

عدالت در اطلاع‌رسانی از منظر فقه

احسان علی اکبری بابوکانی *

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۹/۰۳

محمدتقی فخلعی **

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۰۱/۲۷

محمدحسن حائری یزدی ***

چکیده

از آنجاکه در اسلام رعایت عدالت امری مهم و ضروری است، مقاله حاضر بر این است که جایگاه عدالت در نگاه اسلام را در حوزه اطلاع‌رسانی و ارتباطات بررسی نماید؛ بدین صورت که جایگاه عدالت در اطلاع‌یابی شهروندان اسلامی از یک طرف و پخش اطلاعات و اخبار گروه‌های مختلف از شهروندان حکومت اسلامی از طرف دیگر، آیا مطلقاً رواست یا اینکه باید نسبت به گروه‌های مختلف و اطلاعات گوناگون در اطلاع‌یابی و اطلاع‌رسانی قائل به تفکیک شویم. نگارنده معتقد است فراهم ساختن امکان اطلاع‌یابی همه مردم از اخبار و اطلاعات، عرضه و نشر این یافته‌ها به صورت عمومی و عادلانه رسالت نهادهای متولی نشر اطلاعات و اخبار محسوب می‌شود و شرطی ارتکازی و بدیهی است که در فعالیت‌های اطلاع‌رسانی نزد عقلاً پذیرفته شده و همه کسانی که با علم به این مسئله نزد عقلاً به فعالیت خبررسانی و انتقال پیام وارد و متصدی این امر می‌شوند، شرط مذکور را در ضمن عقد می‌پذیرند و عمل به آن را بر خویش الزام می‌نمایند. و نهادهای متولی نشر و توزیع اطلاعات و اخبار باید برای کلیه افراد، احزاب، گروه‌ها و... که شهروند دولت اسلامی به حساب می‌آیند و محروم از بیت‌المال مسلمین نیستند، امکان اینکه بتوانند اخبار و اطلاعات خود را تبیین و به نمایش گذارند، فراهم آورند. مخالفان نظام اسلامی دو دسته هستند: دسته اول: گروهی که اقدام به خشونت و جنگ ضد دولت اسلامی می‌نمایند که نمی‌توان عقلاً و شرعاً در این ظرفیت مهم یعنی مخابره اطلاعات و اخبار سهیم دانست اما گروه‌هایی که مخالفت آن‌ها صرفاً نظری - فکری است که در صورت رعایت موازین شرعی و اخلاقی در این مهم ذی‌حق هستند و سلب آن ظلم به حساب می‌آید.

واژگان کلیدی

عدالت، اطلاع‌رسانی، اطلاع‌یابی، مخالفان فکری، مخالفان محارب

22aliakbari@gmail.com

* استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان و نویسنده مسئول

fakhlai@ferdowsi.um.ac.ir

** استاد فقه و حقوق اسلامی و عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی

haeri-m@ferdowsi.um.ac.ir

*** استاد فقه و حقوق اسلامی و عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی

مقدمه

از جمله اساسی‌ترین کارهایی که در استمرار جریان عادی زندگی اجتماعی، اطلاع‌رسانی و گردش اخبار و اطلاعات است تا جایی که اطلاع‌رسانی در حوزه‌های مرتبط با مصالح جامعه و زندگی مردم به‌عنوان یکی از صنایع واجب و حق جامعه می‌تواند به شمار آید و این مهم را رسانه‌های ارتباط جمعی مختلف متکفل گذرانش هستند. این صنعت از دو جهت حائز اهمیت است: جهت اول، اطلاع‌یابی (دریافت) و جهت دوم، اطلاع‌رسانی (پخش و مخابره). عدالت نیز در اسلام از جمله مسائلی است که رعایت آن در تمام حیطه‌های مختلف زندگی اعم از اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، ارتباطی و... اهمیت بسیاری دارد. حال سؤالاتی که وجود دارد اینکه آیا در اسلام، رعایت جهت برابری مردم در آگاهی یافتن از اخبار و اطلاعات ضروری است یا خیر؟ از سوی دیگر آیا از نگاه اسلام رعایت عدالت در پخش اطلاعات و اخبار گروه‌ها و احزاب و دسته‌های فکری وجود دارد یا خیر؟ مقاله حاضر در پی یافتن راه‌یافت‌هایی از نگاه فقه شیعه در مقام پاسخ و تبیین این سؤالات مهم است.

۱. مبانی نظری پژوهش

۱-۱. عدل در میزان شناخت

عدل در لغت و اصطلاح، معانی مختلفی دارد؛ برای مثال، «نهادن هر چیزی به جای خود»، «حد متوسط میان افراط و تفریط در قوای درونی» (معین، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۲۲۳)، «به تساوی تقسیم کردن» (معلوف، ۱۹۸۲م، ص ۴۸۵)، «رعایت برابری در پاداش و کیفر دادن به دیگران، اگر عمل نیک است پاداش، و اگر بد است کیفر داده شود» (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۴۹۰). شهید مطهری از واژه عدالت و ظلم، که درباره انسان به کار می‌رود، چنین ترسیمی ارائه داده‌اند: «ما افراد بشر، فردی از نوع خود را که نسبت به دیگران قصد سوئی ندارد، به حقوق آن‌ها تجاوز نمی‌کند، هیچ‌گونه تبعیضی میان افراد قائل نمی‌گردد، در آنچه مربوط به حوزه حکومت و اداره او است، با نهایت بی‌طرفی، به همه به یک چشم نگاه می‌کند، در مناقشات و اختلافات افراد دیگر، طرفدار مظلوم و دشمن ظالم است؛ چنین کسی را دارای نوعی از کمال (یعنی عدالت) می‌دانیم و روش

او را قابل «تحسین» می‌شماریم و خود او را «عادل» می‌دانیم. در مقابل، فردی را که نسبت به حقوق دیگران تجاوز می‌کند، در حوزه قدرت و اداره خود میان افراد تبعیض قائل می‌شود، طرفدار ستمگران و ستم‌کشان «بی‌تفاوت» است، چنین کسی را دارای نوعی نقص به نام «ظلم» و ستمگری می‌دانیم و خود او را «ظالم» می‌خوانیم و روش او را لایق «تقیب» می‌شماریم (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۴۷).

۱-۲. ارزش عدالت

عدل دارای جاذبه‌ای فطری است و نزد وجدان عمومی بشریت، ارزش گران‌قدری دارد؛ زیرا در سایه عدل، هر کسی به حق خویش می‌رسد، تعدی و تجاوز از جامعه رخت برمی‌بندد و امنیت و آرامش بر همه‌جا حاکم می‌شود. به همین جهت مردم، بی‌عدالتی را نکوهش می‌کنند و عدالت را می‌ستایند. امام صادق (ع) درباره این حقیقت که بی‌عدالتی عیب، و عدالت خوشایند همگان است، فرموده است: «از خداوند پروا کنید و به عدالت رفتار کنید، چراکه شما به قومی که عدالت نکند، خرده می‌گیرید» (کلینی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۱۷).^۱ همچنین، فرموده‌اند: «عدل از غسل شیرین‌تر، از کره نرم‌تر و از مشک خوشبوتر است» (کلینی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۱۷).^۲

۱-۳ آثار اجتماعی عدالت

آثار فراوانی بر عدالت در نگاه روایات بیان شده است که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: پایداری و تعالی اجتماع،^۳ اصلاح شهروندان،^۴ پایداری و قدرت دولت و برپایی سنت‌ها،^۵ آبادی و برکت (رک. آمدی، ج ۲، ص ۲۰۵ و ج ۶، ص ۶۸) و....

۲. عدالت در گردش اطلاعات

با توجه به آنچه پیرامون عدالت بیان شد، این سؤال پیش می‌آید که آیا در عرصه ارتباطات و گردش اطلاعات و اخبار از نگاه فقه شیعه می‌توان عدالت را به معنای واقعی خود یافت و آیا می‌توان همه اخبار و اطلاعات را منتقل نمود؟ در پی پاسخ به

این دو سؤال، این بخش را با دو محور عدالت در اطلاع‌رسانی و عدالت در اطلاع‌رسانی پی می‌گیریم.

۲-۱. عدالت در اطلاع‌رسانی

برابری مردم در آگاهی یافتن از اخبار و اطلاعات مرتبط با زندگی ایشان دومین عنوانی است که در مجموعه سیاست‌های اطلاع‌رسانی در نگاه خداوند متعال به‌عنوان شارع احکام، دارای جایگاه مهمی است. تحلیل این عنوان به معنای «عدالت و مساوات بین مردم در زمینه اطلاعات و ممنوعیت تبعیض در دادن سرویس اطلاعاتی به مخاطبان رسانه‌های خبررسانی» است.

در طی ذکر دلایلی که این مدعا را به اثبات می‌رساند، سه مطلب بررسی می‌گردد:
یک. دانستن اخبار و اطلاعات به‌عنوان حق شهروندان و مخاطبان نهادهای اطلاع‌رسانی؛

دو. شناخت ماهیت این حق؛

سه. نسبت عدالت با این حق.

دلیل نخست: با تشکیل حکومت اسلامی و نهادی به نام رسانه دینی، این توقع در ضمن ایجاد حکومت دینی ایجاد می‌گردد که مخاطبان رسانه حکومت دینی و اخبار منتشرشده از سوی بنگاه‌های مختلف پخش افکار و اخبار که منسوب به حکومت هستند و حتی بنگاه‌های غیرحکومتی و شخصی، همه اخبار را به شکل صحیح و کامل بدون هیچ‌گونه سانسوری^۶ به مخاطبان خود ارائه نمایند. در واقع، این توقع از جمله حقوق اسقاط‌ناشدنی مردم بر عهده بنگاه‌های انتشار اخبار و رسانه‌هاست و در مقابل آن تکلیفی متقابل حکومت قرار دارد. این مسئله از جمله شروط ابتدایی مورد انتظار شهروندان حکومت دینی است و ایجاد آن از جمله تکالیف حکومت تلقی می‌گردد.

