

# مشور حکومت دینی در نهج البلاغه

حسن رحیم پور ازغدی



## چکیده

مسأله حکومت در میان حکما و ملتها در ادوار مختلف صورت‌های مختلفی داشته و از این روی، دارای ابهام است و این مسأله نخستی است که نگارنده در پیش درآمد بحث خود بدان پرداخته است. وی در ادامه به روشن نمودن چهره‌ی اجمالی حکومت پرداخته است و از سه گزینه به عنوان شاخص‌های متمایزکننده‌ی حکومت دینی در اسلام از سایر مکاتب، یاد می‌کند که اجمالاً عبارتند از:

- نشر معارف دینی؛
- حاکمیت بخشیدن به ارزش‌های مسلم دینی؛
- اجرای کامل احکام و مقررات دینی در جامعه.

در واقع آنچه در پیش‌درآمد بحث از آن یاد می‌شود صورت فرضیه‌ی یک پارادایم حکومت دینی است که بخش‌های بعدی مقاله متعهد تبیین و اثبات آن می‌باشد.

نویسنده اگرچه محور اصلی بحث را رویکرد به نهج البلاغه قرار داده که قسمت اعظم آن را نیز به خود اختصاص داده است؛ لیکن پیش از آن به یاد کرد قرآنی در خصوص دکترین انبیای الهی می‌پردازد و با برداشت محکم و جالبی که از دو قید «عبد» و «رسول» برای پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و نیز قید «امیرالمؤمنین» و «عبدالله» در نامه امام به مالک اشتر نخعی زمینه را برای دریافت معنای دینی حکومت استحکام می‌بخشد.

التفات به فرازهای روشنگر نهج البلاغه، به خصوص آنچه در عهد نامه مالک آمده است ترسیم‌کننده‌ی صورت کاملی از مانیفست حکومت دینی از نظر اسلام می‌باشد که نویسنده با یادکرد آن به مدعای فرضیه‌ی خود جنبه‌ی اثباتی می‌دهد و بحث را به پایان می‌رساند.

**واژگان کلیدی:** حکومت دینی، حکومت لیبرال، عبودیت، مردم‌سالاری دینی، حقوق دولتی، حقوق شهروندی.

ژوبشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

سال هفتم علوم انسانی

### پیش‌درآمد بحث

چون مسأله‌ی حکومت در میان حکما و اندیشمندان و ملت‌ها در ادوار مختلف صورت‌های مختلفی داشته و از این روی دارای ابهام است، لذا ناگزیرم برای فراهم شدن زمینه جهت ورود به اصل مطلب، بحث را با دو مقدمه‌ی مختصر شروع کنم و به چند فراز از نهج البلاغه در باب حکومت دینی و حاکمان در حکومت دینی اشاره نمایم.

مقدمه‌ی نخست در باب مفهوم دولت دینی است. حکومت دینی یا دولت دینی یک طنین بدی دارد؛ هم در مباحث آکادمیک در دنیا و هم در تاریخ غرب. بخشی از این سوء طنین ناشی از تبلیغات متراکمی است که در غرب بعد از

زوال کلیسا توسط حاکمیت لائسیته علیه اصل دین و دینداری شده است و بخشی هم ناشی از عملکرد سوء دوران اقتدار کلیسا بوده است.

امروز دولت دینی، با این تعبیری که در نهج البلاغه مطرح است، در دنیا اصلاً شناخته شده نیست. وقتی از دولت دینی نام برده می‌شود، معمولاً یکی از این دو تلقی وجود دارد که یا نسخه برداری از مضامین فلسفه‌ی سیاسی یونان باستان است و یا نوعی تعلیم نظام کلیسایی؛ شق ثالثی برای آن قائل نیستند. دولت دینی را یا به نظریه‌ی دولت اخلاقی ارسطو ارجاع می‌دهند و می‌گویند چیزی است که در پرتو نظریه‌ی فضیلت و عدالت ارسطویی تحت عنوان دولت اخلاقی معنا می‌دهد و یا می‌گویند نسخه‌ای است از دولت اتوپیایی افلاطون با یک مقدار لعاب دینی که در عالم مسیحی آگوستینوس این کار را کرد و در اسلام هم فارابی و پس از فارابی اگر این‌ها نیست قاعدتاً آن چیزی است که از آن تعبیر می‌شد به سلطنت مقدس که تلفیقی بود از رواقی‌گری و تعالیم آبای کلیسا در اروپا که از آن به دولت آسمانی تعبیر شده است. خارج از این حوزه و قلمرو دیگر چیزی به نام دولت دینی وجود ندارد؛ آنها می‌گویند که ما علی‌الاصول دو سنخ دولت بیشتر نمی‌شناسیم؛ دولت یا عرفی و سکولار است که از اولین نظریه پردازانش ماکیاولی است و بعد تبدیل شده به انواعی از دولت‌های قراردادی و یا از دولی است که همه به عنوان دولت استبدادی قابل تعریف هستند. غلط مشهوری که در اذهان وجود دارد این است که دوران حکومت دینی شامل یک دوره‌ای است که از آن یاد شده است به دوره‌ی میانی در غرب، که مسأله‌ی سیاست در دست کلیسا بوده و آبای کلیسا معتقد بوده‌اند که حکومت از آن کلیسا است.

در دوران قرون وسطا هیچ پاپ و اسقفی وجود نداشته است که گفته باشد دین از سیاست و حکومت جدا نیست. همه‌ی ایشان قائل بودند که دین از حکومت جداست و این را تصریح کرده‌اند. بنابر این، در قرون میانه باکم یا زیادش ما شاهد یک جور اقتدار آبای کلیسا به انواع و اقسام مختلف هستیم، اما اصلاً چیزی به نام حکومت دینی در قرون وسطا به این معنی که از آن تعبیر

می‌شود وجود نداشته، یا اگر وجود داشته در یک دوره‌ی کوتاهی بوده است، که آن هم تحت عنوان گفتمان اسلامی ما، که دین از سیاست و حکومت جدا نیست، اصلاً نبوده است. دو رویکرد در قرون وسطا داریم راجع به رابطه‌ی دین و حکومت، یکی رویکرد آگوستین است که ایشان صریحاً می‌گفت دولت و قدرت شر است و مجازات گناه ازلی آدم است؛ ما یک شهر خدا داریم که در آسمان‌هاست و برای صلح آسمانی است و متعلق به انسان‌های برگزیده است، اما شهری که در زمین است، آن مقر شیاطین و انسان‌های نفرین شده است. وی به وضوح دین را از حکومت تفکیک می‌کرد، یعنی این که حکومت دینی معنی ندارد.

دوم، رویکرد آکونیاس است. وی با این که دولت را امری طبیعی می‌داند، معذالک به سنت تمایز قائل است. چیزی که در علوم سیاسی تحت عنوان آیین دو شمشیر مشهور است، یعنی ما دو قلمرو داریم، یکی قلمروی دین، و دیگری قلمروی دنیا، و بنابراین دو نوع اقتدار داریم؛ یکی دینی و یکی دنیوی که از هم جدا هستند. این را همه قبول داشتند. مثلاً پاپ گریگوری در ایتالیا به دلیل رهبری یک جنگ آزادی بخش برای خارج کردن اشغال‌گران ایتالیا مردم با او بیعت می‌کنند، اما خود او تصریح می‌کند که من به عنوان پاپ حکومت نمی‌کنم، من دو نفرم و دو حیثیت دارم. یعنی حتی کسی مثل ایشان هم که در یک دوره‌ی کوتاهی در قرون وسطا حکومت کرده تصریح می‌کند که دین از حکومت جداست.

### مقدمه

در این بخش، وارد تفکر جهان اسلام می‌شویم.

قرآن کریم از همان ابتدا، به صراحت در برابر تفکر مسیحی قرون وسطایی موضع گرفته است. در چند آیه به طور آشکار علیه احبار و رهبان و روحانیت و نهاد دینی کلیسا و مسیحیت تعرض بسیار شدیداً اللحنی دارد، و آنها را متهم

می‌کند که این‌ها اکل سُحت یعنی رشوه خواری و ربا خواری می‌کردند و این مسأله یکی از علل زوال دین و دینداری مسیحت در جزیره العرب بود. قرآن کریم اشاره می‌کند که نهاد دینی و روحانیت دینی امر به معروف و نهی از منکر را ترک کردند، نسبت به ارزش‌ها و ضد ارزش‌های جامعه سکوت کردند، محافظه‌کاری کردند، ملاحظه‌ی منافع خودشان را کردند، نه ملاحظه‌ی حقایق و مصالح را.

