

فصلنامه علمی - تخصصی فرهنگ پژوهش

شماره ۳۲، زمستان ۱۳۹۶، ویژه علوم سیاسی

بررسی فقهی حق شهروندان در انتخاب و نظارت بر مسئولین

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۹/۱۷

تاریخ تأیید: ۹۶/۱۱/۲۹

سیدعلی پنجتینیان*

چکیده

از میان حقوق سیاسی شهروندی، حق انتخاب و نظارت بر مسئولین از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. ما در نوشتار حاضر به بررسی فقهی این حق می‌پردازیم. ابتدا به بررسی امکان ثبوتی این حق پرداخته و اشکال خود متناقض بودن (پارادوکس) این حق را با توجه به اندیشه سیاسی اسلام که مشروعیت حاکمیت را از بالا به پایین و متعلق به خدا می‌داند، مطرح و به جواب آن می‌پردازیم. بعد از آن، قاعده کلی و قانون بالادستی در مورد بحث را از ادله و امارات، استخراج کرده که هنگام شک بتوان به این قاعده رجوع کرد. سپس به بررسی ادله خاص در مورد بحث می‌پردازیم از جمله قرآن، روایات، سیره عقلاء، سیره معصومین و اصحاب، و دلیل عقل. و در نهایت به بررسی اصل عملی که در مورد بحث جاری می‌شود، پرداخته می‌شود. تلاش نگارنده بر این بوده است که شیوه به کار بسته شده، شیوه اجتهادی که فقهاء در طرح بحث از آن استفاده می‌کنند، باشد.

واژه‌های کلیدی: حق، انتخاب، نظارت، حقوق شهروندی، فقه.

* دانش آموخته کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم (ع).
پژوهش‌های حقوق شهروندی، فصلنامه علمی - تخصصی فرهنگ پژوهش، شماره ۳۲، زمستان ۱۳۹۶، ویژه علوم سیاسی

مقدمه

حقوق شهروندی به سه قسم حقوق مدنی، حقوق اجتماعی و حقوق سیاسی تقسیم بندی شده و درباره آن طرح بحث می‌شود. حقوق سیاسی حقوقی است که به موجب آن شخص دارنده حق می‌تواند در حاکمیت ملی خود شرکت کند. (نجاتی حسینی، ۱۳۸۹، ص ۴)

نوشته حاضر به بررسی فقهی یکی از مهم‌ترین حقوق سیاسی شهروندی که حق مشارکت در انتخاب و نظارت بر مسئولین است، می‌پردازد.

مراد ما از بررسی فقهی، به کار بردن شیوه‌ای است که فقهاء برای طرح مسائل فقهی پی می‌گیرند. این شیوه که می‌توان نام آن را شیوه اجتهادی گذاشت، به لحاظ منابع از قرآن، سنت، دلیل عقل و اجماع استفاده کرده و به لحاظ ترتیب طرح مباحث، به این شکل است که ابتدا به بررسی امکان عقلی و مقام ثبوت مطلوب پرداخته، سپس قاعده و قانونی کلی و بالادستی که از ادله و امارات استفاده می‌شود تاسیس می‌کند که در مواردی که دلیل خاص وجود ندارد به این قانون بالادستی رجوع می‌شود، سپس در مورد بحث به دنبال دلیل خاص می‌گردد و در نهایت مقتضای اصل عملی را بیان می‌کند. شیوه اجتهادی، ادله فقهی را از دو منظر مورد بررسی قرار می‌دهد: ۱- حجیت و صدور (سند) ۲- دلالت. ما نیز همین شیوه فقهاء را در مورد بحث تبعیت می‌کنیم.

پارادوکس حق انتخاب و نظارت، تبیین و راه حل

برطبق اندیشه سیاسی اسلام، حق حاکمیت و منشأ مشروعیت حکومت از جانب خدا تشریح می‌شود و به تعبیری بالارسنده است، برخلاف نظریه دموکراسی که منشأ

مشروعیت را مردم می‌داند. با توجه به این مبنا در اندیشه سیاسی اسلام، توضیح و تحلیل حق انتخاب و نظارت بر مسئولین دارای اشکال و به تعبیری دارای پارادوکس می‌شود و قضیه‌ای خود متناقض مینماید.

توضیح پارادوکس

حق نظارت مردم در اندیشه سیاسی اسلام به این شکل است که منشأ حق نظارت مردم این است که خود مردم منشأ مشروعیت حکومت هستند پس خودشان هم دارای حق نظارت بر حکومتی هستند که خود به آن مشروعیت داده‌اند. اما وقتی ما در اندیشه سیاسی اسلام منشأ مشروعیت حکومت را تشریح الهی و بالارسنده می‌دانیم معنایی برای تصور حق نظارت برای مردم نمی‌ماند. به تعبیر دیگر حق نظارت مردم یعنی مشروعیت مردمی و پایین رسنده و مشروعیت الهی و بالارسنده یعنی عدم حق نظارت برای مردم. حال وقتی ما در اندیشه سیاسی اسلامی حق نظارت مردم را در کنار مشروعیت الهی و بالارسنده می‌گذاریم نوعی تناقض به چشم می‌خورد.

برای این که بتوانیم به اشکال پارادوکس در حق نظارت مردم جواب دهیم ابتدا باید پیش فرض‌های این اشکال را بررسی کنیم. این اشکال ۵ پیش فرض دارد که ما به آن اشاره می‌کنیم:

۱- در حاکمیت دینی، حقوق و تکالیف همگی الهی و دینی است و حاکم مشروعیت حکومت خود را از بالا دریافت می‌کند.