از سوی دیگر، مطلب را می‌توان به این صورت نیز بیان نمود؛ کارهایی وجود دارد که به وجود تعلق مالکیت و جنبه‌های حقوقی آنها به نهاد یا شخص عامل، حق جامعه و مردم محسوب می‌شود. این کارهایی است که نظم و تعالی جامعه متوقف بر آنهاست، در اصطلاح فقهی با عنوان «صناعات واجبه» تعبیر می‌شوند. یکی از

اساسی‌ترین کارهایی که در استمرار جریان عادی زندگی اجتماعی، نظم، قوام و برقراری ارکان مختلف آن نقش دارد، صنعت اطلاع‌رسانی و گردش اخبار است؛ بنابراین، اطلاع‌رسانی در حوزه‌های مرتبط با مصالح جامعه و زندگی مردم به‌عنوان یکی از صنایع واجب حق جامعه به شمار می‌آید و نحوه اطلاع‌رسانی باید به‌گونه‌ای باشد که جامعه از آن بهره‌مند گردد. به همین جهت انتشار اخبار به‌صورت عمومی و در سطح اجتماع گرچه افراد و گروه‌های خاص ابزار و امکانات دریافت آن را نداشته باشند، یک تکلیف است که معلول وجود حق برای جامعه از این جهت است. اگر اشکال گردد که دلیل اخص از مدعی است چه آنکه تنها می‌تواند ضرورت جریان اطلاعات را اثبات نماید، ولی حق بودن برای هر کسی را نمی‌تواند ثابت کند؛ زیرا اخبار ضروری غالباً توسط شخص افراد به دست می‌آید و اگر بیشتر افراد جامعه از اخبار ورای آن مطلع نشوند، تعطیل نظام لازم نمی‌آید. در پاسخ خواهیم گفت که مراد ما از اخبار واجب اخبار مرتبط با انتظام امور زندگی شهروندان حکومت اسلامی و مصالح زندگی ایشان است و اینکه این مسئله از جمله حقوق شهروندان به حساب می‌آید. با توقّف مصالح زندگی ایشان بر آن بدیهی به نظر می‌رسد و در واقع این حق است که منشأ تکلیف دولت و حکومت اسلامی برای اطلاع‌رسانی گردیده است. از طرفی اگرچه خود افراد رکنی برای استیفای این حق هستند و خود می‌توانند به‌دنبال دریافت اطلاعات و اخبار اهتمام ورزند، اما این اهتمام و تلاش افراد تکلیف رسانه‌های حکومت دینی را در ارائه اطلاعات و افکار ساقط نمی‌نماید، و رسانه‌ها و حکومت دینی باید در ایجاد مقتضی و رفع موانع اهتمام ورزد.

دلیل دوم: به‌موجب قاعده «لزوم وفا به عقود» می‌توان حق آگاهی و اطلاع را برای مخاطبان رسانه‌ها و نهادهای اطلاع‌رسانی ثابت نمود. نحوه استناد به این قاعده که همه فقها تقریباً در فقه بدان استناد نموده و آن را قبول دارند، به این شرح است: در این دلیل ما با سه محور مواجهیم که جمع‌بندی این سه، حق مردم در اطلاع یافتن از اخبار را ثابت می‌کند:

۱. زایش حقوق اجتماعی از تکالیفی که قوانین و مقررات جاری بر افراد گروه‌ها تحمیل می‌کند: تعهدات و تکالیفی که در قالب قوانین موضوعه اعم از اساسی و

غیراساسی بر دوش افراد و نهادهای مختلف نهاده شده است. موجب پیدایش حقی نسبت به کسانی می‌شود که از این تکالیف و مسئولیت‌ها بهره‌مند و منتفع می‌شوند. برای مثال، اگر در قانون، اطلاع‌رسانی و آگاه‌سازی جامعه از اخبار و اطلاعات بر عهده رسانه‌های گروهی نهاده شده و دولت موظف به خودداری از ایجاد ممانعت در گردش آزادانه اطلاعات گردیده است، برای شهروندان حقی ایجاد می‌شود که بر پایه آن نمی‌توان ایشان را از دستیابی به اطلاعات محروم کرد.

۲. پذیرش تعهد نسبت به این تکالیف و مسئولیت‌ها و الزامات از ناحیه همه کسانی که این قوانین و مقررات خطاب به آنهاست و توجه به وجوب شرعی عمل به این تعهدات، نظم ساختاری جامعه بر مبنای یک پیمان عمومی شکل می‌گیرد که در قالب قانون اساسی تجسم می‌یابد. مجموعه این قوانین که حاوی تکالیف و مسئولیت‌ها و حقوق متقابل آحاد و نهادهای مختلف اجتماع است، پس از تدوین به معرض رأی همه ملت گذاشته می‌شود و تمام کسانی که به آن رأی مثبت می‌دهند و نیز همه نهادهایی که بر پایه آن شکل گرفته و به فعالیت می‌پردازند و آن را به‌عنوان یک تعهد اساسی پذیرفته‌اند؛ بنابراین، اگر در بند ۹ اصل سوم قانون اساسی «رفع تبعیضات ناروا و ایجاد امکانات عادلانه برای همه در تمام زمینه‌های مادی و معنوی» را در شمار وظایف دولت اسلامی قرار داده است. نهادهای حکومتی و از جمله، نهاد متصدی اطلاع‌رسانی موظف است که امکان اطلاع‌یابی از اخبار را برای همه آحاد و شهروندان فراهم کند و این تعهدی است که نهاد حاکمیت و همکاران آن از جمله، نهادهای اطلاع‌رسانی بدان ملتزم‌اند. ماهیت این تعهد بنا بر نظریه انتخاب ولی فقیه که در آن بیعت عقدی بین حاکم و ملت محسوب می‌شود، شرط ضمن عقد است؛ یعنی ولی منتخب ملت که بقیه نهادها و ارگان‌های اجتماعی از او نشئت می‌گیرد، در ضمن عقد بیعت، ملتزم به عمل به قانون اساسی می‌شود. حتی بنا بر نظریه انتصاب که بر اساس آن بیعت، عقد بین امت و امام نیست که موجب مشروعیت حکومت او می‌گردد- عقدی که نهاد حاکمیت به‌رغم نصب الهی، با ورود در انتخابات و تدوین قانون با ملت منعقد می‌نماید- باید مورد توجه قرار گیرد و عمل به شرطی که در ضمن آن صورت گرفته، یعنی عمل به قانون اساسی، به حکم ادله شرعی واجب و ضروری است. آنچه این گفته

را اثبات می‌کند، این است که آیه «اوفوا بالعقود» پایبندی به قراردادها را ضروری دانسته و معنای پایبندی به عقد چیزی جز مترتب ساختن آثار و مقتضیات عقد نیست. شاید اشکال شود که «اوفوا بالعقود» تنها بر لزوم عقد دلالت می‌کند، اما مشروعیت عقد را نمی‌توان از آن نتیجه گرفت؛ به بیان دیگر، این آیه پایبندی به عقودی را که مشروعیت آن‌ها از خارج ثابت است، مدلل می‌سازد؛ بنابراین، وجوب وفا به عقد مورد بحث که اصل مشروعیت آن نیازمند دلیل است، چگونه می‌تواند با استناد به «اوفوا بالعقود» ثابت گردد؟ البته، اگر موضوع این آیه یک عقد واحد بود، از حکم به لزوم مشروعیت خودبه‌خود، استفاده می‌شد، اما چون موضوع «عقود» به‌نحو عام است، استفاده از آن ممکن نیست (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۰، ص ۷۸).

در مقام پاسخ باید گفت: اولاً، اگر شمول دلیل متوقف بر اثبات مشروعیت عقد از خارج باشد، این دلیل منحصر به عقودی می‌گردد^۷ که در زمان شارع متعارف و معمول و مورد تأیید شارع بوده است که البته با جاودانگی اسلام منافات خواهد داشت؛ چراکه پیشرفت جوامع و توسعه و تکامل ارتباطات موجب پدید آمدن نیازهای جدید می‌شود که محتاج قالب‌ها و عقود جدیدی است، از این عقود و قالب‌ها در زمان شارع، اثری نبوده و طبق این تحلیل، همه از تحت دلیل خارج خواهند بود و بطلان این سخن بدهی است. شاید علامه حلی نیز که در کتاب «تذکره الفقهاء» در استدلال بر مشروعیت عقد مضاربه، به وجود احتیاج و نیاز متمسک گردیده و می‌فرماید: «مشروعیت مضاربه به این دلیل است که احتیاج بسیاری به این عقد وجود دارد» (حلی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۷۳). نظر به همین گفته داشته که اگر عقدی مورد نیاز عمومی بود و دلیلی بر منع آن وجود نداشت، مشروعیت آن نیازمند به دلیل خاص نیست و برای مشروعیت آن عدم منع کفایت می‌نماید. ثانیاً، حکم به لزوم همه عقود به‌نحو عام ملازم با آن است که تمام عقود مشروع باشند، مگر عقدی که به دلیل خاص خارج شده است؛ زیرا حکم به لزوم همه عقود با عدم مشروعیت همه نمی‌سازد بلکه لازمه آن مشروعیت تمام عقود است و این حکم به لزوم متفرع بر مشروعیت است و موجب تضییق در ناحیه موضوع به‌گونه‌ای که «اوفوا بالعقود» به معنای وفا به عقدهای مشروع باشد، نیست. همان‌طور که اگر موضوع دلیل، یک عقد بود، مشروعیت مسلم فرض می‌گردید.

۳. اشمال قوانین و تعهدات مربوط به اطلاع‌رسانی بر مساوات و عدالت: برای اثبات این بخش می‌توان به سه پشتوانه تمسک کرد: الف. ارتکاز عقلاء؛ ب. قوانین و تعهدات عام اجتماعی؛ ج. قوانین و تعهدات خاص.

الف. از جمله حقوق عامه مردم که عقلا به حسب فطرت خویش آن را ثابت می‌دانند، اصل تساوی به معنای برابری و تساوی تمام افراد از نظر حقوق و وظایف است؛ از جمله شئون تساوی آحاد ملت، تساوی در برخورداری از فرصت‌هاست، و اطلاعات و اخبار فرصت‌هایی شمرده می‌شود که در اختیار مخاطبان قرار می‌گیرد.^۸

ب. صرف‌نظر از مقرراتی مثل اعلامیه جهانی حقوق بشر که مواد آن جز در موارد مخالف با شرع، مصداق آن چیزی که عقلای عالم بر آن تسالم^۹ نموده‌اند و آن را قبول نموده‌اند، به شمار می‌رود و مرجع می‌شود، مقررات و قوانین داخلی همانند قانون اساسی و قانون مطبوعات به ضرورت ایجاد زمینه برای برخورداری عادلانه از اخبار و اطلاعات تأکید کرده است.

