

عدالت سیاسی از منظر قرآن و روایات: تأملی در برابری سیاسی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۱۷

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۹/۲۹

محمود شفیعی*



مسئله پژوهش حاضر این است که: بر اساس آموزه‌های قرآنی و روایی، عدالت سیاسی چه نسبتی با برابری سیاسی مطرح در نظام‌های مردم‌سالار دارد؟ پاسخ این است که برابری مطرح در نظام‌های مردم‌سالار در سه عرصه فلسفی (مقدمه و زمینه‌ساز برابری سیاسی)، سیاسی و غیرسیاسی (لازمه برابری سیاسی) با روح آموزه‌های دینی هماهنگ است؛ درعین حال، تفسیر دینی از برابری سیاسی و نیز برابری غیرسیاسی ملازم با برابری سیاسی، تفاوت‌هایی جزئی با برابری مطرح در نظام‌های مردم‌سالار دارد. به منظور اثبات فرضیه، دو آموزه کلامی - فقهی «اباحه» و «عدم ولایت» مبنای تحلیل قرآنی - روایی قرار گرفته است. آن روی سکه، اصل اباحه مشروعیت‌یابی توافقات اجتماعی شهروندان جامعه دینی، برای تنظیم قواعد عمومی جامعه است و اینکه قوانین دولتی زمانی مشروع است که افزون بر هماهنگی با قوانین مصرح شرعی، از خواست مردم سرچشمه گیرد. همچنین اصل عدم ولایت، بیانگر مشارکت حداکثری مردم در اداره سیاسی، عدم دخالت دولت در حوزه خصوصی و نظارت مردم بر تصمیم‌های سیاسی است. آموزه‌های دینی هماهنگ با دو اصل یادشده، برابری ذاتی انسان‌ها را تأیید می‌کنند، ولی در برابری سیاسی، بین حاکمیت و حکومت تفاوت قائل‌اند و در برابری‌های اقتصادی و اجتماعی، همراه با تأیید برابری نسبی مطرح در نظام‌های مردم‌سالار، از آن فراتر رفته، با قاطعیت تمام وظایف گسترده‌ای را متوجه جامعه و حکومت می‌سازند.

کلیدواژگان: عدالت سیاسی، مردم‌سالاری، برابری سیاسی، اباحه، عدم ولایت.

* دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مفید (shafiee.mahmood@gmail.com).



۱. مقدمه

معتبرترین منبعی که مسلمانان اصول سیاسی خود را از آن اقتباس می‌کنند، کتاب آسمانی قرآن است. سنت، در ادامه قرآن، سخن شخص پیامبر است که از سوی خدا خارج از وحی، الهام شده است و با عنوان «حدیث یا سنت پیامبر» شناخته می‌شود (خدوری، ۱۳۹۴، ص ۲۲). خدوری به درستی اشاره کرده است که «در قرآن و سنت، بعد از وجود خداوند واحد به هیچ اصل دینی و اخلاقی به اندازه اصول راستی، برابری و میانه‌روی تأکید نشده است. اولاً به خاطر ارزش ذاتی این اصول، و ثانیاً بیشتر به عنوان واکنشی علیه نظم اجتماعی قبل از اسلام که هیچ توجهی به عدالت نداشت یا توجه کمتری به آن داشت» (همان، ص ۳۳). به اجماع علمای شیعه، سنت پیشوایان معصوم نیز در تبیین اصول و فروع شرع، همسان سنت پیامبر شمرده می‌شود.

نظم اجتماعی عادلانه و ستمگرانه در هر نظام اقتصادی و سیاسی، ناشی از چندوچون ثروت و قدرت است. دو پدیده ثروت و قدرت در تاریخ زندگی اجتماعی بشر، همیشه با دو چهره منفی و مثبت، نقشی کلیدی در سعادت و شقاوت جوامع و انسان‌ها ایفا نموده‌اند. قرآن کریم به مثابه کتاب هدایت و راهنمای انسان به سعادت جامع دنیوی و اخروی، این دو چهره را مورد توجه قرار داده و با نگاهی انتقادی و از منظری هنجاری، راه و چاه شکل گرفته پیرامون این دو حوزه را تبیین کرده است. قارون ثروت و فرعون قدرت، نشان‌دهنده نمادین صورت نامطلوب این دو پدیده در قرآن است و در مقابل، انتشار ثروت (انفاق)، تأسیس و توزیع قدرت (بیعت و شورا)، سهیم شدن حداکثری تک‌تک بندگان خدا در این دو نعمت (برخورداری همگانی از ثروت و ولایت و خیرخواهی همگانی در قلمرو جامعه و سیاست) و بالاخره، تلقی امانت از قدرت و سپردن آن به شایستگان، وضعیت آرمانی ممکن را در این زمینه رقم می‌زند.^۱ به تبع، روایات اهل بیت نیز به سان قرآن به

۱. آیاتی درباره وضعیت مطلوب: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (بقره: ۳). «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا» (فتح: ۱۰). «فَمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ فَادَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» (آل عمران: ۵۹). درباره این آیات توضیح بیشتری در متن مقاله بیان خواهد شد. «وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (مائده: ۲). «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»

تبیین هنجاری دوگانه ثروت و قدرت پرداخته‌اند.

مسائل عدالت سیاسی، با عدالت در حوزه اقتصاد که به توزیع عادلانه کالاهای اقتصادی مربوط است، عدالت اجتماعی که بهره‌مندی عادلانه خدمات اجتماعی را در میان گروه‌های مختلف جامعه بررسی می‌کند و نیز عدالت در حوزه مباحث فردی که به وضعیت روحی و رفتاری افراد در ارتباط با خدا، طبیعت، انسان‌های دیگر و خود می‌پردازد، متفاوت است. از این نظر، کسانی که بحث عدالت سیاسی را از عادل بودن فرد آغاز می‌کنند و لازمه نظام سیاسی عادلانه را، عادل شدن افراد جامعه می‌پندارند و از این منظر نظریه‌های عدالت سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را نقد می‌کنند، صورت مسئله عدالت سیاسی را درست طرح نمی‌نمایند.^۱ عدالت سیاسی ابتدا به نهادهای سیاسی مربوط است؛ همان‌طور که عدالت اقتصادی و اجتماعی ابتدا به نهادهای اقتصادی و اجتماعی مربوط است.^۲ از این‌رو، عدالت سیاسی در خصوص افراد به این صورت قابل طرح است که «حقوق انسان به‌عنوان عضوی از جامعه چیست؟» (همان، ۱۳۹۴، ص ۱۵)؛ چراکه در نهایت عدالت سیاسی موجب بهرمندی حداکثری افراد از حقوق سیاسی می‌شود و در برخورداری آنها از مواهب و نتایج زندگی سیاسی تأثیر مثبت ایفا می‌کند. به همین شکل در سایه عدالت سیاسی، مظالم سیاسی به حداقل خواهد رسید و در نتیجه، تعداد ستمگران و ستم‌دیدگان سیاسی کاهش خواهد یافت. همچنین زمانی که به توزیع مواهب مادی



(نحل: ۹۰). «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ يُطِيعُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (توبه: ۷۱). «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا» (نساء: ۵۸).

۱. محمدتقی کریمی در مقاله‌ای با عنوان «درآمدی بر شاخص‌های عدالت سیاسی در الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت» با نقد دیدگاه‌های غربی، از جمله نظریه رالز درباره عدالت، تلاش کرده عدالت سیاسی را در پیوند با فرد عادل و رفتار او در زندگی خصوصی و عمومی مطرح کند. او ناخواسته مباحث کلامی و فقهی را با مباحث جامعه‌شناسی و علم سیاست مخلوط کرده است. (نک: کریمی، ۱۳۹۱، ص ۲۵-۴۴).

۲. طرح مستقیم عدالت سیاسی در سطح اجتماعی با منطق دینی نیز هماهنگ به نظر می‌رسد؛ چراکه علامه طباطبایی طی گفتار مفصلی ذیل آیه ۲۰ سوره آل عمران (إِيا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَ رَابِطُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) استدلال کرده است که بر اساس این آیه و آیات فراوان دیگر، احکام و قوانین اسلام به‌طور کلی معطوف به اجتماع است. علامه حتی احکام فردی را نیز با استدلال فقهی و قرآنی غیرمستقیم به جامعه برگردانده است (نک: طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۲۱-۱۳۱ و موارد دیگر).



اقتصادی و ارائه خدمات اجتماعی حداقلی ذیل مباحث عدالت سیاسی توجه می‌شود، تنها به‌عنوان زمینه‌های لازم غیرسیاسی برای رسیدن به عدالت سیاسی، مورد بحث قرار می‌گیرد. به عبارتی، بحث منافع خالص نیست، بلکه مسئله منافع شهروندی مطرح است (Pettit, 2004, p69-150).

در این پژوهش با اصل قرار دادن عدالت به‌عنوان معیاری عقلی برای ثروت و قدرت درست و بی‌عدالتی به‌عنوان معیاری عقلی برای ثروت و قدرت نادرست، با چند مفروض مشخص که اینک مورد اشاره قرار می‌گیرد، درصدد یافتن معیارهای قرآنی برای قدرت سیاسی عادلانه (مشروع) و ستمگرانه (نامشروع) هستیم. هماهنگی متقابل عقل و شرع، اختصاص بخشی از احکام ارشادی^۱ به تجربه‌های عدالت تاریخی و اجتماعی، در نظر گرفتن مجموعه آموزه‌های مولوی قرآن و حدیث به‌عنوان ماده خام برای تعقل از طریق اجتهاد و امکان طرح عدالت سیاسی ذیل مباحث اخلاق‌گرایانه وظیفه‌گرا همانند طرح آن ذیل مباحث عمل‌گرایانه (پراگماتیستی) نتیجه‌گرا (صافی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۰؛ اسلامی، ۱۳۸۷، ص ۳۴-۵) مهم‌ترین مفروضات پژوهش حاضر به شمار می‌آیند. با توجه به گستردگی مباحث عدالت سیاسی، پس از تعریف عدالت سیاسی و استخراج ارکان آن در وجه تاریخی و اجتماعی، تنها بر مؤلفه‌های مربوط به برابری سیاسی متمرکز خواهیم شد.

۲. چستی عدالت سیاسی

عدالت را در وجه سیاسی نمی‌توان یک‌بار برای همیشه تعریف کرد؛ چراکه سیاست امری تاریخی و اجتماعی است و امر اجتماعی و تاریخی نمی‌تواند ثابت باشد و مدام در سیلان است. از این‌رو، در سیر تاریخی بحث عدالت، تعریف عدالت در دنیای قدیم با تعریف عدالت در جهان جدید در عین ارتباط با همدیگر، تفاوت‌های جدی یافته است. تعریف عدالت از زمان افلاطون و ارسطو تا زمان حاضر که معروف‌ترین نظریه‌پرداز عدالت، یعنی جان رالز بدان توجه کرده، در تحول بوده است. عدالت در دوران کلاسیک یونان باستان، قرون

۱. در یک تقسیم‌بندی اوامر الهی به دو دسته ارشادی و مولوی تقسیم می‌شوند. بخشی از اوامر ارشادی، هدایت‌کننده انسان به مدرکات قبل از شرع است که به‌وسیله عقل فطری یا تجربی خود انسان به‌دست آمده است؛ درحالی‌که اوامر مولوی تشریحات الهی است که قبل از تشریح، انسان با تکیه بر عقل لزوم آن را نمی‌توانسته به‌دست آورد و خدا از ناحیه خدایی خود آنها را تشریح کرده و انسان به دلیل بنده خدا بودن بعد از فهم آن اوامر به آنها گردن می‌نهد.

وسطا، رنسانس، عصر روشنگری، مدرنیته و پست‌مدرن، همواره با تعریف‌های گوناگون مورد توجه قرار گرفته است (رک: حقیقت، ۱۳۷۶). بنابراین، چاره‌ای جز طرح عدالت به‌مثابه یک مسئله دائمی مستحده نیست. در این صورت، مسئله ما این است که عدالت در آخرین تعریف خود که مقبولیت عام یافته، با نگاه دینی مورد بازنگری قرار گیرد و در چارچوب دینی امکان عملی پذیرش آن میسر شود.

با نگاهی تخصصی، تعریف عدالت سیاسی در تاریخ و جامعه جدید کار آسانی نیست. هر مکتب سیاسی تعریفی خاص از رفتار سیاسی درست و شایسته و رفتار نادرست و غیرقابل دفاع به شکل مشروع ارائه می‌دهد. سودمندگرایی (Utilitarianism) به‌عنوان یک مکتب، سنجه اصلی درستی و نادرستی یک رفتار سیاسی را مقدار سودرسانی آن به بیشترین افراد ارزیابی می‌کند. مارکسیسم نهاد سیاسی قابل دفاع و غیرقابل دفاع را به مقدار حمایت آن از استثمار یا رهایی از آن در رابطه دو طبقه استثمارگر و تحت استثمار ارتباط می‌دهد و از این نظر به ارزیابی اخلاقی دولت‌ها می‌پردازد. با این استدلال، آنها تنها از دولت‌های سوسیالیستی و کمونیستی دفاع می‌کنند و دیگر شکل‌های تاریخی دولت‌ها را به‌عنوان ابزار دست طبقه استثمارگر ظالمانه می‌دانند و طرد می‌نمایند. مارکسیسم با این معیار می‌تواند طیف گوناگونی از نظام‌های سرمایه‌داری را ارزیابی کند و سرمایه‌داری با ابعاد استثماری محدود را از سرمایه‌داری با ابعاد گسترده استثماری از هم جدا نماید. سنت قرارداد اجتماعی، پاسخ سومی به این مسئله که نظام سیاسی عادلانه و ناعادلانه چگونه قابل شناسایی است، ارائه می‌دهد. در این سنت، مشروعیت دولت ناشی از قرارداد است. قراردادگرایان به‌رغم اختلافات فرعی گوناگون، رضایت مردم تحت حکومت را سرمنشأ مشروعیت دولت می‌پندارند. به نظر اینها، اگر دولتی با رضایت مردم همراه نباشد، باید ساقط شود. البته این سه سنت فکری سیاسی به‌رغم تفاوت‌ها، همپوشانی هم دارند؛ چراکه همه آنها در دوره روشنگری ریشه دارند که فیلسوفانی چون دکارت، لایبنیتز، اسپینوزا، کانت، جان لاک، برکلی و هیوم، کوشیدند زندگی اجتماعی عقلانی را بر اساس اصول علمی تجربی و ایده آزادی بشر مبتنی بر حقوق فردی توضیح دهند. در واقع این سنت‌ها تفسیرهای گوناگونی از اصول روشنگری و حقوق فردی ارائه داده‌اند (Shapiro, 2003, p15-17). به هر ترتیب، امروزه وجه مسلط در تعریف عدالت سیاسی با بحث قرارداد اجتماعی و در نهایت با مردم‌سالاری پیوند خورده است و درک تجربی جدید از این مقوله، در گرو پرداختن به مردم‌سالاری و مقومات آن است.





۳. مردم‌سالاری معیاری جدید برای دولت مشروع

امروزه کامل‌ترین نظریه سیاسی توجیه‌کننده دولت مشروع،^۱ مردم‌سالاری است. البته مردم‌سالاری از قدیم مطرح بوده است، ولی این ایده سیاسی، تحول مهمی در سنت روسویی^۲ در شکل مدرن تجربه کرده و معنایی جدید درون آن شکل گرفته است. در این نگاه، مردم‌سالاری با اراده عمومی برآمده از قرارداد اجتماعی پیوند می‌خورد. در مردم‌سالاری، مشروعیت حکومت ناشی از این است که مردم در ساختن حکومت‌هایی که سرنوشت آنها در جامعه به تصمیم‌های آن حکومت‌ها وابسته است و نیز در جایگزین کردن دولت‌ها، نقش اساسی ایفا کنند. استدلال این است که هرچند گفته می‌شود مردم‌سالاری در تضاد با حقیقت‌بابی و نیز حقوق فردی است، بر هر جایگزین دیگر ادعایی، در تضمین و تعیین صحت و سقم ادعاهای سیاسی در عرصه عمومی و نیز حمایت از حقوق افراد، برتری دارد (Ibid, p18-19). از این‌روست که امروزه تمامی حکومت‌ها از همه طیف‌های ایدئولوژیک در تمامی مناطق جهان می‌کوشند خود را تحت لفافه مردم‌سالاری قرار دهند و این نشان‌دهنده کلیدی بودن مردم‌سالاری در مشروعیت سیاسی است. هیچ حاکمی (لیبرال، محافظه‌کار، شایسته‌سالار یا تساوی‌طلب، تک‌فرهنگ‌گرا یا چندفرهنگ‌گرا، ملی‌گرا یا جهان‌وطن‌گرا، [رهبر مذهبی یا رهبر سکولار] همگان) در جهان امروز - هرچند به نوع خاصی از مردم‌سالاری معترض باشد یا به مردم‌سالاری‌های موجود حمله کند - خود را خارج از دایره مردم‌سالاری تعریف نمی‌کند؛ هرچند در عمل از مردم‌سالاری طفره برود (ibid, p203-204).

۴. اصول مردم‌سالاری

مردم‌سالاری در معنای امروزی متضمن چند اصل اساسی است: نخستین اصل مردم‌سالاری، برابری (Equality) است. بعضی معتقدند ریشه این اصل از مسیحیت

۱. مشروعیت در ادبیات سیاسی دارای دو جنبه جامعه‌شناختی و اندیشه‌ای است. در ادبیات دینی، مشروع بودن به شرعی بودن دولت مربوط است. دولتی شرعی است که بتوان آن را با اصول شریعت توجیه کرد. از سوی دیگر، درون ادبیات دینی، هم سیاستمداران و هم علما عدالت و مشروعیت را اغلب به‌جای یکدیگر به‌کار برده‌اند (نک: خدوری، ۱۳۹۴، ص ۲۴-۲۵).

۲. ژان ژاک روسو، فیلسوف اتریشی فرانسوی، نخستین نظریه‌پرداز است که مسئله حقوق سیاسی را مورد توجه قرار داده است و تنها از رهگذر یک قرارداد اجتماعی مبتنی بر اراده عمومی دولت‌های مشروع و نامشروع را تفکیک کرده است (نک: روسو، ۱۳۴۵).



گرفته شده است که روح انسان‌ها را برابر می‌داند. بعضی نیز ریشه آن را به فلسفه ارسطو (حیوان ناطق بودن همه انسان‌ها)، روسو (تولد آزاد همه انسان‌ها به شکل طبیعی) و دکارت (برابری همه افراد در دلیل یا منطق درست) ارجاع می‌دهند. نتیجه‌ای که از این آموزه فلسفی در بعد سیاسی در قرن هیجدهم در فرانسه گرفته شد، این بود که حالا که انسان‌ها در منطق برابرند، در خصوص حکومت بر امور خود نیز حق مساوی دارند. آنان برای حفظ این برابری و به‌منظور غلبه بر محیط که انسان‌ها را نابرابر می‌کند، بر آموزش همگانی تأکید کردند (جهانبخش، ۱۳۸۲، ص ۹-۱۰). جیمز برایس برابری سیاسی را در این می‌داند که همه شهروندان در اداره جامعه سهم مساوی داشته باشند و برای رسیدن به مقام سیاسی شایستگی مساوی رعایت شود. البته او شرط سنی، تحصیلات و نداشتن سوءسابقه را می‌پذیرد (همان، ص ۱۱). بسیاری برابری سیاسی را به حق رأی مساوی تعبیر کرده‌اند، نه حق مساوی در تصمیم‌گیری که عملاً امکان‌پذیر نیست و به افراد مشخصی تعلق می‌گیرد. بعضی برابری را همان حکومت اکثریت و امکان اعمال نفوذ برای تک‌تک افراد تا حد شرکت در انتخابات تفسیر کرده‌اند. آنتونی مک‌گان دو معنای برابری در رأی دادن و برابری در تصمیم‌گیری را از هم جدا کرده و هرکدام را مستقل مورد تحلیل قرار داده است. او معنای اول برابری را تناسب (proportionality) و معنای دوم آن را حکومت اکثریت (Majority rule) دانسته است (Anthony McGan, 2006, p35 and p60). البته نظریه‌پردازان بسیاری تصریح کرده‌اند که برابری سیاسی، مستلزم برابری نسبی در درآمد، ثروت و موقعیت اجتماعی است (جهانبخش، ۱۳۸۲، ص ۱۱-۱۲). همچنین، اعتقاد عموم بر این است که برابری، لازمه رسیدن به آزادی است که خود رکن دیگر دموکراسی به شمار می‌رود (همان، ص ۱۲).

دومین اصل مهم مردم‌سالاری، آزادی (Liberty) است. آزادی مخالف بردگی، اسارت یا سلطه سیاسی است. آزادی در معنای منفی برداشته شدن محدودیت‌هاست. آزادی سیاسی محدود بودن دولت، حق رأی همگانی و امکان عملی شرکت افراد را در حکومت تضمین می‌کند. آزادی سیاسی به این است که صدای شهروندان به‌آسانی به گوش دولت برسد. آزادی در معنای مثبت، در آزادی رأی دادن بدون ترس، انتخاب افراد برای تصدی یا نامزد شدن فرد برای تصدی امور سیاسی جلوه می‌کند. کنترل افراد بر تصمیم‌گیرندگان نیز در معنای آزادی مثبت نهفته است که همین امر با آزادی انتقاد در پیوند است. آزادی، هم برای پیشنهاد دادن و هم برای مخالفت کردن معنا می‌یابد (همان، ص ۱۳-۱۴).



مسئله اساسی درباره دو اصل آزادی و برابری و حضور هم‌زمان آن دو در مؤلفه‌های سازنده مردم‌سالاری، امکان سازگاری آنهاست. رالز در بحث عدالت سیاسی، مهم‌ترین دغدغه خود را تلاش برای سازگاری آنها در نظامی دموکراتیک قرار داده است و با طرح نظریه اجماع همپوش، با معقول فرض کردن افراد در زندگی جمعی که فراتر از عقلانیت فردی به مصالح جمع نیز توجه دارند، و با فرض امکان رسیدن به اجماع در تدوین اصول عدالت سیاسی که راهنمای شهروندان برای استمتاع از آزادی در یک چارچوب عام خواهد بود، تعارض بین برابری و آزادی را برطرف کرده است (توانا، ۱۳۸۹). هابرماس بر طرح وجود هم‌زمان دو نوع علایق متفاوت تعمیم‌پذیر و علایق خصوصی تعمیم‌ناپذیر در هر انسان، که اولی سرمنشأ ارزش‌های مشترک و همگانی، و دومی سرمنشأ پیگیری منافع شخصی از سوی افراد به‌طور هم‌زمان است، در وجه فلسفی تبیین کرده است (Habermas, 1971, p189,198,209, 211-212 and etc) و در شکل جامعه‌شناختی، مبتنی بر این دیدگاه، نظریه کنش ارتباطی را مطرح ساخته که بر اساس آن، هرگونه منفعت‌گرایی در جامعه، زمانی مشروعیت خواهد داشت که ناقض ارزش‌ها و قواعد عمومی برآمده از تفاهم مبتنی بر گفت‌وگو در وضعیت آرمانی خالی از سلطه نباشد (Habermas, 1984, vol. 1, P. 42 and Habermas, 1987, vol. 2, P. 134). بنابراین، درون این نظریه نیز تعارض بین آزادی و برابری برطرف می‌شود. آزادی و برابری در دموکراسی با اصل سومی به نام «حکومت اکثریت» جمع شده است.

