

# معرفت‌سیاسی

سال سیزدهم، شماره دوم، پیاپی ۲۶، پاییز و زمستان ۱۴۰۰



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۳۱/۵۸۱۷ مورخ ۱۳۹۲/۳/۱۳ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره ۴ حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

## مدیر مسئول

محمدجواد نوروزی

## سرمدیر

قاسم شبان‌نیاء رکن‌آبادی

## مدیر اجرایی

رضا صفری

## صفحه‌آرا

مهدی دهقان

## ناظر چاپ

حمید خانی

## چاپ

زمزم

## اعضای هیئت تحریریه

### قاسم شبان‌نیاء رکن‌آبادی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

### محمد رحیم عیوضی

استاد دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

### منوچهر محمدی

استاد دانشگاه تهران

### شمس‌الله مریچی

استاد دانشگاه باقرالعلوم

### داود مهدوی‌زادگان

استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

### محمدعلی میرعلی

استاد جامعه المصطفی‌العالمیه

### محمدجواد نوروزی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،  
مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره  
طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴

سامانه پیامکی: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۷۴۳

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

سامانه ارسال و پیگیری مقاله

Nashriyat.ir/SendArticle

## اهداف و رویکردهای نشریه معرفت سیاسی

**معرفت سیاسی** در قالب دوفصلنامه علمی پژوهشی در زمینه مطالعات سیاسی با هدف تبیین سیاست با رویکرد

اسلامی است که حوزه‌های گوناگون زیر را دربر می‌گیرد:

۱. تبیین فلسفه سیاسی اسلامی و بررسی مباحث فلسفه سیاسی غرب با رویکردی انتقادی؛
۲. تلاش در جهت تحلیل مباحث سیاسی در حوزه کلام، اخلاق و تفسیر سیاسی؛
۳. نقد و ارزیابی مباحث مطرح در جامعه شناسی سیاسی متعارف و کوشش در جهت تبیین آن از دیدگاه اسلامی؛
۴. فقه سیاسی با توجه به حوزه‌های مختلف آن اعم از فقه امنیت، فقه سیاسی تطبیقی و فقه مسائل مستحدثه سیاسی؛
۵. مسائل ایران با تأکید بر تحولات تاریخ معاصر از مشروطه تا تحولات پس از انقلاب اسلامی.

**اشتراک:** قیمت هر شماره مجله، ۲۲۰,۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۴۴۰,۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب سیبا ۰۱۰۵۹۷۳۰۰۱۰۰۰ بانک ملی، واریز، اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید برخوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه ارسال نمایید: <http://nashriyat.ir/SendArticle>
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا اجتناب شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی/تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خوداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

### ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. **کلیدواژه‌ها:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. **مقدمه:** در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

- الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
  - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
  - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
  - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
۵. **نتیجه‌گیری:** نتیجه‌یابی‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

۶. **فهرست منابع:** اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:

- نام خانوادگی و نام نویسنده (سال نشر)، نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.  
نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، ماه و سال نشر، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.  
۷. نشانی‌ها بین متنی باشد، کتاب: (نام خانوادگی، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مجله (نام خانوادگی، سال نشر).

### ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنان است.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.



## فهرست مطالب

---

مبانی علمی خاص تفسیر سیاسی در محور «متن قرآن» / ۷

محمد عابدی

تبیین مفهومی روایات ارتداد و نسبت آن با مشروعیت سیاسی / ۲۵

محمد قاسمی

ارزیابی خوانش اقتدارگرایی از اندیشه سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی / ۴۱

سیدمحمدهادی مقدسی

کاربست قاعده تولا و تبرا در حوزه سیاست خارجی دولت اسلامی / ۶۱

قاسم شبان‌نیا رکن‌آبادی

نصیحت و سیاست، رویکردی دینی: بازاندیشی در معنای «نصیحت» در روایت «النصیحة لأئمة المسلمین» / ۷۹

علی محمد حکیمیان / کج سیدمحمد طیب‌حسینی / مطهره سادات طیب‌حسینی

مطلوبیت حکمرانی از نگاه علامه طباطبائی / ۹۷

اصغر صابریان / کج مرتضی علویان / رحمت عباس‌تبار مقری

۱۲۰ / Abstracts



## مبانی علمی خاص تفسیر سیاسی در محور «متن قرآن»

Abedi.mehr@yahoo.com

محمد عابدی / استادیار گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۸

### چکیده

تفسیر سیاسی علاوه بر مباحث عام، نیازمند مبناهای خاص «فلسفه علمی» و «علمی» است تا هویت بنیادین مستقلاً بیابد. مبانی علمی - دست کم - در سه گستره «متن»، «مخاطب» و «مفسر» مطرح است. در گستره متن هم می‌تواند انواعی داشته باشد. بدین‌روی این مسئله مطرح است که مبانی اخیر شامل چه موضوعاتی می‌شود؟ این مبانی می‌تواند با عنایت به کمیت آیات ناظر به سیاست، یا رسالت قرآن نسبت به تحول سیاسی، یا نقش نظارتی قرآن نسبت به سیاست باشد. در نتیجه، این مسئله مطرح می‌شود که مبناهای علمی خاص احتمالی در این سه گستره کدام است؟ پژوهش حاضر در پی دستیابی به مبناهای علمی خاص تفسیر سیاسی در سه گستره مذکور است تا ممیزاتی برای تفکیک آن از دیگر گونه‌ها تبیین نماید. گردآوری اطلاعات با مطالعه تفاسیر اجتماعی - سیاسی، و از منظر روشی، به روش «توصیفی و تحلیلی» سامان پذیرفته و یافته‌های این است که تفسیر سیاسی - دست کم - با سه مبنا در محور متن قرآن (کثرت و اهمیت نقش آیات ناظر به سیاست و حاشیه‌ای نبودنشان؛ تبیین‌گری قرآن برای تحول سیاسی بر پایه دین؛ مهیمن بودن قرآن بر سیاست و پالایش آن) هویت مستقل دارد.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن کریم، مبانی علمی، مبانی خاص، متن قرآن، تفسیر سیاسی.

کشف مراد الهی از قرآن کریم متکی بر مجموعه‌ای از مباحث است که مفسر بر مبنای آنها مراد الهی را درمی‌یابد و نوع مباحثات اتخاذ شده توسط مفسران، تفاوت در تفسیر آیات را در پی دارد. از سوی دیگر در طول تاریخ تفسیر، شاهد ظهور انواع گرایش‌هایی از تفاسیر در کنار تفسیر به معنای عام بوده‌ایم. در این میان، «تفسیر سیاسی» می‌تواند گرایشی نوپدید از تفسیر معرفی شود.

در مواجهه با تفسیر سیاسی، با این پیش‌فرض که تفسیر سیاسی علاوه بر مباحثات عام تفسیری (ر.ک: عابدی، ۱۴۰۰) و مباحثات فلسفه علمی (همچون امکان، جواز، مشروعیت و تفسیر سیاسی) (ر.ک: عابدی، ۱۳۹۶)، دارای مباحثات علمی خاص در محورهای متعددی همچون متن، مخاطب و مفسر است، این پرسش مطرح می‌شود که مصادیق مباحثات علمی خاص تفسیر سیاسی در محور متن کدام است؟ فرضیه تحقیق تأکید دارد که - دست‌کم - سه مبنای خاص (۱. کثرت و اهمیت نقش آیات ناظر به سیاست؛ ۲. نقش تبیین‌گری قرآن نسبت به تحولات سیاسی در فضای فکری قرآنی؛ ۳. هیمنه قرآن بر سیاست و نقش پالایشی و پیرایشی آن) در این عرصه می‌توان معرفی کرد. قلمروی تحقیق به قرآن کریم و تفاسیر مهم با گرایش اجتماعی و سیاسی است و چون هنوز مباحثات، اصول، روش‌ها، قواعد و دیگر ابعاد تفسیر سیاسی معرفی نشده و این تفسیر شکل دانشی به خود نگرفته است، تحقیق با نگاه پیشینی (قبل از شکل‌گیری دانش) به آن می‌نگرد و پس از تشکیل دانش یا با مطالعات بیشتر در تفاسیر مرتبط، ممکن است شاهد اصطلاحات مباحثات دیگری نیز باشیم.

در تبیین مفاهیم تحقیق، لازم به ذکر است که «تفسیر سیاسی» به‌مثابه بخشی از علوم انسانی اسلامی در حوزه سیاست و قوانین مرتبط با تدبیر حیات سیاسی، نوعی رویکرد به تفسیر با هدف دستیابی به آموزه‌های قرآن درباره حیات سیاسی است (همان) و بر بیان معانی آیات قرآن و کشف مقاصد و مدلول‌های سیاسی خداوند از آیات تمرکز دارد و می‌کوشد ظرفیت سیاسی آن دسته از آیات قرآن را که بدون رویکرد سیاسی ناشناخته مانده، کشف نماید و آیات را با رویکرد سیاسی تا حد ممکن تفسیر کند (عابدی، ۱۳۹۹). رویکرد مذکور موجب می‌شود الگوهای تولید شده در این کلان‌بینش تفسیری، از مجموعه‌ای از مبانی (و در ادامه اصول و قواعد) تأثیر پذیرد (ر.ک: عابدی، ۱۳۹۶).

منظور از «مبانی» در این تحقیق، باورهای بنیادینی است که تفسیر قرآن بر آنها استوار است (ر.ک: بابایی و همکاران، ۱۳۷۹، ص: ۳؛ شاکر، ۱۳۸۲، ص: ۱۴۰؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ص: ۱۱) و مراد از «مبانی تفسیر سیاسی» باورهای بنیادینی است که تفسیر سیاسی بر آنها بنا نهاده می‌شود که گاه بین انواع رویکردهای تفسیری مشترک است (ر.ک: دائره‌المعارف قرآن کریم، ۱۳۸۲، ج ۸، ص: ۲۶) و زمانی به تفسیر سیاسی اختصاص دارد که به آنها «مبانی خاص تفسیر سیاسی» اطلاق می‌شود. اگر به مبانی یاد شده با نگاه برون‌تفسیری بنگریم، با مبانی «فلسفه علمی تفسیر سیاسی» روبه‌رو خواهیم شد؛ مانند ضرورت، امکان، مشروعیت و حجیت تفسیر سیاسی؛ و اگر از منظر درونی بنگریم، مبانی دانشی تفسیر سیاسی (مانند مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی) را در اختیار خواهیم داشت.



مراد این تحقیق مبانی گروه اول است که دانش تفسیر سیاسی بر آنها تکیه دارد و توصیه‌هایی را ارائه می‌دهد که عملیات تفسیر سیاسی را برای وصول به اهدافش هدایت، و روش و منطق عملیات تفسیر سیاسی را ارائه می‌کند (عابدی، ۱۳۹۶). این مبناها گاهی در مواجهه با متن، و زمانی در ارتباط با مخاطب یا مفسر شکل می‌گیرند. این تحقیق به معرفی و تبیین مبانی خاص در مواجهه با متن قرآن اختصاص دارد و هدف آن دستیابی به مبانی علمی خاص تفسیر سیاسی در محور متن قرآن است.

در خصوص اهمیت تحقیق، لازم به ذکر است که تفسیر قرآن کریم وسیله دستیابی به فهم روشمند و معتبر از تشریحات الهی در عرصه‌های حیات اجتماعی، سیاسی و مانند آن است، و کشف معتبر گزاره‌ها و سامانه‌های سیاسی قرآن نیز محتاج مبانی علمی ویژه‌ای فراتر از مبناهای متخذ در تفسیر عمومی است. توجه به آسیب‌های تفاسیر مادی‌گرایانه از قرآن، گوشه‌ای از اهمیت کشف و کاربست مبناهای علمی خاص را موجه می‌سازد. برای مثال، شهید مطهری متوجه این مشکل شده و با ذکر برخی مبانی، انتقادهای جدی به فهم سیاسی گروه‌های مادی‌گرا از آیات وارد کرده و تفاسیر سیاسی گروه‌هایی همچون فرقان و منافقان خلق را نقد کرده است (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۶۱ و ۴۶۵).

در خصوص «مبانی علمی خاص تفسیر سیاسی» و به طور مشخص «مبانی خاص در محور متن قرآن»، پژوهشی منتشر نشده است، جز مقاله «گرایش تفسیر سیاسی» از معصومه دولت‌آبادی. در بخش مبانی، وی اشاراتی به برخی مبناها دارد (دولت‌آبادی، ۱۳۸۸). با این حال، پراکندگی و نداشتن هندسه و طرحی منظم و نگاهشده‌ای منحصر در مبانی علمی خاص تفسیر سیاسی در محور متن، ما را نیازمند توجه خاص به این موضوع می‌سازد. علاوه بر مبانی عام که مربوط به همه انواع تفاسیر است و تفاسیر با پذیرش آنها شکل می‌گیرد، هر نوع از تفسیر نیز مبناهایی ویژه خود دارد که به آن نوع خاص تفسیر هویت می‌بخشد، برای مثال، مفسر سیاسی می‌پذیرد که «آیات ناظر به سیاست در قرآن اولاً، به اندازه کافی و ثانیاً، به صورت اصلی و رکنی - و نه حاشیه‌ای - در قرآن وجود دارد». با فرض پذیرش این مبناست که مراجعه به قرآن برای فهم آموزه‌های سیاسی قرآن برای حیات بشر موجه می‌شود.

### کثرت و اهمیت نقش آیات ناظر به سیاست

مفسر سیاسی با این مبنا به تفسیر قرآن می‌پردازد که قرآن به مسائل سیاسی توجه زیادی دارد و آیات ناظر به سیاست، میان مجموعه آیات، دارای کثرت و از اهمیت برخوردار است؛ بدین معنا که حضورشان کمرنگ و حاشیه‌ای و طفیلی نیست، بلکه در راستای رسالت قرآن است. آیات ناظر به سیاست در کنار دیگر آموزه‌های قرآن، نقش مهمی در تأمین اهداف نزول قرآن دارد و بدون التزام به این آموزه‌ها، امکان تأمین جامع اهداف نزول میسر نیست. به واقع، سیاست با اسلام و متن مقدس آن (قرآن) پیوندی عمیق دارد و حضور پرچم آیات سیاسی گویای این پیوند است. الزامی که این مبنا به دست می‌دهد این است که مفسر سیاسی در تفسیر قرآن نسبت به تأمین این اهداف باید هوشیار باشد و

هدایت‌گری قرآن توسط مدلول‌ها و عبارات سیاسی را با تعمق در آیات تجلی بخشد و برای رسیدن به اهداف جامع هدایتی قرآن، در پی کشف و استخراج مفاهیم و معارف قرآن در عرصه حیات سیاسی برآید.

بدین روی مفسران به نقش مهم آیات ناظر به سیاست در گستره هدایت‌گری قرآن توجه کرده و معتقدند: حجم وسیعی از اهداف قرآن از طریق هدایت و تأمین مصالح بشر و راهنمایی به حیات مطلوب، از مجرای آموزه‌های سیاسی تأمین می‌شود. آنان بر لزوم فهم قرآن با این مبنا توجه می‌دهند (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۳ و ج ۲، ص ۴۷). تبیین این مبنا را که به یک اعتبار، دو مبنای کمی و کیفی (کثرت آیات، اهمیت آیات) است، با استناد به دیدگاه مفسران اجتماعی - سیاسی پی می‌گیریم:

### ۱. حضور پر حجم آیات حیات سیاسی

قرآن به تصریح مفسران اجتماعی - سیاسی مشتمل بر ارکان لازم برای سیاست و حکومت‌داری است و آموزه‌های زیادی در همه این حوزه‌ها دارد؛ مانند اهداف حکومت، ماهیت حکومت اسلامی، رابطه دین و حکومت، پایه‌های حکومت (۱. نظام قانون‌گذاری؛ ۲. نظام اجرایی؛ ۳. نظام قضایی، همچون حدود و تعزیرات، زندان، اداره حسبه و امر به معروف و نهی از منکر؛ ۴. تعلیم و تربیت؛ ۵. نیروهای دفاعی و قوای مسلح؛ و مباحثی همچون حکومت و صلح و اسیران، رابطه با غیر مسلمانان و سازمان‌های اطلاعاتی) و نیز ضرورت حکومت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۲۱-۲۶)، و مشروعیت مشورت (همان، ص ۵۵ و ۱۱۲-۱۲۱). با توجه به وجود چنین حجمی از آیات، سیاست از اسلام تفکیک‌ناپذیر معرفی شده است (همان، ج ۱۰، ص ۶۶). همچنین اهدافی که پیامبران مأمور اجرای آن بودند بدون تشکیل حکومت عملی نبود، و اهدافی که برای پیامبران در قرآن ذکر شده است (مانند تعلیم و تربیت، قیام به قسط، عدالت اجتماعی، آزادسازی انسان از اسارت‌ها، احقاق حقوق مظلومان، تربیت نفوس و پرورش فضایل اخلاقی) بدون تشکیل حکومت اسلامی، در سطح گسترده قابل تحقق نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۸۸، ص ۸۳). برخی از ارکان حکومت و سیاست که آیات به آنها توجه دارد، عبارت است از:

#### الف) ابعاد متنوعی از نظام اجرایی حکومت

آیات متعددی دلالت صریح یا اشاری به نام و صفات مجریان حکومت دارد؛ از جمله: مسئله مبارزه حضرت موسی علیه السلام با حاکم طاغوتی فرعون. وقتی حضرت موسی علیه السلام دستور مبارزه با فرعون و نجات بنی‌اسرائیل و دعوت به توحید و حق و عدالت را دریافت کرد، برای اجرای آن از خداوند کمک خواست (طه: ۲۹-۳۲). همچنین است انتخاب *طلوت* برای مبارزه با *جالوت* که مردم برای انتخابش، نزد پیامبرشان / *شموئیل* رفتند و تقاضای *مَلِک* و فرمانده کردند (بقره: ۲۴۶). او نیز از سوی خدا فرمان یافت *طلوت* را که جوان با ایمان و شجاع و پاکدلی بود، برگزیند (بقره: ۲۴۷). در داستان حضرت یوسف علیه السلام وقتی آن حضرت سال‌های قحطی را پیش‌بینی کرد و برنامه گذر از سال‌های سخت را تنظیم نمود، سلطان مصر برای اجرای این برنامه، وی را - البته به پیشنهاد خودش - انتخاب کرد (یوسف: ۵۵؛ نمل: ۱۵-۱۶؛ سبأ: ۱۰-۱۳) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۲۸).

## ب) ترکیب نظام اجرایی؛ فرهنگ حاکم بر حکومت اسلامی

در این حوزه نیز آیات فراوانی می‌توان گزارش کرد؛ مانند مسئله الزام به اطاعت از ولی امر، مطلق بودن اطاعت از پیامبر، یا نصب و انتقال قدرت. مفسران به بررسی آیات متعدد در این حوزه حکومتی پرداخته‌اند؛ مثلاً آیات ۶ احزاب، ۵۹ نساء، ۶۵ نساء و ۶۳ نور را در خصوص زمامداری پیامبر ﷺ می‌دانند و اینکه اطاعت مطلق در این آیات با نصب او برای زمامداری جامعه اسلامی ملازمیت دارد و از آیه ۶۷ سوره مائده با توجه به مؤیدات تاریخی و روایی نتیجه گرفته شده که مربوط به نصب حضرت علی ﷺ به خلافت است (همان، ص ۱۶۷-۱۶۸).

## ج) انواع حکومت

در قرآن علاوه بر تصریح به حکومت‌های خودکامه - همچون فرعون و نمرود - و اعلام موضع در برابر آن و اشاراتی به حکومت شورایی - مانند حکومت ملکه سبا - در آیات متعددی حکومت‌های الهی، خاستگاه الهی آنان، وظایف و کارکردهایشان مشاهده می‌شود. تفاسیر به حکومت عظیم حضرت داود (بقره: ۲۵۱)، حکومت حضرت سلیمان ﷺ (ص: ۳۵)؛ *طالوت* - از سلاطین معروف بنی‌اسرائیل - (بقره: ۲۴۷) اشاره دارند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۴۲-۴۷).

ارائه فهرستی از موضوعات سیاسی موجود در تفاسیر اجتماعی - سیاسی هم مؤید حضور پرچم آیات ناظر به سیاست در قرآن است. *ابن عاشور* علاوه بر تفسیر آیاتی که به مسائل گوناگون سیاست مرتبط است، همچون جهاد، ولایت و حکومت، و اطاعت‌پذیری از حاکمان، حتی بخشی از فواید قصص قرآن را به فواید سیاسی گره می‌زند و معتقد است: قصه‌ها نیز همت لازم برای تلاش مسلمانان به منظور سیادت بر جهان را ایجاد می‌کند. این قصه‌ها موجب می‌شود متوجه گردند که قدرت خداوند فراتر از هر قدرتی است و خدا هر که را بخواهد نصرت می‌دهد. این حقیقت موجب می‌شود به وسیله خداوند در پی بقا بگردند و به او اعتماد کنند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، مقدمه، ص ۶۶). نیز داستان‌ها موجب می‌شود مخاطب به ترتب مسببات بر سببها در خیر و شر و تعمیر و تخریب آگاهی یابد و امت با تکیه بر آنها بتواند به این اسباب اقتدا کند و یا از آنها حذر نماید (همان، ص ۶۵-۶۶).

تفسیر *تسنیم* (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱، مقدمه و ص ۲۳۹ و ۲۵۲) آیات مربوط به «جدایی ناپذیری دین از سیاست» (همان، ص ۲۳۹-۲۴۱) را ذکر می‌کند و ذیل آیه ۶۵ سوره نساء، به مسئله حکومت قضایی و ولایی پیامبر اکرم ﷺ، مقبولیت و مشروعیت حکومت پیامبر ﷺ و احترام به آراء مردم توجه می‌کند (همان، ج ۱۹، ص ۳۸۸). نیز اینکه اداره جامعه اسلامی به دو عنصر نیازمند است:

۱. مشروعیت حکومت که از طرف شارع مقدس تنظیم می‌شود - که شد.

۲. مقبولیت نظام که از طرف مردم محقق می‌شود و ظاهراً معنای تحکیم مردم، ناظر به تأمین مقبولیت و اشاره به وجوب آن بر مردم است تا رکن دوم نظام مقتدر حاصل گردد، و اگر این عنصر دوم پدید نیاید - یعنی مردم به وظیفه الهی خود که پذیرش حکومت عدل و داد است عمل نکنند - ممکن است رخدادهای تلخی امت اسلامی را تهدید کند. بنابراین با احترام به آراء مردم و هماهنگی با آنان، استحکام نظام اسلامی حاصل می‌شود (همان، ص ۳۹۶).

## ۲. اهمیت جایگاه آیات ناظر به سیاست

نکته مهمی که (علاوه بر کثرت آیات سیاسی در قرآن) در این مبنا مطرح نظر است، اهمیت این دسته آیات است؛ بدین معنا که حضور این آیات در قرآن حاشیه‌ای و استطرادی نیست، بلکه در هندسه آیات قرآنی، حضورشان رکنی و اصلی است؛ بدین معنا که آیات سیاسی بخشی از رسالت قرآن و اهداف تربیتی آن را سامان می‌دهد و سیاست بخشی از موضوعات رکنی قرآن است، به همین سبب آیات موجود علاوه بر کثرت، از منظر جایگاه موضوعی، رکنی است و اهمیت دارد و حاشیه‌ای و مناسبتی نیست. با این مقدمه، برخی از نقش‌های اصیل و محوری آیات سیاسی را که مبین اهمیت جایگاه این آیات است را برمی‌شماریم؛ با این توضیح که چهارچوب نظری منجر به تقسیم سه‌گانه ذیل را این‌گونه می‌توان توضیح داد:

نزول قرآن - دست‌کم - دو طرف دارد؛ ۱. مصدر صدور (خدا)؛ ۲. مخاطب نزول. درباره مصدر نزول، مهم‌ترین مسئله «هدف صدور» است. بدین‌روی از جایگاه آیات سیاسی میان اهداف نزول باید سخن گفت. درباره مخاطب نزول نیز با دو موضوع روبه‌رو هستیم:

الف) انسان که دارای شئون متعددی است و مخاطب آیات فراوانی قرار دارد.

ب) اجتماع انسانی که مخاطب آیاتی از قرآن است با عناوینی همچون قوم.

بنابراین لازم است جایگاه مهم آیات مذکور در این سه حوزه معرفی گردد. البته ممکن است از منظرهای گوناگون، محورهای دیگری نیز برای تبیین جایگاه پیشنهاد شود که بررسی مستقل آن مجال مستقلی می‌طلبد.

## یکم. جایگاه مهم اهداف و مقاصد قرآن

«سیاست امت» از اهداف مهم قرآن است و اصولاً پیامبران اولی‌العزم وظیفه داشتند قوانین الهی را در جامعه تحقق بخشند. این قوانین هم در قالب کتاب مقدس ارائه می‌شد. بنابراین آنان جامعه خود را براساس آموزه‌های این کتاب‌ها مدیریت و رهبری می‌کردند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز جامعه خود را بر پایه قرآن کریم رهبری می‌نمود. به تصریح مفسران اجتماعی و سیاسی، سیاست و رهبری بخشی از نبوت پیامبران اولی‌العزم است و آنان مأمور رهبری شئون گوناگون حیات بشری بودند و این کار صرفاً با تبلیغ ممکن نبود، بلکه موظف بودند وارد عمل و مرحله تنفیذ و اجرای دستورات شریعت شوند.

علامه فضل‌الله ضمن اشاره به مطالب قبل، در تفسیر آیه ۱۲۴ سوره بقره، این معنای اصطلاحی را برای امامت مطرح می‌کند: قیام کننده به تدبیر امور امت و سیاست آنها و تبلیغ و تأدیب در برابر جنایت‌هایشان و سرپرستی آنها و اقامه حدود بر مستحق‌های آنها و غیر این از آنچه هم‌ردیف سلطه کامل بر اقدامات اجرایی است.

آنگاه توضیح می‌دهد حضرت وقتی ابراهیم علیه السلام مبتلا شد خداوند جزای او را امامت قرار داد. وی با توجه به آیات قرآنی به این مطلب می‌رسد که نقش پیامبران علاوه بر تبلیغ، اجرا نیز بود. او معتقد است: مهم در نبوت، تغییر جهان و انسان به صورتی است که خدا در مسیر و نظامش خواسته و در این رویکرد، طبیعی است که نبی رهبری

است که کارهای مربوط به تغییر جهان و انسان را مستقیماً یا با واسطه انجام می‌دهد. وی آیات متعددی مانند ۲۶ سوره ص را مطرح می‌کند و می‌افزاید: قیام مردم به قسط و حکم بین مردم به حق، و حکم در آنچه اختلاف دارند برای از بین بردن اختلاف است که البته این امور صرفاً با تبلیغ به دست نمی‌آید و اینکه «جعل حکم» (بین مردم به حق حکم کن) فرع «جعل خلافت» (ما تو را خلیفه در زمین قرار دادیم) شده، به این نکته اشاره دارد که رویکرد خلافت (نبوت) به سوی اقدامات عملی در حیات بشر است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۳-۱۴).

ابن‌عاشور نیز یکی از مقاصد اصلی قرآن را «سیاست امت»، و هدف مفسر را بیان مراد خداوند در قرآن معرفی می‌کند و معتقد است: قرآن مشتمل بر مسائلی است که به سیاست امت مربوط می‌شود. در توضیح چهارمین «مقصد اصلی قرآن» می‌نویسد: سیاست امت باب عظیمی در قرآن است و قصد آن صلاح امت و حفظ نظام اوست؛ مانند ارشاد به ایجاد جامعه. وی برای این مطلب آیاتی مربوط به «امر به وحدت و اجتناب از تفرقه» (آل عمران: ۱۰۳؛ انعام: ۱۵۹؛ انفال: ۴۶) و آیه امر به شورا (شوری: ۳۸) را مطرح می‌کند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۸) و توضیح می‌دهد: حتی گاهی معنای آیه به بعضی از مسائلی اشاره دارد که دارای ابعاد چندگانه سیاسی - اقتصادی‌اند؛ مثل معنای آیه «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر: ۷) که تفصیلی از علم اقتصاد سیاسی و توزیع ثروت عمومی را از آن درمی‌یابیم و به وسیله آن مشروعیت زکات و موارث اسلامی را تعلیل می‌کنیم (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۴۲).

## دوم. جایگاه مسئله ساخت جامعه انسانی

آیات فراوانی ناظر به سیاست است و از نقش عمده قرآن در ساخت جامعه انسانی خبر می‌دهند (ر.ک: عابدی، ۱۳۹۸). توضیح اینکه مهم‌ترین هدف تفسیر قرآن دریافت مسائل تربیتی و اجتماعی و سیاسی معرفی شده است. قرآن جامعه‌ای انسانی را می‌سازد که به بشر امکان می‌دهد از نیروهای نهفته در خود به بهترین صورت در همه ابعاد استفاده کند (سید قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۶۰). تأثیر پذیرش این نقش به حدی بود که مفسر فی ظلال القرآن اعتقاد داشت: اسلام در همه زمینه‌ها، از جمله شکل حکومت و شیوه حکومت، نظر خاص دارد و باید نظر اسلام پیاده شود (معرفت، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۹۶) و خود از منظر ضد استعماری به تفسیر قرآن (متن اصلی اسلام) و آیات اجتماعی و سیاسی آن، مانند آیات جهاد پرداخت و برای ایجاد تحول میان ملت‌های اسلامی و دعوت به اتحاد مسلمانان تلاش کرد (ایازی، ۱۳۷۳، ص ۵۱۲؛ علوی مهر، ۱۳۸۱، ص ۳۴۶).

عبده در المنار به علل عقب‌ماندگی جامعه اسلامی، امکان ساخت جامعه‌ای قوی و بنیان‌گذاری آن در سایه برانگیختن امت اسلامی به انقلاب قرآنی علیه اوضاع عصر، عنایت کامل به تأمین اسباب و علل تمدن اسلامی، و برخورد با دشمنان توجه کرد (معرفت، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۸۴). او و تابعانش واقع‌بینانه به تفسیر پرداختند و به خوبی دریافتند که قرآن به ابعاد سیاسی و اجتماعی اهمیت زیادی داده است.

قرآن درباره اینکه چگونه با سیاستمداران، مستکبران یا مستضعفان برخورد شود و از بیعت به مثابه یکی از مسائل سیاسی، تبیین کاملی ارائه داده یا نحوه اداره کشور را در آیه «و أمرهم شوری بینهم» به خوبی بیان کرده است (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۰).

برخی مفسران نیز با توجه به آیه «تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۹۸) وظایف انبیا در نشان دادن راه هدایت و سعادت مردم در عرصه‌های گوناگون (اجتماعی، سیاسی و مانند آن) را از منظر قرآن یادآوری کرده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۱، ص ۳۶۱). با چنین مبنایی، مفسران در تفسیر آیات، لازم است توجه خاصی به مسائل سازنده زندگی مادی و معنوی و به‌ویژه مسائل اجتماعی داشته باشند و بر مسائلی تکیه نمایند که تماس نزدیکی با حیات فرد و اجتماع دارد (همان، ج ۱، ص ۲۸).

#### سوم. جایگاه تحقق تمام شئون انسانیت

آموزه‌های قرآن در یک تقسیم‌بندی کلی، در سه دسته جای می‌گیرد، به گونه‌ای که می‌توان گفت: قرآن تمام شئون مرتبط با انسانیت را مطرح کرده است. این سه شأن عبارت است از: عقاید، اخلاق، قوانین اجتماعی و فردی (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۲۰، ذیل آیه ۸۲ سوره نساء). آیات ناظر به سیاست و مدیریت حیات اجتماعی بشر در هر سه گروه شئون مرتبط با انسانیت حضور دارد.

لایه اول: قوانین اجتماعی و فردی؛ قوانین سیاسی بخشی از این لایه است.

لایه دوم: اخلاق فضائل عامه؛ اخلاق سیاسی جزئی از آن قرار می‌گیرد.

لایه سوم: عقاید و مبانی؛ هم قوانین و هم اخلاق سیاسی مبتنی بر این عقاید و مبانی شکل می‌گیرد. از این منظر نیز آیات ناظر به سیاست دارای اهمیت ارزیابی می‌شود.

برای نمونه، شهید مطهری این جایگاه را در حوزه آیات اعتقادی تبیین می‌کند و با عنایت به آیه اعتقادی «يَا كَافِرُونَ» و توحید عبودی، ارتباط آن با مسائل سیاسی متعددی را تشریح می‌کند؛ از جمله اینکه با آیه ۲۲ سوره شعراء توضیح می‌دهد حضرت موسی علیه السلام فرعون مابی (استبداد فرعون) را «تعبد» نامیده است. بنی‌اسرائیل هیچ‌گاه فرعون را سجده نمی‌کردند، بلکه فرعون آنها را ذلیل ساخته و به اطاعت و کار اجباری و بهره‌کشی وادار کرده و هر نوع حق اختیار و آزادی را از آنها سلب نموده بود. آنها عملاً در مقابل فرعون رام و مطیع بودند. سپس «يَا كَافِرُونَ» را چنین تفسیر می‌کند که خدایا تن به تعبیدها و تذلیل‌ها و اطاعت‌های اجباری و بهره‌کشی و سلب حق اختیار و آزادی نمی‌دهیم (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۰، ج ۱ و ۲، ص ۱۰۴-۱۱۰). این نوع تفسیر که نمونه‌های متعددی از آن را می‌توان در تفاسیر اجتماعی - سیاسی سراغ گرفت، به خوبی اهمیت آیات در هندسه آیات قرآنی را تأیید می‌کند.

#### قرآن؛ کتاب تبیین تحول سیاسی بر پایه نظام فکری خاص

قرآن مباحث سیاست را در نظام معرفتی خاص خود تعقیب کرده و فضای تحول سیاسی در قرآن متناسب با نظام فکری قرآنی است. مفسر با این مبنا، قرآن را کتاب تبیین تحول سیاسی براساس فضای معرفتی خاص قرآنی می‌داند و معتقد است: بُعد اجتماعی هدایت انسان به سوی سعادت، در بخش مهمی محصول هدایتگری سیاسی و تحول‌محوری این کتاب در بُعد سیاسی است. الزام حاصل از پذیرش این مبنا آن است که مفسر باید با این مبنا سراغ فهم و تفسیر سیاسی برود. در این صورت افق سیاسی جامعه مطلوبش را چیزی می‌داند که اعتقادات و

باورهایش توصیه می‌کند و جامعه کنونی را در مقایسه با افق مذکور، در شرایط نامناسب و نیازمند اصلاح، دگرگونی و تحول سیاسی می‌بیند و برای ایجاد تحول سیاسی، خود را نیازمند کتاب دین (قرآن کریم) می‌یابد و می‌کوشد تبیین‌های قرآن را مدار تحول سیاسی قرار دهد. عموم مفسران دارای گرایش اجتماعی - سیاسی با همین منا به محضر قرآن راه یافته و برای رفع مشکلات عصری اجتماعی - سیاسی و رسیدن به الگوی قرآنی، به فهم و تفسیر متن وحیانی دین روی آورده‌اند، هرچند برخی دیگر تحول اجتماعی - سیاسی جامعه را به صورت خودبنیاد، عقل‌محورانه یا علم و تجربه‌مدارانه پی گرفته‌اند و قرآن را در نهایت، در حد تطبیق و مؤید نظرها و مکاتب خود - نه متن و محور تحول‌ساز - قرار داده‌اند. مبنای مشارالیه طی چند مرحله، با استناد به آیات و دیدگاه مفسران اجتماعی - سیاسی تبیین می‌شود:

### ۱) نیاز به هدایت الهی برای میل به هدف خلقت

هدف از خلقت انسان رسیدن به مقام خلیفه‌اللهی و کمال شایسته انسانی است. خداوند در ماجرای خلقت انسان فرمود: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰). از این دست آیات استفاده شده که هدف، رسیدن به کمال شایسته و مقام «خلیفه‌اللهی» است (جوادی آملی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱، ص ۱۸۱). انسان در پی کسب این کمال و تأمین مصالح خود است و برای رسیدن به آن نیازمند خودشناسی، هدف‌شناسی، راه‌شناسی و راهبری است (همان، ص ۱۸۲)، ولی به سبب نقصان معرفتی (ر.ک: همان، ص ۲۲۷) و فقر وجودی، نیازمند هدایت و راهبری برای تأمین مصالح و سعادت خود است (بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۱۱۳). تنها خداوند احاطه علمی به مصالح بشر دارد و از هر نوع منفعت‌طلبی بی‌نیاز است. بدین‌روی در وضع قانون و بایدها و نبایدهای وصول به سعادت، به‌گونه‌ای عالمانه و معصومانه و به دور از جانبداری اقدام می‌کند و صلاحیت قانون‌گذاری برای مخلوقاتش را داراست.

### ۲) تأمین هدف خلقت و کمال بشر با التزام به قرآن

انسان با التزام به قرآن، می‌تواند به هدف خلقت برسد و این متن، کتاب «هدایت» به مصالح واقعی و تأمین سعادت و کمال است. در آیات متعددی سخن از هدایت قرآن است (ر.ک: بقره: ۱ و ۱۸۵؛ نمل: ۷۷) (جوادی آملی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱، ص ۱۹۴). قرآن بر برتری هدایت‌های خود، به راست‌تر و استوارتر بودن هدایتش برای انسان تأکید دارد (اسراء: ۹). اصولاً کتب و رسولان الهی برای تأمین کمال مطلوب انسان از طریق خودشناسی، هدف‌شناسی، راه‌شناسی و راهبری تلاش می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱، ص ۱۸۲). قرآن کامل‌ترین کتاب دستور سیر الهی و هدایت محض، و هدف نهایی‌اش هدایت و نورانیت مردم است (همان، ص ۱۸۳-۱۸۴ و ۲۵۰).

### ۳) شمول قلمروی هدایتی قرآن نسبت به حیات سیاسی

هدایت قرآن فراگیر است و همه ابعاد حیات بشری (فردی و اجتماعی) را شامل می‌شود. این مطلب در تحقیق مرتبط با مبنای «جامعیت قرآن» ذیل آیاتی همچون «تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) باید تشریح شود و اینکه همه آنچه در

تأمین سعادت انسان‌ها مؤثر بوده، در این کتاب بیان شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۳ الف، ج ۱، ص ۲۲۱). مفسران نیز تصریح دارند که هدایت در بعد اجتماعی - که حیات سیاسی بخشی از آن است - جزو اهداف اصلی نزول است.

البته *آیت‌الله جوادی* بر آن است که هدف نهایی قرآن و دیگر کتب آسمانی، هدایت و نورانی ساختن مردم است و اهداف اجتماعی اهداف جزئی‌اند و بخشی از فواید شریعت و هدف انبیا به‌شمار می‌آیند (همان، ص ۲۵۰). قرآن هدایت فردی را بر هدایت اجتماع مقدم می‌دارد و هدایت جامعه را از افراد خانواده آغاز می‌کند؛ زیرا جامعه را قوم و قبیله و گروه می‌سازد و هر یک از اینها نیز از کانون خانواده و افراد آن سرچشمه می‌گیرد (همان، ص ۲۵۱). در عین حال، نورانی شدن جامعه انسانی را هدف نهایی وحی می‌داند (همان، ص ۲۵۸).

در مقابل، *آیت‌الله مصباح یزدی* هدف نخستین را هدایت جامعه می‌داند و ضمن تقسیم اهداف قرآن به سه حوزه پیشی، گرایش و رفتاری، اهداف اخیر را شامل موضوعاتی از این دست می‌داند: داوری به‌حق در مسائل اختلافی، تثبیت مؤمنان در مسیر خویش و نلغزیدن به جهات انحرافی، برپایی جامعه عادلانه، حاکمیت قوانین الهی، چیرگی دین حق بر ادیان دیگر، بیرون بردن مردم از تاریکی‌ها به سوی نور، و هدایت به راه‌های امن و صراط مستقیم (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۳ و ۳۶-۴۳).

*رشیدرضا* نیز ده مقصد برای قرآن مطرح می‌کند که مقصد چهارم اصلاح اجتماعی، انسانی، سیاسی است که با وحدت‌های هشتمگانه (مانند وحدت قضایی و برابری مردم؛ وحدت سیاسی دولتی به اینکه همه بلاد در حقوق عمومی فرمانبر حکم برابر اسلامی باشند؛ وحدت لغت و زبان) تأمین می‌شود (رشیدرضا، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۲۵۶-۲۵۷). مقصد ششم بیان حکم حکومتی اسلام؛ مقصد هفتم راهنمایی قرآن برای اصلاح امور مالی؛ مقصد هشتم اصلاح نظام جنگی و دفع مفاسد آن و انحصار جنگ در اموری که به خیر و صلاح است و مقصد نهم اعطای جمیع حقوق انسانی و دینی و اجتماعی زنان است (همان، ص ۲۵۷-۲۸۸). بدین سان، این مفسر نیز به سطوح متعددی از اهداف اجتماعی - سیاسی قرآن اشاره دارد.

#### ۴) تحول سیاسی؛ بخشی از هدف هدایتگری قرآن

حیات سیاسی بشر از مهم‌ترین عرصه‌های حیات اوست و نیازمندی انسان به هدایت در این بُعد می‌تواند در ابعاد جامعه‌سازی؛ اصلاحگری اجتماعی - سیاسی؛ و تحول در حیات اجتماعی - سیاسی باشد. قرآن در پی ایجاد «تحول اجتماعی - سیاسی» و ایجاد «تغییرات ریشه‌دار اجتماعی» بر مدار مطالبات الهی است و با بیانات خود، بشر را به این مسیر هدایت می‌کند.

به اعتقاد *سیدمحمدباقر حکیم* قرآن در پی تحقق هدفی اساسی است که سه بعد دارد. هدف اساسی «ایجاد تغییر ریشه‌دار اجتماعی در جهان انسانیت» است که تحقق آن با راهنمایی به‌منظور تغییر و تشکیل پایگاه انقلابی - که با این برنامه شکل گرفته و بر پایه این برنامه دگرگون شده باشد - صورت می‌گیرد (حکیم، ۱۳۷۸، ص ۴۹). این هدف سه بعد دارد:



۱. تغییر و تحول بنیادی و ریشه‌دار (انقلاب): قرآن آن را خارج کردن از ظلمات به سوی نور می‌خواند. براساس قاعده «إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد: ۱۱) (ر.ک: عاملی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲، ص ۴۶) با استناد به آیاتی همچون ۱۵-۱۶ مائده و ۹ حدید معتقد است: فرایند تحول ریشه‌ای و خروج از ظلمت‌ها به سوی نور، هدف از نزول اصل قرآن است (حکیم، ۱۳۷۸، ص ۴۸). یکی از ابعاد هدف اصلی نزول قرآن تغییر اجتماعی انسان است که باید ریشه‌ای باشد، نه اصلاحی (عاملی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲، ص ۴۲).

۲. «برنامه صحیح برای انقلاب: دگرگونی نیازمند برنامه صحیح و روش پایدار است. این برنامه در کتاب و حکمت شکل می‌گیرد: «وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (جمعه: ۲). کتاب نماینده شریعت، و دین و حکمت نماینده دانش و شناخت است (حکیم، ۱۳۷۸، ص ۵۰).

۳. ایجاد پایگاه انقلابی: دگرگون‌سازی ریشه‌دار اجتماعی به ایجاد پایگاه انقلابی نیاز دارد. شاید مراد از «یزکیهم» در برخی آیات، همین است. قرآن به ایجاد این پایگاه پرداخت و رویارویی با همه پیشامدهای زمان رسول اکرم ﷺ را دستور کار خود قرار داد و در برابر هر رویدادی موضع گرفت تا این هدف بزرگ محقق شود (همان، ص ۵۲).

## ۵) تحول سیاسی با قرآن در عصر نزول (ارائه عملی الگوی تحول)

قرآن کریم الگویی از ایجاد تحول اجتماعی - سیاسی را در عصر نزول ارائه کرده و ضمن عبور از جامعه جاهلی، در تأسیس جامعه‌ای بر مدار توحید و تشکیل امت و حکومت اسلامی موفق شده و نمونه‌ای از ظرفیت ایجاد تحول اجتماعی - سیاسی و سامان دادن به نظامی جدید بر مبنای اسلام را به نمایش گذاشته است. تحول‌گری قرآن در جامعه عصر نزول شامل فهرست بلندی از مراحل تحول می‌شود؛ مانند:

۱. اعتراض به مناسبات و مدیریت غیرتوحیدی، ظالمانه و مبتنی بر تعصبات و قبیله‌گرایی حاکم بر روابط اجتماعی مکه؛

۲. امت‌سازی و تولید پایه‌های ایمانی و اعتقادی در مکه؛

۳. خروج از نظم موجود؛

۴. هجرت (خروج شبانه پیامبر ﷺ از مکه و ایثار حضرت علیؓ در لیلۃ المبیت و نزول آیه ۲۰۷ سوره بقره)؛

۵. ملت‌سازی و حکومت‌سازی در مدینه و تشکیلات اجرایی و قضایی و ایجاد جامعه سیاسی مستقل؛

۶. دعوت به اسلام و جهاد و جنگ با واحدهای سیاسی دیگر؛

۷. مرحله انتقال قدرت و حاکمیت در واقعه غدیر (ذیل تفاسیر متعدد آیه ۶۷ سوره مائده).

قرآن رسالت پیامبران را فراخوانی به عبودیت خدا و اجتناب از اطاعت طاغوت معرفی می‌کند و در ده‌ها آیه سخن از اقامه قسط و مبارزه با حاکمیت‌های موجود دارد؛ همچون مبارزات حضرت موسیؑ با فرعون، بیرون بردن مردم از قلمرو حکومتی فرعون و تشکیل جامعه جدید توسط وی.

آنچه ما از مجموع معارف قرآنی استفاده می‌کنیم و درمی‌یابیم این است که مطالبه اسلام از مسلمین ایجاد نظام اسلامی به‌نحو کامل است. مطالبه اسلام تحقق کامل دین اسلام است. این آن چیزی است که انسان در مجموع آن را احساس می‌کند... «أَنْ اَعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل: ۳۶) که چندین بار این لفظ و این مضمون در قرآن تکرار شده، نشان می‌دهد که اصلاً خدای متعال پیغمبران را فرستاد برای توحید، برای اجتناب از طاغوت، برای عبودیت خداوند؛ اساس کار این است» (حسینی خامنه‌ای، دیدار با اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۳/۱۲/۲۱).

شهید سیدمحمدباقر صدر معتقد است: رسالت قرآن تشکیل امت اسلامی بود که صورت پذیرفت (صدر، بی‌تا، ص ۲۳۷). این تحول در پرتو دگرگونی جامعه جزیره‌العرب در سه بعد شکل گرفت: ۱. آزادی از بت‌پرستی (همان، ص ۲۳۸)؛ ۲. آزادسازی عقل انسانی (همان، ص ۲۴۲)؛ ۳. آزادسازی انسان از بندگی شهوات (همان، ص ۲۴۴-۲۴۵). البته قرآن می‌خواهد در اجتماع طاغوتی عصر نزول خود تغییر ریشه‌ای ایجاد کند، ولی در اجتماعاتی که رسالت‌های قبلی در آن بود و منحرف شدند، هدف، ایجاد تغییر اصلاحی - نه ریشه‌ای - معرفی شده است (عاملی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۵۰).

#### ۶) ظرفیت تحول‌بخشی به حیات اجتماعی بعد از نزول

قرآن ظرفیت الگویی برای ایجاد تحول سیاسی و اجتماعی در جوامع بعد از عصر نزول را نیز داراست و قدرت تحول‌گری خود را در جامعه نمونه پیاده کرده است. به اعتقاد جعفر مرتضی‌عاملی «ایجاد پایگاه انقلابی»، همراه با «ارائه طریق صحیح» یک اصل برای تغییر ریشه‌دار به‌شمار می‌رود. قرآن اهتمام ویژه‌ای به ایجاد پایگاه انسانی - انقلابی دارد، به‌گونه‌ای که پیشوای انتقال اسلام در زمان‌های گذشته و در هر مرحله از آینده بشر است. وی با ذکر آیه سوره ۹۲ انعام توضیح می‌دهد: منظور از «ام القری» مکه است و «من حولها» شامل تمام زمین‌ها نمی‌شود؛ زیرا قرآن ضمن اهدافش می‌خواهد مجموعه‌ای خاص را تربیت و تزکیه کند، با تأکید بر اینکه رسالت قرآن جهانی است و به جماعت خاصی اختصاص ندارد. معلوم است که همه بشریت در زمان کوتاه رسالت تغییر ریشه‌ای نمی‌یافت، بدین‌روی قرآن می‌خواهد نمونه یک پایگاه بشری را بنا کند (همان، ص ۴۶).

محمد عبده به ایجاد دگرگونی قرآن در مخاطبان بعدی توجه کرده و شرط آن را استفاده از روش قرآن دانسته است، می‌نویسد: قرآن در بشریت یک انقلاب ایجاد کرد و چیزی مانند این انقلاب انسانی ممکن نیست که بار دیگر ایجاد شود، مگر با استفاده از روش قرآن (رشیدرضا، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۱۹۸). او معتقد است: این انقلاب با تأثیر روحی قرآن در روح و جان امت عربی ایجاد شد، و این تأثیر و ایجاد انقلاب بزرگ بر دو نوع بود: اول جذب مردم به اسلام؛ دوم تزکیه و تغییر همه جهل و فساد آنها به علم و طهارت (همان، ج ۲، ص ۱۹۹).

آیت‌الله خامنه‌ای ذیل آیات مربوط به غدیر (مائده: ۳)، به الگوی «تحولی قرآن در مسئله رهبری» توجه دارد و می‌گوید:

جوامع بشری از دیرباز حکومت داشتند. بشر انواع و اقسام حکومت‌ها را تجربه کرده است. اسلام این حکومت‌ها را، این نوع قدرتمندی‌ها و قدرت‌مداری‌ها را قبول ندارد؛ امامت را قبول دارد. این قاعده اسلام است؛ غدیر این را بیان می‌کند... پیغمبر این [شخص] را به‌عنوان مصداق امامت معین کرد. این شد قاعده؛ تا آخر دنیا هر جا مسلمان‌ها بخواهند و همت کنند و هدایت شوند از سوی خدا به اینکه اسلام را تحقق ببخشند و جامعه اسلامی را تحقق ببخشند، ضابطه و قاعده‌اش این است: باید امامت را احیا کنند... معلوم شد که در جامعه اسلامی، حکومت سلطنتی معنا ندارد، حکومت شخصی معنا ندارد... . وقتی این قاعده وضع شد، آن وقت «یَسْ أَلذِینَ کَفَرُوا مِنْ دِینِکُمْ». دیگر دشمن‌ها از اینکه بتوانند مسیر این دین را تغییر بدهند، مأیوس می‌شوند؛ چون مسیر دین آن وقتی تغییر پیدا می‌کند که آن نقطه اصلی، آن هسته اصلی تغییر پیدا کند؛ یعنی هسته قدرت، هسته مدیریت، هسته ریاست اگر تغییر پیدا کند همه چیز تغییر می‌کند... امروز اگر کسانی در دنیای اسلام؛ آنهایی که با معارف اسلامی آشنا هستند مراجعه کنند به قرآن، مراجعه کنند به ضوابطی که در قرآن برای بندگی حق و زندگی و جهت‌گیری بندگان حق (یعنی ملت‌ها) در قرآن معین شده است، امکان ندارد به نتیجه‌ای برسند جز نتیجه امامت امیرالمؤمنین علیه السلام و آنچه دنباله اوست (حسینی خامنه‌ای، سخنرانی ۱۳۹۵/۶/۳).

### قرآن؛ کتاب پالایش سیاست و مهیمن بر دانش سیاسی

قرآن در راستای تحول بخشی، نسبت به روش‌های مرسوم بشری در تدبیر حیات سیاسی نقد دارد؛ نسبت به وضعیت و تحولات حیات سیاسی بشر نظر می‌دهد و دآوری می‌کند؛ درباره آنها قضاوت می‌کند و از موضع برتر احکامی صادر می‌نماید، و این به‌معنای هیمنه بر آنهاست، بدین‌روی مفسر قرآن را کتاب پالایش سیاست موجود و مهیمن بر دانش سیاسی آن می‌داند. تبیین مبانی حاضر با چند عنوان زیر و در ادامه با استناد به دیدگاه مفسران اجتماعی - سیاسی صورت می‌پذیرد:

### ۱. ناتوانی بشر از قانون‌گذاری برای حیات اجتماعی - سیاسی

آگاهی از مصالح انسان، جامعه و نظام هستی برای تأمین منافع، شرط لازم قانون‌گذاری اجتماعی - سیاسی است، و این سطح از آگاهی موجب برخورداری از صلاحیت ارائه نظام جامع حقوق و وظایف و ولایت و تدبیر جامعه و اداره امور براساس آن می‌شود. آیا بشر دارای چنین توانی هست؟ آموزه‌های قرآنی اصرار دارند که بشر دارای نقصان علمی است: «فَادْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۳۹) و تنها علم اندکی به او داده شده است: «وَأَوْتَيْنَاهُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء: ۸۵) (ر.ک: طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۵۱۵). همچنین بشر به‌سبب فقر وجودی و وجود تمایلات و غرایز متنوع، همیشه در معرض شهوات عملی، همچون بخل و حسادت و حب و بغض‌هاست که نمونه‌های متعددی از آن در قانون‌گذاری‌های فراعنه و نمرودیان و طاغوتیان در کتب تاریخی و اسلامی ذکر شده است، و چنین نقصانی از موانع عمده قانون‌گذاری و جعل تشریعات مطابق مصالح واقعی و جامع حیات مادی و فرامادی بشر در گستره اجتماعی و سیاسی، با همه پیچیدگی‌های روابط انسانی و روابط انسان با دیگر اجزای هستی (طبیعت، حیوانات و دیگر موجودات زنده) به‌شمار می‌آید (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۶۶).

## ۲. انحصار حق قانون‌گذاری و تدبیر جامعه به خداوند

طبق مبانی توحیدی در قرآن، تنها خداوند به نیازها و مصالح بشر در همه ابعاد (مادی و معنوی، دنیایی و اخروی، جسمی و روحی، فردی و اجتماعی) و نیز به همه مخلوقات احاطه علمی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۹۹؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۳۲۲ و ۳۲۸-۳۳۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۱، ص ۳۴۰؛ سبحانی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۲۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۸۹) و به احاطه او از ابعاد گوناگون، در آیات توجه شده است (ر.ک: ملک: ۱۳-۱۴؛ اسراء: ۵۵؛ بقره: ۲۳۱-۲۳۲) (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۷۶-۸۰). علاوه بر آن، خلقت توسط خدا، دلیل علم او به مخلوقات است و اصل علم انسان نیز مخلوق خداست و خدای علم‌آفرین قطعاً عالم است (جوادی آملی ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۲۲ و ۳۲۸-۳۳۰).

## ۳. نیاز به منع فراعقلی و تجربی برای تشریح به‌منظور تدبیر حیات سیاسی

بشر برای قانون‌گذاری سیاسی نیازمند منابع معرفتی فراعقلی است و دانش سیاست او نیز که محصول اندیشه بشری در حوزه حیات سیاسی و بخشی از محصولات عقلی اوست، با این نقص روبه‌روست. این ضعف در کنار شبهات علمی ناشی از نقصان معرفتی، او را در تدوین و تشریح برنامه حیات سیاسی، به منبعی معرفتی نیازمند می‌سازد که فراتر از عقل بشری و مشاهدات تجربی است و اینجاست که هدایت‌های وحیانی به کمک عقلانیت بشر می‌شتابد تا در شبهات علمی و شهوات عملی به او یاری رساند و برنامه‌ای را که ناظر به سعادت و تأمین مصالح مادی و معنوی، حیات دنیایی و اخروی... باشد، تدوین نماید. بدین‌روی خدای علیم و غنی مطالباتش را در جهت تأمین این اهداف در قالب اوامر و نواهی و ایجاد نظامی از حقوق و وظایف در عرصه حیات فردی و جمعی سیاسی و غیر آن (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۳۵ و ۳۶؛ همو، ۱۳۸۴، ص ۱۴۸؛ موسوی خمینی، بی‌تا، ص ۱۸۱) به بشر عرضه می‌نماید.

فلسفه انزال کتب و ارسال رسل و تشریح دین نیز «نمایان‌دن راه صحیح وصول به سعادت حقیقی» است (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۲۳۶ و ۲۳۷). در تفسیر آیه ۲۱۶ بقره بیان می‌شود: پروردگار با لحن قاطع می‌گوید: بشر نباید تشخیص خود را در مسائل مربوط به سرنوشتش حاکم سازد؛ زیرا دانش او از هر نظر محدود و ناچیز است. او همانند قوانین تکوینی، در قوانین تشریحی نیز بسیاری از مصالح و مفاسد را نمی‌داند و ممکن است از چیزی بدش بیاید، در حالی که سعادت بشر در آن است، یا به‌عکس. مخاطب قرآن به مقتضای «وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۱۶) می‌داند که خدای آگاه از همه چیز، در هر یک از دستوراتش، مصالحی را لحاظ کرده که مایه سعادت بندگانش است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۰۷-۱۰۸).

عمل به تشریحات که برخاسته از علم الهی است، از منظر خداوند چنان قطعیتی دارد که بشر را در مقابل سربرتافتن و استکبار، در قیامت بازخواست می‌کند: «وَقِفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ مَا لَكُمْ لَاتَنْصَرُونَ بَلْ هُمْ الْيَوْمَ مُسْتَسْلِمُونَ» (صافات: ۲۴-۲۷). علامه طباطبائی ذیل آیه مزبور می‌نویسد: بعضی گفته‌اند: از اینکه آیا از عهده

کلمه «لا اله الا الله» برآمده‌اند یا نه؟ و... آیا ولایت حضرت علی علیه السلام را که بدان مأمور بودند، چگونه و تا چه حد رعایت کردند؟... از سیاق برمی‌آید مطلب مورد بازخواست همان است که جمله «مَا لَكُمْ لَا تَنصُرُونَ» مشتمل بر آن است... اینکه چرا از اطاعت حق استکبار نمی‌کنید؛ همان‌طور که در دنیا استکبار می‌کردید؟ (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۳۲).

حاصل اینکه قوانین الهی در حیات سیاسی بر قوانین بشری - که دانش سیاست موجود از آن جمله است - هیمنه و تقدم دارد و باید دستاوردهای بشری که در دانش سیاست گزارش می‌شود، با محک کتاب الهی سنجیده شود و تابع وحی و قوانین الهی باشد (در حالی که - برای نمونه - در قرائتی از مکتب «دئیسم»، عقل برای قانون‌گذاری و تدبیر نظام اجتماعی و سیاسی ضرورت دارد و وحی (به قرائت آنان) از این عرصه کنار گذاشته می‌شود (ر.ک: کریمی، ۱۳۸۲).

همچنین قرآن، کتاب جامع الهی، مشتمل بر مطالبات الهی برای تدبیر حیات در عرصه سیاسی و اجتماعی است و به سبب همین احاطه، مهیمن بر برایندهای عقلی و فکری بشری است و ظرفیت پالایش و پیرایش آنها را در مسیر تأمین خواستها و مطالبات الهی دارد.

با این نگاه، قرآن و آیات سیاسی‌اش بر همه دانش‌ها ولایت می‌یابد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۰، مقدمه ناشر) و به سبب قلمرو و جامعیت، هیچ عقیده‌ای در حوزه سیاسی نیست که قرآن درباره آن سخن نگفته و حق را تأیید یا باطل را نفی نکرده باشد و این ظرفیت شامل همه عقاید گذشته و آینده می‌شود؛ زیرا مکاتب بشری (قبل از نزول، معاصر یا آنچه بعد پدید می‌آید) باید بر قرآن عرضه شود، و این کتاب نیز درباره صحت و سقم آنها اظهار نظر کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۳ الف، ص ۲۲۳). دانش‌های سیاسی موجود نیز برون‌داد مکاتبی است که نقصان معرفتی مذکور بشر را نمی‌پذیرد و بر مبنای عقل خودبنیاد به تولید دانش می‌پردازد و بدین‌روی پالایش آن و حفظ هیمنه قرآن بر آن مبنای مهم تفسیر سیاسی است.

مفسرانی همچون *آیت‌الله مکارم در تفسیر نمونه و پیام قرآن* با پذیرش هیمنه و سلطه قرآن، دیدگاه‌های فلاسفه سیاسی را با برداشتهای قطعی قرآنی محک می‌زنند: در مسئله «انواع حکومت‌ها»، ضمن تقسیم حکومت‌ها به خودکامه، شورایی و الهی، از حکومت الهی که برآمده از تفسیر آیات قرآن است دفاع می‌کند و حکومت شورایی و خودکامه را به چالش می‌کشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۲۵-۲۸). همچنین با توسل به آموزه توحیدی قرآن، توضیح می‌دهد که حکومت تراز قرآنی اولاً مخصوص خداست؛ سپس برای هر کسی که حکومت را به او عطا کند: «إِنِ الْحُكْمُ أَلَّا لِلَّهِ» (انعام: ۵۷؛ یوسف ۴۰ و ۶۷).

توحید خالقیّت ملازم توحید حاکمیت است. وقتی مبنای مخلوق بودن عالم را پذیرفتیم، باید بپذیریم که عالم ملک تامّ اوست، و حاکمیت مطلق ابتدا مخصوص اوست، بدین‌روی حاکمیت‌ها باید به او منتهی شوند و باید به فرمان او باشند و حکومت بدون اذن او، غصب است. این دیدگاه از توحید افعالی (از شاخه‌های آن توحید مالکیّت و

حاکمیت) سرچشمه می‌گیرد و برای خادپرستان موحد کاملاً شناخته شده است؛ همان‌گونه که دیدگاه‌های مکتب‌های الحادی بر کسی پنهان نیست.

به‌همین دلیل، پیامبران الهی را حاکمان اصلی از سوی او می‌دانیم و به‌همین سبب، پیامبر اکرم ﷺ در اولین فرصت ممکن (هجرت به مدینه و فراهم شدن زمینه تشکیل حکومت) بی‌درنگ حکومت تشکیل داد و بعد از او نیز کسانی حق حکومت دارند که بی‌واسطه یا باواسطه از سوی او برای این مقام تعیین شده باشند. در نگاه توحیدی قرآنی، حکومت باید از سوی بالا تعیین شود. حتی حقی که برای مردم اعتبار می‌شود باید از سوی خدا معین گردد و نمی‌توان اراده خلق را بی‌آنکه به اراده خالق منتهی شود به‌عنوان اساس حکومت پذیرفت.

آیت‌الله مکارم با این مبنا قرآن را مهیمن بر دانش سیاست قرار می‌دهد و به پالایش یکی از دستاوردهای دانش فلسفه سیاسی، یعنی «حق اصیل مردم برای حاکمیت» می‌پردازد:

اینکه بعضی از ناآگاهان نوشته‌اند: «این حقیقت ملموس را همه درک می‌کنند که هر کس را اکثریت مردم به زمامداری برگزینند، و پشتیبانش باشند حاکم می‌شود، زیرا نیروی اصلی جامعه خود مردم هستند... این مردم هستند که ولایت را به کسی می‌دهند و به حاکمیت او عینیت می‌بخشند» با تفکر توحیدی سازگار نیست. ما می‌گوییم: تفکر توحیدی عکس این را بیان می‌کند؛ می‌گوید: این خداست که ولایت را به کسی می‌دهد و به حاکمیت او عینیت می‌بخشد، و اگر مردم در این زمینه حقی دارند آن هم به اذن و فرمان اوست... تفکر توحیدی حکومت را از سوی بالا می‌بیند و تفکرات الحادی از سوی پایین (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۵۴).

## نتیجه‌گیری

این تحقیق در محور متن (قرآن) سه مبنا را معرفی کرد؛ یعنی اینکه مفسر سیاسی پذیرفته است:

۱. آیات ناظر به سیاست دارای کثرت و اهمیت است و حضورشان حاشیه‌ای و خارج از هدف نزول قرآن نیست.
۲. قرآن در فضای معرفتی توحیدی خود، مباحث سیاست را پی گرفته و هدف از طرح مسائل سیاسی ایجاد فضای تحول سیاسی به‌سمت تغییرات که مطلوب الهی است.
۳. قرآن کتاب پالایش سیاست و مهیمن بر دانش سیاسی است.

این تحقیق همچنین معرفی یک محور از مبانی علمی خاص تفسیر سیاسی را بر عهده داشت و در صورتی که دو گروه دیگر (مبانی علمی خاص در محور مخاطب و مفسر) تدوین گردد، می‌توان به هندسه روشنی از مبانی خاص علمی تفسیر سیاسی دست یافت. این گروه از مبانی در کنار مبانی فلسفه علمی و مبانی عام، در فرایند تولید اصول و قواعد تفسیر سیاسی به کار خواهد رفت. بدین‌رو، تحقیق حاضر بخشی از مسیر دستیابی به دانش تفسیر سیاسی را هموار کرده است.

از منظری دیگر، چون تفسیر سیاسی از مقدمات مهم اسلامی‌سازی دانش سیاست و قوانین و نظامات مرتبط با مدیریت حیات سیاسی و اجتماعی است، دستیابی به مبناهای علمی خاص در محور این مقاله و محورهای دیگر، می‌تواند مقدمات تأمین بخشی از این اهداف را فراهم آورد.

## منابع

- ابن عاشور، محمد طاهر، ۱۴۲۰ق، *التحریر و التتویر (تفسیر ابن عاشور)*، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
- یازی، سیدمحمدعلی، ۱۳۷۳، *المفسرون حیاتهم و منهجهم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- بابایی، علی اکبر و همکاران، ۱۳۷۹، *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، تهران، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، تهران.
- بهجت‌پور، عبدالکریم، ۱۳۹۲، *تفسیر تنزیلی، مبانی، اصول، قواعد*، تهران، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای، مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۷، *تسریعت در آیینہ معرفت*، قم، اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *انتظار بشراز دین*، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳الف، *قرآن در قرآن*، قم، اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳ب، *تسنیم*، قم، اسراء، قم.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳ج، *توحید در قرآن*، قم، اسرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *حق و تکلیف در اسلام*، قم، اسرا.
- حکیم، سیدمحمدباقر، ۱۳۷۸، *علوم القرآن*، تهران، تبیان.
- دائرةالمعارف قرآن کریم*، ۱۳۸۲، مرکز فرهنگ و معارف قرآن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- دولت‌آبادی، معصومه، ۱۳۸۸، «گرایش تفسیر سیاسی»، *قرآن و علم*، ش ۵، ص ۳۷-۶۲
- رشیدرضا، محمد، بی‌تا، *المنار (التفسیر القرآن الکریم)*، بی‌جا، دار الفکر.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی، ۱۳۸۷، *منطق تفسیر قرآن (مبانی و قواعد تفسیر)*، قم، جامعه المصطفی العالمیه.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۸۴، *الهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل*، تقریر حسن مکی عاملی، حسن، چ ششم، تهران، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- سید قطب، ۱۴۲۵ق، *فی ظلال القرآن*، چ سی و پنجم، لبنان، بیروت، دار الشروق.
- شاکر، محمدکاظم، ۱۳۸۲، *مبانی و روش‌های تفسیری*، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
- صدر، سیدمحمدباقر، بی‌تا، *المدرسة القرآنیة*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
- طالقانی، سیدمحمد، ۱۳۶۲، *پرتوی از قرآن (۶ج)*، چ چهارم، تهران، شرکت سهامی انتشار، تهران.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طوسی، محمد بن حسن، بی‌تا، *التبیین فی تفسیر القرآن*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- عابدی، محمد، ۱۳۹۶، «مبانی فلسفه علمی تفسیر سیاسی»، *معرفت سیاسی*، ش ۱۸، ص ۵-۲۹.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۸، *تکلیف سیاسی از منظر قرآن*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۹، «امکان تفسیر سیاسی قرآن کریم»، *سیاست متعالیه*، ش ۳۱، ص ۷-۲۶.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۰، *مبانی سیاست از منظر قرآن*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عاملی، جعفر مرتضی، ۱۴۲۰ق، *تفسیر سوره الفاتحه*، بیروت، مرکز اسلامی للدراسات.
- علوی مهر، حسین، ۱۳۸۱، *روش‌ها و گرایش‌های تفسیری*، تهران، اسوه.
- فضل‌الله، محمدحسین، ۱۴۱۹ق، *من وحی القرآن*، بیروت، دار الملاک.
- کریمی، مرتضی، ۱۳۸۲، «آشنایی با مکتب دئیسم»، *معرفت*، ش ۴، ص ۶۶-۷۶.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۳، *معارف قرآن*، قم، مؤسسه در راه حق.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۴، *قرآن‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مطهری، مرتضی، ۱۳۷۰، *آشنایی با قرآن*، تهران، صدرا.

—، ۱۳۷۴، *مجموعه آثار*، ج ۱ (ماتریالیسم در ایران)، چ دوم، تهران، صدرا.

معرفت، محمدهادی، ۱۳۸۰، *سیاست و حکومت در قرآن* (مصاحبه آیت‌الله معرفت با علوم سیاسی)، ش ۱۱، ص ۳۷-۳۴.

—، ۱۳۸۵، *تفسیر و مفسران*، قم، مؤسسه فرهنگی تمهید.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه* (۲۸ ج)، چ دهم، تهران، دار الکتب الإسلامية.

—، ۱۳۷۴، *پیام قرآن*، ج ۱۰، قم، مدرسه امام امیرالمؤمنین علیه السلام.

—، ۱۳۸۸، *اهداف قیام حسینی*، تهیه و تنظیم ابوالقاسم علیان نژادی دامغانی، قم، امام علی بن ابی طالب علیه السلام.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، بی‌تا، *کشف الاسرار*، قم، مصطفوی.



## تبیین مفهومی روایات ارتداد و نسبت آن با مشروعیت سیاسی

ghasemi\_m33@yahoo.com

محمد قاسمی / دکتری فلسفه سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*

دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۰۴ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۰۱

### چکیده

پس از پیامبر اکرم ﷺ نوعی انحراف برای امت اسلامی پدید آمد که در متون روایی شیعه از آن به «ارتداد جمعی» تعبیر شده است. فقیهان و روایان سنی با وجود تأیید وقوع ارتداد در امت اسلامی و بیان روایاتی که حاکی از پذیرش چنین واقعه‌ای در امت اسلامی است، بیان نکرده‌اند که این ارتداد ناظر به کدام واقعه بوده و معنای آن چیست؟ لیکن در روایات و متون فقهی شیعه ضمن اینکه تبیین شده که منظور از این ارتداد، کدام واقعه سیاسی در حیات اجتماعی مسلمین بوده، به لحاظ مفهومی نیز از معنای این نوع ارتداد بحث شده است.

میان فقیهان شیعه در تفسیر مفهومی «ارتداد» اتفاق نظر وجود ندارد. تحقیق حاضر به روش تحلیلی - اجتهادی و با تمرکز بر روایات شیعی در تفسیر مفهومی «ارتداد»، چهار نظریه و احتمال را به بحث می‌گذارد. در نهایت، از میان احتمالات چهارگانه، اثبات می‌شود که اولاً، «ارتداد» به معنای انحراف و گمراهی، دارای معنای تشکیکی بوده و در این روایات ناظر به انحراف سیاسی امت از اطاعت و پذیرش رهبر منصوب الهی است و این عدم اطاعت موجب حبیط عمل شده، انسان را تا مرز کفر تنزل می‌دهد. ثانیاً، این روایات بیانگر اهمیت نصب الهی در تعیین حاکم سیاسی بوده و به دلالت التزامی حاکی از این مهم هستند که حتی رضایت قریب به اتفاق مردم بر حاکمیت غیرمنصوب الهی، مشروعیت سیاسی ایجاد نمی‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** ارتداد، نصب الهی، اسلام و ایمان، مشروعیت سیاسی.

دین مبین اسلام برای برخی انحرافات اعتقادی و رفتاری علاوه بر مجازات اخروی، مجازات دنیوی تعیین کرده است. در برخی از این موارد، مجازات دنیوی رافع مجازات اخروی است. به عبارت ساده‌تر، براساس روایات معتبر شیعی، در صورت اجرای حد، عقابی در آخرت متوجه عاصی نخواهد بود (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۲۶۵؛ بروجردی، ۱۳۸۶، ج ۳۰، ص ۵۰۴). برای مثال، کسی که به حریم ملکیت مسلمانان تجاوز کند و با شرایط ده‌گانه مذکور در کتب فقهی، اقدام به دزدی نماید - به سبب انحراف رفتاری - مستحق اجرای حد است و برای بار اول باید انگشتان دست راستش قطع شود (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۸، ص ۶۰).

در برخی دیگر از این موارد، مجازات اخروی و دنیوی در طول یکدیگر نبوده و مجازات دنیوی رافع مجازات اخروی نیست. برای مثال، کسی که پس از اختیار اسلام، آن را انکار کند و به آیینی غیر از اسلام بگردد - در اصطلاح - دچار انحراف اعتقادی شده، به لحاظ فقهی آن را «ارتداد» و وی را «مرتد» می‌نامند؛ گو اینکه چنین فردی از زمره مسلمانان خارج و داخل در کفار شده است. شریعت مقدس برای این نوع انحراف، علاوه بر مجازات اخروی، مجازات و احکام خاص دنیوی نیز تعیین نموده است. البته مجازات دنیوی او با توجه به اینکه مرد باشد یا زن، از پدر و مادر مسلمان متولد شده باشد (مرتد فطری) یا غیرمسلمان (مرتد ملی)، متفاوت است.

انحراف اعتقادی و رفتاری صرفاً فردی نیست و ممکن است به صورت گروهی و از ناحیه عموم افراد جامعه واقع شود. بارزترین مصداق انحراف جمعی به انحرافات قوم یهود بازمی‌گردد. پس از اینکه خداوند آنان را از ظلم فرعون نجات داد، به گوساله‌پرستی میل کردند: «وَ جَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ...»؛ و بنی اسرائیل را (سالم) از دریا عبور دادیم. (ناگاه) در راه خود به گروهی رسیدند که اطراف بت‌هایشان، با تواضع و خضوع گرد آمده بودند. (در این هنگام، بنی اسرائیل) به موسی گفتند: تو هم برای ما معبودی قرار ده؛ همان گونه که آنها خدایانی دارند! (اعراف: ۱۳۸).

همچنین پس از غیبت چند روزه حضرت موسی ﷺ گوساله‌پرست شدند: «وَ اتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ خَلْيِبِهِمْ عَجْبًا جَسَدًا لَهُ خُورٌ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُ لَا يَكْلُمُهُمْ وَ لَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا اتَّخَذُوهُ وَ كَانُوا ظَالِمِينَ»؛ و قوم موسی بعد از (رفتن) او (به میعادگاه خدا)، از زیورهای خود گوساله‌ای ساختند؛ جسد بی‌جانى که صدای گوساله داشت! آیا آنها نمی‌دیدند که با آنان سخن نمی‌گوید و به راه (راست) هدایشان نمی‌کند؟! آن را (خدای خود) انتخاب کردند، و ظالم بودند (اعراف: ۱۴۸). اینها از جمله انحرافات اعتقادی و رفتاری این قوم بود.

مشابه انحراف فوق در میان پیروان دین مبین اسلام نیز واقع شده است. عقب‌گرد اعتقادی و عملی برخی اصحاب در جنگ احد، از نمونه‌های وقوع چنین انحرافی در امت اسلامی است: «وَ مَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ»؛ و محمد ﷺ فقط فرستاده خداست، و پیش از او فرستادگان دیگری نیز وجود داشتند. آیا اگر او بمیرد و یا کشته شود، شما به عقب برمی‌گردید؟ (آل عمران: ۱۴۴).

اما بزرگ‌ترین انحراف جمعی در امت اسلام پس از پیامبر اکرم ﷺ واقع شده است. در روایات اهل سنت و حتی کتب صحاح به وقوع چنین حادثه‌ای اشاره شده است (برای نمونه، ر.ک: ابن حنبل، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۹ و ج ۶

ص ۱۴۸؛ بخاری، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۳۲۵ و ج ۱۰، ص ۱۹۲؛ ابن حجاج، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۱۷۹۶؛ ترمذی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۳۳۹). علاوه بر اهل سنت، در متون روایی شیعه نیز مکرر به وقوع چنین ارتدادی اشاره شده است. این ارتداد و انحراف به حدی گسترده است که براساس نص روایات متعدد شیعی، فقط سه تن (مقداد، سلمان و ابی ذر) از آن نجات یافتند (مفید، ۱۴۱۳ق(الف)، ص ۶).

بررسی سندی روایات ارتداد تردیدی در صدور این سنخ روایات باقی نمی‌گذارد. شاید به همین سبب مرحوم صدرالمآلهین مدعی است که برخی روایات ارتداد، تواتر لفظی دارند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۹۰). حتی اگر تواتر لفظی اخبار ارتداد را نپذیریم - دست کم - تواتر اجمالی این دسته روایات در میان فریقین قابل انکار نیست. در نتیجه اگر رویکرد سخت‌گیرانه شهید صدر در حجیت ذاتی تواتر اجمالی برای اثبات صدور دلیل شرعی (صدر، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۲۵) را کنار بگذاریم، این روایات مقطوع‌الصدور خواهند بود. بر این اساس، حتی اگر سند روایات به لحاظ موردی نیز مخدوش باشد، آسیبی به حجیت صدور آنها و اصل وقوع ارتداد و انحراف در امت اسلامی نمی‌زند. بنابراین آنچه باید مطمح‌نظر قرار گیرد، دلالت یا مفهوم این دسته روایات است؛ یعنی بحث کنیم که آیا منظور از ارتداد در این روایات، همان اصطلاح رایج فقهی است؟ یا این روایات ناظر به لزوم اجرای احکام ظاهری مرتد ملی و یا فطری نیست و بیانگر مرتبه‌ای از ایمان است که فقط سه صحابی یادشده بدان دست یافتند و سایرین به سبب عصیان و کوتاهی خویش در امتثال امر الهی و یاری نکردن ولی خدا، از این مقام محروم گردیدند؟ ارتباط عمیق میان ارتداد صدر اسلام با مسئله مشروعیت سیاسی و الهی بودن تعیین حاکم، تبیین مفهومی روایات مذکور را ضروری می‌سازد. قابل ذکر است که فقیهان سنی صرفاً به نقل روایات نبوی - که اخبار از اصل وقوع ارتداد در امت اسلامی است - اکتفا نموده و از تبیین مفهوم، مصداق و مورد «ارتداد» طفره رفته‌اند. به عبارت دیگر، به لحاظ مفهومی و مصداقی مشخص نکرده‌اند که مراد از این روایات کدام واقعه تاریخی است؟ و مصداق و معنای دقیق این روایات چیست؟ چنان‌که اشاره خواهیم کرد، در متون فقهی و روایی شیعه به صراحت مورد و منشأ ارتداد تبیین شده است؛ بدین معنا که ارتداد امت اسلامی پس از نبی مکرم ﷺ و با نپذیرفتن ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام به وقوع پیوسته است. در عین حال، در تفسیر اینکه مراد از «ارتداد امت اسلامی» در این روایات به چه معناست و آثار و لوازم فقهی آن چیست؟، میان فقیهان شیعه اتفاق نظر وجود ندارد.

تحقیق حاضر بررسی اقوال و نظرات مطرح درباره چستی ارتداد و لوازم معنایی آن را مطمح‌نظر خویش قرار داده، درصدد تبیین متفاوتی است با آنچه فقیهان سلف ارائه داده‌اند. بر این اساس، پژوهش حاضر - با تمرکز بر روایات شیعی - درصدد است تا پس از مفهوم‌شناسی «ارتداد»، ضمن تبیین امکان انحراف جمعی یک ملت یا قوم، از میان تفاسیر مطرح درخصوص دلالت روایات مذکور، نظریه تحقیق را تبیین و در نهایت، نسبت این روایات با الهی بودن مشروعیت سیاسی - به تعبیر ساده‌تر، الهی بودن تعیین حاکم سیاسی - را نشان دهد.

### مفهوم‌شناسی «ارتداد» و منشأ آن

«ارتداد» مصدر باب افتعال از «رَدَّ یَرُدُّ رَدًّا» است. استعمال این واژه به صورت لازم است، لیکن مشتقات آن از صیغه ثلاثی مجرد، غالباً به صورت متعددی استعمال می‌شوند. *راعب اصفهانی در الفردات* «ارتداد» را به معنای «بازگشتن

از مسیر به مکان سابق یا عقب‌گرد» معنا کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۴۹). وی استعمال واژه «ارتداد» را منحصر در دین می‌داند؛ گو اینکه از نظر وی، صرفاً وقتی که شخص از دین خود دست بردارد، می‌توان از این واژه استفاده کرد. لیکن برخی دیگر از لغویان استعمال آن را عام‌تر دانسته و از این‌رو، برای بازگشت از سفر نیز استعمال این واژه را صحیح دانسته‌اند (زمخشری، ۱۹۷۹، ص ۲۲۷). برخی دیگر نیز این واژه را به مطلق رجوع و بازگشت معنا کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۱۷۴). با این‌همه، در اصطلاح فقهی و شرعی، «ارتداد» به «بازگشت و انحراف از دین» تعبیر شده است.

انحراف و ارتداد از دین به دو صورت است: گاه به بازگشت از اصل اسلام تعبیر می‌شود، و گاه به معنای بازگشت و انحراف از ایمان به اسلام (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲ق، ج ۴، ص ۴۱۸) و عدم پابندی به لوازم آن به‌کار می‌رود. در صورت اول، شخص اساس اسلام را انکار می‌کند و بنابراین به لحاظ فقهی مسلمان محسوب نمی‌شود و با او به‌عنوان شهروند مسلمان رفتار نمی‌گردد. اما در صورت دوم، شخص در ظاهر اسلام را قبول دارد، لیکن به لحاظ عملی به لوازم آن پایبند نیست. در این حالت، مرتد مسلمان محسوب می‌شود، اما مؤمن نیست. بنابراین احکام شهروند مسلمان به لحاظ دنیوی در حق او جاری است، هرچند در واقع و به لحاظ اخروی، با مرتد قسم اول فرقی ندارد، بلکه گاه ممکن است مستحق عذاب شدیدتری نیز باشد.

ارتداد در قرآن کریم با واژگانی نظیر «ارتدوا» (محمد: ۲۵)، «یرتدو» (بقره: ۲۱۷) و «یرتدو» هم در معنای لغوی، یعنی مطلق رجوع و بازگشت (ابراهیم: ۴۳) و هم در اصطلاح شرعی، یعنی بازگشت از دین (مائده: ۵۴) استعمال شده است. البته گاهی نیز در قالب ثلاثی مجرد و در اصطلاح شرعی استعمال گردیده که در این حالت در صدد بیان عامل ارتداد مسلمانان است: «وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَعْزَمُوا؛ پیوسته با شما می‌جنگند تا اگر بتوانند شما را از آیینتان برگردانند (بقره: ۲۱۷).

واژه «ارتداد» و مشتقات آن در روایات، نوعاً در قالب فعل ماضی و با صیغه «رتد» استعمال شده و کمتر به صورت فعل مضارع و یا در قالب ثلاثی مجرد آمده است. در عین حال، صیغه ثلاثی مزید آن در قالب فعل لازم به دو صورت استعمال گردیده است: گاه متعلق ارتداد ذکر شده که در تمام این موارد، اسلام به‌عنوان متعلق ارتداد معرفی گردیده است. برای مثال، می‌توان از صحیح‌ه ابی‌بکر خضرمی (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۱۵۳) و موثق‌ه عمار سباباطی (همان، ج ۶، ص ۱۷۴) نام برد که در آنها با عبارت «ارتد الرجل المسلم عن الاسلام» و «ارتد عن الاسلام» به متعلق ارتداد اشاره شده است. و گاه به صورت مطلق و بدون ذکر متعلق آمده است؛ چنان‌که در روایت محل بحث و برخی روایات مشابه آن (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۲۳) چنین است.

### روایات ارتداد در متون روایی شیعه

در خصوص ارتداد امت اسلامی پس از نبی مکرم ﷺ روایات متعددی از معصومان علیهم‌السلام وارد شده است، بلکه - چنان‌که اشاره نمودیم - حتی در منابع دسته اول اهل سنت به نقل از نبی مکرم ﷺ نیز احادیثی در اخبار از وقوع ارتداد امت پس از آن حضرت وارد شده است. لیکن چون پرداختن به تمام روایات از حوصله بحث خارج است،

تمرکز اصلی بحث را صرفاً بر پنج روایت قرار می‌دهیم که به لحاظ دلالتی و مضمونی سایر روایات را نیز پوشش می‌دهند و در رسیدن به فهم صحیح از معنای ارتداد امت اسلامی در صدر اسلام از قرائن متقنی برخوردارند:

### یک. روایت حمران بن أعین از امام باقر

وی می‌گوید: به امام باقر علیه السلام عرضه داشتم: چقدر [ما شیعیان] اندک هستیم. اگر همه ما برای خوردن گوشت یک گوسفند جمع شویم، نمی‌توانیم آن را تمام کنیم. حضرت فرمودند: بگذار تعجب‌آورتر از این را بگویم:

المُهَاجِرُونَ وَ الْأَنْصَارُ ذَهَبُوا إِلَيَّ - وَ أَسَارَ بَيْدِهِ - ثَلَاثَةً. قَالَ حُمْرَانُ: قُلْتُ: جُعِلَتْ فِدَاكَ! مَا خَالَ عَمَارٌ؟ قَالَ: رَحِمَ اللَّهُ عَمَاراً أَبَا الْبُقْطَانِ بَائِعٍ وَ قَتَلَ شَهِيداً. قُلْتُ فِي نَفْسِي: مَا شَيْءٌ أَفْضَلَ مِنَ الشَّهَادَةِ. فَنظَرَ إِلَيَّ فَقَالَ: لَعَلَّكَ تَرَى أَنَّهُ مِثْلُ الثَّلَاثَةِ. أُيْهَات! أُيْهَات!

مهاجران و انصار همگی از مسیر حق منحرف شدند و - با انگشت دست اشاره کردند - فقط سه تن نجات یافتند. پرسیدم: عمار چطور؟ حضرت فرمودند: خدا عمار را بیمارزد که با امیرالمؤمنین علیه السلام بیعت کرد و سرانجام نیز به شهادت رسید. با خود گفتم: چه مقامی بالاتر از شهادت؟ حضرت فرمودند: گویا تصور می‌کنی عمار مانند آن سه تن بود؟ هرگز! هرگز! (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۴۴).

کلینی راویان این حدیث را چنین معرفی نموده است: جمعی از شیعیان - که مرحوم کلینی از آنان با عنوان «عدة من اصحابنا» یاد نموده است - سهل بن زیاد آدمی، محمد بن اورمه، یحیی بن عمران حلبی، یزید ابوخلد قماط و حمران بن أعین. روات مذکور از ثقات امامی محسوب می‌شوند.

لازم به ذکر است که عنوان «عدة من اصحابنا» در اسناد کلینی دلیل بر مجهول بودن و ضعف سندی روایت نیست. ایشان بیش از سه هزار حدیث در *الکافی* از مشایخ خود آورده که از آنان با لفظ «عدة من اصحابنا» تعبیر نموده است. منظور از این اصطلاح در سلسله اسناد ایشان، در صورت اتصال به سهل بن زیاد آدمی - چنان که در حدیث محل بحث چنین است - چهار تن از ثقات شیعه (یعنی: علی بن محمد بن ابراهیم، محمد بن ابی‌عبدالله، محمد بن حسن و محمد بن عقیل کلینی) هستند (حائری مازندرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۴۷۲).

در سند این روایت، اتهام غلو به سهل بن زیاد آدمی و محمد بن اورمه از سوی قمیون که در رجال *ابن‌غضائری* به آن اشاره شده، مسموع نیست (ابن‌غضائری، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۴)؛ زیرا معیار آنها در تفسیر غلو بسیار سخت‌گیرانه بوده، بلکه سخن به گزافه نیست اگر بگوییم نسبت غلو به این دو بزرگوار اتهام است. به‌هرحال، معیار سخت‌گیرانه قمیون در تفسیر و معنای «غلو»، مقبول علمای شیعه واقع نشده است. علاوه بر آن، سهل بن زیاد معتمد مرحوم کلینی بوده و شیخ طوسی نیز در رجالش وی را توثیق کرده است (طوسی، ۱۴۲۷ق، ص ۳۸۷). همچنین براساس مبنای نگارنده، ذکر راوی در *کامل‌الزیارات*، شهادت عام بر وثاقت آن راوی محسوب می‌شود؛ چنان که خود ایشان در مقدمه کتاب به این مطلب تصریح دارد که روایات آن را از اهل ثقه از شیعیان جمع‌آوری نموده است (ابن‌قولویه، ۱۳۵۶، ص ۴) و خوشبختانه *ابن‌قولویه* در *کامل‌الزیارات* از هر دوی این بزرگواران نقل روایت نموده است (همان، ص ۳۴ و ۱۶۶). بنابراین روایت به لحاظ سندی معتبر و حجت است. این روایت به سند دیگری نیز از مرحوم کشی نقل شده که سند آن نیز صحیح است (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۷).

دو. روایت برید بن معاویه از امام باقر

«ارْتَدَّ النَّاسُ بَعْدَ النَّبِيِّ ﷺ إِلَّا ثَلَاثَةَ نَفَرٍ: الْمُقْدَادُ بْنُ الْأَسْوَدِ وَابُوذَرَّ الْغِفَارِيُّ وَ سَلْمَانَ الْفَارِسِيُّ، ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ عَرَفُوا وَ لَحِقُوا بَعْدُ»؛ جز مقداد و ابوذر و سلمان، سایر مردم پس از رحلت نبی مکرم ﷺ از دین منحرف شدند [برخی از این مردم] پس از اینکه دچار انحراف شده بودند، شناخت پیدا کردند و به این سه تن ملحق شدند (مفید، ۱۴۱۳ق الف، ص ۶). روایان این حدیث را، شیخ مفید چنین معرفی نموده است: جمعی از شیعیان (عدة من اصحابنا)، محمد بن حسن [ابن احمد بن ولید]، محمد بن حسن صفار، ایوب بن نوح، صفوان بن یحیی، مثنی بن ولید حناط و برید بن معاویه.

روایان مذکور تقه امامی و از بزرگان شیعه هستند، به‌ویژه صفوان بن یحیی و برید بن معاویه که از اصحاب اجماع محسوب می‌شوند. در عین حال، محل بحث و شبهه در تبیین مراد از «عدة» مفید در عنوان «عدة من اصحابنا» است. برخلاف کلینی که مشخص است منظور ایشان از «عدة من اصحابنا» چه کسانی هستند، درباره «عدة من اصحابنا» در روایاتی که شیخ مفید آورده، تحقیقی صورت نگرفته است. البته این امر تا حدی طبیعی به‌نظر می‌رسد؛ زیرا روایاتی که مرحوم کلینی با این عنوان از مشایخ خویش آورده بیش از سه هزار روایت است، و حال آنکه روایاتی که شیخ مفید با این عنوان آورده، صرفاً سه روایت بوده که هر سه روایت را در این تحقیق (یعنی روایت دوم، سوم و چهارم) مستند قرار داده‌ایم. طبیعی است که اندک بودن تعداد این دسته روایات، انگیزه برای کشف مراد شیخ مفید در «عدة من اصحابنا» را تضعیف نموده است.

در عین حال به‌نظر می‌رسد ناشناخته بودن «عدة» مفید مانع اعتبار و وثاقت آنان نخواهد بود؛ زیرا اولاً، تعبیر «عدة من اصحابنا» از بزرگانی مانند شیخ مفید به خودی خود ظهور در معتبر بودن روایان حدیث دارد. ثانیاً، جلالت شأن شیخ مفید فراتر از آن است که مجموعه‌ای از روات ضعیف و غیرقابل اعتماد را ذیل عنوان مزبور قرار دهد. به اعتقاد نگارنده، جلالت شأن شیخ مفید کمتر از اصحاب اجماع نیست (برای اطلاع از اصحاب اجماع و اختلاف نظر فقیهان شیعه در رابطه با این افراد، رک: حائری حسینی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۶؛ شبیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۲۴۹۰). بنابراین، همان‌گونه که اجماعی است که اصحاب اجماع از غیرتقه - دست‌کم در راوی مستقیم - نقل روایت نمی‌کنند، درباره کلینی، صدوق، طوسی و مفید نیز می‌توان این ادعا را مطرح کرد که از غیرتقه به صورت مستقیم نقل روایت نکرده‌اند. اگرچه در رابطه با این مطلب، ادعای اجماعی وجود ندارد؛ اما باید توجه داشت که هیچ‌یک از صاحب‌نظران شیعه گزارش نکرده‌اند که این بزرگواران بر غیرتقه اعتماد نموده و در میان مشایخ آنان افراد غیرموثق وجود داشته است. ثالثاً، کتاب **الاختصاص** که روایت فوق را از آن نقل نمودیم، جنبه کلامی - اعتقادی آن - به‌ویژه در روایات محل بحث - بسیار پررنگ است و شیخ مفید سعی داشته است روایات معتبر در این کتاب مستدل قرار دهد؛ چنان که خود بدین مطلب تصریح نموده است: «هذا كتاب ألفته و صنفته و ألفت في جمعه و إسباغه و أقحمته فنونا من الأحاديث و عيوناً من الأخبار و محاسن من الآثار» (مفید، ۱۴۱۳ق الف، ص ۱).

سه. روایت عمرو بن ثابت از امام صادق علیه السلام

إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمَّا قُبِضَ ارْتَدَّ النَّاسُ عَلَى أَعْقَابِهِمْ كَفَّارًا إِلَّا ثَلَاثًا: سَلْمَانُ وَ الْمُقْدَادُ وَ ابُوذَرَّ الْغِفَارِيُّ؛ إِنَّهُ لَمَّا قُبِضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ جَاءَ أَرْبَعُونَ رَجُلًا إِلَى عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ﷺ فَقَالُوا: يَا وَاللَّهِ، لَأَنْعُطِيْ أَحَدًا طَاعَةً بَعْدَكَ أَبَدًا. قَالَ: وَلِمَ؟ قَالُوا: إِنَّا سَمِعْنَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِيكَ يَوْمَ غَدِيرِ [حَمْ]. قَالَ: وَ تَفْعَلُونَ؟ قَالُوا: نَعَمْ. قَالَ: فَأَتُونِيْ غَدَاً مُّحَلِّقِينَ. قَالَ: فَمَا آتَاهُ إِلَّا هَؤُلَاءِ الثَّلَاثَةُ. قَالَ: وَ جَاءَهُ عَمَّارُ بْنُ يُاسِرٍ بَعْدَ الظُّهْرِ...؟! پس از نبی مکرم صلی الله علیه و آله مردم بجز سلمان و مقداد و ابوذر غفاری به سمت کفر گرایش پیدا کردند. پس از رحلت آن حضرت، چهل تن خدمت امیرالمؤمنین علیه السلام آمدند و عرضه داشتند: به خدا قسم، ما از کسی غیر شما اطاعت نمی کنیم. وقتی حضرت علت را جویا شدند، همگی به واقعه غدیر خم اعتراف کردند. حضرت از آنان سؤال کردند: آیا مصمم به این اطاعت هستید؟ گفتند: آری. فرمودند: اگر چنین است فردا صبح با سرهای تراشیده برای یاری بیایید. لیکن جز این سه تن کسی نیامد. حتی عمار هم بعد از ظهر به این سه تن ملحق گردید (همان، ص ۶). روایان حدیث عبارت‌اند از: جمعی از شیعیان، محمد بن حسن [ابن احمد بن ولید]، محمد بن حسن صفار، محمد بن حسین بن ابی الخطاب، موسی بن سعدان، عبدالله بن قاسم حضرمی و عمرو بن ثابت.

در میان این روایان، موسی بن سعدان متهم به ضعف و غلو است. عبدالله بن قاسم حضرمی نیز مجهول است. بنابراین سند روایت - به‌ویژه اگر از تصریح ایشان در آغاز کتاب *الاختصاص* صرف‌نظر نماییم - به سبب این دو راوی، ضعیف تلقی می‌شود و نمی‌توان به آن مستقلاً استدلال کرد. درعین حال از ناحیه دلالتی و به‌مثابه محتمل‌ترین می‌تواند مؤید نظریه چهارم - که در ادامه بدان اشاره خواهیم کرد - قرار گیرد.

چهار. روایت ابی بکر حضرمی از امام باقر علیه السلام

«ارْتَدَّ النَّاسُ إِلَّا ثَلَاثَةً نَفَرٍ: سَلْمَانُ وَ ابُوذَرَّ الْغِفَارِيُّ وَ الْمُقْدَادُ. قَالَ: فَقُلْتُ: فَعَمَّارُ؟ فَقَالَ: قَدْ كَانَ جَاضَ جَبِيضَةً ثُمَّ رَجَعَ...» ثُمَّ أَنَابَ النَّاسُ بَعْدَ، فَكَانَ أَوَّلُ مَنْ أَنَابَ ابُو سَاسَانَ الْأَنْصَارِيُّ وَ ابُو عَمْرَةَ...»؛ جز سلمان و ابوذر و مقداد، سایر مردم از دین منحرف شدند. گفتیم: عمار چطور؟ فرمودند: او نیز دچار انحراف شد، اما نجات پیدا کرد... پس از انحراف، عده‌ای توبه کردند و نجات یافتند. اولین آنان ابوساسان [حصین بن منذر] و ابوعمره/انصاری بودند (همان، ص ۱۰). روایان این حدیث عبارت‌اند از: علی بن الحسین بن یوسف، محمد بن حسن [ابن احمد بن ولید]، محمد بن حسن صفار، محمد بن اسماعیل، علی بن حکم، سیف بن عمیره و ابی بکر حضرمی.

از میان روایات مزبور، غیر از دو تن که در کتب ثمانیه رجالی جرح و تعدیلی ندارند، سایران ثقه امامی معرفی شده‌اند. در این روایت، علی بن الحسین بن یوسف، همان علی بن الحسن بن یوسف قمی است و به‌نظر می‌رسد در ذکر نام او سهو قلم واقع شده است. به‌هرحال، هرچند در کتب ثمانیه رجالی نامی از او برده نشده، لیکن شیخ طوسی در *الغیبیه* وی را از مشایخ و بزرگان قم معرفی نموده است. بنابراین، اشکال سندی از ناحیه وی نمی‌تواند از قوت لازم برخوردار باشد. دیگری محمد بن اسماعیل [السندی بن عیسی الاشعری] نیز جرح و تعدیلی در کتب ثمانیه رجالی ندارد. حتی مرحوم خوئی نیز در *معجم الرجال* وی را بدون جرح و تعدیل ذکر نموده است. بنابراین صحت

سندی حدیث به سبب محمد بن اسماعیل مخدوش است، لیکن باید توجه داشت که این روایت را بعینه مرحوم کشی به طریق خویش از علی بن الحکم در رجال خویش آورده است (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱). مرحوم میرداماد استرآبادی در تعلیقه‌اش بر رجال کشی، طریق ایشان به علی بن حکم/انباری را صحیح دانسته است. بر این اساس، طریق کشی به علی بن الحکم صحیح است و بنابراین، روایت به لحاظ سندی معتبر خواهد بود.

### پنج. روایت ابی بصیر از امام صادق علیه السلام

ابوبصیر می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: آیا این صحیح است که تمام مردم جز ابوذر و سلمان و مقداد دچار ارتداد شدند؟ حضرت به نشانه عدم تأیید فرمودند: «فَأَيْنَ ابُوسَاسَانَ وَابُوعَمْرَةَ الْأَنْصَارِيِّ؟» چرا ابوساسان (حصین بن منذر) و ابوعمره انصاری را استثنا نکردی؟ (همان، ص ۶). این روایت به لحاظ سندی صحیح محسوب می‌شود. راویان آن عبارت‌اند از: محمد بن اسماعیل [البندقی]، فضل بن شاذان نیشابوری، محمد بن ابی عمیر، ابراهیم بن عبدالحمید و یحیی ابی بصیر اسدی.

محمد بن اسماعیل در کتب ثمانیه رجالی جرح و تعدیلی ندارد. عجیب آنکه مرحوم کشی با اینکه این روایت را مستقیماً از او نقل نموده، گو اینکه در توصیف او دچار تسامح شده و در کتاب خویش جرح و تعدیلی برای وی بیان نکرده است. لیکن چون وی در سلسله اسناد کامل الزیارات واقع شد (ابن قولویه، ۱۳۵۶، ص ۳۴) و همچنین معتمد کلینی بوده، به گونه‌ای که از وی در الکافی مستقیماً نقل روایت کرده است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۱)، جانب وثاقت و اعتبارش تقویت می‌شود. بنابراین، نبود جرح و تعدیل برای محمد بن اسماعیل در کتب ثمانیه آسیبی به اعتبار و قوت سندی روایت وارد نمی‌کند.

### بررسی دلالی روایات ارتداد

اشاره کردیم که اگرچه در متون فقهی و روایی شیعه به لحاظ مصداقی مشخص شده است که روایات ارتداد ناظر به کدام مسئله و واقعه تاریخی است، لیکن در تفسیر چپستی کفر و یا ارتداد امت اسلامی پس از نبی مکرم صلی الله علیه و آله اتفاق نظر وجود ندارد. برخی از علمای شیعه، ارتداد در این روایات را به «انحراف از ایمان» تفسیر کرده و آن را به تمام مخالفان - غیر از نواصب - تعمیم داده‌اند. گروهی دیگر ارتداد و کفر را به «انحراف از اصل اسلام» تفسیر و به عموم منکران ولایت ولی امر الهی تعمیم داده‌اند. برخی از معاصران نیز ارتداد را به انحراف از اسلام تفسیر نموده و آن را صرفاً به مسلمانان صدر اسلام اختصاص داده‌اند. بنابراین، با سه نظریه کلان در تفسیر معنای «ارتداد» در این روایات مواجه هستیم:

#### ۱. نظریه تفسیر ارتداد به «انحراف از ایمان»

براساس این نظریه، روایات ارتداد به «عدم ایمان» تفسیر می‌شوند. اصلی‌ترین طرفدار این تفسیر مرحوم شیخ طوسی است. ایشان در کتاب الرسائل العشر در باب استدلال به اینکه چرا امیرالمؤمنین علیه السلام هنگام غصب خلافت قیام نکردند، این‌گونه استدلال می‌کند که اولاً، آن حضرت اعوان و انصار کافی برای جلوگیری از غصب خلافت



نداشتند. ثانیاً، مسلمانان آن زمان قریب‌العهد به کفر بودند و مدت زمان زیادی از اسلام آنان نگذشته بود. اسلام در وجود آنان رسوخ نکرده بود و قوت لازم را نداشت. بنابراین اگر حضرت دست به اقدام مسلحانه می‌زدند موجب ارتداد و کفر آنان می‌شد (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۲۴). این بیان شیخ طوسی صراحت دارد که ایشان مسلمانان بعد از پیامبر ﷺ را مرتد و کافر به معنای فقهی نمی‌دانند.

احتمال اینکه ایشان به روایت «ارتد الناس» و روایات مشابه آن توجه نکرده و با آنها را ندیده باشد، واقعاً ضعیف است؛ زیرا احاطه ایشان بر روایات معصومان ﷺ بر کسی پوشیده نیست، تا جایی که دو کتاب روایی مهم از کتب اربعه شیعه از آثار و تألیفات ایشان است. متأسفانه نظر شیخ طوسی با آنچه از امیرالمؤمنین ﷺ در *نهج البلاغه* آمده در تضاد است. بیان آن حضرت صراحت دارد که علت عدم قیام از سوی ایشان، حفظ جان اهل بیت ﷺ و اندک یاران باقی مانده ایشان بوده است. (*نهج البلاغه*، ۱۴۱۴ق، ص ۶۸ و ۳۳۶).

قابل ذکر است که مرحوم علامه بحرانی، صاحب *حدائق الناضرة*، اگرچه خودش با نظریه شیخ طوسی مخالف است، اما مشهور فقیهان متأخر شیعی را طرفدار این نظریه می‌داند. آنچه مسلم است در این نظریه نسبت به «نواصب» (یعنی: کسانی که اظهار عداوت و دشمنی با اهل بیت ﷺ نمایند) احکام ظاهری اسلام جاری نشده است و صرفاً این افراد طهارت ظاهری و حرمت مالی و جانی نخواهند داشت (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۱۷۵). براساس این نظریه، میان اسلام و ایمان رابطه عام و خاص مطلق وجود دارد؛ هر مؤمنی مسلمان است، لیکن هر مسلمانی لزوماً مؤمن نیست. این نوع تلقی از رابطه ایمان و اسلام در برخی روایات از سوی معصومان ﷺ بیان شده است (برای نمونه، ر.ک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۶).

در تأیید دیدگاه فوق می‌توان به این مطلب اشاره نمود که طرفداران امیرالمؤمنین ﷺ در جنگ صفین نیز به خلافت دو خلیفه اول معتقد بودند و حضرت امیرالمؤمنین ﷺ را به عنوان خلیفه سوم و بلکه چهارم قبول داشتند. شاهد بر این مطلب، فخرفروشی آنان به وجود محمد بن ابی‌بکر در سپاه کوفه از باب اینکه فرزند خلیفه اول است، و واکنش آنان به فخرفروشی سپاه شام به وجود عبیدالله بن عمر در میانشان، گواه این مدعاست. در ماجرای جنگ صفین طرفداران امیرالمؤمنین ﷺ شعار می‌دادند که نشانه حقانیت ما این است که «طیب بن طیب» در میان ماست، و منظورشان محمد بن ابی‌بکر بود. هنگامی که سپاه معاویه به وجود عبدالله بن عمر به عنوان معیاری برای حقانیت خویش اشاره می‌نمودند، سپاه کوفه در رد آنان شعار می‌دادند که «خیب بن طیب» در میان شماست (نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۲۹۳)؛ گو اینکه هر دو گروه خلیفه اول و دوم را قبول داشتند و اختلافشان در فرزندان آن دو بود. با این همه، آن حضرت با آنها همانند یک مسلمان و نه مرتد رفتار می‌کردند.

لازم به ذکر است که در روایات و اصطلاح فقهی، کافر به غیرمؤمن نیز اطلاق شده است. برای نمونه، به ساحر و تارک الصلاة، «کافر» اطلاق شده است (برای نمونه: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۱، ص ۳۷۴ و ج ۱۷، ص ۱۴۳؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۷۹ و ۳۸۶)، درحالی که هیچ‌یک از فقیهان شیعه این نوع کفر را به خروج از اسلام ظاهری تفسیر نکرده‌اند. بنابراین اگرچه در روایت عمرو بن ثابت، سخن از بازگشت به کفر به میان آمده، اما لازم‌آش آن نیست

که این نوع کفر را علاوه بر عدم ایمان، به عدم اسلام ظاهری نیز معنا نماییم. بنابراین وجه جمع روایات چنین خواهد بود: «انهم مسلمون فی الدنيا فی الجملة و کافرون فی الآخرة»؛ منکران ولایت اهل بیت علیهم السلام در دنیا مسلمان و در آخرت کافرند (طباطبائی قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۸۳).

لازمه نظریه مذکور این است که تعیین حاکم الهی باید توسط خداوند صورت پذیرد و تبعیت از تعیین الهی بر عموم مردم واجب و تخطی از آن به منزله «ارتداد» است. بنابراین مراد از «ارتداد» در این روایات، ارتداد فقهی نیست، بلکه مراد، پیمان شکنی و نقض عهدهی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از آنان گرفته بود؛ بدین معنا که پیامبر پس از آنکه از جانب خداوند متعال حاکم سیاسی جامعه را برای بعد از خویش معرفی نمودند، از مردم پیمان گرفتند که حاکم منصوب الهی - یعنی امیرالمؤمنین علیه السلام - را یاری و از او اطاعت نمایند؛ زیرا اگر بگوییم: مراد از این ارتداد، همان مصطلح فقهی است، باید امیرالمؤمنین علیه السلام پس از اینکه حکومت و خلافت ظاهری را به دست آوردند، حکم ارتداد را نسبت به تمام مسلمانان آن زمان جاری می‌کردند. چنانکه برخی فقیهان معاصر بر این مطلب صحه گذاشته‌اند:

ان هذا الارتداد ليس هو الارتداد المصطلح الموجب للكفر والنجاسة والقتل، بل الارتداد هنا هو نكث عهد الولاية، و نوع رجوع عن مشى الرسول الأعظم، و عدم رعاية وصایاه، ولو كان المراد منه هو الارتداد الاصطلاحی لكان الامام علیه السلام - بعد ان تقلد القدرة و تسلط على الأمور - يضع فيهم السيف و يبدهم و يقتلهم من أولهم إلى آخرهم (موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۹۶).

## ۲. نظریه تفسیر ارتداد به «انحراف از اسلام»

علامه بحرانی در *الحدائق* معتقد است که مشهور فقیهان شیعی متقدم - برخلاف متأخران - مراد از «ارتداد» در این روایات را به معنای فقهی آن تفسیر نموده و چنین نتیجه گرفته‌اند که مراد از این روایات، ارتداد از اصل اسلام است. ایشان نیز بر این نظریه صحه گذاشته و برخلاف طرفداران نظریه اول، روایات را مطابق با این تفسیر دانسته و معتقد است: روایات مؤید این تفسیر، مستفیض و بلکه متواترند (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۱۷۵ و ج ۱۹، ص ۲۶۴). گفتنی است طرفداران این نظریه معتقدند: انکار ولایت اهل بیت علیهم السلام، انکار ضروری دین است. درواقع این عده معتقدند که اصلی‌ترین رکن اسلام «ولایت و امامت» است. «أن معرفة ولايتهم و حقيقة إمامتهم أعظم ركن من ارکان الدین و أفخم أصل من أصول الايمان، فمن أقر بها فهو مؤمن و من أنكرها فهو كافر؛ شناخت ولایت و حقیقت امامت اهل بیت علیهم السلام بزرگ‌ترین رکن از ارکان دین و مهم‌ترین اصل از اصول ایمان است. هر کس این ولایت را بپذیرد مؤمن و هر کس انکار نماید کافر است» (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱۱، ص ۲۸۹).

این ادعا با برخی روایات معتبر تأیید می‌شود. برای نمونه در روایت صحیح از امام باقر علیه السلام چنین نقل شده است: «بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ وَالْوَلَايَةِ، وَلَمْ يُنَادَ بِشَيْءٍ كَمَا نُودِيَ بِالْوَلَايَةِ. فَأَخَذَ النَّاسُ بِأَرْبَعٍ وَ تَرَكُوا هَذِهِ، يَعْنِي الْوَلَايَةَ؛ اسلام بر پنج رکن بنا شده است: نماز، زکات، روزه، حج و ولایت. اهمیت هیچ‌یک از این ارکان به اندازه ولایت نیست. با این وصف، مردم ولایت را رها نموده و فقط به آن چهار رکن دیگر اکتفا کرده‌اند» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۱۸).

لازم به ذکر است که براساس رویکرد فوق، حقیقت شرعی در معنای واژگان «کفر و ارتداد»، انکار اصل اسلام است. بنابراین مادامی که قرینه‌ای بر تقیید یا انحراف از ایمان نداشته باشیم باید این الفاظ را به همان معنای حقیقی حمل نماییم. در روایات پنج گانه مذکور و بلکه سایر روایات این باب، متعلق ارتداد و کفر ذکر نشده است، و بدین روی اگر بخواهیم در این دسته از روایات «ارتداد» را به ارتداد از ایمان، و «کفر» را به عدم ایمان معنا کنیم، خلاف ظاهر این روایات عمل نموده‌ایم. و چون قرینه‌ای نداریم که به وسیله آن بتوانیم از این ظهور صرف‌نظر کنیم، باید آنها را در همان معنای شرعی تفسیر و ترجمه نماییم.

ناگفته پیداست که نظریه فوق با روایاتی که صرف اقرار به شهادتین را برای تحقق اسلام کافی می‌دانند در تعارض است. برای نمونه، در صحیح‌ه سماعه بن مهران از امام صادق علیه السلام آمده است: «الْإِسْلَامُ شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَالتَّصْدِيقُ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَجَرَّتِ الْمَنَاحِكُ وَالْمَوَارِيثُ وَ عَلَى ظَاهِرِهِ جَمَاعَةُ النَّاسِ؛ اسلام عبارت است از: شهادت به وحدانیت خداوند متعال و تصدیق نبوت پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَجَرَّتِ الْمَنَاحِكُ وَالْمَوَارِيثُ، به‌واسطه این اسلام ظاهری، جان‌ها محترم، ازدواج و ارث برقرار و طبق آن اجتماع انسانی محقق می‌شود». بدین روی از باب تقدیم خاص بر عام، می‌توانند به‌عنوان قرینه ظاهر، روایات ارتداد را به‌معنای دیگری غیر از انحراف از اصل اسلام توجیه نمایند.

باین حال به‌نظر می‌رسد طرفداران این نظریه در مقام تعارض، باز هم دلالت روایات ارتداد بر انحراف از اصل اسلام را ترجیح می‌دهند. البته این عده دلیل موجهی برای ترجیح مذکور ارائه نداده‌اند. بنابراین براساس این نظریه، انکار و یا نپذیرفتن ولایت منصوب الهی با اصل اسلام و مسلمان بودن افراد در تضاد است و منکران و مرتدان از نصب الهی در زمره کفار و غیر مسلمانان قرار می‌گیرند.

### ۳. نظریه تفصیل میان مسلمانان صدر اسلام و سایر مسلمانان

دو نظریه پیشین به لحاظ زمانی میان صدر اسلام و پس از آن، و میان منکران ولایت و غیرمنکران و جاهلان به آن (یعنی مستضعفان) تفکیک قائل نشده‌اند. درواقع، هر دو نظریه به صورت مطلق حکم به کفر یا فسق - یا عدم ایمان - غیرشیعه نموده‌اند. بنابراین نتوانسته‌اند در مقام تعارض، وجه‌الجمع مناسبی برای مجموع روایاتی که پیرامون ارتداد و معرفی غیرشیعه و مخالفان اهل بیت علیهم السلام وارد شده است، ارائه نمایند. به همین سبب، برخی فقیهان معاصر شیعه با هر دو نظریه مخالفت کرده و نظریه دیگری مطرح نموده‌اند. ایشان میان مسلمانان صدر اسلام که نبی مکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَجَرَّتِ الْمَنَاحِكُ وَالْمَوَارِيثُ را درک نمودند و مسلمانانی که آن عصر را درک نکردند، تفکیک قائل می‌شوند. هرچند ایشان ارتداد در روایات محل بحث را به‌معنای فقهی آن (یعنی کفر و برگشت از اسلام) تفسیر نموده‌اند، لیکن این نوع انحراف را صرفاً درباره مسلمانان صدر اسلام قائل هستند (خوئی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۵۵؛ سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۴۵۶).

به اعتقاد محقق خوئی، با توجه به تأکیدات قرآنی و نبوی، مسئله ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام در آن زمان از ضروریات دین محسوب می‌شد و بنابراین، انکار و نپذیرفتن آن، انکار ضروری دین و از مصادیق کفر خواهد بود. از نظر ایشان غیر از سه یا چهار تن از اصحاب، مابقی دچار «ارتداد» - به‌معنای فقهی - شدند. براساس این نظریه،

علت عدم اجرای احکام ارتداد در حق مسلمانان آن زمان از سوی امیرالمؤمنین علیه السلام حکم ثانوی بوده و علت آن چیزی جز اضطرار و یا تقیه نبوده است. «من كان منهم في صدر الإسلام، و سمع النبي صلى الله عليه وآله يدعو إلى زعامة علي عليه السلام و اهل بيته و إلى إمامتهم و متابعة الناس لهم و علموا بذلك و أنكروه كانوا كفرة فجرة. و من هنا ورد في الأخبار: أنه ارتد الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وآله إلا ثلاث أو أربع. و لكن مع ذلك كان يعامل معهم معاملة الطهارة و الإسلام، للاضطرار و التقية (خوئی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۵۵).

محقق خوئی انکار ولایت از سوی مسلمانانی که عصر نبوی را درک نکرده‌اند انکار ضروری مذهب - و نه ضروری دین - می‌داند. به اعتقاد ایشان آنچه در این زمان «ضروری دین» محسوب می‌شود، وجوب محبت و دوستی اهل بیت علیهم السلام است و غیرشیعه منکر این امر نیستند. بنابراین نسبت به این دسته از مسلمانان غیرشیعه سیره قطعیه معصومان علیهم السلام بر این بوده که حکم اسلام را جاری کرده‌اند و از ذبیحه و سوق آنان به‌عنوان ذبیحه مسلمان یا سوق المسلمین استفاده نموده، و بلکه در بعضی موارد، ازدواج با زنان مخالف - غیر ناصبی - را تجویز کرده‌اند.

الولاية بمعنى المحبة و إن كانت ثابتة بالضرورة، إلا أن المخالفين لا ينكرونها، و أما الولاية بمعنى الخلافة و ولاية الأمر فهي من ضروريات المذهب، لا من ضروريات الدين؛ لأن العامة يفسرون ما ورد في ولاية علي عليه السلام و اهل بيته بالحب دون الإمامة، و إنكار ضروري المذهب لا يوجب الكفر. و أمر الولاية و إن كان حقاً واقعاً لمن أمعن النظر، و تجنب عن التكلف و التعصب، لكن قد ذكرنا: أن إنكار الضروري لا يوجب الكفر إلا مع الالتفات، و أكثرهم غير ملتفتين إلى ذلك (همان، ص ۱۵۵).

بنابراین، از نظر محقق خوئی روایات ارتداد در قالب قضیه خارجی صادر شده و ناظر به انکار ولایت به‌مثابه ضروری دین از سوی مسلمانان صدر اسلام است و شامل حال سایر مسلمانان نمی‌شود. درعین حال براساس نظر ایشان نیز منشأ ارتداد عدم پذیرش نصب الهی در تعیین حاکم سیاسی است، با این تفاوت که دایره افراد محدود به‌خصوص کسانی است که در زمان امیرالمؤمنین علیه السلام و در جریان سقیفه در قید حیات بوده‌اند.

#### ۴. نظریه تحقیق؛ تفسیر ارتداد به «نافرمانی سیاسی از نصب الهی»

باید اذعان نمود که از میان نظریات یاد شده، نظریه سوم به‌درستی میان مسلمانانی که عصر نزول وحی را درک کرده‌اند و سایر مسلمانان، تفکیک نموده است. درنتیجه توانسته است وجه الجمع مقبول‌تری از سایر نظریه‌های رقیب، برای روایات مطرح‌شده در باب توصیف کسانی که قاتل به ولایت اهل بیت علیهم السلام نیستند، ارائه نماید. بااین حال، ادعای اینکه همه مسلمانان صدر اسلام، جز سه یا چهار تن، اصل ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام را انکار نموده و درنتیجه همه آنان مستحق اعدام و نجس‌العین شده باشند، چندان وجه نیست.

توجه به این نکته ضروری است که اگرچه اهل بیت پیامبر علیهم السلام از ناحیه تخصیص لیبی (عقل ضروری) از عمومیت «الناس» در روایات محل بحث خارج هستند، لیکن این تخصیص موجب نمی‌شود که عمومیت عام آسیب دیده، نتوانیم از حیث معنایی متعلق انحراف را عموم افراد جامعه بدانیم. درعین حال شواهد تاریخی و روایی حاکی از این است که مسلمانان صدر اسلام به چهار دسته قابل تقسیم هستند:

دسته اول اساساً ایمان نیاوردند و به تعبیر دقیق‌تر، به اندازه یک چشم بر هم زدن نیز ایمان وجودشان را نگرفت و اقرار به شهادتین صرفاً لقلقه زبانشان بود. سید بن طاووس آنان را چنین توصیف کرده است: «هم‌الذین لم یؤمنوا بالله طرفة عین أبدا»؛ آنها کسانی بودند که حتی به اندازه چشم بر هم زدن به خداوند ایمان نیاوردند (ابن طاووس، ۱۴۲۰ق، ص ۲۲۶). منافقان مکه و مدینه، مانند ابوسفیان و عبدالله بن ابی ذیل این گروه قرار می‌گیرند.

دسته دوم اگرچه اسلام را پذیرفته بودند و در دفاع از آن نیز جان‌فشانی داشتند، اما محبت دنیا مانع آن شد که بر این عقیده باقی بمانند و کارشان به انکار ولایت کشید. حتی برخی از این افراد که تا زمان خلافت ظاهری امیرالمؤمنین علیه السلام نیز زنده بودند، یا حاضر به بیعت با آن حضرت نشدند و یا بیعت خویش را شکستند و بر همان حالت ارتداد باقی ماندند؛ چنان‌که نصر بن مزاحم (م ۲۱۲ق) در کتاب *وقعة صفین و شیخ مفید* (م ۴۱۳ق) در کتاب *الجمال و النصره لسید العتره* به شرح حال این افراد اشاره کرده‌اند.

ارتداد نسبت به دو گروه فوق به معنای «بازگشت از اصل اسلام» است، البته مشروط بر آنکه اقرار لسانی به ولایت را نیز در کنار اقرار لسانی به شهادتین شرط اسلام بدانیم. بنابراین نسبت به این دسته از افراد، بعید نیست که بگوییم؛ علاوه بر عذاب اخروی، به لحاظ دنیوی نیز احکام ظاهری اسلام جاری نشده و مامشات با آنان و عدم اجرای حد ارتداد نسبت به آنان از باب تقیه و عدم بسط ید ولی امر حقیقی است.

دسته سوم اگرچه منکر ولایت امیرالمؤمنین علیه السلام نبودند، اما در یاری آن حضرت کوتاهی کردند. اینان اگرچه در واقع ولایت خلیفه اول را نپذیرفتند (مفید، ۱۴۱۳ق(ب)، ص ۱۱۵)، لیکن حق یاری امیرالمؤمنین علیه السلام را نیز به‌جا نیاوردند؛ چنان‌که روایت دوم (روایت عمرو بن ثابت از امام صادق علیه السلام) گویای این مطلب است. ارتداد نسبت به این دسته، به معنای «بازگشت از ایمان و نه اصل اسلام» است. در واقع، این دسته به لحاظ دنیوی احکام اسلام در حقشان جاری است. با این حال مستحق عذاب اخروی نیز هستند. بله، در صورت توبه و بازگشت، عذاب اخروی از آنان برداشته می‌شود.

دسته چهارم عده‌ای بر عهد و پیمان خویش پایبند بودند و در اطاعت از امیرالمؤمنین علیه السلام تا پایان عمر نیز کوتاهی نکردند. این گروه صرفاً سه تن از حواریان پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم بودند (مجلسی، ۱۴۰۱ق، ج ۲۲، ص ۳۴۲) که در تمام روایات پنج‌گانه ارتداد، به این مطلب تصریح شده است. البته بعدها عده‌ای از گروه سوم نیز به این سه تن ملحق شدند؛ چنان‌که در روایت دوم (روایت برید بن معاویه از امام باقر علیه السلام): «ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ عَرَفُوا وَ لَحِقُوا بَعْدُ» و روایت چهارم (روایت ابوبکر حصرمی از امام صادق علیه السلام): «ثُمَّ أَنَابَ النَّاسُ بَعْدُ» بدان اشاره شده است.

بنابراین، اگرچه «ارتداد» در اصطلاح شرعی به دو معنای «ارتداد از ایمان» و «ارتداد از اسلام» به کار رفته، اما لازم‌هاش آن نیست که اصرار داشته باشیم ارتداد و کفر در روایات محل بحث را به یکی از دو معنای «انحراف از ایمان» و یا «انحراف از اصل اسلام» معنا کنیم، بلکه ارتداد در این روایات به صورت مطلق به کار رفته و صحیح‌تر آن است که آن را به معنایی حمل نماییم که هر دو قسم از انحراف و ارتداد را شامل شود؛ چنان‌که عبارت «ذهبوا»

در روایت حمزان بن اعین نیز مؤید این تفسیر است. در نتیجه معنا و مفهوم «ارتداد» در این روایات انحراف از مسیر حق (یعنی عدم تمکین نظری و یا عملی به نصب الهی) و افتادن در ورطه ضلالت و گمراهی خواهد بود. البته انحراف و گمراهی سیاسی تشکیکی است و شدت ضعف دارد؛ بدین معنا که گاه مصداقاً منجر به ارتداد و بازگشت از اصل اسلام، و گاه موجب ارتداد از ایمان می‌شود. حتی ارتداد از ایمان نیز تشکیکی است. بدین‌روی، صحابه گرانقدری همچون عمار بن یاسر را نیز دربر می‌گیرد. با اینکه روایت اول (روایت حمزان بن اعین از امام باقر علیه السلام) و روایات متعدد دیگری (برای نمونه، رک: ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۲۵۲) حاکی از جلالت شأن عمار و بازگشت وی از مسیر انحراف است.

توجه به این امر ضروری است که نقطه مشترک تفاسیر چهارگانه حاکی از عدم اعتبار رضایت مردم در تعیین حاکم و انحراف جامعه‌ای است که ولایت ولی امر و حاکم سیاسی الهی را نپذیرند. به بیان دیگر، تفاسیر چهارگانه مصداق بارز مدینه ضاله را مدینه‌ای می‌داند که ریاست آن برآمده از تعیین الهی نباشد. براساس این تعریف و تفسیر از «ارتداد»، تلقی فارابی از «مدینه ضاله» نیز قابل خدشه است؛ زیرا وی معیار ضلالت را صرفاً در تغییر مبانی موجودات و چپستی سعادت می‌داند (فارابی، ۱۹۹۶، ص ۱۲۰)، و حال آنکه مصادیق مدینه ضاله در روایات ارتداد، اعم از آن چیزی است که فارابی تبیین نموده است. در این روایات، نحوه تصدی‌گری حاکم سیاسی - فارغ از غایت و سعادت که برای آن جامعه ترسیم شده - در ضلالت و گمراهی آن نقشی بی‌بدیل ایفا می‌نماید. این همان نکته‌ای است که در تعریف فارابی از «مدینه ضاله» مغفول مانده است.

### بررسی امکان انحراف جمعی جامعه

استبعاد انحراف و ارتداد جمعی در میان مسلمانان صدر اسلام و در نتیجه انکار آن، استدلالی علمی نیست، به‌ویژه آنکه که این انحراف - چنان‌که اشاره شد - در امت‌های پیشین نیز واقع شده است. هشدارهای خداوند متعال در قرآن کریم و اخبار از آن در روایات، بیانگر آن است که ارتداد از ایمان و اسلام کاملاً ممکن و بلکه مؤمنان و مسلمانان در معرض این خطر عظیم قرار داشته‌اند؛ چنان‌که در برخی آیات از خطر ارتداد صحبت به میان می‌آورد: «وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»؛ کسی که از آیینش برگردد و در حال کفر بمیرد، تمام اعمال نیک (گذشته) او در دنیا و آخرت، بر باد می‌رود؛ و آنان اهل دوزخ‌اند و همیشه در آن خواهند بود (بقره: ۲۱۷).

در برخی آیات تصریح می‌کند که همواره کفار و منافقان درصدد به انحراف کشیدن امت اسلامی و بلکه جامعه انسانی هستند: «وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ»؛ بسیاری از اهل کتاب، از روی حسد - که در وجود آنها ریشه دوانده - آرزو می‌کردند شما را بعد از اسلام و ایمان به حال کفر بازگردانند (بقره: ۱۰۹).

مسلمانان تا روز قیامت و تا زمان ظهور منجی موعود در معرض این خطرات خواهند بود و بدین‌روی در متون روایی به دعا و استغاثه برای حفظ دین و عدم ارتداد سفارش شده است (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۰۹). بنابراین هیچ تضمینی عقلاً و شرعاً نداریم که انسان پس از اسلام و ایمان آوردن، در معرض از دست دادن آن قرار نگیرد. هرچند درخصوص انبیا و اوصیا و برخی مؤمنان خاص، اخبار حاکی از عدم ارتداد وجود دارد، اما این امر قابل تعمیم به همه انسان‌ها و بلکه حتی بسیاری از اهل ایمان نیست (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۴۱۹). درواقع مادام که در انسان ذره‌ای تعلقات مادی وجود داشته باشد، زمینه انحراف در او وجود دراد و به همان اندازه از مسیر هدایت دور خواهد بود. حتی درخصوص صحابی جلیل‌القدری همچون عمار موجب میل به انحراف (قَدْ كَانَ جَاسَ جَيْصَه) (مفید، ۱۴۱۳ق/الف)، ص ۱۰) گردید، هرچند در نهایت آن بزرگوار به مسیر هدایت بازگشت.

روایات معتبر شیعه بیانگر آن است که علاوه بر انحراف صدر اسلام، انحرافات دیگری نیز در امت اسلام و در عصر معصومان علیهم‌السلام واقع شده است. در برخی روایات، به ارتداد امت اسلامی پس از شهادت امام حسین علیه‌السلام اشاره شده است (کشی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۲۳). برخی روایات نیز اخبار از وقوع ارتداد در عصر غیبت دارد. برای نمونه، یونس بن عبدالرحمن از موسی بن جعفر علیه‌السلام نقل می‌کند: «الْخَامِسُ مِنْ وَوَلَدِي لَهُ غَيْبَةٌ يَطُولُ أَمَدُهَا خَوْفًا عَلَى نَفْسِهِ يَرْتَدُّ فِيهَا أَقْوَامٌ وَ يُثَبِّتُ فِيهَا آخَرُونَ»؛ پنجمین از نسل من به سبب ترس از جانش غیبتی طولانی خواهد داشت. در زمان غیبت او مؤمنان دو دسته خواهند بود: برخی از دین خارج و برخی ثابت‌قدم خواهند ماند (خزاز رازی، ۱۴۰۱ق، ص ۲۶۹).

### نتیجه‌گیری

اگرچه در تفسیر «ارتداد» در روایات محل بحث چهار نظریه مطرح است، اما درباره منشأ و علت آن اختلافی وجود ندارد. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم علت و منشأ ارتداد امت در این روایات را بیان نماییم، انکار و نپذیرفتن نصب الهی وجه مشترک تفاسیر چهارگانه است. درواقع، می‌توان چنین گفت که به اجماع فقیهان و متکلمان شیعه، منشأ ارتداد در این روایات تخطی از نصب الهی درخصوص تعیین حاکم و ولی امر جامعه است. دلالت التزامی این نهی و مذمت نسبت به تمرد از منصوب الهی از یک‌سو، اهمیت نصب الهی در تعیین حاکم را نشان می‌دهد و از سوی دیگر، حاکی از فقدان مشروعیت اراده مردمی در تعیین حاکم و ولی امر جامعه است؛ بدین‌معنا که حتی اگر رضایت و بیعت عموم افراد جامعه بر حاکمیت فردی غیر از منصوب الهی تعلق بگیرد، نه‌تنها موجد و محقق مشروعیت نیست، بلکه بیانگر انحراف و معصیت جمعی اجتماع نیز خواهد بود.

باید توجه داشت که روایات ارتداد، صرفاً برای خبر دادن از گذشته صادر نشده‌اند. این روایات از یک‌سو اهمیت و جایگاه رفیع ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام را گوشزد می‌کنند و انحراف از مسیر ولایت را انحراف از دین توصیف می‌نمایند، تا جایی که حتی اقرار لسانی به ولایت نیز بدون آنکه در مرحله عمل بروز نماید برای دخول در جرگه ایمان کافی نخواهد بود. از سوی دیگر، هشدار می‌دهند که حتی اگر رضایت اکثریت قریب به اتفاق افراد جامعه به حاکمیت فردی غیر از منصوب الهی تعلق یافته باشد مشروعیت‌آفرین نیست و نوعی عصیان جمعی از حکم و تکلیف الهی خواهد بود.

## منابع

- نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، صبحی صالح، قم، هجرت.
- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۷۶، الامالی، تهران، کتابچی.
- ابن حجاج، مسلم، ۱۴۱۲ق، صحیح مسلم، قاهره، دارالحدیث.
- ابن حنبل، احمد بن محمد، ۱۴۱۶ق، مسند الإمام احمد بن حنبل، تصحیح جمعی از محققین، بیروت، مؤسسة الرسالة.
- ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۳۲۰ق، طرف من الابیاء والمناقب، تصحیح قیس عطار، مشهد، تاسوعا.
- ابن غضائری، احمد بن ابی عبدالله، بی تا، رجال ابن الغضائری، تصحیح سیدمحمدرضا حسینی جلالی، قم، بی تا.
- ابن قولویه، جعفر بن محمد، ۱۳۵۶، کامل الزیارات، نجف، دارالمرتضویه.
- ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، چ سوم، تصحیح احمد فارس، بیروت، دارالفکر.
- بحرانی، یوسف، ۱۴۰۵ق، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، قم، جامعه مدرسین.
- بخاری، محمد بن اسماعیل، ۱۴۱۰ق، صحیح البخاری، چ دوم، قاهره، لجنة إحياء كتب السنة.
- بروجردی، سیدحسین، ۱۳۸۶، جامع احادیث الشیعه، تصحیح جمعی از محققین، تهران، فرهنگ سبز.
- ترمذی، محمد بن عیسی، ۱۴۱۹ق، الجامع الصحیح (سنن الترمذی)، قاهره، دارالحدیث.
- حاتری حسینی، سیدکاظم، ۱۴۱۵ق، القضاء فی الفقه الاسلامی، قم، مجمع اندیشه اسلامی.
- حاتری مازندرانی، محمد بن اسماعیل، ۱۴۱۶ق، منتهی المقال فی معرفة احوال الرجال، قم، آل البيت (ع).
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعه، قم، مؤسسة آل البيت (ع).
- خزاز رازی، علی بن محمد، ۱۴۰۱ق، کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الإثني عشر، قم، بیدار.
- خوئی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۸ق، فقه الشیعه (کتاب الطهارة)، چ سوم، قم، مؤسسه آفاق.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دارالعلم.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۹۷۹م، اساس البلاغه، بیروت، دار صادر.
- سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۴۲۱ق، مفاهیم القرآن، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
- سبزواری، عبدالاعلی، ۱۴۱۳ق، مهذب الاحکام، چ چهارم، قم، المنار.
- شهبیری زنجان، سیدموسی، ۱۴۱۹ق، کتاب نکاح، قم، مؤسسه پژوهشی رای پرداز.
- صدر، محمداقار، ۱۴۰۵ق، دروس فی علم الاصول، بیروت، دارالمنتظر.
- صدرالمؤمنین، ۱۳۸۳، شرح اصول الکافی، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی.
- طباطبائی قمی، تقی، ۱۴۱۳ق، عمدة الطالب فی التعليق علی المکاسب، قم، کتابفروشی محلاتی.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۰۷ق، تهذیب الاحکام، چ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۴ق، الرسائل العشر، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۷ق، الرجال، تصحیح جواد قیومی اصفهانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- فارابی، محمد بن محمد، ۱۹۹۶م، السياسة المدنية، بیروت، دار و مکتبه الهلال.
- کشی، محمد بن عمر، ۱۴۰۹ق، معرفة احوال الرجال، تحقیق حسن مصطفوی، مشهد، دانشگاه مشهد.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- کاشف الغطاء، جعفر بن خضر، ۱۴۲۲ق، کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- مازندرانی، محمد صالح، ۱۳۸۲ق، شرح الکافی (الاصول والروضه)، تهران، مکتبه الاسلامیه.
- مجلسی، محمداقار، ۱۴۰۱ق، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه وفا.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق (الف)، الاختصاص، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، المؤتمر العالمي للافیة الشيخ المفید.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۳ق (ب)، الجمال والنصرة لسید العترة، تصحیح علی میرشریفی، قم، کنگره شیخ مفید.
- موسوی گلپایگانی، سیدمحمدرضا، ۱۴۱۳ق، نتائج الافکار فی نجاسة الکفار، قم، دارالقرآن الکریم.
- نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴ق، وقعة صفین، تصحیح محمد عبدالسلام، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.



## ارزیابی خوانش اقتدارگرایی از اندیشه سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی\*

سیدمحمد مهدی مقدسی / دانشجوی دکتری علوم سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی\*

smohamadm11@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۱۰ - پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۴

### چکیده

سنجش واکنش اندیشمندان در دو دوره مشروطه و انقلاب اسلامی در قبال امر سیاسی، برخی نویسندگان را به این نتیجه رسانده است که در دوره انقلاب اسلامی، نظریه‌پردازی‌های سیاسی عمدتاً از ایستاری اقتدارگرایانه برخوردارند. در این مقاله، صحت این مدعا درباره یکی از اندیشمندان دوره انقلاب اسلامی، آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی، با استفاده از روش تحلیل و تفسیر بررسی می‌شود. بر اساس خوانش اقتدارگرایی، اندیشه سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی به دلیل برخورداری از بنیاد «فردستی» و همچنین مؤلفه‌های «لغویت بیعت»، «بی‌نیازی از مشاورت» و «اختیارات گسترده حکومت» در زمره اندیشه‌های اقتدارگرایی قرار دارد. عدم انطباق مبانی و مؤلفه‌های اقتدارگرایی بر اندیشه سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی، دستاورد این پژوهش است.

**کلیدواژه‌ها:** اقتدارگرایی، فردستی، بیعت، مشاورت، آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی.

تجربه مشروطه در سالیان دور و انقلاب اسلامی در سالیان اخیر، محمل مناسبی برای ابراز نظر محققان و سنجش تفاوت‌ها و شباهت‌های مواجهه نظری و عملی اندیشمندان و فقیهان با هر دو واقعه مزبور شده است. از مهم‌ترین مباحث در این زمینه، یافتن نسبت رویکردهای اندیشمندان در واکنش به مشروطه و انقلاب اسلامی با مسئله «اقتدارگرایی» است. یکی از نویسندگان معتقد است که نظریه‌پردازی سیاسی در ایران معاصر، از مشروطه تا انقلاب اسلامی، به‌نوعی گذار از دموکراسی به اقتدارگرایی بوده است و هرچه به انقلاب اسلامی نزدیک‌تر می‌شویم، کفه اقتدارگرایی سنگین‌تر می‌شود (فیرحی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۴۵-۲۴۶). در این مقاله، صحت این مدعا در مورد دیدگاه *آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی*، یکی از اندیشمندان دوره انقلاب اسلامی، واکاوی می‌شود. بررسی اینکه آیا نظام مطلوب (و نه مقدور) اندیشمندان در دوره مشروطه چیزی غیر از نظام ترسیم‌شده در دوره انقلاب اسلامی است، به مجالی دیگر نیاز دارد. بر اساس خوانش اقتدارگرایی، آرای سیاسی سه اندیشمند دوره انقلاب اسلامی، *آیت‌الله محمد مؤمن قمی* (۱۳۱۶-۱۳۹۷)، *آیت‌الله سیدکاظم حائری* (متولد ۱۳۱۷) و *آیت‌الله محمدتقی مصباح یزدی* (۱۳۱۳-۱۳۹۹) حاوی مبانی و مؤلفه‌های اقتدارگرایی است. اگرچه صاحب این خوانش به‌طور مفصل دیدگاه *آیت‌الله مؤمن* را بررسی می‌کند و ابعاد اقتدارگرایی در آرای فقهی ایشان را تبیین می‌نماید، اما به وجود مشابهت بسیار میان دیدگاه‌های سه اندیشمند مزبور تصریح می‌کند و به همین دلیل از بررسی آرای دو اندیشمند دیگر خودداری می‌نماید (همان، ج ۲، ص ۴۷۷).

در این مقاله، خوانش اقتدارگرایی از اندیشه سیاسی *آیت‌الله مصباح یزدی* واکاوی و ارزیابی می‌شود. اگرچه منابع اندکی در زمینه نقد دیدگاه ایشان در دست است و برخی از آنها فاقد رویکرد علمی‌اند، اما بر اساس خوانشی که نظریه‌پردازی سیاسی در دوره انقلاب اسلامی را بر پایه اقتدارگرایی تحلیل می‌کند، می‌توان به مبانی و مؤلفه‌های اقتدارگرایی در اندیشه سیاسی *آیت‌الله مصباح یزدی* دست یافت؛ چراکه بر اساس این خوانش، چهره عمومی نظریه‌های سیاسی دوره میانه و نیز دوره انقلاب اسلامی، توصیه به اقتدار است و همواره گرایش بر این است که نصوص دینی ناظر به مسئولیت‌های مدنی افراد به حاشیه رانده شود و فقط در اندیشه‌های دوره مشروطه و به‌طور کلی نظریه‌های سیاسی جدید است که مفهیمی نظیر «شورا»، «بیعت» و «وکالت» ظاهر می‌گردد که استعاره‌های بیانگر روایی مشارکت سیاسی در نظام‌های سیاسی است (همو، ۱۳۸۴، ص ۴۹-۵۰).

خوانش اقتدارگرایی را به دو صورت می‌توان ارزیابی کرد: تطبیقی و سلولی. در روش اول، دیدگاه‌های اندیشمندان دوره انقلاب اسلامی با اندیشمندان دوره مشروطه بررسی می‌گردد. نگارنده معتقد است که هیچ تفاوت بنیادین میان اندیشه‌های سیاسی دو دوره مزبور وجود ندارد و تمایز اندیشمندان این دو دوره صرفاً در کمتر یا بیشتر برجسته نمودن بعضی مباحث است؛ وگرنه پذیرش یا عدم پذیرش از سوی اندیشمندان مشروطه و انقلاب اسلامی در ناحیه مبانی و مؤلفه‌های نظام سیاسی صورت نگرفته است. در روش دوم، دیدگاه هر کدام از اندیشمندان دوره انقلاب اسلامی به‌صورت جداگانه و از لحاظ انطباق مبانی و مؤلفه‌های اقتدارگرایی بر اندیشه آنان بررسی می‌شود. نگارنده بر این باور است که در خوانش اقتدارگرایی، از بعضی ابعاد و اجزای دیدگاه‌های اندیشمندان دوره انقلاب

اسلامی غفلت شده است و از این رو نتیجه‌گیری نهایی در این خوانش نیز با چالش‌های اساسی روبه‌روست. در این مقاله روش دوم برگزیده می‌شود و مبانی و مؤلفه‌های اقتدارگرایی را بر اساس خوانش اقتدارگرایی — که در آثار برخی صاحب‌نظران صورت‌بندی شده است — در مورد اندیشه سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی ارزیابی می‌کند.

### ۱-۱. ارزیابی مبانی اقتدارگرایی در اندیشه سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی

شاخصه‌های اقتدارگرایی را می‌توان در دو حوزه «مبانی» و «مؤلفه‌ها» دسته‌بندی کرد. امور گوناگونی را در نوشته‌های مختلف به‌عنوان مبانی اقتدارگرایی می‌توان شناسایی نمود؛ اما به‌نظر می‌رسد که یکی از مهم‌ترین آنها، «فرداستی» باشد. در خوانش اقتدارگرایی، گزاره‌های دانش فقه و فلسفه سیاسی کلاسیک شیعه و همچنین نظریه‌های تولیدشده در دوران انقلاب اسلامی، بر اساس برخورداری از بنیاد «فرداستی» به اقتدارگرایی محکوم شده‌اند.

#### ۱-۱. فرداستی

فرداستی (Superiority) مهم‌ترین بنیادی است که با تکیه بر آن به اقتدارگرا بودن اندیشه‌ها و اندیشمندان خاص حکم شده است. فرداستی یک دیدگاه در توجیه اقتدار سیاسی است که بر نابرابری جوهری میان انسان‌ها تأکید می‌کند و این باور را اعلام می‌نماید که همانند قوانین مادی در طبیعت، قوانین سیاسی در جامعه انسانی وجود دارد که همواره و بی‌استثنا سلسله‌مراتب سیاسی را تعیین می‌کند. بر اساس فرداستی، فرودست از فرادست اطاعت می‌کند؛ زیرا در این صورت وضع بهتری خواهد داشت. ارباب دارای برتری عقلانی، شایسته حکومت کردن بر کسانی هستند که ذاتاً تعقلشان ناقص است و چنین حاکمیتی به‌احتمال بسیار زیاد پیامدهای خوبی برای فرد فرودست به ارمغان خواهد آورد (همپتون، ۱۳۸۹، ص ۳۸-۳۹).

فرداستی در خوانش اقتدارگرایی به دو صورت تحلیل شده است. فرداستی در تحلیل اول، از جهت بازشناسی جایگاه عقل در فرایند اجتهاد پدید می‌آید. اگرچه عقل از ابزارهای اساسی در زندگی سیاسی شیعیان است و بسیاری از فروع شرعی در حوزه «ما لا نص فیهِ» با استفاده از عقل استنباط می‌شود، اما هر عقلی چنین توانی ندارد و تنها «عقل» یا «عقلی» اعتبار دارند که از ناحیه «سمع» تقویت می‌شوند. بدین‌سان، عقل‌های دوره غیبت به دو دسته «عقل عوام» و «عقل دانشمندان» تقسیم می‌شوند و عقل دانشمندان، چون بر فهم کتاب و سنت تکیه دارد، در مقایسه با عقل عوام در موقعیت فرداستی قرار می‌گیرد و زندگی سیاسی از عقل آنان اثر می‌پذیرد (فیرحی، ۱۳۷۸، ص ۲۸۶). بنابراین، فقه سیاسی شیعه از آن جهت که جامعه سیاسی را به دو بخش اکثریت عامی و جماعت معدود مجتهدان تقسیم می‌کند، دانشی اقتدارگرا و نخبه‌گرایانه است (همان، ص ۲۹۵).

تحلیل دوم بر فرداستی حاکم در مقایسه با مردم تمرکز می‌یابد. با تکیه بر پیامدهای سیاسی اجتهاد، دانایی و رهبری به عرصه حکمرانی نیز سرایت می‌کند. در این صورت، همان‌طور که حکمت بدون حکیم تصور نمی‌شود، حکومت هم بدون حاکم امکان ندارد و طبیعتاً «بهترین» و «داناترین» افراد باید حکومت کنند؛ و چون در این نوع حکمرانی، نظارت بیرونی مردمان مقلد بر حاکمان مجتهد جایز نیست، چنین انگاشته می‌شود که حاکمان مجتهد

بدیلی برای سلطان جائر محسوب می‌شوند. «اصل رهبری» که در دانش سیاسی دورهٔ میانه طرح شده است، به‌طور مداوم مسائلی را بازتولید می‌کند که همه اقتدارگرا هستند (همان، ص ۳۰۸-۳۰۹).

بنابراین، فرادستی از منظر خوانش اقتدارگرایی با دو معضل روبه‌روست: نخست اقتدار مجتهد به‌مثابهٔ یک متخصص، هرگونه آزادی عمل را از افراد فاقد آن مهارت سلب می‌کند؛ چراکه آنان مجبورند تا برای دستیابی به آنچه نزد مجتهد است، به او مراجعه کنند؛ دوم اقتدار حاکم نیز ستودنی نیست؛ زیرا طبق فرض، حاکم از دانش برخوردار است و از این‌رو هرگونه نظارت عوام بر او ناصواب تلقی می‌شود.

چنین استدلالی به آموزه‌های آنارشیسم فلسفی بسیار نزدیک می‌گردد. میخائیل باکونین (۱۸۱۴-۱۸۷۶م) در رسالهٔ «اقتدار چیست؟»، استدلال‌هایی مشابه را ارائه کرده است. در باور او، برتری یک نفر بر افراد دیگر به‌دلیل برخورداری از دانش، و اطاعت انسان‌ها از قوانینی که تحت نام دانش شکل گرفته‌اند و از سوی انسان‌ها فقط باید محترم شمرده شوند، نه اینکه درک و فهم شوند، با شأن جامعهٔ انسانی سازگاری ندارد؛ بلکه با جامعهٔ حیوانی قرابت دارد. احتمال ناکامل بودن دانش که در اختیار فرد است قرار دارد، هرگونه مرجعیت او را مشکل می‌گرداند (باکونین، ۲۰۲۰).

در استدلالی دیگر برای نفی اقتدار از سوی آنارشیست‌ها، بر ناسازگاری «اختیار» و «اقتدار» تأکید شده است. از یک سو علامت تعیین‌کنندهٔ دولت، «اقتدار» به‌معنای حق حکمرانی است؛ و از سوی دیگر، تعهد اصلی انسان «اختیار» است که مستلزم نفی پذیرش حکمرانی دیگران است (ولف، ۱۹۹۸، ص ۱۸).

آنچه این انگاره را نسبت به خوانش اقتدارگرایی از اندیشهٔ سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی تقویت می‌کند، یکسان‌انگاری هرگونه نظم استعلایی در خوانش اقتدارگرایی است. در خوانش اقتدارگرایی، سلطان جائر، سلطان عادل و حاکمان مجتهد، همگی از بنیاد اقتداری برخوردارند و حاصل تکاپوی مجتهدان در دورهٔ میانه، نه برای براندازی یا تحدید سلطنت جائرانه، بلکه صرفاً برای جانشینی خود با سلطان جائر بوده است. اگر سلطان جائر در بسط اقتدار خویش می‌کوشید، مجتهدان نیز بر پایهٔ سازوکار اجتهاد، اقتدار فراگیر و نظارت‌ناپذیر خود را در سطح اجتماع می‌گسترانند (فیرحی، ۱۳۷۸، ص ۳۲۴). از منظر خوانش اقتدارگرایی، مشکل اساسی نظام‌های سیاسی اسلامی در گذشته و حال، ناتوانی در ایجاد موازنه میان «آزادی فرد» و «اقتدار دولت» است که نتیجهٔ آن جانب‌داری از نظم سیاسی است که خودکامگی و اقتدار از ارکان اصلی آن محسوب می‌شود (همو، ۱۳۸۴، ص ۴۹).

به‌نظر می‌رسد، در صورتی که بتوان دو گزارهٔ زیر را بر اساس اندیشهٔ سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی اثبات نمود، نادرستی خوانش اقتدارگرایی در مسئلهٔ فرادستی اثبات می‌شود:

گزارهٔ اول: پذیرش اقتدار حاکم از سوی مردم، بر اساس «ضرورت بالقیاس» و با توجه به اهداف انسان‌ها از ورود به زندگی اجتماعی توجیه می‌گردد.

گزارهٔ دوم: حق نظارت و انتقاد بر عملکرد حاکم، با اقتدار او منافات ندارد.

در اینجا هر دو گزاره را بر اساس آرای آیت‌الله مصباح یزدی تبیین می‌کنیم.

بر اساس دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی در معیار «الزام اخلاقی»، می‌توان به منشأ اقتدار سیاسی از دیدگاه ایشان دست یافت. استلزام و ضرورت بالقیاس بین دو امر، ناشی از علاقه ذاتی بین آن دو شیء است؛ زیرا ضرورت بالقیاس به این معناست که دو شیء به گونه‌ای هستند که هرگاه عقل به ذات یکی از آن دو بنگرد، به ضرورت وجود دیگری حکم می‌نماید؛ و این انفکاک‌ناپذیری در جایی است که بین دو شیء ربط علّی و معلولی باشد. بر اساس حکمت الهی، موجودات هرچه بیشتر باید به کمالات خود برسند و این بدون استفاده از مقدمات و ابزارهای لازم امکان‌پذیر نیست. بنابراین میان «مقدمات» که شامل بسیاری از کارهای اختیاری انسان نیز می‌شود و «هدف» که رسیدن آدمی به کمال است، رابطه ضرورت بالقیاس وجود دارد؛ و چون تحقق آن هدف، مطلوب و ضروری است، مقدمات تحقق آن نیز ضروری خواهند بود. بنابراین، حقوق و اخلاق از ریشه‌هایی برخوردارند و آن عبارت است از «روابطی که افعال اختیاری انسان با کمال وجودی او دارند». سرایت این مبنای فلسفی به عرصه سیاست، نتیجه‌ای جز موجه جلوه دادن حاکمیت نیست. بر این اساس، تصرف انسان در انسان‌های دیگر، عقلاً کار درستی است؛ زیرا هدف آفرینش که رسیدن آدمی به کمال است، از این طریق بهتر تأمین می‌شود. از این‌رو خداوند به انسان‌ها حق می‌دهد که از حیوانات و نباتات و حتی از انسان‌های دیگر به‌طور صحیح بهره‌برداری کند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۴۳-۱۴۵).

تکوین اقتدار سیاسی بر پایه «ضرورت بالقیاس» چنین توجیه می‌شود که زندگی اجتماعی برای تأمین نیازمندی‌های مادی و معنوی انسان‌ها ضرورت دارد و چون زندگی اجتماعی از راه کمک و همکاری متقابل آدمیان حاصل می‌گردد، به مقرراتی نیاز است تا سهم هر فرد یا گروه را از فراورده‌های گوناگون جامعه تعیین کند و برای اختلاف‌هایی که میان افراد پیش می‌آید، راه‌حلی نشان دهد. چون مقررات مزبور نیازمند ضامن اجرایی است، باید دستگاه قدرتمندی وجود داشته باشد که همان نظام حکومتی است. برای آنکه نظام جامعه دچار اختلال نشود، به‌ناچار باید دستگاهی وجود داشته باشد که با قدرت و شوکت، ضامن اجرای قوانین شود و سرپیچی‌کنندگان را مجازات نماید. چون افرادی که از قانون سرپیچی و به حقوق دیگران تجاوز می‌کنند، هم‌اکنون هستند و هم در آینده خواهند بود، پس ضرورت اقتدار نیز دائمی است. بنابراین، برای رسیدن افراد یک جامعه به کمالات حقیقی خود، باید مقرراتی باشد تا رفتارهای اجتماعی افراد را در جهت پیشرفت معنوی سوق دهد. بر این اساس تأخیر در وضع قانون، تا زمانی که همه افراد جامعه از رشد عقلی برخوردار شوند، نادرست است؛ چراکه اساساً زمانی نخواهد رسید که همه انسان‌ها به بلوغ عقلی مطلوب دست یابند. برخی افراد از استعداد عقلانی کمی برخوردارند و عده دیگری هم به‌دلیل سرگرم بودن به امور معیشتی فرصت اندیشه‌ورزی در امور اجتماعی را ندارند. بنابراین، اگر با تشکیل جوامع انسانی قانون و حکومت وضع نشود، جامعه رو به تباهی خواهد رفت (همو، ۱۳۹۳، ص ۱۵۲، ۱۷۳، ۱۸۲).

علت پذیرش اقتدار حاکم آن است که بر اساس اهدافی که انسان برای خود تعیین می‌کند، اطاعت از اوامر حکومتی ضرورت می‌یابد. مهم‌ترین خواسته آدمی تأمین امنیت است و هیچ فردی بدون کمک گرفتن از دیگران

نمی‌تواند به آن دست یابد. از این رو مهم‌ترین کارویژه حکومت جلوگیری از هرج‌ومرج و تأمین امنیت است و در صورت نبود حکومت، و به عبارت دیگر، پذیرش اقتدار حاکم، فرد به خواسته‌های خود دست نمی‌یابد و جامعه دچار هرج‌ومرج می‌شود (همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۰). آن عنصری که اقتدارگرایی را از حریم رابطه مردم و حاکم می‌تواند برطرف کند، مصالح و منافع خود مردم است که در پرتو چنین رابطه‌ای تأمین می‌شود: «مصلحت خود مردم است که از حاکم اطاعت کنند. اطاعت از حاکم چیزی شبیه اطاعت بیمار از پزشک است. پزشک اگر دستوری می‌دهد، به‌خاطر مصلحت بیمار است. این رابطه متخصص با غیر متخصص است» (همو، ۱۳۹۶ الف، جلسه پانزدهم). بنابراین، انسان‌ها به دنبال تأمین مصالحشان هستند و اساساً زندگی اجتماعی و تأسیس حکومت بدین مقصود است که مصالح اجتماعی انسان بدون تشکیل حکومت و حاکم صالح تأمین نمی‌شود (همو، ۱۳۹۶ الف، جلسه هفدهم).

آدمی وقتی به کسانی مانند پزشک، وکیل و مکانیک مراجعه می‌کند که در اموری خاص از خبرگی و مهارت برخوردارند و از فرامین آنان پیروی می‌کند، در واقع استقلال و خودمختاری خود را به کار گرفته است، نه اینکه آن را از دست بدهد؛ وگرنه باید وقت زیادی صرف شود تا برای مثال به عوامل بیماری و درمان جسم آدمی، آگاهی کامل از قوانین و چگونگی دفاع از خود در منازعات مدنی، و همچنین شیوه عیب‌یابی و تعمیر ابزارها دست یافت. بنابراین پذیرفتن اقتدار، نه تنها مستلزم کاهش خودمختاری شخصی نیست، بلکه نپذیرفتن اقتدار چه بسا از آزادی و خودمختاری فرد بکاهد. پذیرش و عدم پذیرش اقتدار سیاسی نیز دقیقاً با همین پیامدها روبه‌روست. نپذیرفتن اقتدار سیاسی مستلزم تأمین نشدن همه نیازهای آدمی و صرف زمان بسیار و هزینه‌های هنگفت برای تأمین فقط یک نیاز، مانند تأمین امنیت می‌شود؛ که در نتیجه عملاً آدمی نمی‌تواند به دنبال تأمین نیازهای دیگریش برود.

اصل در رفتار انسان، فراهم بودن زمینه انتخاب و گزینش است که او با اختیار خود راه صحیح را برگزیند و چیزی بر او تحمیل نشود. باین حال گاه مصالح اجتماعی ایجاب می‌کند بر انسان اعمال فشار صورت گیرد، وجود حکومت و اعمال قوه قهریه بر شهروندان، بر اساس مصالح ثانوی است، نه اولی. اصل اولی آن است که قانون در اختیار مردم قرار گیرد و آنان با اراده خویش اقدام به اجرای آن کنند؛ اما چون همواره تخلفاتی در جامعه انجام می‌پذیرد، وجود قوه قهریه ضرورت می‌یابد؛ وگرنه فساد همه‌گیر می‌شود و دیگر امکان رشد برای کسانی که می‌خواهند راه صحیح را انتخاب کنند، باقی نمی‌ماند (همو، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۸۲-۸۳).

## ۱-۱-۲. گزاره دوم

بر اساس گزاره نخست، پذیرش اقتدار حاکم با توجه به اهداف زندگی اجتماعی ضرورت دارد و از این رو به‌صورت آگاهانه و داوطلبانه از سوی افراد فعلیت می‌یابد. باین حال، در صورتی که فرد پس از پذیرش اقتدار همواره مکلف به اطاعت از «صاحب اقتدار» (in authority) باشد، اشکال اقتدارگرایی همچنان باقی است. اختیاری بودن پذیرش حکومت بدون ثبوت هیچ حقی برای فرد، همان چیزی است که در دیدگاه افرادی همانند هاینر نمایان گردیده است. هاینر همراهی حق با تکلیف را با این استدلال رد می‌کند که اگر حق آدمیان همواره همراه آنان باشد، مستلزم تداوم

وضعیت طبیعی و «جنگ همه بر ضد همه» است؛ بنابراین با تأسیس دولت، همه حقوق خود را به حاکم واگذار می‌کنند و پس از آن مردم در برابر حاکم همواره مکلف می‌باشند و تنها شکست حاکم در جنگ است که تکلیف اتباع به فرمان‌برداری را ساقط می‌نماید (هاجر، ۱۳۹۳، ص ۱۶۱، ۱۹۳، ۲۲۶). در اندیشه آیت‌الله مصباح یزدی، حق و تکلیف ملازم یکدیگرند و اساساً تکالیف به حقوق بازگشت دارند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۸۵) و تأسیس حکومت نمی‌تواند این ملازمه را زایل کند. «حق و تکلیف» رابطه «تضایف» دارند؛ وقتی فردی نسبت به دیگری تکلیف و وظیفه‌ای داشت، فرد مقابل دارای «حق مطالبه» است. برای مثال، فرزند نسبت به پدر «تکلیف» دارد. بنابراین، پدر در برابر فرزند نسبت به همان چیزی که وظیفه فرزند است، دارای «حق» می‌باشد؛ متقابلاً پدر نسبت به فرزند خویش «تکلیف» دارد، که مربوط به امور مادی یا معنوی، روحی و تربیتی است. از این رو فرزند نیز بر پدر «حق» پیدا می‌کند و می‌تواند آن را مطالبه کند. بدین ترتیب، «حق و تکلیف» با یکدیگر نسبت متقابل دارند و در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرند که از آن به «رابطه تضایف» یاد می‌شود. در مقیاس وسیع‌تر، شبیه رابطه‌ای که بین «پدر و فرزند» برقرار است، میان «مردم و حکومت» نیز وجود دارد. حکومت در راستای تکالیف خویش کارهایی را انجام می‌دهد که نفع آن عابد مردم می‌گردد؛ مردم نیز در مقابل، حق مطالبه این امور را دارا هستند. «تکلیف دولت» و «حق مردم» دو امر متضایف‌اند. همچنین مردم موظف به انجام کارهایی در مقابل دولت‌اند که دولت نیز حق مطالبه این امور را از مردم دارد. از این رو وقتی «وظیفه دولت» معلوم گردد، «حق مردم» نیز روشن می‌شود و هرگاه «حق دولت» ثابت گردد، «وظیفه مردم» نیز معلوم می‌شود (همو، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۹۹). بنابراین، اثبات حقوق یکجانبه برای زمامدار، به گونه‌ای که مردم اساساً حقی نداشته باشند یا اجازه مطالبه حقوقشان از آنان منع گردد، مردود است. این طرز تلقی که «حاکم حق دارد هرچه خواست، انجام دهد و شخصیت و حقوق دیگران را به حساب نیورد»، با اندیشه اسلامی منافات دارد (همو، ۱۳۹۶ الف، جلسه سیزدهم)؛ زیرا:

در اسلام رابطه بین حاکم و مردم، رابطه دو قشر متمایز - که یکی غالب است و یکی مغلوب و یکی اشرف است و یکی اخص - نیست. مناصب در اسلام تقسیم کار است و در جامعه کسانی که بتوانند کارهای بهتری را انجام بدهند، باید آن وظیفه‌ها را عهده‌دار بشوند؛ و دیگران که از خدمات آنها منتفع می‌شوند، باید کمک کنند تا این کار پیش برود (همو، ۱۳۹۶ الف، جلسه پانزدهم).

باکوین هم که اقتدار مبتنی بر فرادستی در دانش را انکار کرد، تذکر می‌دهد که نمی‌توان تمامی گونه‌های اقتدار را ناصواب دانست. برای مثال، برای کشف‌دوزی به کفاش و برای خانه‌سازی به مهندس مراجعه می‌شود؛ اما این به معنای اقتدار نامحدود کفاش و مهندس نیست؛ بلکه حق انتقاد و مشورت همچنان برای مراجعه‌کننده به آنان محفوظ است (باکوین، ۲۰۲۰).

بنابراین بر اساس تضایف حق و تکلیف در اندیشه سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی، نظارت بر عملکرد حاکمان، از حقوق مردم محسوب می‌شود. اگرچه کسی که بر اساس شرایط ویژه متصدی مقام حکمرانی می‌شود، عصاره فضایل یک جامعه کاملاً اسلامی است، اما به‌رحال زمامدار جامعه اسلامی دست‌کم در

دوران غیبت امام معصوم (ع) از خطا پیراسته نیست و امکان دارد که دچار لغزش گردد یا فردی شایسته‌تر از شخص حاکم پیدا شود که از جهت صلاحیت علمی و مدیریت، بر او برتری داشته باشد. بنابراین، نظارت بر عملکرد حاکم، نه فقط از جهت ارتکاب لغزش‌های احتمالی، بلکه برای آگاهی از میزان اتصاف او به صلاحیت‌های علمی و عملی، ضرورت دارد؛ و چنین نیست که حاکم جامعه اسلامی قدرت مطلق داشته باشد و کسی نتواند او را بازخواست نماید (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۶۲). از این رو مجلس خبرگان رهبری در نظام جمهوری اسلامی وظیفه دارد تا افزون بر شناسایی فقیه اصلح و تعیین او به مقام رهبری، بر کارهای او به منظور جلوگیری از خطای احتمالی نظارت کند؛ چراکه بر اساس قاعده «هر چه بعد از وقوع، رفش واجب است، قبل از وقوع، دفعش واجب است»، لازم است از بروز اختلال در فعالیت‌های رهبری جلوگیری شود. طبق دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی در آخرین نگاه‌شسته سیاسی ایشان، اساساً «تعیین» رهبر با «نظارت» بر او ملازمه دارد؛ گواه آنکه در کتاب **حکیمانه‌ترین حکومت** و در فصل مربوطه، همواره «تعیین» با «نظارت» به کار رفته است. از جمله آنکه، برای تعیین و نظارت بر ولی فقیه سه فرض شناسایی می‌شود که در واقع، هر سازوکاری که مقام رهبری را تعیین کند، نظارت بر او را هم برعهده دارد (همو، ۱۳۹۷، ص ۳۴۱-۳۴۶).

آیت‌الله مصباح یزدی با تقسیم الگوهای رابطه مردم و حکومت به دو گونه «فرمانروایی - فرمان‌برداری» و «کارفرمایی - کارگزاری» و تطبیق اولی بر حکومت‌های دیکتاتوری و دومی بر دموکراسی، حکومت اسلامی را از قبیل گونه دیگری می‌داند؛ چراکه گونه نخست از جهت تحمیلی بودن اطاعت از خواست‌های حاکم و گونه دوم به دلیل امکان‌پذیری تعلق خواست مردم به امور خلاف ارزش و اخلاق، مردودند. در گونه سوم، هیچکدام از مردم و حکومت فرمانروا نیستند؛ بلکه هر کدام اختیارات جداگانه‌ای دارند و اساساً فرد حاکم و همه مردم در برابر حاکمیت «خدای متعال» یکسان هستند و از این رو امتیازات ویژه‌ای برای هیچ کدام از آنان اثبات نمی‌گردد (همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۱۱-۱۲۱). بنابراین طبق گونه سوم، چون رابطه فرمانروایی - فرمان‌بری میان حاکم و مردم منتفی می‌گردد، انتقاد از حاکم نه فقط جایز است، بلکه یکی از حقوق مردم است تا برای حاکم دلسوزی و خیرخواهی کنند؛ و چنین امری بر مردم شرعاً واجب است. انتقاد مردم از حاکم، به صورت پند و اندرز صادر نمی‌شود (همو، ۱۳۹۶، ص ۶۳)؛ بلکه از موضع «استعلا» صورت می‌گیرد. از آنجاکه اولاً مقتضای کلمه «امر» در فریضه امر به معروف و نهی از منکر آن است که از موضع برتر صادر شود و ثانیاً این فریضه صرفاً به بازداشتن مردم در قبال سایر مردم اختصاص ندارد و بازخواست مردم از حاکم را نیز شامل می‌شود؛ بنابراین مردم می‌توانند از موضع «استعلا» حاکمان را به کاری وادارند یا از کاری بازدارند (همو، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۴، ۱۰۸). البته استعلا با رعایت اخلاق انتقاد، منافات ندارد. اخلاق اسلامی در انتقاد از هر انسانی باید رعایت شود و در این مسئله حاکم با دیگر مردمان مشترک است. اخلاق انتقاد عبارت است از اموری چون قطعی بودن وجود عیب، خیرخواهانه بودن انگیزه انتقادکننده و رعایت ادب در طرح انتقاد (همو، ۱۳۹۶، ص ۶۳).



## ۲. ارزیابی مؤلفه‌های اقتدارگرایی در اندیشه سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی

برخلاف مبانی، مؤلفه‌های اقتدارگرایی اموری‌اند که شناخت آنها به تجزیه و تحلیل عمیق نیاز ندارد و از ویژگی‌های یک حکومت محسوب می‌شوند که با چشم عادی قابل مشاهده‌اند؛ از باب نمونه اینکه آیا آرای مردم در تأسیس حکومت و اداره آن اثرگذار است یا خیر. در خوانش اقتدارگرایی، چندین مؤلفه برای اقتدارگرایی بیان شده است که بررسی همه آنها در اینجا امکان‌پذیر نیست. در این مقاله، صرفاً سه مؤلفه «لغویت بیعت»، «بی‌نیازی از مشاورت» و «اختیارات گسترده حکومت» بررسی می‌گردند. مؤلفه «بیعت» صرفاً به مقام تأسیس حکومت و مؤلفه «اختیارات» صرفاً به دوران پس از تأسیس حکومت تعلق دارند و مؤلفه «مشاورت» هم در زمان تأسیس حکومت و نیز در اداره آن اثرگذار است؛ با این تفاوت که در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی مؤلفه مشاورت صرفاً در امر قانون‌گذاری و مؤلفه اختیارات در سایر عرصه‌ها جریان می‌یابد.

### ۱-۲. لغویت بیعت

مشکل اساسی نظام‌های اقتدارگرا، تهی بودن آنها از آزادی و مشارکت سیاسی است (فیرحی، ۱۳۸۴، ص ۵۲). چنین ادعا شده است که در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، بیعت نه در اصل ولایت و نه در وجوب اطاعت مردم شرط نیست؛ بنابراین، اطاعت از حاکم بدون هیچ قیدوشرطی بر همه امت واجب است و اداره امور امت صرفاً بر اساس اراده و تشخیص اوست (فیرحی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۵۰-۴۵۱). این مؤلفه از آن جهت شکل می‌گیرد که قدرت در حکومت‌های اقتدارگرا به شکل هرمی از بالا به پایین جریان دارد (آرنت، ۱۳۸۸، ص ۱۳۲).

بر اساس ادبیات دینی، برای اشاره به نقش مردم در تأسیس حکومت، از واژه «بیعت» استفاده می‌شود. در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، کارکرد بیعت در تأسیس حکومت، احراز «مقبولیت» حاکم است. با تفکیک میان «مشروعیت» و «مقبولیت»، مشروعیت حاکم از طریق اذن الهی اثبات می‌شود؛ اما مقبولیت او صرفاً بر پذیرش مردمی مبتنی است. مشروع بودن حکومت یک شخص، او را بالقوه حاکم می‌گرداند و برای اینکه این امر از قوه به فعل درآید، نیاز به پذیرش مردمی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۹۹-۳۰۳). حاکم برای اینکه به وظایف حکومت قیام نماید، باید از قدرت اجتماعی برخوردار باشد و آن جز با رضایت و همراهی مردم به‌دست نمی‌آید (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۰۵). از این رو می‌توان گفت که هرچند مردم در مشروعیت حاکم نقشی ندارند، اما در تحقق آن نقش کامل یا به‌تعبیر ایشان، «نقش صددرصد» دارند؛ به این معنا که حاکم برای استقرار حکومت نمی‌تواند به زور و جبر روی آورد (همو، ۱۳۸۶، ص ۶۲) و اگر مردم موافق نباشند، حکومت دینی برقرار نمی‌شود. با برگزاری انتخابات و توجه به آرای مردم، آنان خود را در ایجاد حکومت سهیم خواهند دانست و در نتیجه، در حمایت از حکومتی که به‌دست خودشان تحقق یافته است، خواهند کوشید (همو، ۱۳۹۷، ص ۳۳۹). اگرچه مشروعیت یک فضای «ذهنی» و «انتزاعی» است و به‌دلیل چالش‌هایی که بدان اشاره خواهد شد، نقش‌آفرینی مردم بر آن اثرگذار نخواهد بود، اما در فضای «عینی» و «عملی» مقبولیت، مردم نقش «صددرصد» دارند و در آن عرصه نباید چیز دیگری جایگزین نقش و تأثیر آنان شود (همو، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۰۸).

اثرگذاری مردم در تحقق حکومت، با اثرگذاری هر عامل دیگری منافات ندارد. اگرچه اراده انسان مهم‌ترین عامل تحولات اجتماعی شمرده می‌شود و آثار آن از عوامل وراثتی و محیطی برجسته‌تر است، با این حال امور دیگری را می‌توان فرض کرد که بر اراده آدمی اثرگذار باشند و نه تنها تعارضی با اراده انسان ایجاد نمی‌کنند، بلکه نقش «معد» و زمینه‌سازی برای آن را ایفا می‌کنند. باید اذعان کرد که بعثت پیامبران الهی جهشی را در سیر تحولات تدریجی انسان‌ها پدید آورده است. درحالی‌که اثرگذاری عوامل ارادی، وراثتی و محیطی همواره حرکتی کند را در جوامع انسانی دنبال کرده است، برانگیختگی پیامبران منجر به تحولات شتابان در جوامع بشری شده است. در پاره‌ای موارد که پیامبران الهی با تکیه بر آموزه‌های آسمانی و همراهی اختیاری و داوطلبانه مردم، در «جامعه‌سازی» و «حکومت‌سازی» به موفقیت دست یافتند، فواید و آثار درخشانی برای مدت‌های طولانی در جوامع انسانی پدید آمد. بعثت انبیای الهی و حتی تشکیل دولت حق، علت تامه برای ماندگاری دولت نیست؛ مگر آنکه مردم خودشان طالب دولت حق باشند (همو، ۱۳۸۸، ص ۸۵-۵۹). بنابراین، رضایت مردم نقش اساسی در عینیت حکومت دارد که به دو صورت فرض می‌شود: نخست، هم‌زمانی رضایت و تأسیس حکومت؛ دوم، تحقق رضایت پس از تأسیس حکومت. پس هرچند مردم نقش کامل در وجود خارجی حکومت دارند، اما عوامل دیگری می‌توانند نقش زمینه‌سازی برای پدیداری اختیار آدمی داشته باشند.

تفکیک میان «مشروعیت» و «مقبولیت» در اندیشه سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی، به دو لایه از «اقتدار» اشاره می‌کند که بر اساس زبان مرسوم در علم سیاست، به آن «اقتدار حقیقی» و «اقتدار عملی» گفته می‌شود. اقتدار حقیقی یا دوزور (de jure) اقتداری است که مطابق با رویه‌ها و رسوم خاص درک یا استناد می‌شود؛ با قطع نظر از اینکه آیا این اقتدار در مقام عمل کاملاً به رسمیت شناخته می‌شود یا خیر. در مقابل، اقتدار عملی یا دوفاکتو (de facto) اقتداری است که در عمل اعمال می‌گردد و در میان یک گروه اجتماعی کارآمد است (مک‌کالوم، ۱۳۸۳، ص ۲۳۱). در واقع، اقتدار حقیقی ناشی از صلاحیت و شایستگی فردی است که «صاحب اقتدار» شناخته می‌شود؛ و اقتدار عملی همان اقتدار حقیقی است که در عمل تحقق می‌یابد و از سوی مردم پذیرفته می‌شود. آیت‌الله مصباح یزدی تصریح می‌کنند، کسی که از جانب خداوند اذن برای حکمرانی بر مردم دریافت می‌کند، از شایستگی علمی و عملی برخوردار است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۰۰). عدم مداخلت رضایت مردم در اقتدار حقیقی، از کلام دیگر فیلسوفان مسلمان و بر اساس تشبیه علم سیاست به علم طب استفاده می‌شود. صدرالمتألهین شیرازی می‌گوید: حاکم در هر زمان ضرورت دارد؛ چه مردم او را اطاعت کنند، چه عصیان. همان‌طور که بدون مراجعه مردم، طبیب همچنان طبیب است، انبیا و اولیا نیز همین حکم را دارند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۴۷۵-۴۷۶). بنابراین، «اذن الهی» که نتیجه آن «نصب حاکم» است، با برخورداری حاکم از «استحقاق» مزوج شده است (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۶۹-۱۷۰) و علت اینکه مردم در این سطح از اقتدار فاقد هرگونه نقشی هستند، آن است که حق حکومت (مشروعیت) بر اساس صلاحیت‌ها و شایستگی‌های فردی به دست می‌آید و همانند سایر حرفه‌ها، افراد دیگر در دستیابی یک فرد به مهارت خاص

نقشی ندارند. به همین دلیل است که «خداوند مقام امامت و حق حاکمیت و رهبری جامعه را به پیامبر ﷺ داده بود؛ چه مردم بپذیرند، چه نپذیرند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۱۹۲). کشف و شناسایی فقیه در دوره غیبت امام ﷺ نیز از همین منظر ارزیابی می‌شود. فقیه با نصب عام از ناحیه خداوند حق حاکمیت می‌یابد و کار افراد جامعه، صرفاً شناسایی و پذیرش او به‌عنوان فردی است که از صلاحیت‌های لازم برخوردار است. چنین سازوکاری در مراجعه انسان‌ها به هر متخصص و فرد خُبره در فنون گوناگون ثابت است؛ چراکه «خَلْق و ایجاد» صلاحیت از عهده مردم بر نمی‌آید (همو، ۱۳۸۶، ص ۷۲). این مطلب به‌خوبی از کلام ایشان در تبیین وجه انتخاب خبرگان معلوم می‌گردد: «ما خبرگان را "معین" می‌کنیم؛ نه اینکه خبره بودن را به آنها "اعطا" کنیم. خبرگان به‌سبب علم خود، اهل خبره‌اند؛ نه به‌دلیل آرای ما. همچنین... خبرگان نیز "حق ولایت" را به ولی فقیه اعطا نمی‌کنند؛ بلکه کسی را که برای تصدی مقام ولایت اصلاح است، "معرفی" می‌کنند (همو، ۱۳۹۷، ص ۳۴۵).

علت آنکه در اندیشه سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی رضایت مردم یگانه منبع اقتدار سیاسی شمرده نمی‌شود، افزون بر مطلب بالا، به چالش‌هایی بازگشت دارد که دموکراسی با آن روبه‌روست. اگر اجماع و اتفاق مردم یگانه منبع اقتدار سیاسی محسوب شود، مشکل اختلاف و پراکندگی نیروها به‌وجود می‌آید؛ زیرا حصول اتفاق میان مردم، حتی در یک امر از امور اجتماعی نزدیک به مُحال است. اگر در یک مورد چنین اتفاقی به‌دست آید، با توجه به فزونی امور اجتماعی که نیازمند تدبیر و تصمیم‌گیری است، بسیار بی‌ارزش خواهد بود و به‌رحال نیاز جامعه را هرگز تأمین نمی‌کند. با نگاه واقع‌بینانه به واقعیت‌ها به‌خوبی می‌توان دریافت که همواره علل و عواملی برای اختلاف دیدگاه‌ها میان آدمیان وجود دارد و بنابراین نمی‌توان اداره جامعه را به اتفاق مردم واگذار کرد که امکان وقوع ندارد؛ چراکه در این صورت، امور حکومتی تعطیل می‌شوند. اعتبار رأی اکثریت نیز راهگشا نیست؛ زیرا تبعیت اقلیت از اکثریت، به‌ویژه در زمانی که اختلاف بسیار اندکی میان اکثریت و اقلیت وجود دارد، بدون دلیل است و اساساً چرا رأی اقلیت مورد پذیرش قرار نگیرد. برگزیدن نماینده از سوی مردم با همین مشکل روبه‌روست؛ از آنجاکه رأی‌دهندگان معمولاً بخشی از افراد جامعه هستند، نه همه افراد، نمایندگان از سوی بخش کوچکی از جامعه برگزیده می‌شوند. بنابراین، یک وکیل فقط حق دخالت در امور موکلین خود را دارد. اشکال دیگر اینکه فقط رأی مردم ملاک اقتدار سیاسی باشد، این است که در رخداد تعارض میان رأی مردم و حاکم، باید رأی مردم اولویت یابد؛ چراکه حاکمان در واقع به‌عنوان وکیل مردم از سوی آنان برگزیده شده‌اند؛ درحالی که حاکمان در عمل تا پایان دوره نمایندگی در مقام خود باقی می‌مانند و مردم از حق عزل نماینده خود محروم‌اند. اگرچه مردم می‌توانند به حاکمان اعتراض کنند، اما رهاورد آن چیزی جز بازداشت و حبس نخواهد بود. مهم‌ترین اشکال بر اساس بینش الهی آن است که مردم از حق تصرف در جان، مال و آبروی دیگران برخوردار نیستند تا بتوانند آن حق را به یک فرد یا نهاد واگذار کنند؛ چراکه همه آنان آفریده و بنده خدای متعال‌اند و او بر همه مردم مالکیت، ملکیت، ربوبیت، حاکمیت و ولایت دارد. در نتیجه، حاکمیت انسان بر انسان بدون اذن خداوند نامشروع است (همو، ۱۳۹۳، ص ۱۹۵، ۲۰۰-۲۰۷).

اگر اقتدار سیاسی مستند به اذن الهی باشد:

اولاً حق حکمرانی از سوی یک منبع برتر تأمین می‌شود، و اگر حکومت با مخالفت بخش‌هایی از مردم مواجه شود، گرفتار بحران عدم مشروعیت نمی‌گردد. تنها بر پایه اذن الهی است که می‌توان مشکل مشروعیت را از دامان حکومت زدود (همو، ۱۳۹۷، ص ۳۴۰). در پیش اسلامی، و جوب اطاعت، از ناحیه «مردم» نمی‌آید تا عده‌ای به بهانه رأی ندادن، خود را از اطاعت معاف دارند؛ بلکه وقتی «خداوند» امری را واجب گرداند، این تکلیف بر همگان است و همه، چه کسانی که رأی داده‌اند و چه آنان که رأی نداده‌اند، موظف به انجام آن می‌باشند؛ زیرا خدای متعال انسان‌ها را آفریده و به آنان نعمت‌هایی را ارزانی داشته است و از این رو حق دارد تا به انسان‌ها تکلیف کند، از انسانی شایسته که او برمی‌گزیند، اطاعت کنند (همو، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۲).

ثانیاً اگر حاکم یکی از شرایط حکمرانی را از دست بدهد، شرعاً از مقام خود ساقط می‌شود؛ خواه کسی از فقدان شرایط آگاه بشود یا نشود؛ درحالی‌که اگر اقتدار سیاسی فقط با رأی مردم سنجیده شود و آنان تصمیم بگیرند تا حاکم را عزل کنند، این کار زمانی انجام می‌گیرد که طرفداران حاکم از اکثریت مردم تشکیل نیافته باشند و منافع گروهی خود را بر مصالح جامعه مقدم ندارند؛ که معمولاً چنین نمی‌شود (همو، ۱۳۹۶، ب، ص ۱۲۹).

بنابراین، واگذاری مشروعیت حکومت به مردم دارای مشکلات اساسی است؛ درحالی‌که لازم است تا مردم در دوران پس از تأسیس حکومت، از آزادی و اختیارات ویژه و همچنین حق نظارت و انتقاد برخوردار باشند. از این رو، اگرچه آیت‌الله مصباح یزدی مشروعیت حاکم را از دسترس مردم دور می‌گرداند و صرفاً مقبولیت و پذیرش حکومت در مرحله تأسیس را به مردم واگذار می‌کند، اما حوزه گسترده‌ای از اختیارات را برای مردم ثابت می‌داند که در دوران پس از تأسیس حکومت، مجال تحقق می‌یابند؛ و در قسمت بررسی «اختیارات گسترده حکومت» به آن اشاره خواهد شد. بنابراین، انکار تأمین مشروعیت حکومت از جانب مردم، با اثبات اقتدار نامحدود حاکم و اختیارات گسترده برای او ملازمه ندارد.

## ۲-۲. بی‌نیازی از مشاورت

اقتدارگرایی و مشارکت‌جویی، از ویژگی‌های اصلی نظام‌های سیاسی غیراقتدارگراست که با تکیه بر اصولی چون «شورا»، در برابر نظام‌های سیاسی اقتدارگرا قرار دارند که فقط بخشی از نصوص دینی را مورد استناد قرار می‌دهند که چهره عمومی آن توصیه اقتدار است. هواداران اقتدارگرایی تمایل دارند تا دیگر نصوص اسلامی را که بر جنبه‌های فردی و مسئولیت مدنی انسان تأکید دارند، به حاشیه برانند (فیرحی، ۱۳۸۴، ص ۴۹). در خوانش اقتدارگرایی، حاکم نه تنها در قوانین ثابت، حتی در قوانین متغیر نیز به شورا نیازی ندارد و صلاحیت وضع قوانین متغیر، صرفاً برای «حاکم» ثابت است و حتی نهادی مانند مجلس شورا نیز صلاحیت وضع قوانین ندارد. ادله شورا نیز نمی‌تواند به‌عنوان مقیدی برای وضع قانون از سوی حاکم باشد؛ زیرا از دو آیه شورا در قرآن کریم، یکی مربوط به امور شخصی مؤمنان است و در آیه دیگر نیز امر به مشورت از باب مدارا و

نرمش پیامبر اسلام ﷺ با مؤمنان سنجیده می‌شود. بنابراین، اقتدار حاکم مشروط به شورا و مشورت نیست (فیرحی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۵۱-۴۵۵). بی‌نیازی ولی‌امر از مشاورت با مردم، نظیر مؤلفه مشارکت سیاسی محدود در رژیم‌های اقتدارگراست. در چنین رژیم‌هایی، مشارکت سیاسی به صورت رسمی یا غیررسمی و بسیار مؤثر یا کم‌اثر جریان دارد و بایستگی ویژه‌ای در خصوص محدودیت یا فراگیری مشارکت سیاسی احساس نمی‌شود؛ چه‌بسا برخی واحدها و احزاب سیاسی از کنترل حکومت خارج باشند، ولی به‌هرحال این نوع مشارکت نسبت به نظام‌های دموکراتیک از محدودیت نسبی برخوردار است. با این حال، این نوع مشارکت نسبت به نظام‌های دموکراتیک دارای محدودیت نسبی است (لینز، ۲۰۰۰، ص ۱۶۱).

در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، مشاورت از سه طریق بنای عقلا، حکم عقل و نصوص دینی، به‌مثابه امری نیک شمرده می‌شود. پاره‌ای از آیات قرآن کریم مشاورت اشخاص گوناگون با افراد دیگر در امور مختلف را گزارش می‌کند؛ بدون آنکه آن را انکار نماید. همچنین در سرتاسر تاریخ بشری، نظرخواهی از دیگران و مشاوره با آنان، امری رایج میان عقلا بوده است؛ حتی خودکامه‌ترین حاکمان نیز به سودمندی مشاورت اذعان داشته‌اند. بر اساس حکم عقل نیز مشاورت امری نیک است؛ زیرا بر اساس ضرورت بالقیاس، هنگامی که چیزی به‌عنوان هدف برای آدمی مطلوب باشد، شیوه‌های دستیابی به آن نیز مطلوب می‌گردند، و مشاورت یکی از مهم‌ترین راه‌ها برای نیل به اهداف است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۷۶-۲۷۸).

افزون بر نیک بودن مشاورت، ابعاد حقوقی مشاورت در نظام سیاسی نیز از دید آیت‌الله مصباح یزدی مخفی نمانده است. مشاورت حاکم با مردم در قانون‌گذاری از دیدگاه ایشان، در زمینه قوانین جزئی و موقت - که به آن «احکام حکومتی» گفته می‌شود - نفوذ دارد. تأثیر مشاورت در قانون‌گذاری به سه صورت تصور می‌شود:

۱. قوانین جزئی مورد نیاز جامعه، از قبیل احکام راهنمایی و رانندگی، به‌وسیله آرای عمومی مردم و بر مبنای رأی اکثریت وضع می‌شوند؛

۲. قوانین جزئی توسط نمایندگان مردم که از سوی آنان گزینش شده‌اند، وضع می‌شوند؛

۳. قوانین جزئی توسط حاکم و بر مبنای مشاورت با همه مردم یا نمایندگان آنان وضع می‌شوند (همو، ۱۳۹۳، ص ۲۷۵).

آیت‌الله مصباح یزدی در بررسی آیه «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران: ۱۵۹) مفاد آن را در حالت ایجابی «و‌جوب اخلاقی مشاورت حاکم با مردم» بر اساس قراین داخلی می‌داند؛ به این معنا که دستور خدای متعال به حاکم در جهت مشاورت با مردم، همانند دستور به عفو و گشایش در امور مردم است و صرفاً برای جذب قلوب مردم و حفظ مصالح اجتماعی است؛ و مفاد سلبی آن را «عدم دلالت بر انتخاب زمامدار از سوی مردم» در نظر می‌گیرد و در نتیجه، عمل به رأی مشورتی مردم، بر حاکم از لحاظ شرعی واجب نیست (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۷۹-۲۸۱)؛ با این حال، دیدگاه نهایی ایشان بر اساس چهار نکته سامان می‌یابد:

نخست، آیت‌الله مصباح یزدی در ضمن بحث درباره آیه یادشده، به معیار پذیرش رأی اکثریت از منظر شرعی و حقوقی اشاره می‌کند و آن در زمانی است که ادله مردم که درباره یک مسئله اظهار موافقت یا مخالفت کرده‌اند، مساوی باشد یا هیچ‌یک از آنان برای دیدگاه خود دلیل قانع‌کننده‌ای ارائه نکرده باشد. در این صورت، «چون به‌هرحال باید یکی از دو قول را برگزید، رهبر رأی اکثریت را می‌پذیرد و قانونیت می‌دهد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۸۲).

دوم، آیت‌الله مصباح یزدی در بررسی آیه «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (شوری: ۳۸) بیان می‌فرماید که عمل کردن بر اساس رأی مستشاران، در صورتی که به خلاف رأی آنان قطع وجود نداشته باشد، بر اساس «دلالت حکمت»، امری ممدوح و ستوده است؛ چراکه در غیر این صورت، مشاورت کاری لغو خواهد بود و با دلالت حکمت فهمیده می‌شود که باید به مشاورت ترتیب اثر داد. در دیدگاه وی، اصل شورا و مشاورت بر اساس آیه مزبور امری پسندیده است و این شامل مواردی می‌شود که مشاورت و عمل بر اساس آن از نظر اخلاقی ستایش شده است و نیز اموری را دربرمی‌گیرد که بر اساس دلیل خاص و از نظر «شرعی» و «الزام قانونی» باید مطابق با نتیجه مشاورت عمل نمود. این مطلب از فقرات پیشین و پسین همین آیه استفاده می‌شود؛ همان‌طور که «نماز» و «انفاق» دارای دو گونه واجب و مستحب‌اند، مشاورت که در میان آن دو قرار گرفته است نیز دارای دو گونه الزام‌آور و غیرالزامی است. به‌هرحال، قدر جامع آن است که آیه بر «رجحان» عمل به رأی اکثریت مستشاران دلالت می‌کند؛ در صورتی که قطع به خلاف آن حاصل نشده باشد، وجوب مشاورت در موارد خاص بر اساس ادله دیگر اثبات می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۸۵-۲۸۶).

سوم، چون دو آیه ذکرشده چنین اطلاقی ندارند که بتوان موارد الزامی مشاورت را از آن استفاده کرد و همچنین از هیچ نص دیگری نیز نمی‌توان موارد وجوب مشاورت و وجوب پیروی از رأی اکثریت مستشاران را شناسایی نمود، بنابراین در فقدان دلیل تعددی باید از دلیل عقل کمک گرفت. عقل حکم می‌کند:

اولاً در مواردی که مصلحت ضروری در میان باشد و حاکم جامعه به‌وسیله قطع و یقین خودش نتواند راه‌های نیل به آن را بیابد و دستیابی به آن جز از راه مشاورت مقدور نباشد، یا دست‌کم احتمال دستیابی به مصلحت ضروری از راه مشاورت بهتر از طریقه دیگری تلقی شود، و این احتمال که شیوه‌های دیگری غیر از مشاورت نیز مصلحت مورد نظر را برای افراد جامعه به‌دست می‌آورد، تضعیف گردد، مشاورت واجب است.

ثانیاً اگر حاکم بر اثر مشاورت به بهترین راه‌های دستیابی به مصلحت ضروری دست یافت، باید بر طبق آن عمل کند. همچنین اگر او پس از مشاورت، میان برگزیدن یکی از گزینه‌های موردنظر دچار شک گردید، باید رأی اکثریت اعضای شورا را ترجیح دهد. بنابراین، مشاورت از باب «طریقیت» واجب می‌گردد و وجوب آن صرفاً در مواردی است که دستیابی به مصلحت ضروری جز از طریق آن امکان‌پذیر نباشد.

بر این اساس، مشاورت در نظام اسلامی در دو زمینه اثرگذاری دارد: قانون‌گذاری و تعیین مجریان. مشاورت در قانون‌گذاری صرفاً در زمینه احکام حکومتی جریان دارد؛ بدین علت که زندگی اجتماعی، به‌ویژه در دوران کنونی، از

پپیچیدگی‌های بسیاری برخوردار است و تشخیص موافقت همه احکام حکومتی با مصالح مردم، به آگاهی ژرف از چنین پیچیدگی‌ها نیاز دارد که به‌طور عادی حاکم از آن برخوردار نیست. از این‌رو دست‌کم حاکم غیرمعصوم که احاطه علمی بر تمامی امور جامعه ندارد، ناگزیر باید با دانشمندان و کارشناسان علوم و فنون گوناگون مشاوره نماید. بر اساس دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، برای قانون‌گذاری در هر یک از امور اجتماعی باید به کارشناسان همان بخش مراجعه کرد و دلیل عقل چنین تجویز نمی‌کند که باید برای مشاورت در همه امور با همه مردم مشاورت کرد؛ چراکه عدم لزوم بهره‌گیری از فردی که در یک فن خاص مهارت ندارد، بدیهی است و از باب نمونه نباید برای درمان بیماری جسمانی به مهندس رجوع کرد. به‌هرحال برآیند دلیل عقل، ضرورت شوراهای متعدد برای هر یک از امور اجتماعی است که همگی در راستای تنظیم احکام حکومتی به حاکم جامعه یاری می‌رسانند و اگر حاکم پس از مشاورت با خبرگان به قطع و یقین دست یافت، همان رأی مستشاران را به‌عنوان «قانون» اعلام می‌کند. بنابراین، هرچند مشروعیت احکام حکومتی از جانب حاکم تأمین می‌شود، اما بر اساس شروطی که در بالا به آن اشاره شد، گاه رهبر همان نظر مشورت‌دهندگان را برمی‌گزیند. در زمینه تعیین حاکم نیز مشاورت راهگشایی می‌کند. در زمان غیبت امام معصوم علیه السلام که معمولاً چندین فرد صلاحیت ولایت و زمامداری دارند، صرفاً بر اساس مشاورتی که میان خبرگان یک ملت صورت می‌گیرد، یکی از افراد واجد صلاحیت برای تصدی مقام رهبری تعیین می‌گردد (همان، ص ۲۸۸-۲۹۲). لزوم مشاورت حاکم غیرمعصوم با مردم چون بر اساس دلیل عقل اثبات شده است، یک رویه متداول در همه حکومت‌ها و پذیرفته‌شده نزد همه عقلا شمرده می‌شود (همو، ۱۳۸۶، ص ۱۳۳).

در طرح ابداعی آیت‌الله مصباح یزدی، پایه تشکیل مجلس مشورتی که همه خبرگان همه اصناف مورد نیاز جامعه در آن گرد هم آمده‌اند، آرای مردمی است (همو، ۱۳۹۳، ص ۲۳۵). آنچه دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی را از سایر دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان و غربی متمایز می‌کند، ضرورت تعدد مجالس مشورتی در زمینه قانون‌گذاری است؛ زیرا رأی و نظر هرکسی در رشته‌ای که در آن تخصص دارد، معتبر است. بنابراین، شکل ایدئال فرایند صورت‌بندی قوانین آن است که برای هر حوزه از امور اجتماعی، یک مجلس و نهاد قانونی از متخصصان در همان حوزه تشکیل شود و آنان با مشاورت با یکدیگر به وضع قوانین بپردازند (همو، ۱۳۹۱، ص ۲۹۶).

چهارم، بر اساس حکم عقل - که به آن اشاره شد - شاید گمان شود، مشاورت در زمان حکومت امام معصوم علیه السلام که از آگاهی کامل برخوردار است، واجب نباشد و در واقع دلیل عقل ضرورت آن را برای چنین فردی ثابت نگرداند؛ درحالی‌که مشاورت حاکم با مردم در حکومت معصومان علیهم السلام نیز دارای فواید دیگری است که ضرورت آن را موجب می‌شود؛ اگرچه زمان و شرایط به‌کارگیری معصوم علیه السلام از مشاورت با مردم بر اساس صلاحدید او تعیین می‌گردد. به‌هرحال، مشاورت معصوم علیه السلام با مردم فوایدی از جمله فراهم کردن پذیرش همگانی و تأمین مشارکت عمومی دارد. مشاورت، از آن جهت که با نشان دادن معایب و توانمندی‌های دیدگاه مورد نظر از بروز مخالفت جلوگیری می‌کند و زمینه اقناع مردم را فراهم می‌سازد تا آنان با رضایت از فرامین حکومتی پیروی کنند، سودمند است و تقسیم کار و

مشارکت همهٔ مردم را موجب می‌شود (همو، ۱۳۹۳، ص ۲۹۴-۲۹۵). یکی از نشانه‌های ارزش قائل شدن برای افراد جامعه، مشاورت با آنان است. افزون بر آن، اگر مردم احساس کنند که در تصمیم‌گیری‌ها مشارکت دارند، تحمیلی بودن فرامین حکومتی از نگاه آنان دور افکنده می‌شود و در نتیجه، موافقت بیشتری در مرحلهٔ اجرا از خود نشان می‌دهند (همو، ۱۳۹۰، ص ۴۴۱). بنابراین، امام معصوم علیه السلام در هیچ امری به مشاورت نیاز ندارد؛ هرچند برای تربیت مردم و رعایت مصالح دیگر از سنت مشاورت استفاده می‌کند؛ اما رهبر غیرمعصوم باید در هر امری با کارشناسان مشاورت کند؛ زیرا طبق فرض، او در همهٔ امور از دانایی و توانایی کامل برخوردار نیست (همو، ۱۳۸۳، ص ۲۷۵). وقتی بر اساس دستور الهی، حاکم معصوم علیه السلام موظف است با مردم مشاورت کند، حاکم غیرمعصوم سزاوارتر به مشاورت است (همو، ۱۳۹۶، ص ۶۱).

### ۳-۲. اختیارات گستردهٔ حکومت

ولایت عام حاکم و عدم تفکیک میان «امر دینی» و «امر سیاسی» از مهم‌ترین ویژگی‌های نظام‌های سیاسی اقتدارگراست و فرد حاکم به‌تنهایی مسئول تمامی مسائل دینی، سیاسی، اجتماعی، قضایی و... است (فیرحی، ۱۳۸۴، ص ۵۵). بر اساس نظریهٔ «انتصاب» - که آیت‌الله مصباح یزدی از آن جانب‌داری می‌کند - نهاد ولایت فقیه مرکز تصمیم‌گیری سیاسی است (همان، ص ۲۷۶). به‌طور کلی، اختیارات حاکم به دو دستهٔ مالی و غیرمالی تقسیم می‌شود. اختیارات مالی در مرحلهٔ بعد بررسی می‌شوند؛ مواردی از اختیارات غیرمالی ولی‌امر عبارت‌اند از: وضع قوانین حکومتی الزام‌آور؛ مراقبت و نظارت بر اعمال رعیت؛ اجرای حدود، تعزیرات، قصاص و دیات؛ قضاوت در مخاصمات و منازعات رعیت؛ تأسیس ادارات، نهادها و سازمان‌های گوناگون در کشور اسلامی برای ارائهٔ خدمات رفاهی، بهداشتی و مانند آن؛ نصب مسئولین، وزراء، والیان و فرماندهان نیروهای مسلح و دیگر مقامات دولت اسلامی؛ ولایت در جنگ و جهاد ابتدایی و دفاعی (همو، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۴۵۹-۴۶۳). گسترده بودن اختیارات حاکم در حکومت اسلامی را می‌توان معادل «تمرکز قدرت» در رژیم‌های اقتدارگرا دانست؛ چراکه مهم‌ترین شاخصهٔ اقتدارگرایی، تمرکز قدرت است (لینز، ۲۰۰۰، ص ۷۰). رهبر در رژیم‌های اقتدارگرا به‌صورت رسمی محدوده‌ای نامشخص از قدرت و اختیارات را در دست دارد؛ اما او اغلب به‌گونه‌ای کاملاً پیش‌بینی‌شده قدرت را به‌کار می‌گیرد (بروکر، ۲۰۰۰، ص ۲۱).

بر اساس اندیشهٔ سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی، اختیارات حاکم از وصف «گسترده» برخوردار نیست و او مسئولیت تمام مسائل سیاسی و اجتماعی را برعهده ندارد؛ بلکه اختیارات او «محدود» می‌باشد و با توجه به اختیارات و توانمندی‌های مردم در تصدی امور سیاسی و اجتماعی، در شرایط مکانی و زمانی گوناگون تغییر می‌یابد. اهمیت بحث دربارهٔ اختیارات حاکم و مردم - همان‌طور که پیش‌تر به آن اشاره شد - از آن جهت است که برخی گمان می‌کنند مشارکت سیاسی مردم لزوماً زمانی امکان‌پذیر می‌گردد که مشروعیت حکومت (و نه مقبولیت) بر اساس آرای آنان اثبات شده باشد؛ درحالی‌که در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، اولاً مشروعیت الهی



حکومت از چالش و بحران مشروعیت حکومت‌ها جلوگیری می‌کند؛ ثانیاً مشارکت سیاسی مردم در دوران پس از تأسیس حکومت و تصدی مسئولیت‌های سیاسی و اجتماعی، از اهمیت والاتری در مقایسه با استناد مشروعیت حکومت به آرای آنان برخوردار است.

تفکیک میان اختیارات حکومت و مردم، در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، بر اساس یک قاعده عقلی تعیین می‌گردد: «ضرورت ندارد دولت انجام همه کارها و ایفای همه مسئولیت‌های اجتماعی را به‌عهده بگیرد؛ بلکه بسیاری از مسئولیت‌ها را مردم خود می‌توانند عهده‌دار شوند». بنابراین، کارویژه حکومت صرفاً آن دسته از مسئولیت‌های اجتماعی را شامل می‌شود که مردم به‌تنهایی از عهده انجام آن برنمی‌آیند. اگرچه تعیین چنین اموری شاید در جوامع مختلف و شرایط گوناگون تغییر یابد، اما در دیدگاه وی، دو مقوله تأمین «امنیت داخلی و خارجی» و «بهداشت» از اموری‌اند که مردم به‌تنهایی نمی‌توانند در تأمین آن همت گمارند؛ چون دفاع در برابر دشمنان به همه افراد جامعه ارتباط پیدا می‌کند و تحقق آن با اِعمال راهکارهای لازم و ازپیش برنامه‌ریزی شده ممکن می‌گردد. «دولت» به‌نماینده‌گی از «جامعه» با برنامه‌ها و طرح‌های کارآمد و همراهی متخصصان نظامی به شناسایی خطرهای دشمنان و میزان توانمندی آنان می‌پردازد و با فراهم آوردن سلاح و امکانات لازم و آموزش نیروهای انسانی داوطلب، به مقابله با تهدیدهای دشمنان می‌شتابد. اهمیت مقوله بهداشت نیز از آن جهت است که در صورت سهل‌انگاری در آن، تلفات انسانی سهمگینی به بار خواهد آمد و از این‌رو لازم است تا با کاربست شیوه‌های دقیق و تجربه‌شده، از بروز بیماری‌های مهلک جلوگیری شود. با این استدلال، چه‌بسا مقوله بهداشت با امنیت ارتباط یابد. در مقابل، اموری چون ساخت مسکن، پوشاک، اغذیه، تجارت داخلی و خارجی و مانند آن - که از سوی مردم صورت می‌گیرد - دولت صرفاً به‌منظور تنظیم و ایجاد تعادل در عرضه آن و همچنین دعوت مردم جهت محترم شمردن قانون و مقابله با متخلفان می‌تواند نقش‌آفرینی کند؛ همان‌طور که در امور مربوط به تأمین امنیت و بهداشت نیز مردم می‌توانند به‌صورت اختیاری به کمک دولت بشتابند. اموری دیگر، چون آموزش و پرورش و رسیدگی به اقشار محروم، اموری‌اند که هم دولت و هم مردم می‌توانند متصدی آن شوند و فقط در صورتی که مردم به‌طور کامل در تأمین آن مشارکت نکنند، برعهده دولت گذاشته می‌شود. بر این اساس، الگوی حکومت اسلامی از الگوی حکومت‌های توتالیتر، که در آن همه دولت مستقیماً عهده‌دار همه مسائل اجتماعی می‌شود و مردم در انجام اموری چون کشاورزی و صنعت به‌عنوان کارگران و مزدبگیران دولت عمل می‌کنند، فاصله می‌گیرد؛ چراکه اصل در حکومت اسلامی این است: «اموری که از عهده مردم برمی‌آید، به آنها واگذار شود و مالکیت و استقلال مردم محترم شمرده شود» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۵۰-۵۵).

به نظر می‌رسد که ساختار دولت در دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی به حکومت کمینه (حداقلی) (Minimal States) یا حکومت مختلط (Mixed Government) نزدیک باشد. از این‌رو بررسی میزان دیدگاه ایشان با دو الگوی حکومت کمینه و مختلط بایسته است.

الف) نسبت‌سنجی با حکومت کمینه: حکومت کمینه صرفاً وظیفه تأمین و حفظ نظم و امنیت را برعهده دارد و وظایف دیگر، از جمله اجرای قراردادهای اختیاری میان شهروندان خصوصی را نیز بر اساس حفظ نظم به‌اجرا درمی‌آورد. بنابراین تشکیلات نهادی حکومت کمینه به ارتش، پلیس و دادگستری محدود است (هیوود، ۱۳۸۹، ص ۱۴۳). در اندیشه سیاسی *آیت‌الله مصباح یزدی* و بر اساس این قاعده عقلی که امور اجتماعی فقط در صورتی که مردم از عهده‌دار شدن آن امتناع ورزند، تحت تصدی حکومت قرار می‌گیرد، نمی‌توان تعداد ثابت برای وزارتخانه‌ها در نظر گرفت؛ چه‌بسا در شرایطی فقط پنج وزارتخانه برای تأمین نیازهای جامعه کافی باشد که مهم‌ترین آن تأمین امنیت جانی است؛ و صرفاً شرایط و مقتضیات هر جامعه است که تعداد وزارتخانه‌های دولت را تعیین می‌کند. از این‌رو شمارش تعدادی خاص از وزارتخانه در قانون اساسی و پنداشتن آن به‌مثابه امری ثابت، سزاوار نیست و در نظریه سیاسی اسلام نیز هرگز به تعداد وزرا اشاره نشده است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۶۶). گسترده‌سازی حکومت، سه اشکال اساسی دارد: افزایش هزینه‌های حکومت؛ افزایش تخلفات متصدیان حکومت؛ و کاهش آزادی و انتخابگری مردم (همو، ۱۳۹۷، ص ۲۹۸). از این‌رو شاید حکومت کمینه تعبیر مناسبی از حکومت موردنظر *آیت‌الله مصباح یزدی* باشد.

ب) نسبت‌سنجی با حکومت مختلط: دیدگاه مختار *آیت‌الله مصباح یزدی* در زمینه ماهیت حکومت آن است که بر اساس یک قرارداد میان مردم و حکومت، در واقع نوعی تقسیم کار صورت می‌گیرد و بخشی از کارها را حکومت و بخش دیگر را مردم انجام می‌دهند. چنین الگویی از حکومت، بنا به رأی ایشان، در برابر دیکتاتوری و دموکراسی قرار دارد (همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۱۲). با توجه به اینکه شکل معمول حکومت مختلط آن است که قانون‌گذاری در اختیار عناصر دموکرات یا آریستوکرات، و اجرا و رهبری به فرد حاکم تعلق دارد (مورو، ۲۰۰۵، ص ۲۲۸)، و *آیت‌الله مصباح یزدی* نیز مشاورت با مردم در زمینه قانون‌گذاری را می‌پذیرد (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص ۲۹۱)، پس شاید بتوان دیدگاه ایشان را بر حکومت مختلط منطبق دانست.

با این حال، به‌نظر می‌رسد که دیدگاه ایشان با حکومت کمینه و مختلط تفاوت دارد؛ زیرا در زمینه پاسداشت امنیت که مهم‌ترین کارویژه حکومت کمینه است، از نظر *آیت‌الله مصباح یزدی* چه‌بسا مردم نیز با حکومت مشارکت کنند یا حکومت بعضی از مسئولیت‌های اجتماعی دیگر، افزون بر تأمین امنیت را برعهده گیرد. همچنین در حکومت مختلط، صرفاً قدرت میان مردم و حکومت تقسیم شده است و تصدی مسئولیت‌های اجرایی در اختیار اشراف قرار دارد؛ درحالی که بر اساس دیدگاه *آیت‌الله مصباح یزدی*، تصدی بسیاری از امور اجرایی نیز در دست مردم خواهد بود. افزون بر آنکه مهم‌ترین کارویژه حکومت از منظر اسلامی، تأمین مصالح معنوی انسان‌هاست و یکی از عرصه‌های مشارکت مردمی هم کمک کردن مردم به دولت برای پاسداشت شعائر دینی است که در قالب فریضه «مربه‌معروف و نهی‌ازمنکر» تجلی می‌یابد (همو، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۹-۳۱).

به‌رحال در دیدگاه *آیت‌الله مصباح یزدی*، دو چیز سبب کاهش مشارکت مردمی می‌شود: نخست، گسترش نیازها و پیچیده شدن تأمین آنها که عملاً از نقش مردم در صحنه مشارکت سیاسی می‌کاهد و بر نقش‌آفرینی

حکومت می‌افزاید. دوم، ضعیف شدن ارزش‌های اجتماعی از سوی افراد، که سبب می‌شود آنان از برعهده گرفتن مسئولیت امتناع کنند (همو، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۵۸). پس در واقع آنچه از مشارکت مردمی می‌کاهد، ساختار حکومت نیست؛ بلکه یا خود مردم‌اند یا مقتضیات زمانه است.

### نتیجه‌گیری

در این مقاله، میزان انطباق مبانی و مؤلفه‌های اقتدارگرایی بر اساس خوانشی که از سوی دکتر داود فیرحی ارائه شده است، در مورد اندیشه سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی بررسی و ارزیابی گردید. در اندیشه آیت‌الله مصباح یزدی، فرادستی به‌عنوان مهم‌ترین بنیاد اقتدارگرایی، از آن جهت مردود است که انسان‌ها برای تأمین نیازهای خویش و رسیدن به کمالاتشان به صاحب اقتدار مراجعه می‌کنند و تبعیت از او از باب «ضرورت بالقیاس» توجیه می‌شود. در واقع، دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی درباره الزام اخلاقی، در مورد الزام سیاسی نیز صادق است. حق نظارت و انتقاد بر عملکرد حاکم نیز با اقتدار او منافات ندارد؛ زیرا میان تکالیف و حقوق، رابطه تضایف برقرار است. درحالی‌که بر اساس خوانش اقتدارگرایی، رأی مردم (بیعت) در تأسیس حکومت اثربخش نخواهد بود، آیت‌الله مصباح یزدی صرفاً اثربخشی رأی مردم را از مشروعیت حکومت نفی می‌کند؛ چراکه با چالش‌های نظری روبه‌روست؛ اما مقبولیت حکومت فقط بر اساس رأی مردم تحقق می‌یابد و هیچ عامل دیگری در آن اثرگذار نیست. تفاوت مشروعیت و مقبولیت آن است که مشروعیت به ابعاد ذهنی و انتزاعی، و مقبولیت به عالم عینی و عملی مربوط است. بنابراین در فضای واقعیت سیاسی، فقط مردم‌اند که عامل تشکیل حکومت‌ها می‌شوند. بر اساس خوانش اقتدارگرایی، مشاورت با مردم در وضع قوانین ثابت و متغیر انکار می‌گردد؛ اما آیت‌الله مصباح یزدی آن را در حوزه احکام متغیر - که همان احکام حکومتی‌اند - ثابت می‌کند. مردم در وضع احکام حکومتی که با زندگی روزمره آنان ارتباط بیشتری دارد، نقش‌آفرینی می‌کنند و در بعضی شرایط بر حاکم لازم است تا از دیدگاه آنان تبعیت کند. از منظر خوانش اقتدارگرایی، حاکم از اختیارات گسترده در زمینه تمامی مسائل سیاسی و اجتماعی برخوردار است؛ با این حال بر اساس دیدگاه آیت‌الله مصباح یزدی، اختیارات سیاسی و اجتماعی میان مردم و حکومت تقسیم شده است و هر وظیفه‌ای که از عهده مردم بر نمی‌آید، در اختیار دولت قرار می‌گیرد. از این رو دیدگاه ایشان در زمینه ماهیت حکومت، به حکومت کمبینه و مختلط نزدیک می‌شود، نه حکومت‌های تمامیت‌طلب (توتالیتار)؛ هرچند دیدگاه ایشان با دو الگوی مزبور، از این جهت که زمینه مشارکت مردمی را افزون‌تر می‌کند، تفاوت دارد.