ج. اساس‌نامه واحد مرکزی خبر مصوب مجلس شورای اسلامی، و نیز قوانین مصوب مربوط به نحوه عملیات اطلاع‌رسانی مصداق این قوانین خاص شمرده می‌شوند. نتیجه آنچه گفته شد، اینکه فراهم ساختن امکان اطلاع‌یابی همه مردم از اخبار و اطلاعات، عرضه و نشر این یافته‌ها به صورت عمومی و عادلانه که رسالت خبرگزاری محسوب می‌شود- شرطی ارتکازی است که در فعالیت‌های اطلاع‌رسانی نزد عقلا پذیرفته شده و همه کسانی که با علم به این ارتکاز به فعالیت خبررسانی وارد و متصدی این امر می‌شوند، شرط مذکور را در ضمن عقد می‌پذیرند و عمل به آن را بر خویش الزام می‌نمایند و باید تمهیدات لازم در مسیر توزیع عادلانه اخبار و اطلاع‌یابی را فراهم نمایند؛ به این معنا که برای تمام مردم و آحاد اعم از اشخاص حقیقی و حقوقی جامعه تمهیدات لازم برای دریافت اخبار و اطلاعات را در نظر بگیرند.

۲-۲. عدالت در اطلاع‌رسانی

گفتیم که عدالت اطلاعاتی دو بعد دارد؛ در بعد نخست که موضوع بحث قبل بود، عدالت اطلاعاتی نسبت به دریافت‌کنندگان اخبار و مخاطبان رسانه‌های خبری مورد نظر

بود، اما این سیاست رویه دیگری نیز دارد که متضمن تأمین یکی از حقوق شهروندان است و آن، عدالت در فراهم‌سازی امکان اطلاع‌رسانی است. بر اساس این سیاست، باید زمینه‌ای فراهم شود که همه افراد و شخصیت‌ها بتوانند به‌عنوان یک ابزار اعلامی از نهاد خبرگزاری (اعم از تلویزیون، فضای مجازی و...) که با پول و بودجه ملت اداره می‌شود، استفاده کنند و از اینکه این نهاد در تمویل عده‌ای خاص قرار داشته باشد و دیگران از امکانات آن محروم گردند، جلوگیری شود. از سوی دیگر، معنای استفاده همگانی این نیست که هر کس بتواند شخصاً اخبار و اطلاعات مورد نظر خویش را از طریق رسانه‌های خبری منتشر سازد بلکه مقصود این است که آحاد شهروندان^{۱۱} که در قالب نهادهای اجتماعی و سیاسی مثل احزاب، تشکّل‌ها و اتحادیه‌های صنفی، گروه‌ها و جمعیت‌های مختلف بر مبنای دل‌بستگی‌ها و وابستگی‌های پیونددهنده، تشکّل یافته‌اند، به نهاد اطلاع‌رسانی دسترسی داشته و بتوانند در جهت ارائه اخبار مورد نظر خویش از امکانات آن بهره ببرند و طبیعتاً اگر این امر مستلزم توسعه کمی امکانات باشد، تأمین آن برای دولت ضرورت دارد و در غیر این صورت، امکانات موجود باید به‌صورت متناسب در اختیار قرار گیرد. عدالت اطلاعاتی در این بعد، یکی از مصادیق بارز عدالت اجتماعی خواهد بود و آنچه می‌تواند پشتوانه نظری این ضرورت به شمار آید، عبارت است از اینکه رسانه‌های خبری، اعم از تجهیزات و تأسیسات فنی و ظرفیت سخت‌افزاری آن و نیز توان و قدرت نرم‌افزاری این نهادها، جزو بیت‌المال محسوب می‌شود و قاعده مساوات در امکانات مادی عمومی و بیت‌المال در مورد این موضوع نیز منطبق است؛ بنابراین، چند مطلب باید ثابت گردد:

۱. صدق عنوان بیت‌المال بر این موضوع: بیت‌المال هرچند به‌طور خاص بر اداره‌ای اطلاق می‌شود که جمع‌آوری و اداره اموال مسلمین در آن صورت می‌گرفته اما همان‌طور که با مراجعه به روایات مربوط و نیز استعمالات روشن می‌شود،^{۱۱} احکام و قواعد مربوط به آن عمدتاً ناظر به اموالی است که متعلق به همه مسلمانان است و از این نظر می‌توان آن را معادل اموال «شخص اداری» در مباحث حقوقی امروز دانست.^{۱۲} اموال شخص اداری دایره‌ای گسترده دارد که اموال عمومی - شامل اموالی که مستقیماً در اختیار عموم برای بهره‌برداری قرار می‌گیرد، مانند پل‌ها و خطوط راه‌آهن و

میدان‌های عمومی و موزه‌ها و کتابخانه‌ها و پارک‌ها و نیز اموال مختص به یک خدمت عمومی مثل بیمارستان‌های عمومی و تجهیزات این بیمارستان‌ها- و اموال اختصاصی را در برمی‌گیرد؛ بنابراین، همهٔ اموال که مالک آن‌ها تمام مسلمان‌اند. در زمرهٔ اموال بیت‌المال و معادل اموال شخص اداری قرار می‌گیرد (رک. جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸) تفاوتی که بین فقه و حقوق در این اموال مشاهده می‌شود، جریان قواعد تملک خصوصی در اموال اختصاصی شخص اداری است که بر پایهٔ آن شخص اداری در این اموال همانند مالک خصوصی عمل می‌کند؛ درحالی‌که فقه ما اموال در اختیار شخص اداری-دولت- اعم از اموال عمومی و اختصاصی را متعلق به بیت‌المال و خارج از ضوابط تملک خصوصی می‌شمارد؛ مگر آنکه منظور از این ضوابط خصوص نقل و انتقال در مصالح مسلمین، جریان این قاعده را نسبت به برخی از اموال عمومی که منع خاص ندارد، می‌توان پذیرفت التزام دولت به صرف درآمد حاصل از نقل و انتقال در مصالح مسلمین، جریان این قاعده را نسبت به برخی از اموال عمومی که منع خاص ندارد، می‌توان پذیرفت. به‌هرحال، بر اساس آموزه‌های دینی آنچه جزو اموال عمومی شمرده می‌شود، باید قابلیت انطباق بر بودجهٔ عمومی را داشته باشد که درآمد، از اراضی مفتوحة‌العنوه، خراج، مقاطعه، جزیه، صدقات کفارات، اموال مجهول‌المالک، و مالیات‌هایی که حکومت اسلامی با در نظر گرفتن مصالح از مردم می‌گیرد و... تأمین می‌شود، لذا مجموعهٔ ادارات دولتی و نیز هزینه‌های جاری آن، تجهیزات فنی و... مصداق موضوع مورد بحث است. امروزه در میان پژوهشگران غربی دربارهٔ مالیت اموال عمومی بدون مالک خصوصی دو دیدگاه وجود دارد (رک. سنه‌وری، ۱۹۷۱م، ج ۱، ص ۱۲۸): برخی این اموال را کاملاً متعلق حکومت می‌شمرند و به مالکیتی خاص معتقدند که محدود و مقید به منافع و مصالح مقرر است و برخی دیگر اموال یادشده را ملک دولت نمی‌دانند و صرفاً دولت را متولی و مسئول حفظ و نگهداری و ادارهٔ آن می‌دانند.^{۱۳} از آنچه در مورد رابطهٔ دولت با این اموال گفته شد، دریافتیم از این میان دیدگاه فقه به نظریهٔ دوم نزدیک‌تر است.

دوم. در واگذاری بیت‌المال رعایت عدالت ضروری و لازم است. منابع بیت‌المال بر دو دسته است: ۱. اموالی که مصرف خاص دارد؛ مثل مالیات‌هایی همانند زکات و...

این اموال باید طبق ضوابط در مصارف خاص خود هزینه شود؛ ۲. اموالی که مصرف خاص ندارد و صرف آن‌ها موقوف به صلاح‌دید حاکم اسلامی است؛ مانند مالیات‌های عمومی، خراج، مقاسمه و جزیه. در این اموال که موضوع مورد بحث ما یعنی دوائر دولتی، تجهیزات و هزینه‌های جاری خود را از محل آن تأمین می‌نماید. مساوات بین همگان در انتفاع و بهره‌برداری مورد نظر قانون‌گذار است و صریح‌ترین نمونه این تصریح، رفتار و گفتار امیر مؤمنان(ع) به‌عنوان حاکم اسلامی است،^{۱۴} به چند شاهد در این زمینه توجه کنید:

۱. ای مردم، آدم عبد و کنیز به دنیا نیامده است و همه انسان‌ها آزادند... همانا چیزی به ما رسیده است که ما آن را (به تساوی) بین سیاه و سرخ تقسیم می‌کنیم (کلینی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۶۹).^{۱۵}

۲. اگر این اموال، ملک شخصی من بود (و در صدد تقسیم آن برمی‌آمدم) به تساوی در میانشان تقسیم می‌کردم؛ چه رسد به اینکه این اموال، ملک ایشان است (کلینی، ۱۳۶۸، ج ۴، ص ۳۱).^{۱۶}

۳. مسلمانان همگی فرزندان اسلام‌اند و در اعطای امکانات و اموال بیت‌المال مساوات را در نظر می‌گیرم و فضائل شخصی ایشان میان ایشان و خداست. آنان را همانند فرزندان یک پدر می‌بینم (حر عاملی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۸۱).^{۱۷}

سوم. استفاده از رسانه‌های خبری و دستیابی به امکانات نشر و عرضه اطلاعات مصداق اعطا شمرده می‌شود و مراعات تساوی در این زمینه، موجب امتثال فرمانی است که نسبت به تساوی در اعطا و تقسیم بیت‌المال وجود دارد و برخی از ادله آن را بیان نمودیم.

