

فقه سیاسی و اصالت «عدالت» در زمامداری

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۱۱

تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۹/۱۷

سیدجواد ورعی*



فقه سیاسی و اصالت «عدالت» در زمامداری

«عدالت در فقه سیاسی» از ابعاد گوناگون قابل توجه است. آنچه در این مقاله بررسی می‌شود، آن است که: آیا عدالت در زمامداری اصالت دارد یا در زمامدار؟ و به عبارت دیگر، عدالت وصف حکومت است یا حاکم؟ هرچند عدالت یکی از شرایط بسیاری از منصب‌های اجتماعی و سیاسی است، فلسفه این شرط‌گذاری، برقراری عدالت در جامعه است. در همین راستا شش دلیل بر «اصالت عدالت در زمامداری» ارائه شده است تا ثابت شود عدالت در زمامداری «موضوعیت» دارد و در زمامدار «طریقت» است. یکی از نتایج این رویکرد آن است که در دوران میان «زمامداری ظالمانه شخص مؤمن عادل» و «زمامداری عادلانه شخص کافر یا فاسق» زمامداری عادلانه اولویت دارد.

کلیدواژگان: فقه سیاسی، عدالت، زمامداری، سلطان، عادل، جائز.

پروژه‌سکاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. مقدمه

«عدالت» در آیین اسلام در رأس جدول ارزش‌ها قرار دارد؛ به گونه‌ای که هیچ ارزش دیگری توان تزاخم با آن را ندارد؛ زیرا عدالت، ارزش مطلق است که بدون هیچ قید و شرطی است و نه تنها «هدف» جعل قوانین و احکام شرعی است، بلکه «فلسفه» حکومت است. بدین ترتیب، تدابیری که در فقه سیاسی اسلام اندیشیده شده، همگی در راستای برقراری عدالت است.

اهمیت این بحث از آن روست که در فقه سیاسی، از یک طرف «عدالت» از شرایط زمامدار جامعه دانسته شده است و از سوی دیگر، در شرایطی که دسترسی به زمامدار عادل وجود ندارد، شخص «فاسق و جائر» هم می‌تواند دارای ولایت باشد و حتی پذیرش تصدی منصب از سوی او مشروع تلقی شود. حال پرسش این است که: اگر عدالت ارزش مطلق است، چگونه می‌توان ولایت فاسق و جائر را مشروع دانست؟ اصولاً مراد از «سلطان جائر» در فقه کیست و چه نسبتی با «عدالت در فقه سیاسی شیعه» دارد؟ آیا عدالت در زمامدار «موضوعیت» دارد یا «طریقیّت»؟ اگر موضوعیت دارد، چگونه فاسق و جائر می‌تواند زمامدار جامعه باشد و اگر طریقیّت دارد، اشتراط عصمت و عدالت در زمامدار چه معنا و مفهومی دارد؟

فرضیه این مقاله آن است که عدالت در زمامدار جامعه و دارندگان مناصبی چون قضاوت، «طریقیّت» دارد؛ به این معنا که هدف اصلی حکومت و قضاوت، «برقراری عدالت و رعایت حقوق مردم» است و چون این غرض با عصمت و عدالت زمامدار و قاضی بهتر و با اطمینان بیشتر تضمین می‌شود، در شرایط آرمانی، زمامدار جامعه باید معصوم باشد و در شرایطی که دستمان از عصمت کوتاه است، باید عادل باشد. اما در صورت عدم دسترسی به آنان، چون جامعه نمی‌تواند بدون زمامدار و قاضی بماند، فاسق هم می‌تواند عهده‌دار این مناصب گردد؛ مشروط بر آنکه از فلسفه اصلی خود دور نشود و غرض اصلی را که برقراری عدالت در جامعه و منصب قضاوت، فراموش نکند.

۲. گفتار اول: بررسی مفاهیم

الف) سلطان

سلطان که از واژه «سلاطه» به معنای قدرت و توانایی از روی قهر است، در قرآن کریم تنها در معنای مصدری و به معنای حجت و دلیل (۲۴ مرتبه) و قدرت و قهر و غلبه (۱۳ مرتبه) به کار رفته است (راغب، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۲۴۱؛ ابن فارس، بی تا، ج ۳، ص ۹۵؛ فراهیدی،



بی‌تا، ج ۷، ص ۲۱۳). این واژه در روایات و فقه افزون بر معنای مصدری، در معنای اسمی نیز کاربرد دارد؛ یعنی صاحب قدرت و شوکت. کاربرد این اصطلاح در زمامدار جامعه، مستحدث و مجاز است؛ مانند کاربرد عدل در عادل. در این نوشته سلطان برخلاف معنای رایج خود، یعنی «قدرت برخاسته از قهر و زور»، در معنای اعم به کار رفته است؛ چنان که کاربرد آن اعم از کسی است که با قهر و زور به قدرت رسیده باشد.

ب) جور

جور به معنای «ظلم» و در برابر «عدل» است (ابن منظور، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۴۱۳) که آن را «انحراف از راه راست» هم معنا کرده‌اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۳۱۲). «جائر» اسم فاعل از ماده «جور» است که در قرآن مجید یک مرتبه و در برابر «سبیل» - که خدای متعال آن را به خود نسبت می‌دهد - به کار رفته است؛ خداوند متعال برخی از راه‌ها را «جائر» به معنای بیراهه دانسته است (نحل: ۹).