سومین اصل در مردم‌سالاری مدرن به حکومت اکثریت (Majority rule) مربوط است. مردم‌سالاری، آن‌چنان نظام سیاسی است که در آن، اراده اکثریت شهروندان دارای صلاحیت، حکومت می‌کند. هرچند در نظام‌های مردم‌سالار نیز در عمل هیئت حاکمه، افراد مشخص و معدودی هستند، حکومت اکثریت این‌گونه توجیه می‌شود که تصمیم نمایندگان مجلس درباره وضع قوانین دولتی، مانند تصمیم اکثریتی است که آنان را به‌عنوان بازتاب‌دهنده خواسته‌هایشان برگزیده‌اند (Davarpanah, 2008, p54). همین توجیه در خصوص دیگر انتخابات نیز از قبیل انتخابات ریاست جمهوری و انتخابات محلی صدق می‌کند (Ibid, p54). مهم‌ترین فلسفه لزوم حکومت اکثریت در مردم‌سالاری این است که حکومت اکثریت، بالاترین امکان تحقق برابری است و آن سوی حکومت اکثریت، هرج‌ومرج یا تحقق استبداد خواهد بود (جهانبخش، ۱۳۸۲، ص ۱۶). همچنین ترجیح اکثریت بر اقلیت، نه به دلیل تعداد، بلکه به این دلیل است که اولاً به احتمال زیاد تصمیم اکثریت

عاقلاًانه‌تر از تصمیم اقلیت خواهد بود و ثانیاً اکثریت - زمانی که امر دایر باشد بین اقلیت و اکثریت - در واقع خواسته همگان است (همان، ص ۱۶-۱۷). قانون اکثریت درون نظام مردم‌سالاری که از اصول دیگری چون اصل آزادی برخوردار است، هیچ‌گاه به استبداد اکثریت بر اقلیت نمی‌انجامد؛ به‌ویژه که درون این نظام همیشه محتمل است که اقلیت به اکثریت تبدیل شود (همان، ص ۱۷). افزون بر اینکه اصل حفاظت از حقوق و آزادی‌های اقلیت به‌طور مستقل در مردم‌سالاری‌ها مورد توجه قرار گرفته و سازوکارهای لازم برای حمایت قانون از اقلیت طراحی شده است (Anthony McGan, 2006, p89-91).

تحلیل نظریه سیاسی دموکراسی و ورود به جزئیات این نظریه خارج از ظرفیت پژوهش حاضر است. هدف از طرح بحث دموکراسی این است که آن را به‌عنوان مصداقی از عدالت کلی در وضعیت کنونی زندگی سیاسی و اجتماعی ارزیابی کنیم. عدالت کلی و انتزاعی، ممکن است نفس‌الامری داشته باشد یا نداشته باشد. هرکدام که باشد، تجربه نشان داده در طول تاریخ امکان یافتن مصداق دقیق برای عدالت ممکن نبوده است. افزون بر اینکه درون جوامع مختلف با سلطه ارزش‌های گوناگون بر آنها، عدالت در عمل تنوع یافته است و در هر جامعه‌ای افراد در مصداق‌های عدالت در تنازع بوده‌اند (حقیقت، ۱۳۷۶). بنابراین، به‌جای بحث کلی از عدالت سیاسی، لازم بود به مصداق عملی متغیر آن توجه کنیم. از این‌رو، به آخرین دستاورد بشری در این زمینه توجه کردیم. امروزه در زبان مدرن نسخه عملی حکومت عادلانه را مردم‌سالاری می‌دانند.

نکته اساسی پژوهش حاضر این است که با استفاده از قرآن و روایات می‌خواهد نسبت قابل دفاع میان آموزه‌های دینی و مردم‌سالاری را کشف کند؛ چراکه ادعای پذیرفته‌شده درباره شرع این است که شرع با ارائه مجموعه‌ای از آموزه‌های کلی و موردی در تصحیح تجارب بشری و پیوند دادن آن با جهان بزرگ‌تر قدسی فرامادی، در هر زمینه‌ای هدایت ویژه و مناسبی ارائه کرده است. از این‌رو، می‌توان ادعا کرد که درون نظام‌های دینی، عدالت مصداقی به‌جای بهره گرفتن از عقل کلی تنها، تحت راهنمایی عقل تجربی از یک‌سو و آموزه‌های وحیانی از سوی دیگر نیز خواهد بود. هرچند هر سه مؤلفه اساسی عدالت سیاسی مرور شد، در پژوهش حاضر، محدودیت مقاله، تنها تطبیق مؤلفه اول، یعنی «برابری» را با آموزه‌های قرآنی - روایی امکان‌پذیر ساخته است. در این تطبیق ابتدا با طرح دو قاعده کلامی - فقهی چارچوب بحث را معین خواهیم کرد.



۵. اصول راهنما

پیش از ورود به مباحث قرآنی و سنجش اصول مردم‌سالاری درون آموزه‌های دینی، به دو اصل راهنمای کلامی - فقهی به‌مثابه چارچوب نظری مناسب توجه می‌کنیم:

الف) اصل اباحه: نگارنده در نوشته‌های متعددی به‌صورت مقاله و کتاب به توضیح این اصل پرداخته است و لزومی به طرح مفصل دوباره آن نمی‌بیند. در اینجا تنها به مهم‌ترین ادعاهای این قاعده اشاره خواهیم کرد. اصل اباحه، قاعده‌ای ماقبل فقهی است که قدما و متأخرین از علمای شیعه، از شیخ مفید، صدوق، سید مرتضی و شیخ طوسی از متقدمین گرفته تا امام خمینی از معاصرین، به مناسبت‌های مختلف از آن بحث کرده‌اند. این اصل بیان‌کننده قاعده‌ای کلی در برابر اصل «حظر» یا ممنوعیت اولیه است که بسیاری از علمای معتزله اوایل و متأخر بدان گرایش یافته‌اند. بر اساس قاعده اباحه ادعا این است که همان‌طور که خداوند انسان‌ها را هنگام خلقت با نیروی اختیار آفریده است، در عرصه تشریح نیز آنها را آزاد از تکلیف گذاشته است و به عبارتی، خداوند برای انسان‌ها «تکلیف نداشتن» را تشریح کرده است. منظور این است که خداوند در نخستین مرحله تشریح که لوح محفوظ الهی است و او همه امورات را در آن مرحله، افزون بر تقدیر تکوینی، از نظر تشریح نیز معین نموده، آزاد بودن انسان را از تکلیف، اراده تشریحی کرده است، نه تکلیف داشتن را. در مقابل، معتزله که بر اصالت حظر معتقد شده‌اند، مدعی‌اند خداوند انسان را نسبت بر هر چیزی مکلف آفریده است و هیچ فعلی از بشر خالی از تکلیف قبلی نیست.

با اعتقاد به خالی بودن زندگی انسان در همه ابعاد از تکلیف قبلی الهی به‌عنوان یک قاعده کلی تشریحی، می‌توان مدعی شد که احکام تشریحی موجود در شرایع مختلف، از جمله شریعت اسلام، استثنایی از قاعده اولیه عدم تکلیف است. به عبارت دیگر، احکام خمسه تکلیفی (وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه شرعی) و همه احکام وضعی (حلیت، نجاست، مالکیت، رقیت و ...) نه درصدد تنگ کردن ابراز آزادانه تاریخی - اجتماعی اراده انسان در حوزه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی، بلکه صرفاً اصول مشخص راهنمایی هستند که افزون بر مواهب تکوینی از قبیل عقل، احساس، عاطفه، غریزه و فطرت که از درون راهنمای انسان برای انتخاب برتر به شمار می‌آیند، از بیرون به کمک انسان آمده‌اند تا او بتواند بهترین گزینه را برای زندگی فردی و اجتماعی با همه امکانات درونی تکوینی و امکانات بیرونی تشریحی انتخاب کند.

مهم‌ترین نتیجه اعتقاد به قاعده اباحه این است که در یک نظام دینی، تنظیم زندگی





فردی و اجتماعی و برنامه‌ریزی بهینه برای اداره جامعه، تنها با اراده و خواست انسان مشروع خواهد بود. طبق اراده پیشین الهی، انسان‌ها می‌توانند با اراده خود در راستای زندگی بهتر، همواره به شکلی سیال به توافق‌ها و تعهدات پسین الزام‌آور دست یابند و جزئیات نظام زندگی اجتماعی خود را به‌وسیله خواست جمعی خود تعیین کنند. هیچ قاعده الزام‌آوری شکل نخواهد گرفت، مگر اینکه افراد جامعه خود از قبل بدان رضایت داده باشند و دست کم درباره سازوکار کلی آن نظر موافق ابراز نمایند. درون این دیدگاه «قانون‌گذار انحصاری بودن خداوند» به‌معنای همان اراده خداوند در لوح محفوظ خواهد بود که همه انسان‌ها را برای نحوه اداره زندگی مشترک تاریخی و اجتماعی آزاد گذاشته است. همچنین قانون‌گذاری خداوند به‌معنای ارسال رسولان و تشریح شریعی است که درمقایسه با تشریح اولیه خداوند، این مجموعه قوانین شرعی، تنها استثنایی از قاعده کلی «آزادی تشریعی اولیه» خداخواسته در مرحله لوح محفوظ شمرده می‌شود. نتیجه کلی از منظر بحث کنونی سیاسی این است که قواعد زندگی سیاسی به اندازه‌ای که به اراده انسان‌ها منتسب باشد، به همان اندازه با اراده خداوند نیز هماهنگ خواهد بود و به اندازه‌ای که در آن رضایت قبلی انسان‌ها حذف شده باشد، به همان اندازه از اراده الهی نیز دور خواهد بود. تنها استثنا این است که اراده‌های آزاد انسان‌ها در ساختن قواعد زندگی سیاسی نباید ناقض تشریحات ثانوی الهی در این زمینه باشند.^۱ در استدلال به این قاعده، مجموعه‌ای از دلایل عقلی و نقلی مورد توجه اندیشمندان شیعه قرار گرفته‌اند. توجیه قاعده با آیه خلقت همه‌چیز برای انسان و روایت حلیت و مطلق بودن همه‌چیز در میان اندیشمندان اسلامی مشهور است.^۲

۱. نگارنده این بحث را به‌طور مفصل در چندین کار پژوهشی دنبال کرده است؛ از جمله:

- شفیعی، ۱۳۸۹: در فصل اول این کتاب، نظریه کنش ارتباطی توضیح داده شده است. به‌منظور بازسازی نظریه، در فصل دوم مجموعه‌ای از مباحث دینی مورد توجه قرار گرفته است که یکی از آن مباحث، اصل اباحه کلامی است.

- شفیعی، ۱۳۸۷: در میانه‌های این مقاله، به‌طور مفصل قاعده اباحه به شکل مستدل توضیح داده شده است.
۲. در اینجا تنها بعضی از آیات و روایات مورد اشاره قرار می‌گیرد. از جمله آیاتی که مورد توجه استدلال‌کنندگان قرار گرفته، موارد ذیل است: «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره: ۲۹) و «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ» (جاثیه: ۱۳). همچنین برخی از روایاتی که بدانها استناد شده، عبارت‌اند از: «کل شیء لک حلال حتی تعلم انه حرام بعینه» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۳۱۳) و «وکل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی» (ابن باویه قمی، ۱۳۶۳، ص ۳۱۷).