در این جهت کافی است توجه شود که در مورد اموال مادی، اعطا و تقسیم به تناسب کالاهای مختلف شکل‌های گوناگونی به خود می‌گیرد. گاه اعطای مال با تحویل عین به شخص صاحب حق و گاه با رفع موانع دستیابی وی به اموال و امکان بهره‌برداری از منافع آن صورت می‌گیرد؛ بنابراین، معنای فراهم نمودن امکانات متساوی در جهت اطلاع‌رسانی این نیست که حکومت امکانات و ابزار در اختیار خود را که به‌منظور اطلاع‌رسانی به کار گرفته، به‌طور مساوی بین گروه‌ها و احزاب تقسیم کند

بلکه مراد این است که مانع دستیابی گروه‌ها و شخصیت‌های مختلف به رسانه‌های خبری و استفاده از این رسانه‌ها را برطرف سازد. به همین جهت است که فقهای ما در موردی که بحث اعطا و گرفتن چیزی مطرح بوده، به تناسب کالای مورد نظر «دادن» و «گرفتن» را تفسیر نموده‌اند؛ از این رو، در اموال غیرمنقول تخلیه ملک، در کالاهایی که با پیمانانه و وزن فروخته می‌شوند، پیمانانه و وزن نمودن کالا (سیوری، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۶۵؛ طوسی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲۰)، در پارچه و لباس و سایر پوشاک، گرفتن کالا با دست (عاملی، بی تا، ج ۳، ص ۲۱۳)، در حیوانات، حرکت دادن حیوان (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۹۸)، در جواهر و پول و امثال آن، گرفتن با دست (طوسی، ۱۴۰۸، ص ۲۵۲)، در اجناس شمارشی، شمارش (حلی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۹۸) را به عنوان ملاک تحقق این مفهوم برشمرده‌اند. نتیجه آنچه گفته شد، این است که عدالت اطلاعاتی در بعد فاعلی آن (عرضه اطلاعات) مقتضی آن است که امکان نشر اطلاعات و اخبار مربوط به گروه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی در رسانه‌های خبری فراهم شود.

۲-۱-۲. عدالت اطلاعاتی نسبت به مخالفان سیاسی

باید توجه نمود که از جمله رسالت‌های نهاد خبرگزاری و نظام اطلاع‌رسانی مقابله با جریان‌ات ناسالم و خدمت به اهداف نظام مشروع اسلامی است. از سوی دیگر، عدالت اطلاعاتی ایجاب می‌کند که زمینه دستیابی همه گروه‌ها و نهادها به رسانه‌های خبری فراهم باشد، حال سؤال این است که آیا این دو ضلع با یکدیگر تعارض و تنافی ندارند؟ مگر نه این است که بخشی از گروه‌ها و نهادهای اجتماعی و سیاسی را مخالفان تشکیل می‌دهند، آیا طرح اخبار مربوط به ایشان به معنای ترویج این گروه‌ها نیست. قوانین فعلی ایران تبلیغ از مخالفان نظام را به صورت کلی ممنوع و دارای عنوان مجرمانه دانسته است.^{۱۸} شکی نیست که انتشار اخبار و اطلاعات مرتبط با آنها، نوعی تبلیغ شمرده می‌شود؛ چنان‌که در تفسیر رساندن و اعلام نمودن را معادل تبلیغ دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۴۸۶؛ جوهری، ۱۴۱۰، ص ۴، ص ۳۱۶؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۰۳)؛ چنان‌که در تعریف لغوی تبلیغ دکتر معین می‌نویسد: تبلیغ یعنی موضوعی را با انتشار اخبار، با وسائل مختلف مانند رادیو، تلویزیون، روزنامه و

غیره در اذهان جاگیر کردن (معین، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۰۲۵؛ مشیری، ۱۳۸۴، ص ۲۲۸). برای حل این تعارض که از یک طرف رسانه‌ها نباید اخبار مخالفان را پخش کنند؛ چون مستلزم تبلیغ از ایشان است و از طرف دیگر، باید اطلاعات و اخبار مربوط به آنان را منتشر سازند؛ زیرا ضرورت برقراری عدالت اطلاعاتی مقتضی آن است. از آنجاکه قوانین و از جمله قانونی که وظایف و تکالیف رسانه‌های خبری را معین می‌سازد، نباید خارج از مدار شریعت تصویب گردد، در این مقاله بر آنیم تا منظور از مخالفان نظام را که در متن قانون از دستیابی به ابزار و عوامل اطلاع‌رسانی محروم شده‌اند، به کمک ادله شرعی تفسیر نماییم. چنان‌که بیان شد، مبنای عدالت اطلاعاتی ضرورت تساوی همگان در استفاده از اموال عمومی و امکانات بیت‌المال بود. بر این اساس مخالفان نظام که به سبب مخالفت از دستیابی به رسانه‌ها منع می‌شوند، باید کسانی باشند که شرعاً از بیت‌المال محروم شده‌اند، و بر این اساس، باید به سراغ منابع فقهی رفت و ملاحظه کرد که کدام دسته از مخالفان سیاسی به علت بیان مخالفت، حق استفاده از بیت‌المال را که برای همه شهروندان ثابت است، از دست می‌دهند. ناگزیر باید به طبقه‌بندی مخالفان سیاسی پرداخت و طیف‌های مختلف ایشان را با در نظر گرفتن نسبتی که با حق مذکور پیدا می‌کنند، شناسایی نمود. مخالفان نظام سیاسی همه به صورت یکسان مخالفت خود را ابراز نمی‌کنند. گروه‌های متعدد و متنوع ناراضی، به مقتضای مرام و نوع نگاهی که به مسائل اجتماعی و سیاسی دارند، در برابر نظام و رژیم سیاسی که از نظر آنان نامطلوب شناخته می‌شود، نمودهای مختلفی در بیان مخالفت خود دارند. در نظر گرفتن نوع ابراز مخالفت، گروه‌های مختلف را به دو طبقه کلی تقسیم می‌کند که بیان مشروعیت یا عدم مشروعیت طرح اخبار آنان در رسانه‌های خبری بستگی به توجه به تفاوت جایگاه این دو طیف دارد.

۲-۱-۱. مخالفان محارب و جنگ طلب

گروه‌های مسلح که خط‌مشی جنگ مسلحانه را برگزیده‌اند، گروه‌های زیرزمینی و وحشت‌افکنی، آشوبگران و کسانی که با برپایی اغتشاش و تشنج، فضای جامعه را ملتهب و متشنج می‌سازند؛ از جمله مصادیق کسانی هستند که محروم از بیت‌المال

هستند؛ چنان‌که مفهوم سخن امیر مؤمنان(ع) دربارهٔ خوارج همین ممنوعیت را می‌رساند: «لا نمتعهم الفیء ولا نحول بینهم و بین دخول مساجد الله ولا نهیجهم ما لم یسفکوا دماً وما لم ینالوا محرماً» (بلاذری، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۵۹) که مفهوم آن این است که اگر خون بریزند و مرتکب محرمات اجتماعی شوند، از «فیء» منع خواهند شد. در اصطلاح فقهی از این دسته از مخالفان با عنوان «بغات» تعبیر شده است. شکی نیست که «بغات» در زمرهٔ دشمنان دین‌اند و یاری ایشان به هر شکل که مؤثر در پیشبرد اهداف آنان باشد، یاری بر گناه شمرده خواهد شد. علاوه‌براین، در مورد یاری لجستیکی به دشمنان در حال عملیات بر ضد مسلمین، عنوان خاصی در متون فقهی وجود دارد که هرچند در مباحث مدنی و در ذیل یکی از عناوین معاوضات و به‌عنوان دادوستد ممنوع بیان شده و نیز اگرچه موضوع آن، پشتیبانی و کمک آمادی است، اما با توجه به ادلهٔ مورد استناد و نیز عبارات فقهای ما، در مورد موضوع امکان توسعه وجود دارد و می‌توان گفت قابلیت انطباق بر مورد محل بحث ما یعنی کمک اطلاعاتی و خبری را داراست. عنوان مذکور، «فروختن اسلحه و تدارکات جنگی به دشمنان دین» است و لازمهٔ این توسعه نیز این خواهد بود که فروختن خصوصیت ندارد و هرگونه تعاملی که در ضمن آن موارد مورد نیاز دشمن به او برسد، ممنوع خواهد بود. چنان‌که اسلحه و تدارکات جنگی نیز خصوصیت ندارد و هر نوع وسیله یا ابزار که ایشان را ضد مسلمانان و یا نظام اسلامی کشور تقویت کند، در محدودهٔ عنوان یادشده قرار می‌گیرد. حتی در یک گام، می‌توان گفت در عنوان دشمنان دین که ناظر به دشمنان در حال جنگ است نیز مقصود از جنگ صرفاً عملیات نظامی نیست بلکه پیشرفت جوامع و شکل‌گیری ارتباطات جدید و فوق‌العاده در جهان امروز صحنه‌های تازه‌تری را برای رویارویی اسلام و دشمنانش فراهم آورده است؛ لذا علاوه بر جنگ نظامی، وقوع جنگ الکترونیکی، جنگ اطلاعاتی و رایانه‌ای، جنگ اقتصادی، جنگ سیاسی و دیپلماتیک، جنگ فرهنگی و نرم‌افزاری و... نیز قابل تصور است و طبیعتاً به تناسب این صحنه‌ها، سلاح‌های مورد نیاز نیز متفاوت خواهد شد و کارکرد اطلاع‌رسانی به‌عنوان ابزاری در جهت تقویت جبههٔ دشمن انکارپذیر نیست و حتی در همان جنگ نظامی نیز نمی‌توان انکار کرد که گاه اهمیت و ارزش اطلاعات و اخبار به مراتب از توپ و تانک و هواپیما

و جنگ فیزیکی با وسائل پیشرفته بالاتر است؛ بنابراین، منطقی که فروش مثنی سلاح‌های سرد و گرم را در این شرایط ممنوع می‌سازد، باید به‌طریق اولی برقراری تعاملی را که منتهی به در اختیار قرار گرفتن ابزار مؤثر بینجامد، ممنوع نماید. شواهد ادعای ما در توسعه عنوان مورد بحث کتب فقهی را تأیید می‌نماید و پیشاپیش باید متذکر شد که هرچند این شواهد درباره دشمنان کافر وارد شده‌اند، اما با مراجعه به متن آن‌ها می‌توان دریافت که در این احکام، کفر خصوصیت ندارد بلکه دشمنی و توسل به عملیات نظامی خصوصیت دارد، این شواهد عبارت‌اند از:

الف. دلیل روایی

۱. هند سراج می‌گوید به امام باقر(ع) گفتم: من برای اهل شام (که مخالفان و دشمنان اهل بیت بوده‌اند) اسلحه می‌بردم و به ایشان می‌فروختم، پس از آنکه خداوند مرا به ولایت شما راهنمایی کرد، از آن عمل ناخشنود شدم و با خود گفتم برای دشمنان خدا سلاح نخواهم برد، حضرت(ع) فرمودند: برای ایشان سلاح ببر؛ زیرا در حال حاضر (که بین ما و ایشان جنگ نیست) خداوند به‌وسیله ایشان دشمن ما و شما یعنی رومیان را دفع می‌کند؛ اما اگر بین ما و ایشان جنگ درگرفت برای ایشان سلاح نبر؛ زیرا هر کس برای دشمن ما سلاحی ببرد که به‌وسیله آن بر ضد ما بهره بجویند، مشرک به شمار خواهد آمد (کلینی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۱۱۳؛ طوسی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۵۸؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۵۳؛ آبی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۳۹؛ حلی، ۱۳۷۲، ج ۱۲، ص ۱۵۸؛ الاسدی الحلی، ۱۴۱۳، ج ۵، ص ۸).^{۱۹}

در این روایت وصفی برای سلاح ذکر شده و آن، استعانت در برابر مسلمین است و این صفت که اشعار به علیت و دخالت در حکم دارد، مفید آن است که مناط و ملاک در حکم، استعانت جستن کفار و دشمنان از ابزار اعطایی است.