لَوْ لَا بَيْنَهُمُ الرِّبَانِيُّونَ وَ الْأَخْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِيمَ وَ أَكْلِهِمُ السُّحْتِ  
لَيُنْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ (مائده، ۶۳)

قرآن در این آیه‌ی کریمه به همین مطلب اشاره می‌کند. سیدالشهداء علیه السلام یکی از خطبه‌های‌شان را با همین آیه شروع می‌کنند و می‌گویند این بلایی که بر سر مسیحیت و ادیان دیگر آمد به دلیل کوتاه آمدن و خیانت نهاد دینی و روحانیت‌شان بود؛ مبادا این بلا بر سر جهان اسلام بیاید. به اصحاب و بزرگان جامعه خطاب می‌کنند که چرا شما دارید مرتکب همان عمل می‌شوید و در برابر ارزش و ضد ارزش سکوت می‌کنید. قرآن کریم به طور صریح می‌فرماید که این‌ها ادبیات دینی جعلی درست کردند:

فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ  
لَيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا قَوْلِيلٌ هُمْ مِمَّا كَتَبْتُ أَيْدِيهِمْ وَ وَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا  
يَكْتُمُونَ (بقره، ۷۹)

چیزهایی تحت عنوان الهیات و خداشناسی و دین جعل می‌کردند و می‌نوشتند، بعد می‌گفتند این‌ها از طرف خداست، یعنی دین سازی می‌کردند و می‌گفتند این‌ها دین است. در آیه‌ی دیگری از قرآن اشاره شده است که این‌ها به جای این که مردم را دعوت کنند به این که عبدالله باشید، دعوت می‌کردند به عبودیت خودشان، یعنی فرار بود این‌ها واسطه‌ای باشند که مردم را متوجه خدا کنند و بگویند رب شما خداست، اما آنها «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَ رُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (توبه، ۳۱)، یعنی همین کشیش‌ها همین خاخام‌ها، آخوندهای ادیان

گذشته، نهادهای دینی نهادهای روحانیت و ادیان که هیچ کدام شان به تکلیف الهی عمل نمی‌کردند، به جای این که به ربوبیت الهی فرا بخوانند به ربوبیت خودشان فرا می‌خواندند و به جای این که به مردم بگویند مطیع خدا باشید، می‌گفتند مطیع ما باشید، نه مطیع اوامر و نواهی الهی که ما برای شما بیان می‌کنیم. اما در رابطه با حکومت دینی یک سؤال اصلی در آثار مشهور کلاسیک علوم سیاسی رایج است که عبارت است از اینکه حکومت دینی، حکومتی مقدس است و مقدس بودن با اصلاح پذیر بودن حکومت منافات دارد، با نقد پذیری و نظارت پذیری حکومت منافات دارد، در حکومت دینی چون حاکمان مشروعیت را از آسمان می‌گیرند (البته این چیزها در عالم غیر اسلامی مطرح بود)، بنابر این هیچ‌گونه طرح سؤالی را علیه آنان و افعال آنها نمی‌شود کرد. به فرازی از نهج البلاغه اشاره می‌کنیم تا ببینیم که چطور اسلام و تشیع در برابر این نگره‌ی غلط برخورد نموده است.

امیرالمؤمنین در نهج البلاغه به ما می‌آموزند که تقدس حکومت دینی با انتقاد پذیری حاکمان در حکومت دینی هیچ منافاتی ندارد، بلکه ملازم با هم نیز هست (ر.ک. دشتی، ۱۳۷۶، ک ۱۱۸ ص ۶۲). ایشان به ما می‌آموزند که خط قرمز، هم برای مردم و هم برای حاکمان احکام الهی است و به ما می‌آموزند که تقدس حکومت دینی مشروط به دینی ماندن و دینی بودن حکومت است و دینی بودن حکومت مشروط به رعایت دکترین ضوابط دینی است. حکومت دینی حکومتی است که، اولاً، معارف دینی را در جامعه به درستی نشر دهد، ثانیاً، ارزش‌های دینی را در جامعه حاکم کند و گسترش دهد و، ثالثاً احکام الهی و شریعت اسلامی را در جامعه اعمال کند؛ یعنی عدالت را با تعریف دینی اجرا کند. این‌ها سه رکن و سه شرط دینی بودن حکومت است همان‌میزانی که تابع این سه رکن است، دینی است و به همان میزان مقدس است. پس بنابر این مقدس ماندن و دینی ماندن حکومت اقتضا می‌کند که هم حاکمان و هم مردم مراقب باشند که حکومت از این حیطة خارج نشود، یعنی به معارف الهی، احکام الهی و

ارزش‌های الهی ملتزم باشد.

امیرالمؤمنین در نهج البلاغه به ما می‌آموزند که حکومت و قدرت امانت است، طعمه نیست (دشتی، ۱۳۷۶، نامه ۵، ص ۱۴۵)؛ یک امانت شرعی مقدس است و باعث مسؤولیت می‌شود؛ هم در دنیا و هم در آخرت، و به ما آموختند که حاکمان دینی خادمان مردم هستند نه مخدوم مردم.

قرآن کریم در بسیاری موارد، از جمله در سوره‌ی انبیا، نام هر نبی را که می‌آورد بلافاصله این آیه تکرار می‌شود که آن پیامبر به مردمش گفت: «أَنْ اَعْبُدُوا اللَّهَ»، یعنی فقط بنده خدا باشید، فقط احکام الهی را پیروی کنید، بنده و عبد هیچ کس دیگر نباشید. بعد از زبان پیامبر می‌گوید: «إِنِّي لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا» (هود، ۵۱؛ یس، ۲۱؛ شوری، ۲۳)، من از شما برای خودم چیزی نمی‌خواهم. پیامبر اعظم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در حدیثی می‌فرماید: همه‌ی افراد جامعه مسؤول هستند (دیلمی ۱، ۱۴۱۲ هـ ق، ۱۸۴).

از حضرت عیسی صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل می‌شود (اگر سند این سخن درست باشد) که مردم «اغنام الله» یعنی گوسفندان خدا هستند. باید یادآوری شود که معنی سخن حضرت عیسی صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ این است که باید همه‌ی مردم را متعلق به خدای متعال دانست و ملاحظه‌ی مصالح و منافعشان را کرد اما پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خطاب به مسلمین می‌فرماید که «کلکم راعی» همه‌ی شما چوپانید، یعنی همه‌ی شما مسؤول هستید. هر کسی، هر شهروندی، خودش را جای امام مسلمین بگذارد، از حیث مسؤولیت پذیری نسبت به حقوق همه، خودش به تنهایی برای امت اسلامی یک تکیه‌گاهی است و برای امام مسلمین یک بازویی است. در تفکر اسلامی این اندیشه به ما آموخته شده است که کلکم راع و کلکم مسؤول عن رعیت، همه‌ی شما مسؤول هستید نسبت به حقوق دیگران، نسبت به ارزش‌های اخلاقی، نسبت به معارف دیگران و عقایدشان.

مقدمه‌ی دوم را با این مطلب خاتمه می‌دهم که برای ورود به آستان مقدس نهج البلاغه و قرائت کلمات ایشان گاهی یک سوء تفاهمی نسبت به کلمات به کار

رفته شده در فرمایشات حضرت امیر علیه السلام به وجود می آید. این ناشی از این است که قبلاً یک ترمینولوژی روشنی در خصوص بحث، نمی شود، یعنی یک بحث الفاظی - به قول ما طلبه ها - باید بشود که این کلمه اگر به کار رفت معنی اش این است، گاهی کلمات مشتبه می شود با کلماتی که در زبان فارسی به کار می رود، مثلاً کلمه‌ی تقلید در زبان فارسی طنین منفی دارد، در حالی که در ادبیات فقهی ما اصلاً این بار منفی را ندارد و لذا معتقدم کسانی که می خواهند مفاهیم دینی را منتقل کنند به کسانی که با ادبیات دینی آشنا نیستند، حتماً باید معادل درستی برایشان پیدا کنند و الا اگر آن کلمه را به کار می برند با تصره‌هایی باید توضیح دهند که منظور چیست. یکی از کلماتی که حضرت امیر علیه السلام در بحث فلسفه‌ی سیاسی به کار برده‌اند و از نهج البلاغه به وضوح استخراج می شود، کلمه‌ی رعیت، راجع به مردم است. کلمه‌ی رعیت در زبان فارسی طنین منفی دارد؛ همه به یاد رابطه‌ی ارباب و رعیت می افتند و لذا در مقالاتی هم من دیده‌ام که بعضی می نویسند که یک عده‌ای دوباره می خواهند رابطه‌ی حاکم و رعیت راه بیاندازند. این‌ها معنی رعیت در نهج البلاغه را نمی فهمند. کلمه‌ی رعیت در ادبیات دینی ما، نه تنها کلمه‌ی توهین آمیزی نیست که حتی کلمه‌ی توقیر آمیزی هم هست. رعیت یعنی کسانی که باید رعایت شوند. رعیت با رعایت هم ریشه است و یعنی کسانی که حقوقشان باید رعایت شود؛ حرمتشان و شأنشان باید رعایت شود. در مقابل رعیت، راعی، یعنی حاکم، کسی است که باید رعایت کند. بنابر این، این کلمه هیچ بار منفی ندارد بلکه تجلیل از حقوق و شأن مردم است. کلمه‌ی ولایت و قیم هم همین طور است، کلمه‌ی قیم هم مانند کلمه‌ی رعیت در زبان فارسی معنی منفی دارد، اما در زبان و ادبیات دینی معنی منفی ندارد. قیم متوجه هیچ معنی توهین آمیزی نیست؛ قیم یعنی کسی که قیام می کند به امر؛ متصدی و مسؤول. قیم به معنی واقعی اش یعنی خادم. رفتگر محل، در امر رفتگری قیم محل است. بنابر این باید دقت داشته باشیم که اگر کلماتی در نهج البلاغه می بینیم توجه کنیم که معنی دقیقش چیست؟



بخش آخر این مقدمه این است که نهج البلاغه به ما می آموزد که شارع برای مردم حقوق شرعی و مسؤولیت شرعی، هر دو را، در نظر گرفته است. حقوقی برای مردم در نظر گرفته که بدون تأمین آنها برای فرد و جامعه، اکثر مردم در عالم طبیعت دستشان از کمالات معنوی کوتاه است. این که می گویم اکثر و نمی گویم همه، به دلیل این است که کسانی هم هستند که اگر هیچ حقوقی هم به آنها ندهی باز به مسؤولیتشان عمل می کنند و به کمالات می رسند، اما اکثر انسان ها این گونه نیستند. نهج البلاغه به ما می آموزد که در اسلام هیچ تعارضی بین حق و تکلیف نیست. این هایی که بین حق و تکلیف تقابل و تفاوت می بینند، از نقطه عزیمت نهج البلاغه به مسأله نگاه نمی کنند. کسانی که خیال می کنند تا از تکلیف سخن بگویی تو همین به بشر و حقوق بشر است، این ها حواسشان نیست که وجه ممیز انسان با همه ی جانوران در تکلیف است، نه در حق. اسلام می گوید که نه تنها انسان ها، بلکه حیوانات، و نه تنها حیوانات، بلکه گیاهان، و نه تنها گیاهان، بلکه جمادات، دارای حقوقی هستند. می فرماید شما مسؤول هستید «حتی عن البقاع و البهائم» (دشتی، ۱۳۷۶، خ ۱۶۷، ص ۹۲)، حتی نسبت به حیوانات مکان ها، زمین، سنگ و در و دیوار مسؤولید. قرآن می فرماید: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء، ۴۴) همه ی موجودات عالم، حتی جامدات، نه فقط حقوق دارند، بلکه شعور هم دارند و همه مشغول تسبیحند. در این عالم چیزی نیست که حق نداشته باشد، اما فقط یک موجود است که تکلیف دارد و او انسان است. یعنی فرق انسان با دیگر موجودات در تکلیف است، نه در حقوق. با این وجود، هم حق و هم تکلیف، چون منشأ الهی دارند، هر دو، مقدسند. حق و تکلیف لازم و ملزوم یکدیگرند، دو روی یک سکه هستند و اصولاً در مناسبات اجتماعی هر حقی مستلزم تکلیف است و هر تکلیفی ضامن اجرایی یک حق است. حق شما نسبت به من تکلیف من نسبت به شماست و به عکس.

بنابر این حقوق و تکالیف بشر هر دو مقدس، محترم و شرعی اند، زیر پا

گذااردن و تخطی از هر کدام شان، معصیت است. این دو مشترکاً یک جامعه ی متکامل انسانی را مهندسی می کنند. با توجه به این نکته که انسان بدون تکلیف انسان نیست؛ هم خودش را با دیگر جانوران عوضی می گیرد هم دیگران او را عوضی می گیرند، چنان که شما در انسان شناسی های غیر دینی می بینید.

### حکومت دینی در نهج البلاغه

حنان بن سدير صيرفي از حضرت صادق عليه السلام نقل می کند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مردم را به وسیله ی اذان به مسجد فرا خوانده به منبر رفتند و برای مردم سخنرانی فرمودند، که آخرین سخنرانی ایشان بوده است و عین متن آن چنین است:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ نُعِيْتُ إِلَى النَّبِيِّ صلی الله علیه و آله نَفْسُهُ وَهُوَ صَاحِبُ لَيْسَ بِهِ وَجَعٌ قَالَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ قَالَ فَتَنَادَى صلی الله علیه و آله الصَّلَاةَ جَامِعَةً وَ أَمَرَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارَ بِالسَّلَاحِ وَاجْتَمَعَ النَّاسُ فَصَعِدَ النَّبِيُّ صلی الله علیه و آله الْمِنْبَرَ فَتَنَعَى إِلَيْهِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ قَالَ أَذْكَرُ اللَّهَ الْوَالِيَّ مِنْ بَعْدِي عَلَى أُمَّتِي الْأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْحَمُوا عَلَى جَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ فَأَجَلَّ كَبِيرَهُمْ وَرَحِمَ ضَعِيفَهُمْ وَفَرَّ عَالِمَهُمْ وَ لَمْ يُضِرَّ بِهِمْ فَيَدُهُمْ وَ لَمْ يُفْقِرْهُمْ فَيَكْفُرْهُمْ وَ لَمْ يُغْلِقْ بَابَهُ دُونَهُمْ فَيَأْكُلَ قَوْمَهُمْ ضَعِيفَهُمْ وَ لَمْ يَخْبِرْهُمْ فِي بُعُوْتِهِمْ فَيَقْطَعَ نَسْلَ أُمَّتِي ثُمَّ قَالَ قَدْ بَلَغْتُ وَ نَصَحْتُ فَاسْتَهْدُوا وَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام هَذَا آخِرُ كَلَامٍ تَكَلَّمْتُ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صلی الله علیه و آله عَلَى مَنبَرِهِ (كليني ۱، ۱۳۶۵، ۴۰۶).

برای این که توضیح لازم در هر بندی از این منشور داده شود، جمله به جمله را مورد توجه قرار می دهیم:

«اذکر الله الوالی من بعدی علی امتی ...» حاکمان پس از خودم را به یاد خدا می آورم، به آنها توصیه می کنم که با مردم و توده ها با رحمت رفتار کنند، به بزرگ ترهایشان احترام کنند و به کوچک ترها و ضعیف ترها براساس رحمت و مودت رفتار کنند و مردم را فقیر نکنند تا کافر نشوند.

اولاً می گوید که حاکمان مردم را فقیر نکنند تا کافر نشوند؛ یعنی بخشی از فقر

ممکن است مسئولش حاکمان باشند. البته رابطه‌ی فقر با کفر در مورد اکثر مردم است، نه در مورد اقلیت. حاکم دینی باید مواظب باشد که فقر در جامعه رواج پیدا نکند که این فقر منتج به کفر خواهد شد.

«و لم یغلق بابہ دونہم» در حکومت خود را بر روی توده‌های مردم نبندد، «فیأکل قویہم ضعیفہم» تا رابطه‌ی مردم با حاکمان دینی قطع شود و قوی‌ها ضعیف‌ها را ببلعند. پیامبر ﷺ سخن خود را با این جمله به پایان بردند که: «قد بلغت ونصحت فاشهدوا»؛ من حکم خدا را ابلاغ کردم و نصیحت و خیرخواهی لازم را نمودم؛ شما مؤمنین شهادت و گواهی دهید که من پیام خدا را به شما رساندم.

اینک این حکومت دینی را با حکومت دینی کلیسا و حکومت دینی که در متون کلاسیک مطرح است مقایسه کنید. در این حکومت دینی همواره از حقوق مردم و از حرمت ایشان بحث می‌شود و از وظایف سخت حاکمان. حضرت امیر علیه السلام هم در دوران حکومتش که چهار سال و اندی بود، یعنی تقریباً به اندازه‌ی یک دوره‌ی ریاست جمهوری فعلی وقتی که مردم با ایشان بیعت کردند فرمودند من افق آینده را تاریک می‌بینم، من روی بیعت‌های شما خیلی حساب نمی‌کنم:

دَعُونِي وَالنِّسْوَا غَيْرِي فَإِنَّا مُسْتَقْبِلُونَ أَمْرًا لَهُ وُجُوهٌ وَالْوَأَنُ لَا تَقُومُ لَهُ الْقُلُوبُ وَلَا تَثْبُتُ عَلَيْهِ الْعُقُولُ وَإِنَّ الْأَفَاقَ قَدْ أَغَامَتْ وَالْحَجَّةَ قَدْ تَنَكَّرَتْ. وَاعْلَمُوا أَنِّي إِنِ اجْتَبَيْتُكُمْ رَكِبْتُ بِكُمْ مَا أَعْلَمُ وَلَمْ أُضِغْ إِلَى قَوْلِ الْقَائِلِ وَعَنْبِ الْعَائِبِ وَإِنْ تَرَكْتُمُونِي فَإِنَّا كَأَحَدِكُمْ وَلَعَلِّي أَسْمَعُكُمْ وَأَطُوعُكُمْ لِيَن وَلِيَتْمُوهُ أَمْرُكُمْ وَأَنَا لَكُمْ وَزِيرًا خَيْرٌ لَّكُمْ مِنِّي أَمِيرًا (دستی، ۱۳۷۶، ک ۹۲، ص ۱۳۶).

«ان الافاق قد اغامت» آفاق تاریک و تیره شده است، من آینده را روشن نمی‌بینم و باور نمی‌کنم که شما پای بیعتتان بایستید و واقعاً رهبری‌ام را پذیرفته باشید و زمانی که من چیزی می‌گویم و خلاف مذاقتان است، بپذیرید. ما به سمت

حادثه‌ای می‌رویم که انواع چهره‌ها و رنگ‌ها را خواهد داشت. حضرت فرمودند که آن قدر اوضاع پیچیده خواهد شد که من می‌بینم که ثبات عقل نخواهید داشت، نمی‌توانید تشخیص دهید که درست بروید. در این درگیری‌هایی که پیش خواهد آمد دل‌های‌تان هم خواهد لرزید، تردید می‌کنید که آیا اصلاً راه علی درست است. این مطالب را حضرت همان اول گفتند. حضرت گفتند که من این‌ها را گفتم اما جمعیت چنان برگرد من حلقه زد که یال کفتار دور گردنش حلقه می‌زند. انبوه جمعیت دور من حلقه زد به گونه‌ای که کفش‌هایم از پاهایم درآمد. بند کفش‌هایم پاره شد، عبایم افتاد و حسن و حسین در میان جمعیت داشتند له می‌شدند (دستی، ۱۳۷۶، خ ۳، ص ۶، ششقیه) پیرمردی که پایش می‌لنگید آمد با من بیعت کند؛ دختر خانه دامن‌کشان آمد؛ مردان شمشیر به دست آمدند با من بیعت کنند. همه‌ی ایشان بیعت کردند اما عده‌ای پیمان شکستند، عده‌ای از دین بیرون رفتند، عده‌ای ستم کردند و...

حضرت امیر اول خودشان فرموده بودند که من به حکومت دینی از دو وجه نگاه می‌کنم؛ وجه الهی و وجه مادی. یک وجه، خود قدرت است، که هیچ اصلاتی ندارد. حضرت امیر علیه السلام اصالت قدرت را در جایی با عطسه‌ی بز (دستی، ۱۳۷۶، خ ۳، ص ۷)، و در جایی دیگر با یک کفش پر وصله مقایسه می‌کنند، و یک جا می‌فرمایند که مثل استخوان بی‌گوشت خوک در دست یک آدم جذامی است (دستی، ۱۳۷۶، ک ۲۳۶، ص ۲۰۸). ایشان می‌گوید حکومت برای حکومت ارزشی ندارد اما قدرت و حکومت برای اجرای فرمان خدا برای اجرای عدالت، برای احقاق حق و ابطال باطل ارزش دارد. ایشان به طور شفاف حکم الهی را گفت و فرمود من براساس کتاب و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله عمل می‌کنم و دشمنی‌ها از همین جا شروع شد. در سخنرانی دیگر (دستی، ۱۳۷۶، ک ۱۵، ص ۹) فرمود هر چه زمین و اموال بوده از سوی دولت قبل بذل و بخشش شده به قوم و خویشان‌شان، همه‌ی این‌ها مال الله بوده است، و این‌ها را من از حلقومتان بیرون می‌کشم. متن این موضع‌گیری در روایت ابن عباس چنین آمده است:

عن ابن عباس رضی الله عنهما أن علیاً علیه السلام خطب فی الیوم الثانی من بیعته بالمدينة فقال ألا إن کل قطیعة أقطعها عثمان وکل مال أعطاه من مال الله فهو مردود فی بیت المال فإن الحق القدییم لا یبطله شیء ولو وجدته وقد تزوج به النساء و فرقی فی البلدان لرددته إلى حاله فإن فی العدل سعة و من ضاق عنه الحق فالجور علیه أضیق (ابن ابی

الحدید ۱، ۱۴۰۴ هـ، ۲۶۹)

این نکته از نظر امام علیه السلام دور نبوده است که مرور زمان حق را ناحق نمی‌کند، حتی اگر آنها را کابین و مهر زنان کرده باشند، کنیز خریده باشند، زمین خریده باشند، سرمایه گذاری کرده باشند؛ هر کاری که کرده باشند، من همه را به بیت‌المال برمی‌گردانم. این یعنی اصالت حقوق مردم در حکومت دینی؛ حقوق بشری که مقدس است. از دیدگاه حضرت امیر این حقوق را باید خدا تعیین کند. حقوق بشر لائیک نیست که یک عده، براساس مکاتب مادی، فرض و جعل کنند و بگویند این‌ها حقوق بشر است. حقوق بشر تابع تعریف انسان است. این‌ها تعریف ماتریالیستی از بشر دارند، لذا حقوق حیوانی برایش قائل هستند و تکلیف الهی برایش قائل نیستند. براساس تعریف الهی بشر یک موجود قادر، مختار و مسؤول ابدی است. بشر هم حق دارد و هم تکلیف، و حق و تکلیف را خدا باید تعیین کند. حقوق و تکالیف هر دو باید از فقه اسلام گرفته شود. پس ما اگر حق الناس می‌گوییم، منظور همان حقوق دینی بشر است. حضرت فرمودند در زمان حکومت من چون حکومت دینی است هدف فقط آرامش، نظم، امنیت و آزادی در همین حوزه‌ی حکومت نیست، من اوضاع را به هم می‌زنم. امام علیه السلام جامعه را به یک دیگ تشبیه کرده، فرمودند:

وَالَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ لَتُبْلِلُنَّ بَلْبِلَةً وَ لَتَعْرِيْلُنَّ غَرْبَلَةً وَ لَتَسَاطُنَّ سَوْطَةَ الْقِدْرِ حَتَّى يَعُودَ أَسْفَلَكُمْ أَعْلَاكُمْ وَ أَعْلَاكُمْ أَسْفَلَكُمْ وَ لَيَسْبِقَنَّ سَابِقُونَ كَانُوا قَصْرُوا وَ لَيَقْصِرَنَّ سَابِقُونَ كَانُوا سَبَقُوا وَ اللَّهُ مَا كُنْتُمْ وَ شَمَّةً وَ لَا كَذَبْتُ كَذِبَةً (کلینی ۸، ۱۳۶۸، ۶۷، دستی، ۱۳۷۶،

ک ۱۶، ص ۱۰).

چنان که کفگیر، دیگ را زیر و رومی کند، من جامعه را زیر و رومی کنم. من حکومت را برای قدرت نمی‌خواهم. من آمده‌ام اصلاحات کنم و شریعت الهی را اجرا نمایم. فرمودند در امتحان حاکمیت من، بالایی‌ها پایین می‌آیند و پایینی‌ها بالا می‌روند. من این روال را به هم می‌ریزم. بعد فرمود یک وقت فکر نکنید که من گرم شدم و یک حرف‌هایی زده‌ام، «والله ما کتمت و شمه ولا کذبت کذبه»، والله هیچ حرفی از ایده‌های خودم را پنهان نکردم، یعنی شفاف با شما حرف زدیم و دروغ نگفتم. حتی یک بار دروغ نگفتم، هر چه گفتم حقیقت بوده است. امام در یک سخنرانی دیگر که در مدینه پس از بیعت ایراد نمودند، فرآزی دارند که:

ذَمَّتِي بِمَا أَقُولُ رَهِيْنَةً وَأَنَا بِهٖ زَعِيْمٌ (ابن ابی الحدید ۱، ۱۴۰۴ هـ ق، ۲۷۷)

یعنی گردن من در گروی این حرف‌هایی که زدم و شنیدید است و خود جلو راه می‌افتم و اجرا می‌کنم.

همان طور که اشاره شد، فلسفه‌ی سیاسی با تمام مقوماتش در نهج‌البلاغه هست. به طوری که حتی زحمت بازسازی و تدوین هم نمی‌خواهد، مشخصات یک فلسفه‌ی سیاسی تمام عیار از قبیل تعریف دولت، تعریف حاکمیت، مشروعیت، منابع مشروعیت، مسئولیت، حدود قدرت و اختیارات، منابع قدرت، نظارت بر قدرت و ملاک تمرکز یا توزیع قدرت را به وضوح در نهج‌البلاغه می‌بینیم. واقعاً با این تعریف و تعبیر از حکومت دینی، که به آن اشاره خواهیم کرد، حقوق مردم، اجرای عدالت، نقد‌پذیری، نظارت‌پذیری، سؤال‌پذیری و مردمی بودن، به معنی رعایت حقوق و حرمت مردم، نه به آن معنی که مشروعیت به کلی ناشی از آراء عمومی است، این‌ها تماماً نه تنها هیچ منافاتی با دینی بودن حکومت با تعریف نهج‌البلاغه ندارد بلکه، به تعبیر حضرت امیر علیه السلام، ملازم با حکومت دینی است و قابل تفکیک از آن نیست. منشأ این غراب‌ها و

ابهام‌ها به آن تعریف آکادمیکی که در غرب و دیگر آکادمی‌های دنیا از دین و حکومت دینی وجود دارد برمی‌گردد و مشکلات معمولاً از این تعریف بیرون می‌آید؛ از قبیل اشتباه گرفتن مفهوم کلمه‌ی قدسی و مقدس در تعریف اسلامی با تعریف مسیحی‌اش. در واقع، مفهوم‌های مقدس، حوزه‌های مقدس، قدرت مقدس، آنچنان‌که ما در نهج‌البلاغه با آن مواجه می‌شویم، با آن‌که در دکترین کلیسایی در قرون وسطا و در دوران تجدد با آن مواجه می‌شویم، به کلی متفاوت است. مقدس بودن حکومت یا حاکمان یا افرادی در جامعه و حکومت دینی، آن‌طور که از منظر نهج‌البلاغه نگاه می‌کنیم، اصلاً به معنی مسؤولیت‌زدایی، مصونیت حاکمان و افراد و فوق‌نظارت بودن آنها نیست. تلفیق دین با حکومت از این نقطه‌عزیمتی که به آن اشاره کردیم، اصلاً یک تلفیق مصنوعی، صوری و موقتی است، یعنی در این دیدگاه آنها می‌گویند تشکیل یک حکومت دینی جمع کردن آب و آتش با هم است و این قابل جمع نیست. دین یک جذبه‌ی متعالی است - به آن معنی که آنها از تعالی منظور می‌دارند - یک جذبه‌ی عالی که اگر قرار شد با حکومت تلفیقی پیدا بکند، به دین‌زدایی و قدسیت‌زدایی از خود دین می‌انجامد. دین به ایدئولوژی دنیوی تبدیل می‌شود، در حالی که دین ربطی به دنیا ندارد و همین‌که به دنیا نزدیک می‌شود، دین بودن آن زیر سؤال می‌رود. این برداشت به دلیل تعریف خاصی است که از دین در متون آکادمیک در غرب وجود دارد که دقیقاً ضد تعریفی است که نهج‌البلاغه از دین و درهم‌بافتگی دین با دنیای مردم می‌دهد. آنها می‌گویند دو نهاد مستقل اجتماعی وجود دارد؛ یکی دولت، و دیگری مذهب، و این دو به کلی مغایر همدند و هر تلاشی برای یکی کردن این دو، تلاش مذبحخانه‌ی نامشروعی است. زمانی که از دین اجتماعی صحبت می‌کنید آنها در این نگاه چیزی فراتر از رویکردهای تبشیری در مورد دین، نمی‌توانند تبیین کنند. اقتدار سیاسی دین را نمی‌توانند بپذیرند و بفهمند. دولت دینی، به نحوی که در نهج‌البلاغه مطرح شده است، در این دستگاه فکری قابل فهم نیست؛ دینی بودن جامعه فقط با ملاک و میزان شیوع مناسک مذهبی و

شعائر اجتماعی و، احیاناً، یک مقداری حساسیت در مورد منهیات و حرمت شرعی، معنی پیدا می‌کند و نه بیش تر، و علتش هم نوع نگاهی است که در غرب به دین وجود دارد.

حوزه‌های مهم دین‌شناسی، که در غرب وجود دارد، در مورد دین از انحاء مختلف به آن پرداختند، چه در حوزه‌ی تاریخ دین، که مورخان دین از دین بحث کرده‌اند، چه در حوزه‌ی فلسفه‌ی دین، که مدعی‌اند از موضع برون دینی به زبان دین و ریشه‌های دین پرداخته‌اند، چه در حوزه‌ی پدیدارشناسی دین، چه در حوزه‌ی جامعه‌شناسی دین، هیچ کدام از این شش هفت حوزه‌ای که به دین پرداخته‌اند و تحت تأثیر آنها در مباحث آکادمیک در کشورهای دیگری مثل کشور خود ما راجع به دین، راجع به تجربه‌ی دینی راجع به حکومت دینی بحث می‌شود، در هیچ کدام از آنها آن تعبیری که در نهج‌البلاغه به دین نگاه می‌شود، وجود ندارد.

اگر مجموع رویکردهایی که در غرب به دین شده است را بخواهید ترسیم کنید، بیش از پنج یا شش رویکرد پیدا نمی‌کنید، یعنی تمام مطالعاتی که روی دین شده است، در ذیل یکی از این پنج شش رویکرد قرار می‌گیرد، و هیچ کدام از این‌ها حجیت معارف دین را به آن معنایی که در نهج‌البلاغه هست قبول ندارند. حجیت ارزش‌های اخلاقی دین را، چه در ساحت فردی، چه در ساحت جمعی، به این معنا، قبول ندارند؛ یعنی نمی‌فهمند. از همه مهم تر توجهی به حجیت شرعی دین برای اعمال حاکمیت دینی و اجرای عدالت دینی در جامعه، که باید از طریق اعمال اهرم حکومت و حاکمیت صورت بگیرد، وجود ندارد. ریشه‌اش هم این است که نگاهی که در نهج‌البلاغه به دین دارد غیر از نگاهی است که در غرب به دین می‌شود. تمام این رویکردها در ذیل تعبیر غیردینی خلاصه می‌شود. آنها در تعریف دین غیرمتدینانه، بلکه منکرانه، به سراغ دین آمدند. در عین حال که ادعای بی‌طرفی و از بیرون نگاه کردن به دین می‌شود، اما این نگاه و این تفسیر بدون انکار بعضی از محکّمات دکترین دینی اصلاً امکان نداشته است؛ یعنی شما



چه جریان خیلی وسیع فونکسیونالیست‌ها، که از حقانیت دین بحث نمی‌کنند (چون آن را قابل بحث نمی‌دانند؛ کسانی مثل وبر و دورکیم، می‌گویند ما فقط به کارکرد (فونکسیون) دین در حیطه‌ی اجتماعی کار داریم) و چه جریان وسیع دیگری که به کارکرد دین کاری ندارند و معتقدند دین خودش یک پدیده‌ی خالصاً انسانی نیست (عکس برگردان یک پدیده‌ی دیگری است؛ حال چه کسانی مثل مارکس که دین را عکس برگردان طبقات اجتماعی افراد می‌داند یا کسانی مثل فروید که آن را بازتاب وضعیت درونی فرد می‌داند، چه جریان‌های دیگری که به یک معنا عاطفی ترینشان جریان‌های هرمنوتیک تحت تأثیر ایده‌الیزم آلمانی است، کسانی مثل شلایرماخر و دیگران). فیلسوفان مسلمان، که به یک معنا حلقه‌ی وصل بین تفکر درون دینی و برون دینی هستند، از این منظر به دین و حکومت دینی نگاه نکرده‌اند. به عنوان نمونه فارابی با این که کتاب نوامیس افلاطون را تلخیص کرده و براساس کتاب جمهوری افلاطون یک فلسفه‌ی سیاسی معرفی کرده است، نقطه‌ی شروع فلسفه‌ی سیاسی او خیلی با نقطه‌ی شروع افلاطون متفاوت است؛ یعنی نمی‌آید از تعریف عدل و رابطه‌ی عدل با دولت شروع کند. ابتدا از بحث اتولوژیک و توحید شروع می‌کند و از طریق حلقه‌ی وصل عدل و عدالت به مسأله‌ی حکومت دینی می‌رسد. تمام حکما و متکلمان ما بحث حکومت را در ذیل بحث نبوت مطرح کرده‌اند. این مسأله‌ی معنی داری است که حکومت با امامت در ذیل نبوت مطرح شده است. فارابی وقتی از تشکیل مدینه بحث می‌کند هدف از تشکیل مدینه را میل به کمالات نام می‌برد. (رک. فارابی، کتاب آراء اهل المدینه الفاضله).

راه تشکیل حکومت و تشکیل نظام اجتماعی میل به کمالات است و می‌گوید سیاست ابزار میل به سعادت است و چون سیاست قابل تفکیک از سعادت به معنی اخلاقی‌اش نیست، نمی‌تواند از نبوت و کمال قابل تفکیک باشد. سعادت، طبق تعریف فارابی، علم به مبدأ و معنویت است و کار حاکمیت این است که حکمت نظری و عملی را در جامعه رسوخ دهد؛ یعنی حکومت حق ندارد نسبت

به دین بی طرف و اصطلاحاً لائیک باشد، بلکه باید حکمت عملی و نظری را در جامعه رسوخ بدهد. این کار اصلی حکومت است. اگر به عدالت می‌پردازد برای این است که عدالت مقدمه‌ای است برای رسوخ دادن حکمت نظری و عملی در جامعه و این به معنای تهذیب فرد و جامعه است. او می‌گوید حکومت باید برای این که هر کسی به اندازه‌ی وسع و لیاقت خودش به کمالات برسد بستر سازی کند، چه در مقیاس صغری، یعنی زندگی شهری و چه مقیاس وسطا، یعنی زندگی ملی و چه در مقیاس کبری، که بین‌المللی است. او سپس مدینه‌ی جاهله را، در مقابل جامعه‌ی فاضله قرار می‌دهد و دو نظام مشهور دنیا، یعنی نظام توتالیتار (که به آن می‌گفتند تقلیبیه) و نظام لیبرال (که فارابی به آن می‌گفت «مدینه‌ی احرار»)، هر دوی این‌ها را، در ذیل مدینه‌ی جاهله قرار می‌دهد و می‌گوید هم نظام توتالیتار و هم نظام لیبرال به معنی امروزی این‌ها، همه در نقطه‌ی مقابل مدینه‌ی فاضله‌اند. فارابی صریحاً حکمت نظری و عملی را از معرفت نفس و سیاست نفس، یعنی اخلاق شروع می‌کند، که ما به آن می‌گوییم «مهندسی شخصیت»، بعد می‌رسد به تدبیر منزل که مهندسی اقتصاد است و بعد مهندسی اجتماع که تدبیر مدن یا تدبیر مدینه است. سایر حکمای ما نیز به همین ترتیب این سیر را طی کرده‌اند. اینک به فرازهایی از نهج البلاغه که مربوط است به فلسفه‌ی سیاسی و تعریف حکومت دینی و وظایف حاکمان دین برمی‌گردیم.

پیش از این اشاره شد که حکومت حضرت امیر علیه السلام در دوره‌ای تشکیل شد که بین دکترین پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در باب حکومت دینی با آن چه که باید اجرا می‌شد، یعنی عملی شدن وصیت پیامبر صلی الله علیه و آله در غدیر، دو و نیم دهه فاصله افتاد. این فاصله‌ی زمانی موانع بسیاری برای اجرای منویات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، آن طور که حضرت امیر علیه السلام می‌خواستند عمل کنند، ایجاد نمود. ایشان به یک معنا فرصت این که بتوانند دکترین حکومت دینی را به وضوح و به تمام مطرح کنند نداشتند؛ با این حال در گیرودار نبردها و درگیری‌ها مشخصات یک فلسفه‌ی سیاسی کامل دینی را ارائه کردند. برای این که آن شرایط مجسم بشود حضرت امیر علیه السلام در

همان سخنرانی بعد از حکومتشان اشاره می‌کنند که در چه وضعیتی حکومت را به دست می‌گیرم؛ در وضعیتی که عده‌ی بسیاری از مجاهدان، کسانی که در بدر و احد کنار پیامبر ﷺ جنگیدند و برای کمک به من و تشکیل حکومت دینی روی آنها حساب می‌کردم فاسد شدند؛ هم دچار فساد مالی شدند و هم فساد اخلاقی و سیاسی.

امام ﷺ در اولین سخنرانی خود به بزرگانی که در مسجد بودند خطاب می‌کنند: در این دو و نیم دهه‌ای که از پیروزی انقلاب پیامبر ﷺ گذشته و حکومت تشکیل شده است، شماها ثابت نماندید؛ عده‌ای از شما عوض شدید، و از الگوهای پیامبر ﷺ و آن شعارهایی که بر اساس آنها این نهضت صورت گرفت فاصله گرفتید. عده‌ای از شما درگیر دنیا و مزایای حکومت، زمین و املاک، نهرهای خصوصی و اسب‌های گران و کنیزکان نازک بدن و این قبیل مسائل شدید، و از شعارهای عدالت طلبانه و انقلابی، از آن زهد و از آن حالت که بنا بود شعار پیامبر اکرم ﷺ در سراسر جهان گسترش پیدا کند و کل بشریت نجات پیدا کند کوتاه آمدید. سپس فرمودند: اما من شما را از این ننگ خارج می‌کنم، من با شما درگیر می‌شوم، این وضعیت را به هم می‌زنم. نگویند علی حق ما را گرفت. هر کس گمان کند به خاطر جنگیدن و سابقه‌ی انقلابی، یا نسبت با پیامبر ﷺ یا اینکه قبلاً پیامبر ﷺ را جع به او جمله‌ای به کار برده و تعریفی کرده‌اند، حق بیش تری از بقیه دارد، بداند که اجر جهاد و تقوا نزد خداست و مزیت دنیوی ندارد؛ شما با هر کس که همین الآن مسلمان شود و رو به قبله‌ی ما آورد، در حقوق و حدود، یکسان هستید.

فرمود همه بنده‌ی خدا هستید و مال مال خداست. در نحوه‌ی توزیع بیت‌المال یک تغییر اساسی صورت گرفت آن مقدار موجودی که در موقع توزیع بیت‌المال بود، طبق توزیعی که در آن جا شد، اگر می‌خواست توزیع عادلانه‌ای شود، به هر نفر سه دینار بیش تر نمی‌رسید و حضرت امیر ﷺ درست به همین منوال عمل کرد، و اعتراضات هم از این جا شروع شد. همان جا حضرت فرمودند که: انا ابوالحسن (تعبیر ابوالحسن هر جایی نمی‌آید امام ﷺ در

نهج البلاغه خودشان را چند جور معرفی کرده اند که در هر جا معنایی دارد)، فرمودند که فضیلت تنها به پیروی از خدا و رسول است. بر خدا و رسول منت نگذارید که مؤمن شدید و جهاد کرده‌اید. این جا محل عبور است. سفارش پیامبر ﷺ یادتان نرود که این جا منزل شما نیست؛ از این جا باید عبور کنید سبک باشید و بارتان را سبک ببندید، در این دوره‌ی کوتاه امتحان بدهید و پاک بمانید. از اولین برخوردهای حضرت امیر علیه السلام، که نشان دهنده‌ی فلسفه‌ی سیاست دینی و حکومت دینی است، داستان آن زن مشهور قریشی بود که آمد خدمت ایشان؛ وقتی فهمید می‌خواهند به او و کنیزش - که از اسرای جبهه‌ی ایران بود - سهمیه‌ی مساوی بدهند، اعتراض کرد که «این چه شیوه‌ای است؟»، شما شیوه‌ی مرضیه‌ی قدما را به هم می‌زنید، «چطور من و این کنیز هر کداممان سه دینار داریم؟». حضرت امیر علیه السلام خم شدند و از زمین یک مشت خاک برداشتند و گفتند: «آیا خاکی که در این مشت من است با این خاک تفاوتی دارد؟»، گفت نه، فرمودند خاک با خاک یکسان است؛ خاک را ریختند جلوی پایش و گفتند برو و همان سه دینار را بگیر.

امام براساس عدل الهی و ارزش محوری عمل می‌کرد، نه باند محوری.

خبر به سرعت به عمر عاص در مصر رسید که هر کار که می‌توانی بکن، چون که پسر ابی طالب لختت می‌کند چنان که پوست را از چوب می‌کنند. چند رکن اساسی در متون آکادمیک نسبت به حکومت دینی وجود دارد که مایه‌ی اشکال می‌شود. یکی این که «آیا قدسی بودن حکومت دینی به همان معنی مقدس بودن در حوزه‌ی تفکر مسیحی است، آیا ملازم با نقد ناپذیری و نصیحت ناپذیری و نظارت ناپذیری است، یا دقیقاً ملازم با عکسش است؟». حقوق مردم و حرمت مردم در حکومت دینی چه وضعی دارد؟ بعضی می‌گویند که مفاهیم نقد بر حکومت و نظارت بر حکومت، نظارت پذیری و مشروط بودن حکومت، مفاهیمی است که بعد از انقلاب مشروطه وارد ایران شده است. اما نهج البلاغه که بعد از مشروطه تدوین نشده است، بلکه سخنانی است که حدود چهارده قرن از آن می‌گذرد.

در مورد قضاوت یکی از اصحاب حضرت امیر علیه السلام، ابوالاسود دوئلی که شخصیت مشهور و بزرگی است (ایشان را به عنوان واضع علم نحو هم نام برده‌اند و مورد اعتماد امام بود)، حکایتی وجود دارد. امام وی را به قضاوت نصب می‌کند و بعد عزلش می‌کنند. از ایشان می‌پرسد من که خیانتی نکردم، چرا عزلم کردی. حضرت امیر علیه السلام می‌فرمایند تو خیانت و جنایت نکردی، اما دیدم که صدایت از صدای متهم و شاکی بلندتر است؛ این رسم و رسوم قضاوت اسلامی نیست. تو آدم خوبی هستی، اما مستحق قضاوت نیستی.<sup>۱</sup>

حقوق مردم آن قدر محترم است که حتی اگر قاضی صدایش را از صدای شاکی بلندتر کرد، حضرت امیر عزلش می‌کند؛ ولو این که جنایت و خیانتی هم نکرده است. فقهای ما این بحث‌ها را کرده‌اند. قاضی موقعی که خیلی گرسنه یا خیلی سیر است و موقعی که احتیاج به دستشویی دارد، حق ندارد قضاوت کند. حتی بعضی فقها گفته‌اند اگر کفشش برایش تنگ است و پایش را می‌زند، باید کفش مناسب بپوشد و بعد به دادگاه بیاید، زیرا، این امر ممکن است در نحوه‌ی اجرای قضاوت تأثیر گذارد. امام در فرازی از عهدنامه‌ی مالک اشتر می‌گویند به قاضی بگو که از مراجعات مکرر مردم خسته نشود، صبورانه دنبال کشف حقیقت باشد و وقتی حقیقت برای او روشن شد قاطعانه بایستد و تحت تأثیر خوش آمدگویی‌ها و تهدیدها و جوسازی‌ها قرار نگیرد. این‌ها همه به خاطر حساسیت به حقوق مردم است. امام در مورد این که حکومت دینی باید نسبت به مردم کمال رأفت را داشته باشد، می‌گویند که:

وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْحَيَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِبًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ إِمَّا أَخْ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ (رضی، بی‌تا، نامه ۵۳، ص ۴۲۶).

به خودت بفهمان، به قلب خودت، که نسبت به مردم باید رحمت و رفق داشته باشی. اما نسبت به حاکمان دینی، که مسؤولیت دارند، باید سخت‌گیر باشی. از این رو، در یک مورد که به امام گزارش رسید که کارگزار «سوق اهواز»<sup>۲</sup> خیانت کرده و اموال مردم را به نام دین و حکومت دینی بالا کشیده است، به

نماینده‌ی خود دستور می‌دهند بلافاصله عزلش کن و او را آن چنان که هست بی‌کم و کاست و بدون محافظه‌کاری و یا مبالغه به مردم معرفی کن و آبرویش را بریز والا آبروی حکومت دینی می‌رود. او را حبس کن. بعد می‌گویند روز جمعه می‌روی در نماز جمعه و پیش چشم مردم به او تازیانه می‌زنی تا مردم مطمئن شوند که حقوقشان پایمال نمی‌شود، و او را در خیابان بگردان تا همه ببینند و هر کس مدرکی دارد، طلبش را از او بستانند. پایش را در بند کن، به پاهایش زنجیر ببند، و جز وقت نماز زنجیر را از پایش باز نکن. ملاقاتی نداشته باشد تا راه پاسخ‌گویی به محکمه را به او نیاموزند و به او امید ندهند که مثلاً حالا یک کم صبر کن ماکارت را درست می‌کنیم. او باید کاملاً احساس تنهایی کند<sup>۳</sup> (محدث نوری ۱۷، ۱۴۰۸ هـ.ق، ۲۴).

### فلسفه‌ی حکومت دینی چیست؟

حضرت امیر در همان ابتدای عهدنامه‌ی مالک اشتر فلسفه‌ی حکومت دینی را چنین بیان می‌کنند: «هذا ما امر به عبدالله علی امیرالمؤمنین (رضی، بی‌تا، نامه ۵۳، ص ۴۲۶)، کلمه‌ی امر را با کلمه‌ی عبد و عبدالله کنار هم می‌آورد، یعنی در حکومت دینی آمریت با عبودیت گره خورده است. آن کسی که عبودتر است، حق حکومت و حاکمیت و امارت دارد و حق دارد دستور بدهد. کسی که از خودش چیزی ندارد و برای خودش چیزی نمی‌خواهد. حضرت امیر علیه السلام اول کلمه‌ی عبدالله را می‌آورد، بعد کلمه‌ی امیرالمؤمنین را می‌آورد. سپس می‌گویند: «فی عهده علیه»، مسأله‌ی قدرت و حکومت عهد است، یک تعهد است، یک قرارداد شرعی و الهی است؛ حق حکومت یا حق حاکمیت یک حقی نیست که مثل علف از زمین رویده باشد و به دلخواه کسی باشد. نه به دلخواه حاکم است، نه به دلخواه مردم است. باید طبق اصول دکترین دینی اعمال بشود. بعد از آن امام می‌فرمایند که این بخشنامه‌ی حکومتی است و دستوری است که من، به عنوان حاکم اسلامی و به عنوان عبدالله، می‌دهم که چه کار کنی. این فلسفه‌ی دینی و فلسفه‌ی قدرت در اسلام است.

حکومت دینی چهار وظیفه دارد. اگر این چهار وظیفه را انجام داد مشروع است و اگر نداد به همان میزان نامشروع است. آن چهار وظیفه عبارتند از:

۱) تو را می فرستم آن جا تا مالیات را از ثروتمندان و اغنیاء، عادلانه، بگیری و خرج فقرا کنی؛ یعنی فاصله‌های طبقاتی را از بین ببری. توزیع عادلانه‌ی ثروت و پر کردن شکاف‌های طبقاتی وظیفه‌ی اول حکومت دینی است.

۲) ایجاد امنیت و عزت برای جامعه‌ی اسلامی.

۳) آباد کردن دنیای مردم.

۴) اصلاح عقیدتی و رفتاری جامعه. حکومت دینی مسؤول اخلاق جامعه است. حکومت دینی حکومت لائیک نیست که بگوید من فقط مجری آزادی و نظم و امنیتم و کاری به حق و باطل ندارم. حکومت دینی باید آزادی، نظم و امنیت ایجاد کند و همچنین باید نسبت به کلمه‌ی حق متعهد باشد و بکوشد. نباید بگوید اخلاق مسأله‌ای خصوصی است، ارزش‌ها مسأله‌ای فردی هستند. این مسأله‌ی خصوصی ربطی به حکومت ندارد. امام می‌گوید چرا دارد، حکومت در این رابطه مسؤول است. این جاست که قدرت در حکومت دینی جواز نمی‌آورد.

حضرت خطاب می‌کند به مالک و می‌گوید: حاکمان در حکومت دینی بیشتر از بقیه‌ی مردم احتیاج به تقوا دارند. فقط به مردم نمی‌گوید تقوا داشته باشید. لذا یک شرط محکم در حکومت مسأله‌ی تقواست. حاکمان دینی، اگر فاسق باشند، شرعاً حق حکومت، ندارند و این حساسیت در فقه شیعه به شدت اعمال شده است، نه تنها نسبت به حقوق اجتماعی و مدنی، حتی نسبت به مسائل شخصی حاکم دینی. اگر حاکم دینی دروغ بگوید، مرتکب کبیره بشود، عادل نیست و حق حکومت ندارد. این قدر سخت‌گیری که نسبت به حاکم دینی می‌شود به نفع مردم است. به خاطر حفظ حرمت مردم و حقوق مردم است. برای این که حکومت بر مردم را به دست هر کسی نمی‌شود سپرد و لذا شیعه بر مسأله‌ی حق حاکمیت حساس است. اگر بحث از نصب الهی می‌شود، معنی‌اش این است که تا خدا به کسی اجازه نداده حق حکومت ندارد. البته انتصاب منافاتی با انتخاب ندارد، انتخاب در طول انتصاب در دوران غیبت است.

امام علیه السلام در این عهد نامه می‌فرمایند امر می‌کنم به تو ای مالک که خودت را بشکن، براساس نفس حکومت نکن که در حکومت دینی حاکمان حق ندارند براساس دلشان حکومت کنند. بر خودت مسلط باش. به مالک می‌گوید اجرای عدالت را از خودت شروع کن؛ کسی که در درون خودش نمی‌تواند اجرای عدالت کند، نمی‌تواند در بیرون و در جامعه اجرای عدالت نماید. این است که فقه شیعه این قدر روی عدالت حاکم تأکید دارد؛ برای این که بدون تقوا، یعنی عدالت فردی، نمی‌شود عدالت را در جامعه اجرا کرد.