## منابع

- آرنت، هانا، ۱۳۸۸، *میان گذشته و آینده: هشت تمرین در اندیشه سیاسی*، ترجمه سعید مقدم، تهران، اختران.
- صدرالمتألهین، محمدابن ابراهیم، ۱۳۶۶، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۸، *ثبته*، قم، بوستان کتاب.
- فیرحی، داود، ۱۳۹۴، *فقه و سیاست در ایران معاصر*، تهران، نی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۸، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، تهران، نی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۴، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران، سمت.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۲، *کاووش‌ها و چالش‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۳، *در پرتو ولایت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *انقلاب اسلامی: جهشی در تحولات سیاسی تاریخ*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *مشکات: جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱ الف، *بزرگ‌ترین فریضه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱ ب، *بهترین‌ها و بدترین‌ها از دیدگاه نهج‌البلاغه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱ ج، *مشکات: اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱ د، *مشکات: نظریه حقوقی اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۱ هـ، *مشکات: نظریه سیاسی اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۳، *مشکات: حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۶ الف، *اخلاق و سیاست: درس‌های اخلاق ماه مبارک رمضان ۱۳۹۶*، پایگاه اطلاع‌رسانی آثار حضرت آیت‌الله مصباح یزدی [mesbahyazdi.ir](http://mesbahyazdi.ir)
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۶ ب، *مشکات: پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۷، *حکیمانه‌ترین حکومت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مک‌کالوم، جرالد کوشینگ، ۱۳۸۳، *فلسفه سیاسی*، ترجمه بهروز جندقی، قم، کتاب طه.
- وودکاک، جورج، ۱۳۶۸، *انارشسیسم*، ترجمه هرمز عبداللهی، تهران، معین.
- هابز، تامس، ۱۳۹۳، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نی.
- همپتون، جین، ۱۳۸۹، *فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.
- هیوود، اندرو، ۱۳۸۹، *سیاست*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، نی.
- Bakunin, Mikhail, 2020, "What is Authority?" The Anarchist Library, <https://theanarchistlibrary.org/library/mikhail-bakunin-what-is-authority>.
- Brooker, Paul, 2000, *Non-Democratic Regimes*, London: Macmillan Press LTD.
- Linz, Juan J. Linz, 2000, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, London, Lynne Rienner Publishers.
- Morrow, John, 2005, *History of western political thought: a thematic introduction*, London, palgrave Macmillan.
- Wolff, Robert Paul, 1998, In: *defense of anarchism*, California, University of California Press.

## کاربست قاعده تولا و تبرا در حوزه سیاست خارجی دولت اسلامی

قاسم شبان‌نیاء رکن‌آبادی / دانشیار گروه علوم سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی \*  
 دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۰۵ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۱

### چکیده

قاعده تولا و تبرا تنظیم‌کننده سیاست خارجی دولت اسلامی است و چهارچوبی برای نوع تعاملات با کشورهای اسلامی و غیراسلامی ارائه می‌دهد. در این مقاله با بهره‌گیری از منابع اسلامی و استنباط از آیات و روایات، برخی از ابعاد کاربرت این قاعده در حوزه سیاست خارجی دولت اسلامی نشان داده شده است. براساس ظرفیتی که این قاعده ایجاد می‌کند، می‌توان در حوزه ساختاری، بلوک‌بندی متمایزی از ساختار کنونی نظام بین‌الملل ارائه داد؛ به گونه‌ای که در یک‌سوی آن با بهره‌گیری از قاعده تولا و با محوریت اشتراکات ایمانی، جریانی همگرا در نظر و عمل، بر پایه اعتقادات مشترک شکل گیرد و به انحاء گوناگون، این جریان ضمن افزایش هم‌افزایی درونی، از راه‌های گوناگون، اقتدار جمعی را حفظ نموده، آن را گسترش دهد. از سوی دیگر، بهره‌گیری از قاعده تبرا، منجر به مرکزشی نظری و عملی با کسانی می‌شود که نه تنها سختی با جریان توحیدی ندارند، بلکه در برابر آن، از هر طریق ممکن، به مقابله برمی‌خیزند.

**کلیدواژه‌ها:** تولا، تبرا، سیاست خارجی، دولت اسلامی، کاربرت.

قواعد فقهی از جمله ظرفیت‌های درونی فقه برای متناسب‌سازی، به‌روزرسانی و پویایی احکام و موازین شریعت اسلام به‌شمار می‌آیند. قواعد فقهی آن دسته احکام کلی هستند که در ابواب گوناگون فقه به کار گرفته می‌شوند و از آن نظر که کلی هستند، بر جزئیاتی که تحت آنها مندرج‌اند، انطباق دارند و براساس آنها می‌توان حکم جزئیات را دریافت (ر.ک: بجنوردی، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۹؛ مصطفوی، ۱۴۲۹ق، ص ۹). پس ملاک قاعده بودن یک چیز آن است که امری کلی باشد که بر مصادیق متعدد منطبق است و از آن فروعات متفاوتی متفرع گردد، و در این جهت فرقی نمی‌کند که آن قاعده فقط در یک باب جاری گردد و یا در ابواب گوناگون (جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۸).

یکی از قواعد فقهی که در حوزه سیاست خارجی دولت اسلامی کاربرد مؤثری دارد، قاعدهٔ تولا و تبراست. براساس این قاعده، از یک‌سو باید نسبت به خداوند، انبیای الهی و ائمه معصوم علیهم‌السلام محبت قلبی داشت و بدان التزام عملی نشان داد و از سوی دیگر، نسبت به دشمنان ایشان و کسانی که مبعوض ایشانند، به‌ویژه کفار و مشرکان، هم در دل و هم در عمل تبرا جست.

اهمیت این قاعده را در ساحت بینشی و رفتاری مسلمانان، می‌توان از تعبیری که در منابع اسلامی در این زمینه وجود دارد، دریافت. براساس نقل امام جعفر صادق علیه‌السلام از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، مطمئن‌ترین دستاویز ایمان، حب و بغض در راه خدا و دوست داشتن اولیای خدا و بیزاری جستن از دشمنان اوست (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۶۵ و ۲۶۴). همچنین اهل‌بیت علیهم‌السلام مرزی برای ایمان قرار داده‌اند که از جمله آن، دوست داشتن دوستداران ایشان و دشمنان‌شان است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۸). در فرمایشی امام رضا علیه‌السلام تصریح کرده‌اند: با کسانی که روایاتی را از ما درخصوص پذیرش تشبیه و جبر جعل کرده و از این طریق عظمت خداوند را زیر سؤال برده‌اند، نباید رابطه مودت‌آمیز داشت، و کسانی که چنین کنند با اهل‌بیت علیهم‌السلام به عداوت برخاسته‌اند و کسانی که نسبت به آنان بغض و عداوت داشته باشند تحت ولایت اهل‌بیت علیهم‌السلام قرار می‌گیرند (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۴۳).

هرچند در آثار متعددی همچون آثار کلامی، فقهی، تفسیری، روایی و تاریخی، از این قاعده به اشکال گوناگون توسط اندیشمندان اسلامی موضوع بحث شده و با روش متناسب هر حوزه، ابعاد متنوعی از این قاعده روشن گردیده، لیکن به‌منظور بهره‌وری بیشتر از ظرفیت این قاعده، لازم است کاربرت‌های این قاعده در عرصه‌های گوناگون اجتماعی تبیین گردد. از جمله این عرصه‌ها، عرصه سیاسی، و به‌ویژه سیاست خارجی است که در آن انواعی از روابط و تعاملات میان مسلمانان و سایر بازیگران بین‌الملل شکل می‌گیرد. بر این اساس، این پژوهش به دنبال پاسخ به این سؤال است که قاعدهٔ تولا و تبرا در چه عرصه‌هایی از حوزه سیاست خارجی دولت اسلامی کارایی دارد؟ و چگونه می‌تواند چالش‌های پیش روی کشور اسلامی در عرصهٔ سیاست خارجی را با بهره‌گیری از ظرفیت این قاعده، برطرف سازد؟

برای پاسخ به این پرسش، ناگزیر باید به کاربردهای وسیع این قاعده در قبال بازیگران روابط بین‌الملل، اعم از مسلمان و غیرمسلمان اشاره نمود و ابعادی از کاربردهای آن را در مواجهه دولت اسلامی با سایر بازیگران روشن ساخت. بدین منظور، ضمن اشاره به ظرفیت این قاعده در تعیین چهارچوبی برای مرزبندی‌ها و بلوک‌بندی‌های بین‌المللی، به کاربرت آن در مواجهه با هریک از جریانات حاضر در صحنه بین‌الملل اشاره خواهد گردید. بنابراین، ابتدا به کاربرت این قاعده در سامان‌بخشی روابط درون جریان الهی اشاره خواهد گردید و سپس به کاربرت آن در چهارچوب‌بندی ضوابط مواجهه با جریان طاغوتی توجه خواهد شد. بدین‌روی دولت اسلامی در حوزه سیاست خارجی خود، به یک منطق و چهارچوبی برای مواجهه با این دو جریان دست خواهد یافت.

### نقش قاعده تولا و تبرا در بلوک‌بندی نظام بین‌الملل

دولت اسلامی در حوزه سیاست خارجی در قبال کنشگران و بازیگران روابط بین‌الملل، متناسب با باورها و پیش‌های اعتقادی خود و نیز براساس نوع رفتاری که از آنان بروز می‌یابد، در درجه نخست، هدف‌گذاری می‌کند و در مرحله بعد، سیاست‌هایی را اتخاذ می‌نماید. براساس مفاد قاعده تولا و تبرا، در حوزه ساختار روابط بین‌الملل، دو بلوک شکل می‌گیرد که دولت اسلامی در قبال هریک از این دو، اهداف و سیاست‌های متمایزی را دنبال می‌کند: الف) در یک بلوک، جریانی تعریف می‌شود که حاکمیت الهی را پذیرفته و با اعتصام به حبل الهی (آل عمران: ۱۰۳)، روابطی مودت‌آمیز و ولایی میانشان برقرار گردیده است. این رابطه ویژه و منحصر به فرد، از نخستین انسان موحد در عالم هستی تا آخرینشان را دربر می‌گیرد و افراد در این جریان، محبت، مودت و ولایت را تنها در میان خود جست‌وجو می‌کنند و در نهایت آن را به خداوند گره می‌زنند. بدین‌روی هر کس در این جریان قرار می‌گیرد سرمنشأ رابطه ولایی‌اش خداوند متعال است (بقره: ۲۵۷) و براساس آن ولایت عظمای الهی، تنها در میان خود، به این رابطه عمیق ولایی تن می‌دهد (انفال: ۷۲؛ توبه: ۷۱).

ب) در بلوک دیگر، جریانی قرار می‌گیرد که سرمنشأ رابطه ولایی بین خود را طاغوت قرار داده است (بقره: ۲۵۷؛ آل عمران: ۶۸ و ۱۲۲؛ جاثیه: ۱۹) و بر آن اساس در میان خود، رابطه ولایی برقرار می‌کند (مائده: ۵۱؛ انفال: ۷۳). رابطه ولایی در این جریان، از منشأ ضلالت (یعنی ابلیس) آغاز شده است و به تمام کسانی که در مقابل جریان الهی موضع منفی یا ستیز دارند، سرایت پیدا می‌کند (کهف: ۵۰). در این جریان نیز افراد در ضلالت خویش و دشمنی با حق و حقیقت، رابطه‌ای کاملاً در هم تنیده دارند. روشن است که مؤمنان با چنین جریانی هیچ‌سختی ندارد و از هرگونه رابطه ولایی با آن نهی شده‌اند.

این دو جریان که شکل‌دهنده دو بلوک در نظام بین‌الملل هستند، هریک خود دارای ریزجریان‌هایی هستند که خود را با شرایط و زمینه‌های جاری در هریک از این دو جریان تطبیق داده‌اند. قاعده تولا و تبرا چهارچوب روابط حاکم بر هریک از این دو بلوک را شکل می‌دهد و رفتارها و ساختارها در روابط بین‌الملل را بر این اساس سامان می‌بخشد.

بنابر قاعده تولا و تبراه، اگر کسانی از اولیای خدا بیزاری جویند و نسبت به دشمنان خدا محبت ورزند، اینان از مرز ایمان خارج‌اند و در جریان باطل و کفر قرار دارند. از رسول مکرم ﷺ سؤال شد که با توجه به جایگاه و منزلتی که شما پیش خداوند دارید، چگونه ممکن است کسی نسبت به شما بغض و عداوت داشته باشند؟ حضرت در پاسخ فرمودند: این‌گونه که نسبت به دوستان ما غضب و نسبت به دشمنان ما محبت روا دارد (امام حسن عسکری، ۱۴۰۹ق، ص ۵۸۴).

بنابر فرمایشی از امام باقر علیه السلام، یک دسته از کسانی که اعمالشان به هیچ وجه قبول نمی‌گردد، کسانی هستند که می‌میرند در حالی که نسبت به اهل‌بیت علیهم السلام در قلبشان بغض دارند و نیز کسانی که دشمنان اهل‌بیت علیهم السلام را دوست بدارند و ولایت ایشان را ترک گویند (حلی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴۷).

همچنین امام صادق علیه السلام تصریح فرمودند: هر کس با کسی که عیب بر اهل‌بیت علیهم السلام می‌گیرد هم‌شین شود، یا مدح کسی را گوید که بدگویی ایشان می‌کند، یا با کسی ارتباط برقرار کند که از تباطش را با ایشان قطع کرده، یا با کسی که رابطه با ایشان برقرار کرده است قطع رابطه کند، یا دشمنشان را دوست بدارد، یا دوست ایشان را دشمن بداند، به خدا کافر شده است (ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۵۶).

## کاربست تولا در سیاست خارجی دولت اسلامی

### الف) نقش تولا در همگرایی مؤمنانه

از جمله کارکردهای تولا آن است که محوری برای وحدت ایمان‌آوردندگان به خداوند در اختیار قرار می‌دهد و آنان را در هر نقطه از جهان قادر می‌سازد با حرکت حول حبل‌الاهی و حاکمیت خدای یگانه، به پیوندی ناگسستنی دست یابند. اعتقادات مشترک، شریعت مشترک، آمال و آرمان‌های مشترک و البته به تبع آن، دشمنان مشترک - که از لوازم تولا است - زمینه‌ساز یکپارچگی مؤمنان بر مبنای اشتراکات ایمانی است. براساس آیه شریفه «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَ لَا تَفَرَّقُوا وَ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ اِذْ كُنْتُمْ اَعْدَاءَ فَاَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَاصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ اِخْوَانًا وَ كُنْتُمْ عَلٰی شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَاَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ اٰيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ» (آل عمران: ۱۰۳)، چنگ زدن به ریسمان‌الاهی بستر مناسبی برای وحدت جوامع اسلامی و تحقق حاکمیت روح برادری در میان موحدان است. برخی مراد از «حبل» را دین اسلام دانسته‌اند (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۸۵).

علامه طباطبائی در *المیزان* حبل‌الاهی را قرآن کریم می‌داند که بندگان را به خداوند، و زمین را به آسمان پیوند می‌دهد. البته این منافاتی ندارد که در کنار قرآن کریم، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و نیز اهل‌بیت علیهم السلام مصداق دیگری از حبل‌الاهی باشند (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۳۶۹). در آیه شریفه «اِنَّ هٰذِهِ اُمَّتُكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً وَّ اَنَا رُبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (انبیاء: ۹۲)، خداوند متعال دستورات خود را محور حرکت جامعه اسلامی قرار داده و بر این اساس، بر امت یکپارچه



اسلامی تأکید کرده است. حتی در جایی که اختلافی میان مؤمنان بروز پیدا می‌کند، اقتضای توحید و پذیرش حاکمیت الهی آن است که این اختلافات در چهارچوب فرامین الهی حل و فصل شود: «وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ» (شوری: ۱۰). در آیه «فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ» (نساء: ۵۹) نیز بر رفع اختلافات در چهارچوب موازین شرع و منطبق با خواست خدا و رسولش تأکید شده است.

از این آیات استفاده می‌شود که ملاک واقعی همبستگی انسانی، نه هم‌خون بودن و هم‌سرزمین بودن، بلکه هم‌عقیده بودن بر محوریت ولایت الهی است. البته حرکت در چهارچوب ولایت الهی، اولاً مستلزم شناخت صراط مستقیم و حرکت در مسیر آن، و ثانیاً پرهیز از پیمودن راه‌های انحرافی است (انعام: ۱۵۳). در آیاتی همچون «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ ادْعُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ» (نحل: ۳۶)، در کنار ضرورت عبودیت خداوند، به ضرورت اجتناب از طاغوت نیز اشاره شده است؛ زیرا اینها، دو روی یک سکه‌اند.

پذیرش حاکمیت الهی که از لوازم غیرقابل انفکاک تولا است، مستلزم پذیرش حاکمیت کسانی است که از ناحیه خداوند امر و ولایت به ایشان واگذار گردیده است تا آنان همچنان نقش وحدت‌بخشی را در جامعه اسلامی ایفا کنند. در قرآن کریم، علاوه بر اینکه پیامبر اکرم ﷺ الگوی تمام کسانی معرفی می‌شود که مسیر عبودیت خدا را طی می‌کنند (احزاب: ۲۱)، بر امتثال اوامر ایشان و پرهیز از تخلف از فرامین آنها تأکید شده است (برای نمونه، رک: نساء: ۵۹ و انفال: ۱۳؛ توبه: ۶۳؛ فتح: ۱۷؛ احزاب: ۳۶؛ مائده: ۹۲؛ نور: ۵۴؛ محمد: ۳۳). این جایگاه محوری حضرت باعث ایجاد وحدت و همدلی در جامعه اسلامی گردید. حضرت علی علیه السلام در خصوص برکت وجودی پیامبر اکرم ﷺ در وحدت‌بخشی به جامعه آن زمان فرمودند: «دَفَّنَ اللَّهُ بِهِنَّ الضَّغَائِنَ وَ أَطْفَأَ بِهِنَّ التَّوَائِرَ أَلْفَ بِهِنَّ إِخْوَانًا وَ فَرَّقَ بِهِنَّ أَقْرَانًا» (نهج البلاغه، ۱۴۱۵ق، خ ۹۶، ص ۱۷۸).

اهل بیت علیهم السلام نیز به مثابه کانون وحدت‌بخش، سهم بزرگی در انسجام‌بخشی به جامعه اسلامی در قالب تولا دارند. امام صادق علیه السلام در عبارت: «نَحْنُ حَبْلُ اللَّهِ الَّذِي قَالَ: وَ اغْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَ لَا تَفَرَّقُوا» (کوفی، ۱۴۱۰ق، ص ۹۱) به این حقیقت اشاره کرده‌اند. در فرمایشی از امام باقر علیه السلام در ذیل عبارت «لَا تَفَرَّقُوا» در آیه‌ای که پیش از این ذکر گردید، آمده است: «إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَ تَعَالَى - عَلِمَ أَنَّهُمْ سَيَفْتَرِقُونَ بَعْدَ نَبِيِّهِمْ وَ يَخْتَلِفُونَ فَهَاهُمْ عَنِ التَّفَرُّقِ - كَمَا نَهَى مَنْ كَانَ قَبْلَهُمْ - فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَجْتَمِعُوا عَلَيَّ وَ آيَةَ آلِ مُحَمَّدٍ علیهم السلام وَ لَا يَتَفَرَّقُوا» (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۰۸).

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در حدیث ثقلین، اهل بیت علیهم السلام را در کنار قرآن، دو محور از هم جدانشدنی معرفی کردند و تمسک به آنها را مایه هدایت و در نتیجه، وحدت امت را بر محوریت قرآن و عترت دانستند (ابن حیون مغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۲۸). بدین‌روی در خطاب آن حضرت به اهل بیت علیهم السلام آمده است که شما همان اهل‌اللهی هستید که به برکت وجودتان نعمت کامل گشت، پراکندگی برطرف شد و اتحاد کلمه پدید آمد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۴۶).

## ب) نقش تولا در رفع تنش‌ها و اختلافات میان کشورهای اسلامی

تولا از طریق ایجاد رابطه پایدار و مبتنی بر ولایت الهی، نه تنها زمینه‌های همگرایی میان کشورهای اسلامی را برپایه اعتقاد به ولایت الهی فراهم می‌کند، بلکه زمینه‌ساز رفع اختلافات و تنش‌ها در میان آنان می‌گردد. براساس آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَ لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمُ عَدُوٌّ مُّبِينٌ» (بقره: ۲۰۸)، اهل ایمان به زندگی مسالمت‌آمیز در کنار یکدیگر و پرهیز از اختلافات شیطانی مأمور گردیده‌اند. در آیه شریفه «إِنَّ الَّذِينَ فَرَقُوا دِينَهُمْ وَ كَانُوا شِيعَةً لَسْتُ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» (انعام: ۱۵۹) نیز به عاقبت کسانی اشاره شده است که دین خدا را پراکنده کردند و گروه گروه شدند.

از جمله وظایف کشور اسلامی در این زمینه آن است در صورت وجود اختلاف میان مسلمانان، برای رفع آن تلاش کند و حتی با کسی که همچنان بر اختلاف و قتال اصرار دارد، مقاتله نماید تا به امر خدا تن دهند (حجرات: ۹ و ۱۰). اساساً رفع اختلافات مسلمانان علاوه بر افزایش همگرایی میان آنان، سبب بهره‌گیری از ظرفیت‌های یکدیگر خواهد شد و این امر زمینه قدرت افزون‌تر کشورهای اسلامی را در عرصه بین‌الملل فراهم خواهد کرد. بدین‌روی در متون دینی برای رفع اختلافات میان مسلمانان، پاداش عظیمی در نظر گرفته شده است. امام باقر علیه السلام نیز در خصوص ایجاد الفت و انس میان محبان اهل بیت علیهم السلام فرمودند: «فَرَحِمَ اللَّهُ امْرَأً أَلْفَ بَيْنٍ وَلَيْسَ لَهَا يَا مَعْشَرَ الْمُؤْمِنِينَ تَأَلَّفُوا وَ تَعَاطَفُوا» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۷، ص ۵۱).

## ج) نقش تولا در حمایت مسلمانان از یکدیگر

قاعده تولا، بازیگران جبهه ایمانی در عرصه روابط بین‌الملل، اعم از کشورها، سازمان‌ها و افراد را به سمت تقویت و حمایت‌های همه‌جانبه از یکدیگر سوق می‌دهد. بر حمایت مسلمانان از یکدیگر در عرصه جهانی، در منابع اسلامی در قالب‌های گوناگون تأکید شده است.

یاری‌رسانی و حمایت از برادران ایمانی به قدری حائز اهمیت است که در برخی روایات، پیامد عدم یاری‌رسانی به برادر دینی، خارج شدن از ولایت الهی دانسته شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۳۸۶). در برخی روایات، از جمله ویژگی‌های مؤمنان، حمایت و پشتیبانی از یکدیگر در برابر مصائب، مشکلات و چالش‌ها ذکر شده و این ویژگی به سبب قرابت ایمانی است که آنها با یکدیگر پیدا کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۱۵۰؛ ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۷۷؛ طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص ۱۰۶). مطابق روایاتی نیز از جمله حقوق مؤمنان بر یکدیگر، یاری و حمایت از همدیگر معرفی شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶۶). معصومان علیهم السلام در بیانات خود، وعده پاداش دنیوی و اخروی به کسانی داده‌اند که به حمایت از برادران ایمانی خود اقدام می‌کنند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۳۷۲ و ۳۸۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶۷؛ ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۷۷). همچنین وعده عقاب و عذاب دنیوی و اخروی به کسانی داده‌اند که در هنگام ضرورت، حمایتی از برادران ایمانی خود نمی‌کنند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۲۶۹ و ج ۱۶، ص ۳۸۵ و ۳۸۶؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۹۹). اهمیت کمک به برادران ایمانی تا

آنجاست که حتی در برخی روایات، پیامد عدم یاری‌رسانی به برادر دینی، خارج شدن از ولایت الهی دانسته شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۳۸۶).

درخصوص حمایت مسلمانان از یکدیگر، دو نکته حائز اهمیت است:

نخست آنکه همان‌گونه که در میان آحاد مسلمانان باید روحیه حمایت‌گری در قالب خدمت‌گزاری و خدمت‌رسانی جریان داشته باشد، در میان کشورهای اسلامی نیز این ویژگی ضرورت دارد؛ زیرا وجود مرزهای اعتباری، میان مسلمانان فاصله حقیقی ایجاد نمی‌کند و باید فرهنگ خدمت‌رسانی میان این دسته از کشورها حاکم باشد.

دیگر آنکه همان‌گونه که حمایت و یاری‌رسانی به مسلمانان از لوازم قاعده تولا است، باید از هرگونه اقدام منجر به تضعیف مؤمنان نیز پرهیز کرد. از همین روست که در فرمایش امام صادق علیه السلام آمده است: «مَنْ أَعَانَ عَلَى مُؤْمِنٍ بِشَطْرِ كَلِمَةٍ لَقِيَ اللَّهَ - عَزَّ وَجَلَّ - وَ بَيْنَ عَيْنَيْهِ مَكْتُوبٌ آيسُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ» (همان، ج ۱۲، ص ۳۰۴). البته این حمایت‌ها باید در قالب موازین و احکام شریعت باشد، نه در قالب گناه و معصیت. براساس آیه شریفه «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ» (مائده: ۲)، مسلمانان از یک‌سو، به کمک یکدیگر در برّ و تقوا امر شده‌اند و از سوی دیگر از یاری و همکاری در گناه و خصومت منع گردیده‌اند.

#### د) نقش تولا در رفع و کاهش آلام مسلمانان

قاعده تولا مستلزم توجه مسلمانان به دردها و رنج‌هایی است که هریک از اهل ایمان در اقصا نقاط جهان با آن مواجه می‌شوند. براساس پیوند عمیقی که تولا میان مسلمانان ایجاد می‌کند، مسلمانان و به‌ویژه دولت اسلامی، نسبت به رنج‌ها، دردها، تهدیدها و سختی‌هایی که بر دیگر مسلمانان وارد می‌آید، مسئول است. در منابع اسلامی، این مسئولیت ابعاد و مراتب متفاوتی دارد:

۱. اولین سطح مسئولیت در برابر آلام مسلمانان، احساس تکلیف و مسئولیت در برابر آن است. بدین‌روی خداوند متعال خود فرموده است که هیچ‌گاه کسی نخواهد بخشید که با شکم سیر بخوابد، درحالی‌که در کنارش مؤمن گرسنه‌ای باشد (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۹۷). در روایات متعددی نیز تصریح گردیده است: کسی که در صبح و شب خود، به امور مسلمانان توجهی نداشته باشد، رابطه ولایی میان او و سایر مسلمانان قطع می‌شود و او دیگر مسلمان قلمداد نمی‌گردد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶۳؛ ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۸). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مثال مؤمنان در نیکی و مهرورزی به یکدیگر را همچون مثال پیکری دانسته‌اند که چون عضوی از آن به درد آید، سایر اعضای آن دچار بی‌خوابی و تب گردد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۱۵۰). همچنین ایشان به مؤمنان توجه داده‌اند که اگر در راه خداوند متعال به یکدیگر محبت ورزند و اظهار دوستی و صفا نمایند، همچون جسد واحدی خواهند بود که اگر موضعی از بدن یکی از آنها به درد آید، درد آن موضع را دیگران نیز درک خواهند کرد (کراچکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۵۲).

۲. مؤمنان، در صورتی که در قبال حزن و اندوه مسلمانان احساس وظیفه کند، در گام اول برای رفع آلام و رنج‌هایی مسلمانان به یاری آنها خواهد شتافت. براساس فرمایش رسول اکرم ﷺ هر کس اندوهی را از مؤمنی برطرف کند خداوند ۷۲ اندوه از اندوه‌های آخرت و ۷۲ اندوه از اندوه‌های دنیا را برایش برطرف می‌کند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۳۷۲). قابل ذکر است که تعداد اندوه دنیوی و اخروی که در روایت ذکر شده، حاکی از فراوانی آن است. امام صادق ﷺ نیز بشارت به نزول رحمت‌های الهی، اعم از دنیوی و اخروی، به سبب فریادرسی مؤمنان داده‌اند (همان، ص ۳۷۰). براساس فرمایش امام رضا ﷺ، اقدام برای رفع شداید هر مؤمنی را موجب خشنودی قلب او در قیامت دانسته‌اند (همان، ص ۳۷۲). فریادرسی مؤمن تا آن حد اهمیت دارد که بنابر فرمایش رسول مکرم ﷺ، جایگاه فرد را در روز قیامت تا مقام شفیعان ارتقا می‌بخشد (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۵۶). همچنین کمک به برطرف کردن اندوه مؤمنان در فرمایشی از حضرت علی ﷺ از کفاره گناهان کبیره شمرده شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۳۷۳).

۳. علاوه بر تلاش در برطرف کردن درد و رنج مسلمانان، در گام بعدی، تأمین نیازهای آنان ضرورت می‌یابد. از همین روست که در روایات متعددی، بر تأمین حوائج نیازمندان تأکید شده است. برخی روایات، از جمله حقوق مؤمنان بر یکدیگر را تأمین حوائج ضروری آنان دانسته است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷۰). در روایاتی بر تأمین نیاز مؤمنان، پاداش‌های دنیوی یا اخروی و یا هر دو بشارت داده شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۳۶۷؛ ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۷۴).

از سوی دیگر، در روایاتی، به سبب بی‌توجهی به حاجات مؤمنان، وعده عذاب سخت دنیوی یا اخروی و یا هر دو داده شده است (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۷۵؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۹۸). حتی براساس فرمایش امام صادق ﷺ، برآورده نکردن احتیاجات مؤمنان، چه او خود قادر به برآوردن آن حاجات باشیم، چه با کمک غیر، در حکم خیانت به خدا و رسولش و مستوجب عقاب سنگین به‌شمار آمده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۶۷).

همواره قاعده‌تولا دو سویه دارد: عمل به وظیفه در قبال اهل ولایت، مستوجب ثواب و پاداش خواهد بود و نادیده انگاشتن آن مستوجب عقاب خواهد گردید؛ بدین‌روی امام موسی بن جعفر ﷺ علاوه بر اینکه گام برداشتن برای تأمین حاجت مؤمنان را سبب نیل به ولایت اهل‌بیت ﷺ و وصول به ولایت‌الله دانسته‌اند، بی‌تفاوتی در برابر حوائج آنها را نیز سبب نزول عذاب‌های الهی شمرده‌اند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۳۶۰).

ابعاد سیاسی و حکومتی حمایت از رنج‌دیدگان از نظر اهل‌بیت ﷺ مغفول نمانده است. از همین‌رو حضرت علی ﷺ تصریح فرموده‌اند: کسی که عهده‌دار مسئولیتی از امور مسلمانان گردیده است، نباید نسبت به حوائج مسلمانان بی‌تفاوت باشد، وگرنه دچار خشم و غضب الهی خواهد شد (طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص ۳۱۶).

از اشاره‌ای که به مفاد برخی روایات در این زمینه شد، می‌توان دریافت که در این مسئله با دو نوع بیان مواجه هستیم: در برخی از روایات، ثواب و پاداش، بر تأمین حوائج مؤمنان مشروط دانسته شده است، اما برخی روایات،

حتی تلاش برای تأمین حوائج مؤمنان را هم دارای پاداش دانسته‌اند. براساس فرمایشی از امام باقر<sup>علیه السلام</sup>، گام برداشتن برای تأمین حاجت مؤمنان هم موجب استحقاق بهشت می‌شود، چه انسان بتواند حاجت مؤمنی را برآورد و چه نتواند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۳۶۰).

#### ه) نقش تولا در شکل‌گیری روابط مبتنی بر حسن اعتماد

ازجمله استلزامات تولا، که می‌تواند در شکل‌گیری روابط میان کشورهای اسلامی بر پایه اعتماد به یکدیگر نقش تعیین‌کننده‌ای داشته باشد، حسن ظن نسبت به برادران ایمانی و پرهیز از سوءظن نابجاست. در روابط میان کشورهای اسلامی، اصل بر اعتماد و حسن ظن است، اما مسلمانان در قبال غیرمؤمنان، به‌ویژه معاندان و دشمنان اسلام، اصل را باید بر عدم اعتماد و سوءظن بگذارند. از این‌رو، در قرآن کریم، ظن ناروا نسبت به مؤمنان از گناهان شمرده شده است، به‌ویژه ظنی که منجر به تجسس و غیبت برادر ایمانی گردد (حجرات: ۱۲).

حضرت علی<sup>علیه السلام</sup> به مؤمنان توصیه فرموده‌اند در مواجهه با رفتارها و سخنان مؤمن با حسن ظن برخورد کنید و تا جایی که می‌توان درباره عمل مؤمنی احتمال نیک داد، نباید به آن گمان بد برد (نهج البلاغه، ۱۴۱۵ق، ح ۳۶۰، ص ۷۳۰). در فرمایش دیگری، حضرت توصیه فرموده‌اند برای اینکه زمینه بدبینی نسبت به مؤمن فراهم نشود سخنان بی‌پایه و اساس دیگران درباره او را کنار زنید و به آن اهمیتی ندهید (همان، خ ۱۴۱، ص ۲۵۹). براساس فرمایش امام صادق<sup>علیه السلام</sup> نیز، خداوند عمل مؤمن را که در آن گمان سوء نسبت به مؤمنی باشد، نمی‌پذیرد (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۹۹).

حسن ظن در برابر عمل و رفتار مؤمنان و مسلمانان در هر مرز و بومی زمینه شکل‌گیری روابط مبتنی بر حسن اعتماد را فراهم می‌سازد، لیکن در برابر جریان غیر ایمانی که به خصومت با کشور اسلامی مبادرت ورزیده است، باید سوءظن داشت، به‌ویژه در زمان صلح که لازم است در این زمینه دقت بیشتری به خرج داد. از این‌رو حضرت علی<sup>علیه السلام</sup> نسبت به دشمن، به‌ویژه پس از صلح، به‌شدت هشدار داده‌اند؛ زیرا گاهی دشمن نزدیک می‌شود تا مسلمانان را غافلگیر کند. در چنین حالتی باید دوراندیش بود و از حسن ظن پرهیز کرد (نهج البلاغه، ۱۴۱۵ق، ن ۵۳، ص ۶۱۲).

#### و) نقش تولا در تقویت امنیت و مصونیت‌های اجتماعی

یکی از لوازم باور به اصل تولا، باور به مصونیت و حرمت مؤمنان است؛ زیرا رابطه عمیق ولایی در میان مؤمنان متفرع بر حرمت قائل شدن برای جان، مال و عرض آنان است و همین باور است که می‌تواند امنیتی پایدار براساس باورهای ایمانی به همراه داشته باشد. در منابع اسلامی، به رابطه عمیق ولایی از طریق رعایت حرمت مؤمنان تصریح گردیده است.

آیه شریفه «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ» (مائده: ۴۵) ناظر به حرمت جان افراد و مشروعیت حکم قصاص در ادیان آسمانی غیر

از اسلام است. از خطاب در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرْ بِالْحَرْ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأُنْثَى» (بقره: ۱۷۸)، علامه طباطبائی استفاده نموده است که مسلمان در مقابل مسلمان قصاص می‌شود و این آیه نسبت به حرمت جان غیرمسلمانان، همچون اهل ذمه ساکت است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۴۳۲). در روایتی از امام صادق علیه السلام نیز تصریح شده است که این آیه مخصوص جماعت مسلمانان است (عروسی حویزی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۵۶). در آیه شریفه «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً» (نساء، ۹۲)، خداوند متعال به مؤمنان اجازه قتل مؤمنی را نمی‌دهد، مگر آنکه کسی از روی خطا و اشتباه مرتکب آن شده باشد که در این صورت، براساس عبارات بعدی آیه شریفه، برای آن خطا و اشتباه مجازاتی در نظر گرفته است، اما وی کشته نمی‌شود. براساس فرمایشی از رسول گرامی صلی الله علیه و آله عواقب منفی کشتن مؤمن نزد خداوند شدیدتر از نابودی دنیاست (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۸، ص ۲۰۷).

علاوه بر جان، اموال مسلمانان هم، چه در درون مرزهای جغرافیایی کشور اسلامی باشد و چه در خارج آن، حرمت دارد و تصرف در آن بدون اذن مالکش مشروع نیست. بدین‌روی در منابع اسلامی نسبت به تعرض به اموال مسلمانان و مؤمنان هشدار داده شده و بر حرمت مال مسلمانان تأکید شده است.

رسول مکرم صلی الله علیه و آله علاوه بر جان مؤمن، به حرمت مال او نیز تصریح فرموده‌اند (طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص ۱۰۶). مطابق فرمایش آن حضرت در حجة‌الوداع، خون مسلمان و مال او حلال نیست، مگر آنکه با اختیار خود او باشد. در فرازی از خطبه حجة‌الوداع آمده است: «إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَ أَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحَرَمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِى شَهْرِكُمْ هَذَا فِى بَلَدِكُمْ هَذَا» (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۸، ص ۲۰۶).

در منابع اسلامی، به شدت از دشنام‌گویی و ناسزا گفتن به یکدیگر نهی شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۲۹۷؛ طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص ۱۰۵؛ برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۱۰۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶۶). رسول مکرم صلی الله علیه و آله دشنام‌گویی به مؤمن را موجب فسق، و قتال با او را سبب کفر، و خوردن گوشتش (از طریق غیبت) را معصیت، و حرمت مال او را مانند حرمت خونس دانسته‌اند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۲۹۷).

علاوه بر این، آبروی مؤمن نیز به سبب رابطه ولایی حرمت می‌یابد و نمی‌توان متعرض آن گردید. در روایات، تکریم مؤمنان در حکم تکریم خداوند متعال دانسته شده است (همان، ج ۱۶، ص ۳۷۶). همچنین در روایتی از رسول مکرم صلی الله علیه و آله آمده است: هر کس با سخنی ملامت‌آمیز برادر مؤمنش را تکریم نماید و اندوهش را برطرف سازد، همواره تا زمانی که در این حال است، در سایه رحمت واسعه الهی به سر خواهد برد (همان).

از سوی دیگر، از هرگونه رفتاری که منجر به تحقیر و توهین مؤمنان می‌شود، در اسلام مذمت گردیده و از آن نهی شده است. در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءِ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَ لَا تَكْلِمُوا أَنْفُسَكُمْ وَ لَا تَنَابَرُوا بِاللِّقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَ مَنْ لَّمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (حجرات: ۱۱)، از هرگونه تحقیر و اهانت دیگران نهی شده است. به بیان تفسیر المیزان، در

این آیه، «سخریه» به معنای استهزا (یعنی ذکر چیزى که موجب تحقیر انسان می‌شود)، «لمز» به معنای مطرح کردن عیوب دیگران، و «تنابز باللقاب» صدا کردن یکدیگر با القاب بد، مثل «فاسق» و «سفیه» است (طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۸، ص ۳۲۱).

در ابواب گوناگون کتب روایی نیز در روایات بسیاری بر ضرورت حفظ حرمت مؤمنان تأکید شده است. در برخی از آنها از هرگونه تحقیر و ذلیل شمردن مؤمنان، حتی فقرایشان به شدت نهی شده است (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۵۲۳؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۲۶۶، ۲۶۷ و ۲۷۰). در برخی روایات، کوچک کردن مؤمن در حکم جنگ با خدا شمرده است (همان، ص ۲۶۶، ۲۶۸، ۲۶۹ و ۲۷۱). براساس برخی روایات، اقتضای رابطه برادری مسلمانان با یکدیگر آن است که در غیاب یکدیگر، از هم بدگویی نکنند؛ همان‌گونه که نباید به هم خیانت ورزند، خدعه نمایند، به هم ظلم کنند و یکدیگر را تکذیب نمایند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶۶؛ طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص ۱۰۴). در روایاتی عدم جواز تهمت به یکدیگر از حقوق مسلمانان نسبت به یکدیگر شمرده شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۷۰). در روایات بسیاری بر ضرورت پوشاندن عیوب مؤمنان تأکید شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۳۷۱، ۳۷۹؛ طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص ۱۰۵).

این‌همه تأکید بر جان، مال و حیثیت مسلمانان و مؤمنان در منابع اسلامی نشان از اهمیت فزاینده تولا در میان احکامی دارد که خداوند مکلفان را وادار به رعایت آنها کرده و حفظ این حرمت‌هاست که امنیت اجتماعی را در میان مسلمانان به ارمغان می‌آورد.

## کاربست تبرا در سیاست خارجی دولت اسلامی

### الف) نقش تبرا در تقویت روحیه سلطه‌ستیزی

همواره تاریخ شاهد حضور جریاناتی در عرصه بین‌الملل با عناوینی همچون «سلطه‌گر، سلطه‌ستیز، سلطه‌پذیر و سلطه‌گریز» بوده است. قاعده تبرا متضمن نفی هرگونه سلطه‌گری براساس خوی قدرت‌طلبی و استکبار آدمیان است و چون طاغوت به پشتوانه کفر و شرک، به دنبال سلطه‌گری و قدرت‌طلبی برخی انسان‌ها بر انسان‌های دیگر است، از این‌رو هرگونه سلطه کفار و مشرکان که زمینه‌ساز سلطه طاغوت در حوزه‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و امنیتی و نیز اقتصادی باشد در اسلام نفی شده است.

به‌منظور مقابله با سلطه‌گری، اسلام در درجه نخست، مسلمانان را موظف می‌سازد تا از استیلاى کفار بر ایشان جلوگیری نمایند: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء: ۱۴۱). در صورت تسلط کفار و مشرکان بر مسلمانان در حوزه‌های گوناگون، آنان حریم مقدسات مسلمانان را خواهند شکست و برای اینکه از دین در جامعه اثری باقی نماند، تلاش خواهند کرد تا مسلمانان را نیز به‌سوی آیین انحرافی خود سوق دهند: «إِنْ يَتَّقُواكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَ يَسْطُورُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَسْئَلْتَهُم بِالسُّوءِ وَ وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ» (ممتحنه: ۲).

اسلام در درجه بعد، به منظور مقابله با سلطه اجانب، مسلمانان را مکلف می‌سازد تا با حفظ و تقویت برتری خود نسبت به کفار و مشرکان، به آنان مجال ندهند که حتی به فکر غارت و چپاول منابع مادی و معنوی مسلمانان بیفتند. در روایتی از حضرت رسول اکرم ﷺ آمده است: «الاسلام یعلو و لایعلی علیه» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۶، ص ۱۴). بنابراین، اصل نفی سلطه، که برآمده از قاعده «تبرا» است، راه هرگونه نفوذ و تسلط حکومت‌های کفر و شرک را بر کشورهای اسلامی و اتحاد مسلمانان مسدود کرده است. در نتیجه غیر مسلمانان تحت هیچ شرایطی و در هیچ زمینه‌ای نباید بر مسلمانان چیرگی داشته باشند (ضیائی بیگدلی، ۱۳۶۶، ص ۵۱). براساس همین قاعده، حضرت امام خمینی ﷺ حکم به وجوب خودداری از قراردادهایی داده‌اند که با انعقاد آنها، زمینه تسلط سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی کفار فراهم می‌شود (موسوی خمینی، بی تا، ج ۱، ص ۴۸۶، مسئله ۵ و ۶).

### ب) نقش تبرا در استقلال همه‌جانبه کشور اسلامی

تبرا متضمن نوعی غیریت‌سازی است نسبت به کسانی که با حاکمیت خداوند و اولیایش سر ستیز دارند. از این رو، از جمله کاربردهای قاعده «تبرا» نفی وابستگی یک‌جانبه نسبت به غیرمسلمانان و استقلال همه‌جانبه آنان نسبت به جریانات سلطه‌گر در حوزه بین‌الملل است. خداوند متعال از دولت اسلامی می‌خواهد در مواجهه با کشورهای گوناگون، مراقب عزت خود باشد، آن را تنها در جبهه ولایی مؤمنان - و نه در جای دیگر - جست‌وجو نماید و این مبنای اصلی استقلال در اسلام بر پایه تبرا است: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون: ۸).

در منابع اسلامی، به برخی از استلزامات و کاربردهای تبرا، که رعایت هر یک از آنها ظرفیتی برای استقلال کشور اسلامی در قبال کشورهای سلطه‌گر ایجاد می‌کند، اشاره شده است. در اینجا به اهم آنها اشاره می‌شود:

۱. عدم اعتماد بر کفار و مشرکان معاند در هنگام مواجهه با آنان در زمان صلح و جنگ (آل عمران: ۱۱۸)، زمینه نفی وابستگی کشور اسلامی به اجانب را فراهم می‌کند. در مقابل، اعتماد به آنان و محرم اسرار قرار دادن آنان، زمینه‌ساز نفوذ ایشان در کشور اسلامی و در نتیجه، سلب استقلال کشور اسلامی را موجب خواهد گردید. در آیه شریفه «وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَيَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ» (هود: ۱۱۳) خداوند متعال از هرگونه اتکا به دشمن نهی کرده است.

۲. نفی پذیرش ولایت غیرمسلمانان بر مسلمانان، از جمله سازوکارهای استقلال کشور اسلامی در مواجهه با سلطه همه‌جانبه اجانب است. از این رو، در قرآن کریم، هم از رابطه ولایی با اهل کتاب نهی شده است (مائده: ۵۱)، هم کفار (نساء: ۱۴۴؛ ممتحنه: ۱۳) و هم با مشرکان (توبه: ۲۸). حتی در برخی آیات به طور مطلق از هرگونه رابطه ولایی با غیر مسلمانان نهی گردیده است (مجادله: ۲۲). از آیات ناهمی پذیرش تولای کفار و مشرکان، می‌توان استفاده کرد. «مؤمنان نه تنها ولایت کافران را نمی‌پذیرند، به آنان مودت نیز ندارند؛ یعنی هیچ‌یک از مراحل سه‌گانه «مودت»، «تولا» و «اتخاذ ولی» را ندارند. حتی اصل مودت را ندارند که پایین‌ترین مرحله است، چه رسد به «تولا» یا «اتخاذ ولی» که مستحکم‌ترین رابطه است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۳).



براساس آیه شریفه «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِى شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَ يُحَذِّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ إِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (آل عمران: ۲۸)، مؤمنان حق ندارند کفار را ولّی خود بگیرند و اگر کسی چنین کند، رابطه ولایه او با خدا منقطع می‌گردد، مگر آنکه پذیرش ولایت آنان از روی تقیه و برای حفظ جان باشد. برخی از آیه شریفه فوق استفاده کرده‌اند که بنابر توصیه قرآن، «رابطه با کافران نباید از رابطه با مسلمانان سبقت گیرد و درهرحال، حق تقدّم برقراری روابط با مسلمین باید محفوظ بماند و روابط با غیر مسلمانان نباید پررنگ‌تر از روابط مسلمین گردد» (علوی، ۱۳۸۵، ص ۳۴). این درحالی است که آیه شریفه به‌هیچ‌وجه درصدد بیان تقدم رابطه با مسلمانان نیست، بلکه درصدد بیان این نکته است که رابطه ولایه با کفار مطلقاً ممنوع است.

البته نفی رابطه ولایه با کفار به معنای در پیش گرفتن رویکرد خصمانه در قبال آنان نیست، بلکه بدان معناست که نباید با آنان آنچنان در آمیخت که مسلمانان هویت اسلامی خود را از دست دهند و آن تمایزات اساسی و اصولی را فراموش کرده، آنان را همچون خویش بپندارند تا در نتیجه به تدریج آنان زمینه نفوذ خود را در میان مسلمانان فراهم نمایند و استقلالشان را از ایشان سلب کنند. برقراری رابطه ولایه با کفار به این شکل، می‌تواند پیامدهایی برای مسلمین به دنبال داشته باشد؛ از جمله بازگشت مسلمانان به سمت کفر، گم کردن راه حقیقت، و قرار گرفتن آنان در زمره ستمکاران (آل عمران: ۱۰۰؛ ممتحنه: ۱ و ۲؛ مائده: ۵۱). همچنین از این آیات استفاده می‌شود: پذیرش ولایت کفار مطلقاً ممنوع است و تابع قیودی همچون تجاوزگری، توطئه‌گری یا فتنه‌انگیزی آنان نیست.

روشن است که پذیرش ولایت غیرمسلمانان مستلزم اطاعت از آنان است. در این صورت، به‌ناچار یا باید برخی واجبات شرعی همچون دعوت به‌سوی اسلام کنار گذاشته شود و یا باید به بسیاری از اعمال تن داد که با شریعت اسلام ناسازگار است (انعام: ۱۲۱) و یا مطابق با هوا و هوس آنان رفتار کرد (جاثیه: ۱۸). در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يُرِيدُوا كُفْرَكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ» (آل عمران: ۱۴۹)، خداوند متعال به مسلمانان هشدار می‌دهد که مبادا خود را به اطاعت کفار و مشرکان درآورند تا رضایت آنان را جلب نمایند؛ زیرا از این طریق آنان خواهند توانست باورها و ارزش‌های الهی را در جامعه اسلامی را کمرنگ کنند و بدین‌سان، زمینه نفوذ ارزش‌ها و باورهای خود را در جامعه اسلامی فراهم نمایند.

۳. قاطعیت و صلابت در برابر کفار و مشرکان از جمله عوامل استقلال کشور اسلامی و از جمله پیامدهای تبراست. از این‌رو، کفار تمام تلاش خود را به کار می‌گیرند تا کشور اسلامی را تبدیل به کشوری منفعل و در نتیجه متزلزل نمایند. آنان به دنبال آنند که مسلمانان از خود نرمشی نشان دهند که پیامدش ترک واجب یا ارتکاب حرام و یا حتی سکوت در برابر امر باطلی گردد: «وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ» (قلم: ۹). حتی در برقراری روابط با بیگانگان، مسلمانان باید توافقات و قراردادهای به‌گونه‌ای تنظیم کنند که امری مخالف با قوانین الهی در

آن رخ ندهد و به بهانه رابطه، ضوابط شرع اسلام به فراموشی سپرده نشود. براساس فرمایش امام صادق علیه السلام: «مَنْ اشْتَرَطَ شَرْطًا مُخَالِفًا لِكِتَابِ اللَّهِ فَلَا يَجُوزُ لَهُ وَ لَا يَجُوزُ عَلَى الَّذِي اشْتَرَطَ عَلَيْهِ وَ الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ فِيمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۶۹) و «كُلُّ شَرْطٍ خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۱۹) و نیز به بیان رسول اکرم صلی الله علیه و آله: «الصُّلْحُ جَائِزٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا صُلْحًا أَحَلَّ حَرَامًا أَوْ حَرَّمَ حَلَالًا» (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۲) در روابط با سایر کشورها نیز نباید کوتاه آمد و به توافقی تن داد که منجر به نادیده گرفتن حلال و حرامی گردد.

۴. از جمله عوامل نیل به استقلال عینی، شکل‌گیری استقلال ذهنی است. برخی به سبب روحیه ذهنی وابسته به اجانب، تلاش می‌کنند به هر طریق ممکن، خود را به آنان شبیه سازند، و حال آنکه در منطق اسلام، از هرگونه شبیه‌سازی به اجانب پرهیز داده شده است و این نشان از آن دارد که حتی با حفظ ظواهر نیز باید از الگوگیری سبک زندگی اجانب خودداری نمود. به تعبیر حضرت علی علیه السلام: «مَنْ تَشَبَهَ بِقَوْمٍ عَدُوِّهِمْ» (ابن‌حیون مغربی، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۵۱۳). در بیانی دیگر، حضرت تأکید فرمودند: کم‌اند کسانی که خود را به قومی شبیه سازند اما از آنان محسوب نگردند: «إِنْ لَمْ تَكُنْ حَلِيمًا فَتَحَلَّمْ؛ فَإِنَّهُ قَلٌّ مَنْ تَشَبَهَ بِقَوْمٍ إِلَّا أَوْشَكَ أَنْ يَكُونَ مِنْهُمْ» (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۶۹۶). در روایتی نقل شده است که حضرت علی علیه السلام همواره بر این مطلب تأکید داشتند که در صورت تأثیرپذیری، خودباختگی و انفعال در برابر دشمن، حتی در لباس و غذا، باید انتظار ذلت و پستی داشت: «كَانَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام يَقُولُ: لَأَنْزَالُ هَذِهِ الْأُمَّةَ بِخَيْرٍ مَا لَمْ يَلْبَسُوا لِبَاسَ الْعَجَمِ وَ يَطْعَمُوا أَطْعِمَةَ الْعَجَمِ؛ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ ضَرَبَهُمُ اللَّهُ بِالذُّلِّ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۴۱۰).

۵. عدم چشمداشت به یاری و نصرت کفار و مشرکان زمینه خودباوری و استقلال کشور اسلامی را بیش از پیش فراهم می‌کند. خداوند متعال از یک‌سو، در آیه شریفه «وَوَكَّفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَ كَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا» (نساء: ۴۵) تأکید دارد که اگر کسی خداوند را ولی خود قرار داد نیاز به ولایت و نصرت دیگران ندارد، و از سوی دیگر در آیه «الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيْنِئْتُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا» (نساء: ۱۳۹) تصریح نموده رابطه ولایی با کفار هرگز عزت، غنا و سربلندی مؤمنان را به‌دنبال نخواهد داشت و چشم مسلمانان نباید به یاری آنان باشد.

### ج) نقش تبرا در اتخاذ رویکرد عزتمندانه در عرصه بین‌الملل

چه در زمانی که دولت اسلامی در وضعیت صلح قرار دارد و چه در زمان جنگ، کشور اسلامی باید از موضع اقتدار و عزت، با دیگر کشورها مواجهه نماید. اصل «عزت» اصلی بنیادین در حوزه سیاست خارجی دولت اسلامی است و هیچ اصل دیگری نمی‌تواند بر آن حاکم شود. منشأ اصلی عزت، چنگ زدن به ریسمان الهی است؛ زیرا تمام عزت‌ها از او ناشی می‌شود: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا» (فاطر: ۱۰). البته مؤمنان نیز به سبب حرکت در مسیر بندگی خداوند، عزت را تنها در میان خود می‌جویند و عزتی فرای آن و در جای دیگر جست‌وجو نمی‌کنند: «وَوَكَّفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَ كَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا» (نساء: ۴۵).

لِلَّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون: ۸). عزت اسلام و مسلمانان در صورتی محقق خواهد گردید که مسلمانان به لوازم اصل عزت‌مداری پایبند باشند. در اینجا به برخی از سازوکارهای اصل عزت‌مداری در حوزه سیاست خارجی و روابط بین‌الملل اشاره می‌شود:

۱. مسلمانان در قبال جبهه کفر، همواره باید از موضع اقتدار وارد شوند، نه از موضع ضعف و زبونی. نتیجه هرگونه سستی و خودباختگی در مقابل دشمن، از دست رفتن عزت کشور اسلامی در برابر سایر کشورهاست. از این رو در آیات شریفه «وَ لَا تَهِنُوا وَ لَا تَحْزِنُوا وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۱۳۹) و «فَلَا تَهِنُوا وَ تَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَ اللَّهُ مَعَكُمْ وَ لَنْ يَبْتَرِكُمْ أَعْمَالَكُمْ» (محمد: ۳۵)، مسلمانان از سستی و خودباختگی در مقابل دشمن نهی شده‌اند.

۲. نشان دادن اقتدار و نمایش قدرت کشور اسلامی، چه در زمان صلح و چه در زمان جنگ، می‌تواند مسلمانان را در موضع عزت قرار دهد. در قرآن کریم در آیه شریفه «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهٖ عَدُوُّ اللَّهِ وَ عَدُوُّكُمْ وَ آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ» (انفال: ۶۰)، بر نمایش قدرت و آمادگی در برابر دشمن تأکید شده است و آنگاه براساس آیه بعد «وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انفال: ۶۱)، تحت چنین شرایط قدرتمندانه‌ای، اگر طرف مقابل درخواست صلح داشت، این درخواست در صورتی که مصالح مسلمانان را به خطر نیندازد، مقبول کشور اسلامی قرار می‌گیرد. بنابراین، حتی در موضع مذاکره و گفت‌وگو نیز اسلام تأکید دارد: کشور اسلامی از موضع عزت و اقتدار وارد شود. البته در آیه بعد، خداوند متعال به مسلمانان گوشزد می‌کند، اگر درخواست آنان از سر مکر و خدعه باشد، در آن صورت، پذیرش صلح روا نخواهد بود؛ زیرا ممکن است دشمن از راه‌های گوناگون، نیروها و امکانات خود را تجهیز نماید و اقتدار سپاه اسلام را به هر طریق ممکن تضعیف نماید (طباطبائی، ۱۳۹۰ ق، ج ۹، ص ۱۸).

۳. لازمه حفظ عزت کشور اسلامی، حفظ استقلال و رفع وابستگی در عرصه بین‌الملل در مقابل اجانب و حفظ روحیه آزادی در مقابل آنهاست. حضرت علی علیه السلام توصیه فرموده‌اند: کسی خود را به بندگی دیگری نگیرد و همواره آزادی پیشه کند: «وَ لَا تَكُنْ عَبْدًا غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا» (نهج البلاغه، ۱۴۱۵ ق، ن ۳۱، ص ۵۴۹).

۴. برخورد شدید و غلیظ با دشمنان می‌تواند عزت و اقتدار کشور اسلامی را در پی داشته باشد. براساس آیه شریفه «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَ الَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (فتح: ۲۹)، از جمله ویژگی‌های مسلمانان، قاطعیت و شدت در برابر کفار و پرهیز از هرگونه عملی است که ذلت، خواری و تسلیم در برابر آنان را پی داشته باشد. در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَ الْمُنَافِقِينَ وَ آغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَ مَا وَأَلَّهُمْ جَهَنَّمَ وَ بئْسَ الْمَصِيرُ» (توبه: ۷۳) نیز خداوند متعال پیامبر خویش را به رفتار شدید با دشمنان امر می‌کند.

**(د) نقش تبرا در کاهش قدرت سلطه‌گران**

پرهیز دادن از رجوع به اجانب و بیگانگان در منابع اسلامی، که از لوازم قاعده تبراست، منجر به کاهش قدرت و اقتدار آنان خواهد گردید. در روابط بین‌الملل، بلوک شرق و غرب همواره با استثمار و بهره‌گیری از کشورهای پیرامونی و ظرفیت‌های موجود در آنها، بر قدرت خود افزوده‌اند. به‌منظور تضعیف جایگاه سلطه‌گران در عرصه بین‌الملل، اسلام آموزه‌هایی را مطرح نموده است؛ از جمله برائت جستن از طواغیت (یونس: ۴۱؛ توبه: ۳؛ ممتحنه: ۴) و رویگردانی از کفار و مشرکان معاند (حجر: ۹۴؛ انعام: ۶۸، ۷۰ و ۱۰۶؛ منافقون: ۴). هریک از این اقدامات می‌تواند سهمی در کاهش اقتدار قدرت‌های سلطه‌گر داشته باشد.

**(ه) نقش تبرا در تمایزبخشی نوع روابط با سایر کشورها**

تبرا علاوه بر مرکزکشی و بلوک‌بندی دو جریان بزرگ در روابط بین‌الملل، درخصوص نوع روابطی که کشور اسلامی با سایر کشورها برقرار می‌کند نیز تأثیر قابل توجهی دارد. براساس آیه «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَىٰ وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (مائده: ۲)، از جمله ملاک‌های همکاری کشورها با یکدیگر، «بر» و «تقوا» ذکر شده است. از دیگر سو، هرگونه رابطه مبتنی بر گناه، تعدی و تجاوز ممنوع گردیده است. همچنین از آیات شریفه «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (بقره: ۱۹۰) تا «إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَ مَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (ممتحنه: ۸ و ۹) نیز استفاده می‌شود که رابطه با مقاتله‌کنندگان در دین، غاصبان سرزمین‌ها و یاریگران غاصبان سرزمین‌ها روا نیست.

**نتیجه‌گیری**

از جمله وظایف دولت اسلامی، بهره‌گیری از احکام و قواعد فقهی در حوزه سیاست خارجی و روابط بین‌الملل است. بهره‌گیری از قواعد فقهی در این حوزه، موجب اعتلای کشور اسلامی و شکل‌گیری روابطی مبتنی بر مصلحت، عزت و حکمت خواهد گردید. از قواعد پرکاربرد و مؤثر در این عرصه، قاعده «تولا» و «تبرا» است که التزام نظری و عملی به ولایت الهی و مودت قلبی ایمانی از یک‌سو، و بغض و عداوت نسبت به طاغوت و دوری‌گزینی از ولایت طاغوت از سوی دیگر را می‌طلبد. بر همین اساس، در ساختار روابط بین‌الملل، دو بلوک کاملاً غیرمتجانس و متضاد در مقابل یکدیگر شکل می‌گیرند که در قالب رقابت حق و باطل همواره یکدیگر را به چالش می‌کشند.

از جمله کاربست‌های «تولا» در سیاست خارجی دولت اسلامی، ایجاد همگرایی در صفوف مسلمانان با بهره‌گیری از مشترکات ایمانی است؛ همچنان‌که این قاعده می‌تواند در رفع اختلافات و تنش‌های موجود میان

کشورهای اسلامی نقشی ارزنده ایفا کند. باور به تولا، علاوه بر اینکه روابط میان کشورهای اسلامی را براساس اصل «حسن اعتماد»، شکل داده، آن را تقویت می‌کند، متضمن یاریگری مسلمانان در قبال یکدیگر و تلاش برای رفع آلام و رنج‌هایی است که ممکن است هریک از آنها را به شدت بیازارد. همچنین به خاطر حرمت جان، مال و عرض مسلمانان، باور به تولا موجب می‌شود مسلمانان نسبت به یکدیگر احساس امنیت کنند و خود را در برابر خطرات و تهدیدات احتمالی از سوی کشورهای اسلامی دیگر مصون بدانند.

در دیگر سو، قاعده «تبرا» ضمن آنکه از یک‌سو، روحیه سلطه‌ستیزی را در سیاست خارجی دولت اسلامی تقویت می‌کند، و از دیگر سو، اقتدار جریان سلطه‌گر در عرصه بین‌الملل را به چالش می‌کشد و منجر به تضعیف آن می‌شود و کشور اسلامی را وامی‌دارد تا در برابر اجانب و بیگانگان رویکردی عزتمندانه اتخاذ نماید. همچنین قاعده مزبور، از طریق ظرفیت‌هایی که ایجاد می‌کند، منجر به نفی وابستگی یک‌جانبه شده، استقلال کشور اسلامی را به شکل‌های مختلف و در عرصه‌های گوناگون به ارمغان می‌آورد. نیز این قاعده می‌تواند برای روابط میان مسلمانان و غیرمسلمانان، چهارچوبی ارائه دهد تا براساس آن، حدود و ضوابط گونه‌های روابط با دیگر بازیگران بین‌الملل، از جمله دولت‌های غیراسلامی مشخص گردد.

## منابع

نهج البلاغه، ۱۴۱۵ق، بی‌جا، دار الاسوة للطباعة و النشر.

امام حسن عسکری، ۱۴۰۹ق، *التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری*، قم، مدرسة الإمام المهدي ع.

ابن‌ابی‌جمهور، محمد بن زین‌الدین، ۱۴۰۵ق، *عوالی النالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، تحقیق و تصحیح مجتبی عراقی، قم، دار سیدالشهدا للنشر.

ابن‌بابویه، محمد بن علی، ۱۳۷۶، *الأمالی*، چ ششم، تهران، کتابچی.

—، ۱۳۷۸ق، *عیون أخبار الرضا*، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران، جهان.

—، ۱۳۸۵، *علل الشرائع*، قم، کتاب‌فروشی داوری.

—، ۱۴۱۳ق، *من لایحضره الفقیه*، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن‌حیون مغربی، نعمان بن محمد، ۱۳۸۵ق، *دعائم الإسلام*، تحقیق آصف فیضی، چ دوم، قم، مؤسسه آل‌ال‌بیت ع.

ابن‌شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفاری، چ دوم، قم، مؤسسه النشر اسلامی التابعة لجماعة المدرسین.

بجنوردی، سیدمحمدحسن، ۱۴۳۰ق، *القواعد الفقهیة*، تحقیق مهدی مهریزی و محمدحسین درایتی، چ چهارم، قم، دلیل‌ما.

برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱ق، *المحاسن*، تحقیق جلال‌الدین محدث، قم، دار‌الکتب‌الاسلامیة.

جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۵ق، *القواعد الاصولیة و الفقهیة علی مذهب الامامیة*، زین‌نظر محمدعلی تسخیری، تهران، مجمع‌العالمی للتقریب بین‌المذاهب‌الاسلامیة.

جوادی‌آملی، عبدالله، ۱۳۸۸، *روابط بین‌الملل در اسلام*، تحقیق و تنظیم و ویرایش سعید بندعلی، قم، اسراء.

حرّ عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعة*، قم، مؤسسه آل‌ال‌بیت ع.

حلبی، تقی بن نجم ابوالصلاح، ۱۴۰۴ق، *تقریب المعارف*، تحقیق فارس تبریزیان (الحسون)، قم، الهادی.

ضیائی بیگدلی، محمدرضا، ۱۳۶۶، *اسلام و حقوق بین‌الملل*، چ دوم، تهران، شرکت سهامی انتشار.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ دوم، بیروت، مؤسسه‌العلمی‌للمطبوعات.

طبرسی، ابوالفضل علی، ۱۳۸۵ق، *مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار*، چ دوم، نجف، المكتبة الحیدریة.

عروسی‌حویزی، عبد علی ابن‌جمعه، ۱۴۱۲ق، *تفسیر نورالتقلین*، تحقیق السید هاشم‌الرسولی‌المحلاتی، چ چهارم، قم، اسماعیلیان.

علوی، سیدمحمود، ۱۳۸۵، *مبانی فقهی روابط بین‌الملل*، تهران، امیر کبیر.

قمی‌مشهدی، محمد بن محمدرضا، ۱۳۶۸، *تفسیر کنز‌الدقائق و بحر‌الغرائب*، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر القمی*، چ سوم، قم، دار‌الکتاب.

کراچکی، محمد بن علی، ۱۴۱۰ق، *کنز‌الفوائد*، تحقیق و تصحیح عبدالله‌نعمه، قم، دار‌الذخائر.

کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، چ چهارم، تهران، دار‌الکتب‌الاسلامیة.

کوفی، فرات بن ابراهیم، ۱۴۱۰ق، *تفسیر فرات‌الکوفی*، تحقیق محمد کاظم، تهران، مؤسسه‌الطبع و النشر فی وزارة الإرشاد‌الاسلامی.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، چ ۲، بیروت، دار‌احیاء‌التراث‌العربی.

مصطفوی، سیدمحمدکاظم، ۱۴۲۹ق، *القواعد*، چ هفتم، قم، مؤسسه‌النشر‌الاسلامی.

موسوی‌خمینی، سیدروح‌الله، بی‌تا، *تحریر الوسیلة*، قم، مؤسسه‌مطبوعات‌دار‌العلم.

نوری، حسین بن محمدتقی، ۱۴۰۸ق، *مستدرک‌الوسائل و مستنبط‌المسائل*، قم، مؤسسه‌آل‌ال‌بیت ع لإحیاء‌التراث.

## نصیحت و سیاست، رویکردی دینی:

### بازاندیشی در معنای «نصیحت» در روایت «النصیحة لأئمة المسلمین»

علی محمد حکیمیان / استادیار گروه حقوق، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

tayebh@rihu.ac.ir

سید محمود طیب حسینی / استاد گروه قرآن پژوهی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

مطهره سادات طیب حسینی / دانشجوی دکتری علوم قرآنی و حدیث، دانشگاه قم

دریافت: ۱۴۰۰/۰۸/۱۰ - پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۲۵

#### چکیده

یکی از مفاهیم سیاسی رایج در ادبیات سیاسی و فرهنگ دینی «نصیحت زمامدار مسلمانان» است. این مفهوم سیاسی در روایت «ثَلَاثٌ لَا يُعْلَىٰ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ عَبْدٍ مُسْلِمٍ... وَ النَّصِيحَةُ لِأئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ...» از رسول خدا ﷺ ریشه دارد. سؤال این است که با توجه به فرهنگ عرب عصر نزول، مقصود از «نصیحت زمامدار مسلمانان» در این روایت چیست؟ دیدگاه مشهور میان نویسندگان معاصر مفهوم عام «نصیحت» را تا آنجا تعمیم داده که شامل نظارت مردم بر زمامدار، امر به معروف و نهی از منکر، و حتی نقد و اعتراض نسبت به او نیز می‌شود. به‌منظور پاسخ به سؤال مزبور و ارزیابی دیدگاه مشهور، این مقاله با روش «توصیفی و تحلیلی» به تحقیق در کاربرد «نصیحت» در متون عصر نزول پرداخته و با استناد به قرآن، روایات و گزارش‌های تاریخی و فضای صدور روایت، ضمن نقد دیدگاه مشهور، به این نتیجه دست یافته که مفهوم «نصیحت» در روایت یادشده، منحصر به مصادیقی همچون حمایت، اطاعت خالصانه، یاری و همراهی آحاد مردم، احزاب و اقشار گوناگون مردم نسبت به زمامدار جامعه اسلامی در امور کلان جامعه، از جمله جهاد و دفاع از دین و کبان حاکمیت اسلامی است. در واقع این حدیث، اصلی متفاوت برای تحکیم و تقویت حاکمیت دینی، به‌منظور گسترش و استقرار پایه‌های دین اسلام بنیان می‌نهد که از دو مسیر اصلاح ارتباط مردم با زمامدار از یک‌سو، و مردم با مردم از سوی دیگر محقق خواهد شد و لازم است همگان به آن ملتزم باشند. البته این اصل ناقض ضرورت امر به معروف و نهی از منکر، نقد، اعتراض و نظارت بر حاکم اسلامی نیست.

**کلیدواژه‌ها:** حقوق حاکم بر مردم، حمایت حاکم، اطاعت از حاکم، نصیحت حاکم، حدیث «النصیحة لأئمة المسلمین».

یکی از مفاهیم سیاسی رایج در ادبیات سیاسی و فرهنگ دینی «نصیحت زمامدار مسلمانان» است. این مفهوم سیاسی ریشه در روایتی از رسول خدا ﷺ دارد که در منابع شیعی چنین آمده است: امام صادق علیه السلام فرمودند: رسول خدا ﷺ در منا برای مردم سخنرانی کردند و فرمودند: خدا خرم و شادان گرداند بنده‌ای که سخنم را بشنود و به خاطر سپارد و به کسانی که نشنیده‌اند، برساند...: «ثَلَاثٌ لَا يُغْلُّ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ عَبْدٍ مُسْلِمٍ: إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ وَالنَّصِيحَةُ لِأُمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَاللُّزُومُ لِجَمَاعَتِهِمْ؛ سه چیز است که دل هیچ مسلمانی به آن خیانت نکند: خالص ساختن عمل برای خدا، خیرخواهی پیشوایان مسلمانان، و همراه بودن با جماعت مسلمانان» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۳۳۶؛ ابن بابویه، ۱۳۷۶، ص ۳۵۰؛ همو، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۴۹؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۸۶؛ و بدون انتساب به امام صادق علیه السلام: قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۷۱). این روایت از جهات گوناگون نیازمند بحث است؛ از جمله اعتبار و صحت روایت، معنای «لَا يُغْلُّ»، مقصود از «أُمَّة» که آیا منظور آن امامان معصوم از اهل بیت پیامبر علیهم السلام است یا همه زمامداران مسلمان را دربر می‌گیرد؟ و مقصود از «نصیحه» و اینکه واژه مزبور شامل امر به معروف و نهی از منکر و حتی برخی معانی همچون نقد و اعتراض به زمامدار مسلمانان نیز شامل می‌شود یا نه؟

برخی از محققان از عبارت یاد شده، به ضمیمه روایاتی دیگر، حقوق امام بر مردم و در مقابل، یکی از تکالیف مردم در برابر امام را استفاده کرده و معتقدند: یکی از حقوق امام و حاکم جامعه اسلامی بر مردم آن است که مردم باید امام را نصیحت کنند. چنانچه «نصیحت» در این روایت به همان مفهوم رایج امروزی آن معنا شود یکی از حقوق امام بر مردم آن است که مردم در هر زمینه‌ای که لازم ببینند باید به نظارت بر امام، نصیحت وی، و امر به معروف و نهی از منکر او بپردازند.

اما اگر این واژه به معنای دیگری جز معنای مشهورش باشد، موضوع این روایت چیزی غیر از امر به معروف و نهی از منکر امام خواهد بود و در نتیجه، این روایت در مقام بیان حق دیگری برای امام است.

مقاله حاضر درصدد است از میان محورهای یاد شده در این حدیث، تنها به بررسی مفهوم «نصیحت» در آن بپردازد تا حقی که بر اساس این روایت برای امام زمامدار بر امت و مردم مطرح شده به درستی شناخته شود. همچنین فرض مقاله بر این است که «أُمَّةُ الْمُسْلِمِينَ» منحصر به معصومان علیهم السلام نبوده و شامل زمامداران غیرمعصوم نیز می‌شود.

بنابراین، تحقیق حاضر درصدد پاسخ به این سؤال است که با توجه به فرهنگ عرب عصر نزول، چه معنایی از «نصیحت پیشوای (زمامدار) مسلمانان» مقصود روایت است؟

درباره اعتبار روایت باید گفت: این حدیث با عبارات متفاوت در کتب متعددی آمده و - دست‌کم - برخی از طرق و اسناد آن صحیح است. افزون بر نقل این روایت در کتب حدیثی معتبر فریقین، مفاد این حدیث از چنان شهرتی برخوردار است که از سوی همه مذاهب تلقی به قبول شده و فقها و مفسران عموماً درباره صحت آن تردید نکرده‌اند. اهمیت موضوع سبب شده است در جوامع روایی شیعه، فصلی با همین عنوان باز شود (برای نمونه ر.ک:



کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۳۳۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۱۴۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۹۸، «باب ما أَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ بِالنَّصِيحَةِ لِأُمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَ الزُّرْمَ لِحَمَاعَتِهِمْ، وَ مَنْ هُمْ». در منابع اهل تسنن، روایت نصیحت زمامدار مسلمانان به این صورت نقل شده است: «عن تميم الدارِي: أن رسول الله ﷺ قال: إنما الدين النصيحة ثلاثاً، قالوا: لمن يا رسول الله؟ قال: لله و لكتابه و لرسوله و لأئمة المسلمين و عامتهم» (ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۹، ص ۲۹۳).

دانشمندان مسلمان به مناسبت‌هایی، به‌طور پراکنده درباره روایت یادشده و مفاد «نصیحت» در آن بحث کرده‌اند. اما پس از انقلاب اسلامی، به‌گونه‌ای روشن، گویا نخستین‌بار مرحوم آیت‌الله منتظری با استناد به این روایت، در سلسله مباحث حکومت اسلامی خود، دومین مبنای نظارت عمومی بر حاکمیت در نظام مردم‌سالار دینی را فریضه «نصیحت به ائمه مسلمین» معرفی کرد و نتیجه این فریضه را با امر به معروف و نهی از منکر یکسان شمرد (ر.ک: منتظری نجف‌آبادی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۳۰۸). پس از وی، عمدتاً متأثر و همسو با دیدگاه ایشان، مقالات ذیل درباره روایت یاد شده در این‌باره تألیف شده است:

- مقاله «نصیحت ائمه مسلمین»، از محمد سروش محلاتی؛ مؤلف با تأکید بر اینکه نصیحت پیشوایان دارای ابعاد حقوقی، سیاسی، فقهی و تربیتی است، به‌تفصیل درباره سند و دلالت احادیث مشتمل بر عبارت «النصیحة لأئمة المسلمين» بحث کرده است. برداشت ایشان از کلمه «نصیحت» در این روایات، همان معنای مشهور (خیرخواهی) است؛ یعنی هر گفتار یا عملی که در آن خیر منصوح منظور شده باشد. اما همسو با آیت‌الله منتظری، با استناد به مجموعه‌ای از روایات ناظر به انتقاد و اعتراض مردم به امام علی علیه السلام در دوره زمامداری آن حضرت، معنای «نصیحت» یا «خیرخواهی» را به امر به معروف و نهی از منکر، نقد و انتقاد و اعتراض به امام و زمامدار مسلمانان تعمیم داده است (سروش محلاتی، ۱۳۷۵).

- مقاله «نظارت شهروندان بر حاکمان در مقام نصیحت‌گری»، از قاسم جعفری؛ وی در مقاله‌اش با اشاره به وجود دلیل عقلی، نقلی، سیره عملی پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علی علیه السلام بر ضرورت نصیحت حاکمان، مقصود از نصیحت حاکمان را مشورت دادن و کمک به حاکم اسلامی و تقویت او در امر اداره حکومت و پیشبرد آن بر موازین صحیح عقلی و شرعی، گوشزد کردن خطرات احتمالی و مانند آن دانسته است. در عین حال، همسو با آیت‌الله منتظری «نصیحت» را شامل نظارت بر حاکم، امر به معروف و نهی از منکر و در صورت فساد حاکم، با رعایت سلسله مراتب امر به معروف و نهی از منکر، نصیحت را به تلاش برای عزل حاکم نیز تعمیم می‌دهد (ر.ک: جعفری، ۱۳۸۷).

- مقاله «نصیحت در فقه سیاسی شیعه»؛ از علی شیرخانی؛ نویسنده در این مقاله با استناد به لغت و روایات، به بیان معنای «نصیحت» پرداخته و با این نتیجه‌گیری که نصیحت شعاع وسیعی دارد و شامل هرگونه گفتار و کردار خیرخواهانه در ارشاد به مصالح دنیوی و اخروی، تعلیم در صورت جهل، تنبیه در صورت غفلت، دفاع در صورت عجز، جلوگیری از لغزش و سقوط، کمک به اصلاح و مانند آن می‌شود، اظهار داشته: گاه ممکن است نصیحت با زبان انتقاد، جدال احسن، تذکر عیب و تلاش برای رفع آن ظهور پیدا کند. وی دیدگاه آقای سروش را تقویت کرده است (شیرخانی، ۱۳۹۷).

– مقاله «فرهنگ نصیحت»، از محمد خوش‌نظر؛ مؤلف با رویکردی متفاوت در مقاله کوتاهش، روایت «النصیحة لائمة المسلمین» را به بحث گذاشته و با استناد به روایات متعدد و تحلیل عقلی متین، اولاً نزدیک به مقاله حاضر، «نصیحت» را به ارشاد و راهنمایی و ارائه شیوه حکومت‌داری تفسیر کرده و به‌طریق اولی، تعمیم آن به نقد و اعتراض و امر به معروف و نهی از منکر را نقد کرده است. ثانیاً، مقصود از «ائمه» را در این روایت، را امامان معصوم علیهم‌السلام معرفی کرده است (خوش‌نظر، ۱۳۷۹).

بنابراین تمایز مقاله حاضر با مقالات یاد شده – بجز مقاله اخیر – این است که اولاً، در این مقاله تعمیم معنای «نصیحت ائمه مسلمانان» به مصادیق نظارت بر حاکم، امر به معروف و نهی از منکر، انتقاد و اعتراض و برخی معانی از این دست نقد خواهد شد. ثانیاً، «نصیحت ائمه مسلمانان» به‌مثابه یک نظریه سیاسی معرفی خواهد شد که از سوی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم برای تحکیم پایه‌های حکومت اسلامی مطرح شده است و مفهومی فراتر از اطاعت از حاکم دارد. ثالثاً در تمایز با مقاله اخیر، معنای «ائمه مسلمین» را شامل زمامداران پیشوا، اما غیر معصوم نیز می‌داند.

ذکر این نکته ضروری است که مقاله حاضر به هیچ‌روی درصدد انکار ضرورت نظارت بر حاکم و در صورت لزوم، امر به معروف و نهی از منکر، و حتی نقد و اعتراض نسبت به وی نیست. این امور ادله خاص خود را دارد و صاحب‌نظران به‌تفصیل در این‌باره سخن گفته‌اند (ر.ک: همان؛ ورعی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۶-۱۹۲ و ۲۹۴-۳۰۰)، بلکه هدف مقاله اثبات بیگانه بودن این امور با حدیث «النصیحة لائمة المسلمین» است.

### تحقیق در معنای «نصیحت» در روایت محل بحث

فرضیه مقاله حاضر این است که نصیحت در روایت «... النصیحة لائمة المسلمین...» به یک معنا، ناظر به برخی از مصادیق معنای عام خیرخواهی است با مؤلفه‌هایی همچون: مشورت دادن، همراهی و همدلی کردن با زمامدار اسلامی و یاری کردن وی در مقابله با دشمنان خارجی و یا جریان‌های برانداز در داخل حکومت و نیز در مسائل کلان جامعه اسلامی، تا حاکم بتواند با همراهی و کمک آحاد مردم، نخبگان و قشرها و احزاب و جریانات سیاسی و اجتماعی موجود در جامعه اسلامی، حاکمیت دین و دستورات الهی را در جامعه مستقر سازد و از دین اسلام و مسلمانان دفاع کند.

برای اثبات این فرضیه لازم است چهار گام طی شود: ۱. تحقیق در معنا و کاربرد لغوی «نصیحه»؛ ۲. تحقیق در معنای قرآنی «نصیحه»؛ ۳. تحقیق در کاربرد «نصیحت» در گزارش‌های تاریخی عصر نزول؛ ۴. بررسی فضای صدور و سیاق روایت.

#### ۱. معنای «نصیحت» در لغت

«نصیحة» و «نصح» مصدر «نصح، ینصح» است (فیومی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۶۰۷). مشتقات این کلمه در زبان عربی در دو معنای حسی به‌کار رفته است:

۱. دوختن و خیاطی کردن (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۱۹؛ ابن دُرَید، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۵۴۴)؛ مثلاً به مشک آبی که خوب و محکم دوخته شده و منفذی در آن باقی نگذارده‌اند و رطوبتی پس نمی‌دهد «سِقَاءُ ناصحٌ» گویند، و به ابری که از آن بارانی نمی‌بارد، از باب تشبیه به آن مشک «سحابَةٌ ناصِحَةٌ» می‌گویند (مدنی، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۶۹).

۲. عسل خالص؛ به عسل خالصی که موم آن را گرفته‌اند «عسلٌ ناصحٌ» گویند (همان؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۴۱۱).

سپس لغویان دوره‌های بعد و مفسران درباره تقدم یکی از این دو معنا بر دیگری اختلاف کرده‌اند. برخی معنای دوختن را اصل دانسته و از آن اصلاح میان دو چیز یا دو شخص و بدون غش بودن را برداشت کرده‌اند؛ و برخی دیگر معنای دوم را اصل دانسته، از آن معنای خلوص را برداشت کرده‌اند؛ و سرانجام، برخی نیز هر دو معنا را تلفیق کرده و یک معنای ترکیبی به‌عنوان معنای اصلی «نصح» در نظر گرفته‌اند؛ مثلاً ابن فارس (م ۳۹۵ق) با ترجیح معنای دوختن می‌نویسد:

«نُصِحَ» و «نصیحة» مخالف «غش» است. این کلمه از «ناصح» به‌معنای خیاط گرفته شده و بر هماهنگی و سازگاری میان دو چیز و اصلاح میان آنها دلالت می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۴۳۵؛ نیز ر.ک: راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۸۰۸).

مهم است که بدانیم در کاربردهای حسی ماده «نصح»، مشتقات این کلمه بیشتر درباره خیاطی به‌کار رفته یا به آن قابل ارجاع است؛ مثلاً سوزن خیاطی را «نصاحه» و «مِنْصَحَه» و نخ خیاطی را «نصاح» و به خیاط «ناصح» و «نصیح» و پارچه دوخته شده را «منصوح» گویند، و «نصحتُ الثوب» یعنی: لباس را دوختم (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۱۹؛ ابن دُرَید، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۵۴۴).

برخی پنداشته‌اند کاربرد «نصح» در معنای خیاطی کردن - درواقع - به‌معنای وصله کردن یا ترمیم لباس فرسوده به‌منظور جلوگیری از پیشرفتِ پارگی آن است (ر.ک: سروش محلاتی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۹)، درحالی‌که در هیچ‌یک از کاربردهای ماده «نصح» ترمیم و وصله کردن پارگی و فرسودگی دیده نمی‌شود، بلکه به‌معنای خیاطی کردن است؛ مثل آنکه دو لبه چرم را به هم نزدیک کرده، با دوختن آن، چرم را به مشک آبی تبدیل کنند.

برخلاف ابن فارس، ابن منظور (م ۷۱۹ق) و فیومی (م ۷۷۰ق) گویا معنای دوم را ترجیح داده و خلوص را به‌عنوان معنای اساسی نصیحت پذیرفته‌اند: «نصح» به‌معنای اخلاص ورزیدن و صدق و مشورت و عمل کردن است (ابن منظور، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۶۱۵؛ فیومی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۴۰۷).

اما از سخن سیدعلی خان مدنی (م ۱۱۱۸ق) که در معنای «نصیحت» از دو واژه «خلوص» و «صلاح» بهره گرفته است، می‌توان برداشت کرد که وی هر دو معنا را با هم در نصیحت جمع کرده است: «نصح» یعنی: ارشاد کردن دیگری از روی خلوص نیت، به چیزی که صلاح وی در آن است (مدنی، ۱۳۸۴، ج ۵، ص ۶۹).

در میان مفسران نیز رشیدرضا با صراحت هر دو معنای خلوص و احکام و اصلاح را در معنای نصیحت دیده است. وی می‌نویسد: «نصیحت» و «نصح» اقدام به کاری است که موجب اصلاح چیزی شده و خالی از غش و خلل و فساد باشد. این کلمه از «نصح العسل» (عسل صاف و خالص) و «نصح الخياط الثوب» (لباس را نیکو و محکم دوخت؛ به طوری که در آن منفذ یا نقصی باقی نگذاشت) گرفته شده است (ر.ک: رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۵۸۷). کاربردهای گوناگون واژه «نصیحت» در زبان عرب به گونه‌ای است که قابل ارجاع به هر دو معنای ریشه «نصح»، یعنی خلوص و احکام (خیاطت) هست، و بدین روی دیدگاه کسانی که واژه «نصیحت» را مشتمل بر هر دو معنا دیده‌اند تأیید می‌شود. در نتیجه باید واژه «نصیحت» را دارای معنای جامعی دانست که بیانگر انجام عمل یا گفتن سخنی است که خیر و صلاح منصوص در آن بوده، موجب استحکام کار او گردد و از هر گونه غش و فساد عاری باشد.

در لغت‌نامه‌های فارسی برای «نصح» معانی جامه دوختن، خالص شدن، پند دادن، پند و اندرز، ضد غش، و عطا کردن، خالص کردن مودت، و نیک خواستن بیان شده است (ر.ک: دهخدا، ۱۳۳۳، ج ۱۳، ص ۱۹۹۰۹). از جمله معانی بیان شده برای «نصیحت» نکوخواهی و خیرخواهی است (ر.ک: همان، ص ۱۹۹۲۷). از میان معانی یاد شده معنای «خیرخواهی» دقیق‌تر، جامع‌تر و قابل تطبیق بر مصادیق فراوانی، همچون مشورت دادن، ارشاد کردن به مصالح و خیر منصوص، حمایت، یاری و همراهی کردن با منصوص، اطاعت کردن از وی و حتی امر به معروف و نهی از منکر است. چون این مصادیق، احتمالاً گاه غیر قابل جمع باشند، برای تعیین مصداق «نصیحت» در حدیث موضوع بحث، لازم است کاربردهای قرآنی و روایی «نصیحت» نیز بررسی گردد تا میزان نقش سیاق و قرائن در محدود شدن یا محدود نشدن مصداق آن روشن گردد:

## ۲. کاربرد «نصیحت» در قرآن

تردیدی نیست که قرآن کریم افزون بر اینکه کتاب دین است، اصیل‌ترین، غنی‌ترین و معتبرترین منبع زبان عربی متعلق به صدر اسلام نیز هست که در شناخت معنای واژگان، می‌توان به آن مراجعه کرد. واژه «نصح» با مشتقاتش در مجموع ۱۳ بار در قرآن کریم آمده است. از این آیات در هفت جا پیامبران در مقام نصیحت‌کننده امت‌های خود برآمده‌اند. در یک آیه شیطان خطاب به آدم و حوا در بهشت، خود را ناصح معرفی کرده؛ در یک آیه برادران حضرت یوسف علیه السلام خطاب به حضرت یعقوب علیه السلام، خود را ناصح حضرت یوسف علیه السلام خوانده؛ یک بار خواهر حضرت موسی علیه السلام در دربار فرعون، خانواده‌ای را برای شبردادن حضرت موسی علیه السلام، به آنها معرفی نموده که ناصح نوزادند (قصص: ۱۲)؛ یک بار مؤمن آل فرعون خود را ناصح قوم معرفی کرده؛ یک بار توبه به «نصح» بودن وصف شده است؛ و در نهایت، یک بار نیز مؤمنان ضعیف، بیمار و فقیر به نصیحت کردن خدا و رسول سفارش شده‌اند.

برخی مفسران آیات مشتمل بر واژه «نصیحت» را به دو معنا تفسیر کرده‌اند: در آیاتی که ناصح نسبت به منصوص در جایگاه برتر یا برابر قرار دارد، مانند نصیحت کردن پیامبران نسبت به مردم، یا نصیحت مؤمن

آل فرعون نسبت به قومش و نصیحت خواهر موسی علیه السلام به خاندان فرعون، آن را به معنای «خیرخواهی» تفسیر کرده‌اند (ر.ک: خسروانی، ۱۳۹۰ق، ج ۳، ص ۲۵۹؛ مغنیه، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۵۳۵). و در آیاتی که نصیحت‌کننده نسبت به منصوح در جایگاه پایین تری قرار دارد، مانند نصیحت مؤمنان ضعیف، بیمار و فقیر نسبت به خدا و رسول صلی الله علیه و آله، «نصیحت» را به این معنای تفسیر نموده‌اند: ۱. ایمان به خدا و اطاعت از پیامبر در نهان و آشکار؛ ۲. دوستی نسبت به خدا و رسول صلی الله علیه و آله؛ ۳. حب و بغض در راه خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله (برای نمونه ر.ک: زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۰۱؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۷۶؛ رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۵۹۷؛ حوی، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۲۳۴۱). این واژه در صیغه امر، هرگاه از شخص فرودست خطاب به فرادست، یا از شخصی نسبت به شخص هم‌تراز خودش بیان شود به معنای «درخواست و خواهش» است، و هرگاه از شخص فرادست نسبت به فرودست صادر شود، به معنای دستور است.

اما برخی مفسران «نصیحت» را در همه آیات قرآن، حتی در آیه ۹۱ سوره توبه به یک معنای جامع تفسیر کرده‌اند و آن خالص کردن قلب از هرگونه غش در گفتار و رفتار است (پنهان کردن مصلحت در چیزی و آراستن امری که در آن مصلحت نیست برای شخص منصوح نیست) (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۳۵ و ج ۵، ص ۹۱؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ق، ج ۸، ص ۳۵، ۱۷۸ و ج ۹، ص ۳۶۲).

باید توجه داشت که آیات مشتمل بر ماده «نصح» علاوه بر دلالت بر این معنای جامع، هریک ممکن است با توجه به قرائن موجود در آیه، اقتضای مصداق خاصی از نصیحت، و متفاوت با مصداق آیات دیگر داشته باشد؛ مثلاً در برخی آیاتی که پیامبران ناصح امت خویش معرفی می‌شوند، به روشنی مصداق امر به معروف یا نهی از منکر قابل برداشت است؛ اما در آیه ۱۲ قصص، معنا ندارد که ناصح بودن خانواده‌ای برای شیردادن و کفالت موسای نوزاد، به امر به معروف و نهی از منکر نسبت به حضرت موسی علیه السلام تفسیر شود. بنابراین، فرض پذیرش معنای جامع و اساسی برای واژه‌های برخوردار از مصادیق متنوع، به این معنا نیست که در همه سیاق‌ها، واژه قابل تفسیر به آن معنای جامع با همه مصادیق گوناگون است، بلکه در عین برخوردارگی از معنای اساسی، باید به معنای نسبی که سیاق تعیین‌کننده آن است، تفسیر شود (برای آگاهی بیشتر از این قاعده، ر.ک: ایزوتسو، ۱۳۶۸، ص ۱۵ و ۱۶؛ سعیدی روشن، ۱۳۸۷، ص ۷۷-۱۰۲)؛ مانند واژه «طیب» که دارای معنایی عام و جامع است (یعنی: هر چیز مطبوعی که خوشایند نفس است و انسان از آن لذت می‌برد)، اما در کاربردهای گوناگون این واژه به حسب سیاق و قرائن موجود، یکی از مصادیق آن قابل حمل بر واژه در قرآن است (ر.ک: طیب حسینی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۳-۱۵۴).

### ۳. مصداق «نصیحت» در آیه ۹۱ توبه

آیه ۹۱ سوره توبه که آخرین آیه نازل شده بر پیامبر است، مشتمل بر واژه «نصح» بوده که در سیاق جنگ تبوک قرار گرفته است. در مقابل منافقان و گروهی از بادیه‌نشینان که به دنبال عذرتراشی برای عدم حضور در جنگ تبوک بودند و در آیات شریفه توبیح شدند، در آیه ۹۱ این سوره خدای تعالی عذر سه گروه (یعنی ضعیفان، بیماران و

فقیران غیرتوانمند بر تهیه هزینه و ملزومات شرکت در جنگ) را برای عدم حضور در غزوه تبوک پذیرفته و آنان را به شرط نصیحت نسبت به خدای تعالی و پیامبرش غیر گناهکار می‌شمرد:

«لَيْسَ عَلَى الضَّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ؛ بر ناتوانان و بیماران و آنها که برای هزینه [سفر] به چیزی دسترسی ندارند - اگر نسبت به خدا و پیامبرش، خیرخواه باشند - گناهی نیست [که در جنگ شرکت نکنند]؛ زیرا بر نیکوکاران راهی [برای سرزنش] نیست؛ و خداوند آمرزگاری مهربان است» (توبه: ۹۱).

این آیه شریفه که نزدیک‌ترین تعبیر قرآنی درباره نصیحت نسبت به حدیث «النصيحة لائمة المسلمين» است، قابل تفسیر به نظارت بر حکمرانی زمامدار مسلمانان، یا امر به معروف و نهی از منکر یا ارشاد یا اعتراض و نظیر اینها نیست؛ زیرا در اینجا سخن از نصیحت نسبت به خدا و پیامبر است. در حالی که همه مردم مدینه از سوی پیامبر مکلف به حضور در جهاد و جنگ تبوک شده‌اند و هیچ‌یک از افراد، گروه‌ها و قبایل عذری برای عدم حضور در جهاد ندارند - بجز تعدادی از منافقان که حضور آنان موجب اخلال در سپاه می‌شد. (ر.ک: طیب‌حسینی و مشک‌مسجدی، ۱۳۹۴) - شرط اجازه به این سه گروه برای عدم حضور در میدان نبرد با دشمنان اسلام، نصیحت نسبت به خدا و پیامبر است. روشن است که فضای این آیه شریفه فضای حمایت و پشتیبانی و یاری پیامبر در جهاد و دفاع از اسلام و پیامبر در مدینه است. فضای جدا شدن از خط نفاق حاضر در مدینه است که برای مدینه خالی از پیامبر و مردان مجاهد برنامه‌ریزی کرده بود تا در زمان حضور پیامبر و مسلمانان در میدان جنگ، در مدینه به ایشان ضربه بزنند. از این رو خدای متعال به گروه‌های صاحب عذر حقیقی که امکان شرکت آنان در جهاد نیست، اجازه تخلف می‌دهد؛ اما تخلف آنان از جهاد و ماندن در مدینه نباید موجب تضعیف روحیه سایر مجاهدان برای شرکت در جهاد در آن شرایط بسیار سخت باشد. آنان وظیفه داشتند به هر وسیله ممکن، با زبان و عمل و هر امکان دیگری پیامبر را برای انجام جهادی موفق‌تر حمایت و یاری کنند.

مفسران تفاسیر گوناگون از «نصيحة لله و للرسول» به‌دست داده‌اند. برخی به ذکر معنایی کلی اکتفا کرده‌اند؛ اما بسیاری از مفسران با نظر به سیاق آیه، مصادیقی روشن برای نصیحت بیان نموده‌اند. برخی از مصادیق و معانی بیان شده برای نصیحت نسبت به پیامبر در این آیه شریفه عبارت است از: نفاق نورزیدن (ابن عبدالسلام، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۶۱)؛ اجتناب از فتنه‌انگیزی و شایعه‌پراکنی و ایجاد تزلزل در جامعه (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۷۴)؛ انواع کمک به مجاهدان و خانواده‌های آنان (قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۴۷۷)؛ خالص کردن نیت از هرگونه غش و دعا برای پیروزی مجاهدان در غلبه بر دشمن (ابوحیان، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۴۸۲)؛ حراست از شهر مدینه و خانواده مجاهدان و حفظ اموال آنان در ماجرای جنگ تبوک (قطب، ۱۴۲۵ق، ج ۳، ص ۱۶۸۵؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۸۵)؛ اطاعت از پیامبر در نهان و آشکار و محبت نسبت به ایشان (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۰۱)؛ به تردید نینداختن مؤمنان نسبت به جهاد خالی نکردن دل آنها (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۳۶۲)؛ کتمان اسرار مجاهدان؛ و تشویق

جامعه به مقاومت در برابر خیانتکاران و یاری کردن آنان با زبان (رشیدرضا، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۵۸۷؛ زحیلی، ۱۴۱۱ق، ج ۱۰، ص ۳۴۹؛ نیز با عباراتی متفاوت: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۸۱؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱۳، ص ۲۵۷؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۱، ص ۱۸۶؛ مدرّسی، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۲۵۱؛ سعدی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۹۵).

#### ۴. کاربرد «نصيحت» در روایات صدر اسلام

در این مرحله به منظور شناخت معنای دقیق‌تر «نصيحت زمامداران مسلمانان»، کاربردهای این واژه را در فرهنگ عصر نزول بررسی می‌کنیم. در این بررسی که متون تاریخی، اعم از روایات معصومان علیهم‌السلام و روایات تاریخی را مطالعه می‌کنیم، قرینه‌های روشنی دال بر معنای این واژه مشاهده می‌شود که به فهم مقصود آن کمک می‌کند. برخی از این روایات عبارت‌اند از:

یکم. نصرین مزاحم در کتاب *وقعة صفین* می‌نویسد: امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام در نامه‌ای به فرماندهان سپاهشان چنین نوشتند: از بنده خدا علی امیرالمؤمنین. اما بعد، همانا حق والی آن است که هر امری را که درباره مردم به او می‌رسد، تغییر ندهد... و همانا حق شما بر من است که هیچ رازی را به خودم اختصاص ندهم و آن را از شما پوشیده ندارم مگر درباره جنگ، و هیچ امری را از شما پنهان ندارم مگر در حکم؛ و هیچ حقی را از وقت خودش تأخیر نیندازم و شما را نسبت به چیزی خوار نشمرم و تحقیر نکنم و اینکه همه شما نزد من در حق برابر باشید. هرگاه من این کارها را انجام دهم بر شما نصیحت و اطاعت از من واجب خواهد بود. پس، از دعوت من روی برنگردانید... (ابن مزاحم، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰۷).

سیاق این روایت به روشنی دلالت دارد بر اینکه نصیحت همسو و هماهنگ با اطاعت است، و ارتباطی با امر به معروف و نهی از منکر و اعتراض و نظارت و اموری از این دست ندارد. بنابراین، درباره معنای نصیحت در این روایت، دو احتمال وجود دارد: یکی آنکه عطف طاعت بر نصیحت عطف تفسیری باشد و نصیحت به همان معنای اطاعت باشد؛ و دوم - که مرجح است - اینکه عطف این دو کلمه دال بر تمایز معنای آنها بوده و در نتیجه، مقصود از «نصيحت» در اینجا عبارت از مشورت و همراهی و حمایت و ارشاد به مصالح جامعه اسلامی و سایر اقداماتی باشد که مقدمه اطاعت کردن است. نیز می‌توان عطف اطاعت بر نصیحت را از قبیل عطف خاص بر عام دانست و اطاعت را یکی از مصادیق نصیحت شمرد.

دوم. همو خطبه‌ای از امام علی علیه‌السلام و امام حسین علیه‌السلام در دعوت مردم به جهاد نقل کرده است که در بخشی از آن، هاشم بن عتبّه خطاب به امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌گوید: ... و تو ای امیرالمؤمنین، نزدیک‌ترین مردم در خویشاوندی به رسول خدایی و برترین مردم در پیشگامی به ایمان، و همه می‌دانیم که آنان نسبت به تو چه موقعیتی دارند، ولی خداوند شقاوت را بر آنان حتمی ساخته و هواهای نفسانی آنان را به خود متمایل ساخته و آنان ستمگرند. بنابراین دستان ما به سوی تو برای پذیرفتن (فرمانت) و اطاعت گشوده است و دل‌هایمان با بذل نصیحت نسبت به تو باز و شادمان است و نفس‌هایمان تو را یاری می‌کند، درحالی‌که علیه مخالفان تو با نشاط است... (همان، ص ۱۱۱-۱۱۲).

در این روایت نیز سیاق عبارت از جمله تعبیری مثل «دستان ما گشوده است» و «دل‌هایمان باز و شادمان است» به‌روشنی دلالت دارد بر اینکه نصیحت با اطاعت و همراهی و حمایت و یاری کردن و مشورت دادن سازگاری دارد، و فضای حاکم بر خطبه امام علیه السلام و مخاطبان حاکی است که نصیحت نسبت به امام، با معنای عام نصیحت که امر به معروف و نهی از منکر و نظارت بر حاکم از مصادیق آن باشد بیگانه است.

سوم. صفار در *بصائر الدرجات* روایتی نقل کرده که در آن سخن از نصیحت نسبت به پیامبران به میان آمده است:

علی بن ابراهیم از مفضل نقل کرده است که به امام صادق علیه السلام نامه‌ای نوشت و این پاسخ از امام برایش آمد: اما بعد، من تو و خودم را به تقوای الهی و اطاعتش و پارسایی و تواضع در برابر خداوند و آرامش و اجتهاد و تلاش (در عمل) و گرفتن اوامر الهی و نصیحت کردن نسبت به پیامبرانش و پیشی گرفتن در اموری که موجب رضایت الهی می‌شود و اجتناب از هرچه خداوند از آن نهی کرده است، سفارش می‌کنم... (صفار، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۵۲۶).

در این روایت که به جای ائمه سخن از نصیحت نسبت به پیامبران الهی به میان آمده است، از دو جهت قرینه وجود دارد که مقصود از «نصیحت پیامبران»، مصادیقی همچون ایمان و اطاعت از پیامبران و عمل به آیین و دستورات آنان و اخلاص در محبت ورزیدن و یاری کردن و هرگونه عمل و گفتاری است که پیامبران را به اهدافشان برساند؛ از جمله مشورت دادن به آنان. یکی از این دو قرینه نسبت دادن نصیحت به پیامبران الهی (رسله) است و معنا ندارد که توده‌های مردم پیامبران خود را امر به معروف یا نهی از منکر کنند، و دوم بخش دیگری از سیاق روایت است که در آن نصیحت رسولان در ردیف فضایی همچون «تقوا و ورع از محارم و پارسایی و تواضع در برابر خداوند و آرامش و اجتهاد و تلاش (در عمل) و گرفتن اوامر الهی و پیشی گرفتن در اموری است که موجب رضایت الهی می‌شود و اجتناب از هرچه خداوند از آن نهی کرده» است.

چهارم. طبری *أملی در المسترشد فی إمامة علی بن ابی طالب* علیه السلام می‌نویسد: پس ثابت شد که حضرت علی علیه السلام جان خود را فدای رسول خدا صلی الله علیه و آله کرده است و در شبی که پیامبر از مکه خارج شد، در رختخواب آن حضرت خوابید و مشرکان تلاش می‌کردند که آسیب ناخوشایندی به ایشان وارد کنند و حضرت علی علیه السلام پیامبر را با جان خویش حفظ کرد و خود را در معرض هلاکت قرار داد و این است محبت بالغ و نصیحت کامل حضرت علی علیه السلام نسبت به پیامبر (طبری *أملی*، ۱۴۱۵ق، ص ۴۳۹).

چنان که مشاهده می‌شود، نصیحت حضرت علی علیه السلام نسبت به پیامبر، که در جایگاهی بالاتر از آن حضرت قرار داشت، این است که با بذل جان از پیامبر دفاع کرد و خود را در معرض فدا شدن ایشان قرار داد.

#### ۱-۴. ارتباط نصیحت با جهاد

در روایت دیگری آمده است که شخصی به امام علی علیه السلام خطاب کرد: ای امیرمؤمنان! فکر نمی‌کنی که اگر رسول خدا صلی الله علیه و آله فرزند پسری از خود باقی می‌گذاشت و به بلوغ و کمال می‌رسید، عرب امر خلافت را به او تسلیم می‌کرد؟



حضرت در پاسخش فرمودند: خیر! در این صورت هم اگر فرزند رسول خدا ﷺ کاری را که من انجام دادم، در پیش نمی‌گرفت عرب او را می‌کشت... در ادامه روایت، حضرت می‌فرماید:

رسول خدا ﷺ مرا به خاطر نسبت خویشاوندی به آن درجه قرب - که شما می‌دانید - به خودش نزدیک نکرد، بلکه به سبب توانایی‌ام برای جهاد در راه خدا و نصیحت و خیرخواهی‌ام به خود نزدیک کرد... (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۳۹۸).

ذکر «جهاد» در این روایت در کنار «نصيحت» و نیز سیاق جمله، به‌ویژه عبارت «به سبب نسبت خویشاوندی به آن درجه قرب به خودش نزدیک نکرد» (لم یقرَّبني بما تعلمونه من القرب للنسب) قرینه‌ای است بر اینکه مقصود از «نصيحت» معنایی همسو و نزدیک به جهاد، اطاعت و یاری کردن در میدان جنگ و تلاش برای پیروزی وی است. علاوه بر آن، طبق شناختی که ما از ادب حضرت علی ﷺ داریم، آن حضرت در برابر پیامبر جز تصدیق و تسلیم و فرمانبری و حمایت و یاری چیزی از خود نشان نمی‌داد.

#### ۲-۴. ارتباط «نصيحت» با «مشورت»

سیدبن طاووس در *اقبال الاعمال* برای روز پنجم ماه رمضان دعایی نقل کرده که در آن «نصيحت» با «مشورت» هم‌نشین شده و بخشی از مؤلفه معنایی آن را شکل داده است و این نشان از ارتباط معنایی این دو مفهوم در فرهنگ دینی دارد. در بخشی از این دعا آمده است:

«اللَّهُمَّ ارْزُقْنِي التَّيْبَتَ فِي أَمْرِي وَالْمُشَاوَرَةَ مَعَ أَهْلِ النَّصِيحَةِ وَالْمَوْدَّةَ لِي بِالتَّوَاضُّعِ فِي قَلْبِي؛ خدایا، کسب اطمینان در امرم را، و مشاوره با اهل نصیحت را، و مودت همراه با تواضع در قلبم را روزی‌ام کن.»

در این روایت مشاوره با اهل نصیحت هم‌نشین شده است. علاوه بر آن، این جمله با عبارت «دنبال اطمینان بودن در امور» هم‌سیاق شده است و هر دو نقش تعیین‌کننده‌ای در معنای نصیحت دارند و آن را به امور و اهدافی که شخص به دنبال تحقق آنها در زندگی است، محدود می‌کند (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۲۶).

در روایات متعددی، میان نصیحت و مشورت پیوند داده شده که مجال طرح همه آنها در این مقاله نیست (برای نمونه، رک: برقی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۳۷۵).

#### ۳-۴. ارتباط «نصيحت» با «نصرت»

در روایتی دیگر که بیعت اهل کوفه با مسلم بن عقیل، نماینده امام حسین ﷺ، را گزارش می‌کند، «نصيحت» با کلمه «نصرت» = یاری کردن و پیروزی بر دشمن» هم‌نشین شده است. این هم‌نشینی نیز آشکارا مفهوم «نصيحت زمامداران» را در ارتباط نزدیک با یاری کردن امام به‌منظور پیروزی در میدان جنگ و غلبه بر دشمن تعیین می‌کند. بخشی از روایت چنین است:

... پس امام به جهاد دعوت کرد و آماده کارزار شد و همراه با فرزندان و اهل بیتش از حرم خدا و حرم رسول‌الله خارج شد و به‌منظور یاری گرفتن از گروهی از شیعیانش که در عراق او را دعوت کرده بودند به‌سمت عراق حرکت کرد، و پیشاپیش خویش، پسرعمویش مسلم بن عقیل را به عراق فرستاد و او را برای دعوت مردم به خدا و گرفتن بیعت از مردم راضی کرد. هنگامی که مسلم به کوفه آمد، اهل کوفه با او برای حضرت بیعت کردند و پیمان بستند و تعهد کردند که یاری و نصیحتش کنند. پس پیمان خود را در بیعت محکم کردند؛ اما طولی نکشید که بیعت شکستند... (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۵).

فضای حاکم بر این روایت نیز از مفهوم «نصیحت والی و زمامدار» جز معنای بیعت و حمایت و تبعیت و یاری به ذهن القا نمی‌کند.

#### ۴-۴. ناصح بودن حضرت عباس نسبت به امام حسین

یکی از جاهایی که به‌خوبی معنای «نصیحت» در متون دینی و روایی را نشان می‌دهد زیارتنامه‌ای است که از امام صادق دربارہ حضرت ابوالفضل العباس وارد شده است. این زیارتنامه به ما تعلیم می‌دهد که خطاب به حضرت عباس بگوییم:

«... يَا بَنَ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ، أَشْهَدُ لَكَ بِالتَّسْلِيمِ وَ التَّصْديقِ وَ الْوَفَاءِ وَ النَّصِيحَةِ لِخَلْفِ النَّبِيِّ...؛ ای پسر امیرالمؤمنین، من دربارہ شما شهادت می‌دهم به تسلیم بودن، تصدیق کردن، وفا و خیرخواهی نسبت به فرزند شایسته پیامبر...» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۱۲۱).

در این روایت نیز معنای «نصیحت» در حوزه رهبری و پیشوایی قرار دارد و مفهوم عامی دارد که تسلیم بودن، تصدیق کردن و وفا کردن از مصادیق برجسته آن در ارتباط با پیشوایان است. یعنی: ناصح با تمام وجود تلاش می‌کند با اطاعت و حمایت و یاری، خود را در خدمت آرمان‌های امام حسین قرار دهد تا امام برای دستیابی به اهداف مقدسش به نیروی ناصح اعتماد کامل داشته باشد.

#### ۴-۵. نصیحت اهل بصره نسبت به یزید بن مسعود برای یاری امام حسین

روشن‌تر از روایات پیشین، نامه‌ای است که امام حسین در جریان قیام خود، برای بزرگان و اشراف اهل بصره نوشتند و توسط یکی از غلامان خود به نام *بوزرین* برای آنان فرستادند. امام در این نامه، بزرگان اهل بصره از جمله *یزید بن مسعود نهسلی* و *منذر بن جارود عبیدی* را به یاری خود و لزوم اطاعت از خود دعوت کردند. *یزید بن مسعود* با شنیدن پیام امام، طوایف بنی‌تمیم و بنی‌حظله و بنی‌سعد را جمع کرد. آنان را در جریان نامه حضرت گذارد و از آنان درخواست مشورت و کمک کرد. مطابق این گزارش، بنی‌تمیم گفتند: به خدا سوگند که ما به تو نصیحت و خیرخواهی ارزانی می‌کنیم، و برای رأیی صائب و نیکوتر، خود را به تلاش و زحمت می‌اندازیم؛ سخنت را بگو که ما آن را می‌پذیریم... (حسینی موسوی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۷۳-۱۷۴).

در این روایت تاریخی نیز به قریبه مضمون نامه امام حسین علیه السلام به اشراف بصره و سخنان یزید بن مسعود خطاب به طایفه بنی تمیم و پاسخ مردم به وی، مقصود از «نصیحت»، پذیرفتن سخن یزید بن مسعود و یاری کردن وی و همراهی با او در هر تصمیمی است که بگیرد، بعد از آنکه مردم اعتماد خود را به یزید بن مسعود اعلام کردند و به جایگاه اجتماعی و منزلت او نزد خود اعتراف نمودند.

#### ۴-۶. ناصح معرفی کردن اسب به سبب محافظت از صاحبش

در تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام نیز روایتی آمده است که در آن، امام علی علیه السلام اسب خود را - که در میدان جنگ او را از وجود چاهی که دشمن برای قتلش پیش روی آن حضرت کنده و روی آن را پوشانده بود، باخبر ساخت - ناصح خود خواندند و اقدامش را نصیحت شمردند، در حق او دعا کردند (امام حسن بن علی علیه السلام، ۱۴۰۹ق، ص ۲۸۲-۳۸۱).

صرف نظر از صحت و سقم و اعتبار سند این روایت - دست کم - این نکته مسلم است که در این متن که تعلق آن به قرن چهارم قمری قطعی است، «نصیحت» به معنای کسی را از نقشه دشمن با خبر کردن و موجبات نجات و سلامت او را فراهم ساختن است.

#### ۴-۷. سفارش رسول خدا صلی الله علیه و آله به نصیحت اهل بیت خود

علی بن جعفر در کتاب *مسائل علی بن جعفر*، از برادرش امام موسی بن جعفر علیه السلام و ایشان از پدر بزرگوارش امام صادق علیه السلام نقل کرده است که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند: «هر کس وضوی کاملی بگیرد و نمازش را نیکو به جا آورد و زکات مالش را بپردازد و غضبش را کنترل کند و زبانش را زندانی کند و برای گناهانش استغفار کند و نسبت به اهل بیت رسول خدا صلی الله علیه و آله نصیحت کند، او حقایق ایمان را تکمیل کرده و درهای بهشت برایش کامل گشوده خواهد بود (عریضی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۳۹؛ برای آگاهی از دو نقل متفاوت دیگر این روایت: ر.ک: برقی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۱ و ۲۹۰).

این روایت در فهم نهایی معنای «نصیحت» در صدر اسلام و عصر رسول خدا صلی الله علیه و آله بسیار روشن و حائز اهمیت است. در این روایت که از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده است، آن حضرت یکی از وظایف مؤمنان نسبت به اهل بیت خود را نصیحت آنان معرفی کرده‌اند. علاوه بر آن، نصیحت را در ردیف وضوی کامل گرفتن، به جا آوردن نماز به نحو نیکو، ادای زکات مال، کنترل خشم، نگهداری زبان و استغفار قرار داده‌اند. بنابراین در عصر نزول - دست کم - یکی از معانی روشن نصیحت، به‌ویژه در ارتباط با امامان اهل بیت علیهم السلام نصیحت آنان بوده است، و هرگز این نصیحت در سیاق روایت یاد شده به معنای امر به معروف یا نهی از منکر و سایر معانی همسو با این معنا، همچون انتقاد و اعتراض نمی‌تواند باشد، بلکه باید به معنای اظهار دوستی و حمایت و یاری و کمک و اطاعت از آنان و مشورت دادن به آنان به منظور دستیابی آنان به اهداف و مقاصدشان است.

از مجموع روایات مزبور، به دست می‌آید که اساساً در صدر اسلام، هنگامی که مفهوم «نصیحت» در ارتباط با زمامداران به کار می‌رفت، ناظر به مصادیقی همچون حمایت عملی و گفتاری، تبعیت، یاری و همراهی، ارشاد و مشورت دادن به زمامدار در جهت مصالح جامعه و امور مربوط به حوزه مسؤولیتش، اطاعت و عدم نفاق و معانی از این دست بوده، و اینها هیچ نسبتی با حق نظارت بر زمامدار، امر به معروف و نهی از منکر، انتقاد و اعتراض به او و سایر مصادیق «نصیحت» ندارند.

## ۵. فضای صدور روایت

بررسی فضای صدور روایت محل بحث نیز همین معنای برداشت شده از روایات و همسو با مفهوم نصیحت در آیه ۹۱ توبه را تأیید می‌کند. روایت «النصیحة لائمة المسلمین» در حجة‌الوداع و در منا خطاب به مؤمنان بیان شده است. تفسیر قمی ذیل آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ» قسمتی از خطبه رسول خدا ﷺ در روز عید قربان در منا را چنین نقل کرده است: «... بعد از آن، چون آخرین روز ایام تشریق شد، خداوند سوره "إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ" را بر پیامبر نازل کرد. به دنبال آن رسول خدا ﷺ فرمود: با نزول این سوره، خبر رحلتم به من داده شده است. سپس فرمان نماز جماعت در مسجد خیف را داد، و چون مردم گردآمدند، حمد و ثنای خدا به جای آورد و فرمود: خداوند شاد و خرم گرداند مردی را که سخمن را بشنود و به خاطر سپرد و به کسانی که نشنیده‌اند برساند؛ زیرا چه بسا کسانی فقه (دانش دین) به دیگران باشند، اما خود، آن را نفهمیده باشند، و چه بسا افرادی که حامل فقه به کسانی فقیه‌تر از خود باشند، سه چیز است که قلب هیچ مرد مسلمانی به آن خیانت نمی‌کند: اخلاص اعمال برای خدا و نصیحت نسبت به پیشوایان مسلمانان و همراهی با جماعت آنان؛ زیرا دعوت آنان در آینده به آنان احاطه دارد: "فَإِنَّ دَعْوَتَهُمْ مُحِيطَةٌ مِنْ وَرَائِهِمْ". مؤمنان با یکدیگر برادرند و خون‌های آنان با هم برابر است. کمترین آنان برای ذمه‌شان تلاش می‌کند، و آنان دست واحدند علیه غیر خودشان "إِخْوَةٌ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ، يَسْعَى بِدِمَتِهِمْ أَذْنَاهُمْ، وَ هُمْ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ"، ای مردم! من در میان شما دو چیز گرانبها باقی می‌گذارم. گفتند: آن دو چیز گرانبها چیست؟ فرمود: کتاب خدا و اهل‌بیتم. خدای لطیف و خبیر به من خبر داده است که آن دو از یکدیگر جدا نشوند تا در کنار حوض بر من وارد شوند؛ مانند این دو انگشتم - و در این حال دو انگشت سبابه‌اش را کنار هم قرار داد و گفت: - نمی‌گویم مثل این دو انگشت - و انگشت سبابه و وسط خود را کنار هم قرار داد و فرمود: - مانند این دو، و این یکی بر آن دیگری برتری دارد (بزرگتر است).

پس از این خطبه رسول خدا ﷺ، گروهی از اصحاب پیامبر در همان منا گرد هم آمدند و گفتند: محمد ﷺ می‌خواهد امامت را میان اهل‌بیت خودش قرار دهد. سپس چهار تن از آنان از منا خارج شده، به مکه رفتند و وارد مسجدالحرام (داخل کعبه) شدند و با یکدیگر عهد و پیمان بستند و میان خود عهدنامه‌ای نوشتند که هرگاه محمد از دنیا رود یا کشته شود، هرگز اجازه ندهند امر امامت به اهل‌بیتش برسد. پس خداوند این آیه را درباره آنها و

تصمیمشان نازل کرد: «أَمْ أَبْرَمُوا أَمْراً فَإِنَّا مُبْرِمُونَ أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَنَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ» (زخرف: ۷۹). بعد از آن خطبه، رسول خداﷺ از مکه خارج شد و به سمت مدینه حرکت کرد و در غدیر خم فرود آمد... (قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۳).

چنان که ملاحظه می‌شود، این روایت و فرمایش رسول خداﷺ در آخرین روز از ایام تشریق و بعد از خطبه معروف منا زمینه‌ساز تعیین امام امیرالمؤمنین علیؑ برای امر خلافت و امامت بر امت بود و مردم را به حمایت و یاری و همراهی با امامی دعوت نمود که در چند روز بود نصب کرد، و بنابراین ارتباطی با موضوع نظارت بر امر حکومت و امر به معروف و نهی از منکر و اعتراض و انتقاد نسبت به زمامدار ندارد. حتی این امور مصداقی از معنای عام نصیحت در این روایت نیز نمی‌تواند باشد، بلکه سیاق و فضای صدور این روایت به‌روشنی دلالت دارد که «نصیحت» در این فضا به معنای «خیرخواهی نسبت به منصوح»، شامل آن دسته از مصادیقی می‌شود که امام و زمامدار جامعه اسلامی را در راه تحقق اهداف بلند دین در جامعه اسلامی از یکسو، و دفاع از کیان دین و جامعه اسلامی در مقابل انواع دشمنانش یاری رساند؛ از وفای به عهد و پیمان و بیعت و حمایت زبانی و عملی و یاری و همراهی و همکاری و مشورت دادن گرفته تا اطاعت و محبت و مانند آن.

علاوه بر فضای صدور روایت، عبارت «فَإِنَّ دَعْوَتَهُمْ مُحِيطَةٌ مِنْ وَرَائِهِمْ» بیانگر آن است که نصیحت مزبور نسبت به زمامدار مسلمانان بر ذمه تک‌تک مؤمنان ثابت است و هیچ فردی از شمول و خطاب آن مستثنا نیست. نیز مقصود از عبارت «وَهُمْ يَدْعُو عَلَىٰ مَنْ سِوَاهُمْ» در روایت، آن است که مسلمانان باید علیه دشمنانشان یکدیگر را یاری کنند، و باید در برابر دشمن با یکدیگر وحدت کلمه و انسجام و یکپارچگی داشته باشند (ر.ک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۹۸-۹۹). این جمله گرچه جمله‌ای خبری است؛ اما به معنای اثنا و امر است؛ یعنی مسلمانان باید در برابر دشمنانشان و در برابر سایر ادیان، یکدیگر را یاری کنند و «بید واحد» باشند، و حق ندارند یکدیگر را تضعیف و خوار کنند (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۱۷).

شاهد دیگر این برداشت، سیاق روایت و عطف عبارت «وَاللَّزُومُ لِحِمَاةِهِمْ» بر «النصیحة لائمة المسلمین» است که یکی ناظر به تحکیم روابط آحاد جامعه با امام، پیشوا و زمامدار مشروع جامعه اسلامی است، و دیگری ناظر به اصلاح و تحکیم روابط میان مردم در جامعه اسلامی، و این هر دو راهکاری عملی برای استقرار و تحکیم پایه‌های حاکمیت و به تبع آن استواری دین اسلام در زمین است.

### نتیجه‌گیری

مسئله مقاله حاضر بررسی معنای نصیحت در حدیث «... النصیحة لائمة المسلمین...» بود. از رهگذر مباحث مقاله به دست آمد که اولاً، در فرهنگ عربی مقصود از «نصیحت» هر عمل یا سخنی است که خالی از غش بوده، در منصوح خلل و فساد ایجاد نکند و موجب استحکام رابطه ناصح با منصوح شود و نشان‌دهنده خلوص نیت ناصح نسبت به منصوح باشد. به نظر می‌رسد «خیرخواهی» در زبان فارسی، برابر مناسبی برای «نصیحت» باشد.

نزدیک‌ترین آیه مشتعل بر واژه «نصیحت» به حدیث «...النصیحة لائمة المسلمین» آیه ۹۱ سوره توبه است که در آن به مؤمنان ضعیف، بیمار و فقیر اجازه تخلف از شرکت در جنگ داده شده است، به شرط آنکه ناصح خدا و رسول باشند. مفسران با توجه به سیاق و فضای نزول آیه، مقصود از نصیحت در این آیه شریفه را مصادیقی همچون یاری، حمایت و اطاعت همراه با مودت و اخلاص نسبت به پیامبر ﷺ برای انجام جهادی موفق‌تر، و جدا شدن از منافقان و جریان نفاق حاضر در مدینه دانسته‌اند.

در گزارش‌های تاریخی نیز شواهد فراوان حکایت از آن دارد که در سده‌های نخستین اسلامی، «نصیحت» در عرف سیاسی و حکومت به معنای مشورت دادن، همراهی و همدلی کردن با زمامدار اسلامی و یاری کردن وی در مسائل کلان جامعه اسلامی، به‌ویژه مقابله با دشمنان خارجی یا جریانات برانداز در داخل حکومت است، تا حاکم بتواند با همراهی و کمک همه نخبگان، اقبشار، احزاب، جریانات سیاسی و اجتماعی و آحاد مردم در جامعه اسلامی، حاکمیت دین و دستورات الهی را در جامعه استوار سازد و از دین اسلام و مسلمانان دفاع کند. همین معنا با فضای صدور روایت سازگاری کامل دارد.

نکته نهایی آنکه با توجه به وجود ادله عقلی و نقلی و سیره عملی پیشوایان معصوم، همان‌گونه که اصحاب تحقیق بیان کرده‌اند، مقاله حاضر ضمن تأکید بر ضرورت نظارت بر زمامدار در جامعه اسلامی و ضرورت امر به معروف و نهی از منکر و نقد و اعتراض نسبت به زمامداران در جامعه اسلامی، حاکمان مشروع جامعه اسلامی - بجز معصومان - را نه مصون از خطا می‌داند و نه منکر امر به معروف و نهی از منکر نسبت به آنان است، بلکه حاصل تحقیق نشان می‌دهد که حدیث «النصیحة لائمة المسلمین» با این امور بیگانه بوده و این حدیث راهکاری را برای تحکیم و تقویت حاکمیت زمامداران مشروع در جامعه اسلامی به‌منظور دستیابی به اهداف حکومت دینی ارائه می‌دهد که باید از سوی همه مؤمنان، به‌مثابه یک حق برای حاکم به رسمیت شناخته شود و همگان به آن ملتزم گردند، و این مهم مطابق حدیث یادشده، از دو مسیر «اصلاح ارتباط مردم با زمامدار» از یک سو، و «مردم با مردم» از سوی دیگر محقق خواهد شد.

## منابع

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبةالله، ۱۴۰۴ق، *شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید*، قم، مکتبه آیهالله المرعشی النجفی.
- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۶۲، *الخصال*، قم، جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۶، *الامالی*، تهران، کتابچی.
- ابن درید، محمد بن حسن، ۱۹۸۸م، *جمهرة اللغة*، بیروت، دار العلم للملایین.
- ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۰۹ق، *اقبال الاعمال*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ابن عبدالسلام، عبدالعزیز، ۱۴۲۹ق، *تفسیر ابن عبدالعزیز بن السلام*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، ۱۴۱۹ق، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، منشورات محمد علی بیضون.
- ابن مزاحم، نصر، ۱۴۰۴ق، *وقعة صفین*، قم، مکتبه آیهالله المرعشی النجفی.
- ابن منظور، جمال الدین، ۱۴۲۶ق، *لسان العرب*، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- ابوحیان، محمد بن یوسف، ۱۴۲۰ق، *البحر المحیط فی التفسیر*، بیروت، دار الفکر.
- ارلی، علی بن عیسی، ۱۳۸۱، *کشف الغمة فی معرفة الائمة*، تبریز، بنی هاشمی.
- ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۶۸، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- برقی، احمد بن محمد، ۱۳۷۱، *المحاسن*، قم، دارالکتب الاسلامیه.
- جعفری، قاسم، ۱۳۸۷، «نظارت شهروندان بر حاکمان در مقام نصیحت گری»، *علوم انسانی*، ش ۲۳، ص ۴۳-۶۱.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ق، *تاج اللغة و صحاح العربیة*، قاهره، دارالعلم الملایین.
- حسن بن علی، ۱۴۰۹ق، *التفسیر المنسوب الی الامام الحسن العسکری*، قم، مدرسه الامام المهدی.
- حسینی موسوی، محمد بن ابی طالب، ۱۴۱۸ق، *تسلية المجالس و زینة المجالس*، قم، مؤسسه المعارف الاسلامیه.
- حوی، سعید، ۱۴۲۴ق، *الاساس فی التفسیر*، قاهره، دار السلام.
- خسروانی، علیرضا، ۱۳۹۰ق، *تفسیر خسروی*، تهران، کتابفروشی اسلامیه.
- خوش نظر، محمد، ۱۳۷۹، «فرهنگ نصیحت»، *فرهنگ کوثر*، ش ۳۹، ص ۲۴-۲۷.
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۳، *لغتنامه*، تهران، دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت، دارالعلم.
- رشیدرضا، محمد، ۱۴۱۴ق، *تفسیر القرآن الحکیم الشهبیر بتفسیر المنار*، بیروت، دار المعرفة.
- زحیلی، وهبه، ۱۴۱۱ق، *التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج*، دمشق، دار الفکر.
- زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، بیروت، دار الکتاب العربی.
- سروش محلاتی، محمد، ۱۳۷۵، «نصیحت ائمه مسلمین»، *حکومت اسلامی*، ش ۱، ص ۱۳۵-۱۸۵.
- سعدی، عبدالرحمن، ۱۴۰۸ق، *تیسیر الکریم الرحمن فی تفسیر کلام المنان*، بیروت، مکتبه النهضة العربیة.
- سعیدی روشن، محمداقبر، ۱۳۸۷، «متن، فرامتن و تحلیل معنای پایه و نسبی و تطبیق آن با تفسیر»، *مطالعات اسلامی*، ش ۸۰، ص ۱۰۲-۷۷.
- شیرخانی، علی، ۱۳۹۷، «نصیحت در فقه سیاسی شیعه»، *علوم سیاسی*، ش ۸۳، ص ۸۳-۱۰۵.
- صادقی تهرانی، محمد، ۱۴۰۶ق، *الفرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، قم، فرهنگ اسلامی.
- صفار، محمد بن حسن، ۱۴۰۴ق، *بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد*، قم، مکتبه آیهالله المرعشی النجفی.

- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.  
 طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران، ناصر خسرو.  
 —، ۱۴۱۲ق، *تفسیر جوامع الجامع*، قم، حوزه علمیه.  
 طبری آملی، محمد بن جریر بن رستم، ۱۴۱۵ق، *المستترشد فی امامة علی بن ابی طالب*، قم، کوشان‌پور.  
 طیب‌حسینی، سیدمحمد و راضیه مشک مسجدی، ۱۳۹۴، «تحلیلی درباره عفو الهی از پیامبر»، *پژوهش‌های قرآنی*، ش ۷۷، ص ۳۱-۴۲.  
 طیب‌حسینی، سیدمحمد، ۱۳۹۵، *درآمدی بر دانش مفردات قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.  
 عربی، علی بن جعفر، ۱۴۰۹ق، *مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها*، قم، مؤسسة آل البيت علیه السلام.  
 فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.  
 فضل‌الله، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۹ق، *من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک.  
 فیض کاشانی، محمدحسن، ۱۴۰۶ق، *الوافی*، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.  
 فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۲۵ق، *المصباح المنیر*، قم، مؤسسة دارالهیجره.  
 قاسمی، جمال‌الدین، ۱۴۱۸ق، *تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل*، بیروت، دار الکتب العلمیه.  
 قطب، سید، ۱۴۲۵ق، *فی ظلال القرآن*، بیروت، دار الشروق.  
 قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، *تفسیر القمی*، قم، دارالکتاب.  
 کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۲۹ق، *الکافی*، تهران، الإسلامیه.  
 مازندرانی، محمد صالح بن احمد، ۱۳۸۲ق، *شرح الکافی - الاصول والروضه*، تحقیق شعرانی، تهران، المکتبه الاسلامیه.  
 مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.  
 مدرس، محمدتقی، ۱۴۱۹ق، *من هدی القرآن*، تهران، دار محبب الحسین.  
 مدنی، سیدعلی‌خان، ۱۳۸۴، *الطراز الاول*، مشهد، مؤسسة آل البيت علیه السلام.  
 مغنیه، محمدجواد، ۱۴۲۴ق، *التفسیر الکاشف*، قم، دار الکتب الإسلامیه.  
 مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، *الامالی*، قم، کنگره شیخ مفید.  
 —، ۱۴۱۳ق، *کتاب المنار*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.  
 مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامیه.  
 منتظری نجف آبادی، حسینعلی، ۱۴۰۹، *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، ترجمه محمود صلواتی و ابوالفضل شکوری، بی‌جا، مؤسسه کیهان.  
 ورعی، سیدجواد، ۱۳۸۱، *حقوق و وظایف شهروندان و دولت‌مدان*، قم، دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.



## مطلوبیت حکمرانی از نگاه علامه طباطبائی

اصغر صابریان / کارشناس ارشد اندیشه سیاسی اسلام دانشگاه مازندران

M.alavian@umz.ac.ir

مرتضی علویان / دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مازندران

رحمت عباس تبار مقری / استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مازندران

دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۸ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۰۹

### چکیده

علامه سیدمحمدحسین طباطبائی، به‌عنوان یکی از فیلسوفان و برجسته‌ترین مفسران قرآن کریم، از چهره‌های علمی معاصر جهان اسلام به‌شمار می‌رود. از این رو، این پژوهش پس از بررسی اندیشه سیاسی ایشان، در جایگاه یک فیلسوف سیاسی، به دنبال پاسخ به این سؤال است که مؤلفه‌های مطلوبیت حکمرانی در آثار ایشان و نسبت‌سنجی آن با نظریه حکمرانی خوب چیست؟ یافته‌های پژوهش براساس گردآوری اطلاعات از روش کتابخانه‌ای و با استفاده از چهارچوب نظری «هرمنوتیک قصد‌گرای اسکینر»، حاکی از این است که در نگاه علامه طباطبائی، مسئله حکمرانی وابسته به دین است و از این منظر، می‌توان رابطه میان دین و سیاست را رابطه عموم و خصوص من وجه دانست که بر همین اساس، سیاست به دو نوع دینی و غیردینی تقسیم می‌شود. «نظریه جامعه‌سازی اسلام»، بخشی از تبیین ایشان از مباحث اجتماعی اسلام است که در بطن آن با یک رهیافت تمدنی مؤلفه‌های حکمرانی مطلوب، تبیین می‌گردد. ایشان در ارتباط با حکمرانی، بر سه مؤلفه کلی عدالت اجتماعی و برابری، ساختار مستحکم نظام قانونی مبتنی بر اخلاق توحیدی و حق مشارکت، مسئولیت همگانی و نظارت مستمر تأکید می‌کنند.

**کلیدواژه‌ها:** حکمرانی مطلوب، علامه طباطبائی، اخلاق توحیدی، عدالت، اجتماع.

## ۱. مقدمه

در یک تقسیم‌بندی رایج در دوران معاصر، دولت‌ها به دولت‌های توسعه‌یافته و در حال توسعه تقسیم می‌شوند. اما این تقسیم‌بندی، بسیار کلی است و نمی‌توان با صرف «توسعه‌یافته» یا «در حال توسعه» خواندن یک دولت همه وجوه آن دولت، در نوع رابطه با ملت و میزان پایداری به توسعه سیاسی، به‌عنوان زیربنا و پایه حرکت به سمت دولت مطلوب را مورد مطالعه قرار داد. بانک جهانی با ارائه مفهومی جدید تحت عنوان good governance یا «حکمرانی خوب»، شاخص‌هایی نظیر برابری، پاسخگویی، مشارکت، شفافیت، کارایی و اثربخشی و... (کمالی، ۱۳۸۸، ص ۲۲) را برای سنجش میزان پایداری به توسعه سیاسی و اقتصادی ارائه کرد که تمرکز اصلی آن، بر هدایتگری دولت در ارتباط میان بخش‌های مختلف اجتماع است.

حکمرانی در رابطه با مفهوم دولت معنا پیدا می‌کند و به‌عنوان «شیوه عمل» یا «قدرت حکم راندن دولت» تعریف می‌شود و به کاهش نقش دولت در تصدی‌گری و تسلط بر اکثریت منابع و امکانات اشاره دارد و از دولت‌ها می‌خواهد بر نقش برنامه‌ریزی، تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی و به‌طور کلی، مدیریت تمرکز داشته باشند (قلی‌پور، ۱۳۸۲، ص ۹۶). درصدد است که با تکیه بر کاهش فاصله میان حکمرانان و مردم و از بین بردن سلسله مراتب مزاحم، ایجاد همکاری متقابل میان دولت‌مردان و شهروندان، تلاش برای ایجاد رفاه عمومی، تأمین آزادی شهروندان و تأمین حقوق آنها، مفهوم «حکومت» را به حکمرانی تغییر دهد (حاجی یوسفی و طالبی، ۱۳۹۵، ص ۱۶).

این موضوع، که به‌عنوان مسئله در سال‌های اخیر در مجامع علمی و آکادمیک مطرح شده، در میان اندیشمندان مسلمان به‌طور خاص مورد توجه قرار نگرفته و عمدتاً مباحث مرتبط با این مفهوم، تحت عناوین کلی مانند حکومت اسلامی و... مورد بحث قرار گرفته است.

از این‌رو، این پژوهش از میان متفکران اسلامی، با توجه به گستردگی، جامعیت آثار، بیان متقن، سنجیده و منقح و دوری از زواید و حشو، سبک مبتکرانه و روش مطالعاتی علامه سیدمحمدحسین طباطبائی و روش نوینی که در تاریخ تفسیر قرآن کریم پایه‌گذاری کردند (فسائی، ۱۳۷۱، ص ۹۴)، در پی بررسی مؤلفه‌های حکمرانی مطلوب در اندیشه علامه طباطبائی است.

## ۲. چهارچوب مفهومی و نظری

### ۲-۱. سیاست

حکمرانی از فراورده‌های مفهومی سیاست است و در گزاره‌های مفهومی سیاست، به صورت معتناهی در تعریف حکمرانی مؤثر هستند. از این‌رو برای فهم درست مفهوم «حکمرانی»، ناچاریم به‌طور دقیق سیاست را تحلیل کنیم و به بازخوانی نظر اندیشمندان این حوزه بپردازیم. درواقع تعریف سیاست، بستر دریافت معنایی درست از حکمرانی است. «Politic» معادل انگلیسی سیاست است که از واژه یونانی «Police» به‌معنای شهر یا شهروندی مشتق شده است. همچنین به‌معنای پاس داشتن ملک و حکم راندن بر رعیت و قهر کردن و هیبت نمودن و ضبط کردن

مردم، از فسق به ترسانیدن و زدن، تولا در امور مردم و به معنای ریاست کردن و قیام به انجام کاری است (حاتمی و لعل علیزاده، ۱۳۸۹، ص ۶).

دکتر محمد معین در *فرهنگ فارسی*، لغت سیاست را این گونه تعریف کرده است: حکمرانیدن بر رعیت و اداره کردن امور مملکت، حکومت کردن، ریاست کردن؛ ۲. حکومت، ریاست، حکم‌داری؛ ۳. عدالت، داورى؛ ۴. سزاه، جزاء، تنبیه؛ ۵. مخالفت حدود ملک؛ ۶. اداره امور داخلی و خارجی کشور (معین، ۱۳۸۲، ص ۱۳۸۴).

تعریف سیاست در میدان مبارزه و نبرد، یکی از اشکال سیاست است که *هارولد لاسکی* به آن می‌پردازد. وی می‌نویسد: «سیاست به ما می‌آموزد چه کسی می‌برد، چه می‌برد و چرا می‌برد، کی می‌برد؟ چگونه می‌برد و چرا می‌برد؟ (ژلاسکی، بی‌تا، ص ۲۶۲).

مفهوم «استصلاح» در *احیاء علوم الدین امام محمد غزالی* که به معنای ارشاد مردم به راه راست و ناظر به نجات آنان در دنیا و آخرت است، به همین موضوع اشاره دارد که در ادامه بحث، سه دستاورد برای آن برمی‌شمارد: اول، قوام جامعه اسلامی؛ دوم، اجتناب از منکرات و معاصی و سوم، عمل به اوامر و دستورهای شریعت (غزالی، ۱۳۶۴، ص ۴۴).

با وجود اینکه در نگاه اول به نظر می‌رسد علامه طباطبائی در میدان سیاست حضور جدی ندارند، اما بررسی آثار نظیر *تفسیر المیزان*، در صدر و *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، رساله *الانسان فی الدنيا، حاشیه بر کفایه*، *بدایة الحکمه و نهایة الحکمه* از ایشان، در ذیل *تفسیر المیزان* نگاه تفسیری ایشان، نشان دهنده به فلسفه سیاسی ایشان است.

علامه طباطبائی در طرح خود برای حکومت و سیاست از یک سو، با نگاه فیلسوفانه خود در پی یافتن بهترین شیوه حکومت است که هم بتواند زندگی پیچیده انسان در عصر پست‌مدرن را با همه پیچیدگی‌هایش مدیریت کند و نیازهای گسترده وی را پاسخ دهد و بتواند در مسیر زندگی‌اش، جامعه انسانی را به سرمنزل مقصود، یعنی سعادت انسانی برساند. از سوی دیگر، افعال و چگونگی حکمرانی برای تحقق حکمرانی مطلوب را بر عهده فقه می‌گذارد. اثر عمده علامه که می‌توان از آن برای تبیین ماهیت، شئون و فرایندهای علم سیاست بهره برد، نظریه ادراکات اعتباری ایشان در حوزه معرفت‌شناسی است.

## ۲-۲. سیاست و ادراکات اعتباری و حقیقی

نظریه ادراکات اعتباری، دریچه نگاه علامه به موضوعات اجتماعی و سیاسی است که بر پایه حکمت متعالیه بنا شده که ضمن بهره‌مندی از عقل، در کنار نقل و بینش عرفانی و شهودی، به تحلیل وقایع می‌پردازد.

علامه طباطبائی در توضیح ادراکات انسانی و در ارتباط با مفهوم «وجود» و در یک تقسیم‌بندی، ادراکات را به دو قسمت، ادراکات حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کند. ادراکات حقیقی، ادراکات و مشاهدات ذهن هستند که پس از مشاهده آنها در خارج، در ذهن ما ساخته می‌شوند، وجود آنها قائم به خودشان است و دارای مصداق و مابهازی

خارجی هستند، مانند مفهوم «مالک» و «ملک» که هر دو جزو ادراکات حقیقی هستند؛ زیرا هم مالک (انسان صاحب زمین) و هم ملک (زمین)، وجودشان مستقل از ادراک ما وجود و ماهیت دارند.

به تعبیر علامه طباطبائی، هر معنایی که ما آن را ادراک می‌کنیم، یا برای آن ادراک، واقع و مصداق خارجی وجود دارد، چه ادراک‌کننده‌ای باشد یا نباشد، مانند جواهر خارجی از قبیل جماد، نبات و حیوان و امثال اینها (طباطبائی، ۱۴۳۳ق، ص ۹) که همگی دارای مابه‌ازای خارجی هستند. برای مثال، رابطه‌ی نیاز به آب، با نوشیدن آب رابطه‌ای امکانی است و تا به رابطه‌ای ضروری تبدیل نشود، فرد اقدام به نوشیدن آب نمی‌کند (بودنی نژاد، ۱۳۹۱، ص ۴۶). در واقع، سخن از وجوب اعتباری است که به اعتقاد علامه، هیچ فعلی از وی استغنا ندارد - پس هر فعلی که از فاعلی صادر می‌شود - با اعتقاد وجوب صادر می‌شود (طباطبائی، ۱۳۶۳، ص ۱۹۸). در واقع هر فعلی که از فاعل صادر می‌شود، مبتنی بر یک باید است در ناحیه ذهن ادراک شده است.

علامه در ادامه، از نوعی دیگر از ادراکات ذهن انسان سخن می‌گوید که ذهن انسان برای رفع نیازهای حیاتی‌اش می‌سازد. در واقع، با نفس‌الامر و واقع کاری ندارند، بلکه این ادراکات اعتباری فرض‌هایی هستند که جنبه‌ی قراردادی و وضعی دارند و نیز موقت و غیرضروری‌اند، مانند مفهوم «مالکیت» که ساخته‌ی ذهن بشر برای سامان دادن صاحب اختیاری انسان‌ها بر اشیاء و مایحتاج توسط ذهن جعل می‌شود و وجود واقعی خارجی ندارد. یا اعتبار ریاست، که ذهن انسان با توجه به نقش سر در بدن که مانند رئیس یک قوم اداره‌کننده امور قوم است، آن فرد را به سر تشبیه کرده و مفهوم ریاست را به او نسبت می‌دهد. عمل نامبرده این است که با عوامل احساسی، حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم (طباطبائی، ۱۳۸۷الف، ص ۱۱۶).

مفهوم «سیاست» و مفاهیم پیوسته آن نظیر حکمرانی و شاخص‌هایی که بانک جهانی برای حکمرانی خوب اعلام کرده نیز باید بر همین نمودار مورد سنجش قرار گیرد.

## ۲-۳. سیاست و ادراکات قبل و بعد از اجتماع

علامه در ادامه بحث از اعتباریات، آنها را در یک تقسیم‌بندی دیگر، به اعتباریات پیش از اجتماع و اعتباریات پس از اجتماع طبقه‌بندی می‌کند.

اعتباریات پیش از اجتماع، ناظر به فرد است؛ یعنی شخص پیش از تشکیل جامعه، یک دسته از اعتباریات را خلق می‌کند و افعالی را براساس آن انجام می‌دهد، در این افعال شخص نیازی به دیگران ندارد. هر فردی به هنگام احساس گرسنگی و تشنگی، به سوی آب و غذا می‌رود و به خاطر حب بقا و عشق به زندگی، از عوامل تهدیدکننده می‌گریزد. اعتباریات قبل از اجتماع، شامل وجوب، حسن و قبح، انتخاب اخف و اسهل، اصل استخدام و اجتماع و اصل متابعت از علم هستند. اصل استخدام اشاره به میل انسان در به خدمت گرفتن هم‌نوعان دارد. علامه در توضیح اصل استخدام می‌نویسد: تأمل کافی در روش جامعه‌های انسانی حتی جامعه‌های مرفعی امروز به دست می‌دهد (همان، ص ۱۴۹). ولی اعتباریات پس از اجتماع و افعالی که براساس آنها انجام می‌شود، قائم بر اجتماع

است؛ یعنی این دسته از اعتباریات، منوط به تحقق اجتماع می‌باشند. پیش از پیدایش زندگی اجتماعی، چنین اعتباریاتی برای انسان‌ها وجود ندارد، لذا این سلسله اعتباریات، اموری است که بشر براساس زندگی اجتماعی وضع و خلق کرده است (کرمانی و قوانلو، ۱۳۸۹، ص ۷۵).

## ۲-۴. استخدام، اجتماع، ریاست

از اصل استخدام به دست می‌آید که در میان انسان، با توجه به وجود قریحه استخدام کسانی که توانایی جسمی بیشتری داشتند، همان‌گونه که از جمادات و سایر موجودات برای تحقق اراده خود استفاده کردند، در مرحله بعدی، انسان‌های با توانایی جسمی کمتر را وسیله تحقق اراده خود ساختند. این اعتبار، لوازم طبیعی حقیقت این نسبت (نسبت سر به هریک از اعضاء فعاله و به مجموع بدن) می‌باشد که از قبیل فرمانروایی جامعه و انقیاد دسته‌جمعی و انقیادهای فردی و یک سلسله مقررات و رسوم و آداب، که مقام رئیس را نشان داده و مظاهر احترام و تعظیم او می‌باشد، مانند اقسام تعارفات و کرنش‌ها و پرستش‌های بزرگ و کوچک، با وجهی که مناسب کمال فعلی اجتماع می‌باشد، جعل و اعتبار شده است (طباطبائی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۵۰). به بیان دیگر، ریاست، مرحله‌ای از تکامل اجتماع است که با توسعه قوای فعاله، انسان‌های دورن آن حاصل می‌شود. لذا می‌توان آن را جزو ادراکات اعتباری انسان در مرحله پس از اجتماع برشمرد؛ چراکه تحقق این اعتبار، بدون تحقق اجتماع و در مرحله فردی ممکن نیست.

بنابراین، با کمی تأمل و تفحص در اعتبار ریاست، می‌توان سیاست را جزو امور اعتباری دانست که از توسعه کمی مفهوم ریاست به دست می‌آید. البته در اینجا باید نظری به اعتبار ملکیت نیز داشت که به مفهوم مالکیت خصوصی اشاره دارد؛ اصلی که بعد از توانایی‌های جسمی، به مفهوم قدرت اجتماعی ابعاد بیشتری می‌دهد که شامل تصرفات فرد در جماد و حیوانات و... می‌شود و تالی آن، مفهوم تصرف، مبادله، پول و حقوق شکل می‌گیرد؛ به این معنا که وقتی اجتماعات متعدد انسانی، به حدی از بلوغ رسیدند که مفهوم «ریاست» را اعتبار کردند. با گذر زمان و بر اثر ارتباط این واحدهای جمعی انسانی برای بقاء و نیز در مقابل واحدهای دیگر، برای خود هویت جمعی اعتبار می‌کنند.

## ۲-۵. چهارچوب نظری هرمنوتیک اسکینر

«هرمنوتیک» برگرفته از واژه Hermes نام یکی از اساطیر یونان است که علاوه بر انتقال پیام خدایان، وظیفه تفسیر و قابل فهم کردن آنها را نیز به عهده داشت (عطایی، ۱۳۷۷، ص ۱۷). ریشه آن از واژه یونانی «هرمینوتیکوس» گرفته شده و در لاتین hermeneutxos و در انگلیسی به hermeneutics تعبیر می‌شود. کار ویژه و عمده این واژه، رسیدن به متن اصیل از طریق استفاده از تعبیرات مناسب در واژه‌ها و جمله‌هاست. البته این واژه در تحولات تاریخی، در معرض تحولات معنایی زیادی قرار گرفته است. اما به‌علت اینکه عمدتاً در خوانش متن‌های قدیمی مسیحیت مورد توجه بوده است، وظیفه اصلی آن، آشکار کردن پیام متن است (قنبری، ۱۳۸۱، ص ۲۷۸).

ریچارد پالمر در کتاب *علم هرمنوتیک* با استفاده از تعبیر «علم» به جای فن، روش و... برای هرمنوتیک، آن را برنامه حرکت به سوی رویکردی مناسب‌تر، نسبت به تعدیل ادبی می‌داند. از نظر پالمر، هرمنوتیک به معنای فرآیند فهم و تفسیر، اساساً یونانی بود. براین اساس، عمل تفسیر را متضمن سه مرحله یا بخش اصلی دانسته است: الف) علامت؛ ب) پیام و متنی که نیاز به تفسیر دارد؛ ج) واسطه تفسیر یا مفسر (هرمس) که آن پیام یا متن را تفسیر نموده و به مخاطبان می‌رساند (عطایی، ۱۳۷۷، ص ۱۷).

هرمنوتیک در عصر یونانی پیوند نزدیکی با فقه اللغه (واژه‌شناسی و نقد متون) داشته و در دوران قبل از پیدایش صنعت چاپ، زمانی که کتاب مقدس به شکل دست‌نویس تهیه می‌شده، برای یافتن نسخه اصل و معتبر آن و رفع اشتباهات نسخا به کار می‌رفت.

به‌طور کلی، دانش هرمنوتیک به‌عنوان یک مسئله فلسفی، متضمن مسائل عقلی عمده‌ای است که می‌توان آنها را بدین شکل بیان کرد: ماهیت متن چیست؟ فهمیدن چه معنایی دارد؟ چگونه فهم و تفسیر از طریق پیش‌فرض‌ها و عقاید مخاطبان تفسیر متن تعیین می‌یابد؟ (همان، ص ۱۷). بنابراین، هرمنوتیک ناظر به روش یا علمی است که درصدد کشف نزدیک‌ترین تفسیر به متنی است و اکنون در اختیار ماست و دامنه آن، به این مسئله محدود نمی‌ماند و در یک کوشش جدی در این رویکرد، باید از طریق بررسی ابعاد مختلف پیام به فرایند پیچیده فهمیدن نیز ورود کرد و گستره تفسیر را از حدسیات و برداشت‌های غیردقیق پاک کند.

متون سیاسی عمدتاً محصول تفکر اندیشمندان و فلاسفه متعددی هستند که در فهم موضوعات و پدیده‌های سیاسی جهان، نقش قابل ملاحظه‌ای دارند و برای مطالعه دقیق این اندیشه‌ها، باید به صورت علمی و روشمند کوشش کرد تا به تفسیری مبتنی بر حقیقت دست یافت. در این میان، برای مطالعه آثار علامه طباطبائی که از سرآمدان حوزه تفسیر و فلسفه در عصر خویش محسوب می‌شوند، نمی‌توان بدون تکیه به روشی دقیق و علمی ورود کرد. بنابراین، با توجه به تناسب میان آثار علامه و روش هرمنوتیک، قصدگرای/سکینر به بررسی مختصری در خصوص روش‌شناسی هرمنوتیکی/سکینر می‌پردازیم.

روش مورد نظر/سکینر «هرمنوتیک قصدی» است که کوانتن/سکینر در کنار مورخان اندیشه چون جان پوکاک آن را ارائه کرده است. این مکتب شأن مستقلی برای تاریخ اندیشه‌ها در نظر می‌گیرد و مدعی است برای تحلیل اندیشه سیاسی، باید زمینه اندیشه بازسازی شود (محمود پناهی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۹).

درواقع/سکینر به شیوه سنتی نگارش تاریخ ایده‌ها، که در آن متن بدون توجه به زمینه و با تکیه بر انسجام متن و با ادعای حقیقت بررسی می‌شوند، انتقاد می‌کند. وی با تأثیر گرفتن از نظریه کنش زبان، حرف را نوعی عمل می‌بیند و نویسنده را به‌عنوان کنشگر در نظر می‌گیرد. /سکینر روش‌های تفسیری را که صرفاً به متن توجه می‌کند، مورد انتقاد قرار می‌دهد و برای فهم اندیشه‌ورزی مؤلف، علاوه بر زمینه‌های فکری و سیاسی، به قصد و نیت او توجه خاصی دارد (همان، ص ۱۵۰).

روش/اسکینر مؤلفه‌ها و عناصری نظیر فهم، بیان، زبان، کنش، تعبیر، تفسیر، زمینه و بازخوانی در مفهوم «قصدگرایی» سازمان می‌یابد و قصدگرایی به معنای «در ذهن داشتن» گرفته می‌شود؛ بدین مفهوم که معنای یک عمل، متن، رابطه و غیره، همانی است که عامل یا مؤلف به هنگام دست زدن به آن عمل، یا تولید آن متن یا رابطه در ذهن داشته است. بنابراین «قصدگرایی» معنای یک عمل یا حاصل آن، از قصد و نیت عامل نشأت می‌گیرد؛ یعنی معنای رفتار دیگران، همان است که خود از آن مراد می‌کنند.

آنچه در میان اندیشمندان در دوره کلاسیک در ارتباط با هرمنوتیک مشاهده می‌شود، تکیه جدی بر تأویل متن بوده و از این حیث، روش هرمنوتیکی فهم متن بسیار به روش فقهای اسلامی در عصر حاضر نزدیک می‌شود. این دوره، دوره کلاسیک است که هرمنوتیک مؤلف‌محور است و کشف قصد مؤلف در رأس دغدغه‌های پژوهشگران قرار دارد. سیر تشکیل هویت سیاست را می‌توان در چند مرحله به شرح ذیل بیان کرد.

### جدول ۱. سیر تشکیل هویت سیاست



### ۳. حکمرانی

در فرهنگ لغت آکسفورد حکمرانی به صورت «فعالیت یا روش حکمراندن، اعمال کنترل یا قدرت بر فعالیت‌های زیردستان و ارکان نظامی از قوانین و مقررات» تعریف شده است (بشیری، ۱۳۸۰، ص ۷۱). از دیدگاه نیستیو حکمرانی اوتوا، حکمرانی ترکیبی است از سنت‌ها (قواعد، آداب و رسوم)، نهادها و فرایندهایی که تعیین می‌کنند که چگونه قدرت باید اعمال شود؟ چگونه شهروندان حق مشارکت و اعتراض دارند و چگونه تصمیمات در مباحث عمومی اتخاذ می‌گردد (دباغ و نفری، ۱۳۸۸، ص ۲).

علامه طباطبائی از لفظ «حکمرانی خوب» در آثار خود استفاده نکرده است. اما در برخی آثار ایشان، اشاراتی مفهومی به آن یافت می‌شود و در مواردی نیز به توسعه مفهومی حکمرانی خوب پرداخته‌اند. ایشان در دستگاه فلسفی خویش، به شیوه فلاسفه عمل کرده و با یک روش کاملاً عقلی، به وسیله مسئله اعتباریات، در حوزه معرفت‌شناسی ورود داشته‌اند. علامه در این نگاه برای سیاست - که بستر شکل‌گیری حکومت و حکمرانی است - یک سیر طبیعی که محصول کوشش اجتماع، به مثابه یک انسان برای ادامه حیات است، در نظر می‌گیرد که یک پای آن در نیاز طبیعی اجتماع است و پای دیگر آن، در علاقه اجتماع به کمال خود در مسیر هویتی است که برای اجتماعش در نظر دارد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۵۲).

مقاله ششم از اصول فلسفه و روش رئالیسم به تبیین بخشی از نظام معرفت‌شناختی علامه طباطبائی مبتنی بر دستگاه فلسفی حکمت متعالیه می‌پردازد و مبانی معرفتی جامعه‌سازی در این مقاله ارائه می‌شود، اما کیفیت و چگونگی ارتقا مفهومی حکمرانی و تعیین ساختاری حکمرانی در تفسیر المیزان بیان می‌شود. پیوند این دو مقوله، موجب می‌شود مانیفست فکری علامه در ارتباط با سیاست و حکمرانی در قالب نظریه جامعه‌سازی اسلام به‌دست آید.

#### ۴. جامعه و حکومت

روش‌شناسی علامه طباطبائی در تحلیل تبیین الگوی حکومت و حکمرانی ایشان، در جهت هماهنگی و ایجاد تعادل بین واقعیت‌های محض اجتماعی و تأمین نیازهای حیاتی انسان‌ها، به‌عنوان محقق قدرت و علت فاعلی حکومت و حکمرانی در ناحیه کشور و تحقق آموزه‌های اسلام، به‌عنوان عنصر تأمین‌کننده سعادت و تعالی زندگی اصیل انسان اجتماعی است.

مهم‌ترین گزاره‌ای که علامه در ارائه نظریه نظام اجتماعی اسلام به آن اشاره می‌کند و آن را مبنای بحث خویش قرار می‌دهد، این است که تشکیل اجتماع از سوی انسان، محصول نیاز فطری و طبیعی بشر است. اما تا پیش از ارسال اولین پیامبر، متوجه منافع و مصالح اجتماع نشد و اولین باری که بشر متوجه منافع اجتماع شد و به‌طور تفصیل (و نه ناخودآگاه)، به مصالح آن پی برد و درصدد حفظ آن مصالح برآمد؛ زمانی بود که برای اولین بار پیامبری در میان بشر مبعوث شد و آنان را راهنما گشت. جان کلام این است که به‌وسیله مقام نبوت متوجه مصالح و منافع زندگی اجتماعی گردید (همان، ص ۱۴۶) ایشان بر همین مبنا و با توجه به تعالیم قرآن کریم، مباحث اجتماعی و سیاسی خود را مطرح می‌کنند.

#### ۵. نگاه تمدنی علامه در حکمرانی

یکی از موضوعات پربحث فلسفه سیاسی، مسئله مشروعیت نظام سیاسی است که علامه طباطبائی به‌عنوان یک فلیسوف سیاسی در یک رهیافت تمدنی، به این مسئله ورود کرده‌اند. ایشان با بیان اینکه در تمدن غرب مشروعیت حاصل خواست اکثریت است، خواه این اراده عمومی حق باشد یا باطل، شعار تمدنی اسلام را پیروی از حق می‌داند و همین مسئله را منشأ شکل‌گیری دو تمدن دانسته است. بنابراین، قاعده کلی در تمدن اسلامی، نمی‌تواند مبتنی بر الگوهای رایج دموکراسی، لیبرالی و آنچه در جوامع غربی مرسوم باشد، بلکه در حکومت اسلامی و جامعه اسلامی، محور قانونگذاری و مشروعیت حکومت‌ها، عقل و مبارزه با عوامل فسادانگیز و تباه‌کننده آن است. اما در تمدن عصر حاضر، هدف سیر در مادیات و بهره‌مندی، هرچه بیشتر از مشتهیات طبیعی انسان است؛ چه هم‌جهت با عقل باشند و یا مخالف عقل. این جوامع، قوانین خود را مطابق خواست و اراده اکثریت افراد خویش وضع و اجرا می‌کنند و هیچ مانعی در این مسیر وجود ندارد، جز اینکه این قوانین ایجاد تراحم با دیگران نکند (همان، ص ۱۵۹)، اما در حکومت اسلامی، حکمران باید ضمن اینکه زمینه معاش عقلانی و توسعه آن را در برنامه خود داشته باشد و از دیگر سو، با عوامل فساد و تباهی عقل مبارزه کند (همان، ص ۱۵۹).



آنچه روشن است اینکه طبعاً این نظام سیاسی، که مبتنی بر عقل و مبارزه با عوامل تباهی آن، مانند فساد اخلاقی و... تشکیل می‌شود، با طبع انسانی مردم امروز تطبیق ندارد و مطابق میل آنها نخواهد بود. از این رو، دلیل عینی تشکیل جامعه حاصل نمی‌گردد؛ این معنا که لزوم وجود شرط مقبولیت در کنار مشروعیت را خاطر نشان می‌کند، بیانگر توجه علامه به مقبولیت است و نظریه وی را از اتهام انتزاعی بودن میرا می‌کند. علامه، تحقق عینی این نظام را مشروط می‌کند به یک مجاهدت شدید در نشر دعوت و گسترش تربیت اسلامی (همان، ص ۱۵۹)، تا مردم برای پذیرش حکمرانی اسلام آماده شوند و آن را بپذیرند.

بنابراین علامه طباطبائی در چند گزاره که تأثیر حکمت متعالیه در آن مشهود است، به این امر که در حکمرانی اصل تربیت و ارشاد افراد جامعه نقش اساسی دارد، اشاره می‌کند. در مسئله رهبری، در حکومت اسلامی بیان می‌کنند که رهبری در عصر اول اسلام، بر عهده پیامبر اسلام است. بر مسلمانان لازم است از دستورات ایشان اطاعت کنند. این امر، به صراحت مورد تأکید و تأیید قرآن کریم قرار گرفته و شئون دیگری نیز در سایر آیات قرآن برای ایشان در نظر گرفته شده است (همان، ص ۱۹۱). در حالی که خداوند اقامه دین را از عموم مردم خواسته است، بدون اینکه بعضی بر بعضی دیگر مزیت داشته باشند و یا زمام اختیار به بعضی از مردم اختصاص داشته باشد و از رسول خدا ﷺ گرفته تا پائین، همه در مسئولیت امر جامعه برابری دارند. تنها تفاوتی که رسول خدا ﷺ با سایر افراد جامعه دارد، این است که او صاحب دعوت و هدایت و تربیت است: «يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (جمعه: ۲) (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۹۳). بنابراین یکی از مهم‌ترین شئون نبی مکرم اسلام در جامعه به‌عنوان حاکم و رئیس حکومت اسلامی، فارغ از سایر تکالیف و اقتضاهای رسالت ایشان، اهتمام به سه اصل تزکیه، تعلیم و تربیت اجتماعی افراد است. این امر از سوی شارع مقدس نیز بر آن تأکید شده است و تفحص در سنت رسول خدا ﷺ نیز مؤید این مسئله است. نکته مهم این است که این شأن رسول خدا در نگاه علامه طباطبائی بایستی در سایر افرادی که پس از ایشان، به‌عنوان حکمران در جامعه اسلامی قرار می‌گیرند، مورد توجه قرار گیرد. نیز آنها برای اجرای سیاست‌های خود، به سنت تربیتی رسول خدا ﷺ توجه تام و تمام داشته باشند؛ زیرا ایشان سنت نبوی را به استناد آیه شریفه «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ»، جزو شریعت می‌دانند و تأکید می‌کنند که سبک حکمرانی اسلامی، معطوف به سه ماده ثابت شرع تعیین می‌گردد و این نکته را نیز اضافه می‌کنند که هرگز حکمران، نمی‌تواند به هر شکل به اداره امور بپردازد و باید در جامعه سیرت و سنت رسول خدا را اجرا کند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۷۷). بنابراین تربیت و هدایت، یکی از مهم‌ترین شئون حکمرانی مطلوب است که طبعاً در نظام اجتماعی و پیچیده امروز، نمی‌تواند به شکل ساده عصر اولیه اسلام تحقق یابد. دولت باید برای تحقق آن، نظام تعلیم و تربیت را مبتنی بر گزاره‌های اسلامی ایجاد کند.

## ۶. مؤلفه‌های کارکردی حکمرانی

مباحث کارکردی و عناصر و مؤلفه‌های حکمرانی، بخش مهمی از نظریه علامه در باب حکمرانی است. نگرش کارکردی علامه طباطبائی به مسئله حکمرانی، تا حد زیادی به مبانی تحلیلی وی از دین به‌طور عام، و اسلام به‌طور

خاص برمی‌گردد. از نگاه ایشان به‌عنوان یک فیلسوف صدرائی، حکمرانی یک زیر سیستم در نهاد دین است که جهت حرکت خود را در مقررات ثابت از شریعت، به‌عنوان قانون الهی و در مقررات متغیر از مردم، با ملاحظه حق دریافت می‌کند. البته این مورد به‌معنای «نظر اکثریت» مطابق آنچه در دموکراسی مطرح است، نیست، بلکه در جامعه اسلامی پایه تصمیمات حق است، خواه مطابق نظر اکثریت باشد یا نباشد (همان، ص ۱۶۶). کارکردهای حکمرانی در نظریه علامه طباطبائی را می‌توان در سه کارکرد اساسی طبقه‌بندی کرد:

### ۱. عدالت اجتماعی

نظام حکمرانی در جامعه اسلامی، برآمده از یک کل واحد به نام «دین» است. اما به تعبیر علامه، حکمرانی در هر منطقه در حوزه اصول تغییرپذیر، با عنایت به اصول ثابت و حق و نیز سنت رسول خدا ﷺ شکل متناسب با اقتضائات آن منطقه را خواهد داشت. تشکیل حکومت اسلامی پس از پیامبر ﷺ و غیبت امام ﷺ بر عهده خود مسلمانان است. آنچه می‌توان از قرآن در این باره استفاده کرد، این است که مسلمانان باید حاکم را در جامعه، طبق سیره پیامبر انتخاب کنند که شیوه «مامت» است، نه پادشاهی و امپراتوری (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۲۲). این قاعده، از یک نظام دینی گرفته شده که برای اداره حیات اجتماعی انسان‌ها برنامه دارد. علامه طباطبائی معتقد است: تنها دینی که ضامن اجتماع صالح بشر است و کمال مقصود وی را تأمین می‌کند، همین برنامه است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۴۷)؛ زیرا مبتنی بر نگاه انسان‌شناختی دینی، انسان موجودی است که به اقتضای فطرت محتاج به زندگی اجتماعی است و در به حکم قریحه‌اش، اهل استخدام دیگران است. همین امر موجب بروز اختلاف و در نهایت، شکل‌گیری شکاف‌هایی در نهاد اجتماعی وی می‌شود که می‌تواند موجب انحطاط اجتماعش گردد و دوام زندگی منوط بر این است که اجتماع به نحوی استقرار یابد که هر صاحب حقی، به حق خود برسد و مناسبات و روابط متعادل باشد و این همان عدالت اجتماعی است (همان، ج ۲، ص ۱۷۶).

از این رو می‌توان گفت: عدالت اجتماعی، هم‌پایه تشکیل اجتماع، حکم فطرت بشر و عامل دوام حیات اجتماعی وی خواهد بود. درواقع، عدالت اجتماعی عنصر تسکین بخش وجود اختلاف و قدرتیابی افراد قدرتمند است که افراد ضعیف و طبقه مغلوب را به بردگی و استثمار می‌کشند. بنابراین، عدالت اقتضای اولیه طبیعت انسان نیست، بلکه فرایند از بین بردن شکاف میان انسان‌ها و کاهش یا از بین بردن آثار اختلاف در اجتماع است. اگر اضطراب نبود، بشر حاضر نمی‌شد دامنه آزادی خویش را محدود کند (همان). مبتنی بر این مقدمه، و این اصل اساسی و پرتکرار در آثار علامه طباطبائی، یعنی تأمین سعادت اجتماعی به‌وسیله حفظ منافع مردم و رفع اختلافات، علامه قائل به این مسئله است که حکمران باید برای سعادت اجتماع و همچنین اعتلای اجتماعی افراد، امتیازهای طبقاتی را به کلی لغو کند و از ارزش بیاندازد و کسی نتواند به استناد ثروت و قدرت دیگران خوار بشمارد و یا از وظایف اجتماعی خود معاف گردد. در برابر گناه یا مجازات مصونیتی فراقانونی داشته باشد. همچنین فرمانروایان جامعه، حق ندارند از فرد ثروتمندی که ثروت خود را مایه افتخار خود قرار می‌دهد و به پشتیبانی ثروت خود، مستمندان و زیردستان

را سرکوب می‌کند، طرفداری کرده، هر سخن بیپهوده او را به حقوق مسلم دیگران مقدم دارند (طباطبائی، ۱۳۸۷ج، ص ۳۰۴). علامه با تمسک به آیه ۱۲ سوره حجرات، اصل برابری اجتماعی را استحصال کرده و معتقدند: در جامعه اسلامی، یک فقیر پرهیزکار بر گروهی ثروتمند ناپرهیزکار برتری دارد و یک زن پرهیزکار از صدها مرد بی‌بند و بار بهتر است. همان‌گونه که از این بیان برمی‌آید، تنها عامل برتری و رجحان «تقوا» و «پرهیزکاری» است (همان، ص ۳۰۵).  
 علامه از مطالب فوق چند اصل اقتصادی - اجتماعی استخراج می‌کند که در حکمرانی، مبنای ایجاد عدالت اجتماعی محسوب می‌شود:

(الف) اصل اختصاص: به موجب این اصل، هر چیزی را که انسان با سعی و کوشش به‌دست می‌آورد، متعلق به خود اوست و دیگران حق ندارند به آن چشم طمع دوخته، مزاحمت وی را فراهم کنند. این اصل، در جلوگیری از تراجم و برخوردهای اجتماعی اهمیت پیدا می‌کند (همان، ص ۳۰۸).

(ب) اصل مالکیت: باتوجه به روایت رسول اکرم ﷺ که فرموده‌اند: «الناسُ مُسَلِّطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ»، به موجب آن انسان می‌تواند در چیزهایی که با کوشش خویش به‌دست آورده است، به‌طور دلخواه تصرف کند. این اصل، در واقع تکمیل‌یافته اصل «اختصاص» است؛ زیرا اصل اختصاص، جلوی مزاحمت دیگران را می‌گیرد. این اصل، هرگونه تصرف را برای مالک در آن چیز مشروع می‌سازد (همان).

(ج) اصل ضمان: اسلام روی این اصل دستور می‌دهد که هر کس بر مال دیگری دست یابد، ضامن آن است؛ یعنی باید آن مال را به صاحبش برگرداند و اگر از بین رفت، مثل یا قیمتش را بدهد (همان).

(د) قاعده ضرر: این قاعده از حدیث نبوی: «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضَرَارَ فِی الْإِسْلَامِ» استفاده می‌شود. به موجب این قاعده، هر حکم اسلامی که اجرای آن در پاره‌ای از موارد، ضرر مالی یا جانی به کسی برساند، آن حکم در آن مورد قابل اجرا نیست (طباطبائی، ۱۳۸۷ج، ص ۳۱۰).

با توجه به اهمیتی که اجتماع و فرد در نگاه اسلام دارند، یکی از مهم‌ترین کارویژه‌های حکمرانی در اسلام، که بستر تحقق جامعه صالحه اسلامی و نیز رشد و شکوفایی افراد است، اصل عدالت اجتماعی است که برای استحکام جامعه و نیز جلوگیری از تهدیدهای ناشی از تبعیض و اختلاف، آن را ضروری می‌شمارد و همه افراد را فارغ از مسئولیت و همه عوارض اجتماعی، نظیر ثروت و طایفه و... برابر می‌داند. چنانچه در ایام خلافت امیرالمؤمنین علیؑ یکی از مسلمانان با آن حضرت اختلافی پیدا کرد و نزد قاضی دادخواهی کرد. آن حضرت مانند یکی از مردم عادی پیش قاضی - که خود نصب کرده بود - حاضر شده و محاکمه انجام گرفت. تعجب این‌جاست که حضرت از قاضی خواست که بین او و طرف دعوا، در رفتار، به هیچ وجه فرقی نگذارد (همان، ص ۳۶۲).

بنابراین، چنین برداشت می‌شود که قوه مجریه - منظور مجموع حاکمیت است، نه قوه مجریه به‌عنوان یکی از قوای سه‌گانه - یک طبقه خاص با امتیازات فوق‌العاده نیست، بلکه مسئولیت اجرایی در جامعه اسلامی متوجه همه افراد از صدر تا ذیل اجتماع است و بین مسئولیت نبی مکرم اسلام ﷺ و کمترین فرد در اجتماع، تفاوتی وجود ندارد (طباطبائی، ۱۳۸۷ج، ص ۱۲۱).

حکمرانی در نگاه علامه طباطبائی ناظر به هدایت و ارشاد جامعه است. اما روشن است این امر در نگاه کارکردی، برای عینیت یافتن در سطح اجتماع، به ساختارهایی نیاز دارد؛ ساختارهایی که فرایند تربیت، ارشاد و هدایت مردم را تسهیل کند. از این رو، حاکمیت وظیفه دارد در مرحله اول، آن را براساس اصل توحید، ملاحظه حق و شرایط واقعی جامعه طراحی و ایجاد کند، سپس ضوابط التزام و ضمانت اجرای آن را فراهم آورد.

نظام حقوقی در حکومت اسلامی، مبتنی بر علم طراحی می‌شود. بدین منظور، خداوند در تشریح قوانین با توجه به شناخت و علم به مصالح حیات کامل انسانی (حیات مادی و معنوی)، شریعت خود را براساس توحید که مبنای اصلاح عقاید، اخلاق و رفتار فردی و اجتماعی است، قرار داد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۸۰) و آن را مایهٔ رفع اختلاف در اجتماع قرار داد.

مسئله دیگری که علامه به آن اشاره می‌کند و ظرفیت پژوهشی مجزایی دارد، عبارت است از «فرایند نظارت درونی» برای تضمین اجرای قانون؛ به این معنا که نظام حقوقی باید مبتنی بر اخلاق ایجاد شود و تصریح می‌کنند که اسلام، روش جاری و قوانین موضوعه خود را براساس اخلاق بنا می‌نهد و مردم را نیز با اخلاق پاک تربیت می‌کند. ایشان ضمانت اجرای قوانین توسط مردم را اخلاق دانسته و معتقد است: قانونی که پشتوانه اخلاق داشته باشد، به اجرا می‌رسد، به شرط اینکه مبنای تربیت اخلاقی فرد و جامعه توحید باشد. اگر این امر محقق شود، فرد در همهٔ حالات متوجه لزوم عمل به قانون خواهد بود. براساس همین نگرش توحیدی به اینکه جهان، خدای واحدی دارد که دارای اسمای حسنی است و هدف او از آفرینش خلق، تکامل و نیک‌بختی آنهاست و خیر و صلاح را دوست، و شر و فساد را دشمن دارد و سرانجام، همهٔ مردمان را به برای فیصله دادن به امور جمع خواهد کرد و جزای همه را به‌طور کامل - نیکوکار را پاداش و بدکار را کیفر - خواهد داد؛ اعتقاد پیدا خواهد کرد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ب، ص ۸۹). همین امر موجب می‌شود وی هم در حوزهٔ اعتقاد، هم در حوزهٔ رفتار و هم در حوزهٔ اخلاق، خود را در معرض یک نظارت درونی ببیند و ملزم به اجرای قانون در خلوت و جلوت باشد (همان، ص ۸۸). در حالی که در تمدن امروزی، جوامع غربی با وجود تلاش فراوان برای تربیت اخلاقی مردم، به‌علت اینکه معارف الهی و اخلاق تابع قانون‌اند، به صورت یک سلسله آداب و رسوم ظاهری در می‌آیند و هویت مستقلی از سیاست و در سیاست ندارند. به همین دلیل، کارکرد اجتماعی و اثر گذاری خود را از دست می‌دهند؛ زیرا اولاً اخلاق در نفس انسان‌ها، در جوامعی که مبنای آنها تأمین مشتهیات انسانی است، ثبوت پیدا نکرده و به همین دلیل قانون ضمانت اجرا ندارد. در صورتی که فرد قصد رعایت قانون را داشته باشد، قانون فقط حوزهٔ رفتار وی را پوشش می‌دهد و دو حوزهٔ اعتقاد و اخلاق، خارج از قلمرو قانون‌گذاری‌اند و فرد ماورای قانون را محیط آزادی خود تلقی می‌کند و خود را فارغ از هر قیدی، مجاز به هر عملی که مطابق خواست او باشد، می‌داند. سؤال اساسی این است که آیا در این ساختار ناقص، که عده‌ای طبعاً به قدرت و رفاه دست می‌یابند و عده‌ای نیز محروم و مهجور از امکانات می‌شوند، دعوت به اخلاق و تربیت اخلاقی متناقض نیست؟ (همان، ص ۸۹).

بنابراین، یکی از مهم‌ترین وظایف بنیادی حکمرانی، برای تعیین مطلوبیت در نگاه علامه طباطبائی عبارت است از: ایجاد یک ساختار حقوقی متناسب با اصول تقنینی اسلام، برای تأمین هدایت و ارشاد جامعه به سوی سعادت حقیقی. هرچه این نظام حقوقی ضمانت اجرای بیشتری داشته باشد، عنصر مطلوبیت در حکمرانی بیشتر حاصل شده است.

### ۳-۶. حکمرانی مشارکتی

تحلیل اکثر قریب به اتفاق نظریه‌پردازانی که در حوزه حکمرانی خوب اقدام به تحقیق و پژوهش کرده‌اند، مؤید این مسئله است که تحقق حکمرانی خوب، دارای یک فرایند است و به تدریج منتج به شکل‌گیری آن می‌شود. دقت در آثار علامه نیز این نکته را تأیید می‌کند که حکمرانی مطلوب، یک فرایند چندمرحله‌ای است و روشن است که این امر دفعی اتفاق نخواهد افتاد، بلکه تابع شرایطی است که تحقق آن به صورت مرحله‌ای ممکن می‌شود. اگر با این پیش فرض به مسئله نگاه کنیم، آخرین مرحله‌ای که در حکمرانی به آن پرداخته می‌شود، مسئله مشارکت مردم است؛ زیرا مردم پس از آنکه حداقل رشد یافتگی برایشان حاصل شود، باید بستر مشارکت برایشان ایجاد شود. طبعاً این سؤال ایجاد می‌شود که این رشدیافتگی در کجا و چه مرحله‌ای حاصل می‌شود؟ پاسخ این است که در مرحله اولیه حکومت اسلامی و در دوره ولایت و حکومت پیامبر اسلام ﷺ این امر اتفاق خواهد افتاد و پس از آن، همه حکمرانان اسلامی باید به تبعیت از قرآن کریم و سنت نبی مکرم اسلام، بستر مشارکت مردم در حکومت را فراهم کنند. از این رو، ایشان در تبیین مسئله رهبری و ولایت در جامعه اسلامی، امر امامت را متعین در رسول خدا می‌داند که شأنی غیر از سلطنت و حکومت استبدادی است و متضمن ولایت و سرپرستی و هدایت مسلمانان است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۹۳). پس از ایشان، امر حکومت اسلامی بدون هیچ اختلافی به دست مسلمانان است؛ اما با در نظر گرفتن معیارهایی که قرآن کریم بیان نموده است (همان، ص ۱۹۶). علامه یکی از معیارها قرآنی را مشورت با عقلای قوم می‌داند و حکمران را موظف می‌داند با حفظ کامل احکام الهی، در مواردی که حکمی برای آن بیان نشده، به مشورت با عقلای خیره بپردازد. البته این موارد، فرع بر اصل اول؛ یعنی تعیین حاکم توسط عموم مسلمانان است (همان). بنابراین تا اینجا دو حق مشارکت برای مردم در حکومت اسلامی مشخص شد. البته حد مشارکت مردم، صرفاً در مرحله تعیین حاکم و مشورت دادن به وی متوقف نیست، بلکه علامه یک مکانیسم نظارتی مؤثر نیز برای تحقق مشارکت حداکثری مردم در حاکمیت، در ذیل مسئولیت همگانی معرفی می‌کند.

مسئولیت عمومی در حوزه نظارتی در اجتماع، موجب می‌شود همه افراد جامعه، ضمن آنکه به دقت نظاره‌گر اتفاقات و سیاست‌های اجرایشده حکومت هستند، حق مشارکت مؤثر داشته باشند. اصل امر به معروف و نهی از منکر، سطح نظارت را ارتقا می‌دهد و موجب می‌شود همه افراد جامعه در امر «نظارت اجتماعی» مشارکت فعالانه و مؤثر باشند. اسلام، با تشریح دو وظیفه مهم «امر به معروف و نهی از منکر»، تمام اجزای تشکیل‌دهنده جامعه را حافظ همدیگر قرار داده است. مسلمانان، با عمل به آن دو وظیفه مهم و اصلی، حکم آجرهای بنای محکمی را پیدا می‌کنند که به‌طور یکنواخت و بدون هیچ فرجه و شکاف، حافظ همدیگر و حافظ شاکیه کلی ساختمان‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۷، ب، ص ۲۹).

به‌طور کلی، مشارکت عمومی در ادارهٔ حکومت، علاوه بر اینکه به فرایند جامعه‌سازی و تحقق حکمرانی کمک می‌کند، موجب می‌شود حرکت کلی جامعه بر محور ترسیم شده اسلام - که مسیر سعادت حقیقی است - همواره مورد ارزیابی قرار گیرد و در سایهٔ این امر، جامعه به‌طور خودکار همواره در حال ارتقا و پیشرفت باشد. هم در اداره امور دنیای افراد و هم در تأمین سعادت اخروی حیات ابدی انسان.

## ۷. هویت اجتماع - مطلوبیت حکمرانی

با توجه به آنچه در بحث قبلی بیان شد، حکمرانی در بعد کارکردی با مؤلفه‌های اجتماعی سروکار دارد و اساس آن، بر تحقق نظام اخلاقی اسلام، با اتکا به توحید و نیز مشارکت مردم است. از این‌رو، اگر بنا باشد به عناصر مطلوبیت حکمرانی دست یابیم، باید در مبانی و مبادی شکل‌گیری این نظام معنایی و گفتمانی جست‌وجو کنیم. به عبارت دیگر، عناصر مطلوبیت، در هویت اجتماع قرار دارند و هویت اجتماع عبارت است از: روح و هدف اجتماع، که سبب اتحاد افراد در اجتماع است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۶۹).

بنابراین، با توجه به مفهوم سعادت حقیقی جامعه، که در سایهٔ حفظ منافع مردم و رفع اختلافاتشان حاصل می‌شود (همان، ج ۲، ص ۱۷۹) و نیز تأمین لوازم حیات توحیدی انسان (همان) می‌توان گفت: عناصر مطلوبیت عناصری ناظر به تربیت و ارشاد مردم برای حصول این اهداف هستند. البته باید به این نکته نیز توجه داشت که سعادت اخروی انسان، از مجرای حیات دنیایی او می‌گذرد و باید سعادت را مبتنی بر واقع‌بینی و دوجهانی (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۲) تعریف کرد. هم‌چنان‌که در نظریهٔ حکمرانی خوب، بانک جهانی شاخص‌ها براساس نگاه تمدنی و توسعه اقتصادی، برای رفاه بیشتر انسان طراحی شده‌اند.

از این‌رو می‌توان گفت: نظریهٔ حکمرانی مطلوب علامه، با نگاه تمدنی و پوشش نیازهای مادی و معنوی انسان در واقع دارای همان مؤلفه‌ها و شاخص‌های حکمرانی خوب است، البته با نگاه توحیدی به انسان و حیات وی.

با این حال عناصر کارکردی حکمرانی در نظریهٔ جامعه‌سازی علامه طباطبائی به این شرح است:

عدالت اجتماعی و برابری؛ قانونمندی و ساختار مستحکم؛ حق مشارکت، مسئولیت همگانی و نظارت مؤثر.

از این‌رو، شاخص‌های بانک جهانی برای حکمرانی خوب، در این سه‌گانه قرار می‌گیرند.

جدول ۲. عناصر کارکردی حکمرانی (کمالی، ۱۳۸۸، ص ۲۲)

مؤلفه های کارکردی حکمرانی علامه طباطبائی		
عدالت اجتماعی و برابری	قانونمندی و ساختار مستحکم	حق مشارکت، مسئولیت همگانی و نظارت مؤثر
عدالت وهمه گیری	حکومت قانون	مشارکت
	کار آئی و اثر بخشی	پاسخگویی
	شفافیت	مسئولیت
		شفافیت

در این نگاه، حکمرانی با مؤلفه‌هایی که ناظر به اقتضائات ساختار طبیعی و فطری انسان در هیئت فردی و اجتماعی وی است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۹۰) و نیز لوازم حیات توحیدی در دنیا، مبتنی بر حقیقت وجودی انسان؛ یعنی توحید (همان، ص ۱۷۹) می‌تواند حائز عنصر مطلوبیت باشد. در عین حال، معطوف به سه مرحله زیر است:

الف) تشکیل اجتماع صالحه با شاخصه خضوع و خشوع در برابر مقتضیات روییت خداوند و تعامل براساس عدالت اجتماعی (همان، ص ۱۵۴).

ب) تربیت و ارشاد مردم (در عصر نبی مکرم اسلام) و اجرای سنت تربیتی ایشان، توسط حکمرانان پس از ایشان (همان، ص ۱۹۳).

ج) حفظ و حراست از حریم فرد و بنیان‌های اجتماع، از طریق مؤلفه‌های مشارکت و مسئولیت عمومی و نیز نظارت مؤثر همگانی از طریق «امربه معروف و نهی از منکر» (همان، ص ۱۵۴).

به بیان دیگر، حکمرانی اسلامی در هر مرحله، هرچه بیشتر بتواند تطبیق بیشتری میان نظام توحیدی اسلام و واقعیت جامعه، مبتنی بر حق ایجاد کند، بیشتر عنصر مطلوبیت را در خود پرورش داده است. بنابراین، از این نکته چنین استفاده می‌شود:

اولاً، تحقق حکمرانی مطلوب، امری نسبی است و در حرکت اجتماع، در بعد زمان به دست می‌آید. این مسئله، تا حد زیادی به مجاهدت حکمران برای آگاهی و گسترش معارف اسلامی وابسته است (همان، ص ۱۶۰).

ثانیاً، حق بودن و تشخیص حق براساس شاخص‌هایی حاصل می‌شود که علامه آنها را بیان کرده است.

الف) حق بودن صفت موجود خارج است؛ یعنی انتزاعی و در ذهن نیست و به تعبیر علامه، چنانچه امری با واقعیت خارجی تطبیق نداشته باشد، در حکم باطل است.

ب) اکثریت دارد؛ یعنی معمول است و مخالف با نظام طبیعت و حرکت ناموسی خلقت نیست.

ج) دوام و پایایی دارد؛ یعنی اثر آن در دنیا در زندگی اصیل انسان‌ها در آخرت نیز مؤثر است.

بنابراین، حکمرانی در اجرای تصمیماتی که حاصل خرد جمعی است، باید این ملاحظات را رعایت کند. همچنین در تشخیص مصادیق بر حق دقت بسیار کند؛ زیرا برخلاف جوامع غربی، که حق را صفت علم انسان می‌دانند، به نظر علامه طباطبائی حق صفت علم انسان نیست که صفت آن چیزی است که معلوم به علم ماست (همان، ص ۱۶۳).

از این رو، حکمرانی در اسلام با مبانی توحیدی، می‌تواند بالقوه مطلوب باشد و بالفعل شدن عناصر مطلوبیت در آن، به میزان کوششی است که حکمران در جهت تقویت آگاهی در مردم برای تحقق نظر اسلام می‌کند.

## ۸. نتیجه گیری

مطالعه عناصری که در این پژوهش، به عنوان کارکردهای حکمرانی در اسلام مطرح شده؛ یعنی ایجاد عدالت اجتماعی، نظام حقوقی و تقنینی و تضمین نظارت و مشارکت مردم در دستگاه فکری و فلسفی، علامه طباطبائی این نتیجه را حاصل می کند که شاخص های مطلوبیت حکمرانی در اسلام، به عنوان یک تمدن اجتماعی بر پایه توحید و واقع بینی اجتماعی (اصالت نظر مردم) در خود، همه شاخص های مطرح در حکمرانی خوب را دارد. با این تفاوت که مبنای نظریه حکمرانی خوب در انسان شناسی، هستی شناسی و جامعه شناسی، مادی و مبتنی بر تأمین رفاه حداکثری مادی برای انسان هاست و به دلیل غفلت از حیات اصیل و ابدی انسان و نیز حقیقت وجودی وی؛ یعنی توحید، نمی تواند متضمن سعادت حقیقی وی شود. البته این ضعف در مبانی، موجب شده ساختارهای اجرائی این نظریه، نتواند در اداره حیات مادی انسان نیز به طور کامل و دقیق، نیازهای وی را پوشش دهد. نمونه این امر، در عدم ضمانت اجرائی قانون در این جوامع است.

از منظر علامه، در شریعت دستوری برای تعیین نوع خاصی حکومت وجود ندارد و دستورات ناظر به ثبات اجتماع و حکومت است. از این رو، نوع حکومت با توجه به مصالح مسلمانان، می تواند در هر منطقه ای متفاوت باشد. بنابراین، بستر فکر ایشان می توان جامعیتی وسیع و تفکری آزاد مشاهده کرد که برآمده از فهم عمیق دینی و اوج عقلانیت فلسفی ایشان است. این امر موجب می شود که حکمرانی اسلامی در دورن خود، یک ساختار مردمی و توحیدی را ایجاد و از انسان و اجتماع وی صیانت کند.

علامه با وجود اینکه در سه شهر سنتی عصر خویش؛ یعنی تبریز، نجف اشرف و قم زندگی می کرد، اما مراودات علمی با مستشرقینی چون پروفیسور هانری کرین و پروفیسور کنث مورگان و نیز ارتباط با محیط دانشگاهی و تلاشی که علامه در احیای علوم عقلی، در حوزه علمیه قم، علی رغم مخالفتها انجام داد؛ نشان از نگرش دقیق و بی پیرایه ایشان به اسلام دارد که تأثیر بسزایی در ترسیم چهره اجتماعی و سیاسی اسلام دارد.

درواقع نگرشی پویا و زنده به دین که با پشتوانه قوی فلسفی می تواند پاسخگوی بسیاری از مباحث جدی در حوزه اجتماع و سیاست باشد، چنانچه نظریه جامعه سازی اسلام، که سال ها قبل از شکل گیری انقلاب اسلامی در **تفسیر المیزان** تدوین و تألیف شد، در طرح ساختاری و نظری حکومت اسلامی امام خمینی علیه السلام تحت عنوان **مردم سالاری دینی** به اجرا درآمد. این امر به معنای این است که آثار علامه، دارای ظرفیت بسیاری برای تحلیل مباحث و نظریات سیاسی و اجتماعی، با خصوصیات منحصر به فرد و عمیق صحیح دارد.

درواقع، علامه برای تحقق مطلوبیت حکمرانی، به عناصری اشاره می کند که جامع شاخص های اعلامی بانک جهانی نیز هست؛ منتها با مبانی توحیدی و مبتنی سعادت دوجوهانی انسان که در «نظریه جامعه سازی اسلام» طرح می گردد. از این رو، فرضیه اولیه پژوهش؛ یعنی جامعیت نظر علامه در تأمین حکمرانی خوب اثبات می گردد.



- بشیری، عباس و وحید شقاقی شهری، ۱۳۸۰، «حکمرانی خوب، فساد و رشد اقتصادی»، *بررسی‌های بازرگانی*، ش ۴۸، ص ۶۹-۸۱.
- بوذری‌نژاد، یحیی، ۱۳۹۱، «منشأ حیات اجتماعی از نظر علامه طباطبائی»، *نظریه‌های اجتماعی متکلمان مسلمان*، ش ۳، ص ۴۱-۶۲.
- حاتمی، محمدرضا و محمد لعل‌علیزاده، ۱۳۸۹، *مبانی علم سیاست*، تهران، دانشگاه پیام نور.
- حاجی یوسفی، امیر محمد و محمدعلی طالبی، ۱۳۹۵، «موانع مشارکت در چالش میان فرهنگ سیاسی و حکمرانی خوب از دید مدیران ارشد دولت جمهوری اسلامی ایران»، *علوم سیاسی*، ش ۴۵، ص ۷-۴۰.
- دباغ، سروش و ندا نفری، ۱۳۸۸، «تبیین مفهوم خوبی در حکمرانی خوب»، *مدیریت دولتی*، ش ۳، ص ۳-۱۸.
- زلاسکی، هارولد، بی‌تا، *مقدمه‌ای بر سیاست*، ترجمه منوچهر صفا، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۳، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران، فرهنگی رجا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۴، *ترجمه تفسیر المیزان*، ج ۲، ۴ و ۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷الف، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷ب، *روابط اجتماعی در اسلام*، قم، بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷ج، *تعالیم اسلام*، قم، بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *تشیع در اسلام*، قم، بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۳ق، *طریق عرفان (ترجمه رساله الولاية)*، ترجمه صادق حسن‌زاده، قم، بخشایش.
- عطایی، علی، ۱۳۷۷، «یک کتاب در یک مقاله»، *کتاب ماه ادبیات*، ش ۱۲ و ۱۱، ص ۴۷-۴۹.
- غزالی، ابوحامد محمد، ۱۳۶۴، *احیاء علوم الدین*، تهران، علمی فرهنگی.
- فسائی، محسن، ۱۳۷۱، «مجموعه آثار علامه طباطبائی»، *معرفی و نقد کتاب*، ش ۱۳ و ۱۴، ص ۹۴-۱۰۱.
- قلی‌پور، رحمت‌الله، ۱۳۸۲، «حکمرانی خوب و نقش دولت»، *فرهنگ مدیریت*، ش ۶۷، ص ۹۳-۱۰۹.
- قنبری، آیت، ۱۳۸۱، «هرمنوتیک»، *علوم سیاسی*، ش ۱۷، ص ۲۷۷-۲۹۴.
- کرمانی، عزیزالله و فاطمه قوانلو، ۱۳۸۹، «اعتبارات قبل از اجتماع از نظر علامه طباطبائی»، *مطالعات نقد ادبی*، ش ۱۹۶، ص ۷۳-۹۸.
- کمالی، یحیی، ۱۳۸۸، «حکمرانی خوب چیست؟»، *تدبیر*، ش ۲۰۶، ص ۲۰-۲۲.
- محمودپناهی، سیدمحمدرضا، ۱۳۹۴، «بررسی روش‌شناسی هرمنوتیک قصدگرای اسکینر»، *سیاست پژوهی*، ش ۳، ص ۱۵۵-۱۷۷.
- معین، محمد، ۱۳۸۲، *فرهنگ فارسی*، تهران، بهزاد.

## نمایه الفبایی مقالات و پدیدآورندگان سال سیزدهم (شماره ۲۵ - ۲۶)

### الف - نمایه مقالات

- اتریدیزی نظریه سیاسی امام خمینی: از ماهیت انسان، محمد سجادی فر، علی کربلایی پاژکی، عبدالمطلب عبدالله، ش ۲۵، ص ۴۳-۵۸  
ارزیابی خوانش اقتدارگرایی از اندیشه سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی، سیدمحمدهادی مقدسی، ش ۲۶، ص ۴۱-۶۰  
بحران روش‌شناختی در کلام سیاسی با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، محسن مهاجرنیا، سیدصمد موسوی، ش ۲۵، ص ۷۴-۵۹  
تبیین مفهومی روایات ارتداد و نسبت آن با مشروعیت سیاسی، محمد قاسمی، ش ۲۶، ص ۲۵-۴۰  
تبیین و نقد ادله مشروعیت «بیعت» در کلام سیاسی غزالی و فخر رازی، صدر الهی‌راد، ش ۲۵، ص ۷۵-۹۲  
تصیحت و سیاست، رویکردی دینی: بازاندیشی در معنای «تصیحت» در روایت «النصیحة لائمة المسلمین»، علی محمد حکیمیان، سیدمحمد طیب حسینی، مطهره سادات طیب حسینی، ش ۲۶، ص ۷۹-۹۶  
خاستگاه و براهین عدالت در دیدگاه راز و علامه طباطبائی، محمدعلی محسن‌زاده، احمد واعظی، مصطفی جعفرطیاری، ش ۲۵، ص ۹۳-۱۱۰  
کاربست قاعده تولا و تبرا در حوزه سیاست خارجی دولت اسلامی، قاسم شبان‌نیا، رکن‌آبادی، ش ۲۶، ص ۶۱-۷۸  
مبانی علمی خاص تفسیر سیاسی در محور «متن قرآن»، محمد عابدی، ش ۲۶، ص ۷-۲۴  
مبنای کلامی قلمرو دین و تأثیر آن بر سبک زندگی سیاسی از دیدگاه امام خمینی، سیدحامد عنوانی، سیدحسین سیدموسوی، وحیده فخار نوغانی، سیدمرتضی حسینی شاهرودی، ش ۲۵، ص ۲۳-۴۲  
مطلوبیت حکمرانی از نگاه علامه طباطبائی، اصغر صابریان، مرتضی علویان، ش ۲۶، ص ۹۷-۱۱۳  
نقش قدرت و مصلحت در تنظیم منافع دولت اسلامی در سیاست خارجی، هادی شجاعی، ش ۲۵، ص ۵-۲۲

### ب - نمایه پدیدآورندگان

- حکیمیان، علی محمد، سیدمحمد طیب حسینی، مطهره سادات طیب حسینی، تصیحت و سیاست، رویکردی دینی: بازاندیشی در معنای «تصیحت» در روایت «النصیحة لائمة المسلمین»، ش ۲۶، ص ۷۹-۹۶  
سجادی فر، محمد، علی کربلایی پاژکی، عبدالمطلب عبدالله، اتریدیزی نظریه سیاسی امام خمینی: از ماهیت انسان، ش ۲۵، ص ۴۳-۵۸  
شبان‌نیا، رکن‌آبادی، قاسم، کاربرت قاعده تولا و تبرا در حوزه سیاست خارجی دولت اسلامی، ش ۲۶، ص ۶۱-۷۸  
شجاعی، هادی، نقش قدرت و مصلحت در تنظیم منافع دولت اسلامی در سیاست خارجی، ش ۲۵، ص ۵-۲۲  
صابریان، اصغر، مرتضی علویان، مطلوبیت حکمرانی از نگاه علامه طباطبائی، ش ۲۶، ص ۹۷-۱۱۳  
عابدی، محمد، مبانی علمی خاص تفسیر سیاسی در محور «متن قرآن»، ش ۲۶، ص ۷-۲۴  
عنوانی، سیدحامد، سیدحسین سیدموسوی، وحیده فخار نوغانی، سیدمرتضی حسینی شاهرودی، مبنای کلامی قلمرو دین و تأثیر آن بر سبک زندگی سیاسی از دیدگاه امام خمینی، ش ۲۵، ص ۲۳-۴۲  
قاسمی، محمد، تبیین مفهومی روایات ارتداد و نسبت آن با مشروعیت سیاسی، ش ۲۶، ص ۲۵-۴۰  
محسن‌زاده، محمدعلی، احمد واعظی، مصطفی جعفرطیاری، خاستگاه و براهین عدالت در دیدگاه راز و علامه طباطبائی، ش ۲۵، ص ۹۳-۱۱۰  
مقدسی، سیدمحمدهادی، ارزیابی خوانش اقتدارگرایی از اندیشه سیاسی آیت‌الله مصباح یزدی، ش ۲۶، ص ۴۱-۶۰  
مهاجرنیا، محسن، سیدصمد موسوی، بحران روش‌شناختی در کلام سیاسی با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، ش ۲۵، ص ۷۴-۵۹  
الهی‌راد، صدر، تبیین و نقد ادله مشروعیت «بیعت» در کلام سیاسی غزالی و فخر رازی، ش ۲۵، ص ۷۵-۹۲

## Good Governance from the Point of View of Allameh Tabatabai

**Asghar Saberiyan** / MA in Islamic Political Thought, Mazandaran University

✉ **Morteza Alaviyan** / Associate Professor, Department of Political Science, Mazandaran University

M.alavian@umz.ac.ir

**Rahmat Abbas Tabar Mogharri** / Assistant Professor, Department of Political Science, Mazandaran University

**Received:** 2021/01/07 - **Accepted:** 2021/06/30

### Abstract

As a philosopher and one of the most prominent commentators of the Holy Quran, Allameh Seyyed Muhammad Hussein Tabatabai is considered a contemporary scientific figure in the Islamic world. Therefore, after examining the political thoughts of this political philosopher, this study seeks to discuss the components of good governance in his works and to compare it with the theory of good governance. The research findings, which are based on collecting data through the library method and using the theoretical framework of "Skinner's intentional hermeneutics", indicate that in the view of Allameh Tabatabai, the issue of governance depends on religion, and from this perspective, the relationship between religion and politics can be considered as the relationship of generality and peculiarity in some respect. Accordingly, politics is divided into religious and non-religious types. "The theory of socialization of Islam" is a part of his explanation of the social issues of Islam, in which the components of good governance are explained through a civilizational approach. With regard to governance, he emphasizes the three general components of social justice and equality, the strong structure of the legal system based on monotheistic ethics and the right to participate as well as public responsibility and continuous monitoring.

**Keywords:** good governance, Allameh Tabatabai, monotheistic ethics, justice, society.

## A Religious Approach to Advice and Politics, Rethinking the Meaning of "Advice" in the Narration

«النصيحة لائمة المسلمين» (Advice to the Muslim Rulers)

**Ali Muhammad Hakimiyan** / Assistant Professor of Law Department, the Research Institute of Hawzeh and University

✉ **Seyyed Mahmoud Tayyeb Hussein** / Professor of the Qur'anic Studies, the Research Institute of Hawzeh and University tayebh@rihu.ac.ir

**Mutahhara Sadat Tayyeb Hussein** / PhD Student of the Qur'anic Sciences and Hadith, Qom University

**Received:** 2021/11/01 - **Accepted:** 2022/03/16

### Abstract

One of the political concepts common in political literature and religious culture is "advice to the Muslim ruler". This political concept is rooted in the narration "«ثَلَاثٌ لَا يَمُوتُ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ عَبْدٍ مُسْلِمٍ... وَالنَّصِيحَةُ لِأُمَّةِ الْمُسْلِمِينَ...»" by the Messenger of God. Based on the Arab culture at the time of revelation, what is the meaning of "advice to the Muslim rulers" in this narration? The popular view among contemporary writers has extended the general concept of "advice" to the extent that it includes people's supervision over the ruler, enjoining what is good and forbidding what is evil, and even criticizing and objecting to him. In order to answer this question and evaluate the popular view, this article uses the descriptive and analytical method to investigate the use of "advice" in the texts of the revelation era. Criticizing the popular view, quoting the Quran, narrations and historical reports and taking into account the context of narration, the paper has reached the conclusion that the concept of "advice" in the narration is limited to support, sincere obedience, help and support of individuals, parties and various walks of the people in relation to the ruler of Islamic society in the general affairs of society, including jihad and defending the religion and the rule of Islam. In fact, in order to expand and establish the foundations of Islam, this hadith establishes a different principle for consolidating and strengthening the religious rule, which will be achieved through two ways of improving the relationship between the people and the ruler on the one hand, and improving the relationship of individuals with one another on the other hand. Of course, this principle does not negate the necessity of enjoining the good and forbidding the evil, criticizing, objecting to and supervising the Islamic ruler.

**Keywords:** the rights of ruler to the people, supporting the ruler, obedience to the ruler, giving advice to the ruler, the hadith «النصيحة لائمة المسلمين» (advice to the Muslim rulers).

## **Application of the Rule “Tavalla and Tabarra” in the Field of the Foreign Policy of the Islamic Government**

**Qasem Shaban nia Roknabadi** / Associate Professor, Department of Political Science, the Imam Khomeini Institute for Education and Research [shaban1351@yahoo.com](mailto:shaban1351@yahoo.com)

**Received:** 2021/07/27 - **Accepted:** 2021/12/12

### **Abstract**

The rule “Tavalla and Tabarra” (loving the friends of God and dissociating with the enemies of God) regulates the foreign policy of the Islamic government and provides a framework for the type of interaction with Islamic and non-Islamic countries. Using Islamic sources and through inference from verses and hadiths, this article shows some aspects of the application of this rule in the field of foreign policy of the Islamic government. Based on the capacity that this rule creates, it is possible to offer a distinct classification of the current structure of the international system. On the one hand, using the rule “Tabarra” and with a focus on religious commonalities, a convergent current in thought and action is formed based on common beliefs; in various ways, this current increases internal synergy and maintains and expands collective authority in various ways. On the other hand, the use of “Tabarra” rule leads to theoretical and practical demarcation with those who not only do not agree with the monotheistic current, but also oppose it in every possible way.

**Keywords:** Tavalla, Tabarra, foreign policy, Islamic government, application.

## **An Evaluation of the Authoritarianism Reading from the Political Perspective of Ayatullah Misbah Yazdi**

**Seyyed Muhammad Hadi Moqadasi** / PhD Student in Political Science of the Imam Khomeini  
Institute for Education and Research smohamadhm11@gmail.com

**Received:** 2020/10/15 - **Accepted:** 2021/03/14

### **Abstract**

Having investigated the reaction of thinkers to political issue in the two periods of the Constitution and the Islamic Revolution, some writers have concluded that in the period of the Islamic Revolution, political theories have mainly taken an authoritarian stance. Using content analysis, this article investigates the validity of this claim with regard to one of the thinkers of the Islamic Revolution, Ayatullah Muhammad Taqi Misbah Yazdi. According to the authoritarian reading, the political thought of Ayatullah Misbah Yazdi is in the category of authoritarian ideas due to its "superiority" foundation as well as the components of "abolition of allegiance", "needlessness of consultation" and "extensive powers of government". The research results show that the principles and components of authoritarianism are incompatible of with the political thought of Ayatullah Misbah Yazdi.

**Keywords:** authoritarianism, supremacy, allegiance, consultation, Ayatullah Muhammad Taqi Misbah Yazdi.

## A Conceptual Explanation of Narrations on Apostasy and its Relation to Political Legitimacy

**Muhammad Ghasemi** / PhD in Political Philosophy, Imam Khomeini Educational and  
Research Institute

ghasemi\_m33@yahoo.com

**Received:** 2021/02/22 - **Accepted:** 2021/06/22

### Abstract

After the Holy Prophet, there was a kind deviation in the Islamic Ummah, which has been referred to as "collective apostasy" in Shiite narrative texts. Despite confirming the occurrence of apostasy in the Islamic Ummah and discussing the narrations that indicate the acceptance of such an event in the Islamic Ummah, Sunni jurists and narrators have not stated which event this apostasy refers to and what it means. However, in Shiite jurisprudential narrations and texts, while explaining which political event this apostasy is related to in the social life of Muslims, the meaning of this type of apostasy has been discussed conceptually. There is no consensus among Shiite jurists on the conceptual interpretation of "apostasy." Using the analytical-ijtihadi approach and focusing on Shiite narrations on the conceptual interpretation of "apostasy", the present study discusses four theories and possibilities and finally proves that from among the four possibilities, "apostasy" meaning deviation and misguidance has a graded meaning, and in these narrations it refers to the political deviation of the Ummah from obeying and accepting the divinely appointed leader; this disobedience renders the deeds vain and degrades man to the point of disbelief. Moreover, these narrations indicate the importance of divine appointment of a political ruler, and imply that even the unanimous consent of the people to a non-divinely appointed ruler does not create political legitimacy.

**Keywords:** apostasy, divine appointment, Islam and faith, political legitimacy.

# Abstracts

## The Specific Scientific Foundations of Political Interpretation in the Axes of " the Qur'anic Text"

**Muhammad Abedi** / Assistant Professor at the Qur'anic Studies Department, The Research Institute of Islamic Culture and Thought  
Abedi.mehr@yahoo.com

**Received:** 2021/11/16 - **Accepted:** 2022/03/19

### Abstract

In order to have a fundamental independent identity, political interpretation requires the specific foundations of "scientific philosophy" and "science" in addition to general foundations. Scientific foundations can be presented in at least the three domains of "text", "addressee" and "interpreter". They can also have different types in the domain of text. What do the recent foundations include? These foundations can be considered in terms of the number of verses related to politics, the Qur'an's mission with regard to political change, or the Qur'an's supervisory role in politics. Therefore, the question here is about the possible specific scientific foundations in these three domains. The present study seeks to achieve the specific scientific foundations of political interpretation in the three mentioned areas and to explain the differences that distinguish them from other types. Data has been collected through studying the socio-political interpretations and the descriptive-analytical" method. The findings show that political interpretation has an independent identity at least with three bases in the axes of the text of the Qur'an (the multiplicity and importance of the role of verses on politics and their pivotal role; the enlightenment of the Qur'an for political change based on religion; the Qur'an's protection and refinement of politics).

**Keywords:** The Holy Qur'an, scientific foundations, special foundations, the Qur'an's text, political interpretation.



## Table of Contents

<b>The Specific Scientific Foundations of Political Interpretation in the Axes of " the Qur'anic Text" / Muhammad Abedi .....</b>	<b>7</b>
<b>A Conceptual Explanation of Narrations on Apostasy and its Relation to Political Legitimacy / Muhammad Ghasemi.....</b>	<b>25</b>
<b>An Evaluation of the Authoritarianism Reading from the Political Perspective of Ayatullah Misbah Yazdi / Seyyed Muhammad Hadi Moqadasi .....</b>	<b>41</b>
<b>Application of the Rule “Tavalla and Tabarra” in the Field of the Foreign Policy of the Islamic Government / Qasem Shaban nia Roknabadi .....</b>	<b>61</b>
<b>A Religious Approach to Advice and Politics, Rethinking the Meaning of "Advice" in the Narration «النصيحة لائمة المسلمين» (Advice to the Muslim Rulers)/ Ali Muhammad Hakimiyan / Seyyed Mahmoud Tayyeb Hussein / Mutahhara Sadat Tayyeb Hussein .....</b>	<b>79</b>
<b>Good Governance from the Point of View of Allameh Tabatabai / Asghar Saberiyan / Morteza Alaviyan / Rahmat Abbas Tabar Mogharri .....</b>	<b>97</b>

## In the Name of Allah

### Ma'rifat-e Siāsi

*An Academic Semiannual on Political Inquiry*

Vol.13, No.2

Fall & Winter 2021-22

**Proprietor:** *Imam Khomeini Education and Research Institute*

**Director:** *Mohammad Javad Nowruzi*

**Editor in Chief:** *Qasim Shabannia*

**Executive Manager & Voting page:** *Reza safari*

#### Editorial Board:

- ▣ **Qasim Shabannia:** *Associate Professor Iki.*
- ▣ **Mohammad Rahim Eivazi:** *Associate Professor Imam Khomeini International University.*
- ▣ **Manuchehr Mohammadi:** *Professor .Theran University.*
- ▣ **Shams-u-Allah Mariji:** *Associate Professor .Bager-Al-Olum University.*
- ▣ **Davud Mahdavidzadegan:** *Professor Institute of humanities and cultural Studies.*
- ▣ **Mohammad Ali Mir Ali:** *Professor Jame'a al-Mustafa al-Alamiyah.*
- ▣ **Mohammad Javad Nowruzi:** *Professor Iki.*

---

#### Address:

IKI Jomhori Eslami Blvd

Amin Blvd. Qum Iran

**PO Box:** 37185-186

**Tel:** +98 253-211-3476

**Fax:** +98 253-293-4483

<http://nashriyat.ir/> / [SendArticle](#)

Politicsmag@qabas.net  
www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

---