۲. ابی‌بکر حضرمی می‌گوید: بر امام صادق(ع) وارد شدیم و «حکم سراج» عرض کرد: نظر شما درباره کسی که زین و ابزار جنگی به شام می‌فرستد، چیست؟ فرمود: امروز اشکال ندارد؛ زیرا اینک شما به مانند اصحاب پیامبر(ع) در حالت متارکه جنگ هستید، اما آنگاه که جنگ درگیرد، بر شما حرام خواهد بود که برای ایشان سلاح و زین

و ادوات جنگی بفرستید (کلینی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۱۱۳؛ الاسدی الحلی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۵، ص ۳۶۷؛ السیوری الحلی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۸؛ اردبیلی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ص ۴۳).^{۲۰}

تفصیلی که امام(ع) بین دو حالت جنگی و متارکه جنگ داده‌اند، می‌تواند مفید این برداشت باشد که سلاح جنگی از آن جهت که در حالت جنگی بر ضد مسلمین و به نفع دشمن کاربرد دارد، موضوع ممنوعیت قرار گرفته است وگرنه به‌خودی‌خود خصوصیت ندارد.

ب. عبارات مؤید فقیهان

در کلام فقیهان شواهدی وجود دارد که مدعای ما مبنی بر امکان توسعه عنوان یادشده به مورد محل بحث (یاری اطلاعاتی و تبلیغاتی دشمنان با انتشار اخبار ایشان) را ثابت می‌کند. برخی از این شواهد عبارت‌اند از:

۱. حکم به ممنوعیت بازگرداندن سلاح‌های غنیمت گرفته‌شده از دشمنان دین - حتی در صورت معاوضه آن با اموال فراوان و حتی اسرای مسلمان - و ابتناء این حکم بر مسئله ممنوعیت بیع سلاح به ایشان (حلی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۲۴).
۲. تصریح به ممنوعیت یاری رساندن به دشمنان دین گرچه تهیه قلم و نوشت افزار باشد (اردبیلی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ص ۴۳).
۳. تصریح به اینکه تحریم مخصوص سلاح کشنده نیست بلکه هرچیزی که به ریختن خون مسلمین منجر شود، مشمول عنوان است (اردبیلی، ۱۴۱۳ق، ج ۸، ص ۴۵).
۴. کلام سید یزدی(ره) با فرض اینکه در مسئله بیع سلاح، اسلحه و آلات جنگی خصوصیت داشته باشد، قرار دادن این بحث در ذیل عنوان «کالاهایی که به‌منظور حرام خرید و فروش می‌شوند»، صحیح نخواهد بود؛ زیرا در این صورت مناط و ملاک منع، قصد حرام نیست؛ بنابراین، بعید نیست بگوییم: مسئله ممنوعیت بیع سلاح به‌عنوان یکی از مصادیق کمک به گناه تحریم شده - در صورتی که در صدق اعانه قصد را لازم نشماریم و صدق عرفی را کافی بدانیم - این مطلب از کلام محقق حلی در شرایع نیز بر می‌آید. در این صورت، به هر موردی که در این مناط با سلاح مشترک باشد، مشمول حکم است و علت اینکه بحث را در خصوص اسلحه مطرح ساخته‌اند، توجه به روایات است؛ چنان‌که عادت فقها این است که به موارد جزئی که در روایات اشاره

شده بپردازند، اما ملاک عام و کلی در نظر ایشان است. گواه برداشت عام، جمله «یستعینون به علینا» است که در روایت آمده و می‌توان ادعا کرد که مناط و ملاک تحریم در این بحث، تقویت کفر و باطل و تضعیف حق است. در این صورت موارد مشمول بحث حتی از مواردی که بر فرض ملاک دانستن اعانه بر اثم داخل می‌شود نیز بیشتر خواهد بود؛ زیرا اعانه بر اثم فقط در حال جنگ صادق است، درحالی‌که در حالت متارکه نیز حرمت باقی است (یزدی، بی‌تا، ص ۱۰).

۵. سید مصطفی خمینی منظور از سلاح، سلاح هر دوره و زمان است (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۱۲).

۶. امام خمینی (ره) موضوع بحث چیزی نیست که عنوان سلاح به هر شکلی بر آن منطبق شود بلکه چیزی است که در زمان سلاح شمرده شود. این عنوان به تناسب زمان‌ها و مکان‌ها مختلف می‌شود... و این مسئله از امور سیاسی تابع مصالح روز است و امر معین و مضبوطی نیست (موسوی خمینی، ۱۳۳۲، ج ۱، ص ۱۵۳).

ج. دلیل سوم

از جمله شواهدی که بر توسعه عنوان مورد بحث به یاری اطلاعاتی قابل ارائه است، ادله‌ای است که در مسئله بیع سلاح مطرح شده است؛ از جمله، آیه نفی سبیل «لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»، روایت «الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَلَا يُعْلَى عَلَيْهِ». بدین صورت که عرضه سلاح به ایشان، اثبات سبیل، اعلائی کلمه و تقویت ایشان محسوب می‌شود و بدیهی است که این عناوین در مورد عرضه ابزار و امکانات اطلاع‌رسانی و تبلیغی نیز دیده می‌شود.

۲-۱-۲-۲. مخالفان نظری و فکری

همه کسانی که نظام حکومتی حکمرانان بر جامعه را نپذیرفته‌اند، دست به اقدام عملی ضد حاکمیت نمی‌زنند؛ بسیاری از ایشان به دلایل مختلف به مخالفت فکری قناعت نموده‌اند و از ورود به معرکه اقدامات عملی اجتناب می‌نمایند. آنچه مهم است، کشف دلایل ورود به مخالفت فکری و نظری نیست بلکه تعیین وظیفه حکومت در قبال چنین مخالفانی است. این دسته از مخالفان که اقدامات نظام را زیر ذره‌بین نهاده و با انتقاد،

مردم را متوجه کژی‌ها و کاستی‌های نظام می‌کنند، بدون آنکه خود مبادرت به اقدام عملی نمایند، آیا مجاز به نشر افکار و اندیشه‌های خود که گاه متضمن تخطئه نظام حاکم مشروع است، می‌باشند؟ آیا نشر افکار و انتقادات این دسته از مخالفان نظام، مشمول عنوان تبلیغ به نفع مخالفان می‌گردد؟ در پاسخ به این سؤالات باید ابتدا به این سؤالات پاسخ دهیم که آیا اصولاً اسلام جایی برای معارضه و مخالفت سیاسی که در نتیجه آن شخص یا گروهی به انتقاد از نظام حاکم و بیان انحرافات آن بپردازد، گذاشته است؟ انتشار نقدهایی که مشروعیت بقای حاکم در منصب حکومت یا مشروعیت سیاست‌های کلی داخلی و خارجی نظام را زیر سؤال قرار دهد، مجاز است؟

اگر پژوهشگری در پاسخ به این سؤالات، مخالفت سیاسی (فکری - نظری) را ممنوع بداند، با در نظر گرفتن واقعیت اداره جامعه (در عصر غیبت) و بر اساس نظریه ولایت فقیه عمدتاً می‌تواند به دلالتی که در ادامه نقد و بررسی می‌گردند، تمسک نماید. یک حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت مجتهد عادل مدیر و مدبّر، طرحی است که بر اساس ادله شرعی استخراج گردیده؛ بنابراین مخالفت با آن، انکار ادله شرعی و خروج از ضوابط دینی است.

اشکال: ولایت فقیه بر اساس قرائت رایج آن، که ملازم با حاکمیت سیاسی است، ایده‌ای است که بر اساس استنباط از ادله شرعی به دست آمده؛ ولی در کنار این دیدگاه نظریات و تفاسیر دیگری توسط فقها ارائه شده که وجود نظریات رقیب مانع از آن می‌گردد که انکار طرح حکومت اسلامی به تقریر مرسوم از ولایت فقیه مخالفت با شرع به شمار آید.

دو. در حکومت اسلامی، حاکم بر پایه خط‌مشی صحیح و در ظل قواعد کلی شریعت و در پناه تعمق و دقت کافی در تطبیق این قواعد بر مصادیق می‌کوشد؛ بنابراین، جایی برای مخالفت نیست؛ زیرا اوامر و سیاست‌های نظام که توسط حاکم عادل و فقیه مدبّر ساخته می‌شود و مبتنی بر هوا و هوس و منافع شخصی نیست.

اشکال: باید توجه داشت که اولاً، سیاست‌گذاری بر مبنای قواعد شرعی و دقت در تطبیق قواعد بر مصادیق ملازم مصونیت از اشتباه (عصمت) نیست؛ حتی اگر عدالت حاکم مانع از انحراف عمدی او گردد، مانع از آن نیست که نادانسته و غفلتاً به ورطه

اشتباه افتد و حکومت را به تباهی سوق دهد؛ ثانیاً، مشروعیت اطاعت از حاکم مشروط به روشن نبودن خطای وی برای مکلف است؛ چراکه فرمان حاکم در فعلیت یافتن تکلیف موضوعیت ندارد بلکه طریق کشف واقع محسوب می‌شود؛ بنابراین، کسی که سیاستی را خطا و اشتباه می‌بیند، نمی‌تواند از آن پیروی نماید و صرف مخالفت با نظام و سیاست‌های آن ذاتاً نامشروع نیست.

سه. مخالفت سیاسی با نظام و سیاست‌های حکومتی موجب رویش بذر تردید و شک در دل شهروندان نسبت به اصل نظام و تصمیمات آن می‌شود، و به تبع موجب سلب اعتماد جامعه و ایجاد شکاف در بنای جامعه خواهد بود و این مسئله، دشمن را در نیل به غایت اصلی خود (براندازی) کمک می‌نماید.

