

گستره دخالت حکومت و حق حاکمیت از منظر قرآن و نهج البلاغه

محمد مهدی مفتاح*

چکیده

بر اساس دو اصل اساسی «مسئولیت مسلمانان نسبت به سر نوشت یکدیگر» و «دخالت رأی مردم در حاکمیت حاکم اسلامی» باید پذیرفت که وحدت یا تعدد دولت اسلامی، نه بامعنی از سوی منبع دینی رهبه روست و نه با الزامی از ناحیه آن، از این رو مرزهای «قومیتی (زبلی)، «جغرافیای طبیعی»، «جغرافیای سیلمسی» و «عقیدتی» با رعایت شرایط لازم، می توانند چهار الگوی گستره دولت دینی پذیرفته شوند. البته با توجه به شرایط جهلی روز و لزوم معتبر دانستن مرزهای بین المللی، چاره‌ای جز پذیرش الگوی سوم وجود ندارد. امور شخصی شهروندان، حیطة «اعمال قدرت داخلی لازم الرعایة» برای زلمداران جمعة اسلامی را معلوم می سازد و تعرض به این حریم تا ضرورت حکومتی و مصالح عمومی اقتضا ننماید و حفظ حریم خصوصی افراد در تعارض با تأمین و تحکیم صلاح و فلاح اجتماع واقع نگر دد برای حاکمان جایز نخواهد بود.

واژگان کلیدی

سیره پیامبر ﷺ، فقه سیلمسی، حاکمیت دینی.

mhmofatteh@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۲/۷

*. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دلشگاه قم.

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۵

مقدمه

بحث از اینکه گستره یک حکومت تا کجاست و اعمال قدرت آن چه محدودهای را شامل می‌شود، از مباحث لازم و اجزای تشکیل‌دهنده و تکمیل‌کننده یک نظریه قدرت سیاسی می‌باشد. در کنار توجه به «خلستگاه قدرت سیاسی» و تبیین راه مقبول و مشروع به دست گرفتن قدرت؛ بررسی «مهار دولت» و تشریح روش مهار مقدر و مقبول آن؛ و بحث از «ساختار قدرت حکومتی» و تعیین شایستگی‌های زمامدار و شرایط فردی آن، چگونگی چپش اجزای حکومت، ویژگی‌های نظام مقبول و مشروع قلمون گ لری، اجرایی، قضایی، امنیتی و ... و چگونگی قلبیت تحقق آن؛ بحث در «اخلاق قدرت زمامداری» و توصیف روش مطلوب حکم راندن، باید در مورد «حدود و مرزهای» دولت، و میزان و گستره سیطره اعمال قدرت حکومتی - که در پی ارایه تئوری مقبول و مطلوب آن هستیم - به بحث نشست. این موضوع از دو منظر قبل بررسی است: الف) اعمال قدرت خارجی حکومت، ب) اعمال قدرت داخلی حکومت.

الف) دیدگاه اول: اعمال قدرت خارجی حکومت

در مورد دیدگاه اول مبنای گوناگونی را می‌توان اختیار نمود.

مبنای اول: اعمال قدرت حکومت، در دیدگاه نظریه دولت اسلامی، تابع «مرزهای قومیتی (زبانی)» است. بر وفق این مبنا، هر یک از اقوام گوناگونی که در بخش‌های مختلف زندگی و به زبان‌های گوناگون سخن می‌گویند، می‌توانند حکومت اسلامی مستقلی داشته باشند.

مبنای دوم: این مبنا بر تبعیت اعمال قدرت از «مرزهای جغرافیای طبیعی» مبتنی است، و به عرصه‌های به هم پیوسته طبیعت محدود می‌باشد. بر این اساس مرزهای طبیعی، مکان‌هایی مثل دریاها، رودخانه‌ها، و سلسله جبال است که محدوده تصمیم‌گیری‌ها، قلمون گ لری‌ها، و پی‌گیری‌های قضایی را تعیین می‌کنند.

مبنای سوم: گستردگی حکومت اسلامی در این مبنا پیرو «مرزهای جغرافیای سیاسی» است و با سرحدات رسمی و مورد توافق بین‌المللی معلوم می‌شود. مطابق این مبنا، آنچه میان

گستره دخالت حکومت و حق حاکمیت از منظر قرآن و نهج البلاغه □ ۲۰۱

کشورهای جهان، و توسط وفاق بین‌المللی پذیرفته شده باشد، مبنای ترسیم ارکان دولت، اعم از مجالس قذون گلری، والیان محلی، قاضیان منصوب و ...، قرار می‌گیرد.

مبنای چهارم: در این مبنا «مرزهای عقیدتی» حدود دولت اسلامی را تعیین می‌کند، و حکومت مطلوب اسلام، حکومت یکپارچه و متمرکزی است که شامل همه بلاد مسلمان می‌شود.

پرسشی که پلسخ آن در دیدگاه دوم می‌گنجد، این است که اعمال قدرت حکومتی در امور شهروندان، تابع چه حدودی می‌باشد؟ آیا دولت اسلامی مجاز است در تمام عرصه‌های زیست فردی و جمعی مداخله کند، و تمام حوزه‌های شخصی و اجتماعی را تحت ضوابط حکومتی درآورد یا چنین اجازه‌ای ندارد و ساحت امور خصوصی احاد جامعه از تعرض حکومت مصون است، و دولت تنها در ساحت امور عمومی جامعه حق دخالت دارد؟

از نظرگاه اعمال قدرت خارجی حکومت برای اتخاذ مبنایی درخور و التزام به نتایج آن، باید با ژرفنگری در منبع نقلی اسلامی، به تأسیس اصول اساسی راه‌ما و راه‌گشا در مسئله پرداخت و الگوهای گوناگون طرح‌پذیر را در سنجش با آن اصول ارزیابی و داوری کرد و آنگاه الگوی مطلوب را با اطمینان خاطر اختیار نمود.

اصل اول: هر مسلمان نسبت به سزوشت دیگر مسلمان مسئول است.

حقوق متقابل پیروان اسلام، و مسئولیت آنان در برابر سزوشت دیگر افراد هم‌کیش، بالذکی ژرفنگری در آیات قرآن کریم و روایات پیشوایان معصوم علیهم‌السلام، به روشنی قابل تصدیق است. قرآن کریم، مسلمانان را همچون برادر، دارای حق متقابل می‌داند و می‌فرماید:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخْوَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ. (حجرات / ۱۰)

در حقیقت مؤمنان باهم برادرند، پس میان برادرانتان را سزوش دهید

اسلام سطح پیوند دوستی مسلمانان را به قدری بالا برده است که آن را به صورت نزدیکترین پیوند دو لسان، آن هم براساس مساوات و برابری، مطرح می‌کند و آن علاقه

«دو برادر» به یکدیگر است. روی این اصل مهم اسلامی، مسلمانان از هر نژاد و هر قبیله، و هر زبان و هر سن و سال، احساس عمیق برادری با یکدیگر می‌کنند؛ هر چند یکی در شرق جهان و دیگری در غرب زندگی کند. (مکارم شیرازی، ۳۷۴: ۲۲ / ۱۷۳)

در گامی فراتر، خدای سبحان رابطه مؤمنان را عمیق‌تر از «برادری» می‌دلد و آن را به «ولایت» میان آنان پیوند می‌د. قرآن کریم، نه تنها مؤمنان را برادر یکدیگر می‌دلد که سرزشت به هم پیوسته دارند، بلکه آنان را اولیای هم می‌شناسد که هریک در مقابل آنچه بر دیگری وارد می‌آید، مسئول است.

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ
يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ
الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ
سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ. (توبه / ۷۱)

و مردان و زنان باایمان، دوستان یکدیگرند^۱ که به کارهای پسندیده و می‌دارند، و از کارهای ناپسند بزمی دارند، و نماز را بر پامی‌کنند و زکات می‌دهند، و از خدا و پیغمبرش فرمان می‌برند. آنان هستند که خدا به زودی مشمول رحمتشان قرار خواهد داد که خدا توانا و حکیم است.

این آیه به روشنی نظر به ویژگی‌های اجتماعی مسلمانان است و اگر نبود اشاره صریح ذیل آیه به «طاعت از خدا و رسول» که «تلمی احکام شرعی را در یک جمله کوتاه «طاعت خدا»، و تلمی احکام ولایتی را که پیغمبر در اداره امور امت و اصلاح شئون ایشان دارد، از قبیل فرامین جنگی و احکام قضایی و اجرای حدود و امثال آن، در یک جمله کوتاه «طاعت رسول» جمع کرده است». (طباطبایی، ۴۱۷: ۹ / ۳۳۸) دقت در همین نکته برای درک معنای اجماعی این آیه کفایت می‌کند^۲ که خدای سبحان در این آیه به ذکر وصفی از اوصاف مؤمنان^۳ می‌پردازد تا دشمنان اسلام بدانند «قطعه مقابل ایشان مؤمنین هستند که مردان و

۱. این معنا برای ولایت دقیق نیست.

۲. بنابراین نمی‌توان «ولایت مؤمنان بر یکدیگر» را که در این آیه بیان شده است، به معنای «دوستی آنان با هم» دلست.

۳. ولایت متقابل میان مؤمنان.