محرماتی که برای حاکم است بیش‌تر از محرماتی است که برای سایر مردم است. امام فرمودند که یک چیزهایی برای مردم معمولی مباح و حلال است، اما برای حاکمان در حکومت دینی حلال نیست. حاکم دینی، تا آن جایی که به شخص خودش مربوط است، محدودیت بیش‌تری از سایر مردم دارد. حقوق شهروندی حاکمان دینی از پایین‌ترین مردم عادی، نه تنها بیش‌تر نیست، بلکه کم‌تر هم هست. در مورد انتقاد پذیری فرمود که حکومت دینی وظیفه‌اش این است که منتقدان صالح را نه تنها از خودش نرانند، بلکه آنها را نزدیک‌ترین حلقه به خودش قرار دهد. «ثم لیکن اثرکم عندک اقولهم بمس الحق لک اثر»، یعنی برگزیده‌ترین آدم‌ها، خصوصی‌ترین آدم‌های حلقه‌ی تو کسانی باشند که بیش‌تر از بقیه حقیقت تلخ عریان را به تو می‌گویند؛ آنهایی که محافظه‌کاری نمی‌کنند، آنهایی که نمی‌خواهند تو را بازی دهند، آنهایی که به تو دروغ نمی‌گویند، آنهایی که به مسؤولین بالا گزارش دروغ نمی‌دهند و به مردم وعده‌ی دروغ نمی‌دهند. بگرد منتقدان صالح را پیدا کن؛ کسانی که زبانشان از بقیه تلخ‌تر است و حقیقت را به تو می‌گویند و دلشان برای دین و حکومت دینی می‌سوزد. آنها باید نزدیک‌ترین حلقه به تو باشند. انتقاد و نظارت بر حکومت قطعی است، اما نه نظارت با مقیاس‌های حکومت لائیک، بلکه نظارت با مقیاس‌های حکومت علی علیه السلام. در حکومت دینی منتقد باید صالح باشد، نه این که هر چه علیه دین و حکومت دینی بگوید آزاد است. بین زیر سؤال بردن دین و حکومت دینی و مسؤولین آن خیلی فرق است.



حضرت امیر علیه السلام می فرمایند. حاکمان دینی باید زبردستان و اطرافیانشان و مردم را عادت بدهند که تملق نکنند. در حکومت دینی باید تملق از بین برود. عادتشان بده که تو را مداحی نکنند.

## نتیجه گیری

نتیجه ای که از مباحث یاد شده می گیریم این است که اولاً نوع حکومت دینی در اسلام، یک نظام کاملاً ویژه و منحصر به خود و متفاوت از الگوهای یونانی و رومی باستان یا شیوه های شناخته شده ی غربی است.

ثانیاً در حکومت دینی شخص حاکم و دیگر عناصر حکومتی باید در مدار ضوابط دین، حکومت نمایند، که در رأس این ضوابط التزام عملی به سه رکن مهم زیر است:

۱) نشر معارف دینی؛

۲) حاکمیت دادن به ارزش های دینی؛

۳) اجرای کامل احکام دینی.

مستند برداشت فوق اولاً قید عبودیت همراه با رسالت برای نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله است، که رعایت آن برای حاکمان جامعه ی دینی بعد از ایشان نیز واجب است.

ثالثاً با مراجعه به آیات قرآن در یادکرد انبیای الهی آنچه بسیار مهم تلقی می شود تأکید پیامبر خدا بر:

۱) عبادت «الله».

۲) مطالبه نکردن اجر رسالت.

۳) و مسؤولیت جمعی امت خویش است.

رابعاً رویکرد به سنت عملی رسول الله صلی الله علیه و آله، به ویژه التفات به سنت قولی و عملی امیرالمؤمنین علی علیه السلام، علاوه بر اثبات مدعای فوق چارچوب منسجم و مدونی نیز از نوع، شیوه ها، قالب ها و حدود و اختیارات و اهداف حکومت دینی را برای ما مشخصاً بیان می دارد.

پی نوشت ها

۱. رَوَى أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَوَلَّى أَبَا الْأَسْوَدِ الدُّؤَلِيَّ الْقَضَاءَ ثُمَّ عَزَلَهُ فَقَالَ لَهُ لِمَ عَزَلْتَنِي وَمَا حُنْتُ وَلَا جُنَيْتُ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنِّي رَأَيْتُ كَلَامَكَ يَغْلُو كَلَامَ حَضْرَتِكَ.

۲. شهری از توابع اهواز که فرماندار آن را استاندار اهواز منصوب می نمود، و رفاعة در آن زمان استاندار اهواز بوده است.

۳. وَعَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَنَّهُ اسْتَدْرَكَ عَلَى ابْنِ هُرْمَةَ خِيَانَةً وَكَانَ عَلَى سُوقِ الْأَهْوَازِ فَكَتَبَ إِلَى رِفَاعَةَ فَإِذَا قَرَأَتْ كِتَابِي هَذَا فَتَحْ ابْنَ هُرْمَةَ عَنِ السُّوقِ وَأَوْقِفْهُ لِلنَّاسِ وَأَسْجِنْهُ وَنَادِ عَلَيْهِ وَاكْتُبْ إِلَى أَهْلِ عَمَلِكَ لِتُعْلِمَهُمْ رَأْيِي فِيهِ وَلَا تَأْخُذْكَ فِيهِ غَفْلَةٌ وَلَا تَقْرِطْ فَتَهْلِكَ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ ذَلِكَ وَأَعْرَلِكَ أَحَبَّتْ عَزْلَةَ وَأَعْيَدَكَ بِاللَّهِ مِنْ ذَلِكَ فَإِذَا كَانَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فَأَخْرِجْهُ مِنَ السِّجْنِ وَأَضْرِبْهُ حَمْسَةً وَثَلَاثِينَ سَوْطًا وَطَفْ بِهِ فِي الْأَسْوَاقِ فَمَنْ آتَى عَلَيْهِ بِشَاهِدٍ فَحَلِّفْهُ مَعَ شَاهِدِهِ وَادْفَعْ إِلَيْهِ مِنْ مَكْتَسِبِهِ مَا شَهِدَ بِهِ عَلَيْهِ وَمُرْ بِهِ إِلَى السِّجْنِ مَهَانًا مَقْبُوضًا وَأَحْزَمِ رِجْلَيْهِ بِحِزَامٍ وَأَخْرِجْهُ وَقْتُ الصَّلَاةِ وَلَا تَحُلْ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَنْ يَأْتِيهِ بِمَطْعَمٍ أَوْ مَشْرَبٍ أَوْ مَلْبَسٍ أَوْ مَفْرَشٍ وَلَا تَدْعُ أَحَدًا يَدْخُلُ إِلَيْهِ مِنْ بَلْقَنَةِ اللَّدَدِ وَيُرْجِيهِ الْخَالِصَ فَإِنَّ صُحَّ عِنْدَكَ أَنْ أَحَدًا لَقَنَهُ مَا يَضُرُّ بِهِ مُسْلِمًا فَاضْرِبْهُ بِالذَّرَّةِ وَاحْبِسْهُ حَتَّى يَتُوبَ وَمُرْ بِإَخْرَاجِ أَهْلِ السِّجْنِ إِلَى صَحْنِ السِّجْنِ فِي اللَّيْلِ لِيَتَفَرَّجُوا غَيْرَ ابْنِ هُرْمَةَ إِلَّا أَنْ تَتَّعَفَ مَوْتَهُ فَتُخْرِجْهُ مَعَ أَهْلِ السِّجْنِ إِلَى الصَّحْنِ فَإِنَّ رَأَيْتَ لَهُ طَاقَةً أَوْ اسْتَطَاعَةَ فَاضْرِبْهُ بَعْدَ ثَلَاثِينَ يَوْمًا حَمْسَةً وَثَلَاثِينَ سَوْطًا بَعْدَ الْحَمْسَةِ وَثَلَاثِينَ سَوْطًا الْأُولَى وَاكْتُبْ إِلَيَّ بِمَا فَعَلْتَ فِي السُّوقِ وَمَنْ أَخْرَجْتَ بَعْدَ الْحَائِنِ وَأَقْطَعُ عَنِ الْحَائِنِ رِزْقَهُ. (محدث نوری، مستدرک الوسائل، جلد ۱۷، ۱۴۰۸ هـ ق، ص ۲۴).

سفال دوازدهم، شماره ی پنجم و ششم، آذر و دی - بهمن و اسفند ۱۳۸۵

منابع و مآخذ

۱) قرآن مجید.

۲) ابن ابی الحدید معتزلی (۱۴۰۴ هـ ق)، شرح نهج البلاغه، (۲۰ جلد در ۱۰ مجلد)، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.

۳) دشتی، محمد (۱۳۷۶)، المعجم المفهرس لالفاظ نهج البلاغه - متن و ترجمه ی نهج البلاغه، تهران، مؤسسه ی تحقیقاتی امیرالمؤمنین.

۴) دیلمی، حسن بن ابی الحسن (۱۴۱۲ هـ ق)، ارشاد القلوب، (دو جلد در یک جلد)، تهران، انتشارات شریف.

۵) رضی، محمد بن حسین، معروف به سید رضی، (بی تا)، نهج البلاغه، (۱ جلد)، قم، انتشارات دارالهجرة.

۶) کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، الکافی (۸ جلد)، تهران، دارالکتب الإسلامية.

۷) نوری، میرزا حسین، (۱۴۰۸ هـ ق)، مستدرک الوسائل، (۱۸ جلد)، قم، مؤسسه ی آل البيت عَلَيْهِ السَّلَامُ.