در اصطلاح فقهی، جائر کسی است که به دیگری ستم کرده و در منصبی قرار گرفته که حق آن دیگری است؛ به‌ویژه هنگامی که در وصف «حاکم» به کار رود. غضب کردن مقام و منصبی که به دیگری تعلق دارد، مصداق روشن «جور» است؛ چنان که ستم کردن به دیگران و تضييع حقوق آنان نیز مصداق دیگر جور شمرده می‌شود؛ بدین معنا که اگر کسی غضب مقام و منصب نکرده باشد، ولی در قلمرو اختیارات خویش به دیگری ستم کند، او نیز جائر خوانده می‌شود.

پس جائر در اصطلاح فقهی در دو معنا به کار می‌رود: (۱) کسی که منصب دیگری را به ناحق غضب کرده باشد؛ مانند شخص غیر معصوم که - بنا بر مبنای امامیه - منصب زمامداری را که در عصر حضور به معصوم تعلق دارد، غضب نماید (به این معنا جائر وصف زمامدار است). (۲) کسی که زمامداری‌اش ظالمانه و همراه با تضييع حقوق دیگران باشد؛ اعم از آنکه در اصل تصدی منصب مشروع باشد یا نامشروع، به حق بر منصب زمامداری تکیه زده باشد یا به ناحق (به این معنا جائر وصف زمامداری زمامدار است).

غیر از زمامدار که می‌تواند دارای وصف «جائر» باشد، قوانین و مقررات موضوعه هم می‌توانند «عادلان» یا «جائرانه و ظالمانه» باشند.

ج) عدالت

عدالت از ریشه «عدل» و ضد «جور»، به معنای «داوری بر حق» (فراهیدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۸) و نیز «قرار دادن هر چیزی در جایگاه خویش» است و در اصطلاح، نیرویی درونی





است که دارنده آن از ارتکاب گناه کبیره و اصرار بر گناه صغیره پرهیز می‌کند (سعدی، بی‌تا، ص ۲۴۴). بر اساس این تعریف، ارتکاب موردی گناه صغیره موجب از دست رفتن این نیروی درونی نمی‌شود؛ البته عدالت مانع از ارتکاب خطا و اشتباه نیست. پس عادل کسی است که به خود یا دیگری ستم نکند. «عدالت» هم مانند «جور» در دو معنا به کار می‌رود: (۱) ملکه‌ای در نفس انسان و وصفی برای حاکم و زمامدار است. (۲) نهادن هر چیزی در جای خود و رعایت حق هر کس به میزان استحقاق و وصفی برای رفتار و عملکرد حکومت است.

۳. گفتار دوم: «سلطان جائز» در فقه

عنوان «سلطان، حاکم یا امام جائز» در برابر «سلطان، حاکم یا امام عادل» در سرتاسر فقه دیده می‌شود و در هر بحثی که به نوعی به حکومت ارتباط پیدا می‌کند، می‌توان رد پای این عناوین را جست‌وجو کرد. مهم‌ترین مباحثی که در فقه از «سلطان جائز» سخن به میان آمده، عبارت‌اند از: ولایت از طرف جائز، معونة الظالمین، اخذ جوائز سلطان، اخذ خراج و مقاسمه از سلطان، پرداخت زکات به سلطان، جهاد و مرابطه در رکاب سلطان.

در شرایطی که امام معصوم در عصر حضور یا فقیه عادل در عصر غیبت - بنا بر نظریه ولایت فقیه عادل - عهده‌دار اداره جامعه باشند، قبول منصب در حکومت آنان، همکاری با حکومت ایشان، دریافت جایزه، اموالی که به‌عنوان خراج یا مقاسمه از مردم دریافت کرده‌اند، پرداخت زکات یا مالیات دیگر به آنان، جهاد، دفاع یا مرزبانی از سرزمین‌های اسلامی تحت فرماندهی آنان نه تنها مجاز، بلکه شایسته است. اما هنگامی که تشکیل حکومت آنان مقدور نباشد، آیا حکومت جائز مشروع است؟ در حکومت جائز، سرنوشت امور یادشده چیست؟ آیا مشروعیت و عدم مشروعیت حکومت در این‌گونه امور دخالت دارد یا نه؟ آیا مردم می‌توانند با حکومت جائز همان رفتاری را در پیش گیرند که با حکومت مشروع و عادل دارند؟

هریک از مسائل فوق به تناسب ابتلای شیعیان در عصر حضور ائمه که حکومت در اختیار خلفای اموی و عباسی بود، در روایات مورد سؤال بوده، پیشوایان معصوم بدان پاسخ داده‌اند و به تبع آن وارد مباحث متعددی در دانش فقه شده‌اند. هرچند حکم هر یک از آنها تابع دلایل ویژه خود است، قاعده عام «عدم مشروعیت حکومت جائز در فرض امکان برقراری حکومت معصوم یا عادل» بر همه آنها حاکم است. حال پرسش اینجاست که: در فرض عدم مشروعیت، شیعیان چه وظیفه‌ای دارند؟ البته در مقاطعی که حکومت در برخی

از سرزمین‌های اسلامی در اختیار سلاطین شیعه قرار گرفته، این پرسش پیش آمده است که: آیا عنوان جائز در روایات، ویژه زمامداران اهل سنت است که در زمان صدور روایات قدرت را در اختیار داشتند یا عنوانی اعم است و شامل سلاطین شیعه هم می‌شود؟ چرا که حق زمامداری در عصر غیبت از آن فقیهان عادل است و سلاطین، غاصب مقام و منصب ایشان‌اند. نیز در برخی مقاطع که سلاطین کافر بر مسلمانان سیطره پیدا کردند، همچون سیطره مغول بر بخشی از سرزمین‌های اسلامی، این پرسش مطرح شده است که: آیا آنان هم مصداق حاکم جائزند و محکوم به احکام آن هستند؟