اشکال: ابراز این دلیل معلول این است که نخست، حاکمیت و سیاست‌های آن را در عصر غیبت حق مطلق بدانیم و ثانیاً، انتقاد از مخالف را حق خصوصی افراد و گروه‌ها و شهروندانی بدانیم که این سیاست‌ها را نمی‌پسندند؛ حسب این دیدگاه اگر کسی حکومت را نپسندید، این حق برای او محفوظ است که مخالف باشد، اما حق آسیب رساندن به اعتماد عمومی - حق عامه مردم - را ندارد. هر دو مطلب به نظر ما باطل است؛ زیرا نخست، در عصر غیبت هیچ نظامی حق مطلق نبوده که امکان خطا و اشتباه در آن نباشد و دوم، مخالفت حق خصوصی نیست بلکه در شمار حقوق عمومی قرار دارد و این حق امت است که آراء و قرائت‌های مختلف را بشنوند و بر اساس معیارهای مقبول داوری و یا مراجعه به نخبگان امین خود صحت یا عدم آنچه را برای آن‌ها رقم می‌خورد، بدانند. شاهد آنکه حضرت امام(ره) معتقدند: اطاعت حق ذاتی حاکم نبوده بلکه امری متعلق به عامه و مرتبط با مصالح عمومی جامعه است. به همین جهت در نظر امام(ره) مشروعیت نظام سیاسی و سیاست‌های آن به وسیله دو عامل محدودکننده قوانین دینی و مصلحت عمومی تحدید می‌گردد. ایشان تفاوت فقیه حاکم و امام معصوم حاکم را در همین نقطه می‌داند که اقدامات فقیه محدود به احراز مصلحت است و بدون این احراز مشروعیت ندارد. ایشان می‌نویسند: در حکومت اسلامی در همه زمینه‌ها الهام از قانون الهی است و هیچ‌یک از والیان، حق استبداد رأی ندارد بلکه هر آنچه در حکومت و ابعاد مختلف آن اجرا می‌شود، باید بر طبق قانون

الهی باشد و حتی اطاعت از ولی امر نیز چنین است.... والی باید در تمام موضوعات بر اساس مصلحت مسلمین رفتار نماید و نمی‌تواند در این زمینه مستبدانه رفتار نماید، او موظف است بر اساس مصلحت رفتار کرده و رأی او همانند عملش تابع مصلحت عمومی باشد (رک. موسوی خمینی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۴۶۱). امام(ره) در زمینه آزادی مخالفت‌ها می‌فرماید: «در جمهوری اسلامی، کمونیست‌ها نیز در بیان عقاید خود آزادند» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص ۳۴۶). مؤید اصلی این رهنمود امام(ره) سیره پیامبر اکرم(ص) و علی(ع) در برابر مخالفت‌ها با اقدامات و برنامه‌های ایشان است^{۲۱} که برای نمونه به چند مورد اشاره می‌کنیم:

یک. رفتار پیامبر(ص) در برابر منافقان و ناراضیان مدینه: جریان نفاق در مدینه، اگرچه بیشتر صبغه اعتقادی داشت و ساختار اعتقادی جامعه مدینه را مورد تهدید قرار می‌داد، اما اقدامات گروه منافق محدود به عرصه مسائل اعتقادی و فرهنگی نبود و گاهی موجب تشنجات سیاسی و اجتماعی گسترده در سطح اجتماع مدینه می‌گردید. تاریخ، گزارشگر اعمالی از گروه منافقان مدینه است که در بسیاری از موارد از چارچوب مخالفت سیاسی فراتر رفته و به توطئه و اخلال در امنیت عمومی شهر مدینه منجر گردیده است. تبلیغات مایوس‌کننده این گروه در هنگام حضور احزاب در اکناف مدینه و تشویق مسلمانان به فرار از میدان جنگ (ابن‌هشام المعافری، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۲۳۲)، کوشش برای ایجاد برخورد و درگیری میان مهاجران و انصار (ابن‌هشام المعافری، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۰۵)، سنگ‌اندازی و اخلال در امور اقتصادی جامعه و ممانعت از مساعدت مالی شهروندان به دولت مدینه (ابن‌هشام المعافری، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۳۰۵)، از نمونه‌های بارز این اقدامات اخلال‌گراانه بود. برخوردهای پیامبر(ص) با آن‌ها بیانگر آن است که رسول خدا(ص) به‌عنوان حاکم و زمامدار جامعه مدینه جز در موارد اقدام عملی منافقان، تنها به افشاگری و تلاش فرهنگی در جهت تنویر افکار عمومی بسنده می‌نمودند.

دو. برخورد علی(ع) با مخالفان و ناراضیان: منابع تاریخی از وجود شخصیت‌های متنفذ و پر قدرتی در جامعه صدر اسلام خبر می‌دهد که هنگام روی کار آمدن حکومت علی(ع) از پذیرش حاکمیت و بیعت با وی خودداری نمودند؛ کسانی همانند فرزند

خلیفه دوم یا سعد بن ابی‌وقاص، مغیره بن شعبه، محمد بن مسلمه الانصاری و... در زمره این گروه‌اند (طبری، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۲۱۲). برخی از این شخصیت‌ها علنی در محافل و مجالس از نظر خود دفاع می‌کردند و با صراحت روشن نبودن مشروعیت علی(ع) را دلیل عدم پذیرش وی و بیعت نکردن با او اعلام می‌کردند؛ اما هرگز تاریخ نمونه‌ای به دست نمی‌دهد که حاکم عادل و معصوم آن روزگار با این گروه از مخالفان برخورد عملی و محدودکننده صورت داده باشد. تاریخ حکومت ایشان خبر از واقعه دیگری نیز دارد و آن اینکه جمعی از بیعت‌کنندگان با وی بعدها در جرگه مخالفان قرار گرفتند و حتی تلاش در براندازی حکومت ایشان را داشتند، اما باز هم تاریخ از اقدامات پیش‌گیرانه علی(ع) در جهت ایجاد محدودیت و جلوگیری از فعالیت این قبیل مخالفان تا زمانی که قصد خود را عملی نکردند و دست به اقدام عینی نزدند، ساکت است؛ از این رو روشن است برخی مماشات امام(ع) را بر او خرده گرفته و خلاف مصلحت نظام اسلامی قلمداد نموده‌اند. خروج توطئه‌آمیز طلحه و زبیر از مدینه با وجود علم امام از قصد آن‌ها نیز در شمار این موارد است (رک. ابن ابی الحدید المعتزلی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۲۵۸).

سه. برخورد انسانی و متساهلانه علی(ع) با خوارج: سهمگین‌ترین ضربات که بر پیکر حکومت علی(ع) وارد آمد، از ناحیه گروهی تهی مغز به نام خوارج بود. پیگیری رفتار متقابل خوارج و امیرالمؤمنین علی(ع) صحنه‌ای را ترسیم می‌کند که در یک سوی آن تهی مغزی، نادانی، عصبیت و فوران مخالفت سیاسی و در سوی دیگر آن، جلوه زیبای کرامت، بزرگواری، انسانیت و مراعات عدل و انصاف در برخورد قرار دارد. بر اساس گزارش‌های تاریخی، اعتراض خوارج به حکومت امیرالمؤمنین(ع) از مرز انتقاد به شخص وی و ادعای عدم صلاحیت او فراتر رفته و اساس مشروعیت نظام حاکم را هدف داشت. شعار تاریخی «إن الحکم ألاً لله» که در واقع حاکمیت پذیرفته شده و تجسد یافته در قالب نظام علوی را مورد حمله قرار می‌داد، بارزترین نمونه این‌گونه مخالفت‌هاست؛ اما باز هم شاهدی در تاریخ وجود ندارد که امیرالمؤمنین(ع) قبل از آنکه این گروه دست به اسلحه برد، مزاحم آن‌ها شوند و آن‌ها را از حقوق شهروندی محروم سازند و یا جلوی تبلیغ افکار و عقاید این گروه را بگیرند. حضرت امیر(ع) در

برابر تبلیغات و مخالفت‌های سیاسی خوارج روش حکومتی خود را در برخورد با ایشان این‌گونه بیان می‌دارند: «آنان را از حقوق اقتصادی و مالیشان محروم نخواهیم ساخت و از ورود به مساجد خدا- که غالباً همراه با ترویج عقاید باطلشان بود- آنها را منع نخواهیم نمود و متعرض آنها نمی‌شویم تا زمانی که خونی نریخته‌اند و مرتکب حرامی- آشوب و اقدام مسلحانه- نگردیده‌اند» (بلاذری، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۵۹؛ محمودی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۳۹). و امام(ع) زمانی مصمم به جنگ با خوارج شدند که متعرض امنیت شهروندان گردیدند و عبدالله بن خباب بن ارت و همسرش را به قتل رسانده و شکم همسرش را شکافتند؛ درحالی‌که حامله بود و فرزند او را نیز سر بردند (طباطبایی بروجردی، ۱۴۲۹ق، ج ۳۱، ص ۱۲۷). در واقع، رفتار امام این‌گونه است که اگر شما مخالفان خلافت و حکومت را قبول ندارید، اشکال ندارد؛ آزادید تا وقتی که ضد حکومت اسلام و مسلمین قیام و شورش نکنید، هرج و مرج نکنید، تظاهرات مخالف برای جمع‌آوری افراد باطل به دور خود و امثال این‌ها که منجر به خون‌ریزی و قطع طریق و کج‌دستی و تجاوز به اموال و نوامیس و اعراض مسلمین باشد، بر پا نکنید، به شما کاری ندارم و حضرت(ع) هم به همین روش عمل کردند و این، نهایت درجه آزادی در عقیده را می‌رساند (حسینی تهرانی، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۲۳۲). مؤید آنچه تاکنون بیان شد، داستان جالبی است که ابن ابی‌الحدید معتزلی نقل می‌کند: روزی علی(ع) در مسجد مشغول نماز بود، یکی از خوارج فریادزنان آیه ۶۵ سوره زمر «وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» را با طعنه خطاب به علی(ع) خواند. مقصود فرد خارجی این بود که علی(ع) گرچه سوابق بسیاری در اسلام دارد، چون کافر و مشرک شده، اعمالش به وی سودی نمی‌رساند. حضرت(ع) با شنیدن صدای قرآن به احترام آن سکوت نمودند و سپس نماز را ادامه دادند؛ پس از چند مرتبه تکرار این عمل درحالی‌که همه به ستوه آمده بودند، تنها اقدام امام(ع) آن حاکم مقتدر و نیرومند قرائت آیه شریفه ۶۰ روم بود: «فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَا يَسْتَخِفُّكَ الَّذِينَ لَا يُوقِنُونَ» (ابن ابی‌الحدید المعتزلی، همان، ج ۲، ص ۳۱۱).

بنا بر آنچه گذشت، مخالفت غیرعملی - محدود به اظهار عقیده و بیان و استدلال - با نظام سیاسی و سیاست‌های آن ذاتاً و اولاً ممنوعیتی ندارد و مرتکبان آن محروم از حقوق شهروندی نبوده و سهم در بیت‌المال و به تبع، همه حقوق ناشی از آن می‌باشند. البته تاکنون صرفاً مقتضای حکم اولیه بیان شد و چه بسا در برخی موارد به مقتضای حکومت عناوین ثانویه حکم به خلاف آنچه گذشت، نماییم. امام خمینی (ره) الگوی راستین مکتب امیرالمؤمنین (ع) در سیره خود، رد پای محسوسی از اثرپذیری از این روش حکومتی علی (ع) را از خود به جای گذاشته‌اند و در سیره حکومتی ایشان، تنها جز در موارد استثنایی، از طرح مخالفت‌ها استقبال می‌نمودند و فقط در موارد معدودی دیده می‌شود که به دلیل ضرورت‌های مقطعی از ورود به معرکه‌سازی و اشکال‌تراشی رسانه‌ها را نهی نموده باشند (برای مثال، رک. موسوی خمینی، ۱۳۷۸ش، ج ۲۱، ص ۹۴).

جمع‌بندی

از آنچه گذشت نتایج زیر نائل می‌آید:

الف. فراهم ساختن امکان اطلاع‌یابی همه مردم از اخبار و اطلاعات، عرضه و نشر این یافته‌ها به صورت عمومی و عادلانه رسالت نهادهای متولی نشر اطلاعات و اخبار و مطالب محسوب می‌شود و شرطی ارتكازی و بدیهی است که در فعالیت‌های اطلاع‌رسانی نزد عقلا پذیرفته شده و همه کسانی که با علم به این ارتكاز عقلا به فعالیت خبررسانی و انتقال پیام وارد و متصدی این امر می‌شوند، این شرط را در ضمن عقد می‌پذیرند و عمل به آن را بر خویش الزام می‌نمایند و باید تمهیدات لازم در مسیر توزیع عادلانه اخبار و اطلاع‌یابی را فراهم نمایند؛ به این معنا که برای تمام مردم و آحاد جامعه تمهیدات لازم برای دریافت اخبار و اطلاعات را در نظر بگیرند.

ب. نهادهای متولی نشر و توزیع اطلاعات و اخبار باید برای کلیه افراد، احزاب، گروه‌ها و... که شهروند دولت اسلامی به حساب می‌آیند و محروم از بیت‌المال مسلمین نیستند، امکان اینکه بتوانند اخبار و اطلاعات خود را تبیین و به نمایش گذارند، فراهم آورند. البته بیان شد که مخالفان نظام اسلامی دو دسته هستند: دسته اول: گروهی که

اقدام به خشونت و جنگ ضد دولت اسلامی می‌نمایند، که نمی‌توان عقلاً و شرعاً در این ظرفیت مهم، یعنی مخابره اطلاعات و اخبار سهیم دانست. اما گروه‌هایی که مخالفت آن‌ها صرفاً نظری و فکری است که در صورت رعایت موازین شرعی و اخلاقی در این مهم محق هستند.

یادداشت‌ها

۱. «اتَّقُوا اللَّهَ وَاعْدِلُوا فَاِنَّكُمْ تُعْيَبُونَ عَلَىٰ قَوْمٍ لَا يُعْدِلُونَ».
۲. «الْعَدْلُ اَحْلَىٰ مِنَ الشَّهَادَةِ وَالَّتَيْنِ مِنَ الزَّبَدِ وَاطْيَبُ رِيحًا مِنَ الْمَشْكِ».
۳. «جَعَلَ اللَّهُ الْعَدْلَ قِوَامًا لِلْاَنَامِ وَتَنْزِيهَاً مِنَ الْمَظَالِمِ وَالْاَنَامِ وَتَسْنِيَةً لِلْاِسْلَامِ» (رک. آمدی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۳۷۴).
۴. «بِالْعَدْلِ تَصْلَحُ الرَّعِيَّةُ» (رک. آمدی، ج ۳، ص ۲۰۶).
۵. «ثَبَاتُ الدُّوَلِ بِاِقَامَةِ سُنَنِ الْعَدْلِ» (رک. آمدی، ج ۳، ص ۳۵۳).
۶. منفوریت اقداماتی که حکومت‌های مستبد در جهت اعمال سانسور روا داشته‌اند، باعث شده که در برابر این اقدامات، دیدگاهی افراطی شکل گیرد که بر پایه آن، آزادی مطلق و بی‌قید و شرط در عرصه اطلاع‌رسانی و تجویز نشر همه‌گونه خبر و اطلاعات در میان جامعه، امری پسندیده تلقی می‌شود؛ درحالی‌که عقل سلیم نیز چنین امری را بر نمی‌تابد و آزادی را مقید عدم تعرض به حقوق دیگران می‌داند. به همین جهت منطق اسلام ضمن پذیرش اصل کنترل و نظارت دقیق بر اخبار، بر محدود ساختن گستره این کنترل و ضابطه‌مند ساختن برقراری آن، به‌منظور دوری از اعمال خواسته‌ها و تمایلات شخصی و گروهی مبتنی است. بر این پایه سانسور بر مبنای دو اصل مراعات مبانی دینی و حقوق عمومی پذیرفته و اعمال آن به متولی امور جامعه، یعنی ولی امر سپرده می‌شود. دو ضابطه مراعات مبانی دینی و توجه به حقوق عمومی در حقیقت مرزهای معینی هستند که اخبار و اطلاعات قابل نشر را از اخبار ممنوع متمایز می‌سازد، اما آنچه گفتنی است که هر دو ضابطه به یک معیار کلی مورد توجه شارع بازمی‌گردد و آن، اصل مصلحت است. البته مصلحت ملی نفعی است که متوجه عموم افراد اجتماع شده و اهمیت آن در تراحم با منافع و ارزش‌های دیگر بیشتر است. این نفع شامل جلوگیری از ایراد ضرر عمومی و نیز حفظ نهادهایی که لازمه زندگی اجتماعی‌اند نیز است.

۷. متذکر می‌شویم که ما در اینجا مبنای مشروعیت عقود را «اوفوا بالعقود» قرار نداده‌ایم بلکه مبنای مشروعیت عقود را در واقع، متخذ از کلام علامه احتیاج شدید انسان‌ها و انتظام امور بندگان و عدم ردع شارع می‌دانیم که همین عدم ردع کاشف از رضای او بدان عقد است و ملاک نیز در معاملات همین است؛ لذا باید توجه داشت که صرف عموم «اوفوا بالعقود» مبنایی برای مشروعیت عقود نخواهد بود بلکه پس از مشروعیت این عموم بر آن حاکم خواهد بود و لزوم بدان را به همراه خواهد داشت.

۸. البته این بیان متوقف بر این است که فرصت بودن اطلاعات و حق داشتن شهروندان حکومت اسلامی را بنا بر بیان بودن ما بپذیریم و در صورت عدم پذیرش این دو مطلب، پذیرش مسئله دچار اشکال خواهد بود. اما بنا بر توضیح ما پذیرش مبانی مسئله بدون اشکال و قابل دفاع است.

۹. آنچه باید توجه داشت اینکه تسالم عقلای عالم، مطلقاً کفایت نمی‌کند و تسالم از نگاه ما چنان‌که فقیهان عظام نیز آن را ذیل عنوان بنای عقلا بیان نموده‌اند، در صورتی قابل استناد و حجت است که مخالف شریعت اسلام نبوده و به بیان دیگر، از آن ردع و زجری نشده باشد. ۱۰. البته این مطلب شاید در مورد رسانه‌های گروهی همانند تلویزیون و رادیو که امکان آزادی بیان برای تمامی افراد و شهروندان نیست، صادق باشد، اما به تمامی ادله‌ای که بیان شد، در مواردی همانند فضای مجازی (وب‌نوشت‌ها، پایگاه‌ها و...) که امکان بیان برای فرد شهروندان حکومت اسلامی وجود دارد، اصل مقتضی آزادی بیان ایشان است مگر اینکه از حدود جایز تخطی نمایند.

۱۱. برخی موارد از استعمالات رک. مقاله «عدالت علوی در هزینه‌سازی بیت‌المال»، فصلنامه مفید، شماره ۲۷، زمستان ۱۳۸۰.

۱۲. در یک تقسیم‌بندی، شخص حقوقی در حقوق عمومی «شخص اداری» نامیده می‌شود؛ مانند دولت و نهادهای اداره‌کننده جامعه و سایر اشخاص چه شخص طبیعی باشد و چه شخص حقوقی (در حقوق خصوصی مثل شرکت‌ها و مؤسسات) شخص خصوص نام دارد (رک. جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸ش، ص ۴۵).

۱۳. اوبری ورو، پلانیول و پروون در زمره جدی‌ترین طرفداران دیدگاه دوم‌اند و حقوق‌دانان عرب نیز غالباً از این دیدگاه پیروی می‌کنند. در برابر هوریو در شمار داعیه‌داران نظریه نخست ذکر شده است (رک. فتحی زغلول، بی‌تا، ص ۴۹؛ کامل مرسی‌بک، ۱۳۴۲، ص ۱۰۳).

۱۴. جغرافیای تاریخی حکومت علی(ع) حکایت از آن دارد که مناطق بسیاری در دایره حکومت ایشان بوده است؛ همانند حجاز، عراق، یمن، ایران و... که برای تمامی این مناطق ایشان کارگزار خاصی را مشخص نموده و در واقع، پس از رسیدن به حکومت بیشتر کارگزاران خلیفه قبل از خود یعنی عثمان را تغییر دادند، و این عمل چنانکه تاریخ حکومت ایشان حکایت می‌نماید، برای ایجاد عدالت در حکومت، توزیع بیت‌المال و بهره‌مندی یکسان شهروندان حکومت ایشان از بیت‌المال بوده است. امام(ع) به‌ظاهر آن دسته از درآمدهای حکومتی و دولتی را که مصرف خاصی نداشتند و مصرف آن عمومی بود، بین تمامی مناطق تحت فرماندهی خود تقسیم می‌نمودند تا بدین‌وسیله بین تمامی شهروندان حکومت خود به‌طور مساوی تقسیم گردد. تاریخ گواه این مطلب است که در طول حکومت علی(ع) احدی از بیت‌المال سهمی بیشتر از دیگری دریافت ننمود و اگر کارگزاران ایشان از این رویه تخطی می‌نمودند، توبیخ و یا برکنار می‌شدند؛ لذا فعل امام(ع) و گفتار ایشان به شهادت تاریخ کاملاً بر هم منطبق بوده است (البته بر فرض تعارض سیره و روایات باید توجه داشت که سیره بر اساس گزاره‌های تاریخی ظنی است و حال آنکه روایات صدوراً و دلالتاً بر سیره ترجیح دارند) و اگر می‌بینیم بیت‌المال کوفه بین مردم کوفه تقسیم می‌گردد یا مناطق دیگر بین مردمان همان مناطق، این در واقع سهمی از بیت‌المال حکومت علی(ع) است که به آن منطقه تخصیص داده شده است و باید در بین شهروندان آنجا تقسیم گردد و به معنای تفاوت در توزیع و تقسیم بیت‌المال نیست، به عبارت دیگر، سهمی که در کوفه مردم دریافت می‌نمودند با سهم افراد دیگر مناطق به شهادت تاریخ یکسان بوده است (برای تفصیل مطالب و شواهد تاریخی رک. حسینی، غلامحسین، «کارگزاران و موقعیت جغرافیایی حکومت علی(ع)»، فصلنامه حکومت اسلامی، ص ۳۳۷؛ منتظری‌مقدم، حامد، دوفصلنامه معرفت اقتصادی شماره ۲، ص ۱۳۷). البته اینکه توزیع منطقه‌ای بوده است یا مرکز محور تفاوتی ندارد، مهم این است که یکی از مصارف بیت‌المال مصارف عمومی بوده است که یکی از مصادیق آن امروزه استفاده رسانه‌های گروهی است و عدالت در آن باید رعایت گردد و تحلیل آن باید در مجموعه حکومت اسلامی تحت زعامت ولی فقیه صورت گیرد.

۱۵. «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ آدَمَ لَمْ يَلِدْ عَبْدًا وَلَا أُمَّةً وَإِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ أَحْرَارٌ... أَلَا وَقَدْ حَضَرَ شَيْءٌ وَنَحْنُ مُسَوُّونَ فِيهِ بَيْنَ الْأَسْوَدِ وَالْأَحْمَرِ».

۱۶. «... وَاللَّهِ لَوْ كَانَتْ أَمْوَالُهُمْ مَالِي لَسَاوَيْتُ بَيْنَهُمْ فَكَيْفَ وَإِنَّمَا هِيَ أَمْوَالُهُمْ...».

۱۷. «أهل الإسلام هم أبناء الإسلام أسوي بينهم في العطاء وفضائلهم بينهم وبين الله أجملهم كبنی رجل واحد لا تفضل أحدا منهم لفضله وصلاحه في الميراث على آخر ضعيف منقوص».

۱۸. در ماده ۵۰۰ قانون مجازات اسلامی آمده است: هر کس به نفع گروه‌ها و سازمان‌های مخالف نظام به هر نحو فعالیت تبلیغی نماید، مجرم شناخته شده و به مجازات مذکور در آن قانون حبس از سه ماه تا یک سال محکوم خواهد شد.

۱۹. «أصلحك الله إني كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعهم منهم فلما أن عرفني الله هذا الأمر ضقت بذلك وقلت لا أحمل إلى أعداء الله فقال أحمل إليهم فإن الله يدفع بهم عدونا وعدوكم يعني الروم وبعهم فإذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا فمن حمل إلى عدونا سلاحا يستعينون به علينا فهو مشرك».

۲۰. «أبي بكر الحضرمي قال: دخلنا على أبي عبد الله (ع) فقال له حكّم السراج ما ترى فيمن يحمل السروج إلى الشام وأداتها فقال لا بأس أنتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله (ص) إنكم في هدنة فإذا كانت المباينة حرم عليكم أن تحملوا إليهم السروج والسلاح».

۲۱. محمد المبارک در تحلیل این سیره می‌نویسد: «مداخله افراد در امور مملکتی و اقدامات حکام شایع و متعارف بوده و در نزد عامه مردم در صدر اسلام سنتی شناخته‌شده بود، به همین جهت مراقبت از اعمال فرمانروایان، نقد آزادی بیان و اظهار عقیده در زمینه‌های حکومتی و حسابرسی از حکام در زمینه‌های مالی و سیاسی توسط شهروندان در عرف سیاسی آن روز معمول بوده است و بعدها، اگرچه مسلمانان از نظر اعتقادی و قلبی همگی به این مرام ملتزم بودند، اما از نظر عملی در ابتدای حکومت امویان این سنت رو به ضعف نهاد» (المبارک، ۲۰۰۰م، ص ۴۰).

۲۲. وعن علی (ع) فی أمر وقعة النهروان: «إننا لا نمنعهم الفیء ولا نحول بينهم وبين دخول مساجد الله ولا نهیجهم ما لم یسفکوا دما وما لم ینالوا محرما».

کتابنامه

- آبی، حسن بن ابی طالب (بی‌تا)، کشف الرموز فی شرح مختصر النافع، قم: جامعه مدرسین.
 آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۸۸ش)، غرر الحکم و درر الکلم، قم: نشر پیام علمدار.
 ابن‌ابی‌الحدید المعتزلی، عبدالحمید بن هبة‌الله (۱۴۱۵ق)، شرح نهج‌البلاغه، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.

- ابن منظور، جمال‌الدین بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان‌العرب، بیروت: دار الفکر.
- ابن هشام المعافری، ابی محمد عبدالملک (۳۱۳ق)، السیرة النبویه، ری: مکتبه العبیکان.
- اردبیلی، احمد بن محمد (۱۴۱۳ق)، مجمع الفائدة والبرهان فی شرح الارشاد، قم: جامعه مدرسین.
- الاسدی الحلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۲ق)، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
- الاسدی الحلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (۱۴۱۳ق)، مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة (۱۴۱۳ق)، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۲۴ق)، انساب الاشراف، لبنان: دار الفکر.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۸۸ش)، حقوق اموال، تهران: کتابخانه گنج دانش.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰ق)، تاج اللغة وصحاح اللغة، بیروت: دار العلم للملایین.
- حر عاملی، محمد بن حسن (بی‌تا)، وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، قم: مؤسسه آل‌البتیة لإحياء التراث.
- حسینی تهرانی، محمدحسین (۱۴۲۱ق)، ولایت فقیه در حکومت اسلام، مشهد: انتشارات علامه طباطبائی.
- حلی، احمد بن محمد بن فهد (۱۴۰۷ق)، المهذب البارع، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- حلی، حسین بن یوسف (۱۳۷۲ش)، تذکرة الفقهاء، قم: مؤسسه آل‌البتیة.
- خوانساری جمال‌الدین محمد (۱۳۴۶ش)، شرح غرر الحکم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۶۲ش)، المفردات فی غریب القرآن، تهران: المکتبة المرتضویة.
- زغلول، احمد فتحی بن ابراهیم (بی‌تا)، شرح القانون المدنی، مصر: دار المعرفه.
- السنهوری، عبدالرزاق احمد (۱۹۷۱م)، الوسیط فی شرح القانون المدنی، بیروت: دار احیاء التراث.
- السیوری الحلّی، جمال‌الدین مقداد بن عبدالله (۱۳۶۳ش)، التنقیح الرائع لمختصر الشرائع، قم: مکتبه آیة‌الله مرعشی.

- طباطبایی بروجری، حسین (۱۴۲۹ق)، منابع فقه شیعه، ترجمه مهدی حسینیان قمی و محمدحسین صبوری، تهران: انتشارات فرهنگ سبز.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۳ق)، تاریخ الامم والملوک، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- الطوسی، بن حمزه (۱۴۰۸ق)، الوسیلة الی نیل الفضیله، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی.
- الطوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۰ش)، الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، قم: دار الحدیث.
- الطوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۰ش)، المبسوط فی الفقه، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- الطوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ق)، تهذیب الأحکام، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- الطوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷ش)، الخلاف، قم: انتشارات اسلامی.
- العاملی، محمد بن مکی (بی تا)، الدروس الشرعیة فی الفقه الامامیه، قم: نشر صادقی.
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۹۰ش)، تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیله، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- فخار طوسی، جواد (۱۳۸۰ش)، «عدالت علوی در هزینه‌سازی بیت‌المال» فصلنامه مفید، ش ۲۷، زمستان.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۰ق)، قاموس المحیط، بیروت: دار الکتب العربیه.
- الکلینی محمد بن یعقوب (۱۳۶۸ق)، کافی، تهران: علمیه اسلامیة.
- المبارک، محمد (۲۰۰۰م)، نظام الاسلام - الحکم والدوله، لبنان: دار الفكر الاسلامی الحدیث.
- مجلسی، محمدباقر (بی تا)، بحار الانوار، تهران: نشر کتابفروشی اسلامیة.
- محمد کامل مرسی بک (۱۳۴۲ق)، الملكية والحقوق العینیة، مصر: مطبعة الرحمانیه.
- محمودی، محمدباقر (۱۴۱۸ق)، تفسیر نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغة، تهران: وزارت فرهنگ اسلامی.
- مشیری، مهشید (۱۳۸۴ش)، فرهنگ زبان فارسی، تهران: البرز.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹ش)، عدل الهی، تهران: انتشارات صدرا.
- معلوف، لوئیس (۱۹۸۲م)، المنجد، بیروت: مطبعة کاتولیکیه.
- معین، محمد (۱۳۸۵ش)، فرهنگ فارسی، تهران: نشر ثامن.

موسوی خمینی، مصطفی (۱۳۷۶ش)، مستند تحریر الوسیله، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

موسوی خمینی، روح الله (۱۳۳۲ش)، المكاسب المحرمة، قم: مطبعة مهر.

موسوی خمینی، روح الله (بی تا)، تحریر الوسیله، ترجمه محمدباقر همدانی، قم: دار العلم.

موسوی خمینی، روح الله (۱۳۷۸ش)، صحیفه نور، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام (ره).

موسوی خمینی، روح الله (۱۴۱۰ق)، کتاب البیع، به قلم محمدحسن قدیری، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.

یزدی، محمدکاظم (بی تا)، حاشیه المكاسب، قم: مکتبه الشمس.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی