حاکمیت خداوندی

حاکمیت خداوندی

استاد محمد تقی جعفری

بسم ا الرحمن الرحیم

مسلم است که طرح حاکمیت خداوندی برای عمل در یک جامعه امروزی که قرون واعصاری زیاد بدون اینکه در مغز گردانندگان جوامع چنین مفاهیمی مطرح شده باشد و بادر نظر گرفتن بروز عقاید و مکتبهائی که حکومت مردم بر مردم را اگر چه بعنوان شعار مطلوب و آرمان، بطور جدی مطرح ساخته اند، بسیار بعید و نا مانوس جلوه خواهد کرد. همان اندازه که طرح انسان رها از زنجیر خود خواهی و ماشین واز خودبیگانگی بعید و نامانوس جلوه می کند. بنابراین، آنچه که منطق واقع یابی انسانی اقتضاء می کند، اینست که ما خود واقعیت را پیگیری نموده و هراسی از شرایط ساختگی ذهن ها که بوسیله تقدم تکنولوژی بر علوم انسانی بوسیله سودجویان خود محور بوجود آمده و هرگونه واقعیتهای ضروری و مفید را بعید و نا مانوس جلوه می دهد، نداشته باشیم. لذا باید نخست مفردات قضیه: «حاکمیت خداوندی» را از آلودگی گوناگون ذهنی که قیافه واقعی آن دو را پوشانیده است، تصفیه و تنقیح نمائیم:

1 ـ ا (خدا)، بدون کمترین تردید نمی توان به آن مفاهیمی که در اذهان معمولی بشری ساخته می شود و یادر افکار آن دسته از کسانی که درباره خدا به نوعی حساسیت دچار شده اند، ارزش شناختی درباره آن موجود برین قائل شویم.

شگفت آورتراز این انحراف فکری دیده نمی شود که قانون لزوم رجوع به پائین ترین و عالی ترین مختصات یک حقیقت برای شناخت آن، در همه واقعیات جهان هستی مورد قبول قرار گرفته است ولی درباره شناخت ا قانون مزبور مراعات نمی شود !!

بعنوان مثال برای بدست آوردن شناختی صحیح در باره گل و ترتیب اثر دادن به آن شناخت، بهره برداری از قانون مزبور را ضروری می بینند که می گوید: بایداز گل دو برگی بسیار ساده تا آن گل که دارای برگهای زیاد و بوی عالی و رنگهای متنوع است، همه و همه مطرح شود و نمی توان برای تحصیل معرفت به درک ابتدائی کسیکه در دامنه یک کوه فقط یک نوع گل ساده را دیده است، قناعت نمود ولی درباره مفهوم ا به بررسی ابتدائی ترین ذهن ها اکتفا می نمایند. همانگونه که شادروان بهار تجسیم کرده است:

هستش خدا مثال یکی پادشای پیر *** بالای آسمون تنه ور پایه پندری

هر جا که رامره ادماش با خودش مرن *** دیو و نخونش چو حیطر مصفایه پندری

آنان اطلاعی ندارند از اینکه خدا در درون ابراهیم خلیل و موسی بن عمران و عیسی بن مریم و محمد بن عبدا صلوات ا علیهم چگونه دریافت شده است.

آنان نمید انند در درون علی بن ابیطالب درباره خدا و دریافت آن چه میگذرد، بلکه در ردیف های پائین تر از آن پیشوایان الهی از قبیل ابن سینا و فارابی و سهروردی و شیخ محمود شبستری و مولانا جلال الدین و دکارت ها چه میگذرد که می گوید: «اگر کسی بخود اجازه بدهد که درباره خدا تردید کند، او قدرت ندارد که حتی واقعیت یک

اصل بدیهی و ریاضی را برای من اثبات نماید».

آیا وقتی که میگوئیم: «حاکمیت خدادر روی زمین بربندگانش»، خدای مجسم در ذهن ابتدائی را بعنوان «یک پادشای پیر که بالای آسمون تنه ورپایه» قصد می کنیم ! یا خدای علی بن ابیطالب و شاگرد مکتبش ابو ذر غفاری و طلایه دارانی مانند اویس قرنی ها وصدر المتالهین هاو غیرهم را؟ ! خداوندی که حاکمیت او را در زمین برای انسانها مطرح می کنیم، آن موجود برین است که نظم و قانون شگفت انگیز جهان اثر اراده او را در جهان هستی با وضوح کامل نشان می دهد. آن موجود برین است که قدرت مطلقه و علم مطلق او نمونه هائی را در این جهان برای نجات یافتگان از خود محوری و لذت پرستی ظاهر می سازد. آن خداوندی که همه انسانهای آگاه در همه جوامع و ملل، از قدیمترین دوران زندگی بشری تاکنون دریافت او را با عبارات و کلمات گوناگون ابراز می دارند. آن خداوندی که نسبت شعاع وجودش بادیگر موجودات نسبت نور است که در اجسام شفاف مانند شیشه نفوذ داشته، ولی عین آنها نیست. خداوندی که به فطرت پاک و وجدان با عظمت انسانها، آن نیرو و استعداد را داده است که اراده و مشیت ا را درباره حق و باطل و «حیات معقول» چه بوسیله پیامبران عظام و چه بوسیله عقول سلیمه و راهنمایی های حکمای راستین که نمونه هائی از پیامبر انند، درک و دریافت نمایند. خداوندی که بهمه مردم قدرت راز ونیاز و ارتباط مستقیم آنان را با خود، عنایت فرموده است. خداوند یکه نیرو و مسیر تکامل را برای همه انسانها عطا فرموده، آنان را با به دست آوردن یک آگاهی والا حاضر در پیشگاه خود معرفی نموده است. خداوندی که مبنای خلقت جهان و انسان را بر عدالت استوار ساخته، و اندک ظلم بر بندگان و حتی بر جانداران نا چیز را محکوم ساخته است. خداوندیکه راه وصالش را به شماره نفوس مخلوقات قرارداده است:

(الطّرق الی ا بعدد نفوس الخلایق) یا بعدد انفاس الخلایق. آری مقصود از «خدا» در مسئله «حاکمیت خدا» اینست، نه آن خدایان ساخته شده ذهن مردم عامی و خودپرستان گریزان از خدایابی که جریان محیط و اجتماع و قدرت پرستان خود محور آنان را در ابتدائی ترین مراحل معرفت متوقف ساخته اند.

مفهوم حاکمیت

2 ـ حاکمیت، عین همان آلودگی های ذهنی و نقص معلومات که انسانهای فراوانی را از دریافت ا محروم ساخته است، در موضوع حاکمیت خداوندی نیز وجود دارد. عده ای گمان می کنند که مقصود از حاکمیت خدا

عبارتست از اینکه خداوند عزوجل در شکل یک موجود بزرگ مجسم می شود و در پشت میز می نشیندو کاغذی بدست می گیرد و قوانین بشری را می نویسد و آنگاه یک تازیانه بزرگی هم بدست می گیرد و آن قوانین را اجرا می نماید !! عده ای دیگر چنین توهم می کنند که خدا بوسیله اقویا و زورمندان خود محور اراده خود را بر مردم تحمیل می کند وهمه مرم هم از روی اجبار تن به حاکمیت آن اقویا میدهند !! بعضی دیگر چنین تصور می کنند که حاکمیت خداوندی بر انسانها یعنی حاکمیت طبقه ای مخصوص که جنبه معنوی دارند و این جنبه هم برای آنان یک حرفه ای است مانند دیگر حرفه ها(1) در مورد مفهوم حاکمیت خدا، در اذهان مردم از این پندارها ولا طائلات فراوان وجود دارد، ولی برای یک انسان محقق و واقع جو تکیه بر این پندارها برای تفسیر «حاکمیت

_____

1ـ مرحوم آیه ا العظمی آقای آقا میرزا محمد حسین نائینی در کتاب تنبیه الامة وتنزیه الملة ص 17 این توهم باطل را با عبارت زیر مردود می سازد: «چنانکه گردن نهادن به ارادات (ارده ها و خواسته های) دل بخواهانه سلاطین جور در سیاست های ملکیه (مالکیت) عبودیت (بردگی) آنانست، همینطور گردن نهادن به تحکمات (زورگوئیهای) رؤسای مذاهب و ملل که بعنوان دیانت ارائه می دهند، عبودیت آنانست».

خدا» همان مقدار ارزش دارد که زباله های یک شهر بزرگ ارزش تفسیر نوابغ و خردمندان آن شهر را دارد!! اگر ما این نظریه را بپذیریم که رابطه خدا با انسانها شبیه به رابطه روح بافعالیتهایش می باشد، البته هیچ تردیدی نیست که این یک تشبیه نارسا است و فقط برای توضیح گفته شده است و (لیس کمثله شیء)، هیچ چیزی مثل او نیست آنوقت می فهمیم که حاکمیت خدا چه معنا می دهد. برای توضیح بیشتر میگوئیم: آیا هیچ عاقلی سراغ دارید که در حاکمیت «من» یا «روان» یا «شخصیت» یا هر اصطلاح دیگری که شما می پسندید، بر بدن، تردیدی داشته باشد. آیا یک روانشناس و یا یک فیلسوف سراغ دارید که مدیریت و توجیه اجزای برونی و درونی انسان را بوسیله «من» منکر شود؟! مسلماً چنین شخصی تا کنون دیده نشده و پس از این هم دیده نخواهد شد. و ما می دانیم که هرگز «من» یا «شخصیت» از درون انسانی بیرون نمی آید که روی صندلی نشسته و به مدیریت اجرای درونی و برونی انسان بپردازد» این «من» بوسیله استعدادها و نیروهای متنوع که در انسان وجود دارد مانند عقل و اندیشه و هوش ونبوغ و وجدان و قلب با صدها فعالیتش، به مدیریت موجودیت انسانی می پردازد. این مثال را به عنوان تشبیه کامل بر ناقص به مسئله «حاکمیت خدا» می توان بدین نحو تطبیق نمود که عقول رشد یافته انسانها و

وجدان و فطرت پاک آنان و پیامبران عظام، وسایل حاکمیت خداوندی هستند، چنانکه عقل و اندیشه و هو ش و نبوغ و قلب با صداها فعالیتی که دارد و سایل فعالیت «من» می باشد. پس در حقیقت منظور از حاکمیت خداوندی، بروز و ظهور اراده خدا بوسیله پیامبران و عقول و وجدانهای سلیم در جوامع بشری و اجرای آن بوسیله خود انسانها است. مانند حرکت عضلانی انسان با بوجود آمدن اراده از «من» که مدیریت و توجیه موجودیت آدمی را در اختیار دارد. آیا می توان امکان نفوذ و به فعلیت آمدن حاکمیت خداوندی را بدینگونه که طرح نمودیم، پذیرفت؟ بلی، برای

اثبات این مدعا می توانیم دلایل زیر را مورد توجه قرار بدهیم:

1 ـ هیچ گونه جای تردید نیست که با قطع نظر از تلقینات خود محوران قدرت پرست و عشاق مکتب ماکیاولی و آتش افروزان تنازع در بقاء، کوشش ها و تلاشهای صمیمانه رهبران قلمرو معرفت و پیشتازان انسانی جوامع چه در قلمرو اقتصاد چه در قلمرو سیاست و فرهنگ و اهداف و آرمانهای تعلیم و تربیت همه و همه در این راه مصرف می شود که آنچه را که واقعاً بحال بشر سودمند است کشف و در اختیار انسانها قرار بدهند و از این راه سعادت بشری را تامین نمایند. اسناد این پدیده مقدس به خداوند و حاکمیت او بر انسانها در قرآن مجید چنین گوشزد شده است:

﴿... فَاَمّا الزَّبَدُ فَیَذْهَبُ جُفَاء وَاَمّا مَا یَنفَعُ النّاسَ فَیَمْکُثُ فِی الارْضِ...﴾(1).

(اما کف های نا پایدار پوچ می شوند و از بین می روند و اما آنچه که به حال مردم سودمند است، در روی زمین پایدار می ماند). اینست نوع حاکمیت خداوندی بر مردم از مجرای قوانین هستی، اما حاکمیت تشریعی خداوند بر مردم همان است که در آیه 25 از سوره الحدید آمده است:

﴿لَقَدْ ارْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَیِّنَاتِ وَانزَلْنَا مَعَهُمُ الْکِتَابَ وَالْمِیزَانَ لِیَقُومَ النّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾(2).

(ما پیامبران خود را با دلایل آشکار فرستادیم و کتاب و میزان را با آن پیامبران نازل نمودیم تا مردم به عدالت قیام کنند). آیا حکومت عادلانه یا قوانین عادلانه برای وصول به رشد عدالت که خداوند

آنرا هدف رسالت پیامبران معرفی کرده است، در نهاد و عقول سلیم و وجدانهای پاک آدمیان وجود ندارد؟! بلی حتماً وجود دارد که هیچ مکتبی تا کنون قدرت مخالفت با آنرا نداشته است، اینست حاکمیت خداوندی بر مردم بوسیله پیامبران که کاری جز شکوفا ساختن نهادهای مثبت انسانها ندارند.

_____

1 ـ سوره الرعد: 17.

2 ـ سوره الحدید: 25.

2 ـ همه حکما و دانشمندان انسان شناس با همه اختلافاتی که در جهان بینی و انسان شناسی دارند، در این مسئله اتفاق نظر دارند که انسان در مسیر تکاملی به آن عظمت و استقلال می رسد که می تواند اصول بنیادین سرنوشت حیات خود را با رور ساخته، از امتیازات «حیات معقول» بر خوردار گردد. پی گیری مستمر پیشتازان راستین بشری در گذرگاه قرون و اعصار برای تقویت و به فعلیت رسانیدن این عظمت و استقلال بسیار جدی تراز آن بوده است که حمایتگران قدرت پرستی و خود محوری و ماکیاولی گری بتوانند آنرا شوخی تلقی نمایند.

این عظمت و استقلال بر پایه آن آزادی که آدمی را به مرحله اختیار باید برساند، استوار شده است. جستجوی جدی این آزادی و اختیار در نهاد بشری از اساسی ترین نمودهای حاکمیت خداوندی بر انسانها است. هائی از عوامل جبری و شبه جبری برون ذاتی و بدست آوردن اختیار را نمی توان بیک مشت عوامل و پدیده های جبری طبیعت و بنی نوع انسانی مستند ساخت. تلاش برای این رهائی بوده است که بشر را همواره از سقوط از پرتگاه های نابود کننده حفظ نموده است. این اختیار که عبارتست از آزادی شکو فادر مسیر خیر و کمال، بدون پذیرش موجود برین (ا) و احساس تعد برای وصول به خیر و کمال که قطعا ریشه فوق طبیعی دارد، امکان پذیر نیست. بنابراین، معنای حاکمیت خدا چنین است که، خداوند متعال بذرهای خیر و کمال رادر نهاد انسانها کاشته و بوسیله عقل و وجدان و پیامبران عظام، رویانیدن و به فعلیت رساندن آن بذرها را از انسانها می خواهد.

3ـ همه ما میدانیم که گروهی از پیشتازان معرفت بشری از این حقیقت که زمامداران بایداز حکمای

راستین بوده باشند بطور جدی طرفداری کرده اند. از چشمگیرترین پیشتازانی که این حقیقت را مطرح کرده اند، افلاطون الهی است که در کتاب «جمهوریت»، در گفتگوئی میان سقراط و غلو کون چنین می گوید:
س - ما میان

فلاسفه حقیقی و دجال های فیلسوف نما فرق گذاشته ایم - روشن است که گروه اول (فلاسفه حقیقی) هستند که باید به حکومت و زمامداری انتخاب شوند. اکنون مقداری از امتیازات فلسفه حقیقی را بیان می کنیم:

1 ـ رغبت و تمایل شعله ور برای شناخت همه واقعیات اصیل.

2 ـ عداوت و خصومت بادروغ و محبت حقیقی به صدق و خلوص.

3 ـ پست شمردن لذات جسمانی.

4 ـ بی اعتنائی به مال و ثروت.

5 ـ علو ادراکات و آزادی اندیشه.

6 ـ عدالت و اخلاق لطیف.

7 ـ سرعت انتقال در خاطرات و قدرت و یاد آوری محفوظات.

8 ـ فطرت منظم و قانونی(1).

اگر مادر این اوصاف بسیار عالی انسانی که برای زمامدار شرط اساسی می باشند، دقت کنیم، خواهیم دید حاکمیت چنین اشخاص در حقیقت، حاکمیت نمایندگان خداوندی در روی زمین است. این یک نظریه فرسوده در گذرگاه قرون و اعصار نیست، بلکه حقیقتی است که برای هر محقق روشنفکر و روشن ضمیر (نه تحقیق فروشان حرفه ای) که مسئله حاکمیت را جدی و همه جانبه و با اخلاص مطرح نماید، به آن حقیقت خواهد

رسید. بعنوان نمونه: اغلب پژوهشگران در فلسفه حاکمیت و قراردادهای اجتماعی، از طرز تفکرات ژان ژاک روسو اطلاع دارند و می دانند که این شخصیت با اینکه در ضرورت و لزوم حکومت واجتماع مبنی بر دموکراسی داد سخن داده و دلایل متقن و روشنی را برای اثبات مدعاهای

_____

1 ـ جمهوریت - افلاطون - ص 152.

خود آورده است، با اینحال، بالاخره به این نتیجه میرسد که «برای کشف بهترین قوانین که به درد ملل بخورد، یک عقل کل لازم است که تمام شهوات انسانی را ببیند، ولی خود هیچ حس نکند. با طبیعت رابطه ای نداشته باشد ولی کاملا آنرا بشناسد، سعادت او مربوط به ما نباشد ولی حاضر شود به سعادت ما کمک کند...

سپس می گوید: بنابر آنچه گفته شد، فقط خدایان می توانند چنانکه شایدو باید برای مردم قانون بیاورند»(1). البته کاملا روشن است که منظور روسو از خدایان، نمایندگان خدادر روی زمین می باشد که در اصطلاح ادیان پیامبر نامیده میشوند، زیرا روسو مردی است مسیحی ویکتاپرست. ودر جای دیگر می گوید: روح بزرگ قانون نویس تنها معجزه ایست که می تواند ماموریت آسمانی او را به خلق اثبات نماید»(2).

تفاوت مهمی که گفته روسو با افلاطون دارد، در اینست که افلاطون برای زمامدار شرایطی را لازم می داند که مجموع آنها را روسو در الهی بودن انسان قانونگذار که کشف از وجود بعدالهی در قانونگذار می نماید، می پذیرد.

بعد الهی در قانونگذار

به نظر می رسد که با توجه دقیق در طرز تفکرات هر دو شخصیت مزبور به حقیقتی خواهیم رسید که در

مکتب اسلام مقرر شده است: این حقیقت عبارتست از مشروط بودن قانونگذار به داشتن بعد الهی که پیامبر اسلام و پیشوایان الهی بنام ائمه معصومین از این شرط بر خوردار بوده اند، با این تفاوت که رابطه پیامبر با خدا بوسیله وحی مستقیم بوده و رابطه ائمه با خدا بوسیله تخلق به اخلاق ا و عصمت که

---

1 ـ قرارداد اجتماعی تالیف ژان ژاک روسو ترجمه آقای غلامحسین زیرک زاده ص 81.

2 ـ همان ماخذ ص 86.

موجب صفای کامل درونی آنان می باشد. همچنین همین حقیقت در باره زمامدار و رهبر در اسلام نیز دیده می شود که زمامدار باید با یک رابطه الهی در مردم حکومت کند، نهایت امر اینست که در صورتیکه پیامبر زمامدار بوده باشد، ارتباط او با خدا هم از راه تخلق به اخلاق ا است و هم داشتن بعد گیرندگی و حی و در صورتیکه زمامدار یکی از ائمه معصومین بوده باشد، ارتباط او با خدا به جهت عصمت و تخلق به اخلاق ا است، بدون رابطه و حی. بنابر نظریه دو متفکر نامبرده، انسانها می توانند از مسیر شخصیت های الهی به دموکراسی واقعی خود برسند والا هر دو مکتب افلاطون و روسو در مسئله قانونگذار و زمامدار دچار تناقض غیر قابل حل خواهند ماند. نتیجه این مبحث اینست که حاکمیت خداوند بر انسانها مخالف دخالت خود مردم در سرنوشت «حیات معقول» خود نمی باشد، بلکه حیات معقول انسانها با تکیه بر اصول الهی قابل تفسیر و توجیه و متکی بر هدف اعلای زندگی خواهد بود.

حاکمیت خدا وحاکمیت مردم

در اول مبحث توضیح دادیم که بنابیک تشبیه تقریبی که بر مبنای تشبیه ناقص بر کامل می باشد، نسبت خدا به انسانها نسبت روح به فعالیتهایش می باشد که تقریباً از جمله معروف امیر المؤمنین علیه السلام بر می آید:

« داخلٌ فی الاشیاءِ لا بالممازجه و خارجٌ عن الاشیاء لا بالمباینه» (خداوند داخل در اشیاء است نه بطور اختلاط و امتزاج و بیرون از اشیاء است نه بطور مباینت).

بنابراین، نسبت حاکمیت خداوند به حاکمیت مردم بر مردم، همان نسبت روح است به فعالیتهای آن. بعنوان مثال: وقتی که مردم یا گروه عقلا با عقل سلیم و وجدان پاک واقعیتی را به صلاح انسانها دیدند، حکمی که بر مبنای این بیش از مردم صادر می شود، حاکمیت خداوندی بوسیله مردم برای مردم خواهد بود.

این همان حجیت مستقل عقل است که از جمله (کلّما حکم به العقل حکم به الشرع) استفاده شده است (هر چیزی که عقل به آن حکم کند شرع نیز به آن حکم می کند) و اصل تلازم عقل و شرع نامیده می شود. و از همین جهت است که مبانی قواعد فقهی در اسلام عقلی محض یا عقلانی ثابت شده است، این قواعد در حدود 140 قاعده است. این واقعیت برای همه ما روشن است که عقل و وجدان مردم به جهت محدودیت دیدگاهها و چشم اندازهای مبهم که در هدف گیری های زندگی دارند و بجهت غلبه تمایلات و هو سبازیها و خود محوریها که همواره سطوح روانی آنانرا اشغال می نماید، قدرت کارآئی خود را از دست می دهند و نمی توانند بر طبق هویت واقع گرایانه که دارند، به مدیریت زندگی انسانها بپردازند، بلکه می توان گفت: شئون فوق طبیعی «حیات معقول» بشری از قلمرو عقول و وجدانهای مردم بالاتر است. لذا بر مبنای عدل و لطف الهی پیامبرانی که رابطه مستقیم به وسیله وحی با خدا دارند، از طرف خدا برای نجات دادن انسان از محدودیتهای عقل و وجدان و آلودگی آن دو با تیرگی های خود محوری و طبیعت گرائی در میان جوامع، مبعوث می شوند وبه کمک عقل و وجدان می شتابند و برای همین است که روایات معتبر عقل را حجت درونی و پیامبر را حجت برونی معرفی مینمایند. از آنجمله:

«یا هشام ان علی حجتین: حجة ظاهرة و حجة باطنة فامّا الظاهرة فالرسل والانبیاء والائمة وامّا الباطنة فالعقول»(1).

(ای هشام، خداوند برای مردم دو حجت دارد: حجت ظاهری و حجت باطنی. حجت ظاهری رسولان و پیامبران وائمه علیهم السلام، و حجت باطنی عقول می باشد).

_____

1 ـ الاصول من الکافی ج 1 ص 16 چاپ تهران.

«العقل دلیل المؤمن»(1).

(عقل راهنمای انسان با ایمان است).

«ولا بعث ا نبیّا ولا رسولاً حتی یستکمل العقل ویکون عقله افضل من] جمیع عقول [امته»(2).

(وخداوند هیچ پیامبر و رسولی را مبعوث نکرده است مگر اینکه عقل او کامل شود و بر عقول همه افراد جامعه افراد جامعه ش برتری داشته باشد).

امیر المؤمنین علیه السلام در خطبه یکم از نهج البلاغه یکی از اهداف رسالت رسولان را به فعلیت رسانیدن و شکوفا ساختن عقول مردم معرفی کرده است: ویثیروا دنائن العقول (ونهادی های مخفی عقول مردم را برانگیزانند و به فعلیت برسانند). حال این سؤال پیش می آید که آیا دو حجت خداوندی عقل و پیامبر، می توانند مخالف و متناقض بایکدیگر بوده باشند؟ چنین چیزی امکان پذیر نیست که پیامبران بیایند و عقول انسانها رادر ردیف خودشان و به اصطلاح معمولی همکار خودشان معرفی نمایند و سپس به تناقض گوئی و پیکار بایکدیگر برخیزند!! این هماهنگی عقل وپیامبر با این مسئله تایید و تاکید می شود که یکی از منابع فقه اسلام عقل است (کتاب، سنت، اجماع، عقل)، بنابراین، احکامی که از عقل سلیم مردم درباره شئون زندگیشان صادر می شود و آن حاکم رشد یافته که این احکام را در جامعه به مرحله تطبیق و اجراء در می آورد، حکومتی است از مردم بر مردم با وسیله احکام و قوانینی که از پیشوایان فوق طبیعی و حجت باطنی انسانها کشف و صادر شده است.

---

1 ـ همان ماخذ ص 25.

2 ـ همان ماخذ ص 13.

حکومت مردم بر مردم مانند حکومت روح تصفیه شده بر صفات و فعالیتهای انسانی است

بانظر به مجموع مباحث گذشته به این نتیجه می رسیم که به جهت لزوم حاکمیت خدا بر انسانها، حکومت مردم به مردم در مکتب اسلام، عبارتست از حکومت روح و مدیریت آن بر صفات و فعالیتهای انسانی و هدف اصلی چنین حکومت عبارتست از تقویت دو بعد مادی و معنوی مردم و تقلیل دردها و تامین آسایشهای آنان در مسیر هدف اعلای زندگی که «حیات معقول» نامیده می شود. تعیین چنین حکومت بوسیله بعد مادی محض و خواسته های طبیعی خالص مردم که از سرچشمه خود محوری می جوشد، امکان پذیر نیست. حکومت در اسلام جلوه ای از حاکمیت خداوندی در روی زمین است و بهمین جهت است که چنین حکومتی با استبداد و ظلم و جور طواغیت اجتماعات بهیچو جه سازگار نمی باشد، چنانکه روح انسانی نمی تواند به صفات و فعالیتهای انسانی استبداد و ظلم و جور و طغیانگری راه بیندازد. برای توضیح این حقیقت، میگوئیم: مقصود از حکومت مردم بر مردم آن نیست که یکعده از افراد جامعه بر انرادی دیگر خط مشی زندگی را بازور و قدرت، تعیین نمایند، نیز مقصود آن نیست که جمعی از افراد جامعه تخیلات و پندارها و خواسته های بی اساس خود را بر دیگر افراد تحمیل کنند. همچنین منظور از حکومت مردم بر مردم آن نیست که هر چه به زعم خود برای مردم صلاح و شایسته دیدند، پیش کشیده و مردم را به پذیرش آن مجبور نمایند. زیرا معنای حکومت، رهبری مردم در مسیر «حیات معقول»، رو به بهترین هدفهای مادی و معنوی، با هماهنگ ساختن آنها می باشد. این «حیات معقول»، یک جریان طبیعی تحقق یافته مانند دیگر جریانات طبیعی تحقق یافته نیست، بلکه باید آن را بوجود آورد. آنچه که در جهان عینی طبیعی موجود و در جریان است، زندگی طبیعی محض است که در مجرای توالد و

تناسل در قالبهای محیطی و اجتماعی بوجود می آید و از بین می رود. برای بوجود آوردن «حیات معقول» برای اجتماع، حکومت ضرورت قطعی دارد که آن زندگی طبیعی محض را با هدف گیری های معقول توجیه نموده و بصورت «حیات معقول» در آورد، یعنی از «آنچه هست»، «آنچه باید باشد» را حاصل نماید. بنابر این، مقصود از حکومت مردم بر مردم آنست که عقول و وجدانها ی پاک مردم برای مردم حکومت کند، نه زور و قدرت مردم و نه تخیلات و پندارها و خواسته های بی اساس ونه نظریات شخصی و غیر ذلك. و گمان نمی رود متفکری پیدا شود و سر سخت ترین مدافع حکومت مردم بر مردم بوده باشد و جز این که بعنوان ملاک حکومت مطرح نمودیم، چیزی قابل توجه بگوید. آیا احتمال میدهید که یک متفکر هشیارو انسان شناس که اطلاعی از زندگی فردی و اجتماعی داشته باشد و بگوید ملاک حکومت مردم بر مردم زور و قدرت یا تخیلات و خواسته های بی اساس و نظریات شخصی حکام است؟ گمان نمی کنم حتی ماکیا ولی که بعقیده متفکرانی

فراوان بزرگترین جنایت را به حیات سیاسی انسانها نموده است، ملاک حکومت را امور مزبور بداند زیرا ممکن است او بگوید: من که برای زمامداران امور مزبوره راتجویز کرده ام، بعنوان ابزار و وسایلی برای رسیدن به هدف که ابقای زمامداری است مطرح نموده ام. بهرحال تردیدی در این نیست که مقصود از حکومت مردم بر مردم، حکومت عقول و وجدانهای پاک مردم پس از تشخیص معنای «حیات معقول» بر مردم می باشد. در نتیجه این حکومت چنانکه گفتیم مانند حکومت روح بر صفات و فعالیتهای انسانی است که جلوه ای از حاکمیت خداوندی بر مردم است.

جماعت و شوری

در منابع اسلامی پدیده جماعت و شوری بطور جدی مطرح است. این دو

روایت و مضامین شبیه به آن دو در منابع اسلامی وجود دارد:

الجماعة رحمة (جماعت رحمت است).

ویدا مع الجماعة (دست خدا با جماعت است).

این دو روایت یک واقعیت عینی را مطرح کرده اند که مردم در حال تشکل جمعی برای تحقیق و به دست آوردن یک هدف معقول می توانند از فهم و عقل ووجدان یکدیگر بهره برداری کنند و هر یک از آنان کتابی گشوده در مقابل دیدگان دیگری بوده باشد. اجتماع و تفاهم عقول انسانی حداقل نتیجه ای را که در بردارد، تصاعد حسابی محصول وبیشتر اوقات نتیجه تصاعد هندسی ببار می آورد.

افضل الناس رایاً من لا یستغنی عن رای مشیرٍ(1).

(بهترین مردم از نظر رای و نظر کسی است که از رای مشورت کننده بی نیاز نباشد).

از طرف دیگر دو آیه در قرآن مجید موضوع شور و مشورت رابیان می کند:

1 ـ ﴿فَبِمَا رَحْمَه مِّنَ اللّه لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضّوا مِنْ حَوْلِک فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِی الامْرِ فَاذَا عَزَمْتَ فَتَوَکّلْ عَلَی اللّهِ انّ اللّهَ یُحِبّ الْمُتَوَکّلِینَ﴾(2).

(به رحمت خداوندی بر آنان نرم شده ای و اگر تندخو وسخت دل بودی از پیرامون تو پراکنده می شدند، پس آنان را عفوکن و برای آنان از خدا طلب مغفرت نما و در امر با آنان مشورت کن و هنگامی که تصمیم گرفتی توکل بر خداکن، خداوند توکل کنندگان را دوست می دارد).

2 ـ ﴿وَالّذِینَ یَجْتَنِبُونَ کَبَائِرَ الاثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَاذَا مَا غَضِبُوا هُمْ یَغْفِرُونَ * وَالّذِینَ اسْتَجَابُوا

---

1 ـ غرر الحکم و درر الکلم - عبد الواحد آمدی - شرح خونساری ص 429.

2 ـ سوره آل عمران: 159.

لِرَبّهِمْ وَاقَامُوا الصّلاه وَامْرُهُمْ شُورَی بَیْنَهُمْ وَمِمّا رَزَقْنَاهُمْ یُنفِقُونَ * وَالّذِینَ اذَا اصَابَهُمُ الْبَغْی هُمْ یَنتَصِرُونَ﴾(1).

(و آنان که از گناهان بزرگ و فحشاها اجتناب می ورزند وهنگامی که غضبناک شدند، می بخشند و کسانیکه پروردگارشان را پاسخ پذیرش گفتند و نماز را برپا داشتند و امر آنان در میانشان شوری (مشورت) است و از آنچه که به آنان روزی کرده ایم، انفاق می کنند و آنان کسانی هستند که هنگامی که به آنان ستمی برسد، بیاری هم بر میخیزند).

توضیحی درباره شوری با نظر به دو آیه فوق

آیه شماره یکم برای اعضای مشورت شرطی ذکر نکرده است، لذا بعضی چنین گمان کرده اند که همه مردم با

هرگونه شرایط ذهنی می توانند شرکت نمایند. این گمان بنظر صحیح نمیرسد زیرا ما هیت مشورت عبارتست از اجتماع یکعده اشخاص بعنوان اعضای مشورت برای بیان عقاید و نظریات خود، در باره موضوعی که بدیهی نبوده و امری است نظری. اعضای مشورت می خواهند واقعیت موضوع مورد مشورت را که از نظر ابتدائی پوشیده است، روشن بسازند و بهترین راه حل ان موضوع را برای دفع ضرر یا جلب منفعت برای مردم اجتماع ارائه بدهند. مسلم است که مشورت به این معنی و هدفی که از آن منظور است، با فرض عدم توجه به شعور و درک و معلومات و تقوای اعضاء مشورت بطور قطع ناسازگار است، بنابراین، انسانی که فاقد شعور و درک و معلومات و تقوی است، چیزی ندارد که به نفع انسانها ابراز عقیده و نظر نماید. همچنین با نظر به هدف و غایت از مشورت که عبارتست از به

_____

1 ـ سوره الشوری: 37 و 38 و 39.

دست آوردن بهترین عقیده و نظر برای مصالح مردم و اجتماع، بی نیازی از شعور و درک و معلومات و تقوی، خطائی است که هیچ اداره کننده اجتماع نمی تواند مرتکب آن شود. به اضافه اینکه یکی از مخاطبین به دستور شوری خود پیامبر اکرم صلی ا علیه وآله وسلم هم است، در اینصورت چگونه جایز است که پیامبر آگاه از همه چیز و مطلع از مصالح و مفاسد زندگی مردم، عقل خود را مساوی یک فرد فاقد شعور و درک قرار بدهد و در برابر او یک رای داشته باشد؟ ! این مطالب که گفتیم، قرینه عقلی برای تفسیر آیه به وجهی است که ما متذکر شدیم، یعنی قطعا باید اعضای شوری واجد صلاحیت مشورت بوده باشند. با قطع نظر از قرینه عقلیه که بیان نمودیم، از نظر فن تفسیر واصول بیان و محاورات آیه شماره دوم مبین ومفسر آیه شماره یکم است. آیه شماره دوم اوصاف اعضای شوری را چنین توضیح می دهد:

1 ـ مرتکب گناهان بزرگ و فحشاء نباشند.

2 ـ غضب خود را فرو نشانند.

3 ـ بطور کلی کسانی باشند که به دستورات الهی پاسخ پذیرش بدهند و نماز را برپای دارند.

4 ـ و از آنچه که خدا وندبر آنان عنایت فرموه است، انفاق نمایند.