به‌رغم اختلاف‌هایی که در فروع مسائل پیش‌گفته درباره «سلطان جائز» وجود دارد که از روایات مخصوص هر باب سرچشمه گرفته، «حاکم ستمگر» در قرآن و احادیث اعم از کافر، کتابی و مسلمان است (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۳۰۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۵۴؛ شوکانی، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۶۰۱). نظریه مشهور در میان فقیهان امامیه آن است که عنوان «سلطان جائز» عام بوده، فرقی میان سلطان اهل سنت و شیعه نیست؛ چون هر دو غاصب مقام بوده، فاقد حق حاکمیت‌اند (نک: طباطبائی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۱۷۹). در هر موردی نیز - همچون اخذ خراج و مقاسمه - که تصرف را برای آنان مجاز دانسته‌اند، تفاوتی میان سلاطین اهل سنت و شیعه قائل نشده‌اند؛ زیرا این‌گونه امور از شئون حکومت است و هیچ حکومتی بدون چنین اختیاری، امکان تداوم و ارائه خدمات عمومی به مردم ندارد. اطلاق روایات و قاعده لاجرح نیز اقتضا دارد تفاوتی میان حاکمان جائز نباشد. البته برخی از فقیهان در بحث خراج و مقاسمه، روایات را ویژه حاکم جائز اهل سنت دانسته‌اند؛ آن هم حاکمی که گردآوری خراج و مقاسمه را از اختیارات خود بدانند. به‌هرحال، اگر قرآینی در روایات نبود، اقسام مختلف حاکمان جائز تفاوتی با یکدیگر نداشتند (نک: انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۲۲۷-۲۳۰)؛ چنان‌که در بحث «فروش سلاح به دشمنان دین»، واژه «سلطان» را در روایات (عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۷۰، ح ۵)^۱ اعم از سلطان کافر و مسلمان دانسته، استدلال کرده‌اند که عدم جواز فروش سلاح به دشمن دین، به دلیل ستمی است که با استفاده از سلاح می‌کنند و به کشتن بی‌گناهان مبادرت می‌ورزند و از این نظر فرقی میان سلطان کافر و مسلمان نیست (انصاری، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۱۱۶).



۱. مکتبۃ صیقل: أشتري السیوف و أبيعها من السلطان، أ جائز لی بیعها؟ فکتب: «لا بأس به».



درعین حال، دیدگاه دیگری هم از اختصاص این عنوان به سلاطین اهل سنت حکایت دارد؛ چراکه اساساً موضوع روایات، «خلفای اهل سنت» بودند که حق اهل بیت رسول خدا ﷺ را غصب کردند. این دیدگاه نیز به دلایلی استناد می‌کند؛ مانند آنکه وصف «ظالم» در روایات مربوط به بحث «معونة الظالمین» یا «ولایت از طرف جائر» ظالم به قول مطلق است. از این رو، از «سلاطین شیعه» انصراف دارد؛ زیرا آنان ظالم به قول مطلق نبوده، تنها برخی از اعمالشان ظالمانه بوده است (اراکي، ۱۴۱۵ق، ص ۹۳-۹۶).

البته این استدلال بر «عدم ثبوت ولایت عامه برای فقیهان در عصر غیبت» مبتنی است؛ چنان که ایشان بدان قائل‌اند (همو، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۷-۱۸)؛ زیرا در این فرض سلاطین شیعه غاصب مقام نیستند تا عنوان ظالم به قول مطلق بر آنان صدق نماید. اما اگر کسی ولایت را در عصر غیبت از آن فقیه عادل بداند، هر فرد دیگری که در این منصب قرار گیرد، صرف‌نظر از روش عادلانه یا ظالمانه‌ای که در اداره جامعه در پیش می‌گیرد، غاصب و ظالم خواهد بود. اگر سلاطین اهل سنت هم ظالم به قول مطلق شمرده می‌شوند، به همین اعتبار است؛ وگرنه، رفتار همه آنان در طول تاریخ در همه زمینه‌ها ظالمانه نبوده است.

از «ولات عدل» در بیانات ائمه و شیعیان تفسیر دیگری هم شده است؛ آنها را در امامان معصوم منحصر دانسته و هر زمامدار دیگری، هرچند عادل را به دلیل احتمال خطا، «والی جائر» خوانده‌اند که اطاعتشان واجب نیست؛ حتی اطاعت زمامداری را که در نظام‌های مردم‌سالار از سوی مردم انتخاب می‌شوند، تنها از روی تقیه یا عدم بروز فتنه و اختلال لازم دانسته‌اند (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۱، ص ۲۴۴، پاورقی ابوالحسن شعرانی).

