

گزارش پژوهشی



مبانی تحلیلی نظام جمهوری اسلامی ایران

آیت‌الله عباس کعبی

عنوان پژوهش

تحلیل مبانی اصل دوم قانون اساسی

شماره مسلسل: ۱۳۹۲۰۰۵۰

تاریخ: ۱۳۹۳/۴/۱۶

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



شناسنامه

عنوان:

مبانی تحلیلی نظام جمهوری اسلامی ایران

تحلیل مبانی اصل دوم قانون اساسی

آیت الله عباس کعبی

تحقیق و تنقیح: محمدرضا اصغری شورشانی، محسن ابوالحسنی

ویراستار تخصصی: علی بهادری جهرمی

دفتر مطالعات نظام سازی اسلامی

شماره مسلسل: ۱۳۹۲۰۰۵۰

تاریخ انتشار: ۱۳۹۳/۴/۱۶

پژوهشکده شورای نگهبان

فهرست مطالب

مقدمه	۶
بخش اول) ارکان و پایه‌های نظام جمهوری اسلامی ایران	۷
گفتار اول) توحید و اختصاص حاکمیت، تشریع و اطاعت به خدا	۷
مبحث اول) توحید در متون دینی	۷
مبحث دوم) آثار حقوقی اختصاص حاکمیت، تشریع و اطاعت به خدا	۸
بند اول) مراتب شرک با توجه به رویکرد قانون اساسی به مقوله توحید	۹
بند دوم) وجوب فقهی اعتقاد به توحید	۱۰
بند سوم) آثار اعتقاد به ربوبیت تشریعی در قانون اساسی	۱۰
بند چهارم) مغایرت اندیشه‌های سکولاریستی با نگاه قانون اساسی به مقوله توحید	۱۱
گفتار دوم) وحی الهی و نقش بنیادی آن در بیان قوانین	۱۲
مبحث اول) وحی در متون دینی	۱۲
مبحث دوم) وحی تنها مبنای قانون‌گذاری در نظام اسلامی	۱۲
بند اول) تمایز قانون‌گذاری بر پایه وحی و قانون‌گذاری بر پایه پوزیتیویسم	۱۳
بند دوم) توانایی وحی در پاسخگویی به نیازهای مادی و دنیوی	۱۴
مبحث سوم) آثار حقوقی نگاه قانون اساسی به مقوله وحی	۱۸
بند اول) شکل‌گیری حاکمیت قانون حقیقی	۱۸
بند دوم) تصویب قوانین مطلوب و مبتنی بر مصالح واقعی	۱۹
بند سوم) تأمین الگوی همیاری مبتنی بر قانون الهی	۱۹
گفتار سوم) معاد و نقش سازنده آن در سیر تکاملی انسان به سوی خدا	۲۱
مبحث اول) معاد در متون دینی	۲۱
مبحث دوم) آثار حقوقی رویکرد قانون اساسی به مقوله معاد	۲۲
بند اول) لزوم توجه به ابعاد معنوی در قانون‌گذاری و حکمرانی	۲۳
بند دوم) ضرورت بهره‌گیری از منابع وحیانی در قانون‌گذاری	۲۳
گفتار چهارم) عدل خدا در خلقت و تشریع	۲۴
مبحث اول) عدل در متون اسلامی	۲۴
بند اول) تعریف عدل	۲۴

- بند دوم) برکات عدل ۲۵
- بند سوم) عدل در آیات قرآن ۲۵
- بند چهارم) عدالت به مثابه قاعده فقهی ۲۶
- مبحث دوم) نگاه قانون اساسی به مقوله عدل ۲۸
- گفتار پنجم) امامت و رهبری مستمر و نقش اساسی آن در تداوم انقلاب اسلام ۲۹
- مبحث اول) امامت در متون اسلامی ۲۹
- مبحث دوم) امامت و رهبری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ۳۱
- بند اول) مفهوم امامت و رهبری ۳۱
- بند دوم) جنبه‌های بحث از موضوع امامت ۳۲
- مبحث سوم) جمع‌بندی ۳۴
- گفتار ششم) کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا ۳۵
- مبحث اول) مفهوم کرامت ۳۵
- مبحث دوم) کرامت انسان از منظر اسلام ۳۶
- بند اول) کرامت ذاتی ۳۶
- بند سوم) کرامت اکتسابی ۳۹
- بند چهارم) کرامت؛ منشأ حق یا منشأ تکلیف؟ ۳۹
- مبحث دوم) کرامت انسان از منظر قانون اساسی ۴۰
- بخش دوم) اهداف و آرمانهای نظام جمهوری اسلامی ۴۱
- گفتار اول) قسط و عدل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ۴۱
- مبحث اول) مفهوم قسط و عدل ۴۱
- مبحث دوم) انواع قسط و عدل ۴۲
- بند اول) قسط و عدل اقتصادی ۴۲
- بند دوم) قسط و عدل سیاسی ۴۲
- بند سوم) قسط و عدل فرهنگی ۴۳
- گفتار دوم) استقلال سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ۴۴
- مبحث اول) مفهوم استقلال ۴۴
- مبحث دوم) اهمیت استقلال ۴۵
- بند اول) ابعاد استقلال ۴۵

- ۴۶..... (الف) استقلال سیاسی
- ۴۶..... (ب) استقلال اقتصادی
- ۴۷..... (ج) استقلال فرهنگی و اجتماعی
- ۴۸..... مبحث سوم) ادله فقهی الزامی بودن استقلال
- ۴۸..... بند اول) ادله استقلال دولت اسلامی
- ۵۰..... بند دوم) ادله استقلال امت اسلامی
- ۵۳..... بند سوم) دلایل مشترک
- ۵۵..... بخش سوم) راههای تحقق اهداف جمهوری اسلامی ایران
- ۵۵..... گفتار اول) اجتهاد مستمر فقهای جامع الشرایط بر اساس کتاب و سنت معصومین علیهم السلام
- ۵۵..... مبحث اول) مفهوم اجتهاد مستمر
- ۵۶..... مبحث دوم) اجتهاد معیار در نظام اسلامی
- ۵۷..... مبحث سوم) علت عدم ذکر سنت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم
- ۵۷..... گفتار دوم) استفاده از علوم و فنون و تجارب پیشرفته بشری و تلاش در پیشبرد آنها
- ۵۸..... مبحث اول) مفهوم پیشرفت جامعه اسلامی
- ۵۸..... مبحث دوم) ادله لزوم پیشرفت جامعه اسلامی
- ۵۸..... بند اول) قرآن کریم
- ۵۹..... (ب) سیره پیشوایان دینی در بهره‌مندی از فناوری‌های پیشرفته
- ۶۰..... (ج) خطاب امت نمونه در مورد امت اسلام
- ۶۰..... بند دوم) سیره پیامبر و ائمه معصومین علیهم السلام
- ۶۱..... مبحث سوم) اصل تقدم پیشرفت معنوی بر پیشرفت مادی
- ۶۱..... مبحث چهارم) شاخصه‌های پیشرفت
- ۶۳..... گفتار سوم) نفی هرگونه ستم‌گری و ستم‌کشی و سلطه‌گری و سلطه‌پذیری
- ۶۴..... گفتار چهارم) جمع‌بندی
- ۶۵..... منابع جهت مطالعه بیشتر
- ۶۶..... منابع و مآخذ

اصل دوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران:

«جمهوری اسلامی، نظامی است بر پایه ایمان به:

- ۱- خدای یکتا (لااله الا الله) و اختصاص حاکمیت و تشریع به او و لزوم تسلیم در برابر امر او؛
- ۲- وحی الهی و نقش بنیادی آن در بیان قوانین؛
- ۳- معاد و نقش سازنده آن در سیر تکاملی انسان به سوی خدا؛
- ۴- عدل خدا در خلقت و تشریع؛
- ۵- امامت و رهبری مستمر و نقش اساسی آن در تداوم انقلاب اسلام؛
- ۶- کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا؛

که از راه:

- الف - اجتهاد مستمر فقهای جامع الشرایط بر اساس کتاب و سنت معصومین سلام الله علیهم اجمعین؛
- ب - استفاده از علوم و فنون و تجارب پیشرفته بشری و تلاش در پیشبرد آنها؛
- ج - نفی هرگونه ستمگری و ستم کشی و سلطه گری و سلطه پذیری؛
- قسط و عدل و استقلال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و همبستگی ملی را تأمین می کند»^(۱).

۱. این اصل در پیش‌نویس به این صورت پیشنهاد شده بود: «نظام جمهوری اسلامی نظامی است توحیدی بر پایه فرهنگ اصیل و پویا و انقلابی اسلام، با تکیه بر ارزش و کرامت انسان، مسئولیت او درباره خویش، نقش بنیادی او تقوا در رشد او، نفی هرگونه تبعیض و سلطه جویی فرهنگی، سیاسی و اقتصادی و ضرورت استفاده از دستاوردهای سودمند علوم و فرهنگ بشری در جهت التزام کامل به همه تعالیم الهی اسلام» (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۵۴).

مقدمه

بعد از اشاره به استقرار نظام جمهوری اسلامی ایران به واسطه انقلاب مردمی با رهبری امام خمینی(ره) و رفراندوم ۹۸/۲ درصدی در اصل اول، اصل دوم به ارکان، اهداف و راههای تحقق اهداف نظام جمهوری اسلامی ایران اختصاص داده شده است. از میان شش بند ابتدایی که به ارکان جمهوری اسلامی اختصاص یافته پنج بند آن، همان اصول دین است، با این تفاوت که به جای اصل نبوت از واژه وحی - که شاخصه نبوت است - استفاده شده است. در بند ششم کرامت انسان نیز از پایه‌های جمهوری اسلامی دانسته شده است که در جای خود، علت ذکر این مقوله به عنوان رکن نظام نیز تبیین خواهد شد. هر چند که مبانی اصول دین نوعاً در علم کلام مورد بحث قرار می‌گیرد اما از آنجایی که رسالت این نوشتار شرح فقهی قانون اساسی است؛ ما در بخش اول به تشریح این مبانی در حدی که به موضوع اصلی مرتبط باشد و آثار حقوقی مترتب بر هر یک از آنها خواهیم پرداخت. در ادامه هر چند که قانونگذار اساسی ابتدا به راهکارهای تحقق اهداف اهداف و سپس به خود اهداف اشاره کرده است اما در بخش دوم ابتدا اهداف نظام جمهوری اسلامی ایران از منظر فقهی مورد کند و کاو قرار گرفته و سپس راهکارهای نیل به آنها. پس از انعقاد هر مطلب نیز جمع بندی آن برای مروری بر مطالب گذشته آمده است که البته گاهی در انتهای هر گفتار و گاه در انتهای هر بخش ذکر شده است.

بخش اول) ارکان و پایه‌های نظام جمهوری اسلامی ایران

همان طور که در قسمت مقدمه اشاره شد اولین موضوعی که در اصل دوم قانون اساسی مورد اشاره قرار گرفته است، ارکان نظام جمهوری اسلامی ایران است. در بخش اول این نوشتار ضمن اشاره به این ارکان به تبیین مبانی آنها در متون دینی و نیز آثار حقوقی مترتب بر هر یک خواهیم پرداخت.

گفتار اول) توحید و اختصاص حاکمیت، تشریع و اطاعت به خدا

اولین و اساسی‌ترین آموزه دین توحید و یکتا پرستی است که بازگشت همه تعالیم و فروعات نیز به آن است. از این رو قانون‌گذار اساسی نیز آن را به عنوان اولین رکن نظام جمهوری اسلامی ایران به عنوان نظامی مبتنی بر آموزه‌های دین اسلام عنوان کرده است.

مبحث اول) توحید در متون دینی

توحید از ریشه «وحد» و به معنای ایمان به خداوند یکتایی است که هیچ شریکی برای او قابل تصور نیست.^۱ این مفهوم مهمترین رکن دین اسلام است و اندیشمندان اسلامی آن را جوهره اصلی همه معارف قرآن کریم بیان کرده و گفته‌اند بازگشت همه این معارف به یک حقیقت است و «آن یک حقیقت عبارت است از توحید حق تعالی، البته توحیدی که اسلام و قرآن معرفی کرده، و آن این است که انسان معتقد باشد به اینکه خدای تعالی رب همه اشیاء عالم است و غیر از خدای تعالی در همه عالم، ربی وجود ندارد، و اینکه انسان به تمام معنای کلمه تسلیم او شود و حق ربوبیت او را ادا کند و دلش جز برای او خاشع نگشته، بدنش جز در برابر او خضوع نکند، خضوع و خشوعش تنها در برابر او - جل جلاله - باشد».^۲

تجلی توحید در دو بعد فردی و اجتماعی قابل تصور است. در بعد فردی اصلی‌ترین تجلی توحید، توحید در عبادت و در بعد اجتماعی، اصلی‌ترین بعد آن توحید در حاکمیت و تشریع و اطاعت از خداوند متعال است. هر چند توحید در بعد فردی مقدمه تحقق توحید در عرصه اجتماعی است، اما در این نوشتار بیشتر به تشریح

۱ خلیل بن احمد فراهیدی، العین، قم: هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۲۸۱.

۲ محمدحسین طباطبائی، المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی،

چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۲۰۰.

توحید در عرصه اجتماعی خواهیم پرداخت.

مبحث دوم) آثار حقوقی اختصاص حاکمیت، تشریع و اطاعت به خدا

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران ضمن بیان توحید به عنوان اولین رکن نظام اسلامی چهار بُعد توحید یعنی «توحید در خالقیت»، «توحید در حاکمیت»، «توحید در تشریع» و «توحید در اطاعت» را با هم بیان کرده است. با اعتقاد به خالقیت، و اختصاص حاکمیت، تشریع و اطاعت به خداوند باید گفت الگوی حاکمیت در اسلام باید به نحوی تبیین شود که تمامی ابعاد توحید در همه عرصه‌های جامعه جاری و ساری باشد. هر یک از این اوصاف الهی نیز با اراده الهی به بندگان صالح او قابل تفویض است.^(۱) از این رو است که وقتی خداوند حکم و فرمان را که برای خودش به کار می‌برد؛^(۲) برای جانشین خود نیز به کار می‌برد؛^(۳) او حق حاکمیت بر بندگان خدا پیدا می‌کند نه این که حق حکومت از جانب مردم به حاکم واگذار شده باشد.

پیش از شرح این ابعاد چهارگانه لازم است توجه داشته باشیم بحث توحید از جمله گزاره‌هایی است که در علم اصول به آن «عام مجموعی» گفته می‌شود. در این گزاره‌ها وجوه مختلف موضوع عام به عنوان موضوعی واحد تلقی شده و اعتقاد به آن در صورتی صحیح است که اعتقاد به کل اجزاء وجود داشته باشد؛^(۴) و اعتقاد به یک جزء بدون اعتقاد به اجزاء دیگر رافع تکلیف نخواهد بود. در این بحث نیز موحد واقعی کسی است که به همه ابعاد توحید معتقد باشد و کسی که به عنوان مثال «توحید در خالقیت» را بپذیرد، اما معتقد به «توحید در ربوبیت» نباشد - چنان که مشرکین صدر اسلام این‌گونه بودند - در منطق قرآن کریم مشرک نامیده می‌شود^(۵) چرا که

۱. به عنوان مثال قرآن کریم از قول حضرت عیسی (ع) نقل کرده است که ایشان به اذن الهی می‌توانسته‌اند پرنده درست کرده و او را به پرواز درآورند یا آن که مردگان را حیات بخشند. (آل عمران/۴۹).

۲. "وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ" و برای مردمی که یقین دارند، دوری چه کسی از خدا بهتر است. (مائده/۵۰).

۳. "يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ" ای داوود، ما تو را در زمین خلیفه [و جانشین] گردانیدیم پس میان مردم به حق دوری کن. (ص/۲۶).

۴. محمدرضا مظفر، اصول الفقه، تحقیق عباس علی سبزواری، قم: بوستان کتاب، چاپ پنجم، ۱۳۸۷، ص ۱۵۲.

۵. چنان که خداوند در سوره مبارکه زمر احوال مشرکان را این‌گونه حکایت می‌کند «آنان که به جای خدا سرپرستان و معبودانی برگزیده‌اند [و می‌گویند: ما آنان را جز برای اینکه ما را هر چه بیشتر به

شرک مفهومی دارای مراتب است که طیف گسترده‌ای از انسانها می‌توانند به تناسب میزان اعتقاداتشان دچار شرک باشند.^(۱)

اکنون شرح این چهار بعد را با توجه به رویکرد قانون اساسی به مقوله توحید بیان خواهیم نمود.

بند اول) مراتب شرک با توجه به رویکرد قانون اساسی به مقوله توحید

از نظر قانون اساسی، خداوند یکتا هم «خالق» است، هم «حاکم بر جهان»؛ قانون‌گذاری را او به عهده دارد و تنها باید از دستورات او پیروی شود. این نگاه، نقطه مقابل دیدگاه کسانی است که خداوند را خالق جهان می‌دانند اما اعتقاد به تدبیر عالم توسط خداوند و قانون‌گذاری الهی ندارند. قرآن کریم اعتقاد افرادی که در صدر اسلام معتقد به این نگاه بودند را این‌گونه بیان کرده است که «اگر از ایشان بپرسی» «چه کسی آسمانها و زمین را آفریده و خورشید و ماه را [چنین] رام کرده است؟» حتماً خواهند گفت «الله». پس چگونه [از حق] رویگردان می‌شوند؟^(۲) این افراد با آن که اعتقاد به خالقیت الهی دارند اما به دلیل عدم اعتقاد به ربوبیت خداوند، قرآن ایشان را منحرف شده از حق معرفی کرده است.

همچنین اگر کسانی علی‌رغم اعتقاد به خالقیت و تدبیر عالم توسط خداوند یکتا، از دستورات غیرالهی تبعیت کنند از راه حق منحرف شده‌اند. از این رو خداوند مردمان یهود را به واسطه اطاعت از دستورات نادرست عالمان دینشان نکوهش کرده است و این کار آنها را مصداق به‌خدایی گرفتن عالمان دین عنوان کرده است؛^(۳) چرا که آنان

خدا نزدیک کنند، نمی‌پرستیم. بی‌تردید خدا میان آنان [و مؤمنان] درباره آنچه که اختلاف می‌کنند [و آن آیین توحید و شرک است] داوری خواهد کرد» (زمر/ ۳).

۱. این مفهوم از این حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که فرمودند: «راه یافتن شرک در امت من از رد پای مورچه‌ای بر سنگی سخت در شبی بسیار تاریک مخفی‌تر است.» (ملاحسن فیض کاشانی، الوافی،

اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام، چاپ اول، ۱۴۰۶ق، ج ۸، ص ۱۰۸۴).

۲. «وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ يَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ» (عنکبوت/ ۶۱).

۳. «اتَّخَذُوا أَخْبَارَهُمْ وَزُهْيَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ». اینان دانشمندان و راهبان خود و مسیح پسر مریم را به جای خدا به الوهیت گرفتند، با آنکه مأمور نبودند جز اینکه خدایی یگانه را بپرستند که هیچ معبودی جز او نیست. منزّه است او از آنچه [با وی] شریک می‌گردانند (توبه/ ۳۱).

حلال الهی را حرام و حرام الهی را حلال می‌کردند^(۱) و مردم نیز با آن که به حکم فطرت به بطلان آن پی برده می‌بردند^(۲) باز هم از آنها پیروی می‌کردند.

با توجه به این نکته است که می‌توان نهی خداوند در آیه ۶۴ سوره مبارکه آل عمران^(۳) مبنی بر این که نباید انسانهای دیگر را به عنوان رب و معبود گرفت را اشاره به عدم تمکین در مقابل اشخاصی دانست که دست به وضع قانون بدون اذن پروردگار می‌زنند.

بند دوم) وجوب فقهی اعتقاد به توحید

وجوب اعتقاد به توحید مستند به آراء فقهی است که علمای متقدم و متأخر به آن حکم کرده‌اند. شیخ مفید در ابتدای کتاب فقهی المقنعه^(۴) و نیز علامه مظفر در کتاب عقائد الامامیه^(۵) به ابعاد اعتقاد شیعیان به توحید و لوازم آن اشاره کرده و آن را واجب دانسته‌اند. منظور از این وجوب نه وجوب اعتقادی که در کتب کلامی به آن اشاره شده است؛ بلکه وجوب فقهی است که آثاری که در بالا به آن اشاره شد بر آن مترتب خواهد بود.

بند سوم) آثار اعتقاد به ربوبیت تشریعی در قانون اساسی

از جمله آثار مهم اعتقاد به ربوبیت تشریعی خداوند این است که در حکومت اسلامی حکمرانان مانند آحاد مردم تابع قانون الهی هستند؛ چرا که فرمانروایان و فرمانبران در نظام اسلامی همگی بنده خدا هستند و هیچ کدام در این بعد بر دیگری برتری ندارند و لذا همه باید تابع قانونی باشند که رب و پروردگار عالم برای آنها وضع نموده است مگر مواردی

۱. در این خصوص روایات متعددی در کتب روایی آمده است. به عنوان نمونه در یکی از روایات، امام صادق (ع) فرموده‌اند: علمای دین ایشان را به عبادت خود دعوت نمی‌کردند بلکه حرام الهی را حلال و حلال الهی را حرام می‌کردند و مردم نیز از ایشان تبعیت می‌کردند از این جهت بود که خداوند این کار آنها را عبادت نامید (ر.ک: احمد بن خالد برقی، المحاسن به تصحیح جلال الدین محدث، قم: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۴۶).

۲. محمدرضا حکیمی، الحیاء با ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰، ج ۲، صص ۵۷۱-۵۷۰.

۳. "قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا" بگو: «ای اهل کتاب، بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است بایستیم که: جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم، و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا به خدایی نگیرد».

۴. شیخ مفید، المقنعه، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، صص ۲۹-۳۰، از آنجایی که ایشان در این کتاب بنای بحث فقهی داشته‌اند و نه کلامی (چنان که در کتاب الاعتقادات این گونه است) می‌توان از مفاد بیانات ایشان مسائل فقهی را استخراج کرد.

۵. محمدرضا مظفر، عقائد الامامیه تصحیح دکتر حامد حنفی، قم: انتشارات انصاریان، چاپ دوازدهم، ۱۳۸۷، ص ۳۷.

که آن هم توسط خداوند بنا به مصلحت استثناء شده است. قانون اساسی نیز با آن که امامت امت و ولایت امر را در عصر غیبت بر عهده فقیه جامع الشرایط می‌داند^(۱) اما او را در برابر قانون با تک تک آحاد جامعه اسلامی برابر دانسته است.^(۲)

بند چهارم) مغایرت اندیشه‌های سکولاریستی با نگاه قانون اساسی به مقوله توحید

با این رویکرد قانون اساسی به مقوله توحید باید گفت در جمهوری اسلامی دفاع از اندیشه‌های سکولاریستی که بیانگر «جدایی دین از سیاست» است برخلاف نگاه قانون اساسی است و کسانی که مدعی اعتقاد به قانون اساسی هستند نمی‌توانند سخن از سکولاریسم بگویند و دین را جدای از دولت یا سیاست دانسته یا بخشی از حوزه احکام اسلامی که دین در خصوص آن حکم صریح و ثابت دارد را به دلیل تعارض با اقتضائات غیرواقعی زمانه قبول نداشته باشد. البته چنانچه کسانی با استدلال و در چارچوب ضوابط علمی به بازشناسی معیارهای ثابت از متغیر دست بزنند چنان چه خود، مجتهد باشند به پویایی اجتهاد کمک خواهد کرد و در صورتی که مجتهد نباشند با تأیید مجتهد می‌تواند به عنوان نظری صائب مورد پذیرش قرار گیرد.

خلاصه این‌که اعتقاد به توحید با همه ابعاد آن امری کلیدی و پایه‌ای در قانون اساسی جمهوری اسلامی است و ضروری است که هم در عرصه قانون‌گذاری و هم رویه عملی، حاکم بر همه تصمیم‌گیری‌ها باشد.

۱. اصل پنجم قانون اساسی: «در زمان غیبت حضرت ولی عصر «عجل الله تعالی فرجه» در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که طبق اصل یکصد و هفتم عهده دار آن می‌گردد».

۲. ذیل اصل ۱۰۷ مقرر کرده است: «...رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است».

گفتار دوم) وحی الهی و نقش بنیادی آن در بیان قوانین

وحی دومین عنوانی است که قانون‌گذار اساسی با این استدلال که هر نظام حقوقی مبانی ایدئولوژیک خود را که زیربنای قوانین است در اصول اولیه خود ذکر می‌کند^(۱) ذکر کرده است.

مبحث اول) وحی در متون دینی

وحی در منظومه معارف الهی نقش هدایت‌گری داشته و از آنجایی که بشر به تنهایی قادر به پیدا کردن راه صحیح نبوده نیاز به دریافت هدایت از سوی پروردگار خود داشته است. شکل استعمال این کلمه و موارد مختلف استعمال آن در قرآن کریم نشان می‌دهد که قرآن آن را منحصر به انسان نمی‌داند، بلکه در همه اشیاء و لاقفل در مورد موجودات زنده قابلیت به کار بردن دارد؛ از این رو در موارد دیگری همچون زبور عسل نیز به «وحی» تعبیر می‌کند.^(۲) البته باید توجه داشت درجات وحی و هدایت برحسب تکامل موجودات متفاوت است. عالی‌ترین درجه وحی، وحی به معنی خاص کلمه است که به سلسله پیامبران می‌شود و موضوع اصلی بحث حاضر است. این وحی بر اساس نیازی است که نوع بشر به هدایت الهی دارد و در پی آن است که از یک سو بشر را به سوی مقصودی که ماوراء افق محسوسات و مادیات است و خواه ناخواه میعادگاه بشر خواهد بود (معاد و قیامت) راهنمایی نماید و از سوی دیگر این نیاز بشر در زندگی اجتماعی که همواره نیازمند به قانونی است که تضمین الهی داشته باشد را برآورد.^(۳)

مبحث دوم) وحی تنها مبنای قانون‌گذاری در نظام اسلامی

قانون اساسی در این بند وحی را بنیانی برای بیان قوانین معرفی کرده است و از این رو تنها مجرای معتبر در قوانین باید بیان وحی باشد؛ به این معنی که همه قوانینی که در نظام اسلامی به تصویب می‌رسد باید با مجوز شریعت باشد. این مجوز گاهی

۱. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، پیشین، ج ۱، ص ۲۲۱.

۲. "وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ." و پروردگارت به زبور عسل الهام کرد که: از کوه‌ها و درختان و آنچه [از داربست‌هایی] که [مردم] بر می‌افرازند، برای خود خانه‌هایی بگیر. (نحل/۶۸).

۳. مرتضی مطهری، وحی و نبوت، تهران: انتشارات صدرا، چاپ ششم، ۱۳۷۱، ص ۸.

به دلیل این که موضوع مورد ابتلا در عصر ظهور اسلام وجود داشته است صراحتاً بیان شده است و گاهی نیز از قواعد کلی قابل استخراج است. یکی از اصلی ترین قواعد وحیانی جایگاه ولایت و نقش او در نشان دادن مسیر است که گاهی در ولایت رسول الله (ص) تجلی داشته است و گاهی در ولایت ائمه اطهار (ع) و گاهی نیز در ولایت فقیه عادل جامع شرایط. با این تفاوت که در تبیین قوانین ثابت شرعی، مصالح و مفاسدی که از سوی خداوند به عنوان ملاک حکم تشخیص داده شده است مد نظر قرار گرفته است اما در قانون متغیر و در اباحت و امثال آن، مصالح و مفاسد توسط ولی امر تشخیص داده می شود. لذا صدور احکام حکومتی در نتیجه تشخیص مصالح از سوی ولی امر، ذیل دستور الهی مبنی بر اطاعت از ولی امر قرار می گیرد. از این رو موارد وجوب اطاعت، می تواند در قالب معیارهای قانونی باشد و یا در قالب اجرایی و در خصوص اعمال حکمرانی. لذا احکام ولایی نیز جزئی از قوانین اعلام شده به وسیله وحی هستند؛ چرا که وحی به صورت یک قاعده کلی، اصل ولایت و صلاحیت ولی را در جهت صدور دستورات حکومتی بیان نموده است و لذا احکام حکومتی هم به واسطه این قواعد، نوعی احکام ناشی از وحی هستند.

بند اول) تمایز قانون گذاری بر پایه وحی و قانون گذاری بر پایه پوزیتیویسم

با توجه به واژه «بیان» که در این بند ذکر شده است؛ قانون گذاری در نظام اسلامی باید بر پایه وحی صورت پذیرد. از این رو اندیشمندان اسلامی معتقدند میان «نبوت»، «شریعت» و «سیاست» رابطه وثیقی برقرار است به این صورت که هر یک مقدمه دیگری است و لذا سیاستی که مبتنی بر شریعت نباشد اعتبار ندارد و معتقدند نبوت به منزله روح شریعت بوده و سیاست به دور از شریعت همچون جسد بدون روح است.^(۱)

توجه به این نکته تفاوت میان قانون گذاری بر پایه وحی و قانون گذاری بر پایه پوزیتیویسم^(۲) را به خوبی روشن می سازد چرا که در قانون گذاری بر پایه وحی دستورات الهی که در قالب وحی بیان شده است شکل قانونی به خود می گیرد اما در

۱. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تعلیق و تصحیح از سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم، ۱۳۶۰، ص ۳۶۴.

قانون‌گذاری پوزیتیویستی دستاورد علم^(۱) شکل قانونی پیدا می‌کند. در حالی که علم بر پایه تجربه با افق دید محدودی به مسائل می‌نگرد اما وحی مصالح و منافع را فراتر از زمان و مکان و هوی و هوس بشری مورد توجه قرار می‌دهد. در عین حال باید توجه داشت همان‌طور که در شرح بند مربوط به لزوم بهره‌گیری از دستاوردهای بشری گفته خواهد شد، در نظام اسلامی نیز دستاوردهای علمی که مؤید وحی بوده و حداقل با آن مغایرتی نداشته باشد، نه تنها قابل استفاده و استناد است بلکه لازم است در برنامه‌ریزی‌ها و امر حکمرانی به آنها توجه شود.

بند دوم) توانایی وحی در پاسخگویی به نیازهای مادی و دنیوی

در خصوص این که آیا وحی برای دستورات زندگی دنیوی دستورالعمل دارد یا آن که رسالت خود را صرفاً معطوف به آخرت نموده است برخی معتقدند «شایسته خدای خالق و فرستادگان و پیام‌آوران او حقاً و منطقیاً می‌باید در همین مقیاس‌ها و اطلاعات و تعلیماتی باشد که دید و دانش انسان‌ها ذاتاً و فطرتاً از درک آن عاجز و قاصر است و دنیای حاضر با همه ابعاد و احوال آن اجازه ورود و تشخیص آنها را به ما نمی‌دهد، و الا گفتن و آموختن چیزهایی که بشر دارای امکان کافی یا استعداد لازم برای رسیدن و دریافت آن هست، چه تناسب و ضرورتی می‌تواند داشته باشد؟»^(۲)

گاه نیز جهت‌گیری تعلیمات دینی را تنظیم معیشت و سعادت اخروی دانسته‌اند^(۳) با این استناد که دنیا مقدمه آخرت بوده و آخرت نیز از دایره تجربه بشر خارج است و اگر هم بتوان آن را تجربه کرد فرصت تاریخی برای عمل بر مبنای یافته‌های تجربی وجود ندارد؛ دین باید وارد عمل شود و در این حوزه‌ها دستورالعمل‌های لازم را ارائه داده و به بشر راه صحیح را نشان دهد.^(۴) و معتقدند به چند دلیل، بارزترین چهره دنیایی دین یعنی «فقه» به جهت فقدان برنامه برای اداره زندگی مردم از اداره زندگی دنیایی مردم ناتوان است)

۱. فقه تنها یک سوم آموزه‌های دین را شامل می‌شود چرا که دین علاوه بر «فقه»

۱. البته علمی که بر پایه تجربه و اثبات گرایی به دست آمده است.

۲. مهدی بازرگان، آخرت و دنیا؛ هدف بعثت انبیا، مجله کیان، شماره ۲۸، ۱۳۷۴، ص ۴۸.

۳. عبدالکریم سروش، خدمات و حسنات دین، مجله کیان، شماره ۲۷، ۱۳۷۴، ص ۱۲.

۴. همان.

شامل «اعتقادات» و «اخلاقیات» نیز می‌باشد.

۲. فقه مجموعه احکام است و حکم، چیزی غیر از برنامه است و ما برای زندگی دنیایی نیازمند برنامه هستیم و نه حکم.

۳. فقه همان حقوق اسلامی است و تنها مسائلی را می‌تواند پاسخ دهد که به حوزه حقوق و مخاصمات و منازعات مربوط است و اگر مردم با یکدیگر منازعه نداشته باشند فقها بیکار خواهند بود.^(۱) و این البته نکوهشی نسبت به فقیهان نیست همچون وقتی که مردم یک شهر بر اثر رعایت بهداشت نیاز به مراجعه به طبیب نداشته باشند و به تبع، طبیبان بیکار خواهند شد. این موضوع نباید مایه ناراحتی فقها و طبیبان را فراهم آورد بلکه آنها باید از این بابت خوشحال نیز باشند.

۴. علاوه بر اینکه همه مسائل جامعه، فقهی نیست، جامعه عامل به فقه نیز لزوماً جامعه‌ای سالم نخواهد بود مانند این که ۹۹٪ ازدواج‌های جامعه به طلاق منجر شود و همه افراد نیز بر طبق ضوابط فقهی از همسر خود جدا شده باشند، چنین جامعه‌ای هر چند فقهی است اما جامعه‌ای سالم نخواهد بود.^(۲)

علاوه بر این نکته، دو بخش دیگر دین یعنی اعتقادات^(۳) و اخلاقیات^(۴) نیز از آنجایی که صرفاً بیانگر احکام کلی می‌باشد توان ارائه برنامه جامع برای اداره جامعه را ندارند، لذا نتیجه می‌گیریم دین برای اداره دنیا و جامعه انسانی طراحی نشده است و از این رو «حل مسائل کشاورزی، بهداشتی و اقتصادی را باید از عقل و علم جست. فقه حداکثر می‌تواند به حل مسائل حقوقی توفیق یابد. تازه در این هم بحث است که که فقه و اجتهاد موجود، در حل مسائل فقهی دنیایی تا چه حد موفق‌اند».^(۵)

۱. چنان که غزالی در احیاء علوم الدین آورده است: «فلو تناولوها بالعدل لانقطعت الخصومات وتعطل الفقها» (غزالی، احیاء علوم الدین، بیروت: دار الکتاب العربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰).
۲. عبدالکریم سروش، پیشین، صص ۱۵-۱۳.
۳. اعتقادات هر چند همچون هوا و فضایی است که اگر سالم باشد تنفس در آن موجب حیات است و اگر ناسالم باشد موجب مرگ انسان خواهد شد، اما با این وجود معین نمی‌کند که «سقف خانه چوبی باشد یا آهنی؛ کفش پا چرمی باشد یا پلاستیکی؛ پنی سیلین خوراکی باشد یا تزریقی»؛ بلکه پاسخ به این سؤالات را باید از علم و تجربه بشری به دست آورد (همان، ص ۱۵).
۴. اخلاقیات نیز پاره‌ای اصول کلی و کلان دارد و پاره‌ای اجزاء خردتر و جزئی‌تر؛ امر دین در حوزه کلیات، ارشادی است به این معنی که عقل حسن آنها را شناخته است و دین نیز بر این تشخیص صحه می‌گذارد (همان).
۵. همان.

این مطلب ممکن است به صورت شبهه «خداشه دار شدن قداست دین» نیز مطرح شده و گفته شود دخالت دین در حوزه سیاست موجب قداست‌زدایی از چهره دین شده و ناکارآمدی‌های احتمالی در امر اداره حکومت اگر با شعارهای دینی همراه باشد موجب می‌شود که مردم این ناکارآمدی را به پای دین نوشته و از آموزه‌های دینی فاصله بگیرند. در این قسمت ضمن پرداختن به این شبهه به رسالت دین در اجتماع و کارآمدی فقه در امر اداره جامعه خواهیم پرداخت

۱. در مورد مسأله زدوده شدن قداست از چهره دین باید توجه داشت که اگر این موضوع به عنوان ایراد تلقی شود قبل از هر چیز این اشکال متوجه حکومت پیامبر(ص) و امیرالمؤمنین(ع) خواهد بود چرا که همه دشمنی‌ها با امیرالمؤمنین(ع) در دوره حکومت ایشان بوده و قبل از تصدی حکومت این‌گونه نبود. از این رو باید دید که حکم عقل چیست. اگر عقل به پیوند میان دین و حکومت حکم کند باید پیامدهای احتمالی آن را نیز پذیرفت. اگر ثابت شد که حکومت در دل دین تعریف می‌شود، پیوند دین و سیاست به معنای تبعیت سیاست از دین است و نه تبعیت دین از سیاست. خلاصه آن‌که هر چند این شبهه ظاهری دلسوزانه دارد اما در واقع نتیجه‌ای جز کنار گذاشتن دین از عرصه اجتماعی و حکومتی نخواهد داشت.^(۱)

۲. در مورد این که گفته شده است فقه «حکم» دارد و برای اداره حکومت «برنامه» نیاز است و نه «حکم»؛ باید به چند نکته توجه داشت:

الف) تعریف ما از فقه چیست؟ اگر فقه را به دریافت‌های نظری و منطبق با نیازهای زمان از دین به صورتی جامع و راهگشا تعریف کنیم آیا باز می‌توان ادعا کرد که فقه قدرت اداره جامعه را ندارد. چنان که از نظر علامه طباطبایی بیان کرده است اسلام «تنها دینی است که جمیع امور مربوط به زندگی بشر و همه شؤون و اعمال وی را برشمرده و آنها را به دو قسم طبیات و خبائث تقسیم، و طبیات را حلال و خبائث را حرام نموده است».^(۲)

نکته دیگر این است که منظور از اداره جامعه توسط دین این است که اصول کلی و خط‌مشی توسط احکام فقهی مشخص می‌شود و در چارچوب ضوابط و اصول معین شده،

۱. حسین جوان آراسته، مبانی حکومت اسلامی، قم: بوستان کتاب، چاپ هفتم، ۱۳۸۸، صص ۵۸۶۰.

۲. هو الدین الوحید الذی أخصی جمیع ما یعلق به حیاء الإنسان من الشؤون والأعمال ثم قسمها إلى طبیات فأحلها، و إلى خبائث فحرمها (محمدحسین طباطبایی، پیشین، ج ۸، ص ۲۸۱).

مسئولان هر بخش با استفاده از دستاوردهای علمی و تجارب بشری دست به برنامه‌ریزی بزنند و این امر منافاتی با دینی بودن حکومت و اداره جامعه توسط دین ندارد.

هر چند برخی قلمرو جامعیت دین را تا جزئی‌ترین موضوعات زندگی انسان نیز تعمیم داده و به عنوان مثال معتقدند تاریخ وفات پیامبر و یا وقوع زلزله‌ها و ماجراهایی نظیر این در متن قرآن کریم گنجانده شده است،^(۱) اما در نقطه مقابل، گروهی دیگر قلمرو جامعیت دین را آن چه که انسانها در امر دین به آن احتیاج دارند که همان هدایت است (هدی للناس) بیان کرده‌اند.^(۲) و لذا باید گفت حکومت دینی دستاوردهای علم و تجربه بشری را مورد احترام قرار می‌دهد چنان که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران «استفاده از علوم و فنون و تجارب پیشرفته بشری و تلاش در پیشبرد آنها»^(۳) را به عنوان یکی از ابزارهای اساسی در تحقق ارکان جمهوری اسلامی بیان نموده است.

۳. تعریف فقه به حقوق اسلامی و تنزل دادن رسالت آن به فصل خصومات، ناروا و ناصحیح است. چرا که بسیاری از مسائل مطرح شده در فقه مانند آن چه در فصل مربوط به عبادات آمده است از نوع فصل خصومت نیست و به شؤون زندگی افراد در غیر حوزه مخاصمات مرتبط است.

۴. این که گفته می‌شود دستاوردهای علمی و تجربی باید زیر نظر فقه به کار گرفته شود و در اداره حکومت از آنها استفاده گردد به این دلیل است که تسلیم محض شدن در مقابل دستاوردهای تجربه و علم پیامدهای نامطلوبی را به همراه دارد چرا که علم و تجربه جزءنگر نمی‌تواند مصالح و مفساد بلندمدت زندگی بشر را تشخیص دهد. علاوه بر این که همه دریافت‌های علم و فلسفه صحیح و واقعی نیست؛ چرا که بشر بارها شاهد خطاهای متعدد در دستاوردهای تجربی خود بوده است. به علاوه، زندگی اجتماعی بشر تنها شامل مقولات حسی و تجربی نیست تا بتوان به کمک آزمایش برای افراد تعیین تکلیف کرد. لذا نگاه پوزیتیویستی و جزئی‌نگر به علوم اجتماعی و زندگی

۱. سید محمود آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۰۵.

۲. "قال تعالی تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ و لم یرد تبیان عدد النجوم و عدد الانس و الجن، و انما أراد تبیان کل شیء مما بالخلق إلیه حاجه فی دینهم" (سید مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، تصحیح سید مهدی رجائی، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۲۰).

۳. بند «ب» اصل دوم قانون اساسی.

انسانها که از دهها متغیر به نحو همزمان تأثیر می‌پذیرد راه به خطا خواهد برد.

۵. تجربه به دلیل ذات و فطرتی که دارد تنها می‌تواند ظواهر را بفهمد و متناسب با آن به وضع قانون دست بزند؛ لذا نظامی هم که به وجود می‌آورد نظامی ظاهری است و قادر به محقق کردن عدالت واقعی نیست.

مبحث سوم) آثار حقوقی نگاه قانون اساسی به مقوله وحی

قانون اساسی ضمن پذیرش این مبنا که وحی باید نقش بنیادی در بیان قوانین داشته باشد آن را از جمله ارکان نظام جمهوری اسلامی قرار داده است. آثاری که بر این رویکرد قانون اساسی نسبت به مقوله وحی مترتب است هم در زمینه قانون‌گذاری و برنامه‌ریزی و هم در زمینه قضا و اجرا قابل مشاهده خواهد بود.

بند اول) شکل‌گیری حاکمیت قانون حقیقی

در نظامی که قوانین آن ناشی از وحی تدوین شده است حاکمیت قانون به معنای حقیقی شکل خواهد گرفت. چرا که در این صورت اراده قانون بر اراده اشخاص اعم از حکمرانان و مردم حاکم است و هیچ‌کس تحت هیچ شرایطی از اعمال قانون مستثنی نیست. توضیح آن‌که یکی از مؤلفه‌های نظریه «حکمرانی خوب»^۱، «حاکمیت قانون»^۲ است که با هدف تضمین حقوق و آزادی‌های شهروندان یک حکومت پایه‌ریزی شده است. اما از آنجایی که اشخاص تنظیم‌کننده قانون و نویسندگان در واقع آحاد جامعه‌ای هستند که خود در اجرای قانون ذی نفع هستند حاکمیت قانون حقیقی شکل نخواهد گرفت و همواره بیم آن وجود دارد که قانون به نحوی تنظیم گردد که تنها منافع گروه معدودی تأمین گردد. در حالی که در عرصه حکومت اسلامی از آنجایی که تدوین‌کننده قانون در اجرای قانون ذی نفع نیست و هیچ‌گونه سود و زیانی برای وی به همراه ندارد میتوان گفت هدف حاکمیت قانون بهتر محقق می‌گردد. از هیم روست که باید گفت این موضوع یکی از تفاوت‌های جوهری حقوق اساسی موضوعه با شیوه حکمرانی در اسلام است. به عبارت دیگر از آنجایی که در حقوق اساسی موضوعه فرض بر آن است که دو کفه ترازو وجود دارد: یکی هیأت حاکمه که قدرت دارد و یکی هم مردم که از ابزار قدرت، چیزی در دست ندارند، راهکار آن است که با وضع قانون اساسی توازن بین دست فراتر حاکمان

1. Good governance

2. Rule of law

و دست فروتر مردم برقرار گردد، غافل از این که قانونی که ساخته و پرداخته قدرت است، نمی‌تواند مهارکننده قدرت باشد. اما در حقوق اساسی ناشی از وحی الهی و حکمرانی، قانون، ساخته و پرداخته قدرت و هیأت حاکمه نیست بلکه بر هیأت حاکمه و بر مردم به یک اندازه حاکم است.

بند دوم) تصویب قوانین مطلوب و مبتنی بر مصالح واقعی

قانون مطلوب، قانونی است که در آن بر پایه کارشناسی صحیح و طرح و برنامه جامع‌نگر و مصالح و منافع عمومی تدوین گردد و قانون‌گذار سود و نفع شخصی، گروهی، حزبی، بخشی، صنفی و امثال آن را مورد توجه قرار ندهد. قانون موضوعه که ناشی از عقل خطاپذیر و کوتاه‌نگر و همچنین تمایلات نفسانی انسانی باشد، توان دربرداشتن این ویژگی‌ها را ندارد، اما وحی به جهت افق گسترده دیدی که دارد علاوه بر مصالح و مفاسد مقطعی به مصالح و مفاسد بلندمدت نیز نظر داشته و از این جهت ضامن تصویب قانون مطلوب و کارآمد است. قانون موضوعه همواره با تغییر کارشناسی‌ها و یا برنامه‌ها و یا مقامات و نیز به خاطر عدم اشراف و احاطه بر همه جوانب مورد نیاز، جهت تأمین منافع عمومی در گذر زمان دستخوش تغییر و تحولات می‌گردد و با تأثیرپذیری از مقامات عالی و لحاظ منافع خاص به جای منافع عموم، مقبولیت و محبوبیت خود را به تدریج از دست می‌دهد و دیگر نمی‌تواند آن‌چنان که بایسته است، پایه نظم اجتماعی و عدالت عمومی باشد. از این روست که ارکان قانون متزلزل بوده و پی‌درپی نقض می‌گردد، اما در قوانین مبتنی بر وحی به علت انطباق این قوانین با فطرت می‌توان گفت در کارشناسی‌های روزمره دستخوش اقتضائات غیرواقعی زمانه نخواهد شد. هر چند که در قوانین حکومت اسلامی نیز می‌توان قوانین مستند به عقل خطاپذیر بشری را در راستای برنامه‌ریزی برای اداره حکومت پیدا کرد که جواز این گونه برنامه‌ریزی هم مستند به وحی است اما در عین حال صحت این برنامه‌ریزی همواره تضمین شده نیست. به هر حال حکومت قانون الهی بر مردم بر پایه نقش بنیادی وحی تنها مدلی است که در آن قانون، از منبع علم بی‌کران الهی برای تأمین نیازهای مادی و معنوی انسانها بر پایه ولایت الهی سیراب می‌شود.

بند سوم) تأمین الگوی همیاری مبتنی بر قانون الهی

قوانین موضوعه در واقع تحمیل اراده حاکم است و چه بسا بسیاری از مردم از

روی اکراه تن به اجرای آن دهند. اما در قوانینی که بر پایه وحی است نوعی قداست و ارتقاء معنوی انسانها نیز نهفته است و باعث ارتباط آنها با مبدأ هستی و جهان آخرت خواهد شد. به بیان دیگر قوانین مبتنی بر وحی هم از ضمانت اجرای درونی برخوردارند که میل و رضایت قلبی انسانهایی است که رضایت به اجرای شریعت در عرصه اجتماعی داده‌اند و هم با ضمانت اجرای بیرونی اما در قوانین غیرمبتنی بر وحی تنها با کمک ابزارهای بیرونی میتوان آحاد جامعه را نسبت به اجرای قانون هماهنگ کرد. در نظام الهی مردم در اجرای قوانین قصد تقرب می‌کنند و معتقدند که پایبندی به قوانین علاوه بر پیامدهای مثبت دنیوی اجر اخروی ایشان را نیز به همراه دارد. با همین مناسبت که برخی از فقها^(۱) رعایت قوانین حکومت اسلامی را لازم و عمل برخلاف آن را غیرجایز می‌دانند.

به همین دلیل است که در تدوین و نیز اجرای چنین قانونی مقامات عالیه باید برخوردار از علم و تقوا و توان مدیریتی باشند و همواره مراقبت عمومی بر پایه امر به معروف و نهی از منکر وظیفه همگانی برای اجرای این قانون و حق عمومی برای برخورداری از منافع قانون می‌باشد؛ یعنی از یک طرف، قانون ساخته و پرداخته هیأت حاکمه نیست، از طرف دیگر هیأت حاکمه برای اجرای قانون باید از علم و تقوا و مدیریت در حد لازم برخوردار باشند و از طرف دیگر مردم باید بر پایه امر به معروف و نهی از منکر بر عملکرد حکومت نظارت و مراقبت عمومی داشته باشند؛ با وجود این شاخصه‌ها حاکمیت قانون به نحو بهتر و شایسته‌تر محقق می‌شود. به عبارت دیگر دولت اسلامی، دولت قانون است اما قانونی که ناشی از وحی الهی است.

۱. به عنوان نمونه ر.ک: سید علی خامنه‌ای، اجوبه الاستفتائات، قم: دفتر مقام معظم رهبری، ۱۴۲۴ق، ص ۳۸۴.

گفتار سوم) معاد و نقش سازنده آن در سیر تکاملی انسان به سوی خدا

یکی از آموزه‌هایی که در رشد بشر نقش اساسی دارد و در ادبیات دینی بر آن تأکید شده است، توجه دادن انسان‌ها به معاد و حیات اخروی است که شریعت‌های الهی آن را به پیروانشان تذکر می‌داده‌اند.^(۱)

توجه به این مسأله از این جهت اهمیت دارد که برای فهم جامعه سیاسی مطلوب به تعبیر برخی از اندیشمندان باید «نظام فاعلی»، «نظام سازمانی» و «نظام غایی» حاکم بر انسان‌ها به درستی ترسیم شود.^(۲)

منظور از «نظام فاعلی»، مبدأ فاعلی پیدایش انسان یعنی خداوند متعال است. منظور از «نظام سازمانی» ترکیب وجودی انسان‌ها است که از ترکیب روح و جسم ساخته شده است. منظور از «نظام غایی» معاد و حیات اخروی بشر است که همه موجودات^(۳) به سوی آن راه می‌پوید.^(۴)

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز در این بند علاوه بر بیان معاد به عنوان یکی از ارکان نظام جمهوری اسلامی به نقش آن در سیر تکاملی انسان‌ها به سوی خداوند اشاره نموده و با این قید آن را از یک مسأله اعتقادی صرف بیرون آورده و دارای آثار حقوقی نموده است.

مبحث اول) معاد در متون دینی

توجه دادن انسان‌ها به معاد یکی از پایه‌های اصلی دعوت همه انبیا را تشکیل می‌دهد.^(۵) علاوه بر این در آیات متعددی از قرآن کریم هم به^(۱) وقوع معاد اشاره

۱. محمدرضا مظفر، عقائد الامامیه به تحقیق دکتر حامد حنفی، قم: نشر انصاریان، ۱۳۸۷، ص ۱۲۶

۲. عبدالله جوادی آملی، فلسفه و اهداف حکومت اسلامی، نشریه مدیریت دولتی، پاییز ۱۳۷۱، شماره ۱۸، ص ۱.

۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۹۸.

۴. عبدالله جوادی آملی، فلسفه و اهداف حکومت اسلامی، پیشین، صص ۱-۲.

۵. به عنوان نمونه در آیه ۳۹ سوره مبارکه هود حضرت نوح (ع) قوم خود را از عذاب آخرت که عذابی پایدار است بیم می‌دهد. (فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُّقِيمٌ). علامه طباطبائی منظور از عذاب اول را عذاب دنیوی و منظور از عذاب دوم را عذاب قیامت بیان کرده‌اند. (محمدحسین طباطبائی، پیشین، ج ۱۰، ص ۳۳۹) همچنین حضرت موسی (ع) در پاسخ فرعون که می‌گفت: «برای جلوگیری از تباهی در روی زمین، باید موسی را به قتل برسانم»، فرمود: «إِنِّي غَدْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ». من از هر انسان متکبری که به روز حساب ایمان نمی‌آورد به خدا پناه آورده‌ام (غافر/۲۷). نیز حضرت مسیح (ع) در نخستین سخنان خود با مردم که برای اثبات پاکدامنی مادر خود ایراد نمود، حیات پس از مرگ را به آنان

شده است و هم این‌که آن را امری حتمی الوقوع^(۳) دانسته و حتی وجود آن را امری ضروری^(۳) اعلام نموده است.

امیرالمؤمنین علی(ع) در مقام حاکم جامعه اسلامی یکی از بیشترین مسائلی که مردم را به آن متوجه می‌ساختند، توجه به معاد، دل‌کندن از دنیا و لذات زودگذر بود و می‌فرمودند: «ای بندگان خدا، عزم را بر کوچ از این دنیایی که فنا برای اهلش مقرر شده جزم کنید، آرزو در اینجا شما را مغلوب خود نکند، و مدت حیات در آن به نظر تان طولانی نیاید».^(۴)

اما یکی از سختی‌های توجه دادن انسان‌ها به مقوله معاد این است که هیچ درک حضوری برای انسان‌های عادی در مورد معاد وجود ندارد و کسانی که به درجاتی از این درک نیز رسیده‌اند امکان این‌که آن را در قالب الفاظ بیان کنند ندارند.

مبحث دوم) آثار حقوقی رویکرد قانون اساسی به مقوله معاد

همان‌گونه که در مقدمه قانون اساسی ذکر شده است رشد انسان و تخلق وی به اخلاق الهی از جمله اهداف حکومت اسلامی است.^(۵) لذا قانون اساسی به حیات اخروی انسان

خاطر نشان کرد و فرمود: «وَالسَّلَامُ عَلٰی یَوْمٍ وُلِدْتُ وَ یَوْمٍ أَمُوتُ وَ یَوْمٍ أُبْعَثُ حَیًّا» (از جانب خداوند). سلامتی است بر من، روزی که به دنیا آمدم، و روزی که می‌میرم، و روزی که زنده و برانگیخته می‌شوم (مریم/۳۳).

۱. در آیات ۷۹-۷۷ سوره مبارکه یس ضمن بیان ایراد برخی از افراد که وقوع معاد را به دلیل پوسیدگی استخوانها و پراکنده شدن اعضای بدن امری بعید می‌شمردند بیان شده است که همان خدایی که ابتداء بدون هیچ گونه سابقه ذهنی انسانها را خلق کرده است قادر است که آنها را دوباره زنده کند (أَوَلَمْ یَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ * وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسَى خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ یَحْیِیْهَا الَّذِیْ أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِیمٌ).

۲. در آیات ابتدایی سوره مبارکه حاقه بر حق و ثابت بودن معاد تأکید شده است (الْحَاقَّةُ * مَا الْحَاقَّةُ * وَ مَا أَثَرَاکَ مَا الْحَاقَّةُ) و در آیات ابتدایی سوره مبارکه واقعه نیز بر وقوع حتمی آن تصریح شده است (إِذَا وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ * لَیْسَ لَوْفَعَتِهَا کَاذِبَةٌ).

۳. آیه ۱۱۵ سوره مبارکه مؤمنون عدم بازگشت به سوی خداوند را لازمه بیهوده شدن خلقت بیان کرده است: "فَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنْتُمْ إِلَینَا لَا تُرْجَعُونَ" (مؤمنون/۱۱۵) و از آنجایی که کار بیهوده از خالق حکیم بعید است لذا وقوع معاد ضرورت دارد.

۴. همان، خطبه ۵۳، ص ۸۹.

۵. این سخن مستند به حدیثی منقول از پیامبر اکرم (ص) است که فرمودند: «تخلقوا باخلاق الله» (ملاصدرا، شرح اصول کافی به تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۲۷).

نیز توجه داشته و معتقد است شخصیت انسان از لحاظ حق و تکلیف و از لحاظ آثار حقوقی با مرگ وی تمام نمی‌شود. از این روست که دولت اسلامی را مکلف نموده است که با توجه به این موضوع برنامه‌ریزی کرده و سیاست‌گذاری‌های خود را تنظیم کند. به همین دلیل است که در اصل (۴۳) قانون اساسی دولت مکلف شده است در سیاست‌های اقتصادی خود شکل، محتوا و ساعت کار را چنان تنظیم کند که «هر فرد علاوه بر تلاش شغلی، فرصت و توان کافی برای خودسازی معنوی... داشته باشد».^(۱)

این رویکرد نه تنها در برنامه‌ریزی‌های اقتصادی باید مورد توجه باشد بلکه در تدوین مؤلفه‌های نظام تعلیم و تربیت، فرهنگ عمومی، روابط انسان‌ها نیز دولت اسلامی باید با توجه به معاد و حیات اخروی انسانها برنامه‌ریزی کند و بدون توجه به این مقوله دعوت انسانها به صبر و شکیبایی، داشتن روحیه نشاط و امیدواری، فرهنگ عشق به کار و تولید و توجه به آینده و بسیاری از موضوعات دیگر، دعوتی بی‌فایده خواهد بود. علاوه بر آن چه گفته شد، این رویکرد آثار حقوقی خاصی را نیز به دنبال خواهد داشت که اهم آنها عبارتند از:

بند اول) لزوم توجه به ابعاد معنوی در قانون‌گذاری و حکمرانی

هرگونه قانون‌گذاری که باعث تجمل و اشرافیت، دنیاگرایی و عدم توجه به آخرت شده و مانع از سیر تکاملی انسان به سوی خداوند شود؛ برخلاف اهداف تعیین شده در قانون اساسی می‌باشد. لذا برنامه‌ریزی باید به گونه‌ای باشد که انسان‌ها همواره متوجه زندگی اخروی و نیز اثرگذاری اعمال دنیوی در سرنوشت اخروی‌شان بوده و زمینه رشد معنوی افراد در جامعه فراهم شود چراکه در نظام اسلامی، رشد اقتصادی و مادی نیز می‌بایست فراهم کننده زمینه ارتقاء معنوی و قرب الهی برای تک تک آحاد جامعه باشد.

بند دوم) ضرورت بهره‌گیری از منابع وحیانی در قانون‌گذاری

قانون‌گذاری در نظامی که اعتقاد به معاد و نقش سازنده آن در مسیر تکامل انسان به سوی خداوند یکی از پایه‌های است؛ به جهت عدم تجربه‌پذیری معاد و خروج آن از دسترس حواس بشری از حیطه عقل خارج است؛ چرا که عقل هیچ درک حضوری از مختصات حیات اخروی ندارد تا بتواند با توجه به اقتضائات آن برای جامعه قانون وضع کند.

گفتار چهارم) عدل خدا در خلقت و تشریع

عدل از آرمان‌های همیشگی بشر بوده است، بر این اساس شریعت‌های الهی به این موضوع توجهی خاص داشته‌اند. به شهادت قرآن کریم رسالت همه انبیا برقراری عدل و قسط به کمک خود مردم بوده است.^(۱) تفاوتی که میان دعوت انبیا به اقامه عدل و رهبران غیرالهی وجود داشته، این است که ایشان در عمل و در صحنه پیکار نیز در کنار مظلومین علیه بی‌عدالتی و سردمداران آن که به تعبیر قرآن کریم «مترَفین» بودند؛ مبارزه می‌کردند.^(۲) تعالیم ادیان به این نقطه ختم نمی‌شد و همگی آنها پیروانشان را به پایانی عادلانه برای جهان بشارت می‌دادند.^(۳) بنابراین از منظر ادیان الهی هم مبدأ، هم مسیر و هم منتهای جهان با عدل بوده و خواهد بود.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز که بعد جهانی انقلاب اسلام و امت واحده اسلامی را مورد نظر قرار داده است به موضوع عدل به عنوان رکنی از ارکان نظام اسلامی اشاره کرده و به ابعاد و زوایای آن پرداخته است.

مبحث اول) عدل در متون اسلامی

بند اول) تعریف عدل

در تعریف عدل معانی متعددی گفته شده است. برخی آن را به گفتار و حکم مورد رضایت مردم دانسته‌اند؛^(۴) برخی آن را به معنای مساوات^(۵) و برخی نیز به میانه‌روی کارها دانسته‌اند.^(۶)

تعریف عدل به قرار دادن هر چیز در جای خود^(۷) به بعد «عدالت تکوینی» و

۱. "لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلُهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ" (حدید/ ۲۵).

۲. "وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ" (سبا/ ۳۴).

۳. محمدهادی همایون، تاریخ ملک و تمدن مهدوی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، چاپ اول: ۱۳۹۰، بخش دوم (پیامبران و مهدویت)، صص ۳۲۷-۱۴۳.

۴. خلیل بن احمد فراهیدی، العین، قم: نشر هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۳۸.

۵. راغب اصفهانی، المفردات تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت: دارالعلم دارالشامیه، چاپ اول، ۱۴۱۲ق، ص ۵۵۱.

۶. حسن مصطفوی، التحقیق، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۵۳.

۷. از مفهوم مخالف برخی از عبارات که ظلم را به قرار دادن اشیاء در جایگاهی غیر از جایگاهشان تعریف کرده‌اند می‌توان این تعریف را برای عدل استنباط نمود (به عنوان نمونه ر.ک: ابوالفتح رازی،

تعریف آن به «دادن حق هر موجود»^(۱) مربوط به «عدالت تشریعی» است.

بند دوم) برکات عدل

امیرالمؤمنین علی (ع) عدل را به رعایت انصاف هنگام قضاوت^(۲) تعریف کردند و عدل‌گستری را مایه حفظ^(۳) و سامان یافتن امر حکومت،^(۴) صلاح فرمانبران،^(۵) زیاد شدن برکات الهی^(۶) و برپا ماندن جهان دانسته؛^(۷) و علت تشریع آن را رفعت اسلام بیان کردند.^(۸)

بند سوم) عدل در آیات قرآن

در قرآن کریم خداوند علاوه بر تأکید بر این موضوع که رسالت انبیا اقامه عدل بوده است مردم را نیز به عدالت امر کرده است^(۹) و منظور آن است که «با هر یک از افراد جامعه طوری رفتار شود که مستحق آن است و در جایی قرار داده شود که سزاوار آن است».^(۱۰) امر به اقامه عدالت در این آیه هم متوجه تک تک افراد جامعه است و هم متوجه حکومت که عهده‌دار امورات جامعه است.^(۱۱)

- روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، به کوشش و تصحیح دکتر محمد جعفر یاحقی و دکتر محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵، ص ۳۶۱.
۱. "اعطاء کل ذی حق حقه" (محمدباقر وحید بهبهانی، مصابیح الظلام فی شرح مفاتیح الشرائع، قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی رحمه الله، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۲۴).
 ۲. "إِنَّ مِنَ الْعَدْلِ أَنْ تَنْصِفَ فِي الْحُكْمِ وَ تَجْتَنِبَ الظُّلْمَ" (عبدالواحد آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، تصحیح سید مهدی رجائی، قم: دارالکتاب الإسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق، ص ۲۲۳).
 ۳. "الْعَدْلُ جُنَّةُ الدُّوَل" (همان، ص ۱۰۲).
 ۴. "الْعَدْلُ نِظَامُ الْإِمْرَةِ" (همان، ص ۴۶).
 ۵. "بِالْعَدْلِ تَصْلُحُ الرَّعِيَّةُ" (همان، ص ۲۹۸).
 ۶. "بِالْعَدْلِ تَتَضَاعَفُ الْبَرَكَاتُ" (همان، ص ۲۹۷).
 ۷. "الرَّعِيَّةُ سَوَادٌ يَسْتَعْبِدُهُمُ الْعَدْلُ وَ الْعَدْلُ أَسَاسٌ بِهِ قِيَامُ الْعَالَمِ" (علامه مجلسی، بحارالانوار، بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۸۳).
 ۸. "جَعَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ الْعَدْلَ قِيَامًا لِلْأَنَامِ، وَتَنْزِيهَا مِنَ الْمَظَالِمِ وَالْآثَامِ، وَتَسْنِيَةً لِلْإِسْلَامِ" (عبدالواحد آمدی، پیشین، ح ۴۷۸۹).
 ۹. "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ وَ إِيْتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَ يَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ" (نحل/۹۰).
 ۱۰. علامه طباطبائی، پیشین، ج ۱۲، ص ۴۷۹.
 ۱۱. همان.

همچنین از مردم خواسته است قوام به قسط باشند هر چند به ضرر خود یا والدین یا خویشاوندانشان تمام شود.^(۱) از آنجایی که کلمه «قوام» صیغه مبالغه است اصطلاح قوام به قسط به کسانی اطلاق می‌شود که در عدل‌ورزی کمال مراقبت را به خرج می‌دهند تا انگیزه‌های غیرالهی آنها را از راه به در نکند.^(۲)

بند چهارم) عدالت به مثابه قاعده فقهی

در کتب فقهی به مقوله عدل توجه ویژه‌ای شده است و تصدی برخی از مسؤولیت‌ها را منوط به وجود شرط عدالت در افراد بیان کرده‌اند. از جمله این‌که شخصی می‌تواند امر قضاوت را عهده‌دار شود که عادل باشد به این معنی که گناه کبیره نکند و اصرار بر صغیره نیز نداشته باشد. به علاوه، عدالت را در جزئی‌ترین رفتارها مثل نگاه کردن به طرفین دعوا رعایت کند.^(۳)

تصدی ولایت بر جان و مال مسلمین از دیگر مواردی است که در آن عدالت شرط شده است. در این بحث فقها «ولایت عدل» را در مقابل «ولایت جور» قرار داده و بیان کرده‌اند منظور از «والی عادل» کسی است که منصب امامت را به شکل شرعی از خدا گرفته است و «والی جائر» کسی است که ولایت را غصب کرده باشد.^(۴) لازمه بقای عدالت والی عادل نیز این است که در مدت حکمرانی خود حق مردم و احکام شریعت را به درستی رعایت کند؛ به این معنی که نه باید به علت خواست مردم به

۱. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانِ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا» (نساء/۱۳۵).

۲. علامه طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۵، صص ۱۷۵-۱۷۴.

۳. شهید ثانی، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة با شرح سید محمد کلانتر، قم: کتابفروشی کلانتری، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۷۲.

۴. این مسأله از درجه‌ای از اهمیت برخوردار است که امام صادق(ع) می‌فرماید کسی که به ناحق ولایت بر مردم را به دست بگیرد و نیز کسی که با ولی منصوب از جانب خداوند ستیزه کند و کسی که گمان کند این دو دسته بهره‌ای از ایمان دارند هر سه گروه جزء کسانی هستند که خداوند در روز قیامت نه با ایشان سخن خواهد گفت و نه ایشان را از آلودگی‌ها پاک خواهد کرد و آنها گرفتار عذابی دردناک خواهند بود. (قَالَ الصَّادِقُ عَ قَلَاءَهُ لَا يَكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ مَنْ أَتَبَتْ شَجَرَةً لَمْ يُبْنِئْهُ اللَّهُ بَعْنَى مَنْ نَصَبَ إِمَامًا لَمْ يَنْصِبْهُ اللَّهُ أَوْ حَجَّذَ مَنْ نَصَبَهُ اللَّهُ وَمَنْ زَعَمَ أَنْ لَهُدَيْنَ سَهْمًا فِي الْإِسْلَامِ وَقَدْ قَالَ اللَّهُ وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَ يَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ) (ابن شعبه حرانی، تحف العقول، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۹)

احکام شریعت ظلم کند و نه این که به واسطه برخی از ملاحظات به مردم ظلم نماید. برخی از فقها تلاش کرده‌اند که با استخراج ضوابط و اصول حاکم بر شریعت قاعده‌ای به نام «قاعده عدل» را استخراج کرده و از آن برای فهم احکام دین استفاده کنند.^(۱) اما این استدلال به چند دلیل، وافی به مقصود نیست و از این رو نمی‌توان از عدل به عنوان قاعده‌ای برای استخراج احکام استفاده کرد.

۱. به کمک قاعده عقلی عدل تنها می‌توان بخش محدودی از احکام را که شرع بر عادلانه یا ظالمانه بودن آن صحه گذارده است به دست آورد، ولی در بسیاری از موارد فهم عادلانه یا ظالمانه بودن یک حکم از عهده عقل خارج است. از این روست که تنها در برخی از موارد که ظالمانه بودن امری، واضح بوده است علما بر مبنای عدالت حکم کرده‌اند.^(۲)

۲. هر چند ظالمانه و قبیح بودن یک عمل به حکم عقل قابل درک است اما مجازات عادلانه آن لزوماً توسط عقل قابل درک نیست. از این رو نمی‌توان فهم مصداق‌ها و روش‌های تحقق عدالت را از عقل درخواست کرد.

از این رو به استناد قاعده عدل و انصاف نمی‌توان به همه مسائل حقوقی پاسخ گفت اما از آنجایی که احکام شرعی تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند^(۳) در حقیقت، وحی به منظور تشخیص مصالح و مفاسد به کمک عقل بشری شتافته است. لذا از این منظر نیاز به قانون‌گذاری و حیانی در نظام حقوقی اسلامی امری ضروری خواهد بود.

۱. به عنوان نمونه ر.ک: سید محمدکاظم مصطفوی، مأة قاعدة فقهیة، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ چهارم، ۱۴۲۱ق، ص ۱۵۹.
۲. علت این که در کتب متعدد فقهی نیز استناد به عنوان قاعدة العدل زیاد مشاهده می‌شود همین است. به عنوان مثال صاحب کتاب جواهر الکلام در بحث جبران خسارت مال مثلی و امکان اقامه دعوی علیه غاصب در شهری غیر از شهر غصب مال بیان کرده است اگر چنان چه این امکان برای مغضوب عنه وجود نداشته باشد به وی ظلم شده است و مقتضای قاعده عدالت این است که این امکان برای وی وجود داشته باشد. (محمدحسن نجفی، جواهر الکلام به تصحیح عباس قوچانی و علی آخوندی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ هفتم، بی تا، ج ۳۷، ص ۹۸) موارد مشابه دیگر را بنگرید در: محمدباقر بهبهانی، الحاشیة علی مدارک الأحکام، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۲۲۴؛ نیز ر.ک: ملا عبدالله مامقانی، حاشیة علی رسالہ فی العدالۃ، قم: مجمع الذخائر الإسلامیة، ۱۳۵۰ق، ص ۲۷۸؛ لازم به ذکر است که این کتاب حاشیه بر رساله عدالت شیخ انصاری (ره) است و در آخر کتاب «نهایة المقال فی تکملة غایة الآمال» چاپ گردیده است.
۳. شیخ انصاری، المکاسب، شرح سید محمد کلاتر، قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالکتاب، چاپ سوم، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۳۷.

مبحث دوم) نگاه قانون اساسی به مقوله عدل

بند چهارم اصل دوم به عدل خداوند در خلقت و تشریع اشاره دارد. به این معنی که خداوند در خلقت خویش عادلانه رفتار کرده است و اگر افرادی را از برخی توانمندی‌های دیگران محروم کرده است، به معنی این نیست که به آنها ظلم کرده باشد.^(۱) همچنین در شریعت نیز عادلانه رفتار کرده است و اگر در برخی از احکام شریعت تفاوت‌های ظاهری مشاهده می‌شود، نافی عدل الهی نیست.

این رویکرد آثار و پیامدهای حقوقی خاصی دارد. مانند این که مجلس شورای اسلامی حق وضع قانون به این دلیل که حکمی از احکام اسلامی را مطابق با عدل نمی‌داند را ندارد. در غیر این صورت اقدام وی تخطی از بند چهارم اصل دوم و نیز اصل (۷۲) قانون اساسی خواهد بود که مقرر کرده است مجلس حق وضع قانون برخلاف تعالیم مذهب رسمی کشور و نیز قانون اساسی را نخواهد داشت.

ظهور پیامدهای این نگاه در اصول دیگر قانون اساسی به وضوح قابل مشاهده است. به عنوان مثال در بند نهم از اصل سوم، دولت جمهوری اسلامی موظف شده است که همه امکانات خود و نیز تلاش خویش را در رفع تبعیضات ناروا و ایجاد امکانات عادلانه برای همه در تمام زمینه‌های مادی و معنوی به کار برد.

بند دوم اصل (۴۳) ق.ا که مقرر کرده است: «تأمین شرایط و امکانات کار برای همه به منظور رسیدن به اشتغال کامل و قرار دادن وسایل کار در اختیار همه کسانی که قادر به کارند ولی وسایل کار ندارند» نیز از آثار نگاه قانون اساسی به مقوله عدل است. همچنین ذیل اصل (۴۴) ق.ا که اقتصاد جمهوری اسلامی را به سه بخش دولتی، تعاونی و خصوصی تقسیم کرده و مالکیت در هر بخش را مادام که «از محدوده قوانین اسلام خارج نشود و موجب رشد و توسعه اقتصادی کشور گردد و مایه زیان جامعه نشود» مورد حمایت قرار داده است در همین راستا قابل تبیین است.

۱. مرتضی مطهری، عدل الهی، تهران: انتشارات صدرا، چاپ بیست و پنجم، ۱۳۸۵، صص ۱۱۹-۹۳.

گفتار پنجم) امامت و رهبری مستمر و نقش اساسی آن در تداوم انقلاب اسلام

امامت در میان فرق اسلامی از جایگاه مهمی برخوردار است تا جایی که یکی از مقوله‌های مهم در تمایز فرق اسلامی خصوصاً شیعیان از یکدیگر به تفاوت ایشان در نگاه به مسأله امامت برمی‌گردد.

پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) برخی از مسلمانان معتقد بودند که پیامبر (ص) برای بعد از خودش امامی^(۱) معین نکرده است و گروهی دیگر به استناد حدیث نبوی در غدیر خم معتقد بودند که پیامبر امیرالمؤمنین علی (ع) را به عنوان امام و خلیفه معین نموده است. پس از شهادت امام صادق (ع) برخی از شیعیان، «عبدالله افطح» را - که در میان فرزندان بازمانده امام، پسر ارشد بود - به عنوان امام و جانشین پذیرفته و به او ایمان آوردند. دستاویز فطحیه روایاتی بود که مقام امامت را در فرزند بزرگ هر امام منحصر می‌دانست.^(۲)

واقفیه فرقه دیگری از شیعیان است که منکر رحلت امام کاظم (ع) شده، در امامت آن حضرت متوقف شدند و رهبری دینی امام رضا (ع) را به عنوان امام نپذیرفتند.^(۳و۴) از این رو تبیین این مسأله و کیفیت اعتقاد به آن از اهمیت مضاعفی برخوردار است چنان که قانون اساسی نیز به درستی آن را در ردیف ارکان و پایه‌های نظام جمهوری اسلامی بیان کرده است.

مبحث اول) امامت در متون اسلامی

در میان اهل سنت نیز هر چند امامت جزء فروع دین به حساب می‌آید، اما آن را

۱. مقصود از واژه «امام» در این بحث امامت به معنای جانشینی سیاسی و خلافت است نه مقام معنوی امامت. قانون اساسی نیز با همین معنا در این بند واژه امامت را به کار برده است چرا که بعد از بیان واژه امامت از رهبری مستمر در تداوم انقلاب اسلام سخن گفته است که این معنا با امامت به معنای جانشینی سیاسی و خلافت سازگار است.

۲. محمد بن عمر کشی، رجال، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸، ص ۲۵۴؛ نیز ر.ک: سیدمرتضی، پیشین، ص ۳۰۶.

۳. حسن بن موسی نوبختی، فرق الشیعه، بیروت: دار الاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق، ص ۸۱ نیز ر.ک: ابوالحسن اشعری، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ویسبادن: انتشارات فرانتس اشتاینر، ۱۴۰۰ق، صص ۲۹-۲۸.

۴. آن چه ذکر شد اعتقاد بخشی از فرق اسلامی در زمینه امامت بود و از آنجایی که پرداختن به همه فرق اسلامی از حوصله این نوشتار بیرون است علاقه‌مندان می‌توانند به کتبی که در این زمینه نگاشته شده است مراجعه کنند. علاوه بر کتبی که در این نوشتار از آنها نام برده شد می‌توانید به کتاب مسائل الإمامة منسوب به ناشیء اکبر، قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب مراجعه کنید.

در ردیف فروعات بسیار مهم همچون نماز و روزه و حج قرار داده‌اند و احادیث متعددی در اهمیت جایگاه امام روایت کرده‌اند. به عنوان نمونه در مسند حنبل از قول پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که هرگاه سه نفر با یکدیگر به کاری مشغول شوند حتماً باید یکی را به عنوان امیر خود انتخاب کنند.^(۱)

ایشان برای امام و رهبر جامعه اسلامی عناوینی مانند «امام»،^(۲) «خلیفه رسول الله»،^(۳) «امامت کبری»، «ولی امر»^(۴) و «امیرالمؤمنین»، «سلطان» یا «سلطان الاسلام» و «امیر» استفاده کرده‌اند. برخلاف شیعه که امامت را از اصول دین می‌داند و معتقد است تبیین سنت رسول الله (ص) یکی از شؤون امام در کنار شؤون دیگر وی یعنی رهبری اجتماع (مقام خلافت رسول الله) و ولایت باطنی است.

امام رضا (ع) امامت را خلافت خداوند و رسول (ص)، وسیله مهار دین، مایه نظام مسلمانان، صلاح دنیا و عزت مؤمنین بیان کردند.^(۵)

امام هادی (ع) در زیارت جامعه کبیره، ائمه معصومین (ع) را به عنوان صاحبان حقیقی حکومت و کسانی که جوهره سیاست را به خوبی می‌دانند، معرفی کرده (ساسة العباد) و ایشان را محور حق قلمداد نمودند. (الحق معکم و فیکم و الیکم). این‌که امام هادی (ع) ریشه حق را ائمه معصومین عنوان می‌کنند ناگزیر یکی از زیر مجموعه‌های

۱. "لا یحل لثلاثة نفر یكونون بأرض فلاة الا أمروا علیهم أحدهم" (الامام احمد بن حنبل، مسند احمد، بیروت: دارصادر، بی تا، ج ۲، ص ۱۷۷). ابن تیمیه در مجموعه الفتاوی این حدیث را با اندکی تفاوت نقل کرده است (رک: ابن تیمیه، مجموعه الفتاوی، بی تا، ج ۲۸، ص ۶۵).

۲. به عنوان نمونه در باب اول کتاب الاحکام السلطانیة ماوردی که در مورد «عقد الأمة» است مصنف می‌نویسد: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة فی حراسه الدین و سباسة الدنیا" (علی بن محمد بغدادی ماوردی، الأحکام السلطانیة، مکه مکرمه: توزیع دارالتعاون للنشر والتوزیع عباس أحمد الباز، چاپ دوم، ۱۹۶۶م، ص ۵).

۳. خلیفه اول مردم را از این که به وی خلیفه الله گفته شود منع کرده و از آنها خواست که او را خلیفه رسول الله خطاب کنند. این که گاهی در زیارات شیعیان از اهل بیت با عنوان خلیفه الله یاد می‌شود ناظر به مقام ولایت تکوینی ایشان است نه مقام ولایت سیاسی. به عنوان نمونه در زیارت امیرالمؤمنین علی (ع) آمده است: "السَّلَامُ عَلَیْكَ یا ولیَّ اللّهِ السَّلَامُ عَلَیْكَ یا حُجَّةَ اللّهِ السَّلَامُ عَلَیْكَ یا خَلِیْفَةَ اللّهِ السَّلَامُ عَلَیْكَ یا عَمُودَ الدِّینِ" (محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی به تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق).

۴. این اصطلاح نیز مستند به آیه ۵۹ سوره مبارکه نساء است که در آن خداوند امر به اطاعت از ولی امر نموده است و در نگاه اهل سنت، اولی الامر کسانی هستند که زمامدار جامعه اسلامی می‌باشند (ماوردی، پیشین، ص ۵).

۵. ابن بابویه، الامالی، تهران: کتابچی، چاپ ششم، ۱۳۷۶، ص ۶۷۶.

این حق، «حق ولایت و زمامداری» است. همانطور که امیرالمؤمنین علی (ع) نیز در خطبه دوم نهج البلاغه در مورد خاندان پیامبر فرمودند: «لهم خصائص حق الولاية»^(۱) بنابراین در این فراز امام هادی (ع) حق ولایت و حکومت را تنها در انحصار معصومین (ع) می‌داند.^(۲)

در بخش دیگری از این زیارت، امام هادی (ع) راه نجات مردم را روی آوردنشان به ائمه اطهار (ع) عنوان می‌کند.^(۳) می‌دانیم از آثار رویکرد به معصومین (ع) حاکمیت نظام دینی است چرا که دستیابی به صلاح دین و دنیا در بیان امام رضا (ع) و برقراری عدالت که قرآن کریم از اهداف رسالت انبیاء آن را بیان فرمود،^(۴) تنها در پرتو امامت پیشوایان معصوم قابل تحقق است؛ به این دلیل که نظام امامت جلوه‌گاه کامل حاکمیت الهی و طریقه نبوی است.^(۵)

مبحث دوم) امامت و رهبری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

بند اول) مفهوم امامت و رهبری

واژه «امامت» علاوه بر این اصل، در اصل پنجم نیز به کار رفته است^(۶) از این رو آنچه در این بحث گفته می‌شود قابل استفاده در شرح اصل پنجم قانون اساسی نیز می‌باشد. از آنجایی که این اصل در مقام بیان پایه‌های نظام جمهوری اسلامی ایران است منظور از عبارت «امامت و رهبری»، امامت و رهبری اهل بیت (ع) با معنایی که پیشتر بیان شد یعنی خلافت و زعامت سیاسی ایشان است^(۷) و البته از آنجایی که این

۱. سید رضی، نهج البلاغه به تصحیح فیض الاسلام، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷.
۲. چرا که مقدم شدن جار و مجرور، افاده حصر می‌کند (در زبان عربی گفته می‌شود که: تقدیم ما حقه التأخیر بفید الحصر یعنی مقدم شدن آن چیزی که باید مؤخر ذکر می‌شد افاده حصر می‌کند).
۳. "مَنْ أَتَاكُمْ نَجَا وَمَنْ لَمْ يَأْتِكُمْ هَلَكَ" (این بابویه، لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۱۳).
۴. حدید/۲۵.

۵. عبدالله جوادی آملی، ادب فنای مقربان، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۱، ج ۸، ص ۱۷۳.
۶. اصل پنجم: «در زمان غیبت حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه» در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت بر عهده فقیه عادل و با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که طبق اصل یکصد و هفتم عهده‌دار آن می‌گردد.
۷. لازم به ذکر است که استعمال واژه رهبری برای معصومین (ع) قبل از قانون اساسی نیز معمول بوده است؛ به عنوان مثال شهید مطهری کتاب امامت و رهبری را در بیان جایگاه و شؤون معصومین (ع) قبل

نوع از امامت و رهبری در دوران غیبت بر عهده فقیه جامع‌الشرایط نهاده شده است این بند ناظر به ولایت فقیه نیز می‌باشد.

بند دوم) جنبه‌های بحث از موضوع امامت

نکته اولی که در بحث از امامت باید به آن توجه داشت این است که امام، انسان برگزیده الهی است که خداوند او را برای هدایت بشر و نیز اجرای دین در صحنه زندگی انتخاب کرده است^(۱) و مردم مأمورند که ولایت او را پذیرفته و با توسل به این ریسمان الهی^(۲) زمینه اعمال ولایت او را در جامعه به وجود آورند.^(۳)

نکته دوم این است که احراز مقام امامت بعد از جانشینان دوازده‌گانه رسول الله (ص) برای کسی میسر نیست و همان‌طور که پیامبر اکرم (ص) بنا به حکم صریح قرآن، خاتم الانبیاء است؛^(۴) در روایات معتبر از حضرت مهدی (عج) با عنوان خاتم الاوصیاء یاد شده است.^(۵) لذا دریافت دستورات الهی در عصر حضور از خود آن بزرگواران و در عصر غیبت از مجرای که ایشان معین کرده‌اند یعنی روایان احادیث و فقها باید صورت پذیرد. فقها نیز این دستورات را از طریق راه‌های معتبر اصولی که در مباحث حجت در اصول فقه بیان شده است،^(۶) استخراج می‌کنند و راه‌هایی که برای همگان

از تدوین قانون اساسی به رشته تحریر درآورده‌اند.

۱. قرآن کریم در آیات ۷۳ سوره مبارکه انبیاء و نیز ۲۴ سوره مبارکه سجده به این معنا و نیز فلسفه آن اشاره کرده است: "وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ اٰیْمَةً یَهْدُوْنَ بِاَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوْا وَ کَانُوْا بَاٰیٰتِنَا یُوقِنُوْنَ." و برخی از آنان را چون [در برابر مشکلات، سختی‌ها و حادثه‌های تلخ و شیرین] صبر کردند و همواره به آیات ما یقین داشتند، پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما [مردم را] هدایت می‌کردند.

۲. در روایات منظور از حبل الله، معصومین (ع) بیان شده‌اند (به عنوان نمونه رک: احمد بن محمد بن عقیقه کوفی، فضائل امیرالمؤمنین (ع)، تصحیح عبد الرزاق محمدحسین حرزالدین، قم: دلیل ما، ۱۴۲۴ق، ص ۱۸۵).

۳. امام صادق (ع) قبول ولایت اهل عدل که از سوی خداوند به این مقام منصوب شده‌اند را برای مؤمنین واجب دانسته‌اند تا آن‌که ولی بتواند اعمال ولایت کند (ابن حیون، دعائم الاسلام تحقیق آصف فیضی، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، چاپ دوم، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۵۲۷).

۴. "مَا كَانَ مُحَمَّدٌ ابًا اَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَ لٰكِنْ رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَ خَاتَمُ النَّبِیِّیْنَ وَ كَانَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمًا" (احزاب/۴۰).

۵. بنا به روایاتی که از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است اوصیای آن حضرت که امامان شیعه هستند ۱۲ نفر هستند و آخرین آنها حضرت مهدی (عج) است (شیخ طوسی، الغیبة به تصحیح عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم: دارالمعارف الإسلامية، ۱۴۱۱ق، ص ۱۳۶).

۶. محمدرضا مظفر، پیشین، صص ۵۹۳-۳۶۳.

دستیابی به آن مقدور نیست از دایره حجیت خارج است.

آن چه که حساسیت دریافت دستورات دینی را از مجرای معتبر بیشتر می‌کند این است که در روایات ضمن نکوهش بدعت‌گذاران در دین،^(۱) این هشدار به انسان‌ها داده شده است که مبدا فریب حالات روحی افراد عامل به بدعت را خورده و او را بر راه راست پندارند.^(۲)

علامه طباطبایی (ره) در بیان علت این که چرا حضرت زکریا (ع) در جریان بشارت به فرزنددار شدن از خداوند طلب نشانه کرد، معتقد است برای این که ایشان می‌خواست بفهمد صدایی که شنیده است الهام رحمانی بوده یا القاء شیطانی؛ و آن‌گاه که خداوند نشانه او را سه روز ناتوانی از سخن گفتن قرار داد مطمئن شد که این ندا از سوی خداوند بوده است چون انبیاء معصوم به عصمت الهی هستند و از این رو شیطان قدرت تصرف در نفوس ایشان را ندارد.^(۳)

بیشتر اشاره شد که در این بند مقصود از امامت، بعد سیاسی جانشینی پیامبر اکرم (ص) است که تبلور آن در غدیر خم برای همگان قابل مشاهده بود. اما نکته‌ای که لازم است در این بخش به آن توجه شود این است که پیامبر اکرم (ص) با این کار در پی ارائه الگوی مطلوب حاکمیت اسلامی یعنی «نظام امت و امامت» بودند. این الگو چندان بدیع و نو ظهور نبود چرا که سایر انبیا نیز برای حاکمیت بعد از خود دست به تعیین جانشین می‌زدند^(۴) و از این رو پیامبر اکرم (ص) نیز در پی تحقق این الگو برای دین خاتم بودند. از این روست که فقهای شیعه از امامت با وصف استمرار نبوت یاد کرده‌اند^(۵) و قانون اساسی جمهوری

۱. به عنوان نمونه ر.ک: ابن بابویه، علل الشرایع، قم: کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵، ج ۲، صص ۴۹۳-۴۹۲.

۲. پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «مَنْ عَمِلَ فِي بَدْعِهِ خَلَاهُ الشَّيْطَانُ وَ الْعِبَادَةُ وَ اللَّئِي عَلَيْهِ الْخُشُوعُ وَ الْبُكَاءُ» هر کس به بدعتی عمل کند شیطان برای او حالت خشوع و تضرع پدید می‌آورد. (راوندی کاشانی، النوادر به تصحیح احمد صادقی اردستانی، قم: دارالکتاب، بی تا، ص ۱۸).

۳. محمدحسین طباطبایی، پیشین، ج ۱۴، ص ۲۱.

۴. محمد بن یعقوب کلینی، پیشین، ج ۱، ص ۵۳۲ که عدد اوصیای حضرت مسیح (ع) را دوازده نفر بیان کرده است و نیز ر.ک: حسن بن فضل طبرسی، إعلام الوری بأعلام الهدی، تهران: اسلامیة، چاپ سوم، ۱۳۹۰ق، ص ۳۸۳ که تقبای حضرت موسی (ع) را دوازده نفر بیان کرده است.

۵. علامه مظفر در کتاب عقاید الامامیه در بخش مربوط به امامت بعد از بیان این موضوع که همه شؤون ولایت عامه پیامبر اعم از تدبیر مصالح مردم و نیز اقامه عدل در بین آنها به امام نیز منتقل شده است تصریح کرده است که با این وصف «امامت» استمرار نبوت است و همان دلیلی که برای لزوم بعثت انبیاء بیان می‌شود

اسلامی ایران نیز پیرو این اعتقاد تصریح به استمرار امامت به عنوان ادامه دهنده راه رسالت و نبوت نموده است و لذا اعتقاد به امامت با این ابعاد و کارکردها در نظام جمهوری اسلامی به عنوان یک رکن تلقی می‌شود.

مبحث سوم) جمع‌بندی

مفهوم امامت با رویکردی حکومتی در بند پنجم اصل دوم مطرح شده است و از این رو ساختار جمهوری اسلامی بر مبنای نظام امت و امامت پایه‌ریزی شده است. توجه به این نکته از این نظر اهمیت دارد که بدانیم در متغیرات نظام اسلامی نباید به گونه‌ای عمل شود که ساختار «نظام امت و امامت» تحت الشعاع قرار گیرد و این الگو علاوه بر اجرای همه جانبه در کشور ایران باید به نحو هم زمان در عرصه جهانی نیز ترویج و تبلیغ شود چنان که اصل یازدهم قانون اساسی دولت را مکلف نموده است که «سیاست کلی خود را بر پایه ائتلاف و اتحاد ملل اسلامی قرار دهد و کوشش پیگیر به عمل آورد تا وحدت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان اسلام را تحقق بخشد». این وحدت زمانی محقق خواهد شد که الگوی اصیل حاکمیت اسلامی یعنی «نظام امت و امامت» در کشورهای اسلامی پیاده شود.

را برای نصب امام از سوی خداوند متعال نیز می‌توان اقامه کرد. (محمدرضا مظفر، عقائد الامامیه، قم: انتشارات انصاریان، چاپ دوازدهم، ۱۳۸۷، ص ۶۶) همان‌طور که در شرح اصل اول بیان شد امام خمینی (ره) نیز در دلیل لزوم تشکیل حکومت به دلیلی مشابه با این دلیل استناد کرده و نوشته‌اند همان دلیلی که برای نصب امام وجود دارد بر لزوم تشکیل حکومت نیز می‌توان اقامه کرد. (امام خمینی ره، کتاب البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۱۹) بر همین مبنا می‌توان ولایت فقیه و حکومت در عصر غیبت را استمرار امامت و نیز استمرار رسالت دانست.

گفتار ششم) کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسؤولیت او در برابر خدا

کرامت انسانی از موضوعات اساسی و مهم و در عین حال چالش‌برانگیز در حقوق اسلام و حقوق بشر مدرن است. چرا که از یک سو در معارف اسلامی از عدم تبعیض میان انسان‌ها سخن گفته شده است^(۱) و از سوی دیگر برخی انسان‌ها از حقوق متفاوتی با دیگران برخوردارند.^(۲) همین تعارض ظاهری موجب شده است که حقوق بشر در اسلام با تردیدهای جدی از سوی غیرمسلمانان روبرو شود و بیان کنند که در اسلام کرامت انسان‌ها درجه بندی شده است.

اما اصل دوم قانون اساسی ضمن اشاره به اصول اعتقادی اسلام در پنج بند ابتدایی بند ششم را به موضوع کرامت انسان و آزادی توأم با مسؤولیت وی در مقابل خداوند متعال اختصاص داده است. این بند در حقیقت پایه جمهوریت نظام است چرا که با اعتقاد به کرامت انسانها و آزادی آنهاست که می‌توان برای رأی و نظر مردم در تصمیم‌گیری‌ها ارزش قائل بود و آن را مبنای اداره کشور قرار داد.

مبحث اول) مفهوم کرامت

کرامت در لغت به شرافت^(۳) و نقطه مقابل پستی^(۴) معنا شده است و گفته‌اند اگر این صفت در مورد خداوند به کار رود اسمی است که اشاره به احسان و نعمت‌های ظاهری الهی دارد^(۵) و اگر در مورد انسان به کار رود^(۶) برای اشاره به اخلاق و کارهای نیکوی وی است.^(۷) لذا کرامت انسان به معنای صفتی است که انسان به طور خاص در

۱. در روایتی از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است که آن حضرت فرمودند: "النَّاسُ كَأَسْنَانِ الْمُشْطِ سَوَاءٌ" مردم همچون دندان‌های شانه با یکدیگر برابرند (شیخ صدوق، من لایحضره الفقیه، پیشین، ج ۴، ص ۳۷۹).
۲. به عنوان نمونه در روایتی از امام باقر (ع) آمده است که مسلمان به واسطه کشتن غیرمسلمان ذمی قصاص نخواهد شد "لَا يُقَادُ مُسْلِمٌ بِذِمِّيٍّ فِي الْقَتْلِ وَلَا فِي الْجَرَاحَاتِ وَلَكِنْ يُؤْخَذُ مِنَ الْمُسْلِمِ جَنَائِئُهُ لِلذِّمِّيِّ عَلَى قَدَرِ دِيْنِهِ الذِّمِّيُّ ثَمَانِيَاةٌ دِرْهَمٌ" (محمد بن یعقوب کلینی، پیشین، ج ۷، ص ۳۱۰).
۳. خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، قم: هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۳۶۸.
۴. محمد بن مکرم ابن منظور، لسان العرب، بیروت: دارصادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۵۱۰.
۵. "فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ" (نمل/۴۰).
۶. "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ" (اسراء/۷۰).
۷. حسین بن محمد راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالعلم الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق، ص ۷۰۷.

میان مخلوقات آن را دارا شده است.^(۱) در قرآن^(۲) و روایات^(۳) کرامت در مقابل خواری و پستی به کار رفته است.

مبحث دوم) کرامت انسان از منظر اسلام

بند اول) کرامت ذاتی

در قرآن کریم آیات متعددی به موضوع خلقت انسان پرداخته است. انسان در بیان قرآن کریم گاه مورد تحسین الهی قرار گرفته (مؤمنون/۱۴؛ غافر/۶۴) و خلیفه خداوند خطاب شده است (بقره/۳۰) و گاه عجول (اسراء/۱۱)، ظلوم، جهول (احزاب/۷۲) و بسیار مجادله‌گر (کهف/۵۴)؛^(۴) از این‌رو این سؤال مطرح می‌شود که انسان در منظر

۱. شیطان نیز در سخنی با خداوند به آن اشاره کرده است که حال که او را بر من کرامت داده‌ای چنانچه تا قیامت به من مهلت دهی همه فرزندان او را به جز اندکی لجام می‌زنم و به دنبال خود به گمراهی می‌کشانم "قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أُخِّرْتُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأُخَيِّبَنَّكَ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا" (اسراء/۶۲). صاحب مجمع البحرین در معنای این کلام شیطان گفته است یعنی او را بر من برتری و فضیلت داده‌ای و برگزیده‌اش ساخته‌ای (فخرالدین طریحی، مجمع البحرین تحقیق سید احمد حسینی، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۵۲).

۲. در آیات ۱۵ و ۱۶ سوره مبارکه فجر قرآن کریم سخن کسانی را نقل کرده است که وقتی نعمتهای الهی بر آنها زیاد می‌شود ادعا می‌کنند که خداوند به آنها کرامت داده است و وقتی نعمتهای الهی بر آنها کم می‌شود ادعا می‌کنند که خداوند آنها را خوار کرده است.

۳. امام صادق (ع) در دعایی که در آستانه ماه مبارک رمضان می‌خوانند از خداوند می‌خواهند: "أَسْأَلُكَ أَنْ تَقْتَلَ بِي أَغْدَاءَكَ وَأَعْدَاءَكَ وَتُكْرِمَنِي بِهَوَانٍ مَنِ شَيْئٌ مِنْ خَلْقِكَ وَ لَا تُهِنِّي بِكَرَامَةٍ أَحَدٍ مِنْ أَوْلِيَائِكَ" (محمد بن یعقوب کلینی، پیشین، ج ۴، ص ۷۵).

۴. علامه طباطبایی (ره) ذیل آیه ۷۲ سوره مبارکه احزاب علت این که چرا خداوند با وجود ظلوم و جهول بودن انسان باری سنگین همچون قبول ولایت را بر عهده او نهاده؛ بیان می‌کنند: «ظلوم و جهول بودن انسان هر چند که به وجهی عیب و ملاک ملامت و عتاب، و خرده‌گیری است و لیکن عین همین ظلم و جهل انسان مصحح حمل امانت و ولایت الهی است، برای اینکه کسی متصف به ظلم و جهل می‌شود که شأش این است که متصف به عدل و علم باشد و گرنه چرا به کوه ظالم و جاهل نمی‌گویند، چون متصف به عدالت و علم نمی‌شود و همچنین آسمانها و زمین جهل و ظلم را حمل نمی‌کنند، به خاطر اینکه متصف به عدل و علم نمی‌شوند، به خلاف انسان که به خاطر اینکه شأش و استعداد علم و عدالت را دارد، ظلوم و جهول نیز هست و امانت مذکور در آیه که گفتیم عبارت است از ولایت الهی و کمال صفت عبودیت، وقتی حاصل می‌شود که حامل آن، علم و ایمان به خدا داشته و نیز عمل صالح را که عبارت دیگر عدالت است، داشته باشد و کسی که متصف به این دو صفت بشود، یعنی ممکن باشد که به او بگویم عالم و عادل، قهراً ممکن هم هست گفته شود، جاهل و ظالم، و چون علم و عدالت انسان موهبتی است که خدا به او داده، و اما خود او فی حد نفسه جاهل و ظالم است، پس همین اتصاف ذاتی‌اش به ظلم و جهل، مجوز این شده که امانت الهی را حمل کند،

قرآن کریم چه ماهیتی دارد؟ آیا قرآن ماهیتی دوگانه برای سرشت انسانی قائل است یا آنکه باید برخی از این گزاره‌ها را تأویل نمود؟

به نظر می‌رسد با توجه به نفخه روح الهی در وجود انسان^(۱) و نیز مقام خلیفه‌اللهی^(۲) که به نحو بالقوه به انسان داده شده است و نیز ستایش خلقت انسان و همین طور آیه ۷۰ سوره مبارکه اسراء، که در ادامه مورد بررسی قرار خواهد گرفت، در مجموع می‌توان گفت از دیدگاه قرآن کریم انسان موجودی است کریم که از طریق کسب ارزشهای الهی باید مؤلفه‌های کرامت را در خود آشکار کند.

در برخی از تقسیم‌بندی‌ها انسانها بر اساس فرهنگ، جغرافیا، نژاد و... به دسته‌های متعددی تقسیم شده‌اند و گاهی نیز همین تقسیم‌بندی‌ها معیار ارزش‌گذاری انسانها شده است، اما در فرهنگ اسلامی این ویژگی‌ها تنها برای بازشناسی انسانها از یکدیگر بوده؛^(۳) ولی معیار اصلی فضیلت اعتقادی است که در وجود آنها ریشه دوانیده است. اگر این اعتقاد در مسیر بندگی خداوند باشد به آنها ارزش می‌دهد و چنانچه این اعتقاد

و در حقیقت گفته شود: انسان بار این امانت را به دوش کشید، چون ظلوم و جهول بود» (محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، صص ۵۲۶-۵۲۷).

۱. "وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي" (حجر/۲۹).

۲. مفروض ما در این بحث مقام خلیفه‌اللهی نوع انسان است که در تفاسیر قرآن کریم عمدتاً این مبنا پذیرفته شده است اما برخی این مبنا را قبول نداشته و قائل به مقام خلیفه‌اللهی بالقوه نوع انسانها نیستند بلکه آن را خاص اولیای معصوم می‌دانند (ر.ک: آیا انسان خلیفه‌الله است؟، مهدی نصیری، نشریه سمات، سال اول، شماره اول، بهار ۱۳۸۹).

۳. آیه ۱۳ سوره مبارکه حجرات در این زمینه ضمن بیان تفاوت انسانها معیار فضیلت آنها را تقوا بیان کرده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و ملت‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید. بی‌تردید گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزکارترین شماست. یقیناً خدا دانا و آگاه است. در روایات متعددی از معصومین (ع) نیز این معنا مشاهده می‌شود که انسانها را از این که به حسب و نسب خود تفاخر کنند برحذر داشته و معیار فضیلت را در بندگی خداوند بیان کنند. چنانکه پیامبر اکرم در بخشی از خطبه حجۃ الوداع فرمودند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ كُلُّكُمْ لِآدَمَ وَآدَمُ مِنْ تُرَابٍ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ وَآئِسَ لِعَرَبِيٍّ عَلَىٰ عَجَمِيٍّ فَضْلٌ إِلَّا بِالْتَّقْوَىٰ». ای مردم! پروردگار شما یکی و پدر همگی شما یکی و آن آدم (ع) است و آدم نیز از خاک خلق شده بود. گرامی‌ترینتان نزد خداوند باتقواترینتان است و هیچ عربی بر عجم برتری ندارد مگر به واسطه تقوای الهی (ابن شعبه حرانی، پیشین، ص ۳۴).

خلاف بندگی باشد آنها را بی ارزش خواهد کرد. خداوند در بدو خلقت همه انسان ها را گرمی داشته و از روح خود در آنها دمیده است اما برای آن که آنان بتوانند راه کمال را پیمایند و در عین حال این کمال برای آنها ارزش باشد آنها را مختار آفریده است چرا که کمالی که در اثر اجبار به دست آمده باشد اولاً به معنای دقیق کلمه کمال نخواهد بود ثانیاً این امر برای وی فضیلتی نیز محسوب نمی شود چرا که مانند دزدی است که به واسطه زندانی بودن مرتکب سرقت نمی شود. از این رو کرامت انسان در منظر اسلامی به دو نوع کرامت ذاتی و کرامت اکتسابی تقسیم می شود.

کرامت ذاتی ویژگی و حیثیتی است که تمام انسان ها به جهت توانایی عقلی، فکری و روح الهی که دارند، به طور فطری از آن برخوردارند و از آنجایی که ذاتی شیء نه قابل اعطاست و نه قابل سلب، این نوع از کرامت قابل سلب نیست و نه تنها به رنگ، نژاد و جنسیت انسان ها بستگی ندارد بلکه به ملاک های ارزش واقعی همچون ایمان و جهاد و علم نیز وابسته نیست.

مهمترین مستندی که در مورد کرامت ذاتی می توان بیان کرد آیه ۷۰ سوره مبارکه اسراء است:

"وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوُجُوهِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا." به یقین فرزندان آدم را کرامت دادیم، و آنان را در خشکی و دریا [بر مرکب هایی که در اختیارشان گذاشتیم] سوار کردیم، و به آنان از نعمت های پاکیزه روزی بخشیدیم، و آنان را بر بسیاری از آفریده های خود برتری کامل دادیم. (اسراء/۷۰)

علامه طباطبایی در توضیح این آیه ضمن بیان فرق تکریم با تفضیل^(۱) معتقدند آن صفت خاصی که خداوند انسان را به واسطه آن کرامت بخشیده است و دیگر موجودات از آن بی بهره هستند عقل است که بقیه صفات کمالی انسان از قبیل قدرت بر نگارش خط و نطق و برتری بر سایر مخلوقات از ثمرات آن است.^(۲)

۱. در تکریم خود انسان بدون در نظر گرفتن رابطه وی با دیگری مد نظر است از این رو صفتی است که دیگران آن را ندارند اما در تفضیل انسان در مقایسه با موجودات دیگر در صفتی که مشترک هستند مد نظر است (محمدحسین طباطبایی، پیشین، ج ۱۳، ص ۲۱۴).

۲. همان، ص ۲۱۵.

ایشان هم چنین معتقدند از آنجایی که سیاق آیات، سیاق منت توأم با عتاب^(۱) است این آیه بیان حال جنس بشر است و لذا شامل کفار و مشرکین نیز می شود چرا که اگر مقصود از آن انسان های خوب و مطیع بود عتاب آنها معنا نمی داشت.^(۲) با این وصف مشخص می شود که کرامت مورد بحث در این آیه تنها از آن مسلمانان و مؤمنان نیست و از این رو در منطق قرآنی انسانهای کافر و مشرک نیز به جهت دارا بودن از عقل از کرامت مد نظر در این آیه برخوردارند اما این نوع کرامت نمی تواند منشأ حقی برای انسان ها باشد. در حقیقت کرامت ذاتی انسان اشاره به جایگاه انسان در نظام خلقت و در میان سایر موجودات دارد که خداوند نوع انسان را در خلقت از آن برخوردار کرده است.

بند سوم) کرامت اکتسابی

منظور از کرامت اکتسابی کرامت ارزشی یا کرامت انسانی - الهی است که انسان با کسب ارزشهای الهی که مهمترین آنها تقواست نسبت به دیگران برتری می باید. مستند این کرامت آیه ۱۳ سوره مبارکه حجرات است:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ. ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و ملت ها و قبیله ها قرار دادیم یکدیگر را بشناسید. بی تردید گرامی ترین شما نزد خدا پرهیزکارترین شماست. یقیناً خدا دانا و آگاه است.

بند چهارم) کرامت؛ منشأ حق یا منشأ تکلیف؟

پس از روشن شدن دو مفهوم کرامت ذاتی و اکتسابی، سؤال این است که آیا این دو نوع کرامت می تواند منشأ حق برای انسان باشد یا نه؟ در پاسخ باید گفت کرامت ذاتی (غیرارادی) مربوط به آفرینش انسان و فطرت الهی وی است؛ همه انسان ها در آن مشترک بوده و هیچ کس برای به دست آوردن آن تلاشی انجام نداده است لذا انسان ها به استناد آن نه مستحق مدح خواهند بود و نه ذم و نیز متعلق حق و تکلیف قرار نمی گیرد. اما در کرامت اکتسابی (ارادی)، انسان با

۱. این عتاب در آیات قبل به وضوح قابل درک است.

۲. همان، ص ۲۱۴.

انتخاب راه ایمان و انجام اعمال صالح مستحق درجات بلند می‌شود. این کرامت در حقیقت ناشی از ظهور حقیقت ایمان، علم و عمل صالح در وجود انسان و به فعلیت رسیدن قوای درونی انسان است که وی با انتخاب صحیح مسیر و پرورش دادن استعدادهای الهی آنها را کسب کرده است. در قرآن کریم از بندگانی این چنین با عنوان «عباد مکرمون»^(۱) یاد شده است که به حقیقت مقام خلیفه‌اللهی رسیده و ظهور تامه اسماء الله الحسنی شده‌اند. این افراد کریم‌ترین مخلوقات بوده و از کرامت انسانی در حد اعلا برخوردارند.

مبحث دوم) کرامت انسان از منظر قانون اساسی

قانون اساسی در بند ششم با توجه به این مبانی انسان آرمانی را دارای سه شاخصه زیر معرفی کرده است:

انسان دارای کرامت و ارزش والاست: نکته اول این است که انسان از منظر قانون اساسی دارای کرامت است. به این معنی که انسان خلاصه موجودات و اشرف آنها بوده و گوهری نهفته در وجود او به امانت گذارده شده است که دیگر موجودات از آن بی‌بهره‌اند.^(۲)

انسان آزاد است اما آزادی توأم با مسئولیت در برابر خداوند) ویژگی دوم انسان از منظر قانون اساسی این است که وی آزاد است اما آزادی وی با مسئولیت او در برابر خداوند متعال همراه است.

آنچه در توضیح این ویژگی اهمیت دارد این است که آزادی در منظومه معارف اسلامی موهبتی است که خداوند به انسان عطا کرده است؛^(۳) و منظور از آن نیز رفع موانع موجود در راه رشد و کمال انسان است.^(۴)

از آنجایی که آزادی انسان از سوی خداوند به وی عطا شده است محدودیت‌های وارد بر آن نیز توسط خداوند معین می‌شود از این روست که قانون اساسی در ادامه مقرر کرده است انسان در عین آزادی در برابر خداوند مسئول است.

۱. انبیاء/۲۶.

۲. صورت مشروح مذاکرات...، پیشین، ص ۲۰۸.

۳. امیرالمؤمنین علی (ع) در ضمن وصایایی به امام حسن مجتبی (ع) به ایشان توصیه می‌کند: "وَلَا تَكُنْ عَبْدًا غَيْرَكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا" بنده دیگری مباش در حالی که خداوند تو را آزاد آفریده است (سیدرضی، پیشین، ص ۴۰۱).

۴. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۳، تهران: انتشارات صدرا، چاپ هفتم، ۱۳۹۱، ص ۴۳۶.

بخش دوم) اهداف و آرمانهای نظام جمهوری اسلامی

همان‌طور که در مقدمه این نوشتار بیان شد قانون‌گذار اساسی پس از ذکر ارکان و پایه‌های نظام جمهوری اسلامی ایران، ابتدا راهکارهای تحقق اهداف و سپس خود اهداف را ذکر نموده است. در این نوشتار به جهت تقدم تبیین اهداف بر راهکارهای آن ابتدا به تبیین اهداف پرداخته و سپس راهکارهای تحقق آنها را بررسی خواهیم نمود. البته باید توجه داشت که با وجود این‌که تدوین‌کنندگان قانون اساسی در این اصل در مقام احصاء اهداف جمهوری اسلامی بوده‌اند اما آن چه در نهایت تصویب شد همه اهداف جمهوری اسلامی را به عنوان یک نظام اسلامی که اهداف و آرمانهای خود را در منحصر به موارد مذکور در ذیل اصل نمی‌داند؛ پوشش نمی‌دهد. مؤید این سخن اصل ۱۵۴ قانون اساسی است که بیان می‌دارد «جمهوری اسلامی ایران سعادت انسان در کل جامعه بشری را آرمان خود می‌داند» اما در این قسمت به اهداف و آرمانهایی که قانون‌گذار به تصریح به آنها اشاره کرده است خواهیم پرداخت.

گفتار اول) قسط و عدل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی

از جمله اهداف نظام جمهوری اسلامی آن‌گونه که در ذیل اصل آمده است تحقق قسط و عدل در عرصه‌های اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی می‌باشد. این که آیا قیود «اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی» به قسط و عدل نیز عطف می‌شود یا تنها مربوط به واژه «استقلال» است؛ با نظر به خود متن قابل فهم نیست و از این جهت این قسمت از اصل دوم دارای ابهام است؛ اما با استفاده از بیانات نایب رئیس مجلس بررسی نهایی قانون اساسی به عنوان گزینه ای برای فهم مراد قانون‌گذار اساسی (مشروح مذاکرات مجلس...، ۱۳۶۴، ص ۲۶۳) قیود مذکور هم مربوط به قسط و عدل است و هم مربوط به استقلال.

مبحث اول) مفهوم قسط و عدل

در کتب لغت عمده قسط با عدل هم معنا بیان شده است.^(۱) عدل نیز به سه معنا که پیشتر در شرح گفتار چهارم بیان شده تعریف شد. در این قسمت مقصود از عدل آن است که در عرصه حکومت حق هر یک از آحاد جامعه به وی داده شود چنان که امیرالمؤمنین

علی علیه السلام که دوره کوتاه مدت حکومت خود را بر پایه عدل نهاده بود^(۱) اولین اقدام از تصدی خلافت را بازگرداندن اموال به ناحق بخشیده شده است.^(۲)

مبحث دوم) انواع قسط و عدل

قسط و عدل علاوه بر سه عرصه مذکور عرصه‌هایی همچون قسط و عدل اخلاقی، قضایی و داوری و تحکیم را نیز شامل می‌شود.

بند اول) قسط و عدل اقتصادی

عدالت اقتصادی از مهمترین جلوه‌های عدالت در نظام سیاسی اسلام است که هم در قرآن کریم بسیار مورد تأکید قرار گرفته است و هم در سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امیرالمؤمنین علی علیه السلام مشاهده می‌شود.

بند دوم) قسط و عدل سیاسی

یکی از مظاهر قسط و عدل سیاسی امکان دستیابی برابر به مناصب سیاسی بدون تبعیض است. شرایطی که برای تصدی مناصب با توجه به آموزه‌های قرآنی و روایی می‌توان بیان کرد شایستگی علمی، شایستگی اخلاقی و شایستگی مدیریتی است. از جمله مستندات شرایط مذکور در قرآن کریم می‌توان به آیات ۵۵ سوره مبارکه یوسف^(۳)، ۲۶ سوره مبارکه قصص اشاره نمود.

در آیه ۵۵ سوره مبارکه یوسف بعد از گفت و گویی میان ایشان و پادشاه مصر و پی بردن پادشاه به جلالت شأن حضرت یوسف علی نبینا و آله و علیه السلام، ایشان از پادشاه درخواست منصب خزانه‌داری و وزارت مالیه را کرده و در بیان علت آن نیز به صفت نگرهبانی و دانایی خود اشاره کرد چرا که این دو از ویژگیهایی است که متصدی این مقام لازم است آنها را داشته باشد.^(۴)

در آیه ۲۶ سوره مبارکه قصص نیز بعد از آن که حضرت موسی علی نبینا و آله و علیه السلام

۱. جرج جرداق در بیان شدت عدالت امیرالمؤمنین علی علیه السلام گفته است: قتل فی محراب عبادته لشدۀ عدله. علی علیه السلام در محراب عدالتش به واسطه شدت عدالتش به شهادت رسید.

۲. باقر شریف قرشی، موسوعه الامام علی علیه السلام، قم: الکوثر، ۱۴۲۳ق، ج ۱۱، ص ۲۶

۳. قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْمُ. یوسف گفت: مرا سرپرست خزانه‌های این سرزمین قرار ده زیرا من نگهبان دانایی هستم.

۴. محمدحسین طباطبایی، پیشین، ج ۱۱، ص ۲۷۴

به دختران حضرت شعیب علی نبینا و آله و علیه السلام در رسیدگی به امور گوسفندانشان کمک کردند یکی از دختران حضرت شعیب (ع) به پدر پیشنهاد می‌کند که حضرت موسی (ع) را به خدمت گیرد چرا که هم امانتدار است و هم قوی.

در خصوص شایستگی مدیریتی نیز آنچه از سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امیرالمؤمنین علی علیه السلام مشاهده می‌شود به خوبی گویای این مسأله است.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در پاسخ به درخواست یکی از یارانشان مبنی بر گماردن وی بر یکی از پست‌های مهم فرمودند: «تو ضعیف هستی و این پست‌ها امانت است و امانت الهی سنگین است و روز قیامت مایه رسوایی و پشمانی می‌گردد، مگر کسی که آن را به حق بگیرد و وظیفه خود را درباره آن ادا کند.»^(۱)

بند سوم) قسط و عدل فرهنگی

یکی دیگر از ابعاد عدالت، عدالت در عرصه فرهنگی است که از جمله زمینه‌های آن می‌توان به حق تعلیم و تربیت و بهره‌مندی از آموزش و پرورش عادلانه را ذکر نمود. در خصوص مسأله آموزش و پرورش که فلسفه بعثت انبیای الهی بوده است^(۲)؛ باید گفت هم در ابتدای انقلاب اسلامی و هم در هنگام تدوین قانون اساسی به سبب تبعیض در برخورداری از امکانات دولتی در زمان رژیم سابق؛ قانون‌گذار اساسی اهتمامی تام در الزام دولت به فراهم کردن امکانات لازم برای تحصیل آحاد جامعه داشت و از این رو در اصول متعددی بر مسأله علم و لزوم آموزش و پرورش برای همگان تأکید کرد. به عنوان نمونه در بند سوم اصل سوم دولت جمهوری اسلامی ایران مکلف به تأمین «آموزش و پرورش و تربیت بدنی رایگان برای همه در تمام سطوح، و تسهیل و تعمیم آموزش عالی» شده است و نیز در اصل سی‌ام قانون اساسی مقرر شده است که «دولت موظف است وسایل آموزش و پرورش رایگان را برای همه ملت تا پایان دوره متوسطه فراهم سازد و وسایل تحصیلات عالی را تا سرحد خودکفایی کشور به طور رایگان گسترش دهد.»

۱ مسلم نیشابوری، صحیح مسلم، بیروت: دارالفکر، بی‌تا، ج ۶، ص ۶

۲ در آیات متعددی از قرآن کریم بر این نکته که هدف از بعثت انبیا تزکیه و تعلیم انسانها- که بیانی دیگر از آموزش و پرورش است- تأکید شده است. به عنوان نمونه می‌توان به آیات ۳ جمعه، ۱۲۹ بقره و ۱۶۴ آل عمران اشاره نمود.

گفتار دوم) استقلال سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی

یکی دیگر از مفاهیمی که در این اصل، به عنوان اهداف نظام جمهوری اسلامی ذکر شده، «استقلال» است که به خاطر اهتمام ویژه قانون‌گذار شقوق و انواع مختلف آن نظیر استقلال سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی مورد تصریح قرار گرفته است و در اصول دیگر- نظیر اصل ۳ (بند یازدهم)، اصل ۹ و اصل ۴۳- از این مفهوم با تفصیل بیشتری سخن گفته است. از آنجایی که این اصطلاح بیشتر از آن که در منابع فقهی تبیین شده باشد در منابع حقوقی توضیح داده شده است، عمدتاً مفهوم‌شناسی این واژه از منابع حقوقی صورت گرفته است و در ادامه، ابعاد و ادله آن مبتنی بر منابع فقهی استخراج و تبیین شده است.

مبحث اول) مفهوم استقلال

استقلال که از ریشه (قلل) مشتق شده است، در ادبیات عرب به معنای کمی طلب و ابستگی به غیر و با گسترش معنایی به مفهوم خودمختاری و آزاد بودن ترجمه شده است.^(۱) اما گروهی دیگر آن را به انجام کاری بدون تکیه بر فرد یا چیزی دیگر و تحت سلطه دیگری نبودن معنا کرده‌اند.^(۲) در ادبیات فارسی هم واژه استقلال با همان مفهوم خودمختاری و آزاد بودن وارد شده است و معنای ضابط امر خویش بودن و به خودی خود و بدون دخالت یا کمک دیگران کاری کردن به خود گرفته است.^(۳) بعضی دیگر این واژه را معادل کلمه «السیادة» در زبان عربی دانسته و آن را به بلندشدن، ارتفاع یافتن و اوج گرفتن ترجمه کرده‌اند.^(۴) در ادبیات علوم سیاسی به «صاحب اختیاری و آزادی کامل یک کشور در امور سیاسی و اقتصادی، بدون اعمال نفوذ خارجی»^(۵) و «آزادی عمل داشتن کشوری در وضع و اجرای قوانین و فعالیت‌های

۱. احمد سیاح، فرهنگ بزرگ جامع نوین (ترجمه المنجد)، انتشارات اسلام، جلد اول، صفحه ۱۶۳۵
۲. جمعی از پژوهشگران زیر نظر سید محمود هاشمی شاهرودی، فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیتعلیه‌السلام، قم: ایران، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۵۰
۳. علی اکبر دهخدا، فرهنگ متوسط دهخدا، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ج ۱، ص ۱۴۲
۴. محمدجعفر جعفری لنگرودی، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، تهران: گنج دانش، چاپ سوم، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۴۷
۵. محمد معین، فرهنگ فارسی، تهران: امیرکبیر، چاپ بیست و پنجم، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۵۷

اقتصادی، اجتماعی و سیاسی مربوط به خود»^(۱) معنی شده است. در ادبیات حقوقی، استقلال را حالت کشوری گفته‌اند که زمامداری آن به هیچ وجه تابع زمامداری دیگر کشورها نباشد.^(۲) اگر چه در زبان مرسوم مفاهیم «حاکمیت»، «استقلال» و «خودمختاری» غالباً به جای یکدیگر به کار می‌روند، ولی شماری از حقوق دانان بین آن‌ها تفاوت قائل شده و گفته‌اند «استقلال» حاکمیتی است معطوف به خارج؛ یعنی هیچ قدرتی نمی‌تواند قواعد رفتاری خود را در قلمرو اقتدار دولت-کشور به آن تحمیل کند (حاکمیت برونی). «خودمختاری»، بر صلاحیت درونی دولت-کشور متکی است و هر کشوری حق تعیین شرایط و کیفیات موجودیت خود، انتخاب شکل حکومت و قوانین خود را داراست (حاکمیت درونی) و «حاکمیت» یعنی انحصار صلاحیت، عدم وابستگی و خودمختاری در اجرای صلاحیت در محدوده‌های مشخص قواعد برتر.^(۳)

مبحث دوم) اهمیت استقلال

در اهمیت مقوله استقلال، باید گفت که تکمیل هدایت و تحصیل هدف اصلی بعثت انبیا، بدون تشکیل جامعه اسلامی که از اساس بر پایه جهان‌بینی توحیدی و الهی و اخلاقی بنا شده باشد میسر نمی‌باشد^(۴) و لازمه تحقق آن تشکیل حکومتی است که احکام اسلامی را اجرا نماید و ارزش‌های اخلاقی اجتماعی و فردی مورد نظر اسلام را ترویج کند. حکومتی که به صورت تشکیلاتی ساختارهایی را در اجتماع ایجاد نماید که زمینه تشکیل جامعه آرمانی مورد نظر خداوند را فراهم آورد. روشن است که دستیابی به چنین هدفی بدون تشکیل یک حکومت کاملاً مستقل که برای اجرای منویات خود آزادی عمل داشته باشد قابل تحقق نیست؛ زیرا اگر دیگران نفوذی داشته باشند، قهراً به همان مقداری که نفوذ دارند اعمال اراده می‌کنند و جلوی اقامه دین را می‌گیرند. به همین دلیل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم در اولین فرصت که چنین امکانی فراهم شد اقدام به تشکیل جامعه مستقل اسلامی و حکومت مبتنی بر توحید نمودند. از این رو سخن گفتن از استقلال جامعه اسلامی و تبیین ابعاد آن از اهمیت بالایی برخوردار است.

بند اول) ابعاد استقلال

۱. حسن انوری، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: سخن، چاپ چهارم، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۸۶
۲. محمد هاشمی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: دانشگاه شهیدبهشتی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۰۰
۳. ابوالفضل قاضی، بایسته‌های حقوق اساسی، انتشارات میزان، چاپ سی و پنجم، پاییز ۱۳۸۸، صفحه ۷۹
۴. در شرح اصل اول قانون اساسی از همین قلم به ضرورت تشکیل حکومت اسلامی اشاره شد.

«استقلال» اگرچه مفهومی واحد است که حالت خاصی را برای یک مجموعه توصیف می‌کند، اما می‌توان در حوزه‌ها و ابعاد گوناگونی، این حالت را برای یک مجموعه متصور دانست که ضعف یا نقص در هر کدام از این واحدها می‌تواند به مستقل ندانستن آن مجموعه در آن بعد خاص بیانجامد.

الف) استقلال سیاسی

منظور از «استقلال سیاسی» آن است که یک کشور از جهت مدیریت سیاسی، تابع و پیرو کشور دیگر نباشد و دولت آن کشور، انحصاراً ابتکار تعیین سرنوشت کشور را بدون دخالت سایر دولت‌ها داشته باشد. این مفهوم در دو بعد سیاست داخلی و خارجی یک کشور تبلور می‌یابد. از یک سو، دولت به تنهایی می‌تواند برای مردم سرزمین خود ایجاد حق و تکلیف کند و هیچ دولتی حق دخالت در امور داخلی کشور را ندارد و از سوی دیگر این دولت است که ابتکار تعیین و اداره روابط با کشورهای خارجی در مذاکرات و انعقاد قرارداد و شرکت در مجامع بین‌المللی را رأساً و بدون دخالت دیگر کشورها بر عهده دارد.^(۲۱)

به طور خلاصه، استقلال سیاسی می‌تواند به سه شکل ذیل اطلاق گردد: ۱- جدا بودن حاکمیت یک کشور از هر نوع سلطه و اقتدار خارجی؛ ۲- وضع هر تجمع بشری که دستگاه و ارکان آن به نسبت دستگاه و ارکان تجمع بشری دیگر در حال اطاعت و پیروی واقع نشده باشد. ۳- حقی که به موجب آن، هر کشور در سیاست داخلی یا خارجی خود آزاد است.^(۳)

ب) استقلال اقتصادی

«استقلال اقتصادی» عبارت است از مجموعه امکانات و توانایی‌هایی که با اتکاء به آن‌ها، یک کشور با ابتکار عمل بر اقتصاد داخلی و روابط آن با اقتصاد بین‌المللی، حاکمیت دائم، تمام عیار و غیرقابل انتقال داشته باشد.^۴ و در تأمین نیازهای اقتصادی

۱. محمد هاشمی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران؛ تهران: دانشگاه شهیدبهشتی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۷۶
۲. اصل یکصد و پنجاه و دوم قانون اساسی نیز بر این اصل تأکید دارد که یکی از بنیان‌های سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران حفظ استقلال همه جانبه کشور است.
۳. تقی زاده انصاری، محمد، استقلال سیاسی و استقلال اقتصادی، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، شماره ۴۹، پاییز ۱۳۷۹ ص ۹۱
۴. محمد هاشمی؛ پیشین، صفحه ۱۷۸

خود در حد قابل قبولی از رفاه بوده و متکی و وابسته به دیگران نباشد. البته این بعد از استقلال که از جهت ارزش بالاتر از استقلال سیاسی است^(۱)، بدین معنا نیست که دارای استقلال اقتصادی است، با هیچ کس در دنیا داد و ستد نمی‌کند. داد و ستد و معامله کردن و گفتگوی تجاری کردن دلیل ضعف نیست، اما باید به گونه ای باشد که یک ملت اولاً بتواند نیازهای اصلی خود را فراهم کند، ثانیاً در معادلات اقتصادی دنیا و مبادلات جهانی، وزنه ای باشد که نتوانند او را به آسانی کنار بگذارند.^(۲) با این وصف معنای استقلال غیر از خودکفایی است. چرا که خودکفایی به این معناست که یک جامعه همه نیازهای خود را تأمین کند و نیازی به وارد کردن کالا از خارج نداشته باشد، در حالی که همان‌گونه که گفته شد، در استقلال اقتصادی ممکن است احتیاج به وارد کردن یک کالا هم وجود داشته باشد، اما کشور برای تأمین این نیاز تکیه بر سایر جوامع ندارد.^(۳)

ج) استقلال فرهنگی و اجتماعی

در تعریف «فرهنگ» بیانات گوناگون و متنوعی ابراز شده است که سبب شده تا یافتن فهم واحدی از فرهنگ دچار مشکل گردد. اما به صورت کلی تعاریف را در سه دسته می‌توان دسته‌بندی کرد: در برخی تعاریف، فرهنگ در برگیرنده اعتقادات، ارزش‌ها و اخلاق و رفتارهای متأثر از این سه و هم چنین آداب و رسوم و عرف یک جامعه معین تعریف می‌شود. در گونه‌ای دیگر از تعاریف، آداب و رسوم شالوده اصلی فرهنگ تلقی می‌شود و صرفاً ظواهر رفتارها، بدون در نظر گرفتن پایه‌های اعتقادی آن، به عنوان فرهنگ یک جامعه معرفی می‌گردد و بالاخره در پاره‌ای دیگر از تعاریف، فرهنگ به عنوان عاملی که به زندگی انسان‌ها معنا و جهت می‌دهد، شناخته می‌شود.^(۴)

فارغ از این که چه تعریفی از فرهنگ را اختیار کنیم، منظور از استقلال فرهنگی که

۱. سخنرانی رهبر معظم انقلاب؛ ۷۵/۱/۲۸

۲. سخنرانی رهبر معظم انقلاب؛ ۷۵/۲/۱۵

۳. این مفهوم آن‌چنان برای تهیه و تصویب کنندگان قانون اساسی اهمیت داشته است که در اصل چهل و سوم قانون اساسی، استقلال اقتصادی را در صدر اهداف اقتصاد جمهوری اسلامی ایران قرار داده و ضوابط اقتصاد کشور را برای نیل به این اهداف مشخص و تدوین نموده‌اند.

۴. محمدتقی مصباح یزدی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ هشتم، ۱۳۹۱، ج ۳، صص ۱۵۱-۱۵۰

از همه انواع استقلال سخت‌تر دانسته شده است^(۱)، عدم وابستگی فکری و ارزشی به کشورهای بیگانه است، به ترتیبی که کشور بتواند، با افکار و تمایلات و خصیصه های فکری خود زندگی کند. استقلال اجتماعی نیز که مرتبط با استقلال فرهنگی است هویت افراد یک جامعه را مدنظر دارد و این که مردمان یک جامعه بتوانند هویتی یک پارچه و مستقل از هویت دیگر جوامع داشته باشند و بتوانند بدون چیرگی و غلبه دیگر جوامع، هویت خود را داشته باشند و آن را ابراز کنند.

مبحث سوم) ادله فقهی الزامی بودن استقلال

پس از شناخت مفهوم و انواع استقلال در بخش های فوق، بایستی دلایل فقهی این مفهوم را مورد بررسی قرار داد. نکته حائز اهمیت در این بخش این است که می‌بایست درباره استقلال جمهوری اسلامی ایران که در این اصل به آن اشاره شده است و به دلایل آن خواهیم پرداخت، میان دو حالت تمایز قائل شد؛ گونه ای از دلایل مبین استقلال جمهوری اسلامی ایران به مثابه یک واحد سیاسی (دولت) در مقابل سایر واحدهای سیاسی است و دسته دیگری از دلایل بیانگر استقلال جمهوری اسلامی ایران به مثابه بخشی از امت اسلامی در مقابل کفار است که در ادامه هر دو دسته فوق را مورد بررسی قرار خواهیم داد و پس از آن دلایل مشترک برای هر دو گونه مورد اشاره قرار خواهد گرفت.

بند اول) ادله استقلال دولت اسلامی

الف) وجوب حفظ نظام اسلامی و دفاع از آن

منظور از «نظام اسلامی»، سازمان دین، موجودیت و استقرار حاکمیت آن و در تعبیر دیگر شامل ایدئولوژی و محتوای دین، سازمان های عهده دار آن، موجودیت عینی دین در جامعه و حالت استیلا، جو حاکم و نفوذ معنوی و اجرایی اسلام در عینیت جامعه است.^(۲) با این وصف هر عمل فردی و جمعی که نظام اسلامی را برقرار، تداوم و استحکام بخشد واجب و هر نوع عمل عادی یا سازمان یافته که به یکی از ابعاد نامبرده نظام دین، خلل وارد سازد حرام می‌باشد.^(۳) فقهای شیعه مساله

۱. رهبر معظم انقلاب ۷۲/۲/۱۵

۲. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، جلد نهم، قواعد فقه سیاسی (مصلحت)، موسسه انتشارات

امیرکبیر، چاپ اول: ۱۳۸۴، صفحه ۳۵

۳. همان، صفحه ۳۶

حفظ دین و جلوگیری از خطراتی که اسلام را تهدید می‌کند را به عنوان یک ضرورت فقهی و امری مسلم تلقی نموده اند. امام خمینی (ره) اصل حفظ نظام را یک واجب عقلی و ضرورت شرعی در حدی که بی نیاز از دلیل است مطرح نموده و تردید در آن را شایسته هیچ صاحب عقلی نشمرده‌اند.^(۱) ایشان حفظ نظام را از واجبات موکده بر می‌شمارند و اختلال در امور مسلمانان را امری مبعوض می‌دانند.^(۲) دفاع از مرکزیت اسلام که منظور همان حفظ اصل اسلام و جامعه اسلامی است^(۳)، از چنان اهمیتی برخوردار است که اگر خطری متوجه این مرکزیت باشد حتی می‌توان با پیشوایی امام جائر به دفاع از آن اقدام نمود.^(۴)

این مطلب از این جهت به عنوان دلیلی بر لزوم حفظ استقلال به حساب می‌آید که استقلال نداشتن و تسلط کفار بر جامعه اسلامی مایه به خطر افتادن نظام اسلامی و اساس اسلام خواهد شد. پس استقلال از مقدمات حفظ نظام اسلامی بوده که برای نیل به هدف حفظ نظام اسلامی ضروری است.

ب) ضرورت حفظ ثغور اسلامی

دلیل دیگری که می‌توان برای ضرورت حفظ استقلال نظام اسلامی به مثابه یک واحد سیاسی در مقابل سایر دولت‌ها ارائه کرد مستندات ضرورت حفظ ثغور و رباط (= حراست و نگهبانی از مرزها) است. «رباط» و «مرباطه» در لغت عرب به معنای مراقبت از دشمن و ملازمت و مواظبت از مرز آورده شده است.^(۵) در فرهنگ دیگر هم تعاریفی چون «نگاه داشتن و ملازمت نمودن جای آمدن دشمن»^(۶) و «نگهبانی سرحد»^(۷) برای این واژه ذکر شده است که در ادبیات رایج امروز می‌توان آن را به مرزبانی تعبیر کرد. فقها حفظ مرزهای دشمن از تهاجم دشمنان را عقلا و شرعا واجب

۱. روح‌الله موسوی خمینی، کتاب البیع، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ج ۲، ص ۶۲۳
۲. همان، صفحه ۶۱۹
۳. ابن ادریس حلی، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به حوزه علمیه قم، چاپ دوم، جلد ۲، صفحه ۴؛ شهید ثانی، الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، قم: داوری، ج ۲، ص ۳۸۱
۴. شیخ طوسی، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، قم: دارالکتاب العربی، چاپ دوم، صفحه ۲۹۰
۵. ابن منظور، لسان العرب، انتشارات دار صادر، بیروت، چاپ سوم، جلد هفتم، صفحه ۳۰۳
۶. احمد سیاح، فرهنگ بزرگ جامع نوین (ترجمه المنجد)، انتشارات اسلام، جلد اول، صفحه ۶۳۸
۷. محمد معین، فرهنگ فارسی، انتشارات امیرکبیر، چاپ بیست و پنجم، ۱۳۸۸، جلد ۳، صفحه ۳۹۷۹

شمرده‌اند^(۱) در جهان امروز با توسعه مصداقی، دیگر نمی‌توان مرز را در معنای جغرافیایی منحصر دانست و حفظ حتی مرزهای سیاسی، حاکمیتی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی از طریق مرزبانی الکترونیک در فضای مجازی هم قابل طرح است. هدف از مرزداری در همه ابعاد آن، این است که کشور ضربه نخورد و استقلال آن حفظ شود و به خاطر این که «رباط» یکی از راه‌های حفظ استقلال است، ادله‌ای که به ضرورت این موضوع اشاره دارد از ادله استقلال محسوب می‌شوند.

بند دوم) ادله استقلال امت اسلامی

در این بخش ادله‌ای که بیانگر لزوم حفظ استقلال نظام اسلامی به مثابه بخشی از امت اسلامی است مورد تحلیل و بررسی قرار خواهد گرفت.

الف) قاعده نفی سبیل / نفی سلطه

منظور از سبیل و سلطه، نوعی ولایت و اختیار است که به صاحب آن این قدرت را می‌دهد که نسبت به طرف مقابل برتری و اعمال اقتدار نماید. هرگاه چنین اختیار و اقتدار سلطه آمیزی از طرف غیرمسلمان علیه مسلمانی اعمال گردد، موضوع قاعده «نفی سبیل» و یا «نفی سلطه» کافر بر مسلمان صدق پیدا کرده و بر اساس قاعده، هر حکمی که مستلزم چنین سلطه‌ای باشد در اسلام منتفی بوده^(۲) و در مقررات دین اسلام حکمی که موجب ثبوت سلطه کافر بر مسلمان باشد، تشریع نشده است.^(۳)

قاعده نفی سبیل که از متن آیه شریفه «... وَكُنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»^(۴) برداشت شده است، یکی از مهم‌ترین اصول استراتژیک سیاست خارجی نظام سیاسی اسلام می‌باشد.^(۵) این قاعده اختصاص به مرزهای کشوری خاص مثل

۱. سید روح‌الله موسوی خمینی، کتاب البیع، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمین(ره)، چاپ اول، جلد ۲، صفحه ۶۱۹ و حسین وحید خراسانی، منهاج الصالحین، نشر مدرسه امام باقر(ع)، چاپ پنجم، جلد ۳ صفحه ۴۲۴
۲. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، جلد هفتم، مبانی حقوق عمومی در اسلام، موسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ اول: ۱۳۸۴، صفحه ۷۰۶
۳. محمد فاضل لنکرانی، قواعد الفقهیه، چاپخانه مهر، چاپ اول، جلد اول، ص ۲۴۱
۴. سوره نساء(۴) آیه ۱۴۱: وَخُذُوا مِنْ دُونِ هَذَا صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ لَعَلَّكُمْ تَهْتَكُونَ. وَخُذُوا مِنْ دُونِ هَذَا صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ لَعَلَّكُمْ تَهْتَكُونَ.
۵. عباسعلی عمید زنجانی، پیشین، ص ۷۰۵
۶. آیات دیگری نیز به عنوان دلیل اثباتی این اصل بیان شده است:
الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَلِيتُهُمْ عِلَاقَتُهُمْ الْعِزَّةُ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا (سوره نساء آیه ۱۳۹)
لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ (سوره آل عمران آیه ۲۸)

ایران نداشته و شامل همه سرزمین های اسلامی می شود و محافظت از سرزمین های اسلامی (دارالاسلام) را در برابر سلطه کفر (دارالکفر) طلب کرده و رسالتی فراملی برای همه مسلمانان ترسیم می کند.^(۱) این قاعده هر گونه راهی که در حوزه تکوین و تشریع موجب سلطه کفار بر مومنین شود را شامل می شود.^(۲) از این رو عرصه های مختلف سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، نظامی و ... را شامل می شود. در یک نگاه کلی می توان این قاعده را در دو جنبه مثبت و منفی عام دانست. مقاومت های منفی در قبال مداخله بیگانگان مانند عدم پذیرش تحت الحمایگی جنبه منفی این قاعده است و راهکارهای حفظ استقلال و عدم وابستگی به کفار از جنبه های مثبت این قاعده می باشد که همه بر اساس این قاعده شکل گرفته است؛^(۳) چرا که سلطه و استیلا پیدا کردن مستلزم نقض استقلال بوده و از این رو قاعده نفی سبیل (= سلطه) در واقع مبنایی برای تضمین استقلال به شمار می آید.

این قاعده در روابط خارجی کشور اسلامی با کشورهای غیراسلامی در سطح کلان و خرد آن مانند روابط اجتماعی سلطه آور، روابط خانوادگی و حتی روابط فردی جاری است و کلیه قراردادهای و معاهداتی را که مخالف آن است بی اثر و باطل می کند. در مجموع قاعده نفی سبیل را می توان از جمله قواعد فقه سیاسی دانست که به دنبال عزت و استقلال مسلمانان و کشورهای اسلامی است.^(۴)

ب) سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در تشکیل حکومت در مدینه

دلیل دیگری که می توان در خصوص لزوم حفظ استقلال جامعه اسلامی عنوان نمود استناد به سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در بدو تاسیس اسلام، واحدی سیاسی به نام دولت مدینه تشکیل دادند و پس از

وَلَا تَرْكُؤُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ (سوره هود آیه ۱۱۳)
روایت شریفه نبوی «الاسلام یعلو ولا یعلی علیه» (من لا یحضره الفقیه، جلد ۴ صفحه ۳۳۴: اسلام هم چنان به برتری می رود و هیچ دینی بر آن برتر نمی شود). نیز از جمله دلایلی بوده است که در اثبات این قاعده مورد نظر قرار گرفته است.

۱. سید سجاد ایزدهی، فقه سیاسی امام خمینی (ره)، موسسه چاپ و نشر عروج، چاپ اول، ص ۱۱۵
۲. روح الله موسوی خمینی، کتاب البیع، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول، ج ۲، ص ۷۲۳
۳. روح الله شریعتی، قواعد فقه سیاسی، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، صفحه ۲۲۰
۴. همان، ص ۲۲۱

تعیین حدود جغرافیایی برای آن، میثاقی نیز که به قانون اساسی مدینه معروف شد برای آن نگاشتند.^(۱) در گام بعدی پیامبر صلی الله علیه و آله برای این محدوده کوچک اقدام به هویت سازی کردند و واحد اجتماعی تحت عنوان جامعه اسلامی به وجود آوردند و در این جامعه اسلامی، بر اساس حاکمیت الله، دست به تعیین قوانین و مقررات زدند و استقلال آن را به مثابه یک واحد سیاسی مستقل و قلمرو امت اسلامی در مقابل قریش و نیز امپراتوری ایران و روم به نمایش گذاشتند تا جایی که برای سران کشورها دعوت نامه نوشته و آنها را به دین دعوت می کردند^(۲) و نیز در مقابل تجاوزات احتمالی ایشان با قاطعیت ایستادگی کردند^(۳) تا استقلال این واحد اجتماعی و سیاسی خدشه دار نگردد. از این رو سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در تاسیس حکومت، تعامل با حکومت ها، حفظ نظام بر پایه حاکمیت الهی و حفظ دولت اسلامی و اجرای قوانین و مقررات اسلامی می تواند یکی از ادله مهم برای استقلال به حساب آید؛ زیرا که جامعه اسلامی آن روز که در محدوده مدینه النبی شکل گرفته بود، اولین مصداق از دارالاسلام به حساب می آمد که تلاش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم با کمک مسلمانان آن زمان بر این بود تا از لحاظ هویتی، اقتصادی، نظامی و ... استقلال جامعه اسلامی را در برابر کفار محفوظ نگه دارند.

ج) تبری

از دیگر دلایلی که می توان در خصوص مبانی فقهی استقلال یک نظام اسلامی به مثابه عضوی از پیکره امت اسلامی بیان نمود ادله ای است که به لزوم تبری در مقابل کفار اشاره دارد. قرآن کریم در آیات ابتدایی سوره ممتحنه مؤمنان را از دوستی با دشمنان دین نهی نموده و در آغاز سوره مبارکه توبه نیز برائت خداوند و رسول را از ایشان اعلام نموده است. همچنین در آیات متعددی مسلمانان را از تکیه کردن به کفار و تمایل نسبت به ایشان نهی نموده است^(۴) تبری که در لغت به دوری کردن از چیزی

۱. برای دیدن مفاد این معاهده رک: محمد حمیدالله، اولین قانون اساسی مکتوب در جهان، تهران: بعثت، ۱۳۶۶.

۲. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، بیروت: دارالتراث، چاپ دوم، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۶۵۵-۶۵۴.

۳. یک نمونه از قاطعیت های رسول الله لشکرکشی ایشان برای مقابله با امپراتوری روم در جریان غزوه تبوک بود که پس از طی مسافتی بالغ بر ۷۰۰ کیلومتر با بحرانی که حکومت اسلامی را تهدید می کرد مقابله کردند. (برای دیدن جزئیات غزوه تبوک رک: تاریخ طبری، پیشین، ج ۳، ص ۱۰۱ به بعد)

۴. به عنوان نمونه در آیه ۱۱۳ سوره مبارکه هود خداوند عاقبت کسانی که به سمت کفار متمایل شده و به آنها تکیه کنند را عذاب الهی بیان کرده است: وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَيَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّنْ

که مجاورت با آن امری ناپسند است^(۱) تعریف شده است، به معنی دوری جستن و کناره‌گیری کردن و نوعی منزوی کردن دشمن است که در شرایط صلح به منظور بازداشتن دشمن از سوء استفاده از روابط صلح آمیز علیه اسلام و امت اسلامی به شیوه‌ای متناسب با مقتضای زمان انجام می‌گیرد.^(۲) چرا که دوستی مسلمانان با کفار باید به گونه‌ای باشد که به دین، نظام و وحدت مسلمین ضربه نزند.^(۳) در حقیقت مساله تبری یک تکلیف جهادی و نوعی مقابله به مثل و در راستای دفاع مشروع است که جامعه اسلامی باید با چنین حالتی با دشمن برخورد کنند تا ضمن طرد آنان، با بستن راه‌های نفوذ دشمن بتوانند هویت و استقلال خود را حفظ و تقویت نمایند.^(۴)

اصل «تبری» که در کنار مفهوم «تولی» قاعده «تولی و تبری» را تشکیل می‌دهند، روابط فردی، گروهی و بین‌المللی را شامل می‌شود، بدین معنا که لازم است مسلمانان در رفتارهای فردی و اجتماعی و حکومت اسلامی در سطح بین‌المللی با دوستان و دشمنان خود بر اساس این قاعده رفتار کنند.^(۵) مدنظر قرار دادن اصل تولی و تبری در سیاست خارجی کشور اسلامی و روابط دوستانه و نیک با دوستان و رفتار خصمانه با دشمنان ستیزه‌جو در روابط سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی و... از اصول سیاست خارجی کشور اسلامی به شمار می‌رود^(۶) که نتایج آن در حفظ استقلال کشور به نمایش درخواهد آمد.

بند سوم) دلایل مشترک

الف) حرمت فتنه به معنای چنددستگی در درون جامعه اسلامی

دلیل دیگری که هم می‌تواند از جنبه لزوم حفظ استقلال جامعه اسلامی به مثابه

دُونَ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنْصَرُونَ. و حتی پیامبر (ص) را از تمایل به سمت کفار نهی نموده و به وی هشدار داده است که اگر به سمت ایشان متمایل گردد دو برابر در دنیا و دو برابر در آخرت به او عذاب خواهد چشاند و هیچ گونه یاری نیز از جانب خداوند نخواهد داشت. (اسراء/ ۷۳ و ۷۴)

۱. راغب اصفهانی، پیشین، ص ۱۲۱
۲. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، جلد پنجم، حقوق و قواعد مخاصمات در حوزه جهاد اسلامی و حقوق بین‌الملل اسلام، موسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ اول: ۱۳۸۴، صفحه ۸۱
۳. روح الله شریعتی، پیشین، صفحه ۳۴۱
۴. عباسعلی عمید زنجانی، پیشین، صفحه ۷۷
۵. روح الله شریعتی، پیشین، صفحه ۳۴۳
۶. همان، صفحه ۳۴۴

بخشی از امت اسلام و به عنوان یک واحد سیاسی در مقابل سایر کشورها در نظر گرفته شود، حرمت فتنه به معنای ایجاد چند دستگی در درون جامعه است. در لغت برای فتنه معانی متعددی بیان شده است که شورش و طغیان^(۱)، جنگ و ستیز^(۲) و اختلاف مردم در آن چه میان ایشان واقع شود از قتال و جنگ و نزاع و شورش^(۳) از آن تعاریف است. استقلال درونی جامعه همان وحدتی است که حول محور تمامیت ارضی بر پایه حاکمیت اسلامی ایجاد می‌شود که فتنه در این معنای خود دقیقاً مقابل آن قرار می‌گیرد و موجب چند دستگی در درون جامعه، نفی استقلال و پیوند باطنی جامعه می‌گردد. وضع حرمت برای فتنه که موجب از بین رفتن استقلال درونی جامعه می‌شود، می‌تواند از ادله استقلال باشد.^(۴) به نظر می‌رسد که همین مبنا مد نظر برخی از فقها در صدور حکم حرمت فتنه به معنای اختلال در نظام بوده است. (موسوی خمینی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۶۱۹)

ب) وجوب حفظ عزت اسلام و مسلمین

دلیل دیگری که می‌توان آن را به عنوان مبنای وجوب حفظ استقلال نظام اسلامی با عنوان عضوی از پیکره امت اسلامی در مقابل کفار دانست وجوب حفظ عزت اسلام و مسلمانان است. اهمیت این موضوع تا جایی است که در روایات وارده از معصومین علیهم السلام آمده است که خداوند به هیچ عنوان به مؤمنان اجازه نداده است که عزت خود را خدشه دار کنند و در مقابل دیگران خود را ذلیل کنند و در این خصوص بابی مستقل در کتب روایی ذکر شده است.^(۵) این عدم جواز هم در مقابل سایر مؤمنان است و هم در مقابل کفار. از این رو در این نوشتار در قسمت ادله مشترک ذکر شده است.

۵. حسن انوری، فرهنگ بزرگ سخن، انتشارات سخن، چاپ چهارم، ۱۳۸۶، ج ۶، صفحه ۵۲۶۳
۲. محمد معین، فرهنگ فارسی، انتشارات امیرکبیر، چاپ بیست و پنجم، ۱۳۸۸، جلد دوم، صفحه ۲۴۸۵
۳. علی اکبر دهخدا، فرهنگ متوسط دهخدا، انتشارات دانشگاه تهران، جلد دوم صفحه ۲۰۹۰
۴. برای دیدن مستنداتی در خصوص حرمت فتنه به معنی اختلال در نظام رک:
۵. به عنوان نمونه رک: کلینی، پیشین، ج ۵، ص ۶۳ (باب کراهه التعرض لما لا یطیق) و حر عاملی، پیشین، ج ۱۶، ص ۱۵۶ (باب کراهه التعرض للذل)

بخش سوم) راههای تحقق اهداف جمهوری اسلامی ایران

پس از تبیین ارکان و نیز اهداف نظام جمهوری اسلامی ایران؛ در این قسمت به تبیین راهکارهای تحقق این اهداف خواهیم پرداخت. باید توجه داشت که راههایی که در این اصل برای تحقق اهداف نظام جمهوری اسلامی عنوان شده است یعنی اجتهاد مستمر فقهای جامع الشرایط بر اساس کتاب و سنت معصومین علیهم السلام، استفاده از علوم و فنون و تجارب پیشرفته بشری و تلاش در پیشبرد آنها و نفی هر گونه ستم‌گری و ستم‌کشی و سلطه‌گری و سلطه‌پذیری؛ برای تحقق همه اهداف است و نه این که راه اول برای تحقق هدف اول و راههای دیگر هر یک برای تحقق هدفی دیگر باشد.

کفتار اول) اجتهاد مستمر فقهای جامع الشرایط بر اساس کتاب و سنت معصومین علیهم السلام

از منظر قانون اساسی اجتهاد مستمر پایه اداره جامعه بوده و پیشرفت و توسعه که در بند بعد به آن اشاره شده است بدون ابتدا بر اجتهاد ارزشی ندارد. اما مهمترین سؤالاتی که در خصوص این بند قابل طرح است مفهوم اجتهاد مستمر، اجتهاد معیار و علت عدم ذکر سنت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و اکتفا به سنت معصومین علیهم السلام است.

مبحث اول) مفهوم اجتهاد مستمر

اجتهاد از ریشه جهد و در کتب لغت به معنای تلاشی همراه با تحمل سختی برای به دست آوردن ظن شرعی-برای فهم حکم خداوند- تعریف شده است.^(۱) در کتب فقهی نیز با تفاوت مختصری همین تعریف برای اجتهاد ذکر شده است.^(۲) از این رو به نظر می‌رسد تعریف لغوی و اصطلاحی اجتهاد منطبق بر یکدیگر است. این تعریف هر چند قید استمرار را با خود به همراه دارد؛^(۳) اما ذکر آن به طور خاص در این بند از قانون اساسی، مفید معنای دیگری نیز هست و آن این که اجرای دین در دوران جدید

۱ الاجتهاد: المبالغة فی الجهد، و نقل فی الاصطلاح إلى استفراغ الوسع فیما فیہ مشقة لتحصل ظن شرعی. (فخرالدین طریحی، پیشین، ج ۳: ۳۲)

۲ به عنوان نمونه علامه حلی در کتاب مبادئ الوصول الی علم الاصول اجتهاد را این گونه تعریف کرده است: «هو استفراغ الوسع فی النظر، فیما هو من المسائل الظنیة الشرعیة، علی وجه لا زیادة فیہ.» (حسن بن یوسف حلی، مبادئ الوصول الی علم الاصول، تحقیق عبدالحسین محمدعلی بقال، قم: المطبعة العلمیة، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق، ص ۲۴۰)

۳. چرا که فهم احکام الهی در هر دوره‌ای به جهت وقوع موضوعات مستحدثه نیازمند اجتهاد جدید بر اساس مبانی صحیح است.

و پدید آمدن اقتضائات خاص زمانی و مکانی و به تبع مسائل مستحدثه‌ای که در طول زمان پدید می‌آید، نیازمند فهم دقیق از ثابتهات و متغیرات دین است و این همان مفهوم اجتهاد مستمر است. در صورتی که این اجتهاد مستمر در نظام اسلامی تأمین نگردد؛ اجرای دین یا به بلای تحجر گرفتار خواهد شد یا به بلای روشنفکر مآبی.

همچنین اجتهاد در مقابل متن نیست بلکه درون متن است. به این معنی که وقتی نص و متن صریحی در خصوص موضوعی وجود دارد جایی برای اجتهاد باقی نخواهد ماند.^(۱)

بلکه اجتهاد در درون متن دین و برای فهم مراد شارع صورت می‌پذیرد.

مبحث دوم) اجتهاد معیار در نظام اسلامی

سؤال دیگری که در خصوص اجتهاد مطرح است این است که اجتهاد چه کسی برای اداره جامعه ملاک و معیار است؟ اجتهاد ولی فقیه؟ اجتهاد فقهای شورای نگهبان؟ اجتهاد مراجع تقلید یا حوزه‌های علمیه؟ یا آنکه ترکیبی هر یک از این موارد باید به عنوان اجتهاد و فتوای معیار در اداره نظام اسلامی در نظر گرفته شود؟ این بند تنها به اصل «اجتهاد» اهتمام داشته است و در صدد تأکید بر این مطلب است که برای اداره جامعه و تحقق اهداف نظام جمهوری اسلامی نیاز به اجتهاد مستمر وجود دارد ولی مرجع اجتهاد و فتوای معیار برای اداره نظام اسلامی را معین نکرده است. از این رو برای پاسخ به این سؤال باید از قرائن برون متنی استفاده کرد. از قرائن برون متنی نیز می‌توان به نظریه تفسیری شورای نگهبان و نیز فتوای رهبری اشاره کرد.

شورای نگهبان در پاسخ به این سؤال که تشخیص مغایرت مصوبات مجلس با شرع که در اصل ۹۶ قانون اساسی به عهده اعضای شورای نگهبان نهاده شده است مغایرت با کدام یک از موارد مذکور است؟ با اجماع مسلمین؟ با اجماع فقهای مسلمین؟ با فتوای مشهور؟ یا با نظر و اجتهاد خود اعضای شورای نگهبان؟ در رأی تفسیری شماره ۲۴۷۳ بیان کرده است که «تشخیص مغایرت یا انطباق قوانین با موازین اسلامی به طور نظر فتوایی با فقهای

۱. علامه شرف الدین در کتابی با عنوان النص و الاجتهاد به برخی از اجتهاداتی که در مقابل نص انجام شده است اشاره کرده است. (عبدالحسین شرف الدین، اجتهاد در مقابل نص ترجمه کتاب النص و الاجتهاد، ترجمه علی دوانی، تهران: بنیاد بعثت، بی تا)

شورای نگهبان است.» با توجه به این رأی میتوان گفت که اجتهاد معیار در خصوص مصوبات مجلس شورای اسلامی که رکن اصلی قانونگذاری در کشور بوده و به موجب اصل ۷۱ قانون اساسی حق دارد در عموم مسائل در حدود مقرر در قانون اساسی قانونگذاری کند فتوای فقهای شورای نگهبان می باشد.

به طور عام می توان گفت فتوای معیار برای اداره نظام اسلامی فتوای فقیه حاکم است^(۱) و فتوای فقهای شورای نگهبان نیز که در بالا مورد اشاره قرار گرفت در راستای انتصاب ایشان از سوی ولی فقیه و به تبع انتساب نظراتشان به وی قابل قبول است. رهبر انقلاب اسلامی نیز در استفتایی مبنی بر این که در صورت تعارض فتوای ولی امر مسلمین با فتوای مرجعی در زمینه مسائل اجتماعی، سیاسی و ... حکم چیست؟ به این که فتوای ولی امر مسلمین ملاک است حکم کرده و بیان کرده اند «در مسائل مربوط به اداره کشور اسلامی و اموری که به عموم مسلمانان ارتباط دارد، نظر ولی امر مسلمین باید اطاعت شود. ولی در مسائل فردی محض، هر مکلفی باید از فتوای مرجع تقلیدش پیروی نماید.»^(۲)

مبحث سوم) علت عدم ذکر سنت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم

سؤال دیگر این است که چرا به جای سنت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم از عبارت سنت معصومین علیهم السلام استفاده شده است؟ آیا سنت معصومین علیهم السلام جدا از سنت رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم است؟

در پاسخ باید گفت که با توجه به اکثریت جمعیت ایران که شیعیان بودند تدوین کنندگان قانون اساسی تأکید داشتند آموزه های حکومتی شیعه را در قانون اساسی تصریح کنند. از این رو هر چند که سنت معصومین علیهم السلام در حقیقت در امتداد سنت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم قرار دارد اما به جهت جایگاه ویژه ائمه معصومین علیهم السلام بر این موضوع تأکید شده است.^(۳)

گفتار دوم) استفاده از علوم و فنون و تجارب پیشرفته بشری و تلاش در پیشبرد آنها

همان طور که در بند قبل بیان شد حکومت مطلوب از منظر قانون اساسی حکومتی

۱. برای دیدن استدلالات و استنادات این نظر ر.ک: هادی حسن زاده، فتوای معیار در قانونگذاری، تهران: مرکز پژوهش های مجلس شورای اسلامی، آبان ۱۳۹۰، سرتاسر اثر
۲. سید علی خامنه ای، پیشین، ص ۱۱
۳. صورت مشروح مذاکرات مجلس...، پیشین، ج ۱، ص ۲۶۸

است که توسعه و پیشرفت خود را با اتکا به اجتهاد مستمر به دست آورده باشد؛ اما در خصوص پیشرفت نظام اسلامی سؤالاتی قابل طرح است که باید به آنها پاسخ داد. اولین سؤال این است که مفهوم پیشرفت نظام اسلامی چیست؟ آیا همان پیشرفت مصطلح در کشورهای سکولار است یا آن که با آن متفاوت است؟ سؤال دیگر این که چه لزومی برای پیشرفت وجود دارد؟ به بیان دیگر آیا پیشرفت برای نظام اسلامی یک حق است یا تکلیف؟ سؤال دیگر آن که اصول و راهبردهای پیشرفت کدام است؟ و در نهایت این که با چه معیار و شاخصه(هایی) می‌توان پیشرفت نظام اسلامی را ارزیابی نمود؟

مبحث اول) مفهوم پیشرفت جامعه اسلامی

پیشرفت^(۱) که گاه معادل واژه توسعه^(۲) به کار برده می‌شود به مفهوم ترقی و رشد است و آن حرکت از وضعیت کنونی به وضعیت مطلوب یا مطلوب‌تر می‌باشد. این رشد و ارتقاء همه جنبه‌های فردی و اجتماعی را در بر می‌گیرد و در خصوص جامعه اسلامی باید گفت پیشرفت یک جامعه اسلامی پیشرفتی همه جانبه بر مدار و محور دین است.

مبحث دوم) ادله لزوم پیشرفت جامعه اسلامی

در خصوص لزوم پیشرفت و این که آیا پیشرفت نظام اسلامی یک حق است یا یک تکلیف؟ و نیز این که آیا از منظر اسلام تفاوتی می‌کند که مسلمان در کاخ زندگی کند یا در کوخ؟ و آیا نظام اسلامی می‌تواند از پیشرفت صرف‌نظر کرده و همچون جوامع ابتدایی به صورت بسیط زندگی کند؟ باید گفت که آموزه‌های اسلامی بیانگر لزوم پیشرفت برای جوامع اسلامی است. این آموزه‌ها را در دو بخش قرآن و سیره معصومین علیهم السلام مورد بررسی قرار خواهیم داد.

بند اول) قرآن کریم

الف) ترغیب مؤمنین به بهره‌گیری از مواهب طبیعی

یکی از بارزترین آیاتی که در ترغیب به بهره‌گیری از مواهب طبیعی می‌توان به عنوان شاهد مثال ذکر کرد؛ آیه ۳۲ سوره مبارکه اعراف است.

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نَفْصَلُ

۱. Progress

۲. Development

الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ. بگو) زینت‌های خدا و روزی‌های پاکیزه‌ای را که برای بندگان پدید آورد، چه کسی حرام کرده؟! بگو) آنان در زندگی دنیا برای کسانی است که ایمان آورده‌اند [البته اگر چه غیر مؤمنان هم با آنان در بهره‌وری شریکند، ولی] در قیامت فقط ویژه مؤمنان است ما این گونه آیات خود را برای گروهی که می‌دانند [و اهل دانش و بصیرت‌اند] بیان می‌کنیم.

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه زینت را به معنای اموری دانسته‌اند که عیب و نقص را از بین می‌برد و در مقابل هر چیزی است که مایه رسوایی و نفرت دیگران است. ایشان بهره‌مندی از زینت را مایه استواری جامعه دانسته و معتقدند توجه به این موضوع به میزان مدنیت جامعه بستگی دارد و بر مبنای آن تنزل و ترقی می‌یابد.^(۱) به این معنی که هر چه بهره جوامع از زینت‌های الهی بیشتر باشد سطح مدنیت آنها بالاتر و هر چه کمتر باشد سطح مدنیت آنها پایین‌تر است.

ب) سیره پیشوایان دینی در بهره‌مندی از فناوری‌های پیشرفته

در مورد سیره پیشوایانی که از پیشرفته‌ترین فناوری‌های عصر خود بهره می‌بردند؛ می‌توان به آیاتی از قرآن کریم در خصوص حضرت سلیمان علی نبینا و آله و علیه السلام اشاره کرد. آیات ۱۲ و ۱۳ سوره مبارکه سبأ به بخشی از این بهره‌مندی‌ها اشاره کرده است.

وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَ رَوَاحُهَا شَهْرٌ وَأَسَلْنَا لَهُ عَيْنَ الْقِطْرِ
وَمِنَ الْجِنِّ مَن يَعْمَلُ بَيْنَ يَدَيْهِ إِذْنُ رَبِّهِ وَمَن يَزِغُ مِنْهُمْ عَنْ أَمْرِنَا
نُذِقُهُ مِنْ عَذَابِ السَّعِيرِ × يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحْرِبٍ وَ تَمَاثِيلَ وَ
جِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَ قُدُورٍ رَّاسِيَتٍ اَعْمَلُوا ءَالَ دَاوُدَ شُكْرًا وَ قَلِيلٌ مِّنْ
عِبَادِيَ الشَّكُورُ. و باد را برای سلیمان [مسخر و رام کردیم]، که رفتن
صبح‌گاهش [به اندازه] یک ماه و رفتن شام‌گاهش [به اندازه] یک ماه
بود و چشمه مس را برای او روان ساختیم، و گروهی از جن به اذن
پروردگارش نزد او کار می‌کردند، و هر کدام از آنان از فرمان ما
سرپیچی می‌کرد از عذاب سوزان به او می‌چشانیدیم. [گروه جن] برای
او هر چه می‌خواست، می‌ساختند از نماز خانه‌ها، و مجسمه‌ها، و ظروف

بزرگی مانند حوض‌ها، و دیگرهایی ثابت. ای خاندان داود! به خاطر سپاس‌گزاری [به فرمان‌ها حق] عمل کنید و از بندگانم اندکی سپاس‌گزارند.

آن چه از این آیات برمی‌آید این است که اولاً اصل فرآیند صنعتی شدن برای جامعه اسلامی ممدوح و مورد ترغیب است. ثانیاً لزوم استفاده صحیح از آن در سیره پیشوایان دینی بیان شده است. ثالثاً مهمترین بهره‌درست از صنایع پیشرفته هر عصر عبارت است از تأمین نیازهای علمی و عملی مردم آن عصر و رابعاً این‌که آنچه در قرآن از بهره‌برداری از مواهب طبیعی توسط پیشوایان دینی بیان شده است جنبه تمثیل دارد و نه تعیین؛^(۱) از این رو جامعه اسلامی باید به جدیدترین فناوری‌های بشری با لحاظ شرایطی که بیان شد دست یابد.

ج) خطاب امت نمونه در مورد امت اسلام

استدلال دیگری که در مورد لزوم پیشرفته بودن جامعه اسلامی می‌توان بیان کرد خطاب امت نمونه در قرآن کریم است. توضیح آن که قرآن کریم از امت پیامبر به عنوان امت نمونه (أُمَّةً وَسَطًا) یاد کرده است و در آیه ۱۴۳ سوره مبارکه بقره فرموده است که ما شما را امت نمونه قرار دادیم. (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا) منظور از این "جعل" جعل تشریعی است نه جعل تکوینی؛ به این معنی که بر شما واجب است که برای نمونه شدن و تحقق اراده الهی تلاش کنید؛ نه این که به صرف اراده الهی شما ناگزیر امت نمونه خواهید شد.

بند دوم) سیره پیامبر و ائمه معصومین علیهم السلام

در سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم ترغیب دیگران به کار و فعالیت بسیار مشاهده می‌شود تا جایی که کسانی که با کار و تلاش به تأمین معاش خود و خانواده می‌پردازند از منظر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در ردیف مجاهدان راه خداوند و حجاج و عمره‌گزاران شمرده شده‌اند.^(۲)

۱. عبدالله جوادی آملی، فلسفه و اهداف حکومت اسلامی، نشریه مدیریت دولتی، دوره جدید، شماره ۱۸، پاییز ۱۳۷۱ش، ص ۱۰.

۲. عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي غَزْوَةِ بَنِي نَضْلَةَ جَلَدَ يَسُوقُ أُبَيْرَةَ سِمَانًا فَقَالَ لَهُ أَصْحَابُهُ يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوْ كَانَتْ قُوَّةُ هَذَا وَجَلَدَهُ وَ سَمِنَ أُبَيْرَتِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَكَانَ أَحْسَنَ قَدْعَاءِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ أَرَأَيْتَ أُبَيْرَتَكَ

امام باقر علیه السلام در جواب فردی که از ایشان در مورد چرایی کار کردن در هوای گرم سؤال کرده بود فرمودند اگر در این حال مرگ به سراغم بیاید در حال بندگی خداوند از دنیا رفته‌ام چرا که به واسطه کار کردن از مردم بی نیاز خواهم بود و عزت نفسم محفوظ خواهد ماند.^(۱)

این نمونه‌ها در کنار روایات متعددی که به تولید ثروت-که از مظاهر پیشرفت اقتصادی است- تشویق کرده است^(۲)؛ نشان‌دهنده لزوم پیشرفت برای نظام اسلامی است و آن را یک تکلیف برای نظام اسلامی می‌داند که باید در راستای تحقق آن تلاش شود.

مبحث سوم) اصل تقدم پیشرفت معنوی بر پیشرفت مادی

از آنجایی که تحقق همه اهداف و به نحو کامل با میزان امکاناتی که در دسترس است؛ همواره میسر نیست؛ باید در پیشرفت و رشد نیز اولویت‌ها مشخص شود تا بتوان بر مبنای آن برنامه‌ریزی صحیح انجام داد. یکی از اصول اصلی پیشرفت در نظام اسلامی اصل تقدم پیشرفت معنوی بر پیشرفت مادی است به این معنی که در پیشرفت نظام اسلامی در صورت تراحم پیشرفت اخلاق و معنویات با پیشرفت در عرصه مادی باید رشد اخلاقی و معنوی را اولویت داد.

مبحث چهارم) شاخصه‌های پیشرفت

مقصود از شاخصه‌های پیشرفت بیان ملاک‌هایی است که به کمک آنها بتوان

هَذِهِ أَيْ شَيْءٍ تُعَالِجُ عَلَيْهَا فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ لِي زَوْجَةٌ وَعِيَالٌ فَأَنَا أَكْسِبُ عَلَيْهَا مَا أَنْفَقَهُ عَلَى عِيَالِي وَ أَكْفُهُمْ عَنْ مَسْأَلَةِ النَّاسِ وَ أَقْضِي دَيْنًا عَلَىَّ قَالَ لَعَلَّ غَيْرَ ذَلِكَ قَالَ لَا فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَيْنَ كَانَ صَادِقًا إِنَّ لَهُ لَأَجْرًا مِثْلَ أَجْرِ الْغَارِي وَ أَجْرِ الْحَاجِّ وَ أَجْرِ الْمُعْتَمِرِ. (ابن حبان، پیشین، ج ۲، صص ۱۴-۱۵)

۱. خَرَجْتُ إِلَى بَعْضِ نَوَاحِي الْمَدِينَةِ فِي سَاعَةِ حَارَّةٍ فَلَقَيْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عَلِيٍّ وَ كَانَ رَجُلًا بَدِينًا وَ هُوَ مُتَكَبِّرٌ عَلَى غُلَامَيْنِ لَهُ أَسْوَدَتَيْنِ أَوْ مَوْلِيَيْنِ لَهُ فَقُلْتُ فِي نَفْسِي شَيْخٌ مِنْ شُيُوخِ قُرَيْشٍ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ عَلَى هَذِهِ الْحَالِ فِي طَلَبِ الدُّنْيَا أَشْهَدُ لَأَعْظَنَهُ قَدَرْتُ مِنْهُ فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ فَسَلَّمَ عَلَيَّ بَهْرٌ وَ قَدْ نَصَبَ عَرَقًا فَقُلْتُ أَصْلَحَكَ اللَّهُ شَيْخٌ مِنْ أَشْيَاحِ قُرَيْشٍ فِي هَذِهِ السَّاعَةِ عَلَى مِثْلِ هَذِهِ الْحَالِ فِي طَلَبِ الدُّنْيَا لَوْ جَاءَكَ الْمَوْتُ وَ أَنْتَ عَلَى هَذِهِ الْحَالِ قَالَ فَحَلَلِي عَنْ الْغُلَامَيْنِ مِنْ يَدِهِ ثُمَّ تَسَاءَلَا وَ قَالَ لَوْ جَاءَنِي وَاللَّهِ الْمَوْتُ وَ أَنَا فِي هَذِهِ الْحَالِ جَاءَنِي وَ أَنَا فِي طَاعَةٍ مِنْ طَاعَاتِ اللَّهِ أَكْفَ بِهَا نَفْسِي عَنْكَ وَ عَنِ النَّاسِ وَ إِنَّمَا كُنْتُ أَخَافُ الْمَوْتَ لَوْ جَاءَنِي وَ أَنَا عَلَى مَعْصِيَةِ مَنْ مَعَاصِيَ اللَّهِ فَقُلْتُ يَرْحَمَكَ اللَّهُ أَرَدْتُ أَنْ أُعْظِكَ فَوَعْظَتَنِي. (شیخ مفید، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ج ۲، صص ۱۶۲-۱۶۱)

۲. برای نمونه ر.ک کلینی، پیشین، ج ۵، ص ۱۴۸ (باب فضل التجارة و المواظبة علیها)

پیشرفت و رشد جامعه اسلامی را ارزیابی نمود.

با توجه به مهمترین ابعاد پیشرفت یعنی پیشرفت فرهنگی، پیشرفت اقتصادی و پیشرفت سیاسی باید در هر یک از این سه قسم معیارهایی را ارائه نمود تا بتوان میزان پیشرفت نظام را مورد سنجش قرار داد.

در عرصه فرهنگی که زیربنای پیشرفت در نظام اسلامی به حساب می‌آید از مهمترین مؤلفه فرهنگ، یعنی دین باید نام برد. در زمینه دین نیز معیارهای پیشرفت عمدتاً کیفی است. رشد تقوا و اخلاق از جمله مهمترین مؤلفه‌های پیشرفت نظام اسلامی است.

در بعد اقتصادی، تأمین رفاه حداکثری در نظام اسلامی از شاخصه‌های پیشرفت است.^(۱) چنان که در مشخصات عصر ظهور که پیشرفت نظام اسلامی در بالاترین مرتبه خود در آن عصر محقق خواهد شد؛ این مؤلفه به وضوح مشاهده می‌شود.^(۲)

در بعد سیاسی مهمترین شاخصه پیشرفت حضور حداکثری مردم در امر اداره نظام اسلامی و نیز حضور صالحان در نظارت بر اداره امور توسط مردم است. چنان که امروزه یکی از شاخصه‌های رایج در سنجش میزان توسعه‌یافتگی نظامهای سیاسی شایسته‌سالاری^(۳) عنوان می‌شود اما در مقدمه قانون اساسی بر اساس آموزه‌های قرآنی حق حاکمیت از آن صالحان دانسته شده و تصریح شده که «در ایجاد نهادها و بنیادهای سیاسی که خود پایه تشکیل جامعه است بر اساس تلقی مکتبی، صالحان عهده‌دار حکومت و اداره مملکت می‌گردند».

در سیره معصومین علیهم‌السلام توجه به این مسأله از اهمیت بالایی برخوردار بوده است. به عنوان مثال پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در پاسخ به درخواست یکی از یارانشان مبنی بر گماردن وی بر یکی از پست‌های مهم فرمودند «تو ضعیف هستی و

۱. این موضوع البته با نظریه با نظریه دولت-رفاه (Welfare state) دارای تفاوت‌های بنیادین است که در این نوشته مجال بسط آن فراهم نیست.

۲. برای مشاهده روایاتی که رفاه اقتصادی جوامع را در عصر ظهور تبیین کرده است رک: شیخ مفید، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، پیشین، ج ۲، ص ۳۸۱؛ نیز رک: حسن بن فضل طبرسی، إعلام الوری بأعلام الهدی، قم: آل البيت، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۹۰ که در آن صحبت از ثروتمند شدن مردم و از بین رفتن فقر مردم است که بیانگر پیشرفت اقتصادی نظام اسلامی است.

این پست‌ها امانت است و امانت الهی سنگین است و روز قیامت مایه رسوایی و پشمانی می‌گردد، مگر کسی که آن را به حق بگیرد و وظیفه خود را درباره آن ادا کند.» (مسلم، بی‌تا، ج ۶) با توجه به این معیار و شاخص می‌توان شایسته‌سالاری به معنای واقعی آن را در نظام اسلامی محقق کرد.

گفتار سوم) نفی هر گونه ستم‌گری و ستم‌کشی و سلطه‌گری و سلطه‌پذیری

همان‌طور که پیشتر اشاره شد این بند برگرفته از آیه ۲۷۹ سوره مبارکه بقره است که هر چند در مقام بیان موضوعی خاص است^(۱) اما هم در مجلس بررسی نهایی قانون اساسی (صورت مشروح مذاکرات...، ۱۳۶۴، ۲۰۸) و هم در بیان رهبران نظام جمهوری اسلامی (موسوی خمینی، ج ۱۴) ۱۸؛ نیز <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=24033> به عنوان مبانی نظام جمهوری اسلامی آمده است.

دو ویژگی اول یعنی نفی ستم‌گری و ستم‌کشی ناظر به بعد داخلی نظام جمهوری اسلامی بوده و دو ویژگی دوم یعنی نفی سلطه‌گری و سلطه‌پذیری ناظر به بعد بین المللی نظام است.^(۲) توضیح آن که در عرصه داخلی نظام اسلامی نباید ستم‌گری کرده و نیز مورد ستم واقع شود و در عرصه بین المللی نیز نه باید سلطه گر بوده و نه این که سلطه دیگران را بپذیرد.

نکته مهمی که در خصوص مورد ستم واقع نشدن در عرصه داخلی است این است که در عرصه درون حکومتی کسی حق ندارد نظام اسلامی را به مثابه یک مجموعه واحد به انحاء مختلف مورد ستم قرار دهد و در صورت ایراد اتهامات ناروا نظام حق دارد از خود دفاع کند. رهبر انقلاب اسلامی، حضرت آیت الله خامنه‌ای دام ظلّه در تبیین این موضوع می‌فرمایند «ما درباره افرادی که به آن‌ها اهانت می‌شود، تهمت زده می‌شود، می‌گوئیم این‌ها حق دفاع دارند؛ خوب، نظام هم همین‌جور است؛ نظام هم حق دفاع از خودش را دارد. این خطاست که کسی خیال کند چون نظام حاکمیت

۱. این آیه در خصوص ربا بیان شده است و خطاب به مسلمانان بیان کرده است که اگر از ربا دست بردارند اصل مال از آن خودشان خواهد بود. (فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتِمْ فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ). اما ذیل آیه که در متن مورد اشاره قرار گرفت در مقام بیان یک قاعده کلی است که نه باید ظلم کرد و نه باید ظلم را پذیرفت.

۲. محسن اسماعیلی، تقریرات درسی مبانی تحلیلی حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، نیمسال اول سال تحصیلی ۹۲-۹۱

است و قدرت سیاسی است، نباید دفاع کند؛ بی‌دفاع بماند؛ در مقابلش هرگونه مخالفتی، معارضه‌ای، قانون‌شکنی‌ای، مرزشکنی‌ای انجام بگیرد، باید عکس‌العمل نشان ندهد؛ این درست نیست؛ هیچ جای دنیا هم چنین نیست... این جور نیست که قبول کنند یک نفری بیايد در یک نظامی علیه مبانی آن نظام مبارزه کند، معارضه کند، آن وقت نظام در مقابل او ساکت و آرام بنشیند. به کمتر از آن هم گاهی دیده می‌شود که در همین نظام‌های اروپائی برخوردهای خشن و تندی می‌کنند.» (بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران، ۸۸/۶/۲۰)

گفتار چهارم) جمع‌بندی

در جمع‌بندی این بحث می‌توان گفت که در ساختار توسعه در اسلام، ایمان به عنوان زیربنا و علم و تجارت به عنوان ابزارهای آن خواهد بود. قانون اساسی به دنبال پایه‌ریزی نظامی پیشرفته و توسعه‌یافته است که از همه علوم و فنون روز بهره بگیرد و در مسیر توسعه خود همواره از اجتهاد مستمر فقهای جامع الشرایط بهره برده و به اصطلاح توسعه جامعه را بر پایه دین و فقهت قرار دهد؛ چرا که اصول دین خاتم به کمک اجتهاد مستمر است که ضمانت اجرایی در عصر جدید و اقتضائات زمان و مکان پیدا می‌کند. همچنین نظام جمهوری اسلامی در مسیر توسعه خود بر مبانی تعالیم دین از ستمگری به دیگران اجتناب خواهد نمود و به قیمت نابود کردن دیگران توسعه خود را تأمین نخواهد کرد. البته مورد ستم واقع نشدن راه تحقق اهداف نیست بلکه به جهت ارتباط معنایی که میان ستم نکردن و مورد ستم واقع نشدن وجود داشته است^(۱)؛ قانون اساسی این دو را در کنار یکدیگر ذکر کرده است.

۱. اشاره به آیه ۲۷۹ سوره مبارکه بقره که فرموده است: لَا تَطْلُمُونَ وَلَا تَظْلُمُونَ.

منابع جهت مطالعه بیشتر^(۱)

۱. بازرگان، مهدی، پایه پای وحی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی
۲. باهنر، محمدجواد، گذرگاههای الحاد، تهران: شاهد
۳. بهشتی، سید محمدحسین، شناخت خداوند از دیدگاه قرآن
۴. جوادی آملی، عبدالله، جایگاه عقل در هندسه معرفت دینی، قم: اسراء
۵. جوادی آملی، عبدالله، کرامت در قرآن، قم: اسراء
۶. سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط
۷. صافی گلپایگانی، لطف الله، تجلی توحید در نظام امامت، تهران: بعثت
۸. طباطبایی، محمدحسین، ولایت و زعامت^(۲)
۹. مطهری، مرتضی، امامت و رهبری، تهران: صدرا
۱۰. مطهری، مرتضی، شناخت، تهران: صدرا
۱۱. مطهری، مرتضی، عدل الهی، تهران: صدرا
۱۲. مطهری، مرتضی، معاد، تهران: صدرا
۱۳. مطهری، مرتضی، وحی و نبوت، تهران: صدرا
۱۴. مظفر، محمدرضا، عقائد الامامیه تحقیق دکتر حامد حنفی، قم: انصاریان
۱۵. سید قطب، عدالت اجتماعی در اسلام، ترجمه وپاورقی از سید هادی خسروشاهی و محمد علی گرامی، قم: کتابفروشی مصطفوی، ۱۳۵۲ش.
۱۶. سید قطب، چراغی بر فراز راه ترجمه کتاب معالم فی الطریق، ترجمه حسن اکبری مرزناک، مشهد: امت

۱. ذکر این منابع برای تکمیل مباحث است و لزوماً به معنای تأیید همه مندرجات آنها نمی‌باشد.
۲. این کتاب در سال‌های مختلف توسط ناشران مختلف به چاپ رسیده است.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم با ترجمه استاد حسین انصاریان
۲. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۳. آمدی، عبدالواحد، غررالحکم و دررالکلم، تصحیح سید مهدی رجائی، قم: دارالکتاب الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق
۴. ابن بابویه، محمد بن علی، الامالی، تهران: کتابچی، چاپ ششم، ۱۳۷۶ش.
۵. ابن بابویه، محمد بن علی، علل الشرایع، قم: کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵ش.
۶. ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۴۱۳ق
۷. ابن تیمیّه، مجموعه الفتاوی، بی جا، بی تا.
۸. ابن حنبل، احمد، مسند احمد بن حنبل، بیروت: دارصادر، بی تا.
۹. ابن حیون، نعمان بن محمد، دعائم الاسلام، تحقیق آصف فیضی، قم: آل البیت (ع)، چاپ دوم، ۱۳۸۵ق.
۱۰. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول عن آل الرسول، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۱۱. ابن عقده کوفی، احمد بن محمد، فضائل امیرالمؤمنین (ع)، تصحیح عبدالرزاق محمد حسین حرزالدین، قم: دلیل ما، ۱۴۲۴ق.
۱۲. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دارصادر، چاپ سوم، ۱۴۱۴ق.
۱۳. احمدی، عید محمد، کرامت انسان و مجازاتهای بدنی از منظر اسلام و حقوق بشر غربی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۹۰.
۱۴. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، ویسبادن: فرانتس اشتاینر، ۱۴۰۰ق.

۱۵. انصاری، مرتضی بن محمد امین دزفولی (معروف به شیخ انصاری)، المکاسب، شرح سید محمد کلانتر، قم: مؤسسه مطبوعاتی دارالکتاب، چاپ سوم، ۱۴۱۰ق.
۱۶. بازرگان، مهدی، آخرت و دنیا؛ هدف بعثت انبیا، مجله کیان، شماره ۲۸، سال ۱۳۷۴، صص ۶۱-۴۶
۱۷. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تصحیح جلال الدین محدث، قم: دارالکتب الإسلامیة، چاپ دوم، ۱۳۷۱ق.
۱۸. بغدادی ماوردی، علی بن محمد، الأحكام السلطانیة، مکه مکرمه: توزیع دارالتعاون للنشر والتوزيع عباس أحمد الباز، چاپ دوم، ۱۹۶۶م
۱۹. بهبهانی، محمدباقر محمد باقر بن محمد اکمل، الحاشیة علی مدارک الأحکام، قم: آل البيت (ع)، ۱۴۱۹ق.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله، ادب فنای مقربان، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۱ش
۲۱. جوادی آملی، فلسفه و اهداف حکومت اسلامی، نشریه مدیریت دولتی، دوره جدید، شماره ۱۸، پاییز ۱۳۷۱ش، صص ۱۵-۱.
۲۲. جوان آراسته، حسین، مبانی حکومت اسلامی، قم: بوستان کتاب، چاپ هفتم، ۱۳۸۸ش.
۲۳. حسن زاده، هادی، فتوای معیار در قانون گذاری، تهران: مرکز پژوهش های مجلس شورای اسلامی، گزارش پژوهشی، شماره ۱۲۰۴۴، ۱۳۹۰.
۲۴. حکیمی، محمدرضا، الحیاء، ترجمه احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰ش.
۲۵. حلبی، ابوالصلاح، تقریب المعارف، قم: الهادی، ۱۴۰۴ق.
۲۶. حلی، حسن بن یوسف، مبادئ الوصول الى علم الاصول، تحقیق عبدالحسین محمدعلی بقال، قم: المطبعة العلمية، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.
۲۷. خامنه ای، سید علی، اجوبة الاستفتائات، قم: دفتر مقام معظم رهبری، ۱۴۲۴ق
۲۸. خمینی، روح الله الموسوی (امام)، کتاب البیع، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، بی تا.
۲۹. خمینی، روح الله الموسوی (امام)، مصباح الهدایة فی الولاية و الخلافة، تهران:

- مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)
۳۰. رازی، ابوالفتح، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، به کوشش و تصحیح دکتر محمد جعفر یاحقی و دکتر محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵.
۳۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالعلم الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
۳۲. راوندی کاشانی، فضل الله بن علی، *النوادر*، تصحیح احمد صادقی اردستانی، قم: دارالکتاب، بی تا.
۳۳. سبحانی، جعفر، *الأضواء علی عقائد الشیعة الامامیة*، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، بی تا.
۳۴. سروش، عبدالکریم، *خدمات و حسنات دین*، مجله کیان، شماره ۲۷، سال ۱۳۷۴، صص ۱۶-۲.
۳۵. سید مرتضی، علی بن حسین، *رسائل الشریف المرتضی*، تصحیح سیدمهدی رجائی، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۳۶. سیدرضی، محمد بن الحسین، *نهج البلاغه للصبحی صالح*، تحقیق فیض الاسلام، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.
۳۷. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، قم: آل البيت (ع)، ۱۴۰۹ق.
۳۸. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، تهران: اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴.
۳۹. طباطبائی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.
۴۰. طبرسی، حسن بن فضل، *إعلام الوری بأعلام الهدی*، تهران: اسلامیة، چاپ سوم، ۱۳۹۰ق.
۴۱. طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرين*، تحقیق سید احمد حسینی، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵.

۴۲. طوسی، محمد بن حسن، الغيبة، تصحيح عبادالله تهرانی و علی احمد ناصح، قم) دارالمعارف الإسلامية، ۱۴۱۱ق.
۴۳. عاملی، زین الدین بن علی (معروف به شهيد ثاني)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، شرح سيد محمد كلانتر، قم) كتابفروشی كلانتری، ۱۴۱۰ق.
۴۴. علی بن الحسين(ع)، امام چهارم، الصحيفة السجادية، قم: الهادي، ۱۳۷۶.
۴۵. علی اکبریان، حسنعلی، معيارهای بازشناسی احكام ثابت از متغير در روايات، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۸.
۴۶. غزالی، ابوحامد محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، بیروت: دارالکتب العربی، بی تا.
۴۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم: هجرت، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
۴۸. کراجکی، محمد بن علی، کنزالفوائد، تصحيح عبدالله نعمه، قم) دارالذخائر، ۱۴۱۰ق.
۴۹. کشی، محمد بن عمر، رجال، مشهد: انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۸.
۵۰. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، تصحيح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامية، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۵۱. مامقانی، ملا عبدالله، حاشیه علی رساله فی العدالة، قم: مجمع الذخائر الإسلامية، ۱۳۵۰ق.
۵۲. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار الجامعة لدرر الأخبار الأئمة الأطهار، بیروت: دارإحياء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۵۳. مصباح یزدی، محمدتقی، پرسش ها و پاسخ ها، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، چاپ هشتم، ۱۳۹۱، ج سوم
۵۴. مصطفوی، حسن، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۵۵. مصطفوی، سيد محمدکاظم، مأة قاعدة فقهية، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ چهارم، ۱۴۲۱ق.
۵۶. مطهری، مرتضی، عدل الهی، تهران: صدرا، چاپ بیست و پنجم، ۱۳۸۵ش
۵۷. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۲۳، تهران: صدرا، چاپ هفتم، ۱۳۹۱ش

۵۸. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، تحقیق عباس علی زارعی سبزواری، قم: بوستان کتاب، چاپ پنجم، ۱۳۸۷.

۵۹. مظفر، محمدرضا، عقائد الإمامیه، تحقیق دکتر حامد حنفی، قم: انصاریان، ۱۳۸۷.

۶۰. مفید، محمد بن محمد، الارشاد فی معرفه حجج الله علی العباد، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.

۶۱. مفید، محمد بن محمد، المقتنعه، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.

۶۲. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.

۶۳. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم، ۱۳۶۰.

۶۴. ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.

۶۵. منسوب به ناشی اکبر، مسائل الإمامه، تحقیق علیرضا ایمانی، قم: مرکز مطالعات ادیان و مذاهب، ۱۳۸۶.

۶۶. نجفی، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، تصحیح عباس قوچانی و علی آخوندی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ هفتم، بی تا.

۶۷. نصیری، مهدی، آیا انسان خلیفه الله است؟، نشریه سمات، سال اول، شماره اول، بهار ۱۳۸۹ش.

۶۸. نوبختی، حسن بن موسی، فرق الشیعه، بیروت: دار الاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۴ق.

۶۹. وحید بهبهانی، محمدباقر، مصابیح الظلام فی شرح مفاتیح الشرائع، قم: مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، ۱۴۲۴ق.

۷۰. همایون، محمدهادی، تاریخ ملک و تمدن مهدوی، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۰.

امام خمینی (ره):

و از شورای محترم نگهبان می‌خواهم و توصیه می‌کنم، چه در نسل حاضر و
چه در نسل‌های آینده که با کمال دقت و قدرت و ظایف اسلامی و ملی خود
را اینا و تحت تأثیر هیچ قدرتی واقع نشوند و از قوانین مخالف با شرع مطهر و
قانون اساسی بدون هیچ ملاحظه‌ای جلوگیری نمایند.

(صحیفه امام، ج ۲۱، ص ۴۲۲)



پژوهشکده شورای نگهبان

آدرس: تهران، خیابان شهید سپهبد
قرنی، کوچه خسرو، پلاک ۱۲
صندوق پستی: ۱۴۶۳ - ۱۳۱۴۵
تلفکس: ۰۲۱ - ۸۸۳۲۵۰۴۵
info@shora-rc.ir
www.shora-rc.ir