زلمشان با همه کثرت و پراکندگی افرادشان همه در حکم یک تن واحدند، و به همین جهت، بعضی از ایشان امور بعضی دیگر را عهده‌دار می‌شوند. و به همین جهت است که هر کدام دیگری را به معروف امر می‌کند و از منکر نهی می‌نماید. آری، به خاطر ولایت داشتن ایشان در امور یکدیگر است، آن هم ولایتی که تا کوچکترین افراد اجتماع راه دارد، که به خود اجازه می‌دهند هر یک دیگری را به معروف واداشته و از منکر باز بدارند. (همان)

ارتباط ولایتی میان مؤمنان، در دیدگاه قرآن کریم چنان محکم است که جایی برای برقراری چنین رابطه‌ای با دیگران باقی نمی‌گذارد. خدای سبحان نه تنها با صیغه نهی حاضر از جایگزینی رابطه ولایتی با اجلب به جای ارتباط ولایتی با مؤمنان نهی می‌نماید (ساء / ۱۴۴)؛ بلکه آن را با کاربرد صیغه نهی غلب تحکیم بخشیده و جزای مخالفت با آن رانیز بیان نموده است (آل عمران / ۲۸)؛ همچنان که توهم دستیابی به عزت در مخالفت با این نهی را نیز ناروا و بطلان می‌شناسد. (ساء / ۱۳۹)

پیامبر اکرم ﷺ بر حقوق متقابل مسلمانان بر یکدیگر تأکید فراوان می‌نماید. ایشان پس از شمارش برخی از این حقوق، برائت ذمه از آنها را تنها با ادای حقوق، یا اسقاط آنها از سوی صاحب حق، محقق می‌داند و می‌فرماید:

لِلْمُسْلِمِ عَلَى أَخِيهِ ثَلَاثُونَ حَقًّا لَا بَرَاءَةَ لَهُ مِنْهَا إِلَّا بِالْإِذَاءِ أَوْ الْعَفْوِ يَغْفِرُ زَلَّتْهُ وَيَرْحَمُ غَبْرَتَهُ وَيُسْتُرُ عَوْرَتَهُ وَيَقِيلُ عَثْرَتَهُ وَيَقْبَلُ مَعْدِرَتَهُ وَيُرْدُ غَيْبَتَهُ وَيَدِيمُ نَصِيحَتَهُ وَيَحْفَظُ خَلَّتَهُ وَيَزْعِي ذِمَّتَهُ وَيَعُوذُ مَرْضَتَهُ وَيَشْهَدُ مِيَّتَتَهُ وَيَجِيبُ دَعْوَتَهُ وَيَقْبَلُ هَدِيَّتَهُ وَيَكْفِي صِلَتَهُ وَيَشْكُرُ نِعْمَتَهُ وَيُحْسِنُ نُصْرَتَهُ وَيَحْفَظُ خَلِيلَتَهُ وَيَقْضِي حَاجَتَهُ وَيَشْفَعُ مَسْأَلَتَهُ وَيَسْمَتُ عَطْسَتَهُ وَيُرْشِدُ ضَالَّتَهُ وَيُرْدُ سَلَامَتَهُ وَيَطِيبُ كَلَامَتَهُ وَيَبْرِئُ إِتْعَامَتَهُ وَيَصَدِّقُ أَقْسَامَتَهُ وَيُؤَالِي وَاَلِيَّتَهُ (وَلَا يَغَاد) وَيَنْصُرُهُ ظَالِمًا وَمَظْلُومًا فَأَمَّا نُصْرَتُهُ ظَالِمًا فَيُرْدُهُ عَنْ ظُلْمِهِ وَأَمَّا نُصْرَتُهُ مَظْلُومًا فَيُعِينُهُ عَلَى أَخْذِ حَقِّهِ وَلَا يَسْلِمُهُ وَلَا يَخْذُلُهُ وَيَجِبُ لَهُ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَجِبُ لِنَفْسِهِ وَيَكْرَهُ لَهُ مِنَ الشَّرِّ مَا يَكْرَهُ لِنَفْسِهِ. (کراچی، ۱۴۱۰: ۱ / ۳۰۶)

مسلمان را بر برادر مسلمانش سی حق است که از آنها برائت ندارد جز آنکه

بیر دازد یا از او گذشت شود: ۱. از لغزش او بگذرد ۲. بر اشکش رحم آورد
 ۳. عورتش [عیوش] را بپوشد ۴. از لغزش او صر فتنظر کند. ۵. عنرش بپذیرد
 ۶. از غیبتش جلو گیرد ۷. پیوسته اندرزش دهد. ۸. دوستیش را حفظ کند.
 ۹. تعهدی که داده رعایت کند. ۱۰. در بیماریش او را رعایت کند. ۱۱. بر مرده
 او حاضر شود. ۱۲. دعوتش را پذیرد اگر دد ۱۳. هدیه‌اش را بپذیرد ۱۴. احسان
 او را پاداش دهد. ۱۵. اگر انعمی کرد شکر گزارش بلسد. ۱۶. خویش یاری
 کنند. ۱۷. نموشش را حفظ کند. ۱۸. حاجتش را بر آورد ۱۹. برای خواهشش
 میلجی شود ۲۰. چون عطسه زندبه او گوید خدایت رحم کند. ۲۱. و گمشده
 او را به خله او برسد ۲۲. به سلام او جواب دهد. ۲۳. با او شیرین سخن بلسد.
 ۲۴. انعام او را خوب عوض دهد. ۲۵. سوگند او را باور کند. ۲۶. با دوستش
 دوستی کند. ۲۷. با دشمنش دشمن بلسد. ۲۸. او را یاری کند چه ظلم بلسد و چه
 مظلوم؛ یاری او در ستمکاری این است که جلو او را بگیرد و یاری او در ستمکشی
 اینکه به او کمک کند تا حقش را بلسد. ۲۹. او را به دشمن تسلیم نکند و دست
 از یاریش بر ندارد. ۳۰. بخوهد برایش هر چیزی را که برای خود میخوهد و بد دارد
 برایش هر شری که برای خود بد دارد (کمرهای، بی‌تله / ۱ / ۳۵۰)

برخی از این حقوق سی‌گانه، دلالت بی‌پرده بر مسئولیت اجتماعی مسلمان نسبت به هم دارد
 و آنان را در سرزوشتم هم‌کیشان شریک می‌دلد. همدلی که با رعایت این حقوق، میان پیروان
 دین اسلام ایجاد می‌گردد، آنان را امتی یکپارچه و پشتیبان هم در برابر دشمنان می‌سازد.
 پیامبر گام را فراتر از این می‌نهد و اهتمام مسلمان به حل معضلات دیگر هم‌کیشان را از
 شرایط مسلمانی معرفی می‌کند و می‌فرماید:

مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ.
 (کلینی، ۳۶۵: ۱ / ۲ / ۱۶۳)

تکلیف «مسلمتی» در کلام پیامبر از این نیز بالاتر است؛ و یک فرد معتقد به مبلی اسلام
 نمی‌تولد در برابر ظلمی که بر محرومان زمین می‌رود، اگرچه مسلمان نباشند، بی‌تفاوت بلسد.
 پیامبر اکرم ﷺ بار گزلی را بر دوش پیروان خویش نهاده است، و آنان را در برابر تمام
 لسان‌های تحت ستم که فریاد دادخواهی از مسلمان برداشته‌لد، دارای تکلیف می‌دلد:

گستره دخالت حکومت و حق حاکمیت از منظر قرآن و نهج البلاغه □ ۲۰۵

مَنْ سَمِعَ رَجُلًا يَتَّادِي يَا لَلْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يَجِئْهُ فَلَيْسَ
بِمُسْلِمٍ. (طوسی، ۳۶۵: ۱۷۵ / ۶)

به این ترتیب، مسلمانان نه تنها در سرزوشت یکدیگر مشارکت دارند و نسبت به آن
مسئول هستند، بلکه مأموریتی جهانی دارند و در برابر سرزوشت بشر مسئولیت و تکلیف دارند.
امام صادق علیه السلام بر مسئولیت دو سویه مسلمانان در برابر آنچه بر هم‌کیشان وارد می‌شود،
تأکید می‌کند و بی‌تفاوتی یک مسلمان در برابر مسلمان دیگر را اروا می‌شمارد و می‌فرماید:

الْمُؤْمِنُ أَخُو الْمُؤْمِنِ كَالْجَسَدِ الْوَاحِدِ إِنْ اشْتَكَى
شَيْئًا مِنْهُ وَجَدَ أَلَمَ ذَلِكَ فِي سَائِرِ جَسَدِهِ وَ
أَزْوَاحُهَا مِنْ رُوحٍ وَاحِدَةٍ وَ إِنْ رُوحَ الْمُؤْمِنِ لِأَشَدُّ
اتِّصَالًا بِرُوحِ اللَّهِ مِنْ اتِّصَالِ شَعَاعِ الشَّمْسِ بِهَا. (کلینی،
۳۶۵: ۱۶۶ / ۲)

مؤمن، برادر مؤمن است. مؤمنان همانند یک پیکرند که اگر عضوی از اعضای او
به درد آید، رنج آن را در سایر اعضا احساس خواهد کرد. روح آنان با هم متحد
است، زیرا روح مؤمن با روح خدا در اتصال است؛ شدیدتر از اتصالی که شعاع
خورشید با خورشید دارد. (بهبودی، ۳۶۳: ۱۹۸ / ۱)

اصل دوم: رأی موافق رعایا در حاکمیت حاکم اسلامی دخیل است.

اصل دخالت لسان‌ها در سرزوشت خویش، اصل استواری است که آیات و روایات فراوانی بر
آن دلالت می‌نماید. همه‌لیدشمندلی که لسان را مجبور نمی‌دلند، چه آنان که از «تفویض»
دم زدند و چه کسانی که «امر بین‌الامرین» را برگزیدند، می‌گویند آدمی لاقفل در حد سبب
نقص، تعیین‌کننده سرزوشت خویش است. سنت الهی بر آن است که تا مردم، اراده جدی برای
بهبتر شدن وضعیت خویش نداشته باشند، تغییری در آن ندهد. قرآن کریم، بر دخالت لسان در
سرزوشت خویش، به طور عام و مطلق تأکید می‌کند و به صراحت می‌فرماید:

لَهُ مُعَقِّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ مِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ
أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا
بِأَنْفُسِهِمْ وَ إِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَ
مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ. (رعد / ۱۱)

برای او فرشتگلی است که پی در پی او را به فرمان خدا از پیش‌رو و از پشت‌سر پلمداری می‌کنند. در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند و چون خدا برای قومی آسیبی بخواهد هیچ برگشتی برای آن نیست و غیر از او حمایتگری برای آنان نخواهد بود.

