

## بررسی شرط تقوا و عدالت مقامات حکومتی در فقه امامیه و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

دریافت: ۹۲/۵/۲۱ تأیید: ۹۲/۱۱/۱۶ محسن ملک‌افزلی اردکانی\*

عبدالله امیدفرد\*\* و فاطمه تنها\*\*\*

### چکیده

بر مبنای فقه شیعه هیچ‌کس بر دیگری حق حاکمیت و ولایت ندارد، مگر اینکه شارع مقدس، ولایت را برای او تنفیذ کرده باشد. شارع، یکی از شرایط این تنفیذ و مشروعیت ولایت و حاکمیت را عدالت و تقوا دانسته است. بر این اساس، عدالت، شرط ضروری رهبر و حاکم جامعه اسلامی است. اما سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا حاکمیت افراد در قوای سه‌گانه نیز از نوع ولایت حاکم می‌باشد تا مشروعیت آنها را مانند رهبر، مشروط به عدالت و تقوا بدانیم یا نه؟ در مورد ماهیت این مناصب، نظرات مختلفی مطرح شده است. عده‌ای این مناصب را نوعی وکالت می‌دانند و عده‌ای دیگر قائل به ولایی بودن این مناصب هستند و گروهی دیگر نیز قائل به تفکیک شده‌اند. پژوهش حاضر با رد وکالتی بودن این مناصب، آنها را به‌عنوان مراتب ولایت تشریحی، معرفی می‌کند و در نتیجه، عدالت را که شرط مشروعیت ولایت می‌باشد، شرط ضروری جهت تصدی این مناصب می‌داند و با بررسی مناصب مشروط به عدالت در قانون اساسی به خلاءهای قانونی در این مورد، اشاره کرده و بر جایگاه مستحکم، قانونی و شرعی شورای نگهبان و مجلس خبرگان رهبری به‌عنوان مراجع تشخیص عدالت، تأکید می‌نماید.

### واژگان کلیدی

عدالت حاکم، تقوای حاکم، ولایت، وکالت، مشروعیت، فقه امامیه، قانون اساسی جمهوری

اسلامی ایران

\* استادیار دانشگاه قم: m.malekafzali@qom.ac.ir

\*\* استادیار دانشگاه قم: a.omidifard@qom.ac.ir

\*\*\* کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه قم.

## مقدمه

فقه اسلامی، تنها مکتبی است که عدالت و تقوا را در مشروعیت برخی مناصب اجتماعی؛ مانند قضاوت، شهادت‌دادن، امامت جمعه و جماعت، شرط می‌داند. از جمله مناصبی که مشروعیت آن منوط به احراز صلاحیت‌های فردی از جمله عدالت و تقوا می‌باشد، ولایت و حاکمیت بر افراد جامعه است. در فقه اسلام، عدالت و تقوا به‌عنوان عامل قوی کنترل درونی شمرده شده که ضامن دخالت‌ندادن هوای نفس و امیال و خواهش‌های درونی در اعمال قدرت می‌باشد. در آموزه‌های فقهی، عدالت فردی حاکمان، مبنا و اساس تحقق عدالت اجتماعی دانسته شده است، بر خلاف سایر مکاتبی که فاسق‌بودن حاکم در اعمال فردی را مانع برقراری عدالت اجتماعی نمی‌دانند و معتقدند فسق حاکم در اعمال فردی، مغایرتی با برقراری عدالت اجتماعی توسط وی ندارد. از منظر فقه اسلام این مطلب اگرچه در مرحله فرض و ثبوت، ممکن است؛ اما در مرحله اثبات و در عالم واقع، هرگز نمی‌شود به آن اعتماد کرد.

فقه اسلامی، ارتکاب گناهان کبیره در رفتار فردی را آغازگر انحراف از عدالت می‌داند که با به‌قدرت‌رسیدن فرد در روابط اجتماعی - سیاسی، توسعه می‌یابد و از آن به جُور تعبیر می‌شود. بنابراین، فاقد صلاحیت‌دانستن فرد فاسق جهت تصدی سمت‌های مختلف، نشانه عدم درک صحیح فقه از عدالت اجتماعی نیست، بلکه به‌عنوان ضمانتی در جهت ممانعت از توسعه یافتن فسق و فساد در حوزه‌های روابط سیاسی - اجتماعی است. بنابراین، تجزیه و تفکیک ملاکهای فقهی از ملاکهای عدالت اجتماعی، به‌معنای تخریب زیرساخت فقه اسلامی و نادیده‌گرفتن ضمانت اجرایی آن می‌باشد.

در فقه اسلام، وجود عدالت در حاکم اسلامی به‌عنوان فردی که بر افراد و اموال مسلمانان ولایت دارد و مهم‌ترین رکن جامعه محسوب می‌شود از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است. اما آیا ولایت و حاکمیت، فقط به رهبر جامعه اختصاص دارد یا سایر کارگزاران و مدیران؛ مانند رئیس‌جمهور، وزراء، نمایندگان مجلس، استانداران و... نیز که به نوعی ولایت و حاکمیت دارند، مشروعیت‌شان منوط به احراز عدالت و تقواست؟

اگرچه پیرامون مسأله ولایت فقیه و شرایط آن پژوهش‌های مفصلی صورت گرفته و کتب مستقلی در این زمینه تألیف شده است، اما بحث در مورد ماهیت سایر مناصب دولتی و شرایط تصدی این سمت‌ها کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در این مقاله، مفهوم عدالت و مراتب عدالت و تقوا و مبانی فقهی و حقوقی شرط عدالت در حاکم در رتبه‌ها و منصب‌های مختلف، مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت. سپس با بررسی مفهوم حاکمیت و ولایت و تطابق آن با وظایف و میزان اختیارات زمامداران در مناصب دولتی به صورت اجمالی مناصبی را که در جامعه از مصادیق ولایت و حاکمیت می‌باشند، مشخص می‌کند و عدالت و تقوا را به عنوان شرط مشروعیت تصدی این مناصب معرفی می‌نماید. سپس با بیان مراجع تشخیص عدالت، شیوه عملکرد آنها و نحوه احراز عدالت را در فقه و حقوق تبیین می‌کند.

### تعریف عدالت

«راغب» در تعریف عدالت می‌گوید: «لَفْظٌ يَقْتَضِي مَعْنَى الْمَسَاوَاةِ»؛ عدالت به معنای مساوات و برابری است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳۶). در «لسان العرب»، عدالت چنین تعریف شده است: «مَا قَامَ فِي النُّفُوسِ أَنَّهُ مُسْتَقِيمٌ، وَ هُوَ ضِدُّ الْجَوْرِ»؛ عدل هر آن چیزی است که فطرت انسان، حکم به استقامت و درستی آن نماید و در مقابل جور قرار دارد (ابن منظور، بی تا، ج ۱، ص ۴۱۴). «فیومی» می‌گوید: «الْعَدْلُ الْقَصْدُ فِي الْأُمُورِ»؛ عدل، میانه روی در کارهاست (فیومی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۹۶). برخی فقهای امامیه در مورد ارتباط معنای لغوی و اصطلاح عدالت فردی گفته‌اند: عدالت فردی در فقه، معنای جداگانه‌ای ندارد؛ بلکه در همان معنای لغوی به کار رفته است (محقق اردبیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۲، ص ۳۱۲؛ سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۳؛ موسوی خویی، بی تا، ج ۱، ص ۲۵۴).

مرحوم «خویی» در این زمینه می‌گوید: «برای عدالت، نه حقیقت شرعیه، ثابت شده است و نه حقیقت متشرعیه؛ بلکه عدالت (در شریعت)، در همان معنای لغوی خود، یعنی درستی و عدم جور و انحراف به کار رفته است» (خویی، بی تا، ج ۱، ص ۲۵۴). در

مقابل، برخی فقها همچون «شیخ طوسی» معتقدند عدالت در شریعت، معنای جداگانه‌ای مغایر با معنای لغوی دارد و به اصطلاح، دارای حقیقت شرعی یا متشرعه است (طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۲۱۷).