5 ـ هنگامیکه از بیگانگان تعدی و ستم بر آنان متوجه شود، به یاری هم بشتابند.

هیچ جای تردید نیست که امور مزبور هم آگاهی و علم به موضوع مشورت را شرط میداند و هم عدالت و تقوی را. از جمله روایاتی که دلالت صریح به لزوم مشورت دارد، روایتی است که مرحوم آیة ا العظمی آقا میرزا محمد حسین نائینی نقل کرده است که پیامبر اکرم صلی ا علیه وآله وسلم فرموده است:

اشیروا علی اصحابی(1).

(ای اصحاب من، بر من اشاره کنید).

معنای این جمله چنانکه در موارد استعمالات دیده می شود، همان مشورت است که دو یا عده ای از عقلا، برای درک حقیقت از درک وشعور و معلومات یکدیگر بهره برداری می کنند. در جنگ احد با اینکه نظر پیامبر اکرم صلی ا علیه وآله وسلم با چند نفر دیگر این بود که از مدینه بیرون نروند، ولی چون اکثریت آراء صحابه این بود که از مدینه خارج شوند، پیامبر اکرم صلی ا علیه وآله وسلم با اکثریت موافقت فرمود و بعداً معلوم شد که نظر پیامبر کاملا مطابق واقع بوده است. همچنین در جنگ احزاب که با اکثریت آراء صحابه در عدم پذیرش مصالحه با قریش موافقت فرمودند(2).

مرحوم نائینی اصل مشورت را به سیره (روش) معمولی پیامبر نسبت داده می گوید: «سیره مقدسه نبویه صلی ا علیه وآله وسلم در مشورت با اصحاب و اشیروا علی اصحابی فرمودن در حوادث را، کتب سیر (تواریخ زندگی پیامبر) مشروحا متضمن است»(3). در سخنان امیر المؤمنین علیه السلام در نهج البلاغه موضوع مشورت با اهمیت جدی بیان شده است.

از آنجمله:

فلاتثنوا علی بجمیل ثناء لاخراج نفسي الی ا والیکم من التقیّه فی حقوقٍ لم افرغ من ادائها وفرائض لابدّ من امضائها... فلا تکلّموني بما تکلّم به الجبابرة ولا تتحفّظوا منّي بما یتحّفظ به عند اهل

البادرة ولا تخالطوني بالمصانعة ولا تظنّوا بي استثقالاً في حقّ قيل لى ولا التماس اعظام لنفسي، فانّه من استثقل الحقّ ان يقال له او العدل ان يعرض عليه كان

---

1 ـ تنبيه الامة وتنزيه الملة - مرحزم آية ا العظمى آقا ميرزا محمد حسين نائينى ص 34.

2 ـ ماخذ مزبور ص 56.

3 ـ ماخذ مزبور ص 34.

العمل بهما اثقل عليه فلا تكفّوا عن مقاله بحقّ او مشوره بعدلٍ، فاني لست في نفسي بفوق ان اخطيء ولا آمن ذلك من فعلي الاّ ان يكفي ا ما هو املك به مني فانما انا وانتم عبيد مملوكون لرب لارب غيره يملك منّا ما لا نملك من انفسنا واخرجنا ممّا كنّا فيه الي ما صلحنا عليه فابد لنا بعد الضّلالة بالهدي واعطانا البصيره بعد العمي(1).

درست دقت فرمائيد: (مرادر مقابل وظيفه اى كه انجام داده ام سپاس خوشايند ننمائيد، آزاد ساختن شخصيت از چنگال تمايلات و روانه كردن آن بسوى خداوند و بسوى شما (كه جلوه گاه مشيت خداوندى هستيد) سپاسگذارى ندارد. من كارى جز اين نمى كنم كه به مقتضاى تكليف انسانى - الهى ام حقوق حيات فردى و اجتماعى شما را كه از بجا آوردنش فارغ نشده ام، ادا مى كنم و وظايف واجب و ضرورى را كه بايستى اجرا كنم، انجام مى دهم . گفتگويتان با من مانند گفتگو باجباران روزگار نباشد. در برابر من از تسليم و خود دارى كه در مقابل قدرتمندان پرخاشگر داريد، بپرهيزيد. باقيافه ساختگى و ظاهرى با من آميزش نكنيد. گمان مبريد هنگاميكه سخن حق به من گفته شود، براى من سنگينى خواهد كرد و يا خودم را از آن حق بالاتر قرار خواهم داد، زيرا كسى كه شنيدن سخن حق يا نشان دادن عدالت براى او سنگينى كند، عمل به حق وعدالت براى او سنگين تر خواهد بود.

در برابر من از گفتن حق و مشورت از روى عدالت خود دارى نكنيد.

اگر عنایت خدا وندی که مالک تراز من به من است، کفایتم نکند، من دارای شخصیتی فوق خطا نیستم.

قطعی است که من و شما بندگان مملوک پروردگاری هستیم که جزاو خداوندی وجود ندارد. او است مالک مطلق نفوس ما که بالاتراز مالکیت خود ما

---

1 ـ نهج البلاغه خطبه 214 ج 3 ص 226 و 227.

است. اوست که ما را از مراحل پایین حیات به مراتب عالی آن حرکت داده، گمراهی ما رابه هدایت و نابینائی ما را به بینائی مبدل ساخته است). اهمیت مشورت در عبارات فوق در چند جمله بخوبی دیده می شود:

1 ـ هنگامیکه حق به من گفته شود، بدون کمترین کبر و نخوت آنرا خواهم پذیرفت. در این جمله لزوم ابراز حق اگر چه در شکل مشورت هم نباشد، گوشزد شده است، چه رسد به لزوم پیروی از حق که به وسیله مشورت نمودار میگردد.

2 ـ در برابر من از گفتن حق خود داری نکنید.

3 ـ از مشورت با من از روی عدالت خود داری نورزید.

4 ـ من دارای شخصیتی فوق خطا نیستم. در جمله ای دیگر فرموده است:

لا ظهیر کالمشاورة(1) (هیچ پشتیبانی مانند مشورت وجود ندارد).

ودر جمله 113 از کلمات قصار فرموده است.

ولا مظاهرة اوثق من المشاورة - (وهیچ پشتیبانی و استمدادی محکم تراز مشورت نیست).

ودر جمله، 211 از کلمات قصار فرموده است:

والاستشارة عین الهدایة وقد خاطر من استغنی برایه (ومشورت عین هدایت است، قطعا به خطر افتاد کسی که استبداد و استغنا، به رای خود نمود). این تاکید های صریح که امیر المؤمنین علیه السلام در باره ضرورت مشورت نمودن فرموده است، فقط گفتار زبانی نبوده و عمل آن بزرگوار کمترین تخلفی از گفتارش نداشته است.

_____

1 ـ نهج البلاغة ج 3 ص 478.

اعتبار رای اکثریت

بعنوان نمونه همانطور که مرحوم آیة ا العظمی آقای نائینی متوجه شده است، در حساس ترین و بااهمیت ترین حادثه دوران حکومتش با اینکه یقین به خطای اکثریت داشت، عمل به رای اکثریت نموده و به حکمیت تن داد، و این رای اکثریت بر گرفتاریهای امیر المؤمنین افزود و می فرمود: من به شما گفتم: این کار حکمیت صحیح نیست و در مبارزه با معاویه حق به جانب شما است و شما نپذیر فتید. این داستان رنج آور، قانونی بودن آراء مردم را بخوبی اثبات می کند. از مجموع آیات و روایات و روش مستمری پیشوایان الهی اسلام کاملا اثبات می شود که شوری و مشورت یکی از اصول بدیهی و ضروری اسلام است که تردید در آن یا ناشی از بی اطلاعی است و یا معلول غرض ورزیهای نابکارانه. البته چنانکه در مباحث مربوط به داستان حکمیت با نظر به منابع قطعی این داستان کاملا اثبات شد که امیر المؤمنین علیه السلام حکمیت را از روی مشورت نپذیرفته است، بلکه به جهت به وجود آمدن آراء اکثریتی بوده است که در سپاهیان امیر المؤمنین علیه السلام با حیله گری هو اخواهان معاویه بروز کرد و مقاومت آنحضرت و یاران و خواص اصلی او مانند مالک اشتر مؤثر نشد و کار به متلاشی شدن سپاهیان آنحضرت منجر می گشت.

سند و دلیل اصالت مشورت

با در نظر گرفتن شرایط پنجگانه ای که در آیه 37 و 38 و 39 سوره الشوری ملاحظه نمودیم و بادر نظر

گرفتن حکم عقل صریح که هدف از مشورت رسیدن به واقعیت است و بادر نظر گرفتن جمله امیر المؤمنین علیه السلام که مشورت را عین هدایت معرفی فرموده اند، حقیقتی که در مباحث گذشته مطرح شد، مانند اصل بدیهی باید تلقی شود. و آن حقیقت اینست که عقول و وجدانهای پاک مردم حجت های

درونی مردم می باشند، چنانکه پیامبران حجت های برونی برای مردم هستند. با توجه به این حقیقت است که می گوئیم: حاکمیت مردم بر مردم فقط از دیدگاه اسلام می تواند مطابق منطق واقع بینی تلقی شود، نه از دیدگاه افراطیون شعار پرداز و تفریطیون بدبین و غوطه ور در ظلمات جهل و نکبت.

پس باید بگوئیم: سند و دلیل اصالت مشورت در مکتب اسلام هم عقل است که حجت خداوندی است و هم نقل است که از حجج بیرونی الهی صادر شده است.

بنابراین محصول یک مشورت صحیح با اجتماع شرایط پنجگانه که گفتیم، از دیدگاه اسلام، باید مورد پیروی قرار بگیرد، اینست قانون.

از طرف دیگر می دانیم که آراء مردم هر چند که پاک و مبرا از آلودگیها باشد، بالاخره از اشتباه و خطامصون نمی باشد، زیرا سالم ماندن عقول و مشاعر مردم از خصوصیتهای موضع گیری و فهم شخصی و تاثرات ثابت درونی آنچنان عمومیت ندارد که هر مجموعه ای از آرای چند نفر حتی مجموعه ای از اکثریت آرای یک جامعه مطابق واقعیت باشد که مورد هدف گیری قرار گرفته است، مگر بطور استثنائی که نمی تواند بازگو کننده یک اصل عمومی قابل پذیرش همگانی بوده باشد. این جمله را به یاد داریم که یکی از متفکرین مغرب زمین که سالیان عمرش را انسان، انسان، انسان گفته است، می گوید: «برخورداری از عقل سالم موضوعی کاملا نسبی است، افراد بسیار معدودی کاملا از عقل سلیم برخوردارند، تقریبا هر کس زوایائی دارد که در آن زوایا دارای جنون است».

این عبارت را هم در کتاب سرگذشت اندیشه ها، از آلفرد نورث وایتهد ملاحظه می فرمائید: «طبیعت بشری آنچنان گره خورده است که ارزش آن برنامه که روی کاغذ برای تنظیم اجتماع نوشته می شود، در نزد مرد حاکم، با ارزش همان کاغذ باطل شده هم مساوی نیست».

متفکری در پاسخ سؤال زیر «یکی از مشکلاتی که در برابر انسان قرار دارد اینست که بشر هرگز نمی تواند هیچ چیز را از روی اعتدال انجام دهد، ممکن است کاری را به خوبی آغاز کند، اما سپس آنرا به افراط می کشاند. آیا بنظر شما بشر سرانجام رعایت حد وسط را خواهد آموخت؟»، چنین می گوید: «من مطمئنم و امیدوارم که حد وسط را خواهد آموخت وبعقیده من نهایت لزوم رادارد و این عمل کاملا ممکن است. من این پیشگوئیهای تاریک را که در جریان آن هستیم، بعنوان یک وحی منزل تلقی نمی کنم. من امیدواری زیادی ندارم».

می توان با کمترین تتبع و بررسی، امثال عبارات فوق از همه متفکران شرقی و غربی را به طور فراوان جمع آوری کرد. بسیار خوب، با این فرض که اعتدال فکری و عقل سلیم فقط در افراد معدودی از انسانها وجود دارد، چگونه می توان مشورت و محصول آنرا بعنوان واقعیت تلقی نموده و آنرا پذیرفت؟ پاسخ این سؤال از دیدگاه اسلام بدینقرار است:

اولا: تعلیم و تربیت و ارشاد دائمی و مستمر انسانهای جامعه اسلامی، آگاهی و برخورداری از منطق واقعیات و تصفیه درونی مردم را همواره وظیفه اصلی خود می داند. انجام این وظیفه حیاتی کمک کاملا قابل توجه در آماده ساختن مردم برای درست اندیشیدن در مبانی «حیات معقول» و مصالح و مفساد آن خواهد نمود. این وظیفه حیاتی از جمله ربانی امیر المؤمنین:

کلّکم راع وکّلکم مسئول عن رعّیته (همه شما چوپانید و همه شما در باره مرد می که میتوا نند از تفکرات و دیگر خدمات شما در راه «حیات معقول» شان بهره برداری نمایند، مسئولید)، استفاده شده است.

ثانیا : اصل مشورت یک نعمت بزرگ خداوندی برای انسانها است که آنان را به خود متکی می سازد و از داشتن استعدادها و امکانات و نیروهای سازنده آگاه

می نماید و آنان را به اصل تفاهم و بوجود آوردن هماهنگی در زندگی مطلع می نماید و خداوند با این اصل مشورت اثبات می کند که این موجود شایستگی زندگی مستند به عقل و شعور را دارا می باشد. اما اینکه مشورت و آراء اکثریت بلکه اتفاق آراء مستلزم وصول به واقعیت هانیست، مسئله ایست کاملا بدیهی و غیر قابل تردید، و ضرری به اصالت و حجیت مشورت وارد نمی آورد، زیرا آن خداوند یکه وصول به

واقعیتها را از انسانها خواسته است، قانونی برای این وصول نیز تعیین کرده است. این قانون چنین است که انسانها در مسیر «حیات معقول»، اولا وبالذات باید با واقعیات تماس بگیرند. یعنی وقتی که می توانند پرده را کنار زده و بطور مستقیم از نور خورشید استفاده کنند، به یک چراغ ضعیف قناعت نورزند و خود را فریب ندهند و در آن هنگام که دستشان به نور خورشید نمی رسد، حیات خود را در ظلمات مختل نسازند، بلکه هر چه بتوانند وسایل روشنائی ثانوی بدست بیاورند و خود را از ظلمات نجات بدهند. مشورت آن چراغ روشنگر است که می تواند در صورت عدم امکان ارتباط با خود واقعیات، آدمیان را از تاریکیها رهائی ببخشد و همین مقدار رهائی از تاریکی و وصول به واقعیت، مورد پذیرش خالق زندگی و مرگ است که می گوید: ﴿...وَامْرُهُمْ شُورَی بَیْنَهُمْ...﴾.

این یک بعد مشورت است که معمولا موارد بهره برداری مشورت را نشان می دهد. بعد دیگر مشورت اینست که انسانها با یک محصول عالی عقلانی و وجدانی درباره زندگی خودشان نظر میدهند. و چون آگاهی و وثوق یا عدالت در اعضای مشورت شرط است، اگر محصول مشورت مخالف واقع هم بوده باشد، ضرری بر ارزش اصیل مشورت وارد نمی آورد. زیرا این خلاف واقع مستند به جهالت و فسق و پلیدی اعضای شوری نیست، بلکه معلول یک ناتوانی غیر اختیاری است که مورد مسئولیت نمی باشد. اکنون می توانیم اساسی ترین مسئله مشورت را از دیگاه اسلام

مطرح نمائیم:

مزضوع مشورت در اسلام چیست؟

از مباحث گذشته روشن شد که مشورت عبارتست از اجتماع عده ای از مردم آگاه و مطلع از موضوع و کاملا مورد وثوق برای به دست آوردن حقیقت درباره آن موضوع که برای مشورت مطرح گشته است. البته روشن است که اگر امر دائر باشد میان اینکه عضو مشورت با داشتن آگاهی و اطلاع کامل از موضوع دارای عدالت باشد، یا وثوق، البته صفت عدالت مقدم است، زیرا با وصف عدالت اطمینان به واقعیتی که به وسیله شخصی عادل ابراز می گردد، بیشتر و عالیتر می باشد. اما موضوع مشورت، یعنی اموری که در اسلام قابل بر نهادن برای مشورت و استخراج آراء است، همه موضوعات و شئون حیاتی انسانها و زمینه صدور احکام مستند به عناوین ثانوی است. برای توضیح این مسئله می گوئیم: همه امور نظری در حیات فردی و اجتماعی مسلمین بر دو نوع تقسیم میگردند: نوع یکم - حکم. نوع دوم - موضوع.

نوع یکم - حکم است که شامل احکام اولیه و ثانویه می باشد.

احکام اولیه: شامل همه تکالیف و وظایف اسلامی است که با کوشش و اجتهاد فقهاء از منابع اربعه (کتاب و سنت واجماع و عقل)، استخراج و استنباط شده و در اختیار مسلمانان گذاشته می شود. اما احکام اولیه مربوط به همه افعال و اعمال مکلفین است که چون به هیچ وجه قابل تغییر و دگرگونی نمی باشند، لذا به هیچ وجه برای مشورت واظهار نظر مطرح نمی شوند، مانند واجبات و محرمات و مستحبات و مکروهات و مباحات که احکام پنجگانه نامیده میشوند و هیچ یک از اعمال مکلفین خارج از این احکام نیست. مانند نماز و روزه و حج و زکات و خمس و جهاد و دفاع

واحکام اولیه مربوط به آئین دادرسی و شهادت و غیر ذلک و تعریف کلی این نوع احکام عبارت است از حکمی که بوسیله قرآن و سنت پیامبر اکرم و اجماع باشرایطی که دارد و عقل برای مصالح و مفاسد فطرت و طبیعت مادی و روحی بشر وضع شده است و بهیچ وجه قابل دگرگونی و تغییر نمیباشند، اگر چه با نظر به موقعیت های گوناگون مکلفین متنوع میباشند، مانند مسافر و حاضر و مضطر ومجبور و وضع عادی و غیر عادی و غیر ذلك.

یک مطلب بسیار مهم در باره این احکام وجود دارد که باید کاملا مراعات شود، اینست که بانظر به ارتباطات شدید شون اجتماعی مسلمین بایکدیگر و با جوامع بیگانه، اختلاف در فتوی و احکام که به جهت نظری بودن منابع فتوی یک امر طبیعی است، نباید موجب اختلال زندگی اجتماعی مسلمین بوده باشد. بدین جهت است که فتاوی و احکام مربوط به حیات اجتماعی حتما باید با شورای فقاهتی و رهبری صادر شده و در اختیار جامعه گذاشته شود و در غیر اینصورت ضررهای قابل توجه جامعه را مختل خواهد کرد.

احکام ثانویه: عبارتند از احکامی که فقهای جامع الشرایط با نظر به خصوصیات و شرایط و موقعیت های مقتضی فردی یا اجتماعی صادر می نمایند، مانند حکم تحریم استفاده از تنباکو که مرحوم آیة ا العظمی آقا میرزا محمد حسن شیرازی رحمة ا علیه صادر فرمودند.

تفاوت میان احکام اولیه و احکام ثانویه در این است که:

1 ـ احکام اولیه به طور مستقیم مستند به دلایل چهارگانه (کتاب و سنت واجماع و عقل) است که پس از

اصول و عقاید ضروری متن دین اسلام را به طور ثابت تشکیل می دهند. در صورتیکه احکام ثانویه بطور مستقیم مستند به دلایل چهارگانه نبوده و معلول استنباط فقیه جامع الشرایط با نظر به مصالح و مفاسد عارضی برای فرد

واجتماع می باشد.

البته معنای اینکه احکام ثانویه معلول استنباط فقیه جامع الشرایط است، آن نیست که احکام ثانویه ارتباطی به دلایل چهارگانه ندارند، بلکه مقصود اینست که با نظر به اصول و قواعد کلی مستفاد از آن دلایل برای حفظ کیان مکلف و جامعه اسلامی، علل و انگیزه هائی موجب می شود که فقیه جامع الشرایط با ولا یتی که دارد یا با مشورت فقهای دیگر حکمی را برای صلاح یا براند اختن فساد صادر نماید.

2 ـ نکته مهمی که در این نوع از احکام باید مراعات شود، اینست که احکام ثانویه در زمینه مباحات اولیه صادر می شود، مانند استفاده از تنباکو که ذاتاً و بدون عارضه از مباحات است و مرحوم آیة ا العظمی آقا میرزا محمد حسن شیرازی آن را تحریم نموده بود. در صورتیکه احکام اولیه با هیچ علت و انگیزه ای تغییر نمی پذیرد.

3 ـ احکام اولیه ای که بجهت اضطرار و یا اکراه و اجبار دگوگون می شوند، مثلا به جهت نا امن بودن راه ها، فقیه حکم به عدم جواز حج صادر می کند، این حکم ثانوی نیست، بلکه اضرار موجب منتفی شدن وجوب حج یا حرمت آن می گردد، زیرا قدرت واختیار و علم، شرایط اصلی تکلیف می باشند.

4 ـ بمجرد منتفی شدن علل و انگیزه های احکام ثانوی، و احکام اضطراری آن احکام منتفی شده و موضوع محکوم به احکام اولیه خود می باشد.

در مقدمات صدور احکام ثانویه، فقیه جامع الشرایط در مواردیکه احتیاج به اطلاعات و آگاهی های موضوعی دارد، حتما برای بدست آوردن علم به موضوع باید به مشورت بپردازد، و بدون مشورت اگر بخطا بیفتد، معذور نخواهد بود.

نوع دوم - موضوع - هر پدیده و رابطه ای که در انسان و جهان وجود دارد، با رابطه با انسان می

تواند موضوع حکمی قرار بگیرد. مثلا زراعت یک پدیده ایست که با

نظر به احتیاج انسان بمواد معیشت، موضوعی است که محکوم به یکی از احکام میگردد، مانند حکم وجوب، موقعیکه معاش انسانی نیازمند به آن باشد. ازدواج موضوعی است که بانظر به احتیاج و مراتب نیاز انسانها به آن محکوم به احکامی است، مانند وجوب و استحباب. محصولات صنعت نیزبدان جهت که بازندگی انسان از نظر احتیاجات در ارتباط است، موضوعی برای احکام قرار می گیرد. ارتباطات جنگی یا صلحی میان اقوام مسلمین و میان مسلمین و بیگانگان موضوعاتی هستند که با اختلاف موقعیتها محکوم به احکام مختلف می باشند. همه امور مربوط به چگونگی تولید و توزیع و برخور داری از منابع زمینی و تعلیم و تربیت و تعلیم و پذیرش تربیت... همه و همه اینها موضوعاتی هستند که با نظر به موقعیتهای فردی واجتماعی محکوم به احکام مختلف می باشند. تشخیص و تحقیق در ماهیت موضوعات و ارتباطاتی که موضوعات با انسانها پیدا می کنند، به طور کلی در اختیار خود مردم آگاه و موثق می باشد، و لذا مشورت در تحقیق و تشخیص موضوعات و ارتباطات آنها باشئون انسانی یک قانون اصیل است که بهترین راه برای به دست آوردن واقعیات در امور نظری می باشد.

فقه پیشرو و فقیه پیرو

بنابر این ملاحظات، فقه و حقوق اسلامی در تقسیم بندی معروف و رسمی:

1 ـ پیشرو

2 ـ پیرو، قرار نگرفته بلکه دارای هر دو جنبه پیشرو وپیرو می باشد. جنبه پیشروی فقه و حقوق اسلامی در احکام اولیه است که تعریف آنرادر گذشته بیان کردیم. اسلام در آن احکام چون مستند به وحی الهی و بازگو کننده مصالح و مفاسد فطرت و طبیعت مادی و روحی انسانها است، پیشرو محض است و هیچ فردو جمعی حق تغییر دادن آنها راندارد. جنبه پیروی فقه و حقوق اسلامی در موضوعات و

زمینه احکام ثانویه است که تحقیق و تشخیص آنها بعهده خود مردم است، آن مردمی که از آگاهی کامل و

عدالت یا وثوق بر خوردار بوده باشند. ومعنای «حکومت مردم بر مردم» باین معنی در اسلام جریان دارد، زیرا چنانکه ملاحظه شد، انتخاب شئون حیات و کیفیت آنها، در زمینه همه موضوعات زندگی ما دامیکه به نهی صریح برخورد نکند، در اختیار خود مردم است و چون اسلام این اختیار در انتخاب را پذیرفته و شوری و جماعت را (ید ا مع الجماعة) اصل قرارداده است، بنابراین حکومت مردم بر مردم را در یک معنای عالی پذیرفته است.

وانه لابدّ للناس من امیر بر او فاجر یعمل في امرته المؤمن ویستمتع فیها الکافر، ویبلغ ا فیه الاجل ویجمع به الفیي ویقاتل به العدو وتامن به السبل ویؤخذ به للضعیف من القوي حتی یستریح برّ و یستراح من فاجر (وجود حاکم و زمامدار برای مردم ضروریست چه حاکم نیکو کار و چه حاکم بدکار که اگر زمامدار بدکار و منحرف باشد، شخص با ایمان در زمامداری او عمل صالح خود را انجام می دهد و شخص کافر برای دنیایش برخوردار می گردد، تا روزگار زندگی مؤمن وکافر (یاروزگار زمامداری بدکار و منحرف) سپری شود و خداوند بوسیله زمامدار منحرف غنائم را جمع و بوسیله او جهاد با دشمن را براه می اندازد و راهها بوسیله او حق ضعیف از قوی گرفته می شود، تا نیکو کار راحت شود و مردم از شرتبهکار در امن باشند).

زمامداری و حکومت جبری - طبیعی، و زمامداری و حکومت انسانی - الهی برای شناخت این دو نوع حکومت جبری - طبیعی و حکومت انسانی - الهی رجوع بدرون آدمی و مدیریتی که در آنجا بوجود میآید، بسیار مناسب است. هیچ تردیدی نیست در اینکه هر فردی از انسان بانظر بموجودین مادی و روانی که دارد،

از اجزاء و عضلات و نیروها و استعدادهای روانی گوناگونی متشکل است که بانظر به جاندار بودن او یک مدیریت ناشی از متن حیات که «صیانت ذات» و «خودگرانی» نامیده می شود، در درون او مشغول فعالیت است که بر مبنای دو عنصر اساسی «جلب نفع» و«دفع ضرر» دست به کار می شود. این مدیریت ناشی از همان جبر طبیعی است که عامل ادامه حیات بطوریکه می خواهد، در عرصه طبیعت می باشد. این مدیریت در همه جانداران با اختلاف طبایعی که دارند، وجود دارد، ولی در نوع انسانی بدان جهت که دارای استعدادهای متنوع و نیروهای گوناگون است، همین مدیریت جبری طبیعی برای اداره همه موجودیت او با آن استعدادها و نیروها گسترده تر و عمیق ترو ظریف تر وپیچیده تر می باشد. ولی از آن نظر که این مدیریت ناشی از جبر طبیعی موجودیت انسانی است بادیگر جانداران تفاوتی ندارد.

نوع انسانی در این مدیریت جبری کاری با مفاهیم ارزشی و آرمان های عالی انسانی ندارد، چنانکه در مباحث «تعهد – تعین دوم» مشروحا مطرح نمودیم. اگرهم به انواعی از ارزشها و اصول انسانی فوق جبر طبیعی معتقد و پای بند بوده باشد، بجهت احساس لذت و درک مطلوبیت در خود آنها است، چنانکه در جمله سرور شهیدان راه حق و حقیقت امام حسین علیه السلام دیده ایم که خطاب به آن درندگان خونخوار آدم نمادر دشت کربلا در روز عاشورا فرمودند:

ان لم یکن لکم دین وکنتم لا تخافون المعاد فکونوا احراراً فی دنیاکم.

(اگر شما از داشتن دین الهی بی بهره و بیمی از معاد ندارید، اقلا مردم آزاده در زندگی دنیوی خود باشید).

یعنی عمل بیک عده اصول و قواعدی را که انسانها در ما فوق جبر طبیعی محض پذیرفته اند، فراموش نکنید. شما نژاد عرب هم در برابر دیگر اقوام و ملل دنیا برای خود، مردانگی هائی دارید، اصول آن مردانگی را در این جنگ مراعات نمائید.

مدیریت انسان

اگر چه مدیریت در این زمینه از جهت موجودیت انسانی که مقداری اصول و قوانین فوق جبر طبیعی را (که اصول عمومی اخلاق نیز نامیده می شوند) دارا بوده و بالاتر و با ارزش تر از مدیریت جبر طبیعی محض حیوانی می باشد، ولی از نظر ارزشهای تکاملی انسانی پایین تر از مدیریت انسانی - الهی است که در حد اعلای مدیریت قرار دارد. بنابراین مدیریت و حاکمیت درونی انسانی بر سه نوع عمده تقسیم میگردد:

1ـ مدیریت جبری طبیعی محض که در همه جانداران موجود است. با این تفاوت که چنانکه اشاره کردیم: مدیریت درونی انسان به جهت کثرت و تنوع استعدادها و نیروهائی که دارد، گسترده تر و عمیق تر و ظریف تر و پیچیده تر از دیگر جانداران می باشد. بعنوان مثال: آدمی در مدیریت جبری طبیعی خود می تواند قدم به ما فوق کهکشانها بگذارد، ولی یک جاندار ضعیف مانند مورچه فقط آشیانه و چند متر دورتر از آن را می شناسد و فاصله بیش از دو متر را نمی تواند طی کند. با اینحال قدم گذاشتن به ما فوق کهکشانها در صورتیکه فقط بانگیزه اشباع خود طبیعی در گسترش بر پهنه طبیعت باشد، هیچ تفاوتی

با حرکت مورچه در دو متری لانه محقرش ندارد، زیرا هر دو حرکت ناشی از جبر طبیعی محض است.

2ـ مدیریت جبری مخلوط با مقداری از اصول فوق جبر طبیعی بنام اصول آرمانی، اخلاقی، انسانی. مسلم است که این مدیریت با عظمت تر و نزدیکتر به منطقه ارزشهای عالی انسانی از مدیریت جبری طبیعی محض است، ولی پاسخگوی همه ابعاد و استعدادهای فطری انسانی نیست.

3 ـ مدیریت انسانی - الهی. این مدیریت عالی ترین و با ارزش ترین مدیریتی است که انسانها می توانند در موجودیت طبیعی و روانی خود داشته باشند. انگیزه و هدف

اصلی انسان در این مدیریت، تحقق بخشیدن به همه استعدادهای فطری و ذاتی خویش است که با قطع نظر از وابستگی آنها به کمال برین، به فعلیت و باروری نهائی نمی رسند. انسان تنها با این مدیریت است که بحد نصاب شناخت و حرکت نائل می گردد. او با این مدیریت است که با جهان هستی مانند یک آشیانه پرورنده استعدادها آشنا می شود یکی از اساسی ترین کارها که این مدیریت انجام می دهد، درک و پذیرش احترام ذات و محبت بر انسانها است که آن دو را از احساسات ابتدائی و خام بالاتر برده و به درجه عالی معقول می رساند. وبالجمله این مدیریت است که آدمی را در مسیر «حیات معقول» موصوف به نمونه ای از صفات کمال برین یعنی خداوند یکتا می نماید.

تطبیق مدیریت های سه گانه بر حکومت و زمامداری در اجتماعات

تطبیق اقسام مدیریتهای سه گانه بر مدیریت ها و حکومت ها و زمامداریهای اجتماعی بقدری آسان و منطقی است که احتیاج به گفتگوی زیاد و غوطه ورشدن در اصطلاحات پرپیچ وخم و بی سروته ندارد. توضیح اینکه مدیریت و حکومت بر اجتماع، گاهی از نوع جبر طبیعی محض است که مردم از ترس متلاشی شدن در برابر نیروهای طبیعی و عوامل مزاحم همنوعان خود، مجبور می شوند که قدرت بزرگی را در یک یا چند شخص، یا چند نهاد متمرکز نمایند تا در متلاشی شدن و از هم پاشیدن زندگی در امان باشند و برای تنظیم حیات اجتماعی خود با ارتباطات گوناگونانی که افراد و گروههای اجتماع بایکدیگر دارند، قوانین و مقرراتی را وضع نمایند و با استناد به آن قوانین و مقررات و با ضمانت اجرائی قدرت متمرکز، به حیات خود ادامه بدهند. این همان جبر طبیعی محض زندگی اجتماعی است که آنانراوادار به پذیرفتن مدیریت قدرتمند می نماید.

آیا هیچ تفاوتی میان این مدیریت و حکومت جبر طبیعی محض در اجتماع ومدیریت و حکومت درونی یک فرد برای حفظ موجودیت خویش از متلاشی شدن و محو و نابود گشتن تصور می شود؟ ! نه، هرگز. گاهی دیگر، مدیریت و حکومت بر اجتماع مخلوطی از جبر طبیعی، محض حیات اجتماعی و مقداری فرهنگ اخلاقی وآرمانی است که همواره و در همه جوامع بشری با اختلافات کم وبیش دیده می شود، عین همین مدیریت و حکومت در باره فردنیز وجود دارد. یعنی یک فرد می تواند در درون خود مدیریتی به وجود بیاورد که مخلوطی از جبر طبیعی محض زندگی و مقداری از اصول آرمانی و اخلاقی بوده باشد. جملات امیر المؤمنین علیه السلام درباره تعمیم حکومت بر حکومت های نیکو کار و منحرف شامل این دو نوع مدیریت و حکومت است، نه مدیریت و حکومت اعلای انسانی که پیامبران و اوصیا، واولیاء ا و حکمای راستین آنرا تبلیغ نموده اند. اینست آنچه که هدف اعلای امیر المؤمنین علیه السلام درحکومت بوده است. ولی هنگامیکه مردم از چنین حکومتی محروم باشند، یا تبهکاریهای خودشان موجب منتفی شدن چنین حکومتی از جامعه بوده باشد، نوبت به مدیریت و حکومت دو نوع اول و دوم می رسد (حکومت جبر طبیعی محض یا حکومت مخلوط از جبر طبیعی و اصول آرمانی و اخلاقی)، که البته نوع دوم شایسته تر و مقدم بر نوع اول است. البته پر واضح است که عامل حکومت جبر طبیعی محض همان طور که امیر المؤمنین علیه السلام بیان فرموده اند امکان پذیر سا ختن حیات مردم در جامعه می باشد و اما اگر انحراف مدیریت و حکومت به حدی باشد که حتی مخل حیات مردم باشد مانند تعدی و ستمگری و تجاوز، در این صورت همان قانون جبر طبیعی زندگی، حکومت جائر را دیر یازود ریشه کن خواهد کرد. چنانکه در این روایت یا جمله بسیار حکیمانه آمده است که:

الملك یدوم مع الکفر ولا یدوم مع الظلّم (حکومت با کفر ممکن است باقی بماند، ولی حکومت با ظلم بقائی ندارد).

زیرا با صطلاح معروف: «حکومت با ظلم نقض غرض است». و اما تکلیف انسانهای کمال جو و متقی در حکومت های منحرف همانست که امیر المؤمنین فرموده است: آنان باید از حداکثر امکانات خود در بجا آوردن اعمال صالحه بهره برداری نمایند و تحمل ناگواریها و تلخی های حکومتهای منحرف برای آنان موجب نیل به مقامات عالیه در پیشگاه خدا می گردد.