ب) اصل عدم ولایت: در فقه شیعه دو قاعده اولیه «عدم ولایت» و قاعده ثانویه «ولایت» هم‌زمان مورد توجه فقیهان قرار گرفته‌اند. قاعده عدم ولایت عبارت از این است که هیچ‌کس بر دیگری حق سلطه، حتی به‌عنوان مصداقی از سرپرستی ندارد و انسان‌ها مستقل آفریده شده‌اند و در عمل، خداوند آنان را خودگردان خواسته است تا خود بتوانند به مدیریت زندگی فردی و اجتماعی در همه ابعاد بپردازند. ولایت‌های موردی از قبیل ولایت پدر بر فرزند، ولایت مرد بر زن، ولایت مولا بر بنده و دیگر ولایت‌های شرعی، استثنایی از قاعده عدم ولایت‌اند. استثنا شدن این موارد نیز مطلق نیست. منظور این است که حتی در موارد تشریح ولایت، ولایت به‌لحاظ کمی، به حدود خاصی محدود است که در زبان تشریح بیان شده است و به‌لحاظ کیفی، ولایت در همان موارد محدود، باید به‌گونه‌ای اعمال شود که نه به ضعف و ناتوانی «مولی علیه» (کسی که تحت ولایت دیگری است) که به نیرومند شدن او تا حد بی‌نیازی شخص از قرار گرفتن تحت ولایت دیگری بینجامد. از این رو، ولایت در شکل سیاسی در اسلام نه حداکثری که حداقلی است؛ بدین معنا که به اندازه‌ای که اختیارات حکومت محدود باشد، به همان اندازه چنین دولتی با اصل عدم ولایت هماهنگ خواهد بود و به اندازه‌ای که دایره اختیارات حکومت وسعت یابد، به همان اندازه ناقض اصل عدم ولایت خواهد شد و اگر دلیل خاص شرعی قابل دفاع وجود نداشته باشد، ولایتی نامشروع و غیردینی شمرده خواهد شد. همچنین به‌لحاظ کیفی به اندازه‌ای که حکومت به رشد و استقلال شهروندان کمک کند، مشروع و به اندازه‌ای که به استضعاف و ناتوانی و عدم رشد سیاسی و اجتماعی آنان بینجامد، نامشروع خواهد بود.

بر اساس قاعده عدم ولایت، تک‌تک افراد، از یک طرف در حوزه عمومی، بیشترین مشارکت را خواهند داشت و از طرف دیگر در حوزه خصوصی، آزاد از دخالت دیگران به تدبیر زندگی خصوصی خود خواهند پرداخت. آن‌رویی سکه عدم ولایت، مدیریت همگانی از یک‌سو و مدیریت افراد بر خود از سوی دیگر است. بنابراین، به اندازه‌ای که حاکم سیاسی و حکومت، تحت نظارت اجتماعی و شهروندان جامعه اسلامی قرار گیرد و به عبارتی توزیع قدرت - و نه تجمیع قدرت - محقق شود، به همان اندازه «اصل عدم ولایت» بیشتر عملی خواهد شد. به‌طور خلاصه عدم ولایت حاکی از کوچک بودن دولت، عدم تمرکز قدرت سیاسی، مشارکت همگانی در عرصه عمومی، تحت نظارت مردم بودن

قدرت سیاسی، وسعت حوزه خصوصی و خودگردانی فردی و جمعی در این حوزه است.^۱ اکنون با تکیه بر این دو اصل بنیادین که اولی همگانی بودن قواعد زندگی سیاسی - اجتماعی و دومی همگانی بودن مدیریت سیاسی - اجتماعی را تضمین می‌کند و با توجه به اصول نظام‌های مردم‌سالار (برابری، آزادی و حکومت اکثریت که در این مقاله تنها برابری را بررسی خواهیم کرد) به طرح عدالت سیاسی در چارچوب آموزه‌های قرآنی - روایی می‌پردازیم.

۶. برابری و آموزه‌های قرآنی - روایی

برابری در مردم‌سالاری - آن‌گونه که مورد بحث قرار گرفت - در سه مرحله مبانی، نتایج مستقیم سیاسی و نتایج غیرمستقیم اقتصادی و اجتماعی قابل توجه است. در سطح اول، مردم‌سالاری به برابری انسان‌ها در روح خدادادی، در عقل و نیز در تولد آزاد از سلطه اشاره داشت. در سطح نتایج مستقیم سیاسی، «برابری» به تساوی افراد در حکومت بر خود، تساوی در مشارکت سیاسی، تساوی در شایستگی افراد برای کسب مقام سیاسی (با قیودی چون شرط سنی، تحصیلی و عدم سوءسابقه) و حق رأی مساوی (نه تساوی در تصمیم‌گیری‌های سیاسی که عملاً ناممکن است) تعریف شد. در نتایج غیرمستقیم هم بعضی بر این اعتقاد بودند که برابری سیاسی مستلزم برابری نسبی افراد در درآمد، ثروت و موقعیت اجتماعی است. به این ترتیب در چارچوب مباحث قرآنی می‌توان سه مبحث فوق را مورد تأمل قرار داد.

الف) مبانی برابری سیاسی از نگاه قرآنی - روایی

برابری ذاتی انسان‌ها در اصل خلقت، مواهب ظاهری و باطنی از قبیل عقل، شعور و احساس و نیز اختیار از اصول خدشه‌ناپذیر دینی است که با آیات و روایات فراوانی قابل

۱. نگارنده در مقاله‌ای مفصل به ابعاد این اصل و رابطه آن با اصل ولایت پرداخته است (نک: شفیعی، ۱۳۹۳). فقها و متکلمان استدلال‌های گوناگون عقلی و نقلی برای آنها اقامه کرده‌اند که به مناسبت مقاله حاضر، تنها بعضی از استدلال‌های نقلی به اختصار نقل می‌شود. آیات: «الَّتِي أُولِي بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» (احزاب: ۶) و «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) و «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» (احزاب: ۷۲). روایات: «لا تكن عبد غيرك و قد جعلك الله حراً». روایاتی که حکومت را به رضایت مردم شرط کرده است و نیز روایاتی که حکومت را به مردم متعلق دانسته یا روایاتی که حکومت را امانت بر شمرده یا حاکم را خزانه‌دار معرفی کرده است، همگی در هماهنگی با عدم ولایت قابل توجه‌اند. در مقاله پیش‌گفته، آیات و روایات مرتبط همه به لحاظ منبع مستند و از نظر معنا و دلالت تحلیل شده‌اند.





اثبات است. تکریم برابر همه انسان‌ها (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۲۹۰)، مخاطب بودن نوع انسان از سوی خدا با توجه به مساوی بودن در انسانیت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۶، ص ۳۰۰)، مخلوق بودن انسان‌ها با ویژگی‌های منفی و مثبت ظاهری و درونی به شکل برابر، مشمول بودن هم‌زمان «نفس واحد» قرآنی بر مرد و زن (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۶، ص ۱۵) و دلالت همین آیه بر اتحاد تک‌تک انسان‌ها در حقیقت عالم انسانی (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۴، ص ۱۳۴) و نیز دلالت آن بر وحدت اجتماعی بشر (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۴۵) و ترغیب برابر همه انسان‌ها به تعقل^۱ تنها بخش کوچکی از آموزه‌های الهی درباره برابری اولیه انسان‌هاست.

برابری ذاتی انسان‌ها در روایات معصومان نیز مورد توجه قرار گرفته و به شکل‌های

۱ برای نمونه، آیات ذیل درباره چهار ادعای مطرح‌شده در این پاراگراف قابل توجه‌اند: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً» (اسراء: ۷۰). واژه انسان ۵۸ بار به صورت مطلق مورد استفاده قرار گرفته است؛ از جمله: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ» (حجر: ۲۶) و «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا هُوَ حَصِيمٌ مَبِينٌ» (نحل: ۴) و «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ» (مؤمنون: ۱۲) و «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ» (الرحمن: ۱۴) و «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً» (معارج: ۱۹) و «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً» (انسان: ۲) و «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین: ۴) و «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ» (علق: ۲) و «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ» (سجده: ۷) و «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفاً» (نساء: ۲۸) و «خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأْرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ» (انبیاء: ۳۷) و «أَوْ لَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ إِذَا هُوَ حَصِيمٌ مَبِينٌ» (یس: ۷۷). در مجموع از این آیات استفاده می‌شود که انسان‌ها در اصل خلقت، ویژگی‌های ظاهری خلقت و نیز ویژگی‌های منفی و مثبت خلقت، برابرند. «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَ نِسَاءً وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَ الْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً» (نساء: ۱). در این آیه انسان اولی، چه زن و چه مرد به یکسان مخلوق یک روح معرفی شده است که سرمنشأ دیگر زنان و مردان شده‌اند. «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ثَرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخاً وَ مِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلٍ وَ لِيَبْلُغُوا أَجْلاً مُّسَمًّى وَ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (غافر: ۶۷). در این آیه، تساوی در خلقت را مبنای تساوی در تعقل انسان دانسته است. در کل در قرآن ۴۹ بار ماده «عقل» و ۱۸ بار ماده «فکر» مورد استفاده قرار گرفته است. در همه این موارد خداوند امکان تعقل و تفکر را برای همه انسان‌ها مفروض گرفته است.



گوناگون بسط داده شده است. به سان قرآن کریم، در زبان روایات نیز جمیع انسان‌ها مورد خطاب معصومان قرار گرفته‌اند (حرانی، ۱۳۶۳، ص ۲۷-۳۴). در حدیثی پیامبر با ارجاع منشأ وجود انسانی به خدای واحد، پدر واحد و ماده اولیه واحد (خاک)، هرگونه تبعیض را در عالم وجودی انسان نفی کرده است (همان، ص ۳۴) و در همین حدیث مخاطبان را مأمور ساخته که این پیام به همه غایبان نیز ابلاغ شود.^۱ رسول گرامی اسلام همین مضمون را در عام الفتح نیز گوشزد کرد (همان). محمدعلی هالو در مقدمه حقوق بشر/اسلامی به این حدیث اشاره کرده (<https://fa.wikisource.org/wiki/>) و موادی از حقوق بشر اسلامی را بر همین تساوی‌گرایی بنیادین در اسلام استوار ساخته است.^۲ در حدیثی دیگر، نبی مکرم افراد انسانی را به دندان‌های شانه تشبیه کرده است (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۳۴۰؛ ابن بابویه، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۳۷۹). امام علی علیه السلام اصل انسان‌ها را به برابری آنها در روح، عقل، دین [فطرت خداجویی] و شرافت انسانی ارجاع داده است.^۳ همچنین در نامه خود به مالک اشتر با صراحت تمام همسانی انسان‌ها را در اصل خلقت اعلام کرده، آن را مبنای نفی هرگونه خشونت خارج از رویه عقلایی شخص فرمانروا درباره مردم قرار داده است (نهج البلاغه، نامه ۵۳).

فقه‌های شیعه در توجیه اصل «عدم ولایت» نیز به مسئله برابری ذاتی توجه کرده، به

۱. حدیث موردنظر چنین است: «ایها الناس ان ربکم واحد و ان اباکم واحد کلکم لادم و ادم من تراب ان اکرمکم عندالله اتقاکم» و لیس بعربی علی عجمی فضل الا بالتقوی الا هل بلغت؟ قالوا نعم. قال: فالیبلغ الشاهد الغائب». حدیث دیگر به همین مضمون چنین است: «ایها الناس انکم من ادم و ادم من طین الا و ان خیر کم عند الله و اکرمکم علیه اتقاکم. الا ان العربیه لیست باب والد و لکنها لسان ناطق فمن قصر به عمله لم یبلغ حسبه».

۲. از جمله ماده اول آن منشور است که می‌گوید: ماده (۱) تمامی انسان‌ها با منزلت و حقوقی یکسان به دنیا می‌آیند. همگی از موهبت عقل و وجدان برخوردارند و همگان باید نسبت به یکدیگر چونان برادر و خواهر رفتار کنند. رسول خدا صلی الله علیه و آله در اعلامیه فتح مکه در مورد برابری و مساوات همه انسان‌ها چنین می‌فرماید: «ان الناس من عهد ادم الی یومنا هذا مثل اسنان المشط لا فضل للعربی علی العجمی و لا للاحمر علی الاسود الا بالتقوی» (تقفی، ۱۳۹۵، ج ۲، ۸۲۳؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ۳۴۱). در این منشور ۳۴ ماده وجود دارد که همه مربوط به برابری حقوقی انسان‌ها در حوزه‌های مختلف زندگی اجتماعی است و مبنای این حقوق به رسمیت شناخته شدن برابری انسان‌ها از منظر دینی است.

۳. عبارت حدیث این است: «صل الانسان لبه و عقله و دینه و مروته یجعل نفسه و الايام دول و الناس الی آدم شرع سواء» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۸۳).



اموری چون «تساوی بندگان در بندگی»، «تساوی انسان‌ها در اصل خلقت و مرتبه انسانی»، «فقدان عوامل ترجیح هیچ فردی بر دیگری» و «آفرینش طبیعی افراد به شکل آزاد و مستقل» تمسک جسته‌اند (شفیعی، ۱۳۹۳). در واقع زبان دین و فلسفه درباره اصل خلقت در هماهنگی با هم قرار گرفته و آنچه خداوند به زبان وحی بیان کرده است، ارشاد به درک طبیعی انسان از وضعیت وجودی انسان‌ها از جهت اصل برابری است. با این مقدمه، آثار برابری بنیادین را در عرصه سیاسی پی‌می‌گیریم.

ب) برابری سیاسی در قرآن و روایات

اشاره کردیم که نتیجه مستقیم مبانی برابری، تلاش برای تحقق برابری در عرصه سیاسی است. برابری سیاسی متضمن حکومت افراد بر خود، مشارکت سیاسی، حق رأی مساوی و نیز تساوی در شایستگی - با شرایط مشخص - برای کسب مقام‌های سیاسی است. اصالت عدم ولایت با توضیحاتی که گذشت، بیانگر خودگردانی سیاسی از یک‌سو و مشارکت سیاسی از سوی دیگر است. اصالت اباحه نیز می‌تواند در توجیه تساوی همگانی برای توافق‌های سیاسی - اجتماعی پسینی و نیز تعیین قواعد عمومی معطوف به حوزه سیاست و حکومت کاربرد داشته باشد. به این ترتیب، می‌توان مدعی شد این دو اصل راهنما در وجه کلی با آموزه‌های برابری سیاسی هماهنگ است. با چنین پیش‌فرضی، چگونگی اثبات، نفی، تعدیل، تصحیح یا تقیید ادعاهای فوق از منظر قرآن و روایات در ادامه بررسی خواهد شد.

آیه خلافت^۱ مهم‌ترین مرجع درباره برابری انسان‌ها در زندگی سیاسی است. علامه طباطبایی اذعان کرده است که فرزندان حضرت آدم علیه السلام با او در خلافت از خدا در روی زمین شریک‌اند و این مسئله به شخص او اختصاص ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۱۶). در این زمینه، سه آیه دیگر با صراحت بیشتر خلافت عمومی را تأیید می‌کنند.^۲ پیش از

۱. «وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰).

۲. «إِذْ جَعَلْنَاكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ» (اعراف: ۶۹) و «ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ» (یونس: ۱۴) و «يَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ» (نمل: ۶۲). در این سه آیه خلافت جمع بسته شده، شاهد بر این است که در سوره بقره نیز چند مفرد بیان شده، نوع انسان مدنظر است.



علامه، صدر المتألهین نیز به خلافت عمومیت بخشیده، معتقد شده است انسان از جهت انسان بودن خلیفه خدا روی زمین قرار داده شده است. او بحث مفصلی را در این زمینه که «چرا انسان بر فرشتگان برتری یافته است؟»، پی گرفته، در نهایت در این زمینه، غایت انسان را که اتصال به خداست، مطرح کرده است و از این توهّم که انسان به دلیل صورت ظاهری یا ماده‌اش بر فرشتگان ترجیح داده شده، پاسخ داده است (صدر المتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۱۳).

به اعتقاد مراغی، خلیفه خدا، یعنی جانشین خدا در عملی‌سازی اوامر خدا در میان مردم و از همین جا معروف شده است که انسان جانشین خداست (مراغی، بی تا، ج ۱، ص ۸۰؛ زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۲۷). در تفسیر نمونه این آیه را به سرپرستی، رهبری و خلافت انسان در زمین مربوط دانسته‌اند. اینکه خداوند تمام نعمت‌های روی زمین را در اختیار انسان قرار داده است، معلوم می‌شود چنین موجودی از عقل، شعور، ادراک و استعداد وافر برخوردار بوده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۲). هماهنگ با این آیه، بر اساس مضمون یک حدیث، منظور از خلیفه، بنی آدم است و فرد خاصی از انسان‌ها مد نظر نیست (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۵۷). هرچند عموم اهل سنت آیه را دلیل وجوب نصب خلیفه دانسته‌اند، بعضی از معتزله خلافت را واجب ندانسته، «امت» را در این زمینه شایسته اعمال امور ولایی بر شمرده‌اند (زحیلی، ص ۱۲۹-۱۳۰). الهامی، از قرآن پژوهان معاصر، سیاسی‌ترین سخن را درباره این آیه، هماهنگ با اصل عدم ولایت، این گونه توضیح داده است:

در این آیه خداوند به بشر حاکمیت داده تا حاکم سرنوشت خود باشند و کسی را بر کس دیگر هیچ نوع سلطه‌ای نیست. به موجب این حکم، در جامعه اسلامی هیچ کس بر دیگری ولایت ندارد؛ اصل عدم ولایت بر دیگری است. این اصل، تسلط یعنی ولایت هر فرد را نسبت به فرد دیگر نفی می‌کند. از آثار مهم این اصل، عدم ولایت افراد جامعه بر یکدیگر است، مگر در موارد محدودی که دلیل صحیح و قطعی برای ولایت وجود داشته باشد، و طبق توصیه فقها و حقوقدانان اسلامی، در هر موردی کمتر تردیدی در اصل ولایت یا حدود آن باشد، قدر متیقن ولایت را باید در نظر گرفت (الهامی، ۱۳۵۹، ص ۳۰).

الهامی آیه امانت^۱ را برای تأیید دیدگاه خویش تحلیل کرده و در ادامه آورده است:

۱. «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» (احزاب: ۷۲).



بیشتر خطاب‌های قرآن به توده مردم و مؤمنان است. این‌گونه خطاب‌ها و دلایل دیگر نیز نشان می‌دهد که خلافت به نوع انسان واگذار شده و همه، به‌عنوان امانتدار خدا و خلیفه او، در حاکمیت نیابتی شریک هستند (همان).

از طریق جمع بین دو قاعده متقارن اصالت فرد و جامعه «در جامعه اسلامی هیچ‌کس بر دیگری سلطه و ولایت ندارد و نیز حفظ نظام بدون تشکیل حکومت ممکن نیست» می‌توان به این نتیجه رسید که تسلط هر فرد یا گروهی بر مردم، باید با اراده آنها صورت گیرد و آنان دولت را برگزینند؛ زیرا حکومت برای استقرار عدالت و اجرای احکام، ذاتاً متعلق به خداست که بدون واسطه برعهده انسان قرار گرفته است. پس آنان برای انجام وظایف محوله، دولتی را تأسیس و حاکمی را انتخاب می‌کنند. دو حدیث معروف مربوط به مسئولیت متقابل همگانی و نیز لزوم اهتمام به امور همه مسلمانان از پیامبر گرامی^۱ نیز مؤید همین برداشت است. چگونه همه مسلمانان می‌توانند سرپرست یکدیگر و مسئول دیگران باشند، بدون آنکه اختیاری در تأسیس یا قلمرو حکومت نداشته باشند. بنابراین، در حکومت اسلامی حکومت نه بر اساس زور و قدرت، بلکه بر اساس اختیاراتی است که افراد جامعه به دستگاه مسئول حکومت داده‌اند. از اینجاست که امام علی علیه السلام طی سخنانی، تنها دستگاهی را به رسمیت می‌شناسد که نماینده اراده ملت باشد: «با توده مردم باشید؛ زیرا دست خداوند همراه جماعت است»^۲. نیز درباره اداره‌کنندگان دستگاه دولتی فرمود: «شما خزانه‌داران مردم و وکیل ملت هستید»^۳.

مبتنی بر دیدگاه خلافت سیاسی عموم مردم، این مسئله خودنمایی می‌کند که اگر نتیجه برابری ذاتی انسان‌ها در خلقت، حق سیاسی برابر است، چگونه می‌توان دیدگاه مشهور شیعه را درباره امامت در دوره حضور و ولایت انتصابی در دوره غیبت توجیه نمود. در این زمینه، تفکیک دو مقوله «حاکمیت» و «حکومت» از همدیگر و تحلیل مستقل هر کدام، راهگشاست.

۷. تفکیک حق حاکمیت از حق حکومت

در عرصه حکمرانی، دو نوع حق، متعلق به دو گروه در یک‌جا جمع می‌شوند. حکمرانی

۱. «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتة» یا «من اصبح و لم یهتّم بامور المسلمین فلیس بمسلم».

۲. «الزمو السواد الاعظم فان ید الله مع الجماعة». (نهج البلاغه، خطبه ۳۱)

۳. «فانکم خزان الرعیة و وکلاء الامه».



پدیده‌ای اجتماعی است که از ارتباط خاص میان شهروندان در یک جامعه به دست می‌آید. ماهیت این ارتباط به تصرف در مال و جان مربوط است. هنگام حکمرانی، حاکم یا در اموال و یا در جان‌ها تصرف می‌کند. بر اساس آیه «و خلق لکم ما فی الارض جمیعاً؛ هر آنچه در زمین است، برای شما آفریده شده است» و آیات دیگر، مالکیت بر مواهب عمومی متعلق به عموم مردم است. وقتی اموال عمومی که امری بیرونی است، متعلق به آنها باشد، به طریق اولی جان مردم که عین وجود آنهاست، در حیطه تملک و اختیار خودشان خواهد بود. بنابراین، هنگام حکمرانی که بناست فرمانروا یا فرمانروایان در مال و جان دیگران تصرف کند/کنند، به حکم قطعی عقل و شرع مسلم است تصرف در ملک غیر بدون رضایت او جایز نیست. به این ترتیب، در مسئله حکمرانی، نخستین حق متعلق به کسانی است که بناست بر آنها حکومت شود. حق در این معنا اختیار چیزی را داشتن به دلیل مالکیت بر آن چیز است. جان‌ها و اموال، متعلق به مردم است؛ پس آنان صاحب حق‌اند. حق مردم بر جان و مال، هم قبل از تحقق حکومت و هم بعد از تحقق آن پا برجاست. بدیهی است قبل از تحقق حکومت، چنین حقی در قلمرو اجتماعی بدون استفاده است، ولی بعد از تحقق حکومت از این حق بهره‌برداری صورت می‌گیرد.

در هنگام حکمرانی حق دیگری وجود دارد که به شایستگی حکمران برای حکمرانی مربوط است. تدبیر اجتماعی، یعنی تصرف هدفمند، عقلانی، انسانی و مشروع در جان‌ها و اموال، از عهده هر کس ساخته نیست، بلکه کسی می‌تواند چنین مدیریت را برعهده گیرد که هم توانایی جسمی و روحی مناسب با مدیریت سیاسی بر جامعه را داشته باشد و هم بر اصول حکمرانی مشروع عرفی و دینی دانا باشد. حضرت علی علیه السلام از این دو ویژگی با عنوان دو شرط قوت و دانش در فرمانروا تعبیر کرده است.^۱ در این صورت، می‌توان مدعی شد حکمرانی متعلق به شایستگان سیاسی است و آنان چنین حقی را دارا هستند. «حق»

۱. «ان احق الناس بهذا الامر اقواهم علیه و اعلمهم بامر الله فیه» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۳۲۸-۳۲۹). در ادامه ابن‌ابی‌الحدید به درستی مدعی شده است که منظور از قوی‌ترین فرمانروایان، شایسته‌ترین آنان در سیاستمداری و منظور از دانشمندترین به امر خدا، فرمانروایی است که هم دانش بیشتری داشته باشد و هم بتواند تدبیر سیاسی دانش بنیان را عملی سازد. گاه ممکن است کسی سیاست‌ورز باشد، ولی شرط دانش کافی را نداشته باشد و به عکس، ممکن است حاکمی دانشمند باشد، ولی به اندازه کافی سیاستمدار نباشد. حتی ممکن است کسی اهل سیاست باشد و دانش نظری هم داشته باشد، ولی سیاست دانش بنیان را نتواند عملی سازد. قریب همین تفسیر را آیت‌الله معرفت در کلاس درس «فقه سیاسی» ابراز فرمودند.



در این معنا، توانایی بر انجام عمل خاصی است که هم از مهارت‌های ذاتی و اکتسابی سرچشمه می‌گیرد و هم به مجموعه‌ای از معلومات سیاسی عرفی و دینی نیازمند است. در اینجا نیز فرد شایسته، هم قبل از حکمرانی و هم بعد از آن از چنین حقی برخوردار است. قبل از حکمرانی شایستگی او به کار نیفتاده و نفعی به خود و دیگری نمی‌رساند؛ درحالی که بعد از تحقق خارجی حکمرانی، در واقع فرد شایسته حکمرانی، از مهارت خود بالفعل بهره می‌برد و دیگران نیز به تناسب از مهارت حکمرانی او بهره‌مند می‌شوند.

در تمثیل، می‌توان اشتراک دو نوع متفاوت از «حق» را در هنگام حکمرانی، به «داشتن» و «راندن» یک دستگاه اتوبوس مشترک المالک تشبیه نمود. اگر گروهی به اشتراک مالک اتوبوسی باشند و در مقابل، تنها فرد یا افراد معینی برای راندن آن شایسته باشد/باشند، دو نوع «حق» متفاوت یک‌جا جمع می‌شود. حق صاحبان اتوبوس ناشی از مالکیت آنان است و در نتیجه، اختیار تصرف در آن ناشی از اراده و خواست آنها خواهد بود؛ درحالی که حق راننده ناشی از مهارت او و شایستگی و توانمندی او در راندگی است و در نتیجه، تصرف در اتوبوس حق راننده است و دیگران که چنین توانایی را فاقدند، چنین حقی را ندارند. به‌طور منطقی در چنین وضعیتی تنها با توافق طرفینی است که این دو حق، اعمال خواهد گشت و از قوه به فعل در خواهد آمد و هر دو طرف در سایه توافق طرفینی می‌توانند از حقوق خود در عمل بهره‌مند گردند. در چنین شرایطی، تصرف راننده بدون رضایت مالکان نامشروع خواهد بود؛ همان‌طور که تصرف در اتوبوس به‌وسیله خود مالکان، خطر هلاکت را به دنبال خواهد داشت و مالک بودن، موجب شایستگی آنان در تصرف عملی نخواهد شد.

با این توضیحات تحلیل صحیح ماهیت حکمرانی اقتضا می‌کند هم قبل از تحقق خارجی حکمرانی و هم بعد از تحقق خارجی، بین دو نوع از «حق» یعنی «حق حاکمیت» و «حق حکومت» تفکیک کنیم. در عرصه حکمرانی، «حاکمیت» از آن مردم است؛ چراکه متعلق حکمرانی، جان‌ها و اموالی است که به مردم تعلق دارد؛ در مقابل «حکومت» از آن کسانی است که شایستگی حکمرانی را دارند. آنان کسانی هستند که درمقایسه با دیگران از نظر توانایی بدنی و روحی و نیز دانایی بر رموز سیاست و حقایق شریعت برترند. چنین افرادی از منظر شیعه، معصومان، در دوره حضور و شریعت‌شناسان واجد شرایط، در دوره غیبت‌اند که طی سازوکار عقلانی تاریخی در قَدَرِ مقدورشان بدان می‌پردازند. بنابراین، منصوب بودن معصومان بر حکومت در دوره حضور و منصوب عنوانی بودن



فقیهان واجد شرایط حکمرانی بر حکومت در دوره غیبت، نافی حق مردم در قلمرو حکمرانی در دو مرحله قبل و بعد از تحقق عملی حکمرانی نیست. براین اساس، می‌توان مدعی شد برابری سیاسی با مهم‌ترین نظریه سیاسی شیعه، یعنی امامت و ولایت قابل جمع است. نتیجه عملی این است که بدون رضایت مردم - از روی اختیار و نه رضایت ناچاری - حکومت نمی‌تواند مشروعیت دینی داشته باشد.^۱

دو مقوله قرآنی بیعت (در وجه سیاسی و نه همه اقسام گوناگون بیعت‌ها) و مشورت (در عرصه سیاسی و نه دیگر حوزه‌های زندگی) که اولی نشان‌دهنده ابراز رضایت آزادانه مردم برای تأسیس حکومت و دومی بیانگر حق مشارکت همیشگی ایشان در عرصه تصمیم‌سازی‌های روزمره سیاسی (نه تصمیم‌گیری‌های سیاسی) است، با تحلیل فوق هماهنگ است.

«آنچه از ماهیت "بیعت" به ذهن متبادر است، این است که بیعت بعد از آنکه حاکم و محکوم به رضایت و توافق رسیدند، وسیله‌ای برای ایجاد حکومت است. قبیله‌های عرب آن‌گاه که برای حفظ نظام قبیله‌ای و دفاع از آن در برابر دشمنان به حاکم نیازمند می‌شدند، دور کسی که برای این کار صلاحیت داشت، جمع می‌شدند و شرط و شروط را با هم گفت‌وگو می‌کردند و بعد از حصول رضایت طرفین به محتوای توافق، با دادن دست قراردادی را تحقق می‌بخشیدند» (منتظری، ۱۴۰۹ق، الجزء الاول، ص ۵۲۳).

در زمینه جایگاه بیعت برای مشروعیت‌بخشی به حکومت دینی، امام خمینی اذعان می‌کند بدون خواست اکثریت نمی‌توان امور مردم را به عهده گرفت و بیعت سیاسی در صدر اسلام نیز از همین جهت صورت می‌گرفت. ایشان در پاسخ به یک استفتا درباره شرایط ولایت فقیه جامع شرایط بر جامعه اسلامی می‌نگارد:

ولایت در جمیع صور دارد، لکن تولى امور مسلمین و تشکیل حکومت، بستگی دارد به آرای اکثریت مسلمین که در قانون اساسی هم از آن یاد شده است و در صدر اسلام تعبیر می‌شده

۱. تفکیک بین حاکمیت و حکومت و متعلق دانستن حاکمیت نیابتی از خداوند به مردم، در *قانون اساسی جمهوری اسلامی* نیز در ماده ۵۶ به صراحت توضیح داده شده است. در این ماده تصریح شده که حاکمیت از آن خداوند است و همو انسان را بر سرنوشت اجتماعی خود حاکم کرده است و هیچ‌کس نمی‌تواند در عمل آن را بدون رضایت مردم به خود اختصاص دهد و مردم با سازوکار مشخص قانونی این حق را با انتخاب حاکمان و نظارت بر آنان و مشارکت جستن در حکومت، آن‌گونه که در مواد دیگر قانون اساسی بیان شده، اعمال خواهند کرد.



به بیعت با ولی مسلمین (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰، ص ۴۵۹).

تفکیک میان «ولایت» و «تولی» در زبان امام خمینی، از قبیل تفکیک بین حاکمیت و حکومت است.^۱ بنابراین، مقوم حکمرانی شرعی، با توجه به اینکه صرف امر نظری نیست، بلکه از عمل تحقق یافته در عالم خارج انتزاع شده است، نه با تحلیل «ولایت» تنها، بلکه با انضمام تحلیل «تولی» حاصل می شود. حکمرانی شرعی زمانی به دست می آید که هم ولایت شرعی باشد و هم تولی. ولایت شرعی، با تصدی سیاسی شایستگان دینی و عرفی، و تولی شرعی، با تضمین رضایت مردم در تأسیس و تداوم حکومت به دست می آید.

بر اساس آیات سه گانه شورا،^۲ حکمرانی از جمله پدیده های اجتماعی موجد حقوق مشترکی است که بر اساس آن، به تک تک شهروندان به طور برابر این حق داده شده است که بتوانند در فرایند شکل گیری تصمیمات سیاسی روزمره، به هر شکل ممکن و با سازوکارهای مناسب مشارکت کنند و در نگاهی دقیق تر، هر تصمیمی برآیند اراده همگانی - در وجه ممکن و با ظرفیت های متغیر تاریخی اجتماعی - باشد. در همین زمینه، حاکمان وظیفه دارند نه تنها در چنین فرایندی یکه تازی نکنند، بلکه زمینه های بلندمدت و کوتاه مدت آن را فراهم آورند و در یک بازه زمانی بلندمدت، فضای سیاسی ارتباطی دوسویه را در جامعه اسلامی نهادینه سازند. آیه شورا حکومت مبتنی بر اراده همگانی را بر حکومت مبتنی بر تک ذهن، ترجیح داده است.^۳

۱. تفکیک حاکمیت از حکومت در اندیشه سیاسی جدید نیز به اشکال مختلف وجود دارد. در فلسفه سیاسی جدید، در بعضی از وجوه، حاکمیت به مردم تعلق دارد و حکومت از حاکمیت مردم ناشی می شود (نک: بشیریه، ۱۳۸۶، ص ۲۸-۲۹). تفاوت اندیشه سیاسی جدید با اندیشه سیاسی دینی ناشی از تحلیل مستقل یا وابسته حکومت است. در اندیشه جدید، ماهیت حکومت از حاکمیت ناشی می شود؛ در حالی که در اندیشه دینی حکومت مستقل از حاکمیت - هرچند مرتبط با همدیگر - ماهیت مستقلی دارد و حق حاکمیت از حق حکومت متفاوت است. تفاوت دیگر میان اندیشه سیاسی جدید و اندیشه سیاسی دینی، به شرایطی برمی گردد که حاکمان متصدی حکومت باید دارا باشند و بدون آن شرایط به صرف انتخاب مردم، حکومت آنان مشروعیت نمی یابد.

۲. «فِيمَا رَحِمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» (آل عمران: ۱۵۹؛ نیز نک: شوری: ۳۸؛ بقره: ۲۳۳).

۳. صاحب این قلم طی مقاله مفصلی به دلالت های آیه شورا بر حقوق سیاسی برابر شهروندان در عرصه تصمیم سازی های سیاسی پرداخته است (نک: شفیعی، ۱۳۹۳).



غیر از آیات بیعت و مشورت، مجموعه‌ای از روایات نیز با تفکیک حاکمیت و حکومت هماهنگ است. پیامبر گرامی اسلام، با تفکیک میان ولایت و تولیت که اولی را متعلق به علی علیه السلام دانسته و دومی را به مردم وابسته کرده است، می‌فرماید: «ای پسر ابوطالب، تو شایسته حکومت بر امت هستی. پس اگر مردم تو را با طیب نفس به حکومت انتخاب کردند و روی تو با رضایت اجماع نمودند، پس امور سیاسی‌شان را به عهده گیر و اگر درباره تو به اختلاف افتادند، پس آنها را در همان وضع به حال خودشان واگذار.»^۱ بر اساس این حدیث، حضرت فرموده است حضرت علی علیه السلام برای ولایت بر امتش شایستگی دارد، ولی این شایستگی هنگام تحقق باید به وسیله انتخاب مردم صورت گیرد تا به شکل مشروع تحقق خارجی بیابد و در صورتی که مردم در این زمینه اقدام نکنند، فرد شایسته‌ای چون آن حضرت نباید بدون خواست آنان حکومت تشکیل دهد. علی علیه السلام که تردیدی در نصب الهی او بر حکومت نیست، در مقام بیان، سخنانی ایراد فرموده که تفسیر درست آن مجموعه، تنها با تفکیک حاکمیت از حکومت و در راستای تفسیر عملی فرمایش پیامبر ممکن می‌شود. حضرت درباره تصدی حکومت بعد از بیعت فرموده است:

هان! سوگند به خدایی که دانه را شکافت و جانداران را آفرید، اگر حضور انبوه بیعت‌کنندگان با من نبود و حجت الهی با وجود یاوران بر من تمام نمی‌گشت و اینکه خداوند از دانشمندان پیمان گرفته که بر پرخوری ستمکار و گرسنگی ستمدیده سکوت نمایند، مهار شتر زمامداری را بر دوشش انداخته، رهایش می‌کردم و آخر خلافت را با کاسه اول آن آب می‌دادم و در آن وقت می‌دیدند این دنیای شما نزد من از آب بینی یک بز هم بی‌ارزش‌تر است^۲ (موسوی جزایری، ۱۳۹۵، ص ۵۹).

امام مسلمانان در این بیان، تصدی بیرونی حکومت را به حضور مردم وابسته کرده است. همچنین آن حضرت هنگام بیعت مردم، در مسجد سخنرانی کرد و به صراحت حق حکمرانی را از آن مردم دانست و هرگونه تشکیل حکومت را به وسیله شخص دیگر به

۱. «یابن ابی طالب، لک ولاء امتی فان ولوک فی عافیة واجمعوا علیک بالرضا فقم بامرهم و ان اختلفوا علیک فدعهم و ما هم فیه» (ابن طاووس، ۱۳۷۵، ۲۴۸-۲۴۹ و منابع دیگر)

۲. «اما والذی فلق الحبة و برأ النسمة، لولا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر و ما اخذ الله علی العلماء ان لا یقاروا علی کظة ظالم ولا سغب مظلوم لألقیت حبلها غاربها و لسقیت آخرها بکاس اولها و لألقیت دنیاکم هذه ازهد عندی من عطسة عنز» (نهج البلاغه، خطبه ۳).



خواست آنان وابسته نمود:

ای مردم، این حکومت مربوط به شماست و هیچ کس حقی در آن ندارد، مگر اینکه شما او را به حکومت برگزینید. ما دیروز بر قرار مشخصی از هم جدا شدیم؛ درحالی که من به تصدی امور شما کراحت داشتم، ولی شما الا و لابد بر تصدی حکومت از سوی من اصرار نمودید.^۱ حضرت در جای دیگری فرمود: «مردم بدون اکراه و اجبار و از روی رضایت درونی و به اختیار خود با من بیعت کردند».^۲ به این ترتیب، می توان مدعی شد در نظام دینی و همچنان می توان از تساوی سیاسی با اطمینان به شکل مستدل دفاع کرد. تساوی سیاسی به اذعان بسیاری از حامیان مردم سالاری، بدون تساوی نسبی در دیگر حوزه های زندگی، به ویژه در حوزه اجتماعی و اقتصادی، در عمل امکان پذیر نخواهد بود. بنابراین، تساوی سیاسی مستلزم تساوی نسبی اقتصادی و اجتماعی است که بدان می پردازیم.

ج) استلزامات اقتصادی و اجتماعی برابری سیاسی: قرآن و روایات

سومین مبحث مربوط به برابری، برابری هایی است که بدون آنها برابری سیاسی در عمل با مشکل مواجه می شود. اشاره شد که بسیاری بر این اعتقاد بودند که برابری سیاسی، مستلزم برابری نسبی افراد در درآمد، ثروت و موقعیت اجتماعی است. در واقع، به تأثیر از این آموزه، شکل گیری دولت های رفاه در کشورهای مختلف غربی و شرقی در راستای کمک به گروه های مختلف اجتماعی برای برخورداری مساوی از حداقل های زندگی آبرومند شکل گرفت (قاری سید فاطمی، ۱۳۸۲، ص ۵۳). در شرایطی که جامعه به لحاظ اقتصادی و اجتماعی در وضعیت استضعاف به سر ببرند، دستیابی به عدالت سیاسی از جنبه برابری عملاً امکان پذیر نخواهد شد. ارائه خدمات بهداشتی رایگان، آموزش همگانی و در دسترس قرار گرفتن وسایل ورزش عمومی، از لحاظ اجتماعی و برخورداری از حداقل های زندگی در بخش مسکن، خوراک، پوشاک و لوازم اولیه زندگی در بعد اقتصادی، زمینه های مناسب را برای بهره مندی از برابری سیاسی در ابعاد تأسیس حکومت، مشارکت سیاسی، بسط حوزه خصوصی زندگی و نظارت بر تصمیمات سیاسی مهیا می سازد.

۱. «ایها الناس ان هذا امرکم لیست لأحد فیه حق الا من امرتم و قد افترقنا بالامس علی امر و کنت کارها لامرکم فایتم الا ان اکون علیکم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۲، ص ۸).
۲. «بایعی الناس غیر مستکرهین و لامجبرین بل طائین» (نهج البلاغه، نامه ۱).

در این زمینه ایده‌های گوناگونی از کتاب و سنت قابل دریافت است. تکاثر^۱ و فقر به‌عنوان دو سر وضعیت نامطلوب در جامعه که هریک، ناقض اصل عدالت اقتصادی هستند و باید با هر دو مبارزه کرد، معرفی شده‌اند (حکیمی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۲۲). تکاثر اصطلاحی قرآنی است که از فزون‌طلبی افراد و صورت انحصاری یافتن ثروت در جامعه برمی‌خیزد (همان). البته هدف نهایی دین، پیدا شدن زمینه مناسب برای وصول به سعادت است (همان). حکیمی به‌درستی فزون‌خواهان (سرمایه‌داران)، شادخواران (تجمل‌طلبان) و مترفان^۲ (اشراف) را مایه شکل‌گیری تکاثر دانسته، در نهایت ظلم اقتصادی را در این قالب‌ها مقدمه برای ظلم سیاسی و اجتماعی تحلیل کرده است (همان، ص ۳-۲۲). در چنین حالتی، جامعه به‌جای حکومت اسلامی و حاکم اسلامی، با پدیده جباران سیاسی درگیر خواهد بود و نقش پیامبران، صالحان، مصلحان، عالمان و آگاهان جامعه، حرکت انقلابی در راستای استیفای منافع و حقوق طبقه فرودست جامعه سنگین خواهد بود (همان، ص ۲۳). حکیمی با تکیه بر آیه ۱۴۶ آل عمران که می‌گوید «چه بسیار پیامبرانی که خداگرایان زیادی در رکابشان جنگیده‌اند» اذعان کرده که خداوند مبارزه با طاغوتان سیاسی و هم‌دستان آنان (طاغوتان اقتصادی) را تا حد جنگ تشریع کرده است (همان، ص ۲۴). موسی علیه السلام افزون بر مأموریت برای نفی طغیان فرهنگی - هامان با نقشی که در استحمار مردم و کمک به فرعون ایفا نموده بود، می‌تواند مصداق طاغوت فرهنگی قرار گیرد (همان، ص ۲۴) - که اکنون محل بحث ما نیست، هم‌زمان به مبارزه علیه دو طاغوت سیاسی (فرعون) و اقتصادی (قارون) مبعوث شد.^۳ نکته اساسی این است که اهتمام بی‌نظیر قرآن به فقرزدایی، از نیاز مبرم همگانی به حداقل‌های مادی (مسکن، پوشاک و خوراک) برای رسیدن به دیگر اهداف زندگی سرچشمه می‌گیرد (همان، ص ۲۵).

۱. یکی از چهره‌های دنیاطلبی منفی در قرآن کریم در کنار بازیچه، لهو، زینت و تفاخر، تکاثر معرفی شده است (نک: حدید: ۲۰). قرآن در جای دیگری تکاثر را موجب به غفلت افتادن و به خود مشغول شدن افراد معرفی کرده است (نک: تکاثر: ۱).

۲. در سوره هود (آیه ۱۱۶) ظالمان مجرم کسان معرفی شده‌اند که دنبال اتراف (خوشگذرانی) می‌گردند. در آیه دیگری فسق مترفان را مایه هلاکت یک جامعه معرفی کرده است (نک: اسراء: ۱۶). مترفان مصداق اشراف (ملاً) اند که در برابر پیامبران قرار می‌گیرند (مؤمنون: ۳۳؛ سبأ: ۳۴؛ زخرف: ۲۳).

۳. خداوند در سه آیه به موسی علیه السلام مأموریت می‌دهد وارد مبارزه با طغیان سیاسی فرعون گردد (نک: طه: ۲۴ و ۴۲؛ نازعات: ۱۷).



در نگاه دینی - توحیدی که همگان به یکسان خانواده خداوند به شمار آمده‌اند و بهترین مردم احسان‌کنندگان به این خانواده‌اند،^۱ فقر فقیران پذیرفته نیست و در واقع سهم آنان در اموال ثروتمندان جامعه است و در این زمینه اگر فقر باقی ماند و در جامعه گرسنگی و بی‌خانمانی وجود داشت، ثروتمندان مجرم‌اند و به مجازات الهی گرفتار خواهند شد.^۲ در نظام دینی، واجب معین بودن خمس، زکات و دیگر واجبات مالی، تنها بیانگر وضعیت عادی نظام اجتماعی است و در نگاه جامع دینی، انفاق امری همگانی به شمار می‌رود که بناست با تکیه بر آن، هرگونه فقر در جامعه ریشه‌کن شود. بحث انفاق در قرآن، بحثی گسترده و همه‌جانبه بوده، با زبانی حقوقی و اخلاقی بیان شده است و صرفاً در امور فقهی محدود به واجبات معین خلاصه نمی‌شود.^۳ از آیه فیء^۴ استفاده می‌شود مهم‌ترین هدف سیاسی - اجتماعی اسلام در امور اقتصادی، جلوگیری از دست به دست شدن اموال در دست ثروتمندان جامعه و محروم شدن اقشار ضعیف از بهره‌مند شدن از اموال حکومتی است. حکومت وظیفه دارد ضمن به رسمیت شناختن مالکیت خصوصی، با اتخاذ تدابیر اقتصادی ویژه - درباره اموال حکومتی - معطوف به طبقات آسیب‌پذیر جامعه، از تمرکز ثروت و نیز از ایجاد فاصله طبقاتی شدید جلوگیری کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۵۰۰-۵۱۲). امام علی علیه السلام در توصیف دوره حکومت خود بر کوفه تصریح کرده است که چنان

۱. این حدیث به طرق مختلف و در منابع گوناگون روایی از امام صادق علیه السلام مستقل و به نقل از پیامبر گرامی مورد توجه قرار گرفته است. از جمله در کافی وارد شده است: «الخلق عيال الله فاحب الخلق الى الله من نفع عيال الله و ادخل علی اهل بیت سرورا» (نک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶۴؛ راوندی کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص ۳۰۷).
۲. نک: نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۷، ص ۲۳. نیز امام صادق علیه السلام فرمود: «خداوند به قدر کفایت در اموال ثروتمندان برای فقیران سهم در نظر گرفته است» (حکیمی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۵۵۰).
۳. بحث انفاق (اغلب در معنای مثبت کلمه) هفتاد بار به مناسبت‌های مختلف مطرح شده است. مباحثی از قبیل ارزش والای انفاق و توصیف آن با تمثیل‌های مختلف، گستردگی مستحقین انفاق، دستورات گوناگون درباره انفاق، متعلق مادی و غیرمادی (بحث عفو و بخشش که امری غیرمادی است، با ماده انفاق به کار برده شده است) انفاق، شرط‌های صحت انفاق، جنبه منفی پیدا کردن انفاق، آثار اخروی و دنیوی انفاق، اصناف مختلف استنکاف‌کننده از انفاق، اشکال مختلف عمل به انفاق، رعایت اعتدال در انفاق و تفاوت‌یابی مقدار انفاق با توجه به مقدار توانایی مادی افراد، در آیات مختلف مورد بحث قرار گرفته‌اند.
۴. «و ما افاء الله علی رسوله منهم فما اوجفتم علیه من خیل و لا رکاب و لکن الله یسلط رسله علی من یشاء و الله علی کل شیء قدیر ما افاء الله علی رسوله من اهل القرى فله و للرسول و لذی القربی و الیتامی و المساکین و ابن السبیل کی لا یكون دولة بین الاغنیاء منکم و ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا و اتقوا الله ان الله شدید العقاب» (حشر: ۶-۷).



حکومت نمودم که در کوفه همه مردم از حداقل‌های زندگی در ابعاد مادی خوراک، مسکن، و نوشیدنی بهره‌مند بودند (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ص ۹۹).

قابل توجه است که هماهنگ با اصول مردم‌سالاری امروز و آموزه‌های بنیادین اسلامی، خدمات‌رسانی دولت به شهروندان در امور اقتصادی و در نتیجه، توانمند شدن آنان برای استیفای حقوق سیاسی و غیرسیاسی، از سوی اسقف‌های کاتولیک نیز به صورت خاص برعهده دولت نهاده شده است. آنها معتقدند افزون بر وظیفه‌مندی جامعه و گروه‌های گوناگونی که در آن به سر می‌برند، دولت به‌عنوان وظیفه‌ای اخلاقی، باید در عمل، فراتر از وظایف عمومی جامعه، شرایط حداقلی را برای عموم، به‌ویژه طبقات آسیب‌پذیر، از قبیل بیکاران، فقیران، معلولان و محرومان به‌منظور توانمندسازی آنان تضمین کند (Us Bishops, Economic justice for all, 1986, p27). از این رو، می‌توان مدعی شد نه تنها پیام راسخ اسلام، بلکه روح همه ادیان آسمانی، در بردارنده تساوی‌خواهی همه‌جانبه سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است.

نتیجه

- ۱) عدالت سیاسی از منظر دینی، پدیده‌ای جدای از اقتضات عقلی فطری نیست. در این زمینه، روح برابرخواهی به حکم عقل و دین در برابری ذاتی انسان‌ها در ابعاد گوناگون عقلانی، عاطفی و انسانی جسمانی و روحانی ریشه دارد.
- ۲) عدالت سیاسی از منظر دینی بیانگر برابری در ناحیه حاکمیت انسان‌ها بر زمین است که بعدی از حاکمیت برابر به شکل سیاسی تجسم می‌یابد. حاکمیت برابر اقتضا می‌کند حکومت مشروع در تأسیس و تداوم از خواست و اراده مردم جدا نشود.
- ۳) عدالت سیاسی از منظر دینی، تأییدکننده برابری سیاسی انسان‌ها در «شایستگی» همگانی بر حکومت نیست؛ زیرا شایستگی بر حکومت از مجموعه‌ای از شرایط دینی و عرفی به دست می‌آید. از این نظر، برابری در حکمرانی دینی با برابری در حکمرانی غیردینی متفاوت است. در حکمرانی غیردینی، شایستگی بر حکومت شرایط دینی ندارد و حدود آن تنها با اراده مردم و درک عقلایی از آن تعیین می‌شود.
- ۴) عدالت سیاسی از منظر دینی تأییدکننده استلزام داشتن برابری سیاسی و برابری نسبی اقتصادی و اجتماعی است. شاید بتوان مدعی شد اهتمام دین بر برابری نسبی اقتصادی و اجتماعی، بسیار فراتر از شرط‌های حداقلی است که امروزه در نظام‌های مردم‌سالار مطرح است.

۵) عدالت سیاسی از منظر دینی، نه با حکومت حداکثری، که با حکومت حداقلی سازگاری بیشتری دارد. به اندازه‌ای که قلمرو حکومت کوچک باشد و حوزه خصوصی زندگی گسترده‌تر گردد، به همان مقدار چنین حکومتی توجیه دینی بیشتری خواهد داشت و به عدالت سیاسی نزدیک‌تر خواهد بود.

۶) عدالت سیاسی از منظر دینی، نه با استضعاف سیاسی مردم، که با نظارت همگانی بر حکومت، مشارکت سیاسی حداکثری در فرایند تصمیم‌سازی‌ها، توزیع بیشتر قدرت سیاسی در میان نهادهای سیاسی و با رشد سیاسی روزافزون مردم حاصل می‌شود. به اندازه‌ای که سیاست‌ها از تک‌ذهن به‌دور باشد و از اراده مشترک افراد بیرون آید، توجیه دینی بیشتری خواهد یافت. هرگونه محروم‌سازی افراد جامعه از بیشترین اطلاعات سیاسی ممکن، به‌دور شدن از عدالت سیاسی دینی خواهد انجامید.

۷) دولت‌ها وظیفه دارند مجموعه‌ای از خدمات اقتصادی و اجتماعی را به تک‌تک شهروندان - به‌ویژه طبقات آسیب‌پذیر - ارائه کنند. هدف اصلی برخورداری همگان از حداقل‌های زندگی این است که افراد جامعه بتوانند امکان تحقق بخشیدن به اهدافی را که خود تعیین کرده‌اند، به‌دست آورند. از منظر این تحقیق هدف نهایی، کسب توانایی‌های جسمی و روحی کافی برای استیفای حقوق سیاسی از سوی شهروندان است که البته رسیدن به چنین هدفی، خود زمینه‌ساز وصول به سعادت جامع دنیوی و اخروی است.



منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- قانون اساسی جمهوری اسلامی.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، تصحیح ابراهیم محمد ابوالفضل، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ نخست.
- ابن بابویه قمی، ابوجعفر محمد (۱۳۶۳)، من لا یحضره الفقیه، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم.
- ابن شعبه حرانی، حسن (۱۳۶۳ق)، تحف العقول، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد (۱۳۷۹ق)، مناقب آل ابی طالب، قم: علامه، چاپ نخست.
- ابن طاووس، علی (۱۳۷۵)، کشف المحجّه لثمره المهجّه، تصحیح محمد حسن، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
- اسلامی، شهلا (بهار و تابستان ۱۳۸۷)، «تحول نظریه عدالت رالز از عدالت اخلاقی به عدالت سیاسی»، جستارهای فلسفی، سال ۴، شماره ۱۳.
- الهامی، داوود (۱۳۵۹)، «آزادی سیاسی در اسلام»، مکتب اسلام، شماره ۸.
- امام خمینی (۱۳۷۸)، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۶)، آموزش دانش سیاسی (مبانی علم سیاست نظری و تأسیسی)، تهران: نگاه معاصر، چاپ هشتم.
- توانا، محمدعلی (تابستان و پاییز ۱۳۸۹)، «نظریه عدالت سیاسی جان رالز: راه حلی برای معمای دوجهی آزادی و برابر»، پژوهش سیاست نظری، شماره ۸.
- ثقفی، ابراهیم (۱۳۹۵ق)، الغارات او الاستنفار و الغارات، تصحیح جلال الدین محدث، تهران: انجمن آثار ملی، چاپ نخست.
- جهانبخش، فروغ (۱۳۸۲)، از بازرگان تا سروش: اسلام، مردم سالاری و مدرنیسم مذهبی در ایران، ترجمه سعیده سریان، تهران: بهزاد.
- حقیقت، سید صادق (بهار و تابستان ۱۳۷۶)، «اصول عدالت سیاسی»، نقد و نظر، شماره ۱۰-۱۱.





- حکیمی، محمدرضا و دیگران (۱۳۸۰)، *الحیة*، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ نخست.
- خدوری، مجید (۱۳۹۴)، *برداشت مسلمانان از عدالت*، ترجمه مصطفی یونسی و صمد ظهیری، قم: دانشگاه مفید، چاپ نخست.
- راوندی کاشانی، فضل الله (بی تا)، *النوادر*، تصحیح احمد صادقی اردستانی، قم: دار الکتاب، چاپ نخست.
- روسو، ژان ژاک (۱۳۵۴)، *قرارداد اجتماعی درباره اصول حقوق سیاسی و منشأ عدم تساوی حقوق بین مردم*، ترجمه عنایت الله شکیباپور، تهران: بنگاه مطبوعاتی فرخی، چاپ سوم.
- زحیلی، وهبه (۱۴۱۸ق)، *التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج*، دمشق / بیروت: دار الفکر / دار الفکر المعاصر، چاپ دوم.
- شفیعی، محمود (پاییز ۱۳۸۷)، «اقتضاها و امتناعهای عقل گرایی در فقه سیاسی شیعه»، *شیعه شناسی*، سال ۵، شماره ۲۳.
- _____ (۹-۱۰ اردیبهشت ۱۳۹۴)، «تأملی در نتایج سیاسی دو قاعده عدم ولایت و ولایت: محدودیت تعهدات سیاسی، گسترش حقوق و آزادی های فردی»، قم: دانشگاه مفید، همایش بین المللی حکومت علوی: نگاهی پس از چهارده قرن.
- _____ (۱۳۸۹)، *جامعه شناسی سیاسی ایران*، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، چاپ نخست.
- _____ (تابستان ۱۳۹۳)، «مسئولیت های دولت مردم سالار درباره مشارکت سیاسی مردم از منظر قرآن»، *علوم سیاسی*، سال ۱۷، شماره ۶۶.
- شوکانی محمد (۱۴۱۴ق)، *فتح القادیر*، دمشق: دار ابن کثیر، چاپ نخست.
- صافی، محمدعلی (پاییز و زمستان ۱۳۹۰)، «عدالت به مثابه انصاف سیاسی و نه متافیزیکی»، *جستارهای فلسفی*، شماره ۲۰.
- صدر المتألهین، محمد (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار، چاپ دوم.
- طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲)؛ *پرتوی از قرآن*، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ چهارم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۱)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: اسماعیلیان، چاپ دوم.
- طبری، محمد (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر طبری)*، بیروت: دار المعرفة، چاپ نخست.



- عده‌ای از علما (۱۴۱۴ق)، *الاصول الستة عشر*، تصحیح ضیاء‌الدین محمودی و دیگران، قم: دارالحدیث، چاپ نخست.
- قاری سید فاطمی، محمد (۱۳۸۲)، *حقوق بشر در جهان معاصر*؛ دفتر اول: درآمدی بر مباحث نظری، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- کریمی، محمدتقی (پاییز و زمستان ۱۳۹۱)، «درآمدی بر شاخص‌های عدالت سیاسی در الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت»، *معرفت سیاسی*، شماره ۸.
- کلینی، محمد (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
- مراغی، احمد مصطفی (بی‌تا)، *تفسیر المراغی*، بیروت: دارالفکر، چاپ نخست.
- مفید، محمد (۱۴۱۳ق)، *الاختصاص*، قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، چاپ نخست.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سی و دوم.
- منتظری، حسینعلی (۱۴۰۹ق)، *دراسات فی ولایة الفقیه*، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، چاپ دوم.
- موسوی جزایری، سید علی محمد (۱۳۹۵)، *نهج البلاغه*، قم: دانشگاه مفید، چاپ نخست.
- نوری، حسین (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم: مؤسسه آل‌البیت چاپ نخست.
- McGann, Anthony (2009), *The Logic of Democracy*, U.S, University of Michigan press, 4 edition.
- Shapiro, Ian (2003), *The Moral Foundations of politics*, U.S, Yale University, first Edition.
- United States Catholic Bishops (1986), *Economic Justice for All: Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S Economy*, Washington, D, C, Confraternity of Christian Doctrine.
- Habermas, Jurgen (1984), *The Theory of Communicative Action*, vol. 1: Reason and The Rationalization of Society, Translated by: Thomas McCarthy, Boston: Beacon press, first edition.

- Habermas, Jurgen (1987), *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: Life World and System: a Critique of Functionalist Reason, Translated by: Thomas McCarthy (Boston: beacon press, first edition.

- Habermas, Jurgen (1971), *Knowledge and Human Interests*, translated by: J. Shapiro (Boston: Beacon press, first edition.

- Davarpanah, Hormoz (2008), *English for the Students of Political Science*, vol.1, Tehran: SAMT, tenth Impression.

-Berry, Brian (2004), *Justice and Democracy: Essays for Brian Berry*, edited by Keith Dowding, Robert E. Goodin and Carole Pateman (New York: Cambridge university press, first published. Philip Pettit "The common good"

- <https://fa.wikisource.org/wiki/>