۲- در حکومت دینی، مشروعیت تمامی نهادها وابسته به حاکم و ولی امری است که منشأ مشروعیت می‌باشد.

۳- وقتی تمامی نهادها و سازمانها، از جمله سازمانهای نظارتی، مشروعیت خود را از حاکم می‌گیرند، نقد واقعی هرگز صورت نمی‌پذیرد و نظارت، به هیچ وجه در جایگاه واقعی

خود قرار نمی‌گیرد و شان و منزلت حقیقی خود را دریافت نمی‌کند، چون هیچ ارگان و سازمان نظارتی نمی‌تواند مشروعیت خویش را از حاکم دریافت کند و با این حال، دستگاه حاکمیت و مدیریت عالی و کلان جامعه را به نقد بکشد. در نتیجه پارادوکس نظارت و مشروعیت سیاسی الهی، امری اجتناب پذیر می‌شود.

۴- برای حل مشکل، باید جایی برای حقوق غیردینی، که به مردم حق نظارت می‌بخشد، در نظر گرفت؛ حقوقی که آدمیان به علت انسان بودن و نه به علت دین دار بودن، واجد آن می‌باشند.

۵- وقتی مردم حق نظارت مستقل داشتند، از آنجا که این حق نظارت، خط قرمز و حدّ محدود ندارد و به دنبال آن، پذیرش حق عزل و نصب حاکمان نیز اجتناب پذیر است، پس مشروعیت سیاسی با حق آدمیان گره می‌خورد و از الهی و دینی بودن بیرون خواهد رفت، در نتیجه حکومت دموکراتیک و حکومتی که مشروعیت الهی و بالا رسنده ندارد شکل خواهد گرفت و مردم کسی را بر کرسی حکومت می‌نشانند که به نقد و نظارت آنان تن در دهد. (جعفرپیشه، ۱۳۸۳، ص ۵)

ممکن است کسی تصور کند این اشکال زمانی به وجود می‌آید که ما مشروعیت ولایت فقیه را انتصابی بدانیم اما اگر مشروعیت آن را از طریق مقبولیت مردمی فرض کنیم مشکل مرتفع می‌شود چون این مردم هستند که ولی فقیه و حاکم‌شان را انتخاب کرده اند. اما باید گفت حتی بنابر این که مقبولیت مردمی شرط در مشروعیت ولایت فقیه است این مشکل مرتفع نمی‌شود چون در آن صورت هم ما قائل به مشروعیت مردمی نیستیم و مشروعیت را از جانب خدا می‌دانیم فقط شرط تشریح ولایت، مقبولیت مردمی است. پس همچنان ولایت الهی و بالادستی وجود دارد و در نتیجه تناقض با حق انتخاب و نظارت مردم هم به جای خود باقی است.

جواب اشکال

در جواب این مشکل، می‌توان گفت که کسانی که این مشکل را طراحی کرده‌اند این طور فرض گرفته‌اند که در صورت مشروعیت الهی حاکم جامعه اسلامی، تمام نهادها و سازمانهای اجرایی و نظارتی باید مشروعیت‌شان را از حاکم اخذ کنند که در این صورت تصور حق انتخاب و نظارت بر مسئولین برای مردم، خود متناقض می‌شود. اما جالب اینجاست که در نظام اندیشه سیاسی اسلام حق نظارت و انتخاب مردم را نه حاکم اسلامی بلکه خود شارع مقدس بلاواسطه جعل کرده است، به تعبیر دیگر جعل حقوق نظارتی برای مردم در عرض جعل مشروعیت برای حاکم جامعه است. با این فرض هم می‌توان مشروعیت را بالادستی و الهی دانست و هم برای مردم حق انتخاب و نظارت قائل شد.

در نظام سیاسی اسلام، سخن از حقوق یک طرفه حاکمان نیست، بلکه مسیری دو طرفه طراحی شده است به عنوان «حقوق متقابل دولت و ملت». طبق توحید ربوبی، تنها خداوند حق حاکمیت مطلق دارد.

(... ان الحكم الا الله يقص الحق و هو خير الفاصلين). او مبدأ پیدایش حقوق است و او با این حق محض و مطلق خویش، حقوقی دو طرفه و در عرض یکدیگر برای حاکمیت و مردم اعتبار کرده است. در نهج البلاغه، نسبت به این حقوق دو سویه چنین وارد است: «اما بعد، فقد جعل الله سبحانه لي عليكم حقا بولايه امرکم و لكم على من الحق مثل الذي لي عليكم» (سید رضی، ۱۴۱۴ قمری، خطبه ۲۱۶)

امیر مؤمنان به عنوان حاکم مسلمانان، که مشروعیت حکومت خویش را از مبدأ تشریح الهی دریافت کرده است، با صراحت به مردم اعلام می‌کند: «همانطور که خداوند برای من حق حکمرانی بر شما را جعل کرده است، شما نیز همانند و هم پایه حقوقی که

من بر ذمه شما دارم، حقوقی دارید.» نکته مهم آن است که این حقوق طرفینی است: «لا یجری لأحد الا جری علیه و لا یجری علیه الا له» (سید رضی، ۱۴۱۴ قمری، خطبه ۲۱۶)

یعنی آنها حکومت، حق الزام دارد و می‌تواند مردم را به اطاعت فرا خواند که، مردم حقوق الهی خویش را استیفا کرده باشند. تنها حق یک جانبه و تضایف ناپذیر، حق طاعت ذات ربوبی است، در آنجا حق محض است. اما سایر حقوق، بی استثنا، آمیخته با تکلیف و وظیفه مسئولیت است و حق نآمیخته با مسئولیت، هرگز برای احدی جعل نشده است؛ «و اعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق حق الوالی علی الرعیه و حق الرعیه علی الوالی» (سید رضی، ۱۴۱۴ قمری، خطبه ۲۱۶)

مهم‌ترین حق مجعول الهی که به شکل طرفینی جعل شده است، حقوق متقابل دولت و ملت است. حقوق مردم، که در نهج البلاغه به مواردی از آنها اشاره شده، حقوقی شرعی است که در صورت استیفای آنها، مشروعیت الهی حاکمیت تأمین می‌شود و در غیر این صورت، اصولاً حاکمیت، مشروعیتی نخواهد داشت و مردم دلیلی بر اطاعت و فرمانبرداری از او نخواهد دید و از این جا معلوم می‌گردد که مردم می‌توانند با نظارت خویش، استیفای حقوق خویش را ناظر باشند، چون حقوقی دارند و مشروعیت حاکمیت در گرو پرداختن به این حقوق است. (جعفرپیشه، ۱۳۸۳، ص ۹ و ۱۰)

جواب‌های دیگری نیز وجود دارد که ما از آن‌ها صرف نظر می‌کنیم.

تاسیس قانون کلی (قانون عدم ولایت بر غیر)

اگر بگوییم شهروندان جامعه اسلامی حق مشارکت در انتخاب و نظارت بر مسئولین را ندارند و شخص خاصی را بدون در نظر گرفتن رای مردم انتخاب و بر آنها نظارت می‌کند، به این معنی است که آن شخص ولایت و تسلط در امر انتخاب و نظارت بر سایر

شهروندان دارد، بنابراین عدم ولایت به معنای حق مشارکت شهروندان است. حال باید بحث کنیم قانون کلی چه اقتضائی دارد؟

فقهاء قانون کلی را عدم ولایت بر غیر فرض کرده اند، به این دلیل که مقتضای توحید این است که مالک، مولی و ولی مطلق و بالذات، فقط خداست. ولایت خدا تمام بندگان و تمام شؤون بندگان را شامل می‌شود و سایر بندگان در یک رتبه و همه مملوک و مولی علیه هستند. هیچ یک از بندگان بدون اذن خدا، هیچ ولایت و تسلطی بر عبید مولای بالذات ندارد و اگر کسی بدون اذن مولای بالذات برای خود ولایتی قائل شود، خود را در عرض خدا قرار داده است و این عین شرک است.

شیخ جعفر کاشف الغطاء می‌فرماید:

«و ليس لأحد من العبيد تسلط على أمثاله بل ليس لغير المالك مطلقا سلطان على مملوك من دون إذن مالكة فمن أعاره السلطنة في نبوة أو إمامة أو علم أو علقه نسب أو مصاهرة أو توسط عقد أو إيقاع أو إرث أو نحوها كان له ذلك وإلا فلا». (نجفی، کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ قمری، ص ۳۷)

ملا احمد نراقی نیز همین بیان را تایید می‌کند و می‌فرماید:

«فلا شك أن الأصل عدم ثبوت ولاية أحد على أحد إلا من ولاه الله سبحانه، أو رسوله، أو أحد أوصيائه، على أحد في أمر. و حينئذ فيكون هو وليا على من ولاه فيما ولاه فيه». (نراقی، ملا احمد، ۱۴۱۷ قمری، ص ۵۲۹)

هرچند مرحوم نراقی تعبیر به اصل کرده است ولی قطعا مرادش اصل عملی نبوده است بلکه معنای لغوی اصل را اراده کرده است، یعنی قانونی که عندالشک به آن رجوع می‌شود.

بنابراین قانون کلی عدم ولایت بر غیر است و هرگاه در موردی شک کنیم و دلیل خاص معتبر هم وجود نداشته باشد باید به این قانون رجوع کرده و حکم به عدم ولایت کنیم.

بررسی دلیل خاص

در فقه امامیه مواردی وجود دارد که به طور قطع از قانون عدم ولایت بر غیر تخصیص خورده است مانند ولایت انبیاء و اوصیاء در زمان حضورشان، ولایت فقیه در زمان غیبت، ولایت عدول مومنین و ولایت اب و جد بر صغیر و مجنون. حال باید بررسی شود در بحث حاضر آیا دلیل خاص بر ولایت داریم یا خیر؟ بحث ما حق مشارکت شهروندان جامعه اسلامی در انتخاب و نظارت بر مسئولین است که نقطه مقابلش نظام‌های دیکتاتوری و سلطنتی است که تمام امر حکومت به دست یک نفر است و شهروندان هیچ حقی در انتخاب و نظارت نداشته و فقط باید مطیع امر حاکم باشند. آیا دلیل خاص بر چنین ولایتی برای حاکم جامعه اسلامی (خواه در زمان حضور یا زمان غیبت معصوم) وجود دارد؟

با بررسی ادله به این نتیجه رسیدیم که نه تنها دلیل خاص بر چنین ولایتی نداریم بلکه دلیل بر عدم ولایت در این مورد وجود دارد. این ادله را اشاره می‌کنیم:

قرآن

«و تلک نعمة تمنها علی ان عبدت بنی اسرائیل» (شعراء: ۲۲)

این آیات سوره شعراء تقابل فرعون و حضرت موسی را گزارش می‌کند. فرعون حضرت موسی را متهم به کفران نعمت کرد چون حضرت موسی از کودکی متنعم دربار فرعون بوده و فرعون او را تربیت و بزرگ کرده بود و حال که بزرگ شده فرعون بنای مخالفت با او را کرده است. حضرت موسی در این آیه جواب فرعون را می‌دهد و با

استفهام انکاری نعمت فرعون را زیر سوال می‌برد: آیا این که قوم من (بنی اسرائیل) را عبد خود کرده‌ای نعمت است؟!

در معنای تعبید شیخ طوسی می‌فرماید: «تعبید یعنی این که انسانی را به عنوان عبد و برده بگیری.» (طوسی، ۱۳۷۶، ج ۸، ص ۱۴)

علامه طباطبایی نیز در ترجمه آیه می‌فرماید: «این نعمتی که بر من منت می‌گذاری، سلطه به ناحق و ظالمانه‌ای است که تو در حق قوم من روا داشتی.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۵، ص ۲۶۵)

پس تعبید نه به معنای پرستش بلکه به معنای تسلط ظالمانه فرعون و مقهوریت و عدم اراده بنی اسرائیل در امور خودشان است. می‌بینیم در آیه شریفه، این نوع از تسلط بر آحاد مردم، به نحوی که آنها هیچ اراده نداشته و مانند برده تابع اراده مولی باشند، تقبیح شده و مرجوح شمرده شده است.

«فقالوا أنؤمن لبشرین مثلنا و قومهما لنا عابدون» (مومنون: ۴۷)

این آیات شریفه نیز تقابل حضرت موسی و حضرت هارون با فرعون را گزارش می‌دهند. بعد از اینکه حضرت موسی فرعون و درباریانش را دعوت به ایمان به او کرد آنها این طور جواب دادند که: «آیا ما به کسانی که مثل خود ما هستند ایمان بیاوریم در حالی که قوم این دو نفر برای ما عابد هستند.» عابد در این آیه به معنای پرستش کننده نیست بلکه به معنای کسی است که مطیع و برده شخص دیگر است و از خود هیچ اراده و اختیاری ندارد. شیخ طبرسی در بیان معنای آیه می‌فرماید: «أي مطيعون طاعة العبد لمولاه» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷، ص ۱۷۲)

شیخ طوسی نیز همین معنی را برای آیه در نظر گرفته است: «معناه انهم لنا مطيعون

طاعة العبد لمولاه» (طوسی، ۱۳۷۶، ج ۷، ص ۳۷۲)

از اطلاق «عابدون» هم می‌شود گستره مطیع بودن مردم را استفاده کرد که هیچ حد و مرزی نداشته است و در تمام جوانب این نظر حاکم بوده است که اجرا می‌شده است. پس طبق این آیه شریفه نظام حکومتی فرعون به شکلی بوده است که آحاد مردم هیچ اختیاری نداشته و به طور کامل مطیع حاکم‌شان بوده‌اند و هیچ حق انتخاب و نظارت برای مردم وجود نداشته است. در حالی که ما می‌دانیم نظام حکومتی فرعون مورد تایید قرآن نیست. پس می‌توان از این آیه نتیجه گرفت که نظامی که اراده، اراده حاکم باشد و مردم هیچ حق مشارکت در اداره مملکت نداشته باشند را نمی‌توان مورد تایید شرع مقدس دانست.

«قال سنقتل ابناءهم ونستحيي نساءهم وانا فوقهم قاهرون» (اعراف: ۱۲۷)

در این آیه فرعون خطاب به درباریان‌ش درباره حضرت موسی و پیروانش می‌گوید: به زودی پسرانشان را می‌کشیم و زنان‌شان را (برای خدمت) زنده نگه می‌داریم، ما بر آنها کاملاً مسلط هستیم.

نحوه استدلال به این آیه مانند آیه قبل است. با توجه به واژه «قاهرون»، در آیه، نظام استبدادی فرعون را که حاکم در آن، فعال ما یشاء بود و مردم غیر از تبعیت و اطاعت حق دیگری نداشتند، نشان می‌دهد، در حالی که قطعاً این نظام فرعونی مورد تایید قرآن و شرع مقدس نیست.

«وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (شوری: ۳۸)

«عن النبي صلى الله عليه وآله قال: «من جاءكم يريد أن يفرق الجماعة ويغصب الأمة

أمرها ويتولى من غير مشورة فاقتلوه، فإن الله قد أذن ذلك» (صدوق، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶۲)

کلمه امر در آیات و روایات ظهور در حکومت دارد یا حداقل قدر متیقن از آن است، اضافه امر به امت هم ظهور در این مطلب دارد که این امر حکومت متعلق به امت است و مشورت، طریقی است برای اثبات و اجرایی کردن نفوذ مردم در حکومت.

روایات

«اذا بلغ بنو ابی العاص ثلاثین رجلاً اتَّخذوا دین الله دخلاً و عباد الله خولاً و مال الله دولا» (مجلسی، ۱۴۰۳ قمری، ج ۲۲، ص ۳۹۸)

هنگامی که پسران عاص به سی نفر برسد، در دین خدا دخالت می کنند (یا دین خدا را بازیچه قرار دهند) و بندگان خدا را مملوک خود قرار می دهند و مال خدا را دست به دست بین خود می گردانند

در این روایت، پیامبر خبر از به قدرت رسیدن بنی امیه می دهند و خصوصیت حکومت آنها را بیان کرده و تقبیح می کنند.

به لحاظ سندی، مجلسی در بحار به سندهای مختلف این روایت را نقل کرده است به طوری که ادعای «تواتر بین الامة» شده است. (نایینی، ۱۴۲۴ قمری، ص ۵۲)

به لحاظ دلالتی، معنای «خول» را در کتب لغت معتبر بررسی می کنیم:

مجمع البحرین این واژه را به عبید معنا کرده است. (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۳۶۷) ولی قاموس المحيط، تهذیب اللغة و لسان العرب معنا را وسیع تر گرفته و شامل چهار پایانی که در خدمت انسان هستند هم کرده اند: «الْخَوْلُ: مَا أُعْطِيَ اللَّهُ الْإِنْسَانَ مِنَ الْعَبِيدِ وَ النَّعَمِ» (ازهری، ۱۴۲۱ قمری، ج ۷، ص ۲۳۱)

«الْخَوْلُ: الْعَبِيدُ وَالْإِمَاءُ وَ غَيْرُهُمْ مِنَ الْحَاشِيَةِ» (ابن منظور، ۱۴۱۴ قمری، ج ۱۱، ص

«الْخَوْلُ، محرّكةً: أَضْلُ فَأَسِ اللَّجَامِ، و ما أعطاك الله تعالى من النّعم و العبيد و الإماء»

(فیروز آبادی، ۱۴۱۵ قمری، ج ۳، ص ۵۰۹)

وجه مشترک بهائم و عبید در این است که هیچ کدام اراده ندارند و مالکشان مسلط بر آنها است.

همانطور که روشن است، نظام دیکتاتوری که مردم در آن همچون عبید و بهائم هیچ اراده نداشته و هیچ مشارکتی در تصمیم گیری‌ها ندارند، در این روایت مورد تقبیح پیامبر واقع شده و نشان دهنده این است که چنین نظامی مورد تایید شرع مقدس نیست.

«اتخذتهم الفراعنة عبیدا فساموهم سوء العذاب و جرّعوهم المرار فلم تبرح الحال بهم في

ذلّ الهلكة و قهر الغلبة، لا يجدون حيلة في امتناع و لا سييلا الى دفاع» (سیدرضی، ۱۴۱۴،

خطبه ۱۹۲)

فرعون‌ها آنان را به بندگی و بردگی گرفتند و سختی عذاب را به ایشان چشانیدند و تلخی را جرعه جرعه به آنان نوشاندند، پس همواره در خواری و تحت استیلاء بودند، به طوری که چاره‌ای برای سرباز زدن و راهی برای دفاع نمی‌یافتند.

در این روایت، امیرالمومنین به بیان خصوصیت حکومت فرعون پرداخته و عبید قرار دادن بنی اسرائیل را از خصوصیات حکومت فرعون دانسته و آن را تقبیح کرده‌اند. همانطور که قبلاً گفتیم بندگی در اینجا به معنای پرستیدن نیست بلکه به معنای بردگی و هیچ اختیاری از خود نداشتن است.

«وایم الله لتجدنّ بنی امیة لکم ارباب سوء بعدی» (سید رضی، ۱۴۱۴، خطبه ۹۳)

«و به خدا سوگند بعد از من، بنی امیه را ارباب بدی برای خود خواهید یافت».

امیرالمومنین در این خطبه از بنی امیه تعبیر به «ارباب» می‌کند که در مقابل «ولات» است و همان معنای روایت نبوی را افاده میکند که «اتخذ عبادالله خولا» (نایینی، ۱۴۲۴ قمری، ص ۵۴)

روایتی است در تفسیر قمی که ابی الجارود از امام باقر ذیل این آیه شریفه نقل می‌کند:

«اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله» (توبه: ۳۱)

در این آیه شریفه این صفت مسیحیان تقبیح شده است که دانشمندان و راهبان خود را ارباب و معبود خود قرار دادند. در روایت ذیل ارباب قرار دادن احبار و رهبان را توضیح می‌دهد:

«أبي الجارود عن أبي جعفر ع في قوله اتخذوا احبارهم - و رهبانهم ارباباً من دون الله...
و أما احبارهم و رهبانهم - فإِنَّهُمْ أَطَاعُوهُمْ وَ أَخَذُوا بِقَوْلِهِمْ - وَ اتَّبَعُوا مَا أَمَرُوهُمْ بِهِ - وَ دَانُوا بِهِمْ
بِمَا دَعَوْهُمْ إِلَيْهِ - فَاتَّخَذُوهُمْ أَرْبَاباً بِطَاعَتِهِمْ لَهُمْ»^۱ (قمی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۲۸۹)

همانطور که می‌بینیم در روایت، معبود بودن مسیحیان را به اطاعت بی چون و چرا از روسای دینی خود تعریف کرده است.

این روایت را علی بن ابراهیم قمی در تفسیر خود نقل کرده است. نظریه‌ای در علم رجال وجود دارد مبنی بر این که تمام روایاتی که در تفسیر قمی وجود دارد صحیح‌السند است و روایانش ثقه هستند. این نظریه را مرحوم آیه الله خوئی به تبع صاحب وسائل الشیعه، شیخ حرعاملی تایید می‌فرمایند. مستند این نظریه تعبیری است که علی بن ابراهیم در مقدمه کتابش دارد: «آنچه در این کتاب ذکر می‌کنیم؛ همه از مشایخ و ثقات

^۱ «و اما احبار و رهبان‌شان را اطاعت کردند و به حرف هایشان عمل کردند و هرآنچه امر کردند تبعیت کردند و هر آنچه آنها بدان دعوت کردند، بدان پایبند بودند، پس آنها را ارباب خود قرار دادند به این صورت که اطاعت‌شان کردند.»

افراد مورد اعتماد) روایت می‌کنیم و آنان نیز از کسانی روایت می‌کنند که خداوند اطاعت‌شان را بر همه واجب کرده است.» (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۴)

صاحب وسائل این کلام را حمل بر توثیق عام تمام راویان کتاب می‌کند و می‌فرماید: «علی بن ابراهیم به ثبوت احادیث تفسیر خود و این که همه روایات آن از ثقات امامیه روایت شده اند، شهادت داده است.» (شیخ حرعاملی، ۱۴۰۹ قمری، ج ۳، ص ۲۰۲)

مرحوم آیه الله خوئی نیز می‌فرماید: «منظور علی بن ابراهیم از این سخن، اثبات صحت تفسیر خود بوده و این که روایات آن از معصومین علیهم‌السلام و از طریق مشایخ و ثقات شیعه نقل شده است. بر این اساس شهادت و توثیق ایشان عمومیت داشته و همه مشایخ و راویانی را که قمی با واسطه و یا بی‌واسطه، از آنان روایت نقل کرده، شامل می‌شود؛ از این رو این سخنی که: شهادت ایشان به مشایخی که بی‌واسطه از آنان نقل کرده اختصاص دارد درست نیست.» (خوئی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۹) بنابراین طبق این مبنا، روایت بالا به لحاظ سندی، صحیح‌السند خواهد بود.

فحوی قاعده سلطنت

فحوی، مفهوم موافق یا مفهوم اولویت به این معنی است که دلیل شرعی، غیر از مدلول مطابقی اش، به طریق اولی دلالت لفظی بر مطلب دیگری هم نکند. مثلاً در آیه شریفه «ولا تقل لهما اف» (اسراء: ۲۳)

که دلالت مطابقی بر حرمت اف گفتن به پدر و مادر دارد، فقهاء می‌فرمایند به طریق اولی دلالت بر حرمت ضرب و شتم پدر و مادر می‌کند، این مدلول را فحوی یا مفهوم موافق می‌گویند.

در مورد بحث حاضر قاعده‌ای وجود دارد به نام قاعده سلطنت که مفادش این است: «الناس مسطون علی اموالهم» که دلالت بر احترام اموال مردم و تسلط آنها بر اموال

خودشان می‌کند به گونه‌ای که هرطور خودشان مایل باشند می‌توانند در اموال‌شان تصرف کنند و سایر افراد حق تصرف و دخالت در اموال دیگران را ندارند. این قاعده جزء مسلمات فقه اسلامی است و در صحتش هیچ فقیهی تشکیک نکرده است.

ما میتوانیم از فحوای این قاعده استفاده کنیم و بگوییم: وقتی مردم مسلط بر اموال‌شان هستند به طریق اولی بر نفس، ذات و زندگی خودشان مسلط خواهند بود چون ذات به لحاظ رتبه مقدم بر مال انسان است. در نتیجه کسی نمی‌تواند آزادی افراد را سلب کند بلکه خود مردم باید فرد اصلح را که قرار است مقام حکومتی داشته باشد را انتخاب کنند. (منتظری، ۱۴۱۷ قمری، ص ۱۶۷)

سیره عقلاء

سیره مستمره عقلاء بر این است که در کارهای کلان و با گستره زیاد، یک شخص را که عقل و فهم و درایت لازم را دارا باشد به اکثریت آراء انتخاب کرده و همان را مسئول آن کار می‌کنند و ناظر بر انجام صحیح مسئولیتش می‌شوند. این سیره در مرأی و مسمع معصومین صلوات الله علیهم بوده است و نه تنها دلیلی بر ردع این سیره از معصومین نداریم بلکه آیات و روایاتی که دلالت بر مشروعیت حق انتخاب و نظارت بر مسئولین می‌کنند که ذکر کردیم، موید این سیره عقلائیه محسوب می‌شود.

سیره پیامبر و امیرالمومنین و اصحاب در صدر اسلام

در کتب حدیثی و تاریخی به طور متعدد نقل شده است که پیامبر و امیرالمومنین با اصحاب خود مشورت کرده و نظر آن‌ها را اعمال می‌کردند. (مفید، ۱۴۱۳ قمری، ص ۲۳۹. طوسی، ۱۴۱۴ قمری، ص ۱۷۴. قمی، ۱۳۶۳، ص ۲۵۸. مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۹، ص ۲۱۸.)

از این بین، روایتی که بیشتر از همه جلب نظر می‌کند روایتی است که داستان جنگ احد را نقل می‌کند.

پیامبر از اصحاب مشورت خواست درباره این که برای تقابل با کفار به بیرون مدینه بروند یا این که در داخل مدینه به جنگ با کفار پردازند در حالی که نظر مبارک‌شان این بود که داخل مدینه جنگ کنند «وَرَأَى صَ أُنْ لَا يَخْرُجُ مِنَ الْمَدِينَةِ» چند نفر از اصحاب هم نظر با پیامبر بودند ولی اکثر اصحاب نظرشان این بود که خارج از مدینه به جنگ پردازند. پیامبر با وجود این که می‌دانست بهتر این است که داخل شهر بجنگند، و بعد از جنگ هم همه اصحاب متوجه ارجح بودن نظر پیامبر شدند، در عین حال تمام آن سختی‌ها را به جان خرید و رای اکثریت را عملی کرد و نیروها را به بیرون از شهر گسیل کرد. (مجلسی، ۱۴۰۳ قمری، ج ۲۰، ص ۱۲۴ و ۱۲۵)

آیا این چیزی غیر از مشارکت سیاسی و دموکراسی است؟! آیا حاکمی داناتر و عالم‌تر از پیامبر برای جامعه اسلامی قابل تصور است؟ و آیا فعل پیامبر، مهر تاییدی بر این رویه در حکومت داری نیست؟

امیرالمومنین در صفین در خطبه‌ای می‌فرمایند:

با من آنگونه که با گردنکشان سخن گفته می‌شود، سخن نگوئید و آنچه که از مردم خشمگین پنهان داشته می‌شود، از من پنهان مکنید و با من به تظاهر و چاپلوسی رفتار نکنید، و درباره من گمان مبرید که اگر حقی گفته شود، بر من گران آید و یا مرا به بزرگی تعظیم نمائید، زیرا کسی که گفتن حق بر او یا پیشنهاد عدل دشوار آید، عمل به آن دو برای وی دشوارتر است. پس از حق‌گویی یا مشورت به عدل، خودداری نکنید. (سید رضی، ۱۴۱۴ قمری، خطبه ۲۱۶)

این که امیرالمومنین امر می‌کنند که مردم نظرات‌شان را بیان کنند نه فقط از باب آزادی بیان است بلکه ظهور در این مطلب دارد که حضرت در صورت صحت دعوی یا

پشتیبانی حداکثری به آن عمل می‌فرمایند. جالب این که مخاطب این خطبه نه فقط نخبگان جامعه بلکه تمام آحاد مردم را شامل می‌شود از آنجا که تعداد حضار را کمتر از پنجاه هزار نفر ننوشته اند. (نایینی، ۱۴۲۴ قمری، ص ۸۵)

مرحوم نایینی در بیان سیره اصحاب در صدر اسلام می‌فرماید:

و در صدر اسلام... به جائی منتهی بوده که حتی خلیفه ثانی با آن اُبّهت و هیبت به واسطه یک پیراهن که از حلهٔ یمانیّه بر تن پوشیده بود، چون قسمت آحاد مسلمین از آن حله‌ها بدان اندازه نبود، در فراز منبر از آن مسؤل و در جواب امر به جهاد، «لا سمعوا ولا طاعة» شنود، و به اثبات آنکه پسرش عبد الله قسمت خود را به پدر بخشید و آن پیراهن از این دو حصّه ترتیب یافته است، اعتراض ملت را مندفع ساخت. و هم در موقع دیگر، در جواب کلمهٔ امتحانیّه [ای] که از او صادر شده بود، «لنقومنك بالسيف» استماع، و به چه اندازه از این درجهٔ استقامت امت اظهار بشاشت نمود! (نایینی، ۱۴۲۴ قمری، ص ۵۰)

در این متن به دو داستان از خلیفه دوم اشاره میکند که نشان از این دارد که ذهنیت اصحاب این بوده است که مردم باید ناظر بر عملکرد حاکم باشند و حاکم باید نظر آنان را جلب کند. وقتی ذهنیت اصحاب و سیره متشرعه در زمان معصوم بر این مطلب ثابت شود بدون نیاز به مقدمه دیگری (آنچنانکه در علم اصول گفته شده) مفاد سیره به لحاظ فقهی اثبات می‌شود.

دلیل عقلی

دو تقریب برای دلیل عقلی وجود دارد که هریک را جداگانه توضیح می‌دهیم:

تقریب اول: مقدمه انجام وظایف دینی، داشتن حق مشارکت مردم در نظام سیاسی

است و کل مقدمهٔ الواجب واجبۀ.

از آن جا که مردم مسلمان برطبق تعالیم دینی، وظیفه امر به معروف و نهی از منکر و اقامه قسط و عدل داشته و نباید نسبت به آنچه در جامعه اسلامی می‌گذرد بی‌تفاوت باشند، این وظایف و امثال آنها مقتضی این است که حق چنین دخالتها و به عبارت دیگر مشارکت را نیز داشته باشند. اساسا شرط داشتن مسؤولیت و تکلیف، دارا بودن قدرت و آزادی انجام آن می‌باشد. بنابراین، اگر مردم در نظام سیاسی اسلام دارای چنین وظایفی هستند، پس باید از حق مشارکت در جهت انجام این امور نیز برخوردار باشند.

تقریب دوم: مشارکت مردم، ضامن بقای نظام اسلامی است.

به طور کلی در حال حاضر قدرتمندترین حکومت‌ها، حکومت‌هایی هستند که افکار عمومی را همراه خود کرده و پشتیبانی مردمی دارند و از طرف دیگر حکومت‌هایی که این سرمایه عظیم را دارا نیستند دیر یا زود مضمحل می‌شوند. بر فرض این که ما دلیل فقهی نداشته باشیم که مشارکت سیاسی به عنوان اولی حق مردم است، با توجه به این نکته و ضمیمه کردن این مطلب که «حفظ نظام اسلامی از اوجب واجبات است» می‌توان نتیجه گرفت که مشارکت سیاسی به عنوان ثانوی، جزء حقوق عامه مردم در جامعه اسلامی باید باشد.

امام خمینی قدس سره در این باره می‌فرماید:

«کاری بکنید که مردم محبت به شما بکنند، پشتیبان شما باشند. اگر مردم پشتیبان یک حکومتی باشند، این حکومت سقوط ندارد. اگر یک ملت پشتیبان یک رژیم می‌باشد آن رژیم از بین نخواهد رفت.» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۳۷۲)

اصل عملی

بعد از این که قانون بالا دستی و ادله خاص در زمینه حق مشارکت در انتخاب و نظارت بر مسئولین را بررسی کردیم، طبق روال مباحث فقهی به تبیین اصل عملی که در مورد بحث جاری می‌شود می‌پردازیم.

در این باره باید گفت مورد بحث، مجرای استصحاب عدم ولایت بر غیر است، حال یا به نحو استصحاب جعل یا استصحاب مجعول. این اصل را مرحوم شیخ انصاری به آن اشاره کرده است. مرحوم بحرالعلوم علاوه بر استصحاب، دلیل دیگری نیز بر اصل عدم ولایت ذکر می‌کند:

هیچ شکی در این نیست که مقتضای اصل اولی، عدم ولایت به تمام معانی اش می‌باشد، چون اولاً این ولایت یک تسلطی است که جدیداً به وجود می‌آید (یعنی حالت سابقه اش عدمی و مجرای استصحاب عدم است) و ثانیاً ولایت باعث یک سری احکام شرعی می‌شود و با توجه به این که احکام، توقیفی هستند تا زمانی که دلیل معتبر بر وجودشان نداشته باشیم حکم به عدمشان می‌شود. (بحرالعلوم، ۱۴۰۳ قمری، ج ۳، ص

(۲۱۴)

نتیجه گیری

منابع فقهی و میراث حدیثی شیعه مملو از مطالب قابل استفاده در مباحث جدید علوم انسانی است. بسیاری از مباحث مطرح شده در علوم انسانی غربی را می توان بازبینان معارف شیعی اسلامی عنوان کرد؛ همچنانکه محقق نایینی در برخورد با دموکراسی و مدل ارائه شده غرب برای حکومت داری فرمود: «هذه بضاعتنا ردت الینا»

حقوق شهروندی که شامل حقوق مدنی، اجتماعی و سیاسی می شود نیز از این قاعده مستثنی نیست. بسیاری از این حقوق که غرب خود را مدع آن می داند را می توان از منابع و معارف سرشار اسلامی شیعی استخراج و نسخه اسلامی شده آن را ارائه کرد. هرچند در ارائه این نسخه باید دقت کرد که با سایر اصول و قواعد و معارف دین و مذهب منافات نداشته و به شکلی سیستم گونه با سایر زوایای دین و مذهب هماهنگی داشته باشد.

برای رسیدن به این مهم، فقه شیعه می تواند نقش مهمی را ایفا کند. طرح مباحث علوم انسانی در چارچوب فقهی و با رعایت اصول و قواعد فقه باعث دقیق تر و عمیق تر شدن این مباحث شده و مقبولیت آن را نزد جامعه فقهی بالاتر میبرد. نوشتار حاضر که تلاشی اندک و سطحی در این رابطه است، خود را در این راستا می بیند تا مقدمه ای باشد بر رویکرد فقهی بر مباحث علوم انسانی.

فهرست منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ قمری، لسان العرب، بیروت، دار صادر.
۲. ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ قمری، تهذیب اللغة، بیروت، دار احیاء تراث العربی.
۳. بحر العلوم، محمد بن محمد تقی، ۱۴۰۳ قمری، بلغة الفقیه، تهران، مکتبه الصادق.
۴. جعفرپیشه، مصطفی، ۱۳۸۳، بررسی پارادوکس نظارت و مشروعیت سیاسی، مجله حکومت اسلامی، پاییز ۱۳۸۳، شماره ۳۳.
۵. حر عاملی، ۱۴۰۹ قمری، وسائل الشیعه، قم، موسسه آل البيت.
۶. خوئی، ابو القاسم، ۱۳۷۲، معجم رجال الحدیث، قم، مرکز نشر الثقافه.
۷. سیدرضی، ۱۴۱۴ قمری، نهج البلاغه، قم، موسسه نهج البلاغه.
۸. صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۸، عیون اخبار الرضا، تهران، نشر جهان.
۹. طباطبایی، محمدحسین، ۱۴۱۷ قمری، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۰. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۱۱. طریحی، فخر الدین بن محمد، ۱۳۷۵، مجمع البحرین، تهران، نشر مرتضوی.
۱۲. طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۷۶، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء تراث العربی.
۱۳. طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ قمری، الامالی، قم، دار الثقافه.
۱۴. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۵ قمری، القاموس المحیط، بیروت، دار الکتب العلمیه.
۱۵. قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، تفسیر القمی، قم، دارالکتاب.
۱۶. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ قمری، بحار الانوار، بیروت، دار احیاء تراث العربی.
۱۷. مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ قمری، الجمل و النصره لسید العتره فی حرب البصره، قم، کنگره شیخ مفید.
۱۸. موسوی خمینی، روح الله، ۱۳۷۸، صحیفه امام خمینی، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۹. نایینی، میرزا محمدحسین غروی، ۱۴۲۴ قمری، تنبیه الامه و تنزیه المله، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۰. نجاتی حسینی، سید محمود، ۱۳۸۹، شهروندی شهری از نظریه تا سیاست شهری و تجربه فرهنگی، دانشنامه علوم اجتماعی، بهار ۱۳۸۹، دوره ۱، شماره ۳.
۲۱. نجف آبادی، حسینعلی منتظری، ۱۴۱۷ قمری، نظام الحکم فی الاسلام، قم، نشر سرایی.
۲۲. نجفی، کاشف الغطاء، شیخ جعفر، ۱۴۲۲ قمری، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲۳. نراقی، ملا احمد، ۱۴۱۷ قمری، عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.



پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی