و بدون ضمانت اجرا درآید و اصلاح امور اداری، بیش از پیش به تعویق بیفتد. پـنجم آن که، این نوع معافیت، در عمل زمینه سوء استفاده و تضییع حـق را در ایـن قالـب بـرای دولت‌مردان فراهم می‌کند و در نهایت، مسؤولیت‌پذیری را با چالش مواجه می‌کند (صفایی، ۱۳۸۵، ش۱، ص۲۸۰-۲۷۹).

درآمدی بر تعمیم مسؤولیت دولت به اعمال حاکمیتی

با توجه به اشکال‌هایی که بر نظریه تفکیک وارد است و نتایج غیر قابل قبول مترتب بر آن، می‌توان فی الجمله اصل نظریه تعمیم را در چارچوب قواعد عمومی و مبتنی بر سلسله قواعد بنیادین و مهم حاکم بر مسؤولیت مدنی پذیرفت و در عین حال، پاره‌ای معافیت‌ها را بر اساس ماهیت وقایعی که رخ می‌دهد، پذیرفت. بر اساس نظریه تعمیم، اولاً مسؤولیت دولت، به اعمال تصدی محدود نمی‌شود و اعمال حاکمیتی را نیز شامل خواهد بود. ثانیاً علل موجهه‌ای چون محسن‌بودن دولت یا قاعده اذن، رافع ضمان دولت نیست (مرتضوی، ۱۳۹۵، ش۷۶، ص۱۳۴ به بعد). ثالثاً بدون لحاظ نحوه دخالت کارمندان، دولت در معرض مسؤولیت قرار می‌گیرد و نهایتاً نحوه تقصیر کارمند و دخالت وی در وقوع زیان، ممکن است در استقرار ضمان و در امکان رجوع دولت به وی مؤثر باشد، ولی تقصیر کارمند نباید موجبی برای معافیت دولت در برابر زیان‌دیده محسوب شود. البته امکان استثناکردن اقدامات عمدی دور از ذهن نیست؛ به شرطی که بروز این نوع اقدامات نیز به کوتاهی دولت در نحوه تصمیم‌سازی، تصمیم‌گیری و اجرا یا نظارت مربوط نباشد.

در تبیین قواعدی که تعمیم مسؤولیت را توجیه می‌کند، می‌توان به مبنای «احترام»، «لاضرر»، «الغنم بالغرم» و «قاعده عدالت» اشاره کرد. قواعد دیگری نیز قابل استناد است که به جهت رعایت اختصار، از آن‌ها صرف نظر می‌شود.

مبانی فقهی و حقوقی نظریه تعمیم مسؤولیت مدنی دولت در قلمرو اعمال حاکمیتی

در توجیه تعمیم مسؤولیت مدنی دولت به اعمال حاکمیتی، علاوه بر اعمال تصدی می‌توان به برخی مبانی فقهی و حقوق اشاره نمود:

مبنای احترام

مبنای احترام، برگرفته از قاعده احترام می‌باشد که یک قاعده اصطیادی است و گرچه برخی مدرک اصلی این قاعده را بنای عقلا دانسته‌اند (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج۱، ص۲۱۳)، اما این قاعده بیش‌تر از جانب فقها با تمرکز بر برخی روایات استنتاج شده است.

مهم‌ترین روایت مورد استناد در بحث احترام، جهت اثبات حکم وضعی ضمان، این روایت است: عَنْ أَبِی بَصِیرٍ، عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ 7 قَالَ: «**قَالَ رَسُولُ اللَّهِ 9 سِبَابُ الْمُؤْمِنِ فُسُوقٌ وَ قِتَالُهُ کُفْرٌ وَ أَکْلُ لَحْمِهِ مَعْصِیَةٌ وَ حُرْمَةُ مَالِهِ کَحُرْمَةِ دَمِهِ**» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج۴، ص۸۸).

دلالت‌داشتن روایت بر حکم وضعی این‌گونه خواهد بود که درخصوص فقره چهارم روایت؛ یعنی «حرمة ماله کحرمة دمه»، بگوییم همان‌طور که دم مؤمن هدر نمی‌رود و اگر کسی خون یک مؤمنی را ریخت؛ هم تکلیفاً کار حرامی انجام داده و هم وضعاً باید دیه او را بپردازد، به همین شکل، اگر کسی مال مؤمن را اتلاف کرد؛ هم کار حرامی انجام داده و هم باید تدارک کند. به مقتضای عموم تشبیه می‌گوییم، احترام مال مؤمن مانند احترام خونش است و تشبیه عام است؛ هم اتلاف مال مؤمن حرام است و هم اتلاف مال مؤمن موجب ضمان است.

بر اساس قاعده احترام، شؤون اشخاص؛ اعم از جنبه‌های مالی و غیر مالی (حیثیت معنوی)، شایسته حمایت است و نقض آن ممنوع و حرام است (قنواتی و جاور، ۱۳۹۰، ش۲۹، ۱۰-۹). هرچند برخی از محققان، از این قاعده، تنها حکم تکلیفیِ (حرمت تصرف) را استفاده کرده‌اند (خویی، ۱۴۱۷ق، ج۳، ص۹۰؛ موسوی قزوینی، ۱۴۱۹ق، ص۲۱۰؛ اصفهانی، ۱۴۱۸ق، ج۲، ص۲۹۱-۲۹۰ و ج۱، ص۳۱۹). حکم تکلیفی، حداقل چیزی است که از مبنای احترام، توقع می‌رود. بر اساس مبنایی که علاوه بر حکم تکلیفی مبتنی بر قاعده احترام، ضمان و مسؤولیت مدنی ناشی از نقض را در قلمرو اموال و اَعراض و حیثیت معنوی نیز می‌پذیرد (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج۳، ص۲۰۴؛ مروج جزایری، ۱۴۱۶ق، ج۳، ص۱۲۴ و سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج۱۹، ص۱۶). رعایت احترام اشخاص، اقتضا می‌کند در صورتی که خسارتی بر جنبه‌های محترم اشخاص وارد شود، بدون جبران نماند. حکم به عدم جبران بخشی از خسارت‌هایی که از عمل حاکمیتی ناشی می‌شود نیز به مثابه آن است که آن دسته از اموال و شؤون اشخاص را بی ارزش و به منزله امری مهدور در نظر بگیریم؛ چرا که جواز نقض احترام، به معنای امکان هتک و مهدوردانستن موضوع احترام است و این، بر خلاف صریح قاعده احترام و ناقض آن محسوب می‌شود.

در حقیقت، از آن‌جا که ایراد زیان؛ هم «مالک» و هم «ملک» موضوع زیـان را متـأثر می‌کند، با ایراد زیان ناشی از اقدام حاکمیتی؛ هم احترام مالکان و صاحبان اموال نقـض می‌شود و هم احترامی که در ناحیه اموال و اَعراض وجود دارد و دلیل معتبری بـر ایـن که اعمال حاکمیتی از مسقطات احترام اشـخاص یـا امـوال شـمرده شـده باشـد، دیـده نمی‌شود (هوشمند، ۱۳۹۶، ص۱۱۸). بنابراین، نه تنها مـوجبی بـرای اسـتثنای اقـدامات حاکمیتی برای جواز نقض «احترام مالک» و «احترام ملک» وجود ندارد، بلکه چنـان‌چـه در ادامه خواهد آمد، موارد زیادی از اَعمال حاکمیتی وجود دارد که در آن به ضـرورت تدارک از بیت المال تصریح شده است.

مبنای لاضرر

براساس قاعده لاضرر که از مشهورترین قواعد فقهی است و روایات بسـیار زیـادی مدرک آن هستند و ادعای تواتر اجمالی روایات به‌دلیل وحدت در مضمون آن‌هـا شـده است (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج۱، ص۱۳۱)، «ضرر» شامل کلیه خسارت‌ها و زیـان‌هـای وارد بر دیگری است که این قاعده در صـدد نفـی آن اسـت. مشـهورترین حـدیثی کـه مدرک این قاعده محسوب می‌شود، مربوط به داستان سمرة بن جندب است که در ذیل آن، جمله «لا ضرر و لا ضرار» دیده می‌شود (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۵، ص۳۴۰).

در واقع، اگر پذیرفته شود که حکم به عدم جبران خسارت در مورد اعمـال دولـت، ضرر مادی و معنوی را برای بخشی از افراد جامعه به دنبال دارد، این «حکم عدمی» نیز از مصادیق ضرری است که در حدیث لاضرر نفی شده یا از آن نهی شده است و بدین معناست که نمی‌توان به عدم جبران خسارت ناشی از اقدامات دولت حکـم کـرد. البتـه زمانی این استدلال تمام خواهد بود که با توجه به اختلاف نظری که در این باره وجـود دارد، جریان قاعده لاضرر را در اثبات حکـم و نیـز در امـور عـدمی بپـذیریم (نراقـی، ۱۴۱۷ق، ص۵۵). به‌علاوه، در پاسخ به این اشکال مقدر که دفع ضرر یا جلـب منفعـت مربوط به منافع عمومی و مصـالح اجتمـاعی مهـم‌تـر اسـت، بایـد گفـت اولاً: ضـرر را نمی‌توان با ضرر دفع کرد. ثانیاً: نمی‌توان هزینه کسب منفعت برای کسی یا دفع ضرر از

شخصی را به دیگری تحمیل کرد. زیرا تحمیل این ضرر بر خصوص بخشی از اجتماع، در قبال بهره‌مندی عمومی، فاقد منطق بـه نظـر مـی‌رسـد و اختصـاص ایـن ضـرر بـه زیان‌دیده، نوعی ترجیح بلامرجح به شمار می‌رود. بنابراین، تحمل بار زیـان، در نهایـت باید متوجه کسی باشد که در حقیقت زیان متوجـه او بـوده اسـت و در بحـث حاضـر، اصولاً دولت است که در نهایت و در مقام استقرار زیان، باید بار این زیـان را بـه دوش بکشد، نه خصوص کسی که دولت این زیان را متوجه او کرده است.

قاعده الغنم بالغرم

بنای عقلایی در تنظیم صحیح مناسبات و تنسیق روابط اجتماعی، در جایی کـه بـه ایراد زیان منتهی می‌شود، اقتضا دارد، آوار زیان‌ها، در نهایت متوجه کسی باشد که بهـره اقدام زیان‌بار به او می‌رسد و الا روابط اجتماعی در نهایت به بی عدالتی منجـر خواهـد شد. این شیوه برقراری ملازمه بین نفع و زیان، در بیان فقهی و روایی با مضمون‌هـایی؛ مثل «من له الغُنم فعلیه الغرم» و «الغُنم بالغُرم»، «الخراج بالضمان» و «بطـلان ربـح مـالم یضمن» بیان شده است (کاشف الغطاء، ۱۳۵۹ق، ج۱، ص۵۴؛ مکارم شـیرازی، ۱۴۱۱ق، ج۲، ص۳۰۳؛ مصـطفوی، ۱۴۲۱ق، ص۲۸۹ و کاشـانی، ۱۴۰۴ق، ص۱۰). در حقیقـت، اگر حاکمیت به نمایندگی از اجتماع، بخواهد در راستای جلب منفعت یا دفع ضـرر بـه نفع عموم اقدام کند، باید هزینه‌های آن را نیز متحمل شود و در همین راستا، لازم است زیان‌های وارده به اشخاص و املاک به نحو مقتضی جبران شود.

مبنای اضطرار اجتماعی

ممکن است اقدام دولت در قلمرو اَعمال حاکمیتی، بر مبنـای اضـطرار اجتمـاعی و ناچاریِ دولت در انجام این قبیل اقدام‌ها حمل شود. در این صورت نیز حتی، اگر برای تأمین حقوق عمومی و مصالح جمعی هم انجـام کـاری ضـرورت پیـدا کنـد، بـه نظـر می‌رسد بر اساس قاعده «الاضطرار لایبطل حق الغیر»، تأمین منافع عمومی به نحو یادشده، نمی‌تواند مجوزی برای تضییع حق قرار گیرد (الجمع مهما امکن اولی مـن الطـرح)؛ البتـه باید توجه داشت در مواردی ممکن است اقدام دولت برای تأمین نظم عمومی منجر بـه

تصمیم‌هایی فوری، گسترده و خارج از قوانین شود و مسؤولیت‌داشتن دولت محل تأمل باشد. چنان‌که اگر از برگزاری راه‌پیمایی به دلیل سیاست‌های امنیتی جلوگیری به عمل آورد، اما گروه‌هایی اقدام به راه‌پیمایی کنند و دولت مضطر به اقداماتی خسارت‌بار گردد، برخی معتقدند؛ اگرچه اقدامات دولت از حاکمیت ریشه می‌گیرد، ولی اگر از چهارچوب قوانین خارج باشد، دولت مسؤول جبران است (ابوالحمد، ۱۳۷۹، ص۸۲۲). این قول بی اشکال نیست؛ چراکه از سویی، اضطرار مبنای اقدامات دولت قرار گرفته و از سوی دیگر، معترض خود را در معرض خسارت قرار داده است که از طریق قاعده اقدام، مسؤولیت دولت نسبت به معترض برداشته می‌شود. هم‌چنین قاعده تحذیر نیز بر عدم ضمان دلالت دارد؛ چراکه دولت هشدار داده بود. پس عدم ضمان دولت از سه پشتوانه محکم برخوردار می‌گردد.

هم‌چنین مطابق اصل ۷۹ قانون اساسی، برقراری حکومت نظامی ممنوع است، ولی در شرایط اضطراری، دولت حق دارد با تصویب مجلس به طور موقت، محدودیت‌هایی برقرار نماید. حال، اگر هنگام حکومت نظامی زیانی وارد گردد، ممکن است با استناد به حاکمیتی‌دانستن، مسؤولیت را از دولت منتفی نمود و تنها در صورتی دولت را مسؤول دانست که خارج از مقررات زیان وارد نماید (ابوالحمد، ۱۳۷۹، ص۸۲۱-۸۲۰ و حمیتی، ۱۳۸۹، ص۲۹۳-۲۹۲). اگرچه حکومت نظامی برای مصلحت عمومی و حتی شخص زیان‌دیده است، ولی زیان نیز مانند مصلحت، بایستی میان عموم تقسیم گردد که با مسؤولیت دولت تحقق می‌پذیرد و با عدالت سازگارتر است؛ چنان‌که استیفای نا مشروع نیز می‌تواند پشتوانه چنین مبنایی تلقی گردد؛ همانند مسافری که به اضطرار، کالای خود را به دریا اندازد تا کشتی طوفان‌زده را سبک‌بار کند، در این‌جا بعید نیست که خسارت برعهده تمام مسافران باشد، به ویژه اگر خودشان چنین درخواستی کرده باشند (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج۱۵، ص۳۸۴)؛ چراکه از مال این مسافر استیفا نموده‌اند. در بحث حکومت نظامی هم، اگر شخصی زیان ببیند؛ هرچند مصلحت خودش نیز با برقراری امنیت و حکومت نظامی تأمین شده است، اما عدم جبران خسارتش می‌تواند استیفای دیگران از تضییع مال او تلقی گردد.

از آن‌جا که تصمیم‌گیری در باره روابط سیاسی ـ اقتصادی با سایر کشورها جزء اعمال حاکمیتی دولت است، دادگاه چنین شکایت‌هایی را برای جبران نمی‌پذیرد، مگر این‌که به پیشنهاد دولت به مجلس، قانون ویژه‌ایی را برای جبران وضع کند (ابوالحمد، ۱۳۷۹، ص۸۲۳-۸۲۲)؛ اگرچه پشتوانه این تصمیم‌های دولت ضرورت است، ولی از آن‌جا که چنین تصمیم‌هایی معمولاً بر قشر خاصی و نه عموم خسارت وارد می‌نماید ـ درحالی که منفعت آن به عموم می‌رسد ـ عادلانه است که تمام مردم در این خسارت شریک باشند که با مسؤولیت دولت در برابر زیان‌دیده چنین امری محقق می‌گردد.

تنها در جایی که شخصی به‌دلیل عناد، حاکمیت را در شرایط اضطراری قرار دهد و خسارتی بر وی وارد شود، حاکمیت ضامن نیست؛ چنان‌که این امر از قضیه سمرة بن جندب، در رابطه با قاعده ضرر و دستور پیامبر 9 به کندن درخت مشهود است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۷، ص۱۴۷). یا در موضوع آتش‌زدن مسجد ضرار (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۹، ص۵۳۳)، یا در قضیه قطع درختان خرمای بنی نضیر در جنگ که این موارد از جمله احکام حکومتی است که بر پایه ضرورت صادر گردیده است و حاکم ضامن نیست (کوثری، ۱۳۷۴، ص۳۸۷ و دانش‌نهاد و علیشاهی، ۱۳۹۶، ش۶، ص۸۳).

بنابراین، باید قائل به مبنای توزیع عادلانه زیان و منع تبعیض ناروا در تحمیل زیان به زیان‌دیده شویم؛ چراکه از یک سو، در مواردی که اقدامی در راستای منافع عمومی یا مصالح اجتماعی، نفیاً یا اثباتاً، ضرورت پیدا کند و در عین حال، این عمل، زیان‌هایی را نیز برای افراد خاصی در پی داشته باشد، عدالت اقتضا می‌کند این زیان به‌نحوی بین آحاد اجتماع سرشکن شود و نوعی توزیع زیان و مشارکت عمومی در تحمل زیان به وجود آید (مولودی، حاجی عزیزی و غلامی، ۱۳۹۸، ش۲۹، ص۲۴۰) و از سوی دیگر، از آن‌جا که حاکمیت و نهادهای حاکمیتی، نماینده جامعه در تحقق این مهم می‌باشند، الزام دولت به جبران خسارت زیان‌دیده، در عمل، به مهم جامه عمل می‌پوشاند.

جلوه‌های مسؤولیت مدنی دولت در اَعمال مختلف حاکمیتی در قوای سه گانه

با توجه به مفهوم دولت به معنای حاکمیت، لازم است مسؤولیت هر یک از قوای سه گانه، شامل قوه مجریه، مقننه و قضائیه، به تفکیک بررسی شود.

مسؤولیت مدنی ناشی از اَعمال اجرایی

مسؤولیت ناشی از اعمال اجرایی را می‌توان در دو دسته قرار داد: دسته نخست، مسؤولیتی که مبتنی بر «تقصیر اداری» است. در این صورت، مسؤولیت مدنی دولت، با مکانیزمی دو مرحله‌ای صورت می‌گیرد. در مرحله نخست، احراز نا مشروع‌بودن مصوبه یا اقدام نهاد یا ارگان دولتی یا یک کارمند دولتی بر عهده دیوان است و در مرحله دوم، وظیفه تعیین میزان خسارت، مطابق تبصره ۱ این ماده ۱۰ قانون تشکیلات و آیین رسیدگی دیوان عدالت اداری، مصوب ۱۳۹۲، «تعیین میزان خسارات وارده از ناحیه مؤسسات و اشخاص مذکور در بندهای (۱) و (۲) این ماده، پس از صدور رأی در دیوان بر وقوع تخلف با دادگاه عمومی است».

بنابراین، رسیدگی دیوان، محدود به اعمال تقصیرآمیز دولت است و وظیفه دیوان، مطابق تبصره ۱ ماده ۱۰، تنها بررسی و احراز این نکته است که آیا عمل زیان‌بار «تقصیرآمیز» بوده است یا خیر؟ و بعد از تصدیق خطای اداری دولت، مطابق تبصره یادشده حکم مبنی بر محکومیت دولت به جبران خسارت بر عهده دادگاه عمومی می‌باشد.

دسته دوم، مواردی است که خسارت بر تقصیر اداری مبتنی نیست. در این موارد، دیوان عدالت اداری نقشی در رسیدگی به دعوا ندارد و زیان‌دیده می‌تواند برای جبران خسارت خود، مستقیماً در مرجع عمومی علیه دولت طرح دعوا کند؛ بدون آن‌که ابتدا الزامی به طرح دعوا در دیوان عدالت اداری داشته باشد. هم‌چنین رسیدگی به دعاوی ناشی از لطمات وارده به حقوق عینی اشخاص توسط دولت، در صلاحیت دادگاه‌های دادگستری است؛ زیرا در این‌گونه دعاوی نیز اثبات خطای اداری ضرورتی ندارد (میرداماد، ۱۳۹۰، ش۱، ص۵۸ و جلالی؛ حسنوند و میری، ۱۳۹۶، ش۹۹، ص۱۰۲ به بعد). به عنوان مثال، اگر اداره دولتی به تصرف عدوانی یا مزاحمت یا ممانعت از استیفای حق مالکیت یا انتفاع یک شخص مبادرت کند، طرح دعوا مستقیماً در برابر

دادگاه عمومی امکان‌پذیر خواهد بود. به طور مثال، در این موارد، مهم، اثبات سابقه تصرف خواهان و لحوق تصرف یا مزاحمت عدوانی خوانده است و نیازی به اثبات خطای اداری نیست.

مسؤولیت مدنی ناشی از اعمال تقنینی

موضوع این است که اگر در اثر وضع قانون از جانب قوه مقننه، زیانی به شخص یا اشخاصی وارد شود، آیا مجلس شورای اسلامی در این باره، مسؤولیت دارد یا خیر؟ امکان این نحو از مسؤولیت، شورای نگهبان به عنوان عنصر مکمل قوه قانون‌گذاری را نیز شامل می‌شود. این مسؤولیت در باره صلاحیت این شورا در اعلام مغایرت یا عدم مغایرت مصوبات مجلس و قوانین، با شرع و قانون اساسی بروز می‌کند. در پاسخ به این پرسش، دو دیدگاه قابل طرح است: دیدگاهی که بر اساس برخی مبانی نظری و پاره‌ای مشکلات حقوقی، مسؤولیت مدنی دولت را در این باره رد می‌کند و در مقابل، دیدگاهی که در آن، مسؤولیت مدنی دولت در پرتو اصول بنیادین مسؤولیت مدنی پذیرفته شده است.

در مقام رد مسؤولیت دولت مبتنی بر تقنین و به لحاظ نظری، بیش‌تر نویسندگان، بر این باورند که دولت در برابر جبران خسارت ناشی از وضع قانون، مسؤولیت ندارد (ابوالحمد، ۱۳۴۹، ص۲۹). بر اساس این دیدگاه، اولاً، قانون‌گذاری از موارد برجسته اعمال حاکمیتی است و از اولین وظایفی است که از سوی حاکمان واقعی؛ یعنی مردم به دولت واگذار می‌شود و فرض بر این است که قانون‌گذار برگزیده مردم، همیشه مناسبت‌ترین تصمیمات را در قالب قانون اتخاذ می‌کند؛ امری که خلاف آن قابل اثبات نیست (غمامی، ۱۳۷۶، ص۷۵). ضمن این‌که امکان ندارد قانون خطا داشته باشد و اثبات نا مشروع‌بودن عمل که از ارکان مسؤولیت مدنی است، در مورد وضع قانون امکان ندارد؛ زیرا چنین امری مستلزم آن است که دادرس، اختیار ارزیابی قوانین و اعلام مخالفت آن‌ها را با قانون اساسی یا اصول کلی حقوقی داشته باشد و این امر منجر به پذیرش دخالت قوه قضائیه در امور مربوط به قوه مقننه بوده و مغایر با اصل

پذیرفته‌شده تفکیک قواست و تنها زمانی می‌توان جبران خسارت ناشی از وضع قانون را خواستار شد که قانون‌گذار، این امر را در قانون پیش‌بینی کرده باشد (ابوالحمد، ۱۳۸۸، ص۶۷۵ به بعد).

ثانیاً: به استناد ماده ۱۱ قانون مسؤولیت مدنی، مصوب ۱۳۳۹، دولت تنها در برابر اعمال تصدی خویش پاسخ‌گو و مسؤول است و در مقابل خسارات ناشی از اعمال حاکمیت، مسؤولیتی متوجه او نیست. بنابراین، اگر از نطق پارلمانی نمایندگان یا رأی و تصمیم تقنینی آن‌ها فرد یا افرادی خسارت ببینند، این خسارت قابل جبران نیست؛ زیرا اعمال تقنینی ناشی از فعالیت مجلس، دولت، مجمع تشخیص مصلحت نظام و یا سایر نهادهای رسمی دیگر که حق قانون‌گذاری دارند، عمل حاکمیتی تلقی می‌گردد و مسؤولیتی متوجه دولت، به دلیل اعمال حاکمیت او نیست (غمامی، ۱۳۷۶، ص۷۶ و میرداداشی، ۱۳۹۳، ص۱۹۴). از دیدگاه اینان، وقتی که فرد، فرد اعضای مجلس در خصوص اعمال مربوط به نمایندگی‌شان مصونیت دارند، به طریق اولی، اعمال دسته جمعی آن‌ها غیر قابل تعقیب است.

و به لحاظ عملی نیز امکان مطالبه خسارت از دولت از حیث تقنینی، با توجه به قوانین فعلی جمهوری اسلامی، به‌دلایلی امکان‌پذیر نیست. **اولاً**: قضات دادگاه‌ها با وجود مرجعی؛ مانند شورای نگهبان تمایلی برای اظهار نظر در خصوص تشخیص مطابقت قوانین عادی با قانون اساسی ندارند. **ثانیاً**: دیوان عدالت اداری به عنوان مرجع تشخیص اعمال زیان‌بار دولت، در رأی هیأت عمومی دیوان عدالت اداری مربوط به دادنامه شماره ۳۵، پرونده کلاسه ۱۳۶۱/۴/۶۱ از نظریه غیر قابل شکایت بودن قوانین پیروی نموده و اختیار ارزیابی قوانین عادی را از خود سلب نموده است.

علی رغم این دلایل، معافیت دولت از مسؤولیت مدنی ناشی از قانون‌گذاری با تردید مواجه شده است (میرداداشی، ۱۳۹۳، ص۱۹۷) و در مقام پذیرش مسؤولیت دولت مبتنی بر تقنین، از جمله استدلال شده که چون قضات محاکم، به استناد اصل ۱۷۰ قانون اساسی مکلف به خودداری از اجرای تصویب‌نامه‌ها و آیین‌نامه‌های دولتی مخالف با قوانین و خارج از حدود اختیارات قوه مجریه هستند، پس در مرحله نظری می‌توان

از مسؤولیت مدنی دولت در حوزه تقنین یا در صورت اختلاف قانون مذکور با قانون اساسی یا قواعد مسلم حقوقی، دفاع نمود. دادرس مأمور اجرای قوانین؛ اعم از عادی و اساسی است و هنگامی که در دعوایی با دو متن متعارض روبه‌رو می‌شود، باید بر حسب قواعد، یکی از آن دو را مقدم شمارد. حال، اگر فرض کنیم که یکی از این متون، مربوط به قانون اساسی و دیگری از قوانین عادی باشد، عقل حکم می‌کند که قاعده عالی‌تر بر مقررات پایین‌تر حکومت کند و درست است که قوه مقننه در برابر قوه قضائیه استقلال دارد و دادرس نمی‌تواند تصمیم‌های آن قوه را ابطال کند، ولی استقلال قوه قضائیه نیز ایجاب می‌کند که دادرس بتواند آزادانه در برابر قوانین متعارض، مطابق اصول حقوقی تصمیم بگیرد و ناگزیر نباشد در تجاوز به قانون اساسی با قوه مقننه هم‌داستان شود (کاتوزیان، ۱۳۶۴، ص۱۲۱).

بر اساس دیدگاه دوم و مبتنی بر پذیرش مسؤولیت دولت در حوزه تقنین، بررسی خسارات در دو فرض امکان‌پذیر است: فرض اول در جایی است که قانون بر خلاف قانون اساسی یا قواعد حقوقی مسلم انشا شده باشد که در این صورت، دولت مسؤول جبران خسارت باشد؛ با این استدلال که چون قوه مقننه در تنظیم قانون دچار خطای حرفه‌ای یا به تعبیری تقصیر اداری شده است، پس بدین دلیل مسؤولیت دارد. بنابراین، در این فرض، مبنای مسؤولیت، همان خطای دولت است که با حصول سایر شرایط قابل پذیرش است. فرض دوم، در جایی است که قانون با اصول برتر، مخالفتی نداشته باشد، بلکه وضع قانون جهت تأمین یک منفعت ملی یا حمایت از مصالح همگانی باشد و به‌رغم تأمین این منفعت و مصلحت عمومی، منجر به زیان عده‌ای خاص گردد که در این‌جا مناسب‌ترین مبنا برای مسؤولیت دولت، نظریه تساوی همگان در برابر هزینه‌های عمومی یا توزیع عادلانه زیان‌ها است؛ زیرا التزام به عدالت ایجاب می‌کند که جامعه تمامی خسارت‌ها و هزینه‌ها را در برابر نفعی که از تصویب قانون می‌برد، تقبل کند و نتوان خسارات چنین فعالیت‌هایی را بدون جبران، به بخش خاصی از افراد جامعه تحمیل کرد. نتیجه منطقی این حکم نیز جبران خسارت زیان‌دیده، توسط نماینده جامعه؛ یعنی دولت است (غمامی، ۱۳۷۶، ص۷۸-۷۷).

باید توجه داشت توجیه مسؤولیت حاکمیت در زمینه تقنین، با استفاده از قواعدی چون «کُلُّ مُفتٍ ضامِن» خطاست (ارسطا و ممی‌زاده، ۱۳۹۷، ش۴۸، ص۳۲۸) و نمی‌توان خطای شخص حقیقی صاحب فتوا و ولایت در امر فتوا را با شخص حقوقی مأذون از طرف حاکمیت و بدون داشتن ولایت قیاس نمود که توضیح این امر مجال دیگری را می‌طلبد.

مسؤولیت مدنی ناشی از اعمال قضایی

از دیگر اقدامات دولت به معنای عام و اموری که مربوط به اداره کشور و حاکمیت است، امور مربوط به قضا و حل و فصل اختلافات میان مردم توسط دادگاه‌های دادگستری است و این سؤال را مطرح می‌سازد که آیا در قبال خسارت‌هایی که ناشی از فعالیت‌های قوه قضائیه است، دولت تکلیف به جبران خسارت دارد یا خیر؟ خسارت‌های ناشی از اموری؛ مانند خودداری یا تأخیر در رسیدگی به شکایات یا دادخواست‌ها یا صدور رأی، صدور و اجرای حکم ناحق و غیر قانونی در امور مدنی و کیفری به سبب ضعف دستگاه قضا یا به سبب تقصیر یا اشتباه قاضی، آیا قابل مطالبه می‌باشند یا خیر؟ این پرسش از منظر فقهی، حقوقی و بین‌المللی شایسته توجه است.

در منابع فقهی، به‌صورت مبسوط به مسؤولیت مدنی قضات اشاره شده است و در اثبات این مسؤولیت به قواعدی چون «لاضرر» و «اتلاف» و «تسبیب» استدلال شده است (صالحی مازندرانی، ۱۳۸۵، ش۷۲، ص۲۵۸ به بعد) و نیز روایاتی مانند روایت معروف «اصبغ بن نباته» از امیرالمؤمنین 7 که حضرت می‌فرمایند: «**ما اخطأت القضاة فی دم أو قطع فهو علی بیت مال المسلمین**» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج۱۴، ص۴۹۵)؛ اگر قضات در خون و قطع عضو خطا کنند، باید از طریق بیت‌المال مسلمین جبران شود. این روایت؛ گرچه در کتاب تهذیب شیخ طوسی ; به‌صورت مرسل و از «اصبغ بن نباته» نقل شده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۶، ص۳۱۵) و به روایت اصبغ شهرت یافته است، اما در کتاب کافی همین عبارت به سند ابی مریم آورده شده و به‌دلیل توثیقاتی که در کتب رجالی در خصوص سلسله راویان این روایت شده است، از نظر سندی حدیثی معتبر و صحیح است(وحدتی شبیری و سامانی، ۱۳۹۴، ش۹، ص۹۵ به بعد). به

استناد این روایت، فقها مسؤولیت مدنی دولت را پذیرفته و بر آن ادعای عدم خلاف کرده‌اند (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج۷، ص۲۴۸؛ خویی، بی‌تا، ج۴۱، ص۱۹۸ و گلپایگانی، ۱۴۰۵ق، ص۴۴۹). در این میان، برخی فقها مطابق روایت، مسؤولیت بیت‌المال را مختص قتل و قطع دانسته‌اند (یزدی، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص۲۹)، اما مشهور (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۶۶۸ و نراقی، ۱۴۱۵ق، ج۱۷، ص۸۸) معتقدند خطای قاضی در اموال نیز با شرایطی بر عهده بیت‌المال است.

در کلام برخی فقیهان تصریح شده که اگر خسارت ناشی از خطای عمدی یا تقصیر قاضی باشد، خود قاضی شخصاً مسؤولیت دارد، اما اگر وی با تلاش کافی حکم صادر کند، مسؤولیت شخصی ندارد و بیت‌المال باید خسارت را جبران کند (نراقی، ۱۴۱۵ق، ج۱۷، ص۸۸). برخی از نویسندگان با توجه به کلام فقیهان، به صراحت قائل شده‌اند که مسأله قضاوت از اعمال حاکمیتی محسوب می‌شود (میرداداشی، ۱۳۹۳، ص۲۰۵).

با تصویب قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۳۵۸ و اختصاص اصل ۱۷۱ به مسؤولیت مدنی قاضی، نظریه تفکیک اعمال تصدی و اعمال حاکمیت که در ماده ۱۱ قانون مسؤولت مدنی ۱۳۳۹ پذیرفته شده بود، در باره قضاوت و اعمال قضایی کنار گذاشته شد و عدم مسؤولیت مدنی دولت در اعمال حاکمیت، با استثنا مواجه شد. در اصل ۱۷۱ قانون اساسی چنین آمده است:

> هرگاه در اثر تقصیر یا اشتباه قاضی در موضوع، حکم و یا در تطبیق حکم بر مورد خاص، ضرر مادی یا معنوی متوجه کسی گردد، در صورت تقصیر، مقصر طبق موازین اسلامی ضامن است و در غیر این صورت، دولت خسارت را جبران می‌کند. در موارد ضرر معنوی؛ چنان‌چه تقصیر یا اشتباه قاضی موجب هتک حیثیت از کسی گردد، باید برای اعاده حیثیت او اقدام شود.

مطابق این اصل، برای قضاتی که مقصر باشند، در برابر اشخاص زیان‌دیده، مسؤولیت مدنی پیش‌بینی شده است. این جبران خسارت می‌تواند؛ هم در باره آرای کیفری و هم در خصوص تصمیمات حقوقی، مدنی و اداری صورت گیرد. زیان‌دیده دعوای خسارت یا ضرر و زیان را در دادگاه عمومی طرح می‌کند، ولی اثبات خسارت

منوط به صدور قرار اناطه و فرستادن پرونده برای دادگاه انتظامی قضات و ثبوت تقصیر یا اشتباه قاضی توسط دادگاه اخیر است (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۸۵، ص۷۹).

تصویب این اصل، منجر به طرح مباحثی پیرامون مفهوم تقصیر و اشتباه مذکور در اصل شد؛ به نحوی که از نظر برخی حقوق‌دانان، منظور از «تقصیر» در اصل مزبور، تقصیرهای عمدی و سنگین و منظور از «اشتباه»، تقصیرها و خطاهای سبک و خیلی سبک است (صفایی و رحیمی، ۱۳۹۰، ص۱۶۶و۱۶۷) و برخی دیگر در توجیه اصل، قائل شدند که اگر تقصیر را به معنای مرسوم خود بگیریم، قاضی ضامن همه زیان‌های مادی و معنوی ناشی از تقصیر عمدی یا غیر عمدی خود خواهد بود و این امر با مفاد اصل ۱۷۱ و ضرورت‌های این شغل مهم و پرخطر سازگار نیست؛ چراکه می‌توان گفت برخی اشتباه‌ها، نه تنها تقصیر نیست، بلکه در مواردی، حتی قصور هم نیست. فلذا «استقلال رأی قضات زمانی تأمین می‌شود که آنان در برابر دعاوی ناشی از این‌گونه اشتباه‌های احترازناپذیر مصونیت داشته باشند... و دولت باید خسارت ناشی از اشتباه دادرس را جبران کند» (کاتوزیان، ۱۳۸۶، ص۳۱۴).

مفاد اصل ۱۷۱ در قوانین عادی؛ مثل قانون مجازات اسلامی و قانون آیین دادرسی کیفری انعکاس یافته است. در ماده ۱۳ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ آمده است:

> حکم به مجازات یا اقدام تأمینی و تربیتی و اجرای آن‌ها حسب مورد، نباید از میزان و کیفیتی که در قانون یا حکم دادگاه مشخص شده است، تجاوز کند و هرگونه صدمه و خسارتی که از این جهت حاصل شود، در صورتی که از روی عمد یا تقصیر باشد، حسب مورد، موجب مسؤولیت کیفری و مدنی است و در غیر این صورت، خسارت از بیت‌المال جبران می‌شود.

این ماده قلمرویی وسیع‌تر از اصل ۱۷۱ قانون اساسی دارد؛ چون شامل اجرای حکم نیز می‌شود و مسؤولیت دولت محدود به اشتباه به معنای تقصیر سبک و خیلی سبک نشده است و در هر صورتی که آشکار شود، حکم به مجازات مغایر قانون بوده است و عمد و تقصیری متوجه قاضی یا مأمور اجرا نبوده و از این حیث خسارتی به بار آمده است، دولت مسؤول خواهد بود.

ماده ۴۸۶ قانون مجازات اسلامی ۱۳۹۲ مقرر می‌دارد:

هرگاه پس از اجرای حکم قصاص، حد یا تعزیر که موجب قتل، یا صدمه بدنی شده است، پرونده در دادگاه صالح، طبق مقررات آیین دادرسی، رسیدگی مجدد شده و عدم صحت آن حکم ثابت شود، دادگاه رسیدگی‌کننده مجدد، حکم پرداخت دیه از بیت‌المال را صادر و پرونده را با ذکر مستندات، جهت رسیدگی به مرجع قضایی مربوط ارسال می‌نماید تا طبق مقررات رسیدگی شود. در صورت ثبوت عمد یا تقصیر از طرف قاضی صادرکننده حکم قطعی، وی ضامن است و به حکم مرجع مذکور، حسب مورد به قصاص یا تعزیر مقرر در کتاب پنجم «تعزیرات» و بازگرداندن دیه به بیت‌المال محکوم می‌شود.

در این ماده نیز قانون‌گذار در صورت عمد یا تقصیر، قاضی را در برابر زیان‌دیده مسؤول شناخته، اما در صورت خطا یا اشتباه قاضی برای دولت مسؤولیت مدنی در نظر گرفته است.

در ماده ۱۴۵ قانون آیین دادرسی کیفری ۱۳۹۲ مقرر شده است:

در صورتی که متصرف منزل و مکان و یا اشیای مورد بازرسی، از بازکردن محل‌ها و اشیای بسته خودداری کند، بازپرس می‌تواند دستور بازگشایی آن‌ها را بدهد، اما تا حد امکان باید از اقداماتی که موجب ورود خسارت می‌گردد، خودداری شود.

تبصره: در صورتی‌که در اجرای این ماده، خسارت مادی وارد شود و به موجب تصمیم قطعی، قرار منع یا موقوفی تعقیب و یا حکم برائت صادر شود، هم‌چنین مواردی که امتناع‌کننده شخص مجرم نباشد، حتی اگر موضوع به صدور قرار جلب به دادرسی یا محکومیت متهم منجر شود، دولت مسؤول جبران خسارت است، مگر آن‌که تقصیر بازپرس یا سایر مأموران محرز شود که در این صورت، دولت جبران خسارت می‌کند و به بازپرس و یا مأموران مقصر مراجعه می‌نماید.

این ماده میان قاضی (بازپرس) و مأمور تفاوتی قائل نشده است و برای هر دو، حکم یک‌سان در نظر گرفته و هم‌چنین بر خلاف مواد قانون مجازات اسلامی، هر دو کلمه «عمد» و «تقصیر» به‌کار نرفته است و کلمه تقصیر را می‌توان در هماهنگی با

اصل ۱۷۱ قانون اساسی به معنای عمد و تقصیر سنگین دانست و نیز در این ماده مسؤولیت دولت شامل همه فروض، غیر از عمد و تقصیر سنگین بازپرس و مأمور اجرا می‌شود؛ یعنی مسؤولیت دولت مبتنی بر تقصیر نیست و صرف رابطه سببیت میان زیان وارده و عمل بازپرس یا مأموران برای مسؤولیت دولت کفایت می‌کند.

از نوآوری‌های مهم قانون جدید آیین دادرسی کیفری، مصوب ۱۳۹۲، اختصاص مواد ۲۵۵ تا ۲۶۱ به خسارت ناشی از بازداشت و حبس ناروا و امکان جبران زیان ایام بازداشت متهم در صورت صدور حکم برائت یا قرار منع تعقیب او از محل صندوق اعتباری مقرر در ماده ۲۶۰ این قانون است (رحیمی، ۱۳۹۷، ش۵۹، ص۱۷۴). مطابق ماده ۲۵۵ این قانون:

> اشخاصی که در جریان تحقیقات مقدماتی و دادرسی، به هر علت بازداشت می‌شوند و از سوی مراجع قضایی، حکم برائت یا قرار منع تعقیب در مورد آنان صادر شود، می‌توانند با رعایت ماده (۱۴) این قانون، خسارت ایام بازداشت را از دولت مطالبه کنند.

البته ماده۲۵۶ دایره شمول را در مواردی محدود کرده است. در ماده ۲۵۹ این قانون قانون‌گذار به وضوح مسؤولیت دولت را مبتنی بر تقصیر نگذاشته و بیان می‌دارد که در غیر از عمد و تقصیر سنگین اشخاص، دولت مسؤول نهایی جبران خسارت است. هم‌چنین ماده ۵۱۸ قانون آیین دادرسی کیفری نیز مربوط به جبران خسارت ناشی از اجرای حکم حبس است.

علاوه بر قوانین یادشده قانون‌گذار در ماده ۱۳ قانون به‌کارگیری سلاح توسط مأمورین نیروهای مسلح، مصوب ۱۳۷۳ نیز مسؤولیت دولت در برابر اعمال حاکمیت را پذیرفته است.

در مقام جمع‌بندی تحلیل‌های حقوقی یادشده می‌توان گفت؛ هر چند اصل ۱۷۱ قانون اساسی و قوانین مجازات اسلامی و قانون آیین دادرسی کیفری مربوط به قضاوت و صدور و اجرای احکام قضایی است، اما این اندیشه را تقویت می‌کند که دیگر نمی‌توان گفت دولت در قبال اعمال حاکمیتی مسؤولیتی ندارد و با توجه به اصل لزوم جبران خسارت زیان‌دیده، فارغ از شخصیت، سمت و مسؤولیت زیان‌رساننده می‌توان گفت دولت از نظریه خود در ماده ۱۱ قانون مسؤولیت مدنی ۱۳۳۹ مبنی بر تفکیک اعمال حاکمیتی و اعمال

تصدی و مسؤولیت‌نداشتن او در قبال اعمال حاکمیتی عدول کـرده اسـت؛ ضـمن ایـن‌کـه تفکیک اعمال دولت به حاکمیتی و تصدی، از نظر فقهی به شدت مورد انتقاد است.

ضرورت جبران خسارت از آسیب‌دیدگان اشتباهات قضایی، در برخی اسناد بین‌المللـی و سیستم‌های مهم حقوقی نیز پذیرفته شده است. بند ۵ ماده ۵ کنوانسیون اروپایی حقـوق بشـر مقرر می‌دارد: «هر شخصی که بر خلاف ضوابط و مقررات این ماده قربانی یک بازداشت یا حبس غیر قانونی گردد، حق دارد که از وی جبران زیـان شـود». هـم‌چنـین مـاده ۱۳ ایـن کنوانسیون نیز مقرر می‌دارد: «هر شخصی که حقوق و آزادی‌های مقرر او در این کنوانسیون نقض گردد، حق دارد نزد مقام‌های صالح ملی درخواست جبران زیان ارائه نمایـد؛ هرچنـد که نقض حقوق و آزادی‌های وی توسط مقام‌های اداری صورت گرفته باشد».

قوانین اساسی و آیین دادرسی کیفری کشورهایی؛ مانند فرانسـه، انگلـیس، آلمـان و بلژیک مسؤولیت مدنی دولت به‌دلیل خطاهای قضایی را پذیرفته‌اند (صالحی مازندرانی، ۱۳۸۴، ش۷، ص۱۴۰). گروهی دیگر از کشورها؛ مانند ایالات متحده آمریکـا، کانـادا و استرالیا، منحصراً مسؤولیت مدنی شخص قاضی را با تفسیری کاملاً سخت‌گیرانه مـورد شناسایی قرار می‌دهند و در این کشورها دستگاه قضایی هیچ‌گونه مسـؤولیت مـدنی در قبال تصمیمات قضایی ندارد (زرگوش، ۱۳۹۲، ص۴۴۷).

نتیجه‌گیری

۱. اشکال‌های متعددی بر نظریه معافیت دولت از مسؤولیت در قبال اعمال حاکمیتی وارد است و با توجه به نتایج غیر قابل قبول مترتب بر آن، می‌تـوان فـی الجملـه اصـل نظریه تعمیم را در چارچوب قواعد عمومی و مبتنی بر سلسـله قواعـد بنیـادین و مهـم حاکم بر مسؤولیت مدنی پذیرفت و در تبیین قواعدی کـه تعمـیم مسـؤولیت را توجیـه می‌کند، می‌توان به مبنای «احترام»، «لاضرر» و «الغنم بالغرم» اشاره کرد.

۲. هرگونه خسارت ناشی از اعمال و اقدامات و تصمیمات اداری دولت و مسـتخدمین او قابل مطالبه است و چنان‌چه اعمال ادارات و سازمان‌های اجرایی و اداری موجب زیان و ضرر افراد شود، آن‌ها می‌توانند با توجه به بند ۲ ماده ۱۰ قانون تشکیلات و آیـین دادرسـی

دیوان عدالت اداری ۱۳۹۲ به دیوان مراجعه نمایند و پس از احراز نا مشروع‌بودن مصوبه یا اقدام نهاد یا ارگان دولتی یا یک کارمند دولتی توسط دیوان، وظیفه تعیین میزان خسارت با دادگاه عمومی است و در مواردی که عمل زیان‌بار قوه مجریه ناشی از تقصیر نباشد، زیان‌دیده می‌تواند برای مطالبه خسارت رأساً به دادگاه عمومی مراجعه کند.

۳. تحدید مسؤولیت مدنی دولت و انحصار آن به اعمال تصدی و تقصیر اداری، در ماده ۱۱ قانون مسؤولیت مدنی، با موازین شرعی و قواعد حقوقی و فقهی بنیادین در مسؤولیت مدنی و نیز با روح حاکم بر پاره‌ای از اصول قانون اساسی سازگار به نظر نمی‌رسد و شایسته است وضعیت آن از این حیث، توسط شورای محترم نگهبان تعیین تکلیف و اعلام شود.

۴. در خصوص مسؤولیت مدنی ناشی از اعمال قضایی، با توجه به اصل ۱۷۱ در خصوص مسؤولیت دولت در قبال زیان‌های ناشی از عمل قاضی و با توجه به مواد قوانین مجازات اسلامی و آیین دادرسی کیفری ۱۳۹۲ که به خسارت ناشی از بازداشت و حبس ناروا و امکان جبران زیان ایام بازداشت متهم در صورت صدور حکم برائت یا قرار منع تعقیب اشاره نموده نگرش قانون‌گذار به سمت پذیرش مسؤولیت ناشی از اعمال حاکمیتی می‌باشد.

یادداشت‌ها

۱. ر.ک: تبصره ماده ۴ قانون راجع به دعاوی بین اشخاص و دولت، مصوب ۱۳۰۹ که اعمال تصدی را تعریف کرده است و هر چند این قانون نسخ شده، اما تعریف آن از اعمال تصدی قابل استفاده است.

منابع و مآخذ

۱. ابوالحمد، عبدالحمید، **تحولات حقوق خصوصی، مسؤولیت مدنی دولت**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.

۲. ابوالحمد، عبدالحمید، **حقوق اداری ایران**، تهران: انتشارات توس، ۱۳۸۸.

۳. ابوالحمد، عبدالحمید، **حقوق اداری ایران**، تهران: انتشارات طوس، ۱۳۷۹.

۴. ارسطا، محمدجواد و ممی‌زاده، مهدی، «مسؤولیت مدنی ناشی از تقنین»، **مجله پژوهش‌نامه حقوق اسلامی**، ش۴۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۷.

۵. اصفهانی(کمپانی)، محمدحسین، **حاشیة کتاب المکاسب**، ج۲، قم: انوارالهدی، ۱۴۱۸ق.

۶. بحرالعلوم، محمد بن محمدتقی، **بلغة الفقیه**، ج۱، تهران: منشورات مکتبة الصادق 7 ، چ۴، ۱۴۰۳ق.

۷. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، **مبسوط در ترمینولوژی حقوق**، تهران: انتشارات گنج دانش، ۱۳۹۳.
۸. جلالی، محمد؛ حسنوند، محمد و میری، ایوب، «تفکیک صلاحیت دیوان عدالت اداری و دادگاه عمومی در دعاوی مسؤولیت مدنی دولت»، **مجله حقوقی دادگستری**، سال ۸۱، ش۹۹، پاییز ۱۳۹۶.
۹. حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، ج۲۵، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۰۹ق.
۱۰. حکمت‌نیا، محمود، **مسؤولیت مدنی در فقه امامیه (مبانی و ساختار)**، قم: پژوهش‌گاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۱. حمیتی واقف، احمدعلی، **الزام‌های خارج از قرارداد**، تهران: انتشارات جاودانه، ۱۳۸۹.
۱۲. خوانساری، سید احمد، **جامع المدارک فی شرح مختصر النافع**، ج۷، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ۲، ۱۴۰۵ق.
۱۳. خویی، سید ابوالقاسم، **مبانی تکملة المنهاج**، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۱۴. خویی، سید ابوالقاسم، **مصباح الفقاهة فی المعاملات**، ج۳، قم: مؤسسه انصاری، ۱۴۱۷ق.
۱۵. دانش‌نهاد، محمد و ابوالفضل علیشاهی، «مبانی قاعده اضطرار در مسؤولیت مدنی اشخاص و دولت»، **فصلنامه جستارهای فقهی و اصولی**، ش۶، ۱۳۹۶.
۱۶. رحیمی، حبیب اله، مقاله«تحولات مسؤولیت مدنی دولت به سبب صدور و اجرای آرای قضایی با تصویب قانون مجازات اسلامی و قانون آیین دادرسی کیفری جدید»، **فصلنامه پژوهش حقوق عمومی**، سال بیستم، ش۵۹، تابستان ۱۳۹۷.
۱۷. زرگوش، مشتاق، **مسؤولیت مدنی دولت و کارکنان آن**، تهران: انتشارات جنگل، ۱۳۹۲.
۱۸. زرگوش، مشتاق، **مسؤولیت مدنی دولت**، ج۱، تهران: انتشارات میزان، ۱۳۸۹.
۱۹. سبزواری، سید عبدالاعلی، **مهذب الأحکام فی بیان الحلال و الحرام**، ج۱۹و۲۰، قم: مؤسسة المنار، ۱۴۱۳ق.
۲۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی، **مسالک الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام**، ج۱۵، قم: مؤسسة المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۳ق.
۲۱. شیخ انصاری، مرتضی بن محمد امین، **المکاسب**، ج۳، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق.
۲۲. صالحی مازندرانی، محمد، «تأملی بر مسؤولیت مدنی قاضی در اصل ۱۷۱قانون اساسی»، **مجله فقه و حقوق**، ش۷، زمستان ۱۳۸۴.

۲۳. صالحی مازندرانی، محمد، «مسؤولیت مدنی تصمیم‌گیرندگان قضایی»، **مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران**، ش۷۲، تابستان ۱۳۸۵.
۲۴. صفایی، سید حسین و رحیمی، حبیب الله، **مسؤولیت مدنی(الزامات خارج از قرارداد)**، تهران: انتشارات سمت، چ۲، ۱۳۹۰.
۲۵. صفایی، سید حسین، «مسؤولیت مؤسسات عمومی و بررسی لایحه جدید دولت در این زمینه»، **مجله حقوق تطبیقی**، ش۱، ۱۳۸۵.
۲۶. طباطبایی مؤتمنی، **حقوق اداری تطبیقی**، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۵.
۲۷. طباطبایی مؤتمنی، منوچهر، **حقوق اداری**، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۹.
۲۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **ترجمه تفسیر المیزان**، مترجم: محمدباقر موسوی، ج۹، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ۵، ۱۳۷۴.
۲۹. طوسی، ابوجعفر، **تهذیب الاحکام**، ج۶، ۷و۱۰، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چ۴، ۱۴۰۷ق.
۳۰. قاضی شریعت‌پناه، ابوالفضل، **حقوق اساسی و نهادهای سیاسی**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
۳۱. قنواتی، جلیل و جاور، حسین، «مبنای احترام در شناسایی و حمایت از حریم خصوصی»، **نشریه حقوق اسلامی**، سال هشتم، ش۲۹، ۱۳۹۰.
۳۲. کاشانی، ملا حبیب الله، **تسهیل المسالک إلی المدارک**، قم: المطبعة العلمیة، ۱۴۰۴ق.
۳۳. کاشف الغطاء، محمد حسین بن علی بن محمد رضا، **تحریر المجلة**، (۵ جلد)، ج۱، نجف اشرف: المکتبة المرتضویة، ۱۳۵۹.
۳۴. کاتوزیان، ناصر، **الزام‌های خارج از قرارداد، ضمان قهری**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چ۸، ۱۳۸۶.
۳۵. کاتوزیان، ناصر، **مبانی حقوق عمومی**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۳۶. کاتوزیان، ناصر، **مقدمه علم حقوق**، تهران: چاپ اقبال، ۱۳۶۴.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج۴و۱۴، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۹ق.
۳۸. کوثری، عباس، «**ملاکات احکام و احکام حکومتی**» **احکام حکومتی در بستر زمان و مکان**، قم: انتشارات عروج، ۱۳۷۴.
۳۹. گلپایگانی، سید محمدرضا، **کتاب الشهادات**، مقرر: میلانی، قم: سیدعلی میلانی، ۱۴۰۵ق.

۴۰. محقق حلّی، نجم الدین، جعفر بن حسن، **شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، ج۴، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ۲، ۱۴۰۸ق.
۴۱. محقق داماد، سید مصطفی، **قواعد فقه**، ج۱، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، چ۱۲، ۱۴۰۶ق.
۴۲. مرتضوی، سید ضیاء، «سازگار ساختن دولت با مسؤولیت جبران خسارت، گامی در استوارسازی عدالت»، **مجله علوم سیاسی**، ش۷۶، ۱۳۹۵.
۴۳. مروج جزایری، سید محمدجعفر، **هدی الطالب فی شرح المکاسب**، ج۳، قم: مؤسسه دارالکتاب، ۱۴۱۶ق.
۴۴. مصطفوی، سید محمدکاظم، **القواعد، (مئة قواعد الفقهیة)**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چ۴، ۱۴۲۱ق.
۴۵. مکارم شیرازی، ناصر، **القواعد الفقهیة (لمکارم)**، ج۲، قم: انتشارات مدرسه امام امیر المؤمنین 7 ، چ۳، ۱۴۱۱ق.
۴۶. مولودی محمد، حاجی عزیزی، بیژن و غلامی، نگین، «مبانی اقتصادی توزیع مسؤولیت در مسؤولیت مدنی»، **فصلنامه مطالعات حقوقی**، دوره دهم، ش۲۹، پاییز۱۳۹۸.
۴۷. میرداداشی، سیدمهدی، **مسؤولیت مدنی مؤسسات عمومی در حقوق ایران و مصر**، قم: انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۹۳ق.
۴۸. میرداماد، سید علی، «صلاحیت و حدود اختیارات دیوان عدالت اداری»، **مجله معرفت حقوقی**، سال اول، ش۱، پاییز ۱۳۹۰.
۴۹. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**، ج۴، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، چ۷، ۱۹۸۱م.
۵۰. نراقی، احمد بن محمد مهدی، **عوائد الأیام فی بیان قواعد الأحکام**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۵۱. نراقی، احمد، **مستند الشیعة فی أحکام الشریعة**، ج۱۷، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۱۵ق.
۵۲. هوشمند، حسین، «بررسی امکان استخراج ضمان از ادله روایی احترام»، **مجله دین و قانون**، ش۱۶، ۱۳۹۶.
۵۳. وحدتی شبیری، سید حسن و سامانی، احسان، «مسؤولیت مدنی دولت در دستورالعمل حکومتی امیرالمؤمنین 7 »، **مجله دین و قانون**، ش۹، پاییز ۱۳۹۴.
۵۴. یزدی، سید محمدکاظم، **العروة الوثقی فیما تعم به البلوی**، ج۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چ۲، ۱۴۰۹ق.

٩٦

الحكومة الإسلامية

مجلّةٌ خاصة بالفكر والفقه السياسيَّيْن للإسلام

السنة الخامسة و العشرون / العدد الثانى / صيف ١٤٤١

■

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)، **محمّد يزدي** (رئيس جامعة مدرّسي الحوزة العلمية في قم والمدير المسؤول السابق).

■

الباحثون المتخصصون و المتخصصون فى التقييم العلمى لهذا العدد، الاساتذه (حسب الحروف الأبجدية):

مهدي ابوطالبي، حسين ارجيني، مصطفى إسكندري، إحسان تركاشوند، حسين جوان آراسته، السيّدهاشم الحسيني البوشهري، ميثم خزائي، عسكر ديرباز، محسن رضواني، السيّدكاظم سيّدباقري، قاسم شبانه‌نيا، محمّدعلي ليالي، محمّدجواد نوروزي.

■

العنوان:

قم . صندوق بريد: ٣٣١٧ . مجلة الحكومة الإسلامية

تليفاكس: ٣٧٧٤١٣٢٥

الموقع الإلكتروني: http://mag.rcipt.ir

البريد الإلكتروني: hokoomateslami@majleskhobregan.com

السعر: ٨٠٠٠٠ريال

حكومت اسلامى/ سال بيست‌وپنجم، شمارهٔ دوم، تابستان ۹۹، پياپى ۹۶
الحكومة الاسلامية / السنة الخامسة و العشرون، صيف ١٤٤١، العدد ٩٦

الموجز

ترجمه: أسعد الكعبي

● **تقييم مدى إمكانية توسيع نطاق دلالة العبارة القرآنية «أولو الأمر» على ولاية الفقيه في عصر الغيبة**

□ **محمد أسعدي**

أثبت العلماء الشيعة مبدأ ولاية الفقيه اعتماداً على العديد من الأدلّة الشرعية والقرآنية، ومن جملة ذلك الآية التاسعة والخمسون من سورة النساء والتي تتضمن عبارة «أولو الأمر»، فهي تحظى بأهمية كبيرة على صعيد القضايا المرتبطة بالحكومة الإسلامية، ومن هذا المنطلق ينبغي شرحها وتحليل مضمونها ضمن مبحث مستقل.

إضافةً إلى أنّ مفسري القرآن الكريم من أهل السنّة أكّدوا على أنّ مضمون هذه الآية يسري على الأحكام الخاصّة بجميع الحكام، فالمفسرون الشيعة اتفقوا على رأي واحد فحواه دلالتها على الأئمة المعصومين، وبعض الباحثين المتأخرين وسعوا نطاق دلالتها مؤكّدين على شمولها ولاية الفقيه العادل في عصر الغيبة، وهذا الرأي بطبيعة الحال يطرح للبحث والتحليل ضمن أسلوب تفسيري؛ ومن هذا المنطلق تطرّق الباحث في هذه المقالة إلى بيان مدى مصداقية تعميمها على غير الأئمة المعصومين في رحاب دراسة ميثودولوجية وبأسلوب تفسيري تشكيكي وأثبت إمكانية الدفاع عن هذا الرأي.

الأسلوب التفسيري المشار إليه هو في الحقيقة من سنخ التفاسير التأويلية، وعلى أساسه أثبت الباحث أنّ الرأي التفسيري الذي تبناه الفقهاء المتأخرون يتناسب مع الثوابت المتفق عليها والأحاديث المروية عن أهل البيت : .

تمّ تدوين هذه المقالة وفق منهج بحث تحليلي على ضوء استقصاء المعلومات بأسلوب مكتبي.

مفردات البحث

«أولو الأمر»، ولاية الفقيه، الحكومة الإسلامية، عصر الغيبة.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وپنجم، شمارهٔ دوم، تابستان ۹۹، پیاپی ۹۶
الحكومة الاسلامية / السنة الخامسة و العشرون، صيف ١٤٤١، العدد ٩٦

● دراسة تحليلية حول مشروعية الانتخابات الشعبية في رحاب آيتين قرآنيتين

□ محمد قاسمي

نظرية الانتخابات الشعبية هي إحدى النظريات المطروحة على صعيد المشروعية السياسية، وعلى الرغم من كونها تضرب بجذورها في توجهات فكرية غربية وسنية إلا أنّها حظيت بتأييد بعض العلماء والباحثين الشيعة في القرن الأخير، حيث يعتقدون بعدم إمكانية رفض مشروعية آراء الشعب بالكامل في عصر الغيبة، فهي برأيهم تحظى على أقلّ تقدير بجانب من المشروعية.

أهمّ الأدلّة التي استند إليها مؤيدو نظرية الانتخابات الشعبية آيتان من القرآن الكريم، هما الآية ٣٨ من سورة الشورى والآية ١٥٩ من سورة آل عمران، حيث تؤكّدان على مسألة الشورى، لذا فكلّ من يعمّم مضمونيهما على مسألة تنصيب الحاكم ينبغي له الإقرار بمشروعية آراء الشعب في هذا المضمار.

تطرّق الباحث في هذه المقالة إلى بيان النطاق الدلالي للآيتين المذكورتين في رحاب دراسة فقهية، حيث سلّط الضوء بالشرح والتحليل على مدى مصداقية تفسيرهما بأسلوب اجتهادي، ومن هذا المنطلق وضح في بادئ الأمر ضعف الاستدلال الذي ساقه المدافعون عن مشروعية الانتخابات الشعبية مؤكّداً على كون دلالتهما تقتصر على بيان هذه المشروعية خلال عصر الغيبة فحسب ولا تسري إلى عصر الحضور، فالآية ٣٨ من سورة الشورى تدلّ على استحباب الاستشارة في النشاطات اليومية للناس، والآية ١٥٩ من سورة آل عمران تدلّ فقط على الوجوب المطلق لطلب الاستشارة من أبناء المجتمع الإسلامي في مجال القرارات الحكومية فقط ولا ارتباط لها بأصل النظام الحاكم وتنصيب من يحكمه.

مفردات البحث

الانتخابات الشعبية، المشروعية السياسية، المشروعية الانتخابية، آيتان من سورتي الشورى وآل عمران، الشورى والاستشارة.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وپنجم، شمارهٔ دوم، تابستان۹۹، پیاپی۹۶
الحكومة الاسلامية / السنة الخامسة و العشرون، صيف ١٤٤١، العدد٩٦

● ارتكاز فاعلية النظام السياسي الإسلامي على عقيدتي التوحيد في الربوبية التشريعية وفي الألوهية

□ السيّد أبوالقاسم كاظمي شيخ شباني و محمود فتح علي

مسألة فاعلية النظام السياسي الإسلامي هي من أهمّ المسائل المعاصرة المطروحة للبحث والتحليل بين الأوساط الفكرية الإسلامية وغير الإسلامية على حدّ سواء.

نظراً للهجمات التي تطال النظام السياسي في الإسلام فالضرورة تقتضي بيان القابليات المكنونة في عقيدة التوحيد وسعة نطاقها على الصعيدين السياسي والاجتماعي في إطار دراسات وبحوث تحليلية، ومن هذا المنطلق تطرّق الباحثان إلى بيان تفاصيل الموضوع على ضوء الإجابة عن السؤال التالي: ما مدى تأثير عقيدة التوحيد في الربوبية التشريعية والتوحيد في الألوهية على فاعلية النظام السياسي في الإسلام؟

أسلوب البحث مكتبي تحليلي ومحوره بيان تأثير التوحيد في الربوبية التشريعية والتوحيد في الألوهية على فاعلية النظام السياسي في الإسلام، فالاعتقاد بهذين المبدئين التوحيديين تترتّب عليه آثار عديدة مثل التقوى والأخلاق والتوجهات الروحانية وتأمين وسائل المعيشة إلى مستوى الكفاف والحرّية في حدود المسؤولية والعدل الشامل والاستقلال، فهذه الأسس هي المرتكزات في فاعلية النظام السياسي الإسلامي ولها القابلية على رفع كفاءته، وبالتالي فعدم الإيمان بها والتنصل عن عقيدة التوحيد في الربوبية والألوهية يسفر عن تصور البعض أنّ هذا النظام غير فاعل حتّى إذا كان لدينا إيمان بسائر الأسس التوحيدية مثل توحيد الذات والصفات.

مفردات البحث

التوحيد في الربوبية التشريعية، التوحيد في الألوهية، النظام السياسي الإسلامي، فاعلية النظام السياسي الإسلامي.

● الأسس الفقهية لأرجحية المصالح العامّة على المصالح الفردية في رحاب آراء الإمام الخميني والشيخ الطوسي

□ محمد كاكاوند و سجاد تركاشوند

بما أنّ ترجيح المصالح العامّة على المصالح الفردية ذو آثار مشهودة على صعيد القضايا الاجتماعية، لكن مع ذلك لابدّ من إجراء دراسة علمية لبيان تفاصيل الموضوع، ومن هذا المنطلق تطرّق الباحثان في هذه المقالة إلى بيان ذلك في رحاب آراء الشيخ الطوسي والإمام الخميني ; .

معظم الفتاوى التي أصدرها الفقهاء المعاصرون تضرب بجذورها في الآراء الفقهية لشيخ الطائفة ـ الطوسي ـ ولا أحد من الفقهاء المعاصرين تمكن من طرح الموضوع بذلك الشكل الذي طرحه الإمام الخميني ; ، لذلك تطرّق الباحثان في هذه المقالة إلى بيان آرائهما الفقهية في رحاب دراسة مقارنة.

الفقهاء الشيعة ولا سيما الشيخ الطوسي والإمام الخميني ; أكّدوا على أنّ الأحكام الشرعية تتقوم على المصالح، وهذا الأمر برأيهم من المرتكزات الأساسية والقطعية في فقه الإمامية، وعلى هذا الأساس استنتجوا أنّ أيّ تعارض يحدث بين المصالح الاجتماعية والمصالح الفردية فلابدّ من ترجيح المصالح الاجتماعية حسب ما دلّ عليه القرآن والحديث؛ وتشخيص هذا الرجحان منوط إلى حاكم الشرع.

الجدير بالذكر هنا أنّ الإمام الخميني ; أكّد على ضرورة اللجوء إلى العرف وسيرة العقلاء إلى جانب الدليل الشرعي بغية تشخيص رجحان المصالح العامّة.

مفردات البحث

المصلحة، المصالح الفردية، المصالح العامّة، رجحان الأهمّ على المهم.

حكومت اسلامى/ سال بيست‌وپنجم، شمارهٔ دوم، تابستان ۹۹، پياپى ۹۶
الحكومة الاسلامية / السنة الخامسة و العشرون، صيف ١٤٤١، العدد ٩٦

● الأسس الفقهية للعزّة والحكمة والمصلحة في العلاقات الدولية للحكومة الإسلامية

□ مهدي دركاهي

العزّة والمصلحة والحكمة هي ثلاثة أسس تجسّد النطاق الشامل والأسلوب الأمثل في العلاقات الدولية للحكومة الإسلامية، وهي مطروحة في مباحث الفقه السياسي الإسلامي، وعلى الرغم من التأكيد الكبير على ضرورتها لكنّها غير واضحة المعالم كما ينبغي، كذلك لا وضوح لطبيعة الارتباط فيما بينها، إذ لم يتمّ تدوين دراسة مفصلة وموحدة بهذا الخصوص، لذا بقي الموضوع بحاجة إلى شرح وتحليل لبيان معالمه الأساسية من حيث المرتكزات الفقهية التي تستند إليها مبادئ العزّة والحكمة والمصلحة ومن حيث طبيعة الارتباط فيما بينها.

هذه المبادئ استناداً إلى حكم العقل وتعاليم الوحي المقدس، تعدّ المرتكزات البنيوية للقواعد المعتمدة في تعامل الحكومة الإسلامية على الصعيد الدولي، وهي من هذه الناحية تأتي في المرتبة الثانية بعد الأسس النظرية والمعرفية، وفي هذا السياق يمكن اعتبار العزّة بأنّها على رأس الهرم من حيث الأهمية وقاعدته مرتكزة على الحكمة والمصلحة.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو بيان تفاصيل الأدلّة والأسس الفقهية التي ترتكز عليها مبادئ العزّة والحكمة والمصلحة، وبيان المصلحة التي تترتب عليها ومدى نطاقها، وهذا الأمر بطبيعة الحال يقتضي شرح وتحليل المفاهيم الفقهية في رحاب دراسة يتمّ تدوينها بأسلوب مكتبي، وهو ما اتبعه الباحث، حيث حلّل الموضوع في إطار الأدلّة الفقهية لبيان قاعلية المبادئ الثلاثة المذكورة وطبيعة الارتباط فيما بينها.

مفردات البحث

العزّة، الحكمة، المصلحة، العلاقات الدولية، الحكومة الإسلامية، الفقه السياسي.

حكومت اسلامى/ سال بيست‌وپنجم، شمارهٔ دوم، تابستان ۹۹، پياپى ۹۶
الحكومة الاسلامية / السنة الخامسة و العشرون، صيف ١٤٤١، العدد ٩٦

● دراسة تحليلية نقدية لأصول المنافسة السياسية في رحاب الليبرالية الديمقراطية

□ داوود تقي‌لو

المنافسة السياسية بصفتها وسيلة سلمية لتداول القدرة في البلد، تعدّ واحدةً من الأسس المعتبرة في علم السياسة المعاصر، وهي معتمدة في الأنظمة الليبرالية في رحاب أسس ومرتكزات خاصّة.

تطرّق الباحث في هذه المقالة إلى تحليل أسس المنافسة السياسية في مجال الليبرالية الديمقراطية، وطرحها بأسلوب نقدي لبيان مكامن الضعف فيها، حيث طرح البحث في إطار دراسة تحليلية استدلالية بالاعتماد على معطيات المصادر المكتبية، والنتيجة التي توصل إليها هي أنّ تنزّل الليبرالية الديمقراطية بالأسس العقلية الهادفة إلى مستوى رغبات شخصية على صعيد بيان الحقوق والقيم الثايتة، أسفر عن نتائج خاصّة.

أهمّ هذه النتائج في مجال المنافسة السياسية تتمثل في تصور عدم فائدتها إن تقومت على قواعد وقيم سابقة ومستقلّة عن إرادة الفرد، ولا شكّ في أنّ ادّعاء عدم فائدتها على صعيد الليبرالية الديمقراطية تترتّب عليه عواقب وخيمة وأضرار لا محيص منها.

مفردات البحث

الليبرالية، الأسس الليبرالية، الليبرالية الديمقراطية، المنافسة السياسية.

حكومت اسلامى/ سال بيست‌وپنجم، شمارهٔ دوم، تابستان۹۹، پياپى۹۶
الحكومة الاسلامية / السنة الخامسة و العشرون، صيف١٤٤١، العدد٩٦

● المسؤولية المدنية للحكومة إزاء ما يتمخّض من أضرار على صعيد أدائها السيادي

□ حسين هوشمند و حسين جاور و طه زركريان

الأداء السيادي من قبل مختلف المؤسسات الحكومية قد يسفر أحياناً عن حدوث أضرار للناس، ومن هذا المنطلق عادةً ما يطرح السؤال التالي: ما مدى مسؤولية الحكومة إزاء أعمالها التي تنجم عنها أضرار للناس؟ وما هي الأعمال التي تجعل هذه المسؤولية على عاتقها؟ ذكرت إجابة معروفة لهذا السؤال استناداً إلى المادّة ١١ من قانون المسؤولية المدنية، وفحواها أنّ الأعمال السيادية لا توجب تعويض الضرر، ومسؤولية الحكومة بالمعنى الأعمّ محدودة بالتقصير ضمن المهام الإدارية فقط.

تطرّق الباحثون في هذه المقالة إلى تحليل خلفية الموضوع من الناحيتين النظرية والمقررات، وفي هذا السياق أثبتوا أنّ إعفاء الحكومة من مسؤوليتها إزاء أعمالها السيادية يتعارض مع القواعد الفقهية الأساسية والأصول المعرفية والأصول الارتكازية للمسؤولية المدنية وبما في ذلك مبدأ تعويض الضرر، وذلك وفق أسلوب بحث تحليلي وصفي، فقد تمّ التأكيد في هذا السياق على أنّ تحمّل المتضرّر جميع أعباء الخسارة بداعي مصلحة السيادة وسائر الناس، ليس متقوماً على أسس منطقية مقنعة فهناك شواهد تدلّ على أنّ المقنّن بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران قد عدل عن رأيه السابق ولا سيما على صعيد المسؤوليتين التنفيذية والقضائية.

الجدير بالذكر هنا أنّ بعض الأسس الفقهية مثل الاحترام وقاعدة «لا ضرر» والغرم بالغنم، إلى جانب ضرورة تقسيم تبعات الخسائر الناجمة عن تطبيق السيادة مرتكزة على المصالح العامّة وبما فيها المباني التي ساعدت على عدول المقنّن بخصوص ما ذكر.

مفردات البحث

المسؤولية المدنية، تطبيق السيادة، المصالح العامّة، العمل السيادي.

● Civil Liability of the State for the Government's Harmful Behaviour
□ by Husein Hūshmand, Husein Jāver and Ṭāhā Zargariān

The actions of various governmental departments may, in practice, inflict some harms to the civilians in general. Ordinarily, the question arises as to what extent and in what cases the state is responsible for its harmful acts (measures). The well-known answer including the one which is substantiated by the article no.11 of the Civil Liability law and which has answered the question is that the government's actions are immune from compensating loss and the responsibility of the state, in its general sense, is restricted to the cases where the loss is caused by acts of omissions of government's poor administration. Having studied the existing literature on the doctrine, rules and regulations, the present article seeks to establish that the government's exemption from assuming responsibility for the acts of government is in contradiction with the long-standing and established jurisprudential rules and those of the civil liability, including the principle of the compensation for loss on the one hand and the total infliction of loss and damage on persons (subjected to loss) to secure the interests of the government and other people has no convincing logic on the other. Available evidence shows that after the Islamic Revolution, the legislator has changed his mind about his previous opinions, especially in the fields of administration and legislature. Fundamental rules and principles such as 'respect', 'no harm', 'qui sentit commomum sentire debet et onus' together with the necessity of distribution of loss caused by the actions of government on the basis of public interests are among the factors which cause the legislator to renege on his opinions.

Key words

civil liability, acts of governments, public interests, government behaviors.

● The Study and Criticism of Political Rivalry in Liberal Democracy
□ by Dāwūd Taqilū

Political rivalry as a peaceful strategy of shift of power in modern politics is an established fact. This concept in liberalism has been formulated on certain principles and grounds. The present article, while studying the principles and grounds of political rivalry in liberal democracy, tries to level criticism at them in order to challenge the political rivalry which emerge from these principles and grounds. Drawing upon an analytic-inferential method, the findings from the library data have come to this conclusion that as liberal democracy has degraded from the requisites of teleological reason into the carnal desires in its task of explaining rights and values, it carries with it certain consequences the most important of which in the realm of political rivalry is that the political rivalries are not regarded as dependent on the *ápriori* values and they are independent of the wills and desires of the individuals and this independency brings about evil consequences for liberal democracy.

Key words
liberalism, principles of democracy, liberal democracy, political rivalry.

● The Jurisprudential Foundations of 'Dignity', 'Wisdom', and 'Expediency' in the International Interactions

□ by Mahdi Dargāhi

Of discussions raised in the political jurisprudence is the obligatory triangle of dignity, wisdom, and expediency as the framework and the policy governing the international interactions of the Islamic state, and despite great emphasis on it, the jurisprudential foundations of these yardsticks and the explanation of the relations between them are not so clear. Since no extensive and integrated research into this subject has been carried out, inquiries about the jurisprudential foundations of the international interactions of the Islamic state is the subject which needs to be explored to the extent that appropriate answers are provided for the unanswered questions. Reliance on the analysis based on the rational judgement and the revealed doctrines, the aforementioned standards as the most fundamental principles and rules in the realm of international interactions together with their theoretical and epistemological principles, are established. The significance and status of the principle of dignity signifies its position at the top of hierarchy as it is based on the principles of wisdom and expediency. The present research has been conducted to cast light on the boundaries of the arguments and on the explanation and analysis of the jurisprudential foundations of dignity, wisdom and expediency and their extensions by signification. This aim can be achieved in light of the description and analysis of the jurisprudential statements through collecting library data which result in the analysis of the jurisprudential documentations of the abovementioned yardsticks and in the explanation of the relation each yardstick has with another one.

Key words

dignity, wisdom and expediency, international relations, Islamic state, political jurisprudence.

● The Jurisprudential Principles of the Preference of Public Interests over Individual Interest by Referring to the Opinions of Imam Khomeini and Sheikh Tūsi

□ by Muḥammad Kākāvand and Sajjād Turkāshvand

Since the preference of public interests over personal or individual interests is very useful in social discussions, it is deemed necessary to conduct a research which helps to explain and analyze the positions taken by Sheikh Tūsi and Imam Khomeini on the issues mentioned above. As many of the judicial decrees issued by contemporary Muslim jurists are rooted in the jurisprudential principles of Sheikh al-Tā'ifah and no one has raised discussions on this issue as deeply and insightfully as Imam Khomeini has, the present article has made a comparative study on the jurisprudential principles of these two great Muslim scholars. According to the opinions of the *Shi'a* (Twelver's) jurisprudence, especially Sheikh Tusi, and Imam Khomeini, judgements are subject to interests and this is a definite and certain matter in the *Shi'a* jurisprudence. These two scholars maintain the belief that whenever there is a conflict between the public interests and personal or individual interests, according to the Quranic verses, traditions, and the rule "more important instances exclude the important ones", the public interests takes precedence over the individual interests and the person who undertakes to make a distinction between these two kinds of interests is an Islamic judge. Of course, it should be noted that Imam Khomeini considers not only the ruler but also the common sense (usage), and the assumption of the wise people as valid in making a distinction between the public interest and individual interests and their preference of the former over the latter.

Key words

interest, individual interest, public interests, the preference of the more important over the important.

● The Explanation of Basing the Efficiency of the Political System of Islam on Monotheism in Legal Lordliness and Deity

□ by Sayyed Abulqāsim Kādhimi Sheikh Sahbāni and Mahmūd Fatḥʿali

The efficiency of the Islamic political system is one of the most important issues in the present-day Islamic, or rather human society. Regarding the fact that the political system of Islam has come under attack, the explanation of monotheistic foundations and its politico-social capacities is deemed necessary in the realm of research and investigation. The aim of this research is to provide an answer to the question, "What effect does the belief in the Unity of Legal Lordliness and Unity of the Deity have on the efficiency of the political system of Islam? Drawing upon the library-analytic method, the article seeks to cast light on the effect the Unity of the Legal Lordliness and Unity of Deity may have on the efficiency of the Islamic political system. To have a belief in these two forms of unity or monotheism in certain respects such as increase in piety, morality, and spirituality, securing sufficient livelihood, accountability-based freedom, all-embracing justice and independence – which are taken to be the standards of the efficiency of the political system – pave the way to make the political system efficient. Nonbelief in and noncommitment to these two forms of unity as mentioned above reduces the efficiency of the political system to some considerable extent, though one may have a belief in other grades of monotheism (unity) such as Unity of the Divine Essence and Attributes.

Key words

Unity of the Legal Lordliness, Unity of the Deity, political system of Islam, efficiency of the political system of Islam.

● The Study and Evaluation of Legitimacy of Election from the Perspective of the Verses on 'Consel' or 'Shūrā'

□ by Muhammad Qāsemi

The theory of public election is a popular theory in the field of political legitimacy. This theory has been the object of considerable attention among certain *Shi'a* scholars and writers in the last century though it is rooted in Western and Sunni thoughts. These thinkers and writers hold the view that it is impossible to reject altogether the idea of popular legitimacy in the period of Occultation and that the people's vote and will at least carry part of legitimacy with them. Among the most important evidence cited by the advocates of the theory pf popular election one can refer to the verse no. 38 of al-Shūrā (*and their affairs are by counsel among themselves)* and the verse no. 159 of Sūrat 'Āli 'Imrān (*and consult them in the affairs).* The emphasis on the element 'counsel' in these verses and their extensions which include the appointment of a ruler is regarded by the advocates of the theory of popular election as something which gives legitimacy to the people's vote in an election.

The present research puts the extension by signification of these verses into question and, by adopting a jurisprudence-individual reasoning based approach, studies the readings of the verses in question. Accordingly, while explaining the weakness of the arguments cited by the advocates of the popular election, the research seeks to show that the aforementioned verses are not concerned with the idea of legitimacy in the period of Occultation or of the presence of the Imams. The verse no. 38 of the Sūrat al-Shūra implies desirability or preference of counsel in daily affairs and the verse no. 159 of Sūrat 'Āli 'Imrān merely signifies the absolute necessity of the legal guardian's holding counsel with other people in such matters as governmental administrative affairs – and not the principle of government and the appointment of a ruler.

Key words

popular election, political legitimacy, legitimacy by election, the verses regarding 'counsel', council and counseling.

ABSTRACTS

Trans. by Ahmad Rezā Jalili

● The Possibility of Extending the Quranic Expression 'Those Vested with Authority' to Include 'the Guardianship of a Muslim Jurist' in the Period of Occultation

□ by Muḥammad Asʿadi

The Shi'a scholars have offered ample religious and Quranic evidence to substantiate the question of 'the guardianship of Muslim jurist', one of which is the verse no. 59 of Sura al-Nisa' (4:59) worthy of being independently studied because of its importance in the issue of Islamic government. Apart from the exegetical views and opinions of the Sunni exegetes or interpreters who tend to regard the theme of the verse as including judgements on rulers in general, the view agreed upon by the majority of the *Shi'a* exegetes is that the explicit implication of the verse in question is only the Infallible Imams (peace be upon them). However, some of the latest scholars have spoken of the verse in such a way that it extends to include the authority or guardianship of just Muslim jurists in the period of Occultation, a subject which can be discussed methodically from exegetical point of view. In this article, from a methodical point of view, this extension by signification is seen to be defensible on the basis of the method of equivocation in the Qur'anic interpretation. Based on this exegetical method, which is, in fact, a form of hermeneutic interpretation or interpretation by extension, the mentioned interpretation of the verse has been shown to be in line with the view agreed upon by the majority of *Shi'a* exegetes and with the traditions transmitted from the household of the Prophet. The article is done through discourse analysis and data-collection is based on library method.

Key words

the verse of 'those vested with authority', the guardianship of Muslim jurist, Islamic government, period of Occultation.

96

ISLAMIC GOVERNMENT

(Hokumat-e Eslami)

Special for Islamic Political Thought and Jurisprudence

Vol 25, No.2, Summer 1399/2020

■

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), **Muḥammad Yazdi** (the Head of Society of Seminary Lecturers of Qom and the former Managing Director).

■

Associate Editors and Scientific Peer Reviewers (in Alphabetical Order):

Mahdi Abutālebi, Hussein Arjini, Mustafa Eskandari, EhsānTurkāshvand, Hussein Jawan Arasteh, Sayyed Hāshem Huseini Bushehri, Meitham Khazā'ī, ʿAskar Dirbāz, Mohsen Razvani, Sayyed Kaḍim SayyedBāqiri, Qasim Shaban Nia, Muhammad Ali Layali, Muhammad Jawad Nuruzi.

■

Mailing Address:

Qom:P.O. Box 3317, Islamic Government Journal

Telefax: 37741325

home page: http://mag.rcipt.ir

e-mail: hokoomateslami@majleskhobregan.com

Price: 80000 Rials

فراخوان مقاله

فصلنامه علمی ـ پژوهشی حکومت اسلامی با استناد به ماده‌واحدهٔ مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ 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 مورخ ۱۳۹۳/۳/۲۹ 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 راهبری ISC 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) ۳۲۰۰۰ 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.