

حکومت اسلامی

فصلنامه علمی - پژوهشی

دفترخانه مجلس خبرگان رهبری

سال هجدهم شماره اول بهار ۱۳۹۲

- ◀ ولایت فقیه و قانون‌گرایی / حبیب‌الله شعبانی موثقی
- ◀ کارآمدی نظریه ولایت فقیه در تأمین مصلحت عمومی / قاسم شبان‌نیا و مهدی قربانی
- ◀ حکومت دینی و آسیب‌شناسی کارآمدی آن در عرصه تربیت اخلاقی جامعه / حسین دیبا
- ◀ بررسی و نقد نظریه‌های الزام سیاسی / مهدی امیدی
- ◀ مأخذ شریعت ناظر در نظام تقنینی جمهوری اسلامی ایران /
خیرالله پروین و میثم درویش‌متولی
- ◀ تبعیض مثبت در اسلام و حقوق اقلیت‌های دینی در حکومت اسلامی / محمدجواد جاوید
- ◀ حقوق و تکالیف شهروندان غیرمسلمان در جامعه اسلامی / مهدی عزیزان

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؛ به گونه‌ای که جامعه علمی آن را پژوهشی تلقی کند.

ب) شرایط مقاله ارسالی به فصلنامه

۱- مقاله از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تجاوز نکند.

۲- مقاله در محیط word تایپ و همراه با فایل آن به دفتر مجله ارسال شود.

۳- مقاله دارای چکیده فارسی و حتی‌الامکان انگلیسی و عربی (حداکثر در ۱۵۰ کلمه) باشد.

۴- واژگان کلیدی فارسی و حتی‌الامکان معادل انگلیسی و عربی آنها ذکر شود.

۵- رتبه علمی نویسنده، شماره تماس و پست الکترونیک در پاورقی صفحه نخست مقاله درج شود.

۶- درج لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور در یادداشت‌ها، ضروری است.

۷- مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی یا خارجی چاپ و یا هم‌زمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها فرستاده شده باشد.

ج) شیوه ارجاع به منابع

۱- 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، ج ۱، ص ۲۵).

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

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

۳- اگر به آیه‌ای از قرآن استناد شده است، بدین صورت آدرس داده شود: (نام سوره (شماره سوره): شماره آیه).

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

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

الف- برای کتاب

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

ب- برای مقاله

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

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

۶- در پایان مقاله و قبل از منابع و مآخذ، بخشی به عنوان یادداشتها برای ارجاعات توضیحی آورده شود.

د) مشخصات نویسنده

این مشخصات در برگه‌ای جداگانه به مقاله ضمیمه گردد:

نام و نام خانوادگی، رزومه (سابقه علمی)، سمت کنونی، آدرس محل اقامت، نشانی مرکز علمی، 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.

۶۷

حکومت اسلامی

ویژه اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال هجدهم / شماره اول / بهار ۹۲



صاحب امتیاز: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری

مدیر مسئول: محمد یزدی

سر دبیر: سیدهاشم حسینی بوشهری

قائم مقام سر دبیر: محمدعلی لیالی



اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

دکتر احمد احمدی (استاد دانشگاه تهران)، دکتر احمد بهشتی (استاد دانشگاه تهران)، دکتر حسن روحانی (دکترای حقوق)،
آیةالله غلامرضا فیاضی (استاد دروس عالی فلسفه در حوزه علمیه قم)، آیةالله صادق آملی لاریجانی (استاد دروس
خارج حوزه علمیه قم)، آیةالله تقی مصباح یزدی (استاد دروس عالی فلسفه در حوزه علمیه قم)، آیةالله محمد مؤمن
(استاد دروس خارج حوزه علمیه قم)، آیةالله محمد یزدی (استاد دروس خارج حوزه علمیه قم)



مدیر داخلی: هادی توحیدی راد

ویراستار: مهدی صلواتی (ورمزیار)



نشانی:

قم - صندوق پستی ۳۳۱۷، مجله حکومت اسلامی

تلفکس: ۳۷۷۴۱۳۲۵

نشانی روی اینترنت: <http://mag.rcipt.ir>

پست الکترونیک: hokoomateslami@majleskhobregan.com

۲۰۰۰۰ ریال

۶۷

حکومت اسلامی

ویژه اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال هجدهم / شماره اول / بهار ۹۲



فهرست مطالب

ولایت فقیه و قانون‌گرایی / حبیب‌الله شعبانی موثقی / ۵

کارآمدی نظریه ولایت فقیه در تأمین مصلحت عمومی / قاسم شبان‌نیا و مهدی قربانی / ۳۳

حکومت دینی و آسیب‌شناسی کارآمدی آن در عرصه تربیت اخلاقی جامعه / حسین دیبا / ۶۱

بررسی و نقد نظریه‌های الزام سیاسی / مهدی امیدی / ۸۳

مأخذ شریعت ناظر در نظام تقنینی جمهوری اسلامی ایران / خیرالله پروین و میثم درویش‌متولی / ۱۱۵

تبعیض مثبت در اسلام و حقوق اقلیت‌های دینی در حکومت اسلامی / محمدجواد جاوید / ۱۳۷

حقوق و تکالیف شهروندان غیر مسلمان در جامعه اسلامی / مهدی عزیزان / ۱۶۳

چکیده عربی / ۱۹۱

چکیده انگلیسی / ۲۰۴



فصلنامه حکومت اسلامی به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۳۱/۵۴۲۷ مورخ ۸۹/۱۰/۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، حائز رتبه علمی- پژوهشی گردید.

ولایت فقیه و قانون‌گرایی

حبیب‌الله شعبانی موثقی*

تأیید: ۹۲/۶/۲

دریافت: ۹۱/۱۱/۲۸

چکیده

پای‌بندی به قوانین موضوعه و تحلیل حقوقی آن، جزء مباحث اساسی فلسفه حقوق است. قانون‌گرایی، مقوله‌ای است که از دیرباز، مورد توجه عالمان حقوق قرار گرفته است. در فقه اسلامی نیز لزوم عمل به قوانین شرعی، جزء واجباتی است که در حوزهٔ مسدركات عقل عملی، قابل فهم است. با این حال، در مورد قوانین متغیر و موضوعه دولتی، مباحث روشنی وجود ندارد که نبود دولت مشروع اسلامی در طول تاریخ، آن را توجیه می‌کند. در نوشتار حاضر با توجه به نظرات مختلف در باب ولایت فقیه، تأثیرات هر یک در باب وجوب اطاعت از قوانین موضوعه دولتی در نظام مقدس اسلامی، مورد بحث قرار گرفته است. با اعتقاد به ولایت مطلقه فقیه می‌توان لزوم شرعی اطاعت را نتیجه گرفت، اما اگر مبنای دیگری اتخاذ شود نمی‌توان الزام اطاعت را در همه موارد، ثابت نمود. در این مقاله، نقش بیعت در ایجاد الزام نیز، مورد اشاره قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

ولایت فقیه، حکم حکومتی، قوانین موضوعه، بیعت، الزام شرعی

* سطح چهار حوزه علمیه قم.

مقدمه

قوانین اجتماعی که عهده‌دار ایجاد نظم عمومی هستند، گاه احکام شرعی هستند که به صورت قانون، تدوین یافته‌اند و امثال این قوانین با توجه به اینکه دارای خاستگاه شرعی هستند واجب است؛ اما ایجاد نظم، نیازمند تدوین قوانینی متغیر و وابسته به مصالح متغیر است که به عنوان قوانین مدنی مطرح می‌شوند. اطاعت از این قوانین از لحاظ مدنی و با نگاه حقوقی لازم است که مفهوم قانون‌گرایی ناظر به این الزام است.

«قانون‌گرایی»^۱ مفهومی است که به اصالت قانون و اصول قضایی و حقوقی در روابط بین دولت و مردم و ما بین مردم معتقد است» (سایت ویکی‌پدیا).

اما سؤال اساسی در این مقال آن است که آیا رعایت قوانین مدنی، شرعاً واجب است؟ و نسبت این قوانین مدنی بشری با شرع مقدس چگونه است؟ برای تبیین سؤال فوق از دو منظر می‌توان به بحث پرداخت:

۱. توجه به مبدأ صدور قانون که مربوط به مشروعیت حاکم و قانونگذار است.

۲. تحلیل ماهوی و موضوعی قانون.

در این منظر با قطع نظر از مشروعیت حاکم، می‌توان با تحلیل ماهوی قانون، بحث الزام شرعی اطاعت را پی گرفت. به عنوان نمونه، قوانینی که عدم رعایت آن منجر به اختلال نظام خواهد بود و یا عدم رعایت آن موجبات اضرار به غیر یا نفس را فراهم می‌کند، شرعاً واجب خواهد بود. با این رویکرد می‌توان الزام اطاعت را در برخی موارد ثابت نمود. این نگاه، رویکردی تحلیلی دارد که با توجه به ادله اولیه و ثانویه و کیفیت تطبیق آنها بر قوانین، به الزام دست می‌یازد.

اما آنچه در این مقام در صدد آن خواهیم بود، بررسی الزام اطاعت با توجه به مبانی مختلف در مشروعیت حاکم است.

در مباحث فلسفه حقوق که بحث الزام و مبانی آن مورد بحث قرار می‌گیرد، یکی از راههای اثبات الزام در قانون، مشروعیت قانونگذار است؛ مبناهایی چون

قراردادهای اجتماعی یا حق حاکمیت دولت، ناظر به این نوع از الزامات است (کاتوزیان، ۱۳۷۷، ص ۱۹ و ۳۶).

در بحث حاضر نیز با لحاظ مشروعیت الهی قانونگذار، بحث الزام شرعی قوانین مطرح می‌شود که غیر از مشروعیت سیاسی یا حقوقی صرف است. مراد، آن است که آیا قوانین دولتی را می‌توان به شرع مقدس نسبت داد یا نه؟ از این رو، این مسأله، محور بحث مبانی مختلف در بحث ولایت فقیه خواهد بود.

با توجه به اینکه نظرات متفاوتی در مسأله ولایت فقیه مطرح است، در این مقال به این نکته می‌پردازیم که محدوده اطاعت از قوانین مدنی با توجه به هر کدام از مبانی چگونه است و نحوه توجیه آن چیست؟ برای دستیابی به جواب، ابتدا گزارشی اجمالی از اهم نظرات، ارائه و سپس تأثیر آن در الزام را بیان خواهیم نمود.

«ولایت» در لغت به معنای سلطه، قرب و نزدیکی، نصرت و... آمده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۴۰۶). در برخی موارد به قدرت تصرف شخص در عالم تکوین، ولایت اطلاق می‌گردد. اما در محل بحث، ولایت اعتباری شرعی، مورد نظر است که واقعی، جز جعل ندارد (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۶۰) و با معنای سلطه، تناسب دارد. مراد از ولایت در این موارد، حق تصرف و قیام به شؤون دیگران است که واژه سرپرستی، نشان‌دهنده این شأن می‌باشد. به عنوان مثال، حق تصرف پدر در مال فرزند که با لحاظ مصلحت فرزند، صورت می‌گیرد نام ولایت به خود می‌گیرد. به حق تصرفات فقیه و سلطه‌ای که از جانب شرع برای او جعل شده است، ولایت اطلاق می‌شود. در کتب فقهی به این حق تصرف که از ادله نقلی به دست آمده «ولایت» می‌گویند.

اهم نظرات فقهی در باب ولایت فقیه

ادله نقلی و عقلی اقامه شده در بحث حکومت در اسلام، ثبوتاً می‌تواند ناظر به یکی از موارد زیر باشد:

۱. ولایت عامه فقیه بر مبنای انتصاب

۱-۱. تبیین نظریه

در گزارشی اجمالی از این نظریه، می‌توان از شاخص‌های زیر به‌عنوان مهم‌ترین ارکان این نظریه نام برد.

۱-۱-۱. با توجه به ادله‌ای همچون روایت عمر بن حنظله «ینظران الی من کان منکم ممن قد روی حدیثنا... فانی جعلته علیکم حاکماً» (عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۷، ص ۳۰۰) تمام فقها برای امور عامه، نصب شده‌اند و در زمان غیبت معصوم ۷ اداره و ولایت جامعه بشری بر عهده فقیهان جامع‌الشرائط نهاده شده است (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۲۴).

۱-۱-۲. تنها حکومتی مشروع است که از جانب شرع مقدس باشد و به تعبیر دیگر، شرع مقدس حکومت خاصی را پیش‌بینی نموده است.

۱-۱-۳. اقامه حکومت، حتی در زمان غیبت معصوم، واجب است.

۱-۱-۴. ولایت، امری جعلی و اعتباری است که از طرف شارع برای فقیه، جعل شده است.

۱-۱-۵. این نظریه در محدوده ولایت معتقد است که:

الف) ولایت، تمام امور اجتماعی، حتی خود حکومت را در برمی‌گیرد.

ب) این حق و ولایت، مقید به امور حسبی نیست.

ج) ولایت، مقید به قوانین بشری نیست و فقیه، فراتر از آن ولایت دارد و به تعبیر دیگر، اختیارات فقیه نیازمند آراء مردم نیست.

د) فقیه، حق قانونگذاری در تمام عرصه‌های حیات اجتماعی را دارد.^۲

۲-۱. گستره ولایت عامه

قائلین به ولایت عامه در تبیین اختیارات حاکم دو رویکرد مختلف دارند. برای تحلیل این دو نظر، توجه به موارد زیر، ضروری است.

۱. نظارت دولت بر توزیع کالا؛

۲. الزام مالکین به فروش اجناس خود در برخی موارد؛
۳. کنترل قیمت‌ها از جانب دولت؛
۴. الزام صاحبان مشاغل به دریافت کارت شناسایی مالیاتی؛
۵. لزوم ثبت ازدواج و طلاق در دفاتر رسمی و لزوم اجازه مرد از همسر برای ازدواج مجدد و ...

نسبت به موارد فوق، دو نکته قابل ذکر است:

۱. قواعد فقهی همچون «قاعده سلطنت و آزادبودن مردم در تصرفات مالی»، اقتضاء می‌کند که تمام موارد فوق باطل باشد؛ زیرا بر خلاف قواعد اولیه فقهی است. پس قانونی‌کردن و الزام موارد فوق با احکام اولیه، منافات دارد.
 ۲. ایجاد الزام در موارد فوق؛ هرچند مصلحی را برای جامعه تأمین خواهد کرد، اما به‌عنوان یک ضرورت اجتماعی مطرح نیست. به‌عنوان مثال، اگر الزامات اقتصادی برای مردم ایجاد شود، علاوه بر نظم اقتصادی، باعث رشد اقتصادی و امنیت آن جامعه نیز خواهد بود؛ اما این قوانین به نحوی نیست که حاکم، مجبور به جعل آنها باشد.
- حال اگر سؤال شود که آیا فقیه در موارد فوق، حق جعل قانون دارد یا نه، با دو رویکرد متفاوت مواجه خواهیم شد:

الف) اختیارات فقیه، فقط در محدوده مباحات و در چارچوب احکام اولیه یا ثانویه صورت می‌گیرد (ولایت مقیده عامه). لذا موارد فوق تا به حد ضرورت نرسد، نمی‌تواند مشروع باشد و روشن است که وجوب شرعی اطاعت در این موارد، فرض نخواهد داشت. طبق این مبنا اطاعت از قوانینی لازم است که با رعایت شرط فوق جعل شده‌اند.

ب) «حکومت، اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام فرعی الهیه تقدم دارد. اگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعی الهیه است... باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اکرم ﷺ یک پدیده بی‌معنا و محتوا باشد» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۴۵۱). این دو بیان از بنیانگذار نظام مقدس جمهوری اسلامی، رویکرد دیگری در باب اختیارات حاکم اسلامی است که از افق دیگری به مسأله

حکومت می‌نگرد.

با توجه به این دیدگاه نسبت به ولایت مطلقه، باید اذعان نمود که فقیه، حق دارد موارد فوق را الزامی کند؛ یعنی فقیه از نظر شرع می‌تواند به «صرف وجود مصلحت برای جامعه» به قانونگذاری و اصدار حکم حکومتی اقدام نماید. این احکام، مقدم بر احکام اولیه است. به‌رغم آنکه احکام اولیه اقتضاء می‌کرد که چنین محدودیتی برای مردم ایجاد نشود؛ اما ولی فقیه به لحاظ مصالح اسلامی می‌تواند چنین محدودیتی را ایجاد نماید (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۳۲۱). اما قائلین به ولایت مقیده عامه، موارد فوق را خلاف شرع می‌دانند و چنین حقی برای فقیه قائل نیستند.^۳

طبق نظریه ولایت مقیده عامه، قانونگذاری فقط در صورت تحقق عناوین ثانوی، همچون اضطرار، ضرر، حرج و... می‌تواند بر احکام اولی مقدم باشد و الا به صرف وجود مصلحت نمی‌توان قواعد اولی را کنار گذاشت (سروش محلاتی، ۱۳۷۸، ص ۶۰۱).

با در نظر گرفتن بیان فوق، معلوم خواهد شد که ولایت مطلقه فقیه، همان ولایت عامه فقیه است و تنها در یک قید با یکدیگر تفاوت دارند و آن اینکه آیا احکام حکومتی فقیه می‌تواند به صرف وجود مصلحت، صادر و بر احکام اولی، مقدم شود یا خیر؟

۱-۳. بررسی وجوب اطاعت، بنا بر نظریه ولایت عامه

برای تبیین دقیق این مسأله می‌توان دو سؤال طرح نمود:

۱. آیا اطاعت از احکام صادرشده از جانب فقیه حاکم، واجب است یا خیر؟ (تبیین کبری).
۲. آیا قوانین مدنی، حکم حکومتی هستند؟ به تعبیر بهتر، آیا می‌توان قوانین مدنی را به حاکم شرع استناد داد؟

بررسی سؤال اول (تبیین کبری)

مفروض مسأله آن است که ولایت، برای فقیه جعل شده است و فقیه دارای

مشروعیت شرعی است. اما برای آنکه بتوان وجوب اطاعت از احکام حکومتی فقیه را ثابت نمود، باید به تلازم مشروعیت دینی و وجوب اطاعت، دست یافت. گاه در برخی نوشتارها دیده می‌شود که جعل ولایت (مبنای فوق)، مورد پذیرش واقع شده، اما تلازم وجوب اطاعت با مشروعیت نفی شده است. برخی در این باره معتقدند:

حکم حکومتی، فقط حق مجازات و تعقیب و آثار اجتماعی دارد... ابتدا، اصلی را تأسیس کردیم که قدر مسلم آن تعقیب و حق مجازات است، اما برای بیش از آن مقدار، از روایات دلالت خاصی به دست نیاوردیم؛ مثلاً عبور از چراغ قرمز فی نفسه به عنوان حکم حکومتی، عقاب اخروی نمی‌آورد (اسلامی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۴).

طبق مبنای فوق، اطاعت از ولی فقیه در احکام حکومتی، جنبه شرعی پیدا نمی‌کند؛ زیرا مخالفت آن صرفاً مخالفت با قانون اجتماعی است که هدف آن تنظیم روابط دنیوی است. این احکام از مرجعی غیر از احکام کلی الهی صادر شده است و نمی‌تواند متصف به حکم شرعی گردد و به این لحاظ، متصف به وجوب شرعی هم نخواهد بود. لذا اطاعت از آن واجب نیست؛ هرچند ممکن است گفته شود که با لحاظ عناوین ثانوی، اطاعت آن واجب خواهد بود؛ مثلاً در همان مثال چراغ قرمز چون که عدم رعایت، موجب اضرار مردم می‌شود اطاعت واجب است؛ اما از حیث تحقق یک مصلحت شرعی در ضمن قانون، نه به لحاظ اتصاف آن قانون به حکم حکومتی، عنوان حکم حاکم، هیچ وجوب شرعی را در پی نخواهد داشت (صرامی، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۲۷۰ به بعد).

برای اثبات تلازم، توجه به چند نکته لازم است. فرض کنید حاکم، اقدام به جعل قانونی به عنوان «الزام رعایت چراغ قرمز در هنگام رانندگی» نموده است. در این قانون، دو حیث مطرح می‌شود: ۱. آیا این قانون و جعل چنین الزامی مثل وجوب نماز صبح است؟ به تعبیر دیگر، مثلاً آیا می‌توان این قانون را حکم شرع دانست؟ این حیث به تحلیل ماهیت حکم حکومتی برمی‌گردد که فعلاً از بحث ما خارج است، اما اجمالاً می‌توان گفت که در بسیاری از موارد، امکان اتصاف حکم حکومتی به حکم شرعی،

وجود دارد و به صورت کلی نمی‌توان آن را نفی نمود. به‌عنوان مثال در مواردی که فقیه حکم اجتماعی اسلامی را استنباط می‌کند و به‌عنوان قانون اجتماعی مطرح می‌کند این حکم به لحاظ استنباطی بودن حکم شرعی، تلقی می‌گردد.

۲. قانون وضع‌شده، قانونی است که از منبع مشروع صادر شده است - با قطع نظر از ماهیت خود قانون - . با توجه به این رویکرد سؤال آن است که آیا این قانون وجوب اطاعت دارد یا خیر؟ نظریه سابق از این حیث، منکر وجوب اطاعت شرعی است و در نهایت برای قانون، قائل به الزام اجتماعی است. اما باید چند نکته را در نظر داشت.

اولاً: جعل مشروعیت برای حاکم با وجوب اطاعت شرعی حاکم، تلازم شرعی و عرفی دارد؛ یعنی ادله‌ای همچون مقبوله عمرین حنظله و توقیع شریف «اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة احادیثنا»، وجوب اطاعت حاکم را مطرح می‌کنند. وقتی رد نظر حاکم به نوعی رد نظر امام 7 محسوب می‌شود، نشانه آن است که امام 7 حکمی شرعی به‌نام وجوب اطاعت حاکم جعل نموده است. پس خود وجوب اطاعت حاکم یک حکم شرعی مجعول است که از امثال روایات فوق به‌دست می‌آید. لذا اگر اطاعت حاکم به‌عنوان حکم شرعی واجب بود، طبیعی خواهد بود که اطاعت از او امر او نیز متصف به حکم شرعی خواهد شد؛^۴ هرچند خود قانون متصف به حکم شرعی نشود. لذا فرض مشروعیت، بدون وجوب اطاعت حاکم، لغو خواهد بود (اسلامی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۶).

در جواب این ایراد گفته شده که «ما برای دفع لغویت، این اصل را تأسیس کردیم که حاکم قدرت دارد به تعقیب متخلفان پردازد؛ چون برای لغویت، حداقل اثر کفایت می‌کند و بیش از آن به دلیل نیاز دارد» (همان). نسبت به جواب فوق باید گفت اولاً: این اصل تأسیس‌شده چگونه از ادله روایی به‌دست آمده؟ مگر آنکه گفته شود مراد، همان مشروعیت حاکم برای حکومت است که باعث خواهد شد حکومت، به حکومت طاغوتی متصف نگردد.

ثانیاً: در برخی ادله، وجوب اطاعت، به‌صورت مستقیم مصب جعل است و خود

اطاعت حاکم مورد امر قرار گرفته است؛ مثل دستور به اطاعت از مالک اشتر و روشن است که تفکیک بین نماینده حال حضور و غیبت، وجهی ندارد. در این موارد مجعول، صرفاً نفوذ تصرف نیست تا در آن ادعای اخذ به حداقل اثر شرعی، مطرح گردد؛ زیرا مدلول مطابقی، خود وجوب اطاعت است، نه آنکه شارع، مشروعیت حاکم را جعل کند و لازمه کلام ایشان لزوم اطاعت باشد تا بتوان برای آن توجیه دیگری مطرح کرد. **ثالثاً:** در همان گفتار، سنخ حکم حکومتی فقیه با حکم حکومتی معصوم 7، واحد قلمداد شده است. حال چگونه در وجوب شرعی اطاعت، بین آنها تفکیک به وجود آمده، این چندان واضح نیست.

خلاصه آنکه اگر در موردی، ولایت پذیرفته شود تلازم با وجوب اطاعت، طبق عقل و عرف، قابل فهم است. همین تلازم، طبق مبنای فوق، دلیلی بر وجوب اطاعت از احکام حکومتی حاکم خواهد بود.

اشکالات کلیت کبری

اشکال اول: در برخی گفتارها در باب اطاعت از حکم حکومتی چنین مطرح می‌شود که «سریچی از آن گناه است و معصیت و دارای عقاب است. سؤال کننده در جواب به بیان فوق می‌پرسد این امور از امور عبادی نیست، بلکه توصلی است که گناه بدان مترتب نمی‌شود» (معرفت، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۳۵۸).

آنچه نگارنده از این عبارت می‌فهمد، این است که اطاعت از ولی فقیه، یک امر توصلی است که عقاب و ثواب بدان ترتب نمی‌یابد. لذا نباید گناه و معصیت بر آن صادق باشد.

اما در نقد این کلام باید گفت هرچند وجوب اطاعت از ولی فقیه یک واجب توصلی است؛ همچون وجوب اطاعت از والدین؛ اما اینکه وجوب توصلی، عقاب نداشته باشد، معنایش برای ما نامعلوم است؛ زیرا ترک هر دو حرام است و تفاوت این دو در مقام فعل است. واجب تعبدی در هر صورت، الزاماً قصد امتثال لازم دارد، اما اتیان واجب توصلی این الزام را ندارد و می‌تواند بدون قصد انجام شود؛ اما ترک آنها با

یکدیگر تفاوتی ندارد و ترک عمدی هر یک عقاب و معصیت دارد؛ زیرا با ترک عمدی آنها با امر الزامی شارع، مخالفت شده است.

اشکال دوم: با توجه به ذیل مقبوله که حضرت، بعد از بیان نصب فقیه فرمودند: «اگر فقیه طبق حکم ما حکم نمود، رد او حرام است»، می‌توان گفت که اطاعت در احکام حکومتی، فقط در مواردی واجب است که حکم حکومتی، مصداق حکم شرعی قرار می‌گیرد؛ اما در مواردی که حکم حکومتی، متضمن حکم شرعی نیست؛ مثل مواردی که یک دستور اجرایی صادر می‌شود، دیگر دلیلی بر وجوب اطاعت وجود ندارد.

در نقد کلام فوق باید گفت که می‌توان همان دستورات اجرایی را مصداق «اذا حکم بحکمنا» قرار داد؛ زیرا دستور بر طبق مصالح شرعی صادر شده است (نوری حاتم، ۱۳۸۰، ص ۳۳). به‌عنوان مثال، دستور صادرشده برای اجرای حدود برای تحفظ احکام شرعی است و می‌تواند مصداق «حکم بحکمنا» باشد. علاوه بر آنکه ادله دیگر - مثل توقیع شریف - اطاعت از فقیه را واجب نموده و این وجوب اطاعت، شامل دستورات اجرایی نیز می‌شود؛ زیرا دایره شمول ولایت در امور اجتماعی است.

اشکال سوم: فقیه و حاکم همچون دیگران، غیر معصوم است و اطاعت مطلق از او هیچ دلیلی ندارد و نمی‌توان او را با معصوم 7 مقایسه نمود.

در جواب اشکال فوق باید گفت که تفاوت غیر معصوم با معصوم، امری مسلم است؛ اما در این اشکال به یک مسأله، دقت نشده است و آن اینکه در مواردی که معصوم بودن شخص، موضوعیت دارد، مسلماً فقیه از دایره خارج است و لذا فقها تصریح دارند که در بسیاری موارد؛ مثل اوامر اقتراحی یا شخصی، اطاعت فقیه واجب نیست (لاری، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۱۵). در واقع، در احکام حکومتی و اجرایی، عصمت دخالت ندارد. اساساً اجرای حدود و اقامه قسط، ربطی به مقام عصمت ندارد، بلکه از وظایف حاکم است، ولو معصوم نباشد.

اشکال چهارم: حضرت امیر 7 در نامه پنجاه و سوم نهج البلاغه به مالک اشتر در باب اخلاق حاکم با مردم توصیه فرمودند: «اگر گناهی از آنان سر می‌زند یا علت‌هایی بر آنان عارض می‌شود یا خواسته و ناخواسته، اشتباهی مرتکب می‌شوند آنان را

بیخشی و بر آنان آسان گیر» (سید رضی، ۱۳۷۹، ص ۵۶۶).

سؤالی که در این مورد مطرح می‌شود این است که اشتباهی که از مردم سر می‌زند و می‌تواند مورد اغماض حاکم قرار گیرد؛ چه نوع اشتباهی است؟ در این مورد چند احتمال وجود دارد.

الف) اشتباهات شخصی افراد باشد. این احتمال بالضروره باطل است؛ چون اشتباهات شخصی افراد، ارتباطی به حاکم و حاکمیت ندارد.

ب) منظور اشتباهاتی است که در ارتباط با حاکم است. حال سؤال این است که آیا این اشتباه قابل اغماض، تخلف از حکم شرعی است یا تخلف از قوانین حکومتی؟ اگر مراد، تخلف از حکم شرعی باشد، توصیه به عفو و اغماض حاکم، معنا ندارد.

پس مراد، تخلف از قوانین حکومتی است که حضرت به عفو حاکم نسبت به آنان توصیه می‌نماید. با توجه به این توصیه می‌توان گفت که اطاعت از حکم حکومتی لزوماً واجب نیست. پس نفی وجوب اطاعت احکام حکومتی حاکم به صورت جزئی به دست می‌آید که این حکم جزئی، نفی کلیت کبری را در پی خواهد داشت.

در نقد استدلال فوق باید گفت دستور به عفو، تلازمی با نفی وجوب یا حرمت شرعی مسأله مورد عفو ندارد؛ چنانکه اگر فرض شود شهروندی نسبت به حاکم، مرتکب غیبت یا تهمت شود این تخلف علی‌رغم اینکه یک تخلف شرعی و گناه است؛ اما سفارش به عفو این تخلف به معنای نفی وجوب یا حرمت نخواهد بود. در احادیث زیادی دستور به عفو و اغماض نسبت به اشتباهات دیگران مطرح می‌شود، اما در عین حال، این نوع اشتباه که در نامه حضرت بر عفو آن تأکید شده یک حرمت شرعی بوده است. نامه حضرت در مقام بیان آن است که حاکم با شدت با مردم برخورد نکند؛ اما از آن نفی وجوب اطاعت به دست نمی‌آید، بلکه دستور به عفو، خود دلیلی بر وجود حق برای حاکم است و الا بخشش معنا ندارد. پس روایت، دلیلی بر اثبات اطاعت خواهد بود.

اشکال پنجم: با توجه به ابتناء احکام بر مصالح و مفاسد و با لحاظ اینکه شارع، احکام تمام وقایع را بیان کرده است و بسیاری از موارد را به صورت مباح برای مکلفین

جعل نموده است، اشکالی لازم می‌آید؛ به این صورت که بعد از آنکه حاکم امری را الزامی نمود که در سابق حکم اباحه داشته است، شارع می‌تواند نسبت به آن دو برخورد داشته باشد:

الف) شرع مقدس این الزام را الزام شرعی بداند و عصیان و اطاعت شرعی در آن فرض شود، در این صورت، لازم می‌آید مصلحتی که اقتضاء نموده که آن امر مباح باشد نادیده گرفته شود. به تعبیر دیگر، باید گفت که مصلحت واقعی، آزادی مردم در آن امور است، اما اگر شارع با جعل وجوب اطاعت از حاکم این منطقه را به منطقه الزامی تبدیل نماید، ناسازگاری با مصلحت واقعی اباحه، پیش خواهد آمد.

ب) شارع صرفاً حق قانونگذاری را به حاکم داده است، اما وجوب شرعی اطاعت نسبت به او امر او مطرح نیست. در این صورت، مصلحت واقع همچنان محفوظ است؛ چون حکم آن همچنان اباحه است. از سوی دیگر، زندگی دنیوی مردم نیز سامان می‌یابد. پس اطاعت از حاکم، وجوب شرعی ندارد، ولو اینکه شارع مقدس برای تنظیم حیات مادی، اجازه جعل قانون متغیر را به حاکم داده باشد.

با توجه به اینکه مورد اول، موجب نادیده گرفتن مصلحت اباحه است چاره‌ای نیست، جز اینکه به مورد دوم معتقد باشیم و آن اینکه اطاعت حاکم، شرعاً واجب نیست؛ بلکه صرفاً حق جعل قانون دارد، اما وجوب شرعی اطاعت مطرح نیست.

در جواب اشکال فوق باید گفت مصلحت شرعی واقعی در موارد اباحه، معلق است. به این معنا که ذات موضوع، بدون عروض عناوین دیگر مستلزم اباحه است و با این مسأله که در صورت عروض عناوین و قیود دیگری بر موضوع، مصلحت نیز متغیر باشد منافاتی ندارد؛ چنانکه با نذر و قسم و عهد، منطقه اباحه، به الزام تبدیل می‌گردد که هیچ منافاتی با مصلحت واقعی اباحه ندارد.

علاوه آنکه اباحه همیشه اقتضائی نیست؛ چنانکه در بسیاری موارد، اباحه لا اقتضاء است؛ بدان معنا که هیچ نوع مصلحتی در فعل یا ترک نبوده و لذا حکم به اباحه شده است، نه آنکه مصلحت در حکم به اباحه باشد.

به هر حال، موضوعی که حکم آن اباحه است، نسبت به آن علت تامه نیست، بلکه

نهایت اقتضائی است که با عروض عناوین، قابل تغییر است. لذا حکم به وجوب اطاعت حاکم، منافاتی با مصلحت اباحه نخواهد داشت.

خلاصه آنکه با لحاظ حق اصدار حکم حکومتی و با لحاظ تلازم بین مشروعیت حاکم و وجوب اطاعت، نتیجه‌ای که حاصل خواهد شد آن است که اطاعت از حاکم و ولی فقیه، شرعاً واجب است. رجوع به کتب فقهی در باب ولایت، به‌خوبی نشان‌دهنده وجود این ارتکاز در بین فقهاست که مشروعیت، مستلزم وجوب اطاعت می‌باشد.

اما برای اثبات اطاعت از قوانین مدنی، علاوه بر کبرای فوق باید به سؤال دوم نیز جواب داده شود تا بتوان به‌درستی، قضاوت نمود.

بررسی سؤال دوم (تبیین صغری)

آیا قوانین مدنی، مصداق حکم حکومتی هستند؟

نسبت حکم حکومتی با قانون موضوعه

احکامی که به‌صورت مستقیم از جانب حاکم فقیه، صادر می‌شود به‌عنوان حکم حکومتی، تلقی می‌گردد و اگر جزء قوانین دولتی قرار بگیرد - چنانکه در سابق گفتیم - اطاعت از آن شرعاً واجب خواهد بود.

اما از نگاه صغروی، برای اینکه بتوان وجوب اطاعت را در همه قوانین دولتی، مطرح نمود باید قوانین، بخشنامه‌ها و دستورات مقامات دولتی را به‌نحوی به حاکم شرع استناد داد. برای استناد قوانین به حاکم شرع، چند گزینه قابل فرض است:

۱. حاکم شرع، حق اصدار حکم را به نهاد یا شخص خاصی واگذار نماید؛ به‌نحوی که احکام صادره نماینده، موضوعیت داشته باشد و مستقلاً مورد اطاعت قرار گیرد و نیازمند تأیید جزء به جزء نباشد؛ مثل بخشنامه‌ها و دستورات مقامات دولتی که مورد نظارت شورای نگهبان نیست.

مبنای بحث فوق این است که آیا اصدار حکم حکومتی، امری شخصی است که باید توسط شخص حاکم صادر گردد یا آنکه امری موضوعی است که می‌تواند به نهادهای وابسته تفویض گردد؟

بدیهی است که اگر این حق را متعلق به شخص حاکم بدانیم، پرونده بحث بسته خواهد شد؛ زیرا قوانین دولتی دیگر به هیچ وجه، مصداق حکم حکومتی نخواهند بود و اثبات وجوب رعایت آنها از این طریق، امکان نخواهد داشت. از این رو، در وهله نخست باید ثابت گردد که این حق تفویض وجود دارد. واقعیت این است که به علت نبود تشکیلات دولتی در اختیار فقها در قرون گذشته و به یغمارفتن میراث گرانبهای حضرات معصومین^۱، حکم حکومتی، فقط به احکام خود فقیه تعلق داشت؛ اما حق آن است که احکام حکومتی در بسیاری از موارد، قابل تفویض است (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۵۶۱؛ نعمت‌اللهی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۶۳).

با یک نگاه به روایات، می‌توان استنباط نمود که بسیاری از مواقع برخی اختیارات حکومتی، به دیگران واگذار شده است؛ همانطور که در جریان نمایندگی مالک اشتر، محمد بن ابی بکر و دیگران از جانب حضرت امیر ۷ می‌توان متوجه این امر شد. لذا هر چند ولی فقیه، عهده‌دار صدور احکام حکومتی و اقامه دولت است؛ اما می‌تواند بسیاری از وظایف را به دیگران تفویض نماید، اما این مسأله با شرایطی همراه است. از آن جمله اینکه اطاعت از نماینده حاکم در صورتی لازم است که نماینده، مقبولیت شرعی داشته باشد.

حضرت امیر در نامه به مردم مصر در معرفی نماینده خویش - مالک اشتر - می‌فرماید: «سخن او را بشنوید و از او اطاعت کنید در آنچه مطابق حق است...؛ زیرا او اقدامی نمی‌کند و پیش یا عقب نمی‌رود، مگر با امر من» (سیدرضی، ۱۳۷۹، ص ۵۴۴). ظاهراً مراد، تابعیت محض مالک، نسبت به حضرت امیر ۷ است. همچنین در روایت تحف‌العقول «ولایت والی عادل» از آن جهت مورد قبول است که بدون کم و زیاد، تابع حق باشد (حرآنی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۳۲).

آنچه از بیان فوق به دست می‌آید آن است که اطاعت اوامر حکومتی مالک، واجب است؛ به آن دلیل که مالک به عنوان نماینده امام، در مسیر ولایت است و بدون رضایت امام ۷ امری را انجام نمی‌دهد و دستوری صادر نمی‌کند. در این مجال، بیانی از بنیانگذار انقلاب اسلامی ما را در فهم بیشتر این مسأله یاری می‌دهد.

ایشان بعد از آنکه اجازه فقیه به دیگران را در بسیاری از موارد جایز می‌داند تصریح می‌نماید که این اجازه، همگانی نیست، بلکه «به کسی اجازه می‌دهند که از قانونهای خدا که پایه‌اش به اساس خرد و عدل بنا نهاده شده تخلف نکند» (امام خمینی، بی‌تا، ص ۱۸۹).

از بیانات فوق، می‌توان دو نکته را به دست آورد.

الف) اصدار حکم حکومتی می‌تواند به دیگران تفویض شود.

ب) در صورتی حکم نماینده حاکم، حجت خواهد بود که شخص نماینده در مسیر ولایت حق، قرار گیرد و از شرط عدالت نیز برخوردار باشد.

۲. قوانین مصوب دولتی، تحت نظارت حاکم بوده و مورد تنفیذ حاکم شرع قرار گیرد. بعید نیست که ادعا شود صرف تنفیذ موجب می‌شود که قوانین، متصف به حکم حکومتی شوند. در این صورت نیز اطاعت از قوانین لازم خواهد بود، ولو نماینده شرایط عدالت و... را نداشته باشد؛ زیرا اظهار نظر او صرفاً می‌تواند از باب کارشناسی، توجیه‌پذیر باشد. لذا اگر قوانین مصوب مجلس شورای اسلامی، مورد تنفیذ قرار گیرند از این جهت لازم اطاعت خواهند بود؛ زیرا از مصادیق حکم حکومتی خواهند بود که اطاعت آنها واجب است.

در این موارد می‌توان تحلیل دیگری نیز ارائه نمود. به این بیان که نمایندگان مجلس، وکیل مردم بوده و در محدوده «أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» برای سامان دادن امور دنیوی مردم اقدام به جعل قانون می‌نمایند و تنها وظیفه حاکم، نظارت بر عدم مخالفت این مصوبات با قوانین شرعی است. در این بیان، قوانین مصوب، دیگر دستور حاکم محسوب نشده و حاکم نیز نگرهبانی - برای حفظ قوانین شرعی - بیش نیست. روشن است که در این صورت، اطاعت از این قوانین لازم نیست؛ زیرا صرف نظارت، قانون را به حاکم مستند نخواهد نمود و این غیر از تنفیذ است.

بیان دو نکته

نکته اول: بر فرض که حکم حکومتی، شامل تمام قوانین دولتی گردد، سؤالی که

مطرح می‌شود این است که آیا متولیان اجرایی قانون می‌توانند در برخی موارد با تسامح در اجرای آن رفتار نمایند؟ به‌عنوان مثال، آیا یک مأمور دولت حق دارد در مواردی نسبت به جرمه یک راننده متخلف، اغماض نموده و از آن چشم‌پوشی کند؟ بر فرض، اگر متخلف که باید وجهی را به‌عنوان جریمه پرداخت کند، مورد عفو و گذشت مأمور قرار گیرد آیا خود مأمور، مدیون بیت‌المال خواهد بود - در مقابل وجهی که در اخذ آن تسامح نموده است - یا در باب اخذ مالیات، آیا مأمور می‌تواند تسامح نموده و در برخی موارد از وجهی که مرتبط به بیت‌المال است، چشم‌پوشی نماید؟

در جواب سؤال فوق باید گفت اگر این قوانین، حکم حکومتی قلمداد شوند، وجوب رعایت آنها برای مأمور اجراکننده نیز مطرح است و او حق تخلف از قانون را نخواهد داشت. لذا در صورت اغماض، تخلف از تکلیف صورت گرفته است، مگر آنکه قانونگذار، حق اغماض را برای مأمور لحاظ نموده باشد. مسأله ضمان در اینجا جزء احکام وضعی است که نیاز به بحث مستقلی دارد. اما همین اندازه باید توجه داشت که در مثال فوق، ضمانت به‌صورت کلی قابل اثبات نیست.

نکته دوم: نقش بیعت، طبق مبنای انتصاب.

الف) طبق این نظریه، فقیه برای امور عام، نصب شده است و لازمه ولایت او وجوب اطاعت شرعی است، حتی اگر بیعتی صورت نگرفته باشد.

ب) بیعت در این مورد، نقش اضافی - در وجوب - ایجاد می‌کند (سند، ۱۴۲۶ق، ص ۳۳۳). بدین معنا که اصل وجوب اطاعت، به لحاظ ولایت و نصب از جانب معصوم ۷ ثابت است، اما بعد از آنکه اشخاص به بیعت اقدام نمودند، وجوب اطاعت دیگری در قالب وجوب وفای به عهد مطرح می‌شود. دلیل این مسأله نیز روشن است؛ چون بیعت یک عهد متقابل است که جهت تولی صورت می‌گیرد و جزء صغریات «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» قرار می‌گیرد؛ زیرا در روایتی (صحیح ابن سنان)، مراد از عقد، عهد معرفی شده است و بیعت نیز از مصادیق عهد و پیمان است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۴۰۷).

علاوه آنکه نقض بیعت در روایات فراوانی، جزء گناهان کبیره محسوب گردیده است. ظاهر برخی روایات آن است که خود بیعت به نحو مستقل، و خوب اطاعت ایجاد می‌نماید؛ چنانکه در روایتی فرمودند: «مردم، قبل از بیعت مختارند، اما بعد از آن اختیاری ندارند» (مفید، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۲۳۷) و یا این بیان حضرت امیر ۷ که فرمود: «اما حق من بر شما آن است که نسبت به بیعت وفادار بمانید» (سید رضی، ۱۳۷۹، ص ۸۸).

اینکه نقض بیعت به عنوان یکی از محرّمات الهی شمرده شده است و روایات زیادی نسبت به پای بندی به پیمان تأکید می‌نمایند، نشان دهنده آن است که علاوه بر ادله و خوب اطاعت فقیه، در صورتی که پیمان و بیعتی صورت گیرد خود بیعت به عنوان یک امر مستقل مطلوب شارع مقدس است و اطاعت از آن مستقلاً واجب است.

بنابراین، طبیعی است که اگر با فقیه جامع شرایط، بیعتی صورت گیرد تا زمانی که شرایط در فقیه، محرز است پیمان شکنی حرام خواهد بود و اطاعت از فقیه طبق قواعد شرعی «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مانده (۴): ۱) و «المؤمنون عند شروطهم» واجب خواهد بود.

۲. ولایت عامه مقیده فقیه بر مبنای انتخاب

این نظریه را می‌توان با شاخص‌های زیر مورد شناسایی قرار داد:

الف) ادله نقلی - همچون مقبوله عمر بن حنظله - که فقط شرایط حاکم را معرفی نموده‌اند و نصب مطرح در آن، اختصاص به قضاوت دارد؛ اما نصب فقها در مسائل سیاسی و... از آنجا که ثبوتاً باطل است، روایت نمی‌تواند آن را ایجاد کند.

ب) با توجه به ادله شرعی، بر فقیه واجب است که متصدی امر حکومت شود و بر مردم واجب است که ایشان را انتخاب نمایند. این انتخاب، نوعی عقد و پیمان است.

ج) انتخاب و بیعت مردم باعث مشروع شدن حکومت فقیه خواهد بود و جزء ارکان مشروعیت اوست. به تعبیر دیگر، رأی مردم به نحو قید یا شرط دخالت دارد.

د) در صورت عدم انتخاب از طرف امت، فقیه از باب حسبه، اقدام به تشکیل

حکومت می‌نماید.

ه) در صورت انتخاب، فقیه منتخب، ولایت فعلی دارد و ولایت سایر فقها، شأنی است. لذا به صرف فقیه‌بودن، ولایت حاصل نخواهد شد.

و) ولایت حاکم منتخب، مقید است به:

۱. قوانین و موازین اسلامی؛

۲. آنچه که فقیه با مردم تعهد نموده است. لذا حکومت، نوعی قرارداد شرعی می‌شود که در شرط ضمن عقد می‌توان اختیارات فقیه را محدود نمود (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۰۸ و ۵۳۰).

این نظریه؛ هرچند برای انتخاب مردم نقشی قائل است، اما در عین حال، نوعی مشروعیت الهی نیز برای فقیه قائل است؛ زیرا از نظر شرع، علی‌رغم اینکه منتخب مردم باید فقیه باشد و [ولی] فقیه کسی است که مردم او را [به طور غیر مستقیم] انتخاب می‌نمایند، اما مشروعیت صرفاً مردمی نخواهد بود، بلکه فقیه نوعی مشروعیت الهی - مردمی خواهد داشت.

برای ارتباط این نظریه با محل بحث - الزام شرعی اطاعت از فقیه - باید گفت که این نظریه در بحث صغروی سابق با نظر اول تفاوتی ندارد و مسأله تفویض اصدا حکم به دیگران و تنفیذ قوانین می‌تواند در آن مطرح باشد. آنچه تفاوتی را در محل بحث ایجاد می‌کند تفسیر و توجیه کبرای استدلال و محدوده آن است.

طبق این نظریه، قبل از بیعت، مشروعیتی مطرح نیست و بیعت برای فقیه انشاء ولایت می‌نماید، ولی قبل از بیعت، فقیه، نه مشروعیت و ولایت دارد و نه وجوب اطاعت (آصفی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۳).

بعد از بیعت، ولایت و مشروعیت برای فقیه ثابت می‌شود و وجوب اطاعت در آن شکل می‌گیرد، اما وجوب اطاعت، برخاسته از عهدی است که بین حاکم و مردم صورت گرفته است. به بیان یکی از نظریه‌پردازان - که قائل به این قول است - باید گفت: «انتخاب امت... و قبول والی، یک نوع معاهده و معاهده بین امت و مردم است و

دلیل بر صحت و نفوذ این معاهده، تمام ادله‌ای است که دلالت بر صحت عقود و نفوذ آن دارد؛ مثل بناء عقلاء و قول خداوند متعال «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و روایاتی همچون «المسلمون عند شروطهم» (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۴۹۶).

ممکن است این توهّم پیش آید که انتخاب، امری جایز است؛ در حالی که نویسنده در صدد اثبات وجوب اطاعت از حاکم نیز می‌باشد. برای تبیین مسأله فوق چنین بیان می‌کنند که: «انتخاب؛ اگرچه شبیه وکالت است، بلکه قسمی از وکالت به معنای عام است...، اما واگذاری امور به دیگران گاهی به صرف اذن است، گاهی به نیابت صورت می‌گیرد...، ولی گاهی نیز به احداث ولایت غیر با قبول اوست؛ اولی عقد نیست، دومی عقد جایز است؛ اما سومی دلیلی به جواز آن نداریم، بلکه اطلاق قول خداوند متعال «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» اقتضای لزوم آن را دارد» (همان، ص ۵۷۵). لذا این عقد، یک عقد واجب‌الرعاية خواهد بود، نه یک عقد جایز. طبق مبنای انتخاب، واضح است که بعد از بیعت، وجوب اطاعت مطرح خواهد شد.

اگر بیعت، زمینه وجوب اطاعت را مطرح می‌کند و انشاء ولایت با آن صورت می‌گیرد «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» نسبت به بیعت‌کنندگان جاری می‌گردد و وجوب اطاعت مطرح خواهد شد، اما در این مورد سؤالی که مطرح است اینکه نسبت به کسانی که در این بیعت شرکت ندارند و به تعبیری اقلیت را شکل می‌دهند وجوب اطاعت چگونه معنا خواهد شد؟ (حائری، ۱۴۲۸ق، ص ۱۸۲).

در مورد اشکال فوق، خود نویسنده به ایراد توجه داشته است و راه برون‌رفت از اشکال را حجیت عقلی و عقلایی نظر اکثریت می‌داند «[؛ چرا که] ضرورت اجتماعی، اقتضاء دارد که برای حفظ نظام و تأمین مصالح اجتماعی، نظر اکثریت مقدم باشد. گویا اقلیت در اجتماع؛ هرچند از لحاظ نظری مخالف اکثریت هستند، اما التزام ضمنی دارند بر پذیرش رأی اکثریت در مقام عمل» (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۵۶۴).

گویا یک اجماع ناگفته وجود دارد که همگان، ملتزم به نظر اکثریت باشند و همین التزام به پذیرش رأی اکثریت، برای اقلیت نیز وجوب اطاعت را مطرح خواهد کرد. به تعبیر دیگر، وقتی بیعت در ساحتی معقول از لحاظ کمی و کیفی، صورت گیرد برای

تمام مسلمین الزام‌آور است.

ممکن است در صورت پذیرش مبنا، جواب فوق را تمام بدانیم. حضرت علی 7 در مقام احتجاج لزوم اطاعت سایر شهروندان در دیگر بلاد اسلامی به بیعت مردم مدینه توجه می‌دهند که خود نشان‌دهنده آن است که بیعت اگر در مجرای صحیحی اتفاق افتد حجیت خواهد داشت. این بیان؛ هرچند جدلی به‌نظر می‌رسد، اما از لحاظ بیان حقیقت بیعت می‌تواند گویا باشد، ولی باید گفت که این التزام صرفاً حجیت رأی اکثریت را فراهم می‌آورد، نه آنکه حکم تکلیفی برای اقلیت ایجاد نماید؛ زیرا ولایتی برای اکثریت ثابت نیست.

به بیان دیگر، در باب وجوب اطاعت بر اقلیت، یک سؤال همچنان باقی می‌ماند و آن اینکه این وجوب نمی‌تواند مستند به «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» باشد؛ زیرا آنان بیعتی ننموده‌اند و از جانب آنان عقدی حاصل نشده تا وجوب اطاعت حاکم برای آنان محقق گردد. به‌علاوه، به صرف حجت بودن رأی اکثریت چگونه می‌توان وجوب اطاعت را به حکم شرعی، مستند نمود؟ نویسنده، التزام همگان را به رأی اکثریت مطرح نموده است، اما آیا این التزام می‌تواند دلیلی بر وجوب اطاعت ایجاد نماید؟ با کدام مستند فقهی می‌توان وجوب اطاعت حاکم را برای اقلیت مخالف، مطرح نمود؟ هرچند در مقام عمل، نظر اکثریت باید اعمال گردد و این مسأله عقلاً و عقلاً صحیح است؛ اما دلیلی بر وجوب اطاعت شرعی از سوی اقلیت وجود ندارد. تنها راه اثبات التزام برای اقلیت آن است که ادعا شود حکم وضعی حجیت، مستتبع حکم تکلیفی وجوب اطاعت است که اثبات آن مشکل است.

آنچه در مباحث فوق مطرح گردید که بیعت در ساحت معقول برای همگان حجت است، نهایت حجت بودن رأی اکثریت در مقام عمل را ثابت می‌کند، ولی اثبات وجوب اطاعت حاکم برای اقلیت، مستند شرعی نخواهد داشت؛ زیرا طبق این مبنا وجوب اطاعت از ادله ای همچون «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» استفاده می‌شود که در مورد اقلیت، صادق نخواهد بود، اما - به عکس -، طبق مبنای نصب، وجوب اطاعت بر اقلیت مخالف نیز واجب خواهد بود؛ زیرا با قطع نظر از بیعت، اقتضای ولایت و نصب الهی، وجوب

اطاعت است. نهایتاً اینکه اقلیت که تن به بیعت نداده‌اند از جهت «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» التزام ندارند، ولی از جهت نفی و مخالفت با ولایت قطعاً مقصر خواهند بود؛ زیرا بیعت با حاکم منصوب شارع مقدس که اقلیت به آن تن نداده‌اند واجب شرعی است. به هر حال، هر جا که بیعت صورت گیرد با لحاظ «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»، وجوب اطاعت می‌تواند مطرح باشد؛ زیرا بیعت عهدی برای اطاعت است. پس تأثیر بیعت در نظریه انتصاب و انتخاب، متفاوت است. بنا بر نظریه انتصاب، بیعت توثیق التزام است و علاوه بر وجوب اطاعت حاکم به لحاظ ولایت، از جنبه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» نیز بر اطاعت تأکید خواهد شد. بر خلاف نظریه انتخاب که وجوب اطاعت، نشأت گرفته از «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» است. اشکال دیگر آنکه اگر مردم به تکلیف خویش عمل نکنند و فقیه را انتخاب نکنند و فقیه از باب حسبه به حکومت برسد، وجوب اطاعت از او چه حکمی خواهد داشت؟ آیا اطاعت از او مطلقاً واجب است یا اصلاً فرض وجوب اطاعت، معنا نمی‌یابد؟ زیرا فرض آن است که آیا صرفاً انتخاب، منشأ مشروعیت و ولایت می‌شود؟ ظاهراً جواب باید منفی باشد. قدر متیقن این نظریه آن است که اطاعت از حاکم منتخب در محدوده قرارداد خویش با مردم، شرعاً واجب است.

۳. نظریه حسبه

قبل از ورود به بحث در معرفی این نظریه، نیازمند تعریف امور حسبه هستیم.

امور حسبه به اموری گفته می‌شود که:

۱. شارع مقدس به هیچ وجه راضی به ترک آنها نیست و لذا غیبت امام 7 مجوز ترک آن نخواهد بود.
۲. فرد خاصی از طرف شارع مقدس، مأمور به انجام آن نیست، حتی مثل واجبات کفایی نیست که مجموعه مکلفین - علی‌البدل - باید آن را انجام دهند.^۵

اقوال مختلف در باب حسبه

نظریاتی که در باب حسبه مطرح هستند عبارتند از:

۱. اثبات ولایت فقیه مقید به امور حسبی؛
طبق این نظریه، فقیه از جانب شرع مقدس، عهده‌دار تصدی امور حسبی است و ادله شرعی بر این مسأله دلالت دارند (نائینی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۳۸).
 ۲. جواز تصرف فقیه در امور حسبی از باب قدر متیقن (خوئی، ۱۴۳۰ق، ج ۲، ص ۱۷۵).
- این نظریه، منکر ولایت در امور حسبی است و معتقد است که:
- الف) از مجموعه ادله فقهی هیچ‌گونه ولایتی برای فقیه در امور حسبی ثابت نمی‌شود و ادله فقهی، اختصاص به وجوب رجوع به فقیه در باب فتوا و قضاء دارد (همان).
- ب) هرچند برای رسیدگی به امور حسبی کسی از طرف شارع انتخاب نشده، اما با توجه به اینکه جواز تصرف دیگران در این امور، مشکوک است به قدر متیقن جواز، اکتفاء می‌شود که [همان] تصرفات فقیه است (همان، ص ۱۷۴؛ خراسانی، ۱۴۰۶ق، ص ۹۶).
- کسانی که قائل به نظریه حسبه از باب قدر متیقن هستند، دو تفسیر از امور حسبیه ارائه داده‌اند:
۱. تفسیر موسّع که حکومت را نیز مصداقی از مصادیق امور حسبیه می‌داند و تصرف در آن را برای فقیه لازم می‌داند (نائینی، ۱۳۸۰، ص ۶۵؛ تبریزی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۶).
 ۲. تفسیر مضیق که حکومت را مصداق امر حسبی نمی‌داند (حائری، ۱۴۲۸ق، ص ۹۰)، بلکه مصالحی که با حکومت یا غیر آن محقق می‌شود و نیاز عمومی جامعه را تأمین می‌کند، مصداق امر حسبی است.
- با توجه به مطالب فوق چند نکته، باید مورد توجه قرار گیرد:
- الف) چون که ولایت برای فقیه ثابت نیست - طبق نظر دوم در باب حسبه - پس نمایندگان فقیه با فوت او منعزل می‌شوند؛ زیرا این نمایندگی از باب وکالت است.
- ب) حق تصرف فقیه در امور حسبی - طبق هر دو نظریه ولایت یا جواز تصرف - محدود به موارد ضرورت و تحقق عناوین ثانوی است و فقیه، خارج از آن حق

قانونگذاری و ایجاد الزامات اجتماعی را نخواهد داشت؛ زیرا خارج از آن محدوده، مصداق امر حسبی محسوب نمی‌گردد.

ج) تفاوت تفسیر مضیق و موسع از امور حسبی در دو مورد است:

۱. فرض کنید حاکم با صلاحدید خود امری را ضرورت جامعه تشخیص داده و آن را الزامی نموده است - به‌عنوان مثال، تعیین قیمت کالاها را ضرورت اجتماعی و اقتصادی می‌داند - اما دیگران - برخی مکلفین - اعتقادی به ضرورت آن ندارند، در این صورت، طبق تفسیر مضیق، اطاعت بر آنها واجب نیست؛ زیرا به اعتقاد آنها این الزام، مصداق امر حسبی نمی‌باشد (همان) یا در نهایت، شک دارند که اطاعت از فقیه، مصداق امر حسبی هست یا خیر تا بتوانند برائت از وجوب اطاعت جاری نمایند؛ خصوصاً اینکه حکم اولیه در اکثر موارد، اباحه است که با شک در تحقق الزام شرعی، حتی می‌توان استصحاب نیز جاری نمود.

اما طبق بیان موسع، چون که خود حکومت، مصداق امر حسبی است و واگذاری تشخیص ضرورت به مکلفین، موجبات هرج و مرج اجتماعی را فراهم خواهد آورد، لذا در این مورد، تشخیص فقیه، مقدم و مسأله، جزء امور حسبی است که اطاعت از آن واجب خواهد بود (همان، ص ۹۱-۹۰).

۲. تفاوت دوم آن است که اگر حاکم، الزامی ایجاد نمود - مثل قوانین رانندگی - و شخص، ملاک آن را در موردی منتفی دانست؛ مثل اینکه در مسیر حرکت خود فلسفه جعل قانون را منتفی بداند؛ چون که مثلاً خیابان خلوت است، طبق تفسیر مضیق، اطاعت واجب نیست؛ زیرا به نظر این شخص، دیگر ضرورتی وجود ندارد و تخلف از قوانین جایز است، اما طبق نظریه موسع، شخص، حق مخالفت نخواهد داشت (همان)؛ زیرا خود حکومت، مصداق امر حسبی است.

تفاوت‌های فوق، مبتنی بر این امر است که تشخیص مصادیق امر حسبی به عهده مکلفین باشد؛ چنانکه مشهود است در مواردی که تخلف جایز دانسته می‌شود، تعیین مصداق امر حسبی، وابسته به نگاه خود شخص است - که با معیار عقلی و عقلایی سنجیده می‌شود - نه نگاه حاکم.

نظریهٔ حسبیه، توجه به کارآمدی حکومت در اداره جامعه را چندان مطمح نظر قرار نداده است و همین مسأله از نواقص این نظریه فقهی به حساب می‌آید.^۶

نکتهٔ پایانی اینکه اگر قائل به ولایت در امور حسبی باشیم، بحث تلازم ثبوت ولایت با وجوب اطاعت مطرح خواهد شد؛ ولی اگر قائل به ولایت نباشیم و صرف جواز تصرف فقیه مطرح باشد باز می‌توان گفت که فقیه، واجب الاطاعة است؛ زیرا اخذ به قدر متیقن، خود دلیل شرعی بر حقانیت فقیه در عرصه حکومت است و می‌تواند منشأ الزام تکلیفی اطاعت از فقیه قرار گیرد؛ با این بیان که اثبات حکم وضعی - نفوذ تصرفات - با وجوب تکلیفی اطاعت، تلازم دارد؛ هرچند اثبات تلازم - عرفاً یا شرعاً در این صورت بسیار مشکل است.

نتیجه‌گیری

با لحاظ ادله فقهی، برداشت‌های متفاوتی از ثبوت ولایت برای فقیه در عصر غیبت صورت گرفته است که در این نوشتار به مهم‌ترین برداشت‌های فقهی اشاره شد.

بدیهی است ارتباط مباحث فوق با محل بحث بدین‌گونه است که در هر موردی که برای فقیه، به ولایت یا جواز تصرف، قائل باشیم اطاعت از فقیه، واجب است. طبق نظریهٔ ولایت مطلقهٔ فقیه، اطاعت از قوانین مدنی در صورت استناد به حاکم و تمامیت صغری واجب خواهد بود، ولو بیعت هم صورت نگرفته باشد، اما در برخی مبانی مثل نظریه حسبیه، ولو استناد قانون به فقیه تمام باشد اطاعت در همه موارد لازم نخواهد بود و گاهی تشخیص خود شهروندان می‌تواند ملاک و معیار باشد.

یادداشت‌ها

1. Layalism.

۲. نظریهٔ ولایت عام فقیه با بیان فوق را می‌توان در: گلپایگانی، *الهدایة الی من له الولاية*، ص ۴۶؛ بروجردی، *البدر الزاهر*، ص ۵۷؛ نراقی، *عوائد الایام*؛ نجفی، *جواهر الکلام*، ج ۲۱، ص ۳۵۹؛ امام خمینی، *کتاب البیع*، ج ۲ و نیز *الرسائل*؛ محقق کرکی، *الرسائل*، ج ۱، ص ۱۴۲ دید.

۳. بنا بر تحلیل برخی صاحب‌نظران، تفاوتی بین ولایت مقیده عامه و مطلقه نیست. این بیان مبتنی بر آن است که احکام حکومتی حاکم در طول احکام اولی و ثانوی است که یا جنبه اجرایی دارد و یا تطبیق حکم کلی بر مصادیق است. طبق این بیان، مصلحت‌سنجی فقیه که در متن، به‌عنوان تفاوت ذکر شده است، منطبق بر عناوین ثانوی دیگر (غیر اضطرار) است. به‌عنوان نمونه، بسیاری از موارد فوق از باب اهم و مهم صورت می‌گیرد (ر.ک: مکارم شیرازی، *انوار الفقاهة*، جلد ۱، صفحه ۵۰۷ به بعد و جوادی آملی، *ولایت فقیه؛ ولایت فقهات و عدالت*، صفحه ۲۴۵ به بعد). با قطع نظر از تحلیل حکم حکومتی، این توجیه قابل دفاع می‌باشد. مصلحت‌سنجی فقیه باید منضبط و مبتنی بر قواعد فقهی اسلامی باشد. اما اینکه معیار انضباط چیست در کتب مربوط به فقه و مصلحت، مورد بحث واقع شده است: (ر.ک: علی‌دوست، *فقه و مصلحت مندرج در: مجموعه مقالات کنگره امام خمینی و حکومت اسلامی*، بخش احکام حکومتی و مصلحت، ج ۷).

۴. با مراجعه به کتب فقهی که بحث ولایت در آنها مطرح شده است، این ارتکاز به‌خوبی به‌دست می‌آید که جعل ولایت و مشروعیت با وجوب اطاعت، تلازم دارد و ارتکاز فقها بر این محور قرار داشته است. به‌عنوان نمونه، ر.ک: امام خمینی، *ولایت فقیه*، ص ۱۰۳؛ سیدعبدالحسین لاری، *رسائل*، ج ۱، ص ۳۹۶؛ کاشف الغطاء، *کشف الغطاء*، ص ۳۳۴؛ محقق رشتی، *کتاب القضاء*، ج ۱، ص ۴۶؛ سید مجاهد، *المناهل*، ص ۷۰۷؛ شهید اول، *دروس*، ج ۲، ص ۴۷ و ۶۷؛ محمد مؤمن قمی، *الولایة الالهیة الاسلامیة*، ج ۳، ص ۵۲۷).

۵. در تعیین مصادیق امر حسبی، اختلافاتی وجود دارد؛ مثل اینکه برخی حکومت را نیز مصداق امر حسبه می‌دانند و برخی فقط رسیدگی به امور غیب و قصر را امر حسبی می‌دانند، نه فراتر از آن را. ۶. در بین کسانی که قائل به ولایت یا جواز تصرف فقیه در امور حسبی هستند و به امر حسبی، نگاه مضیق دارند، نظریات فقهی دیگری بیان شده است؛ همچون وکالت (حائری، حکمت و حکومت و ولایت الامه؛ شمس الدین، *نظام الحکم و الادارة فی الاسلام و مغنیه*، الامام خمینی *والدولة الاسلامیة*). نظریات فوق، جزء نظریه حسبه قرار می‌گیرند، لذا اگر بتوانیم ولایت را به‌نحو عام یا مطلقه یا حتی مقیده انتخابی، ثابت نماییم، قطعاً نوبت به این نظرات نخواهد رسید. از این‌رو، نظریه حسبه با تمام تفاسیر خود، فرع عدم اثبات نظریه نصب و انتخاب با تمام شقوق گذشته است. در این مورد، ر.ک: مصطفی کواکبیان، *مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه و محسن کدیور، نظریه‌های دولت*.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. سید رضی، نهج البلاغه، قم: انتشارات عهد، ۱۳۷۹.
۳. آصفی، محمدمهدی، مبانی نظری حکومت اسلامی، ترجمه محمد سپهری، قم: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۵.
۴. -----، در آینه وحی، ترجمه حسین خدای، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵.
۵. -----، ولایة الامر، قم: مرکز العالمی للبحوث و التعليم الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
۶. ابن منظور، محمدبن مکرم، لسان العرب، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۷. اسلامی، رضا، اصول فقه حکومتی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷.
۸. امام خمینی، سیدروح الله، کتاب البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۹.
۹. -----، المکاسب المحرمة، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۴۱۵ق.
۱۰. -----، الرسائل (القواعد الفقهية)، قم: اسماعیلیان، ۱۳۸۵.
۱۱. -----، کشف الأسرار، تهران: محمد، بی تا.
۱۲. -----، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.
۱۳. بروجردی، سیدحسین، البدر الزاهر فی صلاة الجمعة والمسافر، تقریر حسینعلی منتظری، قم: دفتر معظم له، ۱۴۱۶ق.
۱۴. تبریزی، میرزاجواد، ارشاد الطالب، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۶ق.
۱۵. خراسانی، محمدکاظم، حاشیه مکاسب، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه؛ ولایت فقاہت و عدالت، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۵.
۱۷. حائری، سیدکاظم، ولایة الامر، قم: مجمع الفکر اسلامی، ۱۴۲۸ق.
۱۸. حائری، مهدی، حکمت و حکومت، بی جا، بی نا، بی تا.
۱۹. خوئی، سیدابوالقاسم، التنقیح، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۳۰ق.
۲۰. رشتی، حبیب الله، کتاب القضاء، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۱ق.

۲۱. سروش محلاتی، محمد، **دین و دولت در اندیشه اسلامی**، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۸.
۲۲. سند، محمد، **اسس النظام السياسی**، قم: مکتبه فدک، ۱۴۲۶ق.
۲۳. شمس‌الدین، مهدی، **نظام الحكم و الادارة فی الاسلام**، بیروت: المؤسسة الدولية للدراسات و النشر، ۱۴۲۰ق.
۲۴. طباطبایی، سیدمحمد مجاهد، **المناهل**، قم: مؤسسه آل البيت ، بی تا.
۲۵. صرامی، سیف‌الله، **احکام حکومتی و مصلحت**، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام، ۱۳۸۰.
۲۶. حرّانی، ابن شعبه، **تحف العقول**، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق.
۲۷. عاملی، حر، و **سائل الشیعة**، قم: مؤسسه آل البيت : لاهیات التراث، ج ۲، ۱۴۱۴ق.
۲۸. علیدوست، ابوالقاسم، **فقه و مصلحت**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۲۹. کاتوزیان، ناصر، **فلسفه حقوق**، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.
۳۰. کاشف‌الغطاء، جعفر بن خضر، **کشف الغطاء**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.
۳۱. کدیور، محسن، **نظریه‌های دولت**، تهران: نشر نی، ۱۳۷۶.
۳۲. کرکی، علی بن حسین، **رسائل**، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، دفتر نشر اسلامی، ۱۴۰۹ق.
۳۳. کواکبیان، مصطفی، **مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه**، تهران: چاپ و نشر عروج، ۱۳۷۸.
۳۴. گلپایگانی، سیدمحمد رضا، **الهدایة الی من له الولاية**، قم: چاپخانه علمیه، ۱۳۸۳.
۳۵. لاری، سیدعبدالحسین، **رسائل**، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷.
۳۶. مصباح، محمدتقی، **در پرتو ولایت**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۳.
۳۷. معرفت، محمدهادی، «تبیین مفهومی ولایت مطلقه فقیه»، فصلنامه **حکومت اسلامی**، ش ۱۵، بهار ۱۳۷۹.
۳۸. -----، بخش مصاحبه‌های مجموعه مقالات کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام (ره)، تهران: مؤسسه نشر، ۱۳۷۴.
۳۹. مفید، محمد بن نعمان، **الارشاد**، قم: سعیدین جبیر، ۱۴۲۸ق.
۴۰. مغنیه، جواد، **الامام الخمينی و الدولة الاسلامیة**، قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۲۷ق.
۴۱. مکارم، ناصر، **انوار الفقاهة**، قم: مدرسه علی بن ابیطالب 7، ۱۴۲۵ق.

۴۲. منتظری، حسینعلی، الدراسات فی الولاية الفقیه، قم: نشر تفکر، ۱۴۰۹ق.
۴۳. مؤمن قمی، محمد، الولاية الالهية الاسلامیة، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۲۹ق.
۴۴. نائینی، محمدحسین، المكاسب و البیع، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۴ق.
۴۵. -----، تنبیه الامة و تنزیة الملة، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۰.
۴۶. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ج ۷، بی تا.
۴۷. نراقی، ملااحمد، عوائد الايام، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۸. نعمت اللهی، اسماعیل، شخصی یا موضوعی بودن حکم حکومتی؛ اجتهاد و نواندیشی، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۳۸۲.
۴۹. نوری، حاتم، احکام ولی الامر فی الدولة الاسلامیة، بیروت: دارالهدی، ۱۳۸۰.

کارآمدی نظریه ولایت فقیه در تأمین مصلحت عمومی

قاسم شبان‌نیا* و مهدی قربانی**

تأیید: ۹۲/۵/۲۶

دریافت: ۹۲/۱۱/۲۹

چکیده

یکی از مؤلفه‌هایی که به منظور ارزیابی نظریه‌های سیاسی مورد توجه قرار می‌گیرد، نحوه مواجهه نظریه با مصالح عمومی است. مفهوم مصلحت عمومی از مؤلفه‌هایی است که می‌تواند به منظور ارزیابی ظرفیت نظریه‌های سیاسی در باب کارآمدی سیاسی مورد توجه قرار گیرد؛ کما اینکه اندیشه‌ورزی و تأکید فیلسوفان سیاسی گویای این امر است. مصلحت عمومی، مسأله‌ای است که از دیرباز در فلسفه سیاسی، نظر پژوهشگران را به خود معطوف داشته است و امروزه نیز یکی از مباحث اصلی فلسفه سیاسی به‌شمار می‌آید. این مفهوم در عرصه عمل سیاسی نیز به‌عنوان یک شاخص بسیار مهم در ارزیابی عملکرد گروه‌های مختلفی که به‌گونه‌ای با سیاست سروکار دارند، به‌کار می‌رود. تحقق مصلحت عمومی در زمره اهداف میانی حکومت اسلامی، امری است که مورد توجه و تأکید نظریه‌پردازان ولایت فقیه و محققین اندیشه سیاسی اسلام قرار گرفته است. مراجعه به آثار امام خمینی، علامه طباطبائی، شهید صدر و آیه‌الله مصباح یزدی و دیگر نظریه‌پردازان، ما را به این امر مهم رهنمون می‌سازد. اما همین مقدار برای تحقق چنین امر خطیری کافی به‌نظر نمی‌رسد و باید در جهت نشان‌دادن عملیاتی‌بودن این تأکیدات، سازوکارهایی پیش‌بینی شود. در راستای پاسخگویی به این دغدغه، بررسی سازوکارهای موجود در نظریه ولایت فقیه، ضروری می‌باشد.

واژگان کلیدی

کارآمدی، نظریه، ولایت فقیه، فلسفه سیاسی و مصلحت عمومی

* استادیار گروه علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

مقدمه

مصلحت عمومی از مسائل مهمی است که از آغازین روزهای شکل‌گیری تفکرات سیاسی به صورت جدی، مورد توجه متفکران سیاسی قرار گرفته است. جایگاه مصلحت عمومی در نظریه و میزان انعطاف‌پذیری آن در راستای تحقق این امر، نقش بسزایی در فرآیند ارزش‌گذاری نظریه‌های سیاسی ایفاء می‌کند. بر این اساس، کارکرد تأمین مصلحت عمومی و کارآمدی نظریه ولایت فقیه در این زمینه، یکی از شاخص‌های مهم برای سنجش کارآمدی سیاسی در سطح کلان‌تر خواهد بود. از این رو، در ظرفیت‌سنجی نظریه ولایت فقیه در حوزه کارآمدی سیاسی، بررسی پاسخ این نظریه به مسأله مصلحت عمومی از اهمیت فراوانی برخوردار بوده و می‌توان با توجه به نوع پاسخ ارائه شده، به قضاوت اجمالی درباره تحقق این کارکرد در حکومت مبتنی بر نظریه ولایت فقیه، دست یافت. لذا مقاله پیش رو، به بررسی مصلحت عمومی و جایگاه آن در نظریه ولایت فقیه پرداخته و سازوکارها و عناصر پیش‌بینی شده به منظور تأمین مصلحت عمومی و سایر مباحث مرتبط با آن را مورد کاوش قرار می‌دهد تا در راستای آن بتواند کارآمدی نظریه ولایت فقیه را در تأمین مصلحت عمومی نشان دهد.

تأکید بر مصلحت عمومی در نظریه ولایت، تنها محدود به حوزه نظر نیست، بلکه سابقه نظام جمهوری اسلامی به خوبی این امر را نشان می‌دهد که تلاش برای دستیابی به مصالح عمومی از دغدغه‌های اصلی و پایدار نظام می‌باشد.

مفهوم مصلحت عمومی

اهل لغت، واژه «مصلحت» را از ماده «صلح»، دانسته و آن را به معنای خیر و ضد فساد تعریف کرده‌اند.^۱ مصلحت در اصطلاح نیز معنای لغوی خود را حفظ کرده است. از این رو، در فرهنگ علوم سیاسی، تعریف مصلحت این‌گونه بیان شده است: «آنچه که خیر و صلاح شخص، گروه یا جامعه‌ای در آن باشد. مصلحت، هم معنای منفعت است و منفعت، هر چیزی است که در آن سود یا فایده باشد» (آقابخشی و افشاری، ۱۳۸۶،

ص ۲۳۲). برخی نیز مصلحت را چنین تعریف کرده‌اند: «مصلحت، عبارت است از آنچه که با مقاصد انسان در امور دنیوی یا اخروی و یا هر دو موافق بوده و نتیجه آن به دست آوردن منفعت یا دفع ضرری باشد» (حلی، ۱۴۰۳ق، ص ۲۲۱). همان‌گونه که ملاحظه می‌شود در معنای اصطلاحی، دایره مصلحت و خیر، به دو عالم؛ یعنی دنیا و آخرت منتهی می‌گردد. پس مصلحت؛ یعنی خیر و منفعت و سودی که متوجه انسان در دنیا یا آخرت می‌شود. بنابراین، می‌توان تعریف مصلحت را بدین صورت جمع‌بندی کرد: «مصلحت، هرگونه خیر و نفعی است که در دنیا یا آخرت نصیب انسان می‌شود».

برخی مصلحت را به معنای تدبیر در نظر گرفته و گفته‌اند: «مصلحت، عبارت است از تدبیری که دولت اسلامی به منظور رعایت منافع معنوی و مادی جامعه اسلامی و در راستای اهداف شرع مقدس اتخاذ می‌کند» (هاشمی، ۱۳۸۱، ص ۵). روشن است چنین معنایی از مصلحت، افزون بر اینکه هیچ سنخیت و ارتباطی با معنای لغوی پیدا نمی‌کند، با معنای اصطلاحی رایج^۲ نیز تفاوت اساسی دارد. تدبیری که دولت برای تحقق اهداف و منافع شهروندان به کار می‌بندد در اصطلاح به آن سیاست گفته می‌شود که در مقایسه با مصلحت از چارچوبه مفهومی متمایزی برخوردار است و نمی‌توان آن را با مصلحت، یکی پنداشت، مگر آنکه مراد، نتیجه یا حاصل تدبیر باشد که در این صورت با معنای اصطلاحی و لغوی؛ یعنی «خیر» حاصل از تدبیر هدفمند، یکی خواهد بود.

بر اساس آنچه که در مفهوم مصلحت گذشت، در تعریف «مصلحت عمومی» نیز خواهیم گفت: «عبارت است از خیر و نفعی که متوجه عموم شهروندان در دنیا یا آخرت می‌شود».

شایان ذکر است، مصلحت عمومی به این معنا، بیشتر در اندیشه اسلامی مطرح شده است. اما اندیشه‌های مبتنی بر سکولاریسم در مفهوم مصلحت عمومی به منافع اخروی و معنوی توجه چندانی نمی‌کنند و مصلحت را معمولاً در منافع مادی جست‌وجو کرده و تنها ساحت مادی انسان را در نظر می‌گیرند. لذا مصلحت عمومی در این نگاه، مبتنی

بر برداشت تک‌ساحتی از انسان و در ظرف زمانی دنیا خلاصه می‌شود (رمضان البوطی، ۱۳۸۴، ص ۲۶).

مصلحت عمومی در فلسفه سیاسی

«بریان باری» در مقاله خود با عنوان «مصلحت عمومی» به خوبی اشاره می‌کند که «در بحث‌هایی که درباره مسائل عینی و ملموس می‌شود، معمولاً بیشتر از تعبیر مصلحت عمومی استفاده می‌شود تا از تعابیر عدالت، انصاف، برابری و یا آزادی» (باری، ۱۳۷۱، ص ۲۲۰). با وجود این، برای روشن‌شدن اهمیت و جایگاه مصلحت عمومی در فلسفه سیاسی، مروری بر نظرات و دیدگاه‌های برخی از متفکران برجسته غرب و جهان اسلام در این زمینه ضروری به نظر می‌رسد.

«افلاطون» در بیان وظایف حکمران خوب در رساله «جمهور» با صراحت بیشتری وظیفه حاکم را در قبال مصالح و منافع عمومی بیان کرده و می‌گوید:

حکمران به معنای راستین کسی نیست که منافع حاکم را در نظر بگیرد، بلکه کسی است که منافع زیردستان را تأمین کند. بر این اساس، نه گامی به سود خود برمی‌دارد و نه فرمانی به نفع خود می‌دهد، بلکه در هر چه می‌کند و می‌گوید نفع کسانی را در نظر می‌گیرد که تحت حکومت او هستند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۸۴۱).

این حکیم یونانی برای تأمین مصلحت عمومی، گاه اندیشه‌هایی را مطرح می‌نماید که فکر سلیم، پذیرای آن نیست. وی پس از تقسیم جامعه به سه طبقه زمامداران، پاسداران و کارگران، شرایط و ویژگی‌های هر طبقه را بیان می‌کند. در مورد طبقه پاسداران معتقد است که زنان و کودکان باید میانشان مشترک باشد؛ به گونه‌ای که پدران نتوانند فرزندان خود را از دیگر کودکان تمییز دهند و کودکان نیز نباید پدران خود را بشناسند (همان، ص ۹۸۲). همچنین پاسداران نباید افزون بر آنچه ضروری است، مالی داشته باشند و باید به صورت گروهی و با هم زندگی کنند. افلاطون در توجیه طرح خود که در طول تاریخ انتقادهای فراوانی را متوجه خود

کرده است می‌گوید:

اگر پاسداران جامعه از این قاعده پیروی کنند، هم خود مصون از زوال خواهند ماند و هم کشور را مصون نگه خواهند داشت؛ ولی اگر زمین و ثروت به دست آورند فضیلت پاسداری را از دست خواهند داد و برزگر و بازرگان خواهند شد و به جای آنکه با شهروندان، دوست و متحد باشند رقیب و دشمن آنان خواهند گردید. به مردم، کینه خواهند ورزید و از مردم کینه خواهند دید و از هموطنان خود بیش از بیگانه خواهند ترسید و در نتیجه، هم خود تباه خواهند شد و هم جامعه را به نیستی و زوال سوق خواهند داد (همان، ص ۹۳۲).

بنابراین، افلاطون برای حفظ مصلحت عمومی، طرحی را پیشنهاد می‌کند که در پرتو آن بخشی از شهروندان جامعه آرمانی وی از زندگی انسانی محروم می‌شوند؛ البته بر این ادعا پافشاری می‌کند که مصلحت پاسداران نیز در این وضعیت تأمین خواهد شد، ولی روشن است که چنین ادعاهایی احتمالاً غیر از تسکین موقت و دل‌خوشی کاذب، حاصل دیگری برای پاسداران نخواهد داشت.

در میان فیلسوفان یونان باستان، «ارسطو» بیش از دیگران به مصلحت عمومی، بهاء داده و در بحث حکومت و انواع آن، مصلحت عمومی را به عنوان معیاری برای تشخیص حکومت‌های خوب از اشکال منحرف آن معرفی می‌کند. بر اساس اندیشه ارسطو، حکومت‌هایی که توجه‌شان به مصالح همگان معطوف است بر وفق عدالت تأسیس شده‌اند، اما حکومت‌هایی که تنها مصالح فرمانروایان را در نظر دارند، انواع منحرف حکومت هستند (ارسطو، ۱۳۸۶، ص ۱۱۸). از این رو، وی با تکیه بر عنصر مصلحت عمومی، انواع حکومت‌ها را دسته‌بندی کرده و آن را به مثابه میزان در ارزش‌گذاری حکومت‌ها قرار می‌دهد (همان، ص ۱۲۰-۱۱۹).

مصلحت عمومی در میان متفکران عصر مدرن نیز از اقبال خوبی برخوردار است؛ به گونه‌ای که اکثر اندیشمندان برجسته این عصر، ضمن ارج نهادن به مصلحت عمومی، در مواردی آن را معیار داوری خود در خصوص سایر مقوله‌ها و

حتی در مواردی نیز به عنوان اصل بنیادین در نظام‌واره فلسفه سیاسی خود قلمداد کرده‌اند.

«جان لاک» از جمله متفکران دوره مدرن است که به مصلحت عمومی ارزش شایانی می‌دهد. اهمیت اندیشه لاک در باب مصلحت عمومی از این نظر است که اندیشه‌های وی در دو عرصه نظریه‌پردازی و عمل سیاسی با استقبال قابل توجهی روبه‌رو شده است. لاک، پیوند مستحکمی بین قدرت سیاسی و مصلحت عمومی برقرار کرده و کارویژه‌های آن را از نقطه‌نظر منافع همگانی توجیه می‌کند. وی در تبیین نظر خود در این زمینه می‌گوید:

من قدرت سیاسی را به مثابه حق قانونگذاری، با کیفرهای مرگ و به‌تبع آن کیفرهای کوچک‌تر، برای به‌نظم‌درآوردن و حراست از دارایی، به کارگیری نیروی جامعه برای اجرای چنین قوانینی و برای دفاع از آسیب‌های خارجی در نظر می‌گیرم و همه اینها فقط برای منافع همگانی است (لاک، ۱۳۸۸، ص ۷۲).

از این‌رو، وی متذکر می‌شود، حداکثر مرزهای قدرت قانونگذاری، محدود به خیر و صلاح همگانی جامعه است و نمی‌توان قانونی برخلاف مصلحت عمومی طراحی کرد (همان، ص ۱۸۵). توصیه‌های پیش‌تر لاک، برای رفع نگرانی‌هایش کافی به نظر نرسید و وی را واداشت تا برای اطمینان خاطر، طرح مکملی نیز ارائه دهد که از آن به «اختیار ویژه» تعبیر می‌کند. اختیار ویژه، قدرتی است که بدون مجوز قانونی و فراتر از آن در راستای خیر و مصلحت عمومی اعمال می‌شود. لذا این قدرت بر اساس مصلحت‌اندیشی برای خیر و صلاح جامعه و بدون تجویز قانون و گاهی خلاف آن، اعمال می‌شود. در واقع، وی از این طریق، ضمن زدودن خشکی و انعطاف‌ناپذیری قوانین، شرایط مناسبی را برای تأمین مصالح عمومی جامعه در اختیار مجریان قرار می‌دهد (همان، ص ۲۰۸).

در فلسفه سیاسی «روسو» نیز مصلحت عمومی نقش حائز اهمیتی را ایفاء می‌کند؛ به گونه‌ای که برخی از پایه‌های اساسی فلسفه سیاسی وی از منظر تأمین مصلحت عمومی

و تطابق با آن توجیه پذیر شده است. به عقیده روسو «اراده عمومی» بهترین و دقیق ترین مبنا برای اداره جامعه سیاسی است. وی در استدلال خود برای اثبات مدعایش از مفهوم مصلحت عمومی، کمک گرفته و می نویسد: «اراده عمومی، همیشه برحق است و همیشه به طرف خیر و صلاح عمومی گرایش دارد» (روسو، ۱۳۸۹، ص ۱۵۳). روسو، معیار خود برای حکومت خوب را تأمین مصلحت عمومی معرفی می کند و اینکه شکل حکومت چگونه باشد، از نظر وی چندان مهم نیست. وی دیدگاه خود را در این فقره، چنین اظهار می کند:

از دیدگاه من، هر دولتی که از قانون اطاعت کند، شکل حکومت هر چه باشد، من آن را جمهوری می نامم؛ زیرا در چنین نظامی فقط نفع عمومی حاکم است و نفع عمومی، اعتباری شاخص دارد (همان، ص ۱۹۴).

در جای دیگر، به منظور تعیین محدوده اختیارات هیئت حاکمه نیز از نفع و مصلحت عمومی، سخن به میان می آورد و می گوید: «حق هیئت حاکمه، نسبت به افراد ملت به موجب پیمان اجتماعی از محدوده نفع عمومی فراتر نمی رود» (همان، ص ۵۱۰).

با وجود اهمیت فراوانی که «آزادی» در اندیشه «جان استوارت میل» دارد، وی بر این باور است، در جامعه ای که در آن هنوز فرهنگ متناسب با آزادی شکل نگرفته است، حکمرانی که قصد خیر و صلاح جامعه خود را داشته باشد، مجاز خواهد بود از هر وسیله ای که خیر اجتماع را تأمین نماید، استفاده کند. اجبار افراد برای حضور در دادگاه به منظور شهادت دادن، دفاع از کشور و انجام امور ضروری برای حفظ اجتماع، از جمله مواردی هستند که «میل» برای تأمین مصلحت عمومی، آزادی افراد را در خصوص آنها مهم نمی شمارد (استوارت میل، ۱۳۸۴، ص ۲۰۸-۲۰۷). وی در کتاب «حکومت انتخابی» با صراحت بیشتر نظر خود را ابراز کرده و بر این باور است که توجه به مصلحت عمومی، معیار یک حکومت خوب است (استوارت میل، ۱۳۸۹، ص ۵۶). از نظر میل «هر آنجا که مشرب عمومی مردم به گونه ای باشد که هر فرد، تنها به مصالح خصوصی خویش بیندیشد و در حد سهم

خود به مصالح عمومی جامعه اعتنایی نرزد، حکومت خوب امکانپذیر نخواهد بود» (همان، ص ۶۶).

فقراتی که درباره اهمیت و جایگاه مصلحت عمومی در فلسفه سیاسی غرب بیان شد در واقع، بخشی اندک از نوشتارها و گفتارهایی است که در این باب به دست ما رسیده است، اما به نظر می‌رسد همین مقدار برای تأمین غرض و هدف این مقال، کافی باشد و نیازی به اطاله سخن در این باب نباشد.

به‌رغم اینکه مفهوم مصلحت عمومی در فلسفه سیاسی غرب به‌عنوان پارادایم غالب، فارغ از هرگونه مناقشه جدی پذیرفته شده است، ولی جایگاه آن در فلسفه سیاسی اسلامی توسط برخی از پژوهشگران اندیشه سیاسی در ایران، مورد تشکیک قرار گرفته است. «سیدجواد طباطبایی»؛ پژوهشگر منتقد روند تاریخی اندیشه سیاسی در ایران، در مقایسه فلسفه سیاسی یونان و فلسفه سیاسی اسلامی، ضمن تمجید و تأکید بر جایگاه ممتاز مصلحت عمومی در فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو، از بی‌توجهی فیلسوفان اسلامی به این مقوله، اظهار نارضایتی کرده و غفلت آنان را از توجه به این مفهوم اساسی این‌گونه گوشزد می‌کند: «اندیشمندان دوره اسلامی نتوانستند مفهوم مصلحت عمومی را همچون مفهومی بنیادین، مورد تأمل فلسفی قرار دهند... این نکته اساسی است که ضابطه‌ای را که فلسفه سیاسی دوره اسلامی وارد می‌کند، ضابطه مصلحت عمومی نیست» (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۵).

تأمل در ابعاد مختلف فلسفه سیاسی اسلامی، ادعای نظریه‌پرداز زوال را با چالش‌های جدی مواجه می‌کند. اما پیش از پرداختن به جایگاه مفهوم مصلحت عمومی در منظومه فکری فیلسوفان اسلامی، اشاره به این نکته ضروری است که اولاً: طباطبایی در بیان نظر افلاطون، راه افراط در پیش گرفته و مصلحت عمومی را ضابطه سنجش و تمییز میان نظام‌های مطلوب از نظام‌های منحرف معرفی می‌کند (همان)؛ در حالی که مطالب کتاب «مرد سیاسی» کاملاً ادعای وی را متزلزل کرده و نشان می‌دهد در نگاه افلاطون، تبعیت از قانون حکیم در کنار تعداد فرمانروایان، ملاک تقسیم و تمییز وی بوده است.^۲ در هر صورت، طباطبایی با افراط در برجسته‌سازی مصلحت

عمومی در فلسفه سیاسی یونان، ضمن نشان دادن علاقه وافر خود به این مفهوم، زمینه را برای محکومیت فیلسوفان اسلامی مهیا می‌سازد. ثانیاً: تصور سکولاریستی از ناسازگاری میان تعقیب مصالح دینی با تأمین مصالح عمومی و یا عدم امکان جمع میان خدا و خلق در دیدگاه غالب روشنفکران، ناخودآگاه در فهم و استنباط آنها در دیگر حوزه‌های اندیشه نیز تاثیرگذار است و اندیشه‌های طباطبایی نیز از این قاعده مستثنا نیست.

برخلاف دیدگاه طباطبایی، با نظر به متون اسلامی و نظریه‌های اندیشمندان مسلمان، ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که مصلحت «همچون مفهوم بنیادین»، مورد تأمل واقع شده و از اهمیتی فوق‌العاده برخوردار می‌باشد. پیگیری این مفهوم در متون فلسفه سیاسی دوره اسلامی، نکات قابل تأملی را در اختیار ما قرار خواهد داد.

«فارابی»، بنیانگذار فلسفه سیاسی اسلامی؛ اگرچه مانند برخی از فیلسوفان یونان، ضابطه تمییز میان دو شیوه حکومت را مصلحت عمومی نمی‌داند و در کتاب «آراء اهل مدینه»، وصول به سعادت را ملاک سنجش میان مدینه فاضله و مدینه‌های ضاله می‌داند؛ اما این امر باعث غفلت وی از توجه به مصلحت عمومی نشده است. فارابی در تبیین مدینه فاضله، گونه‌های مختلف ریاست در مدینه را بیان کرده و ویژگی‌های هر کدام را برمی‌شمارد. وی پس از بیان شرایط لازم برای رئیس اول، متذکر می‌شود که اجتماع این شرایط در یک انسان، سخت و مشکل است. بنابراین، زمانی که چنین شخصیتی یافت نشود، رئیس دوم جانشین وی شده و بر اساس شرایع و قوانین ایشان، جامعه را اداره می‌کند. با بیان این مطلب، طرح فارابی برای اداره جامعه سیاسی در غیاب رئیس اول کامل نشده است، بلکه وی باید برای پرهیز از کلی‌گویی‌های بی‌فایده، به سؤال از ویژگی‌ها و شرایط رئیس دوم نیز پاسخ دهد. فارابی در پاسخ به این سؤال اساسی، مواردی را به‌عنوان شرایط ضروری برای جانشین رئیس اول بیان می‌کند که در یک مورد آن، داشتن قدرت استنباط در امور مستحدثه با حفظ مصلحت، مدینه را شرط ضروری برای رئیس دوم قلمداد می‌کند.^۴

بدین ترتیب، فارابی ضمن ارج نهادن به مسأله سعادت به عنوان محوری ترین موضوع فلسفه سیاسی خود، مصلحت عمومی و به تعبیر وی، «مصلحت مدینه» را نیز در کانون توجهات خود قرار داده است.

«خواجه نصیرالدین طوسی» نیز در رساله «امامت» خود عمل به مصلحت عمومی را از سوی حاکم، در زمره موارد ضروریات عقلی می داند و با عبارتهای مختلفی از قبیل: «لایرید الحاکم إلا ما یقتضی مصلحتهم» و «و هو لایرید إلا ما یقتضی مصالحهم» بیان می دارد که اراده حاکم چیزی جز آنچه مصلحت جماعت حکم می کند نیست (طوسی، ۱۳۳۵، ص ۱۹). خواجه در «اخلاق ناصری» همین نکته را با بیان دیگری، بدین گونه متذکر می شود: «رئیس هر جماعتی را نظری باشد در عموم آن جماعت که او رئیس ایشان بود و در اجزای آن اجتماع بر وجهی که مقتضی صلاح ایشان بود اولاً و علی العموم و مقتضی صلاح هر جزئی ثانیاً و علی الخصوص (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۶).

در تأملات «مسکویه رازی» نیز مصلحت عمومی، مورد توجه شایانی قرار گرفته است؛ آنجا که در تعریف حکمرانی و زمامداری می نویسد: «زمامداری، کار و حرفه ای است که اساس و قوام مدنیت بدان وابسته بوده و مردم را برای دستیابی به مصلحتشان سوق می دهد» (مسکویه رازی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۷۴).

در جای دیگری تأکید می کند که از صفات زمامدار این است که قوه قاهره و نفوذ امر و دستور حکومتی خود را به شیوه ای که در آن، مصلحت همراه با شفقت و دلسوزی رعایت می شود، اعمال نماید (همان، ص ۱۴۲).

مصلحت عمومی در اندیشه فیلسوفان معاصر اسلامی نیز به صورت جدی و شایسته، مورد توجه قرار گرفته است که در مبحث بعد به آن خواهیم پرداخت.

مصلحت عمومی در نظریه ولایت فقیه

تحقق مصلحت عمومی در زمره اهداف میانی حکومت اسلامی، امری است که مورد توجه و تأکید نظریه پردازان ولایت فقیه، قرار گرفته است (صدر، ۱۳۸۷، ص ۲۸۶؛

العوا، ۱۴۱۰ق، ص ۱۴۳). اما برای بررسی جایگاه مصلحت عمومی در این نظریه، مناسبترین و متقنترین راه، مراجعه به آثار طرفداران نظریه ولایت فقیه می‌باشد. در این میان، آثار و بیانات امام خمینی^۱ از اهمیت زیادی برخوردار است؛ چرا که می‌توان از وی به‌عنوان تنها فقیهی نام برد که توانسته بر اندام نظریه خود در باب ولایت فقیه، لباس عینیت بپوشاند و مباحث مهجور در سطور کتابهای قضا، جهاد و امر به معروف و... را به صحنه خارجی و عینی جامعه بکشاند. از این رو، وی نسبت به سایر نظریه‌پردازان، به دلایلی متعدد، دارای جایگاهی ممتاز است.

امام خمینی در موارد متعددی، لزوم توجه و تلاش برای تأمین مصالح عمومی را گوشزد می‌کند. تعابیر وی در این زمینه متفاوت است. مصلحت عمومی، مصلحت کشور، مصلحت نظام و مصلحت اسلام، برخی از تعابیر قابل توجه ایشان است. البته واضح است که تمامی این تعابیر در ذیل عنوان مصلحت عمومی قرار می‌گیرد؛ زیرا در جامعه اسلامی تعارضی بین حوزه‌های مذکور وجود ندارد و در واقع، مصلحت اسلام، عین مصلحت کشور و مردم نیز می‌باشد. لذا تفکیک این حوزه‌ها در جامعه اسلامی به هیچ وجه، دارای توجیه منطقی نیست.

بنابراین، مصلحت با مفهومی که از آن ارائه شد، در تبیین حضرت امام از نظریه ولایت فقیه، از مفاهیم محوری به‌شمار می‌آید. ایشان در «کتاب البیع»، نظر و عمل حاکم را تابع مصلحت دانسته است (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۱۹). در جای دیگری، ولایت فقیه را عیناً مطابق با ولایت رسول الله و ائمه : در امر حکومت و سیاست دانسته و حوزه گسترده اختیارات فقیه را در همه امور اجتماعی مطرح می‌سازد و ولایت مطلقه و حوزه گسترده آن را محدود به مصلحت مسلمانان و اقتضای مصالح آنان می‌داند. ایشان در این باره می‌فرماید:

پس فقیه عادل، تمامی اختیارات مربوط به حکومت و سیاست که برای پیامبر^۹ و ائمه : ثابت است را دارا می‌باشد و در این زمینه، عقلاً تفاوتی میان فقیه عادل و معصومین : نیست؛ چرا که والی - هر شخصی که باشد- مجری احکام شریعت و اقامه‌کننده حدود الهی و گیرنده خراج و

مالیاتهای دیگر است و به گونه‌ای که مصلحت مسلمانان باشد در آنها تصرف می‌کند... و همین‌طور در هنگامی که مصلحت اقتضاء کند مردم را به اوامری که والی در آنها صلاحیت دارد امر می‌کند و بر مردم نیز واجب است تا اطاعت کنند (همان، ص ۶۲۶).^۵

با نظر به عبارت فوق به این نتیجه می‌رسیم که حاکم اسلامی، دو وظیفه اساسی بر عهده دارد و هر دو به گونه‌ای با مصلحت در ارتباط است. اول اجرای احکام شرعی و اقامه حدود الهی که مبتنی بر مصالح و مفاسد نفس‌الامری می‌باشد و مصلحت مسلمانان در آن مد نظر بوده است و دوم تصرفات مربوط به اموال اسلامی و اوامر مربوط به حاکم اسلامی می‌باشد که در چارچوب مصلحت جامعه اسلامی، تحقق می‌یابد.

ولی فقیه موظف است در راستای تأمین مصلحت عمومی، اگر حکمی از احکام را مخالف مصالح کشور دانست، موقتاً آن را تعطیل نماید و این همان است که امام خمینی^۱ در یکی از بیانات خود فرمودند: «حکومت می‌تواند از حج که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتاً جلوگیری کند» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۴۵۲-۴۵۱).

تأکید امام خمینی بر مصلحت عمومی، منحصر به موارد مذکور نیست، بلکه وی در فرازهای متعددی از بیانات خود، ضمن تبیین جایگاه آن تلاش همه مسؤولین را در جهت تأمین این امر مهم، خواستار شده است.^۶

اهمیت و جایگاه مصلحت عمومی در اندیشه شهید صدر نیز قابل توجه است. وی شریعت اسلامی را تنها منبع و مصدر قانونگذاری در جمهوری اسلامی دانسته که به سه دسته تقسیم می‌شود:

الف) احکام شرعی ثابت و واضح.

ب) احکامی که با اجتهاد مشروع به دست می‌آید و توسط قوه قانونگذار با توجه به مصالح عمومی انتخاب می‌شوند.

ج) مواردی که شریعت در آنها حکم خاصی بیان نکرده و منطقه الفراغ است. در اینجا قوه تشریعیه و قانونگذار می‌تواند بر اساس «مصالح عمومی» نظرگاه مشخصی

را ابراز کند؛ البته به شرطی که با اصول کلی در تعارض نباشد (صدر، ۱۴۲۱ق، ص ۱۹).

«علامه طباطبائی» نیز در تأملات خود در باب ولایت و رهبری، مسأله مصلحت مسلمین را مورد توجه قرار داده و در تصمیمات حاکم اسلامی، عنصر اسلام و مصلحت مسلمین را دخیل دانسته است. وی بیان می‌کند که در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها، «ولی امر» می‌تواند یک سلسله تصمیمات مقتضی به حسب مصلحت وقت گرفته، طبق آنها مقرراتی وضع نموده و به موقع اجرا نماید. مقررات نامبرده لازم‌الاجراء و مانند شریعت، دارای اعتبار می‌باشد. با این تفاوت که شریعت، ثابت و غیر قابل تغییر می‌باشد، ولی مقررات، قابل تغییر و در ثبات و بقاء تابع مصلحتی می‌باشد که آنها را به وجود آورده است و چون پیوسته زندگی جامعه انسانی در تحول و رو به تکامل است، طبعاً این مقررات به تدریج، تغییر و تبدل پیدا کرده و جای خود را به مقررات بهتری خواهند داد (طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۷۷-۷۵). البته این بدین معنا نیست که رعایت مصلحت برای حاکم اسلامی، جایز است، بلکه ولی فقیه موظف است مصلحت امت اسلامی را رعایت نماید (حائری، ۱۳۷۸، ص ۱۸۵). وی در جای دیگر بر نقش مصلحت در برخی از تصمیم‌گیریهایی ولی فقیه تأکید کرده و حکم جهاد، دفاع از حدود اسلامی، پیمان عدم تعرض، جنگ، صلح، اخذ مالیات و مواردی از این دست را از مواردی دانسته که احکام و مقررات مربوط به آنها باید در شعاع دین و مطابق مصلحت باشد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۳۳).

در این مجال، بیان نظرگاه «آیه‌الله مصباح یزدی»، دیگر متفکر اسلامی که در باب ولایت فقیه اندیشه‌ورزی کرده، می‌تواند در راستای تبیین جایگاه مصلحت عمومی در نظریه ولایت تأثیر بسزایی داشته باشد. وی مصلحت را از امور محوری در سیاست قلمداد کرده و آن را در مفهوم سیاست گنجانده است. لذا سیاست، عبارت است از: «روش اداره جامعه به صورتی که مصالح جامعه - اعم از مادی و معنوی - را در نظر داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۳۲). آثار این پیوند عمیق بین سیاست و مصلحت، در بخش‌های مختلف تأملات سیاسی وی به وضوح، قابل مشاهده است.

برای نمونه، وی تأمین مصلحت عمومی در پرتو احکام اسلامی را با مبنای مشروعیت ولی فقیه پیوند زده و می‌نویسد:

ولی فقیه، مجری احکام اسلام است و اصلاً مبنای مشروعیت و دلیلی که ولایت او را ثابت کرد عبارت از اجرای احکام شرع و تأمین مصالح جامعه اسلامی در پرتو اجرای این احکام بود؛ بدیهی است که مبنای تصمیم‌ها و انتخابها و عزل و نصب‌ها و کلیه کارهای فقیه، احکام اسلام و تأمین مصالح جامعه اسلامی و رضایت خدای متعال است (همان، ص ۱۱۱-۱۱۰).

همچنین تفسیر ایشان از ولایت مطلقه فقیه در اندیشه سیاسی امام خمینی، ناظر به مصلحت عمومی بوده و در پیوند با آن قرار دارد؛ چرا که وی تأکید می‌کند، ولایت مطلقه فقیه در اندیشه امام بدین معناست که فقیه در صورت نیاز می‌تواند، در چارچوب ضوابط اسلام و بر اساس مصالح جامعه اسلامی در هر امری که لازمه اداره حکومت است، تصمیم بگیرد و عمل نماید (همان، ص ۱۲۰-۱۱۹).

با در نظر گرفتن جایگاه برجسته مصلحت عمومی در نظریه ولایت فقیه، خط مشی‌های مطرح در لیبرال دموکراسی؛ نظیر «یا خدا یا مردم»، «یا دین یا خلق» که تجلی اومانیزم و سکولاریزم می‌باشد، بی‌اساس می‌شود؛ زیرا نظریه پردازان ولایت فقیه به عنوان کارشناسان دینی و کسانی که تمام تلاش آنها پیاده نمودن احکام الهی است، به شدت از حقوق و خواسته‌های جامعه و مردم دفاع می‌کنند که گویای این است، تأکید بر خدامحوری الزاماً به معنای نفی حقوق مردم و خواسته‌های آنها و یا بالعکس تأکید بر حقوق مردم به معنای نفی خدامحوری نخواهد بود، بلکه می‌توان در یک نظریه متعالی و جامع، هر دو دغدغه را همزمان مورد توجه قرار داد.

سازوکارهای تأمین مصلحت عمومی

از آنچه گذشت به راحتی می‌توان به توجه شایسته نظریه پردازان ولایت فقیه، نسبت به مصلحت عمومی اذعان کرد. اما همین مقدار برای تحقق چنین امر خطیری کافی به نظر نمی‌رسد و باید در جهت نشان دادن عملیاتی بودن این تأکیدات، از سازوکارهای

پیش‌بینی شده و موجود در این نظریه برای تأمین مصلحت عمومی نیز سخن گفته شود. از این رو، در ادامه بحث، در راستای تبیین این مطلب تلاش خواهیم کرد.

۱. حکم حکومتی

حکومت اسلامی، مجری احکام و قوانین اسلام است تا بشریت در سایه تعالیم آسمانی و همه‌جانبه اسلام به سعادت برسد، اما انسان دارای دو شأن ثابت و متغیر است. شأن ثابت آدمی به فطرت توحیدی و روح او باز می‌گردد که مجرد از ماده بوده و برتر از زمان و مکان است. در مقابل شأن غیر ثابت و تغییرپذیر انسان به جسم و خواسته‌های جسمانی و مادی او برمی‌گردد که به زمان و مکان خاص محدود می‌باشد. از این رو، قوانین اسلام نیز به اقتضای طبع و شأن ثابت و متغیر انسانی به دو قسم قوانین ثابت و قوانین متغیر تقسیم می‌شوند.

قوانینی که به مقتضای روح و فطرت آدمی و شؤون ثابت او وضع می‌شوند، همان قوانین تشریحی ثابت هستند و هیچ‌گونه تغییر و تبدلی در آنها راه ندارد؛ چراکه فطرت و روح آدمی، ثابت و تغییرناپذیر است. این حدیث مشهور امام صادق ع ناظر به این نوع قوانین و احکام اسلامی است: «حَلَالٌ مُّحَمَّدٍ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۵۸)؛ حلال محمد ع برای همیشه تا قیامت حلال خواهد بود و حرام او نیز تا روز قیامت حرام خواهد بود.

این‌گونه قوانین اسلامی که دارای مصالح کلی ثابت و غیر قابل تغییرند، همان قوانین و احکام اصولی ثابتی هستند که توسط رسول اکرم ع به مسلمانان ابلاغ شده و از قلمرو جعل حاکم اسلامی و حکم حکومتی او خارج هستند، اما مقررات و قوانین متغیری که در رابطه انسان با طبیعت و نیازمندیهای روزمره او مطرح هستند، همان احکام حکومتی متغیری هستند که توسط حاکم اسلامی با ارجاع فروع به آن اصول ثابت از راه اجتهاد، وضع و صادر می‌گردند. لذا در تعریف حکم حکومتی چنین گفته شده است: «احکام حکومتی، عبارت است از فرمانها، قوانین و مقررات کلی و دستور اجرای احکام و قوانین شرعی که از سوی رهبری مشروع در جامعه اسلامی، در حوزه

مسائل اجتماعی، با توجه به حق رهبری و لحاظ مصلحت جامعه صادر می‌گردد» (صرافی، ۱۳۷۲، ش ۴، ص ۶۵).

مهم‌ترین ملاک حکم حکومتی، مصلحت اسلام و جامعه اسلامی است. در واقع، این حکم، سازوکاری برای تأمین مصلحت عمومی و برطرف‌نمودن مشکلات و بن‌بست‌هایی است که در فرآیند اداره جامعه اسلامی نمایان می‌شود. علامه طباطبائی درباره چگونگی دایرمدار بودن حکم حکومتی بر «مصلحت» می‌نویسد: «احکام حکومتی، تصمیماتی است که ولیّ امر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به حسب مصلحت زمان اتخاذ می‌کند و طبق آنها مقرراتی وضع نموده و به اجرا درمی‌آورد» (طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۷۶).

با تأمل در اندیشه سیاسی امام خمینی 1 به این نکته رهنمون می‌شویم که وی نیز صدور حکم حکومتی را بر مدار مصالح عمومی می‌داند: «اگر بگوییم امام معصوم، راجع به طلاق همسر یک مرد یا فروختن و گرفتن مال او گرچه مصلحت عمومی هم اقتضاء نکند ولایت دارد، این دیگر در مورد فقیه، صادق نیست و او در این مورد ولایت ندارد» (امام خمینی، ۱۳۶۹، ص ۶۶).

تأکید ایشان بر عنصر مصلحت اسلام و مسلمین در رد شبهه استبداد، مبتنی‌بودن حکم حکومتی بر مصلحت عمومی را به خوبی نمایان می‌سازد:

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، همچون عمل او تابع مصالح اسلام و مسلمین است (همان، ص ۲۱).

ماحصل آنچه گذشت این است که حکم حکومتی بر پایه «مصلحت»، استوار بوده و مرجع تشخیص این مصلحت نیز، ولیّ امر مسلمانان است. البته او می‌تواند و چه بسا در صورت عدم تخصص در موضوعی، باید تشخیص مصلحت را به کارشناسان مورد اعتماد خود واگذار کند، یا حتی این اختیار را دارد که صدور این احکام را به فقهای

مورد اعتماد خود نیز واگذار نماید (عمید زنجانی، ۱۳۷۹، ص ۳۲۷).

اگر مصلحت عمومی، مدار حکم حکومتی است، از آنجا که مصلحت عمومی در جامعه اسلامی با دین پیوند وثیقی دارد، ممکن است این مصلحت با نصوص دینی کاملاً سازگار افتد که در این صورت، نوع خاصی از حکم حکومتی را می‌طلبد و ممکن است مصلحت عمومی، حکمی را ایجاب کند که شرع نسبت به آن ساکت است و در این صورت، حکم حکومتی تأسیس می‌شود و در صورت سوم، حتی اگر بین مصلحت عمومی و نصی در شرع تعارض افتد، در صورتی که مصلحت جدی در پیش باشد ممکن است به تعطیلی موقت نصی منجر شود و حکم حکومتی بر مبنای مصلحت بر حکم اولیه حاکم شود. این نکته و این توانایی برای حاکم اسلامی و احکام حکومتی، دقیقاً آن چیزی است که از آن به ولایت مطلقه فقیه در برابر ولایت مقیده تعبیر می‌گردد (منصورنژاد، ۱۳۷۸، ش ۱۲، ص ۱۶۷-۱۶۶).

۲. ضرورت مشورت

جایگاه برجسته مشورت و ضرورت آن در نظام اسلامی، امر مسلم و روشنی است. امام علی ۷ بیان می‌دارند که حاکم و دولتمرد نیاز به مشاوران راستگو و متخصص دارد. ایشان در فرمان خود به «مالک اشتر» می‌فرماید: «با دانشمندان، فراوان گفت‌وگو کن و با حکیمان، فراوان بحث کن در آنچه کار شهرهایت را استوار دارد و نظمی را که مردم پیش از تو بر آن بوده‌اند برقرار سازد» (حرانی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۴). امام، مشورت و مشارکت در اداره امور حکومت را حق مردم می‌داند و به حاکم توصیه می‌کند به این حق، احترام گذاشته و عمل نماید. ایشان در نامه ۵۰ نهج البلاغه می‌فرمایند:

آگاه باشید! حق شما بر من آن است که جز اسرار جنگی، هیچ رازی را از شما پنهان ندارم و کاری را جز حکم شرع و بدون مشورت با شما انجام ندهم و در پرداخت حق شما کوتاهی نکرده و در وقت تعیین شده آن پردازم و با همه شما به گونه‌ای مساوی رفتار کنم.

بنابراین، اسلام به رهبران، توصیه می‌کند در هر صورت، با مردم مشورت کنند.

امروزه در نظامهای دموکراتیک، مرسوم است که احزاب و افراد، پس از گرفتن رأی از مردم، خود را موظف به ارتباط و تماس و مشورت با مردم نمی‌دانند. احزاب بعد از سپری شدن زمان انتخابات و به دست آوردن رأی لازم، بر اساس دیدگاه خود عمل می‌کنند؛ در حالی که اسلام به کسانی که در جایگاه سرپرستی و اداره جامعه قرار می‌گیرند توصیه می‌نماید، در تماس مستمر با مردم خود باشند. خداوند متعال، حداقل در دو جای قرآن خطاب به پیامبر ﷺ گوشزد می‌کند که با مردم مشورت کن: «أْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (شوری (۴۲): ۳۸) و «شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران (۲): ۱۵۹). یکی از مهم‌ترین جلوه‌های مشورت با مردم، حضور مردم در انتخابات است. تشکیل قوه مقننه و مجلس قانونگذاری نیز با همین اصل در اسلام به اثبات می‌رسد (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۵۷). امروزه تبلور مشورت - این اصل اساسی قرآنی در امور اجتماعی جامعه اسلامی - در مشارکت مردم برای اداره هرچه بهتر جامعه اسلامی است. در اینجا به کلامی از علامه طباطبائی اشاره می‌کنیم که ضمن تأکید بر اصل مشورت، پیوند آن با مصلحت را نیز به خوبی نمایان می‌کند. وی می‌گوید: «احکامی که از مقام رهبری صادر می‌شود، از راه شورا و با رعایت صلاح اسلام و مسلمین صادر خواهد شد. شورا در امر حکومت و اداره اجتماع، روش و سیره قطعی و اساسی حضرت پیامبر اسلام بوده است» (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۸).^۷

شایان ذکر است؛ اگر چه مشورت به تنهایی حکم‌ساز نمی‌باشد، ولی با ارائه نظرهای مشورتی که به نوبه خود یک کارشناسی غیر رسمی است، رهبر و حاکم با گذاردن این انظار مشورتی در بوته «شرع» و «علم و تدبیر» خود می‌تواند در تشخیص ملاکهای مهم با احاطه بیشتری تصمیم گرفته و اعلان نظر نماید. بنابراین، مشورت در فرآیند دستیابی به مصلحت جمعی و خیر عمومی، عنصر بسیار مهمی است؛ چرا که یکی از کارکردهای اصلی شورا به عنوان یک نهاد مشارکتی، مدیریت جمعی و برخورداری از نظرات گوناگون مردم می‌باشد. از این رو، «علامه جعفری» همین نکته را مورد تأکید قرار داده و می‌نویسد: «هدف و غایت از مشورت عبارت است از به دست آوردن بهترین عقیده و نظر برای مصالح مردم اجتماع» (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۳۰۶).

نکته قابل توجه اینکه در مشورت؛ اگر چه همه افراد مشاور، اظهار نظر کرده و موضوع مشورت را به بحث می‌گذارند، ولی در نهایت این خود رهبر و حاکم است که تصمیم‌گیری نهایی را انجام می‌دهد و رأی خود را اعلان می‌کند. البته در غیر این مسأله نیز چنین است که معمولاً شخص و فردی که مشورت می‌کند تصمیم نهایی را خود وی در یک جمع‌بندی گرفته و به نتیجه می‌رسد.

۳. نصیحت

نخبگان سیاسی و رهبران جامعه، افرادی همانند سایر افراد جامعه هستند؛ قدرت درک، فهم، تفکر و اطلاع آنها محدود است و نه تنها از خطا و اشتباه مصون نیستند، بلکه ممکن است به سبب موقعیت و شرایط خاصی که در آن قرار دارند بیشتر از دیگران در معرض خطا یا تصمیم‌گیری غلط قرار گیرند. بر این اساس، باید سازوکاری وجود داشته باشد تا از طریق آن، آسیب‌های احتمالی ناشی از اشتباه تصمیم‌گیران کنترل شود. به نظر می‌رسد ایده نصیحت ائمه مسلمین که در اندیشه سیاسی اسلام مطرح شده، می‌تواند نقش مؤثری در این زمینه ایفاء کرده و راهکار مناسبی برای تأمین مصالح عمومی شهروندان جامعه اسلامی باشد؛ زیرا نصیحت ائمه مسلمین، جنبه فردی ندارد و خیر و صلاح عموم و جامعه در آن مطرح بوده و در جهت خیرخواهی و اصلاح نظام و رهبران نظام اسلامی است. در نتیجه، می‌توان از طریق آن برای اصلاح و رشد نظام و جامعه استفاده بهینه کرد (سروش محلاتی، ۱۳۷۵، ش ۱، ص ۱۳۵). در واقع، یکی دیگر از سازوکارها و شیوه‌های مصلحت‌یابی بهتر برای رهبر و سایر مسئولین، نصیحت است. بر این اساس، مردم از یک سو می‌توانند در قالب همین نصایح، مصالح مورد نظر جامعه و معضلات موجود را مستقیماً به حاکم جامعه اسلامی منتقل نمایند و از طرف دیگر، رهبر نیز می‌تواند به خوبی از نصایح عنوان شده مصلحت‌های جامعه را بیشتر و بهتر باز شناسد (تقوی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۳).

۴. امر به معروف و نهی از منکر

اسلام بر تمام افراد لازم کرده است تا در زندگی فردی و اجتماعی نسبت به آنچه

که در پیرامون آنان اتفاق می‌افتد بی‌تفاوت نباشند. توجه به کلام امام خمینی 1 به وضوح این نکته را نمایان می‌سازد:

الآن مکلفیم ما، مسؤولیم همه‌مان، همه‌مان مسؤولیم، نه مسؤول برای کار خودمان؛ مسؤول کارهای دیگران هم هستیم «کُلُّکُمْ رَاعٍ وَ کُلُّکُمْ مَسْئُولٌ عَن رَعِيَّتِهِ». همه باید نسبت به همه رعایت بکنند؛ همه باید نسبت به دیگران. مسؤولیت من هم گردن شماست؛ شما هم گردن من است. اگر من پایم را کج گذاشتم، شما مسؤولید اگر نگویید چرا پایت را کج گذاشتی؟ باید هجوم کنید، نهی کنید که چرا؟ (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۴۸۷).

بر این اساس، آموزه امر به معروف و نهی از منکر، منحصر به گروه و طبقه خاصی نیست، بلکه تمام اعضای جامعه اسلامی، از رهبری گرفته تا پایین‌ترین سطوح، در قبال هم مسؤول هستند. بنابراین، یکی از مواردی که مردم حق دارند امر به معروف و نهی از منکر نمایند، در مورد مسؤولان و حاکم جامعه است که به همین واسطه حکمرانان و حاکم جامعه اسلامی می‌توانند از اشکالات موجود در روند فعالیت‌های اجرایی و سیاست‌گذارها که مورد غفلت، قرار گرفته است مطلع شوند و در اتخاذ تصمیمات و تشخیص مصالح، بهتر و دقیق‌تر عمل نمایند.

نباید از نظر دور داشت که وقتی سخن از امر به معروف و نهی از منکر و یا حتی نصیحت به میان می‌آید، منظور شیوه‌های سنتی و محدود نفر به نفر در نظر نمی‌باشد، بلکه به تناسب زمان می‌توان علاوه بر آن شیوه‌های مستقیم - در وقت مقتضی و به شرط امکان - از رسانه‌های گروهی، مطبوعات و جراید، شبکه‌های رایانه‌ای و حتی در برخی موارد از راهپیمایی و برپایی نشست‌های سیاسی و اجتماعی قانونی، به فریضه مهم امر به معروف و نهی از منکر جامه عمل پوشاند و از پیامدهای قابل توجه آن در عرصه‌های مختلف؛ به‌خصوص تأمین مصلحت عمومی بهره‌مند گردید. البته مسؤولین در چارچوب قانون، بر روند این امور نظارت خواهند کرد تا مورد سوء استفاده گروه‌های فرصت‌طلب، قرار نگرفته و از آنها برای تضعیف آموزه‌های دینی و توطئه علیه نظام اسلامی استفاده نشود.

شایان ذکر است که مشورت، نصیحت و امر به معروف و نهی از منکر از اصول کلی حاکم بر اندیشه سیاسی اسلام می باشد. از این رو، در هر شکلی از حکومت اسلامی، برای تأمین مصلحت، کارآیی خواهند داشت. با وجود این، در اندیشه سیاسی تشیع، نظام سیاسی مشروع در عصر غیبت، نظام ولایت فقیه است و این موارد باید در این چارچوب به کار گرفته شوند. همچنین وقتی که مشورت، نصیحت، امر به معروف و نهی از منکر در کنار سازوکارهای دیگری مثل حکم حکومتی قرار بگیرد کارآیی آن مضاعف خواهد شد.

۵. ضرورت توجه به مصلحت جامعه در تصمیمات ولی فقیه

بر اساس نظریه ولایت فقیه، حاکم اسلامی موظف است در تصمیم‌گیریهای خود مصلحت جامعه اسلامی را در نظر بگیرد و با توجه به آنها برای پیشبرد اهداف حکومت اسلامی تصمیم‌گیری نماید. حاکم اسلامی نمی‌تواند در برابر منافع شهروندان خود بی‌تفاوت باشد و تنها در صدد اجرای احکام اولیه اسلام و یا به دنبال تأمین منافع گروه خاصی از شهروندان جامعه اسلامی باشد.

بنابراین، کسی که بر مسلمین و جامعه بشری حکومت دارد، همیشه باید جهات عمومی و منافع عامه را در نظر بگیرد و از جهات خصوصی و عواطف شخصی، چشم‌پوشد (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۸۵).

ره‌آورد تأمل در مطالب گذشته، این نکته ظریف است که معنای «مطلقه» در ولایت فقیه که توسط بسیاری از نظریه‌پردازان مطرح شده است، بدین معنا نیست که ولی فقیه، مطلق و از هر قید و بند قانونی، رها باشد. مطلقه بودن ولایت فقیه، بدین معناست که اگر در مواردی برای کشور، مشکلات، بن‌بست‌ها و معضلاتی رخ دهد یا اختلاف نظر و کشمکشی میان قوای سه‌گانه یا نهادهای اداره‌کننده کشور پیش آید؛ به‌گونه‌ای که نظام و جامعه را با مشکل مواجه سازد، رهبری در راستای حل این مشکل و راهگشایی برای مدیران نظام و مردم، اقدام نماید؛ آن هم نه به‌عنوان یک «حق»، بلکه به‌عنوان وظیفه‌ای مهم، طبق آنچه مصلحت نظام و جامعه اقتضاء می‌کند. هر اقدام و تصمیمی که رهبری

در این موارد اتخاذ می‌کند، در منظر و مرآی عمومی است و مورد قضاوت قرار می‌گیرد. بنابراین، اقدام رهبر نمی‌تواند بر خلاف مصالح واقعی مردم و بر خلاف قانون باشد و علاوه بر این باید در چارچوب ضوابط و مقاصد شرعی قرار داشته باشد؛ چرا که در غیر این صورت، شرایط و صلاحیت‌های رهبری نقض می‌شود.

جمهوری اسلامی ایران و مصلحت عمومی

تأکید بر مصلحت عمومی در نظریه ولایت فقیه، تنها محدود به حوزه نظر نیست، بلکه سابقه نظام جمهوری اسلامی به‌خوبی این امر را نشان می‌دهد که تلاش برای دستیابی به مصالح عمومی از دغدغه‌های اصلی و پایدار نظام می‌باشد. برای تحقق این امر، شخص ولی فقیه در طول این سالها تلاش زیادی کرده‌اند که پیامدهای مثبت آن بر کمتر کسی پوشیده است. به‌نظر می‌رسد برای نشان‌دادن اهمیت مصلحت عمومی در تصمیم‌گیریهای رهبری، اقدام عملی امام راحل در پذیرش قطعنامه ۵۹۸ سازمان ملل که به‌عنوان قبول آتش‌بس در جنگ ۸ ساله تحمیلی عراق علیه ایران بود، بسیار راهگشا باشد. ایشان به دلیل ضرورت رعایت مصلحت عمومی، حاضر می‌شود از آبروی خود نیز بگذرد. لذا در این باره می‌فرمایند:

من باز می‌گویم که قبول این مسأله برای من از زهر کشنده‌تر است؛ ولی راضی به رضای خدایم و برای رضایت او این جرعه را نوشیدم و نکته‌ای که تذکر آن لازم است این است که در قبول این قطعنامه، فقط مسئولین کشور ایران به اتکای خود تصمیم گرفته‌اند و کسی و کشوری در این امر مداخله نداشته است. مردم عزیز و شریف ایران،.... شما می‌دانید که من با شما پیمان بسته بودم که تا آخرین قطره خون و آخرین نفس بجنگم؛ اما تصمیم امروز فقط برای تشخیص مصلحت بود و تنها به امید رحمت و رضای او از هر آنچه گفتم گذشتم و اگر آبرویی داشته‌ام با خدا معامله کرده‌ام. عزیزانم، شما می‌دانید که تلاش کرده‌ام که راحتی خود را بر رضایت حق و راحتی شما مقدم ندارم (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۹۵).

ایشان همچنین در این پیام با صراحت بیان می‌کنند که با توجه به نظر تمامی کارشناسان سیاسی و نظامی سطح بالای کشور که به تعهد و دلسوزی و صداقت آنان اعتماد داشته‌اند، با قبول قطعنامه و آتش‌بس موافقت کرده‌اند؛ چرا که آن را به «مصلحت نظام و مردم» می‌دانسته‌اند. حضرت امام در جای دیگر تأکید می‌کند که «اگر نبود انگیزه‌ای که همه ما و عزت و اعتبار ما باید در مسیر مصلحت اسلام و مسلمین قربانی شود، هرگز راضی به این عمل نمی‌بودم و مرگ و شهادت برایم گواراتر بود» (همان، ص ۹۲). در طول سالهای پس از رحلت امام نیز شخص رهبری در جمهوری اسلامی تلاشهای ملموس و توصیه‌های فراوانی به مسئولین کشور، در این راستا داشته‌اند که خود تأثیر مهمی در کارآمدی نظام سیاسی کشور داشته است.^۸

افزون بر این در جمهوری اسلامی ایران مکانیزمهای متعددی به منظور تأمین مصلحت عمومی در نظر گرفته شده است. طبق آنچه از امام خمینی به دست ما رسیده است، مشخص می‌گردد که شورای نگهبان به عنوان یکی از نهادهای تشخیص مصلحت می‌بایست مصلحت‌سنجی کند، اما شاید هیچ سخنی همچون وصیت نامه سیاسی - الهی امام، تبیین‌کننده کاربرد مصلحت‌اندیشانه این شورا نیست؛ آنجا که می‌گوید:

از شورای محترم نگهبان می‌خواهم و توصیه می‌کنم؛ چه در نسل حاضر و چه در نسل‌های آینده که با کمال دقت و قدرت، وظایف اسلامی و ملی خود را ایفاء و تحت تأثیر هیچ قدرتی واقع نشوند و از قوانین مخالف با شرع مطهر و قانون اساسی بدون هیچ ملاحظه جلوگیری نمایند و با ملاحظه ضرورات کشور که گاهی با احکام ثانویه و گاهی به ولایت فقیه باید اجرا شود توجه نمایند (همان، ص ۴۶).

لازم به توضیح است که «ضرورات کشور» در بیان حضرت امام، از دو طریق قابل پیگیری است. در صورتی که امری به حد اضطرار رسیده باشد، از طریق حکم ثانوی نسبت به آن پاسخ مناسب داده خواهد شد. اما اگر تأمین مصلحت عمومی، متوقف بر امری باشد، در این صورت، توسط ولی فقیه و با استمداد از حکم حکومتی به آن توجه

خواهد شد. شورای نگهبان در تصمیمات خود، احکام حکومتی را که ملاک آن مصلحت می‌باشد، مورد توجه قرار خواهد داد و بدین طریق، گامی در تأمین و تثبیت مصلحت جامعه اسلامی برداشته خواهد شد.

در قانون اساسی، در کنار شورای نگهبان، نهاد دیگری برای پیگیری این امر مهم با عنوان «مجمع تشخیص مصلحت نظام» پیش‌بینی شده است تا در مقاطع مختلف در راستای تحقق مصلحت جامعه اسلامی تصمیم‌گیری نمایند. افزون بر این، بر اساس اصل یکصد و دهم قانون اساسی جمهوری اسلامی، رهبری نظام موظف است در تعیین سیاست‌های کلی با «مجمع تشخیص مصلحت نظام» که اعضای آن از کارشناسان دینی، متخصصان رشته‌های مختلف و یا از کارگزاران صاحب تجربه هستند، مشورت کند و از نظرات کارشناسان آنان در راستای تأمین هر چه بهتر منافع جامعه اسلامی بهره‌مند گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۴۲۷).

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت روشن گردید، مصلحت عمومی عبارت است از خیر و نفعی که متوجه عموم شهروندان در دنیا یا آخرت می‌شود و این مفهوم از دیرباز در فلسفه سیاسی، نظر پژوهشگران را به خود معطوف داشته و به بحث و بررسی درباره آن واداشته است؛ به گونه‌ای که دامنه آن تا زمان حاضر نیز ادامه داشته است و یکی از مباحث اصلی فلسفه سیاسی به‌شمار می‌آید. در عرصه عمل سیاسی نیز به‌عنوان یک شاخص بسیار مهم در ارزیابی عملکرد گروه‌های مختلفی که به گونه‌ای با سیاست سروکار دارند به کار می‌رود. بر مبنای نظریه ولایت فقیه، تحقق مصلحت عمومی در زمره اهداف میانی حکومت اسلامی، امری است که مورد توجه و تأکید نظریه پردازان ولایت فقیه و محققین اندیشه سیاسی اسلام قرار گرفته است. برای تحقق چنین امر خطیری سازوکارهایی از قبیل حکم حکومتی، ضرورت مشورت برای حاکم اسلامی، امر به معروف و نهی از منکر و نصیحت کارگزار اسلامی را می‌توان مورد توجه قرار داد. ماحصل این موارد، نشانگر کارآمدی نظریه ولایت فقیه

در تأمین مصلحت عمومی و وجود ظرفیت‌های لازم برای تحقق آن در این نظریه می‌باشد. تأکید بر مصلحت عمومی در نظریه ولایت فقیه، تنها محدود به حوزه نظر نیست، بلکه سابقه نظام جمهوری اسلامی به‌خوبی این امر را نشان می‌دهد که تلاش برای دستیابی به مصالح عمومی از دغدغه‌های اصلی نظام می‌باشد؛ به‌گونه‌ای که شخص ولی فقیه در طول این سالها تلاش فراوانی نموده‌اند که پیامدهای مثبت آن قابل مشاهده است. همچنین نهادهایی از قبیل شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت نظام از تمهیداتی است که در جمهوری اسلامی ایران بدین منظور پیش‌بینی شده است.

یادداشت‌ها

۱. ر.ک: المنقری، مصباح المنیر، ج ۱، ص ۴۱۷؛ ابن منصور، لسان العرب، ج ۷، ص ۳۸۴؛ الطریحی، مجمع البحرین، ج ۲، ص ۳۸۹.
۲. برای مطالعه برخی از تعریف‌های مصلحت، ر.ک: محمدناصر تقوی، حکومت و مصلحت، ص ۱۴-۱۳.
۳. ر.ک: افلاطون، دوره آثار افلاطون، ج ۳، ص ۱۵۲۶-۱۵۲۴.
۴. ر.ک: الفارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، ص ۱۲۵-۱۲۲.
۵. «فللفقیه العادل جمیع ما للرسول و الأئمة ؛؛ ممّا یرجع إلى الحكومة و السياسة، ولا یعقل الفرق؛ لأنّ الوالی؛ أی شخص کان هو المجرى لأحكام الشریعة، و المقیم للحدود الإلهیة، و الآخذ للخراج و سائر الضرائب و المتصرف فیها بما هو صلاح المسلمین. فالنبی ۹ یضرب الزانی مائة جلدة و الإمام 7 كذلك و الفقیه كذلك و يأخذون الصدقات بمنوال واحد و مع اقتضاء المصالح یأمرون الناس بالأوامر التي للوالی و تجب إطاعتهم».
۶. ر.ک: امام خمینی، صحیفه امام، ج ۲۰، ص ۴۶۵؛ ج ۴، ص ۱۰۹؛ ج ۱۸، ص ۴۶۷.
۷. همچنین برای مطالعه بیشتر، ر.ک: محمدتقی جعفری، حکمت اصول سیاسی اسلام، ص ۳۱۱-۳۰۵.
۸. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: عبدالحسین خسروپناه، گفتمان مصلحت، ص ۱۲۹-۱۱۱.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آقابخشی، علی و افشاری‌راد، مینو، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، انتشارات چاپار، ۱۳۸۶.
۳. ابن منظور، جمال‌الدین، لسان العرب، مصحح امین عبدالوهاب و محمد الصادق العیبری، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، بی‌تا.
۴. ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۶.
۵. استوارت میل، جان، حکومت انتخابی، ترجمه علی رامین، تهران: نشر نی، ۱۳۸۹.
۶. -----، آزادی فرد و قدرت دولت، ترجمه و تألیف محمود صناعی، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۴.
۷. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
۸. الطریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، تحقیق السید احمد الحسینی، تهران: انتشارات کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۶۵.
۹. العوّا، محمدسلیم، فی النظام السیاسی للدولة الإسلامية، بیروت: دارالشروق، ۱۴۱۰ق.
۱۰. الفارابی، آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها، مقدمه علی بوملحم، بیروت: مكتبة الهلال، ۱۹۹۵م.
۱۱. المنقری، احمد، المصباح المنیر، مصحح محمد محی‌الدین عبدالحمید و حسن الهادی حسین، بی‌جا، بی‌نا، ۱۹۲۹م.
۱۲. امام خمینی، سیدروح‌الله، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۷۸.
۱۳. -----، شئون و اختیارات ولی فقیه، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹.
۱۴. -----، کتاب البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۴۲۱ق.
۱۵. -----، وصیتنامه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۸۷.
۱۶. -----، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، ۱۳۷۳.

۱۷. امام علی 7، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم: انتشارات مشهور، ۱۳۷۹.
۱۸. باری، بریان، «مصلحت عمومی»، فلسفه سیاسی، ویراسته آنتونی کوئینتن، ترجمه مرتضی اسعدی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۱.
۱۹. تقوی، محمدناصر، حکومت و مصلحت، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸.
۲۰. جعفری، محمدتقی، حکمت اصول سیاسی اسلام، تهران: بنیاد نهج البلاغه، ۱۳۷۹.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه؛ ولایت فقاها و رهبری، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۹.
۲۲. حائری، کاظم، بنیان حکومت در اسلام، ترجمه حسن طارمی‌راد، تهران: نشر کنگره، ۱۳۷۸.
۲۳. حرانی، ابن شعبه، تحف العقول، ترجمه حسن صادق‌زاده، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۸۴.
۲۴. حر عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعة، قم: مؤسسه آل‌البتیت، چ ۲، ۱۴۱۴ق.
۲۵. خسروپناه، عبدالحسین، گفتمان مصلحت، تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۵.
۲۶. رمضان البوطی، محمدسعید، مصلحت و شریعت؛ مبانی، ضوابط و جایگاه مصلحت در اسلام، ترجمه اصغر افتخاری، تهران: انتشارات گام نو، ۱۳۸۴.
۲۷. روسو، ژان ژاک، قرارداد اجتماعی، ترجمه مرتضی کلاتریان، تهران: نشر آگاه، ۱۳۸۹.
۲۸. سروش محلاتی، محمد، «نصیحت ائمه مسلمین»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۱، پاییز ۱۳۷۵.
۲۹. صدر، سیدمحمدباقر، اقتصادنا، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۳۰. -----، الاسلام یقود الحیاة، قم: مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهید الصدر، ۱۴۲۱ق.
۳۱. صرّامی، سیف‌الله، «احکام حکومتی و مصلحت»، نشریه راهبرد، ش ۴، پاییز ۱۳۷۲.
۳۲. طباطبایی، سیدجواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۳.
۳۳. طباطبائی، سیدمحمدحسین، بررسی‌های اسلامی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۳۴. -----، معنویت تشیع، قم: انتشارات تشیع، ۱۳۸۵.
۳۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، اخلاق ناصری، تنقیح و تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۷.
۳۶. -----، رساله امامت، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.

۳۷. عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی اندیشه سیاسی اسلام، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۹.
۳۸. کلینی، ابوجعفر، کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۳۹. لاک، جان، رساله‌ای درباره حکومت، ترجمه حمید عضدانلو، تهران: نشر نی، ۱۳۸۸.
۴۰. محقق حلی، جعفر بن حسین، معارج الاصول، قم: مؤسسه آل‌البیت، ۱۴۰۳ق.
۴۱. مسکویه رازی، ابوعلی، الهوامل و الشوامل، تحقیق سید کسروی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۲ق.
۴۲. مصباح یزدی، محمدتقی، حقوق و سیاست در قرآن، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۴.
۴۳. -----، نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی و امام خمینی (ره)، ۱۳۹۰.
۴۴. منصورنژاد، محمد، «بررسی تطبیقی مفهوم مصلحت از دیدگاه امام خمینی و اندیشمندان غربی»، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۱۲، تابستان ۱۳۷۸.
۴۵. هاشمی، سیدحسین، مجمع تشخیص مصلحت نظام (تحلیل مبانی فقهی و حقوقی)، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۱.

حکومت دینی و آسیب‌شناسی کارآمدی آن در عرصه تربیت اخلاقی جامعه

حسین دیا*

تأیید: ۹۲/۶/۶

دریافت: ۹۱/۱۰/۲۱

چکیده

هر نظام حاکمیتی، علاوه بر آنکه مسؤولیت اداره و راهبری موضوعات و امور کلی و معمول حکومتی را در زمینه‌های اقتصادی، سیاسی، اداری و ... بر عهده دارد، وظیفه و رسالت نظارت بر میزان حاکمیت ارزشهای اخلاقی بر جامعه و استفاده از ابزارهای مؤثر به منظور حفظ و ارتقاء التزام افراد جامعه به هنجارهای اخلاقی را نیز عهده‌دار است. حکومت دینی نیز به جهت انتساب به دین که خود مشتمل بر اخلاق به‌عنوان یکی از مهم‌ترین محورهای آموزه‌های وحیانی است، وظیفه‌ای خطیرتر در این زمینه دارد. تجربه سه دهه حکومت اسلامی در ایران این زمینه را فراهم آورده است که مشکلات و آسیب‌های یک حکومت دینی در مواجهه با مدیریت اخلاقی جامعه، مورد بررسی و بازبینی قرار گیرد. نوشتار حاضر، این مهم را در دو محور نظری و عملی، مورد بحث قرار داده است.

واژگان کلیدی

حکومت دینی، اخلاق، تربیت اخلاقی

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مقدمه

بر اساس غالب نظریه‌های موجود در زمینه اندیشه سیاسی، یکی از وظایف اصلی هر حکومتی، نظارت بر حاکمیت و رواج ارزشهای اخلاقی در میان آحاد جامعه است و بر اساس آموزه‌های قرآنی نیز حکمت بعثت انبیاء و اداره جامعه توسط ایشان، فراهم آوردن زمینه‌های تعالی انسانی بر پایه تربیت اخلاقی است؛ چنانکه در آیات قرآن کریم به این امر مهم اشاره شده است: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (جمعه (۶۲): ۲)؛ او کسی است که از میان مردمان امی، پیامبری برگزید تا آیات او را بر مردم بخواند و آنان را تزکیه کرده، کتاب و حکمت بیاموزد.

از منظری دیگر و بر اساس خردگرایی محض در اندیشه سیاسی نیز هر حکومتی در کنار وظیفه مدیریت و تمثیت امور مختلف جامعه باید دغدغه نحوه شکل‌گیری شخصیت آحاد جامعه و به تبع آن تربیت اخلاقی جامعه و وضعیت اخلاق در اجتماع را نیز داشته باشد (بلاندل، ۱۳۷۸، ص ۱۹).

حکومت دینی، حکومتی است با وصف دینی و همین قید، چنان انتظارات و بار گرانی را بر دوش آن می‌گذارد که در سایر شیوه‌های حکومتی، چنین انتظارات و توقعاتی از حاکمیت نمی‌رود. واژه دین، خود پیام‌آور نوعی قداست و تنزه است و منتسبان به آن نیز به واسطه این انتساب؛ چه در لباس شخصیت‌های حقیقی و چه در قامت شخصیت‌های حقوقی، از این قداست و تنزه، بهره می‌برند و اگر دین، رسالت اصلی خود را تتمیم مکارم اخلاقی خوانده است، حکومت دینی و کارگزاران آن نیز می‌بایست همین پیام را در ابعاد نظری و عملی اداره جامعه، وجهه همت خود قرار دهند و دغدغه تربیت اخلاقی جامعه می‌بایست در زمره اولویت‌های جدی ایشان قرار گیرد.

تجربه بیش از سه دهه حکومت دینی در ایران به جهت بسط و تمرکز قدرت سیاسی در قالب حاکمیت دینی در نوع خود تجربه‌ای بی‌سابقه است و امروزه پس از گذشت این زمان نه‌چندان اندک، فرصت و امکان مناسبی جهت مرور گذشته و بررسی دستاوردها، آسیب‌ها، فرصت‌ها و تهدیدها را در عرصه تربیت اخلاقی جامعه فراهم

آورده تا بدین وسیله، ضمن بررسی میزان کامیابی و ناکامی در وصول به اهداف معنوی حکومت دینی با رصد مشکلات و آسیب‌ها، محورهای چالش‌برانگیز مواجهه حکومت دینی در عرصه تربیت اخلاقی، استخراج گردد. بر اساس آنچه گفته شد؛ اگرچه واژه دین و حکومت در حکومت دینی می‌تواند عمومیت داشته باشد و شامل تمامی اشکال حکومتی که با پشتوانه آموزه‌های نظری و علمی ادیان الهی حاکمیت دارند شود، اما از آنجا که حکومت جمهوری اسلامی ایران، مصداق تام و تمام چنین حاکمیتی در دوران معاصر می‌باشد، آسیب‌شناسی حاکمیتی، عمدتاً ناظر به قالب مذکور است. همچنین مراد از اخلاق و تربیت اخلاقی، درونی‌سازی الزامات هنجاری اخلاق در حوزه‌های فردی و اجتماعی می‌باشد.

در یک تقسیم‌بندی کلی، مشکلات کلان حکومت دینی در زمینه تربیت اخلاقی جامعه در دو بخش عمده؛ یعنی مسائل نظری یا تئوریک و عرصه‌های عملی، قابل تقسیم است که در ادامه این دو گروه و محورهای زیرمجموعه‌ای هر یک، جداگانه مورد بررسی قرار می‌گیرد. لازم به ذکر است که در این مقال، تنها به برخی موارد مهم اشاره می‌شود و غرض اصلی، استقراء تمام محورها نیست.

الف) مشکلات و ابهامات تئوریک و نظری

۱. فقدان الگوی راهبردی جامع تحول اخلاقی

هر جامعه‌ای به تناسب فرهنگ و باورهای خود، واجد نظامی ارزشی است و قاعداً مسائل اصلی و اساسی این نظام در هر نسل بر اساس مدل و مکانیزمی خاص به افراد آن جامعه، منتقل می‌شود. این فرآیند انتقال در جوامع بزرگ و کوچک در دورانهای گذشته و برخی جامعه‌های بسیط فعلی به جهت محدود و محدودبودن عوامل تأثیرگذار، دچار پیچیدگی نبوده و نیست. ازاین‌رو، سامان‌یابی روند رشد اخلاقی جامعه، نیاز به طراحی‌های پیشین ندارد، اما در شرایط کنونی که در بسیاری از مجموعه‌های شهری و روستایی به‌واسطه پیشرفت تکنولوژی، ارتباطات و دیگر مظاهر دنیای مدرن تعداد بی‌شماری از عوامل فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در تحولات اخلاقی جامعه و

آحاد آن تأثیرگذار هستند، به طور قطع می‌توان گفت که در چنین شرایطی سودای رشد اخلاقی بدون طراحی و پیش‌بینی‌های لازم، آرزویی خام بیش نیست.

آیا می‌توان پذیرفت که لوازم تربیتی دوران گذشته که نهایتاً در وسایل بسیط تفریحی و ورزشی کودکان و جوانان؛ نظیر شنا، سوارکاری و ... خلاصه می‌شده و غالب سرگرمی بزرگسالان آن نیز گفت‌وگوهای گروهی زنان و مردان و مسافرت‌های کوتاه بوده با مقتضیات اخلاقی دنیای گسترده کنونی در عرصه فضای رسانه‌ای و دنیای مجازی بازیهای رایانه‌ای و اینترنت و تفریحات رنگارنگ فرهنگ‌های غربی که غالب آنها به شهرهای بزرگ و کوچک بسیاری از جوامع انتقال یافته است یکی باشد؟

آیا دیگر می‌توان پذیرفت که فرآیند انتقال ارزشها و نظام‌های اخلاقی با همان بساطت و سادگی و ثبات در این محیط‌های پیچیده اتفاق بیفتد؟

نباید پنداشت که انتقال ارزشهای اخلاقی دین در این شرایط که معارضات فراوانی را فراروی فرد قرار داده است، به صورت خود به خودی روی خواهد داد. خام‌اندیشی است، اگر گفته شود حکومت دینی می‌تواند صرفاً با ارائه مفاهیم بلندی، چون قرب الهی و توحید خالص و ارائه موعظه‌گونه سنت اخلاقی در تربیت اخلاقی جامعه در شرایط فعلی کامیاب باشد. مهم‌ترین شاهد این مدعا در جامعه ما مروری کوتاه بر وضعیت فعلی ساده‌ترین نمادهای رشدیافتگی اخلاقی یا ناهنجاری فرهنگی؛ نظیر نحوه تعاملات اخلاقی آحاد جامعه در مسائل بسیار پیش پا افتاده عبور و مرور شهری و مسائل پیچیده‌ای، چون رشد سالانه آمار پرونده‌های قضایی و جرم و جنایت و میزان طلاق و فساد و فحشا و کاهش سن اعتیاد و ناهنجاریهای اخلاقی در میان نوجوانان است.

آیا شرایط فعلی، محصول نوعی رویکرد تقلیل‌گرایی^۱ در عرصه مهندسی فرهنگی تربیت اخلاقی جامعه نیست؟ اینکه تصور شود می‌توان بدون طراحی یک مدل و الگوی جامع و بومی، به رشد مطلوب اخلاقی رسید، خود نقطه آغازین این مشکلات است. مسائل و محورهای متعدد و متنوعی در پیش‌بینی راهبرد رشد اخلاقی وجود دارد که در این مختصر، مجال طرح آنها نیست؛ اما از آنجا که یکی از مهم‌ترین این محورها تعیین راهبرد انتقال و نهادینه‌سازی ارزشها به بدنه جامعه است. در اینجا به عنوان نمونه

به اهمیت این امر و نبود راهبردی کارآمد در وضعیت فعلی اشاره می‌کنیم. غالباً در مورد شیوه انتقال ارزشها به‌عنوان یک راهبرد اساسی، چنین پنداشته می‌شود که صرفاً با اتکاء به آموزش مفاهیم اخلاقی از طریق کلامی و متنی در دروس مدارس و دانشگاهها یا در منابر مساجد می‌توان در ساماندهی تربیت اخلاقی جامعه موفق بود، اما امروزه به صورت قطعی در روانشناسی اجتماعی و مسائل روانشناسی اخلاق به شکل علمی و تجربی اثبات گردیده است که ناکارآمدترین وضعیت شیوه انتقال ارزشها شیوه آموزش کلامی است^۲ که مفاد این یافته دانش بشری با حدیث شریف «کونوا دعاة الناس بغير السننکم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷، ص ۳۰۹) همخوانی دارد. باید توجه داشت که عامل اصلی به‌کار بستن انحصاری شیوه‌های کلامی در تربیت اخلاقی، سهل‌الوصول بودن آن است؛ اما همانطور که اشاره شد به جهت کم‌اثربودن آن، این روش در جهان امروز چندان مورد توجه قرار نگرفته است و این در حالی است که در جامعه ما و در غیاب مدل و الگوی جامع راهبردی تحول اخلاقی جامعه، موعظه و آموزش کلامی، محوری‌ترین و پربسامدترین راهبرد تربیت اخلاقی شناخته می‌شود.

البته همانطور که ذکر شد نمونه مذکور؛ یعنی مسأله انتقال ارزشها، تنها یکی از محورهای متعدد و متنوع مسائل اخلاقی و تربیتی در جامعه است که در کنار مسائل مهم دیگری؛ نظیر شرایط تحقق التزام به هنجارها و رفتار اخلاقی و راهکارهای ساماندهی رشد متناسب اخلاقی و مسائل دیگر، همگی مجموعه‌ای پیچیده و مرتبط را تشکیل می‌دهند که در جامعه ما برای غالب آنها برنامه‌ای روشن و نظام‌مند طراحی نشده است و اینکه در نمونه آمده است که متولیان امر، به آموزش کلامی و تدریس مفاهیم اخلاقی روی آورده‌اند دلیلی ندارد، مگر آنکه شیوه دیگری برای انتقال ارزشها به اقشار مختلف جامعه پیش‌بینی نشده و این شیوه ساده و البته ناکارآمد، رایج‌ترین روش در انتقال ارزشهاست و به‌رغم همه ناکارآمدیها، اگر در برنامه‌ریزیهای موجود کشور در عرصه تربیت اخلاقی جست‌وجو کنیم خواهیم دید که در غیاب این شیوه انتقال، راهبردی کارآمد مبتنی بر شیوه‌های دیگر طراحی نکرده‌ایم؛ شیوه‌هایی که در جهان معاصر با بهره‌گیری از آنها علاوه بر انتقال ارزشها به لحاظ شناختی در برخی حوزه‌های

خاص از طریق غیر کلامی در مرحله رفتاری نیز شهروندان به لحاظ اخلاقی، حقوق دیگران را محترم می‌شمارند و بدین وسیله مرزهای اخلاق اجتماعی، محفوظ می‌ماند. برای رفع این نقیصه، گام اول پذیرش مشکل و ضعف است؛ امری که همواره در جمع‌بندیهای فرهنگی و اخلاقی از سوی متولیان فرهنگ و اخلاق جامعه، کمتر دیده می‌شود. این در حالی است که واقعیت‌های آماری در مقایسه جامعه ما با سایر جوامع، حاکی از وضعیت دیگری است. آمار بالای تخلفات اخلاقی و حقوقی،^۳ ناشی از عدم احترام به هنجارهای عمومی در کشور ما، تنها می‌تواند یکی از این شاخصه‌های مقایسه‌ای در اخلاق اجتماعی و شهروندی قلمداد شود و البته این شاهد خود گواه ناهنجاریهای اخلاقی در عرصه‌های دیگر نیز هست.

۲. ابهام در رابطه دین و اخلاق برای مدیریت اخلاقی جامعه

در باب نسبت بین اخلاق و دین، بین متفکران و صاحب‌نظران فلسفه اخلاق و فلسفه دین، اختلاف نظرات جدی وجود دارد. در این مسأله برخی از متفکران، امکان تحقق اخلاق را بدون دین منتفی می‌دانند و در مقابل، برخی نه تنها بر امکان اخلاق غیر دینی پای می‌فشارند، بلکه بر مزایای نسبی آن در فراق گرایش‌های دینی اصرار دارند.^۴ در این میان برخی جامعه‌شناسان؛ نظیر «دورکیم» با نگاه به واقعیات عینی جوامع، ضمن تقسیم جوامع به سنتی و مدرن بر این عقیده‌اند که در جامعه سنتی، دین منشاء اخلاق است و در جامعه مدرن، توجه به وظایف و دگردوستانه مدنی را می‌توان منشاء اخلاق معرفی کرد.^۵ در این مختصر، مجال ورود تفصیلی به مباحث طولانی فوق‌الذکر نیست، اما آنچه در بحث حاضر می‌تواند مورد توجه قرار گیرد آن است که به‌رغم عدم پذیرش کلی رأی جامعه‌شناسان و انکار این نکته که سبک زندگی جامعه ما؛ به‌خصوص در کلان‌شهرها سبکی کاملاً مدرن و غیر سنتی است و چنانکه بر اساس مبانی فرهنگی خویش، نفی تأثیرگذاری اخلاق دینی را مردود شمردیم و بر مبنای منشأیت دین برای اخلاق تأکید و رزیم باید توجه داشته باشیم که آنچه اسباب تحقق اخلاق دینی در واقعیت عینی جامعه را فراهم می‌آورد دین در قالب انتزاعی و به‌عنوان مجموعه‌ای از

آموزه‌ها نیست، بلکه آنچه می‌تواند در اخلاق، تأثیرگذار باشد دین‌مداری افراد و آحاد جامعه است؛ زیرا تحقق اخلاق، مرهون خصایل و رفتارهای نیک آدمی است که با تدبیر و ایمان عمیق قلبی، حاصل می‌شود، نه با صرف وجود و حقیقت عینی دین به عنوان امری قدسی که وجود نفس‌الامری آن صرف نظر از اخلاق و اعتقادات خوب و بد ما انسانها واقعیتی عینی دارد و نه جنبه شناخت آن فارغ از ایمان و باور عمیق. بر این اساس، به اخلاق‌مداری افراد جامعه با پشتوانه دین، هنگامی می‌توان امید داشت که مردم آن جامعه در باطن و ظاهر به دین و آموزه‌های آن ملتزم باشند. این التزام، درجات و انواعی دارد که از نوعی علقه سطحی به اسطوره‌ها و نمادهای دینی، بدون عمق اعتقادی و التزام جدی به احکام عملی، شروع شده و به مراحل بالای ایمان و التزام به همه شؤون دین ختم می‌گردد و در این میان از آنجا که پذیرش خصایص و رفتار اخلاقی به صورت مناسب، بالاترین مراحل دین‌مداری را طلب می‌کند، طبیعتاً نمی‌توان برای اخلاقی‌بودن جامعه به هر شکل و صورتی از تعلق خاطر به دین، دلخوش داشت. برای نمونه در بسیاری موارد مشاهده می‌کنیم که افراد به جهت علاقه عاطفی و هیجانی به مظاهر دینی در مراسم دینی شرکت می‌کنند و در عین حال در همان مراسم یا قبل و بعد از آن، التزامی به مسائل عادی در حوزه اخلاق ندارند.

در اینجا این سؤال، مطرح می‌شود که وظیفه حکومت دینی در قبال اخلاق عمومی جامعه - در صورت ضعف دینداری چیست - آیا حکومت، تنها باید به عامل مذکور؛ یعنی ارتقاء مرتبه دینداری پرداخته و از طریق آن اخلاق عمومی جامعه را تقویت کند یا به راهکارهای دیگری؛ نظیر تکنیک‌های مؤثر تربیت اخلاقی با استفاده از ظرفیت‌های عاطفی و هیجانی که استحکام اخلاق عمومی را در جامعه، تضمین کند توجه ورزد؟ این سؤالی جدی است که به نظر می‌رسد تا کنون به جهت نظری، پاسخی مناسب و درخور نیافته است و در عمل نیز به جهت فقدان یا ضعف پایه‌های تئوریک، نهادها و متولیان فرهنگی، مسائل اخلاقی جامعه با نوعی دوگانگی، مدیریت می‌شود و همین امر، یکی از عوامل جدی ضعف اخلاقی جامعه است.

باید دقت کرد آنچه در دو طرف این مسأله قرار گرفته است تقابل معیارهای

هنجاری اخلاق دینی در مقابل اخلاق سکولار نیست؛ زیرا بی‌هیچ تردیدی معیارهای هنجاری دین برای هدایت اخلاقی جامعه، مناسب‌ترین نظام هنجاری است، بلکه آنچه محور اصلی این بحث است، مسأله انگیزش اخلاقی است که در آن عواطف و احساسات اخلاقی، نقش محوری دارند و عواطف و احساسات مذکور و مرتبط با هنجارها به شکلی مستقل و به لحاظ رتبه وجودی، فارغ از ایمان دینی به صورت بنیانهای گرایشی و فطری در انسان حضور دارد و بر اساس برخی از آموزه‌های دینی این خصایص اخلاقی، امری مقبول شمرده شده است. از برخی روایات استفاده می‌شود که رفتار اخلاقی، حتی اگر خاستگاه دینی نداشته باشد ارزشمند است. از امام صادق 7 نقل شده که فرمودند: «حضرت موسی 7 تصمیم گرفت سامری را بکشد. خدا به او وحی کرد: ای موسی! او را نکش؛ چرا که او بخشنده است» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۱، ص ۲۰۸).

در روایت دیگری آمده که گروهی از اهل یمن، خدمت پیامبر 9 رسیدند و میان آنها فردی درشت‌گو و سخت‌گیر بود که به مجادله با پیامبر 9 پرداخت، حضرت از رفتار او خشمناک شد. جبرئیل نزد پیامبر آمد و گفت: پروردگار، تو را سلام می‌رساند و می‌فرماید: این مرد اهل بخشش و اطعام است. پس از آن، خشم پیامبر 9 فرو نشست و خطاب به آن مرد فرمود: اگر جبرئیل از جانب خدا به من خبر نمی‌داد که تو بخشنده و اطعام‌کننده‌ای، عیوب تو را آشکار می‌کردم و تو را مایه عبرت دیگران قرار می‌دادم. مرد یمنی گفت: آیا پروردگارت، بخشندگی را دوست می‌دارد؟ فرمود: آری.

آن شخص گفت: گواهی می‌دهم که معبودی جز الله نیست و تو فرستاده خدا هستی و سوگند به کسی که تو را به حق مبعوث کرد، کسی را از مالم محروم نمی‌کنم (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۳۹).

حضرت علی 7 می‌فرماید: «حتی اگر به بهشت و ثواب امیدی نداشتیم و از جهنم و عقوبت، ترسان نبودیم باز هم شایسته بود به دنبال مکارم اخلاق باشیم؛ چرا که اخلاق نیک، انسان را به راه پیروزی، راهنمایی می‌کند. مردی گفت: پدر و مادرم فدایت ای امیر مؤمنان! آیا این مطلب را از پیامبر 9 شنیده‌ای؟ حضرت فرمود: آری و بلکه

بالتر از آن شنیدم. آن هنگام که اسیران قبیله «طی» نزد ما آمدند، در میان آنها زنی بود. او گفت: ای محمد! اگر ممکن است مرا آزاد کن و در برابر قبایل عرب، دشمن شادم مکن. من دختر رئیس قبیله هستم. پدرم اسیران را آزاد می‌کرد، از پناهندگان حمایت می‌نمود، میهمانان را پذیرایی و گرسنگان را اطعام می‌داد، فقرا را لباس می‌پوشانید و گرفتاران را گشایش می‌داد. من دختر «حاتم طائی» هستم. پیامبر ﷺ فرمود: او را آزاد کنید که پدرش دوستدار مکارم اخلاق بود» (بروجردی، ۱۴۰۷ق، ج ۱۴، ص ۲۱۰).

بر اساس این روایات و قرائن دیگر در آموزه‌های دینی، التزام به ارزشهای اخلاقی، ولو مستند به ایمان دینی نباشد ارزشمند است. مکانیزم رشد و تعالی این گرایش‌های اخلاقی پایه در وجود آدمی؛ گرچه به بهترین شکل از طریق تربیت دینی و ایمانی در آموزه‌های دینی پیش‌بینی شده است، اما بهره‌گیری از روشهای عقلی و تجربی در توصیف نحوه تحقق این رشد و ارائه توصیه‌های تکمیلی، علاوه بر آنکه می‌تواند کمیت و کیفیت رشد اخلاقی را ارتقاء بخشد، زمینه‌ساز رشد اخلاقی بخشی از جامعه خواهد بود که میزان تدین آنها به پایه‌ای نرسیده که اخلاق اجتماعی آنها را تغذیه کند. لذا با توجه به این نکته، جایگاه ظرفیت‌های تربیت اخلاقی از این حیث به صورت مستقل در چگونگی مدیریت اخلاقی جامعه، قابل بررسی و بهره‌برداری است. ابعاد انگیزشی در اخلاق که متأثر از عواطف اخلاقی هستند، قابلیت‌های فراوانی برای تربیت‌پذیری به صورت فردی و اجتماعی دارند و امروزه برای مدیریت اخلاقی جوامع، بسیار مورد توجه قرار می‌گیرند؛ چنانکه در مباحث روانشناسی اخلاقی در مورد شیوه‌های چگونگی تحقق رشد هیجانانگیز اخلاقی در جامعه، تحقیقات فراوانی انجام پذیرفته است^۳ و به نظر می‌رسد یکی از وظایف اصلی حکومت دینی، بهره‌گرفتن از این ظرفیت‌ها در ساماندهی نظام اخلاقی در اجتماع باشد.

۳. عدم اهتمام در رفع تناقضات و ابهامات صوری در محتوای ارائه‌شده تحت عنوان نظام اخلاق دینی

برخی از مفاهیم اخلاقی که بر اساس آموزه‌های دینی شکل یافته‌اند به جهت محتوای مفهومی و حدود معنایی و ویژگی‌ها و نیز به جهت تطبیق بر مصادیق عینی،

دچار ابهام هستند و همین ابهام، گاه باعث می‌شود که جایگاه برخی از آموزه‌ها نسبت به بعضی دیگر تناقض‌آمیز به نظر برسد.

از آنجا که نظام آموزش و تبلیغ و امور مربوط به رسانه‌ها در حکومت دینی به صورت متمرکز و رسمی یا حداقل، نظارت‌شده اداره می‌شود، وجود تناقض و ابهام در نظام مفهومی در محتوای آموزشی، تبلیغی یا رسانه‌ای، حتی اگر به شکل صوری و ظاهری باشد، باعث سست یا منحرف‌شدن تربیت اخلاقی جامعه و نهادهای اجتماعی خواهد شد و متأسفانه باید پذیرفت بخش‌های وسیعی از نظام محتوایی اخلاق دینی و تربیت اخلاقی که از آموزه‌های دینی، اخذ شده‌اند از این نقطه‌ضعف مهم که منشأ آن عدم کنکاش و تحقیق عالمانه و همه‌جانبه‌نگر در آموزه‌های دینی می‌باشد، رنج می‌برند. بازتاب این تناقضات و ابهامات مفهومی، گاه خود را در قالب افراط و تفریط‌های رفتاری و گاه در سردرگمی مربیان و متربیان در فهم و احیاناً تصمیم‌گیری در مورد مسائل اخلاقی نشان می‌دهد؛ اما به نظر می‌رسد بازتاب و آسیب اصلی و کلی‌تر که از این ناحیه، گریبان‌گیر اخلاق و تربیت اخلاقی جامعه می‌شود در دو بخش خواهد بود:

نخست اینکه از آنجا که دین و آموزه‌های آن هدایت و راهبری امور مخاطبان خود را در قالب نظام و سازمانی که متشکل از اجزائی به هم مرتبط، منظم و منسجم می‌باشد پیش‌بینی کرده است و در صورت عدم پای‌بندی و التزام مخاطبان به پیاده‌سازی و اجرای برخی از بخش‌های این نظام به هر علت (جهل به محتوا، وجود موانع، سستی ایمان و ...)، اهداف نظام و سازمان منسجم مذکور، تأمین نخواهد شد؛ زیرا اجزاء این نظام، همانند هر نظام منسجم دیگر در هم تأثیر و تأثر داشته و ضعف یک بخش در تضعیف بخش‌های دیگر مؤثر خواهد بود و بر این اساس، عدم توجه و پیاده‌سازی برخی بخش‌های نظام اخلاقی اسلام به جهت ابهامات موجود، کل نظام اخلاقی را دچار اختلال می‌کند و علاوه بر این چنانکه حوزه‌های اصلی سازمان دین را به سه شاخه عمده اعتقادات، احکام و اخلاق تقسیم کنیم، مشکلات حوزه اخلاق در نحوه شکل‌گیری دو حوزه دیگر (به جهت ارتباط نظام‌مند و بده بستانهای سازمانی) تأثیرگذار خواهد بود. برای مثال، اگر رفتار اخلاقی ما در بعد سیاسی به جهت ابهام برخی مفاهیم

اخلاقی، دچار مشکل باشد این نابسامانی به عرصه‌های دیگر اخلاق؛ نظیر اخلاق شهروندی نیز سرایت می‌کند و این همه به جهت ارتباطات سیستمی با بخش‌های اعتقادی و رفتاری (فقهی) آنها را نیز دچار اختلال می‌کند. در این میان، باید توجه داشت چنانکه گفته شد این مشکل به نظام اخلاقی خاصی اختصاص ندارد و در تمام نظامهای اخلاقی که اجزاء آن به هم مرتبط هستند اگر اختلالی پیدا شود، نظام مذکور، کارکرد قابل قبولی نخواهد داشت.

دوم آنکه مهم‌ترین تهدید هر نظام اخلاقی از ناحیه امکان رسوخ نسبیّت در نظام ارزشی آن پدید می‌آید و بدیهی است که اگر در اثر عدم تحدید محتوای اخلاقی در مسأله‌ای واحد، احکامی متناقض - به لحاظ ارزشی - صادر گردد و یا به جهت ابهام مفهومی و محتوایی، هیچ رجحانی برای اطراف مسأله یافت نشود مخاطبان آن نظام اخلاقی به شکل نظری یا عملی، دچار نسبیّت می‌شوند و این همان آفتی است که اگر نگوییم تداوم انگیزه‌های اخلاقی را در سایر بخش‌هایی که از قطعیت برخوردارند از بین می‌برد می‌توان به جزم ادعا کرد که آنها را تضعیف می‌کند.

نمونه‌های فراوانی برای این محور می‌توان ذکر کرد که از آن جمله، ابهامات جدی در زمینه مفهوم زهد و تمتع در حیات دنیوی و ملاک و میزان آنهاست که قرائت‌های متنوع و بعضاً متناقضی را فراروی مخاطبان و متریبان اخلاق دینی قرار داده است. این ابهامات و تناقضات؛ هم در ساماندهی و تصمیم‌گیری در زندگی فردی و هم در زمینه قضاوت در مورد میزان تقید اخلاقی اشخاص دیگر که بعضاً خود متولی و مربی حوزه‌های اخلاقی و یا صاحبان منصب در حکومت دینی هستند، جامعه را دچار سردرگمی در قضاوت‌های اخلاقی و تشویش در الگوگیری از الگوهای اخلاقی می‌کند. موارد دیگری از این دست را می‌توان در جایگاه و محتوای مفاهیمی همچون توکل، رضایت به تقدیر الهی، انفاق و ایثار از یک‌سو و تعیین مرزهای نظری و عملی آنها در ارتباط با مصادیق عینی زندگی واقعی نظیر تلاش و جدیت در پیگیری اهداف و تدبیر معیشت خانواده و امثال این موارد - که سلائق مختلف سلوک اخلاقی را ترسیم می‌کند - از سوی دیگر، سراغ گرفت.

اگر چه عامل اصلی این آسیب در نظام اخلاقی جامعه به شکل مستقیم با حکومت دینی، مرتبط نیست و علت اساسی آن را باید در ضعف بنیادهای علمی صاحب‌نظران عرصه دین و به شکل ویژه در حوزه اخلاق جست‌وجو کرد، اما باید اذعان نمود که بدنه علمی پژوهش‌های اخلاقی در مجموعه پژوهش‌های حوزه معارف دینی بسیار لاغر و نحیف است و سوگمندها باید پذیرفت که بسیاری از مفاهیم و محتواهای اخلاقی و تربیتی در یک فرآیند بسیار نامنظم به لحاظ آکادمیک و روشهای علمی و نیز غیر مستقیم و غالباً در گسستی جدی از واقعیت عینی شکل گرفته است. با این اوصاف، در وضعیت کنونی، علی‌رغم تغذیه محتوایی مفاهیم اخلاقی توسط نظام رسانه‌ای و آموزشی حاکمیت دینی و با توجه به تمرکز سازمانها در حکومت دینی که نهادهای پژوهش دینی و حوزوی با نهادهای فرهنگی و تربیتی حاکمیتی به‌صورت تفکیک‌ناپذیری ممزوج شده‌اند، ضعف در این حوزه محتوایی نیز می‌تواند مستند به حکومت دینی باشد. از دیگر سو، نتیجه این ابهامات بعضاً در برداشتهای و رفتار سیاسی صاحبان مناصب نیز تأثیر می‌گذارد که سطح تأثیرگذاری آن به جهت تخریب پایه‌های اخلاقی جامعه بسیار وسیع است. برای تبیین این مسأله در حوزه اخلاق سیاسی، جا دارد علاوه بر مثالهای فوق، نمونه دیگری که جایگاه مسأله اخیر را در عرصه سیاسی - اجتماعی به شکل ملموس‌تری بیان می‌کند، اشاره شود و آن در مورد امکان و جواز بهتان‌زدن به دشمنان و مخالفان است. برخی افراد افراطی در جامعه دینی با استناد به روایتی از رسول اکرم ﷺ که وظیفه امت را در مقابل «اهل بدعت» بیان فرموده و دستور داده‌اند که از آنان براءت جسته، عیب‌ها و ایراداتشان را بازگو کنید و آنان را مورد بهتان قرار دهید تا برای تباه کردن اسلام، طمع نکنند «إذا رأیتم اهل الریب و البدع من بعدی فأظهروا البرائة منهم ... و باهتوهم کیلا یطمعوا فی الفساد فی الاسلام و یحذرهم الناس» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۴، ص ۱۲۳)، با مستمسکی به ظاهر دینی با تعمیم حکم از بدعت‌گذاران به دیگران به هتک آبروی مخالفان سیاسی و یا فکری خود اقدام می‌ورزند. متأسفانه بسیاری از اشخاص، «تهمت و افترازدن» به مخالفان را جایز شمرده و چنین استدلال می‌کنند که با تهمت باید آبرو و حیثیت آنها را از بین برد تا کسی به

آنها اعتماد نکند و تحت تأثیر ضلالت و گمراهی‌شان قرار نگیرد! علاوه بر آنکه این تعمیم از اهل بدعت به دیگران صحیح نیست، نفس جواز بهتان، حتی به اهل بدعت نیز ناصواب است؛ زیرا واژه «باهتوهم» از ماده «بهت» به معنای «مبهوت‌ساختن» است که در نتیجه، معنای حدیث چنین است: به قدری با قوت با آنان بحث کنید و دلیل محکم و قاطع ارائه دهید که اهل بدعت را «متحیر و مبهوت» ساخته و از پاسخ‌دادن ناتوان کنید؛ چه اینکه حضرت ابراهیم 7 هم، چنان منطقی و مستحکم با کافر بت‌پرست احتجاج کرد که او را مبهوت نمود: «فَبِهَتِ الَّذِينَ كَفَرُوا» (بقره (۲): ۲۵۸). بر اساس برخی پژوهش‌ها،^۷ محدثان، روایت رسول اکرم 9 را تا قرن دوازدهم هجری به همین شکل معنا می‌کردند و می‌گفتند باید در برابر اهل بدعت با سلاح منطق ظاهر شد و موهومات آنها را نقش بر آب کرد. لذا فقهای شیعه تا قرن دوازدهم، در بحث‌های فقهی خود، بر این مبنا، مشی می‌کردند که حتی به بدعت‌گذاران در دین هم نباید نسبت خلاف داد و دروغ‌بستن به آنها جایز نیست؛ اگرچه آنان به تخریب دین اقدام کرده‌اند، ولی ما حق نداریم برای ضایع‌کردنشان، به آنها نسبت ناروا بدهیم. شهید ثانی می‌فرماید: «در نقد و اعتراض آنها، نباید ذره‌ای از حقیقت، منحرف شده و مرتکب دروغ گردید».

صاحب جواهر(ره) هم در بحث «قذف» از کتاب الحدود خود، این روایت را نقل می‌کند، ولی هشدار می‌دهد که «نعم لیس کذلک ما لایسوغ لقاؤه به من الرمی بما لایفعله» (النجفی، ۱۳۶۳، ج ۴۱، ص ۴۱۳). بدگویی نسبت به اهل بدعت به معنای آن نیست که به آنها نسبت‌های ناروا داده شود و به آنچه که انجام نداده‌اند متهم شوند.

متأسفانه از قرن سیزدهم، نقطه ابهامی در مورد این روایت شکل گرفت و نظریه «به اهل بدعت «تهمت» بزنید تا آنها را از میدان به در کنید» در فقه شیعه پدیدار شد. این نظریه در ابتدا به شکل احتمال مطرح شد (الانصاری، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۱۸) که عبارت «باهتوهم» می‌تواند به معنای «تهمت‌زدن» باشد و سپس در تأیید این احتمال گفته شد که چه مانعی دارد که تهمت‌زدن به آنها به خاطر «مصلحت» جایز باشد و چه مصلحتی بالاتر از آنکه با تهمت‌زدن - مثل آنکه فلانی دزد است و یا کافر شده و یا اهل زنا و لواط است - او را مفتضح و بی‌آبرو ساخته تا مردم از او فاصله بگیرند و دینشان حفظ

شود؟! با این تهمت، هر چند یک نفر بی‌آبرو می‌شود، ولی دین و ایمان جامعه سالم می‌ماند! این رویکرد؛ گرچه صرفاً به صورت احتمال مطرح شد، ولی بعدها به عنوان یک هنجار پذیرفته شده اخلاقی در برخی آثار معتبر طرح گردید^۱ و این در حالی بود که هنوز ابهامات مفهومی و تعارض آن با سایر آموزه‌های دینی و سیره معصومین، مورد کنکاش دقیق قرار نگرفته بود و از آن بدتر آنکه این شیوه در قالب عام‌تری و برای بدنام کردن هر دشمنی در جامعه اسلامی به صورت گسترده به کار گرفته شد. شهید مطهری در این زمینه می‌فرماید:

«باهتوهم» را این طور معنا کرده‌اند که به آنها تهمت بزنیید و دروغ ببندید و بعد می‌گویند: اهل بدعت، دشمن خدا هستند و من دروغ علیه او جعل می‌کنم، با هر کسی هم که دشمنی شخصی داشته باشد، می‌گوید: این ملعون، اهل بدعت است. صغری و کبری تشکیل می‌دهد، بعد هم شروع می‌کند دروغ جعل کردن علیه او. آن وقت است که شما می‌بینید، دروغ اندر دروغ، جعل می‌شود (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۲۶، ص ۴۱۷).

طبق آنچه که پیش از این در مورد ترابط حوزه‌های مختلف دینی؛ اعم از اعتقادی، اخلاقی و احکام بر اساس نظام و سازوکار به هم مرتبط آن گفته شد، این نمونه به روشنی و با گویایی هرچه تمام‌تر می‌تواند میزان آسیب بسیار جدی تمام نظام اخلاقی و نیز تضعیف سایر حوزه‌های اعتقادی و رفتاری را از یک خطای برداشتی به جهت عدم تنقیح محتوا و مفهوم اخلاقی بیان کند.

ب) مشکلات عملی

۱. اقتدارگرایی حاکمیت و تربیت اخلاقی

صاحب‌نظران مسائل تربیت اخلاقی بر این باورند که دو قالب عمده در زمینه تربیت اخلاقی، وجود دارد که غالب فرآیندهای تربیتی بر اساس آن دو قالب شکل می‌گیرد. مدل نخست، مدل «دیگرپیرو» است. در این مدل، مربی در رشد اخلاقی خود بیش از آنکه بر عقلانیت فردی و درک اجتماعی در تشخیص ارزشهای اخلاقی متکی باشد،

نگاهش متمرکز بر قدرتی است که هیمنه و تسلطش بر زندگی او سایه افکنده است. فرآیند رشد اخلاقی در این قالب، صرفاً مبتنی بر امر و نهی قدرت مسلط است که در نهاد خانواده، والدین و در نهاد آموزش و پرورش، اولیای مدارس و در نهادهای دیگر اجتماعی، آتوریت‌های فردی و یا گروهی هستند که هنجارهای خود را بی‌آنکه متربی در فهم چرایی آنها مشارکتی داشته باشد بر او تحمیل می‌کنند. در این قالب، تربیت اخلاقی، درونی نمی‌شود و امری عاریتی است که ممکن است زوال آن به‌راحتی صورت پذیرد. شکل دوم از تربیت اخلاقی، مدل «خودپیرو» است. در این قالب، شخص به‌واسطه رشد واقعی و به‌صورت طبیعی، به‌تدریج با ارزشهای اخلاقی بی‌آنکه تحت تأثیر قدرت بیرونی، مجبور به پذیرش باشد، ارتباط برقرار می‌کند و محتوای ارزشها و چرایی آنها را درونی‌سازی می‌کند. آنچه که در این فرآیند، بیشترین تأثیر را دارد استقلال فرد در اخلاقی‌شدن و اخلاقی‌بودن است. در این سیستم برای فهم و ارزیابی‌های اخلاقی، دیگر قدرت برتری وجود ندارد که حرف اول و آخر را بزند، بلکه متربی و مربی در جایگاهی برابر و در مفاهیم‌ای مشترک به دیالوگ می‌پردازند و در این میدان، غلبه با استدلال و تبیین منطقی است. در این مدل، به جهت ویژگی خاص آن؛ یعنی مشارکت فعال متربی در دریافت و فهم ارزشها، اخلاق، امری درونی شده و در حقیقت شخص به جای آنکه از دیگری پیروی کند از خود و یافته‌های درونی خویش تبعیت می‌کند (پیاژه، ۱۳۷۹، ص ۳۲۳). به عبارت دیگر، در حالت دیگر پیروی به‌واسطه احترام یک‌جانبه، تنها خود قواعد به‌صورت خشک و بدون تعلق خاطر برای متربی شکل می‌گیرد، ولی در حالت «خودپیرو» و با احترام دو جانبه، حکمت قواعد و روش جعل آنها برای متربی، معلوم و او به آنها متعهد می‌گردد.

پس از تبیین دو مدل مذکور در تربیت اخلاقی باید ملاحظه کرد که حکومت دینی از میان دو قالب تربیتی «دیگر پیرو» و «خود پیرو»، کدام‌یک را به‌عنوان مدل مطلوب انتخاب می‌کند. بدیهی است که اگر حکومت دینی، خود را تنها به‌عنوان عاملی تصدی‌گر، مقتدر و مباشر در کنترل و هدایت تربیت اخلاقی جامعه، معرفی کند و آحاد جامعه نیز به‌عنوان متربیانی که موظفند سلوک تربیتی انشاء شده را بپذیرند، تلقی شوند و

راه مفاهمه و دیالوگ و نقد طرفین از جایگاه برابر بین آحاد جامعه و صاحب‌منصبان بسته باشد، اخلاق «دیگری‌پرو» شکل می‌گیرد که تربیتی صرفاً صوری است و در جامعه عمقی استراتژیک ندارد و در غیاب مراجع نظارتی و به دور از انظار دیگران، تخلف از هنجارهای اخلاقی، فراوان صورت می‌گیرد؛ اما اگر حکومت دینی، علاوه بر بهره‌گرفتن از ظرفیت آتوریته اخلاقی در جامعه و در قالب اخلاق دیگری‌پرو، در صدد ترویج اخلاق در قالب مدل خودپیرو باشد باید زمینه‌های آن را که فهم عمیق و به تبع آن درونی‌شدن ارزشها به دور از هرگونه اجبار است فراهم آورد و لوازم آن را که گفت‌وگو از جایگاه برابر بین کارگزاران و مردم در نقد اخلاقی یکدیگر و تواضع و تن‌دادن به حقیقت است، پذیرا باشد. بدیهی است که در این مدل، سطح عقلانیت اخلاقی جامعه به صورت خود به خود، تعالی می‌یابد و نیاز به نظارت‌های انتظامی و قضایی برای ضمانت اجرایی رعایت هنجارها به حداقل می‌رسد و این همان واقعیتی است که حداقل در برخی عرصه‌های اخلاق اجتماعی و شهروندی در برخی از جوامع توسعه‌یافته، شاهد آن هستیم.

۲. کارگزاران حکومتی به منزله الگوهای اخلاقی

بی‌تردید، مکانیزم الگوگیری، یکی از مکانیزم‌های تأثیرگذار در یادگیری است که بخش عمده‌ای از فرآیند تحقق آن به شکل ناخودآگاه اتفاق می‌افتد و شاید به جهت همین تأثیرگذاری قوی، یکی از مهم‌ترین دلایل، نگاشتن و خواندن سرگذشت‌ها، داستانها، رزم‌نامه‌هایی است که در آنها نمونه‌های شخصیت‌ها و اسوه‌های اخلاقی به بیانهای گوناگون به تصویر کشیده شده است (فرانکنا، ۱۳۸۳، ص ۱۴۹). ظاهراً این باور در میان حکمایی چون افلاطون و ارسطو رواج داشت. به اعتقاد اینان آموزش و پرورش، عبارت بود از انتخاب بهترین سرمشق‌ها یا الگوهای عملی برای دانش‌آموزان، به این منظور که ویژگی‌های آنها مورد مشاهده و تقلید قرار گیرد (هرگنهان و السون، ۱۳۹۱، ص ۳۵۷). در روانشناسی اخلاقی نیز یکی از روشهای مؤثر، انتقال ارزشها، انتقال از طریق الگوگیری شمرده شده است و «آلبرت بندورا» نظریه رشد اخلاقی خود را بر

اساس آن طراحی کرده است. یکی از اساسی‌ترین مبانی دیدگاه‌شناختی اجتماعی در تحلیل رفتارهای انسان این است که انسانها رفتارها را می‌آموزند. بندورا، معتقد است مردم الگوهای پاسخ جدید را از دو طریق فرامی‌گیرند؛ یکی از راه تجربه مستقیم و دیگری از راه مشاهده رفتارهای دیگران (بندورا، ۱۳۷۲، ص ۲۹). به عقیده بندورا، هنجارهای اخلاقی در جامعه در یک فرآیند پنهان از طریق الگوبرداری از افراد شاخص - به تناسب نوع هنجار- به وقوع می‌پیوندد. این برداشت‌ها به صورت حسی و از طریق مشاهده رفتار و خصایص منشی الگو اتفاق می‌افتد.

امروزه پژوهش‌های تجربی این آموزه دینی و فرمایش حضرت صادق ۷ را که فرموده‌اند: «کونوا دعاة الناس بغير ألسنتکم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷، ص ۳۰۹) را اثبات کرده‌اند. بر اساس پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه تربیت اخلاقی توسط دکتر «لیکونا»^۹، مربی بیش از آنکه متأثر از گفتار اخلاقی مربی باشد از التزام مربیان به ارزشهای اخلاقی تأثیر می‌پذیرد.^{۱۰} باید توجه داشت که این سخن لیکونا در جانب ایجابی و نحوه انتقال ارزشهای مثبت به مربی و جامعه است، اما در جانب سلبی به معنای حاصل شدن نتیجه معکوس در انتقال ارزشها نیز «لارنس کلبِرگ» که مهم‌ترین و شناخته‌شده‌ترین نظریه‌پرداز در زمینه رشد اخلاقی می‌باشد، بر این باور است که حتی اگر ارزش عدالت به صورت آموزشی و رسمی و با دقت، مورد بحث قرار گیرد، ولی افراد جامعه هنجارهای متفاوتی در حاکم ببینند، نهایتاً به جای هنجارهای آموزش داده‌شده، رفتارهای حاکم را خواهند پذیرفت.^{۱۱}

در یک روند معمول، حکومت دینی خود را عهده‌دار و مسؤول ساماندهی اخلاقی و تربیت اخلاقی می‌داند و در عمل، سعی می‌کند با استفاده از ابزارهای آموزشی، تبلیغی و رسانه‌ای، این مهم را به انجام رساند، اما باید توجه داشت که چنین رسالتی هنگامی به سرانجام می‌رسد که مخاطبان با رفتاری تناقض‌آمیز در مورد آموزه‌های اخلاقی از سوی متولیان حکومت و الگوهای رفتاری و اخلاقی، مواجه نشوند.

در عرصه سیاست و حکومت‌داری، حتی اگر سرنوشت اخلاق ماکیاولیستی را برای صاحب‌منصبان، امری محتوم ندانیم، باید بپذیریم که در جهان امروز، نقض اصول

اخلاقی در تنگناهای سیاست‌ورزی از سوی حاکمیت به صورت کم و بیش، امری اجتناب‌ناپذیر گشته است و اگر خدای ناخواسته چنین تخلفات اخلاقی دامنگیر متولیان حکومت دینی گردد، هنگامی که این کج‌رویهای اخلاقی در عرصه جامعه آشکار شود؛ اگرچه بخشی از تأثیر ناخوشایند الگوبرداری اخلاقی در هر دو حکومت سکولار و دینی به هر حال، امری قهری است، اما تفاوتی فاحش نیز در این مسأله بین حکومت دینی و حکومت سکولار هویدا می‌گردد؛ زیرا در حکومت دینی، حاکمان؛ به خصوص در مواردی که به شکل مستقیم منتسب به دین باشند، علاوه بر آنکه متولی اداره جامعه هستند غالباً در قامت الگوهای اخلاقی ظاهر می‌شوند و بر اساس اصول مسلم روانشناسی اخلاق، خدشه به حیثیت الگویی ایشان، سرنوشت اخلاقی جامعه را با صدمات جدی مواجه می‌سازد.

۳. ارتباط کارآمدی حاکمیت در تربیت اخلاقی با کارآمدی در شؤون دیگر

بسیاری از جامعه‌شناسان بر این باورند که ارکان مختلف جامعه از قبیل نظام سیاسی، اقتصاد، آموزش، دین و اخلاق با هم مرتبط هستند و اجزاء هر کدام از این نهادها به ورت سیستمی با هم ترابط دارند و نوع عملکرد هر یک بر عملکرد دیگری تأثیر مستقیم و غیر مستقیم دارد (کوئن، ۱۳۸۱، ص ۱۱۱).

در میان نهادهای یادشده تأثیر شرایط اقتصادی جامعه بر فرهنگ و اخلاق از اهمیت خاصی برخوردار است. بر اساس نظریه انسان‌شناختی «آبراهام مازلو» که برخی از محورهای نظریه او با برخی از آموزه‌های دینی منطبق است، نیازهای انسانی در یک هرم پنج‌طبقه، قابل تعریف است. به عقیده او، هر فرد دارای تعدادی نیازهای ذاتی است که فعال‌کننده و هدایت‌کننده رفتارهای اوست. این روانشناس مشهور بر این باور است که جدول هرم نیازهای انسان، طبقاتی دارد که از ساده‌ترین نیازهای زیستی (غذا و ...) در قاعده هرم آغاز شده و به متعالی‌ترین نیازها در بالاترین طبقه این جدول هرمی شکل، منتهی می‌شود. این نیازها غریزی هستند؛ یعنی ما با آنها به دنیا می‌آییم. اما رفتارهایی که ما برای ارضای آنها به کار می‌بریم، اکتسابی هستند. این نیازها بر اساس

اهمیت، به ترتیب زیر می‌باشند:

۱. نیازهای فیزیولوژیکی که شامل نیاز به غذا، آب، هوا، خواب و ... است

(Physiological needs).

۲. نیاز به ایمنی. داشتن نیازهای ایمنی شامل امنیت، ثبات، نظم و رهایی از ترس و اضطراب می‌باشد. این نیازها در نوزادان و بزرگسالان روان‌رنجور از بیشترین اهمیت برخوردار است (Safety needs).

۳. نیازهای تعلق‌داشتن و عشق که از طریق روابط عاطفی با شخص یا اشخاص دیگر برآورده می‌شود (Belongingness and love needs).

۴. نیاز به احترام که شامل عزت نفس و احترام از سوی دیگران است (Esteem needs).

۵. نیاز خودشکوفایی که شامل تحقق توانایی‌های بالقوه و قابلیت‌های شخص بوده و مستلزم دانش واقع‌بینانه نسبت به نقاط ضعف و قوت خود می‌باشد (self-actualization need) (شولتز، ۱۳۸۴، ص ۳۵۷-۳۵۶).

بر اساس این نظریه، هر نیازی که در پایین‌ترین مرتبه سلسله‌مراتب قرار گیرد از قوت و اولویت بیشتری برخوردار است. به‌طور مثال، نیازهای فیزیولوژیکی، جزء بنیادی‌ترین و قوی‌ترین نیازها هستند و قادر به بازداري کامل همه نیازهای دیگرند (همان، ص ۳۶۷). با کمی دقت در چينش این هرم، می‌توان به‌روشنی دریافت که ظرفیت‌های ایدئولوژیکی و اخلاقی، متأخر از نیازهای فیزیولوژیکی قرار گرفته‌اند. بر اساس نظریه «مازلو» اصولاً تا زمانی که نیازهای طبقات پایین؛ نظیر نیازهای زیستی و سلامت و امنیت دست کم به‌صورت حداقلی تأمین نگردد، نوبت به مراتب بالاتر که به وجوه خودشکوفایی انسان برمی‌گردد نخواهد رسید. لذا باید پذیرفت که رشد اخلاقی انسانها به‌شکل غالبی، تنها زمانی میسر است که افراد جامعه در برآوردن نیازهای اولیه خود؛ نظیر اشتغال، مسکن، خوراک، پوشاک در مضیقه نباشند.

اگر بر اساس حدیث نبوی «کاد الفقر ان یکون کفراً» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۷، ص ۲۴۷)، بپذیریم که دشواری در وضعیت اقتصادی انسانها و به‌تنگناافتادن ایشان در مسائل مالی، به تضعیف باورهای دینی و جنبه‌های اعتقادی، منجر می‌شود باید بپذیریم

که عرصه اخلاق نیز از تأثیرپذیری در این حوزه و حوزه‌های مرتبط، مستثنا نیست.^{۱۲} بر این اساس، اگرچه حکومت دینی به اقتضای دینی بودن خود، داعیه تعالی و رشد اخلاقی جامعه و افراد آن را در سر می‌پروراند، اما تنها هنگامی در این عرصه، کامیاب خواهد بود که بتواند عدالت اقتصادی، قضایی و امنیتی را برای شهروندان خویش تأمین نماید.

نتیجه‌گیری

مدیریت جامعه به لحاظ التزام افراد به هنجارها و ارزشهای اخلاقی، نیازمند توجه به کاستی‌ها و آسیب‌های نظری و عملی در عرصه حاکمیتی و انتخاب شیوه‌های مناسب، جهت فراهم آوردن زمینه‌های لازم و برطرف کردن موانع است. در میان ابعاد نظری، انتخاب یک استراتژی استوار و کارآمد و در زمینه جهات عملی، هماهنگ‌سازی زیرساخت‌های لازم برای اخلاقی شدن جامعه از اهمیت بیشتری برخوردار هستند.

یادداشت‌ها

1. Reductionism.
2. Snarey, John and peter Samuelson, "Moral Education in the Cognitive developmental Tradition: Lawrence Kohlberg's Revolutionary Ideas", pp. 53-79, *handbook of Moral and Character Education*, New York: Taylor & Francis, p.57.
۳. ر.ک: پورتال رسمی وزارت دادگستری، غلامرضا سعیدی؛ قائم مقام وزیر دادگستری در سال ۹۱ از وجود ۷ میلیون پرونده قضایی در کشور خبر داد. وی گفت: این تعداد پرونده غیر از پرونده‌های موجود در شوراهای حل اختلاف است و ژاپن با ۱۳۰ میلیون نفر جمعیت، حدود ۲۵۰ هزار پرونده قضایی دارد که نشانه فعالیت‌های اجتماعی، به‌منظور پیشگیری از وقوع جرم در این کشور است. وی میزان وقوع جرم و پرونده‌های قضایی در کشور را با فرهنگ غنی ایرانی و اسلامی، مغایر دانست. البته باید توجه داشت که در کشور ژاپن، برخی ناهنجاریهای ممنوع در کشور ما؛ نظیر قمار، شرب خمر و ... جرم‌انگاری نشده است؛ اما با این وجود و با احتساب درصد جرایم مذکور در ایران، باز هم نسبت میزان تحقق جرم در دو کشور، فاصله فراوانی دارد.
۴. میرچا الیاده، فرهنگ و دین، ص ۳؛ فریدریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۷، ص ۸۹-۹۱ و ۳۹۳.

۵. ر.ک: امیل دورکیم، فلسفه و جامعه‌شناسی، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
6. Moral Motivation•TIMOTHY SCHROEDER, ADINA L. ROSKIES, ANDSHAUN NICHOLS,in The Moral Psychology Handbook ,pp.72-111.
۷. برای مطالعه همه ابعاد این موضوع ر.ک: به مقاله حجة الاسلام والمسلمین محمد سرورش محلاتی در سایت شخصی ایشان به آدرس: [www. Soroosh-mahallati.com](http://www.Soroosh-mahallati.com)
۸. برای نمونه ر.ک: الخوئی، مصباح الفقاهة، ج ۱، ص ۴۱۳؛ الکلیپایگانی، الدر المنضود، ج ۲، ص ۱۴۸؛ شیخ جواد تبریزی، ارشاد الطالب، ج ۱، ص ۲۸۱.
9. Lickona.
10. Berkowitz, M.W. (1997). The complete moral person: Anatomy and formation. In J.M. Dubois (Ed.), *Moral issues in psychology: Personalist contributions to selected problems* (pp.11-41). Lanham, MD: University Press of America, p.17.
11. ibid, p.13.
۱۲. برای مطالعه بیشتر ر.ک: نظریه‌های شخصیت، تألیف دوان پی شولتز و سیدنی الن شولتز، ترجمه یوسف کریمی و همکاران، ص ۳۶۶-۳۴۱.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. الانصاری، مرتضی، المکاسب، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳. الیاده، میرچا، فرهنگ و دین، گروه مترجمان، تهران: طرح نو، ۱۳۷۴.
۴. بروجردی، سیدمحمدحسین، جامع احادیث الشیعة، قم: المطبعة العلمية، ۱۴۰۷ق.
۵. بلاندل، ژان، حکومت مقایسه‌ای، ترجمه علی مرشدی‌زاد، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸.
۶. بندورا، آلبرت، نظریه یادگیری اجتماعی، ترجمه فرهاد ماهر، شیراز: انتشارات راهگشا، ۱۳۷۲.
۷. پیازه، ژان، قضاوت‌های اخلاقی کودکان، ترجمه محمدعلی امیری، تهران: نشر نی، ۱۳۷۹.
۸. دورکیم، امیل، فلسفه و جامعه‌شناسی، ترجمه فرحناز خمسه‌ای، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.

۹. شولتز، **نظریه‌های شخصیت**، ترجمه یوسف کریمی و همکاران، تهران: نشر ارسباران، چ ۵، ۱۳۸۴.
۱۰. فرانکنا، ویلیام کی، **فلسفه اخلاق**، ترجمه هادی صادقی، تهران: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۸۳.
۱۱. فریدریک کاپلستون، **تاریخ فلسفه**، ج ۷، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۴، ۱۳۸۶.
۱۲. کوئن، بروسن، **درآمدی بر جامعه‌شناسی**، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر توتیا، چ ۱۳، ۱۳۸۱.
۱۳. کلینی، محمدبن یعقوب، **الکافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ۴، ۱۳۶۵.
۱۴. مجلسی، محمدباقر، **بحار الأنوار**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ ۳، ۱۴۰۳.ق.
۱۵. مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، ج ۲۶، تهران: صدرا، اردیبهشت ۱۳۸۷.
۱۶. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام**، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چ ۲، ۱۳۶۳.
۱۷. هرگنهان، بی.آر و السون، متیو. اچ، **مقدمه‌ای بر نظریه‌های یادگیری**، ترجمه علی‌اکبر سیف، تهران: نشر دوران، چ ۲۰، ۱۳۹۱.
18. Snarey, John and peter Samuelson, "Moral Education in the Cognitive developmental Tradition: Lawrence Kohlberg's Revolutionary Ideas", pp. 53-79, *handbook of Moral and Character Education*, New York: Taylor & Francis.
19. Moral Motivation. TIMOTHY SCHROEDER, ADINA L. ROSKIES, ANDSHAUN NICHOLS, in *The Moral Psychology Handbook*, pp.72-111.
20. Berkowitz, M.W. (1997). The complete moral person: Anatomy and formation. In J.M. Dubois (Ed.), *Moral issues in psychology: Personalist contributions to selected problems* (pp.11-41). Lanham, MD: University Press of America.

بررسی و نقد نظریه‌های الزام سیاسی

مهدی امیدی*

تأیید: ۹۲/۲/۷

دریافت: ۹۱/۳/۳

چکیده

مفاد الزام سیاسی که عبارت از تعهد اخلاقی شهروندان به رعایت قوانین و اطاعت از فرامین حکومت در قبال عضویت در جامعه سیاسی است، بر اساس بنیادهای متمایز نظری، مورد توجه، تبیین و تحلیل متفاوتی قرار می‌گیرد. نظریه‌های الزام سیاسی را می‌توان در دو قسم نظریه‌های نافی الزام سیاسی و نظریه‌های مثبت الزام سیاسی، دسته‌بندی کرد. نظریه‌های آنارشستی و فلسفه تحلیلی مدافع نفی الزام سیاسی و نظریه‌های اختیارگرا، وظیفه‌گرا و غایت‌گرا، سه طیف عمده مثبت الزام سیاسی با رهیافت‌هایی متمایز می‌باشند. این مقاله، در صدد است تا نقد و ارزیابی هر یک از این نظریه‌ها را مورد توجه قرار دهد.

واژگان کلیدی

الزام سیاسی، نظریه، آنارشسیسم، اختیارگرا، وظیفه‌گرا، غایت‌گرا

* استادیار و عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

مقدمه

در آثار حکمای ثلاثه یونان باستان، اخلاق، همگام با سیاست و از مقومات آن محسوب می‌شد. بر خلاف سوفسطائیان همچون «پروتاگوراس» که فردیت انسان را معیار همه چیز تلقی می‌کردند و به نسبیت معیارهای الزام و اطاعت‌پذیری باور داشتند، «سقراط» به وجود معیارها و قواعدی که از لحاظ اجتماعی مشترک و قابل تعلیم و تعلمند به‌عنوان قواعد اخلاقی و حقوقی؛ به‌ویژه در باب الزام و اطاعت، اذعان داشت. بر پایه این معیارها بود که سقراط با رد پیشنهاد فرار از زندان و پذیرش حکم اعدام که از سوی هیأت قضایی جامعه سیاسی‌اش صادر شد به لزوم اطاعت از الزامات جامعه سیاسی رأی داد و مقاومت غیر قانونی در برابر آن را نادرست دانست، اما اقدام سقراط موجب طرح پرسش‌های مهمی از سوی اندیشمندان سیاسی گردید.

از عمده‌ترین پرسش‌هایی که فیلسوفان سیاسی پس از سقراط با آن مواجه بوده و در صدد ارائه پاسخ بدان برآمده‌اند، پرسش از ماهیت الزام سیاسی است. این واژه اگرچه اولین بار توسط «تی. اچ. گرین»^۱ فیلسوف انگلیسی قرن نوزدهم به‌کار گرفته شد،^۲ اما ناظر به روابط و تعهداتی است که افراد جامعه به‌عنوان عضوی از جامعه سیاسی با نظام سیاسی دارند و در پی تبیین نحوه عضویت اخلاقی افراد در جامعه سیاسی است. این مسأله در قالب چهار پرسش عمده، قابل پیگیری است. الف) چرا باید با رهاکردن همه یا بخشی از آزادیهای فردی و اجتماعی خود^۳ به الزامات مختلف؛ از جمله الزامات سیاسی ملزم شویم؟ ب) در قبال چه کسی یا چه چیزی، الزام سیاسی داریم؟ ج) گستره و قلمرو این الزامها تا چه حد است؟ د) چه تبیین و توجیهی برای این‌گونه الزامات مطرح شده یا باید مطرح گردد؟ از آنجا که پرسش چهارم، متضمن ثبوت الزام و در پی توجیه اخلاقی آن است، پاسخ به سه پرسش نخست، مبتنی بر بررسی پرسش اخیر خواهد بود.

الزامات سیاسی باید به‌نوعی با الزامات اخلاقی، پیوند یابند؛ زیرا انسان بر اساس اختیار خود، خواهان رهایی از محدودیت‌ها است و اگر محدودیت‌های سیاسی، توجیه

معقول و اخلاقی نداشته باشند، هیچ‌کس منطقاً خود را ملزم به اطاعت نمی‌داند. اینکه افراد بر پایه کدام جهات اخلاقی، ملزم به اطاعت از حاکمان خود هستند؟ آیا می‌توان از معیار توجیهی واحدی سخن گفت؟ آیا افراد باید از قواعد و فرامین سیاسی رایج در جامعه تبعیت کنند؛ بدان جهت که مرجع آنها خداست و خدا بدانها امر نموده است؟ یا چون حاکم دارای مرجعیت مشروع ارائه نموده است؟ یا آنکه مبتنی بر ادراکات عقل عملی و فضایل انسانی‌اند؟ یا چون که مبتنی بر حقوق طبیعی و قراردادی‌اند؟ یا بدان جهت که خواست‌ها و نیازهای عصری ما را فراهم می‌کنند و نتایجی سودمند دارند؟ یا آنکه بهترین شکل حیات انسانی را به ارمغان می‌آورند؟ و یا بدان جهت که عدم اطاعت از آنها خطر مجازات و آسیب مالی و جسمی را به دنبال دارد؟ جملگی پرسش‌هایی است که پاسخ به آنها می‌تواند به صورت‌بندی متمایز و جایگاه متفاوتی برای روابط متقابل میان مردم و حاکمان در نظام سیاسی بینجامد. همین امر است که نظریه‌پردازان سیاسی را به تأمل در معیارهای قضاوت و روشهای توجیه الزام سیاسی واداشته و به غیر از دو طیف افراطی آنارشیستی (منکر ضرورت الزام) و فاشیستی (موافق تحقق الزام به شکل قهرآمیز) اجماً به پدیدآمدن سه دسته از نظریه‌های اخلاقی منجر شده است. الف) نظریه‌های اختیارگرا که بر گزینش ارادی یا رضایت بر الزام سیاسی تأکید ندارد. ب) نظریه‌های وظیفه‌گرا که بر وظیفه و تکلیف اخلاقی اعضای جامعه تأکید می‌ورزند. ج) نظریه‌های غایت‌گرا که بر پیامدهای مثبت و فایده‌مندی پذیرش الزام (سودمندگرایی) یا ربط علی الزامهای سیاسی با غایات (فضیلت‌گرایی) تأکید می‌نمایند. تمایز اصلی آنها در نوع رویکردی است که نسبت به ماهیت حق، تکلیف و خیر دارند. اینک به تفصیل به بررسی و نقد هر یک از این نظریه‌ها می‌پردازیم.

الف) نظریه نافی الزام سیاسی

در میان نظریه‌های نافی الزام سیاسی، نظریه‌های آنارشیستی از شهرت بیشتری برخوردارند. از این‌رو، تلاش می‌کنیم در اینجا مفهوم آنارشی و دلایل و مدعیات این نوع نظریه‌ها را بررسی نماییم.

مفهوم آنارشی و آنارشیسیم

کلمه آنارشی^۴ از ریشه یونانی «آرخوس»^۵ اخذ شده است. پیشوند an (یا a) به معنای نفی، نبود و فقدان و آرخوس (Archos) به معنای حکمران، مدیر، رئیس، فرماندار و یا سلطه‌گر است. بر این اساس، آنارشی به معنای بی‌حکومتی (هی‌وود، ۱۳۷۹، ص ۳۲۳) و یا آن‌گونه که «پیتر کروپوتکین»^۶ می‌گوید به معنای مخالف سلطه‌گر است (Mclaughlin, 2007, p.284)؛ در حالی که کلمات آرخوس^۷ و آنارشیا^۸ غالباً به معنای نداشتن حکومت و یا بی‌دولتی تعبیر می‌شوند. واژه آنارشیسیت، اولین بار توسط «پرودون» به کار گرفته شد (پازارگاد، بی‌تا، ص ۳۳). آنارشیسیم، تنها به معنای بدون دولت نیست. «An-Archy» به معنای بدون حکمران و یا به طور کلی به معنای بدون حاکمیت است. لذا آنارشیسیم به مبادی حاکمیت؛ یعنی قانون، حاکم و دولت حمله می‌کند. آنارشی در تصور عمومی آنارشیسیت‌ها، لزوماً به معنای بی‌سروسامانی و هرج و مرج نیست، بلکه آنها پس از الغای حکومت و قانون، در انتظار یک نظم اجتماعی طبیعی‌تر و خودانگیخته‌تر می‌باشند. پس آنها در پی نفی سلطه، دستور و فرمانند. آنارشیسیم می‌تواند به عنوان اندیشه‌ای سیاسی و اجتماعی، درک شود که مخالف همه نوع قدرت، حاکمیت، تسلط و طبقه‌بندی سلسله‌وار بوده و اراده و خواسته‌ای برای فسخ تمامی آنها است.

به نظر «سیاستین فور»^۹ هر کس اقتدار را انکار کند و با آن بستیزد آنارشیسیت است (هی‌وود، ۱۳۷۹، ص ۳۲۸). اگر این تعریف، پذیرفته شود، باید هر فرد شورشی بی‌تأملی را آنارشیسیت بدانیم و حال آنکه چنین نیست. همچنین کسی را که از منظر فلسفی؛ همانند (کلیون) یا دینی؛ همانند (خوارج)، نافی اقتدار دنیوی انسان است، نمی‌توان آنارشیسیت نامید؛ زیرا نفی اقتدار، ضرورتاً ملازم با نفی انتظام در جامعه نیست.

برخی دیگر، آنارشیسیت را شخصی معرفی می‌کنند که معتقد است پیش از آنکه آزادی بتواند حیات یابد، حکومت باید نابود شود. در این تعریف، نفی حکومت، محور شناخت آنارشیسیت معرفی شده است، اما به نظر می‌رسد آنارشیسیت‌ها منکر هر نوع نظام سیاسی نیستند؛ چرا که مخالفت آنها با دولت مدرن یا دولت دارای سرزمین خاص و یا دولت ملی^{۱۰} است؛ زیرا چنین دولتی الزاماتی را بر انسانها وضع می‌کند که منافی

اختیار و آزادی انسانی است. آنارشیست‌ها نظامی از هم‌نوایی جمعی را که انسانها با اراده و مشارکت مستقیم خویش در قلمروی محدود بنا می‌سازند نفی نمی‌کنند. در تعریف سوم، آنارشیست بر کسی اطلاق شده است که کارش صرفاً بر هم‌زدن هرگونه نظم بوده و چیزی جایگزین آن نمی‌کند. این مفهوم از آنارشیست که در فرهنگ عمومی به «هرج و مرج طلب» ترجمه شده؛ هرچند نادرست است، اما نسبت به دو مفهوم قبل، رواج بیشتری یافته است. بدیهی است که چنین معنایی نیز هیچ‌گونه تناسبی با آراء متفکرانی همچون «تولستوی»، «گادوین» و «کروپوتکین» ندارد.

آنارشی در کاربرد اصلی آن به معنای هرج و مرج نیست، بلکه به معنای نظم اجتماعی غیر تحمیلی و مبتنی بر پیمانهای رضایت‌مندانانه، طبیعی و خودجوش است. آنارشی صرفاً به معنای بدون حاکم است. از این رو، آنارشی را می‌توان در سیاق کلی، هم در معنای منفی «فقدان حکومت» و هم در معنای مثبت «نظم غیر تحمیلی یا نظم غیر مبتنی بر وجود حاکم» به کار برد (هورتن، ۱۳۸۴، ص ۱۸۹)؛ زیرا حفظ نظم، مستلزم وجود حکومت نیست. کلمات آنارشی و آنارشیست در مفهوم سیاسی، نخست در دوران انقلاب فرانسه استعمال شد. در آن زمان این واژه‌ها اصطلاحاتی برای انتقاد منفی بود و گاه به صورت دشنام برای طعن و لعن مخالفان که معمولاً از گروه‌های چپ‌گرا بودند به کار می‌رفت.

با تأمل در تاریخچه کوتاه ظهور آنارشیسم، می‌توان ادعا کرد که این واژه، واژه‌ای مبهم است؛ زیرا از یک سو قادر است نفی حکومت را در دو حیثه تئوریک و عملی تعقیب نماید و از سوی دیگر، مدافع نظمی خاص در دوران بی‌نظمی ناشی از فقدان دولت است. با این حال، پیشینه باورهای آنارشیسم را گاهی تا مقطع «تائوئیسم»، یا «بودیسم»، «رواقیون» و «کلیون» در یونان باستان یا تا عقاید «حفاران» در جنگ داخلی انگلستان ردیابی کرده‌اند. با این وصف، نخستین و شاید قدیمی‌ترین تبیین اصول آنارشیستی توسط «ویلیام گادوین» در اثر او به نام «تحقیقی در باب عدالت سیاسی» ارائه شد؛ هرچند وی هرگز خود را یک آنارشیست توصیف نکرد (هی‌وود، ۱۳۷۹، ص ۳۲۴).

اصول باورهای آنارشیسم

آنارشیسم، مجموعه باورهایی فراتر از ضدیت با دولت است، حتی اگر دولت در مرکز اصلی انتقاد آنارشیست‌ها قرار داشته باشد. آنارشیسم اصولاً جنبشی ضد سلسله‌مراتب است. به این دلیل که سلسله‌مراتب، ساختارهای سازماندهی شده‌ای هستند که به حاکمیت، ماهیت و معنا می‌بخشند. نظر به اینکه دولت (حکومت) بالاترین نوع سلسله‌مراتب است، آنارشیست‌ها مخالف دولت و در عین حال، مخالف هر نوع سازمان سلسله‌وار و طبقاتی هستند. ضدیت با دولت، تمام روابط اقتصادی، اجتماعی و دینی؛ به‌خصوص روابط وابسته به مالکیت کاپیتالیستی و حقوق (دستمزد) کارگری را شامل می‌شود. این را می‌توان از مجموع استدلال «پرودون»^{۱۱} چنین ارزیابی کرد که کاپیتال... در زمینه سیاسی، مشابه حکومت است... دیدگاه اقتصادی کاپیتالیسم، سیاست دولت و حاکمیت و دیدگاه مذهبی کلیسا، مشابه هم بوده و به طرق مختلف به هم متصل هستند. لذا حمله به یکی، مترادف با حمله به همه آنهاست... آنچه که کاپیتال به کارگر روا می‌دارد و دولت به آزادی، همان چیزی است که دین کلیسا به روح، روا می‌دارد. این سه‌گانه استبدادی به همان مقدار در عمل زهرآلود است که در فلسفه. مؤثرترین راه ستم‌کردن بر مردم این است که همزمان تن، اراده و خرد آنها را به بردگی گرفت. مفروض اصلی و نقطه محوری این استدلال، به‌خطرافتادن استقلال اخلاقی انسان، توسط نهادهای رسمی است که آنارشیسم فلسفی بر آن تأکید دارد (هورتن، ۱۳۸۴، ص ۲۱۲).

طبق دیدگاه برخی آنارشیست‌ها،^{۱۲} در یک جامعه حقیقتاً آزاد، هرگونه ارتباط میان انسانها که فراتر از رابطه خصوصی است (به‌معنای اینکه شکل نهادی به خود می‌گیرد) در انجمن یا محل کار، خانواده، جامعه بزرگتر، یا هرچیز دیگری، بایستی زیر کنترل مستقیم شرکت‌کننده‌ها باشد. در این صورت، جامعه به‌هیچ‌عنوان به طبقات «اربابان و کارگران» و یا «فرمانداران و بردگان» تقسیم نخواهد شد. یک جامعه آنارشیست، جامعه‌ای استوار بر آزادی فردی و مبتنی بر مشارکت آزادانه سازمانهای تعاونی است و از پایین به بالا اداره می‌شود. امروزه آنارشیست‌ها تلاش می‌کنند تا حد ممکن، چنین جامعه‌ای را در سازمانها، مبارزات و فعالیت‌های خود به وجود آورند.

به نظر می‌رسد آنارشیسم، «سوسیالیزم» بدون دولت است. بنابراین، آنارشیسم، نظریه‌ای سیاسی است که هدفش ایجاد جامعه‌ای بدون سلسله‌مراتب سیاسی، اقتصادی و اجتماعی است. آنارشیست‌ها ادعا می‌کنند که آنارشی - بدون حکمران - نوع قابل اجرایی از سیستم اجتماعی است که برای پیشینه‌کردن آزادی فردی و برابری اجتماعی کار می‌کند. آنها آزادی و برابری اقتصادی را در یک رابطه متقابل و تنگاتنگ می‌بینند. آزادی بدون برابری، آزادی برای قدرتمند و ثروتمند است و برابری بدون آزادی، غیر ممکن بوده و توجیهی برای بردگی است.

بنابراین، اگرچه گروه‌های متعددی از آنارشیست‌ها وجود دارند (از آنارشیست فردگرا^{۱۳} تا آنارشیست جمع‌گرا)، اما تمام آنها در دو نکته اشتراک دارند؛ مخالفت با حکومت و مخالفت با کاپیتالیسم. آنارشیست‌ها بر منسوخ کردن دولت و برانداختن رباخواری، حکومت انسان بر انسان و استثمار انسان توسط انسان، پافشاری می‌کنند. تمام آنارشیست‌ها، سود، بهره و کرایه را به چشم رباخواری یا استثمار می‌بینند و با آن و شرایطی که آن را به وجود می‌آورد، به اندازه دولت و حکومت مخالفت می‌کنند. بر این اساس، آنارشیسم نظریه‌ای سیاسی است که طرفدار ایجاد آنارشی - جامعه‌ای استوار بر قاعده «بدون حکمران» - است. برای دست‌یافتن به این هدف، آنارشیست‌ها نیز همچون تمام سوسیالیست‌ها باور دارند که زمان مالکیت خصوصی زمین، سرمایه و ماشین‌آلات به سرآمده و محکوم به ناپدیدشدن است و اینکه ابزار تولید بایستی دارای مشترک جامعه باشد و مشترکاً توسط تولیدکنندگان ثروت، اداره گردد. آنها متذکر می‌شوند که تشکیلات سیاسی ایده‌آل در یک جامعه، زمانی رخ می‌دهد که اختیارات و کار دولت به حداقل خود برسد... و اینکه هدف نهایی جامعه، کاهش اختیارات دولت به صفر است و این همان جامعه بدون دولت - آنارشی - است (Kropotkin, 2007, p.46).

آنارشیسم، جامعه امروز را تجزیه و تحلیل کرده و نقد می‌کند، اما در عین حال، تصویری از پتانسیل یک جامعه جدید را ارائه می‌دهد؛ جامعه‌ای که نیازهای انسان که جامعه کنونی، آنها را انکار می‌کند، تکمیل می‌سازد. این نیازها به‌طور بسیار ساده، آزادی، برابری و اتحاد هستند.

بررسی و نقد نظریهٔ آنارشیستی الزام سیاسی

آنارشیسم در تمام حوزه‌های فردگرایانه، جامعه‌گرایانه و فلسفی، مورد نقدهای جدی قرار گرفته است. آنارشیسم فردگرایانه، نه تنها الزام سیاسی، بلکه مقبولیت هر مجموعه‌ای از تمهیدات اجتماعی قابل استمرار را از میان می‌برد. این ایده به تصویری از انسان گرایش دارد که نه از لحاظ مابعدالطبیعی، قانع‌کننده است و نه از لحاظ اخلاقی، پذیرفتنی؛ زیرا تصویری اتمیک و جزءانگارانه و نیز دلخواهانه از آنها ارائه می‌دهد؛ به گونه‌ای که حتی کمترین موازن وظیفه اخلاقی را که برای زندگی اجتماعی ضروری است در برنمی‌گیرد.

درست است که هر فرد، واقعیتی مستقل است، ولی هیچ‌کس خودکفا و مکتفی به ذات نیست. از این رو، برقراری روابط اجتماعی و کسب تجربه از همزیستی با دیگران، لازمهٔ حیات اجتماعی است. هر فرد در شبکهٔ گسترده و پیچیده‌ای از روابط اجتماعی، همچون زبان، تاریخ، فرهنگ و... به دنیا می‌آید و هویت خود را شکل می‌دهد.

استفاده از برخی الزامات اخلاقی برای طرد الزامات برتر اخلاقی، چیزی است که آنارشیسم فردگرا با آن مواجه است. این ایده، عدم مداخله در امور دیگران را به‌عنوان تنها وظیفهٔ اخلاقی الزام‌آور معرفی می‌کند؛ در حالی که اولاً: روابط حاکم بر بشر به گونه‌ای پیچیده شده است که عدم الزام‌آوردن برخی از آنها تا حدی قابل تصور نیست. ثانیاً: تردیدی نیست که تکامل انسان، منوط به وجود همین روابط اجتماعی است و ارزشهای برتر اخلاقی در سایهٔ تعاون و همکاری انسانها و گاه در سایهٔ دخالت‌های صحیح، قابل حصول است. از این رو، این پرسشی بجا خواهد بود که چرا برای حمایت و پشتیبانی از خود، به صورتی متقابل به یکدیگر مدیون نباشیم و از دیگران حق‌شناسی نکنیم؟ ثالثاً: تعیین وظایف سلبی برای آدمیان (عدم مداخله) در صورتی که با وظایفی ایجابی همراه نباشد، منجر به شکل‌گیری نوعی لجام‌گسیختگی اخلاقی تمام‌عیار در جامعه خواهد شد که این امر به شدت با اساس حیات اجتماعی ناسازگار است.

آنارشیسم جامعه‌گرا؛ اگرچه در پذیرش تأثیر جامعه بر فرد و ترسیم مشارکت طبیعی جمعی و نیکوکارانه انسانها با آنارشیسم فردگرا، تمایز می‌یابد؛ اما در نفی الزام سیاسی با

آن مشترک است. لذا آنارشیسم جامعه‌گرا نیز با نقدهایی اساسی، مواجه است. تصور جامعه‌ای فاقد دولت که در آن انسانها عاری از هرگونه الزام، به مشارکتی طبیعی می‌پردازند، تصویری آرمانی از ماهیت انسان و ماهیت اجتماع است؛ نه انسانها از حیث طبیعی صرفاً موجوداتی مشارکت‌جو، خیرخواه و تعالی‌طلب در ظرف فقدان دولتند و نه اجتماع، عاری از رفتارهای ضد اجتماعی یا فاقد موانع همیاری است. آسیب‌های ناشی از رفتارهای ضد اجتماعی، کمتر از آسیب‌های ناشی از وجود دولت و الزام سیاسی نیست. از سوی دیگر، طبیعت‌گرایی اخلاقی آنارشیسم جامعه‌گرا با تقلیل‌گرایی نیز مواجه است؛ زیرا صرفاً با پیش‌فرض ارادی و عاطفی بودن رفتار انسان، به تعریف ماهیت انسان می‌پردازند.

ب) فلسفه تحلیلی و نفی ضرورت توجیه الزام سیاسی

فیلسوف تحلیلی، الزام سیاسی را به‌عنوان مسأله اساسی تلقی نمی‌کند، بلکه صرفاً توجه خود را به تفاوت‌های مفهومی میان قدرت (توانایی تأمین اطاعت) و اقتدار (حق چشم‌داشت اطاعت) معطوف می‌سازد. پرسش اساسی از منظر او این است که آیا ارتباط منطقی موجود میان «حکومت» و «الزام» می‌تواند نافی ضرورت توجیه سیاسی باشد؟ طرفداران استدلال مفهومی معتقدند به جهت وجود این ارتباط منطقی، تلاش برای توجیه الزام سیاسی، نه لازم است و نه معقول؛ زیرا توجیه کلی الزام، مسأله‌نما است و از شبهه مفهومی ناشی می‌شود. به نظر آنها اشتباه از این امر ناشی می‌شود که قائل باشیم «ممکن است حکومت و اقتدار سیاسی، بدون هرگونه الزام متقابلی تحقق یابد. لذا ارائه تحلیل بیشتر برای توجیه اخلاقی الزام سیاسی و منشاء آن ضروری است». اما اصل این تبیین نادرست است؛ زیرا اساساً تحقق جامعه سیاسی، بدون الزام سیاسی امکان‌پذیر نیست؛ چرا که مقصود از جامعه سیاسی، گروه‌هایی از مردم هستند که بر اساس مقرراتی (الزاماتی) که از سوی برخی از آن گروه‌ها تحمیل می‌گردد، شکل می‌گیرد (همان، ص ۲۳۲).

مفروضات فلسفه تحلیلی و نقد آنها

برای تشریح این دیدگاه، چند فرض قابل تصور است.

فرض اول: بحث از الزام، بحثی مفهومی است و از تحلیل مفهوم جامعه سیاسی به دست می آید. در اینجا هیچ تمایزی میان الزام سیاسی موجه به توجیه اخلاقی و مطلق الزام سیاسی، دیده نشده است. برای مثال «مک فرسن»، معتقد است که الزام سیاسی، نیازمند توجیه نیست فقط بدان جهت که از تحلیل مفهومی «انسان اجتماعی» و «عضویت در اجتماع» می توان آن را به دست آورد. وی در این باره می نویسد:

اینکه انسان اجتماعی از الزامها برخوردار است، گزاره‌ای تحلیلی است، نه ترکیبی... پذیرش مقررات، بخشی از چیزی است که به معنای عضو بودن است. این پرسش که چرا باید از دولت اطاعت کنم؟ پرسش نامعقولی است [؛ زیرا] اگر فرض کنیم که امکان دارد «الزام سیاسی» وجود نداشته باشد، به معنای درک نکردن چیزی است که به عضو بودن در یک جامعه سیاسی معنا می دهد... . تردید در اینکه آیا عضویت در جامعه سیاسی در بردارنده الزامهایی نسبت به دولت است یا نه، به لحاظ منطقی امکان پذیر نیست. در نتیجه، توجیه وجود الزامها به طور عام، معقول نیست؛ زیرا درگیر الزامهایی هستیم که از نظر تحلیلی، عضویت در جامعه یا جوامع متضمن آن است (همان).

در پاسخ به این فرض باید گفت که اولاً: پیوند میان مفاهیم به «اعتبار مفاهیم»، وابسته است، نه آنکه ذاتی آنها باشد. پس اگر در مفهوم جامعه سیاسی، «مفهوم الزام» اِشْراب شده باشد این امر، نه به معنای ذاتی بودن مفهوم الزام برای مفهوم جامعه سیاسی است؛ بلکه بدان معنا است که آنچه تا کنون از جامعه سیاسی، قابل فهم بوده است در پیوند با جامعه سیاسی است، اما سلب معنای الزام از آن بر اساس اعتباری جدید امکان پذیر است؛ یعنی می توان جامعه سیاسی فاقد الزام نیز فرض کرد؛ زیرا ارتباط میان این گونه مفاهیم، ارتباطی تجربی است، نه منطقی تا سلب آن امکان پذیر نباشد. ثانیاً: قهری بودن الزام سیاسی در جامعه سیاسی، متمایز از «موجه بودن» آن است. الزام سیاسی به اشکال مختلف، قابلیت بروز و ظهور دارد. در نتیجه، هر الزامی، الزام اخلاقی و موجه نخواهد بود.

البته به نظر می رسد دیگر پیروان استدلال مفهومی به حوزه‌ای فراتر از این بحث، نظر دارند.

فرض دوم: توجیه «الزام»، فراتر از تحلیل مفهومی، امکان‌پذیر نیست؛ زیرا گذار از مفاهیم به وقایع، امری ناشدنی است.

برخی از پیروان استدلال مفهومی، تحت تأثیر فلسفه زبانی «ویتگنشتاین» معتقدند که اساساً عبور از مفاهیم و دستیابی به ورای مرزهای زبانی، ممکن نیست. «مارگارت مک‌دونالد» در این باره می‌نویسد:

نظریه‌پردازان سیاسی باید پاسخی داشته باشند که همواره و به‌طور قطع درست باشد؛ دقیقاً همانگونه که معرفت‌شناسان باید ضمانتی بر وجود اشیاء مادی داشته باشند، اما خواسته‌های هر دو دسته به‌طور یکسان خواسته‌هایی نامعقول است؛ زیرا از تعمیم زبان به ورای مرزهای معنا، نشأت می‌گیرد (همان، ص ۲۳۳).

در پاسخ به این دیدگاه می‌توان گفت: دایره بحث در اینجا گسترده‌تر از بحث الزام است و باید در مباحث فلسفی پیگیری شود. با این حال، جداسازی امر زبانی از غیر زبانی، خود حکایت‌گر وجود حقایقی فرازبانی است؛ کما اینکه اثبات وجود مفاهیم زبانی، اثبات‌کننده وجود مثبت این‌گونه مفاهیم است و نفی آنها نیز اثبات‌کننده وجود کسی است که نافی وجود این مفاهیم است؛ چراکه چنین حکمی بدان معنا خواهد بود که «من درک می‌کنم که مفاهیم وجود ندارند». در این صورت، ناخواسته وجود مدرک و مدرک، اثبات شده است. از سوی دیگر، مفاهیمی که «مک‌دونالد» برای اثبات مطلب خود به کار گرفته است، اثبات‌کننده وجود خارجی نظریه‌پرداز، معرفت‌شناس، تمایز مدرکات این دو و... است. مفاهیم، ابزارهای حکایت از واقع و مشیر به واقع می‌باشند و وجود اصالی ندارند. آنچه اصالت دارد «واقعیت خارجی» است که برای درک آن نیازمند جعل مفاهیم هستیم. پس همانطور که معرفت‌شناسی می‌تواند به وجود اشیاء مادی، راه یابد نظریه‌پرداز سیاسی نیز می‌تواند با گذار از مفاهیم به واقعیات راه یابد.

فرض سوم: ارائه توجیهی کلی از الزام سیاسی، فاقد ضابطه و معناست.

فرض سوم آن است که طرفداران استدلال مفهومی، امکان ارائه یک ضابطه کلی در باب الزام را نپذیرند. شاهد بر این مدعا عبارت دیگری از مک‌دونالد است. وی در

ادامه می‌نویسد:

هیچ نوع معیار کلی برای اعمال درست، ارائه‌شدنی نیست. همینطور پاسخ به این پرسش که چرا باید از قانونی پیروی کرد، اقتدار حکومتی را پذیرفت یا از دولتی حمایت کرد؟ آن است که این پرسش، نامعقول است. بنابراین، هر پاسخ ناموفقی به آن، به بی‌معنایی محکوم خواهد بود؛ هرچند که احتمال دارد نقش‌های مفید یا زیان‌بخش دیگری نیز داشته باشد. اما این پرسش که چرا باید از قانون نظام‌وظیفه اطاعت کنم؟ یا چرا باید با دولت کنونی مخالفت کنم؟ پرسش معقولی است؛ زیرا با توجه به شرایط و ویژگی‌های خاص هر مورد، تصمیم‌گیری له یا علیه اطاعت یا حمایت، امکان دارد. [چون] نوع معیارهایی را که باید بر اساس آنها درباره این‌گونه مسائل تصمیم بگیریم، می‌شناسیم (همان، ص ۲۳۲).

مک‌دونالد در این استدلال، نافی وجود هرگونه معیار کلی برای پاسخ به پرسش‌های کلی است. به عبارت دیگر، وی هرگونه استدلال فلسفی برای پرسش‌هایی کلی؛ نظیر آنچه در الزام سیاسی مطرح می‌شود را بی‌معنا تلقی می‌کند. در پاسخ به این نقد، کافی است عبارت خود وی را - که به صورتی کلی ارائه شده است -، مورد بررسی قرار داد. آیا ایشان، عدم امکان ارائه هرگونه معیار کلی برای اعمال درست را معنادار تلقی می‌کند؟ در این صورت، چه معیاری برای معناداری این بیان کلی ارائه می‌دهد؟

درست است که معیارهای مربوط به فهم امور جزئی در فهم امور کلی کارایی ندارند، اما در امور کلی نیز ضابطه‌هایی عقلانی برای فهم، وجود دارد.

فرض چهارم: پذیرش جامعه سیاسی به تصمیم‌گیری فرد و ملاحظات او وابسته است و همین ملاحظات هر نوع توجیه کلی الزام سیاسی را بی‌معنا می‌سازد. به جهت تنوع و پیچیدگی ملاحظات مؤثر در قضاوت‌های عملی سیاسی، محدودیت‌هایی قهری بر هر تحلیلی از الزام سیاسی وجود دارد.

در این فرض، معضل تطبیق پاسخ‌های کلی بر موارد جزئی، مورد توجه قرار می‌گیرد؛ زیرا از یک‌سو، امکان اینکه هر فرد در مواقع تصمیم‌گیری بر اساس قضاوت‌های

شخصی خاص تصمیم‌گیری کند، وجود دارد و از سوی دیگر، تبیین‌های کلی از ارائه راهکار در موارد جزئی ناکارآمد است. مک‌دونالد در این رابطه می‌نویسد:

نظریه‌های عام نمی‌توانند درباره تأملات پیچیده نسبت به هر مورد خاص - خواه اطاعت از یک قانون، موجه باشد یا نه - به عدالت رفتار کند. گرچه این نظریه‌ها در پی تنزل کلیت الزام سیاسی تا حد کاربرد یک قاعده تقریباً خیالی است، ارائه معیارهای جامع و دقیقاً قاعده‌مند برای الزام‌آوردن یک قانون، مطلقاً ناممکن است (همان، ص ۲۳۴).

لازم به ذکر است که ملاحظات جزئی به‌هیچ‌وجه با وجود ضابطه‌ای کلی در باب الزام سیاسی، تنافی ندارد؛ زیرا در افعال ارادی، این فاعلان ارادی هستند که برخی از قواعد عام را پذیرفته و برخی دیگر را نفی می‌نمایند.

بررسی فلسفی - تحلیلی مفهوم الزام سیاسی

ایده الزام سیاسی، وضعیت رفتاری شهروندان را به‌گونه‌ای ترسیم می‌کند که گویا صرفاً مخیرند از میان اطاعت و عصیان، تنها یکی را برگزینند؛ به‌گونه‌ای که می‌توان آنها را در فرض اطاعت از هر یک از قوانین، افرادی شریف و در فرض سرپیچی، افرادی خیانتکار تلقی کرد. این در حالی است که حتی در مستبدترین جوامع نیز دامنه رفتار سیاسی افراد بدین حد، تنگ و محدود نیست. در تمامی جوامع با قطع نظر از اینکه افراد رسماً حق رأی، حق تشکیل اجتماعات سیاسی و حق ترغیب دیگران به قبول روش فکری خود را داشته باشند یا نه، راه‌های فراوانی برای اعمال فشار بر حکومت و تأثیرگذاری بر اقدامات، ترکیب و یا تغییر شکل بنیادی آن در اختیار خواهند داشت.

نکته دیگر در باب ضرورت توجیه الزام سیاسی این است که عمل توجیه در صورتی ضرورت می‌یابد که مردم حاکمان را به‌هیچ‌وجه افرادی ممتاز و متمایز از خود تلقی نکنند؛ اما در صورتی که چنین تمایزی را احساس کنند و حاکمان را در موقعیتی برتر از خود تلقی نمایند، اطاعت ارادی از حاکمان، امری طبیعی همچون اطاعت از پدران و اساتید خواهد بود و لذا نیاز به توجیه در مواردی که حاکمان، دارای اقتدار

فرهمنده و یا سنتی هستند تا حد زیادی منتفی است؛ زیرا در چنین مواردی قبولاندن این باور که حاکم، فردی استثنایی یا برتر است و حق انشاء احکام و فرامین را دارد، برای پذیرش اطاعت از سوی شهروندان کافی است. از سوی دیگر، در این موارد منصب و مقام، شخصیت فرد را تکمیل ساخته و او نیز با احترام به این مقام، به آن اعتبار مضاعف می‌بخشد. در چنین حالتی، اقتدار شخص، افزایش یافته و اطاعت‌پذیری آسان‌تر و ارادی‌تر صورت می‌گیرد. به تعبیر «پیترز»، اقتدار درست همچون گلوله‌ای برفی است که به تدریج به صورت بهمن، ظاهر می‌شود (همان، ص ۱۷۹).

ج) نظریه‌های توجیه‌کننده الزام سیاسی

این نظریه‌ها را می‌توان در سه طیف عمده (اختیارگرا، وظیفه‌گرا و غایت‌گرا)، مورد بررسی قرار داد. ما در این مقاله، بر آنیم تا این نظریه‌ها را به‌طور اجمال، معرفی نماییم.

۱. نظریه‌های اختیارگرا

نظریه‌های اختیارگرا، اغلب با ایدئولوژی لیبرالیستی شناخته می‌شوند، اما تردیدی نیست که در همه نظریه‌های فلسفه اخلاق، مسأله اختیار و اراده از جایگاه مهمی برخوردار است. برای مثال، سقراط که از مدافعان اصلی «اخلاق فضیلت» است، بر اساس اقدام اختیاری خود، اطاعت از قوانین «آن» را بر دیگر امور ترجیح داد. به هر حال، مطابق ایده نظریه‌پردازان لیبرال، افراد بر اساس انتخابی آزادانه و تعهدی اختیاری، خود را اخلاقاً به جامعه سیاسی خویش، ملزم ساخته‌اند (همان، ص ۴۳). این نظریه‌پردازان در چگونگی بروز این‌گونه روابط، شکل، شرایط، گستره و متعلق الزام از هم تمایز می‌یابند.

در این زمینه، نظریه‌های مبتنی بر رضایت و قرارداد، از اهمیت بیشتری برخوردار است. بر اساس این نظریه، ملاک درستی و نادرستی الزامات سیاسی، رضایت فرد یا افراد جامعه به آنهاست. این رضایت از طریق قرارداد اجتماعی تأمین می‌گردد. «هابز»، الزام سیاسی را توجیهی مناسب و اخلاقی برای خروج از وضع طبیعی که وضعیتی خشن، زشت و حیوانی است، دانست؛ اما وی فرامین حاکم را از قلمرو قرارداد، خارج

ساخت و اطاعت از دولت مطلقه را پی‌ریزی نمود. «جان لاک»، رضایت صریح یا ضمنی اعضای جامعه نسبت به رفتار دولت و در حمایت از جامعه سیاسی را مورد توجه قرار داد. بر این اساس، وی برای شهروندان در برابر دولت جائز، حق اعتراض یا مقاومت قائل بود.

جان لاک معتقد بود: «آن چیزی که در عمل، سازنده یک جامعه سیاسی است چیزی نیست، جز توافق تعدادی از انسانهای آزاد که توانایی آن را دارند تا اکثریتی را متحد سازند و جامعه‌ای سیاسی تشکیل دهند. این تنها چیزی است که توانست یا می‌توانست آغازگر حکومتی قانونی در جهان باشد» (لاک، ۱۳۸۷، ص ۱۵۲-۱۵۱).

مطابق ایده نظریه‌پردازان لیبرال، افراد بر اساس انتخابی آزادانه و تعهدی اختیاری خود را اخلاقاً به جامعه سیاسی خویش، ملزم ساخته‌اند (هورتن، ۱۳۸۴، ص ۴۳). طبق نظریه‌های اختیارگرایانه، سه نوع رابطه می‌تواند میان مردم و جامعه سیاسی برقرار شود.

۱. این روابط، مبتنی بر قرارداد میان مردم است.

۲. این روابط، برخاسته از قرارداد میان مردم و حکومتشان است.

۳. این روابط، منبث از رضایت صریح یا ضمنی مردم به حکومت یا قانون اساسی است.

انتخاب واقعی و آزادانه، اگرچه همچون ایده‌ای آرمانی در تحقق عینی با معضلات زیادی همراه است، اما در عرصه تئوری تلاشهای زیادی از سوی نظریه‌پردازان لیبرال برای تبیین این امر، صورت گرفته است. «ریچارد فلتمن»،^{۱۴} سه شرط برای رضایت، ذکر کرده است. الف) علم. هر عضو باید بداند که به چه چیزی رضایت داده است. ب) قصد. قصد رضایت به موضوع مورد توافق داشته باشد. ج) ابراز. رضایت خود را نسبت به موضع خاص، اعلام و ابراز نماید. طبق دیدگاه وی این شرایط به‌عنوان شرایط لازم رضایتند، نه شرایط کافی؛ زیرا در رضایت واقعی باید شرایط و موقعیت حاکم بر رضایت‌دادن نیز مورد توجه قرار گیرد.

با این حال، برخی با تأکید بر مفهوم لیبرالی «انتخاب آزادانه» به نفی الزام سیاسی

پرداخته‌اند و گفته‌اند الزام اخلاقی، تنها از طریق انتخاب آزادانه ممکن است، اما از آنجا که اکثر مردم، نظام سیاسی خود را آزادانه انتخاب نکرده و نمی‌کنند، پس هیچ‌گونه الزامی بر آنها نیست.

این اختلاف؛ اگرچه مصداقی است، ولی اجمالاً هر دو نظریه به تعهدی اختیاری پای‌بندند. با این همه، ممکن است دیدگاه دوم، ناظر به این نکته باشد که عملاً هیچ‌گونه تعهد اختیاری جمعی، قابل حصول نخواهد بود. در این صورت، مسأله از نزاع مصداقی خارج شده و ماهیت تعهد اختیاری را زیر سؤال خواهد برد. همانند این دیدگاه، نظریه‌هایی وجود دارند که تحقق شرایط عینی تعهد اختیاری را نادر می‌دانند.

۲. نظریه‌های وظیفه‌گرا

نظریه‌های وظیفه‌گرا بر آنند که عقل عملی - بدون لحاظ هرگونه غایتی خاص یا دینی خاص - با ارائه معیارهایی می‌تواند «خوبی و بدی» و «باید و نباید» اخلاقی تمامی اعمال را مشخص کند. خیر فی نفسه که در هر شرایطی خیر است، فقط «اراده خیر» می‌باشد که از سر تکلیف عمل می‌کند و دیگر خیرها همواره مشروط و مقیدند. «اعمال باید بر اساس منع یا الزام ناشی از اصول اخلاقی کلی یا قانون مربوط به وظایف - همچون تکلیف به عدم دروغگویی - مورد داوری اخلاقی قرار گیرند» (همان، ص ۱۴۱).

محال است چیزی را در جهان و حتی خارج از آن بتوان تصور کرد که بدون قید و شرط، «خیر» باشد، مگر فقط اراده نیک و خیر (Kant, 1972, p.59).^{۱۵} با این حال، اراده خیر، نه به دلیل نتیجه یا شایستگی‌اش برای نیل به غایتی مطلوب، بلکه صرفاً به حکم اراده آن، خیر دانسته می‌شود؛ یعنی خیر فی نفسه است (Ibid, p.60). اراده‌ای که از سر تکلیف عمل کند، اراده خیر است (Ibid, p.62). تکلیف به معنای ضرورت عمل کردن از سر احترام به قانون است (Ibid, p.66). هنگامی که ما قانون اخلاقی را تصور کنیم چنین شناختی احساس احترام ما را برمی‌انگیزد و این احساس، ما را وامی‌دارد که قانون اخلاقی را دستورالعمل خود سازیم (Ibid, p.78). بر این اساس، بدیهی است که هر اراده خیری، اراده از سر تکلیف نیست؛ همچون اراده کاملاً خیر یا اراده

مقدس (اراده خداوند) (Ibid).

«کانت» از مدافعان وظیفه‌گرایی اخلاقی، اوامر عقل را به دو دسته شرطی و مطلق تقسیم می‌کند:

۱. اوامر شرطی، مشروط به غایت خاصی هستند و این خود بر دو قسم است. الف) امر، شرطی تردیدی است که ممکن است یک شخص آن را اراده کند یا نکند. ب) امر، شرطی قطعی و جزمی است که هر فاعل عاقلی به‌طور طبیعی آن را می‌خواهد؛ مثل سعادت. کانت بر خلاف ارسطو، این‌گونه اوامر را اوامر اخلاقی نمی‌داند (Ibid, p.77-78).

۲. اوامر مطلق، اوامری هستند که عقل عملی آنها را به‌صورت اطلاق و بدون شرط غایت می‌یابد. در این صورت، فعل فقط به خاطر خودش؛ یعنی به‌عنوان خیر فی نفسه - یا غایت فی نفسه - و نه به‌خاطر غایتی دیگر خواسته می‌شود. برای مثال، قبح دروغگویی در نفس عمل دروغ است، نه در نتایج و غایات آن؛ همچون بدنام‌شدن و تنها این‌گونه اوامر، اوامر یقینی و اخلاقیند (Ibid).

به نظر کانت، اوامر مطلق از طریق فرمولها و صورت‌بندیهای پنج‌گانه: قانون کلی، قانون طبیعت، غایت فی نفسه بودن انسان، خودمختاری اراده و مملکت غایات، قابل تشخیص است (Ibid, p.84-98).

در بحث ارتباط دین و اخلاق، صورت‌بندی «خودمختاری اراده» در ایدئولوژیهای سکولار مدرن، از ارزش فوق‌العاده‌ای برخوردار است. این صورت‌بندی بر آن است که اراده عقلانی صرفاً از قوانینی که خود، واضع آن است - نه قوانینی که از بیرون یا به‌وسیله غیر اراده، وضع گردیده است - اطاعت خواهد کرد.

«چنان عمل کن که اراده بتواند در عین حال، به‌واسطه فرمان اراده، خود را واضع قانون عام لحاظ کند» (Ibid, p.93).

از این‌رو، به نظر کانت هر قانونی که از طریق اراده بشری نباشد «دگرآیینی» محسوب شده و غیر اخلاقی است (Ibid, p.103). به نظر او اخلاق، مستقل از دین است و ضرورت اطاعت از اوامر خداوند، خود باید از طریق اصول پیشین اخلاقی اثبات گردند

(Ibid, p.105). او همچنین از طریق اخلاق، خدا و جاودانگی نفس را اثبات می‌کند. بنابراین، اخلاق سرانجام به دین می‌رسد -؛ در حالی که دین، مرجعیت خود را در این مرتبه از دست داده و مرهون خودمختاری انسان است!! - آزادی اراده، تنها ارزشی است که کانت از اصل خودمختاری انسان، نتیجه می‌گیرد و این نوع آزادی در جایی است که اراده، قدرت ایجاد آثار و اعمال را داشته باشد، بدون آنکه خود معلول چیز دیگری واقع شود (Ibid, p.107).

این بیان که «هر دگرآیینی، غیر اخلاقی است»، بیانی تحکم‌آمیز بوده و قطعاً پذیرفته نیست؛ زیرا اعمال صحیح اراده، منوط به تعیین جهت و غایت، درک شیوه‌های اعمال اراده و درک ابزارهای مناسب برای وصول به هدف است. این امور، تنها از خودآیینی، حاصل نخواهد شد و انسان ضرورتاً به دگرآیینی اخلاقی نیازمند است.

به هر حال، ایده اصلی تشکیل‌دهنده نظریه‌های وظیفه‌گرایانه آن است که الزام سیاسی باید بر اساس تحلیلی در باب وظایف، توجیه شود که تبیین آن نه به دلیل تعهدات اختیاری ما باشد و نه صرفاً بر اساس حمایت از خیر یا هدفی ارزشمند (هورتن، ۱۳۸۴، ص ۱۴۰). این نظریه‌ها بر این باورند که بر اساس اصول کلی اخلاقی و با قطع نظر از پیامدهای فعل یا خیر عمومی آن، عقل عملی یا وجدان، بالبداهه حکم می‌کند که برخی از افعال، درست یا نادرست بوده و ما ملزم و موظف به انجام یا ترک آن در هر شرایطی هستیم؛ مثل اطاعت از قوانین عادلانه.

نظریه‌های وظیفه‌گرا به شدت از توجه به پیامد فعل پرهیز دارند و تنها نیت ارزشمند در انجام فعل را نیت وظیفه می‌دانند، اما «نظریه انصاف» و «نظریه وظیفه طبیعی» در حمایت از نهادهای عادلانه به‌گونه‌ای با پیامد فعل نیز سازگاری دارند.

به هر ترتیب، با تأمل در این نظریه‌ها می‌توان دریافت که شناخت اوامر مطلق اخلاقی، ناگزیر باید توسط کسانی صورت گیرد که امکان شناخت اصول اخلاقی و تمایز اوامر مشروط از اوامر مطلق برایشان فراهم است. بر این اساس، فاعل یا عاملان در تعیین مفاد الزام، نقشی ندارند و تنها استدلال‌های فیلسوف سیاسی است که به‌عنوان انسان عاقلی که در وضعیت ادراکی مناسبی است، نقش عمده‌ای ایفاء می‌کند.

۳. نظریه‌های غایت‌گرا

این نظریه‌ها، ارزش یا درستی و نادرستی عمل را به پیامدها یا اهداف خوب و بد آن وابسته می‌دانند. اهداف و پیامدها که نقطه اشتراک نظریه‌های غایت‌گراست در عین حال، نقطه افتراق و تمایز آنها از هم نیز محسوب می‌شود. بر اساس نظریه‌های غایت‌گرا، پیامد سودمند عمل و یا غایت ارزشمند عمل توجیه‌گر، التزام افراد به اطاعت از فرامین و الزامات است. جامعه از این منظر همچون ابزاری در جهت دستیابی به پیامد سودمند یا غایات ارزشمند است. لذا توجیه الزام سیاسی در چنین رویکردی به‌عنوان مقدمه یا ابزاری ضروری برای دستیابی جامعه به غایات مورد نظر است. با آگاهی فرد از غایت ارزشمند یا پیامد سودمند، وی خود را به انجام فعلی که در راستای آن غایت یا پیامد است متعهد می‌بیند. در این صورت، نیازی به تعهد اختیاری تحت الزام نیست. در اینجا اصول رفتاری می‌تواند با اصول اخلاقی ارتباط برقرار کند. لذا از توجیهی متناسب و یک‌دست بهره‌مند است. فایده‌گرایی، نظریه خیر عمومی و سعادت‌گرایی - بر این اساس که متمایز از نتیجه یا پیامدگرایی است - سه نظریه عمده در بین نظریه‌های غایت‌گرا هستند.

ایده اصلی فایده‌گرایی کلاسیک این آموزه است که جامعه، موقعی به درستی سامان یافته و عادلانه است که نهادهای کلان آن به‌گونه‌ای ساماندهی شده باشند که جامعه و افراد آن به بالاترین میزان خرسندی دست یابند.^{۱۶}

فایده‌گرایی که در دوره معاصر غرب با اقبال زیادی مواجه شده است، الزام شهروندان به اطاعت را تا زمانی معقول و منطقی می‌داند که به نفع آنان باشد، نه به ضررشان. بدیهی است که اگر نفع و فایده در عدم اطاعت باشد اطاعت، معقول نخواهد بود. از این‌رو، در این فرض، ارائه تحلیل عام از الزام سیاسی ناممکن خواهد بود؛ زیرا معیار نفع و ضرر فرد یا افراد در جامعه و تاریخ، خاص بوده و نسبت این دیدگاه، مانع از ارائه تحلیل عام در باب الزام سیاسی خواهد بود. در ضمن، این توجیه، تضعیف‌کننده الزام سیاسی است!

اختلاف فایده‌گرایان در اصالت عمل (بیشترین سود با کمترین زیان) یا اصالت قاعده

(سود ناشی از عمل بر طبق قانونی کلی) و نیز اختلاف در نفع مستقیم (انجام مستقیم فعل با انگیزه حداکثر سود) و غیر مستقیم (عدم انحصار سود حداکثری به انجام مستقیم عمل) می‌باشد.

نظریه خیر عمومی

نظریه خیر عمومی، بر این باور است که الزام سیاسی، وابسته به این است که آیا نظام سیاسی جامعه، خیر عمومی را افزایش می‌دهد یا نه؟ مشکل این نظریه، علاوه بر ابهام در مفهوم خیر عمومی، چگونگی تعیین آن است. آیا خیر عمومی، جدای از خیر تک تک افراد است؟ یا آنکه مفهومی مجازی است که ناظر به منافع فرد فرد جامعه علی‌رغم تمایز آنهاست؟ معیار تعیین خیر عمومی چیست؟ آیا هرگونه تعقیب خیر عمومی با الزامات و اصول اخلاقی، سازگار است؟

نقد و ارزیابی نظریه‌های الزام سیاسی

چنانچه گذشت، الزام اطاعت از ضرورتهای حیات اجتماعی انسان است و بدون آن سامان سیاسی و اجتماعی، تحقق نمی‌یابد. اما ملاکها و معیارهای متفاوتی در باب اطاعت مطرح گردیده است. اولین پاسخ محتمل در قبال ملاک و چرایی اطاعت از دولت، وجود قدرت مافوق و اقتدار است. «نیچه»، نیکی را تشدید حس قدرت و نیکبختی را در احساس افزایش قدرت و چیرگی بر موانع می‌داند و بر نابودی افراد ناتوان و علیل تأکید می‌ورزد (نیچه، ۱۳۵۲، ص ۲۶-۲۷). برآیند چنین دیدگاهی آن است که قدرت، تنها دلیل توجیه اطاعت دیگران از الزام سیاسی است.

الف) اصل زور و قدرت. آیا قدرت می‌تواند توجیه‌گر اطاعت باشد؟ برخی از سوفسطائیان، ملاک اطاعت را در قدرت دانسته‌اند. اما قدرت یا نیروی فیزیکی نمی‌تواند توجیه‌گر اطاعت ارادی انسان باشد. انسانها تنها در مواقع اضطرار است که تابع قدرت می‌شوند و در برابر آن متقاد می‌گردند. معضل اساسی در بحث قدرت، مشروعیت آن است که به مشروعیت اطاعت نیز تسری می‌یابد. اگر قدرت، قادر باشد حق اطاعت به همراه بیاورد پس باید مشروعیت از عدم مشروعیت حاصل شود؛ زیرا با غلبه یک قدرت

جدید باید حق از قدرت قدیم به قدرت جدید، منتقل شود و قدرت جدید، مشروعیت یابد؛ حال آنکه قدرت جدید قبل از پیروزی، حق شورش علیه قدرت قدیم را نداشت و فاقد مشروعیت بود؛ زیرا ضدیت با نظام مسلط، عملی نامشروع و غیر قانونی تلقی می‌شد! پس به‌ناچار باید بپذیریم در صورتی که قدرت، حق اطاعت را به‌دنبال داشته باشد باید مشروعیت از عدم مشروعیت، ناشی شود و این امری متناقض است.

پاسخ دوم، ممکن است ناظر به وجود مصالح و مزایایی در اطاعت از دولت باشد که عاید عموم مردم می‌شود.

ب) اصل مصلحت عمومی. بر اساس این اصل، وظیفه دولت انتظام‌بخشی به زندگی مردم و وظیفه دولتمردان الزام مردم به پیمودن یک راه معین است. اقدام دولت در این‌باره یک الزام قانونی است که شهروندان، حق مخالفت با آن را ندارند. پاسخ به اینکه چرا دولت این حق را دارد و آن را از چه منبعی می‌گیرد سخت و دشوار است، جز بر مبنای اصول علمی «مصلحت». ما فقط می‌توانیم به موجب اعمال و اهدافی که دولت برای تحقق آن تلاش می‌کند، مشروعیت آن را توجیه کنیم. دولت بر مجموعه‌ای از مصالح حکومت می‌کند که شهروندان بر سر آن با هم رقابت و اختلاف دارند. مشروعیت دولت در الزام مردم به اطاعت، فقط بر پایه تحقق این هدف (انتظام زندگی) به‌صورت فزاینده است.

دو نکته در این توجیه اطاعت به‌واسطه اصل مصلحت، نادیده گرفته شده است. اولاً: به چه دلیل افراد می‌توانند بپذیرند یا خود را متقاعد سازند که دولت، همواره در صدد تأمین مصالح آنهاست؛ به‌ویژه آنکه بسیاری از دولت‌ها به‌طور گسترده، حقوق و مصالح واقعی انسانها را نقض می‌کنند؟ قیامها و انقلابهای مردمی علیه بسیاری از رژیم‌ها نشان می‌دهد که مردم، نه‌تنها آنها را فراهم‌کننده مصالح خود نمی‌دانستند، بلکه آنها را سدی بزرگ در برابر دستیابی به مصالح خود تلقی می‌کردند. ثانیاً: آیا به صرف اینکه انسانها نیازمند انتظام و حکومت‌ها نیازمند اطاعت مردمند، می‌توان پذیرفت که مردم از هر نوع حکومتی اطاعت‌پذیری داشته باشند و آن را مشروع تلقی کنند؟ بدیهی است که میان «نیاز» و «مشروعیت» رابطه‌ای ضروری برقرار نمی‌باشد.

قبل از بررسی و نقد نظریه‌ها، لازم است به این نکته اشاره کنیم که طرفداران هر یک از این نظریه‌ها به برخی از نقدهای طرح‌شده در این باب پاسخ داده‌اند که ما به دلیل پرهیز از تطویل مقاله به آن نپرداخته‌ایم.

۱. بررسی و نقد نظریه‌های اختیارگرا

نظریه‌های اختیارگرا از این مزیت نسبی برخوردارند که نقش تعیین‌کننده‌ای برای تعهدات اختیاری فرد قائلند و خواهان آسیب‌نرسیدن به استقلال اخلاقی فرد می‌باشند. با این حال، با انتقاداتی جدی مواجهند.

الف) نظریه‌های اختیارگرایانه در مجموع به‌رغم جذاب بودن مدعیات، تصویری از روابط سیاسی ارائه می‌دهند که مغایر با تجربه واقعی انسان از حیات سیاسی است. این نظریه‌ها تصویری از شخص ارائه می‌دهند که به‌طور پسندیده‌ای عاقل، توانمند، این‌جهانی و از حیث ذات و فطرت غیر نیازمند به ارتباط با دیگران است. آنها به جای تأمل در واقعیات روابط وجودی حاکم بر انسان و تعدد ابعاد او از انتخابی بودن نوع زندگی سخن می‌گویند.

ب) در برخی از این نظریه‌ها نگرش اتمیستی به انسان باعث شده است که تأثیر تاریخ، فرهنگ، دین و مقررات جامعه در شکل‌گیری شخصیت فرد و تصور وی از عضویت در جامعه سیاسی خاص، مورد لحاظ قرار نگیرد.

ج) تأکید بیش از حد این نظریه‌ها بر عنصر اختیار، با غفلت از این نکته، همراه است که جامعه سیاسی اساساً تشکلی اختیاری نیست؛ زیرا شهروندی و عضویت در جامعه‌ای خاص ناخواسته بوده و بر افراد تحمیل می‌شود و اغلب، حتی قانون اساسی و ساختار حکومتی که به آن تعلق دارند نیز به اختیار آنان شکل نگرفته است.

بررسی و نقد قرارداد اجتماعی

در اندیشه سیاسی سکولار معاصر «قرارداد اجتماعی» به‌عنوان عمده‌ترین مبنا، جهت تبیین و تحلیل الزام سیاسی و التزام و اطاعت تلقی شده است. اگرچه تفسیرهای متعددی از این نظریه ارائه شده است، اما خلاصه نظریه از منظر «ژان ژاک روسو» این

است که هیچ‌کس حق ولایت و سیادت بر دیگران ندارد، جز از طریق قرارداد و توافقی که بین حاکمان و مردم در روش حکومت و شیوه تصمیم‌گیری اعمال می‌گردد. این قرارداد تا هنگامی اعتبار دارد که هیچ‌یک از طرفهای قرارداد، شروط و تعهداتی را که در قرارداد پذیرفته است، نقض نکند. هرگاه حاکم، استبداد، پیشه‌گیرد و مصلحت مردم را نادیده انگارد، ولایت و سیادت و مشروعیت خود را از دست می‌دهد.

در ارزیابی این نظریه با قرائت‌های متفاوت آن، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. با آنکه هیچگاه در هیچ جامعه‌ای قراردادی اجتماعی با ویژگی‌های ارائه شده تحقق نیافته است، جای تعجب است که چرا مفهوم قرارداد تا این حد، جدی تلقی شده است؟! اساساً نمی‌توان دریافت که قرارداد چه وقت، با چه کسانی، تحت چه شرایطی، و با چه ضمانت‌هایی، منعقد گردید.

۲. دولت همچون دیگر پدیده‌های اجتماعی، نه به‌گونه‌ی دفعی - به‌وسیله‌ی یک قرارداد اعتباری که در ظرف یک یا چند روز تنظیم شده -، بلکه به‌صورتی طبیعی و تدریجی و در یک فرآیند طولانی‌مدت، رشد یافته است.

۳. واگذاری حکومت به حاکمان به‌واسطه قرارداد از سوی همه مردم امکان‌پذیر نیست و همه کارکردهای حکومتی را نیز نمی‌توان با رضایت همه شهروندان به پیش برد. بنابراین، طرف قرارداد اکثریت مردم و الزام سیاسی برای آنها تعهدآور خواهد بود. در این صورت، اقلیت مخالف به چه عنوان باید تابع فرامین حکومتی باشند که قرارداد آن را دیگران پذیرفته‌اند؟

۴. مفروض قرارداد اجتماعی این است که انسانها مستقل از علل و عوامل ماوراء طبیعی می‌توانند به تنظیم امور اجتماعی خویش بپردازند؛ حال آنکه هیچ فردی به جهت عدم مالکیت تام بر وجود خود، نه از حق مسلط‌ساختن دیگران بر خود برخوردار است، نه نسبت به همه ابعاد وجودی و استعدادهای مکتوم خویش آگاه است و نه قادر است ابزارهای دستیابی به برترین خیرات زندگی را شناسایی نموده و به کار گیرد. پس چگونه مجاز خواهد بود که با پذیرش سلطه‌ی عده‌ای قلیل، سرنوشت خود و دیگران را در حیات اجتماعی رقم بزنند؟

۵. ابتناء حکومت به رضایت شهروندان، مقتضی آن است که شهروندان هرگاه بخواهند به جهت عدم تحقق اهداف مورد نظرشان، رضایت خود را از دولت پس بگیرند، قادر باشند از حق خود در این زمینه برخوردار گردند و هیچ مانع و رادعی در برابر خواست آنان قرار نگیرد، حتی اگر اکثریت با آن مخالف باشند.

۶. اصل الزام به حفظ قرارداد، ممکن نیست خود، قراردادی باشد. بنابراین، اگر عده‌ای از مردم تمایلی به استفاده از حق مشارکت خود قبل از قرارداد و یا التزام به تعهد خود بعد از قرارداد نداشته باشند چه چیزی آنها را به مشارکت و انجام تعهد، ملزم خواهد کرد؟

۷. اقدام برای پای‌بندی به قرارداد بر اساس غایتی صورت می‌گیرد که ارزشی فراتر از خودِ قرارداد دارد. در این صورت، اصالت باید از آن غایت باشد، نه قرارداد.

بررسی و نقد نظریه رضایت عمومی

به نظر می‌رسد این نظریه با توجه به آنکه بنیاد الزام را بر امری درونی و نه بیرونی و قانونی، استوار ساخته است و تناسب بیشتری نیز با استقلال فرد دارد، نسبت به نظریه قرارداد اجتماعی از وجاهت بیشتری برخوردار باشد. با این حال انتقاداتی بر این نظریه وارد است.

الف) یکی از شرایط رضایت، آگاهی است (هورتن، ۱۳۸۴، ص ۵۸).^{۱۷} چگونه می‌توان اثبات کرد که مردم از روی آگاهی، تن به حکومت دیگران داده‌اند؟ اغلب اتفاق می‌افتد که شخص به امری رضایت می‌دهد که از مفاد آن آگاهی کامل ندارد.

ب) شرط دیگر رضایت آن است که عمل فرد با قصد رضایت، حاصل شده باشد. چگونه می‌توان دریافت که افراد با قصد رضایت، سلطه حاکمانی خاص را پذیرفته‌اند؟

ج) شرط سوم در رضایت آن است که هر فرد، علم خود به مفاد رضایت و قصد خود نسبت به رضایت را ابراز و اعلام نماید. قهراً کسی که رأی می‌دهد خواهان آن است که منتخب او - و نه فرد رقیب -، حائز رأی اکثریت شود. در این صورت، آیا سیستم رأی‌گیری می‌تواند نشانگر رضایت همه افراد شرکت‌کننده در انتخابات به اقتدار

فرد پیروز انتخابات باشد؟

د) با حفظ این شرایط، باز نمی‌توان رضایت را نشانه پذیرش واقعی فرد در وضعیتی کاملاً آزاد تلقی کرد؛ زیرا لازمه شرایط انتخاب، تحصیل رضایت واقعی بدون اجبار است. پس اگر فردی تحت اجبار، میان یکی از دو امر زیان‌آوری که یکی مهم و دیگری اهم است، مخیر باشد و بخواهد دست به انتخاب بزند و به «زیان مهم» رضایت دهد تا از «زیان اهم» خلاصی یابد، رضایت او هیچگاه رضایت کامل از روی آزادی و اختیار نخواهد بود. برای مثال، ممکن است برای عده‌ای از مردم، پذیرش سلطه یک راهزن جانی بر اموالشان زیان مهمی باشد که ناگزیر از پذیرش آن باشند؛ زیرا به دلیل عدم وجود جایگزین مناسب، با تن‌دادن به آن، می‌خواهند از زیان بزرگتری همچون از دست‌دادن جان، خلاصی یابند. آیا می‌توان چنین‌گزینش و رضایتی را رضایت کامل از روی آزادی و اختیار با قدرت انتخاب دانست؟

ه) رضایت در فرض عدم اجبار، باز ممکن است ابهام‌آمیز باشد؛ زیرا مشخص نیست که رضایت به چه حدی از اعمال قدرت حاکم، تعلق گرفته است؟ و آیا به صرف اقامت فرد در یک جامعه سیاسی و عضویت او می‌توان عمل او را رضایت‌مندانه تلقی کرد؟ آیا با توجه به عدم پذیرش مهاجران از سوی دولت‌ها و یا به دلیل بنیه مالی ضعیف برخی از مخالفان حکومت و یا به هر دلیل دیگری، همواره برای چنین فردی امکان خروج از عضویت وجود دارد؟

۲. بررسی و نقد نظریه‌های وظیفه‌گرا

هرچند تبیین‌های متعددی از نظریه‌های وظیفه‌گرا، صورت گرفته است، اما ایده اصلی تشکیل‌دهنده نظریه‌های وظیفه‌گرایانه آن است که الزام سیاسی باید بر اساس تحلیلی در باب وظایف توجیه شود که تبیین آن، نه به دلیل تعهدات اختیاری ما باشد و نه صرفاً بر اساس حمایت از خیر یا هدفی ارزشمند (همان، ص ۱۴۰). بر این مبنا، صرف نظر از میزان خالص نتایج سودمند یا مضر بخشی از اعمال به انجام‌دادن یا پرهیزکردن از آنها ملزم هستیم (همان، ص ۱۴۱).

مزیت این نظریه در آن است که افراد را خارج از چارچوب قرارداد، دارای الزاماتی می‌داند که نشانگر وظیفه انسانی آنها در برابر یکدیگر می‌باشد، اما نقدهای متعددی نیز بر این نظریه وارد شده است که برخی از این نقدها به تبیین کانت از وظیفه اخلاقی، بخشی از آن ناظر به اصل نظریه وظیفه‌گرایی و بخشی نیز ناظر به چگونگی توجیه الزام سیاسی بر حسب وظیفه‌گرایی است.

بی‌توجهی به شرایط حاکم بر فعل اخلاقی

عمل به وظیفه اخلاقی؛ اگرچه امر پسندیده‌ای است، اما حسن برخی از این اعمال، وابسته به شرایط است. برای مثال «جود»، همواره و در هر شرایطی نیکو نیست. «جود» در حق کسی که به واسطه اعتیاد یا قمار، اموال خود را تباه و نابود می‌سازد، پسندیده نیست. به عبارتی می‌توان گفت علاوه بر حسن فعلی و حسن فاعلی، حسن غایی نیز مورد نیاز است و فعل اخلاقی که بدون در نظر گرفتن نتایج و پیامدها از فاعل صادر شود، فعل اخلاقی نخواهد بود.

لزوم تعارض وظایف

حکم عقل در باب وظیفه اخلاقی از نظر وظیفه‌گرایان، «مطلق» است. بدیهی بودن اطلاق حکم عقل در باب عمل به وظیفه، مورد پذیرش نیست؛ زیرا در فرض تزامم دو فعل، عقل قادر است با نظر به مصالح واقعی آن دو، به اولویت انجام یک فعل بر فعل دیگر حکم نماید، حتی اگر فعل دارای اولویت، حسن ذاتی نداشته باشد.

این همانی بودن بایستی و وظیفه

اگر به حکم عقل، هر فرد باید خود را در برابر افعال اخلاقی موظف ببیند، پس مفاد حکم بدیهی عقل چنین خواهد بود: «باید بر اساس وظیفه عمل کرد». در این صورت، «بایستی» در این گزاره، خود نیازمند توجیه است؛ چون «موضوع قضیه»، «وظیفه» است و وظیفه، یعنی چیزی که باید انجام داد. طبعاً محمولش نیز این است که «باید به آن عمل کرد». خلاصه قضیه این می‌شود که «چیزی را که باید انجام داد باید انجام داد». این قضیه‌ای «توتولوژی» است و چیزی را برای ما روشن نمی‌کند و معرفت تازه‌ای به

ما نمی‌بخشد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۹۶). تحلیل مفهوم وظیفه با تبیین مفاهیم دیگری، چون متعلق وظیفه، علت وظیفه و غایت وظیفه مرتبط است. بنابراین، نمی‌توان وظیفه را بدون اضافات مرتبط با آن لحاظ کرد. همچنین معنادار بودن جست‌وجو از علت «وظیفه»، نشان می‌دهد که پرسش از چرایی عمل به دستورات اخلاقی با پاسخ به اینکه این امر یک «وظیفه» است پایان نخواهد یافت.

۳. ارزیابی و نقد نظریه‌های غایت‌گرا و پیامدگرا

این نظریه‌ها که تعهد اختیاری قانونی فرد را با نظر به پیامدهای احتمالی افعال و یا اهداف الزام، توجیه می‌کنند، با توجه به تبیینی که از ارزش اهداف یا پیامدها ارائه می‌دهند از یکدیگر تمایز می‌یابند. مزیت این نظریه‌ها بر نظریه‌های رقیب آن است که اساساً الزام سیاسی را از تعهدات اختیاری خارج می‌سازند و نیازی به توجیه پذیرش اختیاری الزام نمی‌بینند. با این حال، این نظریه‌ها نیز مورد انتقاد قرار گرفته‌اند. مهم‌ترین این نقدها متوجه دو قسم از نظریه‌ها؛ یعنی نظریه سودگرایی و نظریه خیر عمومی است.

نظریه‌های سودگرایی

این نظریه بر آن است که خوب و بد افعال، تابع یکی از مؤلفه‌های نتیجه، غایت، گستره و سودمندی است. از این رو، سودگرایی بر اقسام متعددی، چون سودگرایی عمل‌نگر و قاعده‌نگر و نیز سودگرایی مستقیم و غیر مستقیم، تقسیم شده است. بررسی و نقد این نظریه‌ها نیز گاه معطوف به سود شخصی و گاه ناظر به سود اکثریت جامعه است.

بررسی و نقد سودگرایی

الف) سودگرایی عمل‌نگر که بر بیشترین سودمندی نتیجه، تأکید دارد به‌جای آنکه توجیه‌گر الزام سیاسی باشد، به دلیل اصرار بر بیشینه‌بودن نفع از ضرر، اغلب تضعیف‌کننده الزام سیاسی است؛ زیرا بر این اساس، مردم می‌توانند در هر زمان و بنا بر تشخیص خود درباره ضرر یا عدم منفعت حکومت، به مخالفت با آن برخیزند.

ب) محاسبه سود و زیان در مسائل اجتماعی به‌سادگی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا ممکن است سود حاصل از موافقت یا مخالفت با حکومت، نتایجی بسیار وخیم برای اجتماع

انسانی به بار آورد، مثل عواقب شرکت در جنگ که زیانهای بسیاری برای ساکنین سرزمینهای تحت اشغال به همراه دارد و نیز عواقب فتنه‌های داخلی علیه حکومت که زیانهای شدیدی برای نسل‌های آینده به ارمغان می‌آورد.

ج) سودگرایی قاعده‌نگر که بر انطباق دادن افعال با مفاد قاعده و قانونی کلی که شیوه رفتاری سودگرایانه را می‌آموزد تأکید دارد. این قاعده نیز با این مشکل مواجه است که گاه بیشترین نفع مردم در نقض همان قانون کلی است. آیا چنین نقضی قابل پذیرش است؟ اگر پاسخ مثبت باشد، در این صورت، این سودگرایی هم عمل‌نگر خواهد بود و نقدهای آن بر این دیدگاه نیز وارد است و اگر پاسخ منفی است. پس عمل بر طبق قاعده نمی‌تواند چگونگی تعهد اخلاقی شهروندان را به الزام سیاسی، به نحو کلی توجیه نماید. همین نقدها بر دیدگاهی که بر سودمندبودن تبعیت از قوانین جامعه، تأکید می‌ورزد نیز وارد است. ضمن آنکه این ایده اولاً: تنها به توجیه پیروی از قانون می‌پردازد، نه مطلق الزام سیاسی. ثانیاً: هیچ تأکیدی بر نتایج تجربی و گاه سودمند تخلف از قانون ندارد. از این رو، نمی‌تواند با اهداف نظریه‌های سودگرایانه، منطبق و هماهنگ باشد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، ابتدا نظریه‌های الزام سیاسی را در سه قسم اختیارگرا، وظیفه‌گرا و غایت‌گرا، پی گرفتیم و سپس به نقد و ارزیابی آنها پرداختیم.

الف) بر اساس نظریه‌های اختیارگرا، ملاک درستی و نادرستی الزامات سیاسی، رضایت فرد یا افراد جامعه به آنهاست. این رضایت از طریق قرارداد اجتماعی، تأمین می‌گردد.

این نظریه‌ها تصویری از شخص، ارائه می‌دهند که به‌طور پسندیده‌ای عاقل، توانمند، این جهانی و از حیث ذات و فطرت، غیر نیازمند به ارتباط با دیگران است. آنها به‌جای تأمل در واقعیات روابط وجودی حاکم بر انسان و تعدد ابعاد او، از انتخابی بودن نوع زندگی سخن می‌گویند.

ب) نظریه‌های وظیفه‌گرا بر آنند که عقل عملی - بدون لحاظ هرگونه غایتی خاص یا دینی خاص - با ارائه معیارهایی می‌تواند «خوبی و بدی» و «باید و نباید» اخلاقی

تمامی اعمال را مشخص کند. خیر فی نفسه که در هر شرایطی خیر است، فقط «اراده خیر» می‌باشد که از سر تکلیف عمل می‌کند و دیگر خیرها، همواره مشروط و مقیدند. در نقد این نظریه‌ها باید گفت که حکم عقل در باب وظیفه اخلاقی از نظر وظیفه‌گرایان، «مطلق» است. بدیهی بودن اطلاق حکم عقل در باب عمل به وظیفه، مورد پذیرش نیست؛ زیرا در فرض تراحم دو فعل، عقل قادر است با نظر به مصالح واقعی آن دو، به اولویت انجام یک فعل بر فعل دیگر حکم نماید، حتی اگر فعل دارای اولویت، حسن ذاتی نداشته باشد.

ج) نظریه‌های غایت‌گرا، درستی یا نادرستی عمل را به پیامدهای خوب یا بد آن وابسته می‌دانند. فایده‌گرایی و نظریه کمال‌گرایی، دو نظریه عمده در بین نظریه‌های غایت‌گرا هستند.

ایده اصلی فایده‌گرایی کلاسیک این آموزه است که جامعه، موقعی به درستی سامان یافته و عادلانه است که نهادهای کلان آن به گونه‌ای سامان‌دهی شده باشند که جامعه و افراد آن به بالاترین میزان خرسندی دست یابند.

در نقد این دیدگاه نیز می‌توان گفت که محاسبه سود و زیان در مسائل اجتماعی به سادگی امکان‌پذیر نیست؛ زیرا سود حاصل از موافقت یا مخالفت با حکومت، ممکن است نتایجی بسیار وخیم برای اجتماع انسانی به بار آورد، مثل عواقب شرکت در جنگ که زیانهای بسیاری برای ساکنین سرزمین‌های تحت اشغال به همراه دارد و نیز عواقب فتنه‌های داخلی علیه حکومت که زیانهای شدیدی برای نسل‌های آینده به‌ارمغان می‌آورد.

ایده کمال‌گرایی یا سعادت‌گرایی بر این باور است که هر یک از افعال با نظر به غایاتشان از وصف نیک یا شر برخوردارند و حرکت در مسیر غایات نیک، انسان را از خیر درونی افعال بهره‌مند ساخته و او را در مراتب انسانی ارتقاء می‌بخشند. در نتیجه، جامعه با بهره‌مندی از مجموعه فضایل افراد به جامعه‌ای فاضله، بدل می‌گردد که بر اساس آن هر یک از اعضا به ادای وظیفه درخور خویش اهتمام می‌ورزد و رابطه میان حاکمان و مردم بر اساس فضیلت و عدالت شکل می‌گیرد.

بر این دیدگاه نیز نقدهایی وارد شده است؛ از جمله آنکه هنوز هیچ نوع توافق طبیعی عمده‌ای میان افراد یک جامعه در باب اینکه چه چیزهایی می‌تواند جزء فضایل اجتماعی غالب باشد، وجود ندارد.

به‌رغم نقدهای وارد بر نظریه‌های غایت‌گرایی، نظریهٔ فضیلت‌گرا، با اندکی تغییرات همچنان از ظرفیتی مطلوب برای تحلیل الزام سیاسی برخوردار است. در فلسفهٔ سیاسی اسلامی به‌طور عمده، نظریهٔ فضیلت‌گرا، عهده‌دار تحلیل الزام سیاسی است. این نظریه با تأکید بر ضرورت فعالیت حاکمان بر اساس اخلاق فضیلت، آن را به چهار فضیلت عقلی، فکری، خلقی و عملی تقسیم می‌نماید. وجود این فضایل در شخص حاکم، افراد جامعه را به تبعیت ارادی از وی، سوق می‌دهد. با این حال، افراد جامعه نیز باید به فضایل آراسته گردند تا در پرتو این فضایل، مدینه فاضله تحقق یابد. در مجموع به‌نظر می‌رسد که فضیلت‌مندبودن حاکم و جامعهٔ سیاسی به‌تنهایی توجیه‌کننده الزام سیاسی نیست، بلکه لازم است عواملی، چون وفا به پیمانهای جمعی - همچون رفتارندوم و قانون اساسی -، رضایت‌مندی از تصمیمات و اقدامات حکومت، احساس وظیفهٔ اخلاقی، ملی و شرعی را نیز به‌عنوان توجیه‌کننده الزام سیاسی در کنار فضیلت‌گرایی برشماریم که تبیین دقیق این مسأله، نیازمند مجالی دیگر است.

یادداشت‌ها

1. T.H. Green.
2. Green. T.H, *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings*, (1881-8) eds P. Harris and J. Morrow, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, P.8-14.
۳. الزام سیاسی متضمن آن است که فرد به هر حکمی که حکومت ارائه می‌دهد، رضایت دهد؛ از جمله این احکام، می‌تواند حکم به مرگ (اعدام) فرد هم باشد. بنابراین، پذیرش اطاعت از حکومت مستلزم چنین امری نیز خواهد بود.
4. Anarchy.

5. Anarchos.
 6. Peter Kropotkin.
 7. Anarchos.
 8. Anarchia.
 9. Sebastian Faure.
 10. Nation State.
 11. Proudhon.
 12. Wolff, R. P., In Defense of Anarchism, 2nd edn , New York, Harper & Row, 1976, PP. 18-22.
 13. Communist Anarchism.
 14. Richard Flathman.
 15. Kant, Immanuel, *Groundwork of Metaphysic of Morals*, tr, Paton, H,J,PP. 53-123. In: *The Moral law*, London, Hutchinson university Library. 1972.
 16. Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, London, 1907, 7th Ed.
۱۷. ریچارد فلتمن (Richard Flathman)، سه شرط برای رضایت ذکر کرده است: بدانند به چه رضایت داده است (شرط علم)؛ قصد رضایت داشته باشد (شرط قصد)؛ رضایت خویش را ابراز کند (شرط ابراز).

منابع و مأخذ

۱. بازارگاد، بهاء‌الدین، *مکتب‌های سیاسی*، تهران: اقبال، بی‌تا.
۲. پتی، فیلیپ، *جمهوری‌خواهی، نظریه‌ای در آزادی و حکومت*، ترجمه فرهاد مجلسی‌پور، تهران: شبرازه، ۱۳۸۲.
۳. رید، هربرت، *آنارشیزم سیاست شاعرانه*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: اختران، ۱۳۸۵.
۴. لاک، جان، *رساله‌ای در باره حکومت*، ترجمه حمید عضدانلو، تهران: نشر نی، ۱۳۸۷.
۵. مصباح یزدی، محمدتقی، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۴.

۶. نیچه، فردریش ویلهلم، دجال، ترجمه عبدالعلی دستغیب، تهران: نشر آگاه، ۱۳۵۲.
۷. هورتن، جان، الزام سیاسی، گروه مترجمان زیر نظر استاد صادق لاریجانی، مشهد: دانشگاه علوم رضوی، ۱۳۸۴.
۸. هی‌وود، آندرو، درآمدی بر ایدئولوژیهای سیاسی، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۹.
9. Green.T.H, **Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Writings**, (1881-8) eds P. Harris and J. Morrow, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
10. Kant, Immanuel, **Groundwork of Metaphysic of Morals**, tr, Paton, H.J, In: **The Moral law**. London. Hutchinson University Library, 1972.
11. Kropotkin, Peter, **The Conquest of Bread**, New York Vanguard Press, 2007.
12. McLaughlin, Paul, **Anarchism and Authority**, A Philosophical Introduction to Classical Anarchism, The Ashgate New Critical Thinking in Philosophy, 2007.
13. Sidgwick, Henry: **The Methods of Ethics**: London. 1907, 7th Ed.
14. Wolff, R. P., **In Defense of Anarchism**, 2nd edn , New York, Harper & Row, 1976.
15. Woodcock, G., **Anarchism**, Harmondsworth, Penguin, 1963.

مأخذ شریعت ناظر در نظام تقنینی جمهوری اسلامی ایران

دریافت: ۹۱/۱۰/۲۵ تأیید: ۹۲/۳/۱۷ خیرالله پروین* و میثم درویش متولی**

چکیده

در اصول چهارم، هفتاد و دوم، نود و یکم، نود و چهارم و نود و ششم قانون اساسی، به بیان مأخذ و منبع ناظر بر قوانین و مقررات حاکم در نظام جمهوری اسلامی ایران از حیث لزوم ابتدای آنان بر اساس شریعت اسلام پرداخته شده است؛ لکن در اصول یادشده از تعبیر و اصطلاحات متفاوت بهره برده شده است. از یک سو، طبق اصل چهارم قانون اساسی، کلیه قوانین و مقررات، باید بر اساس موازین اسلامی باشند و از سویی دیگر در اصل نود و ششم قانون اساسی، به منظور نظارت شریعت اسلام بر قوانین و مقررات از تعبیر عدم مغایرت قوانین با احکام اسلام، استفاده شده است. برخی از حقوقدانان، استفاده از دو اصطلاح فوق را متعارض هم دانسته‌اند و برخی دیگر نیز از عبارت موازین اسلامی و به تبع آن احکام اسلامی مفاهیمی کلی و نامتناسب برداشت نموده‌اند. لذا در تشریح و تبیین مفهوم اصطلاحات فوق، هویدا می‌شود که استفاده از دو اصطلاح به ظاهر متفاوت احکام اسلامی و موازین اسلامی، نتیجه‌ای واحد و همسان خواهد داشت که این امر، مؤید عدم تغایر و در نتیجه، عدم تناسخ در اصول مربوطه خواهد بود.

واژگان کلیدی

موازین اسلامی، احکام اسلامی، احکام اولیه، احکام ثانویه، احکام حکومتی

* دانشیار گروه حقوق عمومی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
** دانشجوی کارشناسی ارشد حقوق عمومی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران:
maysamdarvish@ut.ac.ir

مقدمه

در نظامهای تقنینی مختلف در عصر کنونی، طرق و روشهای گوناگونی برای نظارت بر قانونگذاری و وضع مقررات، پیش‌بینی شده است. این تعدد و گوناگونی طرق نظارت، ناشی از وجود دیدگاههای متفاوت در مشروعیت نظامها می‌باشد. از این‌رو، نظامهای سیاسی، از جهات مختلف قابل بررسی و تتبع می‌باشند. اصولاً نظامهای سیاسی از یک جهت دو قسم می‌باشند. در بعضی نظامها مشروعیت فقط از آرای عمومی نشأت می‌گیرد (هدایت‌نیا و کاویانی، ۱۳۸۰، ص ۹۵). این‌گونه از نظامها، نظام دموکراتیک نامیده می‌شوند که پایه قانونگذاری آنها تنها مبتنی بر آرای عمومی است. عموم کشورهای غربی نظام تقنینی خود را بر این مدار، بنا نهاده‌اند و ذیل قالب قاعده سلسله‌مراتب قواعد حقوقی، صرفاً قوانین عادی مجالس خود را ملزم به عدم مغایرت با تنها هنجار برتر خود؛ یعنی قانون اساسی دانسته‌اند. اما در مقابل این دسته از نظامهای سکولار، نظامهای مکتبی جای دارند. در جوامع مکتبی، مردم با پذیرش آزادانه مکتب، در حقیقت اعلام می‌کنند که می‌خواهند همه چیز خود را بر اساس آن مکتب، پایه‌ریزی کنند (همان، ص ۹۵). به عبارت دیگر، علاوه بر قانون اساسی، هنجار برتر دیگری نیز در آن نظام تقنینی به رسمیت شناخته می‌شود. از جمله مکاتب موجود در نظامهای سیاسی جهان، می‌توان به مکتب اسلام اشاره داشت. از آنجایی که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به دنبال پی‌ریزی نظامی مکتبی است، اصول متعددی از آن بیانگر حاکمیت دینی می‌باشد (جوان آراسته، ۱۳۷۲، ص ۷۲). اصول اول و دوم قانون اساسی، نظام جمهوری اسلامی ایران را یک نظام مکتبی تبیین و معرفی نموده است. در نخستین جمله از اصل اول قانون اساسی، مکتب اسلام به عنوان مکتب مقبول مردم ایران دانسته شده و در اصل دوم قانون اساسی، به پایه‌ریزی و تبیین مبانی این مکتب پرداخته شده است. از این‌رو، در اصل چهارم قانون اساسی که منبعث از اصل دوم قانون اساسی می‌باشد، آمده است: در جمهوری اسلامی ایران، کلیه قوانین و مقررات، باید بر اساس موازین اسلامی و شریعت مقدس اسلام باشد. ضمانت اجرای

رعایت نمودن نظارت اسلام بر کلیه قوانین و مقررات نیز در ذیل اصل چهارم قانون اساسی، به عهده فقهای شورای نگهبان گذاشته شده است. برای تبیین جزئیات این نظارت از سوی فقهای محترم شورای نگهبان، اصول ۹۱ تا ۹۹ قانون اساسی وضع گردیده است. در اصول متعدد قانون اساسی؛ از جمله اصل چهارم، اصل نود و یکم، اصل نود و چهارم و اصل نود و ششم، به چگونگی رعایت نمودن شرع، بر قوانین موضوعه در نظام تقنینی اسلامی ایران اشاره شده است که در همین راستا از دو اصطلاح «احکام اسلامی» و «موازین اسلامی» استفاده شده است. در واقع، قانون اساسی چگونگی لزوم ابتدای قوانین و مقررات را بر مدار موازین اسلامی و احکام اسلامی تنظیم نموده است. به عبارت دیگر، به موجب اصول فوق، موازین اسلامی و احکام اسلامی، مبین مأخذ و منبع ناظر بر قوانین و مقررات در نظام قانونگذاری جمهوری اسلامی ایران می باشد. برخی از نویسندگان، این دو اصطلاح موجود در قانون اساسی را ناسخ و منسوخ یکدیگر تلقی نموده اند و - در تفاوت این دو اصطلاح - اظهار داشته اند که باید اصل چهارم را مفسر و ملاک قرار داد؛ به ویژه که در اصل نود و چهارم، همین تعبیر و احتمالاً به شکلی کلی تر آمده است (مرتضوی، ۱۳۸۵، ص ۴۹). اما این نوع نگاه به قانون اساسی قابل نقد و انتقاد است. در ابتدا باید هر دو واژه را به تفکیک تشریح و تحلیل نمود، سپس حکم به تخصیص یا تعارض در عبارات فوق داد.

لذا سؤال اصلی این نوشتار این است که مأخذ شریعت ناظر در نظام تقنینی جمهوری اسلامی ایران چیست؟

آیا این مأخذ همان موازین اسلامی است و یا آنکه تنها شامل احکام اسلامی می باشد؟ آیا استفاده از این دو اصطلاح متفاوت، بیانگر تعارض و یا تضاد در اصول فوق می باشد و منبع شریعت ناظری که در اصول چهارم، نود و یکم، نود و چهارم و نود و ششم بیان شده معارض با یکدیگر بوده و سبب ورود خدشه ای به قانون اساسی است؟ به عبارت دیگر، آیا مفهوم موازین اسلامی، متفاوت و یا کلی تر از مفهوم احکام اسلامی است؟

ما در این نوشتار با این پیش فرض اصول فوق، متعارض و متضاد با هم نمی باشند و دو اصطلاح موازین اسلامی و احکام اسلامی متباین نیستند و استفاده از این دو عبارت به

ظاهر متفاوت، نشانه فراست خبرگان مجلس تدوین قانون اساسی می‌باشد، با استفاده از روش اکتشافی و تحلیلی در مقام اثبات فرضیه اشتراک معنوی عبارات احکام اسلامی و موازین اسلامی به عنوان مأخذ واحد - که توأمان یک هدف؛ یعنی حکومت شرع بر قوانین و مقررات در نظام تقنینی جمهوری اسلامی ایران را در پی دارد - می‌باشیم.

مبحث اول: موازین اسلامی

عبارت «موازین اسلامی» در چهارده اصل از اصول قانون اساسی به کار رفته است.^۱ اصل چهارم و اصل نود و چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران از جمله اصولی می‌باشند که از اصطلاح موازین اسلامی بهره برده‌اند. در اصول فوق آمده است که کلیه قوانین و مقررات باید بر اساس موازین اسلامی باشد. در واقع، این اصول، مؤید نقش موازین اسلامی به عنوان مأخذی ناظر بر قوانین و مقررات حاکم در نظام جمهوری اسلامی ایران بیان شده است. اصطلاح موازین اسلامی، مرکب از دو لفظ موازین و اسلام است. عموم لغت‌شناسان و برخی از حقوقدانان، موازین را جمع میزان به معنای ترازو، اندازه، مقدار و... بیان نموده‌اند (معین، ۱۳۸۷، ص ۱۰۲۷؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۸۶، ص ۹۱۱؛ سعیدی پور، ۱۳۷۲، ص ۷۶۶). از سوی دیگر، لغت‌شناسان و اصولیین، تعاریف متعددی را از لفظ اسلام و معنای آن داشته‌اند که همگی دلالت بر معنایی واحد دارد. از جمله تعاریفی که در خصوص لفظ اسلام آورده شده این است که گفته‌اند کلمه اسلام به معنای تسلیم شدن یا فرمان بردن یا همان دینی است که محمد بن عبدالله ﷺ آورد (معین، ۱۳۸۷، ص ۱۰۸۸؛ سعیدی پور، ۱۳۷۲، ص ۹۳). لکن نمی‌توان تعاریف ارائه شده را جامع و مانع برای فهم معنای عبارت «موازین اسلام» دانست؛ چرا که هر چند در عبارت حاضر، لفظ موازین، مقید به اسلام است، اما نمی‌توان به صورت مجزا و مستقل، هر لفظ را معنا نمود و سپس از جمع آن دو معنای مستقل، معنای عبارت موازین اسلامی را استنباط نمود. فقها و حقوقدانان نیز به دفعات از این اصطلاح بهره برده‌اند. از جمله کتابهای معتبر فقهی که از این لفظ بهره گرفته‌اند کتاب «من لایحضره الفقیه» مرحوم شیخ صدوق می‌باشد که در جلد چهارم، حدیثی از امام جعفر صادق ﷺ 7 در خصوص تقسیم

چهارگانه قضاوت از سوی حضرت می‌باشد که ایشان دربارهٔ دستهٔ سوم نوشته‌اند: «سوم مردی (قاضی) که حکم به حق و راستی می‌کند، ولی خود نمی‌داند که چه کرده است؛ یعنی طبق موازین اسلامی حکم نکرده ...» (شیخ صدوق، ۱۳۷۵ق، ص ۶-۵).

همچنین در «استفتائات» حضرت امام ۱: جلد یک، صفحه ۴۹۰ (راهنمایی نامحرم)؛ جلد دو، صفحه ۵۰۳ (صدق محاسن)؛ جلد دو، صفحه ۵۹۶ (اطاعت فرزند از والدین) و همچنین در «توضیح المسائل»، صفحه ۷۷۷ (راهنمایی نامحرم) و کتاب «ولایت فقیه»، صفحه ۸۱ (خداوند حکام جور و هر حکومتی را که برخلاف موازین اسلامی رفتار کند، بازخواست می‌کند...) از لفظ موازین اسلامی استفاده شده است.^۲ اما همان‌طور که گفته شد، علی‌رغم استفاده کثیر از این واژه در کتب فقهی، تعریفی از این اصطلاح در کتب حاضر، مشاهده نمی‌شود.^۳

در نگاه اولیه شاید بتوان گفت که عبارت موازین اسلامی، مطلق بوده و عموم لفظ اسلام را شامل می‌شود. به عبارت دیگر، دامنه شمول موازین اسلام، برابر با دایره علوم اسلامی می‌باشد؛ یعنی آنچه را که در تعلیمات اسلامی می‌گنجد، موازین اسلامی بدانیم. شهید مطهری؛ در جلد دوم کتاب «کلیات علوم اسلامی»، اشاره‌ای به بخش‌ها و ابعاد مختلف اسلام داشته‌اند. ایشان در این زمینه می‌فرمایند:

علمای اسلامی می‌گویند: مجموع تعلیمات اسلامی سه بخش است: الف) بخش عقاید؛ یعنی مسائل و معارفی که باید آنها را شناخت و بدانها معتقد بود و ایمان آورد؛ مانند مسأله توحید و صفات ذات باری تعالی. ب) بخش اخلاق؛ یعنی مسائلی و دستورهایی که دربارهٔ چگونگی بودن انسان از نظر صفات روحی و خصلت‌های معنوی است؛ از قبیل عدالت و تقوا... ج) بخش احکام؛ یعنی مسائل مربوط به کار و عمل که چه کارهایی و چگونه باید انجام شود؛ از قبیل نماز، روزه، حج، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر ...» (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۱۴-۱۳).

بنابراین، در یک نگاه کلی، فقها و اصولیون، لفظ اسلام را اعم از عقاید، اخلاق و احکام می‌دانند و موارد فوق‌الذکر را از توابع اسلام برمی‌شمرند. لذا از تعاریف فوق

می‌توان چنین استنباط نمود که عبارت موازین اسلامی، یک عبارت کلی و جامع می‌باشد که همه اقسام اسلام (عقاید، اخلاق، احکام) را شامل می‌شود و معنایی عام و مطلق از شقوق مختلف ابواب مختلف دین اسلام را افاده می‌کند. در نتیجه، فقهای شورای نگهبان برای آنکه به وظیفه و صلاحیت خود که در اصل چهارم قانون اساسی آمده است عمل کنند، باید همه قوانین را از حیث تمامی شقوق اسلام (عقاید، اخلاق و احکام) مورد بررسی و تطبیق قرار دهند؛ در حالی که این فرض، علاوه بر تعارض با رویه عملی فقهای شورای نگهبان در این زمینه، قابلیت تحقق عملی نیز نخواهد داشت؛ چرا که اگر فقهای شورای نگهبان بخواهند هر قانون و یا مقرره‌ای^۴ را با اخلاق و عقاید اسلامی نیز تطبیق دهند، نیازمند صرف زمانی زیاد و اطناب مُمَل و مذاقه‌ای بی‌حاصل در بعد عملی و در نهایت، موجب اخلال در امر قانونگذاری می‌گردد. لکن این برداشت از عبارت موازین اسلامی، نزدیک به صحت و صواب به نظر نمی‌رسد.

در مقابل این برداشت، نظر و دیدگاهی دیگر وجود دارد که ایرادات وارده بر نظر اول را برطرف می‌سازد. دیدگاه دوم، یک دیدگاه اخص از دیدگاه اول است. بر اساس این نظر، موازین اسلامی، شامل عقاید و اخلاق اسلامی نمی‌شود و تنها شامل احکام اسلامی و آن دسته از اصول و قواعد فقهی می‌باشد که برای رسیدن به حکم شرعی لازم هستند. از این رو، در مجموع می‌توان موازین اسلام را از این منظر، به احکام اسلامی، اصول عملیه، اصول لفظیه و قواعد فقهی تبیین و تشریح نمود. به عبارتی دیگر، معنای موازین اسلامی، اعم از احکام اسلامی است؛ زیرا قواعد کلی فقهی و اصول عقلیه و عملیه جزء موازین اسلامی‌اند، ولی احکام اسلام بر آنها صدق نمی‌کند (عمید زنجانی، ۱۳۷۳، ص ۴۰۲)؛ اما این برداشت نیز قابل نقض و خدشه می‌باشد.

اصولیین و فقها، تعاریف متعدد و تقریباً همسانی از حکم شرعی ارائه نموده‌اند که در مبحث بعد به تفصیل، آن را مورد بررسی قرار خواهیم داد. لکن اختصاراً اشاره می‌کنیم که حکم شرعی، همان قانون و مقرراتی است که به وسیله شارع، مقرر شده و خطابات شرعی دارد و کاشف از حق و تکلیف است و نه خود آن (قافی و شریعتی، ۱۳۸۶، ص ۲۹). به عبارت دیگر، آنچه را که برای رسیدن به حکم، طریقت دارد، نظیر

قواعد فقهی (مثل قاعده لاضرر) در هنگام تطبیق با مسائل در قالب حکم بیان می‌شود. لذا نباید قواعد فقهی و اصول عقلیه و عملیه را متمایز از احکام اسلامی بیان نمود و همگی آنها در مجموع، همان حکم شرعی قلمداد می‌گردند؛ همانگونه که تعاریف ارائه شده از جانب فقها در خصوص قواعد و اصول لفظی و عملیه نیز مؤید این مدعاست. در تعریف اصول لفظیه، آورده شده است که هر حکم ظاهری که مجرایش الفاظ باشد، اصول لفظیه نام دارد؛ مانند اصالة الاطلاق (ولایی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۶) و در تعریف اصول عملیه نیز گفته شده است که اصول عملیه همان ادله‌ای می‌باشد که در ارتباط با استخراج حکم ظاهری است؛ مثل اصل برائت (همان، ص ۱۰۱). لذا از جمیع تعاریف و استدلالات فوق این برداشت نیز راهی به صواب نمی‌یابد.

علاوه بر دو دیدگاه پیشین، برداشت دیگری نیز از لفظ موازین اسلامی وجود دارد که خلأ و ایرادات نظرات فوق را برطرف ساخته و جامع و کامل به نظر می‌رسد. دیدگاه سوم در حقیقت، برداشتی واحد و همسان از عبارات «موازین اسلامی» و «احکام اسلامی» دارد. در واقع، عبارت موازین اسلامی که در اصول متعدد قانون اساسی، به کار رفته است، همان احکام اسلامی می‌باشد که خود (در یکی از انواع تقسیم‌بندیها) به احکام اولیه و ثانویه و حکومتی تقسیم می‌گردد.^۵ نگارنده در استفتائی از مراجع عظام تقلید، سؤال فوق را مطرح نموده که برای تقریب به ذهن، عیناً سؤال و جواب نقل می‌گردد:

سؤال: مقصود و مفهوم واژه «موازین اسلامی» که در کتب متعدد فقهی و حتی در برخی از اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز به کار رفته است، به چه معنا می‌باشد، آیا موازین اسلامی، هم‌معنا و یکی با احکام اسلامی است؟ و یا اینکه تمامی فروع و توابع اسلام؛ مانند اخلاق، عقاید و... را نیز در معنا و مفهوم خود شامل می‌شود؟

پاسخ حضرات آیات عظام عیناً به شرح ذیل می‌باشد:

آیه‌الله صافی گلپایگانی (فقیه و دبیر سابق شورای نگهبان): «مراد، قوانین اسلامی و احکام شرعیه است والله العلم. موفق باشید».

آیه‌الله مظاهری: «موازین اسلامی، همان ظواهر احکام شرع مقدس و همان واجبات و محرمات است که باید رعایت گردد. عقاید، پایه احکام و موازین اسلامی است و

نقش زیربنایی دارد و اخلاق نیز بیشتر در مستحبات و مکروهات است و آنجا که به واجبات و محرمات مربوط می‌شود، همان موازین و احکام شرعی است.»

آیه‌الله مکارم شیرازی: «منظور، احکام اسلامی است.»

آیه‌الله سید محمود هاشمی شاهرودی (عضو فقیه شورای نگهبان): «مراد از موازین اسلامی، همان احکام شرعی می‌باشد که فقها آن را از آیات و روایات اهل بیت استنباط می‌کنند.»

آیه‌الله موسوی اردبیلی: «منظور از موازین اسلام در فقه، همان قواعد و احکام اسلامی است.»

آیه‌الله مصباح یزدی: «واژه‌ها را باید به کمک قرائن قبل و بعد کلام، تفسیر کرد؛ ولی معمولاً در کتابهای قانون، منظور، احکام اسلامی و قواعد کلی مربوط به آنهاست.»

همچنین عباس کعبی نسب [از اعضای سابق شورای محترم نگهبان] نیز در خصوص تعریف عبارت موازین اسلامی که در اصول متعدد قانون اساسی آمده، معتقد است: «موازین اسلامی که در اصل چهارم، بیست و یکم و... قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده است، همان احکام اسلامی و احکام شرعی می‌باشد و نه سایر اقسام و بخش‌های اسلام. از یک جهت (تقسیم‌بندی)، احکام اسلام، عبارت است از احکام اولیه، احکام ثانویه و احکام حکومتی که این بخش‌ها، تشکیل‌دهنده احکام اسلامی و موازین اسلامی و شرعی است.»^۶

همانطور که مشاهده می‌شود، تمامی پاسخ‌های ارائه شده به اتفاق، مؤید صحت این دیدگاه می‌باشد و فقهای معظم نیز بر یکی بودن موازین اسلامی و احکام اسلامی، اتفاق نظر دارند. علاوه بر نظر فقهای معظم که برخی خود سابقه عضویت در شورای نگهبان را دارا بوده یا دارا هستند، می‌توان بر مبنای آنچه که در رد برداشت اول و دوم استدلال نمودیم، دیدگاه سوم که همان یکی دانستن موازین اسلام و احکام اسلام است را عین صواب دانست. به عبارت دیگر، با نگاهی به ادله و استدلال موجود برای رد دو نظر گذشته، صحت این نظر به روشنی به دست خواهد آمد. بنابراین، موازین اسلامی، تنها با احکام اسلامی همسان می‌باشد، نه با عقاید و اخلاق اسلامی. همچنین احکام اسلامی،

اعم از خود حکم شرعی و آنچه که برای رسیدن به حکم لازم مورد استفاده قرار می‌گیرد است؛ یعنی اعم از اصول لفظی و اصول عملی و قواعد فقهی که همگی فقیه را در رسیدن به حکم شرعی یاری می‌دهند.

مبحث دوم: احکام اسلامی

در مبحث قبلی بیان شد که قانون اساسی، علاوه بر اصطلاح موازین اسلامی از عبارت احکام اسلامی نیز برای مرعانمودن ابتدای قوانین و مقررات بر اساس شریعت اسلام استفاده نموده است. در اصول هفتاد و دوم، نود و یکم و نود و ششم، صراحتاً از لفظ احکام اسلامی برای تحقق امر نظارت شریعت بر قوانین بهره برده است. همچنین همانطور که در مبحث قبل استدلال، استنباط و استنتاج نمودیم، موازین اسلامی نیز با احکام اسلامی مشترک معنوی می‌باشد و دارای معنایی همسان با احکام شرعی و اسلامی است. از این رو، لازم است به تشریح و تبیین مفهوم احکام اسلامی به عنوان مأخذ و منبع شریعت ناظر در نظام تقنینی جمهوری اسلامی ایران پردازیم.

احکام اسلام که اصطلاحاً فقه نیز نامیده می‌شود، خود دارای منابع اختصاصی است. این منابع اختصاصی از نظر مذهب رسمی جمهوری اسلامی ایران (مذهب تشیع)، مستنبط از کتاب، سنت، اجماع و عقل است که تحت عنوان ادله اربعه^۷ شناخته می‌شوند و از نظر فقهای شیعه، دارای حجیت می‌باشند. باید توجه نمود که منابع احکام اسلامی در فقه شیعه و اهل سنت، تفاوتی دارد،^۸ لکن همانطور که در اصل دوازدهم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بیان گردیده است، دین رسمی ایران، اسلام و مذهب رسمی کشور، شیعه جعفری اثنی عشری است. لذا می‌بایست برای بیان منابع احکام اسلامی، به منابعی که فقه شیعه بر حجیت آن نظر دارد، رجوع نمود. به همین جهت، مواردی چون شهرت، سیره، قیاس، استحسان، مصالح مرسله و... که در فرق مختلف اهل سنت دارای حجیت می‌باشند، - ولی علمای شیعه، قائل به عدم حجیت آنها هستند - از دایره شمول منابع احکام اسلامی در قانون اساسی و نظام جمهوری اسلامی ایران خارج هستند. اصولیون و لغت‌شناسان اسلامی و حقوقدانان، تعاریف متعددی را از حکم شرعی ارائه

نموده‌اند. لفظ حکم، به معنای اسناد چیزی سلباً یا ایجاباً است (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۶، ص ۲۴۵) و همچنین احکام «جمع حکم، به معنای دستورها و امرها» می‌باشد (همان، ص ۱۶). در تعریف اصطلاح حکم گفته شده است: «دستور مقنن اسلام راجع به افعال مکلفان - یعنی کسانی که عاقل و بالغ و رشید هستند؛ خواه دستور الزامی باشد، چون امر و نهی و خواه نباشد، چون استحباب، کراهت و اباحه (همان، ص ۲۴۲) و در تعریفی دیگر از حکم اسلامی آمده است که حکم شرعی، قانونی است که از جانب خداوند برای تنظیم و ساماندهی زندگی انسان صادر شده است (صدر، ۱۳۷۹، ص ۱۲۳). فقها احکام شرعی را از دیدگاه‌های مختلف تقسیم‌بندی نموده‌اند.^۹

از یک نگاه، حکم شرعی را به دو قسم حکم واقعی و حکم ظاهری تقسیم کرده‌اند. حکم واقعی، حکمی است که بدون در نظر گرفتن علم و جهل مکلف برای او در نظر گرفته می‌شود و خود بر دو قسم احکام واقعی اولیه و احکام واقعی ثانویه تقسیم می‌شود (ولایی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۷).^{۱۰} مراد و هدف خبرگان مدوّن قانون اساسی در به‌کارگیری عبارت احکام شرعی و اسلامی در متن قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تعیین همین بُعد از احکام اسلامی (احکام اولیه و ثانویه) می‌باشد؛ چرا که در جایگاه عملی بررسی فقهی - حقوقی، عدم مغایرت قوانین با احکام اسلامی سایر دسته‌بندیهای ارائه‌شده در خصوص احکام اسلامی، محلی از اعراب نخواهد داشت.

در اصول متعدد قانون اساسی از لفظ احکام اسلامی استفاده شده است و همانطور که در مبحث قبل اشاره شد، مراد از موازین اسلامی نیز همان احکام اسلامی می‌باشد. احکام اسلامی نیز از نظر بررسی عملی، همانند حکم امضایی و تأسیسی، ناظر بر قسم احکام واقعی اولی و ثانوی می‌باشد، نه سایر اقسام احکام اسلامی. هدف از عبارت «احکام اسلامی» که در اصول متعدد قانون اساسی، همچون اصول ۹۱ و ۹۶ به‌کار رفته است، مرعانمودن شریعت اسلام در قوانین و مقررات حاکم در نظام جمهوری اسلامی ایران می‌باشد.

همچنین در خصوص اینکه احکام حکومتی نیز یکی از اقسام مستقل احکام اسلامی است، میان فقها اختلاف نظر وجود دارد. برخی آن را ذیل احکام اولیه و ثانویه تعریف

نموده‌اند و قائل به قسمی مستقل برای آن نشده‌اند و آن را شقی از احکام اولیه یا احکام ثانویه دانسته‌اند.^{۱۱} در مقابل، برخی از فقها و حقوقدانان آن را دسته سوم احکام اسلامی قلمداد نموده‌اند که همانند احکام اولیه و ثانویه، خود قسم مستقلی از احکام اسلامی را تشکیل می‌دهد.^{۱۲}

صرف نظر از بحث پیرامون تقسیم‌بندیهای فوق که نتیجه‌ای عملی بر این بحث مترتب نخواهد کرد، تلاش می‌کنیم که در ادامه این مبحث به تشریح مفاهیم احکام اولیه، احکام ثانویه و احکام حکومتی، به عنوان اقسام احکام اسلامی بپردازیم.

گفتار اول: احکام اولیه

اولین قسم احکام اسلامی، احکام اولیه می‌باشد. اهمیت احکام اولیه را می‌توان از مطرح شدن این احکام در آیات قرآن کریم استنباط نمود. از جمله آیات مرتبط با احکام اولیه، آیه ۱۷۳ سوره بقره و آیه ۱۰۶ سوره نحل می‌باشد. در تعریف احکام اولیه، تعاریف متعددی از جانب فقها ارائه گردیده است که با تسامحی اندک، همه تعاریف را می‌توان مشابه یکدیگر پنداشت. از جمله تعاریف ارائه شده می‌توان به تعریف آیه الله مشکینی که در کتاب «اصطلاحات الاصول» آمده اشاره نمود: «حکم اولی، حکمی است که بر افعال و ذوات، به لحاظ نخستین آنها بار می‌شود؛ مانند حکم و جوب که بر نماز صبح، بار شده و حکم حرمت که روی نوشیدن شراب آمده است و مانند حکم پاکی و نجسی که بر آب و ادرار بار شده است» (مشکینی، ۱۳۴۵، ص ۱۲۱). همچنین در تعریف مشابه دیگری از احکام اولیه آمده است: «احکام اولیه احکامی‌اند که بر طبیعت موضوعات و عناوین وضع شده‌اند و مکلفان از آن جهت که مکلف هستند، به آن مکلف گردیده‌اند، بدون ملاحظه ظرف یا حالت خاصی؛ مثل اضطرار، اکراه، حرج، ضرر و حتی اشتباه و فراموشی یا علم، جهل و شک. حقوق مکلفان نیز همین‌گونه است» (یزدی، ۱۳۷۱، ص ۴۹). تعاریف متعدد دیگری برای احکام اولیه در کتابهای مختلف آورده شده است^{۱۳} که همگی مؤید برداشت و نظری همگون از سوی فقها در این زمینه می‌باشد.

از جمله ویژگی‌ها و خصایص احکام اولیه می‌توان به صدور آن از ناحیه خداوند

متعال یا پیامبر (در موضوعات مسبوق به سابقه) یا فقیه (در موضوعات مستحدثه) اشاره نمود (میرداداشی، ۱۳۸۶، ص ۲۸). همچنین در احکام دینی، اصالت و محوریت با حکم اولی است و حکم ثانوی، فرع بر حکم اولی (است). به عبارت دیگر، جانشین حکم اولی است و تا اولی نباشد، ثانوی معنا نخواهد داشت (الهامی نیا، ۱۳۷۰، ص ۱۱۹).

گفتار دوم: احکام ثانویه

احکام ثانویه به عنوان قسم دوم و مستقل احکام واقعی اسلامی می‌باشد که به عنوان یکی از شقوق احکام اسلامی، منبع و مأخذی ناظر بر لزوم ابتدای قوانین و مقررات بر اساس شریعت اسلام محسوب می‌گردد. برای احکام ثانویه، همانند احکام اولیه، تعاریف متعددی ارائه شده است که جملگی تعاریف ارائه شده، هم‌جهت و هم‌سو با یکدیگر می‌باشند و نمی‌توان تغایر یا اختلافی در این تعاریف مشاهده نمود. از جمله تعاریف ارائه شده، می‌توان به تعریف علامه طباطبایی در این زمینه اشاره نمود. علامه سید محمد حسین طباطبایی در تفسیر «المیزان» آورده‌اند:

احکام ثانویه، عبارت از آن دسته از احکام کلی است که دارای عناوین و موضوعات علم هستند، ولی نه به گونه مطلق؛ بلکه همراه با تقیید و توصیف به چیزی. بدین ترتیب، قضیه از حالت اطلاق و دوام بیرون می‌آید و به صورت قضیه حینیه و وضعیه مادامیه نمایان می‌شود^{۱۴} (طباطبایی، ۱۳۹۴ق، ج ۲، ص ۲۲).

در تعریف دیگری از احکام ثانویه آمده است که حکم ثانوی، حکمی است که بر موضوعی به وصف اضطرار، اکراه و دیگر عناوین ثانوی (عارضی) بار می‌شود؛ مانند جواز افطار یا حرمت امساک در ماه رمضان، برای کسی که روزه برای او ضرر دارد یا موجب حرج است یا او را مجبور به افطار کرده‌اند. این جواز افطار و حرمت امساک، پس از وجوب ماه رمضان (حکم اولی)، «حکم ثانوی» نامیده می‌شود؛ چنانکه عنوان (روزه ضرری و روزه حرجی) نیز «عنوان ثانوی» نام دارد و سبب نامگذاری آن نیز بدین دلیل است که در طول حکم واقعی قرار گرفته و موضوع آن نیز عنوانی است که بر عنوان اول عارض شده

است (مشکینی، ۱۳۴۵، ص ۱۲۱). امام خمینی^۱ نیز در توضیح و تشریح احکام ثانویه فرموده‌اند: «گاهی یک مسائلی در جامعه‌ها پیش می‌آید که باید یک حکم ثانوی در کار باشد، آن هم احکام الهی است، منتها احکام ثانویه الهی» (امام خمینی، ۱۳۸۶، ج ۱۷، ص ۱۶۲). لذا از جمع تعاریف ارائه‌شده برای احکام اولیه و احکام ثانویه، می‌توان اظهار داشت که احکام ثانویه هنگامی در مسأله شرعی به صورت موقتی جاری می‌گردد که اجرا و عمل به حکم اولیه به جهتی از جهات موجهه، غیر مقدور و ناممکن گردد.

همانطور که از تعاریف و نظرات فوق برداشت می‌شود، دین اسلام تمامی ابعاد یک مسأله فقهی را در حالات عادی و غیر عادی تبیین نموده است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت احکام ثانویه، نشان‌دهنده پویایی و انعطاف احکام اسلامی با مقتضیات زمان است و یکی از اسباب جاودانگی اسلام، همین هماهنگی و انطباق با پیشرفت زمان و پاسخ به نیازهای نوظهور فرد و جامعه است (الهامی‌نیا، ۱۳۷۰، ص ۱۲۱). انعطاف‌پذیری احکام اسلامی با شرایط و مقتضیات زمان از جمله ویژگی‌ها و امتیازات مثبت دین اسلام برشمرده می‌شود که مسأله احکام ثانویه از مصادیق بارز این امر است. احکام ثانویه، بیانگر منعطف‌بودن احکام اسلامی در امور مختلف فردی و اجتماعی است. شهید مطهری^۲ در همین خصوص می‌فرماید: «اسلام دین حساب است، حساب اهمّ و مهمّ را می‌کند. می‌گوید در موقع لزوم آن چیزی را که اهمیت کمتری دارد، فدای چیزی که اهمیت بیشتری دارد بکن. این خودش یکی از اموری است که به اسلام انعطاف بخشیده است...» (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۵۳). به عبارت دیگر، می‌توان گفت در مورد مزاحمت تکلیف اهم با مهم، بدیهی است نظر به عدم امکان امتثال هر دو تکلیف، عقلاً و شرعاً ترک تکلیف مهم جایز می‌شود. البته این انعطاف‌پذیری و تغییر در احکام اسلامی، تابع ضوابط و شرایطی است که شارع، تعیین نموده است و لذا دارای چارچوبی معین و قاعده‌مند است.

در کتب فقهی، از عناوین متعدد ثانوی، برده شده است که از مهم‌ترین عناوین ثانوی در فقه اسلامی، می‌توان از ضرورت، حفظ نظم و مصلحت اجتماعی، ضرر و اضطرار، عسر و حرج، نذر و عهد و قسم، اکراه، تقیه، حقوق والدین نام برد.^{۱۵}

در خصوص چگونگی رابطه بین حکم اولیه و حکم ثانویه و مسأله جمع این دو حکم، بین فقها اختلاف نظر وجود دارد. به عبارت دیگر، در مورد چگونگی نحوه تقدّم احکام ثانویه بر احکام اولیه و مبنای اصولی این عمل، اختلاف نظر وجود دارد. در این زمینه، سه نظر وجود دارد: برخی از فقها؛ همانند شیخ انصاری و محقق بجنوردی قائل به نظریه حکومت می‌باشند. این دسته از فقها معتقدند احکام ثانویه، حاکم بر احکام اولیه می‌باشند و در تعریف حکومت نیز گفته‌اند: حکومت، عبارت است از تصرف یکی از دو دلیل در موضوع یا محمول دلیل دیگر، به نحو توسعه و تعمیم یا به نحو تضییق و تخصیص (لطفی، بی‌تا، ص ۵۱۶). در مقابل نظریه حکومت، برخی از فقها قائل به نظریه تخصیص در ارتباط احکام اولیه و احکام ثانویه شده‌اند. آیه‌الله خویی، آیه‌الله حکیم و محقق خویی از جمله طرفداران نظریه تخصیص می‌باشند و معتقدند رابطه احکام ثانویه و احکام اولیه، یک رابطه خاص و عام می‌باشد که از جمع این احکام، احکام ثانویه، احکام اولیه را تخصیص می‌زنند. علاوه بر دو نظر حکومت و تخصیص، برخی از فقها رابطه بین احکام اولیه و ثانویه را در قالب نظریه تعارض، مطرح نموده‌اند. در این نظریه، فقها نسبت ادله احکام اولیه را با ادله احکام ثانویه از سنخ تعارض دانسته و هنگام وقوع چنین حالتی قواعد باب تعارض را جاری نموده‌اند (همان، ص ۵۱۹). از جمله طرفداران این نظریه، می‌توان از ملا احمد نراقی نام برد. علاوه بر این سه نظر، بسیاری از فقها و حقوقدانان معاصر، معتقدند که در خصوص رابطه بین احکام اولیه و احکام ثانویه باید در هر مورد مستقلاً قائل به تفصیل شد و نباید حکم کلی و یا یک نظر را پذیرفت.^{۱۶}

گفتار سوم: احکام حکومتی

احکام حکومتی نیز همانند احکام اولیه و ثانویه بر شرعی بودن قوانین و مقررات، بر اساس شریعت اسلام نظر دارد. به عبارت دیگر، احکام حکومتی نیز از جمله منابع و مأخذی است که فقهای شورای نگهبان، باید در تطبیق قوانین و مقررات با موازین و احکام اسلامی بدان توجه نموده و مفاد آن را در این نظارت ملحوظ دارند. همانطور که

در ابتدای این مبحث اشاره شد، در خصوص جایگاه احکام حکومتی به عنوان یکی از اقسام مستقل احکام اسلامی، بین فقها اختلاف نظر وجود دارد. برخی معتقدند احکام حکومتی در ذیل احکام ثانویه، قابل طرح و بسط می‌باشند و از شقوق احکام ثانویه به‌شمار می‌روند. در مقابل این نظر، گفته شده که احکام حکومتی، نه از نوع احکام اولیه است و نه از اقسام احکام ثانویه؛ بلکه مستقل از احکام اولیه و ثانویه می‌باشد. علاوه بر این دو نظر، برخی از فقها، احکام حکومتی را حکم شرعی قلمداد ننموده و آن را از دایره احکام شرعی خارج نموده‌اند. آنها معتقدند که احکام حاکم و ولی امر شرعی، نه از احکام اولی است و نه از احکام ثانوی، بلکه اصلاً حکم شرعی نیستند؛ زیرا خود ولایت از احکام شرعی اولی است که ادله مفصلی از قرآن، سنت، عقل و بلکه اجماع جعل شده است (یزدی، ۱۳۷۱، ص ۶۰). صرف نظر از آنکه بخواهیم به تشریح بحث مناقشه‌برانگیز جایگاه احکام حکومتی پردازیم، در این بند تلاش می‌کنیم به تعریف و بررسی ارکان و ویژگی‌های احکام حکومتی به عنوان یکی از عناصر احکام اسلامی پردازیم؛ خواه این عنصر را مستقل قلمداد کنیم یا آن را ذیل احکام ثانویه بدانیم.

تعاریف متعددی از احکام حکومتی به عنوان یکی از عناصر احکام اسلامی از سوی فقها ارائه گردیده است. این تعاریف متعدد، همانند تعاریف احکام اولیه و ثانویه از یک تشابه معنایی و هم‌جهتی برخوردار هستند. در تعاریف ارائه‌شده از احکام حکومتی از سوی فقها اختلاف بنیادی و اساسی مشاهده نمی‌شود و همگی یک منظور را بیان می‌دارند. از جمله تعاریف متعدد ارائه‌شده برای احکام حکومتی می‌توان به تعریف امام خمینی 1 اشاره نمود که می‌فرماید: «مقصود از احکام حکومتی) اختیارات حضرت رسول 9 و ائمه : و فقها در امر حکومت و دستورها و مقرراتی است که به عنوان حاکم و در مقام اجرای حاکم شرع و اداره جامعه، وضع و صادر کرده‌اند» (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۷۵ و ۱۸). در تعریف دیگری از حکم حکومتی آمده است: «حکم حکومتی، عبارت است از دستورات، مقررات و قوانینی که حاکم جامعه اسلامی بر اساس مصلحت در حوزه مسائل اجتماعی به منظور اجرای احکام شرع یا اداره جامعه به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم صادر یا وضع

کند» (میرداداشی، ۱۳۸۶، ص ۲۴).

همانطور که از تعاریف فوق و سایر تعاریف ارائه شده بر می آید، حکم حکومتی دارای خصایص و ویژگی هایی می باشد که آن را از احکام اولیه و ثانویه، متمایز می نماید، برخلاف احکام اولیه و ثانویه که در شرع، معین گردیده است و ممکن است از ناحیه خداوند یا پیامبر یا فقها صادر گردد. لکن منشأ صدور احکام حکومتی، تنها و تنها حاکم جامعه اسلامی است و به اعتبار صلاحیت شرعی که به حاکم جامعه اسلامی اعطا شده، صادر می گردد. از دیگر ویژگی های احکام حکومتی می توان گفت که حکم حکومتی ممکن است دستور جزئی و ناظر به شخص یا موردی خاص و یا قانون و قاعده کلی باشد (همان، ص ۲۵). البته «حکم حکومتی (جزئی یا کلی)، باید در حوزه مسائل اجتماعی و عمومی باشد» (امام خمینی بی تا، ص ۶۵۴). علاوه بر آنکه حکم حکومتی باید در حوزه مسائل اجتماعی و عمومی باشد، می بایست با زمان صدور حکم و یا اجرای حکم نیز متناسب و هماهنگ باشد. شهید مطهری با بهره گیری از عباراتی همچون اختیارات حاکم شرع و اختیارات وسیع حاکم، احکام حکومتی را یکی از اسباب و راههای منطبق نمودن اسلام با مقتضیات زمان، معرفی نموده است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۶۲ و ۶۴).

از مهم ترین خصایص و اوصاف احکام حکومتی، مرعانمودن مصالح جامعه اسلامی در آن است. در آثار متعدد اصولیین و فقها، مصلحت به عنوان عنصر شاخص و اساسی احکام حکومتی، شناسایی، معرفی و بررسی شده است. در اصطلاح اصولی، واژه مصلحت را از نظر معنا و وزن، مساوی با واژه منفعت دانسته و بیان داشته اند که مصلحت عبارت است از تأمین هدف شارع و هدف شارع عبارت است از مواظبت دین، جان، عقل، نسل و مال انسان (غزالی، بی تا، ص ۱۷۷). صرف نظر از بحث پیرامون اختلاف نظر شیعیان و اهل سنت در حجیت مصلحت در استنباط حکم و نگاه متفاوت شیعه و اهل سنت به مقوله مصلحت، باید به این نکته اشاره کنیم که عنوان احکام حکومتی و رعایت مصلحت در صدور آن تا پیش از برخورد نظام جمهوری اسلامی ایران با مشکلات فراوان در راستای قانونگذاری، در فقه مدون

شیعه، کاربرد چندانی نداشته است (صرّامی، ۱۳۷۳، ص ۶۳)؛ لکن مصلحت در فقه و اصول اهل سنت، کاربردی دیرینه دارد (همان، ص ۶۶). در خصوص قلمرو احکام حکومتی نیز باید گفت که حاکم جامعه اسلامی، مسؤول حسن اجرای احکام اسلامی در جامعه و مسؤول حفظ نظام اسلامی و مصالح مسلمین است. از این رو، حاکم اسلامی، طبق اصطلاح فقهی «مبسوط الید» در تمامی امور و شؤونی که برای حفظ حیات جامعه اسلامی، لازم و ضروری است با رعایت مصالح جامعه اسلامی، احکام حکومتی را صادر می‌نماید.

امام خمینی 1 در خصوص دامنه اختیارات حاکم اسلامی بیاناتی را مطرح می‌نمایند که از این عبارات می‌توان قلمرو و گسترده احکام حکومتی را استنباط نمود. ایشان در این باره می‌فرمایند:

حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله ﷺ است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است، خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم، تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب شود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک‌جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج - که از فرایض مهم الهی است - در مواقعی که مخالف صلاح کشور دانست، موقتاً جلوگیری کند (امام خمینی، ج ۲۰، ۱۳۸۶، ص ۱۷۱-۱۷۰).

امام خمینی در کتاب ولایت فقیه نیز به تبیین قلمرو احکام حکومتی پرداخته‌اند و صراحتاً بیان داشته‌اند که همان ولایت و اختیاراتی که پیامبر و ائمه : در امر حکومت و اداره جامعه داشتند برای فقیه جامع‌الشرائط نیز ثابت است (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۴۰).

در پایان این مبحث به بیان برخی از مصادیق احکام حکومتی می‌پردازیم که از جمله مثالها و مصادیق احکام حکومتی در طول تاریخ فقهی شیعه می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱. امام صادق 7 فرمودند: «پیامبر اکرم 9 شرکت در نماز جماعت را بر همسایگان مسجد لازم کرد و فرمود: «خانه همسایگان مسجد که در نماز جماعت شرکت نمی‌کنند را باید به آتش کشید» (حرّ عاملی، بی‌تا، ج ۸، ص ۲۹۲).
۲. شیخ حرّ عاملی (صاحب وسائل الشیعة) از عمّار نقل کرده است که امام صادق 7 به من و سلیمان بن خالد فرمود: «تا زمانی که در مدینه هستید، به دستور من ازدواج موقت بر شما دو نفر حرام است؛ زیرا شما فراوان به نزد من می‌آید و بیم آن را دارم که [از طرف حکومت] دستگیر شوید و شایع بشود که دوستان ما همواره در پی چنین کارهایی هستند» (همان، ج ۲۱، ص ۲۳).
۳. صدور حکم حکومتی از سوی امام خمینی؛ همچون حکم به لزوم مشارکت زنان در تظاهرات انقلابی و سر دادن شعارهایی علیه نظام طاغوت؛ هر چند شوهر و پدر آنان راضی نباشد. با این حکم، اجتماعات، چند برابر شد و در سرعت‌بخشیدن به انقلاب و پیروزی آن اثر داشت (یزدی، ۱۳۷۱، ص ۶۰-۶۱).

نتیجه‌گیری

با بررسی و امعان نظر در مباحثی که مطرح شد در خواهیم یافت که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، در اصول متعدد خود؛ از جمله در اصول چهارم، هفتم و دوم، نود و یکم، نود و ششم، بر مرعانمودن حکومت شریعت اسلام بر کلیه قوانین و مقررات نظر داشته و ابتدای قوانین و مقررات را بر اساس اصول، احکام و قواعد اسلامی لازم شمرده است. خبرگان مدوّن قانون اساسی به منظور دستیابی به این هدف در اصول فوق، از دو اصطلاح به ظاهر متفاوت بهره برده‌اند. لذا ما در این نوشتار به تفصیل، ابعاد مختلف این دو اصطلاح (موازین اسلامی و احکام اسلامی) را تشریح و تبیین نمودیم و با تحلیل لفظی، معنایی و اصولی عبارات فوق، به این نکته دست یافتیم که اصطلاحات موازین اسلامی و احکام اسلامی از همسانی معنایی و اشتراک معنوی

لفظی برخوردار هستند. بنابراین، موازین اسلامی در یک برداشت صواب و صحیح، همان احکام اسلامی می‌باشند و حکم شرعی و اسلامی آن؛ یعنی آنچه که علی الظاهر، فقیه به وسیله ادله اربعه (کتاب، سنت، اجماع و عقل) به آن دست می‌یابد و یا آنچه که در رسیدن به حکم، از آن بهره می‌گیرد؛ همانند اصول لفظیه و اصول عملیه، اعم است. از این رو، حکم اسلامی دارای اقسام متعددی است که براساس غایت و مراد قانون اساسی، به احکام اولیه، احکام ثانویه و احکام حکومتی تقسیم می‌گردد. برای آنکه معنای دقیق احکام واقعی اسلام را تفهیم و تشریح نماییم به ذکر تعریف و تحلیل شقوق و جزئیات آن در سه محور احکام اولیه، احکام ثانویه و احکام حکومتی پرداختیم. لذا منبع و مأخذی که مبنای کارکرد فقهای شورای نگهبان در سنجش قوانین و مقررات با شریعت اسلام قرار می‌گیرد، همان احکام واقعی اسلام است. برای تأیید صحت این نظر، علاوه بر معنای لفظی و اصولی اصطلاحات مورد بحث، باید به رویه عملی شورای نگهبان و نظر فقها و اصولیین نیز تمسک جست که خود می‌تواند مؤید و مثبت این ادعا باشد.

یادداشت‌ها

۱. علاوه بر مقدمه قانون اساسی، اصطلاح موازین اسلامی در اصول ۴، ۲۰، ۲۱، ۲۶، ۶۱، ۹۴، ۱۰۵، ۱۱۰، ۱۱۲، ۱۵۱، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۷۷ آورده شده است.
۲. ر.ک: کتاب «مبانی فقهی حکومت اسلامی» آیه‌الله حسینعلی منتظری، جلد ۱، صفحه ۲۳۱ (و جوب حفظ جان و مال و ناموس)؛ جلد ۲، صفحه ۳۶ (شرایط رهبری)؛ جلد ۲، صفحه ۳۴۲ (اطلاع از مقررات موازین اسلامی)؛ جلد ۴، صفحه ۱۷ (اشاره به ریشه‌های انقلاب). همچنین آیه‌الله عمید زنجانی در کتاب «فقه سیاسی»، جلد ۱، صفحه ۵۴ (تجدید نظر در قانون اساسی)، و نیز در جلد ۱، صفحه ۱۲۴ و صفحه ۱۶۲ (متمم قانون اساسی مشروطه) و صفحات ۲۱۲ و ۲۱۳ (انطباق قوانین با موازین اسلام) از اصطلاح «موازین اسلامی» استفاده شده است؛ لکن آنها نیز همانند کتب قبلی تعریفی را از عبارت موازین اسلامی ارائه ننموده‌اند.
۳. لازم به ذکر است که مرحوم آیه‌الله عمید زنجانی در جلد چهارم کتاب «فقه سیاسی» در تعریفی کوتاه، اشاره‌ای موجز به مفهوم موازین اسلامی می‌نماید که در ادامه این مبحث، آورده خواهد شد. سپس به بررسی این دیدگاه خواهیم پرداخت.

۴. به موجب ماده ۲۵ قانون دیوان عدالت اداری، فقهای شورای نگهبان، مرجع صالح برای تشخیص مغایرت یا مطابقت مقررات با موازین اسلام دانسته شده‌اند.
۵. احکام اسلامی در مبحث دوم تعریف، به تفصیل مورد بررسی و واکاوی قرار خواهد گرفت.
۶. مصاحبه با دفتر گروه حقوق عمومی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۹۱/۷/۹.
۷. در واقع وحی، تنها سرچشمه اصلی استنباط حقوق اسلام است و سه مأخذ دیگر (سنت، اجماع و عقل) تابعی از آن هستند. لذا عموم فقها از به‌کاربردن عنوان منابع در این مورد اجتناب کرده، تعبیر ادله را به‌کار برده‌اند... (مقاله «منابع و مبانی حقوق عمومی در اسلام»، مجله اندیشه‌های حقوقی، عمید زنجانی و محمدعلی محمدی، ص ۸).
۸. برای مطالعه بیشتر در این زمینه، رجوع کنید به کتاب «مباحثی از اصول فقه»، دفتر دوم، منابع فقه از دکتر سیدمصطفی محقق داماد.
۹. مهم‌ترین تقسیم‌بندیهای موجود در خصوص حکم در کتب علمای علم اصول، عبارتند از: حکم تکلیفی - وضعی، حکم واقعی - ظاهری، حکم مولوی - ارشادی، حکم تأسیسی - امضائی.
۱۰. در برابر احکام واقعی، احکام ظاهری قرار دارند و حکم ظاهری آن حکمی است که با فرض جهل به حکم واقعی، تعیین می‌شود. به بیانی دیگر، حکم ظاهری در موردی است که مجتهد نتواند از ادله اجتهادی (قرآن، سنت، عقل و اجماع)، حکم را به دست آورد و در حالت شک و تردید قرار گیرد. در آنجا برای اینکه مقلدان را از حیرت و سرگردانی خارج کند، حکم ظاهری صادر می‌کند (عیسی ولایی، فرهنگ تشریحی اصطلاحات الاصول، ص ۱۰۱).
۱۱. برای دیدن تشریح این نظر، رجوع کنید به ناصر مکارم شیرازی، انوار الاصول، ص ۵۶۳ و محمد یزدی، مقاله «نظریه امام خمینی در احکام ثانویه» مجله فقه اهل بیت، سال ۱۴، ش ۵۴، ص ۵۱.
۱۲. برای دیدن تشریح این نظر، رجوع کنید به مقاله «بررسی فقهی حقوقی حکم حکومتی»، سیدمهدی میرداداشی، مجله رواق اندیشه، ش ۴۴، ص ۴۹ تا ۲۱.
۱۳. برای مطالعه نظرات مختلف در تعریف احکام اولیه، رجوع کنید به علی‌اکبر کلانتری، «حکم ثانوی در تشریح اسلامی»، فصل دوم.
۱۴. برای توضیح و تفهیم اصطلاح اصولی «قضیه حینیه و قضیه وضعیه مادامیه» رجوع کنید به عیسی ولایی، فرهنگ تشریحی اصطلاحات الاصول.
۱۵. برای مطالعه بیشتر در زمینه عناوین ثانویه، رجوع کنید به علی‌اصغر الهامی‌نیا، مقاله «احکام

اولیه، ثانویه و حکومتی» مجله مریبان، سال اول، ش ۳.

۱۶. برای مطالعه بیشتر در زمینه رابطه احکام اولیه و ثانویه، رجوع کنید به محمد یزدی، مقاله «نظریه امام خمینی در احکام ثانویه»، مجله فقه اهل بیت، سال ۱۴، ش ۵۴، ص ۶۱-۴۷ و همچنین به اسدالله لطفی، مقاله «رابطه ادله احکام ثانویه با ادله احکام اولیه» نشریه دانشکده الهیات مشهد، ش ۴۹ و ۵۰، ص ۵۳۰-۵۱۱.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. الهامی نیا، علی اصغر، «احکام اولیه، ثانویه و حکومتی»، مجله مریبان، سال اول، ش ۳، ۱۳۷۰.
۳. امام خمینی، سیدروح الله، استفتانات حضرت امام خمینی، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۵، ۱۳۸۰.
۴. -----، توضیح المسائل، انتشارات بارش، چ ۱۵، ۱۳۹۰.
۵. -----، صحیفه نور، ج ۱۷ و ۲۰، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۶.
۶. -----، کتاب البیع، ج ۲، انتشارات مهر، بی تا.
۷. -----، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چ ۱۸، ۱۳۸۸.
۸. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ترمینولوژی حقوق، تهران: انتشارات گنج دانش، چ ۱۸، ۱۳۸۶.
۹. جوان آراسته، حسین، «قانون اساسی و مبانی حاکمیت دینی در قانونگذاری (بررسی اصول دوم و چهارم)» مجله حکومت اسلامی، سال هشتم، ش ۲، ۱۳۷۹.
۱۰. خُر عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعة، ج ۸ و ۲۱، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا.
۱۱. سعیدی پور، محمود، فرهنگ جدید فارسی رازی، تهران: انتشارات فخر رازی، چ ۵، ۱۳۷۲.
۱۲. شیخ صدوق، ابی جعفر محمدبن علی بن الحسین قمی، من لایحضره الفقیه، ج ۴، علی اکبر غفاری، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۵ق.
۱۳. صدر، سیدمحمدباقر، المعالم الجديدة للاصول، قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهید صدر، ۱۳۷۹.
۱۴. صرّامی، سیف الله، «احکام حکومتی و مصلحت»، مجله راهبرد، ش ۴، ۱۳۷۳.
۱۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۴ق.

۱۶. عمید زنجانی، عباسعلی و محمدی، محمدعلی، «منابع و مبانی حقوق عمومی در اسلام»، مجله اندیشه‌های حقوقی، ۱۳۸۵.
۱۷. عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، ج ۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۳.
۱۸. غزالی، ابوحامد محمد، المستصفی، بیروت: دارالفکر، بی تا.
۱۹. قافی، حسین و شریعتی، سعید، اصول فقه کاربردی، ج ۱، انتشارات سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم اسلامی (سمت)، ج ۲، ۱۳۸۶.
۲۰. لطفی، اسدالله، «رابطه ادله احکام ثانویه با ادله احکام اولیه»، مجله دانشکده الهیات مشهد، ش ۴۹ و ۵۰، بی تا.
۲۱. محقق داماد، سیدمصطفی، مباحثی از اصول فقه (دفتر اول: مبحث الفاظ)، مرکز نشر علوم اسلامی، ج ۱۵، ۱۳۸۵.
۲۲. مرتضوی، سیدضیاء، «درآمدی بر مبانی کلی فقهی حجاب و مسؤولیت دولت اسلامی»، مجله فقه، ش ۵۱ و ۵۲، ۱۳۸۵.
۲۳. مشکینی، علی، اصطلاحات الاصول، قم: انتشارات مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۴۵.
۲۴. مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، تهران: انتشارات صدرا، ج ۴، ۱۳۶۸.
۲۵. -----، کلیات علوم اسلامی (کلام - عرفان - حکمت عملی)، ج ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۲۶. معین، محمد، فرهنگ فارسی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ج ۲۶، ۱۳۸۷.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، انوار الاصول (تقریراً لمباحث سماحة آية الله العظمی الشیخ ناصر مکارم الشیرازی)، احمد قدسی، قم: انتشارات مدرسه علی بن ابی طالب ۷، ج ۲، ۱۴۲۸ ق.
۲۸. منتظری، حسینعلی، مبانی فقهی حکومت اسلامی، ترجمه و تحریر محمود صلواتی و ابوالفضل شکری، «چهار جلد»، سالهای انتشار ۱۳۷۱-۱۳۶۷.
۲۹. میردآدشتی، سیدمهدی، «بررسی فقهی - حقوقی حکم حکومتی»، مجله رواق اندیشه، ش ۴۴، ۱۳۸۶.
۳۰. ولایی، عیسی، فرهنگ تشریحی اصطلاحات الاصول، تهران: نشر نی، ج ۳، ۱۳۸۳.
۳۱. هدایت‌نیا، فرج‌الله و کاویانی، محمد، بررسی فقهی - حقوقی شورای نگهبان، تهران: مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰.
۳۲. یزدی، محمد، «نظریه امام خمینی در احکام ثانویه»، مجله فقه اهل بیت، سال ۱۴، ش ۵۴، ۱۳۷۱.

تبعیض مثبت در اسلام و حقوق اقلیت‌های دینی در حکومت اسلامی

محمدجواد جاوید*

تأیید: ۹۲/۷/۱۶

دریافت: ۹۲/۴/۱۹

چکیده

با رویکردی حقوق بشری می‌توان گفت که در اسلام به معنای خاص، اقلیت وجود ندارد؛ چرا که همگان از منظر انسانی با یکدیگر برابرند و در برخورداری از حقوق بنیادین بشری از حقوقی مساوی برخوردارند. از این رو، مسأله اقلیت‌های دینی به عنوان تنها اقلیت مطرح در حقوق اسلامی در ذیل مسائل مرتبط با حقوق شهروندی - و نه حقوق بشری - بررسی می‌شود. البته باید توجه داشت این بررسی، تنها با نگاه به حقوق اسلامی نیست، بلکه در کلیهٔ مباحث حقوقی مدون امروزی مسأله‌ای تحت عنوان حقوق اقلیت‌ها در ذیل حقوق شهروندی طرح می‌گردد. مقاله حاضر با مبنای قرارداد بیان فوق به عنوان مفروض مسأله، با تأکید بر حقوق و آزادیهای اقلیت‌های دینی در اسلام، مدعی است که اساساً نوعی تبعیض مثبت با لحاظ اقلیت‌های دینی در اسلام و ایران وجود دارد.

واژگان کلیدی

اقلیت‌ها، حقوق بشر، حقوق شهروندی، تبعیض مثبت، ایران، اسلام

* دانشیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.

مقدمه

هر چند ممکن است در مقام عمل در دوره‌هایی از تاریخ، اجحافهایی مغایر با اصول اسلامی در مورد اقلیت‌های دینی صورت گرفته باشد، اما از اصول ثابت اسلامی که از سوی قرآن و سنت، مورد تأکید قرار گرفته این است که کلیهٔ انسانها از جمله اقلیت‌ها در حقوق انسانی با یکدیگر برابرند. آنگاه که بحث از انسان در میان است، قرآن کریم در رعایت حق و حقوق افراد، بیگانه و خودی نمی‌شناسد. ایمان در هر شکل آن در جامعه، نشان از شرط برخورداری از مزایای شهروندی بیشتر است، نه برخورداری از حقوق انسانی بیشتر. قرآن کریم در مقام ترسیم جامعه صالحان و مؤمنان، بر اولویت و تقدم آنانی اصرار دارد که تابع منافع عموم جامعه‌اند و در یک جامعه اسلامی که اکثریت شهروندان مسلمانند، اولویت با آنان است. با این حال، جامعه اسلامی بالاترین تعصب را نسبت به رعایت حقوق انسانی همگان، ولو غیر مسلمانان دارد. از این رو، اقلیت در اسلام به معنای خاص بی‌معناست و همگان از منظر انسانی برابرند. لذا اساساً مسأله اقلیت‌های دینی، تنها اقلیت مطرح در حقوق اسلامی است که ذیل مباحث حقوق شهروندی - و نه حقوق بشری - قابل بررسی است. این بررسی، تنها منحصر به حقوق اسلامی نیست، بلکه در تمامی مکاتب حقوقی مدون امروزی مسأله‌ای تحت عنوان حقوق اقلیت‌ها در ذیل حقوق شهروندی طرح می‌گردد. پرسش اساسی این نوشتار، حول یک مسأله کلیدی است و آن اینکه آیا برای برخورداری از حقوق انسانی در اسلام باید لزوماً مسلمان بود؟ پاسخ این پرسش منفی است. طبعاً تقریر پرسش فوق و سپس پاسخ به آن تمهیداتی می‌طلبد.

هیچ شکی وجود ندارد که برتری ذاتی اسلام نسبت به سایر ادیان، قابل خدشه نیست. لذا در یک رویکرد درون‌دینی و اعتقادی، فرد مسلمان با فرد غیر مسلمان برابر نیست؛ اما فرضیه ما آن است که این بیان به معنای تفاوت در انسانیت هیچ کس نمی‌باشد، بلکه ناظر به بعد تقوا در افراد است؛ همانگونه که قرآن کریم نیز ملاک برتری در قرابت به حضرت حق و تعامل مؤمنان با یکدیگر را تقوا قرار داده است. با این وصف، اگر دولت اسلامی تشکیل گردد و معیار خویش را در ارائه خدمات انسانی، سطح تقوا یا صرف مسلمانی

افراد قرار دهد، این رویکرد از منظر دینی هم ناصواب خواهد بود.^۱ بر عکس، دولت اسلامی این اختیار را دارد تا بر اساس اصل «وفاداری» که بنیان هر حاکمیتی بر آن استوار می‌گردد در برخی حوزه‌هایی که ما از آن حوزه‌ها به حقوق شهروندی تعبیر می‌کنیم،^۲ تمایزاتی در اعطای امتیازات؛ هر چند به نفع اقلیت دینی - و هر چند از طریق تبعیض مثبت -^۳ قائل شود. در نامه^۴ ۵۳ نهج البلاغه می‌خوانیم که حضرت امیر 7 خطاب به مالک اشتر فرمودند: «قلب خود را نسبت به مردم لبریز از رحمت، محبت و لطف به آنان کن...؛ زیرا مردم یا هم‌کیشان تو هستند و یا هم‌نوعان تو».^۴ از این سخن استفاده می‌شود که اقلیت‌های دینی در درجه اول، به‌عنوان یک انسان صاحب کرامت، صاحب حقوق انسانی هستند و در درجه بعد به‌عنوان شهروندان غیر مسلمان حق دارند در کشور اسلامی با آزادی، طبق آیین خود عمل نمایند، مشروط بر اینکه به میثاق خود با حاکمیت اسلامی پای‌بند باشند. با این مقدمه، بررسی و تبیین جایگاه حقوقی اقلیت‌ها در اسلام، محتاج توضیح بیشتری است؛ چرا که در اسلام بر نوعی از تفاوت نیز صحنه گذارده شده است. بنابراین، ضمن بیان یک مقدمه تاریخی به‌عنوان مؤید فرضیه نوشتار حاضر، در جواب سؤال اصلی مقاله، به وضعیت اقلیت‌ها از منظر حقوق انسانی در اسلام و ایران در دو بخش کلان می‌پردازیم. اول، جایگاه اقلیت‌ها در اسلام و حقوق آنها و دوم، وضع کنونی آنها در ایران امروز.

بررسی تاریخی حقوق اقلیت‌ها در اسناد

میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی ۱۹۶۶ در واقع، اولین سند عامی است که به صورت جداگانه به حقوق اقلیت‌ها می‌پردازد و علی‌رغم تغییرات زیادی که در بخش‌های مختلف میثاق، صورت گرفت، پیشنهادات مربوط به اقلیت‌ها با استقبال فراوان روبه‌رو شد و تغییری در آن صورت نگرفت (ترنبری، ۱۳۷۹، ص ۵۲). وضعیت اقلیت‌ها که تقریباً تا زمان تصویب این میثاق، مسکوت مانده بود، برای اولین بار مورد توجه قرار گرفت. ماده ۲۷ میثاق حقوق مدنی و سیاسی، مشخصاً به موضوع اقلیت‌ها پرداخته و بیان می‌کند: «در کشورهایی که اقلیت‌های نژادی، مذهبی یا زبانی وجود

دارند، اشخاص متعلق به اقلیت‌های مزبور را نمی‌توان از این حق محروم نمود که مجتمعاً با سایر افراد گروه خودشان از فرهنگ خاص خود متمتع شوند و به دین خود متدین بوده و بر طبق آن عمل کنند یا به زبان خود تکلم نمایند». اگر چه بررسی حقوق اقلیت‌ها تحت عنوان یک ماده جداگانه، پیشرفت بزرگی در راستای حقوق اقلیت‌ها به شمار رفت، اما با توجه به مندرجات ماده ۲۷ به‌خوبی فهمیده می‌شود که از حقوق سیاسی اقلیت‌ها به‌عنوان یک گروه جداگانه حرفی به میان نیامده است؛ به‌گونه‌ای که نمایندگان اغلب کشورها به هنگام تدوین میثاق حقوق مدنی و سیاسی، اظهار داشتند که تحقق حقوق اقلیت‌ها نباید مشوق ایجاد گروه‌های اقلیت جدید و یا موجب رکود روند ادغام قومی شده و وحدت کشور را به مخاطره اندازد. مسأله دیگر، مسأله وفاداری اقلیت‌ها به کشور خود می‌باشد. از این رو، پیشنهاد شده، مسأله «وفاداری»، جزء عناصر تعریف «اقلیت» گنجانده شود؛ به‌گونه‌ای که نماینده یونان در میثاق، اعلام نمود که ماده ۲۷ نباید به شکلی اعمال شود که باعث ایجاد اقلیت‌های جدید شود. البته ناگفته پیداست که اعضای اقلیت‌ها نمی‌توانند ماده ۲۷ را مبنایی برای فعالیت‌های خرابکارانه خود علیه دولت و دیگران قرار دهند (همان، ص ۶۸). در عین حال، نباید فراموش کرد که هنوز در قرن بیست و یکم چه جسورانه برخی کشورها آشکارا بخشی از شهروندان خود را از حداقل حقوق شهروندی؛ از جمله حق مسکن و حق اقامت محروم می‌کنند و رفتار انسانی با اقلیت‌های نژادی و زبانی جامعه خود را رسماً به سخره می‌گیرند. به‌عنوان مثال، در فلسطین اشغالی، بیش از یک و نیم میلیون نفر با تبار عربی زندگی می‌کنند، اما «زیپی لیونی»؛ وزیر خارجه این رژیم در ۱۲ دسامبر ۲۰۰۸ میلادی اظهار داشت که این افراد، شهروندان اصیل اسرائیل نیستند. هر چند این ایده که فلسطینی‌های سرزمین‌های اشغالی شهروند حقیقی رژیم صهیونیستی نیستند دیدگاه تازه‌ای نیست و بارها از جانب راستگرایان این رژیم ابراز شده است، اما عجیب آن است که این بار، همان نظرات افراطی از زبان وزیر خارجه رژیم اشغالگر قدس بیان می‌شود.^۵ هنوز هم دولت‌هایی به صراحت خود را مخاطب کنفرانس‌های ضد نژادپرستی سازمان ملل ندانسته و آگاهانه و عامدانه به تحریم برگزاری چنین

دادخواهی‌هایی می‌پردازند. جالب است که دولت ایالات متحده آمریکا با بندی از پیش‌نویس، مخالف است که می‌خواهد «اهانت به ادیان» را ممنوع کند. همچنین به گزارش روزنامه «واشنگتن پست»، ایالات متحده آمریکا آن بخش از طرح سند پایانی این کنفرانس که خواهان پرداخت غرامت از بابت برده‌داری است را نیز رد می‌کند.^۶ در کشورهای همچون آلمان، چین و چین نیز که گروه‌هایی از اقلیت‌ها از جمله مسلمانان زندگی می‌کنند نادیده گرفته شدن حقوق آنان توسط دولت‌های این کشورها، مورد اعتراض انسانهای نوع دوست و کشورهای مسلمان قرار دارد. پس در مسأله حقوق اقلیت‌های مسلمان نیز وضع، به همین صورت است. به عبارت دیگر، هر چند این‌گونه اقلیت‌ها خود به خوبی می‌دانند که در مصادر حاکمیتی جامعه قرار نخواهند گرفت، اما دولت‌های متبوع آنان موظف به رعایت حقوق انسانی و حداقلی آنان هستند که از جمله آنها حق حیات، مسکن، پرستش، بهداشت، آموزش و امنیت است. تعلل دولت در ادای این وظایف؛ یعنی ناکامی در حفظ مشروعیت حکومت.^۷

اقلیت‌ها و کرامت ذاتی انسان در اسلام

حقیقت امر این است که مراد از مدح و ذم انسان در قرآن کریم آن نیست که انسان یک موجود دوسرشتی است؛ به این معنا که نیمی از سرشتش ستودنی و نیم دیگرش نکوهیدنی باشد. از نظر حقوق اسلامی، انسان همه کمالات را بالقوه داراست، فقط باید آنها را به فعلیت برساند و شکی نیست که این خود اوست که باید سازنده و معمار خویشتن خویش باشد. علاوه بر این، طبق تعاریف اسلامی، شرط اصلی وصول انسان به کمالاتی که بالقوه در وجود او موجود است، «ایمان» است. لذا سرچشمه تقوا، عمل صالح و کوشش در راه خدا، ایمان است. به وسیله ایمان است که علم از صورت یک ابزار ناروا در دست نفس اماره خارج می‌شود و به صورت یک ابزار مفید در می‌آید. پس از نظر اسلام، انسانی که خلیفه‌الله، مسجود ملائکه و دارنده همه کمالات انسانی است، انسان با ایمان است، نه انسان منهای ایمان. انسان بی‌ایمان، حریص، خون‌ریز، بخیل و ممسک، کافر و از حیوان پست‌تر است.^۸ بر اساس برخی آیات قرآن کریم، انسان

فاقد ایمان و جدا از خدا، انسان واقعی شمرده نمی‌شود (مطهری، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۱۶-۱۱). طبق این برداشت در حقوق اسلامی، مسأله اهل کتاب و غیر اهل کتاب مطرح گردیده و در بین اهل کتاب نیز مؤمنان و راهبان و اهل کلیسا و کنیسه در برخی موارد بر هم‌کیشان خویش تقدم می‌یابند. از سوی دیگر، در بین مسلمانان نیز مسأله مسلمان عامل و غیر عامل، یا سنی و شیعه و امثال آن اسباب مرزبندی‌هایی را در درون فقه و حقوق اسلامی در ارتباط با مفهوم مؤمن یا انسان حقیقی فراهم آورده‌اند. حال آیا می‌توان گفت به هر میزان که انسان به ایمان حقیقی نزدیک‌تر می‌شود انسان‌تر گشته و در نتیجه از حقوق انسانی افزون‌تری برخوردار می‌گردد و بالعکس به هر میزان که از حقیقت ایمان مد نظر قرآن، فاصله می‌گیرد، از حقوق انسانی هم فاصله خواهد گرفت؟ بی‌تردید، پاسخ نظام حقوقی اسلام به این پرسش، منفی است؛ زیرا آنگاه که بحث انسان بما هو انسان در میان است، حقوق اسلامی، خودی و غیر خودی نمی‌شناسد. در روایتی از نبی اکرم ^۹ نقل شده که اگر کسی از مسلمانی کمک خواست و وی پاسخ نداد، مسلمان نیست. این مسأله نشان می‌دهد که مسلمان در برابر ندای استغاثه هر انسانی مسؤول است؛ چون حضرت فرموده‌اند «اگر مسلمانی از مسلمانی کمک خواست». لذا اگر از باب مسؤولیت انسانی هم نخواهد به این عمل تن دهد، تکلیف دینی، او را وادار به عمل معروف انسانی می‌کند. مصادیق این اعمال انسانی که ناظر به حرمت کرامت انسانی است، در تاریخ اسلام بی‌شمارند. از امام علی ^۷ نقل شده که فرمودند: «اما و الله لو تئیت لی وسادة فجلست علیها لافتیت اهل التوریه بتوراتهم... و افتیت اهل الانجیل بانجیلهم... و افتیت اهل القرآن بقرآنهم...»؛ به خدا سوگند! اگر مسندی برای من آماده شود و بر آن بنشینم برای پیروان تورات به توراتشان فتوا می‌دهم و... برای پیروان انجیل به انجیلشان و برای اهل قرآن به قرآنشان... (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۰). همچنین در خطبه بیست و هفتم نهج البلاغه، پس از شبیخون لشگریان معاویه به شهر «الانبار» و غارت آنجا فرمودند: «شنیدم مهاجم به خانه زن مسلمان و زن ذمی که در پناه اسلام است در آمده، گردن‌بند و دست‌بند و گوشواره و خلخال از گردن و دست و پای او در می‌آورد... اگر مسلمانی از این درد بمیرد، مورد ملامت نیست».^۹

حقوق غیر مسلمان در جامعه اسلامی

«حمیدالله»؛ نویسنده حوزه حقوق بین الملل اسلامی، در این باره موارد زیادی را در کنار وضع حقوق سایر اتباع دولت اسلامی همچون اهل کتاب بر شمرده است. به نظر می‌رسد، حتی در مورد اخیر بیش از حقوق یک مسلمان به تأمین حقوق بشر و حتی حق شهروندی اهل کتاب یا اهل ذمه پرداخته است. تعبیری که حمیدالله در این رابطه به کار می‌برد، بسیار جالب توجه است و نشان می‌دهد که مطالعه بر روی اسناد و متون کلاسیک اسلام او را قانع کرده که وضع حقوقی ذمه در اسلام اعطاکننده یک وضعیت حقوقی بسیار مستقل با امکان برخورداری از آزادی کامل دینی و عمل بدان در حوزه‌های اعتقادی، قانونی، زبان، فرهنگ و خلاصه همه امور، جز مسأله ریاست سیاسی می‌باشد. به نظر او اگر چه یک ذمی در جامعه دینی مسلمانان نمی‌تواند رئیس حکومت باشد، اما می‌تواند به مقام وزارت برسد. به اعتقاد حمیدالله، پاسخ به این پرسش که چرا در حکومت اسلامی یک ذمی نمی‌تواند رئیس حکومت باشد، بسیار روشن است؛ چون اگر نظری به وظایف حاکم اسلامی بیندازیم مشاهده می‌کنیم که در جامعه اسلامی، حاکم سیاسی به نوعی حاکم دینی نیز می‌باشد. او باید امام رسمی جماعت مسلمانان باشد، نماز را بپا دارد و به امور شرعی آنان پردازد؛ در حالی که یک ذمی عملاً فاقد این توان و کارآیی است و اینجاست که در مسأله حقوق شهروندی از اصل طلایی دیگری یاد می‌کنیم که ناظر به مسأله تفکیک «حق بر منصب» با «صلاحیت بر منصب» در حقوق شهروندی است که اجرای آن تفکیک، تنها بر اساس قابلیت صورت می‌گیرد، نه فرقه یا قبیله یا مذهب یا جنس و یا ... با این وصف، حتی در بعد سیاسی نیز انتخاب حاکم از طرف مردم لزوماً به منزله اعطای مشروعیت یا از جمله شرایط صلاحیت وی نخواهد بود، بلکه صرفاً حکایت از انتخاب و کشف فرد صلاحیت‌دار و مورد تأیید شرع از طرف مردم می‌باشد (لاریجانی، ۱۳۷۶، ص ۷۶). در هر حال، پرفسور حمیدالله صریحاً اعلام می‌دارد که «من در تاریخ برای یک خارجی شرایطی آزادتر و بهتر از وضعیتی که اسلام برای ذمی قائل شده، سراغ ندارم». ^{۱۰} در پایان کتاب «سلوک بین‌المللی دولت اسلامی» ^{۱۱} با اشاره به کتاب «احکام اهل الذمه» ابن

قیم که تنها جلد اول آن بالغ بر ۶۰۰ صفحه است، بار دیگر بر غنای ساختار حقوق اسلامی در این باب تأکید دارد. این اندیشمند مسلمان، معتقد است که اگر بخواهیم مقایسه‌ای بین این حکم اهل کتاب در چهارده قرن پیش، توسط اسلام با وضعیت اقلیت مسلمان در جوامع غربی معاصر داشته باشیم، بی‌تردید همه مسلمانان به اتفاق، خواستار داشتن همین وضعیت ذمی خواهند بود که قرآن، پیامبر و خلفا ارائه کرده‌اند. حمیدالله، حدود ۳۰ سال پیش به نقد لطیف و ظریفی از وضعیت سیاسی و حقوقی کشور فرانسه در قبال مسلمانان پرداخت. برای این منظور، وی از همین مسأله اهل ذمه و حقوق آنان در اسلام مدد جست و این سؤال را مطرح کرد: «به‌عنوان مثال، نه در عهد جنگ‌های صلیبی، بلکه در همین عصر حقوق بشر و قرون نوزده و بیست، در طول ۱۳۰ سال وحدت الجزایر به‌عنوان یک جامعه مسلمان با فرانسه، چه تعداد از مسلمانان، وزیر، منشی و یا فرستاده دولتی شده‌اند؟» واقعاً باور کردنی نیست که پاسخ به این پرسش از منظر حقوق شهروندی منفی باشد. این در حالی است که فرانسه در عمل، آزادترین کشور اروپایی در مقایسه با اسپانیا، ایتالیا، بلژیک، پرتغال و سایر کشورهای مسیحی بوده است.^{۱۲} این مسأله، حتی در نوع قرائت از مفهوم برابری اعتقادی در حقوق بشری و شهروندی در فرانسه نیز سخت قابل تأمل است.^{۱۳}

تفاوت در تکالیف شهروندی، نه حقوق انسانی

بی‌تردید، از منظر تکالیف شهروندی، تکالیف یک فرد مسلمان چندین برابر یک غیر مسلمان است و برای شهروند غیر مسلمانی که بر اساس یک میثاق با دولت اسلامی به همراه مسلمانان، شهروند دولت اسلامی محسوب می‌گردد این امتیازی بسیار بی‌نظیر - در نظامهای حقوقی قدیم و جدید - به شمار می‌آید. در حقوق شهروندی این بحث مطرح نیست که آیا دولت اسلامی، مجاز به امضای موافقت‌نامه با غیر اهل کتاب هست یا نه، بلکه سخن در این است که اگر دولت اسلامی بر اساس معاهده‌ای چنین حقی را برای خود قائل شد در قبال آن باید تکالیف خویش را طبق اصل وفای به عهد، تمام و کمال به انجام رسانده و تخطی از آن شرعاً جایز نیست؛^{۱۴} چرا که وفای به عهد، یکی

از ضروریات شریعت اسلامی است. در قرآن کریم در آیات متعددی بر وفای عقود و پیمانها تأکید شده و به‌طور خاص بر وفای عهد و احترام قرارداد با غیر مسلمانان مادامی که آنها قرارداد را نقض نکرده‌اند تصریح شده است.^{۱۵} لذا اساساً تبعه غیر مسلمان دولت اسلامی به مثابه یک شهروند یا مقیم آن دولت همچون جهانگرد و دیپلمات از حقوق انسانی و حرمت جان، مال، آبرو، منزلت اجتماعی، آزادیهای ناظر به این حقوق و امنیت لازم برخوردار می‌گردند؛ همان حقوقی که برای مسلمان نیز وجود دارد. در عین حال، اتباع غیر مسلمان جامعه اسلامی از بسیاری از تکالیف کلان شهروندی دولت اسلامی همچون زکات و نظام وظیفه معافند. آنها همچنین از نوعی استقلال و یا خودمختاری در دعاوی برخوردار بوده و از امکان حل و فصل اختلافات خود بر طبق احوال شخصی مرام خویش برخوردارند.^{۱۶} تنها موردی که تبعه غیر مسلمان نیز نسبت به آن تکلیف جدی شهروندی دارد، مسأله پرداخت مالیات است که در اسلام تحت عنوان جزیه از اهل کتاب اخذ می‌شود. جزیه، نماد قبول تعهد غیر مسلمان به همزیستی مسالمت‌آمیز با مسلمانان است و نوعی هزینه خدمات دولت اسلامی در قبال تأمین آسایش و امنیت شهروند غیر مسلمان محسوب می‌شود. لذا اگر در آیه شریفه، واژه «صاغرون» به‌کار رفته در حقیقت، مراد قبول این نوع قدرت و ولایت اسلامی و خضوع در برابر حاکمیت آن می‌باشد.^{۱۷} این دسته از شهروندان دولت اسلامی در ازای خدمات دولت اسلامی هر نفر سالانه، تنها موظف به پرداخت دوازده تا چهل و هشت درهم بوده است که با مستثنیات زیر: این مالیات، تنها از مرد سالم (غیر بیمار، مجنون، معلول، سالخورده، نابینا...)، بالغ، آزاد، غیر روحانی (اهل صومعه، کلیسا، کنیسه و ...)، شاغل، دارای درآمد (از مرد ثروتمند: ۴۸؛ سرمایه‌دار متوسط: ۲۴ و روستایی صاحب سرمایه: ۱۲ درهم) اخذ می‌شد. بنابراین، اگر فرد غیر مسلمان در امور کلان عام المنفعه یا دولتی در قالب سربازان افتخاری، مهندسان خبره، معماران و امثال آن که به نوعی خدمت عام، محسوب می‌شود یا خدمت شایسته‌ای انجام می‌داد از مالیات شهروندی معاف می‌شد؛ مانند حفر تُرعه‌ای (آبراه بزرگ) از قاهره به دریای سرخ در عصر خلیفه دوم که بانیان آن از پرداخت مالیات (جزیه) معاف شدند. حتی

آنان مجاز بودند با پرداختن به امر تجارت در جامعه اسلامی آزادانه امرار معاش کنند؛ به طوری که در بسیاری از موارد، موازنه ثروت جامعه عملاً به نفع غیر مسلمانان تغییر می کرد و در این شرایط، بعضاً دولت اسلامی به ناچار بر امر واردات کالای اهل کتاب، عوارض گمرکی خاص مقرر می نمود. با این همه به اعتقاد حمیدالله که به تفصیل این مسائل را تشریح نموده شکی باقی نمی ماند که همواره در درازمدت، این غیر مسلمانان بودند که از وضع مطلوب تری برخوردار بودند (حمیدالله، ۱۳۸۰، ص ۱۳۱)؛ چرا که مسلمانان، علاوه بر هزینه های جاری شهروندی، مکلف بودند تعهدات شرعی همچون پرداخت خمس و زکات، ممنوعیت ربا، ممنوعیت خرید و فروش اموال و اجناس محرمة و تعهدات شهروندی چون نظام وظیفه را رعایت کنند؛ به طوری که مالیات سرانه یک مسلمان در همان دوره به ۲۰۰ درهم در سال می رسید؛ در حالی که شهروندان غیر مسلمان، بدون داشتن آن تعهدات از تمامی حقوق تأمین اجتماعی و بازنشستگی به مفهوم امروزی برخوردار بودند. نمونه این تأمین هزینه از کارافتادگان شهروندان غیر مسلمان دولت اسلامی را می توان در توصیه امام علی ۷ به تأمین هزینه مرد سالخورده اهل کتاب از بیت المال مسلمین مشاهده کرد. نقل می کنند روزی حضرت علی ۷ با پیرمردی نابینا که نصرانی بود مواجه شد و دید که تکلی می کند، از حاضران پرسید او کیست؟ گفتند: نصرانی است. حضرت فرمود: او را به کار گرفته اید تا آنجا که پیر و ناتوان گردیده و سپس رهایش نموده اید؟ پس از آن دستور داد تا از بیت المال خرجی اش را تأمین کنند (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۹). شهروندان غیر مسلمان همچنین از حق داشتن قبرستان خاص، مکانهای عبادت و مناصب سیاسی در چارچوب قوانین شهروندی برخوردار بوده اند. نمونه های زیادی از آن را می توان در «سیرالکبیر شیبانی» و «تفسیر سرخسی» بر آن کتاب ملاحظه نمود.^{۱۸}

معیار وفاداری به منافع عمومی

بالاترین نوع تعامل دولت اسلامی با عقاید متفاوت را در نوع برخورد امیرالمؤمنین ۷ با مخالفان خویش - از جمله خوارج - می توان مشاهده نمود.

امیرالمؤمنین با خوارج در نهایت آزادی و تعامل رفتار کرد. شاید این مقدار آزادی در دنیا بی سابقه باشد که حکومتی با مخالفین خود تا این حد با اخلاق و خوش رفتاری برخورد کرده باشد. با اینکه آنان با حضرت، مجادله و حتی گاهی به خلیفه مسلمین توهین می کردند، اما منطبق علی 7 مدارای سیاسی و مذهبی بود؛ به طوری که گاهی با مباحثه کلامی و مناظره علمی رو در رو می کشیدند.^{۱۹} اما آنگاه که دست به طغیان و انقلاب زدند، امنیت راهها را سلب کردند و غارتگری و آشوب را پیشه کردند و با این عمل می خواستند وضع دولت را تضعیف کنند و حکومت وقت را از پای درآورند. دیگر مسأله اظهار عقیده و حقوق انسانی نبود، بلکه حقوق شهروندی و اخلال در امنیت اجتماعی و قیام مسلحانه علیه حکومت شرعی، مطرح بود. بنابراین، در اسلام هر چند اعتقاد بر این است که در مسیر واقعی برای سعادت بشر نباید پنداشت که عقیده یک انسان، به علاوه اگر آن عقیده بر مبنای تفکر نباشد، آزاد است. با این وجود هر شهروندی هر چند غیر مسلمان غیر اهل کتاب در سایه دولت اسلامی از تمام حقوق انسانی برخوردار خواهد بود و دولت اسلامی، نسبت به او متعهد است، البته مادامی که قواعد حقوق شهروندی را به نیکی همچون مسلمانان رعایت کند. اما طبیعی است که این عده از شهروندان به دلیل فقدان اماره لازم برای ثبوت وفاداری به حاکمیت یا حداقل فراهم نبودن اسباب جلب اعتماد کامل، نباید توقع تصدی مشاغل کلان و امور کلیدی در دولت اسلامی یا هر دولت دیگر مغایر با آرمانهای خویش را داشته باشند. به صورت خلاصه در این باره باید گفت از آنجا که حکومت اسلامی در جامعه اسلامی معنا پیدا می کند، نقش کسانی که معتقد به اسلام نیستند به شکل زیر قابل توضیح است.

۱. هر حکومت مکتبی و اعتقادی، زمینه را برای مکتب شناسان و معتقدان به مبانی آن مکتب فراهم می کند و چنین مطلبی، مختص اسلام نیست.
۲. اسلام از آن جهت که تکوین و تشریح را هماهنگ می داند، تدبیر کارهای سیاسی و اجتماعی مردم را بر اساس قوانین منسجم طبیعی نظام هستی می داند.
۳. اسلام، همگان را بی استثناء به فراگیری محققانه مبانی نظری دین و نیز باور متحققانه آن فرا می خواند.

۴. اسلام در روند دعوت فراگیر، همگان را یکسان می‌پذیرد. طبیعی است اگر فرد یا گروه کمی به صلاهی الهی پاسخ نداده و به ندای ربانی اعتنا نکنند، عملاً خود را از تصدی «پست‌های کلیدی» محروم می‌کنند.

۵. هر چند سرپرستی پست‌های کلیدی به «وفاداران» مکتب اسلام و معتقدان به مبانی آن واگذار می‌شود، لیکن دولت اسلامی از همه نظرات مستدل و برهانی شهروندان خویش بهره گرفته و از همه تجارب کارآمد بشری استفاده خواهد کرد؛ هر چند استدلال‌کننده یا تجربه‌آموخته، معتقد به اسلام و دولت اسلامی نباشد؛ زیرا بین قول و قائل فرق است و آنچه در مسائل علمی مطرح است خود نظر است، نه صاحب نظر (جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۰).

در هر حال، نکته مهم در حقوق شهروندی مسأله وفاداری به نفع مصالح عامه است. در این میان همانگونه که گفته شد عملاً تفاوتی بین غیر مسلمان از اهل کتاب و غیر اهل کتاب وجود ندارد. چه بسا در برهه‌ای از زمان یا گستره‌ای از مکان یک غیر مسلمان، اجر و قرب بیشتری یابد، تنها از آن جهت که بیشتر به سود مصالح عمومی که مصلحت مسلمانان نیز در آن است، نقشی بر عهده داشته است و البته این سبک امتیاز چنانکه گفته شد برای مسلمان و غیر مسلمان، موقتی است. در سنت پیامبر ۹ و خلفای راشدین، چنانکه حمیدالله به نقل از «المبسوط سرخسی» و «الاصول شیبانی» آورده، این سبک رفتار شهروندی با همه غیر مسلمانان در دولت اسلامی وجود داشته است.^{۲۰} همانجا از ابوحنیفه نیز نقل شده که «اهل الشرك کلهم مله واحده». شیبانی هم با اندک تفاوتی در تعبیر، اظهار داشته که «الکفر مله واحده کله». در یک جمع‌بندی در خصوص بهره‌مندی همه شهروندان از این حقوق، شمس‌الدین سرخسی، مطلب را بدین صورت توضیح داده است: «از این امر، روشن می‌شود که ذکر اهل کتاب در قرآن برای محدودکردن دایره شمول این قاعده نیست، بلکه مشعر بر این است که می‌توان از آنها جزیه گرفت» (سرخسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۰، ص ۱۱۹). در نتیجه، غیر مرتد از غیر مسلمانان تبعه نیز مشمول قواعد و حقوق شهروندی دولت اسلامی قرار می‌گیرند.^{۲۱}

حق ارتداد و حوزه عمومی

مسئله ارتداد نیز از جمله مسائلی است که در ذیل مباحث حقوق شهروندی، مطرح می‌گردد. مراد از ارتداد در حقوق اسلامی، خارج شدن از دین اسلام است و مسلمانی که از اسلام خارج شود و کفر را اختیار کند، مرتد نامیده می‌شود. مسئله ارتداد آنگاه که در حوزه عمومی قرار گرفته و نوعی اعلان همگانی را در پی دارد موجب مداخله دولت یا اجرای قانون حاکمه می‌گردد. لذا چنانچه منظور از ارتداد، صرفاً تغییر عقیده شخصی باشد، امری است بین انسان و خدا. بنابراین، تا قبل از رسیدن به مرحله اعلان و یا تبلیغ عام و به عبارت صریح‌تر رخنه کردن مسئله اعتقادی شهروند یا اصل فکری فرد در این خصوص به افواه عمومی به نحوی که دیگر نتوان صدق خصوصی و شخصی بر آن کرد، ذیل مسائل حقوق عمومی، مطرح می‌شود و همانگونه که روشن است عمده مجازات مورد انتظار علیه مجرم، نه به علت تغییر دین یا اعتقاد اوست، بلکه به سبب پرده‌داری در جمع، هتک حرمت و تعرض به اعتقاد سایرین، اخلال در نظم عمومی، تشویش اذهان عامه، عمل علیه مصالح همگانی و مشابه آن است که همگی در ذیل بحث حقوق شهروندی قرار می‌گیرند و دولت بسته به میزان اهمیتی که برای مقولات فوق قائل است و بسته به میزان آسیبی که این‌گونه جرایم می‌تواند بر وضع عمومی جامعه وارد سازد، می‌تواند جریمه حداقلی یا حداکثری تنظیم نماید.^{۲۲} در فقه و حقوق اسلامی، جریمه حداکثری در مورد ارتداد، اعدام فرد مرتد است؛ البته در صورتی که فرد، مرتد فطری باشد، اما برای مرتد ملی، تخفیف قائل شده؛^{۲۳} همچنانکه این قانون در مورد زنان، بردگان، کنیزان، بیماران، مجانین و کودکان عملاً فاقد مجازات می‌باشد.^{۲۴} از سوی دیگر مجازات، تنها در مورد افرادی صادق است که با آگاهی، بلوغ و درک کامل از همه جوانب امر به تغییر دین خویش یا هتک حرمت اعتقاد سایرین پرداخته باشند و طبعاً احراز این مسئله بر عهده قضات جامعه خواهد بود.

حال اگر ارتداد به شکل گروهی صورت پذیرد و عملاً اهل ارتداد، مکانی را برای خویش تدارک بینند و علناً به اظهار آراء و بیان مواضع ضد حکومت اسلامی بپردازند، از آنجا که این ظهور جمعی در حوزه عمومی بر مسئله امنیت ملی دولت اسلامی تأثیر

می‌گذارد، افراد مزبور طبق حقوق بین الملل اسلامی ممکن است به‌عنوان گروه برانداز و باغی با واکنش تند دولت اسلامی، مواجه شوند تا مرکزیت آنان در عرصه عمومی حذف گردد. این واکنش طبیعی همه دولت‌ها در طول تاریخ بوده و در حوزه حقوق شهروندی چون با مسأله امنیت عمومی گره خورده، لذا از امور قابل تفصیل و تحدید یا قبض و بسط هست، اما قابل اغماض و غض نظر نیست.

تبعیض مثبت و حقوق بنیادین اقلیت‌ها در ایران امروز

یکی از زمینه‌های خلط و عدم فهم حقوق بشر و حقوق شهروندی به حوزه حقوق اقلیت‌ها بازمی‌گردد. واقعیت آن است که در حقوق انسانی و بشری افراد، شهروندان هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند. اما باید توجه داشت که در حقوق شهروندی هموطنان، نظر عمومی عامه مردم به ویژه آنگاه که به‌واسطه یک همه‌پرسی عمومی صورت گیرد نمی‌تواند لزوماً معیار حق طبیعی یا شهروندی افراد قرار گیرد. در حقوق شهروندی، معیار، نظر خبرگان حقوقی، سیاسی و مدنی جامعه است و در حقوق بشر، معیار رأی حکما و فیلسوفان حقوق است. لذا آن‌طور که پیش‌تر توضیح دادیم «حقوق طبیعی»، امری اعتباری و قراردادی نیست که توسط گروهی از سیاست‌مداران یا فلاسفه سیاسی به رشته تحریر درآمده باشد و با یک قیام و قعود در مجمعی به تصویب رسیده باشد، بلکه حقوق طبیعی انسانها امری فطری و طبیعی است که خداوند و جهان خلقت با آفرینش خاص انسان - انسان مختار هدفمند به سوی رستگاری و معنویت - آن را به انسان، اعطا کرده است. بنابراین، صدها بار هم اگر همه‌پرسی و فراندوم بر سر حقوق بشری افراد صورت گیرد، مادام که بر خلاف طبیعت خلقت و فلسفه وضع حقوق برای انسانها باشد، نامشروع است؛ مثلاً اینکه فراندوم شود که آیا مردم فرانسه، حق خودکشی داشته باشند یا نه. این طرح فراندوم آنگاه مضحک‌تر به‌نظر می‌رسد که مثلاً از مردم فرانسه درباره حق اقلیت مسلمان این کشور در مورد خودکشی، همه‌پرسی شود! به همین سادگی، همواره شاهد بودیم که مثلاً در سوئیس^{۲۵} از همه مردم آن کشور در مورد حق مسلمانان برای داشتن مناره در ساخت مساجدشان نظرخواهی شده

است!^{۲۶} از این رو، بر مبنای نظریه اکثریت غیر مسلمان، مسلمانان از ساخت مناره، منع شده‌اند. اساساً مردم در این زمینه صلاحیت نظردهی ندارند و بر اساس حقوق شهروندی نیز چنین ممنوعیتی می‌توانست مثل قانون ۱۵ مارس ۲۰۰۳ فرانسه در منع حجاب مسلمانان این کشور، حداقل از طریق رأی حکومتی، تعطیل و تحریم موقت گردد. عمده این خطاها به فهم نادرست فلسفه حقوق در تفکیک حقوق شهروندی از حقوق بشر، باز می‌گردد. اما در مورد اخیر اساساً چنین رویه‌ای خلاف عقل سلیم است. این مسأله همان‌قدر احمقانه است که مثلاً از مردم با اکثریت مسلمان ایران در مورد حق مسیحیان برای دعا در کلیسا همه‌پرسی شود. طبیعی است که در چنین شرایطی اقلیت‌ها احساس شهروندی و حتی انسان صاحب حق برابر اولیه را در جامعه کمتر حس کنند. از این رو، شاهد بودیم که انجمن روشنفکران سوئیس (کلوب الوتیک) برای لغو نتایج همه‌پرسی منع ساخت مناره مسجد در این کشور، تلاشهای خود را آغاز کرده و می‌خواهند از طرق سیاسی این قانون را لغو نمایند.^{۲۷} شاید بهتر بود دولتمردان سوئیس در مورد اصل قانون منع ساخت مناره و اصلاحات در قانون اساسی سوئیس همه‌پرسی می‌کردند و نه در جزء اجرایی پیرامون یک اقلیت. در اروپای معاصر، بسیاری از منتقدان با نظر به این موارد بر این نظرند که حتی اگر اقلیت‌های مسلمان یا به‌طور کلی خارجی‌ها در عرصه‌های عمومی؛ همچون تلویزیون حضور پیدا کنند، معمولاً به آنها نقش‌های منفی داده می‌شود.^{۲۸} مثلاً خارجی‌ها - که اغلب اکنون شهروند هستند - به ندرت در نقش شهروندان موفق‌ی که مالیات پرداخت می‌کنند، دیده می‌شوند. نقش‌هایی که آنان به عهده می‌گیرند معمولاً مربوط به پیشینه مهاجرتی آنها می‌شود.^{۲۹} در فرانسه هیچ‌گونه بودجه‌ای برای امور مذهبی از سوی دولت پیش‌بینی نشده است؛ در حالی که حداقل مجموعه‌ای از کلیساها و کنیسه‌های قبل از قانون ۱۹۰۵ تأمین مالی می‌شوند. این موارد در مقایسه با جمهوری اسلامی ایران که همواره مورد انتقاد همین کشورهای غربی بوده بسیار قابل تأمل‌تر است؛ زیرا همان‌گونه که اشاره شد، هم در اسلام و هم در جمهوری اسلامی ایران، نوعی تبعیض مثبت در حق اقلیت‌ها اعمال شده است.

حقوق اقلیت‌ها و قوانین جاری در ایران

ضمانت‌های حقوقی و سیاست‌های کلی در خصوص مبارزه علیه تبعیض بر اساس دین و عقیده این چنین است که طبق قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اقلیت‌های دینی می‌توانند آزادانه به انجام مراسم مذهبی، پیروی از قوانین مذهب و احوال شخصیه خویش پردازند. اصل دوازدهم قانون اساسی تصریح می‌کند: «دین رسمی ایران، اسلام و مذهب جعفری اثنی عشری است و... مذاهب دیگر اسلامی؛ اعم از حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی و زیدی، دارای احترام کامل می‌باشند و پیروان این مذاهب در انجام مراسم مذهبی، طبق فقه خودشان آزادند و در تعلیم و تربیت دینی و احوال شخصیه (ازدواج، طلاق، ارث و وصیت) و دعاوی مربوط به آن در دادگاه‌ها رسمیت دارند و در هر منطقه‌ای که پیروان هر یک از این مذاهب، اکثریت داشته باشند، مقررات محلی در حدود اختیارات شوراهای آن مذهب خواهد بود، با حفظ حقوق پیروان سایر مذاهب». همچنین اصل سیزدهم قانون اساسی بیان می‌کند: «ایرانیان زرتشتی، کلیمی و مسیحی، تنها اقلیت‌های دینی شناخته می‌شوند که در حدود قانون در انجام مراسم دینی خود آزادند و در احوال شخصیه و تعلیمات دینی بر طبق آئین خود عمل می‌کنند». همچنین اصل نوزدهم تصریح می‌دارد: «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند اینها سبب امتیاز نخواهد بود». در اصل بیستم قانون اساسی آمده است: «همه افراد ملت؛ اعم از زن و مرد، یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت و موازین اسلام برخوردارند». علاوه بر قوانین اساسی در قوانین عادی نیز امور فوق، مورد تأکید قرار گرفته است؛ از جمله در ماده واحده‌ای به نام «قانون رعایت احوال شخصیه ایرانیان غیر شیعه، مصوب ۱۳۱۲» نسبت به احوال شخصیه، حقوق ارثیه و وصیت ایرانیان غیر شیعه که مذهب آنان به رسمیت شناخته شده آمده است: «محاکم باید قواعد و عادات مسلمة متداوله در مذهب آنان را جز در مواردی که مقررات قانون راجع به انتظامات عمومی باشد، رعایت نمایند». همچنین طبق ماده ۱۴۳ آئین‌نامه اجرایی سازمان زندانها و اقدامات تأمینی و تربیتی، مصوب ۱۳۸۰، هنگام پذیرش زندانی، دین رسمی او در برگه

پرسشنامه، درج و به منظور تقویت و تحکیم مبانی دینی زندانیان و اجرای آداب و مراسم دینی آنان با جلب کمک وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی از طریق مسؤولین زندان، وسیله و تسهیلات لازم جهت انجام فرایض دینی آنها فراهم می‌گردد. ماده ۱۴۴ و ۱۴۵ همین آئین‌نامه، اشعار می‌دارد: «هر زندانی که دارای یکی از ادیان رسمی کشور باشد می‌تواند در آسایشگاه عمومی یا انفرادی خود یک جلد کتاب آسمانی، کتاب دعا و سجاده نماز جهت انجام فرایض دینی خود نگه دارد. هر زندانی که دارای یکی از ادیان رسمی کشور باشد در صورت لزوم می‌تواند تقاضا نماید تا پس از موافقت رئیس زندان، نماینده مذهبی او در زندان حضور یافته، در اجرای آداب و مسائل مذهبی او را هدایت و ارشاد نماید».

به‌منظور ارتقاء حقوق و حضور اقلیت‌های دینی در عرصه‌های مختلف اجتماعی و نیز مشارکت فعال آنان در مراحل تصمیم‌گیری، اقداماتی در سطوح محلی و ملی در قالب قوانین اساسی و جاری به انجام رسیده است. موارد زیر از جمله نموده‌های اصلی آنها می‌باشد. به‌عنوان مثال، اقلیت‌های دینی، دارای پنج نماینده در مجلس شورای اسلامی هستند؛ ارامنه، دو نماینده؛ آشوریان، یک نماینده؛ کلیمیان، یک نماینده و زرتشتیان نیز یک نماینده؛ با عنایت به اینکه جمعیت هفتاد میلیون ایرانی، در حال حاضر ۲۹۰ نماینده دارد، ولی علی‌رغم کمی جمعیت در اقلیت‌های دینی - جمعیت حدود ۲۰۰ هزار نفری - طبق قانون، تعداد پنج کرسی مجلس شورای اسلامی به نمایندگان آنها اختصاص داده شده است. همچنین اقلیت‌ها در صورت اخذ آراء، مجاز به حضور در شوراها نیز هستند.^{۳۰} به‌علاوه، ارائه مجوز به تشکل‌ها و سازمانهای اقلیت‌های دینی توسط کمیسیون ماده ۱۰ احزاب وزارت کشور، صورت پذیرفته است که از این طریق، اغلب انجمن‌ها، سازمانها و گروههای اجتماعی - فرهنگی اقلیت‌ها به‌طور رسمی در ایران فعالیت دارند. در مرحله بعد دولت اسلامی با اختصاص ردیف بودجه به شماره ۵۰۳۷۸۴ جهت اقلیت‌های دینی در حمایت حداکثری از آنان در جامعه ایرانی همت گمارده است.

همچنین دولت با اعطای حقوق و مزایای عام و خاص،^{۳۱} به تسهیل امور فرهنگی و اجتماعی و حقوقی اقلیت‌های دینی، همسان با سایر اقشار جامعه پرداخته است. به‌عنوان مثال اقلیت‌های دینی ایران در حوزه فرهنگی و اجتماعی در قالب موارد زیر

می‌توانند فعالیت نمایند:

۱. داشتن مجوز انتشار نشریه‌های مختلف؛
 ۲. مرمت و بازسازی اماکن مربوطه؛
 ۳. دارا بودن مدارس خاص اقلیت‌ها؛
 ۴. بلامانع بودن آموزش زبان قومی؛
 ۵. آزادی در برگزاری برنامه‌های مذهبی؛
 ۶. بهره‌مندی از بودجه و اعتبارات دولتی؛
 ۷. ایجاد تسهیلات، جهت صدور گذرنامه و اجازه خروج از کشور؛
 ۸. انتخاب مدیران اقلیت برای مدارس و استخدام آنها به عنوان معلم؛
 ۹. تدریس دروس دینی ارامنه با زبان ارمنی در مدارس ارامنه.
- حمایت و آزادی در انجام فعالیت‌ها و برگزاری مراسم عبادی در کنیسه‌ها و کلیساهای کشور و حق داشتن مدرسه خاص برای زرتشتیان از دیگر حمایت‌های نظام جمهوری اسلامی ایران از اقلیت‌های دینی می‌باشد.
- در حوزه نشریات نیز یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان دارای نشریه هستند. همچنین در حوزه حقوقی نیز اقلیت‌های دینی در ایران دارای حقوق خاص زیر هستند:
- الف) آزادی در احوال شخصیه؛
- ب) برقراری حقوق بازنشستگی؛
- ج) برابری دیه اقلیت‌های دینی با مسلمانان؛
- د) اصلاح مسأله ارث اقلیت‌های دینی با حمایت ۱۹۹ نماینده مجلس شورای اسلامی.
- علاوه بر این در جهت ضمانت این حقوق و آزادیها و اجرای قانون اساسی و برخورداری آحاد ملت از جمله اقلیت‌ها از حقوق تصریح شده در قانون، ماده ۵۷۰ قانون مجازات اسلامی تصریح می‌کند: «هر یک از مقامات و مأمورین دولتی که بر خلاف قانون، آزادی شخصی افراد ملت را سلب کند یا آنان را از حقوق مقرر در قانون اساسی محروم نماید، علاوه بر انفصال از خدمت و محرومیت ۳ تا ۵ سال از مشاغل دولتی به حبس از شش ماه تا سه سال، محکوم خواهد شد».

نتیجه‌گیری

همانگونه که بیان شد، اقلیت به معنای خاص در اسلام بی‌معناست و از منظر دین اسلام، همگان از آن جهت که انسان هستند، برابرند. لذا اساساً مسأله اقلیت‌های دینی، تنها اقلیت مطرح در حقوق اسلامی است که ذیل حقوق شهروندی و نه حقوق بشری، قابل بررسی است. این بررسی، تنها منوط به حقوق اسلامی نیست، بلکه در تمامی مکاتب حقوقی مدون امروزی، مسأله‌ای تحت عنوان حقوق اقلیت‌ها در ذیل حقوق شهروندی طرح می‌گردد. در عین حال، در ضمن تلاش برای توضیح حقوق اقلیت‌ها و سخن از حقوق الهی - اسلامی در کنار حقوق بین‌المللی، باید روشن گردد که هر چند شهروندان فی‌نفسه به حکم اولی انسان‌بودن از حقوق ثابتی برخوردارند که به باور دین‌مداران ریشه در حقوق الهی (طبیعی) دارد، با این وجود هیچ شهروندی؛ هر چند مؤمن، از منکر یا مخالف خود در برخورداری از حقوق انسانی، انسان‌تر تلقی نمی‌گردد و بالعکس هیچ بی‌دینی در جامعه دینی برای همیشه از منظر حقوق و امتیازات شهروندی در رده پایین قرار نمی‌گیرد؛ چرا که اساساً همانطور که گفته شد میزان در این نوسانات حقوقی، نه انسانیت؛ بلکه میزان وفاداری در حفظ هویت جمعی و مصالح و منافع عمومی جامعه است. با این همه حتی در این خصوص نیز تفاوت مهم قوانین اسلامی با سایر قوانین موضوعه در ارتباط با اقلیت‌ها به تسامح کلان قوانین اسلامی و مکتوب و منصوص بودن این قوانین باز می‌گردد.

یادداشت‌ها

۱. «بَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (الحجرات (۴۹): ۱۳).
۲. ر.ک: محمدجواد جاوید، نظریه نسبیت در حقوق شهروندی؛ تحلیلی مبتنی بر اطلاق در حقوق طبیعی، تهران: گرایش، ۱۳۸۷.
۳. در مواردی که حقوق موضوعه جاری، اجازه نمی‌دهد و حد خاصی را برای عامه شهروندان در نظر گرفته است.
۴. «واشعر قلبک الرحمة للرعیة و المحبة لهم و اللطف بهم ... فانهم صنفان : اما اخ لك فی الدین او نظیر لك فی الخلق».

5. <http://www.dw-world.de/dw/article/0,,3870867,00.html>.

6. By Colum Lynch .Washington Post Staff Writer. Saturday, February 28, 2009; Page A06.

U.S. May Boycott U.N. Racism Conference Over Document.

<http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2009/02/27/AR2009022702826.html>.

نخستین کنفرانس ضد نژادپرستی سازمان ملل متحد، هشت سال پیش در دوران آفریقای جنوبی برگزار شد. در آن زمان نیز آمریکا و اسرائیل اعتراض شدید خود را نسبت به لحن نژادستیزانه این نشست اعلام کردند.

۷. اشاره به قتل زن محجبه مسلمان «مروة الشربینی» در حسین دادرسی در دادگاه آلمان در اول ژوئن ۲۰۰۹:

Von Thomas Schade „Die lächelnde Schöne“ Donnerstag, 16. Juli 2009:

<http://www.sz-online.de/nachrichten/artikel.asp?id=2209078>.

http://en.wikipedia.org/wiki/Death_of_Marwa_El-Sherbini.

و حوادث مصادف با آن در چین که طی آن اقلیت مسلمان اغور، مورد خشونت قرار گرفته و نزدیک به ۳۰۰ نفر جان باختند:

AFP ; *Violences inédites à Urumqi, en Chine:*

<http://www.la-croix.com/photo2/index.jsp?docId=2380826&rubId=4085>

۸. ما به عنوان نمونه دو آیه را ذکر می‌کنیم: «وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ» (عصر (۱۰۳): ۱-۳) و «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (اعراف (۷): ۱۷۹).

۹. «و لقد بلغني ان الرجل منهم كان يدخل على المرثة المسلمة و الاخرى المعاهدة فينتزع حجلها و قلبها و قلائدها و رعتهها... فلو ان امرء مسلما مات من بعد هذا اسفا ما كان به ملوماً».

10. *Les Musulmans*, op, cit.

۱۱. ر.ک: محمد حمیدالله، *سلوک بین المللی دولت اسلامی*، ترجمه و تحقیق دکتر سیدمصطفی محقق داماد، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۰.

12. SELLAM (Sadek), *L'Islam les musulmans France*, éd., Tougui, Paris, 1987, p. 385.

۱۳. به‌عنوان مثال در آغاز هزاره دوم میلادی، این کشور با رشد نژادپرستی مواجه بود. هیئت حاکمه و رسانه‌ها از خشونت‌های ضد یهودی، بیشتر از خشونت‌ها علیه اعراب و مسلمانان، ابراز نفرت کردند؛ در حالی که قائل‌شدن سلسله‌مراتب برای نژادپرستی به منزله ایجاد بستری برای آن است. نماد این طرز برخورد، بسیج همه سلسله‌مراتب و مقامات جمهوری فرانسه در سال ۲۰۰۶، برای یک نوجوان یهودی به‌نام «یلان حلیمی» بود که پس از شکنجه به قتل رسیده بود؛ اما همان جمهوری، سه هفته بعد، هنگامی که یک الجزایری تبار چهل و اندی ساله در شهر اولن با گلوله‌های یک نژادپرست به قتل رسید، دم بر نیاورد و حتی کسی نام او را به خاطر نسپرد. اسم او «شعیب زهاف» بود. ر.ک:

Tony JUDT، «پرگوئی از هولوکاست، نفی هولوکاست است»، برگردان بهروز عارفی، لوموند دیپلماتیک، ژوئن ۲۰۰۸.

۱۴. «الَّذِينَ يَتَّقُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَطْعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (بقره (۲): ۲۷)؛ «بَلَى مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ وَاتَّقَى فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ» (آل عمران (۳): ۷۶).

۱۵. علاوه بر موارد قبلی به‌عنوان نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: «یا ایها الذین آمنوا اوفوا بالعقود» (مائده (۵): ۱)؛ «فاتموا اليهم عهدهم الی مدتهم ان الله يحب المتقين» (توبه (۹): ۴)؛ «فما استقما لكم فاستقيموا لهم ان يحب المتقين» (توبه (۹): ۷).

۱۶. «ولیحکم اهل الانجیل بما أنزل الله فیہ...» (مائده (۵): ۴۷). لذا هر مسلمانی باید همچون هم‌کیشان خود با آنان رفتار نماید و به پیمانهای خود نیز با آنان وفا نماید و آنان را مورد ستم قرار ندهد.

۱۷. «قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ» (توبه (۹): ۲۹).

۱۸. ر.ک: محمد حمیدالله، *سلوک بین المللی دولت اسلامی*، ص ۱۳۸-۱۳۲.

۱۹. نگارنده کتاب «جاذبه و دافعه» به نقل از ابن ابی الحدید می‌نویسد: «روزی علی امیرالمؤمنین بر منبر بود مردی آمد و سؤالی کرد. علی بالبداهه پاسخ داد. یکی از خارجی‌ها از بین مردم فریاد زد: قاتله الله ما افقهه؛ خدا بکشد این را، چقدر دانشمند است! دیگران خواستند متعرضش شوند، اما علی فرمود: ره‌پیش کنید او تنها به من فحش داد. خوارج در نماز جماعت به علی، اقتدا نمی‌کردند؛ زیرا او را کافر می‌پنداشتند. به مسجد می‌آمدند، ولی با علی نماز نمی‌گذارند و احياناً او را

می‌آزردند. علی روزی به نماز ایستاده و مردم نیز به او اقتدا کردند، یکی از خوارج به نام ابن الکواء فریادش بلند شد و آیه‌ای را به‌عنوان کنایه به علی خواند: «وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (زمر (۳۹): ۶۵). این آیه، خطاب به پیغمبر است که به تو و همچنین پیغمبران قبل از تو وحی شد که اگر مشرک شوی اعمالت از بین می‌رود و از زیانکاران خواهی بود. علی در مقابل چه کرد؟! تا صدای او به قرآن بلند شد، سکوت کرد تا آیه را به آخر رساند. همین که به آخر رساند، علی نماز را ادامه داد. باز ابن الکواء، آیه را تکرار کرد و بلا فاصله علی سکوت نمود. علی سکوت می‌کرد؛ چون دستور قرآن است که «وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا» (اعراف (۷): ۲۰۴)؛ هنگامی که قرآن خوانده می‌شود گوش فرا دهید و خاموش شوید. بعد از چند مرتبه‌ای که آیه را تکرار کرد و می‌خواست وضع نماز را به هم زند، علی این آیه را خواند. «فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفُّكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ» (روم (۳۰): ۶۰)؛ صبر کن وعده خدا حق است و خواهد فرا رسید. این مردم بی‌ایمان و یقین، تو را تکان ندهند و سبکسارت نکنند. دیگر اعتنا نکرد و به نماز خود ادامه داد. به نقل از شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ج ۲، ص ۳۱۱؛ مطهری، جاذبه و دفعه، ص ۱۴۰.

۲۰. ر.ک: محمد حمیدالله، ص ۱۳۷-۱۳۶ به نقل از شمس الدین سرخسی، المبسوط، ج ۱۰، ص ۱۱۹؛ ابویوسف، خراج، ص ۷۴؛ ابن ماجه، سنن، ۱۷:۴۱؛ ترمذی، سنن، ۱۹:۳۱؛ شافعی، الام، ج ۴، ص ۹۶.

۲۱. از برخی آیات قرآن کریم نیز می‌توان چنین استنباطهایی نمود؛ از جمله: «الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْ لَأَدْفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ» (الحج (۲۲): ۴۰)؛ «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (الممتحنه (۶۰): ۸)؛ «وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ» (المؤمنون (۲۳): ۵۲)؛ «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (الأنبياء (۲۱): ۹۲). استخدام واژگانی چون امت به‌جای ملت در موارد فوق، قابل تحلیل هستند.

۲۲. در ماده ۲۹ اعلامیه ۱۹۴۸ نیز به تزییقات آزادی به‌واسطه اخلاق و نظم عمومی برمی‌خوریم:
«L'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seul le libre et plein développement de sa personnalité est possible. Dans l'exercice de ses droits et dans la jouissance de ses libertés, chacun n'est soumis qu'aux limitations établies par la loi

exclusivement en vue d'assurer la reconnaissance et le respect des droits et libertés d'autrui et afin de satisfaire aux justes exigences de la morale, de l'ordre public et du bien-être général dans une société démocratique. Ces droits et libertés ne pourront, en aucun cas, s'exercer contrairement aux buts et aux principes des Nations Unies».

همچنین تقریباً با همین واژگان در کنوانسیون حقوق کودک می‌بینیم که گفته شده:

ماده ۱۳: «آزادی آگاهی ۱. کودک، حق آزادی بیان دارد و این حق در پیوند با آزادی آگاهانه‌اش است که کودک بدون ترس از محدودیت‌های حکومتی، دانستی‌ها و افکار متنوع خود را در قالب کلمات، دست‌نویس یا چاپ، کارهای هنری یا هر طریق و یا هر وسیله انتخابی دیگر، بیان کرده، دریافت نموده و یا به دیگران بدهد؛ ۲. اجرای این حق می‌تواند از طرف قوانین دیگری که لازم هستند، محدود شود: الف) به‌خاطر حفظ حقوق یا شهرت فردی دیگر. ب) به‌خاطر حفظ امنیت ملی، نظم عمومی، اخلاق و عفت عمومی و یا سلامتی جامعه».

۲۳. در فقه امامیه، مرتد دو قسم است: فطری و ملی که هر کدام احکام جداگانه‌ای دارند، ولی در فقه اهل سنت با اینکه گاهی از فطری نام برده می‌شود و گاهی از ملی، هر دو دارای حکم یکسانی هستند (حر عاملی، وسائل الشیعة، ابواب حد المرتد، باب ۱، ح ۶). معروف این است که هر کس پدر و مادرش یا یکی از آنان هنگام انعقاد نطفه، مسلمان باشند و این فرزند متولد شود، سپس از اسلام رو بگرداند «مرتد فطری» است و هر کس پدر و مادرش هنگام انعقاد نطفه او کافر باشند و او متولد شود، سپس مسلمان شده و دوباره از اسلام برگردد «مرتد ملی» است. اما با مراجعه به کلمات فقهاء، اختلافاتی در تعریف مرتد به چشم می‌خورد. برخی اسلام والدین یا یکی از آنان را «هنگام انعقاد نطفه» در تعریف مرتد فطری، معتبر دانسته‌اند و بعضی «هنگام ولادت فرزند» را معتبر شمرده‌اند (میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، ابواب حد المرتد، باب ۱، ح ۵، ج ۱۸، ص ۱۶۴). چنانکه بعضی از فقهاء «مسلمان بودن فرزند را هنگام بلوغ»، شرط صدق ارتداد فطری دانسته‌اند؛ به‌طوری که اگر قبل از بلوغ، کافر شود و کفرش تا زمان بلوغ ادامه یابد سپس مسلمان شود و بار دیگر کافر گردد، مرتد فطری نیست (حر عاملی، وسائل الشیعة، ابواب حد المرتد، باب ۱، ح ۳). جهت تفصیل در این باره ر.ک: سیدجواد ورعی، «ارتداد فطری و معیار آن» تقریری از مباحث آیه‌الله موسوی اردبیلی - رمضان ۱۴۲۰ ق -، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۱۴، زمستان ۱۳۷۸.

<http://www.al-shia.com/html/far/books/majalat/06/14/04.htm>.

۲۴. یکی از تفاوت‌های اساسی در احکام مرتد فطری و مرتد ملی، مسأله «استتابه و عدم استتابه» است. در کتب فقهی با استفاده از روایات آمده است که مرتد فطری، بدون آنکه استتابه شود، احکامی بر او مترتب می‌گردد، ولی مرتد ملی، استتابه می‌شود. لذا اگر توبه کرد احکام ارتداد بر او مترتب نمی‌شود، ولی چنانکه از توبه اجتناب ورزید، احکام ارتداد بر وی جاری می‌شود.

۲۵. مسلمانان، ۶ درصد جمعیت ۷/۵ میلیون نفری سوئیس را تشکیل می‌دهند و اسلام، دومین دین پس از مسیحیت در این کشور است.

26. <http://www.betapolitique.fr/Vote-suisse-contre-les-minarets-43161.html>

<http://www.rfi.fr/contenu/20091129-lampleur-vote-suisse-contre-minarets-surprend-0>.

27. Les électeurs suisses ont voté à 57,5% l'interdiction de construction de nouveaux minarets.

<http://www.rfi.fr/contenu/20091129-lampleur-vote-suisse-contre-minarets-surprend-0>.

۲۸. علاوه بر فیلم‌های عمومی، مواردی مانند چاپ کاریکاتور علیه پیامبر اسلام ﷺ در روزنامه دانمارکی، فیلم ۳۰۰ محصول مؤسسات فیلم‌سازی آمریکا، فیلم فتنه و همچنین دادن مقام شوالیه به سلمان رشدی (نویسنده کتاب آیات شیطانی) توسط یک مقام رسمی انگلیسی، بسیار تأمل برانگیز است.

29. <http://www.dw-world.de/dw/article/0,2144,3696599,00.html>.

۳۰. در انتخابات چهارمین دوره شوراهای اسلامی شهر و روستا، چند نفر از هموطنان مسیحی در شوراهای شهر و روستای شهرهای ارومیه، فریدن و فریدونشهر حضور داشتند. همچنین زرتشتیان در شوراهای شهر و روستای استان یزد دارای نماینده هستند.

۳۱. به‌عنوان نمونه در ماده واحده تبصره ۱۹ بودجه ۱۳۸۶ آمده: «مددجویان تحت پوشش کمیته امداد امام خمینی(ره) و سازمان بهزیستی کشور، مساجد، حسینیه‌ها، مهدیه‌ها، مدارس روستایی، حوزه‌های علمیه، گلزار شهداء و معابد اقلیت‌های دینی شناخته شده؛ موضوع اصل سیزدهم قانون اساسی، برای یک‌بار و یک انشعاب از پرداخت حق انشعاب آب، دفع فاضلاب، برق و گاز، معاف می‌باشند.

http://www.spac.ir/hoghoghi/gh_budget/86/made%20vahedeha/19.htm.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن ماجه، سنن، بيروت: دارالفکر، بی تا.
۳. امام خمینی، سیدروح الله، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چ ۳، زمستان ۱۳۷۹.
۴. ترمزی، سنن، بيروت: دارالفکر، چ ۲، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م.
۵. ترنبری، پاتریک، حقوق بین الملل و حقوق اقلیت ها، مترجمان: آریتا شمشادی و علی اکبر آقایی، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۹.
۶. جاوید، محمدجواد، مشروعیت قدرت و مقبولیت دولت در قرآن، تهران: نشر میزان، ۱۳۸۸.
۷. -----، نظریه نسبیت در حقوق شهروندی؛ تحلیلی مبتنی بر اطلاق در حقوق طبیعی، تهران: گرایش، ۱۳۸۷.
۸. جعفری تبریزی، محمدتقی، سرگذشت اندیشه ها؛ مقدمه بر کتاب آلفرد نورث وایتهد، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶.
۹. جوادی آملی، عبدالله، نسبت دین و دنیا، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۱.
۱۰. حر عاملی، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البیت ، چ ۲، ۱۴۱۴ق.
۱۱. حمیدالله، محمد، سلوک بین المللی دولت اسلامی، ترجمه و تحقیق دکتر سیدمصطفی محقق داماد، مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۲. سرخسی، شمس الدین، المبسوط، بيروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م.
۱۳. لاریجانی، محمدجواد، نقد دینداری و مدرنیسم (مجموعه مقالات)، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۶.
۱۴. مطهری، مرتضی، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: صدرا، ۱۳۷۱.
۱۵. -----، انسان در قرآن (مقدمه ای بر جهان بینی اسلامی، چ ۴)، تهران: صدرا، چ ۸، ۱۳۷۳.
۱۶. -----، جاذبه و دافعه، تهران: صدرا، ۱۳۶۸.
۱۷. -----، عدل الهی، تهران: صدرا، چ ۷، آبان ۱۳۷۲.
۱۸. مکارم شیرازی، ناصر، پیام امام؛ شرح تازه و جامعی بر نهج البلاغه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۵.

۱۹. مهرپور، حسین، **نظام بین المللی حقوق بشر**، تهران: انتشارات اطلاعات، چ ۲، ۱۳۸۳.
۲۰. نوری، میرزاحسین، **مستدرک الوسائل**، بیروت: مؤسسه آل البيت ،: ۱۴۰۸ق / ۱۹۸۷م.
۲۱. ورعی، سیدجواد، «ارتداد فطری و معیار آن»؛ تقریری از مباحث آیه‌الله موسوی اردبیلی، (رمضان ۱۴۲۰)، فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۱۴، زمستان ۱۳۷۸.
22. BRAHAMI (Frédéric), **Introduction au Traité de la Nature humaine de Hume**, Paris : PUF, coll. "Quadrige", 2003.
23. DURKHEIM Emile, **De la division du travail social**, PUF, 11ème éd., Quadrige 84, Paris 1986.
24. GROTIUS, **Discours préliminaire**, 17. cité par SERIAUX (Alain), **Le droit naturel**, Presses Universitaires de France, Paris, 1993.
25. HUME (David), **Traité de la nature humaine**, Londres, Imprimé pour C.Borbet, 1740.
26. KANT,(Emmanuel). **Fondements de la métaphysique des mœurs**, trad. Hatier, éd. Hatier, Paris,1963.
27. KELSEN Hans, **Théorie pure du droit**, Trad. Thevenez, La Baconnière, Neuchâtel 1953, 2ème éd. 1988, Trad. Eisenmann, Dalloz, Paris 1962, réimp. 1989.
28. LECOMTE (Jacques), **Regards multiples sur l'être humain**, Sciences humaines n° 64, Aout-septembre 1996.
29. PETTIT Philip, **Reworking sandel's republicanism**, Jurnal of philosophy, 1998.
30. RAWLS John, **A Theory of Justice**, Oxford University Press, Oxford, 1971.
31. SANDEL Michael J., **Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality**, California Law Review, 1989, vol 77.
32. SELLAM (Sadek), **L'Islam les musulmans France**, éd., Tougui, Paris, 1987.
33. VILLEY (Michel), **La formation de la pensée juridique moderne**, Paris: PUF, 2006.
34. WEBER (Max), **Economie et Société**, Traduction française, Plon, Paris, 1996.

حقوق و تکالیف شهروندان غیر مسلمان در جامعه اسلامی

مهدی عزیزان*

تأیید: ۹۲/۵/۹

دریافت: ۹۲/۲/۵

چکیده

چندی است که غربیان، راه اسلام‌ستیزی را در پیش گرفته و در صدد القاء ناسازگاری دین اسلام با قواعد زندگی اجتماعی و عدم امکان همزیستی مسالمت‌آمیز بین مسلمانان و پیروان سایر ادیان برآمده‌اند.

همزیستی مسلمانان با پیروان دیگر ادیان در حیطة یک جامعه و در عرصه بین‌المللی، قابل بررسی است، اما بحث‌انگیزترین حالت آن وقتی است که عده‌ای غیر مسلمان، در یک جامعه اسلامی و تحت حاکمیت اسلام، زیست کنند. آیا در چنین شرایطی، اسلام از حق حاکمیت خود به نفع مسلمانان و به زیان پیروان سایر ادیان استفاده می‌کند و یا حضور سایر ادیان را به رسمیت می‌شناسد و برای آنان حق زندگی اجتماعی قائل است؟

این نوشتار با هدف پاسخگویی به این سؤال در تلاش است با رویکردی توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع دین اسلام، یعنی قرآن و سنت معصومین : به بررسی موضوع مذکور بپردازد. برای این منظور، ابتدا منظور از شهروندان غیر مسلمان بیان شده و سپس حقوق و تکالیف آنان بر شمرده شده است. حقوق غیر مسلمانان در قالب عناوین «کرامت انسانی»، «مصونیت همه‌جانبه»، «آزادی مذهبی»، «حقوق قضایی» و «آزادی فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی» تبیین شده و وظایف آنان تحت عناوین «احترام به قوانین جامعه اسلامی»، «عمل به قرارداد با دولت اسلامی»، «همکاری نکردن با دشمنان نظام اسلامی» و «پرداخت مالیات»، مورد بررسی قرار گرفته است.

در صورت عمل به شرایط شهروندی، بین شهروندان مسلمان و غیر مسلمان هیچگونه تفاوتی در برخورداری از حقوق اجتماعی، وجود ندارد و همه به‌عنوان ملتی واحد و اتباع یک کشور، به زندگی مسالمت‌آمیز با یکدیگر می‌پردازند.

واژگان کلیدی

حکومت اسلامی، غیر مسلمانان، همزیستی، اسلام‌ستیزی، شهروندان

* دکترای فلسفه و کلام اسلامی و استادیار پژوهشکده علوم اسلامی امام صادق 7 : azizan24@yahoo.com

مقدمه

سالیانی است که اسلام‌ستیزی در غرب، تشدید شده و نویسندگان و اربابان جراید و رسانه‌های جمعی، حجم عظیمی از تبلیغات خود را بر القای ضدیت اسلام با حضور سایر فرهنگ‌ها در صحنه‌های اجتماعی و بین‌المللی متمرکز کرده‌اند.

صرف نظر از انگیزه‌های سیاسی این‌گونه القائات و ریشه‌های آن، این مسأله به‌عنوان یک موضوع علمی، قابل طرح است که آیا اسلام به‌عنوان دینی که خود را کامل‌ترین و آخرین دین آسمانی می‌داند، در صحنه زندگی اجتماعی به‌دنبال حذف و طرد سایر فرهنگ‌ها و استفاده از هر وسیله ممکن برای رسیدن به این هدف است، یا حضور دیگر فرهنگ‌ها و ادیان را در صحنه اجتماع به‌رسمیت می‌شناسد؟ به عبارت دیگر، آیا اسلام که در بُعد نظری و عقیدتی، خود را کامل و بی‌رقیب می‌داند، در صحنه اجتماع نیز خود را بی‌رقیب و بی‌مثل دانسته و به‌دنبال حذف سایر فرهنگ‌ها است یا برعکس می‌تواند و می‌خواهد در صحنه جامعه با دیگر ادیان و فرهنگ‌ها همزیستی کند و با پیروان آنها زندگی مسالمت‌آمیزی داشته باشد؟

همزیستی اجتماعی مسلمانان با پیروان دیگر ادیان، در دو نوع همزیستی با اهل کتاب و همزیستی با کفار ملحد، قابل فرض است. این تعامل می‌تواند در حیطه یک جامعه و یک سرزمین و یا در جامعه جهانی و در ساحت بین‌المللی تحقق یابد.

در این مسأله، تفاوتی بین اقلی و اکثری بودن مسلمانان یا حاکم و محکوم بودن آنان وجود ندارد، اما در حالتی که حاکمیت و حکومت از آن اسلام باشد، موضوع تکثرگرایی فرهنگی از نظر متون دینی با حساسیت و جدیت بیشتری دنبال می‌شود که آیا اسلام از قدرت حاکمیت خود، برای حذف دیگران استفاده می‌کند؟ موضوع این نوشتار، بررسی همین وضعیت؛ یعنی چگونگی تعامل حکومت اسلامی با شهروندان غیر مسلمان است.

آنچه قبل از ورود به بحث و بررسی تفصیلی مطالب فوق می‌توان گفت این است که اسلام، وجود و حضور سایر فرهنگ‌ها و ادیان را در جامعه اسلامی پذیرفته و حقوق اجتماعی آنها را به‌رسمیت شناخته است. از سوی دیگر، به دلیل آنکه

برخورداری از هر حقی مستلزم عمل به تکلیفی است، اسلام برای پیروان سایر ادیان، وظایف و تکالیفی نیز مقرر داشته است. از این رو، محورهای عمده این نوشتار را می‌توان در ضمن مباحث ذیل مطرح نمود:

۱. اقسام غیر مسلمانان؛

۲. حقوق غیر مسلمانان؛

۳. وظایف غیر مسلمانان.

۱. اقسام غیر مسلمانان

غیر مسلمانان را می‌توان از دو دیدگاه تقسیم کرد: یکی از نظر عقیدتی و دیگری از نظر اجتماعی.

۱. اقسام غیر مسلمانان از نظر عقیدتی

از نظر عقیدتی، کافر به کسی گفته می‌شود که اصول عقیدتی مسلمانان؛ یعنی توحید و نبوت پیامبر اسلام ﷺ را قبول ندارد و به آنها معتقد نیست. از این دیدگاه، کافران به اقسام ذیل تقسیم می‌شوند:

۱. اهل کتاب؛ کسانی هستند که به یکی از ادیان آسمانی معتقدند. یهودیان و مسیحیان در این دسته، جای دارند.

۲. مشابه اهل کتاب؛ کسانی هستند که آسمانی بودن دین آنان مشکوک است؛ اما به دلیل برخی روایات، این عده نیز همانند اهل کتاب محسوب می‌شوند. زرتشتیان یا مجوسیان این دسته را تشکیل می‌دهند.

۳. مرتد؛ کسی است که منکر یکی از ضروریات دین اسلام بوده و انکار آن مستلزم انکار خدا یا وحدانیت خدا یا نبوت رسول خدا باشد و به این استلزام، آگاه و ملتزم است.

۴. ملحدان؛ کسانی هستند که به هیچ دین آسمانی معتقد نیستند (مشکینی، بی‌تا، ص ۴۴۱). آن‌چنان که پیداست، مبنای تقسیم‌بندی فوق، «عقیده» کافران است و چون صرف داشتن عقیده‌ای تا هنگامی که به «عمل و رفتار اجتماعی» منتهی نشود، مبنایی برای «حقوق و تکالیف اجتماعی» نیست، صرف اعتقاد کفرآمیز کسی، نمی‌تواند مبنایی برای

تعیین حقوق و تکالیف وی به حساب آید؛ همچنان که در نقطه مقابل، صرف اعتقاد اسلامی فردی تا هنگامی که به عمل اجتماعی منتهی نشود، مبنای تعیین حقوق و تکالیف او نیست و هر مسلمانی مطابق رفتار و عملکرد خود، مستحق برخورداری از حقوق یا الزام به تکلیفی می‌شود. در سایر سیستم‌های حقوقی نیز وضع به همین منوال است و مبنای «حقوق و تکالیف اجتماعی»، «رفتار اجتماعی» است، نه صرف اعتقاد یا بی‌اعتقادی به مسلک و مرامی. بر این مبنا لازم است برای درک حقوق و تکالیف غیر مسلمانان، به تقسیم آنان از نظر رفتار اجتماعی در جامعه اسلامی بپردازیم.

۲. اقسام غیر مسلمانان از نظر اجتماعی

از نظر اجتماعی، کافران به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند. بر مبنای پذیرش یا عدم پذیرش تابعیت کشور اسلامی، کافران به «ذمی و غیر ذمی» و بر مبنای در حال جنگ با دولت اسلامی بودن یا نبودن، به «حربی و مهادن» تقسیم می‌شوند. غیر مسلمانانی که در جامعه اسلامی زندگی می‌کنند، از دو حال خارج نیستند یا تابعیت دولت اسلامی را پذیرفته و به قواعد «شهروندی» تن داده‌اند یا تابعیت کشور اسلامی را نپذیرفته و «شهروند» آن محسوب نمی‌شوند. کافرانی که تابعیت دولت اسلامی را نپذیرفته‌اند، «کافر ذمی» نامیده می‌شوند و کسانی که تابعیت آن را نپذیرفته‌اند «غیر ذمی» خوانده می‌شوند. ذمه به معنای تعهد و ضمانت است و ذمی به معنای کافری است که به رعایت قواعد کشور اسلامی، تعهد سپرده و آنها را پذیرفته است (مشکینی، بی تا، ص ۲۶۴). تذکر این نکته ضروری است که در فقه امامیه معمولاً منظور از کفار ذمی، کفار اهل کتابند و در مباحث گوناگون، وقتی که از احکام کفار، سخن به میان می‌آید، احکام کفار اهل کتاب بیان می‌شود و به ندرت از کفار غیر اهل کتاب، چیزی گفته می‌شود. شاید بتوان دلیل این موضوع را در دو نکته جست‌وجو کرد؛ یکی تعداد اندک کفار غیر اهل کتاب در جامعه مسلمانان در زمان صدور روایات و دیگری عدم حاکمیت و نداشتن بسط ید امامان معصوم : در زمانه خود. این دو دلیل باعث شده است که به‌طور طبیعی سؤال یا مسأله فقهی درباره کافران غیر اهل کتاب از امامان معصوم :

صورت نگیرد. حاکمان وقت نیز به دلیل اختلاف عقیدتی و سیاسی خود با امامان شیعه، مسائل فقهی خود را از فقه‌های اهل سنت سؤال می‌کرده‌اند.

در هر صورت، با توجه به کمبود یا نبود روایات در مورد احکام حقوقی کفار غیر اهل کتاب، برای استنباط احکام آنان به‌ناچار باید از عمومات و اطلاقات روایات دیگر بهره‌گیری کنیم. به‌عنوان نمونه باید دید آیا می‌توان با استفاده از اطلاق «اهل ذمه» بر تمام کسانی که تابعیت دولت اسلامی را پذیرفته و به قوانین آن تن داده‌اند، کفار غیر اهل کتاب را اهل ذمه قلمداد کرد یا خیر؟ آنچه احتمال این اطلاق را بیشتر می‌کند، استعمال اصطلاح اهل ذمه در مورد کفار حربی در برخی از کلمات فقها است (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۵، ص ۵۴۸). در صورت اثبات صحت این اطلاق و توجیه‌پذیری آن در منطق روایات، می‌توان احکام اهل ذمه را بر کفار غیر اهل کتاب نیز جاری کرد. تحقیق بیشتر و تفصیل این نکته، خارج از موضوع این نوشتار است و باید آن را در جای خود جست‌وجو کرد.

از نظر جنگ و صلح نیز کفار به «مهادن و حربی» تقسیم می‌شوند. هدنه به‌معنای صلح است و مهادن به‌معنای کسی است که پیمان صلح بسته است؛ همچنان که «حرب» به‌معنای جنگ است و حربی به‌معنای کسی است که در حال جنگ است. کافرانی که پیمان ترک مخاصمه و صلح با دولت اسلامی بسته‌اند، «مهادن» و کفاری که پیمان صلح نبسته‌اند، «حربی» نامیده می‌شوند. لذا عدم صلح کفار حربی به‌معنای داشتن حالت جنگی است؛ اعم از اینکه عملاً «در حال جنگ» با دولت اسلامی باشند یا در حال «نه جنگ نه صلح» باشند؛ چه آنکه ممکن است مهادنان و حربیان در جامعه اسلامی زندگی کنند یا خارج از آن. همچنان که ممکن است از کفار اهل کتاب (یهودیان، مسیحیان و زرتشتیان) باشند یا از غیر اهل کتاب.

ذکر این نکته، لازم است که در کتب فقهی، گاهی به کفار غیر اهل کتاب نیز «حربی» اطلاق شده است. بر این اساس، واژه کافر حربی به‌معنای «کافر غیر اهل کتاب» یا «کافر اهل کتابی که در تابعیت حکومت اسلامی نیست و یا از قوانین و مقررات حکومت اسلامی تخلف کرده است» می‌باشد. بر این اساس، اصطلاح حربی، گاه به‌معنای «غیر ذمی» و گاه به‌معنای «غیر کتابی» است (مشکینی، بی‌تا، ص ۴۴۲).

باید توجه داشت که کافر حربی، غیر از محارب است. محارب، کسی است که با استفاده از سلاح سرد یا گرم به قصد ترساندن مردم و با انگیزه فسادآفرینی، امنیت جامعه اسلامی را بر هم می‌زند (همان، ص ۴۴۶). چنین فردی می‌تواند مسلمان نیز باشد. لذا محارب، اعم از مسلمان و غیر مسلمان است؛ اما کافر حربی، منحصرأ غیر مسلمان است. بر گروه‌های فوق، «مستأمن» را نیز باید افزود. مستأمن، کسی است که از خارج مرزهای کشور اسلامی با اهداف تجاری، سیاسی، فرهنگی و ... به کشور اسلامی وارد شده و دولت اسلامی به او اجازه ورود داده است. واژه «مستأمن» از «امن» مشتق شده و به معنای «امنیت‌طلب» یا «پناهنده» است. آیه ششم سوره توبه در مورد چنین افرادی است: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ». ممکن است اقامت مستأمن در کشور اسلامی محدود به مدت خاص یا نامحدود باشد؛ کما اینکه امروزه دریافت کارت سبز یا ویزا برای ورود به کشوری، به معنای درخواست اقامت و طلب امنیت از آن کشور است.

از بین اقسام فوق، کافران ذمی و مستأمن، «شهروند» کشور اسلامی محسوب می‌شوند، حال یا به صورت دائمی یا به صورت موقت. اما کافران حربی (غیر مهادن) و غیر ذمی، «شهروند» کشور اسلامی نیستند. کافر حربی، غیر مسلمانی است که نه پناهندگی کسب کرده (مستأمن نیست)، نه قرارداد صلح بسته (مهادن نیست) و نه تابعیت حکومت اسلامی را پذیرفته است (ذمی نیست). به عبارت دیگر، کافر حربی هیچ‌گونه قرارداد صلح، ترک مخاصمه یا دریافت پناهندگی با دولت اسلامی نبسته است. به همین دلیل، وجود آنان در جامعه اسلامی به رسمیت شناخته نمی‌شود و هیچ‌گونه تعهد متقابلی بین آنان و دولت اسلامی وجود ندارد.

این نوشتار که رسالت بیان حقوق و تکالیف «شهروندان غیر مسلمان» را بر عهده دارد، تنها از کافرانی سخن می‌گوید که تابعیت کشور اسلامی را پذیرفته‌اند و شهروند آن محسوب می‌شوند. از این رو، تنها کافران ذمی و مستأمن، مشمول بحث این نوشتار هستند و سایر کفار از حیطة بحث بیرون می‌باشند و احکامی غیر از احکام ذمیان و مستأمنان دارند. اکنون پس از تبیین معنای کافر و اقسام آن، به بیان حقوق و تکالیف شهروندان کافر

در جامعه اسلامی می‌پردازیم.

۲. حقوق غیر مسلمانان در جامعه اسلامی

موضوع حقوق غیر مسلمانان تحت عناوین ذیل، قابل بررسی است:

۱. کرامت انسانی؛
۲. مصونیت همه‌جانبه؛
۳. آزادی مذهبی؛
۴. حقوق قضایی؛
۵. آزادی فعالیت‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی.

۱. کرامت انسانی

شهروندان غیر مسلمانی که در جامعه اسلامی زیست می‌کنند، - صرف نظر از عقیده آنان - از آن جهت که انسانند مورد احترام و تکریم هستند. در مراجعه به آیات قرآن کریم، به آیاتی برمی‌خوریم که به مسلمانان فرمان می‌دهد با هر کسی که با آنان سر ستیز ندارد و آنها را از خانه و کاشانه‌شان بیرون نرانده است خوش‌رفتار باشند. «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يَخْرُجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (ممتحنه (۶۰): ۸). این آیه، عام است و شامل هر غیر مسلمانی از جمله پیروان ادیان و مذاهب غیر توحیدی نیز می‌شود.

حتی در مواردی که گروهی به مسلمانان ستم کنند و آنان را از خانه و کاشانه‌شان بیرون برانند، قرآن دستور می‌دهد در برخورد با این عده نیز از جاده عدل و انصاف خارج نشوید و در دفع ستم آنان عادلانه رفتار کنید. «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ» (مائده (۵): ۲)؛ و خصومت با جمعیتی که شما را از آمدن به مسجد الحرام باز داشتند، نباید شما را به تعدی و تجاوز وادار کند! و همواره در راه نیکی و پرهیزگاری با هم تعاون کنید! و در راه گناه و تعدی همکاری ننمایید!

قرآن کریم در دستوری همگانی به تمام مسلمانان؛ زمامدار و غیر زمامدار، از آنان

می‌خواهد با همه مردم خوش‌رفتار باشند. «قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره (۲): ۸۳). در این آیه، منظور از «قول حَسَن» خصوص خوش‌زبانی نیست؛ بلکه ایجاد رابطه‌ی حسنه است که شامل گفتار و کردار پسندیده می‌شود (طبرسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۸).

بر این اساس، مسلمانان حتی در برخورد با مشرکان بت‌پرست که بتی دست‌ساخته را می‌پرستند، نباید به ناسزا و بددهنی نسبت به خدایان بی‌جان آنان پردازند و باعث عکس‌العمل مشرکان در اهانت به خداوند شوند (انعام (۶): ۱۰۸).

اهمیت جلب محبت و جذب قلوب غیر مسلمانان به حدی است که بر اساس آیات قرآن، می‌توان بخشی از درآمد زکات جامعه اسلامی را در این راه هزینه نمود و به جذب غیر مسلمانان پرداخت (توبه (۹): ۶). اصطلاح «مؤلفه القلوب» در قرآن و روایات، برای این عده از کافران به‌کار رفته است. از نظر علامه طباطبایی، «مؤلفه القلوب» کسانی هستند که با دادن سهمی از زکات به ایشان دل‌هایشان به طرف اسلام متمایل می‌شود و به تدریج به دین اسلام در می‌آیند و یا اگر مسلمان نمی‌شوند، رهبر مسلمانان را در دفع دشمن، کمک می‌کنند و یا در برآوردن پاره‌ای از حوایج دینی کاری صورت می‌دهند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۴۱۶).

علاوه بر آیات قرآن کریم، سیره رسول گرامی اسلام نیز مملو از تکریم و احترام به انسانهای غیر ظالم است. با گسترش اسلام به سرزمین‌های جدید، مردمانی به دین قبلی خود وفادار می‌ماندند. سران این اقلیت‌ها به حضور پیامبر می‌رسیدند و در مورد وضعیت آینده زندگی خود به رایزنی می‌پرداختند. نتیجه آن گفت و شنودها به صورت قرارداد و «عهدنامه» ثبت می‌شد. در این پیمان‌نامه‌ها، پیامبر اسلام، متعهد می‌شدند که حرمت آنان را پاس بدارند. به‌عنوان نمونه، در عهدنامه پیامبر با مسیحیان «نجران» آمده است: «هیچگونه تحمیل و یا تحقیری در مورد آنها انجام نخواهد شد...؛ نه ظالمی وجود خواهد داشت و نه مظلومی» (ابن سعد، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۶).

همچنین در عهدنامه آن حضرت با مسیحیان «سینا» قید شده است: «به هیچ‌یک از آنان نباید زورگویی شود. باید با آنان با مدارا رفتار شود، آزاری به آنان نمی‌رسد و هر کجا باشند، عزیز و محترم خواهند بود (طبری، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۴۰۶).

پیامبر گرامی اسلام، همگان را از ظلم و ستم به اقلیت‌های دینی بر حذر می‌داشتند و خود را دشمن چنین فردی معرفی می‌کردند (سیوطی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۵۴۷). نیز برای رعایت حقوق شهروندان غیر مسلمان تأکید داشتند: «اگر کسی فردی را که در پناه اسلام است، مورد ظلم قرار دهد و بیش از توانش او را مجبور کند، من در روز قیامت در مقابل او به احتجاج خواهم پرداخت» (بلاذری، ۱۳۷۹ق، ص ۱۶۳). آن حضرت همه مردم را در برخورداری از نعمت‌های طبیعی «عیال الله» و محبوب‌ترین آنها را در نزد خداوند سودمندترین آنها می‌دانستند: «الخلق کلهم عیال الله و أحبهم الیه أنفعهم لهم» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۶۴).

همچنان که مردم را در برخورداری از امتیازات و عمل به وظایف اجتماعی، چون «دندان‌های شانه» مساوی قلمداد می‌کرد: «الناس کلهم سواء کاسنان المشط» (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ص ۵۷۹).

در سیره امیر مؤمنان علی ۷ نیز فرازهای خیره‌کننده‌ای به چشم می‌خورد. علی ۷ در منشور جاوید خود به مالک اشتر، در سفارش به رعایت مردم، بدون هیچ‌گونه تفاوتی بین مسلمان و غیر مسلمان، او را به مهرورزی و لطف و محبت به آحاد مردم توصیه می‌کند:

وَ اشعر قلبک الرّحمة للرّعیة و المّحبة لهم و اللّطف بهم و لا تكونن علیهم سبعا ضاریا و تغتنم اکلهم، فانهم صنفان: اما اخ لك فی الدین او نظیر لك فی الخلق یفرط منهم الزلل و تعرض لهم العلل و یوتی علی ایدیهم فی العمد و الخطأ فأعطهم من عفوک و صفحک مثل الذی تحب و ترضی أن یعطیک الله من عفوه و صفحه. فانک فوقهم و والی الامر علیک فوقک، و الله فوق من ولاک (نهج البلاغه، نامه ۵۳)؛ قلب خویش را نسبت به مردم خود مملو از رحمت و محبت و لطف کن و همچون حیوان درنده‌ای نسبت به آنان مباش که خوردن آنان را غنیمت شماری؛ زیرا آنان دو گروه بیش نیستند یا برادران دینی تواند و یا انسانهایی همچون تو. گاه از آنان لغزش و خطا سر می‌زند و ناراحتی‌هایی به آنان عارض می‌گردد. به دست آنان عمداً یا به‌طور اشتباه کارهایی غلط انجام می‌شود، در این موارد از عفو و گذشت خود آن مقدار به آنان عطا کن که دوست داری خداوند از عفویش به تو عنایت کند؛ زیرا تو

ما فوق آنها و پیشوایت، مافوق تو و خداوند مافوق کسی است که تو را
زمامدار قرار داده است.

نکته قابل توجه در این توصیه حکومتی، آن است که امام علی 7، مالک را تنها به
رعایت حقوق مردم، خوش رفتاری و احترام ظاهری فرمان نمی دهد؛ بلکه بالاتر از آن،
از او می خواهد از صمیم جان و عمق وجودش همه مردم را دوست بدارد و قلبش را
مالامال از محبت و مهر به آحاد مردم کند.

۲. مصونیت همه جانبه

جان، مال، ناموس، معابد، شخصیت و آبروی غیر مسلمانانی که در جامعه اسلامی
زیست می کنند، محفوظ است و هیچ مسلمانی حق ندارد به صرف اختلاف عقیدتی با
غیر مسلمانان، به حریم آنان تجاوز کند. پیامبر اسلام 9 در قراردادی که با مسیحیان
نجران منعقد کردند، متعهد شدند:

جان، مال، اراضی و عقاید آنان از هر گزندی مصون خواهد ماند؛ چه آنهایی
که حاضرند و چه آنهایی که غایب هستند. همچنین خانواده‌ها و معابد آنان و
آنچه تحت تملک دارند، در امان خواهند بود. هیچ کشیش یا راهبی از کلیسا
یا صومعه اخراج نخواهد شد و هیچ کشیشی از شغل روحانی خود برکنار
نخواهد گشت و هیچ گونه تحمیل و یا تحقیری بر آنها انجام نخواهد گرفت.
اراضی آنان به وسیله لشگریان اشغال نخواهد گردید... مادامی که اهالی
نجران بر این پیمان وفادار و پایدار بمانند، هیچ نیرویی متعرض آنان نخواهد
بود (ابن سعد، بی تا، ج ۱، ص ۲۶۶).

در عهدنامه دیگری که بین پیامبر اسلام 9 و مسیحیان منعقد شد آمده است:

... من عهد می کنم کشیش و راهب آنها را تغییر ندهم و اشخاص تارک دنیا را
از صومعه نرانم و مسافر را از سفر باز ندارم و معابد و خانه‌های آنان را خراب
نکنم و چیزی از کلیسای آنان برای ساختمان مسجدها نیاورم و هر کس از
مسلمانان چنین کند، پیمان خدا را شکسته است...، اگر کلیسای آنان محتاج

ترمیم باشد، مسلمانان باید به آنها کمک کنند (زیدان، ۱۳۳۳، ج ۴، ص ۱۲۰).

این شیوه حکومتی، در دوران زمامداری امام علی ۷ نیز ادامه یافت. در ماجرای شبیخون عده‌ای از اوباش به منطقه‌ای و ربودن زیورآلات زنان، امام ۷ در خطبه‌ای شکوه‌آمیز، این حادثه را آنچنان سنگین و تلخ دانستند که اگر مرد مسلمانی با شنیدن آن قالب تهی کرده و بمیرد، نه تنها دور از انتظار نیست، بلکه بجا و شایسته است:

و لقد بلغنی ان الرجل منهم کان یدخل علی المرأة المسلمة و الاخری المعاهدة
فینزع حجلها و قلبها و قلائدها و رعثها ما تمتنع منه الا بالاسترجاع و
الاسترحام ثم انصرفوا وافرین، ما نال رجلاً منهم کلم و لا أریق لهم دم، فلو ان
امرء مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما کان به ملوماً بل کان به عندی جديراً
(نهج البلاغه، خطبه ۲۷)؛ گزارش تأییدشده‌ای دریافت کرده‌ام که مردی از مهاجمان
بر زنان آن سرزمین - که بعضی مسلمان و بعضی از اقلیت‌های رسمی و ذمی
بوده‌اند - حمله آورده‌اند و خلخال و دست‌بند و گردن‌بند و گوشواره‌هایشان را
برگرفته‌اند و زنان جز شیون و زاری و التماس، هیچ مدافع و پناه و پناهگاهی
نداشته‌اند و از پس این همه، دشمن متجاوز، بی‌آنکه زخمی بردارد و از
یکی‌شان قطره خونی بریزد، سالم و با دست‌های پر، باز گشته‌اند. به خدا
سوگند! که اگر مسلمانی در پی شنیدن این فاجعه از شدت اندوه جان سپارد،
نه‌تنها سزاوار سرزنش نیست که - از دیدگاه من - واکنشی فراخور او باشد.

چنانکه می‌بینیم در این حادثه، هم زنان مسلمان آسیب دیده‌اند و هم زنان غیر مسلمان،
اما آن حضرت بدون اینکه کوچکترین تفاوتی بین این دو گروه بگذارند، از ظلم به هر دو
به یکسان رنج برده و سزاوار می‌بینند که «مسلمانی» با شنیدن این خبر، جان دهد.

البته در حکومت امام علی ۷ به رسمیت شناختن مال و جان غیر مسلمانان در حد
اظهار تأسفی مانند جملات فوق خلاصه نشد؛ بلکه به صورت بخشنامه حکومتی در
آمد و آن حضرت به والیان خود ابلاغ نمود که اموال مسلمانان و غیر مسلمانانی که در
زیر سایه حکومت اسلامی زندگی می‌کنند، محترم است و کسی حق تعرض به آنها را
ندارد، مگر اینکه اموال آنان علیه مسلمانان به کار افتد «و لا تمسَنَّ مال أحدٍ من الناس

مصلّ و لا معاهد الاّ أن تجدوا فرساً او سلاحاً يعرى به على أهل الاسلام» (همان، نامه ۵۱).
آن امام همام در جای دیگری نیز مال و جان غیر مسلمانان را مانند مال و جان
مسلمانان محترم شمردند (جرداق، بی تا، ج ۲، ص ۴۵۹).

۳. آزادی مذهبی

غیر مسلمانانی که در جامعه اسلامی به زندگی مشغولند، می توانند به اعتقادات خود وفادار
باشند و کسی از عقیده و اندیشه آنان تفتیش نکرده و آنان را وادار به پذیرش اسلام نخواهد
نمود. آنان می توانند به طور صریح و بی پرده، اعتقادات خود را بیان کنند و با مسلمانان اهل نظر
و اندیشه به بحث و گفت و گو پردازند. در بعد عملی نیز پیروان سایر مذاهب می توانند
آزادانه، مراسم مذهبی خود را برگزار کنند. در عهدنامه پیامبر ﷺ با مسیحیان سینا، بر آزادی
کامل آنان در اعمال مذهبی تأکید شده است (زیدان، ۱۳۳۳ش، ج ۴، ص ۸۱۲).

کتابهایی که تحت عنوان «احتجاج» در گستره تاریخ اسلام نگارش یافته اند،
بازگوکننده بخشی از گفتمانهای علمی پیشوایان دین و شاگردان آنها با ملحدین و اهل
کتاب است.^۱ گفت و گوهایی «ابن ابی العوجاء» و «ابوشاکر دیصانی» ملحد با امام
صادق ۷ و گفت و گوی جاثلیق مسیحی با امام رضا ۷، نمونه هایی از این قبیل هستند
(ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، باب ۴۲، ص ۲۹۲؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۳۶).

۴. حقوق قضایی

غیر مسلمانانی که در جامعه اسلامی زندگی می کنند، از لحاظ قضایی از حقوقی
برخوردارند که به اختصار به آنها اشاره می کنیم.

استقلال قضایی

احکام حقوقی و قضایی ادیان الهی برای پیروانشان معتبر و محترم است و اسلام
آنها را به رسمیت شناخته است. به عنوان نمونه از آنجا که آداب ازدواج برخی از ادیان،
مطابق آیین ازدواج اسلام نیست، برخی از مسلمانان، ازدواج آنان را غیر مشروع
می شمردند و به همین دلیل، در تعاملات اجتماعی با آنان، گاه لب به ناسزا و قذف
(نسبت ناروا) می گشودند. وقتی امام صادق ۷ مشاهده کردند که مسلمانی، فردی

مجوسی را قذف کرد، او را از این کار باز داشتند. وقتی او در دفاع از کار خود، پاسخ داد این فرد با محارم خود در می‌آمیزد، حضرت فرمودند این ازدواج از نظر آنان صحیح است [و به همین دلیل، ازدواج آنان مشروع بوده و نسبت ناروا به آنان جایز نیست]. (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۵، ص ۵۷۴).

آنان می‌توانند با مراجعه به محاکم قانونی، خواستار رفع خصومت بر اساس احکام مذهبی خود باشند و یا اینکه بر اساس احکام اسلام، بین آنان قضاوت شود. علی 7 فرمود: «اگر من به داوری و قضاوت بنشینم دربارهٔ پیروان تورات به حکم تورات و بین پیروان انجیل به حکم انجیل و بین پیروان زبور به زبور و بین پیروان قرآن کریم به قرآن، عمل خواهم کرد» (مفید، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰).

حق شکایت از مسلمانان

گرچه غیر مسلمانانی که در جامعه اسلامی زندگی می‌کنند از کالا و خدمات مسلمانان بهره می‌برند؛ اما هیچ مسلمانی نمی‌تواند به این بهانه ظلمی بر آنان روا دارد و حقی را از آنان تضییع کند. در صورتی که ستمی بر آنان شود، می‌توانند از ستمگر شکایت کنند و حق خود را بستانند. اوج استیفای این حق، آنجاست که فرد غیر مسلمان می‌تواند، حتی از حاکم و شخص اول حکومت اسلامی شکایت کند و علیه او اقامه دعوا نماید. اختلاف امام علی 7 با فردی یهودی در مورد مَرکَب آن حضرت و اقامه دعوای آنان در نزد «شریح قاضی» و حکم او به نفع فرد یهودی به دلیل فقدان بینه برای ادعای امام 7 از نمونه‌های حیرت‌انگیز فرهنگ اسلام در نشان‌دادن رعایت حقوق اقلیت‌های دینی در جامعه اسلامی است.

دیه غیر مسلمان

بحث دیه و قصاص غیر مسلمان؛ هرچند یکی از مباحث فرعی قضایی است و جای شرح و بسط آنها در این مقال نیست، اما به دلیل اهمیت این دو موضوع و اختلاف نظرهایی که در مورد آنها رخ داده است، به این دو مبحث، به‌طور گذرا اشاره می‌کنیم. در مورد مقدار دیه غیر مسلمان (ذمی یا اهل کتاب)، روایات گوناگونی وجود دارد.

مفاد این روایات عبارتند از:

- دیه ذمی، هشتصد درهم است؛

- دیه یهودی و مسیحی، چهار هزار درهم و دیه مجوسی، هشتصد درهم است؛

- دیه یهودی، مسیحی و مجوسی، چهار هزار درهم است؛

- دیه یهودی، مسیحی و مجوسی، برابر دیه مسلمان (ده هزار درهم) است (ابن بابویه،

۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۲۱).

مشهور فقهای امامیه، روایات دسته اول را برگزیده‌اند و بر اساس آن دیه کفار ذمی یا اهل کتاب را هشتصد درهم دانسته‌اند.

برخی از فقهاء، مانند شیخ صدوق، با پذیرفتن همه روایات، بین آنها جمع دلالی انجام داده و هر یک از روایات را ناظر به وضعیت خاصی از رابطه اهل کتاب با حکومت اسلامی دانسته‌اند. از نظر ایشان در صورتی که یهودیان، مسیحیان و مجوسیان، تابعیت حکومت اسلامی را بپذیرند و مطابق شرایط آن عمل کنند، دیه آنان برابر دیه مسلمانان خواهد بود. اما در صورتی که تابعیت دولت اسلامی را نپذیرند، ولی در عین حال، تعهد سپرده‌اند، رفتاری برخلاف قوانین اجتماعی مسلمانان انجام ندهند و در عمل نیز بر این تعهد پای‌بند باشند، دیه آنان چهار هزار درهم است. چنانچه همین عده در عین نپذیرفتن تابعیت حکومت اسلامی، بر خلاف تعهدات خود، قوانین جامعه را نقض کنند و رفتاری بر خلاف ضوابط اجتماعی حکومت اسلامی داشته باشند، دیه آنان به هشتصد درهم تقلیل می‌یابد (همان، ص ۱۲۳).

شیخ صدوق در تأیید برداشت خود، به صحیح زراره استناد می‌کند:

عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ 7 قَالَ: مَنْ أَعْطَاهُ رَسُولُ اللَّهِ 9 ذِمَّةً فَدَيْتُهُ كَامِلَةٌ [قَالَ زُرَّارَةُ فَهَوْلَاءُ مَا؟ قَالَ: أَبُو عَبْدِ اللَّهِ 7] وَهُمْ مَنْ أَعْطَاهُمْ ذِمَّةً (همان)؛
زراره از امام صادق 7 نقل می‌کند: در دوران پیامبر 9 هر یک از اهل کتاب که پیامبر 9 ذمه آنان را پذیرفت - و آنان را تحت حمایت دولت اسلامی قرار داد - دیه آنان کامل [و برابر دیه مسلمانان] بود.

زراره سؤال کرد: حکم اهل کتاب کنونی چیست؟ امام صادق 7 پاسخ

دادند: اینها نیز از کسانی محسوب می‌شوند که پیامبر آنان را اهل ذمه محسوب کردند [و دیه آنان کامل است].

در دوران معاصر نیز برخی از فقهاء با این دیدگاه هم‌رأیند و دیه اهل کتابی را که شهروندان نظام اسلامی محسوب می‌شوند، مساوی دیه مسلمانان می‌دانند. آیه‌الله خامنه‌ای، آیه‌الله مکارم شیرازی و آیه‌الله معرفت، از این جمله‌اند.^۲ از نظر آیه‌الله مکارم شیرازی، دیه ذمی و مستأمن و معاهد، بنا بر احتیاط، دیه کامله است و ولی دم می‌تواند با قاتل مصالحه کند و کفّار حربی، مستثنا هستند و دیه زنان، نصف دیه مردان است؛ همچنان که بنا بر احتیاط واجب، دیه جراحات وارد بر اهل کتاب، مساوی با دیه مسلمان است.^۳

اختلافات فقهی فوق، به دستگاه قانونگذاری کشور نیز راه یافت و بحث‌های فراوانی را بین نمایندگان مجلس شورای اسلامی و اعضای شورای نگهبان، به بهانه لایحه الحاق تبصره به ماده ۲۹۷ قانون مجازات اسلامی موجب شد. سرانجام این لایحه به مجمع تشخیص مصلحت نظام ارجاع شد و بر اساس دیدگاه فقهی رهبر معظم انقلاب در تاریخ ۱۳۸۲/۱۰/۶ طی تبصره ماده ۲۹۷ قانون مجازات اسلامی، دیه اهل کتاب با دیه مسلمان برابر دانسته شد: «بر اساس نظر حکومتی ولی امر، دیه اقلیت‌های دینی شناخته شده در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به اندازه دیه مسلمان تعیین می‌گردد».

قصاص مسلمان در برابر غیر مسلمان

در صورتی که قاتل و مقتول هر دو از اهل کتاب باشند، بر طبق ضوابط فقه امامیه، اولیای مقتول از حق قصاص برخوردارند. همچنین در صورتی که کافری مسلمانی را به قتل برساند، می‌توان کافر قاتل را در مقابل قتل مسلمان، قصاص کرد. اما در صورتی که فردی از اهل کتاب توسط فرد مسلمانی کشته شود، این سؤال وجود دارد که آیا امکان قصاص مسلمان در برابر اهل کتاب وجود دارد یا خیر؟

با مراجعه به روایات، در نگاه ابتدایی، سه نوع پاسخ به این پرسش داده شده است:

۱. هیچگاه مسلمان در برابر کافر قصاص نمی‌شود:

عن أبي جعفر 7 قال: «لا يقاد مسلم بدمي في القتل ولا في الجراحات، ولكن

يؤخذ من المسلم جنايته للذمي على قدر دية الذمي ثمانمائة درهم» (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۹، ص ۸۰)؛ مسلمان در برابر کشتن یا مجروح کردن ذمی، قصاص نمی‌شود؛ بلکه به مقدار دیه ذمی - هشتصد درهم - از فرد مسلمان، دیه مقتول یا مجنی علیه گرفته می‌شود.

۲. در صورت پرداخت مابه‌التفاوت دیه مسلمان نسبت به کافر، می‌توان مسلمان را در برابر کافر اهل کتاب، قصاص کرد: عن أبي عبد الله 7 قال: «إذا قتل المسلم يهودياً أو نصرانياً أو مجوسياً فأرادوا أن يقيدوا، ردوا فضل دية المسلم و أقادوه» (همان، ص ۷۹)؛ هنگامی که مسلمانی یک فرد یهودی یا مسیحی یا زرتشتی را به قتل برساند و [اولیای دم] خواستار قصاص او شوند، مابه‌التفاوت دیه مسلمان به قاتل پرداخت می‌شود و سپس قصاص صورت می‌گیرد.

۳. در صورتی که مسلمانی به کشتن اهل کتاب عادت کرده باشد، می‌توان او را در برابر قتل اهل کتاب قصاص کرد: عن أبي عبد الله 7 قال: قلت له: رجل قتل رجلاً من أهل الذمة، قال: «لا يقتل به إلا أن يكون متعمداً للقتل» (همان، ص ۸۰)؛ از امام صادق 7 سؤال کردم مرد مسلمانی کسی از اهل ذمه را به قتل رسانده است، [حکم او چیست؟] امام پاسخ دادند: در برابر کشتن او کشته نمی‌شود، مگر اینکه به کشتن اهل ذمه عادت کرده باشد.

اکثر قریب به اتفاق فقهای امامیه، روایات دسته سوم را برگزیده و این دسته از روایات را شاهد جمع بین دسته اول و دوم تلقی کرده‌اند. از نظر ایشان یکی از شرایط اجرای قصاص مسلمان، همسانی قاتل و مقتول در دین و آیین است. مسلمان را فقط در برابر مسلمان می‌توان قصاص کرد و قصاص مسلمان در برابر کافر، جایز و امکان‌پذیر نیست. فراوانی طرفداران این نظر به حدی است که صاحب جواهر بر این نظر ادعای اجماع کرده است (نجفی، بی‌تا، ج ۴۲، ص ۱۵۰). یکی از دلایل این عقیده، قاعده «نفی سبیل» کفار بر مسلمانان است که بر فرض روابودن قصاص مسلمان در برابر کافر، به دلیل تسلط اولیای مقتول کافر بر جان قاتل مسلمان، کافر بر جان مسلمان، سلطه می‌یابد و این خلاف قاعده مذکور است.

در مقابل این عقیده، شیخ صدوق در کتاب «مقنع» معتقد است تصمیم‌گیری در باره

این موضوع در اختیار حاکم جامعه اسلامی است. او می‌تواند از دو راه ذیل یکی را برگزیند: قصاص قاتل پس از پرداخت مابه‌التفاوت دیه مسلمان و کافر به مسلمان قاتل و یا پرداخت دیه مقتول به اولیای او (ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ص ۵۳۴). البته در صورتی که فتوا به تساوی دیه مسلمان و کافر دهیم، پرداخت مابه‌التفاوت دیه نیز منتفی خواهد شد.

آن‌چنان که پیداست، مطالب بالا در مورد کفار اهل کتاب است، نه هر کافری. همچنان که قبلاً بیان شد در صورتی که اصطلاح کافر ذمی را شامل کفار غیر اهل کتاب نیز بدانیم، از اطلاق این اصطلاح می‌توان همسانی حکم کفار غیر اهل کتاب با کفار اهل کتاب را استخراج کرد. تفصیل این گفتار و تصمیم‌گیری در این خصوص، خارج از رسالت این نوشتار است.

۵. آزادی فعالیت‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی

در بُعد اقتصادی، اختیار کلیه اموال و دارایی‌های غیر مسلمانان با خود آنان است و مالکیت آنها نسبت به اموالشان معتبر است. حتی چیزهایی مانند شراب و خوک که در فرهنگ اسلامی، فاقد ارزش مالی هستند، تا وقتی در اختیار آنهاست، مالیت دارد و در صورتی که فرد مسلمانی موجب اتلاف یا نقص آنها شود، باید خسارت وارده را جبران کند. پیرامون آزادی فعالیت‌های اقتصادی در بحث «مصونیت همه‌جانبه» به شواهد چندی استناد شد.

در بعد آزادی اجتماعی و سیاسی، بهترین و رساترین دلیل، پیمانهای رسول اکرم ﷺ با غیر مسلمانان است. در نامه رسول اکرم ﷺ به اسقف ابوحرث و اسقفان و کاهنان نجران و پیروان و راهبان ایشان چنین آمده است:

به‌راستی که آنچه ایشان در دست دارند، از اندک و بسیار، از کنیسه‌ها و پرستشگاه‌ها و شیوه خداپرستی، از آن خود ایشان است و آنان در پناه خدا و پیامبر او هستند. هیچ اسقفی از پایگاه اسقفی خویش، هیچ راهبی از رهبانیت خود و هیچ کاهنی از سمت کهنات خویش بر کنار نخواهد گشت. هیچ

حقی از حقوق ایشان و نه اقتدارشان و نه هیچ چیز از آنچه که دارا بوده‌اند، دگرگون نخواهد شد (حمیدالله، ۱۳۷۷ش، ص ۲۳۱-۲۳۰).

پیامبر اسلام ﷺ در این نامه، جایگاه اجتماعی رهبران دینی مسیحیان را به رسمیت می‌شناسد و آنان می‌توانند به وظایف دینی و اجتماعی خود عمل کنند. آن حضرت در پیمان دیگری که با مردم «خیبر» منعقد کردند، متعهد شدند:

کسی شما را از پوشیدن جامه‌های چاک‌دار و رنگارنگ و سوارشدن بر اسب و همراه داشتن انواع سلاح، باز نخواهد داشت. همچنین شما را به پوشیدن جامه‌های مشهره (نشانه‌دار) و ادار نخواهد ساخت و حتی بند کفشی از شما بریده نخواهد گشت. کسی شما را از ورود به مسجدهای مسلمانان، باز نخواهد داشت. هیچ‌کس شما را از رفتن نزد فرمانروایان مسلمان، جلوگیری نخواهد کرد. هیچ فرمانروایی جز از خود شما یا از خاندان پیامبر خدا، بر شما فرمان نخواهد راند. به شما اجازه داده می‌شود که جنازه‌های مردگان خود را به گورستان ببرید (همان، ص ۱۶۹).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، پیامبر گرامی اسلام، تعیین و نصب فرمانروا و حکمران بر اهل کتاب را از بین آنان مجاز می‌شمرد و این بهترین دلیل بر آزادی سیاسی و اجتماعی آنان است.

۳. وظایف غیر مسلمانان در جامعه اسلامی

پس از آشنایی با حقوق غیر مسلمانان در جامعه اسلامی، جا دارد با وظایف و تعهدات آنان در مقابل دولت اسلامی و شهروندان مسلمان آشنا شویم. این وظایف را می‌توان در چهار محور خلاصه کرد:

۱. احترام به قوانین جامعه اسلامی؛
۲. عمل به قرارداد با دولت اسلامی؛
۳. همکاری نکردن با دشمنان مسلمانان؛
۴. پرداخت مالیات یا جزیه.

۱. احترام به قوانین جامعه اسلامی

شهروند غیر مسلمان، پذیرفته است که مقررات و قوانین جامعه اسلامی را عمل کند و به آنها احترام بگذارد. از این رو، باید محدوده حقوق خود را بشناسد و به دیگر شهروندان ستم نکند. انجام ظلم و بیدادگری از مصادیق بارز بی‌احترامی به قوانین جامعه است. این موضوع از جمله موادی است که پیامبر اسلام ⁹ در «قانون اساسی دولت شهر مدینه» بدان اشاره کرده و یهودیان را به رعایت آن ملزم ساختند. پیامبر گرامی اسلام ⁹ پس از استقرار در مدینه، پیمانی بین کلیه گروه‌ها؛ یعنی مهاجران، قبایل «اوس» و «خزرج» و یهودیان منعقد کردند که با عنوان «قانون اساسی دولت شهر مدینه» خوانده می‌شود. فرازهایی از این پیمان در مورد منع ستم، جرم و جنایت است: یهودیان بنی‌عوف با مسلمانان متحد و در حکم یک ملتند و مسلمانان و یهودیان در آیین و دین خود آزادند...، مگر گناهکاران و بیدادگران که آنان فقط خود و اهل بیت خود را هلاک می‌کنند. خون هر مجروحی (تا چه رسد به مقتول) از این افراد، محترم است و هر کس، خون کسی را بریزد قصاص می‌شود...، مگر اینکه قاتل ستم‌دیده باشد. هیچ‌کس نباید در حق هم‌پیمان خود ستم کند. در چنین صورتی باید ستم‌دیده را یاری کرد. این قرارداد از ظالم و مجرم، حمایت نمی‌کند (ابن هشام، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۳۶-۳۳۴).

نکته جالب توجه در این عهدنامه این است که شهروندان یهودی و مسلمان مدینه در حکم یک ملت دانسته شده و هر کدام از نظر آزادی مذهبی، ممنوعیت جرم و جنایت، حمایت از مظلوم و ستم‌دیده و حمایت‌نشدن ظالم، بدون کوچکترین تفاوتی برابر هستند. این قرارداد مکتوب، مبنای همزیستی یهودیان با مسلمانان و برخورداری آنها از حقوق اجتماعی است.

البته در شرایط کنونی و جوامع امروزی که قرارداد مکتوبی بین ذمیان و حکومت اسلامی وجود ندارد، جای این سؤال وجود دارد که وضعیت حقوقی آنان چگونه است؟ آیا امتیازها و تکالیف اهل ذمه برای آنان وجود دارد یا خیر؟

در همین رابطه، استفتایی از امام خمینی ¹ شده و از ایشان در پاسخ به این سؤال که

با توجه به نبود قرارداد ذمه بین جوامع اسلامی با اهل کتاب و عمل نکردن آنان به شرایط ذمه، وضعیت مصونیت آنان چگونه است؟ پاسخ داده‌اند همین مقدار که آنان در ممالک اسلامی زندگی می‌کنند، مال و آبرو و جان آنان مصونیت دارد (فلاح‌زاده، ۱۳۷۹، ص ۱۰۷). در توجیه این فتوا می‌توان گفت گرچه در وضعیت کنونی قرارداد نوشته‌ای بین حکومت‌های اسلامی و ذمیان وجود ندارد، اما قرارداد نانوشته، همان نقش را بر عهده گرفته است. به‌عنوان مثال، دارابودن شناسنامه ایرانی، رسمیت داشتن نام آنها در ادارات و نهادهای دولتی، برخورداری از حق رأی و حق ملکیت و... نمونه‌هایی از اعتبار این قرارداد نانوشته است که طی آن، ضمن برخورداری از حقوق یک شهروند، موظف به انجام وظایفی نیز می‌باشند. لازم به ذکر است که در علم فقه، به قرارداد نانوشته و ناگفته «مؤاطاة» و به قرارداد صریح و ابرازشده، «عقد» گفته می‌شود.

۲. عمل به قرارداد با دولت اسلامی

زندگی اجتماعی و تعامل بین افراد و جوامع با یکدیگر، بر اساس قراردادهای شکل می‌گیرد. کافرانی که با دولت اسلامی پیمان بسته‌اند، باید بر پیمان خود استوار بمانند و بر خلاف آن عمل نکنند. در غیر این صورت، پیمان، شکسته شده و رعایت آن از سوی جامعه اسلامی نیز الزامی نیست. البته هیچگاه نباید نقض عهد از سوی دولت اسلامی آغاز شود. تاریخ، گواه است که هیچگاه پیمانی از جانب رسول گرامی اسلام ﷺ و ائمه هدی (ع) حتی با مشرکان و امویان نقض نشده است.

قرآن کریم به مسلمانان توصیه می‌کند، هنگامی که با مشرکان (کافران غیر اهل کتاب) پیمانی می‌بندند، تا پایان مدت قرارداد و تا هنگامی که مشرکان بر عهد خود استوارند، پیمان خود را با آنان پاس دارند: «إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْتَقِصُوا شَيْئًا وَكَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ» (توبه (۹): ۴). جمله «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ» که در پایان آیه آمده، بیانگر آن است که نگاه داشتن حرمت عهد و پیمان، ولو با مشرکان و غیر مؤمنان، از جمله صفات متقین است.

پیامبر گرامی اسلام، در قرارداد صلح با مسیحیان نجران، عمل به تعهدات خود را

مشروط به وفاداری آنان به پیمان و ستمکار نبودن آنان کردند و تأکید نمودند که هیچ حقی از حقوق آنان ضایع نمی‌گردد و حاکمیت آنان محفوظ است و آنچه را دارند از آنان گرفته نمی‌شود. [البته] تا زمانی که به راه نیکی روند و آنچه را با آنان صلح شده به نیکی بپذیرند؛ نه ستم بپذیرند و نه ستم کنند (ابن سعد، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۶۶؛ ابن کثیر، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۵۵).

حال، اگر شهروندان غیر مسلمان مرتکب عملی شدند که از نظر قوانین جامعه اسلامی جرم محسوب می‌شود، با مجرم و متخلف چگونه باید برخورد کرد؟
فقهای امامیه در بحث اهل ذمه، صورتهای مختلف ارتکاب جرم توسط آنان را بررسی کرده‌اند. شیخ طوسی معتقد است که اگر اهل ذمه مرتکب عملی؛ مانند قتل، سرقت، زنا و لواط شوند که در شرع خود آنان نیز ممنوع است و در شریعت اسلام برای آن مجازات حدّ پیش‌بینی شده است، باید حد الهی در مورد آنان اجرا شود، اما اگر به عملی دست زنند که در شرع آنها حلال و مباح است، اما در شریعت اسلام ممنوع و حرام، مانند نوشیدن شراب و خوردن گوشت خوک، تا زمانی که به صورت علنی و آشکار نباشد مجازاتی ندارد؛ اما اگر آشکارا مرتکب آن شوند، باید مجازات شوند، ولی نه به صورت حد کامل، بلکه به صورت تعزیر و تنبیهی که حاکم شرع مصلحت می‌داند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۵۵۳). حد، مجازاتی است که چگونگی و اندازه آن در قرآن یا سنت مشخص شده، اما مجازات تعزیر چنین نیست و چگونگی و مقدار آن به حاکم اسلامی، واگذار شده است.

۳. همکاری نکردن با دشمنان مسلمانان

حفظ منافع و مصالح ملی، اقتضا دارد که همه شهروندان جامعه اسلامی؛ اعم از مسلمان و غیر مسلمان به مصالح ملی خود وفادار باشند و از هر عملی که موجب تقویت دشمنان و آسیب دیدگی امنیت جامعه اسلامی می‌شود، خودداری کنند. در رعایت این شرط، مسلمانان و غیر مسلمانان با هم برابرند؛ چرا که شرط زندگی مسالمت‌آمیز در یک جامعه، همکاری متقابل بین آحاد شهروندان و نفی تعامل با دشمنان است.

قرآن کریم، یکی از شرایط وفاداری به پیمان با مشرکان را پشتیبانی نکردن آنان از دشمنان مسلمانان دانسته است: «...الْمُشْرِكِينَ... وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا» (توبه (۹): ۴). پیامبر گرامی اسلام ﷺ در «قانون اساسی دولت شهر مدینه» تصریح کردند که هیچ مشرکی (از مشرکان مدینه) حق ندارد، مال و جان مشرکان قریش (دشمنان پیامبر ﷺ در مکه) را حمایت کند و یا مسلمانی را از دست یافتن بر آنها جلوگیری کند. کسانی که با یهود هم‌سَر و هم‌رازند، حکم خود آنان را دارند و از حقوق و تکالیفی همانند آنان برخوردارند (ابن هشام، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۰۵-۵۰۳).

۴. پرداخت مالیات (جزیه)

شهروندان مسلمان در جامعه اسلامی، به‌گونه‌های متفاوتی در مقابل استفاده از خدمات و تسهیلات اجتماعی، در تأمین مخارج دولت سهیم می‌شوند و با پرداخت وجوهی به عنوان خمس، زکات، صدقه و مالیات سرانه، دولت اسلامی را در اداره اجتماع مدد می‌رسانند. حال در مورد غیر مسلمانانی که در جامعه اسلامی زندگی می‌کنند و از خدمات و تسهیلات آن سود برده و در زیر سایه امنیت آن به‌سر می‌برند، وضعیت چگونه است؟ آیا آنها هم مانند مسلمانان ملزم به پرداخت مخارج دولتی هستند یا نه؟

پاسخ اجمالی به این سؤال آن است که این عده نیز باید مالیاتی به‌عنوان جزیه بپردازند و سهم خود را در تأمین مخارج جامعه به دولت اسلامی بپردازند.

برخی از مستشرقین، به دلیل ناآگاهی از فلسفه جزیه، معتقدند که قانون جزیه در اسلام، به عنوان اهرم فشاری بر پیروان سایر ادیان، تقنین شده تا با واردکردن فشار اقتصادی بر آنان، به تدریج در مقابل اسلام، تسلیم شوند و برای رهایی از این بار گران، پذیرای اسلام گردند. این گروه از مستشرقان، قانون جزیه را با تکثرگرایی اسلام در تنافی می‌بینند و آن را دلیل انحصارگرایی اسلام در بعد اجتماعی می‌دانند.

انصاف این است که رفتار برخی از خلفای اموی و حاکمان مسلمان در طول تاریخ و اظهار نظر برخی از عالمان مسلمان در مورد کیفیت اخذ جزیه، موجب تقویت و تأیید این نظر شده است. این دسته از عالمان مسلمان، با برداشت ناصواب از جمله

«وهم صاغرون» در ذیل آیه جزیه، اعمال تحقیر نسبت به اقلیت‌های دینی را در حین اخذ جزیه، لازم شمرده‌اند و برخی از حاکمان مسلمان با رفتاری تحقیر آمیز نسبت به آنان زمینه پذیرش نظر برخی از مستشرقین را فراهم آورده‌اند. پیش از بررسی و تحلیل این نظر، مناسب است شرایط پرداخت جزیه توسط کفار اهل کتاب به اختصار بیان شود.

شرایط جزیه

شرایط پرداخت جزیه توسط کفار اهل کتاب عبارت است از:

۱. مالیات سرانه جزیه، تنها متوجه مردان بالغ و عاقلی است که توان پرداخت آن را داشته باشند. بنابراین، کودکان، زنان، دیوانگان و تهیدستان از پرداخت جزیه معافند. مسؤولیت مالی کودکان، بر عهده پدران و مسؤولیت مالی زنان، بر عهده شوهران آنها است.
۲. کشیشان و روحانیان اقلیت‌های دینی از پرداخت جزیه، معاف هستند.
۳. مقدار جزیه، همیشه ثابت نیست و در هر عصر و مصری متغیر است. حاکم مسلمانان با لحاظ شرایط اقتصادی و میزان توان مالی آنان، مقدار جزیه را مشخص می‌کند؛ به گونه‌ای که پرداخت‌کننده بار گرانی را بر دوش خود احساس نکند و از مقدار آن راضی باشد.
۴. مطابق برخی روایات و بنا به فتوای بسیاری از فقها، در صورتی که اهل کتاب، مالیات بر اموال (خراج) پرداخت کنند، از پرداخت مالیات سرانه (جزیه) معاف هستند.
۵. اهل ذمه با پرداخت جزیه، از شرکت در جنگ و دفاع از سرزمین اسلامی معافند و مسلمانان وظیفه دفاع از آنان و تأمین هزینه‌های جنگی را بر عهده دارند. در صورت مشارکت اهل ذمه در جنگ و دفاع، از پرداخت جزیه، معاف خواهند شد.
۶. اهل کتاب، در صورت اسلام آوردن، از پرداخت جزیه، معاف می‌شوند.
۷. از آنجا که دولت اسلامی، موظف و متعهد است در مقابل دریافت جزیه، امنیت اهل ذمه را تأمین کند، چنانچه به عللی از عهده این مسؤولیت بر نیاید، نمی‌تواند از اهل ذمه، جزیه مطالبه کند. «عقد ذمه»، قراردادی دوطرفه است که با انجام‌نشدن تعهدات

یک طرف، طرف دیگر ملزم به انجام تعهدات خود نیست (حلی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۲۷۷؛ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۳۷).

با ملاحظه شرایط دریافت جزیه از اهل ذمه، اهل تفکر و انصاف، عاقلانه و منصفانه بودن قانون جزیه در اسلام را می‌پذیرند و آن را نه مخالف روش جاری فرزندان و عاقلان در ادوار مختلف تاریخ می‌بینند و نه آن را ستمگری، باج‌خواهی و یا تحقیر و توهین در حق اقلیت‌های مذهبی می‌شمارند. اسلام با حفظ حرمت و شخصیت اهل ذمه، از آنان خواسته است به‌عنوان شهروند جامعه اسلامی و در قبال تضمین و تأمین امنیت آنان، در تأمین هزینه‌های جامعه مشارکت جویند و در این راه، حال تهیدستان، کودکان و زنان را که فاقد مسؤولیت مالی هستند، رعایت کرده است. از دیدگاه متفکران برجسته مسلمان، هدف از تقنین جزیه در اسلام، در دو نکته خلاصه می‌شود:

۱. جزیه، به‌عنوان هزینه اقامت و اسکان اهل ذمه در کشور اسلامی دریافت می‌شود و در مقابل، امنیت مالی و جانی آنان تأمین و از شرکت در جنگ و جهاد، معاف می‌شوند (مفید، ۱۴۱۰ق، ص ۲۶۹). در واقع جزیه، منبع مالی اداره امور مربوط به اهل ذمه است و در جهت حمایت و دفاع از حقوق آنان مورد استفاده قرار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۴۰).

۲. هدف از دریافت جزیه، ایجاد زمینه برای ترک خصومت و درگیری، اظهار دین حق، عدالت‌گستری، از بین بردن باطل و ظلم و جور و در نهایت، اختلاط مسلمانان با غیر مسلمانان و دعوت به دین مبین اسلام از طریق خوشرفتاری و حسن سلوک با آنان است. از نظر علامه طباطبایی، واداشتن اهل کتاب به پرداخت جزیه برای این نبود که مسلمانان و زمامداران اسلامی به ثروت برسند و وسایل شهوت‌رانی و افسارگسیختگی برای آنان فراهم شود تا در فسق و فجور به حد پادشاهان و خوانین برسند، بلکه هدف دین از وضع این قانون، پیروزی حق، عدالت و تقوا بر باطل و ظلم و فسق بوده تا راه را برای معرفی حق فراهم کند، بدون آنکه آنها را مجبور به پذیرش کرده باشد (همان، ص ۲۳۹).

«فخر رازی»، به‌عنوان یکی از بزرگترین مفسران اهل سنت نیز هدف از دریافت

جزیه را حفظ جان کافران و دادن فرصت به آنان برای آشنایی با زیبایی‌ها و قدرت براهین اسلام و فراهم کردن زمینه برای پذیرش اسلام می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۳۲). «سرخسی» از فقهای حنبلی مذهب نیز بر این عقیده است که هدف از جزیه، بعد مالی و اقتصادی آن نیست، بلکه غرض از آن دعوت به دین اسلام، به بهترین شیوه است؛ چرا که به وسیله عقد ذمه، فرد کافر از جنگ، دست می‌شویید و در بین مسلمانان به زندگی می‌پردازد و با دیدن زیبایی‌ها و خوبی‌های دین اسلام و شنیدن موعظه و نصیحت، به اسلام گرایش پیدا می‌کند (سرخسی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۰، ص ۷۷).

حال، با توجه به نفی تحقیر و توهین در موضوع جزیه، جای این سؤال وجود دارد که قید «و هم صاغرون» - پرداخت جزیه در حال خضوع - به چه معناست؟ حقیقت آن است که اصل پرداخت جزیه، به معنای تن دادن به تابعیت و حاکمیت حکومت اسلامی و پذیرش قوانین آن است و تابعیت، همان خضوع و تسلیم در برابر حکومت است. علامه طباطبایی، ضمن جانبداری از این برداشت و نفی تحقیر و توهین نسبت به اهل کتاب، این کار را با وقار و متانت اسلامی در تنافی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۳۵). «علامه شعرانی» نیز چنین رفتاری را ظلم محض، ناسازگار با فرهنگ اسلامی و مطابق شیوه شاهان سامانی معرفی می‌کند (شعرانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۴۲).

نتیجه‌گیری

از نظر متون اسلامی، مهم‌ترین شرط همزیستی بین مسلمانان و غیر مسلمانان، حرمت نهادن به پیمانها و قراردادهای اجتماعی و عمل به آنهاست. در این صورت است که همه غیر مسلمانان، در زمینه حقوق و بهره‌مندیهای اجتماعی با مسلمانان در رتبه یکسانی قرار دارند و هرگونه تعدی و تجاوز به حقوق آنان، همانند تعدی و تجاوز به حقوق آحاد مسلمانان، مورد سرزنش و نکوهش است. بر اساس نظر منابع اساسی اسلام؛ یعنی قرآن، سنت پیامبر ⁹ و ائمه معصومین ¹⁰، غیر مسلمانان در جامعه اسلامی از کرامت انسانی، مصونیت همه‌جانبه، آزادی مذهبی، حقوق قضایی و آزادی فعالیت‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی برخوردارند و همچون مسلمانان از این مواهب بهره‌مندند. البته این همه در

صورتی است که به قوانین جامعه اسلامی، حرمت نهاده و به مفاد قرارداد خود با دولت اسلامی عمل کنند و با دشمنان و بدخواهان مسلمانان همکاری نکنند.

یادداشت‌ها

۱. ر.ک: احمدبن علی طبرسی، *الاحتجاج علی اهل اللجاج*.
۲. ر.ک: محمدهادی معرفت، «دیه اهل کتاب»، *ماهنامه د/درسی*، سال دوم، ش ۱۱، آذر و دی ۱۳۷۷، ص ۸-۵.
۳. ر.ک: *makarem.ir*، بخش استفتائات، دیات.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. *نهج البلاغه*، فیض الاسلام، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
۳. ابن بابویه (صدوق)، محمدبن علی، *التوحید*، با تحقیق سیدهاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۴. -----، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، ج ۲، ۱۴۰۴ق.
۵. ابن سعد، *طبقات الکبری* (۸جلدی)، بیروت: دار صادر، بی تا.
۶. ابن کثیر، *البدایة والنهایة*، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۰۸ق.
۷. ابن هشام الحمیری، محمدبن اسحاق بن یسار المطلبی، *سیرة النبوی*، تحقیق محمد عبدالحمید، بی جا، مکتبه محمدعلی صبیح، ۱۳۸۳ق.
۸. بخاری، محمدبن اسماعیل، *صحیح بخاری* (۸جلدی)، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۹. بلاذری، احمدبن یحیی، *فتوح البلدان*، بیروت: دار مکتبه الهلال، ۱۹۸۸م.
۱۰. جرداق، جرج، *الامام علی ۷ صوت العدالة الانسانیة*، با مقدمه میخائیل نعیمه، بیروت: دار الروائع، بی تا.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی، *تذکره الفقهاء* (۱۴جلدی)، تصحیح گروه پژوهش مؤسسه آل‌ال‌بیت : قم: مؤسسه آل‌ال‌بیت : ۱۴۱۴ق.
۱۲. حمیدالله، محمد، *الوثائق السیاسیة*، (نامه‌ها و پیمانهای سیاسی حضرت محمد ۹)، ترجمه سیدمحمد حسینی، تهران: سروش، ج ۲، ۱۳۷۷ش.

۱۳. زیدان، جرجی، **تاریخ تمدن اسلامی**، ترجمه علی جواهرکلام، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۳۳ش.
۱۴. سرخسی، شمس‌الدین، **المبسوط**، تحقیق جمع من الافاضل، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۰۶ق.
۱۵. سیوطی، جلال‌الدین، **الجامع الصغير**، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۱ق.
۱۶. شعرانی، ابوالحسن، **نثر طوبی**، با همکاری محمد قریب، تهران: نشر اسلامی، چ ۳، ۱۳۷۹.
۱۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ ۵، ۱۳۷۴ش.
۱۸. طبرسی، احمدبن‌علی، **مجمع البیان**، ج ۱، بیروت: دارالمعرفة، چ ۲، بی‌تا.
۱۹. -----، **الإحتجاج علی أهل اللجاج (۲جلدی)**، تحقیق محمدباقر خراسان، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۲۰. طبری، ابن جریر، **تاریخ الامم والملوک (۸جلدی)**، بیروت: مؤسسه اعلمی، بی‌تا.
۲۱. طوسی، ابوجعفر محمدبن‌حسن، **المبسوط فی فقه الإمامیة (۸ جلدی)**، مصحح سیدمحمدتقی کشفی، تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، چ ۳، ۱۳۸۷.
۲۲. -----، **الخلافا (۶جلدی)**، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۲۳. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمدبن‌عمر، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ ۳، ۱۴۲۰ق.
۲۴. فلاح‌زاده، محمدحسین، **احکام فقهی در سفرهای خارجی**، بی‌جا: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۲۵. قربانی، زین‌العابدین، **اسلام و حقوق بشر**، تهران: نشر سایه، ۱۳۸۳.
۲۶. کلینی، محمدبن‌یعقوب، **الکافی**، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم: دارالکتب الاسلامیه، چ ۳، ۱۳۸۸.
۲۷. مشکینی، میرزاعلی، **اصطلاحات فقهی**، بی‌جا، بی‌تا.
۲۸. معرفت، محمدهادی، «**دیه اهل کتاب**»، **ماهنامه دادرسی**، سال دوم، ش ۱۱، آذر و دی ۱۳۷۷.
۲۹. مفید، محمدبن‌محمدبن‌نعمان عکبری، **المقنعة**، قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۱۰ق.
۳۰. -----، **الارشاد (۲جلدی)**، ترجمه و شرح محلاتی، بی‌جا، دارالمفید، بی‌تا.
۳۱. موحدی فاضل لنکرانی، محمد، **القصاص (تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة)**، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار ،: ۱۴۲۱ق.
۳۲. نجفی، محمدحسن‌بن‌باقر، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام (۴۳جلدی)**، محقق و مصحح شیخ عباس قوچانی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ ۷، بی‌تا.

الحكومة الإسلامية

مجلة خاصة بالفكر والفقهاء السياسيين للإسلام

السنة الثامنة عشرة / العدد الاول / ربيع ١٤٣٤

تصدر عن: الأمانة العامة لمجلس خبراء القيادة

المدير المسؤول: محمد يزدي

رئيس التحرير: السيدهاشم الحسيني البوشهري

نائب رئيس التحرير: محمدعلي ليالي

أعضاء لجنة التحرير (حسب الحروف الأبجدية):

الدكتور أحمد أحمددي (أستاذ في جامعة طهران)، الدكتور أحمد بهشتي (أستاذ في جامعة طهران)، الدكتور حسن روحاني (دكتوراه في علم الحقوق)، آية الله غلام رضا قياضي (أستاذ في الدروس العليا للفلسفة في الحوزة العلمية - قم)، آية الله صادق آمللي لاريجاني (أستاذ في دروس خارج الفقه والأصول في الحوزة العلمية - قم)، آية الله تقى مصباح يزدي (أستاذ في الدروس العليا للفلسفة في الحوزة العلمية - قم)، آية الله محمد مؤمن (أستاذ في دروس الخارج الفقه و الاصول في الحوزة العلمية - قم)، آية الله محمد يزدي (أستاذ في دروس خارج الفقه والأصول في الحوزة العلمية - قم)

المدير الداخلي: هادي توحيد راد

الإشراف الفني: مهدي صلواتي (ورمزبار)

العنوان:

قم - صندوق بريد: ٣٣١٧ - مجلة الحكومة الإسلامية

تليفاكس: ٣٧٧٤١٣٢٥

الموقع الإلكتروني: <http://mag.rcipt.ir>البريد الإلكتروني: hokoomateslami@majleskhobregan.com

السعر: ٢٠٠٠٠ ريال

الموجز

ترجمه: أسعد الكعبي

● ولاية الفقيه والتزعة إلى القانون

□ حبيب الله شعباني موثقي

من الأبحاث الأساسية في فلسفة الحقوق تتجسّد في التمسك بالقوانين الوضعية وتحليلها حقوقيًا، والتزعة إلى القانون هي مفهومٌ قد حظي باهتمام علماء الحقوق منذ عهدٍ بعيدٍ، وأمّا الفقه الإسلامي فيفهم منه أنّ ضرورة العمل بالقوانين الشرعية تعدّ من الواجبات التي تنصبّ في نطاق الإدراكات العقلية العملية. ومع هذا، بالنسبة إلى القوانين الحكومية متغيّرة ووضعية، فلم تكن هناك أبحاث واضحة تبرّر عدم وجودها وذلك لعدم وجود حكومة إسلامية مشروعة على مرّ التاريخ. في هذه المقالة و في إطار مختلف الآراء المطروحة حول ولاية الفقيه قام الباحث بدراسة تأثيرات كلّ رأي في مجال وجوب إطاعة القوانين الحكومية الوضعية في النظام الإسلامي المقدّس. ومن خلال الاعتقاد بولاية الفقيه المطلقة يمكن استنتاج كون الطاعة إلزاماً شرعياً، ولكن لو أخذ مبنى آخر بالاعتبار فلا يمكن إثبات إلزام الطاعة في جميع الموارد. كما تطرّق الباحث في هذه المقالة أيضاً إلى دور البيعة في إيجاد الإلزام.

مفردات البحث: ولاية الفقيه، الحكم الحكومي، القوانين الوضعية، البيعة، الإلزام الشرعي.

● فاعلية نظرية ولاية الفقيه في تأمين المصلحة العامة

□ قاسم شباننيا ومهدي قرباني

إنَّ كَيْفِيَّةَ تَعَارُضِ النِّظَرِيَّةِ مَعَ الْمَصَالِحِ الْعَامَّةِ هِيَ إِحْدَى الْأَسْسِ الَّتِي يَتِمُّ الْإِهْتِمَامُ بِهَا لِتَقْيِيمِ النِّظَرِيَّاتِ السِّيَاسِيَّةِ، وَمَفْهُومِ الْمَصْلَحَةِ الْعَامَّةِ هُوَ مِنَ الْأَسْسِ الَّتِي يُمْكِنُ التَّأَكِيدُ عَلَيْهَا لِأَجْلِ تَقْيِيمِ سَعَةِ نِطَاقِ النِّظَرِيَّاتِ السِّيَاسِيَّةِ مِنْ حَيْثُ فَاعِلِيَّتِهَا السِّيَاسِيَّةِ، وَهَذَا الْأَمْرُ تَشِيرُ إِلَيْهِ الْمَبَادِيءُ الْفِكْرِيَّةُ وَتَأَكِيدَاتُ الْفَلَسَفَةِ. الْمَصْلَحَةُ الْعَامَّةُ هِيَ إِحْدَى مَسَائِلِ الْفَلَسَفَةِ السِّيَاسِيَّةِ الَّتِي اسْتَقْطَبَتْ أَنْظَارَ الْبَاحِثِينَ مِنْذُ الْعُهُودِ السَّالِفَةِ، وَالْيَوْمَ فَهِيَ تَعْتَبَرُ مِنْ الْبَحْوثِ الْأَسَاسِيَّةِ لِلْفَلَسَفَةِ السِّيَاسِيَّةِ؛ وَهَذَا الْمَفْهُومُ فِي مَجَالِ التَّطْبِيقِ السِّيَاسِيِّ يَتِمُّ الْإِعْتِمَادُ عَلَيْهِ بِصِفَتِهِ أَحَدِ الْمَوْشَّرَاتِ الْهَامَّةِ لِلْغَايَةِ فِي تَقْيِيمِ أَدَاءِ مَخْتَلَفِ الْفِئَاتِ الَّتِي لَهَا صِلَةٌ بِالسِّيَاسَةِ بِشَكْلِ أَوْ بآخَرٍ. إِنَّ تَحَقُّقَ الْمَصْلَحَةِ الْعَامَّةِ هُوَ مِنْ ضَمَنِ الْأَهْدَافِ الْمَتَوَسِّطَةِ لِلْحُكُومَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، وَهَذَا أَمْرٌ قَدْ حَظِيَ بِإِهْتِمَامٍ وَتَأَكِيدٍ مِنَظَّرِينَ فِي مَجَالِ وَايَةِ الْفَقِيهِ وَالْبَاحِثِينَ فِي مَجَالِ الْفِكْرِ السِّيَاسِيِّ لِلْإِسْلَامِ. عِنْدَ مَرَاجَعَةِ آثَارِ الْإِمَامِ الْخَمِينِيِّ وَالْعَلَامَةِ الطَّبَاطِبَائِيِّ وَالشَّهِيدِ الصِّدْرِ وَآيَةِ اللَّهِ مَصْبَاحِ الْبِزْدِيِّ وَسَائِرِ الْمُنْظِّرِينَ، فَإِنَّهَا تَرشِدُنَا إِلَى هَذَا الْأَمْرِ. وَلَكِنَّ ذَلِكَ لَا يَبْدُو كَافِيًا لِتَحَقُّقِ هَذَا أَمْرٍ فِي غَايَةِ الْأَهْمِيَّةِ، لِذَا يَجِبُ وَضْعُ سُبُلٍ خَاصَّةٍ لِأَجْلِ بَيَانِ مَدَى كَوْنِ هَذِهِ الْآرَاءِ عَمَلِيَّةً، وَلِتَحْقِيقِ هَذَا الْمَاجِسِ فَإِنَّ الضَّرُورَةَ تَقْتَضِي دَرَاةَ السُّبُلِ الْمَوْجُودَةِ فِي نِظَرِيَّةِ وَايَةِ الْفَقِيهِ.

مفردات البحث: الفاعلية، النظرية، ولاية الفقيه، الفلسفة السياسية، المصلحة العامة.

● الحکومة الدينية واثولوجيا فاعليتها في ميدان التربية الأخلاقية للمجتمع

□ حسين ديبا

كلّ نظامٍ حكوميّ يتحمّل مهمّةً و رسالة الإشراف على مدى سيادة القيم الأخلاقية في المجتمع والاستفادة من الوسائل المؤثّرة لأجل الحفاظ على التزام أبناء المجتمع بالقوانين الأخلاقية والرقويّ بها، إضافةً إلى تولّيّه مسؤولية إدارة و توجيه المواضيع و الأمور الحكومية الكلية و المتعارفة في المجالات الاقتصادية و السياسية و الإدارية و غيرها. و الحکومة الدينية أيضاً تتحمّل مسؤولية هامّةً للغاية في هذا المضمار نظراً لانتسابها إلى الدين الذي يتضمّن الأخلاق بصفقتها إحدى أهمّ محاور تعاليم الوحي.

تجربة الحکومة الإسلامية في إيران طوال ثلاثة عقودٍ قد مهّدت الأرضية المناسبة لدراسة مشاكل واثولوجيا الحکومة الدينية عند مواجهتها لإدارة المجتمع أخلاقياً وإعادة النظر فيها، و يتطرّق الباحث في هذه المقالة إلى دراسة هذه القضية الهامّة في محورين أحدهما نظري و الآخر عملي.

مفردات البحث: الحکومة الدينية، الأخلاق، التربية الأخلاقية.

● دراسة حول نظريات الإلزام السياسي ونقدها

□ مهدي أميدي

مضمون الإلزام السياسي هو عبارة عن التعهد الأخلاقي للمواطنين لأجل مراعاة القوانين و إطاعة أوامر الحكومة مقابل عضويتهم في المجتمع السياسي، و على أساس الأصول النظرية البارزة يتم توجيه هذا الإلزام و بيانه و تحليله بشكل مختلف. ويمكن تقسيم نظريات الإلزام السياسي إلى قسمين، القسم الأول يتمثل في النظريات التي تنفيه والقسم الثاني يتجسد في النظريات التي تثبته. أما النظريات الفوضوية والفلسفة التحليلية فهي تدافع عن هذا النوع من الإلزام، ولكن النظريات التخيرية والوظيفية والغائية فهي ثلاثة أطر أساسية تثبت الإلزام السياسي من خلال طرق مختلفة. يتطرق الباحث في هذه المقالة إلى نقد وتحليل جميع هذه النظريات.

مفردات البحث: الإلزام السياسي، النظرية، الفوضوية، التخيرية، الوظيفية، الغائية.

● مصدر الشريعة المشرفة في النظام التقني للجمهورية الإسلامية في إيران

□ خير الله بروين وميشم درويش متولي

المواد الرابعة، الثانية والسبعون، الواحدة والتسعون، الرابعة والتسعون، السادسة والتسعون من الدستور، تمّ التطرّق فيها إلى بيان المصدر المشرف على القوانين والمقرّرات الحاكمة في نظام الجمهورية الإسلامية في إيران من حيث وجوب استنادها على أساس شريعة الإسلام، ولكن ذكرت تعابير واصطلاحات مختلفة في هذه المواد الدستورية، ففي المادة الرابعة ذكر أنّ جميع القوانين والمقرّرات يجب أن تكون على أساس «الموازن الإسلامية»، وفي المادة السادسة والتسعين تمّ استخدام تعبير عدم اختلاف القوانين عن «الأحكام الإسلامية»، وذلك لكي تكون الشريعة الإسلامية هي المشرفة على القوانين والمقرّرات. يرى بعض علماء القانون أنّ استخدام الاصطلاحين المذكورين أعلاه يعدّ تعارضاً، بينما يرى البعض الآخر أنّ عبارتي الموازن الإسلامية والأحكام الإسلامية هما مفهومان كليّان غير متناسبين، لذا يتّضح لنا من شرح وبيان مفهومي الاصطلاحين المذكورين أعلاه أنّ استخدامهما – مع اختلافهما من حيث الظاهر – له نتيجة واحدة و متساوية، وهذا الأمر يؤيّد عدم الاختلاف، وبالتالي عدم التناسخ في الأصول ذات الصلة.

مفردات البحث: الموازن الإسلامية، الأحكام الإسلامية، الأحكام الأوليّة، الأحكام الثانوية، الأحكام الحكومية.

● التمييز الإيجابي في الإسلام وحقوق الأقليات الدينية في الحكومة الإسلامية

□ محمدجواد جاويد

لو ألقينا نظرةً في إطار حقوق الإنسان، يمكن القول إنه لا يوجد شيءٌ تحت عنوان «الأقلية» في الإسلام بالمعنى الخاصّ لأنه يرى أن جميع الناس متساوون من الناحية الإنسانية و من ناحية حقوق الإنسان الأساسية، لذا فإنّ المسألة الوحيدة المطروحة في الإسلام في مجال الأقلية والتي تجدر بالدراسة والتحليل تتعلق بحقوق المواطنة – وليس حقوق الإنسان – وبالتأكيد لا بدّ من الالتفات إلى أنّ هذه الدراسة لا تُطرح في مجال الحقوق الإسلامية فحسب، بل هي مطروحةٌ في جميع المباحث الحقوقية المعاصرة المدوّنة تحت عنوان «حقوق الأقليات» و ذلك ضمن مباحث حقوق المواطنة.

و في هذه المقالة فإنّ الباحث استناداً إلى الأسس المذكورة أعلاه و التي هي عبارة عن فرضياتٍ للموضوع، يعتقد بوجود نوعٍ من التمييز الإيجابي من حيث الأقليات الدينية في الإسلام و إيران، و ذلك في رحاب إثبات حقوق الأقليات الدينية وحرّياتها في الإسلام.

مفردات البحث: الأقليات، حقوق الإنسان، حقوق المواطنة، التمييز الإيجابي، إيران، الإسلام.

● حقوق المواطنين غير المسلمين وتكاليهم في المجتمع الإسلامي

□ مهدي عزيزان

قبل فترة ليست بعيدة فإن الغربيين سلكوا سبيلاً مناهضاً للإسلام وحاولوا ترويج فكرة عدم انسجام الإسلام مع قواعد الحياة الاجتماعية وعدم إمكانية التعايش السلمي بين المسلمين و بين أتباع سائر الأديان. لذا من الممكن دراسة تعايش المسلمين مع أتباع سائر الأديان في رحاب مجتمع واحد وكذلك على الصعيد الدولي، ولكن أكثر القضايا إثارة للبحث هي عندما يعيش بعض غير المسلمين في مجتمع إسلامي واحدٍ وتحت سيادة الإسلام. فهل في هكذا ظروف يستخر الإسلام حق سيادته لصالح المسلمين و ضد أتباع سائر الأديان؟ أو أنه يعترف رسمياً بوجود سائر الأديان و يؤكد على حق الحياة الاجتماعية؟

الهدف من تدوين هذه المقالة هو الإجابة عن هذا السؤال و دراسة الموضوع المذكور، حيث أتبع الباحث منهج بحثٍ تفصيليٍّ - تحليليٍّ و اعتمد على المصادر الإسلامية، أي القرآن الكريم وسنة المعصومين. في بادئ الأمر تم بيان المقصود من المواطنين غير المسلمين و من ثم ذكرت حقوقهم وتكاليهم، فحقوق المواطنين غير المسلمين قد تم بيانها في إطار العناوين التالية: كرامة الإنسان، الحصانة الشاملة، الحرية الدينية، الحقوق القضائية، حرية النشاطات الاجتماعية والسياسية. أما تكاليهم فقد تم بيانها في إطار العناوين التالية: احترام قوانين المجتمع الإسلامي، العمل بعهدهم مع الحكومة الإسلامية، عدم التعاون مع أعداء النظام الإسلامي، دفع الضرائب. عندما يتم تنفيذ شروط المواطنة فلا يوجد أي اختلاف بين المواطنين المسلمين وغير المسلمين من ناحية التمتع بالحقوق الاجتماعية، وجميع المواطنين يحظون بحياة آمنة بصفتهم أمة واحدة و أتباع بلدٍ واحدٍ.

مفردات البحث: الحكومة الإسلامية، غير المسلمين، التعايش، مناهضة الإسلام، المواطنون.

● Rights and Duties of Non-Muslim citizens in Islamic Society

□ by Mahdi Azizan

Over the last decades, especially after the Islamic Revolution of Iran gained victory, westerners have taken anti-Islam attitude seeking to suggest the idea that Islam is inconsistent with the rules and norms of the contemporary modern society and there seems to be no common ground for Muslims and the followers of the other living religions of the world to have a peaceful coexistence.

The coexistence of Muslims with the followers of the other religions within a particular society and internationally is worth studying, but the most controversial case is when a community of non-Muslims is living in an Islamic society under an Islamic government. Under such circumstances, does Islam act in Muslims' interests and against the interests of the followers of other religions or recognize their presence and grant them rights to have a social life?

To answer the above question, the present article, adopting a descriptive and analytical approach and drawing upon Islamic sources, i.e. the Qur'an and the traditions of the infallible Imams (may peace be upon them), tries to deal with the subject in question. To do this, it first to give a definition for the concept of 'non-Muslim citizens' and then enumerates the rights and duties that they have under an Islamic government. The rights of non-Muslims falling under such titles as 'human dignity', 'all-out immunity', 'religious freedom', 'legislative rights', and 'freedom of socio-political activities' have been explained and their duties have been studied under such rubrics as 'respecting to the laws of Islamic society', 'fulfilling the contracts with the Islamic government', 'refusing to interact with the enemies of an Islamic state' and 'paying tax'.

In case the conditions of being a citizen are met, there would be no difference between Muslim citizens and non-Muslim citizens in having their own social rights and they are all considered one and the same nation and subjects of the same country who can live together peacefully.

Key words:

Islamic government, non-Muslims, coexistence, anti-Islamism, citizenry.



● Positive Discrimination in Islam and the Rights of Religious Minorities in Islamic Government

□ by Muhammad Jawad Jawid

Having adopted an approach based on human rights, one can say that there is no minority in a Islam in a strict sense, for all human beings are equal from human perspective and enjoy the same right to have fundamental human rights. Thus, the issue of religious minorities as the only minorities observed in the Islamic law is taken into account under the questions related to the rights of citizens rather than human rights. It is noteworthy, of course, that this study does not deal with the issue of minorities only in view of Islamic law. Rather, in all legal discussions raised in the modern world, there lies an issue of rights of minorities under the rights of citizens.

Basing the abovementioned statements as its assumption, the present article, while putting emphasis on the freedom and rights of minorities in Islam, maintains that there is essentially positive discrimination of some kind in Islam and Iran as far as religious minorities are concerned.

Key words:

minorities, human rights, rights of citizens, positive discrimination, Iran, Islam.



● **The Source of Overseeing Shari‘ah in the Legislative System of the Islamic Republic of Iran**

□ **by Khayrollah Parwin & Meytham Darwish Mutawwali**

Articles 4, 72, 91, 94, and 96 of the Constitution make explicit the sources of the rules and regulations which are governing the Islamic Republic of Iran with regard to the necessity of their being based on Islamic law. In these articles, however, different terms and expressions are used. According to the article 4 of the Constitution, all the ‘laws and regulations have to be based on Islamic criteria’, whereas according to the article 96 of the Constitution, the idea that Islamic law supervises the rules and regulations is expressed by using the expression “compatibility of the legislation [passed by the Islamic Consultative Assembly] with the laws of Islam”. Some jurists think that the aforementioned expressions used in the Constitution do not correspond to one another. Other jurists see that the expressions ‘Islamic criteria’ and ‘laws of Islam’ are general concepts and hence inaccurate. Therefore, a probing look at the meaning of the already mentioned expressions shows that the application of these two expressions ‘Islamic criteria’ and ‘laws of Islam’ which seem to be different, convey the same idea and come to the same result and so no trace of incongruity or inconsistency can be detected in the articles of the Constitution.

Key words:

Islamic criteria, laws of Islam, primary rules, secondary rules, positive laws, governmental rules.

● **A Critical Remark on the Theories of Political Obligation**
□ **by Mahdi Omid**

Political obligation implying that citizens are morally obliged to comply with laws in general and obey the laws of the government under which they live in particular, for they are considered as members of a political society, is justified, explained, and analyzed on distinctive theoretical foundations. The theories of political obligation can be classified under two categories: theories that reject or negate political obligation and those that affirm political obligation. Anarchic theories and analytical philosophy maintain that there is no political obligation whatsoever and those who advocate the theories based on voluntarism, deontology, and teleology are the three mainstream theories that affirm political obligation. The latter groups have taken different approaches to the issue in question.

This article seeks to take into account the criticisms and observations levelled against each of the theories on political obligation.

Key words:

political obligation, theory, anarchism, voluntarism, deontology, teleology.

● **Religious Government and Pathology of its Efficiency regarding Moral Education of Society**

□ by **Hussein Diba**

In addition to government's responsibility of running the general and ordinary governmental affairs in the economic, political, and administrative fields, it is responsible for supervising to what extent moral values are dominant in society and the use of the influential tools which contribute to preserve and raise the degree of individuals' royalty to moral norms. Being attached to religion, which consist of moral standards as one of the most important elements of the divine teachings, religious government has a more fundamental duty in this concern.

The three-decade experience of the Islamic Republic of Iran has contributed to examining the problems and injuries of a religious government while it is concerned with the moral guidance of a society. The present article deals with the theoretical and practical aspect of this basic issue.

Key words:

religious government, morals, moral education.



● The Efficiency of the Theory of the Guardianship of Muslim Juristin Serving the Common Interests

□ by Qasem Shaban Nia & Mahdi Qorbani

In order to evaluate political theories, one of the contributing factor that has to be taken into account is the way in which a theory is confronted with common interests. The concept of common interests is one of the components that can be taken into consideration in assessing the capacity of political theories in terms of political efficiency. The emphasis and views of the political philosophers on this issue are a case in point. Common interest is a question in political philosophy that has been for long a major concern of scholars and researchers and nowadays is considered as one of the chief questions in political philosophy. This concept is also used within the context of political activity as a very important index in evaluating the functions of various groups that are in one way or other concerned with politics. How common interests as one of the middle aims of Islamic government are safeguarded is a major concern of those who theorize on the concept of the guardianship of Muslim jurist and those who makes research on the political thought of Islam. Referring to the works of Imam Khomeini, Allameh Tabatabai, Shahid Sadr and Ayatollah Mesbah Yazdi and of the other theorists on the issue in question bear evidence to this fact this issue is of utmost importance. However, in spite of all these emphases and rigorous viewpoints on this important question, much has to be done to show that there are mechanisms whereby these emphases can come to fruition. To alleviate these concerns, it seems necessary to look at the existing mechanisms in the theory of the guardianship of Muslim jurist.

Key words:

efficiency of the theory of the guardianship of Muslim jurist, political philosophy, common interests.





ABSTRACTS

Trans. by Sayyed Abbās Huseini and Ahmad Rezā Jalili

● The Guardianship of Muslim Jurist and Legalism

□ by Habibollah Shabani Mowaththaqi

Abiding by positive laws and making a legal analysis of them is among the basic issues of the philosophy of law. Legalism has for long been the special concern of scholars of law. In Islamic *fiqh*, the necessity of abiding by religious laws is among the duties which can be realized in the context of perceptions of practical mind.

Nevertheless, there are no clear discussions about the changing and positive laws of a government and this is justified by the non-existence of a legitimate Islamic government throughout history.

Referring to the different views about the guardianship of Muslim jurist, the present article discusses the effects of each of them on the necessity of obeying the laws laid by government in the sacred Islamic government. Taking into account the belief in the absolute guardianship of Muslim jurist, it can be concluded that the obedience is a religious obligation, but if another view is adopted, the necessity of obedience cannot be established in all cases. The article points to the role of allegiance in recognizing the necessity.

Key words:

guardianship of Muslim jurist, governmental rule, positive laws, allegiance, religious obligation.



67

ISLAMIC GOVERNMENT

(Hokumat-e Eslami)

Special for Islamic Political Thought and Jurisprudence

Vol 18, No. 1, Spring 1392/2013



Proprietor: the Secretariat of the Assembly of Experts (of the Leadership)

Managing Director: Muhammad Yazdi

Editor-in-chief: Seyyed Hāshim Huseini Busheri

Deputy of the Editor-in-chief: Muhammad Ali Layali



Editorial Board (in Alphabetical Order):

Dr. Ahmad Ahmadi (Professor at Tehran University)

Dr. Ahmad Beheshti (Professor at Tehran University)

Dr. Hassan Ruhani (Ph.D in Law)

Ayatollah Gholamreza Fayyazi (Full Seminary Professor of Philosophy)

Ayatollah Sadiq Amoli Larijani (High Academic Professor at the Seminary of Qom)

Ayatollah Misbah Yazdi (High Academic Professor of philosophy at the Seminary of Qom)

Ayatollah Muhammad Mu'men (High Academic Professor at the Seminary of Qom)

Ayatollah Muhammad Yazdi (High Academic Professor at the Seminary of Qom)



Assistant Manager: Hadi Tohidi Rad

Editor: Mahdi Salavati(Varmazyar)



Mailing Address:

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

Telefax: 37741325

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

e-mail: hokoomateslami@majleskhobregan.com

Price: 20000 Rials

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 در سال ۱۳۹۲) ۸۰۰۰ تومان می باشد.
 - ۲ هزینه ارسال بر عهده مجله می باشد.
 - ۳ مبلغ اشتراک به حساب سیبا ۰۳۰۰۲۰۰۲۷۸۰۲۱۷۰ به نام دبیرخانه 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 گذشته مجله می‌توانند با واریز مبلغ لازم و ارسال فیش آن مجله را دریافت کنند.

67

Islamic Government

The Quarterly Journal

The Secretariat of the Assembly of Experts for Leadership

Vol.18, No.1, Spring 2013

الحكومة الإسلامية

فصلية علمية تحقيقية

الأمانة العامة لمجلس خبراء القيادة

السنة الثامنة عشرة، العدد الأول، الربيع ١٤٣٤

ISSN : 1561-008X (كود بين المللي)

- ◀ ولاية الفقيه والترعة إلى القانون / حبيب الله شعباني مرققي
- ◀ فاعلية نظرية ولاية الفقيه في تأمين المصلحة العامة / قاسم شبان نيا و مهدي قرباني
- ◀ الحكومة الدينية وبائولوجيا فاعليتها في ميدان التربية الأخلاقية للمجتمع / حسين ديبا
- ◀ دراسة حول نظريات الإلزام السياسي ونقدها / مهدي أميدي
- ◀ مصدر الشريعة المشرفة في النظام التقني للجمهورية الإسلامية في إيران /
خير الله بروين و ميشم درويش متولي
- ◀ التمييز الإيجابي في الإسلام وحقوق الأقليات الدينية في الحكومة الإسلامية / محمدجواد جاويد
- ◀ حقوق المواطنين غير المسلمين وتكالفهم في المجتمع الإسلامي / مهدي عزيزان