«صاحب جواهر» نیز گفته است: «حتی اگر قائل به حقیقت شرعی در مورد لفظ عدالت نباشیم، بدون شک در آن، مجاز شرعی تحقق یافته است و همین مقدار برای اثبات معنای شرعی، مغایر با معنای لغوی کفایت می‌کند» (نجفی، بی تا، ج ۱۳، ص ۴۶۵). عدالت در اصطلاح فقه، امری فردی است که در مقابل فسق قرار دارد. فسق در لغت عرب از جمله مفاهیمی است که قبل از اسلام، سابقه تقابل مفهومی با عدالت نداشته است و بعد از اسلام جهش معناشناختی در آن رخ داده است. فسق از منظر لغویین به معنای مطلق خروج می‌باشد، اما از نگاه شرع مقدس به معنای خروج از اطاعت خداوند متعال است. بنابراین، فاسق به کسی گفته می‌شود که به سبب انجام معصیت و ارتکاب گناه از اطاعت خداوند خارج شده است؛ در حالی که لغت‌شناسان با قاطعیت اعلام می‌کنند چنین معنایی از فسق در کلام و شعر عرب قبل از اسلام هرگز شنیده نشده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۳۰۸).

«تقوا»، یکی از شایع‌ترین واژه‌هایی است که در فرهنگ اسلام، مترادف با عدالت استفاده می‌شود. این لغت که از ریشه «وَقَفَى» گرفته شده است، به معنای حفظ و صیانت است. «وقایه» به معنای حفظ کردن چیزی است از آنچه به او آسیب می‌رساند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۸۱).

#### عدالت در اصطلاح فقه

عدل در عرف عام به معنای رعایت حقوق دیگران و در برابر ظلم به‌کار می‌رود. از این رو، عدل را به این صورت تعریف کرده‌اند: «اعطاء كل ذي حق حقه» (حکیم سبزواری، بی تا، ص ۴۵). بنابراین، باید نخست موجودی را در نظر گرفت که دارای حقی باشد تا رعایت آن عدل و تجاوز به آن ظلم نامیده شود، اما در معنای شرعی ملاک صدق عدالت، انطباق افعال با امر و نهی شارع است.

اکنون به بیان برخی از تعاریف عدالت و اشکالات آنها می‌پردازیم.

تعریف اول: شیخ انصاری در بیان معانی مختلف عدالت، «الاسلام و عدم ظهور الفسق» و «حسن ظاهر» را به‌عنوان تعاریف علمای قدیم از عدالت ذکر کرده است (شیخ انصاری، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۶۶).

برخی از فقها این دو تعریف را از زمره تعاریف عدالت خارج دانسته و چنین فرموده‌اند: «و الصحیح ان حسن الظاهر و الاسلام مع عدم ظهور الفسق معرفان للعدالة لا انهما نفسهما» (موسوی خویی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۳). حسن ظاهر و اسلام به همراه عدم ظهور فسق نمی‌تواند معرف عدالت باشد، بلکه از راه‌های شناخت آن است؛ زیرا عدالت، امری درونی و کیفیتی نفسانی است و صرف حسن ظاهر، موجب نمی‌شود که شخص واقعاً متصف به صفت عدالت باشد؛ چرا که ممکن است شخصی در واقع، فاسق بوده و مرتکب معاصی شود، اما نزد مردم ظاهر خود را حفظ نماید. پس لازمه پذیرش این تعاریف آن است که چنین شخصی هم عادل باشد و هم فاسق؛ زیرا آشکارا فسقی مرتکب نشده و تعریف عدالت به حسن ظاهر بر او صادق است. از سوی دیگر، در واقع مرتکب کبیره شده و فاسق محسوب می‌شود.

تعریف دوم: «العدالة عبارة عن مجرد ترک المعاصی مطلقاً او ترک الكبائر»؛ عدالت عبارت است از صرف ترک گناهان (کبیره و صغیره) یا فقط ترک کبائر. این دیدگاه را برخی علمای امامیه (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۱۷) و برخی علمای شافعی مذهب ذکر کرده‌اند (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۱۷؛ سیوطی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۸۱؛ شربینی، بی‌تا، ج ۴، ص ۴۲۷).

اشکال این تعریف نیز این است که به مقوله درونی بودن عدالت اشاره نشده و صرف ترک گناه را عدالت دانسته است؛ در حالی که ممکن است ترک گناه به‌خاطر عدم قدرت بر گناه یا ترس از مردم یا به طمع اعتبار اجتماعی باشد؛ اما عدالت باید نشانگر چنان وضعیتی باشد که فرد، علی‌رغم قدرت بر گناه و تحقق زمینه آن فقط به انگیزه الهی، مرتکب گناه و معصیت نشود و از گناه اجتناب نماید.

تعریف سوم: «العدالة عبارة عن ملكة راسخة باعثة علی ملازمة التقوی من ترک المحرمات»؛ عدالت ملکه‌ای درونی و هیأت نفسانی راسخه‌ای است که فرد را بر تقوا و

پرهیز از محرمات، وادار می‌کند (شیخ مفید، ۱۴۱۰ق، ص ۷۲۵).

مزیت این تعریف آن است که بر خلاف تعاریف پیشین، عدالت را عامل درونی که موجب اجتناب از گناه می‌شود معرفی کرده است و این عامل را در حد «ملکه نفسانی» که حالتی ثابت و پایدار در نفس است می‌داند. علمایی که قائل به ملکه‌بودن عدالت هستند، برای اثبات ادعای خود دلایلی ذکر کرده‌اند؛ از جمله:

۱. استقامت در جاده شریعت، از دو حال خارج نیست؛ زیرا این استقامت گاهی به صورت کیفیت راسخه در نفس است؛ به گونه‌ای که به سهولت، قابل زوال نیست و گاهی به صورت حالت سریع‌الزوال است. روشن است قسم اول که ملکه نامیده می‌شود عدالت است، اما قسم دوم عدالت نیست؛ چرا که برای هر شخص فاسق مسلمان، گاهی حالت استقامت پدید می‌آید با اینکه چنین شخصی، عادل شمرده نمی‌شود (سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۳).

۲. روایاتی که بر اعتبار وثوق به دین و ورع امام جماعت دلالت دارند؛ مانند روایت ابوعلی راشد: قلت لأبي جعفر 7: ان موالیک قد اختلفوا فأصلی خلفهم جميعاً. فقال: «لا تُصلِّ إلا خلف من تثقُ بدینه» (حر عاملی، ۱۴۳۲ق، ج ۷، ص ۵۶۲).

روشن است به صرف اینکه کسی معاصی را ترک نماید، نسبت به دین و ورع او وثوق حاصل نمی‌شود، مگر آنکه به وجود ملکه ترک معاصی در او علم یا ظن پیدا نماییم؛ زیرا ممکن است ترک معاصی به خاطر عدم ابتلا یا به دلیل انگیزه‌های نفسانی یا به صورت اتفاقی باشد. از این رو، در صورتی ترک معاصی، ارزش دارد و موجب وثوق به دین و تقوای شخص می‌شود که به حالت ملکه و هیأت راسخه در نفس درآمده باشد.

اما بر اخذ قید «ملکه نفسانی» در این تعریف، اشکالاتی وارد است که به طرح این اشکالات و پاسخ به آنها می‌پردازیم.

اشکال اول: عدالت، امری است که با ارتکاب گناه از بین می‌رود و با توبه باز می‌گردد؛ در حالی که «ملکه نفسانی» با مجاهدت فراوان به دست می‌آید و به آسانی زایل نمی‌شود. پس وجود ملکه، ناظر به مراتب بالاتر از عدالت می‌باشد (حسینی عاملی، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۲۷۱).

پاسخ: این اشکال، تمام به نظر نمی‌رسد؛ زیرا:

اولاً: خود وجود ملکه در ایجاد پشیمانی بر گناه نقش دارد. در نتیجه، حالت پشیمانی عین همان حالت نفسانی است که بالفعل مانع صدور معصیت می‌باشد (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۷۸).

ثانیاً: گناه کبیره، زایل‌کننده حقیقی ملکه عدالت نیست، بلکه زایل‌کننده حکمی است؛ چنانچه امام خمینی 1 می‌فرماید: «صفت عدالت در اثر ارتکاب کبائر به نحو حکمی زایل می‌شود و در اثر توبه، عود می‌کند؛ در صورتی که ملکه عدالت باقی باشد» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۲). این کلام امام خمینی، بدین معناست که صدور گناه، ملازم با از بین رفتن ملکه عدالت نیست؛ بلکه ممکن است با وجود صدور گناه از شخص، ملکه عدالت در او همچنان باقی بوده، منتها مغلوب هوای نفس واقع شده باشد. بنابراین، قول زوال و عود ملکه عدالت، حقیقی نیست؛ بلکه حکمی بوده و اشکال فوق وارد نخواهد بود.

اشکال دوم: افرادی که واجد ملکه عدالت باشند در جامعه زیاد نیستند؛ در حالی که در فقه، در موارد متعددی به افراد عادل، ارجاع داده شده است. بسیار بعید به نظر می‌رسد چنین مسأله فراگیری که بخشی از مسائل دینی و دنیوی مردم به آن متکی است این‌گونه تعریف شود. به همین دلیل، صاحب جواهر قول به شرطیت قید ملکه در تعریف عدالت را در غایت ضعف می‌داند و می‌فرماید در این صورت، فقط افرادی مانند مقدس اردبیلی، متصف به صفت عدالت می‌باشند (نجفی، بی تا، ج ۱۳، ص ۲۹۵).

پاسخ: این اشکال نیز مخدوش است؛ زیرا به‌طور کلی ملکات نفسانی؛ خواه عدالت باشد، خواه دیگر صفات نفسانی، ذومراتبند؛ در حالی که از کلام صاحب جواهر این نکته به ذهن، متبادر می‌شود که گویا ملکه، ذومراتب نیست؛ بلکه دارای یک مرتبه - آن هم مرتبه عالی - است. این در حالی است که برخی از علما تصریح نموده‌اند که ملکه عدالت همانند سایر ملکات ذومراتب است. در نتیجه، در تحقق عدالت، پایین‌ترین مرتبه آن کفایت می‌کند؛ چرا که بر مرتبه پایین عدالت نیز «ملکه» صدق می‌کند (حکیم، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۱؛ سبزواری، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۴).

شیخ انصاری با تصریح به ذومراتب بودن ملکه می‌فرماید: آنچه که در عدالت یا در

مراتب آن معتبر است، حالتی است که در انسان پدید می‌آید و موجب می‌شود که در برخورد اولیه با گناه، شخص در برابر هوای نفس مقاومت نماید؛ گرچه پس از آن مغلوب هوای نفس واقع شود. از این رو، از صاحب ملکه عدالت نیز فراوان گناه کبیره صادر می‌شود (انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۷۶).

تعریف چهارم: مشهور فقهای متأخر از علامه برآنند که در مفهوم عدالت، «مروت» شرط است؛ چراکه آنها در تعریف عدالت گفته‌اند: «هیئة راسخة تبعث علی ملازمة التقوی والمروءة»؛ عدالت، ملکه نفسانی است که موجب می‌شود شخص، ملازم تقوا و مروت باشد (حلی، ۱۳۷۵، ج ۸، ص ۴۹۹؛ کرکی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۳۷۲؛ عاملی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۵۹؛ طباطبایی یزدی، ۱۴۲۴، ج ۱، ص ۲۷؛ حکیم، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۵۳؛ امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۰؛ انصاری، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۶۶). مروت، تخلق به اخلاق و رفتارهایی است که با توجه به زمان و مکان، متناسب احوال شخص می‌باشد (شهید ثانی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۳۰).

مهم‌ترین دلیلی که برای اثبات شرط بودن مروت در عدالت مطرح شده، دلیل مرحوم خوئی است که برای اثبات قیدیت مروت به قسمتی از صحیح‌ه عبدالله بن ابی‌یعفور (حر عاملی، ۱۴۳۲، ج ۲۱، ص ۳۸۹) استناد می‌کند که عبارت است از «...والدلیل علی ذلک ان یکون ساتراً لجمیع عیوبه...»؛ و دلیل بر وجود عدالت این است که شخص پوشاننده تمام عیوبش باشد. با این استدلال که عنوان عیوب در این روایت، مطلق بوده و شامل هر دو مورد عیوب عرفی و شرعی می‌شود. پس هرگاه مکلف مرتکب عمل خلاف مروت شود، ساتر جمیع عیوب بر او صدق نمی‌کند. در نتیجه، نمی‌توان به عدالت او حکم کرد (موسوی خوئی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۹).

اشکال اول: چنین استدلالی صحیح نیست؛ زیرا اگرچه عنوان عیوب در این روایت فی‌نفسه مطلق است، ولی مناسبت حکم و موضوع و اینکه گوینده کلام امام معصوم است، قرینه است بر اینکه عیوب، انصراف به عیوب و نقایص شرعی دارد؛ چرا که امام معصوم در صدد بیان نظر شارع مقدس است. پس این قرینه که در حکم قرینه متصل است، چنین اقتضاء دارد که مقصود از عیب، عیب در نزد شارع باشد، نه آنچه که نزد



دیگران عیب است. بنابراین، ارتکاب فعل خلاف مروت، منافاتی با عدالت نخواهد داشت. اشکال دوم: عبارت «والدلیل علی ذلک...» دلالت بر این دارد که پوشاندن عیوب به‌عنوان نشانه و دلیل بر وجود عدالت است، نه خود عدالت. بنابراین، حتی اگر اجتناب از عیوب عرفی را نیز داخل در اطلاق روایت بدانیم، رعایت مروت می‌تواند به‌عنوان متمم حسن ظاهر، راهی برای شناسایی عدالت باشد، نه دخیل در تعریف آن. اشکال سوم: ارتکاب گناه صغیره از سوی اکثر فقها، دلیل بر بی‌مبالاتی در دین و نافی عدالت شمرده نشده است، پس چگونه عدم رعایت امور عرفی که گناه محسوب نمی‌شود، می‌تواند نافی عدالت باشد؟!

با توجه به اشکالات مطرح شده در تعاریف مختلف می‌توان عدالت را به این صورت تعریف نمود: «ملکه‌ای نفسانی است که منجر به ترک کبائر و عدم اصرار بر صغائر می‌شود که علائم آن در خارج، ظاهر می‌شود؛ مثل حسن ظاهر و مروت».

### ماهیت فقهی مناصب حکومتی

به منظور اثبات ضرورت فقهی شرط عدالت و تقوا در مناصب حکومتی، ابتدا باید ماهیت این مناصب از منظر فقه مشخص شود. سپس شرطیت یا عدم شرطیت عدالت در مراتب مختلف حاکمیت سیاسی، مورد بررسی قرار گیرد.

نظریات متعددی در مورد ماهیت فقهی این مناصب، بیان گشته است که مهم‌ترین آنها نظریه نمایندگی است. واژه نمایندگی در لغت به‌معنای «آنکه می‌نماید و هویدا می‌کند، نشان‌دهنده و...» است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۳۷، ص ۲۲۷).

در تعریف نمایندگی به‌معنای عام حقوقی گفته‌اند: «نماینده، عنوان کسی است که عملی حقوقی برای دیگری و به نام او کند» (جعفری لنگرودی، ۱۳۷۸، ص ۳۶۹۰). در اصطلاح حقوق اساسی، نماینده به‌معنای خاص، به کسی گفته می‌شود که طبق قوانین و مقررات، پس از اعلام نامزدی خویش توسط آرای عمومی همه یا اکثریت مردم به‌عنوان نماینده انتخاب می‌گردد.

افرادی که تصدی مناصب حکومتی در مراتب مختلف قوای سه‌گانه را بر عهده

دارند به صورت مستقیم یا غیر مستقیم به نمایندگی از جانب ولی فقیه و مردم به تنظیم و اداره امور جامعه می‌پردازند. این افراد از یکسو، نمایندگان مردم هستند و مشروعیت خود را از انتخاب آنان گرفته‌اند و از سوی دیگر، نمایندگان ولی فقیه محسوب می‌شوند. دربارهٔ اینکه نمایندگی در قوای مجریه و مقننه ماهیتاً «توکیل» است یا «تفویض ولایت»، در قانون اساسی، قرینه روشنی وجود ندارد. برای روشن شدن ماهیت این مناصب باید به بررسی نحوه عملکرد آنان پرداخت. نمایندگان در تصمیماتی که اخذ نموده و اقداماتی که انجام می‌دهند یا تابع نظرات فرد یا افرادی هستند که نمایندهٔ آنها می‌باشند که این شیوه از نمایندگی در فقه، «وکالت» نام دارد یا اینکه به صورت مستقل و با توجه به مصالح و منافع فرد یا افرادی که نمایندگی از جانب آنها را به عهده دارند به ایفای نمایندگی و تصمیم‌گیری می‌پردازند که این شیوه از عملکرد و تصرف، ولایت محسوب می‌شود.

در صورت وکالتی بودن مناصب حکومتی، مشروعیت آنها مشروط به عدالت نیست؛ چراکه فقها عدالت را شرط صحت وکالت نمی‌دانند و وکالت فاسق و حتی کافر نیز در برخی شرایط جایز شمرده شده است (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۳۷۷)، اما در صورت ولایتی بودن عملکرد نمایندگان، شرط عدالت جهت مشروعیت این مناصب ضروری است؛ زیرا در فقه، ولایت ملازم با عدالت است.

### نظریه وکالت

یکی از طرفداران نظریه وکالت، میرزای نائینی است. ایشان نمایندگی مجلس را از باب وکالت شرعی یا حداقل از باب مطلق وکالت؛ یعنی واگذاری امور به فرد دیگر می‌دانستند (نائینی، بی تا، ص ۸۰). در متن سوگندنامهٔ نمایندگان مذکور در اصل ۶۷ قانون اساسی نیز آمده است: «در انجام وظایف وکالت، امانت و تقوا را رعایت نمایم...». برخی از حقوقدانان (نجفی اسفاد، ۱۳۷۹، ص ۱۶۰) و نیز برخی از اندیشمندان شیعه و اهل سنت نیز همین نظریه را پذیرفته‌اند (حائری یزدی، بی تا، ص ۱۲۱-۱۲۰؛ روحانی، ۱۳۷۸، ص ۳۱۳؛ خالدی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۳۵-۱۳۳).

## نقد نظریه وکالت

وکالت، عقدی جایز است که هر یک از طرفین می‌توانند آن را فسخ کنند. در صورتی که چنین امری - لاقبل به لحاظ واقعیت‌های خارجی و بیرونی - وجود ندارد. لذا مردم نمی‌توانند رأی خود را از نماینده خود پس بگیرند و موجب رفع سمت نمایندگی از او گردند و ظاهراً تنها ضمانت اجرایی در اینجا عدم انتخاب مجدد نماینده از سوی مردم در انتخابات بعدی است.

در وکالت، موکل، اصل و وکیل، فرع است؛ یعنی وکیل تابع موکل است؛ اما تابع بودن نماینده از انتخاب‌کنندگان، قابل مناقشه است و به گفته برخی، حتی امکان تحقق آن نیز وجود ندارد (مک‌کالوم، ۱۳۸۳، ص ۳۴۴)؛ بلکه در بحث نمایندگی، این مردمند که باید تابع تصمیمات و قانونگذارهای نمایندگان خود باشند.

به اعتقاد حقوقدانان، نماینده هنگام تصمیم‌گیری و اعمال نظر در مسائل عمومی کشور که مهم‌ترین رسالت نمایندگی است، دارای استقلال گسترده‌ای بوده و این استقلال به معنای آن است که نماینده در برداشته‌های خود از مسائل آزاد است، خود تصمیم می‌گیرد و خود مشی نمایندگی خود را برمی‌گزیند. البته باید در نظر داشت که استقلال نظر نماینده باید در چارچوب منافع ملی و عدالت و انصاف باشد (قاضی شریعت‌پناهی، ۱۳۷۲، ص ۴۶۴ و ۶۸۳).

## نظریه ولایت

امروزه مناصب مهم حکومت را در سه قوه مقننه، قضائیه و مجریه، خلاصه می‌کنند که بخشی از وظایف هر سه رکن، تحت امور حسبیه قرار می‌گیرد.

«امور حسبیه»؛ یعنی کارهایی که شارع مقدس، راضی به تعطیل و روی زمین ماندن آنها نیست و باید انجام داد و سعادت فرد و جامعه بستگی به تصدی و انجام آنها دارد. مباشرت مستقیم ولی فقیه و حاکم در این امور، شرط نمی‌باشد و مؤمنان عادل می‌توانند به نیابت از حاکم، «ولایت» در این امور را به عهده بگیرند (بحرالعلوم، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۹۰).

مصطلح فقها آن است که ولایت، سلطه بر غیر به حکم عقل یا شرع در بدن یا مال یا هر دو می‌باشد. این سلطه می‌تواند اصلی یا عرضی باشد (همان، ص ۲۱۰).

قدرت و امکاناتی که در اختیار حاکمان سیاسی قرار گرفته است به آنان اجازه دخالت در امور گسترده‌ای را می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که به تناسب اختیاراتی که به آنها داده شده است؛ تصمیم‌گیری در مورد حقوق، اموال و نفوس افراد بر عهده آنان می‌باشد. بدون شک این نحوه عملکرد و تصرفات در نهادهای حاکمیتی مانند قوای سه‌گانه ولایی می‌باشد.

سلطه و قدرت تصرف و سرپرستی اعتباری و عقلایی که در قالب منصب، رتبه، پست و مقام به افراد واجد شرایط اعطا می‌شود، همان ولایت تشریحی است که به وسیله انشاء، گفتار یا نوشتار و یا عملی مخصوص، به اشخاص اعطا می‌شود؛ نظیر منصب ریاست جمهور، ریاست مجلس، قضاوت و رتبه‌های مختلف در شؤون دولتی؛ همچون وزیر، فرماندار، استاندار، شهردار و... که به وسیله انشاء مافوق محقق می‌شود. البته حدود سلطه و ولایت قوای سه‌گانه، محدود به قوانین و به میزان اختیاراتی است که برای آنها قرار داده شده است (مشکینی، ۱۳۶۲ش، ص ۱۸۹).

نمایندگان مجلس، زمانی مجوز شرعی وضع قانون و اعمال محدودیت و امر و نهی را پیدا می‌کنند که قانونگذاری و امر و نهی از ناحیه کسی که صاحب ولایت شرعی است به آنان تفویض شود (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۱۹۸).

این معنای تفویض ولایت از جانب ولی فقیه به نمایندگان است که اگرچه در قانون اساسی بر آن تصریح نشده، اما اصل پنجاه و هفتم<sup>۱</sup> قانون اساسی می‌تواند مؤیدی بر این نظریه باشد.

بر اساس آموزه‌های امیر مؤمنان حضرت علی 7 مراتب ولایت و مسئولیت، امانت‌هایی است که به زمامداران و حاکمانی که صلاحیت و شایستگی آن را داشته باشند اعطا می‌شود. البته این امانت از سه جهت و به صورت طولی و ترتیبی است و ریشه آن، امانت الهی و به دنبال آن، امانت اجتماعی و مردمی و سپس امانت از سوی حاکمان در سلسله مراتب مسئولیت است.

حضرت علی 7 در مواقع مختلف از جمله در نامه‌ای به «عمر بن ابی سلمه»؛ حاکم بحرین و در تقدیر و تشکر از ایشان به ولایت و امانت‌بودن این مناصب تأکید

می‌فرمایند: «نزعت یدک بلاذم لک و لا تثریب علیک فقد احسنت الولاية و ادیت الامانة فاقبل غیر ظنین» (نهج‌البلاغه، نامه ۴۲)؛ تو را بدون آنکه نکوهش و سرزنشی بر تو باشد، فراخواندم. تو ولایت و حاکمیت را به خوبی انجام دادی و امانت را نیکو ادا کردی. به سوی من بیا بی آنکه گمان بدی بر تو داشته باشم.

نگرش حضرت امیر به حکومت، همان بینش قرآن کریم است. قرآن همهٔ مسؤولیت‌ها را امانتی در دست انسان می‌داند: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا...» (نساء (۴): ۵۸)؛ همانا خداوند فرماتان می‌دهد که امانت‌ها را به اهل آن برگردانید.

یکی از مصادیق امانت در آیهٔ شریفه، حکومت و مسؤولیت می‌باشد؛ زیرا آیه، اطلاق دارد و شامل هر نوع امانتی می‌شود و از نظر برخی، مقصود آیه به صورت خاص حکومت و زمامداری است (طبرسی، ۱۳۷۷ش، ج ۱، ص ۳۱۴).

بنابراین، مسؤولیت‌ها و مناصب حکومتی که امانات الهی هستند باید بر عهده افرادی قرار گیرد که قرآن از آنها به «اهل» تعبیر کرده است و یکی از شرایط اهلیت، داشتن عدالت و تقوا دانسته شده است.

بر همین اساس، زمامدارانی که برای تنظیم مصالح مملکت اسلامی از جانب فقیه، منصوب می‌شوند باید افرادی عادل باشند (سیدمصطفی خمینی، بی‌تا، ص ۶۸).

مقام معظم رهبری در زمینه اهمیت عدالت و تقوا در مناصب حکومتی می‌فرمایند:

اگر کسی که برای حکومت انتخاب می‌شود، از تقوا و عدالت برخوردار نبود، همهٔ مردم هم که بر او اتفاق کنند، از نظر اسلام این حکومت، حکومت نامشروعی است... این موضوع در همهٔ رده‌های حکومت صدق می‌کند و فقط مخصوص رهبری در نظام جمهوری اسلامی نیست. البته تکلیف رهبری سنگین‌تر است و عدالت و تقوایی که در رهبری لازم است، به‌طور مثال، در نمایندهٔ مجلس لازم نیست؛ اما این، بدین معنا نیست که نمایندهٔ مجلس، بدون داشتن تقوا و عدالت می‌تواند به مجلس برود، نخیر. او هم تقوا و عدالت لازم دارد؛ چرا؟ چون او هم حاکم است و جزء دستگاه قدرت است. همانطور که دولت و قوهٔ قضائیه هم حاکم هستند؛ چون اینها بر جان

و مال جامعه تحت قدرت خودشان حکومت می‌کنند (مقام معظم رهبری، سخنرانی در دانشگاه قزوین، ۱۳۸۲).

### بیان ملازمه ولایت و عدالت

از نظر فقها، ساقط بودن ولایت فاسق از واضحات و بدیهیات فقه اسلام است که بر کسی پوشیده نیست؛ اگرچه امکان دارد به صورت استثنایی و بنا بر مصلحت، حاکم شرع، فرد فاسقی را برای تصدی امور خاص تعیین نمایند که این امر از اختیارات ولایت مطلقه فقیه است؛ چنانچه در زمان بعضی از معصومین چنین اموری اتفاق افتاده است (سیدمصطفی خمینی، بی تا، ص ۶۶).

البته عدم جواز ولایت فاسق، زمانی دلالت بر شرطیت عدالت می‌کند که تقابل عدالت و فسق را از باب تقابل ملکه و عدم بدانیم؛ مانند بینایی و نابینایی که در این صورت، عدم جواز ولایت فاسق، دلالت بر شرطیت عدالت می‌کند؛ اما «تقابل عدالت و فسق از نوع تضاد است. پس ممکن است فردی حالت بینابین داشته باشد؛ یعنی نه فاسق باشد، نه عادل» (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۳۷؛ حسینی مراغی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۷۳۶؛ انصاری، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۸۷).

تصور چنین فردی در حالتی است که عدم ارتکاب به گناه در فرد به خاطر حالت نفسانی خوف از خدا نباشد، بلکه به دلایل دیگر؛ مانند عدم توانایی بر گناه باشد. بنابراین، سؤالی که در اینجا قابل طرح می‌باشد این است که آیا برای تصدی مناصب ولایتی صرف مسلمان بودن و عدم تظاهر به فسق کفایت می‌کند یا مشروعیت ولایت، مشروط به عدالت است؟

در فقه شیعه و اهل سنت، صحت ولایت افراد عادل در امور حسبه امری پذیرفته شده و مورد تأیید شارع مقدس است، اما در مورد فرد غیر عادل، اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی به طور قطع افراد غیر عادل را غیر قابل اعتماد و ناشایسته جهت تصدی ولایت می‌دانند (نجفی، بی تا، ج ۲۴، ص ۲۰۳) و برخی دیگر معتقدند صرف مسلمان بودن دلالت بر امانتداری و وثاقت می‌کند (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۸۸).

فهرست

سال هجدهم / شماره دوم / پیاپی ۶۸

۱۳۲

پس ولایت غیر عادل را در برخی امور مانند ولایت پدر، جایز می‌دانند. اما از آنجا که بنا بر مکتب اسلام، هیچ ولایت و حاکمیتی بر انسانها مقبول نیست، مگر به اذن شارع و با دلیل، پس در هر موردی که در ولایت فردی شک کردیم، بنا بر اصل عدم ولایت، ولایت منتفی است. بنابراین، چون ولایت غیر عادل مشکوک است و دلیلی بر اثبات آن نداریم، پس اصل این است که غیر عادل ولایت ندارد.

### مبانی فقهی عدالت حاکم

علاوه بر موارد فوق در رابطه با شرطیت عدالت جهت مشروعیت مناصب حکومتی می‌توان به ادله زیر استناد کرد.

#### ۱. آیه قرآن

«وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا» (کهف: ۱۸)؛ از کسی که قلبش را از یاد خود غافل کردیم و از هوی و هوس خود پیروی می‌کند و در کارش افراط است اطاعت مکن. غفلت، موجب گناه است و آیه شامل هر گناهکاری می‌شود و بر حرمت اطاعت کردن از گناهکار و فاسق دلالت دارد (مؤمن، ۱۳۸۳، ص ۲۸۵).

به حکم عقل و شرع و جهت لزوم حفظ نظم و اتحاد در جامعه، اطاعت از فرامین و مصوبات نهادهای حاکمیتی، واجب است. برخی فقها در این زمینه گفته‌اند: «اطاعت از فقیه جامع‌الشرائط و نیز کارگزاران حکومت و فرماندهان نظامی منصوب از جانب او در محدوده ولایتی که برای آنان جعل شده واجب می‌باشد (نجفی، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۴۲۲) و از آنجا که اطاعت از فاسق بنا بر آیات قرآن حرام شمرده شده، پس متصدیان امور کشور و کسانی که در مورد بیت‌المال مسلمین، تصمیم می‌گیرند و اداره قسمتی از کشور یا بخشی از امور را بر عهده دارند باید افرادی عادل باشند تا فرمان آنان و اطاعت از ایشان مشروع باشد.

#### ۲. روایات

روایات زیادی مبنی بر ضرورت تقوا در ولی امر و حاکم، وجود دارد که اطلاق

داشته و شامل تمام مراتب حکومت و ولایت می‌شود؛ از جمله:

۱-۲. روایت معتبری که «سدیربن حکیم» از ابی جعفر 7 نقل می‌کند که پیامبر 9 فرموده است: «هیچ‌کس صلاحیت امامت را ندارد، مگر اینکه این سه خصلت را داشته باشد؛ تقوا و ورعی که او را از گناه و معاصی خداوند باز دارد، حلمی که توسط آن مالک غضبش باشد و ولایتی نیکو داشته باشد تا بر کسانی که والی آنهاست مانند والدین مهربان باشد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۰۷، ح ۸).

این روایت و روایات مشابه آن که بر ضرورت عادل بودن امام، والی و حاکم، دلالت دارند، شامل تمام مراتب حکومت می‌شوند؛ زیرا چنانکه گذشت آنها نیز بر افراد تحت قدرت خود ولایت و حاکمیت دارند و طبق فرمایش امام سجاد 7 «کل سائس امام» (محدث نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۱، ص ۱۵۴)؛ به هر کس که سیاستمدار، کارگزار و تدبیرکننده امور دیگران است، امام اطلاق می‌شود. پس اطلاق روایات فوق، شامل تمام کسانی که تدبیر و اداره امور دیگران را عهده‌دار هستند می‌شود.

۲-۲. امام صادق 7 در تفسیر قسم حلال و حرام ولایت می‌فرماید: «یکی از دو قسم ولایت، ولایت والیان عدل است که خداوند به رهبری و سرپرستی آنان بر مردم امر کرده است و همچنین است ولایت کارگزاران این رهبران تا کسانی که کمترین نوع ولایت را دارا بوده و تحت رهبری آن پیشوای عادل هستند. قسم دوم ولایت، ولایت والیان جور و کارگزاران و والیان آنهاست تا کسانی که پایین‌ترین نوع ولایت را داشته و تحت رهبری آن ظالم هستند» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۷، ص ۸۴، باب ۲، ح ۱).

در این روایت به صراحت، مشروع و حلال بودن پایین‌ترین مناصب ولایی نیز مشروط به عدالت، دانسته شده است.

### ۳. دلیل عقلی

۱-۳. فرد فاسق از نظر قرآن، فردی غیر قابل اعتماد است و بنا بر نص صریح قرآن کریم، حتی به خبر وی نمی‌توان ترتیب اثر داد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمُ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِيبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ» (سوره حجرات (۴۹): ۶)؛ ای گروه مؤمنان! اگر فرد فاسقی برای شما خبری آورد فحس و جست‌وجو کنید (که



خبر راست است یا دروغ) تا مبدا ندانسته به قومی آسیب برسانید و بعد از کرده خود پشیمان شوید. عدم اعتماد به خبر فاسق به طریق اولی، موجب عدم اعتماد به او در امور مهم‌تر مانند ولایت و حاکمیت می‌شود.

۲-۳. فقهای شیعه، عدالت را در مسؤولیت‌های جزئی مانند «وصی»، شرط می‌دانند؛ چنانکه مرحوم علامه حلی در تذکرة الفقهاء گفته است: «شرط عدالت در وصی، مورد تأیید اکثریت علمای امامیه است و بر این اساس، وصی قراردادن فاسق، صحیح نیست» (علامه حلی، ۱۳۸۸ق، ص ۳۹۳). پس به طریق اولی، جایز نیست فرد فاسق از طرف حاکم، ولایت در امور حسبیه را به عهده بگیرد.

#### ۴. سیره حضرت علی ۷

سیره حضرت امیر ۷ در انتخاب کارگزاران، نشان‌دهنده جایگاه مهم عدالت در نصب کارگزاران است؛ گرچه گاه به دلیل اینکه مبنای انتصاب کارگزاران شرایط ظاهری بوده، نه علم غیب، بعضاً از افرادی که از میزان عدالت یا وثاقت بالایی برخوردار نبودند استفاده شده است، اما واکنش ایشان در توبیخ یا عزل کارگزاران خاطی، بیانگر شرطیت عدالت در کارگزاران است.

در نامه‌ها و دستورات امیرالمؤمنین به کارگزاران، نمونه‌های متعددی به چشم می‌خورد که حضرت یا کارگزار را به عدالت فرمان داده‌اند یا کارگزار ناصالح را توبیخ و یا عزل نموده‌اند؛ مانند نامه به مالک اشتر، هنگام اعزام وی به مصر که به‌عنوان اولین سفارش، مالک را به تقوا و انجام فرایضی الهی امر کرده‌اند (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

برخوردهای آن حضرت با برخی کارگزاران خطاکار - حتی با خطاهای کوچک که گاهی گناه نیز محسوب نمی‌شده - نیز از نمونه‌های قابل ذکر در سیره حکومتی ایشان است که به‌عنوان نمونه، می‌توان به نامه توبیخ‌آمیز آن حضرت به «عثمان بن حنیف»؛ والی بصره، به‌خاطر شرکت در مجلس میهمانی یکی از اشراف بصره اشاره کرد که حضرت در این نامه با اشاره به میزان تقوا و ورع در وجود مبارک خود، به عثمان یادآوری می‌کنند که اگرچه شما نمی‌توانید این میزان از تقوا را رعایت کنید، اما لازم است با ورع و تقوای خود مرا یاری کنید.

اینک بدان که پیشوای شما از دنیای خود، در مورد لباس، به دو لباس بی‌ارزش اکتفاء کرده و از غذای آن، به دو گرده نان جوین، قناعت نموده است. درست است که شما تا این حد قدرت ندارید، ولی مرا با تقوای خود و مبارزه با نفس و استقامت در امور به پیشوایتان کمک کنید (همان، نامه ۴۵).

رعایت عدالت و تقوا از منظر حضرت علی 7 به قدری اهمیت دارد که اولین توصیه به مالک اشتر در آغاز عهدنامه، رعایت تقوای الهی است: «أمره بتقوی الله و إیثار طاعته و اتباع ما أمر به فی کتابه...» (همان، نامه ۵۳). حضرت او را به ترس از خدا و برگزیدن طاعت او بر دیگر کارها و پیروی از هر چه در کتاب خدا آمده، فرمان می‌دهد. بر این اساس، زمانی که طلحه و زبیر، پس از بیعت با حضرت علی 7 به نزد آن حضرت آمدند و ریاست منطقه‌ای را درخواست کردند، حضرت در پاسخ آنان فرمود: «واعلموا انی لا اشرك فی امانتی الا من ارضی بدینه و امانته من اصحابی...» (ابن ابی الحدید، ج ۱۰، ص ۲۳۱)؛ بدانید که من در امانت خود از اصحاب و یارانم کسی را شریک نمی‌کنم، مگر اینکه از دین و امانت او راضی باشم. به‌طور قطع، دین فاسق مورد رضایت حضرت نیست. بنابراین، ایشان عدالت را از شرایط اعطای پست و منصب به افراد می‌دانستند.

### عدالت زمامداران از دیدگاه امام خمینی

امام خمینی 1 ریشه همه اختلافات را در بی‌تقوایی می‌دانستند و می‌فرمودند: همه این اختلافات که می‌بینید گاهی پیش می‌آید... برای این است که تقوا ندارند؛ تقوای سیاسی ندارند؛ تقوای اجتماعی ندارند؛ تقوای شخصی و اخلاقی ندارند. این اسباب این می‌شود که این می‌خواهد او را بچاپد؛ او هم این را بچاپد. این موجب نزاع می‌شود، اما اگر تقوا در کار بود و اگر هر کسی روی مرز خودش عمل می‌کرد، این همه اختلاف پیش نمی‌آمد (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۷، ص ۱۲۳).

حضرت امام با تأکید بر ضرورت تهذیب نفس و خودسازی قبل از دستیابی به

قدرت می فرمودند:

تا مورد توجه مردم قرار نگرفته‌اید فکری به حال خود ننمایید. خدا نکند انسان پیش از آنکه خود را بسازد جامعه به او روی آورد و در میان مردم، نفوذ و شخصیتی پیدا کند که خود را می‌بازد، خود را گم می‌کند. قبل از آنکه عنان اختیار از کف شما ربوده شود خود را بسازید و اصلاح کنید (امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۶۱).

از منظر فقه، عدالت باید در درون اجزای تشکیل‌دهنده دولت، خرد شود تا فسق دولتمردان در روابط سیاسی - اجتماعی، توسعه نیابد و تبدیل به جور نشود؛ زیرا ارتکاب کبائر در گذر از رفتار فردی به روابط اجتماعی و کارکرد سیاسی، به خیانت در بیت‌المال و سوء استفاده از قدرت و استبداد تبدیل می‌شود.

## عدالت در مناصب حکومتی در قانون اساسی

### ۱. ولی فقیه

در اصل پنجم و یکصدونهم قانون اساسی که دربرگیرنده شرایط و اوصاف رهبری می‌باشد، علم، عدالت، کفایت و سلامتی حواس و اعضاء از ویژگی‌ها و صفات رهبر شمرده شده است. در مورد فردی که جانشین معصوم می‌شود و از تمام اختیارات معصوم که برای اداره کشور لازم است بهره‌مند می‌شود، بالاترین مرتبه عدالت و تقوا لازم است؛ زیرا قدرت، بستر فساد و سوء استفاده را برای صاحبان آن فراهم می‌کند و فقه اسلام، عدالت را به‌عنوان عامل درونی کنترل و مهار قدرت قرار داده است. بنابراین، به هر میزان، محدوده قدرت وسیع‌تر باشد، عدالت و تقوای بالاتری جهت مهار قدرت لازم است.

به این منظور در شورای بازنگری قانون اساسی، بر این مطلب تصریح شد که برای اداره کشور به امامی نیاز داریم که عدالت و تقوای «لازم برای رهبری» یک امت را داشته باشد. این مقدار از دقت در تدوین قانون اساسی، بیانگر این مطلب است که همانطور که ولایت حاکم در زمان غیبت، تالی‌تلو ولایت معصوم است، عدالتش نیز تالی‌تلو است (موسوی اردبیلی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۶۸۶).

به این صورت، عبارت «عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام» به‌عنوان یکی از شرایط لازم برای رهبر به تصویب رسید (اصل ۱۱۰، بند ۲). پس از مقام رهبری، قوای سه‌گانه به‌عنوان بازوان رهبر، اداره امور جامعه را بر عهده دارند. با توجه به مباحثی که گذشت، اعضای این قوا در محدوده قدرت خود ولایت و حاکمیت دارند و شرطیت عدالت در مورد آنها لازم و ضروری است. بر همین اساس، زمامدارانی که برای تنظیم مصالح مملکت اسلام از طرف فقیه منصوب می‌شوند باید افرادی عادل باشند (سیدمصطفی خمینی، بی تا، ص ۶۸).

## ۲. قوه مجریه

رئیس جمهوری، پس از مقام رهبری عالی‌ترین مقام رسمی کشور و مسئول اجرای قانون اساسی است و ریاست قوه مجریه را بر عهده دارد (اصل ۱۱۳ قانون اساسی). تصدی این منصب در قانون، مشروط به عدالت دانسته شده است. بنا بر اصل یکصد و پانزدهم، رئیس جمهور باید از میان رجال مذهبی و سیاسی انتخاب گردد و دارای «امانت» و «تقوا» باشد.

با این حال، قانون اساسی برای کارگزاران اجرایی، غیر از رئیس جمهور مانند معاونین و وزرای رئیس جمهور، استانداران، فرمانداران، شهرداران و بخشداران، صفات خاصی در نظر نگرفته است. در صورتی که این مناصب از اختیارات ولایی برخوردار هستند و مشروعیت تصدی افراد غیر عادل در این سمت‌ها قابل تأمل و تردید است.

## ۳. قوه قضائیه

درباره قوه قضائیه که مطابق اصل ۱۵۶ و ۱۵۹ «پشتیبان حقوق فردی و اجتماعی و مسئول تحقق بخشیدن به عدالت» و «مرجع رسمی تظلمات و شکایات» است، قانون اساسی حساسیت بیشتری به خرج داده است و رئیس قوه قضائیه، رئیس دیوان عالی کشور و دادستان کل که عالی‌ترین مقامات این قوه هستند باید «مجتهد عادل» و همه قضات دادگستری نیز بر اساس موازین فقهی باید «عادل» باشند (قانون اساسی، اصول ۱۵۷ تا ۱۶۳).

#### ۴. قوه مقننه

قانون اساسی به صورت صریح، شرایط نمایندگان مجلس را مشخص ننموده و آن را بر عهده قانون عادی گذاشته است، اما بر اساس اصل شصت و هفتم «نمایندگان باید در نخستین جلسه مجلس به ترتیب زیر سوگند یاد کنند و متن قسم‌نامه را امضاء نمایند: «بسم الله الرحمن الرحيم، من در برابر قرآن مجید به خدای قادر متعال، سوگند یاد می‌کنم... ودیعه‌ای را که ملت به ما سپرده، به‌عنوان امینی عادل پاسداری کنم و در انجام وظایف وکالت، امانت و تقوا را رعایت نمایم...» (همان، اصل ۶۷)؛ اگرچه نمی‌توان این صفات را به‌عنوان شرایط قانونی، به حساب آورد و قانونگذار نیز در قانون عادی فقط اعتقاد و التزام به اسلام و نظام جمهوری اسلامی را شرط کرده است، اما نمایندگان، خود، سوگند یاد می‌کنند که «امین»، «عادل» و «باتقوا» باشند.

#### طرق احراز عدالت

عدالت، حالتی نفسانی است و کسی از باطن افراد آگاهی ندارد، پس یقین به عدالت دیگران امری غیر ممکن است. بنابراین، راه‌هایی که در شرع، جهت احراز عدالت بیان شده است ظنی یا حداکثر اطمینان‌آور است. شارع مقدس این ظن یا اطمینان را حجت قرار داده و موجب سقوط تکلیف دانسته است. راه‌هایی که در فقه برای احراز عدالت افراد بیان شده عبارتند از:

#### ۱. اسلام و عدم ظهور فسق

اسلام نمی‌تواند اماره بر عدالت باشد؛ زیرا فرد مسلمان به عادل و فاسق و غیر این دو تقسیم می‌شود. پس اسلام، اعم از عدالت است و اعم نمی‌تواند دلیل وجود اخص باشد. عدم ظهور فسق نیز نمی‌تواند دلیل بر عدالت باشد؛ زیرا عدالت، حالت نفسانی خشیت از خداوند است که موجب ترک گناه می‌شود و صرف ترک گناه نمی‌تواند دلیل وجود این حالت نفسانی باشد. اما برای روشن ترشدن مطلب لازم است مبنای این اعتقاد، مورد بحث قرار گیرد.

آنچه موجب این اعتقاد شده که «اسلام» می‌تواند دلیل بر عدالت باشد این است که

اصل بر عدالت افراد است و فسق، حالتی عارضی است که نیاز به اثبات دارد (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۱۷)؛ در حالی که این مطلب که اصل بر عدالت است خود اول الکلام است و نیاز به اثبات دارد؛ چراکه چنین اصلی در فقه وجود ندارد؛ چون اگر منظور از اصل، اصل «استصحاب» است این اصل در صورتی قابل تمسک است که حالت سابقه یقینی وجود داشته باشد - که مفروض عدم وجود حالت سابقه یقینی است و اگر منظور - چنانچه برخی ذکر کرده‌اند - «اصالة الصحة» است، باید گفت که این اصل در فعل مسلمان جاری می‌شود - زمانی که در صحت یا فساد آن فعل شک کنیم - نه در خود مسلمان؛ آن هم زمانی که در مورد عدالت یا فسق او مشکوک باشیم.

اما در مورد این مطلب که عدم ظهور فسق، نمایانگر عدالت شمرده شده ظاهراً به اصل «برائت» تمسک شده است؛ در حالی که چنانچه سابقاً ذکر شد عدالت، امری وجودی است که با عدم، اثبات نمی‌شود. به علاوه رابطه عدالت و فسق، تضاد است. پس نبود یکی دلیل بر وجود دیگری نمی‌شود؛ هرچند از جهت حقوقی و قضایی در تشخیص جرم و تخلف، اصل بر برائت است تا زمانی که با دلیل قانونی، مجرم‌بودن ثابت شود؛ اما در آن موارد موضوع عدم الفسق است. پس اصل برائت، کافی است، ولی مسؤولیت‌های سیاسی؛ اعم از اجرایی و تقنینی موضوع وجود حالت نفسانی عدالت است که با اصل برائت، احراز نمی‌شود.

بنابراین، «به هیچ وجه جایز نیست که اگر در عدالت و فسق یا خوبی و بدی یا امانت و خیانت کسی شک کنیم، به اصول رجوع کنیم. همانطور که نمی‌توانیم با استناد به اصول باسوادبودن یا سن قانونی داشتن را برای نمایندگان ثابت کنیم، عدالت نیز با اصل، قابل اثبات نیست؛ بلکه مادامی که دلیلی بر عدالت و امانت و تقوا و نیکی شخص یا بر فسق و خیانت و عدم تقوا و بدی او نداشته باشیم باید در مورد او سکوت کنیم، نه اینکه در حالی که چیزی بر ما ثابت نشده او را تفسیق کنیم یا بنا بر عدالتش بگذاریم» (بهشتی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۰).

## ۲. حسن ظاهر

مراد از حسن ظاهر، این است که از دیدگاه شرع مقدس، ظاهر شخص نیکو باشد. بدین معنا که پای‌بندی به حدود و احکام شرع مقدس در گفتار و رفتار او تجلی یابد (محقق نراقی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۸، ص ۷۰).

مواظبت بر نمازهای پنجگانه در اول وقت و شرکت در جماعت از اموری است که موجب ظن به وجود صفت عدالت در افراد می‌شود، اما تفحص از احوال باطنی و تجسس در خلوات و امور شخصی فرد جایز نیست. علم به احوال ظاهری فرد برای حصول ظن یا از طریق معاشرت با وی ایجاد می‌شود یا به وسیله شهرت عدالت فرد در بین مردم یا با شهادت بینه (موسوی قزوینی، بی تا، ص ۱۰۳).

در مورد تشخیص عدالت در نهادهای حاکمیتی از آنجا که راه اول، یعنی معاشرت برای همه ممکن نیست و راه دوم؛ یعنی شهرت نیز معمولاً قابل اعتماد نیست؛ زیرا ممکن است عده‌ای ظاهرالصلاح و ناشناخته با توطئه و تبلیغات فراوان و عوام‌فریبانه به‌عنوان افرادی عادل به مردم معرفی شوند. پس قانون اساسی راه سوم؛ یعنی شهادت بینه را برگزیده و افرادی عادل و بی طرف را به‌عنوان مراجع رسمی احراز صلاحیت و عدالت داوطلبان تصدیق مناصب حاکمیتی قرار داده است. این مراجع، علاوه بر اینکه از جایگاه بلند قانونی برخوردارند، از خصایص و ویژگی‌های رفیع انسانی و الهی نیز بهره‌مند می‌باشند و از قول آنان برای مردم اطمینان، ایجاد می‌شود.

## نتیجه‌گیری

بر اساس موازین اسلام، والی و حاکم جامعه اسلامی باید فردی عادل و باتقوا باشد. البته ولایت و حاکمیت، منحصر در رهبری جامعه نیست، بلکه تمام متصدیان حاکمیت و ولایت به میزان گستره مسئولیت و افراد و اموالی که تحت ولایت آنها قرار دارد باید عدالت داشته باشند. عدالت مانند ایمان، دارای مراتب است. لذا در رهبر جامعه، بالاترین مرتبه عدالت شرط است. سپس در سایر مناصب حکومتی رئیس جمهور که عالی‌ترین مقام کشور است و وزراء، نمایندگان مجلس، فرمانداران، استانداران و... عدالت و تقوا شرط می‌باشد. هر چه مراتب ولایت و به تبع آن عدالت بالاتر باشد، برای

افراد و نهادهایی که وظیفه تشخیص عدالت را دارند شرایط سخت‌تر و دقیق‌تری در نظر گرفته می‌شود و در احراز عدالت سخت‌گیری و حساسیت بیشتری اعمال می‌شود. پس انتخاب مردم باید در حیطه افرادی باشد که از نظر اسلام، مشروعیت دارند. بدیهی است قوانین و مقررات استخدامی و نظایر آن که ناظر به شرایط انتصاب به مناصب مختلف است باید دربردارنده و تصریح‌کننده شرط عدالت و تقوا برای هر مقام و منصبی باشند که به نظر می‌رسد در این زمینه خلأهایی وجود دارد.

### یادداشت

۱. قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران ... زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت ... اعمال می‌گردند.

### منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم: مؤسسه انتشارات مشهور، ۱۳۸۴ش.
۳. ابن ابی الحدید، عبدالحمید، شرح نهج البلاغه، مترجم: غلامرضا لایقی، تهران: کتاب نیستان، ۱۳۸۸.
۴. ابن ادریس، محمد ابن منصور، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۵. ابن منظور، جمال‌الدین محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دارالکتب العلمیه، بی تا.
۶. اربلی، علی بن عیسی، کشف الغمّة، تبریز: مکتبه بنی هاشمی، ۱۳۸۱ق.
۷. امام خمینی، سیدروح‌الله، تحریر الوسیله، قم: مؤسسه دارالعلم، ۱۴۰۹ق.
۸. -----، جهاد اکبر، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۷.
۹. -----، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.
۱۰. -----، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.
۱۱. انصاری، شیخ مرتضی، رساله فی الوصایا، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق.
۱۲. -----، رسائل الفقهیه، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری، ۱۳۷۴.
۱۳. بحرالعلوم، سیدمحمد بن محمدتقی، بلغة الفقیه، تهران: منشورات مکتبه الصادق، ۱۴۰۳ق.
۱۴. بهشتی، احمد، اندیشه سیاسی نائینی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۲ش.
۱۵. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، تهران: گنج دانش، ۱۳۷۸ش.



۱۶. جوادی آملی، عبدالله، ولایت فقیه؛ ولایت فقاها و عدالت، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸ش.
۱۷. -----، پیرامون وحی و رهبری، قم: انتشارات الزهراء، ۱۳۶۶ش.
۱۸. -----، تفسیر تسنیم، تهران: خانه کتاب، ۱۳۹۱ش.
۱۹. حائری یزدی، مهدی، حکمت و حکومت، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۲۰. حر عاملی، محمدبن حسن، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت ،: ۱۴۰۹ق.
۲۱. حلّی، (علامه) حسن بن یوسف، قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۲. -----، تذکرة الفقهاء، تهران: المکتبة المرتضویة، ۱۳۸۸ق.
۲۳. حلّی، (محقق) نجم‌الدین جعفر، شرائع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۲۴. حسینی مراغی، میرعبدالفتاح، العناوین، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۸ق.
۲۵. حکیم، سیدمحسن، مستمسک العروة الوثقی، قم: مکتبة آیةالله المرعشی النجفی (ره)، ۱۴۰۴ق.
۲۶. حکیم سبزواری، هادی بن مهدی، شرح اسماء الحسنی، قم: مکتبة الرضویة، بی‌تا.
۲۷. خالدی، محمود، نظام الشوری فی الاسلام، بی‌جا: مکتبة الرسالة الحدیثة، ۱۴۰۶ق.
۲۸. خمینی، سیدمصطفی، ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، بی‌تا.
۲۹. دهخدا، علی اکبر، لغتنامه، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۳۰. راغب اصفهانی، حسین، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
۳۱. روحانی، محمدصادق، استفتائات قضائیه، قم: سپهر، ۱۳۷۸ش.
۳۲. سبزواری، سیدعبدالاعلی، مهذب الاحکام، قم: دارالتفسیر، ۱۳۸۸.
۳۳. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن، الاشباه والنظائر، قاهره: دارالسلام، ۱۴۱۸ق.
۳۴. شربینی، محمدالخطیب، مغنی المحتاج الی معرفة معانی الفاظ المنهاج، بیروت: دارالفکر، بی‌تا.
۳۵. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی بن احمد عاملی، روضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، قم: کتابفروشی داوری، ۱۴۱۰ق.
۳۶. طبرسی، فضل بن حسین، تفسیر جوامع الجامع، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی، ج ۲، ۱۳۷۷.
۳۷. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرين، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۴۱۶ق.

۳۸. طوسی، ابوجعفر، **الخلافت**، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۰۷ق.
۳۹. -----، **المبسوط فی فقه الامامية**، تهران: المكتبة المرتضوية، بی تا.
۴۰. فیومی، احمد بن محمد، **المصباح المنیر**، قم: دارالهجرة، ۱۴۰۵ق.
۴۱. فیض کاشانی، محمدحسن، **مفاتیح الشرائع**، قم: مجمع الذخائر الاسلامية، ۱۴۰۱ق.
۴۲. قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل، **حقوق اساسی و نهادهای سیاسی**، تهران: دانشگاه تهران، چ ۴، ۱۳۷۲ش.
۴۳. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، **الکافی**، تهران: دارالکتب الاسلامية، ۱۴۰۷ق.
۴۴. لاری، سید عبدالحسین، **تعليقة على المكاسب**، قم: مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۸ق.
۴۵. مجلسی، محمدباقر، **بحار الانوار**، بی جا: بی نا، بی تا.
۴۶. محقق نراقی، مستند الشیعة، قم: مكتبة آية الله العظمى مرعشى نجفی، ۱۴۰۵ق.
۴۷. محدث نوری، **مستدرک الوسائل**، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸ق.
۴۸. مشکینی، علی، **معارف اسلامی**، تهران: دانشگاه علم و صنعت، ۱۳۶۲ش.
۴۹. مصطفوی، سیدحسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: مرکز کتاب، ۱۴۰۲ق.
۵۰. معرفت، محمدهادی، **ولایت فقیه**، قم: مؤسسه انتشاراتی التمهید، ۱۳۸۵ش.
۵۱. مفید، محمد بن محمد، **المقنعه**، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۵۲. مقتدایی، مرتضی، «کمیسون اصل ۱۰۷ و ۱۰۹؛ وظایف و اختیارات» فصلنامه **حکومت اسلامی**، ش ۴۱، پاییز ۱۳۸۵.
۵۳. مک کالوم، جرال دسی، **فلسفه سیاسی**، ترجمه بهروز جندقی، تهران: کتاب طه، ۱۳۸۳ش.
۵۴. موسوی قزوینی، سیدعلی، **الرسالة فی العدالة**، بی جا: بی نا - همراه کتاب رسائل چاپ شده است -، بی تا.
۵۵. موسوی خویی، سید ابوالقاسم، **التنقیح فی شرح العروة الوثقی**، تقریر میرزا علی غروی تبریزی، قم: مؤسسه آل البيت، چ ۲، بی تا.
۵۶. مؤمن قمی، محمد، «عدالت؛ شرط ولایت»، نشریه **انتظار**، ش ۱۳.
۵۷. نائینی، میرزا محمدحسین، **تنبیه الامة وتنزیه الملة**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، بی تا.
۵۸. نجفی، محمدحسن بن باقر، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**، بیروت: دار احیاء التراث عربی، بی تا.
۵۹. نجفی اسفاد، مرتضی و محسنی، فرید، **حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران**، تهران: الهادی، ۱۳۷۹ش.