تعبیر به کار رفته در این آیه، که با لمدک تفاوتی در آیه دیگری (لفال / ۵۳) نیز آمده است، گویای سنت الهی در خصوص تحولات اجتماعی می‌باشد. مطابق این سنت «لسان، سرزوشت خود را با دست خود رقم می‌زند؛ و بدون تردید اعمال لسان در ساخت و تغییر شرایط پیرامونی دخیل است». (مدرسی، ۱۴۱۹: ۵ / ۳۱۰) برابر این آیه، آدمی محکوم شرایط محیطی نیست و نمی‌توان او را زندی «چهار زندان» دلست؛ همان‌ها که «علت‌هایی هستند که اراده من آزاد لنتخاب‌کننده را در خود می‌فشزند و محدود و مقید می‌سازند و به جای من لنتخاب می‌کنند؛ [و] عبارتند از جبر طبیعت، جبر تاریخ، جبر جامعه، جبر خوشتن». (شریعتی، ۳۷۸: ۱۶۹)

به لحاظ تکوین، شرایط محیطی بر لسان احاطه ندارد و او را مقهور خویش نمی‌سازد، بلکه لسان شرایط را تحت سلطه درمی‌آورد. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۳ / ۲۸) بر این مبنای این آیه، قلموی عمومی و کلی را بیان می‌کند؛ قلموی سرزوشت‌ساز و حرکت‌آفرین و همداردهند!

این قلمون که یکی از پایه‌های اسلسی جهان‌بینی و جامعه‌شناسی در اسلام است، به ما می‌گوید: مقدرات شما قبل از هر چیز و هر کس، در دست خود شما است، و هرگونه دگرگونی در خوشبختی و بدبختی اقوام در درجه اول، به خود آنها بازمی‌گردد. شمس، طالع، اقبال، تصادف، تأثیر اوضاع فلکی و مانند اینها هیچ‌کدام پایه ندارد، اساس و پایه این است که ملتی خود بخواهد سربلند و سرفراز و پیروز و پیشرو باشد، یا خودش به ذلت، زبونی و شکست‌تن دردهد، حتی لطف خداوند، یا مجازات او، بی‌مقدمه دامان هیچ ملتی را نخواهد گرفت، بلکه این اراده و خواست ملت‌ها، و تغییرات درونی آنهاست که آنها را مستحق لطف یا مستوجب عتاب خدا می‌سازد. (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲ / ۱۸۴)

تبیین تأثیر گلمری بشر در جهان گرچه پرده برداشتن از امری تکوینی و آشکار ساختن

حقیقتی خارجی است، لکن بیان آن در قرآن کریم بدون افزودن حاشیه و توضیحی افزون‌تر، گویای پذیرش آن در حوزه اعتباریات و امور تشریحی است. به بی‌ی دیگر، این نقل بدون تعلیقه در کلام الهی، مؤید آن است که لسانی که در شرایط زندگی خویش به صورت فعال تأثیرگذار است، در این حضور فعال بر حق می‌باشد.

سکوت قرآن پس از حکایت این حقیقت عالم تکوین، مَهر تأییدی بر نقش آفرینی آدمی در هر آنچه به او مربوط می‌شود و سرزوشت او را می‌سازد؛ و این یعنی برای لسان حق تعیین سرزوشت قائل شدن، و او را لایق چنین نقش آفرینی شمردن.^۱

و از اموری که تأثیر آشکار در سرزوشت لسان دارد، حکومت و دولتی است که آدمی تحت حاکمیت آن زندگی می‌نماید، و قولینی است که بر فرد و جامعه حکم می‌راند. به یقین اگر تأثیر آدمی را در سرزوشت خویش و شرایط اجتماع برحق دانستیم، باید برای اظهار نظر او در امور حکومتی نیز اعتبار قائل شویم، و او را در آن شریک بدانیم. نترسیم از اینکه گفته شود لسان باید بتولد فرد حاکم بر خود، و جهت‌گیری قولین حاکم بر روابط اجتماعی خویش را انتخاب نماید؛ مگر این سخن چیزی فراتر از این کلام الهی است که:

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا. (انسان

۱. نکته نملد که این برداشت از آیه سلیقه طولانی ندارد، بلکه ظاهراً از دوران سیدجمال‌الدین اسدآبادی و شاگردان او این چنین تفسیر شده است. قدمای مفسران، و به تبع آنان پارهای از بزرگان معاصر نیز آیه را به گونه دیگری فهم کرده‌اند. علامه طباطبایی در تفسیر آیه کریمه می‌نویسد: چکیده‌اش این است که خداوند چنین حکم رانده و حکمش را حتمی کرده که نعمت‌ها و موهبت‌هایی که به لسان می‌دهد، به حالات نفسی خود لسان مربوط باشد، که اگر آن حالات موافق با فطرتش جریان یافت. آن نعمت‌ها و موهبت‌ها هم جریان داشته باشد، مثلاً اگر مردمی به خاطر استقامت فطرتشان، به خدا ایمان آورده و عمل صالح کردند، به دنبال آن نعمت‌های دنیا و آخرت به سویشان سرازیر شود، همچنان که فرمود: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَخْنَا عَنْهُمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكُن كَادِبُونَ». (اعراف/ ۹۶) و تا آن حالت در دل‌های ایشان دوام داشته باشد، این وضع از ناحیه خدا دوام یابد، و هر وقت که ایشان حال خود را تغییر دادند، خداوند هم وضع رفتار خود را عوض کند و نعمت را به نعمت مبدل سازد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱ / ۳۰)

و آنگاه در سایه توجه به این قلمون عام الهی است که ادامه آیه شریفه معنای اصلی خویش را می‌بلد که: «وقتی خداوند برای مردمی بدی بخواهد - که البته نمی‌خواهد؛ مگر آنکه ایشان خود را تغییر دهند، و از زی عبودیت و مقتضیات فطرت خارج شوند - هیچ‌کس نیست که از شقاوت و نقیمت، و یا عذاب او جلوگیری به عمل آورد.» (طبلطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱ / ۳۱)

به این ترتیب بطلان توهم دلالت آیه بر قول به جبر به‌خوبی روشن می‌شود.^۲
پیامبر اکرم ﷺ آنگاه که با علی بن ابی‌طالب در خصوص آینده امت اسلام و علی علیه السلام سخن می‌گوید، می‌فرماید:

يَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ لَكَ وِلَاةٌ أُمَّتِي فَإِنْ وَلَّوْكَ فِي غَافِيَةٍ وَاجْتَمَعُوا عَلَيْكَ بِالرِّضَا فَتَمِّمْ بِأَمْرِهِمْ، وَ إِنْ اخْتَلَفُوا عَلَيْكَ فَدَعُهُمْ وَ مَا هُمْ فِيهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَيَجْعَلُ لَكَ مَخْرَجًا. (بن‌طاووس، ۳۷۵: ۲۴۸ و ۲۴۹)^۳

ای پسر ابی‌طالب ولایت من برای تو است، پس اگر با عقیقت و سلامتی تو را ولی قرار دادند، و با رضایت بر تو اتفاق کردند، به امر آنان قیام کن، و اگر اختلاف کردند، آنان را به خودشان و آنچه به آن مشغول اند واگذار؛ که هم‌لباسه زودی خداوند برای تو مخرج قرار دهد و برای تو فرج رسد. (شهیدی گلپایگلی، بی‌تا: ۳۷)

۱. اکنون سخن از اصل حق لسان و نقش داشتن او در تعیین حاکم و دولت است. مسلماً نمی‌توان هرگونه اظهارنظر و رأی مردم، و همه‌گونه تعیین آنها را مورد تأیید شارع مقدس شمرد.
۲. امام فخر رازی قول قلمون به دلالت آیه بر رد سخنان معتقدان به جبر را نقل می‌کند، و در مقام پلمسج به آن برمی‌آید. (رازی، ۴۲۰: ۱۹ / ۲۰)
۳. سید بن طاووس این روایت مهم را از کلینی نقل کرده است و می‌گوید: «قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ فِي كِتَابِ الرِّسَالِ: عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بِإِسْنَادِهِ قَالَ: . . . لَكِنْ چنين كتلی از کلینی در دست نبود، و در کافي یا کتب اصلی دیگر نیز نشلی از این روایت نیافتیم.

این کلام رسول خدا دلالت روشنی بر به رسمیت شناختن نقش رعایا در اختیار والی، و مدخلیت رأی و نظر شهرفردان در جواز شرعی اعمال ولایت دارد؛ گرچه از جلب «والی برحق» بوده باشد.

این دستور پیامبر اکرم ﷺ که «إِنْ اِخْتَلَفُوا عَلَيْكَ فَدَعْهُمْ وَ مَا هُمْ فِيهِ» مطابق اصل «دلالت امر بر وجوب»، جواز اعمال ولایت امیرمؤمنان، والی برحق مسلمان، منصوب از سوی رسول اکرم ﷺ را متوقف بر پذیرش و عدم اختلاف امت می‌کند؛ به گونه‌ای که اگر مردم دچار اختلاف‌رأی شدند و حاکمیت امیرمؤمنان را نپذیرفتند،^۱ چنان‌که تاریخ چهار صدر اسلام گویای همین رویکرد تباه است، سکوت و دخالت‌نکردن حاکم‌ها در امور جامعه، بر علی بن ابی‌طالب واجب می‌شود. بنابراین، حاکمی که مورد اقبال مردم نباشد، حق اعمال ولایت در امور را نخواهد داشت؛ و اقبال و لتخاب مردم، مشروعیت‌بخش تصرفات حاکم‌ها والی می‌باشد.^۲

امیرمؤمنان، بارها در نهج‌البلاغه، بر دخالت قبول رعایا در امر حاکمیت تأکید می‌کند:

وَ إِنَّمَا الشُّورَى لِمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ فَإِنْ اجْتَمَعُوا عَلَى رَجُلٍ وَ سَمَّوْهُ إِمَامًا كَانَ ذَلِكَ لَهِ رِضَا فَإِنْ خَرَجَ عَنْ أَمْرِهِمْ خَارِجٌ بَطْعَنٌ أَوْ بِدْعَةٌ رَدَّوْهُ إِلَى مَا خَرَجَ مِنْهُ فَإِنْ أَبِي قَاتَلُوهُ عَلَى اتِّبَاعِهِ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ وَ وَلَاهُ اللَّهُ مَا تَوَلَّى. (شریفرسی، بی‌تن ۶ / ۲۶۷)

و شورا درباره خلافت، حق مهاجرین و انصار است. و چنانچه آنان بر مردی گرد آمدند و او را پیشوای خود نامیدند، این سبب خشنودی خداوند است. و اگر کسی به عیبجویی کرد و تهمت ناروا زد، از جمع بیرون شد، باید او را از راهی که رفته بازگرداند. و اگر نپذیرفت، با او پیکار کنند. زوایه راه لهل ایمان

۱. مسلم است که رعایا در این نپذیرفتن «والی برحق» بر حق نیستند و عاصی‌اند، لکن این تغییری در وظیفه حاکم ایجاد نمی‌کند.