۴. گفتار سوم: عدالت فلسفه حکومت

اصولاً عدالت به معنای دوم، فلسفه حکومت در ادیان الهی است. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «یا داوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى...» (ص: ۲۶). علامه شیخ محمدحسین کاشف‌الغطاء از آیه استفاده کرده که «عدالت، برترین و مهم‌ترین وظیفه حاکمان جامعه است» (کاشف الغطاء، بی‌تا، ص ۱۰۴). سخن معروف امام علی علیه السلام نیز که منشور جهانی برای همه حکومت‌هایی است که مدعی تأمین حقوق مردم هستند، گواه بر همین معناست. ایشان می‌فرماید:

أما و الذي فلق الحبة و برأ النّسمة! لولا حضور الحاضر و قيام الحجة بوجود الناصر، و ما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظة ظالم و لا سغب مظلوم، لألقت حبلها

علی غاربهها و لسقیت آخرها بکأس أولها و لألفیتیم دنیاکم هذه أزهّد عندي من عطفة عنز؛ آگاه باشید! به خدایی که دانه را شکافت و انسان را آفرید سوگند! اگر نه این بود که جمعیت بسیاری گرداگردم را گرفتند و به یاریام برخاستند و از این جهت که حجت تمام شده است و اگر نبود عهد و مسئولیتی که خداوند از علما و دانشمندان گرفته که در برابر شکم‌خوارگی ستمگران و گرسنگی ستمدیدگان سکوت نکنند، مهار شتر خلافت را رها می‌کردم و از آن چشم می‌پوشیدم و آخر آن را با جام آغازش سیراب می‌کردم، آن‌گاه خوب می‌فهمیدید که دنیای شما در نظر من، بی‌ارزش‌تر از آب بینی گوسفندی است (امام علی علیه السلام، ۱۳۸۸، خطبه ۳).

امام خمینی که همواره از حکومت امام علی علیه السلام با عنوان الگوی حکومت‌ها یاد می‌کرد، معتقد بود:

اسلام، حکومت به تمام شئون آن است و احکام، در حقیقت شأنی از شئون حکومت است، بلکه مطلوبیت احکام، بالعرض بوده و صرفاً اموری آلی و ابزاری برای اجرا و گسترش عدالت‌اند (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۴۵۷).^۱

خلاصه آنکه، عدالت در نظام هستی، در سه موطن و مرحله تحقق می‌یابد: مرحله نخست، در جهان هستی است که خارج از اراده و اختیار آدمی است. مرحله دوم در وجود آدمی است که به اراده و اختیار او بستگی دارد. مرحله سوم در اجتماع بشری است که در پرتو همت و تلاش جامعه به‌دست می‌آید: «لَيَقُومَنَّ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵).

بدین ترتیب، برخلاف تصور برخی، در اسلام اصالت با عدالت به‌معنای دوم است که وصف عملکرد حکومت است، نه معنای اول که وصف زمامدار است. فلسفه اشتراط «عدالت» به‌معنای اول و حتی اشتراط «عصمت»، رسیدن به عدالت به‌معنای دوم است. اگر در زمامدار جامعه عصمت یا عدالت لازم شمرده شده، برای آن است که در اداره جامعه به کسی ستم نشود، برقراری عدالت هموارتر گردد و رسیدن به عدالت با موانع کمتری روبه‌رو شود. البته برقراری عدالت به‌معنای دوم، نوعاً از عهده زمامدارانی برمی‌آید که از عصمت یا دست‌کم عدالت به‌معنای اول برخوردار باشند.

درعین حال اگر میان «زمامدار مسلمانی که ستم پیشه کند» با «زمامدار کافری که در

۱. «الإسلام هو الحكومة بشئونها، و الأحكام قوانين الإسلام، و هي شأن من شئونها، بل الأحكام مطلوبات بالعرض، و امور آلیّة لإجرائها و بسط العدالة».





تعامل با شهروندان عدالت پیشه کند»، تراجم پیش آید، فلسفه یادشده اقتضا می کند زمامدار کافر مقدّم باشد؛ زیرا آنچه در حکومت و زمامداری اصالت و موضوعیت دارد، عدالت پیشگی است، نه مسلمانی؛ گرچه مسلمانی اقتضای عدالت پیشگی دارد. پس اگر زمامدار مسلمانی برخلاف مقتضای دین و آیین خود ستم پیشه کرد، فلسفه وجودی خود را از دست داده است. از این رو، هنگامی که در این باره از سید بن طاووس پرسیدند، بی درنگ زمامدار کافر عادل را ترجیح داد (ابن طاووس، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۸). ممکن است در فضایی که او چنین پاسخ داده، سلطان کافر زمان، هولاکوخان مغول، عدالت پیشه نبوده و سید از روی تقیّه این پاسخ را داده باشد، ولی در ستمگری خلیفه عباسی تردیدی نبود که دست کم شیعیان از برآمدن مغولان و برچیده شدن بساط ستم و بیداد عباسیان استقبال کردند. چنان که حتماً او می دانست سلطه کافر بر مسلمانان برخلاف قاعده معروف «نفی سبیل» است، ولی گویی اهمیت و ارزش عدالت ورزی در زمامداری موجب می شود از آن قاعده نیز چشم پوشی شود و به عبارت دیگر، چون ارزش «عدالت» مطلق است و در صدر جدول ارزش ها قرار دارد، بر هر ارزش دیگری، هر چند «استقلال مسلمان» تقدّم دارد.

۵. گفتار چهارم: دلایل اصالت «عدالت در زمامداری»

الف) دلیل یکم: تأکید بر عدالت ورزی زمامدار جامعه

مروری بر سخنان امیرمؤمنان علی علیه السلام و سیره آن حضرت در دوران زمامداری، کافی است تا اهمیت عدالت ورزی زمامداران جامعه را روشن کند. ایشان پذیرش خلافت را از سوی مردم «جلوگیری از تزییع حقوق ضعیفان از سوی قدرتمندان و ستمگران» دانست، رعایت دقیق عدالت و جلوگیری از تبعیض را سیاست اصولی حکومت خویش خواند، کارگزاران خویش را به تأمین حقوق مردم موظف کرد و متخلفان از این فرمان و دست اندازی به بیت المال مسلمانان را به شدت توبیخ نمود. تنها به نقل یک نمونه از سخنان آن حضرت که در خطاب به یکی از کارگزارانش از عدالت با عنوان «محوری ترین وظیفه زمامدار» سخن گفته و لزوم برطرف کردن موانع آن را یادآور شده، بسنده می کنیم. آن حضرت خطاب به آسود بن قطبه، والی ایالتی از ایالات فارس (حلوان) فرمود:

فإنّ الوالی إذا اختلف هواه منعه ذلك كثيراً من العدل، فلیکن أمر الناس عندک فی الحقّ سواء، فإنّه لیس فی الجور عوضٌ من العدل؛ اگر زمامدار دنبال هوا و هوس های پی در پی خود باشد، غالباً او را از عدالت بازمی دارد. بنابراین، باید امر مردم نزد تو درباره حق، برابر باشد؛ زیرا در ستم چیزی نیست که با عدالت برابری کند (امام علی علیه السلام، ۱۳۸۸، نامه ۵۹).

(ب) دلیل دوم: «اطاعت از حکومت» مشروط به «رعایت عدالت»

دلیل دیگر اثبات اصالت برقراری عدالت در جامعه، آن است که پیروی از زمامدار جامعه مطلق نیست و منوط به انجام وظایف زمامدار در برابر مردم است و یکی از مهم‌ترین آن وظایف، برقراری عدالت است. با آنکه لزوم اطاعت از حکومت، یکی از مقومات بقای هر حکومت است، در نظام سیاسی اسلام بقای حکومت به هر قیمتی مطلوب نیست تا اطاعت از حکومت نیز مطلق و بی‌قیدوشرط باشد، بلکه به رعایت شرایطی از سوی زمامدار جامعه مشروط است. رسول خدا ﷺ در نامه‌ای که هنگام اعزام علاء بن حضرمی به ولایت بحرین نوشت، با قاطعیت و به‌صورت دستورالعملی کلی نوشت:

خدا را گواه می‌گیرم درباره هرکس که او را بر امری - کم و کوچک یا زیاد و بزرگ - از امور مسلمانان سرپرست کردم، چنانچه در میان آنان، عدالت پیشه نکرد، لزوم اطاعت ندارد و او، از آنچه بدان ولایتش بخشیدم، معزول است و تعهد و ایمان و پیمان مسلمانانی را که با او بند، از آنان برداشتم و بری‌الذمه کردم (احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۱۹، پاورقی).^۱ در این بیان «عدالت‌پیشگی» تنها شرط «لزوم اطاعت» دانسته شده است؛ به‌گونه‌ای که ترک عدالت نه‌تنها موجب می‌شود اطاعت والی واجب نباشد، بلکه والی از ولایت معزول است و شهروندان جامعه تعهدی درباره او ندارند.

امام علی ﷺ پس از گماردن مالک اشتر به ولایت مصر، در نامه‌ای به مردم این دیار در کنار معرفی مالک و تجلیل از وی نوشت: «فاسمعوا له و اطیعوا امره فیما طابق الحق؛ به سخنش گوش فرادهید و از او در آنچه مطابق با حق است، اطاعت کنید» (امام علی ﷺ، ۱۳۸۸، نامه ۳۸).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. در برخی نسخ دیگر، سفارش پیامبر به والی بحرین چنین نقل شده است: «فانی قد بعثت إلیکم العلاء بن الحضرمی، وأمرته أن یتقی الله وحده لا شریک له وأن یلین فیکم الجناح و یحسن فیکم السیرة و یحکم بینکم و بین من لقاہ من الناس بما أمر الله فی کتابه من العدل و أمرتکم بطاعته إذا فعل ذلك، فإن حکم فعدل و قسم فأقسط و استرحم فرحم فاسمعوا له و اطیعوا و أحسنوا مؤازرته و معونته؛ علاء بن حضرمی را به‌سوی شما گسیل کردم، و به او دستور دادم تنها از خدایی که شریکی ندارد، پروا کند و در میان شما فروتنی پیشه نماید و رفتار نیکو داشته باشد و در مقام داوری به عدالت رفتار کند و شما را به اطاعت از او فراخواندم. اگر به وظایفش عمل کرد و به عدالت حکم راند و با قسط تقسیم نمود و به کسانی که خواهان رحم و شفقت بودند، رحم و شفقت کرد، به فرمان‌هایش گوش کنید و اطاعتش نمایید و به نیکی یاری و حمایتش کنید» (نک: احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۶۱۹).





ج) دلیل سوم: «جواز نافرمانی» در «دولت مشروع»

همین که مردم حتی در دولت مشروع می‌توانند از تصمیم‌های ناعادلانه و برخلاف مسیر الهی سرپیچی کنند، نشانه آن است که عدالت زمامدار اصالت ندارد و هدف اصلی، برقراری عدالت در جامعه است. دلایل متعدد قرآنی و روایی ثابت می‌کند در صورت اتخاذ تصمیم، وضع قانون یا صدور فرمان ظالمانه از سوی دولت اسلامی، نه تنها مردم مجاز به اطاعت نیستند، بلکه وظیفه نافرمانی و نهی از منکر دارند. حدیث مشهور «لا طاعة لمخلوق فی معصیة الخالق» (عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۱۷۴) تنها یکی از این دلایل است. در اصطلاح دانشمندان علم اصول، نکره (مخلوق) در سیاق نفی (لا طاعة) مفید عموم است (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۱۷)؛ یعنی به بهای نافرمانی خالق از هیچ مخلوقی نمی‌توان اطاعت کرد. آنچه در منطق اسلامی اصالت دارد، حاکمیت اراده الهی و ارزش‌هاست که مهم‌ترین آنها عدالت است و «شریعت» با همه قداستش و «حکومت» با همه ضرورتش، تنها برای تحقق این هدف معنا و مفهوم دارند.

د) دلیل چهارم: اشتراط «عدالت» در مناصب دینی، قضایی و سیاسی

در بسیاری از مناصب دینی همچون مرجعیت دینی، امامت جمعه و جماعت؛ مناصب قضایی مانند قضاوت و شهادت در دادگاه؛ و مناصب سیاسی مثل ولایت و زمامداری عدالت شرط است؛ به گونه‌ای که فاسق نمی‌تواند عهده‌دار یکی از این منصب‌ها باشد. با توجه به آنکه هر حکمی در شریعت، دارای حکمت، فلسفه و مصلحتی است، بی‌شک اشتراط عدالت در مناصب متعدد یادشده، حکمت و فلسفه‌ای دارد. هریک از صاحبان این مناصب با حقوق دینی، سیاسی، مالی یا عریضی مردم در ارتباط‌اند و در صورتی که در خصوص حقوق ایشان تابع حق و حقیقت نباشند و هوای نفس، منافع شخصی و گروهی بر آنان چیره شود، به تباہ کردن حقوق مردم خواهد انجامید. می‌توان با اطمینان ادعا کرد اشتراط عدالت در مناصب یادشده به منظور «صیانت از حقوق و اموال مردم» است. پس همان گونه که انسان تصمیم‌گیری در شئون مختلف زندگی خود، به‌ویژه در امور مهم را به هر کسی نمی‌سپارد، بلکه به دنبال شخص امین و متعهد می‌رود، حکم شریعت در اشتراط عدالت نیز بر همین منطق عقلانی استوار است. یکی از فقیهان همراه با بیان ضابطه و معیار اشتراط عدالت در شرع، موارد متعدد آن را گردآوری کرده و نگاشته است:

ظاهر کلمات فقیهان آن است که در هر مقامی که عمل یا گفتار شخص، چیزی را از دیگری ساقط می‌کند یا حجتی بر علیه دیگری دارد یا امین مال یا حق دیگری است،



عدالت شرط است؛ مانند شاهد، قاضی، کاتب، مترجم، کارگزار صدقه، کارشناس قیمت‌گذاری، مقسم اموال، نایب برای عبادات شخص زنده یا فوت‌شده، امین حاکم بر مال یتیم و غایب و دیوانه و برای دریافت حقوق مالی، منصوب حاکم برای نظارت بر وقف و وصیت، وصی بر مال کودکان و دیوانگان، مسئول جداسازی حقوق مالی که از طرف مالک مأمور شده باشد، امانتداری که مال دیگری نزد او به ودیعه نهاده می‌شود و امام جماعت.

به‌طور کلی معیار اشتراط عدالت آن است که یا سخن یا عمل شخص حقی را از کسی ساقط کند یا حجتی بر او باشد یا بر مال دیگری سلطه داشته باشد. سرچشمه اعتبار عدالت نیز آیه نبأ است که تحقیق را در قبول خبر فاسق واجب شمرده، همچنین نصوصی که فاسق را شایسته سپردن امانت نمی‌دانند، و آیه‌ای که خداوند اعتماد به ستمگران را نهی کرده، آن‌گاه چگونه ممکن است اختیار اموال مردم را به فاسق بسپارد که مصداق ظالم است؟ و خلاصه «عدم جواز قبول خبر فاسق» و «عدم اعتماد به او» برای اعتبار عدالت در موارد یادشده کافی است. افزون بر آنکه، بسیاری از موارد فوق دلیل خاص بر اعتبار عدالت دارد (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۷۲۸-۶۲۶).

اعتبار عدالت در «متصدی امور حسبه» مورد دیگری است که برخی بدان اشاره کرده‌اند (نجفی، ۱۴۲۵ق، ص ۶۹۳-۶۹۵؛ طباطبایی قمی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۸۷).

اعتبار عدالت در موارد پیش‌گفته که با هدف جلوگیری از تضییع حقوق یا اموال دیگران در شریعت جعل شده، به طریق اولی اعتبار عدالت را در زمامدار جامعه اثبات می‌کند و مقتضای اعتبار چنین شرطی «رعایت مصالح و منافع عمومی جامعه» در سیاست‌ها، برنامه‌ها و تصمیم‌گیری‌هاست. به تعبیر محقق نایینی، اشتراط عصمت در زمامدار جامعه، به‌منظور حفظ و حراست از ماهیت حکومت، یعنی «امانت و ولایت» و جلوگیری از تبدیل آن به «حکومت تملیکی، استبدادی و جائرانه» است (نایینی، ۱۳۸۶، ص ۴۵).^۱ حتی «عدم اعتبار عدالت در پدر و جد» نیز به‌معنای عدم رعایت مصلحت و جواز

۱. «چون حقیقت این قسم از سلطنت از باب ولایت و امانت و مانند سایر اقسام ولایات و امانات، به عدم تعدی و تفریط متقوم و محدود است، پس لامحاله حافظ این حقیقت و مانع از تبدلش به مالکیت مطلقه و رادع از تعدی و تفریط در آن، مانند سایر اقسام ولایات و امانات به همان محاسبه و مراقبه و مسئولیت کامله منحصر، و بالاترین وسیله‌ای که از برای حفظ این حقیقت و منع از تبدل و ادای این امانت و جلوگیری از اندک ارتکابات



تضییع حقوق و اموال فرزندان نیست، بلکه در صورت اتخاذ تصمیمی که به ضرر فرزند باشد، آنها از ولایت خلع می‌شوند و حاکم در کنار ممانعت از تصرفات پدر و جد، می‌تواند عهده‌دار امور فرزندان گردد (اصفهانی، ۱۴۲۲ق، ص ۴۸۴؛ سبزواری، ۱۴۳۰ق، ج ۲۱، ص ۱۲۷).

ه) دلیل پنجم: «هدایت یافتگی» و «امانتداری» اوصاف زمامدار

برخی از آیات قرآن «امانتداری» و «هدایت یافتگی» (یونس: ۳۵) را از اوصاف زمامداران جامعه دانسته‌اند. اشتراط هدایت یافتگی و امانتداری، هدفی جز این ندارد که شخص صاحب منصب در قانون گذاری‌ها، سیاست گذاری‌ها و تصمیم گیری‌ها، حق و عدالت را مراعات کند و حقوق مردم را تباہ نسازد: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...؛ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» (نساء: ۵۸-۵۹). در این آیات، ابتدا به پیشوایان جامعه دستور داده امانت را به اهلش بسپارید و در حکمرانی به عدالت رفتار کنید، سپس به مردم فرمان داده از آنان پیروی کنید (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۵۲۴).

و) دلیل ششم: حق نظارت مردم بر زمامدار

حق و بلکه وظیفه نظارت مردم بر زمامدار با هدف جلوگیری از انحراف حکومت و ستم زمامدار جامعه، دلیل دیگری بر اصالت عدالت در زمامداری است؛ زیرا در صورتی که زمامدار وظیفه‌ای در برقراری عدالت نداشته باشد، نظارت موضوعیتی نخواهد داشت. محقق نائینی در دفاع از نظام سیاسی مشروطه که بر دو رکن «تدوین قانون اساسی» و «تشکیل مجلس شورای ملی»، به منظور قانونمند کردن سلطان و کارگزاران وی و تحدید قدرت مطلقه استوار است، در حقیقت بر حق و تکلیف نظارت مردم تأکید و برای اثبات آن به دلایلی استناد کرده است. از نظر وی افزون بر «شورایی بودن حکومت در اسلام»، «وجوب نهی از منکر»، «نیابت فقیهان در عصر غیبت در امور حسبه» و «لزوم تحدید غاصب»ی که امکان رفع غصب وجود ندارد، حق نظارت مردم یا نمایندگان آنان را بر صاحبان قدرت اثبات می‌کند (نائینی، ۱۳۸۶، ص ۷۵-۷۷ و ۹۰-۹۱).^۲ آنچه در قانون اساسی

شهبانی و اعمال شائبه استبداد و استیثار متصور تواند بود، همان عصمتی است که اصول مذهب ما، طائفه امامیه، بر اعتبارش در ولی نوعی مبتنی است.

۱. «... افمن یهدی الی الحق احق ان یتبع امن لا یهدی ...».

۲. «حفظ سلطنت اسلامیة از تبدل و تحفظ بر محدودیت و مسئولیت و شورویت و سایر مقومات ولایتیة بودن



جمهوری اسلامی با عنوان «نظارت بر بقای شرایط رهبری» (موضوع اصل صد و هشتم)، نه «نظارت بر عملکرد وی» آمده، نشان‌دهنده آن است که مراقبت از بقای شرایط در زمامدار جامعه، به‌منظور اطمینان از منحرف نشدن حکومت از مسیر صحیح عدالت‌خواهی و در نتیجه، جلوگیری از ظلم و بیداد و تضييع حقوق شهروندان است؛ وگرنه چنان‌که یادآور شدیم، عدالت در زمامدار به‌خودی‌خود اصالت و موضوعیت ندارد.

ح) دلیل هفتم: تدابیر بشری در نظام‌های سیاسی

تدابیری که بشر در نظام‌های سیاسی اندیشیده و تحولی که در ساختار آنها رخ داده، همگی دلیل دیگری بر اصالت برقراری عدالت و جلوگیری از تباه شدن حقوق عمومی است. «مشروط کردن نظام‌های مطلقه سلطنتی به رعایت قانون»، «تبدیل نظام سلطنتی به جمهوری»، «تفکیک و تقسیم قدرت سیاسی»، «ایجاد تعادل میان قوای مملکت»، «نظارت قوا بر یکدیگر»، «پیش‌بینی نهادهای نظارتی در ساختار نظام‌های سیاسی»، «تشکیل احزاب سیاسی»، «ارتقای سطح آموزش‌های عمومی»، «تقویت رسانه‌های گروهی»، «تأکید بر شفافیت در تبادل اطلاعات»، «ادواری بودن منصب‌های اجتماعی و سیاسی» و ده‌ها نمونه از این دست، همگی در این راستا قابل تحلیل و ارزیابی است؛ به‌ویژه که در نظام‌های سیاسی بشری از اعتبار نیروی کنترل‌کننده درونی به نام عدالت سخنی در میان نیست.

نتیجه

در نظام سیاسی اسلام، هرچند عدالت از شرایط منصب و موقعیت‌های مهم اجتماعی مانند قضاوت، شهادت، مرجعیت و ولایت است، به‌خودی‌خود موضوعیت نداشته، جنبه‌ی طریقی دارد تا از رهگذر آن، دستیابی به حق و جلوگیری از تضييع حقوق مردم ممکن شود. این سخن به‌معنای بی‌ارزش بودن عدالت به‌عنوان وصف اخلاقی و ملکه درونی در انسان نیست، بلکه اشتراط آن در صاحبان مناصبی که رفتار و گفتارشان موجب تأمین یا تباه

آن، جز به ترتیب دست و محدّد، و گماشتن هیئت مسدّه، عادتاً از ممتنعات است و ... گماشتن هیئت مسدّه در این باب، نه‌تنها برای واداری به اقامه وظایف لازمه و منع از تجاوزات و فقط از باب گماشتن هیئت نظار است برای حفظ امثال موقوفه مغصوبه از تطاول و چپاول غاصب، بلکه خیلی ادقّ و الطف و بالاتر از آن، و بنا بر اصول مذهب ما قدر مقدور از جانشین قوه عاصمه عصمت، و بنا بر مبانی اهل سنت به‌جای قوه عملیه و ملکه تقوا و عدالت است.»

شدن حقوق دیگران می‌شود، حکمت و فلسفه‌ای فراتر از وجود یک وصف نفسانی در افراد است. اعتبار عدالت در پاره‌ای از شخصیت‌های حقوقی می‌تواند با هدف پاسداشت حقوق مردم باشد. در این صورت، اعتبار آن محدود به کسانی که در آیات و روایات از اعتبار عدالت در آنان سخن گفته شده، نخواهد بود، بلکه در هر کس که مقام و موقعیت اجتماعی‌اش با حقوق مردم پیوند می‌خورد، معتبر خواهد بود؛ چنان‌که هر راهکار دیگری که بتواند تضمینی برای رعایت حقوق مردم و مانع تباه شدن آن باشد، پسندیده و لازم خواهد بود؛ همان‌گونه که امروزه در نظام‌های سیاسی، راهکارهای متنوعی برای برقراری عدالت و مراقبت از حقوق مردم پیش‌بینی شده است.



منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۳۷۶)، اقبال الاعمال، تحقیق جواد قیومی اصفهانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن فارس، احمد (بی تا)، معجم مقائیس اللغة، تصحیح و تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق)، لسان العرب، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ نخست.
- احمدی میانجی، علی (۱۴۱۹ق)، مکاتیب الرسول، قم: مؤسسه دارالحديث.
- اراکی، محمد علی (۱۴۱۵ق)، کتاب البیع، قم: مؤسسه در راه حق.
- اصفهانی، سید ابوالحسن (۱۴۲۲ق)، وسیلة النجاه، با حواشی امام خمینی، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی (۱۴۲۱ق)، کتاب البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، چاپ نخست.
- انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۱۹ق)، مکاسب، قم: لجنه تراث الشیخ الاعظم، چاپ نخست.
- خراسانی، محمد کاظم (۱۴۰۹ق)، کفایة الاصول، قم: مؤسسه آل البيت، چاپ نخست.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴)، مفردات، تهران: مرتضوی، چاپ دوم.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الکتاب العربی، چاپ سوم.
- سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۳۰ق)، مهذب الاحکام، قم: دارالتفسیر.
- سعدی، ابو حبیب (بی تا)، القاموس الفقهي، لغته و اصطلاحاً، دمشق: دارالفکر، چاپ دوم.
- شوکانی، محمد بن علی (۱۳۸۳ق)، فتح القدير: الجامع بین فن الروایة و الدراية من علم التفسیر، مصر: مکتبة الحلبي.
- طباطبائی، سید علی (۱۴۱۸ق)، ریاض المسائل، قم: مؤسسه آل البيت.
- طباطبائی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم.
- طباطبائی قمی، سید تقی (۱۴۱۳ق)، عمدة الطالب فی التعليق علی المکاسب، قم: کتابفروشی محلاتی.



- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۰۳ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- عاملی (شیخ حرّ)، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، وسائل الشیعه، قم: مؤسسه آل البيت، چاپ دوم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (بی تا)، کتاب العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم.
- کاشف الغطاء، محمد حسین (بی تا)، الدین و الاسلام، نجف: بی نا.
- مازندرانی، مولی صالح (۱۳۸۲ق)، شرح الکافی، تحقیق و توضیح ابوالحسن شعرانی، تهران: المكتبة الاسلامية.
- مراغی، سید میر عبدالفتاح (۱۴۱۷ق)، العناوین الفقهیة، قم: مرکز النشر الاسلامی.
- نایینی، محمدحسین (۱۳۸۶)، تنبیه الامة و تنزیه الملة، تصحیح و تحقیق سید جواد ورعی، قم: بوستان کتاب.
- نجفی، محمدتقی (۱۴۲۵ق)، «بحث فی ولایة الفقیه»، در: رسائل فی ولایة الفقیه، به کوشش محمدکاظم رحمن ستایش، قم: بوستان کتاب.