۲. این روایت، گرچه بر مشروعیت فقهی حکومت حاکم منتخب و مقبول مردم دلالت ندارد، لکن به روشنی بر عدم مشروعیت فقهی حکومت حاکم غیرمنتخب و غیرمقبول دلالت می‌نماید.

نرفته و سخن حق را نپذیرفته است. و آنگاه خداوند نیز هر آنچه شایسته است بر سرش آورد (احمدزاده، ۳۷۸: ۱: ۲۴۹)

صراحت این کلام نورلی و دلالت آن بر مطلوب، جای تردیدی باقی نمی‌گ‌نماید. درست است که پارهای از جزئیات روایت به تنقیح و تبیین نیاز دارند، و از آن جمله است اختصاص حق رأی به مهاجران و لصار، و نیز اعلام رضایت الهی به نتیجه شورای مهاجران و لصار در امر خلافت رسول الله و امامت مسلمانان؛ لکن اساس دخالت رأی و نظر مردم در استواری زعامت و زمامداری، برای داوطلبان آن از این سخن نورلی به درستی دلسته می‌شود.^۱

اما اختصاص حق رأی به مهاجران و لصار در این روایت، با توجه به مخطوب نامه، قلیل درک است. امیرمؤمنان این سخن را خطاب به «معاویة بن ابی‌سفیان» بیان می‌نماید؛ هنگامی که حضرت با اصرار فراوان مهاجران و لصار خلافت را پذیرفته و مردم هم با ایشان بیعت کرده بودند.

اگر لفظ «إِنَّمَا» را در این عبارت دال بر حصر بدانیم، بعید نیست که حصر در این کلام، حصر اضافی باشد. طبق این احتمال، مراد حضرت، تعریض بر معاویه بود که از طلقاء بود، نه از مهاجران و لصار، و به استحقاق نداشتن او برای خدشه در حقیقت اتفاق رأی مهاجران و لصار بر خلافت امیرمؤمنان و بیعت با ایشان اشاره داشت؛ همان حقیقتی که امیرمؤمنان در پاسخ به نامه معاویه، به آن تصریح می‌کند و می‌فرماید:

مَا أَنْتَ وَالْفَاضِلَ وَالْمَفْضُولَ وَالسَّائِسَ وَالْمُسُوسَ، وَمَا لِلطَّلَقَاءِ وَالْأَبْنَاءِ الطَّلَقَاءِ وَالْأُولَى
الْمُهَاجِرِينَ الْأُولَى وَتَرْتِيبَ دَرَجَاتِهِمْ وَتَعْرِيفَ طَبَقَاتِهِمْ. (شریفری، بی‌تا، ن ۲۸ / ۳۸۶)

تو را چه به اینکه برتر و فروتر کیست و رعیت و رهبر کدام است؟ آزادشدگان و فرزندان آنان را به این حرفها چه کار، که میان مهاجران نخستین و ترتیب درجات آنها و شناسایی ردههای ایشان را از هم تمییز بدهی و ارزیابی کنی.

(احمدزاده، ۳۷۸: ۱: ۲۶۴)

۱. این کلام آشکارا بر مشروعیت فقهی حکومت حاکم منتخب و مقبول شهروندان دلالت می‌نماید.

بر این اساس نمی‌توان از این عبارت علی بن ابی‌طالب علیه السلام تفاوت میان شهروندان در حق اظهارنظر را نتیجه گرفت، و به عدم تساوی آرای رعایا در امور اجتماعی حکم کرد.

مطلب دیگر اینکه امیرمؤمنان برای اثبات حقیقت خویش در امر خلافت و حکومت بر مسلمانان، به رضایت خداوند به نتیجه شور مردم در امر خلافت و امامت استناد نمود، و این مطلب با اعتقاد ما (لتصلبی بودن منصب امامت و خلافت رسول الله) منافات دارد.

برای حل این شبهه، برخی شارحان، کلام امیرمؤمنان را حمل بر تقیه کردند، چراکه «اگر آن حضرت به نص رسول الله بر امامت استناد می‌فرمود، به معنای رد خلافت خلفای پیشین بوده و مخلف مطلق کسی بود که با آن حضرت بیعت کرده بود». (ابن ابی‌الحدید، ۳۳۷: ۱۴ / ۳۶)

برخی هم مطلب امام را از باب جدل و الزام خصم به آنچه با مبنای خود او سازگار می‌آید دسته‌بندی (مجلسی، ۳۶۶: ۳ / ۲۷) چراکه «آن‌ان به نص اعتقاد نداشتند، بلکه نزد ایشان، تنها دلیل بر نصب امام، همان اجماع مسلمانان بود، پس اگر حضرت به دلیل نقلی و نص صریح احتجاج می‌کرد، نمی‌پذیرفتند». (بحرللی، ۳۶۲: ۴ / ۳۵۴)

گروه سوم آن را از باب اجماع دخولی دارای ارزش و اعتبار می‌دانند، (حسینی شیرازی، بی‌تا: ۳ / ۴۳۶) چراکه «قطعاً مهاجرین و انصار، بر امری باطل اجماع نخواهند نمود، زیرا امام معصوم به عنوان سید و رئیس آنان بوده و همراه آنان است». (موسوی، ۳۷۶: ۴ / ۳۸)

بعید نیست سخنی به جز اینها گفت؛ اینکه کلام حضرت، نظر به عهدی باشد که پیامبر اکرم با ایشان بسته بود، که در عین حقیقت ولایت حضرت، اگر این ولایت با اقبال عمومی رویه‌رو نشد، بر ایشان واجب است دم فرو بندد و همراهی با عموم را برگزیند؛ و با عنایت به اینکه به یقین خشنودی الهی در عدم افتراق و پیشگیری از نزاع و جنگ داخلی امت اسلام است، این معاهده رسول الله در کلام امام المتقین به «خشنودی خداوند نسبت به اتفاق آرای مهاجرین و انصار» معنا شده است، چون «وجدان پاک و عقل سلیم مردم، همان پیامبران درونی‌اند که هر حکمی را صادر کنند، حکم الهی می‌باشد و هیچ جای تردید نیست که هجوم بی‌ظنیر مردم برای انتخاب امیرمؤمنان به تحریک وجدان پاک و عقل سلیم آنان بود و بس». (جعفری، ۳۷۶: ۲ / ۳۳۶)

أَمَّا وَ الَّذِي فَلَقَ الْخَبَّةَ وَ بَرَأَ النَّسْمَةَ لَوْ لَا

حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ يُوْجِدُ النَّاصِرَ وَ مَا
أَخَذَ اللَّهُ عَلَيَّ الْعُلَمَاءَ أَلَّا يَقَارُوا عَلَيَّ كَطَيْبَةٍ ظَالِمٍ وَ
لَا سَعْيٍ مَطْلُومٍ لِأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَيَّ غَارِبَهَا وَ لَسَقَيْتُ
آخِرَهَا بِكَأْسٍ أَوْلَهَا وَ لَأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَزْهَدُ
عِنْدِي مِنْ غَفْطَةٍ عَنَزٍ. (شريفرضی، بی‌تا: ن ۳ / ۵۰)

سوگندبده خدایی که دانه را شکافت و جان را آفرید، اگر حضور فراوان
بیعت‌کنندگان نبوده و یران حجت رابر من تمام نمی‌کردند، و اگر خداوند از علما
عهد و پیمان نگرفته بود که بر لبر شکم‌پارگی ستمگران، و گرسنگی مظلومان،
سکوت نکنند، مهلر شتر خلافت رابر کوهان آن انداخته، ره‌ایش می‌ساختم، و
آخر خلافت رابه کلسه اول آن سیراب می‌کردم، آنگاه می‌دیدید که نیب‌ای شما
نزد من از آبینی بزغله‌ای بی‌ارزش‌تر است. (دشتی، ۳۷۹: ۴۹)

آنگاه که امیرمؤمنان از به دست گرفتن زمام امور اجتماعی امت اسلام سخن می‌گفت، با
اینکه منصوب از سوی رسول‌الله و دارای ولایت حقّه بوده است، لکن بازهم حضور مردم را
سبب قبول زمامداری برمی‌شمارد.^۱

به تحقیق تأکید آن حضرت بر مدخلیت رویکرد مردم در این پذیرش، مسبوق به مبنای
مقبول ایشان در حکمرانی بر مردم می‌باشد. کلام نورانی امام، بی‌پرده بر عدم جواز اجبار
شهروندان بر پذیرش زمامداری ولیّ برحقّ دلالت می‌نماید، بلکه این ولیّ برحقّ است که اگر
با رویکرد مردم روبه‌رو شد، چاره‌ای جز قبول زعامت امت نخواهد داشت.

۱. الگوهای گستره خارجی حاکمیت

در قلمرو خارجی قدرت حکومت، الگوهای گوناگونی قبل‌تصور است، و هرآنچه در مورد
اعمال قدرت حاکم گفته می‌شود، در هریک از این الگوها در گستره معین نیز به کار خواهد
آمد. هر عملی که بتولد حدّ فاصل میان دو منطقه زیست‌سلسلی دارای تمرکز، قدرت

۱. محمدجواد مغنیه تعبیر به «حضور الحاضر» را به معنای وضعیت اجتماعی حاضر در آن زمان، و
فساد و تباهی منتشر شده در آن جامعه می‌داند؛ که پس از اتمام حجت الهی به واسطه «وجود الناصر»
و عدم علو نسبت به سکوت در برابر فساد و گمراهی اجتماع، امیرمؤمنان به عهدی الهی اشاره
می‌نماید که از سوی خداوند از تملی دشمنان گرفته شده است که به یاری مظلومان برخیزند و به
احقاق حقوق غصب‌شده آنان توسط ظالمان و ستمکاران بشتابند. (مغنیه، ۳۵۸: ۱ / ۹۸)

تصمیم‌گیر تلقی شود، شایستگی دارد که مرزی برای دو قدرت مرکزی دل‌سته شود. برای تبیین گستره دولت اسلامی، باید مرزهای قدرت حکومتی گواگونی را که قبلاً تصورند - چه متفکری آن را به عنوان مرز دولت مطرح کرده، و چه قلمی نداشته باشد - را تبیین کرد و آنگاه با اصول راهنمای مسئله سنجد و بعد به داوری نشست.

یک. مرزهای قومیتی (زبانی)

مطابق این الگو، هر یک از اقوام دارای زبان یکسان، دولتی مستقل از صاحبان زبان‌های دیگر خواهند داشت؛ البته اگر لهجه‌های گوناگون یک زبان را نیز، معیاری برای دوگمگی قومی بدلیم، تعداد دولت‌های مسلمان بیش از این مقدار هم خواهد شد، بلکه گاه یک شهر یک دولت خواهد داشت!

در این الگو، سخن از ولایات خودگردان تابع حکومت مرکزی نیست؛ بلکه بحث بر سر جواز تشکیل دولت‌های متعدد مستقل، با تملی لوازم آن، می‌باشد. همچنین لزوماً میان این دولت‌های متعدد، فاصله طبیعی وجود ندارد، و چنین نیست که دو دولت، در دو سوی کوه، دره، دریا یا رودخانه‌ای قرار داشته باشند؛ بلکه دو قوم و قبیله غیرهم‌زبان، اگرچه کنار هم زندگی کنند، دو حکومت متفاوت با تمام لوازم آن خواهند داشت.

بر وفق گزارشات مربوط به تمدن‌های بشری مضبوط در کتب تاریخ تمدن، اگر نظام زندگی قبیله‌ای و ساختار قدرتی را که در آن حاکم بود و هست، خارج از تعریف دولت و قدرت مورد بحث بدلیم، چنین گستره‌ای برای دولت، در هیچ برهه‌ای از تاریخ، و در هیچ منطقه‌ای از زمین مورد قول یا عمل قرار نگرفته است و هیچ‌گاه تفاوت زبان، موجب عدم دست‌اندازی قوم قوی‌تر بر زمین‌ها و معادن طبیعی قوم ضعیف‌تر، و تحت‌فرمان درآوردن آن نگشته است.

به بیان روشن‌تر، تفاوت قومیتی و زبانی، در تاریخ تمدن بشری، در هیچ زمانی عامل چندگمگی دولت‌ها نبوده است؛ اگرچه به طور قهری، غالب شهروندان یک دولت به زبان واحدی گفتگو می‌کردند.

دو. مرزهای جغرافیایی طبیعی

بر اساس این الگو، قدرت دولت‌ها به ناهمواری‌های جغرافیایی محدود می‌گردد که به طور

طبیعی میان ساکنان زمین فاصله نداشته است. گستره حاکمیت هر دولت، حداکثر محدود به فضای به هم پیوسته از زمین‌های قابل سکونت است. چه جزیرهای تنها در دل اقیانوس باشد، یا شبه‌جزیره‌های متصل به سرزمین اصلی، یا منطقه‌ای ساحلی در محاصره دریا و کوهستان، یا دشتی گسترده و هموار تا دامنه کوه‌های دور دست، یا قطعه زمینی در تنگه درهای میان دو رشته کوه.

این مرزبندی، علاوه بر وجاهت طبیعی، از توجیهات سیلسی - نظامی ویژه‌های نیز برخوردار می‌باشد. عبدالقاهر بغدادی جواز تشکیل دو دولت اسلامی را مسبوق به «وجود دریایی که ملاح از رسیدن نیروهای نظامی کمکی به دولت دیگر گردد» (القلسمی، ۱۴۰۵: ۳۳۲) می‌داند، و امام الحرمین جوینی نیز «بُعد مسافت، و وجود موانع» (همان: ۳۲۶) را برای تجویز برقراری دو حکومت اسلامی لازم می‌شمارد؛ لکن تفاوت زبانی و قومیتی اقوام ساکن در یک منطقه جغرافیایی پیوسته، مجوزی برای تشکیل دولت‌های متعدد اسلامی نمی‌گردد.

اگر به تاریخ تمدن‌های بشری بنگریم، جز در قرون اخیر که دولت‌های استعمارگر دامنه مستعمرات خود را تا دورترین نقاط عالم گسترده، گستره قدرت دولت‌ها بیشتر به مرزهای طبیعی محدود شده بود.

درست است که بخت‌النصر و کوروش به فراسوی مرزهای طبیعی لشکر کشیدند، و اسکندر مقدونی و چنگیز مغول به دزور دیدن موانع کوه‌ها و دریاها برای اشغال بلاد دور دست، دست زدند، لکن همه اینها به تشکیل دولتی بزرگ با مرکزیت واحد نینجامید.

سه. مرزهای جغرافیایی سیاسی

مطابق الگوی سوم، محدوده اعمال قدرت دولت‌ها را مرزهای رسمی بین‌المللی تعیین می‌نماید. هر کشوری، تنها در گستره‌ای که در جغرافیای سیلسی جهتی برای او به رسمیت شناخته شده است، اختیارات حکومتی دارد و ساختار قدرت خود را متناسب با آن قلمرو شکل می‌بخشد. تعداد نمایندگان مجلس قانون گذاری، وسعت دستگاه قضا، توان و تجهیزات نیروهای انتظامی و نظامی، و حتی وزن تأثیرگذاری در مجامع بین‌المللی، تابعی از حیطه مرزهای رسمی پذیرفته شده جهتی برای اعمال قدرت دولت مرکزی‌اند.

این مرزبندی، وجاهت بین‌المللی دارد و پشتوله اعتبارش نیز پروتکل‌ها و پیمان‌نامه‌های جهلی است که اغلب، بلکه عموماً، مورد امضای عموم دولت‌ها می‌باشد، از همین رو در هم ریختن این مرزها و تهاجم و اشغال کشورهای مستقل دیگر، علی‌الاصول با مقلبله و مخالفت سازمان‌ها و جوامع جهلی روبه‌رو خواهد شد.^۱

ترسیم خطوط مرزی میان دو کشور، تابع ضوابط و مقررات دقیق و موشکافانه‌ای است که گاه با نزاع‌های دوستانه یا خصمه مزمونی پیگیری می‌گردد. نزاع دامنه‌دار و گاه خفینی که سال‌ها، بر سر مالکیت سرزمین‌هایی همچون قبرس، کشمیر، جزایر فالکلند، جزایر ثلاث، یا «رژیم حقوقی دریای خزر» و سهم هریک از همسایگان این دریاچه در آن در گرفته بود و گاه همچنان ادامه دارد، گویای اهمیت و حساسیت این مرزبندی جهلی برای حاکمیت حاکمان بلاد مختلف می‌باشد.

مطابق این الگو، حکومت‌های اسلامی متعددی امکان حضور در عرصه جهلی را خواهند داشت، اگرچه تفاوت اقوام ساکن در یک کشور، و اختلافات زبانی و قومیتی موجب گسست کشور و تشکیل دولت‌های متعدد اسلامی در داخل مرزهای بین‌المللی نمی‌باشد، همچنان‌که ناهمواری‌های جغرافیایی مجوز تعدد دولت‌های اسلامی نمی‌گردد. براساس نقل تاریخی، معاویة بن ابی‌سفیان بنی‌ملک ملر این الگو در امت اسلامی است. وی پس از نبردهای خفین صفین، در نامه‌ای به امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌نویسد: «اگر خواستی، عراق برای تو باشد و شام از آن من، و شمشیر از سر این امت برداشته شود و خون‌های مسلمانان تا این حد ریخته نشود». (ابن‌جوزی، ۴۱۲: ۵ / ۶۳؛ ابن‌کثیر، ۴۰۷: ۷ / ۳۲۲)

چهار. مرزهای اعتقادی

طرفداران این الگو بر این باورند که همه معتقدان به دین اسلام، باید زیر حاکمیت یک دولت

۱. البته این امر، وفق اصول و حقیقت است؛ نه مطابق واقعیت خارجی! بلکه آنچه در جهان خارج اتفاق می‌افتد، آن است که دولت‌های قدرتمند، در درهم‌نوردیدن مرزهای بین‌المللی و اشغال کشورهای ضعیف‌تر، رعایت هیچ پیمان بین‌المللی را نمی‌کنند، و از مقلبله و مخالفت تأثیرگرا جوامع و سازمان‌های جهلی نیز در امان هستند.

مرکزی درآیند، و گستره حکومت اسلامی به بلندای حضور امت مسلمان باشد؛ مرز بلاد اسلام با بلاد کفر دامنه زیستبوم مسلمانان را تعیین می‌کند، نه اختلاف زبانی، زاهمواری‌های طبیعی، یا مرزهای بین‌المللی.

این الگو هم وجاهت‌نقلی اسلامی دارد و با مقتضای ادله شنیداری دین‌سازگار است^۱ و «اخبار و روایاتی که بر وجوب وحدت امام حکم می‌نمود، طبق اطلاق خود، این‌گونه تعدد امامت را نیز نفی می‌کند»، (متظری، ۱۴۰۸: ۱/ ۴۱۹) و هم دارای توجیهاات عقلی - سیلمسی می‌باشد که: وجود دولت‌های کوچک هیچ اشکالی ندارد، در صورتی که مجموعه آنها زیر نظر یک رهبر و حکومت واحد کار کنند و رهبر واحد پراکندگی‌هایشان را بر طرف و ارتباط بین مجموع آنها را محکم کند و به همه آنان در شرایط لازم یک حکم و دستور عمومی ابلاغ نماید؛ به گونه‌ای که همه آنها یک دولت مقتدر واحد به حساب بیایند که هر دولت کوچکی پشتوله دولت دیگر به شمار آید، نظیر ایالات متحده آمریکا و اتحاد جماهیر شوروی، اما تعدد حکمرانان مستقل در رأی و اراده، در همه امور، بدون رهبری واحد که امور آنان را منظم و اختلافاتشان را برطرف کند، زمینه اختلاف را باقی می‌گذرد. (همان: ۴۱۹ و ۴۲۰)

تعدد دولت‌های اسلامی در تاریخ اسلام سلیقه‌ای کمتر از وحدت دولت دارد. بخش اعظم سرگذشت امت اسلام را «وحدت حاکمیت اسلامی» تشکیل می‌دهد و دوران طلایی تمدن اسلامی^۲ در سایه دولت واحد بروز می‌یابد. فترت بلاد اسلامی از زمانی اوج گرفت که به نام استقلال، جامعه یکپارچه اسلامی را به کشورهای کوچک و متفرق تبدیل کردند.

داوری

می‌توان الگوهای مرزبندی خارجی قدرت دولت را تحت دو عنوان کلی گنجانده سه الگوی اول، در اساس «تعدد دولت‌های اسلامی» اشتراک دارند، درحالی‌که الگوی چهارم مسبوق به «عدم جواز تعدد دولت اسلامی» است. پس لازم است تا در جواز یا عدم جواز تعدد دولت‌های

۱. آنچه در تبیین اصل اول از اصول راهنما گذشت، می‌تولد مستند این الگو باشد.

۲. اوج تمدن اسلامی را متعلق به قرن چهارم هجری می‌دانند.

اسلامی، با تکیه بر اصول محوری مسئله به بررسی بنشینیم، و ادله معتقدان به هر یک از دو مطلب اسلامی را محک بزنیم.

برخی از کسانی که قائل به جواز تعدد دولت‌های اسلامی شده‌اند، و دولت واحد را در واقع غیرقابل دستیابی، یا غیرقابل دفاع شمرده‌اند، در استدلال خود می‌گویند:

براساس نظریه انتخاب، هر حکومتی محدود به قلمرو منتخب‌کننده‌ها است. براساس این نظریه، معقول نیست فقیه منتخب گروهی بر گروه دیگر حکم براند، مگر گروه دوم او را به حاکمیت بپذیرد. بنابراین براساس نظریه انتخاب، «دول متعدد اسلامی» می‌تولیم داشته باشیم؛ البته مطلوب این است که دول متعدد مسلمان با یکدیگر متحد شوند و «اتحاد جماهیر اسلامی» تشکیل شود، اما این وحدت و تعدد براساس «اراده ملی» و «مصالح امت» تعیین می‌شود، بنابراین براساس نظریه انتخاب «مسئله حاکمیت ملی» با «وحدت دینی» قابل جمع است. (کدیور، ۳۶۹: ۱۷۲)

صاحب این سخن، وحدت دولت اسلامی را با اصل لزوم «رعایت مداخلیت رأی موافق رعایا در حاکمیت حاکم اسلامی» (اصل دوم از اصول راهنما در مسئله) نلسازگار شمرده است، لذا از معقول نبودن حکم راندن فقیه منتخب یک گروه از رعایا، بر گروه دوم که در انتخاب فقیه حاکم نقشی نداشته‌اند، سخن می‌گوید.

تشکیل «اتحاد جماهیر اسلامی» ایده‌ای است که این نویسنده برای برآوردن الزامات اصل «مسئولیت مسلمان نسبت به سرنوشت یکدیگر» (اصل اول از اصول راهنما در مسئله) مطرح کرده است، و «پذیرش حاکمیت فقیه منتخب گروه اول از سوی گروه دوم» تنها راه چاره‌ای است که، به باور او، می‌تولد تنافی دولت اسلامی واحد را با اصل دوم راهنما در مسئله مرتفع سازد که صد البته چاره‌ای ناچار است.

این اشکال بر امکان تحقق حکومت واحد، و استدلال بر لزوم تعدد دولت‌های اسلامی را می‌توان با طراحی سازوکاری ویژه در انتخاب فقیه حاکم پلسخ گفت. به این ترتیب:

اجماع همه امت در یک مرحله برای تعیین امام واحد با توجه به دوری کشورها

از یکدیگر و گستر دگی شهرها اگر چه دارای مشکلاتی است، امامی توان بیا
انتخاباتی در دو مرحله یا چند مرحله این مشکل را بر طرف کر د بدین گونه که
مر دم در یک مرحله نمایندگان کارشناس خویش را انتخاب کنند و رهبر کل
توسط کارشناسی که برای این جهت از جنب رعایا بر گز یده شده اند مشخص
شود. (منتظر ی، ۱۴۰۸: ۱ / ۴۲۰)

گروهی دیگر، جواز تعدد دولت را مسبوق به شرایط محیطی می دلند؛ یا به علت وجود
مولع طبیعی، که «بین دو کشور دریایی فاصله باشد به گونه ای که نتولند اهل هریک از دو
کشور نصرت و یاری خود را به دیگری برسانند، که در این صورت جایز است برای اهالی
هریک از کشورها که با فردی از اهالی همان ناحیه عقد امامت برقرار کنند». (القلمسی،
۱۴۰۵: ۳۲۲) یا به علت بُعد مسافت، که «منطقه ها از یکدیگر دور باشد و مولع مختلف دو
امام را از یکدیگر دور نموده باشد». (همان: ۳۲۶)

این مشکل در وضعیت کنونی جهان، به دلیل پیشرفت فناوری در عالم ارتباطات و
سرعت نقل و لتقال سربازان و تجهیزات جنگی و ... نمی تولد ملعی در تحقق دولت واحد
اسلامی باشد.

از سوی دیگر، در استدلال برای تثبیت وجوب تشکیل حکومت اسلامی واحد و رد تعدد
دولت های اسلامی، گفته لد:

پیمان رهبری بستن با دو نفر در یک سرزمین که محدوده رهبری آنان بیا
یکدیگر تداخل و برخورد داشته باشد، جایز نیست، و اجماع نیز بر این معنی
منعقد است. (همان)

دیگر لدی از همین طائفه این گونه نتیجه می گیرند:

در هر زمان لممت برای یک نفر منعقد می گر دد و دیگران زیر پرچم او باید
باشند؛ و اگر دیگران بدون سبب و علتی که موجب عزل او باشد بر وی خروج
کر دند، از بغات محسوب می گر دند. (همان: ۳۲۲)

این استدلال قبل مناقشه است، زیرا تحصیل اجماع کاشف از رأی معصوم در چنین مسئله‌ای عادتاً ناممکن است. نتیجه‌ای هم که بر این پایه مترتب کرده‌اند، به روشنی با اصل لزوم رعایت «مدخلیت رأی موافق رعایا در حاکمیت حاکم اسلامی» (اصل دوم از اصول راهنما در مسئله) متعارض است. اجبار مردم سایر بلاد اسلامی به اطاعت و قبول ولایت فقیه منتخب از سوی یک طائفه، نفی مدخلیت رأی آنان در سرزوشت سیلسی بلدشان است.^۱

نتیجه

وحدت یا تعدد دولت اسلامی، با منع یا الزامی از سوی منبع دینی رویه‌رو نیست و هر چهار الگو می‌تولند با رعایت شرایط لازم، مورد پذیرش و برآورده الزامات اصول راهنمای حاکم در مسئله باشند، البته با توجه به شرایط جهتی روز و لزوم معتبر دلستن مرزهای بین‌المللی، چاره‌ای جز پذیرش الگوی سوم نیست؛ و باید در همدلی رعایا و هماهنگی زلمداران کشورهای اسلامی، با حفظ استقلال و اختلاف مشی دولت‌ها، متناسب با مقتضیات مصالح ملی هر یک، کوشید تا مصالح عمومی امت اسلامی در برابر دشمنان مشترک اسلام، از سوی تمام مسلمانان برآورده شود.

ب) دیدگاه دوم: اعمال قدرت داخلی حکومت

کاربرد قدرت حکومتی در امور شهروندان، تابع چه حدودی است؟ آیا دولت اسلامی مجاز است در تمام عرصه‌های زیست (فردی و جمعی) مداخله کند و تمام حوزه‌های شخصی و

۱. در صورتی که قائل به نظریه لتصاب باشیم [فقیه حاکم را منصوب از جانب خداوند بدانیم، که رعایا با بیعت با او، در واقع پی به این لتصاب می‌بزند] تلمی فقهان‌ایب امامند، اولین فقیه‌ی که «مبسوط الید» شد، وظیفه همگامی، یاری وی است برای اقامه دولت حق؛ لئلا ما یک حکومت اسلامی خواهیم داشت و حاکم آن «ولی امر مسلمین جهان» خواهد بود. اصولاً چنین حکومتی «امّ القرای جهان اسلام» است و لازم نیست خبرگامی از سراسر گیتی در «کشف مصداق» ولی فقیه شرکت کنند. همین که بخشی از ایشان او را کشف کردند، او «ولی امر مسلمین جهان» خواهد بود. البته اگر در دو نقطه زمین، دو فقیه تشکیل حکومت دهند، طبق نظریه لتصاب، فقیه افضل ولی امر است و بر دیگری واجب است تحت ولایت فقیه افضل لجام وظیفه کند. با توجه به عدالت فقها هرگز مشکل تراحم تصور کردی هم نیست. (کدیور، ۳۶۹: ۷۳)

اجتماعی را تحت ضوابط حکومتی درآورد یا ساحت امور خصوصی از تعرض حکومت مصون است و دولت تنها در ساحت امور عمومی جامعه حق دخالت دارد؟

برای پاسخ به این پرسش نخست باید جایگاه حریم خصوصی آحاد جامعه را از نظر شارع مقدس بشناسیم و حرمت آن را ببینیم. باید دید آیا آنچه عرف مردم «حریم» می‌نامد و دارای حرمت می‌دلد، در عرف شارع نیز «حریم» است و حرمت دارد، یا شرع حرمتی در هیچ عرصه‌ای برای زندگی شهروندان در نظر نمی‌گیرد، و زلممدار حق همه‌گونه مداخله در تمام امور را دارد؟

حقیقت این است که «حریم خصوصی شهروندان» در منظر اسلام یک اصل اساسی در روابط و مناسبات اجتماعی است و جایگاه ویژه‌ای دارد و آیات و روایات فراوانی از زوایا و حیثیت‌های گوناگون، بر لزوم حفظ حریم خصوصی افراد، و عدم جواز تصرف بدون جلب رضایت صاحب آن، دلالت می‌کنند. این آیات از روشن‌ترین آیاتی است که این اصل را بیان می‌فرماید و دلالت آشکاری بر آن دارد:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ
بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ
خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ * فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا
أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ
ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ
عَلِيمٌ. (نور / ۲۷ و ۲۸)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به خانه‌هایی که خانه‌های شما نیست، داخل
مشوید، تا اجازه بگیرید و بر اهل آن سلام گوید. این برای شما بهتر است،
بلشد که پند گیرید؛ و اگر کسی را در آن نیفتید، پس داخل آن مشوید تا به
شما اجازه داده شود و اگر به شما گفته شد «برگرید»، برگرید؛ زیرا آن برای
شما سزاوارتر است، و خدا به آنچه انجام می‌دهید، داناست.

در این دو آیه کریمه، به سه حالت مختلف اشاره شده است که حاصل هر سه حالت، لزوم
حفظ حریم خصوصی مردم است.

آیه دوم «حکم داخل شدن در خطه غیر را اگر کسی که اجازه دهد در آن نباشد، بیان
کرده است، و آیه قبلی حکم آن فرضی را بیان می‌کرد که اجازه دهنده‌ای در خطه باشد، اما

حکم این صورت که کسی در خطه باشد ولی اجازه ندهد، بلکه از دخول منع کند» (طبلبایبی، ۱۴۱۷: ۱۵ / ۱۱۰) در ادامه آیه دوم بیان شده است.

از نکات زیبایی که می‌توان از این آیات برداشت کرد این است که مخاطب آیات، اگرچه مؤمنان هستند، لکن خطه‌هایی که ورود به آنها مورد بحث است، اختصاص به مسلمانان ندارد. به بیان دیگر لزوم ورود با اطلاع و اذن صاحب خطه نسبت به مسلمان بودن یا نبودن او اطلاق دارد، بنابراین در جامعه اسلامی حریم خصوصی تملی مردم، مؤمن و ذمی، محترم است. همچنین امری که در این آیه نسبت به رعایت حریم افراد وارد شده است، و طبق آنچه در مباحث اصول فقه ثبت شده است «حقیقت در وجوب» بوده، و یا حداقل «ظهور در وجوب» دارد، نسبت به شخص مأمور مطلق می‌باشد، و اطلاق آن افراد عادی و عوامل حکومتی را، به طور مساوی، تحت پوشش قرار می‌دهد.

«تجسس از احوال محرمانه» یکی از مظاهر تجاوز به حریم خصوصی شهروندان جامعه است. در این زمینه نیز آیات و روایات فراوانی مبنی بر نهی مؤکد شارع مقدس از جلسوسی و کسب مخفیانه اخبار به چشم می‌خورد. در صریح‌ترین آیه می‌خوانیم:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ
إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُمْ
بَعْضًا أَيُّجِبُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا
فَكَرَهُتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ. (حجرات / ۱۲)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از بسیاری از گمان‌ها بپرهیزید، زیرا پاره‌ای از گمان‌ها گناه است، و جلسوسی مکنید، و بعضی از شما غیبت بعضی نکند، آیا کسی از شما دوست دارد گوشت برادر مرده‌اش را بخورد؟ از آن بدتان می‌آید، [پس] از خدا بترسید که خدا توبه‌پذیر مهربان است.

مفسران با دقت در معنای لفظ «تجسس» آن را کسب هرگونه خبری ندلسته‌اند و می‌گویند «کلمه «تجسس» - با جیم - به معنای پی‌گیری و تفحص از امور مردم است، اموری که مردم عنایت دارند پنهان بماند و تو آنها را پی‌گیری کنی تا خیردار شوی». (طبلبایبی، ۱۴۱۷: ۱۸ / ۳۲۳) در واقع کسب اخباری را که صاحبان خبر از اطلاع یافتن

کسب‌کننده خبر رضایت ندارند، «جلسوسوی» می‌نامند.^۱

این آیه کریمه از سه چیز نهی کرده است: بدگمائی، جلسوسوی و بدگویی؛ که هر سه از مصادیق تجاوز به حریم شخصی افراد می‌باشد.

برخی مفسران رابطه این سه کار را چنین دسته‌بندی کرده‌اند: «گمان بد سرچشمه تجسس، و تجسس موجب افشای عیوب و اسرار پنهانی، و آگاهی بر این امور سبب غیبت می‌شود که اسلام از معلول و علت همگی نهی کرده است». (مکارم‌شیرازی، ۳۷۴: ۲۲ / ۱۸۴) بعضی دیگر از بزرگان درباره تفاوت و اشتراک غیبت و تجسس می‌گویند:

فرق غیبت با تجسس تنها در این است که غیبت اظهار عیب مسلمانی برای دیگران است - چه اینکه عیبش را خود ما دیده باشیم یا از کسی شنیده باشیم - و تجسس عبارت است از اینکه به وسیله‌ای به عیب او علم و آگاهی پیدا کنیم، ولی در اینکه هر دو عیبجویی است، مشترک هستند، در هر دو می‌خواهیم عیبی پوشیده، آشکار شود در تجسس برای خود ما آشکار شود و در غیبت برای دیگران. (طباطبایی، ۴۱۷: ۱۸ / ۳۲۵)

مفسران کلام الهی، با توجه به همین ارتباط وثیق و تنگاتنگ، گفته‌اند:

همین تعلیلی که در جمله «أَيُّجِبُ أَخَذَكُمْ أَنْ يَأْكُلَ...» برای حرمت غیبت آمده، تعلیل برای حرمت تجسس نیز هست ...، یعنی تعلیل باشد برای هر دو جمله؛ هم جمله «وَلَا تَجَسَّسُوا» و هم جمله «وَلَا يَغْتَاب بَعْضُكُم بَعْضًا». (همان)

پس این آیه کریمه دلالت قطعی بر حرمت تجسس دارد؛ و خوردن گوشت جسد مرده برادر نیز هم بر غیبت صدق می‌کند، هم بر تجسس.

وليس الاكذب يأكل لحم ذئب و يأكل بعضنا بعضا عينا
(طبرسی، ۴۰۶: ۹ / ۲۰۶)

۱. به بیان علامه طباطبایی واژه «تجسس» نیز همین معنای را می‌دهد، با این تفاوت که تجسس در شر استعمال و تجسس در خیر به کار می‌رود.

البته باید توجه داشت که مواردی را که فقیهان حکم به جواز غیبت می‌دهند، نمی‌توان محکوم به جواز تجسس دانست، زیرا فقیهان می‌گویند: «اگر کسی صفات ظاهر و آشکار دیگری را بیان کند غیبت نخواهد بود. مگر اینکه قصد ملامت و عیب‌جویی داشته باشد که در این صورت حرام است»، (مکارم‌شیرازی، ۳۷۴: ۲۲ / ۱۹۲) لکن مناط جواز غیبت در چنین حالتی، برای تجسس تحقق نمی‌یابد.

نهی از تجسس در روایات نیز زیاد به چشم می‌خورد. احادیث متعددی از پیامبر اکرم و امیرمؤمنان علیه السلام در جوامع روایی شیعه و سنی در این خصوص هست. شاید دلیل فراوانی چنین روایاتی از این دو معصوم در مقایسه با ائمه دیگر این است که هر دو مدتی از عمر شریف خود را در جایگاه زمامداری دولت اسلامی گذرانیدند.

رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله مطابق آنچه «ابو برزه اسلمی»^۱ از خطبه ایشان نقل می‌کند، فرمود:

يا معشر من آمن بلسانه، و لم يدخل الإيمان
إلى قلبه، لا تتبعوا عورات المسلمين، فإن من
تبع عورات المسلمين، فضحه الله في قعر بيته.
(زحیلی، ۴۱۸: ۲۶ / ۲۵۶؛ قرطبی، ۳۶۴: ۱۶ / ۳۳۳)^۲

ای کسانی که به زبان مؤمن شده‌اید اما ایمان را در قلب خود نفوذ نداده‌اید، در امور پنهانی مسلمانان کنکاش نکنید، چون هر کس در امور پنهان مسلمانان تجسس کند، خدا او را بی‌آبرو خواهد ساخت، اگر چه در پستی‌های خفته‌اش باشد.

تعبیر تندی که رسول الله در این خطبه به کار برده است، از ناروایی دریدن حریم اشخاص پرده برمی‌دارد. آن حضرت چنین افرادی را مسلمانی می‌داند که اعتقادی بی‌بنیاد دارند و تنها در زبان باور خود به مبای دین را اظهار می‌مایند.

۱. «إسمه نضلة بن عبید، له ضحیة: ابو عبدالله اسماعیل بن ابراهیم الجعفی البخاری». (بخاری، بی‌تا: ۹۲)

۲. همین سخنان از ائمه معصومین علیهم السلام هم نقل شده است. (کلینی، ۳۶۵: ۲ / ۳۵۵، ح ۵-۲)

امیرمؤمنان علیه السلام هم می‌فرماید:

تتبع العورات من أعظم السوءات. (تمیمی آمدی، ۳۶۶: ۴۵۱)

تجسس در امور پنهانی مردم از بزرگ‌ترین بدکرداری‌هاست.

ممکن است به نظر برسد، همان‌گونه که برخی از بزرگان اهل‌نظر چنین گفته‌اند (منتظری، ۱۴۰۸: ۲ / ۵۴۶؛ مکارمشیرازی، ۳۷۴: ۲۲ / ۱۸۷ و ۱۸۸) این نهی‌ها و ممانعت‌ها در مورد تجسس افراد عادی جامعه است، نه جلسوسی و کنکاشی که از جلب حکومت اسلامی نسبت به امور پوشیده رعایا، در جهت مصالح جامعه صورت می‌گیرد.

در پاسخ باید گفت:

اولاً، این سخن مطلق است و اطلاق آن پرده‌ری‌های دولتی را نیز شامل می‌شود. ثانیاً، از آن روشن‌تر، کلامی است که امیرمؤمنان علیه السلام، در مقام اوامر حکومتی در عهدنامه مالک اشتر ابراز داشته، و زمامدار منصوب خود را از هرگونه تجسس در زوایای پوشیده زندگی مردم بازداشته است. آن حضرت می‌فرماید:

لَا تَكشِفَنَّ عَمَّا غَابَ عَنْكَ مِنْهَا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ تَطْهِيرُ
مَا ظَهَرَ لَكَ وَاللَّهُ بِحُكْمِ عَلِيِّ مَا غَابَ عَنْكَ فَاسْتُرِ
الْعَوْرَةَ مَا اسْتَطَعْتَ بِسُتْرِ اللَّهِ مِنْكَ مَا تُجِبُّ سِتْرَهُ مِنْ
رَعِيَّتِكَ (شریفرضی، بی‌تا: ن ۵۳ / ۴۲۹)

هر چه از زشتی‌های مردم بر تو پوشیده است، در پی کشف آن مباش، چون تو موظفی حتی عیب‌های آشکار ایشان را پوشیده داری، و خدای آنچه از تو پنهان است، حکم می‌فرماید، پس تمامی توانی زشتی مردم را پرده‌پوشی کن، تا خداوند هم زشتی‌های تو را که دوست داری از چشم رعیت پنهان بماند، پرده‌پوشی کند. (بهشتی، بی‌تا: ۳۳۹)

در روایات ما عدم جواز تصرف بدون اذن در اموال دیگران، به عنوان اصل مسلم عقلی و شرعی، مورد استناد قرار گرفته است. از عبارات متداول مفروغ عنه میان فقها و محدثان شیعه و سنی، برگرفته از اخبار و روایات این جمله است که «لَا يَجِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي

گستره دخلت حکومت و حق حاکمیت از منظر قرآن و نهج البلاغه □ ۲۲۵

مَالٍ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ». (صدوق، ۳۹۵: ۲ / ۵۲۱: علملی، ۱۴۰۹: ۹ / ۵۴۱) این امر تا جایی مورد اهتمام شارع است که امام باقر علیه السلام می فرماید:

من دخل علی مؤمن فی منزله بغیر اذنه، فدمه
مباح للمؤمن فی تلك الحال. (مفید، ۳: ۴۱۳: ۲۵۹)
کسی که بدون اذن مؤمنی به خانه او داخل شود، ریختن خونش بر صاحبخانه در آن حال مباح است.

حتی به فرموده پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله «گاه کردن به نوشته کسی بدون اذن او، به منزله نگاه کردن در آتش است». (احسائی، ۴۰۵: ۱ / ۱۸۱)

نتیجه

امور شخصی شهروندان، از مرزهای داخلی لازم الرعاية برای زلمداران جامعه اسلامی است و تا ضرورت حکومتی و مصالح عمومی اقتضا نکند، و حفظ حریم خصوصی افراد در تعارض با تأمین و تحکیم صلاح و فلاح اجتماع قرار نگیرد، تعرض به این حریم برای حاکمان جایز نخواهد بود.

آنچه مورد بحث و جدل زیاد قرار گرفته است و می گیرد، «تعیین مصادیق حریم» و مرزهای این مرز داخلی حکومت است. که تبیین این مطلب و تعیین این مصادیق، نزاعی صغروی و خارج از مجال این مقاله می باشد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. شریف رضی (گردآورنده)، بی تا، **نهج البلاغه**، تصحیح صبحی صالح، قم، دل لهرجه.
۳. بن لبی لحمد، عز لمین بلو حامد، ۳۳۷، **شرح نهج البلاغه**، قم، کتبخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۴. بان لجوزی، أبو لفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد، ۱۹۲ ق، **المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک**، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دل لکتب

لعلمیة

۵. ابن بلویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، ۱۳۹۵ ق، **کمال الدین**، تهران، دل لکتب
لإسلامیة.
۶. ابن کثیر للمشقی، للمعلیل بن عمر، ۱۴۰۷ ق، **البدایة و النهایة**، بیروت، دل لفکر.
۷. حسائی، ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ ق، **عوالی الآلی**، قم، سید لشهدا.
۸. احمدزاده ناصر، ۱۳۷۸، **ترجمه نهج البلاغه**، تهران، ترفی، چ دوم.
۹. بحرئی، میثم بن علی بن میثم، ۱۳۶۲، **شرح نهج البلاغه**، بی‌جا، نشر لکتاب، چ دوم.
۱۰. بخاری، ابو عبد الله للمعلیل بن بلویه، بی‌تا، **التاریخ الکبیر**، دیار بکر، لمکتبة لإسلامیة.
۱۱. بهبودی، محمدا بقر، ۱۳۶۳، **گزیده کافی**، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. بهشتی، محمد، بی‌تا، **ترجمه نهج البلاغه**، بی‌جا، انتشارات شهردور باهمکاری تلبان.
۱۳. تمیمی آمدی، عبدلولوحد، ۱۳۶۶، **غور الحکم و درر الکلم**، قم، فتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. جعفری، محملمتقی، ۱۳۷۶، **ترجمه و تفسیر نهج البلاغه**، تهران، فتر نشر فرهنگ
للامی.
۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ ق، **وسائل الشیعة**، قم، آل لیت^۸.
۱۶. حسینی شیرازی، سید محمد، بی‌تا، **توضیح نهج البلاغه**، تهران، دل ترک لشیعة.
۱۷. دشتی، محمد، ۱۳۷۹، **ترجمه نهج البلاغه**، قم، مشهور، چ اول.
۱۸. رزی، امام فخر الدین، ۱۴۲۰ ق، **مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)**، بیروت، دل إحاء
لترک لعربی، چ سوم.
۱۹. زحیلی، وهبة بن مصطفی، ۱۴۱۸ ق، **تفسیر المنیر**، بیروت، دمشق، دل لفکر لمعاصر.
۲۰. سید بن طاووس، ۱۳۷۵، **کشف المحجة لثمره المهجة**، قم، بوستان کتاب، چ دوم.
۲۱. شریعتی، علی، ۱۳۷۸، **چهار زندان انسان**، تهران، قلم، چ سوم.
۲۲. شهیدی گلپلگانی، سید محمدا بقر، بی‌تا، **برنامه سعادت**، تهران، مرتضوی.
۲۳. طلب لیبی، سید محمدا حسین، ۱۴۱۷ ق، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم، نشر
لإسلامی.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۰۶ ق، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت، دل

لمعرفة.

۲۵. طوسی، محمد بن حسن، ۳۶۵، **تهذیب الأحكام**، تهران، دل لکتاب الإسلامية.
۲۶. فضل الله، سیلمحمدحسین، ۱۴۱۹ق، **تفسیر من وحی القرآن**، بیروت، دل لملاک للطباعة و نشر، چ دوم
۲۷. الفاسمی، ظفر، ۱۴۰۵ق، **نظام الحكم فی الشریعة والتاریخ الإسلامی**، بیروت، دل لفائس
۲۸. قرطبی، محمد بن احمد، ۳۶۴، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران، ناصر خسرو.
۲۹. کابور، محسن، ۳۷۹، **دغدغه های حکومت دینی**، تهران، نشر نی.
۳۰. کر لاجکی، بلولفتح، ۱۴۱۰ق، **کنز الفوائد**، قم، دل لذخائر.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب، ۳۶۵، **الکافی**، تهران، دل لکتاب الإسلامية.
۳۲. کمره لی، محمدبقر، بی تا، **گنجینه معارف شیعه (ترجمه کنز الفوائد)**، تهران، فردوسی.
۳۳. مجلسی، محمد بقر، ۳۶۶، **شرح نهج البلاغة المقتطف من بحار الأنوار**، علی نصاریان، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۴. مدرسی، سیلمحمدتقی، ۱۴۱۹ق، **تفسیر من هدی القرآن**، تهران، دل مجبی لحسین.
۳۵. مغیة، محمدجواد، ۱۳۵۸ق، **فی ظلال نهج البلاغة**، بیروت، دل لعلم للملایین، چ سوم
۳۶. مفید (شیخ مفید)، محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ق، **الإختصاص**، قم، کنگره جهانی هزله شیخ مفید.
۳۷. مکار شیرزی، ناصر، ۳۷۴، **تفسیر نمونه**، تهران، دل لکتاب الإسلامية.
۳۸. منتظری، حسینعلی، ۱۴۰۸ق، **دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامية**، قم، لمركز لعالمی للترجمات الإسلامية، چ اول.
۳۹. موسوی، سیلمعبدسعلی، ۳۷۶، **شرح نهج البلاغه**، بیروت، دل لرسول الاکرم، دل



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی