



سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

صاحب امتیاز و مدیر مسئول: احمد رهدار

سر دبیر: ذبیح الله نعیمیان

دبیر سیاستگذاری: عباسعلی مشکانی سبزواری

مدیر داخلی: محمد رضا پیری

هیئت تحریریه:

ابوالقاسم علیدوست (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم، استاد تمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

احمد رهدار (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم، استادیار دانشگاه باقرالعلوم^(ع))

حسینعلی سعدی (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه تهران، دانشیار دانشگاه امام صادق^(ع))

رضا اسلامی (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم، دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی)

سید احسان رفیعی علوی (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم، استادیار دانشگاه باقرالعلوم^(ع))

سید سجاد ایزدهی (مدرس خارج فقه سیاسی حوزه علمیه قم، دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

سید صمصام‌الدین قوامی (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم)

عبدالامیر خطاط (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه اصفهان)

عبدالحمید واسطی (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد، استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)

مجتبی الهی خراسانی (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه مشهد)

مجتبی عبدخدایی (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم، استادیار دانشگاه علامه طباطبایی)

محمد حاج ابوالقاسم (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم)

محمد حسین ملک زاده (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم)

محمد عشایری منفرد (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم، استادیار جامعه المصطفی العالمیه)

مصطفی جعفرپیشه فرد (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم، استادیار جامعه المصطفی العالمیه)

نجف لکزایی (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم، استاد تمام دانشگاه باقرالعلوم^(ع))

نشانی دفتر فصلنامه

قم، پردیسان، خیابان سبلان، کوچه ۴، پلاک ۲۴، موسسه مطالعات و تحقیقات اسلامی فتوح اندیشه

رایانامه: feqhedolat@gmail.ir ای‌تا: [@feqhedolat](mailto:feqhedolat)

تلفن امور مشترکین: ۰۲۵۳۲۸۰۶۳۸۶ ارتباط با دبیر اجرایی: ۰۹۱۵۸۵۵۹۷۸۶

قیمت تک شماره: ۱۵۰،۰۰۰ ریال چاپخانه: بوستان کتاب، قم



سال اول / شماره دوم
پاییزه ۱۳۹۹

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی و انسجام محتوایی برخوردار بوده، مستند و مستدل، و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی و یا عربی نگارش یافته باشد.
۲. مقالات ارسالی باید براساس شیوه‌نامه حاضر، و به صورت تایپ شده با لوتوس ۱۳ در محیط ورود از طریق رایانامه: feqhedolat@chmail.ir و یا از طریق ایتا [@feqhedolat](http://feqhedolat) به دفتر دوفصلنامه ارسال گردد.
۳. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام، نام خانوادگی، مرتبه علمی/ تحصیلات، نشانی کامل پستی و نیز رایانامه به همراه شماره تماس، همراه مقاله ارسال گردد.

ب) نحوه تنظیم مقالات

۱. چکیده: حداکثر ۱۵۰ - ۱۷۰ کلمه، که باید به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و یافته‌های مهم پژوهش باشد.
۲. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی، که ایفا کننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. مقدمه: شامل تعریف مسئله، پیشینه پژوهش، ضرورت و اهمیت پژوهش، جنبه نوآوری، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی.
۴. رعایت یکی از شرایط ذیل در مقالات ارسالی لازم است:

الف) ارائه نظریه و یافته علمی جدید؛

ب) ارائه تقریر و تبیین جدید یک نظریه؛

ج) ارائه استدلال جدید برای یک نظریه؛

د) ارائه نقد جامع و علمی یک نظریه.

۵. نتیجه‌گیری: بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد و پاسخ اجمالی به سؤالات اصلی و فرعی مقاله داده می‌شود.

۶. ارجاعات: باید به صورت درون متنی بیاید:

نام نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه، به عنوان نمونه: (ره‌دار، ۱۳۷۰، ۱: ۵۰).

۷. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق براساس شیوه ذیل آورده می‌شود:

- کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، مترجم/ محقق، محل نشر، ناشر.

- مجله: نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، نام مقاله، نام نشریه، شماره نشریه.



سال اول / شماره دوم
پاییزه زمستان ۱۳۹۱

فهرست مقالات

سر مقاله: فقه کارگزار در دولت اسلامی

احمد بهدار (مدیر مسئول) / ۱۱-۵

طرحی نو، در تعیین حاکم و مؤولان دیگر (آدمی بر نظیر عدل مرتین علامه مصلح زیر حراسه)

علامه محمد تقی مصلح نژدی (ره) / ۱۳-۲۹

قاعده فقهی برگزینش اصلح

سید مصصام الدین قوامی / ۳۱-۵۳

امکان نسبی فقهی تصدی کرمی بانوان در مناصب مشوب به ولایت

ابوالقاسم علی دوست / ۵۵-۷۴

در آدمی برگزینش سیاسی در فقه دولت (با تاکید بر روایات کتاب القضاء و مسائل الشیخ)

عباسعلی شگانی سنزوری - محمد جوادی نوری / ۷۵-۱۰۲

واکلاوی ضرورت قضاوت در سفیر دولت اسلامی

محمد صادق ایم - احمد بهدار / ۱۰۵-۱۲۷

بررسی فقهی و وجوب انتخاب و اعطاء منصب سیاسی به کارگزار عادل

محمد قاسمی / ۱۲۹-۱۴۶

چکیده عربی مقالات

محمد باقر اسدی / ۱۴۷-۱۵۱

سرمقاله

فقه کارگزار در دولت اسلامی

احمد رهدار

عضو هیأت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع)

۱. هر نظام حقوقی از سه بخش اساسی تشکیل شده است: نخست، «نصوص» پایه‌ای که تطورات نظام حقوقی از طریق ارجاع بدان اعتبارسنجی می‌شود؛ دوم، «مفسری» که نصوص پایه توسط وی فهم و اجرا می‌شود و سوم، «کارگزاری» که فهم از نص را امتداد عینی داده و تحقق می‌بخشد. فقدان یا ضعف هر یک از سه بخش مذکور، اعتبار نظام حقوقی را به چالش می‌کشاند. نظام‌های حقوقی اعتبار نصوص خود را از طریق «عقلانیت جمعی» برآمده از مجموعه باورها به‌ویژه باورهای دینی و متافیزیکی، اعتبار فهم نصوص را از طریق «دانش تفسیر متن» و نهایتاً اعتبار کارگزار را از طریق «اجرای کارآمد» نصوص تأمین می‌کنند. به‌عنوان مثال؛ در نظام حقوقی اسلام، نصوص از طریق انتساب به شارع مقدس و فهم نصوص از طریق روش‌مند کردن دانش فقه - که مشتمل بر قواعد و احکام تفسیر متن است - «حجیت» می‌یابند. هم‌چنان که کارگزار در مقام نظر، از طریق «میزان تعبدش به فقه» و در مقام عمل، از طریق «میزان تناسب فعلش با اهداف نصوص» سنجیده می‌شود. واضح است که «کارآمدی» نظام حقوقی تابعی از میزان اعتبار سه بخش اساسی آن می‌باشد. کارآمدی مفهومی تشکیکی است که نازل‌ترین مرتبه آن ناظر به وضعیتی است که شاخصه‌های اعتبار در بخش‌های سه‌گانه نظام حقوقی چنان پایین هستند که اگر پایین‌تر روند، اعتبار کل نظام حقوقی از بین می‌رود. هم‌چنان که بالاترین مرتبه آن نیز ناظر به وضعیتی است که شاخصه‌های اعتبار در بخش‌های مذکور چنان بالا است که اگر بالاتر روند، نظام حقوقی جز با قلب ماهیت یافتن نمی‌تواند آن‌ها را تحمل نماید.

۲. نظام‌های حقوقی به هر میزان که از ویژگی «تمرکز و انسجام» بهره‌مند باشند، از ثبات و کارآمدی بیشتری برخوردار خواهند بود. از همین روی، نظام‌های حقوقی غیرتوحیدی که قواعد و نصوص پایه خود را از طریق عقلانیت جمعی در فرایند تاریخی تأمین می‌کنند، در مقایسه با نظام‌های حقوقی توحیدی که نصوص پایه آن‌ها جعل شخص واحد (شارع مقدس) می‌باشد از ثبات و کارآمدی کمتری برخوردار هستند و همواره نیازمند تغییر و هماهنگ شدن با زمانه می‌باشند. با این همه، حتی توسعه نظام‌های حقوقی غیرتوحیدی نیز **دینامیکی** (تحول از درون) و نه مکانیکی (تحول از بیرون) بوده است؛ بدین معنی که نظام‌های حقوقی نه فقط پایه‌های اساسی خود را خودشان طراحی کرده و سامان داده‌اند؛ بلکه اجزا و نتایج آن‌ها را نیز از طریق ایجاد نسبت‌ها و کنش‌های درون‌پارادایمی به دست می‌آورند تا این‌که از مجموعه‌ای بیرونی وام گیرند. بر این اساس، یک نظام حقوقی تا آن‌جایی در شئون کارگزار خود دخالت می‌ورزد که حداکثر تناسب میان آن و دیگر پایه‌هایش را تأمین نماید. به‌عنوان مثال؛ فقه اسلامی (به‌مثابه دانش پایه نظام حقوقی اسلام) کارگزار خود را نه از زمانی که کنش‌های وی بار حقوقی پیدا می‌کنند (زمان تکلیف)، بلکه از نخستین زمانی که زمینه‌های شخصیت وی پی‌ریزی می‌گردد (یعنی از زمان مقدمات شکل‌گیری نطفه) مورد تربیت قرار می‌دهد. از همین رو است که فقه کارگزار در دولت اسلامی به شدت با فقه‌الاسره و فقه‌التربیه پیوند می‌خورد به گونه‌ای که بدون آن دو ناقص و حتی غلط می‌باشد.

۳. از آن‌جا که نخستین تجربیات اجتماعی در خانواده - به‌مثابه سلولی‌ترین نهاد جامعه - صورت می‌گیرد، نقش آن در تربیت کارگزاران دولت اسلامی بسیار ویژه می‌باشد. هرچند «فقه‌الاسره» مشتمل بر احکامی است که رعایت آن‌ها زیرساخت تربیتی افراد را در سطح مطلوبی شکل می‌دهد، اما از آن‌جا که فقه‌الاسره موجود از مبانی، موضوع‌شناسی و روش فقه فردی ارتزاق می‌نماید، حدود تربیتی آن نیز متناسب با نیازهای فرد تعریف شده است. این در حالی است که اقتضای کنشگری در دولت اسلامی به عنوان یک کارگزار حقوقی، تربیتی متفاوت از تربیت فردی محض می‌باشد. از این روی، هرچند فقه کارگزار دولت اسلامی مبتنی بر فقه‌الاسره و فقه‌التربیه می‌باشد، اما مادام که فقه‌های مذکور، فقه‌های فردی بوده و مستظهر به مبانی فقه حکومتی نباشند، منطقاً نمی‌توان به تربیت کارگزاران موفق و کارآمد براساس آن‌ها امیدوار بود. بر پایه فقه حکومتی، خانواده نقطه کانونی دایره‌ای خواهد بود که همه دیگر نهادهای اجتماعی در درون آن قرار داشته

و با خانواده مرتبط هستند. از این منظر، خانواده نه یک نهاد در عرض دیگر نهادهای اجتماعی، بلکه بذر بنیادین همه آن‌ها می‌باشد. از این‌روی، برخلاف آنچه برخی از نویسندگان فقه‌الاسره از مقاصد خانواده بیان کرده‌اند، نظام حساسیت و ارزیابی آن نه فقط با توجه به مقاصد درونی خانواده، بلکه معطوف به مقاصد جامعه و حکومت اسلامی تعریف و تنظیم می‌گردد. در این صورت، واضح است که فرد بزرگ شده در خانواده از آغاز با توجه به نقش‌های حقوقی‌اش در جامعه و حکومت تربیت می‌شود.

۴. انسان‌ها به‌رغم اراده و اختیاری که دارند، عموماً **فرزند زمانه** خود می‌باشند. این بدین معنی است که در حالی که می‌توانند بر جامعه خود تأثیر بگذارند، هم‌چنان می‌توانند از آن تأثیر پذیرند. بر این اساس، مکاتب تربیتی برای نیل به اهداف و مقاصدشان دو اقدام توأمان انجام می‌دهند: نخست، به تربیت انسان‌هایی همت می‌گمارند که بیش از آن‌که از جامعه خود متأثر شوند بر آن تأثیر می‌گذارند و دوم، جامعه‌ای می‌سازند که حیث تأثیرگذاری آن بر انسان‌ها مثبت باشد تا منفی. به عبارت دیگر، مکاتب تربیتی، **دیالکتیک سازنده و مثبتی میان فرد و جامعه** ایجاد می‌کنند. در مکتب تربیتی اسلام، کنش‌های انسانی توسط دو علم فقه و اخلاق - البته بر پایه مبانی الهیاتی - تجویز می‌شوند. از سوی دیگر، بسیاری از احکام فقهی و اخلاقی جز در بستر حکومت امکان تحقق نداشته و از این‌رو می‌توان گفت که حکومت اسلامی بیش‌ترین سهم در ساختن جامعه سازنده را ایفا می‌کند و به همین علت، فقه و اخلاق اجتماعی به هر میزان که کنش‌های معطوف به حکومت را تجویز نمایند به همان میزان از قدرت سازندگی بیشتری برخوردار خواهند بود. تاریخ فقه ما گواه سیری تکاملی از سطح فردی به سطح اجتماعی و از سطح اجتماعی به سطح حکومتی را دارد. واضح است که فقه در سطح پیشرفته و کمالی خود، رویکردی حکومتی داشته و از آغاز، از پایگاه حکومت به تنظیم کنش‌های انسانی در سطوح سه‌گانه می‌پردازد. به عبارت دیگر، حکومت که در مراحل آغازین فقه، «افق» فقه و اخلاق اسلامی بوده، از یک مرحله به بعد، خود «موقف» آن می‌گردد.

۵. در میان انسان‌های جامعه اسلامی تنها برخی از آن‌ها مستقیماً مأموریت اداره حکومت را برعهده می‌گیرند. در اندیشه اسلامی، بهترین نوع حکومت، الگویی است که در آن کارگزاران حکومت نسبت به دایره مأموریت خود، فقیه باشند. در این صورت، شکاف میان فقه و ساحت عمل - که در اکثر تاریخ اسلام توسط کارگزاران غیرفقیه پر می‌شده - به حداقل مراتب خود

می‌رسد. کارگزاران فقیه زمانی می‌توانند در هماهنگی کامل‌تری به اداره حکومت پردازند که خود تحت یک ابرروایتی فقهی عمل نمایند. به عبارت دیگر، فقیهان متجزی لازم است که خود در درون یک دستگاه فقهی منسجم و کلان عمل نمایند، در غیر این صورت، اقتضای فقاہت اجتهادی، فتاوی‌ای مستقل می‌باشد که واضح است این فتاوی‌ای مستقل همواره نمی‌تواند به صورت تصادفی در هماهنگی با یک‌دیگر عمل نمایند. از همین روی، به عنوان یک قاعده در مدیریت فقهی حکومت باید گفت که انتخاب و کنش کارگزار حکومتی نباید هارمونی و انسجام فقه حکومت را خدشه‌دار نماید. آنچه در تمایز الگوی مدیریت فقهی حکومت با الگوهای مدیریت عرفی برجسته می‌باشد، این است که در حالی که در مدیریت فقهی، کارگزاران از طریق «قواعد و اصول» فقهی هماهنگ می‌شوند، در مدیریت عرفی این مهم از طریق ابلاغ «احکام» انجام می‌پذیرد. به عبارت دیگر، در مدیریت فقهی، کارگزاران فقیه خود در پرتو اصول القاء شده از جانب «ولی فقیه» به استنباط فروعات می‌پردازند و از این جهت، از قدرت عمل بیشتر و مسؤولانه‌تری در مقایسه با کارگزاران حکومت‌های عرفی - که بسان ماشین امضای حاکمان عمل می‌کنند - قرار دارند.

۶. در همه نظام‌های سیاسی کارگزاران حکومتی مورد ارزیابی و نظارت قرار می‌گیرند. در واقع این رویکرد، با دغدغه تحفظ بر کارآمدی اداری در سیستم‌ها صورت می‌گیرد و بر این اساس، می‌توان نتیجه گرفت که نوع و الگوی نظارت و ارزیابی کارگزاران در نوع و میزان کارآمدی سیستم‌ها مؤثر می‌باشد. هرچند شیوه‌های نظارت در سیستم‌های مختلف یکسان نبوده و تفاوت‌های چشم‌گیری دارند، به‌رغم این، سیستم‌های مادی در این ویژگی مشترک هستند که همه آن‌ها اولویت را به اشکال نظارت فیزیکی و ظاهری داده‌اند. به‌عنوان مثال؛ سیستم‌های اداری مدرن امروزی نظارت اداری خود را از طریق دوربین، بازرس‌های ویژه، اسناد فیزیکی کاغذی و مهم‌تر از همه از طریق باز کردن محیط کار به گونه‌ای که به صورت مستمر در مرئی و منظر کارفرما باشد، انجام می‌دهند. این در حالی است که در الگوی مدیریت فقهی حکومت اسلامی، نظارت اساسی نه فقط از طریق ابزار مکانیکی ظاهری و مادی، بلکه علاوه بر آن، به نحو شدیدتری از طریق مؤلفه‌های درونی معنوی صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، تقوای کارگزار حکومت اسلامی به صورت درونی نوعی خودکنترلی را برای وی ایجاد می‌کند که در نتیجه آن، وجدان کاری، تعهد به وظایف، روحیه جهادی، دغدغه خدمت به خلق‌الله و... برای کارگزار و کارآمدی برای سیستم حاصل می‌آید. فقه

اسلامی علاوه بر این که احکام الگویی خدمت کارگزار را بیان می‌دارد، روش‌های نظارت بر آن و روش‌های مؤاخذه وی در صورت تخطی از قواعد و احکام را نیز ارائه می‌دهد.

۷. فقه اسلامی - برخلاف حقوق - غربی آمیخته به «اخلاق» می‌باشد و بلکه از آن‌جا که تحقق اخلاق از مقاصد فقه اسلامی است، گزاره‌های فقهی از جمله فقه کارگزار، در نهایت با ترازوی اخلاق اعتبارسنجی می‌شوند و کارگزار دولت اسلامی نیز با اخلاق اسلامی از کارگزار دولت‌های غیراسلامی متمایز می‌گردد. منظور از اخلاق کارگزار دولت اسلامی، اخلاق فردی که ممکن است وجوه عام و مشترک آن در کارگزاران دولت‌های غیراسلامی نیز وجود داشته باشد، نیست؛ بلکه اخلاقی است که قوام‌بخش و حتی هستی‌بخش فعل و وظیفه آن می‌باشد؛ به گونه‌ای که فقدانش اصل کارویژه کارگزار را مورد چالش قرار می‌دهد. بر این اساس، می‌توان از فقه کارگزار دولت اسلامی با عنوان **فقه‌الاخلاق کارگزار** یاد نمود و این بدین معنی است که از سویی، تحفظ به مرّ قانون فقهی در ادارات دولت اسلامی ولو اهداف اخلاق تأمین نگردند، نمی‌تواند کارگزار دولت اسلامی را بری‌الذمه نماید و از سوی دیگر، نمی‌توان اهداف اخلاقی را ولو با نقض قانون فقهی تأمین نمود؛ چرا که ماهیت فقه و اخلاق اسلامی به گونه‌ای است که هیچ‌کدام بدون دیگری امکان تحقق ندارند. این ویژگی نه فقط در مسائل مربوط به فقه کارگزار بلکه حتی در خصوص فقه‌الاداره - که اعم از فقه کارگزار می‌باشد - نیز صادق است. این بدین معنی است که برخلاف نظام‌های اداری غربی که در آن‌ها اخلاق (که از آن با تعبیر اخلاق حرفه‌ای کاربردی یاد می‌شود) متناسب با اهداف اداره تنظیم شده و توجیه‌گر آن می‌گردد، در نظام اداری اسلامی، کارویژه ادارات در آغاز معطوف به تحقق اخلاق اسلامی تنظیم می‌گردد و توجیه‌گر اخلاق می‌گردد.

۸. در نظام‌های حقوقی غیردینی، کارگزاران متعهد در بهترین شرایط در ریل‌های ثابتی انجام وظیفه می‌کنند و این امر برای سال‌های متوالی هم‌چنان به شکل «کروز شده» ادامه می‌یابد و تنها تغییر ممکن، تورم داده‌های حقوقی و پیچیده و سنگین شدن وظایف کارگزار می‌باشد. واضح است که چنین ماهیتی اساساً از رشد و تکامل کارگزار عاجز است. این در حالی است که ماهیت فقه اسلامی و نسبت خاص آن با اخلاق به گونه‌ای است که کارگزار دولت اسلامی در ضمن تعهد به فقه همواره در حال **رشد و تکامل** می‌باشد، به گونه‌ای که عدم رشد و تکامل کارگزار یا

به آسیبی در خود فرایند استنباط فقه کارگزار برمی‌گردد و یا به تطبیق ناقص و غلط آن بر موارد و مصادیق.

به عبارت دیگر، رشدیابندگی و تکامل بخشی فقه کارگزار نه فقط توصیف آن، بلکه هم‌زمان تجویز (بایسته) آن نیز می‌باشد. چرا که اگر مبانی دینی برابری دیروز و امروز و یا امروز و فردای انسان را مصداق خسران و غبن می‌دانند، انسجام دستگاه دین اقتضا دارد که فقهی که متکفل تنظیم رفتارهای این انسان است، باید به گونه‌ای باشد که بتواند این نابرابری تکاملی را تحقق بخشد. واضح است که رشد کارگزار در درون سیستمی که خود ثابت و غیرپویا است امکان ندارد و بر این اساس، شرط تکامل کارگزار، پویایی سیستم و اداره است. از این‌رو، در کنار فقه کارگزار، فقه‌الاداره نیز باید وجود داشته باشد. طرفه این‌که همان دلایل و حتی مکانیزمی که توجیه‌گیر بایستگی تکامل کارگزار می‌باشد، تکامل اداره را نیز توجیه می‌نماید. به عبارت دیگر، اگر نمودار تقلید - اجتهاد می‌تواند تبیین‌کننده رشد کارگزار مقلد و کارگزار فقیه باشد، همین نمودار در مورد سازمان نیز صدق کرده و آن را به سازمان مقلد و سازمان مجتهد تقسیم می‌نماید.

۹. از آن‌جا که فقه کارگزار بخشی از فقه دولت بوده و فقه دولت ناظر به مقام تحقق می‌باشد، لازم است مجموعه احکام فقه کارگزار به گونه‌ای باشد که به صورت خاص مقاصد دولت اسلامی و به صورت عام مقاصد شریعت اسلامی را محقق سازد و برای این مقصود، توجه به رویکرد مقاصدی - که خود از ویژگی‌های رویکرد حکومتی به فقه می‌باشد - در آن ضرورت مضاعف می‌یابد. برخلاف برداشت‌های غالب مبنی بر تضاد رویکرد مقاصدی با رویکرد احکامی به فقه، رویکرد مقاصدی امکان تحقق احکام را حداکثری می‌نماید. بر این اساس، اگر مجموعه فقه کارگزار کارآمدی دولت اسلامی را تضمین و حداکثری نماید، یا تطبیق احکامش بر مصادیق با روش غلطی صورت گرفته و یا دستگاه نظری استنباط‌کننده آن بر مبانی و روش‌های غلطی استوار بوده است. ادعای تطبیق غلط بر مصادیق در صورتی موجه می‌باشد که موارد ناکارآمد اندک و به صورت استثناء باشند و در صورت ناکارآمد بودن احکام در اکثر موارد، تردید در صحت دستگاه نظری استنباط‌کننده آن احکام موجه‌تر به نظر می‌آید. به‌عنوان مثال؛ ناکارآمدی فقه فردی در مسائل کلان حکومت و نیز در مسائل مربوط به نظامات (اقتصادی، حقوقی، فرهنگی و...) باعث شد تا فقهای عظام در صحت دستگاه نظری استنباط‌کننده آن برای حل مسائل کلان تردید نمایند.

۱۰. هماهنگی فقه کارگزار با کل نظام فقهی به گونه‌ای که احساس یک هارمونی حاصل آید، ضرورتی است که در آن تردیدی وجود ندارد. آنچه مهم بوده توجه به این نکته است که این هماهنگی در مقام نخست ناشی از هماهنگی فقه کارگزار با فقه سیستم می‌باشد. منظور از فقه سیستم، فقه مجموعه‌ای (اعم از سازمان، کارخانه، اداره و...) است که کارگزار دولتی در آن مشغول به کار می‌باشد. فقه سیستم - که می‌توان با مسامحه از آن با عنوان فقه نظام یاد کرد - فراتر از فقه کارگزار بوده و شامل وضعیت‌های غیراکتسابی که مستلزم احکام می‌باشند نیز می‌شود و از این رو، نباید آن را به فقه کارگزار تقلیل داد. به‌عنوان مثال؛ فقه تقنین ناظر به یک سیستم یا فقه مقاصد یک سیستم از مواردی است که قبل از بحث درباره فقه کارگزار آن سیستم استنباط شده و حتی حاکم بر آن می‌باشد.

بدین معنی که از آن‌جا که حسب فرض، کارگزار باید در خدمت سیستم باشد و در راستای تحقق اهداف آن کنش نماید، احکام عمل وی باید به گونه‌ای استنباط گردند که اولاً با نظام تقنین اولیه سیستم مخالفتی نداشته باشند و ثانیاً در جهت تحقق اهداف سیستم عمل نمایند. بر این اساس، می‌توان از فقه کارگزار به‌منابه یکی از بخش‌های یک فقه نظام یاد کرد که در آن مجموعه‌ای از احکام فرد (کارگزار) و احکام سیستم و احکامی که نسبت آن دو را تضمین می‌بخشد، وجود دارد. معمولاً فقه نظامات، اتصال مجموعه‌های مختلف در ذیل خود را از طریق استنباط احکام اخلاقی متناسب ضمانت می‌بخشند.

طرحی نو، در تعیین حاکم و مسوؤلان دیگر (درآمدی بر نظریه عدول مؤمنین علامه مصباح یزدی رحمه الله)

علامه محمدتقی مصباح یزدی (ره)

فقیه و فیلسوف حوزه علمیه قم

چکیده:

از جمله مباحث مهم در حوزه فقه کارگزار، بحث گزینش کارگزاران است. بدیهی است سازوکار گزینش کارگزار در دولت اسلامی با دیگر دولت‌ها تفاوت‌هایی دارد. از جمله طرح‌های ارائه شده در زمینه نحوه گزینش کارگزاران در حکومت و دولت اسلامی، طرحی است که از سوی استاد علامه مصباح یزدی (ره) ارائه شده است. این طرح با محوریت مسأله «عدالت» طراحی شده و مهم‌ترین ملاک برای تعیین کارگزار این مهم قلمداد شده و بر همین اساس نیز در جماع علمی از این طرح با عنوان «نظریه عدول مؤمنین در گزینش کارگزاران» یاد می‌شود. در این طرح، فرآیند انتخاب و گزینش کارگزاران در مراحل چندگانه تبیین شده است. همچنین مرحوم استاد مصباح به تبیین تمایزات این طرح با طرح‌ها و انگاره‌های مشابه در این زمینه پرداخته است. در این مقاله به ارائه متن اصلی این نظریه که در کتاب «حقوق و سیاست در قرآن» آمده است، پرداخته می‌شود و ان‌شاءالله در شماره‌های پستی مجله، به صورت تفصیلی و تحلیلی این نظریه مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

واژگان کلیدی: علامه مصباح یزدی، فقه کارگزار، گزینش کارگزاران، نظریه عدول مؤمنین

مقدمه: مراحل چندگانه نظریه

در این جا درباره شیوه تعیین حاکم و سایر مسئولان امور، طرحی را پیش می‌نهمیم که به گمان خودمان با حکم عقل و اصول و مبانی اسلام کاملاً سازگار است و عیب‌ها و کمبودهای طرح‌های دیگر را ندارد؛ و آن این‌که:

نخست، در هر ده و شهر و منطقه‌ای، از همه مردم خواسته شود که از میان خود، افراد عادل را که می‌شناسند، معرفی کنند. هر کسی یک یا دو یا سه یا چند تنی را که حقیقتاً عادل یافته است به مرکزی معرفی می‌کند. بدین طریق، گروهی از افراد عادل شهر شناخته می‌شوند.

در **دومین** مرحله، کسانی که عدالت‌شان به وسیله شیاع مردم و یقینی که از این شیاع حاصل می‌آید، معلوم شده است، سایر عدول شهر را که گمنام هستند و کسی آنان را معرفی نکرده است، می‌شناسانند. بدین سان، مجمعی از همه عدول شهر تشکیل می‌شود. البته نسبت تعداد عدول شهر به تعداد کل نفوس شهر، در همه شهرها یکسان نیست. اگر جامعه‌ای کاملاً اسلامی شود و تربیت اسلامی در آن معمول گردد، ممکن است اکثریت قریب به اتفاق افرادش عادل بوده افراد فاسق و فاجر در آن نادر و استثنایی باشند.

در **مرحله سوم** افراد عادل شهر، برحسب دانش و آگاهی و تخصص و کارآیی خود، دسته‌بندی می‌شوند. به عبارت دیگر، عدول هر صنفی و هر قشری مانند: کشاورزان، کارگران کارخانه‌ها و کارگاه‌ها، مهندسان، پزشکان، بازاریان، ارتشیان، فرهنگیان و... معین و معلوم می‌شوند. بدین‌گونه مجمع عدول شهر، به چندین انجمن فرعی انقسام می‌یابد. اعضای هر انجمن، انسان‌های عادل هستند که همه در یک علم و فن و حرفه خاص، تخصص و تبحر دارند، اگرچه میزان تخصص و تبحرشان یکسان نیست.

در **چهارمین** مرحله، اعضای هر انجمن برحسب میزان تخصص و تبحر خود، درجه‌بندی می‌شوند. به‌عنوان مثال؛ انجمن فرهنگیان - که همه فرهنگیان عادل شهر را در بر می‌گیرد - اعضای خود را بر طبق میزان دانش و کارآیی‌شان رده‌بندی می‌کند. چون همه اعضای انجمن، فرهنگی هستند به خوبی می‌دانند که براساس چه معیارها و موازینی باید اندازه دانش و کارآیی هر فرد را معلوم و معین داشت و چون همه عادل هستند، در تعیین اندازه دانش و کارآیی هیچ فردی، از راه

عدالت و انصاف منحرف نمی‌شوند و حکم ناصواب نمی‌کنند. شک نیست که هر شهری، خود به مدیران و رؤسای کودکانها، دبستانها، مدارس راهنمایی، دبیرستانها و نیز رئیس و معاونین اداره آموزش و پرورش نیازمند است. آن گروه از اعضای انجمن فرهنگیان که برای تصدی مقامات و مناصب نامبرده شایستگی و لیاقت دارند، به همین کارها گمارده می‌شوند و در شهر خود به خدمت می‌پردازند. اما اعضای از انجمن که از این حدود فراتر هستند و برای تصدی مقامات و مناصب صلاحیت دارند که مورد نیاز شهر خودشان نیست - به‌عنوان مثال؛ می‌توانند رئیس آموزش و پرورش استان باشند - به مرکز استان گسیل می‌شوند.

بدین ترتیب، از هر یک از شهرهای استان گروهی از فرهنگیان عادل که دارای آگاهی و دانشی فراتر از حد نیاز شهر خود هستند، به سوی مرکز استان روی می‌آورند. این گروه‌ها در مرکز استان گرد هم می‌آیند و گروه بزرگ‌تری را تشکیل می‌دهند. این گروه بزرگ، باز افراد خود را برحسب اندازه دانش و کارایی، رده‌بندی می‌کنند. تعدادی از این افراد، برای تصدی مقامات و مناصب اداره کل آموزش و پرورش استان برگزیده و تعیین می‌شوند و در مرکز استان خود به خدمت اشتغال می‌ورزند. ولی افراد دیگر - که دانش و کارایی بیشتری دارند و می‌توانند عهده‌دار مقامات و مناصب گردند که در مرکز استان‌شان وجود ندارد - به مرکز کشور فرستاده می‌شوند. هرکدام از استان‌های کشور گروهی از فرهنگیان عادل و واجد مراتب بالای دانش و کارایی خود را به مرکز کشور می‌فرستند.

از مجموع گروه‌های فرهنگی که از استان‌های گوناگون به مرکز آمده‌اند، گروهی بزرگ‌تر فراهم می‌آید. افراد این گروه نیز، به طریقی مشابه آنچه در پیش گفته شد، درجه‌بندی می‌شوند و تعدادی از آنها برای احراز مقامات و مناصب متعدد و متنوع وزارت آموزش و پرورش در مرکز تعیین می‌شوند و در آن وزارتخانه آغاز به کار می‌کنند و بقیه - که دانشمندترین و کارآمدترین فرهنگیان عادل و باتقوای مملکت هستند - به مقام مشاورت رهبر در امور فرهنگی کشور، نائل می‌آیند. از میان کسانی که متصدی مقامات و مناصب وزارت آموزش و پرورش می‌شوند، کسی که بیش از دیگران به کارهای اجرایی اشتغال داشته و از مدیریت و تدبیر بهتری برخوردار است، وزیر آموزش و پرورش می‌شود. آنان که مشاوران رهبر در امور فرهنگی هستند شورایی تشکیل می‌دهند. کار این شورا آن است که به تدریج، جمیع احکام و مقررات مورد نیاز در آموزش و پرورش کل کشور را وضع و تصویب کند و برای آن که شرعیت و قانونیت بیاید، به امضای رهبر برساند.

اصناف و اقشار دیگر نیز همه این امور را به انجام می‌رسانند و جمیع این مراحل را عملی می‌سازند. بدین شیوه، هم همه مقامات و مناصب اجرایی کشور، متصدیان صالح و شایسته، عادل و دانشمند و کارآمد می‌یابد و هم برای هریک از امور و شئون مملکتی، شورای قانونگذاری جداگانه‌ای به وجود می‌آید. هم نیاز جامعه به مسئولان اجرایی شایسته برآورده می‌شود و هم احتیاج جامعه به قانونگذاران صالح برطرف می‌گردد.

در میان اقشار مختلف جامعه، یکی هم قشر روحانی است. آنها نیز به همان ترتیب پیش‌گفته عمل می‌کنند. آن گروه از عدول هر شهر که روحانی هستند انجمن روحانیون را تشکیل می‌دهند. انجمن روحانیون دانشمندترین اعضای خود را به مرکز استان گسیل می‌دارد. روحانیون برجسته‌ای که از شهرهای مختلف به مرکز استان آمده‌اند، از میان خود دانشمندترین افراد را به مرکز کشور می‌فرستند. بدین ترتیب، در مرکز کشور گروهی از دانشمندترین و خبره‌ترین روحانیون و فقهای کشور گرد هم می‌آیند و «مجلس خبرگان» را به وجود می‌آورند. چنان‌که ملاحظه شد، اعضای این مجلس خبرگان توسط کسانی برگزیده و معین می‌شوند که خود از فقها و روحانیون کشور هستند و بنابراین صلاحیت و حق‌گزینش و تعیین دانشمندترین و خبره‌ترین روحانیون و فقها را دارند.

به هر حال، مجلس خبرگان - که مجموعه‌ای از ورزیده‌ترین و کارآمدترین فقهای کشور است - در آغاز کار و قبل از هر امر دیگری، از میان خود کسی را که بیش از همه واجد آن سه شرط پیش‌گفته است، به عنوان «رهبر» برمی‌گزیند. در اینجا است که عقل به طور قطعی کشف می‌کند که امام معصوم (ع) به رهبری این فرد اصلح راضی است. زیرا اگر امام معصوم (ع) از رهبری چنین کسی راضی نباشد، یا باید به نبودن حکومت رضایت داده باشد و می‌دانیم که شارع مقدس اسلام به نبودن حکومت در جامعه اسلامی و از بین رفتن مصالح امت اسلام راضی نیست و یا باید به رهبری فردی غیراصلح راضی باشد - که ترجیح مرجوح خواهد بود - و همین کشف قطعی است که به رهبری و حکومت فرد اصلح مشروعیت می‌بخشد.

پس از معین و معلوم شدن رهبر، گروهی از اعضای مجلس خبرگان که تبحر در فقه دارند «شورای فتوا» را تشکیل می‌دهند و مشاوران رهبر در کار فتوا می‌شوند. زیرا بی‌شک، فتوایی که حاصل مطالعات و تحقیقات دسته‌جمعی گروهی از زبده‌ترین فقهای کشور باشد، احتمال درست‌بودنش بسی بیشتر است. پس «شورای فتوا» بازوی مقام رهبری در کار فتوا دادن خواهد بود.

گروه دیگری از اعضای مجلس خبرگان که به مصالح جامعه اسلامی و شیوه و شگردهای قانونگذاری آشنایی بیشتری دارند، «شورای نگهبان» را تشکیل می‌دهند. این شورا بر کار شوراهای چندگانه دیگری که به عنوان مشاوران رهبر در امور و شؤون مختلف جامعه، عمل می‌کنند، نظارت خواهد کرد. چنان‌که قبلاً خاطر نشان کردیم، هریک از شوراهای متعددی که مشاوران مقام رهبری محسوب می‌شوند، از قبیل شورای امور فرهنگی، شورای امور دفاعی و جنگی، شورای امور قضایی، شورای امور کشاورزی و...، در قلمرو تبحر و تخصص خود، به وضع و تصویب احکام و مقرراتی دست می‌زنند و اساساً کاری جز این ندارند. کار «شورای نگهبان» این است که مصوبات هریک از شوراهای مزبور را، از دیدگاه اسلامی بررسی کند تا برخلاف اصول و مبانی فقه نباشد. مانند کاری که «شورای نگهبان» جمهوری اسلامی ایران نسبت به مصوبات «مجلس شورای اسلامی» می‌کند. «شورای نگهبان» بازوی مقام رهبری در کار عرضه کردن احکام و مقررات مختلف بر اصول و مبانی فقه اسلام است.

کار مهم دیگری که برعهده همه اعضای مجلس خبرگان - اعم از اعضای شورای فتوا و اعضای شورای نگهبان - است، نظارت دقیق بر اعمال رهبر است. ممکن است که رهبر، پس از مدتی کوتاه یا دراز، در همه یا بعضی از سه شرط مذکور دچار ضعف شود یا اساساً فاقد همه یا بعضی از آنها گردد یا شخصی شایسته‌تر از او برای تصدی مقام رهبری، پدیدار شود. تشخیص هریک از این امور در حوزه صلاحیت اعضای «مجلس خبرگان» است. «مجلس خبرگان» پس از تشخیص یکی از امور مذکور یا بعد از وفات رهبر، باید جانشین او را معین کند. جانشین رهبر طبعاً، از میان اعضای مجلس خبرگان برگزیده می‌شود.

امتیازات این طرح

این طرح پیشنهادی برای تعیین حاکم و ولیّ امر مسلمین و دیگر مسؤولان امور، اعم از قانونگذاران، مجریان قانون و قضات بود. به گمان ما این طرح نسبت به همه طرح‌های متعارف و معمول دیگر مزایایی دارد که اینک به اهمّ آنها اشاره می‌کنیم.

۱. در این طرح بیش از هر چیز، به تقوا، ورع، عدالت و امانت ارزش داده می‌شود. در نتیجه افراد فاسق، فاجر، فاسد و مفسد از احراز مقامات و مناصب اجتماعی و حکومتی عاجز و ناتوان می‌شوند و مجالی برای ظلم و افساد نمی‌یابند. از سوی دیگر، چون انتخاب‌کنندگان متصدیان امور

مملکتی اشخاص متقی و عادل هستند، هرگز تحت تأثیر تطمیع و تهدید واقع نمی‌شوند و کسانی را که برای تصدی امور، حقیقتاً صالح می‌یابند، برمی‌گزینند؛ بی‌آن‌که به کسانی امید بسته باشند، یا از کسانی بیم به دل راه دهند. در نظام‌های حکومتی موجود، چون همه کسانی که به سن بلوغ قانونی رسیده‌اند، چه متقی باشند و چه بی‌تقوا، چه عادل و چه ظالم، حق شرکت در انتخاب متصدیان امور را دارند، زمینه مناسبی برای تطمیع و تهدید فراهم می‌آید. انسان‌صورتان شیطان‌سیرت نیز از این زمینه مناسب، کمال استفاده را می‌کنند و با توسل به انواع و اقسام تطمیع و تهدید، با دست خود مردم هر که را بخواهند، بر کرسی ریاست و قدرت می‌نشانند. اگر انتخابگران صاحب تقوا و عدالت بودند، نفوذناپذیر می‌شدند و فقط به نفع کسی رأی می‌دادند که واقعاً او را صالح می‌یافتند. خلاصه آن‌که در طرح پیشنهادی ما، چون انتخاب‌کنندگان متقی و عادل هستند، انتخاب‌شوندگان نیز چنین خواهند بود و فاسدان و مفسدان حتی مجال نامزد شدن برای تصدی امور حکومتی را هم نخواهند داشت، خواه اکثریت جامعه را یا اقلیت جامعه را تشکیل دهند.

۲. در طرح مذکور، انتخاب و گزینش متصدیان امور چندین مرحله دارد: به‌عنوان مثال؛ اگر کسی بخواهد رئیس جمهور کشور شود، حداقل باید از پنج الی شش مرحله انتخابی بگذرد و اگر در نظر آوریم که در هر مرحله از این پنج الی شش مرحله باید نسبت به خیل عظیمی از همگنان خود، واجد برتری و امتیاز باشد، دشواری کار تا حدی روشن می‌شود. از این رو، کسانی که چه بسا کمترین بهره‌ای از سه شرط معتبر نامبرده ندارند، این خیال خام را به ذهن خود خطور نمی‌دهند که مثلاً رئیس جمهور شوند. چرا که می‌دانند برای نیل به چنان مقصودی، باید از تقوا و عدالت بسیار و دانش و کارآیی فراوان برخوردار بود و برای تحصیل این صفات و اکتساب این خصایص، عمری تلاش و مجاهدت لازم است.

۳. وقتی در جامعه، به تقوا و عدالت بها دهند، چنانچه حتی برای تصدی پایین‌ترین مقامات و مناصب بهره‌مندی از این اوصاف را ضروری بدانند، در عموم مردم این انگیزه قوت می‌گیرد که به تقوا و عدالت رو کنند و افعال و اخلاق خود را به صلاح آورند. برعکس، اگر تقوا و عدالت بی‌قدر شود و نیل به مقامات اجتماعی مشروط به بهره‌مندی از آن نباشد و اشخاص فاسق، فاجر، فاسد و مفسد هم بتوانند ارتقاء رتبه یابند، انگیزه اقبال به حق و حقیقت، به تدریج ضعیف و

ضعیف‌تر می‌شود تا جایی که اثری از آن نمی‌ماند. البته، شکی نیست که در جامعه‌ای که ارباب تقوا و عدالت قدر می‌بینند و بر صدر می‌نشینند، بازار ظاهرسازی و ریاکاری هم گرم و پررونق می‌شود؛ اما این نیرنگ‌بازی‌ها و مردم‌فریبی‌ها نیز دیری نخواهد پایید.

۴. در طرح مزبور، هر فردی از افراد جامعه، در حد آگاهی خود و در قلمرو معلومات خود، مجال و حق ابراز رأی و اظهار عقیده دارد، عموم مردم فقط برای شناساندن و تعیین عدول، حق ابراز رأی دارند و می‌دانیم که تشخیص عدالت به خصوص مراتب نازله آن - که مثلاً برای امامت جماعت کفایت می‌کند - به آسانی میسر و مقدور است. بنابراین، مردم در محدوده‌ای که صاحب اطلاع هستند مجال اظهار عقیده می‌یابند. عدول نیز، وقتی که کسان دیگری را تعدیل می‌کنند، جز در حوزه علم و اطلاع خود شهادت نمی‌دهند. هر کسی که مدتی با دیگری مصاحبت و معاشرت داشته باشد و کمابیش شاهد و ناظر افعال و اقوال او باشد، درمی‌یابد که وی واجد ملکه عدالت است یا خیر. فهم این‌که هر یک از عدول به چه قشر و صنفی تعلق دارد نیز کار مشکلی نیست. عدول هر قشر و صنفی هم وقتی که میزان دانش و کارآیی هر یک از اعضای گروه خود را معین و معلوم می‌دارند و در درون گروه خود قائل به مدارج و مراتب مختلف می‌شوند، درباره آنچه می‌دانند، سخن می‌گویند و رأی می‌دهند. مسلماً یک پزشک عادل می‌تواند شهادت دهد که فلان همکار او واجد فلان مرتبه از دانش و کارآیی است.

کوتاه سخن آن‌که جمیع ابراز رأی‌ها و انتخاب‌ها، براساس علم و معرفت و از روی روشن‌بینی و بصیرت صورت می‌پذیرد؛ هر شخصی فقط درباره اموری اظهار نظر می‌کند که از آنها آگاهی دارد و هیچ شخصی درباره اموری که از آنها آگاهی ندارد، اظهار نظر نمی‌کند و نباید بکند. حال آن‌که در سایر نظام‌های سیاسی که انتخابات، عمومی و یک درجه‌ای است، قهراً برای تعیین متصدیان مشاغل مهم حکومتی، عموم مردم ابراز رأی می‌کنند؛ در صورتی که هرگز شایستگی چنین کاری را ندارند. در واقع، مردمی که کمترین آشنایی با علم و فن و حرفه خاصی ندارند، می‌خواهند برجسته‌ترین و کارآگاه‌ترین فرد آن علم و فن و حرفه را تعیین کنند!

در طرح ما، انتخابات و انتصابات بر پایه گفته‌های شاهدان عادل - که رأیشان عقلاً و شرعاً، محترم و مطاع است - صورت می‌گیرد؛ و برای آن‌که دانسته شود از میان چند تن هم‌طراز کدام یک برای تصدی منصب خاصی اصلح است، به تعداد بینه‌ها و شهادت‌ها می‌نگرند. کسی که

بینة‌های بیشتری به شایستگی و لیاقتش شهادت دهند طبعاً رجحان خواهد یافت و برای تصدی آن منصب متعین خواهد شد. این شیوه هم معقول و مشروع و خردپسند است و هم موافق موازین شرعی است. همه می‌دانیم که در باب تعارض بینات، بینة‌هایی که تعدادشان بیشتر باشد اقوا هستند و قول‌شان مرجح خواهد بود. به‌عنوان مثال؛ قبل از پیدایش و استقرار حکومت اسلامی در ایران برای تعیین مجتهد اعلم می‌بایست دو خیره عادل شهادت بدهند. اگر اقوال بینات تعارض می‌یافت، مجتهدی اعلم شناخته می‌شد که تعداد بینة‌هایی که به سود وی شهادت می‌دادند، بیشتر بود. این نوعی گزینش طبیعی بود که انجام می‌یافت. به هر حال، شیوه پیشنهادی ما شیوه‌ای اسلامی است که در بسیاری از موارد نظیر و شبیه دارد.

۵. انتخابات چندین درجه‌ای پیشنهادی ما، نه نیاز به صرف وقت فراوان دارد، نه نیروی انسانی عظیمی می‌طلبد، نه هزینه‌های مالی و مادی هنگفت می‌خواهد، نه محتاج به هیاهوهای تبلیغاتی و جنجال‌های انتخاباتی است و مهم‌تر از همه، کینه‌های خفته را بیدار نمی‌کند و حب و بغض‌های هوی‌پرستانه را بر نمی‌انگیزد و آتش اختلافات و منازعات را شعله‌ور نمی‌سازد. تعیین عدول یک شهر کاری نیست که مستلزم امور پیش‌گفته باشد. اشخاص عادل‌ی که معروف و مشهور هستند، به آسانی گرد هم می‌آیند و با گفتن یا نوشتن، شهادت می‌دهند که بعضی دیگر از مردم شهر نیز عادل هستند. از این مرحله به بعد هم همه انتخاب‌ها و انتصاب‌ها توسط اشخاص عادل و متقی صورت می‌پذیرد و طبعاً به هیچ یک از امور مذکور حاجت نمی‌افتد. انتخابات و انتصابات به شیوه‌ای بسیار طبیعی، تدریجی و آرام آرام و سالم اجرا می‌شود.

برعکس، در هریک از نظام‌های سیاسی و حکومتی موجود، انتخابات، مفساد عظیمی به بار می‌آورد. در همین کشور ما، با آن‌که نظام اسلامی حاکم است و مردم هم، کمابیش با تعلیمات اسلامی انس و آشنایی دارند و به کلی عاری از تربیت اسلامی نیستند، انتخابات طبیعی و سالم در کار نیست. نه فقط برای انتخاب اعضای مجلس شورای اسلامی و گزینش رئیس جمهور؛ بلکه حتی به منظور تعیین فقهای عضو «مجلس خبرگان» پول‌های گزاف خرج می‌شود، مجالس متعددی برای سخنرانی‌های انتخاباتی و خطابه‌های تبلیغاتی برپا می‌شود، بیانیه‌ها، اعلامیه‌ها و تصاویر بیرون از حد شمار منتشر می‌گردد. نامزدها و داوطلبان صالح نیز، که فقط رضای خدای متعال را می‌جویند و تنها به قصد خدمت به اسلام و مسلمین پای پیش گذاشته‌اند، به ناچار و از

سر اضطرار، دست به چنان کارها می‌زنند تا بلکه بتوانند در آن فضای غبارآلود و مسموم، خود را به مردم بشناسانند و آنان را به گزینش خود برانگیزند و اگر کسانی توان انجام تبلیغات را نداشته باشند، ناشناخته می‌مانند. از همین مختصر که درباره انتخابات مملکت اسلامی خود گفتیم، اوضاع و احوال دیگر ممالک و جوامع را می‌توان قیاس کرد.

۶. باب این انتخابات، همیشه مفتوح است. کسی که تاکنون، واجد ملکه عدالت نبوده و هم‌اینک صاحب این ملکه ارزشمند گشته است، می‌تواند با شهادت دو شخص عادل به مجمع عدول شهر راه یابد. همواره عدول یک شهر می‌توانند به عدالت فرد جدیدی شهادت دهند و بدین وسیله، او را در جمع خود پذیرا شوند. همچنین، اگر شخصی عادل، دانش و کارآیی بیشتری یافت و شایستگی خود را برای تصدی منصبی والا تر نشان داد، فوراً بدان منصب والا تر راه خواهد یافت. برای این قسم ارتقای رتبه‌ها، نیازی به برگزار کردن انتخابات عمومی - که معمولاً بسیار بسیار دشوار و مشکل‌آفرین است - نیست. در نظام‌های سیاسی موجود، چون انتخابات عمومی، مقتضی تحمل زحمت‌ها و مشقّات کمرشکنی برای دولت و مردم است، هر چند سال یک بار برگزار می‌شود و این به نوبه خود، موجب می‌شود افرادی که در این فاصله واجد صلاحیت تصدی مقامات و مناصب گشته‌اند تا زمان برگزاری انتخابات عمومی بعدی محروم بمانند و حال آن‌که در طرح ما، انتخابات یک درجه‌ای نیست و در نتیجه راه گزینش افراد صالح پیوسته باز است.

۷. یکی از مشکلات هر نظام حکومتی این است که شناختن اشخاص لایق برای تصدی امور گوناگون معمولاً به سادگی امکان‌پذیر نیست و تلاش و کوشش فراوان می‌طلبد. در نتیجه گاهی مقامات و مناصب بی‌متصدی می‌ماند؛ در حالی که کشور از افراد کارآزموده خالی نیست. در طرح ما، هیچ شخص صالحی ناشناخته نمی‌ماند. هر مقامی برای یافتن کسانی که مقامات و مناصب زیردست او را عهده‌دار شوند، کافی است که به مجمع عدول و به خصوص به انجمن تخصصی مربوط به آن مقامات و مناصب رجوع کند و از آنان بخواهد که اشخاص با صلاحیت را به او معرفی کنند تا آنها را به کار گمارد. چون اعضای هر انجمن، خود رده‌بندی شده‌اند، به سرعت و سهولت می‌توانند شایسته‌ترین اشخاص را از میان خود برگزیده و معرفی کنند. این رده‌بندی حسن دیگری هم دارد و آن این‌که به خوبی معلوم می‌دارد که برای چه مشاغلی نیروی انسانی

کافی، در کشور موجود نیست؛ و این هشدار خوبی خواهد بود برای اولیای امور، تا در تربیت افراد صالح برای تصدی آن مشاغل، بیشتر بکوشند. به هر حال، مهم این است که در جامعه افراد صالح و شایسته، بی‌کار و بدون استفاده نمانند و از سوی دیگر، مشاغل مختلف بی‌متصدی نباشد.

۸. همچنین در طرح ما، چنین نیست که کسانی که حقیقتاً صلاحیت تصدی مشاغلی را دارند - یا به سبب ناشناخته ماندن و یا به علت حبّ و بغض‌ها و اغراض و مقاصد هوی‌پرستانه و شیطانی اولیای امور - معطل بمانند و به کارهای درخور خود گمارده نشوند. کسی که مجاهدتی کرده و به مرتبه‌ای از تقوا و عدالت و دانش و کارآیی نائل شده است، خوشحال و شادمان است که به آنچه استحقاق آن را دارد، خواهد رسید؛ چون مجهول‌القدر نیست و کسانی که عزل و نصب‌ها توسط آنان صورت می‌گیرد، خود متقی و عادل هستند و این بسی مهم است که افراد صالح هر جامعه احساس وازده‌شدن و مظلومیت نکنند و طعم تلخ ناکامی و یأس را در مذاق جان خود نیابند.

۹. می‌دانیم که فتوای معروف فقها - در باب دخالت زنان در امور و شؤون اجتماعی - این است که زنان حق ندارند در امر «حکومت» و «قضاوت» دخالت کنند. بر این اساس، درباره حق انتخاب‌کردن و انتخاب‌شدن زنان، شبهاتی طرح می‌شود. زیرا رأی‌دادن زنان برای برگزیدن و تعیین مسئولان امور حکومتی، نوعی دخالت در امر حکومت است. همچنین انتخاب‌شدن زنان برای تصدی مشاغل حکومتی و قضایی مشروع نیست، حتی به استناد این‌که «قانونگذاری» یکی از شؤون حکومت است، در عضویت زنان برای مجلس قانونگذاری اشکال کرده‌اند. اما باید دانست که همه این اشکالات و شبهات زمانی وارد خواهد بود که اصول و مبانی نظری «دموکراسی» پذیرفته شود و حال آن‌که در طرح پیشنهادی، این اصول و مبانی مقبول نیست.

توضیح آن‌که: در نظریه «دموکراسی» هر انسانی بر خود حاکم است و حق تعیین سرنوشت خود را دارد و در هنگام رأی‌دادن، هر کسی حق «حاکمیت و تعیین سرنوشت» خود را به دیگری تفویض می‌کند. بدین ترتیب، متصدیان امور حکومتی حق حکومت بر مردم را از خود مردم دریافت داشته‌اند. به عبارت دیگر، مشروعیت حکومت متصدیان امر فقط ناشی از خواست و رأی مردم است. بنابراین، جای این اشکال و شبهه وجود دارد که زنان با رأی‌دادن خود، به حکومت

اولیای امور مشروعیت داده‌اند و بنابراین در امر حکومت، دخالت کرده‌اند؛ و این کاری شبه‌ناک است. اما در طرح ما، رأی‌دادن هرگز به منزله تفویض حق و مقام و منصبی به دیگری نیست؛ بلکه فقط در حد شهادت‌دادن به عدالت و تقوا یا دانش و کارآگاهی کسی است. پس وقتی که زنی رأی می‌دهد، کاری بیش از گواهی‌دادن نمی‌کند؛ و البته احدی نگفته است که زنان حق شهادت‌دادن را هم ندارند.

اما درباره این که زنان، متصدی چه مشاغلی می‌توانند باشند، باید گفت که آنان از تصدی مشاغلی که یقیناً از امور حکومتی و قضایی شمرده می‌شود، منع می‌شوند تا آن شبهه فقهی پیش نیاید؛ و اما نسبت به دیگر مشاغل، منعی در کار نیست. زنان می‌توانند بر حسب شایستگی‌های اخلاقی و معنوی و علمی خود، مدیر و رئیس دبستان‌ها و دبیرستان‌های دخترانه، پرستار یا پزشک زنان و متصدی بسیاری مشاغل دیگر شوند. زنان قادر هستند که حتی به عالی‌ترین مقامات و مناصب پس از رهبری - که همان مشاورت رهبر است - نائل آیند؛ چرا که مشاور رهبر بودن به هیچ روی دخالت در امور حکومتی نیست. یک زن حق دارد به دلیل واجد بودن مراتب عالی تقوا و عدالت و علم و تجربه، به رتبه مشاورت مقام رهبری ارتقاء یابد؛ و چنانکه معلوم است، این مقامی نیست که از هیچ‌یک از مناصب حکومتی و قضایی نازل‌تر و دون پایه‌تر باشد. جان کلام آن که در طرح ما، زنان حق رأی‌دادن دارند و علاوه بر این، می‌توانند متصدی هر مقام و منصبی، جز مشاغل حکومتی و قضایی باشند، بدون این که خلاف شرعی لازم آید.

۱۰. بخش بزرگی از آشفتگی‌ها و نابسامانی‌های موجود در همه جوامع - از جمله جامعه خود ما - معلول عزل و نصب‌های بی‌دلیل و نابجا است. بسیار شاهد بوده‌ایم که وقتی یکی از متصدیان امر، از کار خود کناره می‌گیرد و جای خود را به دیگری می‌سپارد، متصدی جدید بی آن که دلیل قانع‌کننده‌ای داشته باشد، همه یا بسیاری از صاحبان مناصب و مقامات زیردست خود را عزل می‌کند و کسانی دیگر را به جای آنان منصوب می‌سازد. شکی نیست برای آن که افراد جدید، در علم و تجربه و کارآیی به مرتبه افراد قبلی نائل آیند، مدتی مدید باید بگذرد. طبعاً، در این مدت زمان طولانی، کارها چنانکه باید و شاید، صورت نمی‌گیرد، سرعت جریان امور کاستی می‌گیرد و ناهماهنگی و نابسامانی بر سرتاسر آن حوزه بال می‌گسترند. افراد قبلی هم، چه بسا به کارهای دیگری گماشته شوند و آنان نیز، با صرف اوقات فراوان می‌توانند با محیط تازه خو بگیرند و با

مسائل و مشکلات آن آشنا و مأنوس شوند. در نتیجه همان وقایع ناگوار، در اینجا نیز تکرار می‌شود. باید کاری کرد که یک مسؤول اجرایی جدید، هرگز نتواند کل نظام زیردست خود را متحول و متبدل کند.

به عبارت بهتر، نباید هیچ عزل یا نصبی بدون دلیل خردپسند و معقول صورت گیرد. در طرح ما، عزل و نصب نادرست و بیجا امکان‌پذیر نیست. هرکسی، از رهبر جامعه اسلامی گرفته تا دون‌پایه‌ترین مسؤول مملکت، تنها بدین سبب متصدی مقام و منصب خاصی است که گروهی از صاحب‌نظران و کارشناسان عادل و متقی - که از همکاران و همگنان خود او هستند - او را برای تصدی آن مقام و منصب، اصلح از دیگران دانسته‌اند. بنابراین، اگر مسؤول والامقام‌تر از او بخواهد برکنارش کند، باید صاحب‌نظران و کارشناسان مذکور را مجاب و قانع سازد که برای تصدی آن مقام و منصب از او شایسته‌تر هم هست؛ و ناگفته پیداست که اثبات چنین مطلبی برای چنان گروهی، کار آسانی نخواهد بود.

۱۱. در این طرح، دخالت در امور اجتماعی و سیاسی وظیفه شرعی مردم است؛ لذا افراد جامعه از مشارکت در کارها استقبال می‌کنند. از این‌رو، برای سوق‌دادن مردم به مشارکت در امور اجتماعی و سیاسی - از رأی‌دادن و انتخاب‌کردن گرفته تا تصدی مشاغل گوناگون - نیازی به فعالیت‌های وسیع تبلیغاتی نیست. چون روح عدالت، امانت، تقوا، ورع، دیانت و معنویت بر جامعه حکم‌فرما است و همه کارها از قداست برخوردار خواهد بود.

۱۲. وقتی در سرتاسر کشور، از روستاهای دورافتاده گرفته تا شهرهای بزرگ، از مردم خواسته می‌شود که از میان خود افراد عادل و متقی را معرفی کنند، برای آنان این احساس پدید می‌آید که اولاً، در مهم‌ترین امور و امری که منشأ همه امور دیگر خواهد بود، مشارکت داده شده‌اند و ثانیاً، بنابر این است که سلسله‌جنبانان امور کسانی باشند که از هر جهت مورد اعتماد و اطمینان مردم هستند. پس هر شخصی تا به دیگری اعتماد کامل و وثوق تام نداشته باشد، او را به عنوان انسانی عادل و باتقوا معرفی نمی‌کند.

پس از پایان‌گرفتن انتخابات مزبور، همه مردم احساس می‌کنند که هم در مهم‌ترین امر اجتماعی تشریک مساعی کرده‌اند و به آرائشان قدر و بها داده شده است و هم از این پس، تدبیر و اداره امور به دست انسان‌هایی درستکار، دادگر و صالح و مصلح خواهد بود و چون

قانونگذاران، مجریان قانون و قضات، از بلندمرتبه‌ترین تا دون‌پایه‌ترین، از میان همین افراد صالح و مصلح برگزیده خواهند شد، می‌توان اطمینان داشت که حتی یکی از مسؤولان امور، نادرست و ستمگر نخواهد بود و بر مردم از روی علم و عمد ظلمی نخواهد رفت.

مردم می‌بینند که تدبیر و اداره امور، واقعاً به دست خود آنان است؛ برای کسانی که متجاهر به فسق و فجور و ظلم و عدوان هستند، تا وقتی که چنین هستند، همه راه‌ها بسته است و نمی‌توانند به کمترین مقام و منصبی دست یابند. از سوی دیگر، برای آنان که عادل و متقی هستند - و یا حداقل، متجاهر به فسق و فجور نیستند - و از دانش و کارآیی بهره‌مندند، تا زمانی که چنین هستند، راه باز است و می‌توانند بی‌درنگ و به آسانی، عهده‌دار کاری متناسب با میزان علم و تجربه‌شان شوند. مردم شاهد هستند که هر فردی فقط براساس میزان عدالت و تقوا، علم و دانش و کارآیی و تجربه خود - که توسط گروهی از صاحب‌نظران و کارشناسان عادل و متقی تعیین می‌شود - مقام و منصب می‌یابد. این معیارها و ملاک‌ها بی‌بدیل هستند و هیچ چیز دیگری جایگزین آنها نمی‌شود. برای تصدی‌مقامات و مناصب، نه به بیشتر از آنها نیازی هست و نه به کمتر از آنها رضایت می‌دهند.

از مجموع این ملاحظات، مردم جمعیت خاطر و اطمینان قلب می‌یابند. بدبینی و سوءظن نسبت به نظام سیاسی و حکومتی جامعه و متصدیان مقامات و مناصب مملکتی - که امری بسیار متعارف و رایج است - به حداقل ممکن تقلیل می‌پذیرد. همه افراد جامعه، حتی متجاهرین به فسق که در تمشیت امور هیچ‌گونه دخالت و تأثیری ندارند، نسبت به اولیای امور حسن ظن و اعتماد می‌یابند، چیزی که در جوامع و نظام‌های دیگر، کمیاب بلکه نایاب است.

۱۳. در نظام‌های موجود در جهان امروز، کار وضع قوانین برعهده مجلس قانونگذاری است. در اینجا، با بررسی و نقد شیوه‌گزینش اعضای این مجلس کاری نداریم. معمولاً اعضای مجلس، بعد از برگزیده‌شدن و فراهم‌آمدن، به چندین گروه منقسم می‌شوند و هرگروه یک کمیسیون را تشکیل می‌دهد. کار هر کمیسیون این است که برای بخشی از نیازهای جامعه، قوانین و مقررات ضروری را تدوین و تنظیم کند. به عبارت دیگر، هر کمیسیون شعبه‌ای از مجلس شورا است که از عده‌ای از نمایندگان تشکیل می‌شود و به یکی از امور مملکتی رسیدگی می‌کند و برای آن امر به تدوین و تنظیم قوانین و مقرراتی اقدام می‌کند؛ مانند کمیسیون امور خارجه، کمیسیون فرهنگ و

کمیسیون بودجه. وقتی که اعضای یک کمیسیون قانونی را تدوین کردند، آن را بر جمیع نمایندگان مجلس عرضه می‌دارند و از آنان درباره آن قانون، نظرخواهی می‌کنند. اگر اکثریت نمایندگان مجلس به آن قانون رأی مثبت دادند، قانون مزبور از مصوبات مجلس محسوب می‌شود و گرنه به کمیسیون مربوط بازگردانده می‌شود تا در آن حکم و اصلاح و تغییر و تبدیلی روا دارند و مجدداً به مجلس باز آورند. این کار تا زمانی که قانون مذکور به تصویب مجلسیان برسد، همچنان تکرار می‌شود.

تذکر این نکته نیز بی‌فایده نیست که معمولاً، مصوبات مجلس شورا باید به تصویب «مجلس» یا «شورا»ی دیگری نیز برسد - مانند «مجلس سنا» در بعضی از کشورها و «شورای نگهبان قانون اساسی» در کشور ما، پس از پیروزی انقلاب اسلامی - تا قانونیت یابد. حال، فرض کنید که از طرف کمیسیون دفاع مجلس شورا قانونی به مجلس عرضه شد. سؤال این است که نمایندگان مجلس از کجا این حق را دارند که درباره این قانون، اثباتاً و نفیاً ابراز رأی کنند. مسأله بیش از دو شق ندارد: یا هیچ‌یک از نمایندگان، کارشناس امور دفاعی و جنگی نیستند یا بعضی از نمایندگان کارشناس این قبیل امور هستند. در شق اول، هیچ‌یک از نمایندگان شایستگی و حق اظهارنظر ندارد - اعم از اعضای کمیسیون دفاع و دیگران - در شق دوم، فقط آن چند نماینده کارشناس امور دفاعی و جنگی - که طبعاً باید از اعضای کمیسیون دفاع باشند - می‌توانند اظهارنظر کنند. در همین شق دوم، اگر رأی این چند نماینده کارشناس با رأی بقیه نمایندگان مجلس یا با رأی اکثریت نمایندگان تعارض یافت، چه باید کرد؟ طرفداران نظام‌های پارلمانی می‌گویند: «رأی اکثریت را مقدم باید داشت» و عقل سلیم می‌گوید: «رأی کارشناسان و متخصصین راجح و مطاع است». وانگهی در پذیرش سخن کارشناسان و متخصصین نیز احتیاط فراوان باید کرد. زیرا عدالت و تقوای اینان احراز نشده است و بنابراین، احتمال می‌رود در عین حال که واقع را می‌دانند، خلاف آن را بگویند.

خلاصه آن‌که قوانین و مقررات حاکم در جوامع امروز توسط کسانی وضع شده است که نه به قدر ضرورت، دانشمند و کارشناس بوده‌اند و نه عادل و متقی هستند. ناگفته پیداست که چنین قوانین و مقرراتی نمی‌تواند جامعه را به سوی مصالح خود رهنمون شود. در طرح پیشنهادی ما، وضع قوانین و مقررات هر بخش از امور و شؤون مملکتی برعهده یکی از شوراهای عالی

است که مشاوران رهبر محسوب می‌شوند. اعضای هر «شورای عالی» گروهی از صاحب‌نظران و کارشناسان عادل و باتقوا هستند که دانشمندترین، کارآزموده‌ترین و برجسته‌ترین افراد جامعه هستند. لذا در آن علم و فن و حرفه خاص، رأیشان معتبر است و قوانین و مقرراتی که وضع می‌کنند، تضمین‌کننده مصالح مردم خواهد بود.

۱۴. در نظام‌های حکومتی امروز، علاوه بر «مجلس شورا» که برای جمیع امور و شئون جامعه وضع قانون می‌کند، شوراهای عالی منفردی نیز وجود دارد که هریک از آنها برای یکی از امور و شئون اجتماعی قوانینی تنظیم و تدوین می‌کند، از قبیل شورای عالی قضائی، شورای عالی دفاع، شورای عالی اقتصاد. بسیار اتفاق می‌افتد که میان رأی مجلس شورا و رأی هریک از این شوراهای عالی تعارض رخ می‌نماید؛ اینان طرحی می‌دهند و آنان تصویب نمی‌کنند یا آنان تصویب می‌کنند و اینان نمی‌پذیرند. به خوبی هم معلوم نیست که رأی کدام‌یک را باید مقدم داشت. از این‌رو، مسؤولان اجرایی کشور دچار نوعی بلاتکلیفی و سرگشتگی می‌شوند و مشکلات فراوانی پیش می‌آید. در طرح ما، تنها یک مجلس شورا نیست تا این محذورات لازم آید. برای هر بخش از امور و شئون مملکت، یک «شورای عالی» است که وضع قانون می‌کند. به‌عنوان مثال؛ برجسته‌ترین دانشمندان و کارشناسان امور قضایی - که از میان افراد عادل و متقی جامعه برگزیده شده‌اند - «شورای عالی قضائی» را تشکیل می‌دهند. این شورا همه قوانین و مقررات مربوط به مسائل و مشکلات قضایی را وضع و تصویب می‌کند و بر رهبر عرضه می‌دارد تا با امضای خود، به آنها قانونیت و مشروعیت ببخشد. در واقع شورای مذکور، مشاور عالی مقام رهبری در امور قضائی است. برای هریک از امور و شئون دیگر مملکت نیز یک شورای عالی، نظیر شورای عالی قضایی وجود دارد. تعداد این شوراهای عالی ممکن است به بیست یا بیشتر بالغ گردد که هریک در قلمرو کار خود، اختیار و استقلال تام دارد.

۱۵. اشکالی که ما بر همه نظام‌های حکومتی دیگر وارد می‌دانستیم این بود که مشروعیت‌شان از کجا نشأت می‌گیرد. به خصوص در نظام مردم‌سالاری (دموکراسی) حاکم حق حکومت بر اقلیتی را که به او رأی مثبت نداده‌اند، از کجا کسب کرده است و تلاش‌های فراوانی که برای رفع این اشکال به عمل آمده است، هیچ‌کدام به نتیجه مطلوب نرسیده است. در طرح ما مردم نیستند که به حاکم، حق حکومت و ولایت می‌دهند تا سؤال شود که حاکم، حق حکومت بر کسانی را

که او را برنگزیده‌اند، از کجا دارد. حاکم از طریق انتخابات چندین درجه‌ای و توسط صاحب‌نظران و کارشناسان برجسته‌ای که واجد مراتب عالیه عدالت و تقوا هستند، برگزیده می‌شود، اما این بدان معنا نیست که مردم حق حکومت و ولایت را بدو تفویض می‌کنند.

اگر نیک بنگریم در می‌یابیم که اساساً در مرحله نخست انتخابات، رأی عموم مردم - و حتی متجاهرین به فسق - جز در حصول شیاع و یقین نسبت به عدالت گروهی از افراد جامعه، در امر دیگری مؤثر نیست. از این مرحله که بگذریم، سررشته امور به دست عدول مردم است. آنان نیز برحسب علم و فن و حرفه‌ای که در آن تخصص دارند، به گروه‌های متعددی انقسام می‌یابند و هر گروه، جز درباره آنچه در قلمرو تخصص او است، ابراز رأی نمی‌کند و نباید بکند. یکی از این گروه‌ها گروه روحانیون و فقها است. پس از چند درجه انتخاب که در روستاها، شهرها، مراکز استان‌ها و مرکز کشور صورت می‌گیرد، سرانجام برجسته‌ترین روحانیون و فقها در مرکز کشور گرد هم می‌آیند و «مجلس خبرگان» را تشکیل می‌دهند.

اعضای این مجلس از میان خود، صالح‌ترین فرد یعنی کسی را که بیش از سایرین، واجد سه شرط «فقاہت»، «مدیریت و تدبیر جامعه» و «عدالت و تقوا» است، برمی‌گزینند. چون اعضای مجلس خبرگان رهبری برجسته‌ترین افراد جامعه هستند در دارا بودن سه شرط مذکور، کسی غیر از آنان، حق ابراز رأی برای تعیین رهبر ندارد. چون تعیین رهبر بدین شیوه، هم مطابق معیارهای عقلی و هم موافق موازین شرعی است. کسی که برای مقام رهبری برگزیده می‌شود، واقعاً، اصلح افراد جامعه برای تصدی این مقام خواهد بود^۱ و چون اصلح افراد جامعه به رهبری برگزیده شده است، از راه دلیل عقل، کشف می‌کنیم که او از سوی شارع مقدّس و ولیّ عصر (عج) مأذون است که بر مردم حکومت کند.

ملاحظه شد که مشروعیت حکومت و ولایت رهبر ناشی از اذن شارع مقدّس است. نهایت آن‌که چون نمی‌دانسته‌ایم که در این زمان، خدای متعال به حکومت چه کسی راضی است، از کارشناسان عادل خواسته‌ایم که وی را معین و معلوم دارند. عدول مردم فقط در تعیین چنین کسی

۱. به یاد آوریم که از لحاظ فقهی و شرعی، قاضی می‌تواند برای شناختن عدول، از شیاع استفاده کند، همچنین فقط شهادت شخص عادل معتبر است. نیز فراموش نکنیم که رجوع به اهل فنّ و متخصصان، امری است عقلایی و همه انسان‌ها، به حکم قریحه عقلایی خود، رأی کارشناس و متخصص را معتبر و حجت می‌دانند.

دخالت دارند و بس. متجاهرین به فسق از این دخالت هم ممنوع هستند، اینان حداکثر کاری که می‌توانند بکنند این است که با شیاع‌شان، عدول مردم را تعیین کنند. این هم بدان سبب که از شیاع‌شان یقین به دست می‌آید. از لحاظ اسلامی، نباید به رأی شخص متجاهر به فسق قدر و بها داد و اعتماد کرد. زیرا ممکن است در عین حال که واقع امر را می‌داند، خلاف آن را ابراز کند. چرا که واجد ملکه‌ای نیست که او را از خیانت باز دارد.

از مجموع آنچه تاکنون گفته‌ایم، دانسته می‌شود که حقّ حکومت و ولایت، از سوی خدای متعال به رهبر تفویض می‌شود، نه از طرف مردم؛ پس رهبر حق حاکمیت بر همه مردم دارد. خدای متعال، همان‌گونه که می‌تواند عموم مردم را مستقیماً و بی‌واسطه، امر و نهی کند، حق دارد که کسی را به عنوان حاکم، تعیین کند و بر مردم ولایت دهد. بنابراین، هیچ‌یک از اشکالات متعددی که بر دیگر نظام‌های سیاسی و حکومتی وارد می‌شود، بر طرح ما وارد نیست.

این طرح، در عین حال که همه مصالح اجتماعی مردم را تضمین و تأمین می‌کند، ولایت و ربوبیت خدای متعال را ملحوظ می‌دارد.

قاعده فقهی گزینش اصلح

سید صمصام الدین قوامی

استاد خارج فقه‌الاداره حوزه علمیه قم

رئیس بنیاد فقهی مدیریت اسلامی

چکیده:

قاعده فقهی گزینش اصلح، یکی از مهم‌ترین قواعد مورد نیاز در حوزه فقه کارگزار به شمار می‌رود. از لحاظ موضوع‌شناختی، «گزینش» موضوعی مستنبط - و نه عرفی صرف - است و اسلام در این زمینه مؤسس بوده و با کاربست واژگانی ویژه، ایده خود را در قالب «گزینش اصلح» ارائه کرده است. از منظر حکم‌شناختی نیز، این قاعده مبتنی بر قواعدی همچون «الاصحح و فالاصح» بوده و حکم آن در موارد سه‌گانه مناصب، تخصص‌ها و شغل‌ها متفاوت است. در مناصب رعایت «گزینش اصلح» واجب مؤکد است. در تخصص‌ها و حرف، لحاظ این مهم مستحب مؤکد و در شغل‌های معمولی، مستحب غیرمؤکد است. از نظر ساختار و نحوه تشخیص اصلح نیز، پیشنهاد «شورای تشخیص اصلح» در مراتب مختلف تشکیلاتی، قابل ارائه است.

واژگان کلیدی: فقه دولت، فقه کارگزار، گزینش کارگزاران، قاعده گزینش اصلح

مقدمه:

«به‌گزینی» یکی از مراحل مهم در فرایند «انتخاب» به شمار می‌رود. در واقع فرآیند انتخاب دارای چهار مرحله از قرار ذیل است: به‌سازی، به‌گزینی، به‌کارگیری و به‌کارگماری (ن.ک. قوامی، ۱۳۹۴: ۳۱-۱۵۶). مقصود از به‌گزینی در این فرآیند، «انتخاب» و «اختیار کردن» است. یکی از مهم‌ترین مسائل مربوط به مرحله به‌گزینی نیز، «گزینش اصلح» است. مقاله حاضر تلاش می‌کند مسأله «گزینش اصلح» را به مثابه یک قاعده مهم و حیاتی در فقه کارگزار مورد بحث و بررسی قرار دهد.

بر این اساس و برای وصول به مقصود، ابتدا به موضوع‌شناسی اصلح پرداخته و سپس حکم‌شناسی گزینش اصلح را در دستور کار قرار خواهیم داد.

روش و فرآیند بحث در هر کدام از دو مرحله فوق‌الذکر، مبتنی بر طرح بحث در لایه‌های مختلفی از قبیل: فقه‌اللغه، فقه‌القرآن، فقه‌الحديث، فقه‌السیره و فقه‌الاداره است. در بخش فقه‌اللغه، مباحث مفهوم‌شناختی مورد بحث قرار می‌گیرد. فقه‌القرآن، مبانی قرآنی و آیه‌ای را نصب‌العین خود داده است و فقه‌الحديث، موضوع مورد بحث را در میان منابع حدیثی و ادله روایی مورد کنکاش قرار می‌دهد. در فقه‌السیره، سیره معصومین و متشرعه محور ارزیابی و بررسی موضوع تحقیق است و در نهایت در فقه‌الاداره، جنبه عینی و عملیاتی مورد نظر است.

در ادامه پس از تبیین موضوع‌شناختی مسأله تحقیق، بررسی حکمی و حکم‌شناختی آن در دستور کار قرار گرفته و در بخش پایانی، برخی از پرسش‌ها و ابهامات بحث، مورد پاسخگویی و روشن‌گری قرار خواهد گرفت.

۱. موضوع‌شناسی اصلح و صالح

۱.۱. **فقه‌اللغه:** اصلح در لغت به معنای شایسته‌ترین است. این واژه افعال تفضیل از صالح است که ضد طالح و فاسد می‌باشد. همچنین صالح به معنای نافع هم استعمال شده است. پس اصلح به معنای انفع خواهد بود. شایع‌ترین ترجمه برای اصلح، شایسته‌ترین است و هم‌آهنگ با صلاحیت، به معنای شایستگی معلوم می‌شود؛ مفاد اصلی شایستگی نیز «نفع‌رسانی» است.

۱،۲. **فقه القرآن:** در قرآن کریم از «عمل صالح» و «عبد صالح» آیات متنوعی وجود دارد، ولی از اصلح بحث نشده است. عبد صالح با عمل صالح شناخته می‌شود. علی القاعده در هر عصر و عرصه، عبد اصلح یک نفر است و لابد عمل اصلح انجام می‌دهد که نافع‌ترین کار است و البته عمل صالح به تنهایی عبد را صالح نمی‌کند و طبق قانون الهی باید همراه ایمان به خدا و کتب آسمانی و رسولان الهی و آخرت و فرشتگان و عالم غیب و... باشد: «وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُدْخِلَنَّهُمْ فِي الصَّالِحِينَ» و کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام دادند، آنها را در زمره صالحان وارد خواهیم کرد! (عنکبوت: ۹). این آیه به فرمول مهمی دلالت می‌کند که صالح فردی است که ایمان و عمل صالح دارد.

پیامبران مدیری همچون حضرت ابراهیم (شعراء: ۸۳)، حضرت سلیمان (نمل: ۱۹) و حضرت یوسف (یوسف: ۱۰۱) نیز از خدا می‌خواهند که در لیست صالحین داخل یا ملحق شوند، و این پیوند مدیریت و صالح بودن را می‌رساند و نیز حضرت ابراهیم درخواست جانشین صالح می‌کند و خداوند اسحق را به او بشارت می‌دهد و او را از صالحان می‌خواند (صافات: ۱۰۰-۱۰۱).

بارزترین مصداق برای صالحان، پیامبران هستند که آیات حاوی نام مقدس آنان با وصف صالح همراه است. به‌عنوان نمونه؛ در آیه «إِنَّ وَلِيَ اللَّهِ الَّذِي نَزَلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ» (اعراف: ۱۹۶)، پیامبر اکرم (ص) به عنوان یکی از صالحان و تحت تولیت و سرپرستی خداوند معرفی می‌شود؛ به این معنا که خداوند در تولیت و مدیریت خویش صالحان را گزینش می‌کند. ولایت پیامبر اکرم (ص) مصداق بارز «گزینش اصلح» است. همچنین در مورد حضرت ابراهیم (ع) و فرزندانش می‌خوانیم: «وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ» (بقره: ۱۳۰). از این آیه تفقه می‌شود که ابراهیم (ع) که در دنیا مصطفی و برگزیده است در آخرت در لیست صالحین ثبت می‌شود. یعنی چون صالح بوده و اصلح، پس مصطفی هم بوده است و این آیه نیز بر «گزینش اصلح» دلالت دارد. در آیه دیگری در مورد فرزندان آن حضرت نیز می‌خوانیم: «وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً وَكُلًّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ» (انبیاء: ۷۲). همچنین در آیات متعدد دیگری درباره انبیا مختلف الهی تعابیر از این دست را ملاحظه می‌کنیم؛ پیامبرانی از قبیل حضرت نوح و لوط (تحریم: ۱۰؛ انبیا: ۷۴-۷۶)، حضرت یونس (قلم: ۵۰)، حضرت زکریا، یحیی، عیسی و الیاس (آل عمران: ۳۹ و ۴۶)، حضرت اسماعیل، ادريس و ذالکفل (انعام: ۸۵-۸۶)، حضرت شعیب (قصص: ۲۷) و...

دقت در آیات فوق بیانگر این نکته مهم است که نوع و اکثر پیامبران دارای حکم بوده‌اند، یعنی حاکم و مدیر بوده‌اند و در زمره صالحین و بعضی حکومت و صالح بودن را با هم مطالبه کرده‌اند و این می‌تواند مبنایی و حیانی برای شایستگی مدیران به حساب آید و در یک جمع‌بندی می‌توان گفت که گزینش پیامبران با وصف صالح بودن آنان در حقیقت «گزینش اصالح» است که مدلول اصلی این آیات است. چرا که خداوند در گزینش پیامبران سراغ غیراصالح نرفته است و یقیناً اینان اصالح افراد زمان خود بوده‌اند که در منصب خطیر رسالت و نبوت مورد اختیار و اصطفاء و به‌گزینی در سازمان خداوندی قرار گرفته‌اند.

برخی اوصاف صالحان در قرآن: در قرآن کریم برای صالحان اوصاف متعدد و گوناگونی برشمرده شده است. به‌عنوان مثال؛ مبتنی بر آیات «لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتَّبِعُونَ آيَاتِ اللَّهِ ءَأَنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ» (آل عمران: ۱۱۳-۱۱۴)، ویژگی‌های ذیل برای صالحان قابل شمارش است: جمعیتی که اهل قیام هستند (امت قائمه)، شب‌زنده‌داری، تلاوت آیات خدا، سجده، ایمان به خدا، ایمان به معاد، امر به معروف و نهی از منکر، پیشی گرفتن در کارهای نیک (مسارعه در خیرات). بنابراین، «صالح» اهل عبادت و معنویت است و نیز اهل قیام و مسابقه در خیررسانی یا خدمت‌رسانی می‌باشد، و از همه مهم‌تر اهل سیاست و مدیریت است (امر به معروف و نهی از منکر).

به طور طبیعی هر که در امور فوق برجسته‌تر باشد، شایسته‌تر و اصلح‌تر است و اتفاقاً این ویژگی‌ها در پیامبران به شکل عالی وجود دارد و به همین علت از صالحان محسوب می‌شوند؛ بلکه اصالح زمان خود هستند و اختیار و اصطفاء آنها به معنای گزینش اصالح است که توسط خداوند انجام می‌گیرد و این، خود مبنایی و حیانی برای گزینش اصالح است.

وعده نهایی و چشم‌انداز جهان و مدیریت آینده نیز نشان از شایسته‌سالاری است و اینکه صالحان وارث زمین شده، مدیریت آن را با سلسله مراتب «الاصالح فالاصالح» برعهده می‌گیرند: «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ» (انبیاء: ۱۰۵).

در یک جمع‌بندی و با عطف توجه به منابع تفسیری، می‌توان به چیدمان ذیل در اوصاف صالحان دست یافت: انجام کارهای مثبت و سازنده و مفید، پیروی از اوامر انبیاء، انجام وظایف

سه‌گانه انبیاء و شهدا و صدیقین یعنی رهبری و تبلیغ و قربانی، استقامت نفس خود در حسن عمل و مصلح و مقوم نفس خود یا دیگری، شایسته در عقیده و کار خود، همت در طاعت، قیام به صلاح و تقوا، لیاقت و آمادگی برای کرامت الله و مصلح (کسی که خود و عمل خود را اصلاح کند). آنچه گذشت برخی از اوصاف و خصائص انسان‌های صالح از منظر آیات و مفسران قرآن بود. بخشی از ویژگی‌ها این پیام را دارد که «هر صالحی مصلح است» کما اینکه «هر فاسدی مفسد است»، لذا گزینش صالحان به اصلاح امور سازمان‌ها خواهد انجامید، همان‌گونه که شعیب پیامبر(ع) خود را از صالحان معرفی نموده بود، جمله‌ای قانون‌مند به‌گونه ذیل می‌گوید: «قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيْتِهِ مِنْ رَبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَمْلِكَكُمْ إِلَيَّ مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ» (هود: ۸۸). و این اراده اصلاح امور از رهبر و مدیر صالح» باید راهبرد و قاعده کلیه مدیران و سازمان‌ها قرار گیرد.

به‌عنوان مثال؛ یکی از مصادیق عالی «گزینش اصلاح» در قرآن مورد اشاره قرار می‌گیرد: «إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ» (تحریم: ۴). در حدیث است که مراد از «صالح المؤمنین»، حضرت علی(ع) است که گزینش اصلاح خدا و رسول او است (بحرانی، ۱۴۱۶، ۵: ۷۴)؛ و این دلیلی محکم و وحیانی برای گزینش اصلاح در منصب وصایت و وزارت و جانشینی است.

۱,۳. فقه‌الحديث: در طایفه‌ای از اخبار در ذیل آیه ۶۹ سوره نساء که حاوی اصطلاح «صالحین» است، نکات و ملاکاتی طرح گشته است که به برخی از آنها اشارتی می‌شود: «عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن سليمان عن أبي عبدالله(ع) انه قال لأبي بصير: يا ابا محمد لقد ذكركم الله في كتابه فقال: «فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا» فرسول‌الله(ص) فی الآیة النبیین، و نحن فی هذا الموضع الصديقون و الشهداء، و أنتم الصالحون فتسموا بالصلاح کما سماکم الله عزوجل و الحدیث طویل أخذنا منه موضع الحاجة (قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ۳: ۴۶۸). در این حدیث شریف صالحین را اسمی الهی دانسته که خداوند بر پیروان اهل‌بیت(ع) گذاشته و همین مایه سنگینی و وظیفه و تکلیف آنها شده است. زیرا باید مطابق این عنوان صلاحیت‌های گوناگون را در خود نهادینه کنند تا تسمیه صالحین بدون مسمی نباشند. در روایتی دیگر آمده است: حسن بن أحمد بن محمد عن الحسن بن العباس بن الحریش عن أبي جعفر(ع) قال: ان لنا فی لیالی الجمعة لشأنا و ذکر حدیثا

طویلا و فی آخره قلت: والله ما عندی کثیر صلاح قال: لا تکذب علی الله فان الله قد سماک صالحا حیث یقول: «فأولئك مع الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصَّادِقِينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصَّالِحِينَ وَ حَسَنٌ أَوْلَئِكَ رَفِيقًا» یعنی الذین آمنوا بنا و بأمیرالمؤمنین(ع) (همان). در این حدیث شریف به شبهه‌ای توسط امام باقر(ع) پاسخ داده شده است که مخاطب ناامیدانه خود را خالی از صلاحیت می‌داند و از مصداق صالح خود را خارج می‌داند که امام به آیه مورد نظر استناد می‌کند که: چرا دقت نمی‌کنی که خداوند تو را صالح نامیده است، با این معنا که مؤمنان به اهل‌بیت(ع) و به‌ویژه مؤمنان به امیرالمؤمنین(ع) صالح نام می‌گیرند. مطابق این فرمایش صالح کسی است که مؤمن به اهل‌بیت است، یعنی شیعه است و این مؤمنان مصداق صالحین مندرج در آیه شریفه هستند.

در حدیثی دیگر در همین زمینه می‌خوانیم: «وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَ الرَّسُولَ فَأَوْلَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ: الَّذِينَ فِي أَعْلَىٰ عِلِّيِّينَ، وَ الصَّادِقِينَ الَّذِينَ صَدَقُوا فِي أَقْوَالِهِمْ وَ أَعْمَالِهِمْ، وَ الشُّهَدَاءِ الْمَقْتُولِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَ الصَّالِحِينَ: الَّذِينَ صَلَحَتْ حَالُهُمْ، وَ اسْتَقَامَتْ طَرِيقَتُهُمْ (همان: ۴۶۱). این عبارت مدلول صریحی در خصوص صالحین دارد که قول دهم در میان اقوال نقل شده از این مدلول گرفته شده است. در اینجا به مصداق توجه نشده است و تنها مفهوم این واژه را ارائه داده است که طبق این مفهوم صالح کسی است که حال و روز مفید و مؤثر و اصلاح شده‌ای دارد و حال و احوالش مساعد است و طریقه و برنامه و خط مشی مداوم و با استقامتی دارد و بر صراط مستقیم است؛ گویا حالش مطابق بخش دوم این آیه است: «أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (ملک: ۲۲).

در یک جمع‌بندی می‌توان گفت: صالحین در اخبار و عبارات فوق از لحاظ مفهوم به کسانی اطلاق شد که حال مفید و روبه‌راهی دارند که حالت اصلاح‌گری مفید است و سلیقه و برنامه مستقیمی دارند و از لحاظ مصداق اعم از معصومین(ع) و در دایره شیعیان قرار دارد و مصداق بارز آن ائمه اطهار(ع) به‌ویژه امیرالمؤمنین(ع) است که در آیه چهار سوره تحریم هم مصداق «صالح المؤمنین» معرفی شده بود.

البته در بعض احادیث از رسول خدا(ص) با صیغه افعال تفضیل بهترین‌ها معرفی شده‌اند که می‌توان در یک عبارت شایسته‌ترین را از آن شناخت و ملاک برای گزینش اصلح در بعضی از

ابعاد قرار داد: «... أَصْلَحُ النَّاسِ أَصْلَحُهُمُ لِلنَّاسِ وَ خَيْرُ النَّاسِ مَنْ انْتَفَعَ بِهِ النَّاسُ...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ۷۴: ۱۱۳).

به این مهم باید به عنوان یک قاعده نبوی که مدیریت مدینه فاضله را برعهده داشته است، پرداخت که أَصْلَحُ النَّاسِ أَصْلَحُهُمُ لِلنَّاسِ وَ خَيْرُ النَّاسِ مَنْ انْتَفَعَ بِهِ النَّاسِ و تحلیل آن این است که صالح‌ترین مردم کسی است که بیشترین اصلاح را در بین مردم به وجود می‌آورد و مانع فساد و رشد آن می‌شود و بهترین و نافع‌ترین و گره‌گشایترین مردم است.

۱,۴. فقه‌السیره: گزینش اصلح امری عقلانی و عقلایی است. خداوند در گزینش خود بهترین‌ها را برمی‌گزیند و این را از واژگان اختیار و اجتناب و اصطفااء متوجه می‌شویم. نمی‌شود با وجود اصلح برای منصب نبوت فرد صالح را خداوند برگزیند. رسول خدا هم که خود بهترین فرد زمان و مختار و مصطفی و مجتبی است، علی(ع) را به عنوان اصلح افراد برای جانشینی خود برگزیده است، و به همین ملاک سایر کارگزاران را - ولو بعدها از اصلحیت بیفتند - همین‌گونه برگزید. در سیره عقلا هم گزینش اصلح رایج است و این ملاکی بین‌المللی است. منتهی معیار اصلحیت ممکن است از دل وحی و عصمت بهتر به دست آید.

۱,۵. فقه‌الاداره: معنا و اصطلاحی از «گزینش اصلح» که مدنظر این تحقیق است، سابقه‌ای در اسلام ندارد. مراد این است که گزینش اعلم یا اتقی یا اسخی و امثال آن فاقد جامعیت است. زیرا اعلم همیشه اصلح نیست. چرا که در حدیث می‌خوانیم: «العلماء اذا صلحوا»، «خیر خلق الله بعد از ائمه» بوده و «اذا فسدوا شر خلق الله» هستند و البته «گزینش خیر» هم می‌توانست مناسب باشد که به معنای «به‌گزینی» است. مراد ما از اصلح «شایسته‌ترین» است که همان بهترین، با ملاحظات سازمانی بهتر و از همه مهم‌تر رواج بهتر گزینش اصلح در ادبیات مدیریتی، براساس نظام شایستگی است. به‌عنوان مثال؛ در انتخابات، بحث از تأیید صلاحیت یا احراز صلاحیت است، و بر همین اساس صالح و اصلح مورد تشخیص و انتخاب واقع می‌شود و امتیازی است تا اصطلاح گزینش اصلح را ترجیح دهیم؛ به خصوص که جامعیت آن با ادبیات شرعی می‌سازد و منافاتی ندارد.

مهم فقه‌الاداره این سؤال است که گزینش اصلح چه حکمی دارد: آیا واجب است یا مستحب است؟

آنچه تاکنون مورد تفقه قرار گرفت، موضوع‌شناسی بود که به عنوان موضوعی مستنبط و نه عرفی صرف مورد استنباط قرار گرفت و دانسته شد که اسلام در گزینش مؤسس است و واژگان ویژه‌ای را عرضه می‌کند که نهایتاً عصاره آنها به گزینش اصلح منتهی می‌شود.

۲) حکم‌شناسی گزینش اصلح

بعد از اینکه نسبت به موضوع اصلح و شخص صالح بحث کردیم، نوبت به این می‌رسد که بدانیم شرع مقدس در رابطه با انتخاب و گزینش شخص اصلح چه نظری دارد و چه حکمی را برای آن بار می‌کند؟ پرسش این بخش مشخصاً عبارت است از اینکه: «حکم شرع در گزینش اصلح چیست؟». برای پاسخ به سراغ ادله می‌رویم.

۲،۱. فقه القرآن: «قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللَّهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (یونس: ۳۵)؛ بگو: آیا هیچ یک از معبودهای شما، به سوی حق هدایت می‌کند؟! بگو: تنها خدا به حق هدایت می‌کند! آیا کسی که هدایت به سوی حق می‌کند، برای پیروی شایسته‌تر است، یا آن کس که خود هدایت نمی‌شود مگر هدایتش کند؟ شما را چه می‌شود، چگونه داوری می‌کنید؟!

وجه استدلال: این آیه دارای دو بخش صغروی و کبروی و یک نتیجه، به شرح ذیل است: صغری: الله يهدي الى الحق؛ کبری: من يهدي الى الحق احق ان يتبع؛ نتیجه: فالله احق ان يتبع.

مهم کبری است که یک قاعده کلی به دست می‌دهد که بر صغریات و مصادیق زیادی تطبیق می‌کند. از جمله اینکه «خداوند هادی به حق است» و به همین علت احق در تبعیت است. هرکس دیگر هم به حق هدایت کند، احق در تبعیت است. مانند پیامبران و صالحان که به حق هدایت می‌کنند؛ پس نسبت به کسی که هدایت به حق نمی‌کند و خودش نیاز به هدایت دارد، احق در تبعیت شدن هستند. نتیجه این برهان آنقدر بدیهی است که قرآن می‌فرماید: «فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ».

بیان کبری: «من يهدي الى الحق احق ان يتبع؛ کسی که هدایت به سوی حق می‌کند، برای پیروی شایسته‌تر است». «هدایت به سوی حق» یک ملاک است که شایستگی و احقیت در

رهبری و هدایت دیگران می‌آورد، نسبت به کسی که هدایت به حق نمی‌کند؛ بلکه نیاز به هدایت دارد، نه اینکه هر دو شایسته هستند. ولی هادی به حق شایسته‌تر است؛ بلکه او فاقد شایستگی است و مسلوب‌الصلاحیه است. لذا خیلی‌ها صیغه «احق» را منسلخ از تفضیل می‌دانند، تا لغو در کلام حکیم پیش نیاید. مانند این آیه: «الَّتِي أُوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا» (احزاب: ۶). در این آیه صیغه «اولی» از تفضیل منسلخ است. زیرا که در جریان توارث با وجود یک طبقه از اولوالارحام طبقه دیگر حقی ندارد، نه اینکه حق کمتری نسبت به طبقه اولی دارد.

بر این اساس، غیرهادی فاقد صلاحیت رهبری است، نه اینکه صلاحیت کمتری نسبت به احق داشته باشد.

۲،۲. فقه‌الحدیث: اگر کسی هدایت کمتری برخوردار باشد، آیا بدین معنا است که صلاحیت هدایت را دارد، ولی نه به اندازه دیگری؟ آیا با وجود اهدی و اصلح، می‌توان سراغ هادی و صالح رفت و او را برای هدایت برگزید؟ پاسخ آن را از رسول خدا خواهیم شنید: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: مَنْ صَلَّى بَقَوْمٍ وَفِيهِمْ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ لَمْ يَزَلْ أَمْرُهُمْ إِلَيَّ سَفَالٍ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (صدوق، من لايحضره الفقيه، ۱: ۳۷۸). از این فرمایش حضرت رسول(ص)، که با عبارات مختلف نقل شده است، «قاعده سفال» را می‌توان استخراج کرد. سفال به معنای سقوط و حرکت قوم و جامعه به سمت اسفل و انحطاط است و علت سفال «لم یزل» یعنی سرایشی حتمی و بی‌برگشت، این است که با وجود اعلم و اصلح غیراصلح امامت را برعهده بگیرد، اعم از اینکه این غیراصلح، خود صالح یا فاسد باشد. این را از اطلاق می‌فهمیم. چرا که مقید به فاسد نشده است.

در نتیجه برای پرهیز از سفال و انهیار، واجب می‌شود که با وجود اصلح، غیر او را گزینش نکرد. زیرا تن دادن به سفال توسط هر مدیریت و حاکمیتی حرام و معصیتی جبران‌ناپذیر است. از مؤیدات این قاعده سفال که به لزوم گزینش اصلح و حرمت و عدم جواز گزینش غیراصلح دلالت دارد، فرمایش ذیل از حضرت امیرالمؤمنین(ع) است: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ أَحَقَّ النَّاسِ بِهَذَا الْأَمْرِ أَقْوَامُهُمْ عَلَيْهِمْ وَأَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ فِيهِ... وَلَكِنْ أَهْلُهَا يَحْكُمُونَ عَلَيَّ مِنْ غَابَ عَنْهَا...» (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۲).

از این عبارت به خوبی لزوم گزینش اصح در خلافت به دست می‌آید و اینکه احق الناس و شایسته‌ترین فرد برای تصدی خلافت و امامت امت، قوی‌ترین و عالم‌ترین فرد است. در حقیقت علم و قدرت دو شاخصه مشروعیت برای مسئولیت رهبری است و هر کس واجد بالاترین حد از علم و قدرت است، او احق است (با انسلاخ از تفضیل) و با وجود او دیگری صلاحیت ندارد. آنچه این مدعا را تقویت می‌کند، عبارت بعدی است که اگر کسی زیر بار اصح و حق نرفت و بیعت نکرد، فتنه‌گر است و اول از طریق گفت‌وگو از او خواسته می‌شود که حق را بپذیرد و الا با او نبرد می‌شود.

به خوبی روشن است که اگر گزینش اصح در خلافت و جوب نداشت، این داغ و درفش و تهدید معنا نداشت، و تهدید علامت و جوب است، و با استحباب و رجحان صرف سازگار نمی‌باشد؛ و باز آنچه در ادامه آمده است، مدعا را تأکید می‌کند که اولاً در انتخاب امام و رهبر همه اطراف باید حاضر باشند و مشارکت کنند تا زمینه گزینش اصح فراهم شود. بعد با عبارت «فما الی ذلک سبیل» مهر حتمیت بر این شیوه گزینشی می‌زند و باز تأکید می‌کند که کسی حق تخلف از نتیجه را ندارد و نمی‌تواند به هم بزند و بعد جنگ و مجازات با کسی که مدعی است ولی اصح نیست و دیگری بیعت کننده‌ای که نکث و نقض بیعت کند. ملاحظه می‌شود که ابتدائاً و جوب گزینش اصح اثبات می‌شود و سپس با قرائن متوفره پوشش داده می‌شود تا تثبیت شود.

بر این اساس، به نظر می‌رسد که مسأله لزوم گزینش اصح، اصلی‌ترین نتیجه از کلام امیرالمؤمنین (ع) است و هیچ دلالتی بر صحت گزینش غیراصح ندارد؛ به همان بیان که در استدلال به آیه ۳۵ یونس در اثبات مدعی خود «و جوب گزینش اصح» گذشت که صیغه احق که در آیه و کلام حضرت استفاده شده، خالی از تفضیل است، و به معنای این است که غیرافضل و اصح و لو فاضل و صالح، محق برای تصدی امامت و هدایت و رهبری نیست. یعنی با وجود اصح (اقوی و اعلم) گزینش دیگران باطل و حرام و تصدی و قبول او هم همین حکم را دارد. پس اصح که اقوی و اعلم است، برای تصدی مشروعیت دارد و دیگران با حضور او فاقد مشروعیت گزینش در امامت هستند. ولی برای شروع به کار و اجرای امور مسلمین به مقبولیت و اقبال عمومی نیاز دارد و ممکن است غیراصح در فضای تبلیغاتی، مقبولیت کسب کند؛ ولی این در تصدی امامت کافی نیست و اقدامات او نامشروع حساب می‌شود.

لزوم گزینش اصلح مخصوص معصومان نیست. امثال طالوت هم طبق سند ذیل، اصلح زمان خود بوده‌اند و در نتیجه توسط خدا مبعوث و توسط پیامبر خدا معرفی می‌شود: «فی تفسیر علی بن ابراهیم بإسناده إلى أبي جعفر: وَ زَادَهُ بَسْطَةً أَى فُضِيلَةً وَ سَعَةً فِي الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ وَ كَانَ أَعْلَمَ بِنَى إِسْرَائِيلَ فِي وَقْتِهِ وَ أَجْمَلَهُمْ وَ أَتَمَّهُمْ وَ أَعْظَمَهُمْ جِسْمًا وَ أَقْوَاهُمْ شَجَاعَةً وَ قَبِيلَ كَانَ إِذَا قَامَ الرَّجُلُ فَبَسَطَ يَدَهُ رَافِعًا لَهَا نَالَ رَأْسَهُ قَالَ وَ هَبْ كَانَ ذَلِكَ قَبْلَ الْمَلِكِ وَ زَادَهُ ذَلِكَ بَعْدَ الْمَلِكِ فَلَمَّا فَصَلَ أَى خَرَجَ مِنْ مَكَانِهِ وَ قَطَعَ الطَّرِيقَ بِالْجُنُودِ اخْتَلَفَ فِي عَدَدِهِمْ قَبِيلَ كَانُوا ثَمَانِينَ أَلْفَ مَقَاتِلٍ وَ قَبِيلَ سَبْعِينَ أَلْفًا وَ ذَلِكَ أَنَّهُمْ لَمَّا رَأَوْا التَّابُوتَ أَيقَنُوا بِالنَّصْرِ فَتَبَادَرُوا إِلَى الْجِهَادِ قَالَ يَعْنِي طَالُوتُ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ أَى مَمْتَحِنِكُمْ وَ مَخْتَبِرٍ» (مجلسی، همان، ۱۳: ۴۳۵). همان‌طور که ملاحظه می‌شود طالوت جامع تمامی صفات عالی برای فرماندهی لشکر بوده و در عصر خود اصلح و منحصر به فرد بوده؛ هرچند برای پیامبری اصلح نبوده؛ ولی در پست خودش اصلح بوده و در غیر آن حالت، گزینش خدایی نمی‌شده است. این مؤید، بلکه دلیلی بر لزوم گزینش اصلح است. در اینجا اثبات شیء نفی ماعدا می‌کند. یعنی دیگری صلاحیتش برای تصدی منصب مورد نظر نفی می‌شود؛ و نیز نشان می‌دهد که این قاعده منحصر در امامت و هدایت و رهبری نیست؛ بلکه مناصب دیگر را از غیر معصوم نیز شامل می‌شود.

۲،۳. فقه‌الاداره: قاعده «لزوم گزینش اصلح» که بر قاعده دیگری به نام «الاصلاح فالاصح» استوار است و به ادله شرعیه استنباط قابل است، آثار سازمانی مثبتی را در پی دارد که تحول و تکامل قطعی را در سازمان پیش می‌آورد و سازمانی دگرگون را پدید می‌آورد. طبق این قاعده تا کسی اصلح است و اصلح از او ظهور نکرده، همچنان در سمت خود باقی می‌ماند. به‌عنوان مثال؛ اگر وزیر است، با تغییر رئیس دولت که به علت ظهور اصلح تغییر کرده است، تغییر نمی‌کند و نباید تغییر کند. فایده این مهم آن است که او هم همیشه از اصلح افراد موجود در همکاران خود استفاده می‌کند؛ در نتیجه سازمان اصلح می‌شود، که مطابق عدالت سازمانی است و هرکس در جای خودش است و سازمان به مثابه اورانیوم با غنای عالی است که انفجاری از خدمت و اثربخشی و پیشرفت را پدید می‌آورد. البته همه باید همت کنند تا این قاعده معجزگون فرهنگ‌سازی شود و راه‌های پیاده‌سازی آن جست‌وجو شود.

گفتنی است لازمه قاعده بودن «وجوب گزینش اصلح» فراگیری آن در سازمان‌های خرد و کلان بوده و قابل اجرا است و باید اجرا شود؛ چون قاعده‌ای شرعی است و باید مورد تبعیت و

تقلید قرار گیرد. هر چند طبق قاعده «اهم فالاهم» به تدریج به اجرای کامل می‌رسد. این مهم می‌تواند در یک سازمان «پایلوت» شده مورد آزمایش قرار گیرد. به‌عنوان مثال؛ در سطح رهبری انقلاب اسلامی. در این رده ما شاهد اجرای این قاعده هستیم که مردم به تبعیت از شارع مقدس امام راحل را به عنوان اصلح انتخاب کردند و مزایای آن را دیدند و چشیدند و پس از رحلت آن امام همام، مجلس خبرگان رهبری توفیق اعمال این قاعده را پیدا کرد و با معرفی فرد اصلح، پس از تشخیص درست، آن انقلاب و انقلابیون را شیرین‌کام و بهره‌مند کرد و هر چه می‌گذرد به این مصداق اتم اصلح بیشتر موقن می‌شویم.

معلوم می‌شود این قاعده قابل اجرا است و قانون اساسی که توسط فقها و مراجع دینی و خبرگان نگاشته شد، «مجلس خبرگان رهبری» را به عنوان سازوکار تشخیص و معرفی فرد اصلح در رهبری را قرار داد و عملاً اعمال قاعده گزینش اصلح را به این مجلس سپرد و کار را روشنند و هدفمند کرد. چه اشکالی دارد که چنین سازوکاری برای تشخیص اصلح در رده‌های مختلف سازمانی در نظر گرفته شود که خبرگانی گرد هم آیند و در هر منصب، تشخیص اصلح را برعهده بگیرند، که زیرمجموعه مدیریت معادن انسانی هر سازمانی قرار گیرد و اعضای آن واقعا خبره در تشخیص اصلح باشند.

آنچه کار را آسان می‌کند، فرآیند به‌سازی و اصطناع است؛ این فرآیند که از نیل تا طور به پرورش صنایع می‌پردازد، کمک شایانی به تشخیص اصلح می‌کند و چه بسا کار را تمام می‌کند؛ چرا که دستگاه اصطناع، اصلح را عملاً در اختیار دستگاه به‌گزینی قرار می‌دهد. حداکثر این است که چند گزینه نزدیک به هم را معرفی می‌کند تا اصلح آن برگزیده شود. ملاحظه می‌شود که اگر به شکل سیکل امدادی نگاه شود، حلقه‌های پیاپی گزینشی کار را برای یکدیگر میسور و ممکن می‌سازند. نمونه خوب دیگر شورای اسلامی شهر و روستا است که نوعاً در انتخاب شهردار، اگر ملاحظات فنی و صنفی را بر جنبه‌های سیاسی بچربانند، به آسانی گزینش اصلح را در منصب شهرداری اعمال می‌کنند. بنابراین، چنین شوراهایی در کلیه رده‌ها می‌توانند تعبیه و نهادینه شوند، و به اعمال قاعده «و‌جوب گزینش اصلح» همت کنند.

۳) پرسش‌های ناظر به قاعده «لزوم گزینش اصلح»

این قاعده سؤالات فرعی متنوعی را در پی دارد که باید مورد پاسخ فقهی - اجتهادی قرار گیرند. سؤالاتی از قبیل اینکه:

- قلمرو این قاعده کدام مناصب و شغل‌های سازمانی را در بر می‌گیرد؟
- در صورت استتکاف اصلح، گزینش غیراصلح چه حکمی دارد؟
- تصدی و پذیرش منصب توسط غیراصلح چه حکمی دارد (فارغ از حکم شرعی گزینش‌کنندگان)؟
- آیا این قاعده و لازمه آن، که طولانی شدن پست‌ها است، مخالف مردم‌سالاری و نیز شکوفایی استعدادها و جوان‌گرایی نیست؟
- روش تشخیص اصلح در هر منصب چگونه است؟
- آیا در زمان حکومت معصومین این قاعده بی‌کم و کاست اجرا می‌شده است؟
- آیا اجرای این قاعده به طور کامل امکان دارد؟
- مجمع یا شورای تشخیص اصلح در هر سازمان دارای چه ماهیت و ترکیبی است؟
- در صورت تردید در بقای اصلحیت صاحب منصب، تکلیف چیست؟
- و...

۳,۱. قلمرو این قاعده کدام مناصب و شغل‌های سازمانی را در بر می‌گیرد؟

یک. فقه‌اللغه: منصب با شغل متفاوت است. منصب محدود به پست‌های مدیریتی و ریاستی مثل مدیر کلی یا معاونت است، ولی شغل، فعالیتی است فراگیر که کلیه اعضای سازمان را در بر می‌گیرد که به علت آن عضو سازمان حساب می‌شوند و حتی صاحبان منصب هم فارغ از منصب خود دارای شغل هستند، که اگر از منصب خود عزل شدند، بیکار حساب نشوند. در حقیقت هر شغل بیانگر نوعی خدمت است؛ مثل اپراتوری، نگهبانی، دفترداری، تایپ کردن و... که چون مشغولیت می‌آورد، شغل نامیده می‌شود. البته تخصص یک مهارت است که هرکس می‌تواند داشته باشد، ولی محدود به بعضی اعضای سازمان می‌شود که برخی به علت داشتن آن نخبه محسوب می‌شوند و ممکن است یک متخصص منصبی هم نداشته باشد، ولی به علت تحصیلات یا تجربه و ممارست تخصصی را حیازت کرده باشد، مثل تخصص در توسعه نرم‌افزار و نگهداری نرم‌افزارها و یا تکنیسین در بعضی تأسیسات. البته نوعاً تخصص‌ها با تحصیلات و

مدرک همراه است و اصولاً تجزیه و تحلیل شغل و منصب و تخصص خود امری نهادینه شده در مدیریت منابع انسانی است که روش‌های خاص خود را دارد و کارکرد آن این است که فعالیت‌های گوناگون مورد نیاز سازمان را تحلیل می‌کند تا صاحبان مناسبی برای مشاغل و مناصب پیدا شوند و به این فعالیت‌ها مبادرت نمایند.

دو. فقه القرآن: در قرآن کریم برای شغل و منصب و تخصص آیاتی وجود دارد، مانند آیات مربوط به مدیریت حضرت سلیمان که از بناء و غواص و... نام برده می‌شود، یا جبایت زکات که کار عاملان زکات است که در آیه مصارف زکات آمده است و نیز منصب وزارت، که از زبان حضرت موسی صادر شده است، و یا از تخصص خزانه‌داری که از زبان حضرت یوسف خطاب به عزیز مصر ارائه شده است.

سه. فقه السیره: در کتاب «تراتیب‌الاداریه ادریس کتانی» که برای معرفی حرفه‌ها، صنعت‌ها و سمت‌ها در حکومت پیامبر(ص) تدوین شده است، آمار بسیار دقیقی از امور نامبرده آورده است که از ریزترین مشاغل و مناصب و تخصص‌ها تا درشت‌ترین آنها در دولت رسول(ص) نام برده و شرح داده است، که نشان از نوعی تجزیه و تحلیل شغل در حد خودش است و نیز امیرالمؤمنین(ع) که در نهج‌البلاغه و فروغ ولایت و الغارات و امثال آنها به مناسب زمان آن حضرت به طور اجمال اشاره می‌شود. این مشاغل و مناصب و حرفه‌ها مانند امارت و وزارت و قضاوت و صاحب‌السر و سفیر و کاتب و صاحب‌اللواء و... در هر دو سیره نبوی و علوی وجود دارد که اکنون همان موارد در شکل مدرن و تکثیر شده در سازمان‌ها وجود دارد.

چهار: فقه‌الاداره: این مناصب و مشاغل هر کدام تعریف و تحلیل خاص خود و هر کدام وزن و قد و اندازه خود را دارد، که باید به دقت سنجش شود تا صاحب مناسب آن پیدا شود. حال سؤال این است که قاعده «لزوم گزینش اصلح» شامل مشاغل و مناصب و حرف و تخصص‌ها می‌شود یا منحصر در مناصب است؟

به نظر می‌رسد این امکان وجود دارد که برای همه موارد اصلح را پیدا کرد و در نظر گرفت. به هر حال، همیشه بهترین وجود دارد و باید جست‌وجو کرد و ناامید نشد و راهبردهای سازمانی را در برنامه‌ریزی نیروی انسانی به سمت انتخاب اصلح پیش برد. خداوند هم کمک می‌کند. البته

می‌توان به ترتیب ذیل و طبق قاعده ال‌اهم فالاهم و الاصلح فالاصح رده‌بندی کرد: ۱. مناصب؛ ۲. تخصص‌ها و حرفه‌ها؛ ۳. مشاغل عادی.

ترتیب فوق براساس درجه اهمیت و تأثیری است که در صورت اعمال قاعده‌گزینش اصلح، در اثربخشی و کارآمدی سازمانی نقش بسزایی را دارند که به طور طبیعی از مناصب شروع می‌شود که جست‌وجوی اصلح در آنها بیش‌تر میسر است، که همین هم در مناصب کلان مثل رهبری و رئیس دولت و وزیران و استانداران و سرلشکران و... مهم‌تر و ممکن‌تر است. چرا که اطراف قضیه محدودتر می‌باشد و جست‌وجوی اصلح در میان رقبای محدود منطقی‌تر و آسان‌تر است و تعداد مناصب نسبت به تعداد مشاغل و تخصص‌ها کمتر است، و حداقل برای شروع خوب است و به تدریج می‌توان این قانون را در تمام مراتب اعمال کرد. البته باید از فرهنگ معنویت نیز کمک گرفت، آنگونه که در داستان استانداری مکه مکرمه پس از فتح آن توسط رسول خدا(ص) اتفاق افتاد که در پی‌گزینش اصلح بود و دعای زیر را خواند: «وَقُلْ رَبِّ اَدْخِلْنِيْ مُدْخَلَ صِدْقٍ وَاَخْرِجْنِيْ مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاَجْعَلْ لِيْ مِنْ لَدُنْكَ سُلْطٰنًا نَّصِيْرًا (اسراء: ۸۰)؛ و بگو: «پروردگارا! مرا (در هر کاره) با صداقت وارد کن و با صداقت خارج ساز! و از سوی خود، حاجتی یاری‌کننده برایم قرار ده!».

در برخی تفاسیر آمده است که مقصود حضرت از «سلطان نصیر»، استاندار اصلح برای نصب در مکه بوده است که خداوند «عتاب بن اسید» را به او معرفی و ظاهر کرد.

این حالت معنوی در صورت فرهنگ‌شدن، زمینه را برای ظهور اصلح آماده می‌کند. چرا که در سایه این فضای معنوی حسادت و ریاست‌طلبی و قدرت‌طلبی به پایین‌ترین درجه سقوط می‌کند و اصلح ظهور می‌کند. مدیریت فرهنگ سازمانی که به تولید معنویت می‌انجامد، از لوازم لاینفک سازمان، به‌ویژه در ادبیات مدرن‌تر مدیریت می‌باشد.

به هر حال، وجوب و لزوم‌گزینش اصلح در مناصب آکد است و این تأکید با قاعده الاصلح فالاصح مورد تشکیک و تدریج قرار می‌گیرد.

در رده بعد، تخصص‌ها هستند که نسبت به مشاغل انطباق به قاعده اصلح می‌باشند و نسبت به مناصب در درجه بعد هستند. البته کارهای مبتنی بر تخصص می‌تواند به گونه مشارکتی انجام

پذیرد و ارائه خدمت است و البته هرچه متخصص‌تر، بر کارآمدی افزوده می‌شود. گاهی از مقوله فکر و طراحی است و اگر سرپرستی عده‌ای هم تخصص باشد که از مقوله منصب می‌شود، و اگر از مقوله کار را به کاردان سپردن است، چند نفر در معرض قرار گیرند که عقل حکم می‌کند کار به حاذق‌ترین محول شود و شرع هم با آن موافق است. ماشین‌ها و تأسیسات را در شرکت‌ها و سازمان‌ها به داناترین می‌سپارند؛ لذا مطلوب و راجح است که کار به اعلم سپرده شود و هرچه درجات معنوی و تعهد در کنار تخصص باشد، فرد امین‌تر است و با کمترین هزینه و وقت با کیفیت بالایی انجام می‌دهد.

لذا می‌توان فرد حفیظ و علیم را اصلح دانست و کار را به او سپرد. البته در زمینه تخصص‌ها انسان صالح هم با وجود اصلح کار را به سامان می‌رساند، ولی عقل عرفی، برتر را ترجیح می‌دهد. شبیه پزشکان که بیماران با مشورت کارشناسان سراغ حاذق‌ترین می‌روند و در نوبت طولانی می‌نشینند. یا در داستان انتخاب مرجع تقلید که رجوع به اعلم با مشورت دو خبره واجب است که در فتاوا هم آمده است. مقلدان اعلم را پیدا می‌کنند، ولی حکم شرع «وجوب رجوع به اعلم» است که مؤید قاعده «وجوب گزینش اصلح» است و بُعد سازمانی ندارد؛ بلکه مردمی بوده و از قبیل رجوع جاهل به عالم است که قانونی عقلی و عقلایی است که در کلیه تخصص‌های موجود در اجتماع و فنون گوناگون به متخصص آن فن مراجعه می‌شود و طبع مراجعه‌کنندگان رجوع به اعلم است.

ولی در سازمان‌هایی که متخصص‌ها را گزینش می‌کنند، که نوعاً به شکل پروژه است، چون با بیت‌المال سروکار است و سازمان‌ها مؤظف هستند که برترین خدمات را به مردم عرضه کنند، بنابراین مؤظف هستند که از باب مقدمه واجب اصلح متخصصین را به کار گیرند. لذا قاعده «لزوم گزینش اصلح» در اینجا نیز حاکم است. بر همین اساس، در مناقصات و مزایادات نباید صرفاً به ابعاد مادی و هزینه‌ای اکتفا کرد؛ بلکه باید در جست‌وجوی اصلح بود، حداقل باید به نوع واجب و اکید احتیاط کرد. چرا که طبق قاعده «اصح الناس اصلحهم للناس»، اصلح کسی است که بیشترین و بهترین چاره‌سازی و کارگشایی را دارد و جست‌وجو و تشخیص آن آسان‌تر از تشخیص اصلح در مناصب است. به هر حال، سیره عقلا هم بر رجوع به اعلم است. ولی آیا رجوع به عالم با

وجود اعلم معصیت و قبیح است؟ دلیلی بر آن نیافتیم. لذا حکم نهایی استحباب مؤکد است و این احتیاط خیلی خوب است که طبق قاعده اصلح عمل کنیم.

اما در خصوص مشاغل، کار مشکل است و نمی‌توان به آسانی فتوا به دخول آن در قاعده اصلح داد، نه به وجوب مثل مناصب و نه به استحباب مؤکد مثل تخصص‌ها. ولی آیا مباح است یا مستحب بدون تأکید است، شاید چندان تفاوت نکند. ولی به هر حال، باید ذائقه شرع را سنجید و رضایت شارع را لحاظ نمود. مشاغل کارهایی فاقد تخصص عرفی هستند و در غیر این صورت محکوم به حکم تخصص‌ها می‌شوند. بنابراین، کارهای موسوم به یدی که هرکس می‌تواند انجام دهد، البته منصب و تخصص هم در دید سازمانی شغل به معنای اعم حساب می‌شوند، ولی شغل به معنای اخص که نه منصب است و نه تخصص، پیدا کردن مصداق برای آن سخت است.

زیرا با یک دقت هیچ شغلی خالی از تخصص نیست. حتی نگهداری و باغبانی و کارگری در ساختمان‌سازی که آجر پرتاب کردن یا بار کشیدن و نامه رساندن و چایی آوردن و پذیرایی کردن و... هم، هر کدام آداب و تعالیمی دارد که در چارچوب توانمندسازی باید آموزش داده شود. ولی با یک مسامحه اگر شغلی مصداق برای منصب و حرفه و تخصص نشد، باز هم بهتر است قوی و امین باشد. چه بسا دختر شعیب پیامبر، در نگاه اولیه استیجار موسی (ع) را به پدرش شعیب (ع) معرفی می‌کرد، برای یک شغل عادی بدون تخصص بوده باشد؛ چرا که دیده بود او خوب آب می‌کشد و قوت بدنی دارد و نیز چشم‌پاک و امین و عقیف است. لذا به پدرش این‌گونه گفت: «قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبْتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ» (قصص: ۲۶)؛ یکی از آن دو (دختر) گفت: «پدرم! او را استخدام کن، زیرا بهترین کسی را که می‌توانی استخدام کنی آن کسی است که قوی و امین باشد (و او همین مرد است)».

بر این اساس، ملاحظه می‌شود که در همین مشاغل عادی باز بحث به‌گزینی و خیرگزینی مطرح است. به خصوص در این صحنه کاملاً پیامبرانه که الگودهی و ملاک‌سازی از لوازم آن است. لذا می‌توان حکم به استحباب بدون تأکید به کارگیری اصلح نمود، به این علت که دقت‌های فراوان در گزینش اصلح ممکن است باعث اخلال در روند معیشت و بازار کار افراد عادی شود که صبح زود صف کشیده و منتظر کارفرمایی هستند که از راه برسد و خود را به او تحمیل کنند و برای آن روز برای

عیال خود نان آوری کنند. البته از سوی دیگر، مصالح و منافع سازمانی هم ایجاب می‌کند تا حد امکان از به‌گزینی غفلت نشود. بنابراین، حکم به استصحاب در استخدام صاحبان مشاغل مناسب است.

در یک جمع‌بندی در پاسخ به مسأله اول به سه جواب رسیدیم: حکم شرعی اعمال قاعده گزینش اصح در مناصب واجب مؤکد، در حرف و تخصص‌ها استصحاب مؤکد و در مشاغل عادی استصحاب خواهد بود.

در حقیقت با یک مخروط روبه‌رو هستیم که قطعه برش یافته رأس آن مربوط به مناصب و قطعه میانی مربوط به تخصص‌ها و قطعه زیرین مشاغل عادی هستند که از کیفیت به کمیت تنزل پیدا می‌کند و در مجموع قاعده الاصلح فالاصح از بالا به پایین در هر قطعه اولاً و در کل مخروط ثانیاً، حاکم است و احکام استنباطی هم به همین طراز ردیف شده‌اند.

۳،۲. در صورت استتکاف اصح، گزینش غیراصح چه حکمی دارد؟

این مسأله دو بخش دارد:

اول. استتکاف اصح از تصدی، که حرام است، به خصوص با فرض اینکه اصح و منحصر به‌فرد است. صاحب شرائع و جواهر، از لزوم معرفی قاضی افضل توسط خود او به حاکم نوشته‌اند، چه رسد به اینکه از او مطالبه شود و به او نیاز باشد و ابا کند! گویا بتواند باری را بردارد و مصالح مسلمین را اصلاح کند، ولی شانه خالی کند؛ یعنی از یک تکلیف واجب (واجبات نظامیه)^۱ شانه خالی کند، مثل اینکه ترک نماز کند. به هر حال، یک گناه کبیره است مثل فرار از جبهه که از گناهان کبیره است. امام راحل در منشور روحانیت نسبت به اینگونه افراد می‌گویند: اگر کسانی در خود توان امامت یا قضاوت ببینند و جامعه به آنها نیاز داشته باشد، اگر به هوای اجتهاد در حوزه بمانند، باید منتظر مؤاخذه الهی باشند! (ن.ک. منشور روحانیت). این نهیب مؤیدی بر فتوای فوق است.

دوم. به هر تقدیر اگر اصح از تکلیف سر باز زد، طبق قاعده الاصلح فالاصح، باید گفت که طبیعتاً بر رده بعدی واجب می‌شود، گویا نفر اول مفقود یا معدوم شده باشد و بر بعدی حکم اصح جاری می‌شود.

۱. احکامی که بر پایه مصالح و مفساد نوعی بنا نهاده شده؛ بسان واجباتی که حفظ نظام زندگی مردم به آنها بستگی دارد؛ چونان: پزشکی، ریخته‌گری، خیاطی و دیگر واجباتی که از آنها به «واجبات نظامیه» یاد می‌شود.

۳,۳. تصدی و پذیرش منصب توسط غیراصالح چه حکمی دارد (فارغ از حکم شرعی گزینش کنندگان)؟

این مسأله دو بخش دارد:

اول. حکم گزینش کنندگان غیراصالح با وجود اصلح که حرام و معصیت است. زیرا طبق فرض، با علم و عمد این کار را انجام داده‌اند و مرتکب ظلم شده‌اند. وضع شیء در غیرموضع و کار قبیحی انجام داده‌اند که تفضیل مفضول بر فاضل نام می‌گیرد و افضل را منزوی و جامعه را از فیض وجود او محروم کرده‌اند و این خیانت به امت است و بدترین غش حساب می‌شود: «إِنَّ أَعْظَمَ الْخِيَانَةِ خِيَانَةُ الْأُمَّةِ وَأَفْظَعُ الْغَشِّ غَشُّ الْأُمَّةِ» (محدث نوری، ۱۴۰۸، ۷: ۷۲).

دوم. پذیرش مسئولیت غیراصالح با وجود اصلح، نسبت به گزینش گران اعانه بر اثم است که خلاف تقوی و تزییع حق اصلح است، که حق الناس بوده و گناهی نابخشودنی و اخلال در خدمت‌رسانی مطلوب به مردم به شمار می‌رود. چرا که اصلح مایه خدمت مطلوب بوده است و اجحاف نسبت به سازمان مربوطه است که از حواله حساب می‌شود و باید طلب غفران کرد.

اما از سوی دیگر، اگر استنکاف او باعث رجوع به اصلح شود، به عنوان مقدمه واجب، واجب است که استنکاف کند (واجب، گزینش اصلح است)، ولی اگر استنکاف او اثری نداشته باشد و سازمان و ارباب رجوع از اصلح همچنان محروم می‌مانند، به عنوان ثانوی و اضطرار، همراه با استغفار برای خود و گزینش گران، به عنوان عدم اخلال به خدمت باید بپذیرد، ولی همچنان باید از باب امر به معروف، مدیریت سازمان را وادار کند که اصلح را برگردانند و به هر شکل زمینه را برای گزینش او مهیا کنند.

۳,۴. آیا این قاعده و لازمه آن، طولانی شدن پست‌ها و مخالف مردم‌سالاری و نیز شکوفایی

استعدادها و جوان‌گرایی نیست؟

این سؤال ناظر به این است که قاعده «وجوب گزینش اصلح» تالی فاسدی دارد که عبارت است از «طولانی شدن مدیریت اصلح در منصب»؛ چرا که ممکن است به این زودی شاهد ظهور اصلح نباشیم و خسته‌کننده می‌شود. مشاهده یک نفر در قدرت و اینکه استعدادهای جوان نیمکت‌نشین می‌شوند و استعدادهای آنان کشته و سرکوب می‌شود و با کهنسال شدن اصلح فعلی، کم‌کم جوان‌گرایی منسوخ و منسی می‌گردد. لذا بهتر است دوره‌ای باشد و از عناصر صالح هم با وجود

اصالح و جانشین کردن به جای او گردش و چرخش قدرت را باعث شویم و به همه میدان بدهیم. نتیجه اینکه به جای وجوب گزینش اصالح، به استحباب آن قائل شویم!

این خلاصه‌ای از توالی این قاعده است که باز هم می‌توان بر آن افزود و همین ابهامات است که بحث را حول این قاعده مهمه اداریه بارور می‌کند. اما در پاسخ می‌گوییم:

اولاً: طولانی شدن مدیریت اصالح، کاملاً به نفع سازمان و ارباب رجوع و رعیت است، و به علت هماهنگی با تکوین از امدادات معنوی نیز بهره‌مندی را باعث خواهد شد. مهم پیشرفت جامعه به نحو احسن است که با تصدی و تبوء اصالح در منصب این غرض تأمین است.

ثانیاً: دیگران، اگر اصالح هستند که به طور طبیعی ظهورشان باعث انزال اصالح سابق است، و شرعاً به جای او قرار می‌گیرند؛ و اگر به اصلحیت نرسیده‌اند، می‌توانند با اصالح مشارکت کنند و معاونت او را برعهده بگیرند، و چه بسا همین امر باعث ظهور اصلحیت در آنها شود؛ زیرا کسب تجربه و مهارت بیش تر می‌کنند، که خود از اصلی‌ترین عناصر در احراز صلاحیت و اصلحیت است. بنابراین، به عنوان اعانه بر و تقوا لازم است همه به اصالح کمک کنند. روشن است که در این میان تفاوتی بین جوان و غیر جوان وجود ندارد. اگر جوانی اصلحیت پیدا کرد، مقدم بر دیگران می‌شود.

ثالثاً: فرهنگ سازمانی حاکم در مدیریت اسلامی، فرهنگ خدمت است نه قدرت. بنابراین، ضریب خدمت با وجود تصدی اصالح بالا می‌رود و دیگران هم مشارکت می‌کنند و با هم خدمت می‌کنند و درجه خدمت به خدا و خلق را بالا می‌برند و این مشارکت واجب است. زیرا مقدمه خدمت به خلق است که واجب است.

۳,۵. روش تشخیص اصالح در هر منصب چیست؟ آیا در عصر حضور قاعده اجرا شده است؟

چنانکه پیش تر گذشت، شورا یا مجمعی از خبرگان اهل تشخیص اصالح در هر سازمانی تشکیل می‌شود که در یک سلسله مراتب سازمانی زیرمجموعه خبرگان رهبری است که تشخیص اصالح را در رهبری و ائمه جمعه برعهده دارد و از شعب زیر مجموعه آن، «مجامع خبرگی سازمانی» است که به تشخیص اصالح در هر رده و رشته می‌پردازد و این مجمع از نتایج اصطناع نیز مطلع خواهد شد و اعضای این مجمع اولاً صلاحیت تشخیص اصالح دارند و ثانیاً از سازوکار و وظایف و برنامه‌هایی بهره می‌برند که تشخیص را برای آنها ممکن و میسر می‌سازد.

۱، ۵، ۳. مبنای فقهی این گونه مجامع

یک. فقه‌اللغه: اهل خبره، اهل حل و عقد در هر رشته هستند و ماهر و مسلط و متخصص در آن می‌باشند که در اثر ممارست و تجربه و کار علمی به این حد رسیده‌اند و برای کسانی که در این رشته فاقد خبرگی هستند، مرجع می‌باشند.

دو. فقه‌القرآن: «فاستلوا اهل الذکر ان کتم لا تعلمون» آیه‌ای است که دلالت بر رجوع به اهل ذکر - اهل خبره - می‌کند، که شامل هر خبرگی من جمله تشخیص اصلح در هر رده و رشته‌ای می‌شود.

همچنین - چنانکه گذشت - رسول خدا(ص) برای تشخیص اصلح در استناداری مکه به خدا رجوع می‌کند و درخواست سلطان نصیر می‌کند (واجعل لی من لدنک سلطانا نصیرا). نیز حضرت موسی از خدا درخواست وزیر اصلح و اهل می‌کند که مایه پشت گرمی او باشد (واجعل لی وزیرا من اهلی) چرا که خداوند خبیر است (ولاینبیک مثل خبیر) هیچ کس صلاحیت ندارد که مثل خبیر و آگاه، تو را آگاهی دهد. بر همین اساس است که وقتی گروهی از بنی‌اسرائیل به اشمونیل پیامبر به عنوان خبیر و خبره مراجعه می‌کنند که فرمانده نظامی برای آنها تشخیص دهد و معرفی کند (اجعل لنا ملکا نقاتل فی سبیل الله) او انتخاب طالوت را به خبیر علیم یعنی خداوند متعال نسبت می‌دهد که خود به او برای تشخیص طالوت رجوع کرده بود (ان الله قد بعث لکم طالوت ملکا). نیز در غدیر خم رسول خدا(ص) مأمور به معرفی حضرت علی(ع) به مردم به عنوان اصلح در امامت می‌شود که تشخیص این اصلح با خدای خبیر و علیم است، که با ابلاغ خبیر بعدی یعنی رسول خدا به امت معرفی می‌شود.

این قبیل آیات دلیل و حیانی برای رجوع به خبره در تشخیص اصلح است که سلسله آن از خدا شروع و به مراتب پایین تنزل می‌کند و به خبرگان رهبری و خبرگان سازمانی می‌رسد که وظیفه تشخیص اصلح را به دوش می‌گیرند.

سه. فقه‌الحديث: اخباری که دال بر رجوع به معصومین(ع) در معرفی امام بعدی است که بالالتزام دلالت بر خبره دانستن آنان در تشخیص اصلح است و نیز مبتنی بر این قاعده ارتکازی و عقلایی (رجوع به اهل خبره) است. همچنین برای تشخیص و معرفی کارشناس دینی به حضرات معصومین مراجعه می‌شده، که منجر به معرفی اصلح می‌گردیده است و موارد آن در منابع دینی بسیار فراوان است و مرجعی برای فقها و محدثین در شناخت اصلح در روایان احادیث به شمار می‌رود.

چهار. فقه‌السیره: در سیره متشرعه در خصوص تشخیص مرجع تقلید اعلم به دو خبره مراجعه می‌شود و نیز برای تشخیص امام عادل در جمعه و جماعات، به خبرگان از علما و اهل تشخیص اصلح مراجعه می‌شده است، که لابد ریشه در سیره معصومین دارد. در سیره عقلا هم برای تشخیص طبیب حاذق یا متخصص ماهر به اهل خبره مراجعه می‌شود که نه تنها از سوی شارع ردع نشده است، بلکه شارع خود بر همین اساس عقلایی مشی می‌کند. چرا که به قول مرحوم مظفر شارع خود از عقلا، بلکه رئیس عقلا است.

پنج. فقه‌الاداره: براساس تفقهات فوق برای تشخیص اصلح در هر رشته، باید به خبره آن رجوع کرد، که به شکل سازمانی در قالب «شورای تشخیص اصلح» عمل می‌کند و از خروجی فرآیند اصطناع نیز به خوبی استفاده می‌کند.

۳,۶. آیا اجرای این قاعده به طور کامل امکان دارد؟

مبانی این قاعده به خوبی روشن شده است و اگر امکان نداشت به قاعده سازمانی و اجتماعی تبدیل نمی‌شد. یکی از مؤیدات بر امکان، جهان ورزش است که از نونهالی و در ورزش پایه شروع به استعدادسنجی و استعدادیابی می‌کنند و به تدریج بالا می‌آیند و از میان دست‌پرونده‌ها و از قبل آزمایش‌ها و آزمون‌ها تشخیص اصلح بسیار آسان می‌شود. این کار در دنیای سیاست و مدیریت، زیر عین و نظر شورای خبرگان تشخیص اصلح به شکل هوشمند و روشمند سامان می‌یابد و به خوبی قابل اجرا است؛ علی‌الخصوص که دستگاه اصطناع با موتور روشن و حرکت فعال به تربیت صنیع می‌پردازد و خروجی آن کار را بر شورای تشخیص اصلح بسیار آسان می‌گرداند.

۳,۷. مجمع یا شورای تشخیص اصلح در هر سازمان دارای چه ماهیت و ترکیبی است؟

گفته شد که این شورا متشکل از خبرگانی است که کارکنان در تشخیص اصلح هستند و مبانی فقهی آن هم در مسأله قبل روشن گردید. جایگاه سازمانی آن در «مدیریت معادن انسانی» است که به گزینش، توانمندسازی، نظام شایستگی و نظام جبران می‌پردازد و این شورا در ضوء این نشاطات به تشخیص اصلح در مناصب تخصص‌ها و مشاغل همت می‌کند.

۳,۸. در صورت تردید در بقای اصلحیت صاحب منصب، تکلیف چیست؟

استصحاب بقای اصلحیت چاره کار است. چرا که به حدوث اصلحیت یقین داریم و در زوال آن مردد هستیم. اصل بقای شرایط و عدم زوال است. شبیه این در قانون اساسی جمهوری اسلامی

ایران پیش‌بینی شده است که کمیته‌ای در مجلس خبرگان رهبری وجود دارد که مراقب دوام شرایط آغازین رهبری است و به محض زوال این شرایط اصلح را از بین دیگران که صالح هستند معرفی می‌کند، و به طور طبیعی مدت‌ها در رصد و عنایت خبرگان قرار داشته‌اند. به همین منوال و ملاک شورای تشخیص اصلح همواره رصد می‌کند و به محض بروز شاخص‌های زوال اصلحیت یا بروز آن در فردی دیگر بی‌درنگ به وظیفه شرعی خود عمل می‌کند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری:

مسئله لزوم گزینش اصلح و قاعده فقهی مربوط به آن، در ذیل بحث به‌گزینی قابل طرح و بحث است. گزینش در اسلام، موضوعی مستنبط بوده و دارای ماهیتی ویژه است که در قالب واژگان و ادبیاتی اختصاصی دینی ارائه و تبیین شده است. از نظر حکمی نیز، گزینش اصلح در مناصب، واجب مؤکد، در تخصص‌ها و حرف، مستحب مؤکد و در شغل‌های معمولی، مستحب غیر مؤکد است. به بیان دیگر، این قاعده در جملگی مسائل مربوط به گزینش در مراتب مختلف آن، جاری و ساری و لازم‌الرعایه است، و علاوه بر منابع دینی، عقل و سیره عقلا نیز بر آن دلالت دارد. از نظر ساختاری نیز، می‌توان به تأسی از «خبرگان رهبری»، شورایی با عنوان «شورای تشخیص اصلح» تأسیس کرد و در مراتب مختلف تشکیلاتی و سازمانی، به تشخیص اصلح برای مناصب، تخصص‌ها و شغل‌های مختلف اهتمام ورزید.

منابع

- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تهران، بنیاد بعثت.
- قوامی، سید صمصام‌الدین (۱۳۹۴)، *فقه الاداره (۲): فقه الانتخاب*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- قمی مشهدی، محمد (۱۳۶۸)، *تفسیر کنز الدقائق*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- محدث نوری، حسین (۱۴۰۸)، *مستدرک الوسائل*، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

امکان سنجی فقهی تصدی‌گری بانوان در مناصب مشوب به ولایت

ابوالقاسم علیدوست

استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم

استاد تمام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

چکیده:

از جمله مسائل مهم مربوط به فقه کارگزار مسأله مربوط به تصدی‌گری زنان در دولت اسلامی است. پرسش فقهی مشخص در این زمینه این است که: حکم تصدی زنان برای پست‌های مشوب به ولایت چیست؟ به بیان دیگر، بحث بر سر این است که در تصدی مناصب ولایی، شرط ذکورت اعتبار شده است یا خیر؟ در این باره دو اندیشه وجود دارد: اندیشه اعتبار ذکورت و اندیشه عدم اعتبار ذکورت. هر کدام از دو دیدگاه فوق‌الذکر ادله‌ای را مورد استناد خود قرار داده‌اند. «اطلاقات و عمومات از کتاب و سنت، اطلاق مقبوله ابن‌حنظله، برداشت اطلاق و شمول از عهدنامه مالک اشتر و برخی اعتبارات عقلی و عقلایی مستظهر به نصوص شرعی» از جمله ادله‌ای است که دیدگاه اعتبار ذکورت مورد استناد قرار داده است. مقاله حاضر پس از مرور ادله مزبور، دیدگاه عدم اعتبار ذکورت را مورد امکان‌سنجی فقهی قرار داده و بدین منظور ادله شرعی در این خصوص را - اعم از ادله نقلی عام یا خاص مباشر و تمام آنچه از عناصر به حق دخیل در مسأله است - را مورد بررسی قرار داده و به جواز این مهم تمایل پیدا کرده است. در صورت عروض عناوین ثانوی و طرح این پرسش که: آیا به دلیل برخی عوارض ثانوی می‌توان فتوا به منع تصدی زنان داد؟ نیز می‌توان با تفاوت نهادن بین جهات اولی و ثانوی و بار نکردن حکم یکی بر دیگری، گفت: تصدی زنان در این صورت اشکال ندارد، لکن فلان رفتار و فلان کردار حرام است.

واژگان کلیدی: فقه کارگزار، کارگزار زن، مناصب ولایی، جواز تصدی‌گری زنان.

مقدمه:

«فقه کارگزار» به عنوان بخش مهمی از «فقه دولت اسلامی»، متکفل بحث و بررسی پیرامون ویژگی‌ها، حقوق و تکالیف کارگزاران و صاحب‌منصبان در دولت اسلامی است (ن.ک. مشکانی سبزواری، ۱۳۹۸: ۳۸). از جمله بحث‌های مهم در فقه کارگزار، بحث گزینش کارگزاران و صفات و ویژگی‌های آنان است. مسأله «جنسیت کارگزار» در این میان، از جمله مهم‌ترین مباحث به شمار می‌رود. ذیل این عنوان، بحث بر سر این است که کارگزاران دولت اسلامی، باید از چه جنسیتی برخوردار باشند؟ آیا «زنان» نیز در دولت اسلامی می‌توانند متصدی مناسب شوند یا خیر؟ در صورت جواز تصدی، قلمرو این جواز تا کجا است؟ آیا در مناصب ولایی نیز امکان به کارگیری «کارگزار مؤنث» وجود دارد یا خیر؟

مسأله پژوهش حاضر عبارت است از اینکه: حکم تصدی زنان برای پست‌های مشوب به ولایت چیست؟ به بیان دیگر، بحث بر سر این است که در تصدی مناصب ولایی، شرط ذکوریت اعتبار شده است یا خیر؟ در این باره دو اندیشه وجود دارد: اندیشه اعتبار ذکوریت و اندیشه عدم اعتبار ذکوریت.

در مدیریت امثال این پژوهش، گاه می‌توان از طریق نقد ادله مخالفین به اندیشه مختار استدلال کرد (باطل کردن استدلال مخالفین) که به تبع آن، اصل عدم و منع، حاکم بوده و مدعا اثبات می‌شود. گاه نیز می‌توان از طریق اقامه ادله ایجابی به اثبات مطلوب پرداخت. پژوهش حاضر رویه دوم را در پیش گرفته و نقد ادله مخالفین را به مجالی دیگر وامی‌گذارد.

مروری بر ادله و مستندات اندیشه عدم اعتبار

قبل از پردازش تفصیلی بحث، مروری گذرا بر ادله و مستندات اندیشه عدم اعتبار ذکوریت در تصدی مناصب ولایی صورت خواهد گرفت:

۱. **اطلاقات و عمومات از کتاب و سنت:** گاه ادعا می‌شود برخی اطلاقات و عمومات از قرآن و سنت صلاحیت رد شرط مذکر بودن را دارد. تمسک به اطلاقات کتاب در مواضع مختلف - حتی به آیات مرتبط با قضاوت - از سوی فقیهان به منصفه ظهور رسیده است (ن.ک. نجفی، جواهرالکلام،

۴۰: ۱۵)؛ هرچند قراری ثابت از ایشان در این ارتباط نداریم! اما تمسک به اطلاقات اخبار، راحت‌تر و بیشتر در کلمات دیده می‌شود (ن.ک. محقق خراسانی، القضاء: ۲۰).

این تعبیر از فقیه نجفی بسیار فنی و مطبوع است: «قلت: قد يقال: ان الاستفادة من الكتاب و السنة صحة الحكم بالحق و العدل و القسط من كل مؤمن. قال الله -تعالى-: «ان الله يأمرکم ان تؤدّوا الامانات الی اهلها و اذا حکمتم بین الناس ان تحکموا بالعدل» (نجفی، همان).

۲. اطلاق 'مقبوله ابن حنظله': در مقبوله ابن حنظله آمده است: «ینظران من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا...» (حرعاملی، وسائل الشیعه، ۲۷: ۱۳۷). و لفظ «من» از ادات اطلاق و شمول است. حتی ادعای دلالت آن بر عموم، ناموجه نیست.

۳ و ۴. برداشت اطلاق و شمول از عهدنامه مالک اشتر و برخی اعتبارات عقلی و عقلایی مستظهر به نصوص شرعی: در عهدنامه مالک اشتر که حاوی شروط سیزده‌گانه‌ای برای تصدی منصب ذکر شده، بحثی از جنسیت خاص به میان نیامده است؛ و بر فرض اعتبار جنسیت و توجه به اینکه ایشان در مقام بیان بوده‌اند، به شرط جنسیت هم اشاره می‌کردند. این ادعا که حضرت در مقام بیان برخی از شروط و نه همه آنها بوده‌اند، نیز قابل استماع نیست؛ بلکه اگر شرطی غیر از شرط‌های مذکور در نامه، با دلیلی معتبر ثابت شد، باید پذیرفت و آن را در کنار شرط‌های ذکر شده در این عهدنامه محترم نشانید و به شرط‌های سیزده‌گانه اضافه کرد.

به اعتقاد ما عقل و عقلا - و مطابق قاعده: شارع - هم در سپردن پستی حساس مثل قضاوت و ریاست‌های عام و کلان آنچه را اصل غیرقابل تغییر می‌دانند، صلاحیت شخص برای پستی است که به وی واگذار می‌شود و شروط شکلی عموماً متغیرهایی است که با بیان محکم و مطلق از طرف قانون‌گذار قابل اثبات است. بی‌جویی در این باره، متتبع را به تعییناتی دیگر از نصوص و اعتبارات قابل استناد می‌رساند، لکن در آنچه بیان گردید، کفایت می‌کند.

ضمناً برخی زیاده‌روی‌ها نیز در این باره صورت گرفته، که باید از آن پرهیز کرد (ر.ک. آقاپیروز، ۱۳۹۶: ۳۲۵ - ۳۵۵). هرچند در لابه‌لای آن، تلاش‌های محمودی نیز به منصفه ظهور رسیده است.

۱. البته دلیل دوم و سوم داخل در دلیل اول است، لکن جدا کردن آنها انبساط می‌نمورد که چنین شد.

۲. مناسب بود اعتبارات عقلی و عقلایی، جداگانه مطرح شود، لکن تداخل محتوا باعث شد که ما جداگانه قرار ندهیم.

مقدمات و مبانی گفت‌وگو

مسأله مورد گفت‌وگو در قالب مشروعیت یا عدم مشروعیت تصدی زنان برای پست‌های کلیدی و مشوب به ولایت و امارت بر دیگران، از کلان مسائلی است که ورود فنی به آن، دقت، احتیاط و حوصله خاصی می‌طلبد؛ چنان‌که طرح مقدمات و مبانی چندی را مقتضی است.

۱. مقصود ما از بحث فارغ از جهات غیردخیل

همگان می‌دانند که اصل حضور نهادینه و قانونی زنان در جامعه، کیفیت و مقدار حضور، از مسائل مهم معاصر و سده‌های اخیر است. پیامدهای حضور و عدم حضور نیز علاوه بر مطرح بودن آن در مجامع احساسی، غیرعلمی و گاه سیاسی، همیشه مورد نظر فرهیختگان، جامعه‌شناسان، حقوقدانان و - تا حدودی - فقیهان بوده است و از این طریق، بحث مشروعیت آن نیز مطرح شده است. واضح است که در طرح ناصحیح آن، افراط‌ها و تفریط‌هایی بوده است، لکن آنچه مورد نظر ما است، گفت‌وگوی فقهی و بررسی ادله شرعی در این باره است. البته منظور از «ادله شرعی» خصوص ادله نقلی عام یا خاص مباشر، نیست؛ بلکه تمام آنچه که - به تعبیر ما - از عناصر به حق دخیل در مسأله است، جزو ادله است.

قصر نظر فقیهانه در اینگونه مسائل، به خصوص ادله نقلی، چه عام که به راحتی منطبق بر مورد شود، و چه خاص که خودبه‌خود منطبق است، از آفات این‌گونه گفت‌وگوها است!

۲. آسیب‌شناسی گفت‌وگوها در این مسأله (برخی مسأله‌انگاری‌های ناموجه)

اکتفا به ادله مباشر و غفلت از عناصر و اسناد غیرمباشر لکن دخیل در رسیدن به حکم تنها آسیب این گفت‌وگوها نیست. اجماع‌پنداری شکست‌ناپذیر و ضرورت انگاشتن گزاره‌ای معین در مسأله نیز آسیب دیگر است. ما قبلاً (در بحث خارج فقه القضاء) اطلاق اجماع ادعا شده بر منع قضاوت زن را مورد تردید قرار دادیم و البته بعداً به برخی مخالفت‌های دیگر نیز برخوردیم. از جمله این سخن از فقیه مورد توجه میرزای قمی است که می‌فرماید: «و ربما یشکل فی اشتراط الذکوره و غلبه الحفظ و النطق مطلقاً؛ لأن العلل المذكوره لها من عدم تمکن النسوان من ذلک غالباً لاحتیاجه الی البروز و تمییز الخصوم و الشهود... غیرمطرده فلا وجه لعدم الجواز مطلقاً الا ان ینعقد الاجماع مطلقاً. اقول: و یمکن ان یکون الاجماع بالنظر الی اصل اختیار الولاية و المنصب عموماً و أما حکومات خاصه فلم یعلم ذلک من ناقله ان احتملته بعض العبارات فالاشکال ثابت فی الاشتراک مطلقاً» (میرزای قمی، ۱۳۸۵، ۲: ۵۹۸-

۵۹۹). و این در حالی است که از برخی فقیهان اجماع مطلق در مسأله ادعا گردیده و مورد پذیرش واقع شده است، با اینکه در فقه‌شان در غیر این مسأله، عموم اجماعات را به دلیل مدرکی بودن یا احتمال مدرک بازنشسته می‌کنند!

۲،۱. نمونه‌هایی از مسلم‌انگاری / مشکلات انجمن‌های ایالتی و ولایتی: متن ذیل قابل تأمل است: «متأسفانه می‌آیند در قم که مرکز تشیع است، اعلام می‌کنند که برای بعضی از استان‌ها، استاندار زن منصوب می‌کنیم، مگر می‌خواهید با قرآن و پیامبر جنگ کنید که این چنین خلاف شرع می‌گویید؟ شما با چه کسی می‌خواهید لجبازی کنید؟ آیا با احکام خدا و مسلمات دین مخالف هستید؟» (رضوی، ۱۳۹۷: ۲۲۲). البته اینکه مقصد اعلام‌کنندگان چه بوده و وجه مخالفت مخالف محترم دقیقاً و در واقع چه بوده است، ما را از ظاهر عبارت منصرف نمی‌کند. ظاهر عبارت این است که نصب زنان - احیاناً - برای استانداری جنگ با خدا و رسول و مخالفت با احکام مسلم دین حنیف است.

باید دید آیا تصدی این پست به حسب ادله شرعی از سوی زنان مخالف ضرورت و تسالم دین است؟ به اعتقاد ما چنین نیست. تسالم‌انگاری این حکم - گویا - پیشینه‌ای قبل از این فتوا و گفته دارد. جست‌وجو از تاریخ اینگونه گزارش می‌دهد که با تدوین لایحه انتخابات در دی ماه ۱۳۳۱ شمسی در ایران و مطرح شدن مشارکت زنان در انتخابات بزرگانی امثال آیت‌الله بروجردی حساسیت نشان دادند. نکته قابل توجه این است که در لایحه انتخابات هیچ سخنی از امکان مشارکت زنان در انتخابات نرفته بود؛ بلکه مسکوت نهاده شدن این مسأله در لایحه انتخابات باعث اعتراض نهادها و انجمن‌های مدنی زنان به دولت دکتر مصدق شده بود که طی آن خواهان فراهم آوردن امکان مشارکت زنان در انتخابات شدند.

حساسیت مراجع تقلید وقت در خصوص احتمال آنکه در لایحه آتی انتخابات به زنان حقوق سیاسی اعطا شود، به حدی است که همین دو نامه و زمزمه‌های مشابه آنها، بی‌آنکه در متن لایحه انعکاس یابد، مراجع را به واکنش وامی‌دارد. واکنش آیت‌الله بروجردی تا حدی بود که تهدید به مهاجرت از قم به عتبات و صدور فتوا کردند و در نهایت با ارسال پیامی اعلام نمودند که «در کشور اسلامی امری که مخالف احکام ضروریه اسلام است، ممکن‌الاجرا نیست» (همان: ۲۱۴-۲۱۵). البته مخالفت آیت‌الله بروجردی را می‌توان حمل بر اصل مسأله نکرد و از تبعاتی که این مسأله داشته، سخن گفت؛ لکن به هر حال این سخنان شاید نتواند از ظهور این نوع عبارات و موضع‌گیری‌ها جلوگیری

کند. البته برخی از این مخالفت‌ها از برخی مراجع می‌تواند به جهات ثانوی - و نه ذات مسأله - باشد؛ لکن مطلق انگاشتن مخالفت‌ها از این جهت مورد تأیید آنچه گذشته، نیست.^۱

۳. زنان پایه‌پای مردان در کسب کمال و ثواب

نیاز به گفتن نیست که اگر صحبت از مشروعیت یا عدم مشروعیت تصدی زنان برای برخی پست‌ها است، این مناقشه هیچ ربطی به تسالم‌انگاری تساوی زنان و مردان در کسب مقامات/منازل و ثواب‌ها ندارد؛ و اگر نصی برخلاف این اصل مسلم باشد، باید به عنوان مخالف قرآن رد شود.

۱. حکایت حال انجمن‌های ایالتی و ولایتی و انتخاب کردن و انتخاب شدن زنان: گرچه بحث ما در ارتباط با مبانی و مقدمات لازم الاتفات در ابر مسأله تصدی زنان بود، لکن مناسب می‌نماید در پاورقی به برخی از جریانات تقریباً معاصر اشاره شود، مسلم‌انگاری‌های آن دوران‌ها به اطلاع برسد و البته در نهایت و لدی‌الاقضاء دآوری صورت پذیرد. وقتی لایحه انجمن‌های ایالتی و ولایتی در ۱۴ مهر ۱۳۴۱ در کابینه اسدالله علم به تصویب هیأت دولت رسید (این لایحه در دوره اول مجلس شورای ملی به تصویب مجلس رسیده بود/ اولین جلسه مجلس ۱۴ مهر ۱۳۸۵ شمسی بود) از سه جهت مورد اعتراض علما قرار گرفت: ۱) بخشیدن جایگاه انتخاب‌شونده و انتخاب‌کننده به زنان؛ ۲) استفاده از کتاب آسمانی به جای قرآن کریم در خصوص ادای سوگند متخبران؛ ۳) حذف شرط مذهب اسلام از انتخاب‌شوندگان. در اینجا بود که مراجع عظام تقلید موضع گرفتند، هرچند نوع مواجهه‌ها قدری متفاوت بود؛ تأکید برخی بیشتر بر اعتراض به جهت اول بود و البته برخی دیگر بر همه. چنان که برخی مخالفت خود را تنها از جهت شرع بیان می‌کردند و برخی آن را مخالف موادی از قانون اساسی مشروطه نیز می‌دانستند (رضوی، ۱۳۹۷: ۲۱۶ و ۲۱۷). مرحوم امام خمینی در تلگرام به اسدالله علم در تاریخ ۲۸ مهر ۱۳۴۱ با اشاره به هر سه جهت اعتراض، اعتراض اول خود را چنین بیان می‌کند: «...ورود زنها به مجلسین و انجمن‌های ایالتی و ولایتی و شهرداری مخالف [است با] قوانین محکم اسلام که تشخیص آن به نص قانون اساسی، محول به علمای اعلام و مراجع فتوا است و برای دیگران حق دخالت نیست و فقهای اسلام و مراجع مسلمین به حرمت آن فتوا داده و می‌دهند. در این صورت، حق رأی دادن به زنها و انتخاب آن‌ها در همه مراحل مخالف نص اصل دوم از متمم قانون اساسی است و نیز قانون مجلس شورا، مصوب و موشح ربیع‌الثانی ۱۳۲۵ قمری، حق انتخاب‌شدن و انتخاب‌کردن را در انجمن‌های ایالتی و ولایتی و شهرداری از زنها سلب کرده است. مراجعه کنید به مواد هفت و نه قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی و پانزده و هفده قانون انجمن بلدی (شهرداری) در این صورت چنین حقی به آن‌ها دادن، تخلف از قانون است...» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ۱: ۸۰). گفتنی است مطابق این متن، زنان بر طبق قانون نه حق انتخاب شدن دارند و نه انتخاب کردن. اما آنچه مخالف قوانین محکم اسلام قلمداد گردیده به گونه‌ای که فقهای اسلام به حرمت آن فتوا داده و می‌دهند ورود زنها به مجلسین و انجمن‌های ایالتی و ولایتی و شهرداری است؛ اما رأی دادن زنها به مردان برای این کار مخالف دین اعلام نشده است (بار دیگر در متن تلگراف دقت شود). شاید ایشان به خلاف شرع بودن آن اعتقاد نداشته است. آنچه این گمانه‌زنی را تأیید می‌کند، سخنرانی مرحوم امام خمینی در تاریخ ۱۰ اردیبهشت ۱۳۴۲ در جمع دانشجویان انجمن اسلامی دانشگاه تهران است. ایشان در آن سخنرانی می‌گوید: «موضوع حق شرکت دادن زنان در انتخابات مانعی ندارد. ولی حق انتخاب‌شدن آن‌ها فحشا به بار می‌آورد...» (همان: ۱۹۲). البته این فتوا قابل حمل بر منع و غیرشرعی دانستن انتخاب‌شدن زنان به جهت ثانوی می‌باشد، بدون اینکه - برخلاف برخی فتوای پیشین - ظهوری در عنوان اولی و ذات مسأله داشته باشد، بلکه از جهت بیان حکم اولی انتخاب‌شدن زنان ساکت است.

توجه کنید: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَاتِنِينَ وَالْقَاتِنَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا» (احزاب: ۳۳). «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات: ۱۳).

اینجا است که برخی از روایات موجود برخلاف این مهم را، بر فرض که به حسب سند در ظاهر صادر از معصوم (ع) بوده باشد (که قطعاً نیست)، مردود خواهد بود. البته زمینه کسب کمال و رشد - بنا به مصالحی - می‌تواند متفاوت باشد که این البته اختصاص به زن و غیرزن ندارد.

۴. ماهیت‌شناسی برخی شؤون (حق یا تکلیف؟)

بارها گفته شده است و این رویکرد در فهم نصوص استنباط ممکن‌التأثیر است که تصدی برخی مسئولیت‌ها، محض برخورداری و حق نیست؛ بلکه روی دیگر آن، تکلیف است. از این رو هرگاه فرض را بر منع تصدی زنان در قالب قضا، شهادت در برخی امور، زعامت و... بگذاریم، نباید تصور کرد که حقوقی از زن از بین رفته است. این تصور هم باید باشد که مسئولیت‌هایی از دوش زن برداشته شده است. جالب اینکه سوای رفع مسئولیت، که خود یک مصلحت برای زن است، عدم اشتغال او به این مسئولیت‌ها - فارغ از اینکه مسئولیت است - برای وی مصلحت دارد. روایت ذیل شاهد خوبی بر این مدعا است؛ توجه کنید: «لا تملک المرأة ما يجاوز نفسها؛ فان ذلك انعم لجالها و ارحى لبالها و اودوم لجمالها؛ فان المرأة ريحانة و ليست بقهرمانة...» (کلینی، الکافی [فروع]، ۵: ۵۱۰).

۴.۱. ماهیت ولایت: اصولاً «ولایت»، مسئولیت حفظ مصالح مولی‌علیه است و برخورداری از شأن امر و نهی مشروط و در چارچوب نیز ماهیت ولایت را عوض نمی‌کند. به همین دلیل با حرکت برخلاف مصلحت مولی‌علیه، ولایت والی از اثر می‌افتد و در صورت استمرار، شخص صلاحیت خود را از دست می‌دهد. به دو متن قویم ذیل توجه کنید:

(الف) «هل يشترط في ولايته غير الالب و الجد ملاحظه الغبطة للبتيم ام لا؟ ذكر الشهيد في قواعد: أن فيه وجهين: ولكن ظاهر كثير من كلماتهم انه لا يصح الا مع المصلحة. بل في مفتاح الكرامة انه اجماعی و ان الظاهر من التذكرة في باب الحجر كونه اتفاقيا بين المسلمين. و عن شيخه في شرح القواعد انه ظاهر الاصحاب و قد عرفت تصريح الشيخ و الحلی بذلك حتى في الالب و الجد» (انصاری، المكاسب، ۳: ۵۷۳-۵۷۴).

ب) «هل يجب مراعاة الاصلاح ام لا؟ وجهان: قال الشهيد - رحمه الله - في القواعد: هل يجب على الولي مراعاة المصلحة في مال المولى عليه او يكفي نفى المفسدة؟ يحتمل الاول؛ لانه منصوب لها و لاصالة بقاء الملك على حاله... و على هذا هل يتحرى الاصلاح ام يكفي بمطلق المصلحة؟ فيه وجهان: نعم؛ لمثل ما قلناه؛ لا؛ لان ذلك لايتناهى. و على كل تقدير، لو ظهر في الحال الاصلاح و المصلحة، لم يجز العدول عن الاصلاح» (همان: ۵۷۹).

مطابق متن فوق، نه تنها اصل مصلحت باید مطمح نظر ولی باشد؛ بلکه لزوم ملاحظه «اصلاح» نیز مجال گفت وگو دارد.

ضمناً اعتبار جواز تصدی، اعطای حق نیست، حتی اگر تصدی محض برخورداری باشد، چنان که عدم اعتبار یا اعتبار منع، منع حق نیست؛ زیرا در نظام مرجعیت اراده الهی در تفویض شؤون و عدم آن، قبل از اعتبار کسی حقی ندارد تا اعطای آن، اعطای حق و منع آن، منع از حق باشد. نظیر اعتبار حق ارث؛ در ارث با اینکه محض برخورداری است؛ اما همه مراحل آن (اصل، کیفیت و مقدار) به اعطای حق یا منع حق ارتباطی ندارد. بنابراین، نباید منع تصدی زنان را - حتی اگر تصدیها محض برخورداری هم بود و مشوب به تکلیف نبود - منع حق تلقی کرد.

۵. نیازمندی «سلب آزادی» به دلیل موجه

گذشت که تصدی مسئولیت، برخورداری محض نیست و در فقه این جمله شایع است که ولایت کسی بر دیگری دلیل می‌خواهد، لکن به نکته لطیف دیگری هم باید توجه کرد که سلب آزادی انسان‌ها در محدوده‌ای که مخالفت آن با شرع ثابت نیست، نیازمند دلیل موجه است، دلیلی که بتواند مخصص آزادی اراده انسان بر شؤون خویش باشد (ر.ک. علیدوست، فقه و حقوق قراردادها، ادله عام روایی).

بر این پایه اگر جمعیتی خواستند زنی را به امارت بر خویش برگزینند یا زنی در انتخابات شرکت کند، یا حل دعوا را به وی واگذار نمایند، باید این آزادی را به رسمیت شناخت، مگر دلیلی موجه آن را منع کند؛ بنابراین، این نکته صحیح است که ولایت، جعل شرعی می‌خواهد و اصل بر عدم ولایت است؛ اما ولایت خود خواسته دلیل بر منع می‌خواهد. البته در مجال حاضر، مدعای ما این نیست که چنین دلیلی وجود دارد یا نه، مدعا این است که اصل عدم ولایت گستره خود را دارد و نباید اصل آزادی اراده انسان (البته در غیرمحدوده منع شرعی) نادیده گرفته شود.

باید پذیرفت که توجه به این نکته تا حد زیاد مغفول مانده و به همین حد اثرگذار در فرآیند و برآیند حل کلان مسأله مورد گفت‌وگو است.

۶. ظرفیت‌شناسی تأثیر جهات عارض ثانوی بر حکم اولی و مبنای آن

از امام خمینی (ره) نقل شده است که: «حق انتخاب شدن آن‌ها فحشا به بار می‌آورد»؛ از این رو به منع کاندیداتوری زنان و ورود آنها به مجلس و غیر آن رأی داده و البته به نوعی به همه فقیهان هم نسبت داده شد.

نکته‌ای که در اینجا نباید نسبت به آن بی‌توجه بود، این است که آیا «حق انتخاب شدن» فحشا به بار می‌آورد یا «خود انتخاب شدن»، آن هم در وضعیت خاص حاکم آن روز؟ و بین این دو تفاوت بسیار است. در فرض اول نفس اعتبار این حق مصداق مفسده است و شارع آن را امضا نمی‌کند. در حالی که در فرض دوم، عارض ثانوی باعث این مفسده می‌شود. از مراد گوینده که بگذریم، نباید تردید کرد که نفس اعتبار چنین حقی، بارآور فحشا نیست؛ این انتخاب زن و عوارض بیرونی است که چنین پدیده‌ای را رقم می‌زند، وقتی چنین شد، پرسشی رخ می‌نماید؛ بدین قرار: آیا به دلیل برخی عوارض ثانوی می‌توان فتوا به منع تصدی زنان داد؟

۶.۱ آیا به دلیل برخی عوارض ثانوی می‌توان فتوا به منع تصدی زنان داد؟

پرسش این است که اگر حضور اجتماعی زن در برخی عرصه‌ها، - فی‌نفسه - منع شرعی نداشته باشد، لکن این حضور مستلزم برخی محاذیر باشد، چون اختلاط ناموجه زن و مرد، سوء استفاده از زنان، تبلیغات گسترده با پخش عکس‌های تبلیغاتی، فیلم و... (شبیبه آنچه برخی کاندیداهای زن برای عضویت در مثل شورای شهر و نمایندگی مجلس انجام می‌دهند) در اینجا چه باید گفت؟ در اینجا برای پاسخ سه گزینه وجود دارد:

گزینه اول این است که باید بین جهات ثانوی و اولی تفاوت نهاد و حکم یکی را بر دیگری بار نکرد. به‌عنوان مثال؛ گفت: تصدی زنان اشکال ندارد، لکن فلان رفتار و فلان کردار حرام است.

گزینه دیگر این است که حکم حرمت به خود تصدی سرایت کند و خود تصدی یا کاندید شدن حرام تلقی گردد، هرچند واسطه در ثبوت حرمت بر عنوان تصدی، عناوین ثانوی مترتب باشد.

گزینه سوم تفصیل بین صورتی است که عارض محرم، عارض ثانوی لازم و غیرمفارق - هرچند به طور طبیعی و معمول - باشد و صورتی که عارض، عارض آحیانی و مفارق به طور طبیعی باشد، در فرض اول نفس کار و تصدی حرام است و در فرض دوم امور جانبی، خود مستقلاً حرام است و عنوان ثانوی برای سرایت حرمت واسطه در ثبوت نیست؛ بلکه واسطه در عروض است.

آنچه از سخنرانی پیش نقل شده، استفاده شد، حداقل گزینه اول نبود؛ بلکه در گزینه دوم یا سوم ظهور داشت. شبیه این رفتار را در متن ذیل می‌توان دریافت کرد، توجه کنید: «الصحيح أن المقلد يعتبر فيه الرجولية و لايسوغ تقليد المرأة بوجه و ذلك لانا قد استفدنا من مذاق الشارع أن الوظيفة المرغوبة من النساء انما هي التحجب و التستر و تصدى الامور البيئية - دون التدخل فيما ينافي تلك الامور - و من الظاهر أن التصدى للافتاء - بحسب العادة - جعل للنفس في معرض الرجوع و السؤال لانهما مقتضى الرئاسة للمسلمين و لايرضى الشارع بجعل المرأة نفسها معرضا لذلك ابدًا، كيف و لم يرض بامامتها للرجال في صلاة الجماعة فما ظنك بكونها قائمة بامورهم و مديرة لشؤون المجتمع و متصدية للزعامة الكبرى للمسلمين» (خوئی، التنقيح فی شرح العروه الوثقی، ۱: ۲۲۶).

متن فوق از محقق خوئی تصدی تقلید را از سوی زنان حرام می‌داند و در بخشی از بیان خود می‌فرماید: تصدی افتا مقتضی مرجعیت است و شارع اقدس به این امر راضی نیست. فارغ از قابل دفاع بودن یا نبودن این کلام، ایشان خود تصدی تقلید را به خاطر لازم آن حرام می‌داند، آن هم لازم «بحسب العاده» (لازم غیرمفارق به حسب معمول). البته بیان ایشان به گونه‌ای است که «تصدی افتا» همان «جعل النفس فی معرض الرجوع و السؤال» است؛ لکن برای اینکه سخن ایشان حداقل قابل استماع باشد، باید به لازم و ملزوم تفسیرش کرد و الا آفتابی است که نفس تصدی برای تقلید همان معرضیت نیست. کافی است که زن محرمی را از مردان بین خود و دیگران قرار دهد تا این‌همانی تصدی و معرضیت برای رجوع (مرجعیت) پیش نیاید! حتی بدون واسطه هم که باشد این‌همانی نیست. نهایت این است که رابطه لازم و ملزوم برقرار باشد.

گزینه دوم را می‌توان برآیند تفکری دانست که در اصول فقه اهل تسنن به «سد الذرائع الی الحرام» معروف است. در اندیشه برآمده از سد ذرایع امر جایز فی نفسه، فی نفسه غیر جایز شمرده می‌شود تا حرامی محقق نگردد (منع مایجوز لئلا یتطرق به الی ما لایجوز!) (ن.ک. علیدوست، ۱۳۸۸: ۱۴۲).

گزینه تحقیق با بیان اقتضای قاعده: روشن است که جعل احکام به دست شارع اقدس است و اختیار آن از صدر تا ذیل به دست او است. بنابراین، شارع اقدس می‌تواند امری را به دلیل مشکلی که در خود آن است، یا به دلیل استلزام امری فاسد، حتی اگر این استلزام مفارق و قابل تفکیک در تحقق خارجی باشد؛ متعلق حرمت قرار دهد. چرا که امر به دست او است و آنچه را که صلاح بدانند، قرار می‌دهد. لکن گفت‌وگوی کنونی ما مربوط به این مرحله و جعل شارع نیست! گفت‌وگوی ما به تبیین شریعت و کشف شریعت از سوی مجتهد مرتبط است. گفت‌وگو در این است که اگر پدیده‌ای فی نفسه از عناوین محرم نیست، لکن بنحو دائم (به طور معمول) یا غیردائم مستلزم امری است که آن امر از عناوین محرم است. آیا چنین استلزامی مستلزم حرمت پدیده اول است یا نیست.

بنابراین، معلوم است که نمی‌توان - وقتی دلیلی خاص نداریم - حرمت عنوان لازم را به عنوان ملزوم - علی نحو الحقیقه و واسطه در ثبوت - هم نسبت داد، حتی اگر لازم، لازم دائم باشد. البته اگر لازم دائم غیرمفارق عقلی باشد، بر این که حرمت را به لازم نسبت دهیم یا ملزوم ثمره‌ای - به طور طبیعی - مترتب نیست؛ لکن اولاً بحث در بیان صحیح واقع است و ثانیاً لازمی که قابل انفکاک است. تعجب از برخی فقیهان در صحنه بحث است که رفتار فقهی‌شان با قبول سد ذرایع می‌سازد، مبنایی که هرگز نخواهند پذیرفت و قبول آن را از آن برخی از اهل تسنن می‌دانند!

براساس تحقیق فوق حکم تصدی زنان برای حضور در پست‌های مستلزم برخی محاذیر، از حکم آن محاذیر جدا است و اقتضائات تصدی را از جهت دلیل، نباید با مقارناتش محاسبه کرد. برآیند این تفکر چه بسا جواز تصدی باشد؛ لکن باید زنان متفطن امور جانبی حرام نیز شوند. بنابراین، از گزینه‌های مورد اشاره گزینه اول صحیح است.

۷. لزوم گسست شوون مختلف مربوط به اجتماع از یکدیگر

آنچه در ذیل این شماره، می‌آید، نامربوط به مطلب گذشته نیست؛ لکن خود آن نیست. با این توضیح که گاه در جامعه، ناهنجاری‌ها و بداخلاقی‌هایی وجود دارد. به‌عنوان مثال؛ افرادی فاسد از

حضور زنان در جامعه سوء استفاده می‌کنند. در اینجا آیا باید وجود این امر خلاف شرع را - که ممکن است خارج از اختیار زن باشد یا یک امر مقارن (و نه لازم) حضور و تصدی پست از سوی زنان باشد - به حضور و تصدی مرتبط کرد، در فقه حضور مؤثر دانست و به همین دلیل فتوا به حرمت حضور داد و درمان مشکل را هم تحریم حضور زن و عدم حضور وی در اجتماع دانست؟ یا باید بین این شوون تفریق کرد و - بالطبع - به فکر اصلاح فرهنگ و ارتقای تدین مردان بود و فتوای تحریم را بر فرض که راه‌حل مناسب برای عدم سوء استفاده باشد، در ضیق و شداد قرار داد؟

واضح است که در این‌گونه صحنه‌ها گزینه دوم صحیح است و تا حضور و تصدی یک زن مصداق تعاون محرم بر اثم نباشد (که در این‌گونه موارد به سختی قابل تصور است؛ به‌ویژه با توجه به آزادی انسان‌ها در غیر حوزه ممنوع شرعی) نمی‌توان مشکل را بر سر حضور و تصدی زن خالی کرد.

۸. لزوم گسست محذور شرعی مترتب بر برخی از جوانب یک پدیده از محذور شرعی مترتب بر اصل آن

بسیار اتفاق می‌افتد که برخی فقیهان رأی به منع و حرمت یک پدیده به دلیل محذور مترتب بر برخی از فروع آن می‌دهند، معلوم نیست بر این استدلال و رفتار چه نامی باید نهاد؟ به‌عنوان مثال؛ نسبت به دو متنی که گذشت، هیچ‌کدام از محاذیر مذکور در آن دو متن بر اصل تصدی زنان مترتب نیست؛ بلکه تابع مقدار، کیفیت و شرایط تصدی است. به‌عنوان مثال؛ (نسبت به متن اول) حضور ناحساب شده زن در هر مجمع ممکن است «فحشا به بار آورد» نه اصل حضور به هرگونه باشد! یا (نسبت به متن دوم) تقلید زن در صورتی که مرجعیت بلاواسطه برای مردان را برعهده بگیرد، مستلزم زخمی شدن «تحجب» و «تستر» است و در غیر این صورت اصل تقلید از زن (مثلاً) توسط زن‌ها چه زخمی بر آنچه محقق خوئی فرمود، می‌زند؟

اگر گفته شود: این تصدی با «انحصار تصدی زنان نسبت به امور بیت» منافات دارد و مشکل مطرح شده توسط ایشان این بود! در پاسخ باید گفت: آیا بقیه امور را ایشان بدون قصد جدّ فرموده است؟! بدون تردید منظور ایشان مجموعه اموری است که در آن متن فرمود؛ نه بخشی از آن که به هیچ وجه قابل دفاع نیست و خود ایشان نیز از آن دفاع نمی‌کنند. به همین دلیل بود که ما در صدر توضیح رقم اول مسأله اصل حضور زن، مقدار و کیفیت آن را مورد اشاره قرار دادیم تا بگوییم که هر کدام از این‌ها حساب خود را دارند و نباید با همدیگر بیامیزند.

۸,۱ برخی نمونه‌های دیگر

دو نمونه‌ای که اشاره کردیم مربوط به بحث تصدی زنان بود. مناسب است به برخی نمونه‌های دیگر - غیرمرتبط با مسأله تصدی زنان - نیز از این عدم گسست اشاره شود تا حساسیت بیشتری در مسأله پیدا شود. توجه کنید:

- بسیاری از فقها (از جمله نجفی در جواهر الکلام، ۴۰: ۱۲) قضاوت کافر را قبول ندارند به دلیل: «انه لیس اهلا للامانه»؛ با اینکه این استدلال کلیت ندارد و تابع شخص کافر و کیفیت متصدی کردن او در این پست است و اینکه گفته شود: منظور این گروه از فقها این است که کافر «اهل امانت شرعی نه خارجی و عقلی و واقعی» نیست؛ پس استدلال تمام و غیرمنقوض است، ناصحیح است. زیرا در این صورت با توجه به اینکه این کلیت (کافر شرعی در هیچ کجا نباید امین شمرده شود) هنوز ثابت نشده است؛ قرار دادن در استدلال مصادره به مطلوب است و مثبت مدعا نخواهد بود.

- شیخ انصاری در تفسیر عدالت هرچند آن را به گونه‌ای معنا می‌کند که با صدور معصیت از شخص قابل جمع است، اما آن را با همان معنای فقهی که دارد و در آن اتیان واجبات و ترک محرمات آمده است، معتبر می‌شمارد و طریقی برای کشف آن قرار می‌دهد تا با اهمال آن حواله و حقوق الناس ضایع نشود؛ (انصاری، المکاسب [رساله فی العداله]: ۳۳۰) در حالی که جلوگیری از تضییع مورد نظر تنها به راهی که ایشان پیشنهاد می‌دهد، نیست. پیشنهاد عدالت بخشی و عدالت عرصه‌ای، پیشنهادی بود که ما دادیم و چنانچه پیشنهاد حضرات جلوگیری از تضییع نباشد، کمتر از آن نیست.

پس در این موارد باید مقدار، کیفیت تحقق پدیده، زمینه‌ها و شرایط پیدایش محذور را دید و مطابق آن به اصدار رأی و نظر داد. به‌عنوان مثال؛ در محل بحث (یا در اعتبار شرط عدالت یا...) باید دید مشکل از کجا به وجود می‌آید، در چه زمینه‌ها و شرایطی مشکل و محذور محرم دیده می‌شود و مثل تصدی زنان آیا اصل وجودش محذور دارد یا تصدی با شاخص‌هایی معین و...؛ سپس در مسأله وارد شد و اظهارنظر کرد. بحث از مسأله مورد گفت‌وگو در این شماره، خیلی بیش از این گفت‌وگو می‌طلبد؛ لکن به حکم مقدمه و مبنا بودن در کار، ما از آن می‌گذریم.

۸,۲ خروج لحاظ حکمت غالب از گستره اختیارات فقیه در استنباط

در ادامه نکته هشتم و در تکمیل نکته ششم، حتما باید به نکته‌ای توجه شود و آن اینکه فقیه هیچ‌گاه نباید حکمت و واقع خارجی، غالبی و غیرصالح یک پدیده را منشأ فتوا به منع

علی الاطلاق آن پدیده قرار دهد؛ با این توهم که شارع مقدس هم در قانون گذاری غالب را ملاحظه می کند! وجه بطلان توهم مزبور این است که قانونگذار هرچه صلاح بداند، عمل می کند. کافی است - مطابق برخی اندیشه ها - فعل او حکیمانه باشد و اقتضای حکمت هم متفاوت است؛ به گونه ای که گاه یک مصلحت یا مفسده غالب، مقتضی الزام به فعل یا ترک به طور دائم و مطلق است؛ بلکه گاه مصلحت یا مفسده ای غیر غالب نیز چنین اقتضایی دارد. لکن این واقعیت در صحن تشریع و اعتبار جاری است نه در صحن استنباط و اجتهاد.

بر این اساس به مناقشه وارد بر متن ذیل - که نمونه ای از هزاران نمونه موجود در متون فقهی و پذیرای مناقشه مزبور است - پی می بریم: «و لو كانا متغايرين في الملة كالیهودی و النصرانی یحتمل الرد الی الناسخ و الاقوی تحتم الحکم بینهما بمذهب الاسلام؛ لان رد هما الی احد الملتین موجب لاثاره الفتنة» (کنز العرفان فی فقه القرآن: ۶۹۳).

در این متن محترم، جناب فاضل مقداد در اختلاف دو ناهمکیش از غیر اسلام، می فرماید: لازم است داوری بر اساس شریعت مطهر اسلام باشد؛ در غیر این صورت موجب فتنه می شود.

به ایشان باید گفت: اگر شما دلیلی بر این لزوم - عام یا خاص - دارید، مطابق دلیل فتوا دهید و الا ملاحظه حکمت و مبرر غالب (که البته در مقام غالب هم نیست) چگونه می تواند منشأ چنین فتوایی شود؟

به عبارت دیگر، چنین حقی را چه کسی به فقیه داده است؟ مگر فقیه قانونگذار است که از این حق برخوردار باشد؟ حال اگر در مسأله مورد اشاره گفته شود: می توان کیفیت فصل خصومت را برعهده اصحاب پرونده گذاشت، شاید توافق بر مذهبی خاص غیر از اسلام کنند! یا قرعه در این امر زده شود. اتفاقاً ممکن است گفته شود: حکم بر طبق شریعت مطهر اسلام موجب کشمکش می شود؛ چون هیچ طرف به آن اعتقاد ندارند. توسل به قوه قهریه نیز که تعیین کننده لزوم حکم بر طبق مذهب اسلام نیست.

البته ما در این مسأله در مجال حاضر در صدد تعیین گزینه صحیح نیستیم، مقصود ما اشکال فراگیری است که بر این نوع از رفتار فقیهان به نظر می رسد.

۸,۳ فقیه و روش‌شناسی ملاحظه حکم در احکام عقلی؟

آنچه در متن فوق گفته شد، ممکن است با این اشکال، مواجه گردد که فقیه در قضایای عقلی، یک واقعه عقلی را در نظر می‌گیرد، مصالح و مفسدات آن را می‌بیند، در صورت ادراک قطعی مصلحت دائم و محض، یا غالب، حکم به جواز یا وجوب و در صورت ادراک قطعی مفسده محض یا غالب، حکم به حرمت می‌کند (به مقتضای قاعده ملازمه) و این نقضی است بر آنچه در بند سابق مطرح شد.

در پاسخ به این اشکال باید گفت: در قضایای عقلی مبنا، دلیل (سند) و موضوع یکی است و حرکت از طریق ادراک عقل به کشف حکم شرعی است (نظیر عرف رایج در حقوق موضوعه)، قهرا باید دید مقتضای عقل قطعی چیست و مطابق آن حرکت کرد. حال اگر در یک قضیه، مصلحت یا مفسده غالب، مقتضی جعل حکم باشد، باید قائل به جعل حکم شد و نکته قابل توجه اینکه تمام موضوع حکم، همان حکمت است و حکم را باید علی وجه الحقیقه به خود آن موضوع و مناط نسبت داد. به عنوان مثال؛ اگر گفته شود: «القضاء واجب کفائی لتوقف حفظ النظام (المادی و المعنوی) علیه» (خوئی، مبانی تکمله المنهاج، ۱: ۴)؛ در این گفته در واقع آنچه به حکم عقل (و از طریق ملازمه، به حکم شرع) واجب است، حفظ نظام است و قضا هم به ملاک حفظ نظام، لازم است. از این رو اگر زمانی حفظ نظام متوقف بر قضا نبود، قضا واجب نیست؛ لکن آنچه فقها معمولاً در متون فقهی دارند، چنین نیست!

آنها در بسیاری از مواقع مسائلی را که عقل نسبت به آنها موضع ندارد، یا تفصیل در مسأله می‌دهد، مطرح می‌کنند و اصراری هم بر حل مسأله از طریق عقل و قاعده ملازمه ندارند و چون دلیلی عام یا خاص از نقل معتبر - که مبین حکم واقعه باشد - پیدا نمی‌کنند، به حکمت‌های غالبی (و گاه غیرغالبی اما به زعم خودشان: مهم) تمسک کرده و اقدام به فتوا می‌نمایند. در حالی که، در اینجا فقیه با سه نهاد جدا از هم مواجه است که شامل مبنای حکم؛ موضوع آن و دلیل آن می‌شود. این سه پدیده در عموم مسائل شرعی و نقلی وجود دارد. به عنوان مثال؛ تصدی زنان در پست‌های حساس (موضوع) به دلیل فلان آیه یا روایت (دلیل) به ملاک و مناط به بار آمدن فحشا و منکر! (مناط و حکمت) ممنوع (حکم) است.

با این توضیح، تفاوت بین موارد معلوم شد. آنچه در بند سابق مطرح گردید، تثبیت شد و وجه نقد ما هم بر روش فقها معلوم گردید.

۹. رویکرد عمل‌گرایانه به اسناد مسأله

در حل ایرمسأله‌ای چون تصدی زنان در مناصب مهم و کلیدی، دو نگاه به ادله و اسناد باب می‌توان داشت: رویکردی عمل‌گرایانه و غایت‌اندیش و رویکردی شکلی و اسمی. البته تفاوت این دو نگاه تأثیری در کم یا زیاد شدن ادله ندارد! بالاخره ادله و اسناد همان‌ها است که هست؛ لکن در برداشت از ادله و تفسیر آن‌ها، اثر دارد. ما معتقدیم نگاه صحیح، همان رویکرد اول است.

۱۰. برخی تفاوت‌های غیرقابل انکار جنسیتی و حدود تأثیر آن در تشریح و در استنباط

از شعارهای تند، بی‌مبنا و احساسی طرفداران تفاوت‌های بنیادین زن و مرد با یکدیگر و منکران مطلق تفاوت که بگذریم، آنچه در خارج قابل انکار نیست، وجود برخی تفاوت‌ها بین این دو صنف از نوع انسان است. پرسشی که در این مجال رخ می‌نماید، توجه دقیق به تفاوت‌های واقعی (و نه موهوم!) و تکوینی بین این دو صنف است و تأثیر آن (یا مقدار تأثیر آن) در تشریح الهی و در استنباط فقیه (به تفاوت تشریح و استنباط توجه شود).

به‌عنوان مثال؛ در آیه معروف به آیه «دین» چنین آمده است: ...وَأَسْتَشْهَدُوا شَهِدِينَ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى (بقره: ۲۸۲). مطابق دلالت این آیه، زن نسبت به مرد بیشتر در معرض فراموشی و اشتباه است. از این رو در مقام استشهاد و ادای شهادت حضور دو زن در کنار یک مرد اعتبار شده است. بنابراین، تفاوتی در تکوین منشأ تفاوت در تشریح شده است. باید دید این نوع از تفاوت‌ها تا چه پایه‌ای می‌تواند در استنباط فقیه به کار آید، یا فقیه سهمی در این باره ندارد. نهایت اینکه در اجرا و موردی، تفصیل داده شود نه اینکه از تفاوت در تکوین - به صرف این تفاوت - تا وقتی مدلل به دلیل نیست به استنباط برسد. واضح است که گزینه صحیح و فنی، گزینه اخیر است.

۱۱. تصدی زنان به عنوان مسأله‌ای اجتماعی و مسأله‌ای حکومتی

در مقدمات و مبانی سابق گفته شد که مسأله تصدی زنان باید در باکس و ذات خودش بررسی شود و اگر بنا است با توجه به عوارض، لوازم و مقارنات بررسی شود، باید در مقام گفت‌وگو و اصدار فتوا، لحاظ این گسست بشود. لکن نکته‌ای که متکفل استنباط در گفت‌وگو و حل مسأله در همان مرحله ذات خود، نباید نسبت به آن بی‌تفاوت باشد، بررسی مسأله به عنوان یک مسأله اجتماعی و حکومتی است! با این توضیح که مسأله تصدی زنان گاه از این جهت مورد کنکاش

قرار می‌گیرد که آیا زن می‌تواند متصدی فلان و فلان منصب شود؟ آیا کسب او از این طریق حلال است؟ آیا باید لوازم پذیرش منصب مثل لزوم اطاعت از دستورات وی در مثل قضا را پذیرفت؟ در همه این پرسش‌ها تصدی زن به عنوان یک مسأله اجتماعی مطرح نظر فقیه قرار گرفته و فقیه عهده‌دار استنباط احکام آن می‌شود.

لکن گاه به مسأله به عنوان یک مسأله حکومتی نگاه می‌شود. به عنوان مثال؛ گفته می‌شود که حاکمیت تا چه حد مجاز است - یا لازم است - زنان را به کارهای حساس بگمارد؟ اصولاً حاکمیت در این باره نغیاً یا اثباتاً علی‌الاطلاق یا بالتفصیل وظیفه‌ای دارد؟ (البته این‌که زن حق دارد عهده‌دار شود یا نه؟ مسأله دیگری است. ممکن است گفته شود: ملاحظه این امر برعهده زن نیست؛ بلکه رصد اقتضائات در این باره برعهده حاکمیت است). آیا حاکمیت باید ملاحظه تناسب بین اشتغال زنان و نقش مادری و همسری آنان را بنماید؟ در تزامن بین این دو، حاکمیت وظیفه‌ای دارد؟

باید پذیرفت که جنس این دو نگاه متفاوت است. هر کدام دغدغه خاص به خود را دارد، چنان که هر کدام پرسش‌های خود را دارد و متناسب با اهداف خود جواب می‌دهد. جالب اینکه گاه این دو جهت، تماس ناهمسویانه پیدا می‌کنند و هر کدام اقتضایی دارد که دیگری آن را نفی می‌کند. برای پی بردن به اهمیت کار کافی است به مثل اصل دهم قانون اساسی توجه شود که از این قرار است: «از آنجا که خانواده، واحد بنیادی جامعه است، همه قوانین و مقررات و برنامه‌ریزی‌های مربوط باید در جهت آسان‌کردن تشکیل خانواده، پاسداری از قداست آن و استواری روابط خانوادگی بر پایه حقوق و اخلاق اسلامی باشد».

در بند اول از اصل ۲۱ نیز به عنوان وظیفه دولت می‌خوانیم: «۱. ایجاد زمینه‌های مساعد برای رشد شخصیت زن و احیای حقوق مادی و معنوی او». باید دید رابطه این قواعد امری و دستوری با تصدی مناصب از سوی زنان چه می‌شود و حاکمیت (اعم از دولت) در این باره چه وظایفی دارد؟ وظایفی که فقیهان باید به استنباط آن‌ها پردازند.

۱۲. مجموع امور لازم‌الاحاظ در تحلیل نصوص مرتبط با تصدی زنان

اموری که مورد اشاره قرار می‌گیرد، اموری است که در تحلیل نصوص مرتبط با تصدی زنان ملاحظه آن‌ها لازم است. این امور ارتباط مباشر در تحلیل نصوص مورد نظر دارد و خاص یک دلیل

معین از بین آن ادله نیست. البته مقدمات و مبانی گذشته هم دخیل در تحلیل و فهم نصوص مزبور بود؛ لکن ارتباط مباشر با مسأله تصدی نداشت؛ برخلاف پدیده‌های ذیل که عموماً ارتباط مباشر دارند.

۱۲،۱. لزوم پالایش موارد مخالف کتاب، سنت و واقع خارجی

روایات مرتبط با مسأله زنان، مثل هر نص معتبر دیگری نباید مخالف کتاب، سنت و واقع خارجی باشد. بنابراین، نهاد «پالایش» در این نصوص هم جاری است. ما معتقدیم برخی از روایات گذشته که در آینده مورد تحلیل قرار می‌گیرند باید پالایش شود و با قدری احتیاط، علمش به اهلس و اگذار گردد.

۱۲،۲. ملاحظه صدور نص از شأن تشریح و بیان شریعت

نصوص صادر از خداوند، پیامبر(ص) و ائمه(ع) وقتی در استنباط به کار می‌آید که از شأن تشریح و بیان شریعت صادر شده باشد (ر.ک. علیدوست، ۱۳۸۸: ۴۹۵-۵۱۰) و الا اگر نصی به عنوان بیان یک واقع صادر شود، نظیر آنچه در روایات ملاحم است، نمی‌توان از آنها در استنباط بهره برد. این نکته در نصوص مورد بحث نیز جاری است. قبلاً در این باره اشارتی داشتیم و در بحث آینده با تفصیل بیشتر اشاره خواهیم کرد.

۱۲،۳. ملاحظه ضرورت‌های شرعی و فقهی

بدون تردید فقه باید بر محور ادله باشد، لکن نسبت گزاره‌های مشهور و اجماعی آن با مدلول ادله نسبت تساوق نیست؛ به همین دلیل گاه مفاد یک یا چند روایت معتبر مورد اعراض فقیهان یا مشهور از ایشان قرار می‌گیرد یا برعکس، خبر ضعیفی مورد اقبال ایشان واقع می‌شود، واضح است که نمی‌توان به راحتی از این مشهورات و گاه ضرورت‌های فقهی (که در نهایت ضرورت‌های شرعی است) گذشت. از این‌رو در تحلیل مفاد روایات آتی باید به این نکته هم توجه کرد. برخی از روایات مورد نظر مفتی به احدی از فقیهان سترگ نیست.

۱۲،۴. ملاحظه گستره مدلول نصوص و التزامات فقهی

واضح است که اصل دلالت یک دلیل از گستره آن جدا است و تسالم بر اصل مفاد معین و مبین گستره آن نیست. به‌عنوان مثال؛ در کریمه «الرجال قوامون علی النساء» باید اصل قوام بودن مردان بر زنان را از گستره آن جدا کرد. به‌عنوان مثال؛ اگر اصل قوام بودن مورد تسالم است، این تسالم تا کجا است؟ آیا به اطلاق آن می‌توان ملتزم شد؟ آیا دلیل مزبور چنین اطلاقی دارد؟ آیا التزام فقهی بر طبق آن هست؟ و ...

همچنین مخالفان هرگونه ولایت زن بر مرد تا کجا به این مخالفت ادامه می‌دهند؟ آیا اگر ولایتی مورد توافق مردان باشد، باز هم این مخالفت ادامه دارد؟ آیا ولایت زن را حتی در مدیریت یک مدرسه یا کودکانستان و... هم مورد مخالفت قرار می‌دهند؟ به چه دلیل؟ و اگر مخالف نیستند، چرا؟ همچنین در طرف مقابل، اگر کسی جواز تصدی زنان را قبول داشته باشد، به این جواز تا کجا ملتزم می‌شود، آیا تا حد سلطنت، رهبری و قرار گرفتن در بالاترین سطح قدرت می‌پذیرد؟

۱۲،۴،۱. گسست نصوص مبین گزاره‌های جهانی و جاودان از غیر آن و ملاحظه حدود تغییرات

شخصیتی زنان: در نصوص مورد نظر، شاید نصوصی باشد که خالد و جهانی نیست و با توجه به ظرفیت‌های خاصی که حاکم بوده است، صادر شده باشد. به بیان دیگر، اگر در مقایسه‌ای عام بین شخصیت عموم زنان در عصر صدور نصوص با زمان‌های بعد (هرچند در زمان‌های آینده و با تغییر در مدل‌ها و سبک تربیت زنان و زندگی) به تفاوت اساسی برسیم، آیا می‌توان نصوص گذشته را برای زمان‌های بعد مصرف کرد؟ البته منظور ما زیر پا گذاشتن اصول و هنجارهای فقهات - از جمله اصل ادعا شده، ابدی انگاری مفاد نصوص - نیست، لکن در چارچوب همان هنجارها باید به نکته مذکور در این شماره هم توجه داشت. بدون شک گسست مورد تأکید در این شماره هم بخشی از هنجارهای فقهات است، هرچند برخی مدعیان، عادت به ملاحظه امثال این امور ندارند!

۱۲،۴،۲. از تشریح تا اجرا: قانونگذار معمولاً، قوانین خود را با ملاحظه همه جهات، اعتبار

می‌کند، به‌ویژه قانونگذار اسلام که در این جهت عالم به کل است و بی‌تردید اقتضائات اجرا را هم در نظر می‌گیرد، سپس در قالب یک بسته به شهروندان، مخاطبان و متدینان ارائه می‌دهد؛ با این همه در ظرف اجرا گاه اقتضائاتی پیش می‌آید که تعدیلاتی صورت می‌پذیرد، تعدیلاتی که حد و عنوان خاصی ندارد، با این همه در صحن اجرا خود را تحمیل می‌کند؛ در اینجا است که برخی گزینه‌ها مثل «شریعت برای جامعه باید و شریعت برای جامعه هست» مطرح می‌شود یا «حداکثری دیدن در تقنین و تعدیل در اجرا». حال باید دید نصوص مرتبط با مسأله زنان در چه فضایی صادر شده است و آیا تعدیلات را در نظر گرفته است یا نه؟ آیا فقیه می‌تواند این تعدیلات را در نظر گیرد و براساس آن فتوا دهد و تعامل خود را با نصوص مرتبط با این ملاحظه مدیریت کند؟

منابع

- آقا پیروز، علی (۱۳۹۶)، *بررسی فقهی مدیریت زنان در مناصب سیاسی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸)، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه حفظ و نشر آثار امام خمینی (ره).
- انصاری، مرتضی (۱۴۲۲)، *المکاسب*، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
- خوئی، سید ابوالقاسم (۱۳۹۶)، *مبانی تکمله المنهاج*، قم: نشر مدینه العلم.
- رضوی، کمال (۱۳۹۷)، *دوراهی روحانیت (جستارهایی درباره مرجعیت شیعه در ایران معاصر)*، تهران: نشر آرما.
- علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۸)، *فقه و مصلحت*، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۹۷)، *فقه و حقوق قراردادها، ادله عام*، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- غروی تبریزی، میرزا علی (بی‌تا)، *التنقیح فی شرح العروه الوثقی*، قم: مؤسسه آل‌البیت (ع).
- مشکانی سبزواری، عباسعلی (۱۳۹۸)، *درآمدی بر فلسفه فقه دولت*، مجله گفتمان فقه حکومتی، شماره ۴.
- میرزای قمی، ابوالقاسم (۱۳۸۵)، *رسائل المیرزا القمی*، قم: انتشارات بوستان کتاب.
- نجفی، محمدحسن (۱۳۹۲)، *جواهرالکلام*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

درآمدی بر «گزینش سیاسی» در «فقه دولت» (با تأکید بر روایات کتاب القضاء وسائل الشیعه)

عباسعلی مشکانی سبزواری
پژوهشگر و دکتری فقه سیاسی

محمدجواد نوروزی

عضو هیأت علمی مؤسسه امام خمینی (ره)

چکیده:

گزینش سیاسی یکی از محورهای مهم و اصلی جامعه‌شناسی سیاسی به‌شمار می‌رود. از سوی دیگر، مسأله گزینش سیاسی در چارچوب فقه دولت‌سازی - که به دنبال طراحی و ارائه نرم‌افزار اداره جامعه توسط ولی امر است - نیز از جایگاه مهمی برخوردار است؛ به گونه‌ای که یکی از سه موضوع اصلی فقه دولت، یعنی «فقه کارگزار»، در کنار دو موضوع دیگر آن، یعنی «فقه تقنین» و «فقه تشکیلات» را به خود اختصاص داده است. مقاله حاضر با تمرکز بر ماهیت و ساختار گزینش سیاسی در فقه دولت‌سازی، با محوریت روایات باب القضاء وسائل الشیعه به منظور تبیین گزینش سیاسی از منظر منابع دینی، سامان یافته است. تبیین «ماهیت و انواع گزینش سیاسی» و نیز «معیارها و ملاک‌های گزینش کارگزار در دولت اسلامی» با دسته‌بندی‌های مختلف، مبتنی بر روایات، محتوای اصلی مقاله را به خود اختصاص داده است. روش مورد استفاده تحقیق، روش مطالعات کتابخانه‌ای بوده و براساس تحلیل محتوای روایات، به تبیین موضوع تحقیق اتمام شده است.

واژگان کلیدی: جامعه‌شناسی سیاسی، گزینش سیاسی، فقه دولت، فقه کارگزار.

مقدمه

جامعه‌شناسی سیاسی رشته‌ای علمی است که از ترکیب دو دانش جامعه‌شناسی و سیاست به عنوان یک علم میان‌رشته‌ای به بررسی مفاهیم خاص پرداخته و تأثیر جامعه و سیاست بر هم را مورد عنایت قرار می‌دهد. از همین منظر، هریک دارای تعریف خاص خود بوده و به صورت مشترک نیز مفهومی خاص از آن استفاده می‌گردد. جامعه‌شناسی سیاسی را می‌توان دانش مطالعه رفتار انسان در ساحت اجتماع و سیاست قلمداد کرد. در تعریفی دقیق‌تر، در تعریف جامعه‌شناسی سیاسی و موضوع آن گفته شده است: «جامعه‌شناسی سیاسی بررسی رابطه میان دولت، قدرت سیاسی و قدرت دولتی از یک سو و جامعه و قدرت اجتماعی یا نیروها و گروه‌های اجتماعی از سوی دیگر است (بشیریه، ۱۳۷۴: ۱۸).

از سوی دیگر با توجه به اینکه «قاعده کلی جامعه‌شناسی سیاسی در هر کشوری به شیوه‌های گوناگون تحت تأثیر شکاف‌های اجتماعی خاص آن کشور و نحوه صورت‌بندی آن شکاف قرار می‌گیرد... . تنوع جامعه‌شناسی سیاسی کشورهای گوناگون ناشی از نوع و شمار این شکاف‌ها و نحوه صورت‌بندی یا ترکیب آنها است» (همان: ۹۹) و لذا از کشوری به کشور دیگر، با فرهنگ‌های مختلف دینی و غیردینی، متفاوت می‌باشد. بر همین اساس، معیارها و ضوابط مبنایی و اصولی جامعه‌شناسی سیاسی از فرهنگی به فرهنگ دیگر و از جامعه‌ای به جامعه دیگر، متفاوت خواهد بود. با توجه به این مهم، در پرتو جامعه دینی و اسلامی، می‌توان با تأکید بر مبنایی و احکام دینی و اسلامی، جامعه‌شناسی سیاسی متمایزی نسبت به دیگر جوامع به تصویر کشید.

در تحقیق حاضر تلاش می‌شود، مبحث «گزینش سیاسی» که از مباحث مهم جامعه‌شناسی سیاسی به‌شمار می‌رود، از منظر اسلامی مورد بحث قرار گرفته، از منظر فقهی و با تأکید بر روایات، تحلیلی اسلامی از آن ارائه گردد.

قابل ذکر است که با توجه به محوریت فقه اسلامی در اداره و مدیریت جامعه اسلامی و لزوم طراحی نرم‌افزار اداره جامعه مبتنی بر فقه (با رویکرد حکومتی به فقه)، طبیعی است که مباحث نظری و حکمی مربوط به جامعه‌شناسی سیاسی اسلامی عموماً و گزینش سیاسی اسلامی خصوصاً، در چارچوب فقه امکان‌پذیر باشد (ن.ک. مشکانی سبزواری، ۱۳۹۲). از سوی دیگر، روشن است که موضع و جایگاه بحث و بررسی مسائل سیاسی مربوط به اداره جامعه و حیات سیاسی مکلفین، در «فقه نظام سیاسی» قابل بحث است. در درون فقه نظام سیاسی نیز مباحث

مربوط به «گزینش سیاسی»، ذیل مبحث کلان «فقه دولت» و به صورت جزئی‌تر، ذیل مبحث «فقه کارگزار» مورد بحث قرار می‌گیرد.

بر این اساس، پژوهش حاضر به طور مشخص به بحث و بررسی گزینش سیاسی ذیل بحث «فقه کارگزار» پرداخته، تمرکز بحث نیز بر روایات باب القضاء و مسائل الشیعه خواهد بود.

بدین منظور، ابتدا خلاصه‌ای از مباحث مربوط به گزینش سیاسی از کتاب «جامعه و سیاست» نوشته مایکل راش (راش، ۱۳۸۳) و برخی منابع مربوط به جامعه‌شناسی سیاسی، ارائه و در صورت لزوم مورد نقادی قرار خواهد گرفت. سپس در ادامه به تبیین جایگاه گزینش سیاسی در فقه نظام سیاسی و فقه دولت اهتمام شده، و در نهایت به صورت تطبیقی، به تبیین گزینش سیاسی و معیارها و شاخص‌های آن از منظر روایات و مسائل الشیعه (کتاب القضاء) پرداخته خواهد شد.

۱. گزینش سیاسی

۱.۱. مفهوم و گستره آن:

گزینش سیاسی فرآیندی است که در آن افراد به مناصب سیاسی (در رده‌های مختلف حکومت و نظام سیاسی) دست می‌یابند. به تعبیر راش: «گزینش سیاسی فرآیندی است که به وسیله آن افراد، مقامات رسمی را در نظام سیاسی به دست می‌آورند یا در نقش صاحب منصبان رسمی، اساساً در مقامات سیاسی و اداری، ظاهر می‌شوند. اما در بعضی موارد در نقش منصب‌داران دیگر مانند اعضای قوه قضائیه، پلیس و ارتش خدمت می‌کنند» (راش، ۱۳۸۳: ۱۴۴). به طور کلی، وقتی از ساختارهای گزینش کارگزاران سخن می‌گوییم به این می‌اندیشیم که کشورها چگونه سیاست‌گذاران و مقام‌های اجرایی بلندپایه خود را برمی‌گزینند (گابریل، ۱۳۷۴: ۱۰۶).

توضیح اینکه: برای حکومت و نظام سیاسی چهار کارکرد، از قرار ذیل برشمرده می‌شود: (۱) جامعه‌پذیری سیاسی؛ (۲) بیان و تجمیع خواسته‌ها؛ (۳) ارتباطات سیاسی؛ (۴) گزینش سیاسی. چنانکه مشاهده می‌شود از منظر این تحلیل، یکی از وظایف و کارکردهای نظام سیاسی، گزینش افراد و گروه‌هایی است که بایستی نقش‌های سیاسی را در سطوح گوناگون ایفا کنند. هر نظام سیاسی نیز متناسب با مبادی و مبانی خود، راه متفاوتی را برای استخدام و گزینش سیاسی به کار می‌بندد (ن.ک. قوام، ۱۳۷۴: ۸۵-۸۷). به بیان دیگر، هر نظام سیاسی برای گزینش کارگزاران یا

انتخاب صاحب منصبان سیاسی و اداری خود دارای رویه‌های خاص خود است (گابریل، همان: ۱۰۵).

دامنه گزینش سیاسی نیز منحصر در مقامات رسمی و بلندپایه نبوده، شامل مناصب و جایگاه‌های جزئی‌تری مانند پلیس و ارتش و... نیز می‌شود. معیار اساسی در این میان، همان تأثیرگذاری منصب در ساختار نظام سیاسی است و با این نگاه، با توجه به تأثیرگذاری حتی جزئی‌ترین مناصب در ساختار، می‌توان در همه مراتب و مناصب، در ساختار نظام سیاسی، از گزینش سیاسی سخن به میان آورد. بر این اساس، گزینش سیاسی و شیوه گزینش، گستره‌ای به وسعت تمام مناصب اداری (و نه فقط مناصب سیاسی و کلان) دارد. به بیان دیگر، با توجه به رابطه ارکان گوناگون حکومتی از قبیل پلیس، ارتش، دستگاه قضایی، دستگاه قانون‌گذاری، دستگاه اجرایی و...، و تأثیر هر کدام از این مناصب در ساختار نظام سیاسی، می‌توان به گونه واحدی بر لزوم گزینش سیاسی در تمام مناصب - و نه فقط مناصب سیاسی - سخن به میان آورد (ن.ک. راش، همان).

نکته دیگر درباره گزینش سیاسی این است که آیا این مهم صرفاً شامل مقامات انتخابی می‌شود، یا در مورد مقامات انتصابی نیز لحاظ این مهم، ضروری است؟ براساس دیدگاهی سنتی، گزینش سیاسی صرفاً شامل مقامات انتخابی است؛ اما در پرتو نظریات جدید، جملگی مناصب (انتخابی و انتصابی) زیر چتر گزینش سیاسی قرار می‌گیرند (ن.ک. راش، همان: ۱۴۶).

۱.۲. شرایط گزینش سیاسی:

افراد خواهان تصدی منصب، باید واجد شرایط مناصب و مقاماتی باشند که داوطلب آنها هستند. این شرایط در دو دسته شرایط رسمی (مانند شهروندی، محل اقامت و...) و شرایط غیررسمی (مانند: سن، جنس، تجربه، منابع لازم مانند مهارت‌های مناسب، وقت و حمایت مالی و...) می‌باشد.

۱.۳. گونه‌های گزینش سیاسی:

در یک تقسیم‌بندی، گزینش سیاسی به دو نوع مستقیم و غیرمستقیم تقسیم می‌شود. در نوع اول، خود فرد به ابتکار خود، در جست‌وجوی مقام است، و در نوع دوم، فرد توسط دیگران برای جست‌وجوی مقام ترغیب می‌شود. در گزینش غیرمستقیم، افراد به واسطه کوشش‌های دیگران

گزینش می‌شوند. به‌عنوان مثال؛ از طریق فعالیت در احزاب سیاسی و به دنبال آن گزینش از طریق حزب در مناصب سیاسی انتخاب یا منصوب می‌شوند (همان: ۱۴۷).

۱.۴. نهاد و شیوه گزینش سیاسی:

در مورد نهاد و شیوه گزینش سیاسی نیز انواعی از نظریات و پیشنهادات وجود دارد. در یک نظریه، مهم‌ترین عامل گزینش، «وراثت» تلقی شده است. این نظریه در رژیم‌های سلطنتی و حکومت‌های اشرافی مورد توجه بوده است (همان: ۱۴۷). «روش قرعه» دیدگاهی دیگر در زمینه گزینش سیاسی است که در یونان باستان و در دوره معاصر در بریتانیا به صورت رأی بسته مورد استفاده می‌باشد (همان). برخی از فقهای معاصر نیز بر نهاد از کاربست نهاد قرعه در گزینش سیاسی سخن به میان آورده است. «استفاده از زور» (تغلیب) نظریه دیگری است که در بحث گزینش سیاسی مورد توجه برخی قرار گرفته و از سوی برخی مورد پیشنهاد و استفاده قرار گرفته است. برآیند این پیشنهاد «حکومت نظامیان» است (همان: ۱۴۸).

«شیوه مسالمت‌آمیز» دیگر دیدگاهی است که براساس حمایت شخصی، یعنی توزیع مقامات سیاسی از طریق منصب‌داران موجود یا تحت حمایت افراد دارای پایگاه‌های اجتماعی بالا در جامعه، پیشنهاد و به کار گرفته شده است (همان). «ظهور رهبران طبیعی» و «انتخابات» دیگر نظریه‌هایی هستند که به عنوان نهاد و شیوه گزینش سیاسی پیشنهاد شده‌اند. نظریه ظهور رهبران طبیعی بر «انتخاب رهبر از راه مشورت گزینشی» مبتنی است (همان: ۱۴۸). نظریه انتخابات نیز که معمول‌ترین فرایند گزینش سیاسی برای انتخاب مقامات سیاسی بلند پایه، دیدگاهی دیگر است که ارائه شده است (همان: ۱۵۰).

۱.۵. انواع گزینش سیاسی:

چنانکه پیشتر اشاره شد، گزینش سیاسی صرفاً شامل مقامات انتخابی و نیز مقامات سیاسی نیست؛ بلکه علاوه بر آن دو، مقامات انتصابی و مقامات غیرسیاسی را نیز شامل می‌شود. بر این اساس، می‌توان از گزینش در مراتب و مناصب مختلف سخن به میان آورد. «گزینش برای مقامات سیاسی»، «گزینش برای مقامات اداری»، «گزینش کارکنان دستگاه قضایی، پلیس و ارتش» و... از جمله انواع و مراتب گزینش سیاسی به شمار می‌روند (ن.ک. همان: ۱۵۵).

۱.۶. الگوهای گزینش سیاسی:

نظام‌های سیاسی گوناگون دارای الگوهای متفاوت گزینشی هستند. به‌عنوان نمونه؛ می‌توان به الگوهای گزینش سیاسی مختلف و متفاوتی در پرتو نظام‌های سیاسی «لیبرال دموکراتیک» (با الگوی گزینش سیاسی باز)، نظام‌های توتالیتار (با الگوی گزینش سیاسی بسته)، نظام‌های سیاسی در حال توسعه (با الگوی گزینش سیاسی ترکیبی) اشاره کرد (ن.ک. همان: ۱۶۴-۱۶۶).

۱.۷. نقدی بر گزینش سیاسی در ادبیات مدرن:

در ادبیات جامعه‌شناسی سیاسی، اغلب تلاش می‌شود ادبیات دینی مربوط و یا مرتبط با مقوله سیاست در حوزه‌های مختلف از قبیل جامعه‌پذیری سیاسی، مشارکت سیاسی، گزینش سیاسی و... در جرگه نظریات سستی و ایدئولوژیک و در تقابل با ادبیات مدرن صورت‌بندی شود. به‌عنوان نمونه؛ یکی از نویسندگان وطنی، با پذیرش قرار گرفتن نظریه دینی گزینش در جرگه نظریه‌های سستی و ایدئولوژیک، می‌نویسد: «گزینش سیاسی معمولاً به دو صورت یا ترکیبی از این دو حالت انجام می‌شود: ۱. براساس پیوندهای وابستگی؛ ۲. بر مبنای توانایی و مهارت‌ها در انجام کار.

در بسیاری از نظام‌های توسعه نیافته جهان سوم، گزینش سیاسی براساس انجام کار، تخصص و استعداد نبوده است؛ بلکه ملاحظات ارزشی، قومی، قبیله‌ای، خانوادگی، ایلی، عشیره‌ای، نژادی، مذهبی، زبانی و فرهنگی عملاً ضوابط گزینش را تحت‌الشعاع خویش قرار می‌دهد... در مجموع هر اندازه از نظام‌های سستی به سوی نظام‌های انتقالی و مدرن حرکت کنیم، ضوابط بیشتر جایگزین روابط می‌شود» (ن.ک. قوام، همان). وی سپس در مدح و تمجید نظریه گزینش مدرن ادامه می‌دهد: «معیار دیگری که در گزینش مورد توجه قرار می‌گیرد و بیشتر در جوامع توسعه‌یافته و مدرن قابل توجه است، انتخاب افراد براساس دستاوردها، توانائی‌ها و تخصص‌های مربوط است. چنین نظام‌هایی در چارچوب مدل وبری عمل می‌کنند و در شرایطی که افراد نتوانند وظایف خویش را به نحو مطلوبی انجام دهند، افراد کارآمدتر جایگزین آنها خواهند شد» (همان). وی سپس برای توجیه به‌کارگیری «روش روابطی» در برخی جوامع مدرن، می‌نویسد: «گاهی حتی در سیستم‌های مدرن توسعه‌یافته ممکن است بر اثر وقوع بحران‌ها با وضعیتی مواجه شویم که به موجب آن افراد برحسب معیارهای خاص گزینش می‌شوند» (همان).

با توجه به آنچه در بخش دوم این پژوهش خواهد آمد، این تحلیل، تحلیلی ناقص و جانبدارانه است که با هدف تفوق بخشی و برتری‌نمایی تفکر و تمدن مدرن در برابر تفکر و تمدن دینی ارائه شده است. طرفداران مدرنیته با یک کاسه کردن تفکرات مذهبی خالص و ناخالص، احکام و معارف ادیان و مذاهب و حیانی و الهی را نیز در جرگه دین‌واره‌ها و فرقه‌های انحرافی و خرافی قرار داده، بدون توجه به تفاوت جوهری این هر دو پدیده، حکمی واحد در مورد هر دو ارائه کرده است.

مراجعه‌ای گذرا بر احکام و معارف دینی و اسلامی در زمینه مباحث جامعه‌شناسی سیاسی و گزینش سیاسی، بیانگر تفاوت بنیادی این امور از منظر اسلامی با گزارش فوق‌الذکر است. از منظر دینی گزینش سیاسی مشروط و مقید به شروط، قواعد و قوانین معینی است که از واگذاری مناصب دینی و سیاسی و اجتماعی به هرکس که واجد آن شرایط نباشد، جلوگیری می‌شود و از قضا آن شروط و قوانین و قواعد، شروط و قوانینی فطرت‌پذیر و عقل‌پسند است. شروطی مانند: علم و تخصص متناسب با منصب، لزوم رعایت عدالت و تقوا توسط کارگزار، خودداری از اقدام و اظهار و اعمال نظر شخصی در امور مربوط به منصب محوله و... و احکامی مانند حرمت و ممنوعیت واگذاری منصب به شخصی که فاقد اهلیت و شرایط فوق‌الذکر است. تفصیل این موارد در بخش پسینی این تحقیق ارائه خواهد شد.

با توجه به این مهم، روشن می‌شود که گزینش سیاسی از منظر دینی و اسلامی، نه براساس پیوندهای وابستگی و قبیله‌گی، نژادی و... (گزینش روابطی)، که براساس مبنای توانایی و مهارت‌های انجام کار و براساس ضوابط و معیارهای مشخص (گزینش ضوابطی) است.

۲. گزینش سیاسی در فقه نظام سیاسی

روشن است که بحث گزینش سیاسی مربوط به حوزه فقه نظام سیاسی است. بحث از گزینش در فقه سیاسی نیز در دو جایگاه قابل بحث است: از این جهت که در بحث گزینش، ویژگی‌ها و مختصات برای افراد مورد گزینش در نظر گرفته می‌شود، ذیل بحث «فقه کارگزار» مورد بحث قرار می‌گیرد. اما از این جهت که گاه گزینش افراد پس از تعیین و تأیید صلاحیت‌های قانونی، به صورت انتخاب از سوی مردم انجام می‌شود، ذیل بحث «فقه الشعب» (فقه حقوق و تکالیف مردم

در نسبت با نظام سیاسی) مورد بحث واقع می‌شود. در ادامه پس از تبیین ساختار نظام سیاسی، به تبیین جایگاه‌گزینش سیاسی در این ساختار پرداخته خواهد شد.

۲،۱. ساختار فقه نظام سیاسی:

در یک تقسیم کلی نظام سیاسی به پنج بخش قابل تقسیم است: (۱) فقه حکومت؛ (۲) فقه انقلاب؛ (۳) فقه مردم (شعب)؛ (۴) فقه حاکم؛ (۵) فقه دولت. فقه دولت نیز به سه بخش تقسیم می‌شود: (۱) فقه تقنین؛ (۲) فقه تشکیلات؛ (۳) فقه کارگزار (تفصیل این بحث را در مقاله فلسفه فقه دولت ملاحظه بفرمائید: ن.ک. مشکانی سبزواری، ۱۳۹۸).

۲،۲. ساختار فقه دولت

۲،۲،۱. فقه تقنین:

رهبری هر جامعه و نظامی، اولاً و بالذات برای اداره جامعه نیازمند قوانین و مقرراتی است تا براساس آن جامعه را اداره نماید. بر این اساس، ابتدا به طراحی و تأسیس نهادی خاص برای طراحی و تصویب قوانین و مقررات اداره جامعه می‌نماید. پیرامون ضرورت و جواز تقنین توسط ولی امر در دولت اسلامی، گفتنی است: تردیدی نیست که خداوند متعال، احکام تکلیفی گوناگونی، اعم از وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه را برای مردمان قرار داده و وجود این احکام و وجوب پیروی از آنها، روشن است. در کنار این مهم، در مقام اداره جامعه، با توجه متحول و متغیر بودن اوضاع و احوال و وضعیت‌های مختلف، بسیار اتفاق می‌افتد که مصالح و مفاسدی به نظر ولی امر می‌آید که منجر به جعل احکام و قوانین الزامی می‌گردد؛ اما در میان احکام مقرر الهی، اثری از آنها دیده نمی‌شود. اینجا است که بحث ضرورت و لزوم تقنین توسط ولی امر مطرح می‌شود.

تبع در متون دینی و فقهی بیانگر آن است که در اصل جواز اقدام ولی امر به تقنین تردیدی وجود ندارد؛ زیرا ولی امر در حکومت اسلامی، از سوی خدای متعال سرپرست و ناظر بر امت قرار داده شده و آیات و روایات قطعی و متواتر فراوانی بر ثبوت این ولایت و سرپرستی و

نظارت دلالت دارد. بدیهی است که اعمال این ولایت ممکن است گاه منجر به جعل قوانین و مقرراتی الزامی در مواردی شود که ولی امر جعل آنها را ضروری می‌داند و احکام موجود نفیاً و اثباتاً متعرض آنها نشده است. چرا که خداوند ولایت بر امت را برای ولی امر قرار داده و اخذ این تصمیمات از مقتضیات اعمال ولایت است. در نتیجه مشروعیت ولایت ولی امر اقتضا دارد که حق جعل این قوانین برای او مقرر گردد (مؤمن قمی، ۱۴۲۸، ۱: ۳۱۶-۳۱۷).

به بیان دیگر، دلیل واگذاری اختیار تقنین به ولی فقیه در حکومت اسلامی آن است که این اختیار مقتضای ثبوت حق اداره امت برای او است. چرا که بدون تردید اداره امور امت به وضع این قوانین نیازمند است. در نتیجه لازمه قطعی واگذاری اداره امور امت و جامعه به فردی، این است که وضع این قوانین نیز به او واگذار گردد. بر این اساس، تقنین، اولین و مهم‌ترین بخش در ساختار دولت اسلامی به شمار می‌رود که توسط ولی فقیه (رهبر جامعه) انجام می‌پذیرد. «فقه تقنین» متصدی تبیین چستی، چگونگی و فرایند تقنین در دولت اسلامی است.

۲،۲،۲. فقه تشکیلات (ساختار):

روشن است که اجرای قوانین در خلأ ناممکن است. بر این اساس، رهبری جامعه تشکیلات و ساختارهایی را طراحی می‌کند تا کارگزاران در قالب آن ساختارها و تشکیلات به اجرای قوانین و مقررات بپردازند. درباره اهمیت و جایگاه تشکیلات و ساختارها در دولت اسلامی نیز گفتنی است: تردیدی نیست که اداره امور امت، بلاد و جامعه اسلامی، نیازمند انجام کارهای گوناگون و وجود تأسیسات و ادارات متعددی است که بتوان قوانین حکومتی اسلامی و نیز کارهای لازم برای اداره جامعه را در قالب آنها به مرحله اجرا رساند. بدیهی است که تأسیس تشکیلات و طراحی ساختارها، متناسب با قوانین و نیز نیازهای جامعه می‌باشد و لذا در دولت اسلامی، ولی فقیه، برای اجرای قوانین و پاسخگویی به نیازهای جامعه، به تأسیس ادارات و نهادهایی متناسب اقدام می‌کند. چه بسا نظر ولی امر به تأسیس ادارات متعدد در شهری به دلیل گستردگی و کثرت جمعیت آن منتهی شود، چنانکه ممکن است او مصلحت را در تأسیس اداره‌ای مرکزی ببیند که پس از همه ادارات بر عملکرد آنها نظارت کند. دیگر اینکه، تأسیس، تعداد، اصل و فرع همه این مراکز و ادارات متعدد و گوناگون در اختیار ولی امر جامعه اسلامی است (مؤمن قمی، همان: ۴۹۹-۵۰۰). «فقه تشکیلات» متولی بحث و بررسی پیرامون این بخش مهم از دولت اسلامی می‌باشد.

۲،۲،۳. فقه کارگزاران:

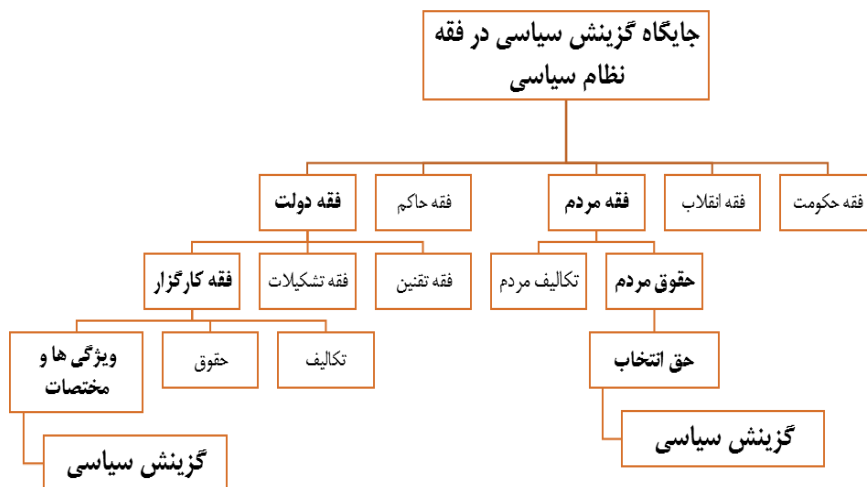
بدیهی است که صرف تصویب قانون و طراحی تشکیلات برای اداره جامعه کافی نیست و باید کارگزارانی امین و کاردان و قانون‌دان باشند تا این قوانین را به نحو احسن اجرا نمایند. بر این اساس، رهبر جامعه کارگزارانی را برای این مهم استخدام و منصوب می‌نماید. به بیان دیگر، چنانکه گذشت اداره نظام جامعه اسلامی و اجرای قوانین آن، نیازمند تأسیس تشکیلات و ادارات گوناگونی است. بر این اساس، تردیدی نیست که هر اداره و تشکیلاتی نیازمند افرادی است که هر کدام به کاری که به آنها واگذار می‌شود، بپردازند. همانطور که تأسیس ادارات و تشکیلات به تعداد مورد نیاز توسط ولی امر انجام می‌پذیرد، همچنین نصب کارگزاران مورد نیاز در این ادارات و تشکیلات و نصب همه کسانی که کاری از کارهای دولت اسلامی به آنها واگذار شده، نیز جزو اختیارات و وظایف ولی امر به شمار می‌رود. بنابراین، یکی از عناصر مهم دولت اسلامی، بخش کارگزاران دولت می‌باشند که به اجرای قوانین مبادرت می‌ورزند. «فقه کارگزار» متصدی بحث و بررسی پیرامون ویژگی‌ها، حقوق و تکالیف کارگزاران در دولت اسلامی می‌باشد (ن.ک. مشکانی سبزواری، ۱۳۹۸).

۲،۳. جایگاه گزینش سیاسی در فقه نظام سیاسی

مبحث «گزینش سیاسی» در این میان، به طور مفصل و مستقل در بحث «فقه کارگزار» مطرح می‌شود و صرفاً از این جهت که گاه گزینش از طریق انتخاب مردم واقع می‌شود، در بحث «فقه مردم» (فقه الشعب) نیز مطرح می‌شود.

درواقع در «فقه مردم» (فقه الشعب) بحث بر حقوق و تکالیف مردم در نسبت با نظام سیاسی است. در بخش حقوق، یکی از حقوق مردم، «حق انتخاب کردن و انتخاب شدن» است. در این میان انتخاب کارگزاران نظام، در جایی که از منظر فقه و قانون حقی برای مردم لحاظ شده باشد، مردم به انتخاب و گزینش کارگزاران صاحب صلاحیت فقهی و قانونی اقدام می‌کنند. در «فقه کارگزار» نیز بحث بر سر این است که کارگزار در دولت اسلامی باید دارای کدام ویژگی‌ها و مختصات باشد و سپس حقوق و تکالیف او متناسب با منصبی که متصدی آن می‌گردد، مورد بحث قرار می‌گیرد.

در نمودار ذیل تلاش شده این مهم به صورت واضح به تصویر کشیده شود:



۳. گزینش سیاسی در کتاب القضاء وسائل الشیعه

تبیین گزینش سیاسی از منظر روایات کتاب القضاء وسائل الشیعه، در دو گام انجام خواهد شد. در گام اول ماهیت و نحوه گزینش سیاسی مورد بحث قرار گرفته و در گام دوم، معیارها و ملاک‌های گزینش سیاسی بررسی و تبیین خواهد شد.^۱

۳،۱. ماهیت و انواع گزینش سیاسی:

مروری بر ادبیات گزینش در روایات، بیانگر وحدت مفهومی و معنایی گزینش در ادبیات موجود و ادبیات روایات است. بدین معنا که در هر دو موضع، مقصود از گزینش، انتخاب و اعطای منصب و مسئولیت به فرد است.

۱. پیرامون «جامعه‌شناسی سیاسی نیز روایات مختلفی در منابع روایی وجود دارد. به‌عنوان نمونه؛ در کتاب القضاء وسائل الشیعه (که منبع مورد مطالعه تحقیق حاضر نیز می‌باشد)، روایاتی ناظر به این مهم وجود دارد. برای نمونه به برخی از این روایات اشاره می‌شود: الف) عن علی بن الحسین علیهما السلام قال: إذا كنتم في أئمة جور فاقضوا في أحكامهم و لا تشهروا أنفسكم فتقتلوا، و إن تعاملتم بأحكامنا كان خيرا لكم. ب) عن الحلبي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما كان بين الرجلين من أصحابنا المنازعة في الشيء فيتراضيان برجل منا، فقال: ليس هو ذاك إنما هو الذي يجبر الناس على حكمه بالسيف و السوط.

پیرامون گزینش کارگزار در روایات کتاب القضاء وسائل الشیعه تعابیر مختلفی به کار رفته است که می‌توان متناسب با آن تعابیر، به انجای گزینش کارگزار نیز دست یافت. به بیان دیگر، چنانکه پیشتر گذشت، گاه گزینش از سویی از طریق انتخاب عمومی اتفاق می‌افتد (گزینش انتخابی) و گاه از طریق انتصاب توسط مسؤول بالاتر (گزینش انتصابی). گزینش انتخابی ذیل «فقه الشعب» (فقه حقوق و تکالیف مردم در نسبت با نظام سیاسی) رخ می‌دهد و گزینش انتصابی، ذیل مبحث فقه کارگزار مورد بحث قرار می‌گیرد:

الف) گزینش انتخابی: برخی از تعابیر به کار رفته در حوزه «گزینش انتخابی» (که اشاره به گزینش توسط مردم و آحاد جامعه دارد) از قرار ذیل است:

۱. **تقدیم** (مقدم داشتن): «عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (ع) قال: أیما مؤمن «قدم» مؤمناً فی خصومة إلی قاض أو سلطان جائز قضی علیه بغير حکم الله فقد شرکه فی الاثم». در این روایت تعبیر «قدم» کنایه از انتخاب و گزینش توسط خود افراد است.

۲. **دعوت:** «أبی بصیر عن أبي عبدالله (ع) قال فی رجل کان بینہ و بین أخ له مماراة فی حق، «فدعاه» إلی رجل من اخوانه لیحکم بینہ و بینہ فأبی إلا أن یرافعه إلی هؤلاء: کان بمنزلة الذین قال الله عزوجل: «ألم تر إلی الذین یزعمون أنهم آمنوا بما انزل إلیک و ما انزل من قبلک یریدون أن یتحاکموا إلی الطاغوت و قد أمروا أن یکفروا به» در این روایت نیز تعبیر «دعاه» اشاره به گزینش و انتخاب توسط افراد دارد.

۳. **تحاکم:** «عن أبي بصیر قال: قلت لأبی عبدالله (ع): قول الله عزوجل فی کتابه: «و لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل و تدلوا بها إلی الحکام» فقال: یا ابابصیر! إن الله عزوجل قد علم أن فی الأمة حکاما یجوزون أما أنه لم یعن حکام أهل العدل و لکنه عنی حکام أهل الجور، یا ابامحمد! انه لو کان لک علی رجل حق فدعوته إلی حکام أهل العدل فأبی علیک إلا أن یرافعک إلی حکام أهل الجور لیقضوا له لکان ممن حاکم إلی الطاغوت و هو قول الله عزوجل: «ألم تر إلی الذین یزعمون أنهم آمنوا بما انزل إلیک و ما انزل من قبلک یریدون أن یتحاکموا إلی الطاغوت». در این روایت نیز تعبیر «دعوت» و «یرافعک» و «حاکم الی الطاغوت» جمله‌گی اشاره به گزینش و انتخاب قاضی توسط افراد می‌باشد. صدر روایت عمر بن حنظله نیز به طور صریح تعبیر «تحاکم» را در این زمینه به کار برده است که اشاره به گزینش قاضی و حاکم توسط افراد دارد: «عمر بن حنظله قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن رجلین من أصحابنا بینهما منازعة فی دین أو میراث فتحاکما إلی السلطان أو إلی القضاء أیحل ذلک؟ فقال: من «تحاکم» إلیهم فی حق أو باطل فإنما تحاکم إلی طاغوت و ما یحکم له فإنما یأخذ سحتا و إن کان حقه

ثابتاً، لأنه أخذه بحكم الطاغوت و قد أمر الله أن يكفر به قال الله تعالى: «يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت و قد أمروا أن يكفروا به».

۴. نظر: «أبي خديجة سالم بن مكرم الجمال قال: قال أبو عبدالله جعفر بن محمد الصادق (ع): إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور و لكن «انظروا» إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فأنى قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه». در این روایت نیز تعبیر «انظروا» و «اجعلوا» که مشعر به گزینش توسط افراد است، به کار رفته است. البته گفتنی است که چون در ذیل روایت عمر به حنظله و روایت ابی خدیجه، تعبیر «انی قد جعلته» به کار رفته است، شاید گفته شود این دو روایت مربوط به «گزینش انتصابی عام» است.

ب) گزینش انتصابی:

گزینش انتصابی، به دو صورت عام و خاص واقع می شود و لذا تعبیر به کار رفته در مورد هر کدام نیز متفاوت با دیگری است. مقصود از «گزینش انتصابی عام»، گزینش به اوصاف است. یعنی منصوب کننده بدون اینکه به فردی خاص اشاره کند، با ذکر اوصافی، کارگزار مورد نظر را تعیین می کند. به عنوان مثال؛ می گوید هرکس که فلان مختصات و ویژگی ها را داشته باشد، مناسب این منصب است. «گزینش انتصابی خاص» اما، با تعیین فرد خاص برای منصبی خاص توسط مسئول بالاتر، واقع می شود. به عنوان مثال؛ مسئول نصب می گوید: فلانی را به این منصب برگزیدم. در ادامه در ضمن دسته بندی روایات ذیل این دو نوع گزینش، مفهوم آنها روشن تر خواهد شد:

یکم) گزینش انتصابی عام: برخی از تعبیر به کار رفته در حوزه «گزینش انتصابی عام» از قرار ذیل است:

۱. **لام اختصاص:** در برخی روایات نصب عام از طریق تعیین صنفی خاص با لام اختصاص برای منصبی خاص واقع شده است: «سليمان بن خالد عن أبي عبدالله (ع) قال: اتقوا الحكومة فان الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمين لئبي (کنبی) أو وصی نبی». تعبیر «للامام» در روایت اشاره به اختصاص منصب برای افرادی خاص است و در عین حال اشاره به نصب فردی خاص ندارد.

۲. **حصر:** گاه نیز نصب عام از طریق انحصار منصب در گروهی خاص، بدون اشاره به فردی خاص، اتفاق می افتد: «إسحاق بن عمار عن أبي عبدالله (ع) قال: قال أمير المؤمنين (ع) لشریح: يا شریح قد جلست مجلساً لا يجلسه (ما جلسه) إلا نبی أو وصی نبی أو شقی». حصر به کار رفته در این روایت نیز اشاره به

نصب توسط مسؤول بالادستی دارد و در عین حال، نصب به صورت عام (نصب بالوصف) واقع شده است.

۳. ارجاع با اوصاف: ارجاع در امری خاص، با ذکر اوصاف کسانی که شأنیت تصدی آن امر را دارند، از دیگر راه‌های نصب عام می‌باشد. روایت معروف امام حسن عسکری در ارجاع مردم به فقها و نیز روایت حضرت ولی عصر (عج) در ارجاع مردن به روات حدیث، از جمله روایات این بخش به شمار می‌روند:

الف) روایت امام حسن عسکری (ع): «أحمد بن علی بن أبي طالب الطبرسی عن أبي محمد العسکری (ع) فی قوله تعالی: فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه مخالفاً علی هواه، مطیعاً لأمر مولاہ، فللعوام أن یقلدوه، و ذلك لا یكون إلا بعض فقهاء الشیعة لا کلهم».

ب) روایت حضرت ولی عصر (عج): «إسحاق بن یعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمری أن یوصل لی کتابا قد سألت فیہ عن مسائل أشکلت علی، فورد التوقیع بخط مولانا صاحب الزمان (ع): أما ما سألت عنه أرشدک الله و تبثک - إلی أن قال: و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها إلی رواة حدیثنا، فإنهم حجتی علیکم و أنا حجة الله، و أما محمد بن عثمان العمری فرضی الله عنه و عن آبیہ من قبل، فإنه تفتی و کتابه کتابی». در این دو روایت امام حسن عسکری (ع) و حضرت ولی عصر (عج) برخی از فقها را که دارای شرایط خاصی باشند، مورد ارجاع برای عموم مردم قرار داده و به نوعی این دسته از فقها را منصوب به نصب عام نموده‌اند.

۴. جعل با اوصاف: در برخی روایات نیز ارجاع دیگران برای امری خاص - همانند قضاوت یا حکومت - به افرادی خاص با مختصاتی ویژه، با تعبیراتی از قبیل «انی قد جعلته» اتفاق افتاده است. درواقع در این موارد حق تصدی منصبی خاص برای گروهی ویژه جعل شده است، که به دلیل عدم تعیین فردی خاص (با اسم و رسم) نوعی نصب عام تلقی می‌گردد. مقبوله عمرین حنظله و مشهوره ابی خدیجه از این دسته روایات به شمار می‌روند:

الف) مقبوله عمرین حنظله: «عمرین حنظله قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجلین من أصحابنا بینهما منازعة فی دین أو میراث فتحاکما إلی السلطان و إلی القضاة یحل ذلك؟ قال: من تحاکم إلیهم فی حق أو باطل فإنما تحاکم إلی الطاغوت، و ما یحکم له فإنما یأخذ سحتنا و إن کان حقاً ثابتاً له، لأنه أخذه بحکم الطاغوت و ما أمر الله أن یکفر به، قال الله تعالی: (یریدون أن یتحاکموا إلی الطاغوت و قد أمروا أن یکفروا به) قلت: فکیف یصنعان؟ قال: ینظران من کان منکم ممن

قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما، فإذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فإنما استخف بحکم الله و علیه رد، والراد علینا الراد علی الله، و هو علی حد الشکر بالله».

ب) مشهوره ابی خدیجه: «أبی الجهم، عن أبی خدیجة قال: بعثنی أبو عبدالله (ع) إلى أصحابنا فقال: قل لهم: إیاکم إذا وقعت بینکم خصومة أو تداری فی شیء من الاخذ و العطاء أن تحاکموا إلى أحد من هؤلاء الفساق، اجعلوا بینکم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا، فانی قد جعلته علیکم قاضیا، و إیاکم أن یخاصم بعضکم بعضا إلى السلطان الجائر». در این دو روایت نیز با تعبیر «انی قد جعلته» گروهی خاص از فقها، برای منصبی خاص به طور عموم (نصب عام) منصوب شده‌اند.

دوم) گزینش انتصابی خاص: برخی از تعابیر حوزه «گزینش انتصابی خاص» نیز عبارتند از:

۱. **نصب شریح قاضی:** «ابن أبی عمیر عن هشام بن سالم عن أبی عبدالله (ع) قال: لما ولی أمير المؤمنين (ع) شریحا القضاء اشترط علیه أن لا ینفذ القضاء حتی یرضه علیه».

۲. **تعیین و تأیید العمری و پسرش:** «أحمد بن إسحاق عن أبی الحسن (ع) قال: سألته و قلت: من أعمل؟ و عنم آخذ؟ و قول من أقبل؟ فقال: العمری تقتی فما أدى إلیک عنی فعنی یؤدی، و ما قال لک عنی فعنی یقول، فاسمع له و أطع فإنه الثقة المأمون، قال: و سألت أبا محمد (ع) عن مثل ذلك فقال: العمری و ابنه ثقتان فما أديا إلیک عنی فعنی یؤدیان، و ما قال لک عنی یقولان، فاسمع لهما و أطعهما فإنهما الثقتان المأمونان».

۳. **تعیین و تأیید اصحاب چهارگانه:** «جمیل بن دراج قال: سمعت أبا عبدالله (ع) یقول: بشر المخبتین بالجنة: برید بن معاویة العجلی، و أبو بصیر لیث ابن البختری المرادی، و محمد بن مسلم، و زرارہ، أربعة نجباء أمناء الله علی حلاله و حرامه، لولا هؤلاء انقطعت آثار النبوة و اندرست».

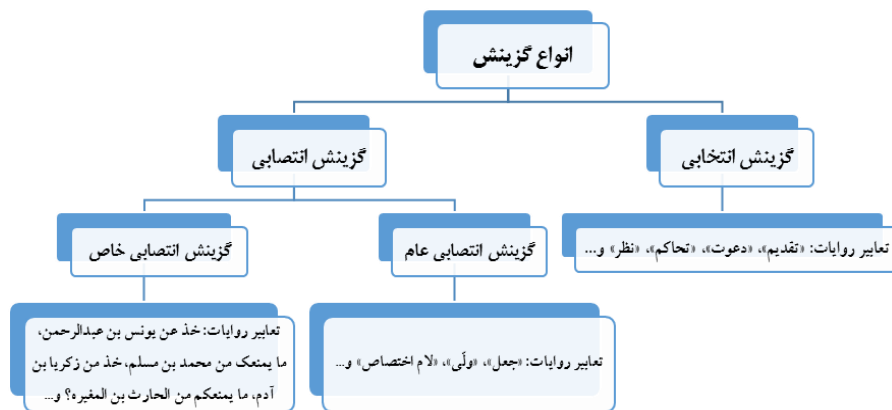
۴. **ارجاع به زکریا بن آدم:** «علی ابن المسیب الهمدانی قال: قلت للرضا (ع): شقتی بعیده و لست أصل إلیک فی کل وقت، فممن آخذ معالم دینی؟ قال: من زکریا ابن آدم القمی المأمون علی الدین و الدنیا، قال علی بن المسیب: فلما انصرفت قدمنا علی زکریا بن آدم، فسألته عما احتجت إلیه».

۵. **ارجاع به یونس بن عبدالرحمن:** «فضل بن شاذان، عن عبدالعزیز ابن المهتدی - قال: سألت الرضا (ع) فقلت: إنی لا ألقاک فی کل وقت، فممن آخذ معالم دینی؟ فقال: خذ عن یونس بن عبدالرحمن».

۶. ارجاع به زراره بن اعین: «محمد بن سنان، عن المفضل بن عمر، أن أبا عبدالله (ع) قال للفيض بن المختار في حديث: فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس، و أومى إلى رجل من أصحابه، فسألت أصحابنا عنه، فقالوا: زرارة بن أعين».

۷. تعیین محمد بن مسلم: «العلاء بن رزین، عن عبدالله بن أبی یغفور قال: قلت لأبی عبدالله (ع): إنه ليس كل ساعة ألقاك و لا يمكن القدوم، و یجئ الرجل من أصحابنا فیسألنی و ليس عندی كل ما یسألنی عنه، فقال: ما یمنعك من محمد بن مسلم الثقفی، فإنه سمع من أبی و كان عنده و جیها».

۸. تنفیذ انتخاب مردم و نصب فردی خاص: «أحمد بن الفضل الكناسی، قال: قال لی أبو عبدالله (ع)، أى شیء بلغنی عنكم؟ قلت: ما هو؟ قال: بلغنی أنكم أعددتم قاضیا بالكناسة، قال: قلت: نعم جعلت فداك رجل یقال له عروة القتات، و هو رجل له حظ من عقل نجمع عنده فتتكلم و تتسأل ثم یرد ذلك إلیكم، قال: لا بأس». در واقع، در این روایت امام صادق (ع) انتخاب فردی خاص برای منصبی خاص توسط مردم را تنفیذ نموده است که این امر به منزله نصب خاص است.



۳,۲. معیارها و ملاک‌های گزینش سیاسی

پس از تبیین انواع گزینش از منظر روایات کتاب القضاء و مسائل الشیعه، اینک نوبت بررسی و استخراج معیارها و ملاک‌های گزینش کارگزار در دولت اسلامی است. در واقع در این بخش این مهم مورد بحث است که از منظر روایات، افرادی که برای مناصب دولتی گزینش می‌شوند، باید دارای چه ویژگی‌ها و مختصات باشند و معیارهای گزینش در این میان چیست؟ در ادامه و مبتنی بر روایات کتاب القضاء به تبیین معیارها و ملاک‌های گزینش کارگزار در دولت اسلامی می‌پردازیم.

گفتنی است معیارها و ملاک‌های گزینش در یک تقسیم‌بندی در دو دسته قابل صورت‌بندی است: (۱) معیارها و ملاک‌های عمومی؛ (۲) معیارها و ملاک‌های اختصاصی. به بیان دیگر، گزینش کارگزار، در دو مرحله انجام می‌شود: (۱) گزینش اولیه، که در این مرحله معیارها و ملاک‌های عمومی تصدی منصب بررسی می‌شود؛ (۲) گزینش نهایی، که در این مرحله معیارها و ملاک‌های اختصاصی تصدی منصبی خاص مورد بررسی قرار می‌گیرد.

به بیان روشن‌تر، مقصود از ملاک‌ها و معیارهای عمومی، ملاک‌ها و معیارهایی است که افراد برای کاندیداتوری تصدی منصب در دولت اسلامی باید دارای آنها باشند تا مرحله «گزینش مقدماتی» را با موفقیت پشت سر بگذارند. مقصود از ملاک‌ها و معیارهای اختصاصی نیز، مختصات و ویژگی‌هایی است که متصدی هر منصبی، به طور اختصاصی باید واجد آن باشند تا شایسته واگذاری منصب تشخیص داده شده و در مرحله گزینش نهایی موفق شوند. به‌طور مثال؛ شرط اولیه تصدی منصب در هر بخشی از ارکان دولت اسلامی، «علم و عدالت» در حد کفایت می‌باشد و در این میان تفاوتی میان مرد و زن وجود ندارد. اما برای تصدی منصب قضا، طبق برخی از روایات کتاب‌القضاء، «ذکوریت» شرط است. طبق این توضیح، «علم و عدالت در حد کفایت» جزو معیارها و ملاک‌های عمومی گزینش محسوب می‌شود و شرط «ذکوریت» برای تصدی منصب قضا، جزو معیارها و ملاک‌های اختصاصی می‌باشد. بر این اساس، فردی که خواهان تصدی منصب قضا است، اولاً باید به عنوان معیار و ملاک عمومی، دارای «علم و عدالت در حد کفایت» باشد و ثانیاً به عنوان معیار اختصاصی برای منصب قضا، «مرد» باشد.

در ادامه با توجه به این دو دسته معیارها و ملاک‌ها، به بررسی برخی از معیارها و ملاک‌های گزینش کارگزار در دولت اسلامی پرداخته، به برخی از روایات مرتبط با این معیارها در ذیل آنها اشارتی خواهد شد. گفتنی است رصد تفصیلی روایات، معیارها و ملاک‌های فراوانی به دست خواهد داد؛ اما به جهت رعایت اختصار و گنجایش مقاله حاضر، در هر دسته از ملاک‌ها و معیارهای عمومی و اختصاصی، صرفاً به موارد اندکی اشاره خواهد شد و تفصیل این ملاک‌ها و معیارها به تحقیقی دیگر واگذار خواهد شد.

الف) ملاک‌ها و معیارهای عمومی گزینش کارگزار

۱) لزوم گزینش کارگزار عادل و حرمت گزینش کارگزار جائز:

یکی از مهم‌ترین ملاک‌ها و شاخص‌ها برای گزینش کارگزار در دولت اسلامی، «عدالت» کارگزار است. بر همین اساس در روایات فراوانی از گزینش و واگذاری کار و منصب به «جائر» نهی شده و چنین کاری حرام شمرده شده است. در کتاب القضاء وسائل الشیعه، ذیل عنوان «باب انه یشرط فیہ الایمان و العداله» ده روایت در این زمینه نقل شده است که به عنوان نمونه به تعدادی از آنها اشاره می‌شود:

۱. عن ابي عبدالله (ع) قال: ایما مؤمن قدم مؤمناً فی خصومة إلى قاض أو سلطان جائر، فقضی علیه بغیر حکم الله، فقد شرکه فی الإنم.

۲. عن ابي عبدالله (ع) قال فی رجل کان بینہ و بین أخ له مماراة فی حقّ، فدعاه إلى رجل من إخوانه لیحکم بینہ و بینہ، فأبی إلا أن یرافعه إلى هؤلاء: کان بمنزلة الذین قال الله عزوجل: ألم تر إلى الذین یزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إلیک و ما أنزل من قبلک یریدون أن یتحاكموا إلى الطاغوت و قد أمروا أن ینکفروا به.

۳. عن ابي بصیر قال: قلت لأبي عبدالله (ع): قول الله عزوجل فی کتابه: و لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل و تدلوا بها إلى الحکام. فقال: یا ابا بصیر! إن الله عزوجل قد علم أن فی الأمة حکاماً یجورون، أما أنه لم یعن: حکام أهل العدل، ولكنه عنی: حکام أهل الجور، یا ابا محمد! إنه لو کان لک علی رجل حقّ، فدعوته إلى حکام أهل العدل، فأبی علیک إلا أن یرافعک إلى حکام أهل الجور لیقضوا له، لکان ممن حاکم إلى الطاغوت، و هو قول الله عزوجل: ألم تر إلى الذین یزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إلیک و ما أنزل من قبلک یریدون أن یتحاكموا إلى الطاغوت.

۴. عن عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن رجلین من أصحابنا بینهما منازعة فی دین أو میراث، فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاء، أیحلّ ذلك؟ فقال: من تحاکم إلیهم فی حقّ أو باطل، فإنما تحاکم إلى طاغوت، و ما یحکم له فإنما يأخذ سحتاً و إن کان حقه ثابتاً، لأنه أخذہ بحکم الطاغوت و قد أمر الله أن ینکفر به، قال الله تعالی: یریدون أن یتحاكموا إلى الطاغوت و قد أمروا أن ینکفروا به.

۵. عن ابي خدیجة سالم بن مکرم الجمال، قال: قال أبو عبدالله جعفر بن محمد الصادق (ع): إیاکم أن یحاکم بعضکم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منکم، یعلم شیئاً من قضایانا فأجعلوه بینکم، فأنی قد جعلته قاضياً، فتحاكما إلیه.

۶. عن محمد بن مسلم قال: مرّ بی أبو جعفر (ع)، أو أبو عبدالله (ع)، و أنا جالس عند قاضٍ بالمدينة، فدخلت علیه من الغد، فقال لی: ما مجلس رأیتک فیہ أمس؟ قال: قلت: جعلت فداک، إن هذا القاضی لی مکرم، فریما جلست إلیه، فقال لی: و ما یؤمنک أن تنزل اللعنة، فتعم من فی المجلس.

در جملگی این روایات از مراجعه به کارگزاران جائز و یا منصوب از جانب حکومت جور نهی شده است. مفهوم این نهی نیز این است که یکی از شرایط گزینش کارگزار، عدالت و عدم جور است.

۲) لزوم شایسته‌گزینی و نهی از واگذاری منصب به افراد نااهل: «اهلیت» برای تصدی منصب از دیگر معیارهای گزینش کارگزار است و این مهم از بدیهیات و حکم واضح عقل است؛ چه اینکه واگذاری کار به افراد نااهل، عین اهمال در انجام آن کار و نابود کردن آن است. لذا برخلاف آنچه برخی نویسندگان در مورد گزینش روابط و قوم و قبیله‌گی بدون توجه به اهلیت و تخصص لازم از منظر دین و مذهب ادعا کرده بودند (ن.ک. قوام، همان)، «اهلیت تصدی منصب» از شاخص‌های مهم گزینش از منظر احکام و منابع دینی به شمار می‌رود. در بخشی از روایات کتاب القضاة و مسائل الشیعه، از واگذاری منصب به نااهلان و نیز از تصدی منصب توسط نااهلان نهی شده است. به برخی از این روایات اشارتی می‌شود:

۱. عن أبي عبدالله (ع) قال: قال أمير المؤمنين (ع) لشریح: يا شریح! قد جلست مجلسا لا یجلسه (ما جلسه) إلا نبی أو وصی نبی أو شقی.

۲. عن أبي عبدالله (ع) قال: اتقوا الحكومة فان الحكومة إنما هی للإمام العالم بالقضاء العادل فی المسلمین لنبی (کنبی) أو وصی نبی.

۳. قال أمير المؤمنين (ع) إن الناس آلوأ بعد رسول الله (ص) إلى ثلاثة: آلوأ إلى عالم علی هدی من الله قد أغناه الله بما علم عن غیره، و جاهل مدع للعلم لا علم له معجب بما عنده قد فتنته الدنيا و فتن غیره، و متعلم من عالم علی سبیل هدی من الله و نجاة ثم هلک من ادعی و خاب من افتری.

۴. عن عبدالله بن سلیمان قال: سمعت أبا جعفر (ع) و عنده رجل من أهل البصرة و هو یقول: إن الحسن البصری یزعم أن الذین یکتبون العلم تؤدی ریح بطونهم أهل النار، فقال أبو جعفر (ع): فهلک إذا مؤمن آل فرعون ما زال العلم مکتوما منذ بعث الله نوحا، فلیذهب الحسن یمیناً و شمالاً فوالله ما یوجد العلم إلا ههنا.

۵. عن جعفر بن محمد (ع) فی حدیث أنه قال لابن ابي لیلی: بأی شیء تقضی؟ قال: بما بلغنی عن رسول الله (ص) و عن علی (ع) و عن ابي بکر و عمر، قال: فبلغک عن رسول الله (ص) أنه قال: إن علیا أفضاکم؟ قال: نعم، قال: فکیف تقضی بغير قضاء علی (ع) و قد بلغک هذا؟! فما تقول: إذا جئی بأرض من فضة و سماوات من فضة ثم أخذ رسول الله (ص) بیدک فأوقفک بین یدی ربک و قال: یا رب إن هذا قد قضی بغير ما قضیت؟

چنانکه روشن است این روایات از نهی منصب توسط ناهلان و کسانی که شرایط تقبل منصب را ندارند، نهی فرموده و اشاره به اشخاص و افرادی می‌کند که دارای اهلیت تقبل مناصبی از قبیل منصب قضاء هستند. لذا اهلیت تصدی منصب، از دلالت‌های واضح این روایات در زمینه گزینش به شمار می‌رود.

۳) ضرورت علم و تخصص کارگزار: علم و تخصص، اولین شرط پذیرش و یا واگذاری کار و منصبی به دیگران است. این معیار در دو سطح مورد نیاز است: (۱) دانش و مهارت عمومی پذیرش منصب؛ (۲) دانش و مهارت تخصصی پذیرش منصب. آنچه در بخش معیارهای عمومی گزینش مدنظر است، دانش و مهارت عام است که هر داوطلب کار و منصبی باید از آن برخوردار باشد. دانش و مهارت تخصصی نیز، چنانکه در بخش معیارهای اختصاصی گزینش خواهد آمد، با توجه به تمرکز تحقیق بر کتاب القضاء، دانش و تخصص فقهی برای کسب منصب قضا می‌باشد. در مورد دانش و مهارت عمومی، روایات فراوانی در کتاب القضاء وجود دارد. در ادامه به برخی از آنها اشارتی می‌رود:

۱. قال أبو جعفر (ع): من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة و ملائكة العذاب، و لحقه و زر من عمل بفتياه.
 ۲. قال أبو عبد الله (ع): أنهاك عن خصلتين فهما هلك الرجال: أنهاك أن تدین الله بالباطل، و تفتی الناس بما لا تعلم.
 ۳. عبد الرحمن بن الحجاج قال: قال لی أبو عبد الله (ع): إياک و خصلتين فیهما هلك من هلك: إياک أن تفتی الناس برأیک، أو تدین بما لا تعلم.
 ۴. زرارة بن أعین قال: سألت أبا جعفر (ع) ما حق الله علی العباد؟ قال: أن یقولوا ما یعلمون و یقفوا عند ما لا یعلمون.
 ۵. طلحة بن زید قال: سمعت أبا عبد الله (ع) یقول: العامل علی غیر بصیرة کالسائر علی غیر الطریق لایزیده سرعة السیر إلا بعدا. و رواه الصدوق باسناده عن محمد بن سنان.
 ۶. عن أبي عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص): من عمل علی غیر علم کان ما یفسد أكثر مما یصلح.
- علاوه بر این دسته روایات، ده‌ها روایت در زمینه ضرورت کسب علم و عمل از روی علم در این بخش از وسائل الشیعه ذکر شده است. برخی از این روایات از قبیل ذیل است:
۷. عن أبي عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص): طلب العلم فريضة علی کل مسلم إلا إن الله یحب بغاء العلم.
 ۸. عبیدة السلمانی قال: سمعت علیا (ع) یقول: یا أيها الناس اتقوا الله و لاتفتوا الناس بما لا تعلمون.

۹. موسی بن بکر قال: قال أبو الحسن (ع): من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة الأرض و ملائكة السماء.

۱۰. موسی بن جعفر، عن آبائه (ع) فی حدیث قال: لیس لك أن تتكلم بما شئت لان الله عزوجل يقول: «ولا تقف ما لیس لك به علم».

جملگی این روایت‌ها بر دانش و مهارت عمومی کارگزار تأکید دارند و از تصدی کار و یا واگذاری کار به کسانی که از دانش، مهارت و تخصص لازم برخوردار نیستند، نهی کرده است، به گونه‌ای که سپردن کار به فاقد دانش و مهارت را مساوی با گمراهی و دور شدن سریع از مطلوب و مقصد قلمداد می‌نماید.

۴) تعهد به انجام وظیفه براساس قوانین شرعی (کتاب و سنت): از دیگر شرایط تصدی منصب در دولت اسلامی، تعهد کارگزار به انجام وظیفه براساس احکام الله و قوانین شرعی است. خودداری از تصدی منصب و انجام وظایف محوله، با فقد علم به احکام دینی و شرعی لازم و دادن تعهد مبنی بر خودداری از این امر، از مهم‌ترین مؤلفه‌های گزینش کارگزار در دولت اسلامی است. بر همین اساس، در کتاب القضاء، تصدی منصب قضا مشروط به این شرط شده و تحت بابی با عنوان «باب تحريم الحكم بغير الكتاب و السنه و وجوب نقض الحكم مع ظهور الخطأ» روایات متعددی در این مورد گردآوری شده است. در جملگی این روایات از انجام کار یا اصدار حکمی برخلاف احکام کتاب و سنت، به شدت نهی شده و در این میان تفاوتی بین انجام این کار عامداً و یا جاهلاً، قائل نشده و نتیجه هر دو را کفر و عذاب جهنم دانسته است و در مقابل توصیه به حکم و انجام عمل براساس قرآن و سنت معصومین (ع) نموده است. در ادامه به برخی از این روایات اشارتی می‌رود:

۱. عن أبي جعفر (ع) و الحكم عن ابن أبي يعفور، عن أبي عبدالله (ع) قال: من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله عزوجل ممن له سوط أو عصا فهو كافر بما أنزل الله على محمد (ص).

۲. أبي بصير قال: سمعت أبا عبدالله (ع) يقول: من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله عزوجل فهو كافر بالله العظيم.

۳. عبدالله بن مسكان رفعه قال: قال رسول الله (ص): من حكم في درهمين بحكم جور ثم جبر عليه كان من أهل هذه الآية (و من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) فقلت: كيف يجبر عليه؟ فقال: يكون له سوط و سجن فيحكم عليه فان رضی بحكمه و إلا ضربه بسوط و حبسه في سجنه.

۴. عن أبي عبدالله (ع) قال: من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله فقد كفر، و من حكم في درهمين فأخطأ كفر.

۵. عن أبي عبدالله (ع) قال: سمعته يقول: من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله فهو كافر بالله العظيم.

۶. عن أبي عبدالله(ع) قال: من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله فقد كفر، قلت: كفر بما أنزل الله؟ أو كفر بما أنزل على محمد(ص)؟ قال: ويلك إذا كفر بما أنزل على محمد(ص) فقد كفر بما أنزل الله.

۷. عن النبي(ص) قال: و من حكم بما لم يحكم به الله كان كمن شهد بشهادة زور و يقذف به في النار يعذب بعدا شاهد الزور.

۸. عن النبي(ص) أنه قال: إني تارك فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله و عترتي أهل بيتي و أنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض.

۹. عن رسول الله(ص) أنه قال: أهل بيتي كسفينة نوح من ركبها نجا، و من تخلف عنها غرق.

۱۰. عن النبي(ص) أنه قال: أنا مدينة العلم و علي بايها.

۱۱. محمد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر(ع) يقول: ليس عند أحد من الناس حق و لا صواب، و لأحد من الناس يقضى بقضاء حق إلا ما خرج من عندنا أهل البيت.

۵) تعهد به عدم عمل به رأی شخصی و قیاس در انجام وظیفه: این مهم در ادامه شرط پیشین است که اقدام به کار و اصدار حکم را مشروط به اخذ از قرآن و سنت نمود و در این بخش در مقابل، از عمل به رأی شخصی و قیاس نهی فرموده است. کارگزار دولت اسلامی باید متعهد به این مهم باشد که براساس قرآن و سنت به وظیفه خود عمل نماید و از عمل به قیاس و رأی شخصی خودداری نماید. در ادامه برخی از روایات این مهم مورد اشارت قرار می‌گیرد:

۱. عن النبي(ص) في حديث قال: أتدرون متى يتوفر على المستمع و القارى هذه المثوبات العظيمة؟ إذا لم يقل في و القرآن برأيه، و لم يجف عنه، و لم يستأكل به، و لم يراء به، و قال: عليكم بالقرآن فإنه الشفاء النافع، و الدواء المبارك، عصمة لمن تمسك به و نجاه لمن اتبعه ثم قال: أتدرون من المتمسك به الذي يتمسكه ينال هذا الشرف العظيم؟ هو الذي يأخذ القرآن و تأويله عنا أهل البيت و عن وسائطنا السفراء عنا إلى شيعتنا، لا عن آراء المجادلين، فأما من قال في القرآن برأيه فان اتفق له مصادفة صواب فقد جهل في أخذه عن غير أهله، و إن أخطأ القائل في القرآن برأيه فقد تبوء مقعده من النار.

۲. عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبدالله(ع): ترد علينا أنبياء ليس نعرفها في كتاب الله و لاسنته فننظر فيها؟ فقال: لا أما أنك إن أصبت لم توجر، و إن أخطأت كذبت على الله.

۳. عن أبي عبدالله(ع) قال: سئل عن الحكومة فقال: من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر، و من فسر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر.

۴. عن أبي عبد الله (ع) قال: إن السنة لا تقاس، ألا ترى أن المرأة تقضى صومها و لا تقضى صلاتها، يا أبا ن أن السنة إذا قيست محق الدين.

۵. جعفر بن محمد، عن أبيه أن عليا (ع) قال: من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس، و من دان الله بالرأى لم يزل دهره في ارتماس.

۶. قال أبو جعفر (ع): من أفنى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم، و من دان الله بما لا يعلم فقد ضاد الله حيث أحل و حرم فيما لا يعلم.

۷. قال أمير المؤمنين (ع) في كلام ذكره: إن المؤمن لم يأخذ دينه عن رأيه، و لكن أتاه عن ربه فأخذ به.

۸. عثمان بن عيسى قال: سألت أبا الحسن موسى (ع) عن القياس فقال: و ما لكم و للقياس إن الله لا يسأل كيف أحل و كيف حرم.

۹. عن أمير المؤمنين (ع) قال: قال رسول الله (ص): قال الله جل جلاله: ما آمن بي من فسر برأيه كلامي، و ما عرفني من شبهني بخلقى، و ما على ديني من استعمل القياس في ديني.

۱۰. ابن شبرمة قال: دخلت انا و أبو حنيفة على جعفر بن محمد (ع) فقال لأبي حنيفة: اتق الله و لا تقس في الدين برأيك فان أول من قاس إبليس - إلى أن قال: ويحك أيهما أعظم؟ قتل النفس؟ أو الزنا؟ قال: قتل النفس، قال: فان الله عزوجل قد قبل في قتل النفس شاهدين و لم يقبل في الزنا إلا أربعة، ثم أيهما أعظم؟ الصلاة؟ أم الصوم؟ قال: الصلاة، قال: فما بال الحائض تقضى الصيام و لا تقضى الصلاة؟ فكيف يقوم لك القياس فاتق الله و لا تقس.

ب) ملاکها و معیارهای اختصاصی گزینش کارگزار

چنانکه پیش تر گذشت مقصود از ملاکها و معیارهای اختصاصی، مختصات و ویژگی‌هایی است که متصدی هر منصبی، به طور اختصاصی باید واجد آن باشند تا شایسته و اگذارای منصبی خاص تلقی شده، در مرحله گزینش نهایی موفق شود. بر این اساس، معیارهای اختصاصی، از منصبی به منصب دیگر متفاوت است. با توجه به اینکه محور پژوهش حاضر، «کتاب القضا» است، بالتبع «منصب قضا» مورد بحث است و به گاه بحث از ملاکها و معیارهای اختصاصی گزینش کارگزار، باید از ملاکها و معیارهای اختصاصی منصب قضا سخن به میان آوریم. لذا در ادامه به تبیین برخی از معیارها و ملاکهای اختصاصی منصب قضا مبتنی بر روایات کتاب القضا و مسائل الشیعه پرداخته، برخی از روایات مرتبط با هر عنوان در ذیل آنها مورد اشارت قرار خواهد گرفت. چنانکه گذشت، این موارد از باب نمونه و شاهد است و رصد دقیق‌تر روایات ملاکها و

معیارهای بیشتری به دست خواهد داد. تفصیل این بحث نیازمند مجال و مقالی دیگر است و در اینجا صرفاً از باب نمونه به مواردی اشاره خواهد شد.

(۱) توجه به نوع تخصص متناسب با منصب (فقاہت): از جمله معیارهای اختصاصی گزینش، تناسب تخصص کارگزار با منصب است. در واقع کارگزار باید با توجه به نوع منصب، از تخصصی متناسب با آن برخوردار باشد. بر همین اساس، یکی از ویژگی‌های اختصاصی تصدی منصب قضا «تخصص فقهی» است. طبق روایات کتاب القضا منصب قضا مختص پیامبران، امامان معصوم (ع) و جانشینان آنان است و مقصود از جانشینان نیز «فقها» هستند. مرحوم شیخ حر عاملی برای روایات مربوط به این معیار، عنوان «باب أنه لا يجوز لأحد أن يحكم إلا الامام أو من يروى حكم الامام فيحكم به» را برگزیده است. برخی از روایات مربوط به «فقاہت و تخصص فقهی» به عنوان یکی از معیارهای اختصاصی منصب قضا از قرار ذیل است:

۱. عن أبي عبد الله (ع) قال: قال أمير المؤمنين (ع) لشریح: يا شریح قد جلست مجلسا لا يجلسه (ما جلسه) إلا نبي أو وصي نبي أو شقی.

۲. عن أبي عبد الله (ع) قال: اتقوا الحكومة فان الحكومة إنما هي للإمام العالم بالقضاء العادل في المسلمین لنبی (کنبی) أو وصی نبی.

در این دو روایت منصب قضا اختصاصی پیامبران و اوصایای آنها ذکر شده و متصدیان منصب قضا غیر از ایشان، «شقی» قلمداد شده‌اند. البته امام معصوم (ع) در روایات دیگری، این منصب را به فقها تفویض فرموده است که در ادامه برخی از این روایات مورد اشاره قرار می‌گیرد:

۳. «قال أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق (ع): إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضایانا فاجعلوه بینكم فأنی قد جعلته قاضياً فتحاكموا إليه». روشن است که تعبیر «رجل منكم يعلم شيئاً من قضایانا» اشاره به فقیه دارد.

۴. عمر بن حفصه قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن رجلین من أصحابنا بینهما منازعة فی دین أو میراث... فكيف یصنعان؟ قال: یظنران من كان منكم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حالنا و حرامنا و عرف أحكامنا فلیرضوا به حکما فانی قد جعلته علیکم حاکما.

بر همین اساس، اگر هم امام معصوم(ع) و یا فقیه عادل، کسی را به منصب قضا منصوب کرد که دارای وصف فقاہت نبود (یا فقاہتش حجیت نداشت)، باید او را ملزم به این امر کند که نتیجه قضاوتش را قبل از ارائه به امام یا فقیه، به مرحله اجرا در نیاورد. به عنوان نمونه؛ حضرت علی(ع) بنا به دلایلی شریح قاضی را - که پیشتر توسط خلفای پیشین به عنوان قاضی منصوب شده بود - در مقام خود ابقاء کرد؛ اما با توجه به اینکه فقاہت او مبتنی بر مکتب اهل بیت(ع) نبود، وی را ملزم نمود که نتیجه قضاوتش را پیش از اجرا به رؤیت آن حضرت برساند: «عن ابي عبد الله(ع) قال: لما ولي أمير المؤمنين(ع) شريحا القضاء اشترط عليه أن لا ينفذ القضاء حتى يعرضه عليه». همچنین در برخی روایات از تصدی منصب قضا توسط غیر عالمان و غیر فقیهان نهی شدید صورت گرفته است: «عن ابي عبد الله(ع) قال: القضاء أربعة ثلاثة في النار و واحد في الجنة: رجل قضى بجزور و هو يعلم في النار، و رجل قضى بجزور و هو لا يعلم فهو في النار، و رجل قضى بالحق و هو لا يعلم فهو في الجنة».

۲) توجه به جنسیت کارگزار منصب قضا (رجلیت): یکی دیگر از مهم‌ترین شاخص‌های گزینش کارگزار، توجه به نوع و جنس منصب و به تبع آن، گزینش کارگزار متناسب با آن از نظر جنسیت است. بدیهی است که هر منصبی را نمی‌توان به مردان واگذار کرد و متقابلاً هر منصبی نیز قابل واگذاری به بانوان نیست. مقتضای عدالت در گزینش کارگزار، توجه به روحیات، توانایی‌ها و خصوصیات متفاوت مردان و زنان و اعطای منصب متناسب با این روحیات، توانایی‌ها و خصوصیات است. برخی مناصب ذاتاً مردانه است و بانوان توانایی و شرایط تقبل و انجام وظیفه در آن مناصب را ندارند. متقابلاً برخی مناصب کاملاً زنانه بوده و مردان با توجه به شرایط خود، توانایی تقبل و انجام وظیفه در آن مناصب را ندارند. بر این اساس، در گزینش کارگزار، توجه به جنسیت کارگزار، یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های گزینش به‌شمار می‌رود. در کتاب القضا و مسائل الشیعه، طبق روایتی از پیامبر اکرم(ص) از واگذاری منصب قضا به بانوان نهی شده است؛ و این نهی نیز ناشی از وضعیت و مختصات خاص منصب قضا است که با روحیات لطیف زنانه سازگار نبوده و نیز مخالف حیا و پوشیدگی و دوری از محیط‌های مردانه و مختلطی است که لازمه زنانگی است. البته شاید بتوان در مواردی که موضوع کاملاً زنانه است و مردان شرایط و توان فهم موضوع و به تبع آن اصدار حکم متناسب در آن زمینه را ندارند، از واگذاری منصب

قضا به بانوان سخن به میان آورد. روایت مورد اشاره در وسائل، ذیل عنوان «باب أن المرأه لاتولی القضاء» از قرار ذیل است: «أنس بن محمد عن أبيه عن جعفر بن محمد عن آبائه في وصية النبي (ص) لعلی (ع) قال: يا علی! ليس علی المرأه جمعه - إلى أن قال: - و لاتولی القضاء». طبق این روایت، از جمله معیارهای اختصاصی منصب قضا، «رجلیت» است.

۳) توجه به مذهب کارگزار (امامی بودن): از دیگر مختصات کارگزاران منصب قضا از منظر فقه و روایات شیعی، «امامی» بودن قاضی است. بدین جهت از واگذاری منصب قضا به غیرامامی و یا از مراجعه به قضات غیرامامی نهی شده است. برخی از روایات مربوط به این مهم، از قرار ذیل است:

۱. عن أبي عبدالله (ع): إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور و لكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئا من قضایانا فاجعلوه بینکم فأنی قد جعلته قاضیا فتحاکموا إليه.

۲. عمر بن حنظله قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن رجلین من أصحابنا بینهما منازعة فی دین أو میراث فتحاکما إلى السلطان أو إلى القضاء أیحل ذلک؟ فقال: من «تحاکم» إليهم فی حق أو باطل فإنما تحاکم إلى طاغوت و ما یحکم له فإنما يأخذ سحتنا و إن کان حقه ثابتا، لأنه أخذہ بحکم الطاغوت و قد أمر الله أن یکفر به قال الله تعالی: «یریدون أن یتحاکموا إلى الطاغوت و قد أمروا أن یکفروا به».

۳. عبیده السلمانی قال: سمعت علی (ع) یقول: یا أيها الناس اتقوا الله و لاتقتوا الناس بما لاتعلمون فان رسول الله (ص) قد قال قولا آل منه إلى غیره و قد قال قولا من وضعه غیر موضعه کذب علیه، فقام عبیده و علقمة و الأسود و أناس معهم فقالوا: یا أمیر المؤمنین فما نضع بما قد خبرنا به فی المصحف؟ فقال: یسأل عن ذلک علماء آل محمد (ص).

در این روایات تمرکز بر عنصر امامی مذهب بودن قاضی است؛ به گونه‌ای شرط حجیت و نفوذ حکم قاضی را پیروی او از مذهب حق قلمداد نموده است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

گزینش سیاسی بخشی از مباحث مربوط به جامعه‌شناسی سیاسی است که در جغرافیای فقه نظام سیاسی در دو بخش مربوط به «فقه الشعب» و «فقه کارگزار» مورد بحث قرار می‌گیرد. در تحقیق حاضر پس از تحلیل اجمالی این هر دو بخش از فقه نظام سیاسی، نسبت و جایگاه گزینش سیاسی در آنها مورد تبیین قرار گرفت. سپس براساس دسته‌بندی و تحلیل محتوای روایات کتاب القضاء و مسائل الشیعه ماهیت و انواع گزینش سیاسی تبیین گردید. براساس این تبیین، از لحاظ ماهوی مقصود از گزینش سیاسی، عبارت است از انتخاب یا انتصاب فرد در دولت، جهت اعطای منصب و مسئولیت. همچنین با توجه به تعابیر گوناگون در روایات کتاب القضاء، گزینش کارگزار به انحای مختلفی از قبیل گزینش انتخابی و گزینش انتصابی واقع می‌گردد. تعابیری از قبیل: تقدیم (مقدم داشتن)، دعوت، تحاکم، نظر و... اشاره به گزینش انتخابی دارد. گزینش انتصابی نیز در یک تقسیم به دوگانه گزینش انتصابی عام و گزینش انتصابی خاص تقسیم می‌گردد. تعابیر و علائمی از قبیل: لام اختصاص، حصر، ارجاع با اوصاف، جعل با اوصاف و... به گزینش انتصابی عام اشاره دارند. در مقابل انتصاب شخصی متعددی که در روایات به آنها اشاره شده، ناظر به گزینش انتصابی خاص است. انتصابات از قبیل: نصب شریح قاضی، تعیین و تأیید العمری و پسرش، تعیین و تأیید اصحاب چهارگانه، ارجاع به زکریا بن آدم، ارجاع به یونس بن عبدالرحمن، ارجاع به زراره بن اعین، تعیین محمد بن مسلم، تنفیذ انتخاب مردم و نصب فردی خاص و...

پس از تبیین ماهیت و انواع گزینش سیاسی، به بحث و بررسی پیرامون معیارها و ملاک‌های گزینش کارگزار در دولت اسلامی پرداخته شد. در این قسمت بحث بر سر این بود که از منظر روایات، افرادی که برای مناصب دولتی گزینش می‌شوند، باید دارای چه ویژگی‌ها و مختصات باشند و معیارهای گزینش در این میان چیست؟ در این بخش دو دسته معیار صورت‌بندی گردید: معیارها و ملاک‌های عمومی و معیارها و ملاک‌های اختصاصی. مقصود از ملاک‌ها و معیارهای عمومی، ملاک‌ها و معیارهایی بود که افراد برای کاندیداتوری تصدی منصب در دولت اسلامی باید دارای آنها باشند تا مرحله «گزینش مقدماتی» را با موفقیت پشت سر بگذارند. مقصود از ملاک‌ها و معیارهای اختصاصی نیز، مختصات و ویژگی‌هایی بود که متصدی هر منصبی، به طور اختصاصی باید واجد آن باشد تا شایسته واگذاری منصب تشخیص داده شده و در مرحله گزینش نهایی موفق

شود. پس از این مهم به عنوان نمونه به برخی از معیارهای عمومی و اختصاصی اشارتی شد. برخی از معیارهای عمومی مورد اشاره از قبیل موارد ذیل است: لزوم گزینش کارگزار عادل و حرمت گزینش کارگزار جائز، لزوم شایسته‌گزینی و نهی از واگذاری منصب به افراد نااهل، ضرورت علم و تخصص کارگزار، تعهد به انجام وظیفه براساس قوانین شرعی (کتاب و سنت) تعهد به عدم عمل به رأی شخصی و قیاس در انجام وظیفه و... برخی از معیارهای اختصاصی مورد اشاره نیز از قبیل موارد ذیل بود: توجه به نوع تخصص متناسب با منصب (فقاہت)، توجه به جنسیت کارگزار منصب قضاء (رجلیت)، توجه به مذهب کارگزار (امامی بودن) و...

براساس، آنچه گذشت، گزینش سیاسی یکی از بخش‌های مهم مربوط به فقه دولت‌سازی اسلامی، در بخش مربوط به فقه کارگزار است که به شدت مورد توجه و اهتمام شارع مقدس بوده است و غور در آیات و روایات، نظام گزینشی ویژه‌ای را به دست می‌دهد و برخلاف گفته‌های بی‌مبنا و بی‌اساس مخالفان که گزینش در پرتو دین و مذهب را «گزینش روابطی» می‌نامند، نظام گزینش فقهی، مبتنی بر ضوابط بسیار دقیق و سخت‌گیرانه‌ای است (گزینش ضوابطی) که به برخی از آنها اشاره گردید.

بر این اساس، در مقام طراحی و تأسیس دولت برای اداره جامعه، بخش مربوط به کارگزاران باید براساس ضوابط و شرایط ذکر شده در نظام گزینش فقهی در بخش مربوط به فقه کارگزار باشد تا در عمل دولت اسلامی را با معضل کارگزاران ناکارآمد، فاسد و فشل مواجهه ننماید.

منابع:

- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۳۸۷)، *وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشیعه*، قم: انتشارات ذوی القربی.
- قوام، سید عبدالعلی (۱۳۷۴)، *نقد نظریه‌های نوسازی و توسعه سیاسی*، تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
- گابریل، آلموند و همکاران (۱۳۷۶)، *چارچوبی برای بررسی سیاست تطبیقی*، ترجمه: علیرضا طیب، تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی ریاست جمهوری.
- مایکل راش (۱۳۸۳)، *جامعه و سیاست*، ترجمه: منوچهر صبوری، تهران: انتشارات سمت.
- مشکانی سبزواری، عباسعلی (۱۳۹۲)، *فقه حکومتی نرم‌افزار توسعه انقلاب اسلامی*، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی (بهار ۱۳۹۲)، شماره ۳۲.
- مشکانی سبزواری، عباسعلی (۱۳۹۸)، *درآمدی بر فلسفه فقه دولت*، دوفصلنامه گفتمان فقه حکومتی، شماره چهارم (پاییز و زمستان).

واکاوی ضرورت فقه‌ها در سفیر دولت اسلامی

محمدصادق آسیم

(پژوهشگر و کارشناسی ارشد فقه سیاسی)

احمد رهدار

عضو هیأت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع)

چکیده

مقتضای فقه‌محوری دولت اسلامی در عرصه غیبت این است که کارگزاران آن در سطوح مختلف از جمله کارگزاران ارشد نظام نسبتی و ثیق با فقه برقرار نمایند. ایده سفیر فقیه بر پایه نظریه اجتهاد سازمانی تأکید می‌کند که مدیران ارشد دولت اسلامی باید در حیطه وظایف و دخالت در امور از فقه‌ها و تخصص موضوعی و حکمی در مسأله برخوردار باشند. بر این اساس، با کاوش فقهی به دنبال یکی از مهم‌ترین صفات سفیر دولت اسلامی هستیم و با بررسی متون اسلامی درصدد اثبات فقه‌ها در نماینده سیاسی دولت اسلامی می‌باشیم. ایده سفیر فقیه مبتنی بر دیدگاه فقه‌محوری حداکثری اداره امور زندگی بشر بنا نهاده شده است و دیدگاه عرف‌محور در اداره امور سیاسی اجتماعی را به چالش می‌کشد. این ایده مبتنی بر رویکرد حداکثری به فقه حکومتی در ساحات زندگی بشری به دنبال طراحی کردن نظام فقهی در تمامی مراحل زندگی بشر است. نظریه تقلیل‌گرایی در مقابل مبتنی بر متعهد بودن و آشنایی حداقلی اسلامی مدیران دولت اسلامی در حیطه مسئولیت آن‌ها شکل گرفته است.

واژگان کلیدی: سفیر، فقیه، فقه‌ها، دولت اسلامی، فقه دولت اسلامی

مقدمه

تحقق اهداف اسلامی در الگوی امامت و امت با پیمودن مراحل پنج‌گانه انقلاب اسلامی، نظام اسلامی، دولت اسلامی، جامعه اسلامی و تمدن اسلامی صورت می‌گیرد. دولت اسلامی سومین مرحله این الگو است که با توجه به مبانی اسلام شکل می‌گیرد و رفتار و منش مسئولین را مطابق با قرآن و سنت برنامه‌ریزی می‌کند. ارتباط با کشورهای دیگر، یکی از مسائل مهم دولت اسلامی بوده که وزارت خارجه در دولت اسلامی عهده‌دار بخش مهمی از این ارتباطات، در قالب رسمی است. سفیر دولت اسلامی، به عنوان نماینده مستقر دولت اسلامی در سرزمینی دیگر نقشی اساسی در تصمیم‌گیری یا تصمیم‌سازی ناظر به منافع دولت اسلامی دارد. ضرورت مشروعیت تصمیمات دولت اسلامی و حفظ منافع آن، ویژگی‌های خاصی را برای متصدیان این منصب ترسیم می‌نماید. همت این مقاله بر این مسأله استوار است که افزون بر ویژگی‌های موجود آیا شرط فقاہت می‌تواند به‌عنوان شاخص مشروعیت تصمیمات برای متصدیان این منصب ضروری باشد؟

مزیت اجتهاد سازمانی در مقابل نظریه بدیل آن در چند حیطة از جمله فراگیری مسائل اجتماعی و ابعاد مختلف مسئولیت‌ها و پیشامدهای مختلف یک فرد، که در یک فتوا نمی‌توان به همه آن‌ها پرداخت، قابل بررسی است. علاوه بر اینکه آشنایی حداکثری به مسئولیت کاری از مهم‌ترین مقومات کارآمدی به حساب می‌آید. نظریه اجتهاد سازمانی در همه حیطة‌های حکومتی قابل طرح است، ولی به جهت اهمیت امور بین‌الملل و تعدد متغیرها و نیاز اساسی به تصمیم در صحنه سفیر این نیاز بیش از پیش نمایان و اهمیت طرح پیدا می‌کند.

چالش نظریه اجتهاد سازمانی عدم وحدت رویه می‌باشد که در ایده سفیر فقیه به دو صورت قابل حل می‌باشد: روش اول کثرت و پیچیدگی مسائل بین‌المللی عدم التزام به وحدت رویه در ساحات جهانی را نشان می‌دهد و پایبندی فقها به اصول و اهداف اسلامی در موضوعات پیچیده نشانگر چارچوبی برای این وحدت رویه است. روش دوم مزیت نسبی کارگزار فقیه نسبت به کارگزار غیرفقیه است که در سنجش کارآمدی سفیر دولت اسلامی گزینه اول برتری می‌یابد.

موضوع واکاوی ضرورت فقاہت سفیر، پیشینه خاصی نداشته و از این جهت دارای نوآوری است. نهایت این‌که پی‌گیری مسائل دولت اسلامی در عرصه بین‌الملل با دو مبنای نظری عرف‌گرا

و فقه‌محور مواجهه است؛ این مقاله ضمن پذیرش مبنای فقه‌محور و روش اجتهادی تلاش دارد با کاوشی فقهی پاسخگویی مسأله پیش گفته باشد.

۱. مفهوم‌شناسی

شناخت مفاهیم کلیدی بحث کمک افزونی به تصدیق بحث می‌کند. سفیر از جمله مفاهیم مورد بحث می‌باشد که با بررسی پیشینه آن و مصطلحات امروزی این واژه در عرصه دیپلماسی همراه است. واژه فقاہت و فقیه در معنای لغوی، روایی و مصطلح کتب اصولی به معانی مختلفی قابل تطبیق می‌باشد. رویکرد حکومتی و حداکثری علاوه بر مدیریت و کفایت سیاسی از جمله مختصات فقیه مورد بحث می‌باشد. دولت اسلامی دارای معنای منتخب با اهدافی معین است و ویژگی‌هایی را برای کارگزاران خود ترسیم می‌کند.

۱.۱. سفیر

سفیر از واژه سفر اخذ شده است. این واژه در لغت به معنای کشف حقیقت و پرده برداشتن و آشکار کردن بوده (احمدبن فارس، ۱۴۰۴، ۳: ۸۲؛ قریشی، ۱۴۱۲، ۳: ۲۷۱) و به معنای فرستاده‌ای از جانب قومی برای روشنگری و رفع ابهامات دیگر اقوام می‌باشد. رسول، پیک و میانجی از دیگر معانی سفیر است (معین، ۱۳۵۶، ۲: ۷۶۹؛ دهخدا، ۱۳۷۳، ۸: ۱۲۰۵). پی‌جویی واژه سفیر ما را با کاربردهای متعدد آن مواجه می‌سازد: آورنده وحی و شریعت از طرف خداوند متعال در برخی تعبیر به عنوان سفیر تلقی شده است (شیخ طوسی، ۱۴۱۱، ۲: ۷۶۶؛ سید بن طاووس: ۱۴۱۵، ۳: ۱۲۹)؛ فقها به پیک بیع و عقد نیز عنوان سفیر اطلاق می‌نمودند (علامه حلی، ۱۴۱۴ ق: ۶۰۱؛ ممقانی، ۱۳۱۶ ق: ۳، ۳۵۱؛ صاحب جواهر، ۱۴۰۴ ق: ۳۰، ۳۶۲؛ محقق ثانی، ۱۴۱۴ ق: ۱۳، ۲۸۲). پادشاهان و درباریان نیز مأمورین صلح و سخنگوی پادشاه را سفیر می‌نامیدند (ابن‌فراه، ۱۳۶۳: ۱۴۳). عنوان سفیر در متون روایی برای نواب اربعه و برخی وکلای سرشناس عصر غیبت استعمال شده است (جباری، ۱۳۸۲: ۱، ۳۶).

سفیر در اصطلاح سیاسی معاصر، نماینده دولت فرستنده در نزد دولت پذیرنده است. در واقع به بالاترین نماینده و مقام رسمی یک کشور نزد کشور دیگر یا سازمان بین‌المللی پذیرنده، سفیر اطلاق می‌گردد (نوازی، ۱۳۹۴: ۶۸). براساس این تعریف، سفیران به عنوان مأموران دیپلماتیک

افرادى هستند که به نمایندگی از طرف دولت خود و به دستور وزارت خارجه خویش به کشورهای دیگر اعزام و اجرای سیاست دولت خود در ارتباط با این کشورها را برعهده دارند.

انتخاب سفیر با پیشنهاد وزارت خارجه و تأیید بالاترین مقام اجرایی کشور یعنی ریاست جمهوری صورت می‌گیرد و همه تعاملات سیاسی، اقتصادی، فرهنگی در سطح نیابت از این مقام انجام می‌شود. سفیر رئیس نمایندگی دیپلماتیک تلقی گردیده و مسئولیت اداره امور داخلی سفارت را دارد و موظف به تماس دائم با کشور فرستنده از یک سو و کشور پذیرنده از سوی دیگر است (پور امینی، ۱۳۹۳: ۸۶). البته سفیر به نمایندگان مستقر در کشور میزبان و نمایندگان سیار (آکردیته) که عهده‌دار مأموریت خاصی در مجامع بین‌المللی هستند نیز تقسیم می‌شوند که در این نوشتار تمرکز بر قسم اول نهاده شده است. رایزن و کاردان در سمت‌های پایین‌تر به عنوان جانشین و کمک‌کارهای سفیران تلقی می‌شوند که با توجه به مسئولیت‌های کاری به انواع مختلفی تقسیم می‌شوند.

۱.۲. فقاہت

فقاہت یکی از مصادر واژه فقه به معنای علم و فهم باتأمل است (عسگری، ۱۴۰۰ ق: ۸۰) و فقیه به عالم و فهمیده اطلاق می‌گردد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق: ۶۴۲). این واژه در اصطلاح به عالم شریعت به معنای کسی که فهم عمیق از شریعت پیدا نموده صورت می‌گیرد (طریحی، ۱۴۱۶ ق: ۶، ۳۵۵؛ واسطی، ۱۴۱۴ ق: ۱۹، ۷۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ ق: ۱۳، ۵۲۲). فقیه در روایات به عنوان یکی از مهم‌ترین ارکان نظام دینی شناخته می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱، ۳۸) و ائمه اطهار همواره به فهم عمیق در دین تأکید می‌کنند (برقی، ۱۳۷۱ ق: ۱، ۲۲۸) و افرادی که در مقابل انبیاء بوده‌اند، کسانی بودند که فهم درستی از دین نداشته و قرآن از آنان به غیر فقیه تعبیر می‌کند (نساء، ۴: ۷۸؛ اعراف، ۷: ۱۷۴؛ انفال، ۸: ۶۵؛ توبه، ۹: ۸۷؛ حشر، ۵۹: ۱۳، منافقون، ۶۳: ۷).

فقیه در مصطلح اصولی به معنای کسی که تمام سعی و کوشش خود را در فهم شریعت به کار برده است تا بتواند حکم الهی را از آیات و روایات به صورت تفصیلی به دست آورد (عاملی، ۱۴۱۸ ق: ۲۳۸). رابطه وثیق فقیه با تلاش و کوششی که برای به دست آوردن حکم شرعی می‌کند سبب جایگزینی کلمه مجتهد نیز شده است.

اجتهاد یکی از واژگان مشابه فقاہت است که به معنای تلاش و کوششی است که شخص برای به دست آوردن حکم شرعی به کار می‌بندد. اجتهاد، در لغت به معنای پذیرش جُهد یعنی پذیرش سختی یا به معنای پذیرش جُهد یعنی وسع و توان است. البته این دو ماده به یک معنی است و هر دو تلاش همراه با سختی را می‌گویند (فیومی، ۱۴۱۴ ق: ۱۱۲؛ قریشی، ۱۴۱۲ ق: ۲، ۷۷؛ فراهیدی، ۱۴۱۰ ق: ۳، ۳۸۶). اجتهاد به کار بستن تمامی تلاش و کوشش برای به دست آوردن حکم شرعی از منابع اسلامی است. (نجفی، ۱۳۸۱ ق: ۱، ۷۶؛ فیروزآبادی، ۱۴۰۰ ق: ۲۴۰؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴ ق: ۲، ۴۳). اجتهاد قدرت بررسی، تجزیه و تحلیل و استنباط دستورات دین از منابع فقه با آگاهی دقیق و عمیق از آن منابع و آشنایی به اصول و قواعد استنباط است. بر این اساس، «مجتهد» کسی است که توان علمی او به حدی است که می‌تواند با کوشش و تلاش احکام دین را از قرآن و سنت معصومین (ع) و عقل و اتفاق نظر علمای اسلام به دست آورد.

عناصر اصلی روش اجتهادی ما را با دستگاه فکری فقیه برای مدیریت فقهی آشنا می‌سازد. اجتهاد شرعی که مورد قبول دین واقع شده است، مبتنی بر کتاب و سنت و عقل و اجماع و با روش عقلی محکم و دور از استحسان و قیاس است و در این فرایند از علم اصول که بنای اصلی در فهم متون شرعی را به صورت کلی به ما می‌دهد، استفاده می‌شود. فقیه در عملیات اجتهاد به عناصر زمان، مکان، مصلحت، ضرورت و حفظ نظام مسلمین توجه نموده و بر این اساس نظام دینی را استنباط و استخراج می‌نماید.

منظور ما از فقه حکومتی که فقیه براساس آن به اجتهاد و استنباط می‌پردازد، به معنای سرپرستی جامعه در مسیر اقامه توحید است. در این معنی از فقه حکومتی حکومت به‌مثابه اصل در جمیع احکام گرفته شده است و هدف حکومت تربیت توحیدی انسان براساس آموزه‌های دینی می‌باشد. لذا فقیه کسی است که علاوه بر شناخت کل اسلام و جامعیت دینی دارای کفایت مدیریتی و سیاسی جهت اداره جامعه و سرپرستی مؤمنین داشته باشد. لذا در این خصوص مجتهد باید با چالش‌های مقام اجرا و روش رفع و دفع آن‌ها آگاه باشد. حضرت امام خمینی در منشور روحانیت به این مهم تأکید می‌کند و می‌فرماید:

آشنایی با روش برخورد با حیل‌ها و تزویرهای فرهنگ حاکم بر جهان، داشتن بصیرت و دید اقتصادی، اطلاع از کیفیت برخورد با اقتصاد حاکم بر جهان، شناخت سیاست‌ها و حتی سیاسیون

و فرمول‌های دیکته شده آنان و درک موقعیت و نقاط قوت و ضعف دو قطب سرمایه‌داری و کمونیسم که در حقیقت استراتژی حکومت بر جهان را ترسیم می‌کنند، از ویژگی‌های یک مجتهد جامع است. یک مجتهد باید زیرکی و هوش و فراست هدایت یک جامعه بزرگ اسلامی و حتی غیراسلامی را داشته باشد و علاوه بر خلوص و تقوا و زهدی که در خورشان مجتهد است واقعاً مدیر و مدبر باشد (امام خمینی، ۱۳۶۹: ۲۱، ۲۸۹).

در نتیجه آنچه از فقیه در این مقاله مدنظر می‌باشد، عالم به احکام دین که قدرت استنباط احکام را از منابع اصلی با رویکردی حکومتی و تطبیق آن در مقام حکم را دارا است و علاوه بر این دارای عدالت و تدبیر سیاسی در مقام اجرا است.

ترسیم این معنی از فقیه متناسب با وظایفی است که ائمه اطهار برای فقها ترسیم نموده‌اند و آنان را به عنوان قلعه‌های مستحکم اسلام، وارث انبیا، امین و جانشین پیامبران، حجت از سوی ائمه، محل رجوع در جمیع حوادث، معرفی کرده‌اند (نراقی، ۱۴۱۷ ق: ۵۳۷).

۱،۳. دولت اسلامی

دولت در لغت از واژه «دَوْل» به معنای گردش و جابه‌جایی (احمدبن فارس، ۱۴۰۴ ق: ۲، ۳۱۵؛ قریشی، ۱۴۱۲ ق: ۳۷۸)، دست‌به‌دست شدن بوده که در گذر زمان به معنای سلطنت، خلافت و حکومت نیز کاربرد داشته است. مؤید این کاربرد نقل شیخ طوسی از امام رضا (ع) است که می‌فرماید: «إِذَا جَارَ السُّلْطَانُ هَانَتِ الدَّوْلَةُ»؛ زمانی که سلطان ظلم کند، حکومتش سست می‌شود (شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۷۹). در این روایت دولت به معنای حکومت استفاده شده است. به نظر می‌رسد وجه تسمیه حکومت به دولت جابه‌جایی قدرت از شخصی به شخص دیگر یا از قوم و گروهی به گروه دیگر باشد.

تعریف اصطلاحی دولت در بین صاحب‌نظران با ادبیات متفاوتی بیان شده است که وجه جامع و مشترک این تعاریف را می‌تواند در چهار عنصر جمعیت، سرزمین، حاکمیت و حکومت به عنوان مهم‌ترین عناصر تشکیل دولت یافت (عمید، ۱۴۲۱: ۱، ۷۰). دولت در اینجا تنها به معنای قوای سه‌گانه نیست؛ بلکه به معنای مجموعه اقتدار مشروع دارای حاکمیت است که شامل رهبری، قوه مجریه، مقننه، قضائیه و مسئولان کشوری می‌شود.

دولت دینی دست‌کم دارای سه معنی است: حکومت بر دین‌داران؛ حکومت قوانین دینی؛ حکومت قوانین دینی با نصب مجریان الهی. آنچه با استناد به آیات و متون دینی می‌تواند به عنوان دولت اسلامی تلقی شود، معنای سوم است (نوروزی، ۱۳۸۷: ۱۷۰). دولت اسلامی با توجه به مبانی اسلامی ساختارهای حکومت از جمله سیاست، اقتصاد، فرهنگ را طراحی می‌کند. مهم‌ترین خصیصه دولت اسلامی پیروی قوانین از مکتب اسلامی و تکیه بر قرآن و سنت در تقنین و اجرای قوانین است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱: ۲، ۸۸) و اهداف خود را در رسیدن جامعه مسلمانان به اهداف الهی از جمله عدالت و مبارزه با فساد می‌داند. البته دولت اسلامی به معنای واقعی کلمه در زمان حکومت انسان کامل محقق می‌شود (خامنه‌ای: ۱۴ / ۹ / ۱۳۶۹).

۲. رسالت‌های سفیر

رسالت‌های سفیر طبق دستوراتی که کشور فرستنده اعلام می‌کند، به عنوان وظایف او تلقی می‌شود. موفقیت و کارآمدی سفرا با توجه به میزان فعالیت‌های آنها در این عرصه ارزیابی می‌شود. خدمات کنسولی در سطح وسیعی از آن همانند خدمات دولتی از جمله صدور گذرنامه و روادید، حل مسائل مهاجران، توریست‌ها و تبعیدشدگان، اقامت، ابلاغ اسناد قضایی از عهده سفارت‌خانه خارج است. آنچه سفیران متعهد به اجرای آن در کشور میزبان هستند عبارت از دفاع از حقوق شهروندان در مقابل دولت پذیرنده، انجام فعالیت‌های اقتصادی در راستای حمایت از کشور فرستنده، همچنین برگزاری نشست‌های مسؤولین به صورت تشریفاتی و دیدارهای دوجانبه و برقراری پیمان‌ها و معاهدات و توافقاتی دوجانبه را سفیران برعهده می‌گیرند (نوازی، ۱۳۹۴: ۱۳۵).

مهم‌ترین مسئولیت‌ها و رسالت‌های سفیر اجرای سیاست‌های ابلاغی از سوی دولت فرستنده است و مقام سفیر نماینده اصلی و رسمی از سوی بالاترین مقام اجرایی دولت فرستنده محسوب می‌شود و کلیه تعاملات سیاسی به منزله دولت فرستنده است.

۳. اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی

اهداف و برنامه‌های دولت اسلامی در حیطه خارج از سرزمین اسلامی باید طبق موازین قرآن و سنت پایه‌ریزی شود. پی‌گیری این موازین ما را به اهداف کلی روابط سیاست خارجه رهنمون می‌سازد.

۳،۱. دعوت به توحید

توحید رکن ثابت و اصلی دین و دولت اسلامی و مهم‌ترین هدف سیاست خارجی می‌باشد. تأکید بر این امر از ابتدای دعوت پیامبر با استقرار در مدینه و ارسال نامه‌های مختلف برای پادشاهان جهان و ابلاغ سوره براءت توسط حضرت علی(ع) تا رویکرد امام خمینی در نامه معروف به گورباچوف قابل پیگیری است. قرآن مهم‌ترین هدف ارسال پیامبران را دعوت مردم به بندگی خدا ذکر می‌کند (اعبدوا الله: نحل، ۱۶:۳۶؛ اعراف، ۷: ۵۹ و ۶۵ و ۷۳ و ۸۵؛ هود، ۵۰: ۱۱ و ۶۱ و ۸۴؛ عنکبوت، ۱۶: ۲۹). لذا در صدر اهداف دولت اسلامی این مهم قرار می‌گیرد. امام خمینی در این خصوص می‌فرماید: «ما این واقعیت و حقیقت را در سیاست خارجی و بین‌الملل اسلامی مان بارها اعلام نموده‌ایم که درصدد گسترش نفوذ اسلام در جهان و کم کردن سلطه جهان‌خواران بوده و هستیم» (امام خمینی، ۱۳۶۹: ۲۱، ۸۲).

ایشان در بخشی دیگر در خصوص هویت اسلامی در جهان و نقش دولت اسلامی در احیای این مهم می‌فرمایند: «جمهوری اسلامی ایران با تمام وجود برای احیای هویت اسلامی مسلمانان در سراسر جهان سرمایه‌گذاری می‌کند؛ و دلیلی هم ندارد که مسلمانان جهان را به پیروی از اصول تصاحب قدرت در جهان دعوت نکند و جلو جاه‌طلبی و فزون‌طلبی صاحبان قدرت و پول و فریب را نگیرد. ما باید برای پیشبرد اهداف و منافع ملت محروم ایران برنامه‌ریزی کنیم. ما باید در ارتباط با مردم جهان و رسیدگی به مشکلات و مسائل مسلمانان و حمایت از مبارزان و گرسنگان و محرومان با تمام وجود تلاش نماییم؛ و این را باید از اصول سیاست خارجی خود بدانیم. ما اعلام می‌کنیم که جمهوری اسلامی ایران برای همیشه حامی و پناهگاه مسلمانان آزاده جهان است و کشور ایران به عنوان یک دژ نظامی و آسیب‌ناپذیر نیاز سربازان اسلام را تأمین و آنان را به مبانی عقیدتی و تربیتی اسلام و همچنین به اصول و روش‌های مبارزه علیه نظام‌های کفر و شرک آشنا می‌سازد» (همان، ۲۱: ۹۲).

۳،۲. عدالت

عدالت و رفتار عادلانه از جمله اهداف ارسال پیامبران در قرآن ذکر شده است (لیقوم الناس بالقسط، حدید ۵۷:۲۵) و شرط رفتار با غیرمسلمانان نیز عدالت ذکر شده است (تقسطوا لیهم، ممتحنه، ۶۰:۸). این مهم در قانون اساسی نیز ذکر شده است (اصل ۱۴، قانون اساسی ج.۱.ا.). توسعه عدالت در سطح جهانی و مبارزه با طاغوت و ظلم و استکبار جهانی یکی از مهم‌ترین اهداف دولت اسلامی است. امام خمینی در این زمینه تأکید می‌کند:

ما خود چارچوب جدیدی ساخته‌ایم که در آن عدل را ملاک دفاع و ظلم را ملاک حمله گرفته‌ایم. از هر عادل‌ی دفاع می‌کنیم و بر هر ظالمی می‌تازیم (امام خمینی، ۱۳۶۹: ۱۱، ۱۶۰).

ایشان در بخشی دیگر در خصوص سیاست‌های خارجی می‌فرمایند:

«ما طرفدار همه مظلومین در همه‌جا هستیم و میل داریم که مظلومین بر همه ستمگران غلبه کنند. ما روابط خاص اسلامی داریم که اسلام نه ظالم بود و نه زیر بار ظلم می‌رفت و ما هم می‌خواهیم این‌طور باشیم که نه ظلم کنیم، نه زیر بار ظلم برویم» (امام خمینی، ۱۳۶۹: ۱۹، ۹۵).

۳،۳. استقلال

استقلال به معنای نفی سلطه بیگانگان بر منابع و منافع کشور از جمله قوانین جمهوری اسلامی ایران است (اصل ۱۵۳، قانون اساسی ج.۱.ا.). قرآن در تأکید بر این امر می‌فرماید که مؤمنین کفار و اهل کتاب را به عنوان سرپرست انتخاب ننمایند (لا تتخذوا اولیاء: نساء، ۴:۱۴۴ و مانده، ۵: ۵۱). امام خمینی در وصیت‌نامه خویش تأکید می‌کند که وزارت خارجه باید درصدد نفی سلطه اجانب بر کشور باشد: «از هر امری که شائبه وابستگی با همه ابعادی که دارد به طور قاطع احتراز نمایید؛ و باید بدانید که وابستگی در بعض امور هرچند ممکن است ظاهر فریبنده‌ای داشته باشد یا منفعت و فایده‌ای در حال داشته باشد، لکن در نتیجه، ریشه کشور را به تباهی خواهد کشید» (امام خمینی، ۱۳۶۹: ۲۱، ۴۲۸).

۴. راهبردها و راهکارهای اجرایی اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی

تحقق این اهداف، راهبردهای کلانی را در سیاست خارجی همچون دعوت به توحید، تشکیل امت واحده، توسعه و تعمیق تفکر توحیدی، اظهار شعائر اسلامی، اقامه عدالت جهانی، نفی سلطه

و استکبارستیزی علیه کفار و ظالمین جهانی، حمایت از مسلمانان و مظلومین جهان، ایجاد امنیت و صلح پایدار، همزیستی مسالمت‌آمیز، پایبندی به معاهدات و قراردادهای، تعامل و همکاری سازنده، حفظ استقلال و اقتدار ایجاب می‌کند. به‌کارگیری این راهبردها با راهکارهای مختلفی از جمله دیپلماسی فعال در معادلات جهانی، کنفرانس‌ها، همایش‌های علمی و سیاسی نخبگان جهانی، سازوکارهای اقتصادی، سیاسی، تبلیغاتی، نظامی قابل اجرا است.

قانون جمهوری اسلامی ایران وزارت خارجه را مسؤول اجرای سیاست‌های خارجی می‌داند (ماده ۱، قانون وظایف وزارت خارجه، مصوب ۲۸ / ۱ / ۱۳۶۴). در این قوانین تصریح شده است که وزارت خارجه باید اقدامات لازم و به‌موقع نسبت به وقایع بین‌المللی و به‌ویژه وقایع جهان اسلام داشته باشد (بند ۳، ماده ۲، همان).

همچنین وزارت خارجه باید اقدامات لازم جهت پی‌گیری دادخواهی مظلومان جهانی را همواره در برنامه خود داشته باشد. لذا در این خصوص بیان شده است وزارت امور خارجه باید موجبات حمایت از مبارزه حق‌طلبانه مستضعفان بالأخص مسلمانان علیه مستکبران را در هر نقطه جهان بدون دخالت در امور ملت‌های دیگر براساس اهداف و سیاست‌های خارجی کشور با هماهنگی با سایر دستگاه‌های ذی‌ربط فراهم آورد (ماده ۴، همان). خصوص این حمایت‌ها در برنامه توسعه ناظر به تکلیف وزارت خارجه آمده است: پیگیری حمایت از حقوق مسلمانان و مستضعفان جهان به‌ویژه ملت مظلوم فلسطین در سازمان‌های منطقه‌ای و بین‌المللی باید صورت بگیرد (بند ۴ بخش دوم ماده ۲۱۰، قانون برنامه توسعه، مصوب ۳۰ / ۱۰ / ۱۳۸۹).

وزارت امور خارجه علاوه بر این در ایجاد و گسترش منافع اقتصادی در جهان نیز مؤظف است و قانون در این باره بیان می‌دارد: وزارت امور خارجه مکلف است به‌منظور ایجاد زمینه‌های لازم برای عقد قراردادها، عهدنامه‌ها، موافقت‌نامه‌ها و مقاوله‌نامه‌های دولت جمهوری اسلامی ایران با کشورهای جهان و سازمان‌های بین‌المللی اقدامات لازم را به عمل آورد (ماده ۵، قانون وظایف وزارت خارجه، مصوب ۲۸ / ۱ / ۱۳۶۴).

حیطه اختیارات وزارت خارجه در خارج از مرزهای ملی به قدری فراوان است که تنها نماینده رسمی دولت در خارج از مرزها وزارت خارجه است و در این خصوص قانون تصریح می‌کند: انجام امور مربوط به استملاک دولت جمهوری اسلامی ایران در کشورهای

خارجی از دیگر وظایف وزارت خارجه می‌باشد (بند ۱۷، ماده دوم، همان). علاوه بر اینکه در برخی موارد باید جهت تغییر فرایند سازمان‌های بین‌المللی برنامه ارائه نماید و تلاش و اقدام جهت تحقق نیز انجام دهد (بند ۳ و ۵، ماده بخش دوم، ماده ۲۱۰، قانون برنامه توسعه، مصوب ۳۰/۱۰/۱۳۸۹).

۵. ضرورت فقاقت در سفارت

دستگاه دیپلماسی و سیاست خارجی دولت اسلامی برعهده وزارت خارجه و سفیر در رأس این دستگاه متعهد به اجرای سیاست‌های دولت اسلامی در کشور پذیرنده است. همه شواهد و قرائن نشانگر این است که اساساً حضور فقیه در این منصب لازم و ضروری است.

۵.۱. تناسب حکم و موضوع

نماینده دولت اسلامی به صورت حکم اولی باید اعراف اشخاص به اسلام باشد و این حکم متناسب با موضوع نمایندگی دولت اسلامی استخراج می‌شود؛ به طوری که نماینده اصلی و رسمی هر ملت و عقیده‌ای باید آگاه‌ترین و پایبندترین افراد به آن عقیده باشد. ضرورت تناسب نمایندگی را می‌توان از سفیران الهی که برای هدایت جامعه از سوی خداوند متعال به سوی بشر فرستاده شده‌اند نیز دریافت نمود. رسولان الهی عالم‌ترین اشخاص و متعهدترین افراد زمان خود به دستورات الهی بوده‌اند. فلذا اطلاق رسول و فرستاده متناسب با حکمی که ابلاغ می‌شود، است. ضرورت عقلی حکم می‌کند که سفیر هر دولتی متناسب با موضوع کاری و رویکرد ایدئولوژیکی آن دولت باشد. حضرت علی(ع) در مورد خلافت حکومت اسلامی می‌فرمایند:

إن أحقّ الناس بهذا الأمر أقواهم علیه و أعلمهم بأمرالله فیه: (نهج البلاغه: ۲۴۷، خطبه ۱۷۳). سزاوارترین افراد به جایگاه سرپرستی امت اسلامی کسی است که دارای بهترین تدبیر سیاسی و عالم‌ترین مردم به امر دین باشد.

به خوبی می‌توان یافت که تناسب حکومت‌داری اسلامی از عهده هر سیاست‌مداری ساخته نیست. فلذا فقاقت یکی از ارکان اصلی برای حکومت‌داری ذکر شده است. تطبیق این مسأله در خارج از مرزهای دولت اسلامی ما را با نماینده رسمی یعنی سفیر روبه‌رو می‌سازد و بیان می‌کند که نماینده اصلی و رسمی دولت اسلامی باید متناسب با اصل دولت اسلامی دارای قدرت مدیریت و علم اسلامی به صورت حداکثری باشد. درواقع دولت اسلامی برای صدور وجه

اسلامی بودن خود نیازمند افرادی است که اسلام را به خوبی شناخته و بتوانند آن را به بهترین نحو بیان کنند. هویت و ماهیت اسلامی بودن دولت بر تبیین آموزه‌ها و ارزش‌های اسلامی استوار است. نماینده یک دولت اسلامی باید خودش مظهر اسلام باشد.

آموزه‌های اسلامی فقیه را به عنوان مظهر اسلامی معرفی می‌کند. فقیه در امور بین‌الملل به صورت پیشینی برنامه‌ریزی می‌کند و ساختار طراحی‌شده به دست دشمن را مورد تغییر و دگرگونی قرار می‌دهد. در نتیجه در دام ضرورت و اضطراری که آن‌ها ساخته‌اند و ساختارهای فقهی را مورد لطمه قرار می‌دهند، گرفتار نمی‌شوند. توجه به ماهیت تعاملات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی و پالایش فقهی آن‌ها و به دست آوردن خروجی فقهی و تناسب‌سنجی آن‌ها در راستای منافع دولت اسلامی از عهده کسی برمی‌آید که علاوه بر شناخت دقیق این مسائل با اصول و قواعد فقه اسلامی آشنایی عمیقی داشته باشد و این مهم برعهده فقیهان هر عصر قرار داده شده است. در واقع فقیه خود را در دوران غیبت متکفل رسالت اجرای دین در جامعه می‌بیند. لذا از ظرفیت‌های مختلف برای انجام این مهم استفاده می‌کند.

۵،۲. اقتضای بسط اسلامیت دولت اسلامی

مهم‌ترین هدف دولت اسلامی دعوت به اسلام و توحید است و اساساً دعوت به دین به عنوان یک امر مهم برعهده فقیه نهاده شده است و مشروعیت قرآنی برای تبلیغ اسلام با فقیه است. خداوند متعال در قرآن کریم با تحذیر دستور می‌دهد که عده‌ای از مؤمنین مهاجرت نموده و دین را آموخته و با فهم عمیق دین به سوی قوم خود بازگشت نمایند و در بین آن‌ها تبلیغ و تحذیر نمایند (توبه، ۹: ۲۲). سفیر فقیه در راستای تحقق این امر با رویکردهای متفاوتی با توجه به زمینه‌های اجتماعی، سیاسی و قومیتی برخورد می‌کند. تعامل در عین عدم وابستگی، تعایش در عین تأثیرگذاری، گفت‌وگو و مباحثه در عین توان علمی و برخورد مناسب از جمله ویژگی‌های فقیهانه سفیر در تحقق اهداف اسلامی است. سفیر فقیه اقتضای بسط اسلامیت دولت اسلامی است.

تفاوت اصلی دولت اسلامی با سایر دولت‌های جهانی که بر پایه جدایی دین از سیاست بنیان نهاده شده‌اند، می‌تواند عامل اصلی در تغییر نمایندگان سیاسی دولت اسلامی شود که از افرادی برای نمایندگی استفاده نماید که مظهر ابلاغ و اجرای دین هستند. سفیر دولت اسلامی باید با

رویکردی فراتر از آنچه همه سفرا در دستورالعمل اداری خود انجام می دهند، اعزام شود و همیشه مراقب منافع اسلام و مسلمانان در دیگر کشورها باشد. سفیر دولت اسلامی به دنبال محقق کردن اهداف خاصی در کشور مقصد است که علاوه بر توان مدیریتی و تعهدات کارگزار دولت اسلامی باید از مدیریت فقهی برخوردار باشد تا بتواند بهترین تصمیمات و تعاملات سازنده را برای دولت اسلامی به ارمغان بیاورد.

تأکید بر وجه اسلامی بودن سفیران و مسئولین وزارت خارجه نشانگر از رویکرد اسلامی بودن این منصب در مواجهه با دیگران است. حضرت امام خطاب به سفیران جمهوری اسلامی ایران می فرمایند: «باید توجه داشته باشید که شما سفیر مملکت اسلامی هستید که از همه این قدرت‌ها، قدرتش بالاتر است؛ و از همه «شریف‌ها» - اگر آن‌ها شرافتی داشته باشند - شرافتش بالاتر است؛ و شما باید حیثیت خودتان را از اول حفظ کنید» (امام خمینی، ۱۳۶۹: ۱۳، ۴۸۶).

۶. تبیین ضرورت فقاقت در مناصب سیاسی خطیر

اجتهاد و فقاقت در برخی مناصب سیاسی حکومت ضروری است. ملاک این امر با توجه به سطح دسترسی و اختیارات آن منصب سیاسی است. تسلط بر اموال و انفس مسلمین جایگاهی است که غیر از فقیه مشروعیت تصدی آن را ندارد. نمونه‌های بارز این حکم کلی را می‌توان در باب قضاوت (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ ق: ۳۸) و افتاء (فللعوام ان یقلدوه: طبرسی، ۱۴۰۳ ق: ۲، ۴۵۸) و مصداق کامل آن را در ولایت فقیه در رهبری جامعه اسلامی (امام خمینی، ۱۴۲۱ ق: ۲، ۶۲۷) مشاهده نمود. حکمت و فلسفه این مسأله به دو امر رجوع می‌کند: حکم و تصرف در اموال و انفس مسلمین باید طبق احکام شرع صورت بگیرد و عالم‌ترین افراد به حکم شرع و عادل‌ترین مردم، فقیه است. ثانیاً سنجش مصلحت اسلام و مسلمین باید در چارچوب قوانین اسلامی صورت بگیرد و اعمال این مصلحت به تشخیص فقیه سپرده شده است (نجفی، ۱۳۵۹ ق: ۱، ۱، ۴۰).

سفیر به عنوان بالاترین نماینده دولت اسلامی در حوزه خارج از سرزمینی با مسائلی مواجه می‌شود که نیازمند تصمیم‌گیری و اعلان نظر دقیق و قطعی و فوری است (بند ۳، ماده ۲، قانون وظایف وزارت امور خارجه ج. ۱، ۱، مصوب ۲۸ / ۱۳۶۴). این منصب در بسیاری موارد مستلزم ورود به حیطه شخصی مسلمانان و شهروندان دولت اسلامی از قبیل مالی و جانی است (بند ۶ و

۱۳، ماده ۲، همان). جایگاه نماینده دولت اسلامی برای حفظ منافع دولت اسلامی در خارج از مرزها مستلزم فهم مصالح دولت اسلامی است که این امر با فقاہت همبستگی دائمی دارد؛ زیرا مرجع تشخیص مصلحت جامعه مسلمین فقیه جامع‌الشرایط است مثل قراردادهای تجارتي و غیره با دولت‌های خارجی چنانچه به مصلحت اسلام و کشور باشد، جایز است و اگر در مقطعی از زمان و تحت شرایط خاصی موجب ضرر به اسلام و یا کشور مسلمانان شد، ممنوع خواهد بود (ماده ۵، همان).

تصمیم‌های سفیر در کشور بر عزت کشورهای اسلامی می‌افزاید و سبب اعتلای کلمه حق می‌شود که تلاش برای این مهم از جانب عالم متقی که کفایت سیاسی دارد، صورت می‌گیرد. در واقع سفیر دولت اسلامی دارای نوعی حکومت در محدوده دولت پذیرنده است و مسؤول کلیه اقدامات و فعالیت‌های سیاسی، فرهنگی و اقتصادی دولت اسلامی است (ماده ۹، همان).

پیچیدگی‌های امروز روابط جهانی و وجود متغیرهای گوناگون و تأثیر بازیگران غیردولتی تصمیم‌گیری‌های جهانی را با چالش‌های جدی روبه‌رو ساخته است (قوامی، ۱۳۷۰: ۱۳) به طوری که تشخیص منافع دولت اسلامی را در ظرفیت‌های مختلف تغییر می‌دهد و تشخیص هرکدام از آنها نیاز به کارشناسی جدی دارد؛ اما در این بین سرعت تصمیم‌گیری به قدری مهم است که کندی در آن سبب فرصت‌سوزی می‌شود. از این‌رو لازم است که نماینده دولت اسلامی با در نظر گرفتن مقتضیات اسلام و شناخت ظرفیت‌ها بهترین تصمیم‌گیری را برای ارتقا و پیشرفت و توسعه دولت اسلامی انجام دهد و این مهم با شناخت دقیق احکام اسلامی و مدیریت منابع صورت می‌گیرد که اصولاً در دو حیطه (موضوع و حکم) نیاز به فقاہت دارد. ضرورت فقاہت در موضوع به ضرورت فقاہت در حکم بازگشت می‌کند و موضوع‌شناسی در سیستم‌ها و نظام‌های پیچیده بعد حکم‌شناسی است.

ضرورت رجوع به فقیه در حوادث مستحدث صرفاً برای پرسش از حکم آنها نیست؛ بلکه رجوع به فقیه و مرجعیت آن در این مسائل مورد تأکید بوده است (امام خمینی، ۱۴۲۱ ق: ۲، ۶۳۶). لذا می‌طلبند افرادی که در این مناصب قرار می‌گیرند، فقیه باشند. علاوه بر این مهم، سیاست خارجی و روابط بین‌الملل محل فتنه‌های دشمنان خارجی است که مقابله با آنها کاری دشوار است. در نتیجه کارگزاران این مناصب باید از تقوا کاری و اجتناب از منفعت‌ورزی شخصی و

تطمیع و فریب خوردگی قرار بگیرند. تحقق این امر گاهی با نظارت شدید و کنترل خارجی است و گاهی با فرستادن افرادی که نسبت به بقیه افراد از تقوای کاری برخوردار هستند و شناخت واضحی نسبت به دین و ماهیت کشورهای غیراسلامی دارند، محقق می‌شود. حضرت امام در بخشی از صحبت‌ها فقیه را به عنوان کسی که تطمیع و تهدید دشمنان مانع از رفتار صحیح او نمی‌شود، معرفی می‌کند: «آنچه مربوط به نظارت و اداره عالی کشور و بسط عدالت بین مردم و برقراری روابط عادلانه میان مردم می‌باشد، همان است که فقیه تحصیل کرده است. آنچه برای حفظ آزادی ملی و استقلال لازم است، همان است که فقیه دارد. این فقیه است که زیر بار دیگران و تحت نفوذ اجانب نمی‌رود؛ و تا پای جان از حقوق ملت و از آزادی و استقلال و تمامیت ارضی وطن اسلام دفاع می‌کند. فقیه است که به چپ و راست انحراف پیدا نمی‌کند» (امام خمینی، ۱۴۲۳ ق: ۱۳۸).

۷. سیره ائمه (ع) در فرستادن نمایندگان و وكلا

کارگزاران دولت علوی شامل بخش‌های متفاوتی از جمله استانداران، فرماندهان، کارگزاران بیت‌المال، گردآوران صدقات، بازرسان، قضات، کاتبان و درباریان است. در این بین نام اشخاصی که مصداق عالم متقی دینی دارای کفایت سیاسی هستند به چشم می‌خورد.

حارث بن ربیع ابوقتاده انصاری والی حضرت علی (ع) در مکه که شیخ طوسی ایشان را از اصحاب امام علی و پیامبر اکرم (ص) ذکر کرده‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۷۳: ۳۵). سهل بن حنیف و اهب انصاری والی حضرت در مدینه از اصحاب جلیل‌القدر پیامبر و جزء شرطه الخمیس امام علی (ع) هستند و امام صادق (ع) در مورد ایشان فرموده‌اند محبت ایشان به جهت ثبات ایمانی و دینی که بعد از پیامبر تغییر نکرد، واجب است (شیخ صدوق، ۱۳۶۲: ۲، ۶۰۷). عبیده سلمانی کارگزار حضرت در فرات بود و از لحاظ علمی به عنوان فقیه و از بزرگان تابعین و اصحاب امیرالمؤمنین از ایشان یاد می‌شود (ذاکری، ۱۳۷۵: ۱، ۲۳۲؛ برقی، ۱۳۸۳ ق: ۵). کمیل بن زیاد نخعی فرماندار هیت، که از اصحاب سر امیرالمؤمنین بودند (ذاکری، ۱۳۷۵: ۱، ۳۰۲؛ خویی، ۱۳۶۹: ۱۴، ۱۲۸ و ۱۲۹). مالک اشتر کارگزار مصر و جزیره و نصیبین که حضرت در مورد ایشان می‌فرماید: خداوند مالک را رحمت کند. او برای من چنان بود که من برای رسول خدا بودم (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۳۰، ۴۵۳). سلیمان سرد خزاعی کارگزار جبل و جزء تابعین و رؤسای شیعه

محسوب می‌شد (خویی، ۱۳۶۹: ۸، ۲۷۱). محمد بن ابی‌بکر استاندار مصر که از مخلصین و برترین یاران حضرت هستند (خویی، ۱۳۶۹: ۱۴، ۲۳۰) عبدالله بن عباس والی بصره فقیه و معلم تفسیر و جزء برترین یاران امام علی(ع) که در مورد ایشان می‌توان گفت ابتکاراتی که ایشان به جهت فقاقت خود در حکومت‌داری به کار بسته است، دیگران نداشته‌اند (ذاکری، ۱۳۷۵: ۲، ۳۴۸ و ۳۴۹ و ۳۷۵). از جمله این اقدامات می‌توان به مخالفت با انحرافات و بدعت‌هایی که قبل از ایشان بنا نهاده شده بود، اشاره کرد. ابوالاسود دؤلی استاندار بصره و جزء عالمان قرآن و موالیان حضرت علی(ع) بودند.

افرادی که حضرت علی(ع) برای نواحی مختلف به عنوان فرماندار منصوب کرده‌اند از علم دینی، تقوی و کفایت سیاسی برخوردار بوده‌اند. زیرا شرط فرمانروایی بر جامعه اسلامی دارای این سه خصوصیت می‌باشد. خصوصاً که شؤون امام جمعه نیز برعهده ایشان بوده است. البته جلوه و نماد عالم دین در زمان صدر اسلام لزوماً با عناصر فقاقتی که در عصر غیبت تثبیت می‌شود، تطابق کامل ندارد؛ بلکه در آن زمان نقل حدیث و شمرده شدن جزء اصحاب پیامبر نشانگر علمیت بوده است.

افرادی مثل ابوموسی اشعری بعد از ورود حضرت علی(ع) به کوفه عزل شدند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق: ۲۹۵) و زیاد بن ابیه کارگزار فارس تا زمان صلح امام حسن وفادار به امامت بوده‌اند و خطاهایش مورد تذکر شدید حضرت علی قرار می‌گرفت؛ ولی نهایتاً مورد فریب معاویه قرار گرفت و با نفرین امام حسن مریض و به درک واصل شد. اشعث بن قیس کارگزار آذربایجان در دوران عثمان نیز بعد از تحویل سریع اموال حکومتی عزل شد.

تسری از صفات کارگزاران بخش‌های داخلی حکومت به سیاست خارجی امری مبتنی بر تشابه این دو امر در حیطه وسیع اختیارات است. به طوری که در مورد برخی کارگزاران، حضرت به مسلمانان دستور می‌داد که حرف‌های او را بشنوید و اطاعت کنید (سید رضی، ۱۴۱۴: ۳۱۸) و از آن‌جا که در منطق حضرت سزاوارترین افراد به سرپرستی کسی است که تدبیر سیاسی قوی و عالمیت به حکم خدا داشته باشد (رجوع به ص ۷) در نتیجه، فقیه سیاست‌مدار، مطلوب فرمانروایی قرار می‌گیرد. تشابه مخاطبین نواحی مختلف غیرمسلمان همانند **عکسگر** که اهل ذمه

بودند و حضرت علی(ع) قدامه بن عجلان را انتخاب نمودند (ذاکری، ۱۳۷۵: ۱، ۳۲۶) نیز می تواند عامل دیگری در تسری این حکم باشد.

بیکها و نامه‌رسان‌هایی که در زمان پیامبر و امیرالمؤمنین وظیفه ابلاغ نامه، پیام یا تحویل اشیاء را برعهده داشتند، دارای این بسط اختیار که امروزه در سفرها مشاهده می‌کنیم، نبودند. لذا می‌توان ماهیت نمایندگی دولت اسلامی با بیک و مأمور پست را جدا نظر گرفت.

دو قرن وکلای ائمه که از موثق‌ترین افراد و عالمان جهت مدیریت امور شیعیان به مناطق مختلف انتخاب می‌شدند، نقش بسزایی در گسترش و حفظ تشیع برعهده داشتند. البته عناوینی همچون تجارت، زراعت، روغن‌فروشی، پارچه‌فروشی به علت خفقان شدید حکومت عباسی و تقیه بوده و نباید سبب وهم عدم علمیت این افراد شود.

گسترده‌گی قلمرو، حیطة وسیع اختیارات (کلینی، ۱۴۰۷: ۱، ۳۳۰) و اهمیت مسئولیت سیاسی - اجتماعی وکلا در جلوگیری از انحرافات و معرفی ائمه (مسعودی، ۱۳۸۴: ۲۱۴)، بیان حلال و حرام (ابن بابویه، ۱۳۹۵: ۱، ۹۳؛ کشی، ۱۳۴۸: ۴۲۲؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۸۷)، مناظره و پاسخگویی به سؤالات (کشی، ۱۳۴۸: ۲۷۵)، رسیدگی به موقوفات، دریافت و ارسال وجوهات و تصرفات مالی به جهت اصلاح امور شیعیان صفات خاصی علاوه بر علمیت و وثاقت همچون کفایت، درایت، احتیاط و رازداری را برای این افراد ترسیم می‌کند. این مسأله در سفرای دوران غیبت صغرا از اهمیت بیشتری برخوردار است (جباری، ۱۳۸۲: ۱، ۳۲۳ و ۳۹۲ و ۴۴۰).

سرآمدترین این وکلا عبارتند از: مفضل بن عمر جعفری در مدینه، هشام بن ابراهیم عباسی در مدینه، عبدالرحمان بن حجاج در عراق، ابراهیم بن محمد همدانی و زکریا بن آدم در قم، عبدالله بن جندب بجلی، علی بن مهزیار و ابراهیم مهزیار در بصره و اهواز، حسن بن راشد ابوعلی در بغداد، مدائن و کوفه، محمد بن جعفر الکوفی الاسدی در ری و شرق ایران، عثمان بن سعید عمری در سامرا حمران بن اعین در شام. دانش دینی و شمرده شدن از راویان حدیثی که به عنوان یک شاخص در فقاہت روات مطرح است، در این افراد تثبیت شده است و حتی دستیاران ایشان و وکلای عادی نیز همانند احمد بن اسحاق اشعری، علی بن یقظین، محمد بن احمد بن جعفر قمی، محمد بن سنان، حمران بن اعین، از راویان حدیث در عصر خویش بوده‌اند (کشی، ۱۳۴۸: ۵۳۵ و ۶۱۱؛ نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۷۴؛ جباری، ۱۳۸۲: ۱، ۲۲۳ و ۲۲۵). فقها مسئولیت مسیر اصلی

وکالت را در دوان غیبت کبری برعهده دارند و از ایشان به عنوان حافظان دین، وارثان انبیا و حجت از سوی ائمه یاد می‌شود (نراقی، ۱۴۱۷ ق: ۵۳۷).

تسری حکم و کلا به نمایندگان دولت اسلامی در فقاہت، وثاقت و مدیریت مبتنی بر دو امر مهم می‌باشد و تفاوت سیاست داخلی و خارجی چالشی را در این موضوع ایجاد نمی‌کند. اولاً ضرورت عقلی در نمایندگی دولت اسلامی که منتهی به شایسته‌ترین و نزدیک‌ترین افراد به اسلام که در فقیه عادل جامع شرایط ظهور دارد، در این موضوع می‌توان به نمایندگی امام علی در ابلاغ سوره براءت به مشرکین مکه اشاره نمود و ثانیاً حیطة اختیاراتی است که تصرف در آن‌ها نیاز به فقاہت موضوعی و حکمی در مسأله دارد و از عهده غیر عالمان دینی بر نمی‌آید.

جنبش‌ها و انقلاب‌هایی که در طول تاریخ حیات ائمه با هدف قیام علیه ظالمین زمان و احیای حکومت علوی و تأیید حضرات معصومین (ع) بوده نیز از جانب فقها و عالمان به زمان رخ داده است. از جمله این قیام‌ها می‌توان به قیام زید بن علی، یحیی بن زید، حجر بن عدی و سلیمان بن صرد، شهید فخر، شهید جوزان، شهید باخمره، محمد بن عروه، حسن بن زید، محمد بن محمد بن جعفر، حریر بن عبدالله اشاره نمود (مدرسی، ۱۳۷۸).

۸. تأیید تاریخی صیانت فقها از منافع مسلمین در برابر بیگانگان

سفیر دولت اسلامی وظیفه دارد از شهروندان و منافع دولت اسلامی حمایت نماید و در طول تاریخ شیعه می‌بینیم که فقها خود را مسؤول حفاظت از سرمایه‌های جامعه اسلامی می‌دانستند و در این خصوص تلاش‌های فراوانی را نیز انجام داده‌اند. این تلاش‌ها را می‌توان در ابعاد مختلفی دسته‌بندی نمود. از جمله می‌توان در ابعاد نظامی به فتوای میرزا مسیح مجتهد تهرانی در جنگ علیه روس و مقابله آقا نجفی اصفهانی و شیخ فضل‌الله نوری و شهید مدرس در مقابله با نفوذ انگلیس و روس اشاره نمود. در ابعاد اقتصادی به مخالفت ملاعلی کنی با قرارداد رویترز و نهضت تنباکوی میرزای شیرازی و مبارزات آیه‌الله کاشانی و خوانساری در ملی شدن نفت نیز اشاره نمود. در ابعاد کلامی و اعتقادی به مبارزات علمی علیه مسیحیت توسط سید احمد علوی عاملی، علی‌قلی جدیدالاسلام، میرزای قمی و ملا احمد نراقی که به نقد کتب ضاله و مباحثات مختلفی با کشیشان مسیحی داشتند، توجه نمود. علاوه بر اینکه آیه‌الله بروجردی، سید ابوالحسن طالقانی و فدائیان اسلام به رهبری نواب نیز به مقابله با بهائیان اشتغال داشتند. در ابعاد فرهنگی و نقد

اومانيسم و مظاهر غربی که از اواخر دوره قاجار وارد کشور شد و مظاهر فریبندگی خود را گسترش می‌داد، می‌توان به نقد نامه شیخ الشریعه اصفهانی به ولستن و بیانات کاشف‌الغطا در نقد غرب و بیانات سلطان‌الواعظین در تسلط انگلیس بر هند اشاره کرد (ره‌دار، ۱۳۹۲؛ ابوطالبی، ۱۳۹۵). این موارد فقط از باب مثال بود و البته مثال‌های فراوان دیگری در طول تاریخ از این صیانت‌ها موجود است. نتیجه‌ای که از این رویکرد می‌توان به دست آورد، در گزینش سیاسی کارگزاران ارشد دولت اسلامی در مواجهه با بیگانگان باید فقها در صدر باشند تا با احاطه علمی و تقوای عملی و کفایت سیاسی مانع از فتنه و استعمار جامعه و دولت اسلامی شوند.

۹. بررسی نظریه بدیل و چالش وحدت رویه

نظریه تقلیل‌گرایی مبتنی بر کفایت حداقلی دانش اسلامی در مقابل نظریه فقاقت سفیر که مبتنی بر دانش و التزام حداکثری به اسلام است، مطرح می‌شود. اگرچه می‌توان برای این نظریه نیز مزیت‌هایی از اطاعت‌پذیری، عدم دخالت سلاطین، رجوع مستمر در مواردی که حکمی ابلاغ نشده به حکومت مرکزی و جلوگیری از مصلحت‌ورزی و هماهنگی بیشتر با مرکز که سبب وحدت رویه می‌شود، نام برد؛ ولی هیچ‌کدام از این موارد نمی‌تواند برتری و ارجحیتی برای غیرفقیه بر فقیه در امر سفارت ایجاد نماید.

زیست اسلامی جامعه که فقه عهده‌دار آن است و تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور می‌باشد، توسط فقیه صورت می‌گیرد (خمینی، ۱۳۶۹: ۲۱، ۲۸۹). این مسأله در بعد سیاست خارجی دولت اسلامی متبلور در سفیر است که مؤظف به اجرای سیاست‌های دولت اسلامی در کشورهای دیگر می‌باشد. فقیه در مقام اجرا توجه به عناصری دارد که مقلد متوجه آن‌ها نیست. توجه به این عناصر پیوسته سبب پیشبرد و قرب به اهداف می‌شود. از جمله این عناصر که سبب تغییر در حکم و گاهی دخالت در موضوع می‌شود، زمان و مکان است. تضاد حکمی موضوعات متنوع خصوصاً در سیاست خارجی امری است که رفع آن برعهده کارشناسان خبره به موضوع و حکم پدید می‌آید. مشروعیت تصمیم فوری و توجه به ابعاد مختلف سیاسی - اجتماعی که در قالب فتوا واحد نمی‌گنجد، مزیتی است که فقیه همواره دارا است. سازمان دادن امور و حل مسائل مبتنی بر فقه و عدم تأثیر از عرف بین‌الملل مسأله‌ای است که فقیه گزینه اصلی در اجرای آن است.

چالش عدم وحدت رویه در ایده سفیر فقیه به دو صورت قابل حل می‌باشد که پایبندی فقها به اصول و اهداف اسلامی در موضوعات پیچیده نشانگر چارچوبی برای این وحدت رویه است. روش دوم مزیت نسبی کارگزار فقیه نسبت به کارگزار غیرفقیه است که در سنجش کارآمدی سفیر دولت اسلامی گزینه اول برتری می‌یابد. علاوه بر اینکه کثرت و پیچیدگی مسائل بین‌المللی عدم التزام به وحدت رویه در ساحات جهانی را نشان می‌دهد، به طوری که روابط دولت اسلامی با دول دیگر به صورت یکسان و مساوی نیست. رفتار با کشورهای مسلمان مبتنی بر برادری و وحدت اسلامی و پاک‌سازی از عناصر استعمار و استکبار صورت می‌گیرد. رفتار با کشورهای غیرمتخاصم علاوه بر پایبندی به قراردادهای جهت تألیف قلوب و هماهنگی برای استکبارزدایی و استعمارزدایی صورت می‌گیرد.

تصور این موضوع که دشمن در صحنه جهانی درصدد برکناری و به حاشیه خواندن دین است، انتخاب سفرایی که متناسب با اسلام حداکثری نیستند، معطوف شدن و تأثیر گرفتن از این برنامه است. در این خصوص می‌توان به بیانات حضرت امام خمینی توجه نمود که هدف اصلی دشمن را نابودی دین در صحنه جهان می‌داند. ایشان در ضمن اشاره به مسأله سلمان رشدی می‌فرمایند:

تعمد جهان‌خواران به نابودی اسلام و مسلمین است و ترس من این است که تحلیلگران امروز، ده سال دیگر بر کرسی قضاوت بنشینند و بگویند که باید دید فتوای اسلامی و حکم اعدام سلمان رشدی مطابق اصول و قوانین دیپلماسی بوده است یا خیر؟ خلاصه کلام اینکه ما باید بدون توجه به غرب حیل‌گر و شرق متجاوز و فارغ از دیپلماسی حاکم بر جهان درصدد تحقق فقه عملی اسلام برآیم و الا مادامی که فقه در کتاب‌ها و سینه علما مستور بماند، ضرری متوجه جهان‌خواران نیست و روحانیت تا در همه مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشند، نمی‌توانند درک کنند که اجتهاد مصطلح برای اداره جامعه کافی نیست. حوزه‌ها و روحانیت باید نبض تفکر و نیاز آینده جامعه را همیشه در دست خود داشته باشند و همواره چند قدم جلوتر از حوادث، مهبای عکس‌العمل مناسب باشند. چه بسا شیوه‌های رایج اداره امور مردم در سال‌های آینده تغییر کند و جوامع بشری برای حل مشکلات خود به مسائل جدید اسلام نیاز پیدا کنند. علمای بزرگوار اسلام از هم‌اکنون باید برای این موضوع فکری کنند (خمینی، ۱۳۶۹: ۲۱، ۲۹۲).

حضرت امام در این بیان ضمن تأکید بر هدف اصلی دشمنان و استکبار جهانی بر نابودی دین و وظیفه اصلی مقابله را بر دوش فقها و حوزه علمیه می‌داند و روش آن را رویکردی فقهی مبتنی بر اجتهاد حکومتی قرار می‌دهند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

نظریه سفیر فقیه مبتنی بر رویکرد حداکثری فقه در اداره امور زندگی خواستار برنامه‌ریزی فقهی در اساس سیاست خارجی دولت اسلامی است. بنیان این مسأله تناسب دولت اسلامی با نمایندگانی از جنس اسلام می‌باشد. ضرورت آشنایی حداکثری سفرا با اسلام را در جهانی که همت دشمن بر نابودی اسلام است، بیش از پیش نمایان می‌کند. توقف تحقق اهداف دولت اسلامی که فراملی بنا نهاده شده است، نمایندگانی خاص را که فقاہت عنصر اصل‌شان می‌باشد، ترسیم می‌کند. حیطة وسیع اختیارات سفرا و نمایندگان دولت اسلامی می‌طلبد، کسانی که از جانب شرع مأذون در تصرف اموال مسلمانان جهت اداره امور ایشان هستند، انتخاب شوند. نمونه‌ای از این انتصابات را می‌توان در سیره علوی و وکلای ائمه یافت. علاوه بر این که در تجربه تاریخی فقها پرچم‌داران صیانت از سرمایه‌های مسلمانان بوده‌اند.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۹۵)، *کمال الدین و تمام النعمه*، چاپ دوم، تهران: چاپ مؤسسه الاسلامیه.
- ابن فراء، (۱۳۶۳)، *رسل الملوک، سفیران، سفارت در اسلام و سفارت در غرب*، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.
- ابن منظور، ابوالفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، *لسان العرب*، بیروت: دارالفکر.
- ابوالحسین احمد بن فارس بن زکریا، (۱۴۰۴)، *معجم مقانیس اللغة*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ابوطالبی، مهدی، (۱۳۹۵)، *عالمان شیعه و صیانت از سرمایه های ملی*، تهران: کانون اندیشه جوان.
- اصفهان‌ئی، حسین بن محمد راغب، (۱۴۱۲)، *مفردات ألفاظ القرآن*، سوریه: دارالعلم - الدار الشامیه.
- برقی، ابوجعفر، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۷۱)، *المحاسن*، چاپ دوم، قم: دارالکتب الإسلامیه.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، (۱۳۸۳)، *طبقات الرجال*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- پورامینی، (۱۳۹۳) محمدحسین، *اسلام و حقوق دیپلماتیک*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت).
- جباری، محمدرضا، (۱۳۸۲)، *سازمان و کالت و نقش آن در عصر ائمه (ع)*، قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
- حلی، سید ابن طاووس، (۱۴۱۵)، *الإقبال بالأعمال الحسنة*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- حلی، علامه، حسن بن یوسف بن مظهر اسدی، (۱۴۱۴)، *تذکره الفقهاء*، قم: مؤسسه آل‌البتیت علیهم السلام.
- خمینی، سید روح الله موسوی، (۱۴۲۱)، *کتاب البیع*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- _____، (۱۳۶۹)، *صحیفه نور*، چاپ دوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- _____، (۱۴۲۳)، *ولایت فقیه*، چاپ دوازدهم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- خویی، سید ابوالقاسم موسوی، (۱۳۶۹)، *معجم رجال الحدیث*، قم: مرکز نشر آثار شیعه.
- دزفولی، مرتضی بن محمدامین انصاری، (۱۴۱۵)، *القضاء و الشهادات*، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ انصاری.
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۳)، *لغت نامه دهخدا*، تهران: دانشگاه تهران.
- ذاکری، علی اکبر، (۱۳۷۵)، *سیمای کارگزاران علی بن ابی طالب امیرالمؤمنین (ع)*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- رهدار، احمد، (۱۳۹۰)، *غرب شناسی علمای شیعه در تجربه ایران معاصر*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- زنجانی، عباس علی عمید (۱۴۲۱)، *فقه سیاسی*، چهارم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سید رضی، محمد، (۱۴۱۴ ق)، *نهج البلاغه*، قم: مؤسسه نهج البلاغه.
- صدر، سید جواد، نوازی، بهرام، یاری، مریم، (۱۳۹۴)، *نکات برگزیده حقوق دیپلماسی و کنسولی*، تهران: کتاب راه.
- طبرسی، احمد بن علی، (۱۴۰۳)، *الاحتجاج*، قم: نشر مرتضی.
- طریحی، فخرالدین، (۱۴۱۶)، *معجم البحرین*، سید احمد حسینی، چاپ سوم، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۷۳)، *رجال طوسی*، قم: مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۴۱۱)، *مصباح المتجهد*، بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، (۱۴۱۴)، *الامالی*، (بخش تحقیقات اسلامی مؤسسه بعثت)، قم: دارالتقافه.

- عاملی، جمال‌الدین، حسن بن زین‌الدین، (۱۴۱۸)، *معالم الدین و ملاذ المجتهدین*، قم: مؤسسه الفقه للطباعه و النشر.
- عاملی، کرکی، علی بن حسین، (۱۴۱۴)، *جامع المقاصد فی شرح القواعد*، قم: مؤسسه آل‌البتیت علیهم‌السلام.
- عاملی، حر، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، *تفصیل وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل‌البتیت علیهم‌السلام.
- عسگری، حسن بن عبدالله، (۱۴۰۰)، *الفروق فی اللغة*، بیروت: دارالافتاء الجدیده.
- عمید، حسن، (۱۳۹۰)، *فرهنگ فارسی عمید*، چاپ دوم، تهران: اشجع.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۱۰)، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم: نشر هجرت.
- فیروزآبادی، سید مرتضی، (۱۴۰۰)، *القواعد الفقهیه و الاجتهاد و التقليد (عنايه الأصول)*، قم: کتاب‌فروشی فیروزآبادی.
- فیومی، احمد بن محمد مقرئ، (۱۴۱۴)، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، قم: مؤسسه دارالهجره.
- قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، مصوب ۲۸ / ۱ / ۱۳۶۴.
- قریشی، سید علی‌اکبر، (۱۴۱۲ ه ق)، *قاموس قرآن*، چاپ ششم، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- قوام، عبدالعلی، (۱۳۷۰)، *اصول سیاست خارجی و سیاست بین‌الملل*، تهران: انتشارات سمت.
- کشی، ابوعمر، محمد بن عمر بن عبدالعزیز، (۱۳۴۸)، *رجال الکشی*، مشهد: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد.
- کلینی، ابوجعفر، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، *الکافی*، (علی‌اکبر غفاری)، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مامقانی، محمدحسن بن الملا عبدالله، (۱۳۱۶)، *غایه الآمال فی شرح کتاب المکاسب*، قم: مجمع الذخائر الإسلامیه.
- مدرسی، محمدتقی، (۱۳۷۸)، *امامان شیعه و جنبش‌های مکتبی*، مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
- مسعودی، علی بن حسین، (۱۳۸۴)، *اثبات الوصیه*، چاپ سوم، قم: انتشارات انصاریان.
- مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، *نظریه سیاسی اسلام*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- معین، محمد، (۱۳۵۶)، *فرهنگ معین*، تهران: امیرکبیر.
- مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳)، *الامالی*، (استاد حسین ولی و علی‌اکبر غفاری)، قم: کنگره شیخ مفید.
- _____، (۱۴۱۳)، *الاختصاص*، (غفاری، علی‌اکبر و محرمی زرنندی، محمود)، قم: کنگره شیخ مفید.
- نجاشی، احمد بن علی، (۱۴۰۷)، *رجال النجاشی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- نجفی، کاشف‌الغطاء، علی بن محمدرضا بن هادی، (۱۳۸۱)، *النور الساطع فی الفقه النافع*، نجف: مطبعه الآداب.
- نجفی، کاشف‌الغطاء، محمدحسین بن علی بن محمدرضا، (۱۳۵۹)، *تحریر المجله*، نجف: المکتبه المرتضویه.
- نجفی، محمدحسن، (۱۴۰۴)، *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- نراقی، مولی‌احمد (۱۴۱۷)، *عوائد الأيام*، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- نوروزی، محمدجواد، (۱۳۸۷)، *نظام سیاسی اسلام*، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- واسطی، زبیدی، سید محمدمرتضی (۱۴۱۴)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، (علی شیری) بیروت: دارالفکر.

بررسی فقهی وجوب انتخاب و اعطاء منصب سیاسی به کارگزار عادل

محمد قاسمی

دکتری فلسفه سیاسی

مدیر گروه فقه روابط بین‌الملل

مؤسسه فتوح اندیشه

چکیده

اینکه کارگزاران یک نظام سیاسی چه کسانی باشند، تأثیر مستقیم بر کارآمدی آن دارد. به جرأت می‌توان گفت که در تمام نظام‌های سیاسی، لزوم برخورداری صاحبان مناصب حکومتی از ویژگی علم و مدیریت در کنار امانت‌داری، امری بدیهی و پذیرفته شده تلقی می‌شود. با این همه، باید توجه داشت که در تفسیر ویژگی امانت‌داری، اتفاق نظر وجود ندارد. از منظر فقهی امین در حوزه تصدی مناصب سیاسی صرفاً بر فرد عادل قابل تطبیق است. البته در تفسیر خصوصیت عدالت فردی، دو تفسیر وجود دارد: کسی که از ارتکاب کبیره و اصرار بر صغیره اجتناب می‌ورزد (عدالت به معنای عام) و کسی که علاوه بر خصوصیت مذکور از صحت اعتقادی نیز برخوردار است (عدالت به معنای خاص).

مقاله حاضر با رویکردی اجتهادی بر این مهم تأکید می‌ورزد که ویژگی مذکور از منظر فقه سیاسی شیعه و در حوزه تصدی منصب سیاسی بر کسی قابل تطبیق است که علاوه بر صحت در رفتار از صحت در اعتقاد نیز برخوردار باشد. بنابراین، اعم از آنکه تعیین متصدیان حکومتی از مسیر نصب بگذرد یا در قالب انتخاب مردم باشد، واجب است خصوصیت مذکور در فرد منصوب یا منتخب، لحاظ گردد.

واژگان کلیدی: فقه دولت اسلامی، فقه کارگزار، عدالت، کارگزاران، مناصب سیاسی.

مقدمه

مناصب حکومتی در نگرش اسلامی، موهبت و یا فرصت و مقام نبوده؛ امانتی الهی است که به دست افراد سپرده می‌شود (به‌عنوان نمونه؛ ر.ک. نهج البلاغه، نامه پنجم). روشن است که در این فرض، تصدی حکومت برای کسی جایز خواهد بود که به امین بودن و امانت‌داری شناخته شده باشد و اعطای آن به فرد فاسق که فاقد ویژگی مذکور است، جایز نخواهد بود. چنانکه قرآن کریم بر این مطلب تصریح دارد که امانت باید به اهل آن سپرده شود: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا خِذَاونَد دَسْتور مؤکد به شما می‌دهد که امانت‌ها را به اهلهس بسپارید» (نساء: ۵۸). بنابراین، نمی‌توان حکومت را جامعه‌ای دانست که بر قامت تمام مسلمین جامعه پوشانده شود؛ بلکه امین بودن کارگزاران یک اصل برای جواز تصدی منصب سیاسی محسوب می‌شود. لذا با توجه به امر صریح الهی در آیه مذکور، حتی در فرض انتخابی بودن مناصب سیاسی، مردم نمی‌توانند بدون ملاحظه جانب امانت‌داری در فرد منتخب - مستقیم یا غیرمستقیم - به هر آن کس که باب میل‌شان باشد، رأی داده و او را به عنوان والی و کارگزار خویش انتخاب نمایند.

اگرچه تردیدی در لزوم اتصاف متصدیان حکومتی به وصف امانت‌داری وجود ندارد، لکن امین در اصطلاح فقهی با آنچه به لحاظ عرفی متفاهم است، تفاوت دارد. بدین معنا که امین در حوزه تصدی مناصب سیاسی از آنچه در لسان عرفی رایج است، اخص بوده و صرفاً بر کسی که حق‌الناس را رعایت می‌کند و خائن بر اموال و انفس مردم نیست، اطلاق نمی‌شود. در لسان فقهی امین بر فرد عادل و به تعبیر دیگر غیرفاسق - یعنی کسی که علاوه بر اینکه حق‌الناس را مراعات می‌نماید، از تجاوز و تعدی نسبت به حق‌الله نیز مصون بوده و نسبت به رعایت حدود الهی سست و بی‌اعتنا نیست - قابل تطبیق است.

لازم به ذکر است که لزوم اتصاف ولی‌امر جامعه به وصف عصمت در عصر حضور و به وصف عدالت، در عصر غیبت مورد اتفاق فقیهان شیعی و مستند به ادله قطعیه عقلی و نقلی است. بلکه حتی در مواردی نظیر عدالت در شهود، امام جمعه و جماعت نیز، شرطیت عدالت اجماعی است. (حلی، بی‌تا: ۵۹۲؛ کاشانی، بی‌تا، ۳: ۲۷۸؛ عاملی، ۱۴۱۹، ۴: ۱۰۲). لکن فارغ از این مطلب، این مدعا که امین در حوزه تصدی سایر مناصب سیاسی نیز صرفاً بر کسی که به لحاظ فقهی متصف به وصف عدالت باشد، قابل تطبیق بوده و اعطای منصب به غیر او غصب مقام

سیاسی و حرام شرعی است، مطمح نظر تحقیق حاضر می‌باشد. به عبارت دیگر، علاوه بر ولی امر جامعه، در سایر مناصب سیاسی که متضمن نوعی اعمال ولایت است، صاحبان منصب باید متصف به وصف عدالت باشند. بدیهی است که تبیین این مدعا نیازمند آن است که ابتدا مفهوم عدالت و عادل از منظر فقهی مورد توجه قرار گیرد؛ در وهله دوم مستندات آن ارائه شده و در قدم سوم، چگونگی احراز خصوصیت مذکور، نشان داده شود. بنابراین، نوشتار حاضر با روش اجتهادی، درصدد خواهد بود تا از مسیر یاد شده، مدعای خویش را تبیین نماید.

۱. واکاوی مفهومی عدالت

۱.۱. مفهوم لغوی عدالت: عدالت در لغت با عدل مترادف دانسته شده است. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱: ۴۳۱)؛ گو اینکه هر دو مصدر از «عدل، یعدل» هستند. در معنای عدل گفته‌اند: «العدل، القصد فی الأمور و هو خلاف الجور. عدل ضد جور و افراط به معنای میانه‌روی در امور است» (مصطفوی، ۱۴۰۲، ۸: ۵۳). برخی لغویون عدالت را به برابری و مساوات تعریف نموده‌اند: العَدَالَةُ و المَعَادِلَةُ، لَفْظٌ یقتضی معنی المساواة، ... فَالْعَدْلُ هُوَ التَّمْطِیظُ عَلٰی سِوَاءِ (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۱: ۵۵۱). برخی معتقدند آنجا که عدل به معنای فدیة، مثل و ضد جور بیان شده، همه از مصادیق معنای برابری و مساوات هستند (قرشی، ۱۴۱۲، ۴: ۳۰۱). عده‌ای آن را به معروف و ضدظلم (أزدی، ۱۳۸۷، ۳: ۸۶۹) تعریف کرده و برخی دیگر آن را به استقامت معنی نموده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ۹: ۱۹۱). غالب لغویون عدالت را در مقابل فسق قرار داده و فسق را به عدم اطاعت و ترک دستورات الهی معنا نموده‌اند: «التَّرْکُ لِأَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ الْعِصْیَانُ وَ النُّخُوجُ عَنْ طَرِیقِ الْحَقِّ سَبْحَانَهُ» (فیومی، بی تا، ۲: ۴۷۳؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ۱۳: ۴۰۱؛ ابن‌عباد، ۱۴۱۴، ۵: ۲۹۳؛ فراهیدی، ۱۴۰۹، ۵: ۸۲). البته برخی عدالت را در مقابل جور قرار داده‌اند، با این حال در تفسیر جور و جائز، آن را به فسق و فاسق (ابن‌عباد، همان، ۵: ۲۹۳) معنا نموده‌اند. بنابراین، عدل و عدالت در مقابل سه واژه ظلم، فسق و جور قرار می‌گیرد.

عدالت به عنوان یک رفتار بشری نسبت به خود و یا نسبت به سایر هم‌نوعان ملازم با معنای انصاف (بستانی، ۱۳۷۵، ۱: ۹۱۶) نیز توصیف شده است: «(أَنْصَفْتُ) الرَّجُلَ (إِنْصَافًا) عَامَلْتَهُ بِالْعَدْلِ وَ الْقِسْطِ نَسَبْتُ بِهِ أَنْ مَرَدَ انْصَافٍ رَاعَيْتَ كَرَمًا یَعْنَى بِأَوْ بِهٖ عَدْلٌ وَ قِسْطٌ رِفْقَارٌ نَمُودَمٌ» (فیومی،

همان: ۶۰۸؛ طریحی، همان، ۵: ۱۲۴). در متون دینی نیز، از واژه عدل و عدالت به عنوان فعل بشری، به انصاف تعبیر شده است. به عنوان مثال؛ امیرالمؤمنین (ع) در نهج البلاغه ذیل آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰) می فرماید: «الْعَدْلُ الْإِنصَافُ» (نهج البلاغه، قصار ۲۳۱).

گفتنی است در میان معانی مذکور، فقهای شیعه، سه معنای «مساوات» (موسوی عاملی، ۱۴۱۱، ۴: ۶۷؛ عاملی، ۱۴۱۹، ۸: ۲۵۸)، «میانروی در امور» (بحرانی، ۱۴۲۳، ۴: ۱۴) و «استقامت» (ر.ک. موسوی قزوینی، ۱۴۱۹) را بیشتر مورد استعمال قرار داده‌اند.

۱،۲. مفهوم اصطلاحی عدالت: عدالت در معنای اصطلاحی از دو حیث مورد توجه است:

یک. حیث شخصیتی و وصف انسان (عدالت فردی): یعنی معیار اینکه یک انسان به لحاظ شخصیتی متصف به وصف عدالت شود، چیست؟ این نوع نگرش غالباً در فقه مطرح می‌شود. شیخ انصاری در تفسیر عدالت به پنج نظریه (انصاری، ۱۴۱۴: ۵ به بعد) و میرزای قمی به چهار نظریه (قمی، ۱۴۱۷، ۲: ۳۲) اشاره نموده است. با این همه - اگر نگوئیم اقوال یاد شده به یک معنا بازگشت دارند - مشهور فقیهان اعم از شیعه و سنی عدالت را به قدرت نفسانی که انسان را به سمت تقوی و مروّت سوق می‌دهد - بدین معنا که فرد به وسیله آن از ارتکاب کبیره و اصرار بر صغیره اجتناب می‌ورزد - تفسیر نموده‌اند (اردبیلی، ۱۴۰۳، ۲: ۳۵۱). البته در اینکه این قدرت نفسانی همان ملکه نفسانی است یا چیزی دیگر (آخوند خراسانی، ۱۴۱۳: ۵۰)، یا اینکه مراد از کبیره چیست (سبزواری، ۱۲۴۷، ۲: ۳۰۴)، اختلاف نظر وجود دارد. عدالت در این تفسیر در مقابل فسق قرار می‌گیرد. روشن است که در این معنا از عدالت، حق الناس نیز به عنوان امر الهی فرض می‌شود و بلکه عصیان و اطاعت نسبت به آن از شدت بیشتری برخوردار است.

دو. وصف اجتماع و جامعه (عدالت اجتماعی): یعنی می‌خواهیم بدانیم یک جامعه چگونه متصف به وصف عدالت خواهد بود. به عبارت دیگر، مؤلفه‌های عدالت اجتماعی چیست؛ و چگونه می‌توان آن را در یک جامعه محقق ساخت؟ بحث‌ها و نظریات مختلفی پیرامون عدالت در این معنا مطرح شده است. در عین حال، این مباحث ارتباط مستقیمی با خصوصیات فرد متصدی منصب سیاسی ندارد. بنابراین، تمرکز اصلی این نوشتار بر معنای اول از «عدالت» و تفسیر مشهور فقیهان شیعه از آن به عنوان وصف لازم برای جواز تصدی منصب سیاسی خواهد بود.

۲. مستندات فقهی اعتبار عدالت رفتاری (فردی) در متصدیان حکومتی

برای اثبات این مدعا که در جواز تصدی منصب سیاسی، عدالت شرط است، چهار نوع دلیل به شرح ذیل قابل توجه است:

۲.۱. دلیل اول. ماهیت حکمرانی و وجوب خصوصیت عدالت در حکمران

پیرامون ماهیت حکمرانی و شرطیت عدالت در متصدیان حکومتی، از سه منظر می‌توان استدلال نمود:

۱) حکمرانی که لازمه تصدی مناصب سیاسی است، در بردارنده نوعی ولایت و سلطه بر انفس و اموال شهروندان جامعه است. لازمه سلطه دیگری بر نفس و مال، اطاعت و پیروی از اراده صاحب سلطه است. اطاعت از دیگری، به اختیار و اراده فرد نهاده نشده است. توضیح مطلب آنکه اگرچه به اقتضای قاعده سلطنت، انسان بر مال و اموالش مالکیت و سلطنت دارد، لکن این سلطه و مالکیت انسان بر نفس و اموالش، حقیقی نیست؛ بلکه اعتباری و در طول مالکیت الهی است. درواقع مالکیت انسان بر نفس و اموالش، به نوع مالکیتی که از سوی خداوند اعتبار شده، بستگی دارد.

سلطنت و حق تصرف بر انفس و اموال مردم، نیازمند اذن شارع است. زیرا حق تصرف و سلطنت بر انفس و اموال مردم، مستلزم حق اطاعت است و شرع مقدس اطاعت را حق ذاتی خداوند دانسته «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ مَا هِيَ بِيَامِرِي رَا نَفَرَسْتَادِيم مَگر برای اینکه به فرمان خدا، از وی اطاعت شود» (نساء: ۶۴) و آن را به صورت مشروط و مقید به برخی افراد عطا نمود. بدین معنا که حوزه سلطه باید در دایره اراده الهی باشد و دیگر اینکه خود در اطاعت از فرامین الهی از دیگران پیش قدم باشد. لذا قرآن کریم از یک سو تصریح دارد که مسیر اطاعت و پیروی باید همان مسیر خدا و رسولش باشد؛ «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ... يُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أَوْلِيَّكَ سِيرَ حَمِيمُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ؛ مردان و زنان مؤمن... خدا و رسولش را اطاعت می‌کنند. آنها را خدا به زودی مشمول رحمت خود می‌کند که خدا مقتدری است شایسته کار» (توبه: ۷۱) و از سوی دیگر، از اطاعت اهل عصیان و ناهلان منع می‌نماید. «فَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَ لَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا؛ پس بر اطاعت از حکم پروردگار صبور و شکیبا باش و از مردم بدکار و

کفرییشه از آنان اطاعت مکن» (انسان: ۲۴) و «وَلَا تُطِيعُ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ وَ هِرْ فِرَوْمَايَه عَيْبِ جُو كِه بَرَايِ هِرْ حَقِّ وَ بَاطِلِي سَوِگَنْد مِي خُورِد، اطاعت مکن» (قلم: ۱) و «وَلَا تُطِيعُ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَ اتَّبَعَ هَوَاهُ وَ كَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا؛ كَسِي رَا كِه دَلَش رَا اَز يَاد خُوِيَش غَافِل كَرْدِه اِيْم وَ هُوس خُود رَا پِيروي كَرْدِه وَ كَارَش زِيَادِه رُوي اسْت، اطاعت مکن» (كهف: ۲۸) و «وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ وَ فِرْمَان اسْرَافِ كَارَان رَا اطاعت مكنيد» (شعراء: ۱۵۱) و «فَلَا تُطِيعِ الْمُكْذِبِينَ؛ پَس اَز مَنكَرِين [خُدا] وَ رَسُول [اطاعت مکن]» (قلم: ۸).

روشن است که کسی که خود در اطاعت از فرامین الهی دچار مشکل بوده و بدان پایبند نیست، نمی‌تواند مجری فرامین الهی باشد و یا آن را در جامعه محقق سازد. بنابراین، در مواردی که مکلفین حتی مضطر به امر سلطنت و حکومت غیرنبی و به تعبیر دقیق‌تر غیرمعصوم می‌شوند، باید جانب احتیاط را رعایت نموده و در موارد خروج از اصل به حداقل خلاف اصل اکتفا نمایند. در نتیجه با وجود افرادی که از عدالت برخوردار هستند، نوبت به سایرین نمی‌رسد.

۲) مناصب حکومتی نوعی امانت محسوب می‌شوند و امانت باید به اهل و صاحب آن سپرده شود. مسأله امانت‌داری به حدی از اهمیت است که در متون روایی تأکید شده است که حتی اگر صاحب امانت قاتل انبیاء(ع) باشد نیز، فرد حق خیانت در اعطای امانت نداشته و باید آن را به او برگرداند؛ «أَدُّوا الْأَمَانَةَ وَ كُوفُوا إِلَيَّ قَاتِلِي وَ لِدِ الْأَنْبِيَاءِ» (حر عاملی، ۱۴۰۹، ۱۸: ۷۳) روایت از امام صادق(ع) به نقل از امیرالمؤمنین(ع) بوده و به لحاظ سندی صحیحه است و فاسق امین نیست. لذا از اعطای امانت به او نهی شده است؛ «وَلَا تَأْمَنُهُ عَلَيَّ أَمَانَتِكَ» (همان، ۱۲: ۳۲).

۳) تصدی منصب حکومتی توسط غیرعادل با غایت حکومت سازگاری ندارد. زیرا غایت حکومت رفع ظلم به تمام اقسام آن است؛ و مرتکب ظلم، رافع و مانع ظلم نخواهد بود. به تعبیر برخی روایات: «مَنْ ظَلَمَ نَفْسَهُ كَانَ لِعَيْرِهِ أَظْلَمَ» (آمدی، ۱۳۶۶: ۴۵۶).

۲.۲. دلیل دوم: آیات

چنانکه گذشت عدالت فردی در مقابل فسق قرار می‌گیرد. بنابراین، می‌توان با استناد به ادله‌ای که از اعتماد به فاسق نهی نموده‌اند، وجوب شرطیت عدالت در اعطای مناصب سیاسی را به دست آورد. در روایات و متون فقهی بیش از آنکه از لزوم اعتماد به فرد عادل سخن به میان آمده باشد،

بر عدم اعتماد به فرد فاسق تأکید شده و امین دانستن چنین فردی مورد مذمت قرار گرفته است. از جمله آیاتی که می‌توان به عنوان دلیل برای حرمت اعطای منصب به غیرعادل (فاسق)، مورد استناد قرار داد، دو آیه ذیل قابل توجه است:

یک. آیه ۱۳۳ سوره هود: «وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ؛ به کسانی که ستم کرده‌اند، متمایل نشوید که دچار عذاب خواهید شد و غیرخدا دوستانی ندارید و [اگر به ظالمین دلخوش داشتید] یاری نخواهید شد».

این آیه از رکون به ظالمین نهی نموده است و در اینکه مراد از رکون به ظالم چیست، سه احتمال مطرح شده است: برخی از لغویون (فراهیدی، ۱۴۰۹، ۵: ۳۵۴) و مفسرین (طباطبائی، ۱۴۱۷، ۱۱: ۵۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ۱۸: ۴۰۷) آن را به اعتماد همراه با میل و محبت معنا نموده‌اند و لذا اعتماد بدون میل و محبت مراد آیه شریفه نخواهد بود. برخی دیگر آن را به اعتماد معنا کرده‌اند (ابن عربی، ۱۴۰۸، ۳: ۱۰۶۶). یعنی در جایی که اعتماد بدون میل و محبت باشد نیز، مصداق حرمت مطرح شده در این آیه، خواهد بود. با این حال گروه اول نیز به حق معتقدند اعطاء منصب سیاسی به ظالمین در محدوده جامعه اسلامی از مصادیق رکون به ظالمین می‌باشد. زیرا اعطاء منصب سیاسی نوعی اعطاء امانت است، و در اعطاء امانت به دیگری رکون به معنای دوم نیز صادق است. بنابراین، اعطاء منصب سیاسی به ظالم طبق هر دو تفسیر، از مصادیق رکون خواهد بود.

در برخی روایات «رکون» به معنایی فراتر از اعتماد معنا شده است؛ به گونه‌ای اطاعت و دوستی را نیز در بر می‌گیرد (طبرسی، ۱۳۷۲، ۵: ۳۰۶) و لذا اطاعت، خیرخواهی و دوستی فاسق حرام خواهد بود. روشن است که اطاعت از لوازم پذیرش سلطه تلقی می‌شود. بنابراین، اعطای منصب سیاسی از موارد رکون بوده و در نتیجه اعطای آن به ظالم حرام خواهد بود.

در اینکه منظور از ظالم چه کسی است نیز اتفاق نظر وجود ندارد. ظالم معنای وسیعی دارد. برخی مصداق آن را کافر و برخی به مسلمان مرتکب معصیت، یا حداقل مرتکب کبیره یعنی فاسق نیز تعمیم داده‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ۹: ۱۰۸). حتی مفهوم فسق در برخی روایات، شیعیانی را که با اهل جور هم‌عقیده باشند، نیز در بر می‌گیرد (هاشم بحرانی، ۱۳۷۴، ۳: ۱۳۷). به نظر می‌رسد قول به تعمیم معنای ظالم، قوی‌تر است. زیرا آیه اول از سوره طلاق «وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ

نَفْسُهُ؛ هر کس از حدود الهی پا فراتر بگذارد و به آن عمل نکند، به تحقیق به خویشتن ظلم کرده است» به صراحت دلالت می‌کند که مرتکب گناهان کبیره و بلکه فرد عاصی از مصادیق ظالم می‌باشد (طوسی، بی تا، ۱۱: ۵۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ۱۰: ۴۵۸). آیه مصادق ظلم را تعدی از حدود الهی و نه کفر، بیان نموده است. بر این اساس، فرد فاسق و حتی هر مرتکب معصیتی نیز از مصادیق ظالم محسوب می‌شود.

دو. آیه ۱۸ سوره سجده: «أَمِنَ كَانِ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانِ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ؛ آیا کسی که باایمان باشد، همچون کسی است که فاسق است؟ نه هرگز این دو برابر نیستند». بیان داشتیم که عدل و عادل در مقابل فسق و فاسق قرار می‌گیرد. در این آیه بر برتری مؤمن نسبت به اهل فسق تأکید شده است. بنابراین، اعطای منصب سیاسی که مستلزم نوعی سلطه بر جامعه ایمانی و افراد مؤمن محسوب می‌شود، از منظر آیه مذموم خواهد بود. به عبارت ساده‌تر، اگرچه آیه بر عدم تساوی مؤمن (عادل) و فرد فاسق تأکید دارد، اما در مقام اخبار صرف نیست؛ بلکه به دلالت التزامی بیانگر نوعی امر است به اینکه باید در امور اجتماعی و فردی، به این تمایز توجه شود.

۲،۳. دلیل سوم. روایات

در میان روایات نیز، عباراتی شبیه آنچه در آیات فوق مورد بحث قرار گرفت، از معصومین (ع) بیان شده است:

(۱) در برخی روایات از هم‌نشینی و مجاورت با فاسقین نهی شده است. چنانکه در روایت امام زین‌العابدین (ع) آن حضرت نسبت به هم‌نشینی و اعتماد به فاسق هشدار می‌دهند: «وَإِيَّاكُمْ وَصُحْبَةَ الْعَاصِينَ وَ مَعُونَةَ الظَّالِمِينَ وَ مَجَاوِرَةَ الْفَاسِقِينَ أَحْذَرُوا فَتَنَّهُمْ وَ تَبَاعَدُوا مِنْ سَاحَتِهِمْ؛ بپرهیزید از هم‌نشینی با گنهکاران و یاری ظالمان و همجواری اهل فسق. مراقب فتنه آنها باشید و از آنها دوری گزینید» (کلینی، ۱۳۶۵، ۸: ۱۸). روایت به دو سند نقل شده است و هر دو صحیحه می‌باشند. همچنین وصیت امیرالمؤمنین (ع) به جناب کمیل است که بر ضرورت دوری از اهل فسق تأکید می‌کند؛ يَا كَمِيلُ قُلِ الْحَقَّ عَلَى كُلِّ حَالٍ وَ وَاذِّ الْمُتَّقِينَ وَ أَهْجِرِ الْفَاسِقِينَ وَ جَانِبِ الْمُنَافِقِينَ وَ لَاتُصَاحِبِ الْخَائِنِينَ؛ ای کمیل! همواره حق را بر زبان جاری کن و با متقین مودت و دوستی بورز، فاسقین را طرد کن، از منافقین دوری کن و هم‌نشینی خیانت‌کاران مباش» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴: ۱۷۳). روشن است که در این دو روایت

نهی از هم‌جواری و دوری از اهل فسق - اگر نگوئیم به دلالت التزامی -، قطعاً به طریق اولی دلالت بر اعتماد و رکون بر فاسق در حوزه تصدی مناصب سیاسی خواهد داشت.

۲) در برخی روایات به اهمیت منصب سیاسی و خطیر بودن این جایگاه اشاره شده و بر این نکته تأکید شده است که تصدی منصب سیاسی امری سهل و آسان نیست. یکی از شیعیان نزد امام کاظم(ع) نام مردی را برد و عرض کرد: او ریاست را دوست دارد. حضرت فرمود: «مَا ذُنْبَانِ ضَارِيَانِ فِي غَنَمٍ قَدْ غَابَ عَنْهَا رِعَاؤُهُمَا بِأَضْرَ فِي دِينِ الْمُسْلِمِ مِنْ حُبِّ الرَّئِاسَةِ؛ بودن دو گرگ درنده در میان گله گوسفندی که چوپانش حاضر نباشد، زیانبخش‌تر از ریاست‌طلبی نسبت به دین مسلمان نیست» (کلینی، همان، ۲: ۲۹۸). یعنی چنانکه دو گرگ درنده در میان گله اثری از گله باقی نمی‌گذارد، ریاست‌طلبی و به دنبال پُست و مقام سیاسی بودن، به دین مسلمان از حمله دو گرگ به گله، بیشتر ضرر می‌رساند. روایت مذکور صحیح‌السند و تام‌الاستدلال می‌باشد.

همچنین از امام صادق(ع) منقول است که: «فَوَاللَّهِ مَا حَقَّقَتِ النَّعَالُ خُلْفَ رَجُلٍ إِلَّا هَلَكَ وَ أَهْلَكَ؛ به خدا قسم کسی ریاست نکرد، مگر اینکه خودش و دیگران را به هلاکت کشاند» (همان: ۲۹۷). هرچند ریاست‌طلبی عام است و اختصاصی به مناصب حکومتی ندارد، لکن مصداق بارز و روشن آن در مناصب حکومتی معنا می‌یابد. این روایت نیز به لحاظ سندی صحیح است.

براساس این سنخ روایات، می‌توان چنین به دست آورد که تصدی‌گری سیاسی برای عموم افراد جامعه - خصوصاً اهل فسق - جایز نیست. بلکه کسانی که از تزکیه نفس و قوت ایمان بالایی برخوردار هستند، باید وارد این نوع عرصه‌ها شوند. مؤید این تفسیر، بیان امام صادق(ع) در حوزه تصدی منصب قضاوت است. «اتَّقُوا الْحُكُومَةَ فَإِنَّ الْحُكُومَةَ إِنَّمَا هِيَ لِلْإِمَامِ الْعَالِمِ بِالْقَضَاءِ الْعَادِلِ فِي الْمُسْلِمِينَ لِنَبِيِّ أَوْ وَصِيِّ نَبِيِّ؛ از تصدی منصب قضا بپرهیزید. زیرا این منصب مختص به امامی است که عالم و عادل است؛ یعنی نبی یا وصی نبی» (همان، ۷: ۴۰۶). گفتنی است که روایت به لحاظ سندی و از ناحیه زکریا بن محمد مؤمن، ضعیف است. لذا در حد مؤید آن را مورد توجه قرار دادیم.

۳) در برخی روایات ولایت و منصبی مشروع تلقی شده است که صاحب منصب از تقوای لازم یعنی عدالت برخوردار باشد. در مقابل، ولایت و منصب نامشروع ولایتی است که تصدی منصب به اهل معصیت و جائزین سپرده شده باشد. چنانکه از امام صادق(ع) در تحف‌العقول نقل

شده است که «فَوْجُهُ الْحَلَالُ مِنَ الْوَلَايَةِ وَوَلَايَةُ الْوَالِي الْعَادِلِ الَّذِي أَمَرَ اللَّهُ بِمَعْرِفَتِهِ وَوَلَايَتِهِ وَالْعَمَلُ لَهُ فِي وَوَلَايَتِهِ وَوَلَايَةِ وَوَلَاتِهِ وَوَلَايَةِ بِجِهَةِ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ الْوَالِي الْعَادِلُ بِمَا زِيَادَةَ فِيمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهِ... وَأَمَّا وَجْهُ الْحَرَامِ مِنَ الْوَلَايَةِ فَوَلَايَةُ الْوَالِي الْجَائِرِ وَوَلَايَةُ وَوَلَاتِهِ الرَّئِيسِ مِنْهُمْ؛ گونه حلال و مشروع از حکومت، ولایت حاکم عادل است. حاکمی که خداوند فرمان به شناخت او و ذیل ولایتش داده است. پس کار برای این والی و ذیلش ولایت او و ولایت والیان از این جهت که خداوند آن را مشروع دانسته است، در حوزه دستورات الهی حلال است. اما گونه حرام از حکومت داری، حاکمیت حاکم جائر و ولایت والیان او است» (حرانی، همان: ۳۳۲).

۲, ۴. دلیل چهارم. طریق اولویت

استدلال به مفهوم موافقت یا طریق اولویت از دو منظر، بیانگر لزوم اتصاف متصدیان سیاسی به خصوصیت عدالت است:

(۱) عدم اعتماد به فاسق در بحث شهادت که در برخی روایات شیعه بدان اشاره شده است، بیانگر آن است که از طریق مناسبت حکم و موضوع و بلکه اولویت، می توان نتیجه گرفت که اعتماد به فاسق برای اعطای منصب سیاسی به او جایز نیست. به عنوان نمونه؛ در روایت صحیح، حریر بن عبدالله سجستانی می گوید: از امام صادق (ع) پیرامون شهود در مسأله زنا می پرسیدم که دو نفر از شهود، عدالتشان اثبات شده است، لکن دو نفر دیگر چنین نیستند. حضرت در جواب فرمودند: «إِذَا كَانُوا أَرْبَعَةً مِنَ الْمُسْلِمِينَ لَيْسَ يُعْرَفُونَ بِشَهَادَةِ الزُّورِ أُجِيزَتْ شَهَادَتُهُمْ جَمِيعًا وَأَقِيمَ الْحُدُّ عَلَى الَّذِي شَهِدُوا عَلَيْهِ إِنَّمَا عَلَيْهِمْ أَنْ يَشْهَدُوا بِمَا أَبْصَرُوا وَعَلِمُوا وَعَلَى الْوَالِي أَنْ يُجِيزَ شَهَادَتَهُمْ إِلَّا أَنْ يَكُونُوا مَعْرُوفِينَ بِالْفُسْقِ؛ اگر شهود مسلمان باشند و سابقه شهادت دروغ نداشته باشند، شهادتشان پذیرفته شده و آثار آن مترتب خواهد شد. البته آنان مؤظف هستند که براساس آنچه دیده اند و بدان علم دارند، شهادت دهند. بر والی هم واجب است شهادت آنان را مادامی که شهرت بر فسق نداشته باشند، قبول نماید» (کلینی، همان، ۷: ۴۰۳).

هر چند حضرت در این روایت احراز عدالت در تمام شهود را شرط ندانسته و صرف عدم شهرت بر فسق را کافی دانسته اند، لکن مسلم است که عدم شهرت بر فسق به نوعی اماره بر وجود عدالت تلقی شده است. به هر حال، تأکید بر عنصر عدالت، آن هم در جایی که شهود چهار نفر هستند، به

طریق اولی می‌تواند لزوم عدالت را در متصدیان منصب حکومتی - که به نوعی سلطه و سلطنت بر جان و اموال جمع‌کنیری از مسلمین و شعبه‌ای از ولایت ولی امر است، لازم خواهد بود.

۲) هر چند سخن از شرایط متصدیان حکومتی که منصوبان امام معصوم یا نائب او قرار می‌گیرند، به صورت مستوفی در کلام فقیهان شیعه بحث نشده است؛ با این حال، برخی فتاوا در کلام فقیهان شیعه نشان می‌دهد که می‌توان از باب مفهوم اولویت به دست آورد که تصدی منصب حکومتی برای فاسق جایز نیست. زیرا فقیهان شیعه برای مناصب پائین‌تر از ولایت و تصدی مناصب سیاسی، عدالت را شرط دانسته‌اند. بنابراین، می‌توان چنین استنتاج نمود که به طریق اولی در مبحث تصدی منصب سیاسی یا ولائی، فرد متصدی باید از عدالت برخوردار باشد. به‌عنوان مثال؛ شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳: ۶۶۸) و بلکه مشهور (علامه حلی، ۱۴۱۴: ۵۱۱) در بحث وصیت، وصیت به فاسق را جایز نمی‌دانند. صاحب‌مفتاح‌الکرامه با تأیید این فتوا، چنین استدلال می‌کند که وصیت به فاسق، منجر به تزییع مورد وصیت می‌شود. شبیه فتوای شیخ مفید را مرحوم مجاهد در بحث وکالت فاسق مطرح کرده و بیان می‌دارد که اساساً در فاسق مقتضی اعتماد و اطمینان وجود ندارد. لذا نمی‌توان او را به عنوان وکیل که مستلزم امان بودن است، انتخاب کرد؛ بلکه حتی به برخی از فقیهان شیعه نسبت داده شده که در بحث اذان نیز، اذان فاسق را مورد اعتنا نمی‌دانسته‌اند (سبزواری، ۱۲۴۷، ۲: ۲۵۵).

فتاوای یاد شده، نشان می‌دهد که در بحث تصدی‌گری حکومتی که نوعی استیمان بر مال و جان مردم است، به طریق اولی نمی‌توان فاسق را امان دانسته و او را متصدی این امور نمود. مؤید این برداشت کلام محقق ثانی است که تقدیم فاسق بر عادل را مطلقاً جایز ندانسته‌اند (محقق ثانی، ۱۴۱۴، ۲: ۱۷۹). مرحوم استرآبادی نیز تصدی فاسق نسبت به هیچ امری را جایز ندانسته است. حتی به اعتقاد او جایز نیست که چنین فردی تصدی امور اولاد و فرزندان خودش را داشته باشد (استرآبادی، ۱۳۹۴: ۹۰). حتی براساس فتوای متسبب به ابن‌جنید، در آن دسته از منصوبان حاکم که از بیت‌المال ارتزاق می‌کنند نیز، عدالت شرط دانسته شده است (شهید ثانی، ۱۴۰۲، ۲: ۶۴۹). البته وجه تخصیص عدالت به متصدی مرتزق از بیت‌المال چندان روشن نیست. زیرا اگر ملاک، استیمان و اعتماد به فرد متصدی است، ارتزاق یا عدم ارتزاق از بیت‌المال موضوعیتی ندارد؛ بلکه ملاک دسترسی یا عدم دسترسی او به بیت‌المال و امور نفسانیه مسلمین است؛ و ارتزاق یا عدم ارتزاق در این امر موضوعیتی ندارد.

۳. بررسی نوع عدالت معتبر در متصدیان منصب حکومتی

پس از اینکه اثبات شد عدالت شرط تصدی مناصب حکومتی به حساب می‌آید، این سؤال را مطرح می‌نمائیم که آیا وصف عدالت بما هو عدالت موضوعیت دارد؟ یعنی آیا ملاک این است که متصدی مناصب حکومتی غیرامین نباشد و یا اینکه نفس عدالت همراه با اعتقاد صحیح یعنی ایمان، شرط تصدی مناصب حکومتی است؟ به عبارت دیگر، آیا در متصدیان حکومتی شرط ایمان بمعنی الاخص - شیعه دوازده امامی بودن - ملاک است؟ یا اینکه صرف وجود عدالت معتبر در شهود کافی است؟ به بیان دیگر، آیا در تصدی مناصب سیاسی ویژگی عدالت صرفاً مقید به قید اسلام است یا اینکه عدالت مقید قید ایمان است؟

توضیح آنکه، اشاره نمودیم در متون فقهی و روایی شیعه معانی متفاوتی برای عدالت بیان شده است. ما براساس دیدگاه منتخب - که همان مدعای مشهور فقیهان شیعه است - آن را به ترک کبائر و انجام واجبات و عدم اصرار بر صغائر معنا نمودیم. با این حال، فارغ از معنای عدالت، در تحقق خارجی و بلکه در لسان روایات دو نوع عدالت مطرح شده است: عدالت معتبر در شهود و وصیت که در آن اسلام به همراه عدم ارتکاب کبیره و عدم اصرار بر صغیره معتبر است و دیگری عدالت معتبر در راوی، قاضی، امام جماعت و جمعه، مرجع تقلید و ولی فقیه که در آن ایمان به همراه عدم ارتکاب کبیره و عدم اصرار بر صغیره شرط است.

در بحث امامت جمعه و جماعت، یکی از شرایط امام، شیعه دوازده امامی (غیرمخالف بودن) است (علامه حلی، ۱۴۲۰، ۱: ۲۷۷ و ۳۱۸). با این حال در بحث وصیت، بر امانت تأکید شده است. یعنی از استدلال فقیهان بر اینکه وصی باید چه خصوصیتی داشته باشد، چنین به دست می‌آید که در وصی، امانت ملاک است (جواد عاملی، ۱۴۱۹، ۱۷: ۲۵۸) و عنوان عدالت در کلام برخی بزرگان، ناظر به همان خصوصیت وثاقت است و نه عدالت اصطلاحی مورد بحث. همچنین در بحث حجیت روایت نیز، وثاقت ملاک دانسته شده است و نه ایمان (کاشف الغطاء، ۱۳۸۱، ۲: ۲۲۰). لذا فقیهان شیعه روایاتی را که در سلسله اسناد آنها غیرامامی تقه وجود داشته باشد، حجت و معتبر می‌دانند. بنابراین، جای این سؤال وجود دارد که آیا در متصدیان حکومتی، عدالت به معنای اعم کافی است، یا اینکه عدالت به معنای الاخص - یعنی به قید ایمان - ملاک و معتبر است؟

گفتنی است که اساساً عدالت و ایمان دو وصف جدا از هم هستند. یعنی این‌گونه نیست که عدالت دو مصداق داشته باشد: یکی تارک کبیره‌ای که ایمان دارد و دیگری تارک کبیره‌ای که صرفاً مسلمان است؛ بلکه در این نگرش عدالت وصف مسلمان به معنای اعم است. به‌عنوان نمونه؛ علامه حلی در تحریر (۱: ۳۱۸) در بیان شرایط امام، عدالت و ایمان را از یکدیگر تفکیک کرده و هر یک را مستقلاً شرط می‌داند. «فلا يجوز إمامه الكافر، و لا أهل البدع و المخالف للحق و إن كان مرضياً في مذهبه، و لا المستضعف، و لا الفاسق قبل توبته». براساس این نوع نگرش، از طریق اولویت می‌توان قید ایمان را در متصدیان منصب حکومتی استنباط کرد. به این بیان که وجوب وجود قید ایمان در قاضی، امام جمعه و جماعت به عنوان مناصبی که در آنان نوع سلطه و اعمال ولایت به مراتب کمتر از منصب ولایت و سیاست است؛ به طریق اولی بیانگر قیدیت ایمان در تصدی منصب ولایت خواهد بود. بنابراین، حتی اگر امر انتخاب ولات و متصدیان منصب حکومتی را به انتخاب امت موکول نمائیم، بر مردم واجب است که با وجود افرادی که از قید ایمان برخوردار هستند، این منصب را به غیرافراد مذکور و آگذار نمایند.

بنابراین، در فرض تعارض میان قید ایمان و عدالت به معنای اعم - یعنی فرض کنیم که دو نفر یکی فاسدالعمل، اما صحیح‌الاعتقاد و المذهب است و دیگری فاسدالمذهب اما صحیح‌الاعتقاد است - تقدم یکی بر دیگری محل تأمل خواهد بود. از ظاهر عبارات فقها در بحث امور حسبیه که آن را برعهده فقیه جامع‌الشرایط، سپس عدول مؤمنین و در مرحله آخر فساق مؤمنین می‌دانند، چنین برداشت می‌شود که قید ایمان مقدم است. شاید به همین جهت برخی فقیهان - چنانکه از ظاهر عبارات‌شان به دست می‌آید - تصدی افرادی را که فاسدالمذهب هستند، جایز نمی‌دانند؛ «لا يجوز الانتخاب، إلا إذا كان المنتخب شیعياً، یخدم الشیعه، و لا یصوّت علی قانون مخالف لمذهب الشیعه، و لو وجد شخص جامع لهذه الصفات وجب انتخابه عند الدوران بینه و بین غیره، ألاً مع وجود من هو أقوى منه و أرفق (محقق خوئی، ۱۴۱۶، ۳: ۴۱۳).

به نظر می‌رسد در موارد تعارض این چنینی و در غیر ولی امر جامعه اسلامی، نمی‌توان برای رفع تعارض، از لحاظ مصالح اجتماعی و شرایط زمانی یا مکانی صرف‌نظر کرد. به‌عنوان مثال؛ نسبت به افرادی که زیر مجموعه ولی امر مسلمین - اعم از امام معصوم یا نواب عام و خاص او - هستند، یا در مواردی که متصدیان حکومتی برای مجموعه زیردست خود، فرد یا افرادی را

منصوب می‌نمایند؛ و افراد یاد شده دارای اختیار استقلالی نیستند، تصدی فرد واجد عدالت به معنای اعم، منعی نخواهد داشت؛ بلکه چه بسا نصب چنین افرادی بر فرد فاقد وصف عدالت - با وجود صحت مذهب - مقدم خواهد بود.

۴. کیفیت احراز عدالت در متصدیان منصب حکومتی

اگرچه بیان نمودیم که میان عدالت و فسق رابطه تضاد وجود دارد و اثبات کردیم که در متصدیان حکومتی عدالت شرط اعطای منصب است. لکن ممکن است این سؤال مطرح شود که آیا احراز عدالت شرط مقدم برای وجوب اعطای منصب به فرد عادل است و یا عدم احراز فسق کفایت می‌کند؟ به عبارت ساده‌تر، با توجه به حرمت اعطای منصب به فرد فاسق، اینک این سؤال مطرح می‌شود که آیا در این تکلیف احراز عدالت شرط است یا عدم احراز فسق نیز کفایت می‌کند؟

در پاسخ به این پرسش به نظر می‌رسد احراز عدم فسق کافی نبوده و به تعبیر دقیق‌تر صرف عدم علم به فسق یا عدالت کافی نیست و نمی‌توان اصل را بر عدالت افراد غیر معلوم‌الحال، قرار داد. بلکه علاوه بر احراز عدم فسق احراز ایجابی - یعنی احراز ترک کبائر و عدم اصرار بر صغائر - نیز لازم و ضروری است. در تأیید این مدعا می‌توان به برخی از ادله نقلی استشهاد نمود. از جمله:

یک. عبدالله بن ابی یغفور می‌گوید: از امام صادق(ع) سؤال کردم: «بِمَ تُعْرَفُ عَدَالَةُ الرَّجُلِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى تُقْبَلَ شَهَادَتُهُ لَهُمْ وَعَلَيْهِمْ؟» ملاک تشخیص عدالت فرد در میان مسلمین که به واسطه آن شهادتش برای آنها یا علیه آنها پذیرفته شود، چیست؟» حضرت در جواب فرمودند: «أَنْ تُعْرِفُوهُ بِالسُّتْرِ وَالْعَفَافِ وَكَفِّ الْبَطْنِ وَالْفَرْجِ وَالْأَيْدِ وَاللِّسَانِ وَتُعْرِفُ بِاجْتِنَابِ الْكِبَائِرِ الَّتِي أَوْعَدَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهَا النَّارَ مِنْ شَرْبِ الْخُمُورِ وَالزَّانَا وَالرَّبَا وَعُقُوقِ الْوَالِدَيْنِ وَالْفِرَارِ مِنَ الرَّحْفِ وَغَيْرِ ذَلِكَ ... فَإِذَا سئِلَ عَنْهُ فِي قَبِيلَتِهِ وَمَحَلَّتِهِ قَالُوا مَا رَأَيْنَا مِنْهُ إِلَّا خَيْرًا؛ در میان مسلمین به حجب و حیا و حفظ شکم و دامن و دست و زبان از حرام شناخته شده باشد. همچنین در میان آنان به عدم ارتکاب و پرهیز از گناهان کبیره نظیر شرب خمر، زنا، ربا، عقوق والدین، فرار از جنگ و امثال آن - که خدای متعال نسبت به انجام آنها وعده آتش داده است - معروف باشد... و اگر از او در قبیله یا محل سکونتش تحقیق شد، بگویند جز خوبی از او سراغ نداریم» (صدوق، ۱۴۱۳، ۳: ۳۹). این روایت به لحاظ سندی

صحیحه است. روایان این حدیث بنا به طریقی که صدوق برای عبدالله بن ابی یعفرور بیان داشته، عبارتند از: أحمد بن محمد بن یحیی العطّار، سعد بن عبدالله، عن أحمد بن محمد بن خالد برقی، محمد بن خالد برقی، محمد بن ابی عمیر، حمّاد بن عثمان، و عبدالله بن ابی یعفرور.

روایت مذکور از دو جهت بر ضرورت احراز عدالت دلالت دارد:

اولاً، مرتکز راوی در این روایت این بوده است که باید عدالت فرد در میان عرف احراز شود و لذا از معیارهای

احراز عدالت سؤال نمود. امام علیه‌السلام نیز با عدم رد مرتکز ذهنی راوی، آن را مورد تأیید قرار داده‌اند.

ثانیاً، امام علیه‌السلام در مقام بیان معیار عدالت لازم برای پذیرش شهادت، به امور سلبی اکتفا نمودند. به

عبارت ساده‌تر، آن حضرت عدم احراز انجام کبیره را ملاک پذیرش شهادت قرار ندادند؛ بلکه تصریح نمودند

که باید اولاً، احراز شود که فرد اهل کبائر نیست و ثانیاً احراز شود که پایبند به امور مستحسنة اخلاقی و تکلیفی

است و این احراز از طریق شهادت قوم و قبیله و مردم محل سکونتش به پاکی و نجات حاصل شود.

بنابراین، روشن است که لزوم احراز عدالت در مسأله شهادت، بیانگر آن خواهد بود که به طریقی

اولی احراز عدالت در متصدیان منصب حکومتی شرط اعطای منصب سیاسی به آنان خواهد بود.

دو. ابی بصیر می‌گوید: از امام صادق(ع) در مورد موانع پذیرش شهادت شاهد، سؤال کردم. آن

حضرت در جواب فرمودند: «الظَّنِينُ وَ الْمُتَّهَمُ وَ الْخَصْمُ؛ کسی که احتمال دروغ‌گویی در او وجود

دارد؛ فردی که مورد اتهام است و مُدَّعی». پرسیدم آیا فاسق و خائن شهادت‌شان پذیرفته است؟

فرمودند: «كُلُّ هَذَا يَدْخُلُ فِي الظَّنِينِ فاسق و خائن و امثال آنها در ذیل کسانی که احتمال دروغ‌گویی

در آنان وجود دارد، قرار می‌گیرند» (کلینی، ۱۳۶۵، ۷: ۳۹۵). روایت به لحاظ سندی صحیحه

است. روایان آن عبارتند از: محمد بن یحیی، محمد بن حسین بن ابی‌الخطاب، صفوان بن یحیی،

شعیب بن یعقوب عقرقوفی و یحیی ابوبصیر اسدی.

مشابه روایت فوق، روایات متعددی وجود دارد که در مقام استدلال به بیان یک مورد اکتفا

نمودیم. محل استشهاد در این روایت، عبارت «ظنین» یعنی کسی که احتمال دروغ‌گویی در او

وجود دارد، می‌باشد. مانعیت ظنین بودن فرد برای قبول شهادت، به دلالت التزامی بیانگر آن است

که باید وثاقت شاهد احراز شده باشد تا بتوان سخن او را در محکمه مورد استناد قرار داد.

بنابراین، اگرچه مورد روایت در مورد شهادت است، اما به طریقی اولویت و یا مناسبت حکم و

موضوع، می‌توان به دست آورد که در متصدی منصب حکومتی احراز عدالت و وثاقت، شرط تصدی منصب است.

گفتنی است که عدم اشتها به فسق برای قبول شهادت شاهد - که در روایت حرین سجستانی مورد اشاره قرار گرفت - قابل تعمیم به مسأله عدالت برای متصدیان حکومتی نیست. زیرا نمی‌توان عدالت در شهود با عدالت در تصدی مناصب سیاسی قیاس نمود؛ و بلکه حتی روایت به مسأله عدالت در غیر شهود مطرح در زنا، قابل تعمیم نیست. زیرا براساس تصریح راوی روایت، وجود دو نفر که عدالت‌شان تأیید شده وجود داشتند؛ و ممکن است حضرت به اعتبار عدالت آن دو نفر، در باقی افراد احراز عدالت را مطرح نکرده باشند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تصدی منصب سیاسی از منظر اسلامی، نوعی تکلیف و امانت است. اقتضای امانت بودن منصب سیاسی و تکلیف به اعطای آن به افراد امین، بیانگر آن است که اعطای منصب سیاسی به کارگزاران حکومتی - اعم از آنکه از ناحیه انتخاب مردم صورت بگیرد یا از سوی کارگزار مافوق -، به افراد فاسق و بلکه افرادی که عدالت آنان احراز نشده باشد، جایز نیست. در عدم جواز اعطای منصب به فرد فاسق، تفاوتی در اینکه وی خود را در معرض انتخاب و رأی مردم قرار داده باشد یا خیر، وجود ندارد. گفتنی است که تخطی از این تکلیف از سوی فرد یا افراد انتخاب‌گر، بیانگر آن است که آنان در تمام خطاها و معاصی صادره از جانب کارگزار فاسق شریک بوده و در مواردی که خطای کارگزار ضمان شرعی ایجاد نماید، فرد و افراد انتخاب‌گر نیز، ضامن خواهند بود.

منابع

- آخوند خراسانی، محمدکاظم، ۱۴۱۳ق، *مقاله فی العدالة*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، قم: جامعه مدرسین.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، قم: جامعه مدرسین، چ دوم.
- ابن عباد، صاحب، ۱۴۱۴ق، *المحیط فی اللغة*، مصحح محمد حسن آل یاسین، بیروت: عالم الکتاب.
- ابن منظور، محمد، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، مصحح احمد فارس صاحب الجوائب، بیروت: دارالفکر، چ سوم.
- اردبیلی، احمد بن محمد، ۱۴۰۳ق، *مجمع الفائدة و البرهان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- أزدی، عبدالله بن محمد، ۱۳۸۷ش، *کتاب الماء*، تهران: مؤسسه مطالعاتی پزشکی.
- استرآبادی، محمد بن علی، ۱۳۹۴ق، *آیات الاحکام*، تهران: کتاب فروشی معراجی.
- اصفهانى، حسین بن محمد راغب، ۱۴۱۲ق، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دارالعلم.
- انصاری، مرتضی بن محمد امین، ۱۴۱۴ق، *رسائل فقهیه*، قم: کنگره جهانی شیخ انصاری.
- بحرانی، یوسف، ۱۴۲۳ق، *الدرر النجفیة من الملتقطات الیوسفیة*، بیروت: دارالمصطفی.
- عاملی، سید جواد بن محمد، ۱۴۱۹ق، *مفتاح الکرامه فی شرح قواعد علامه*، قم: جامعه مدرسین.
- عاملی (شهید اول)، محمد بن مکی، ۱۴۱۴۹ق، *ذکری الشیعه فی احکام الشریعه*، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
- ابن عربی، محمد بن عبدالله، ۱۴۰۸ق، *احکام القرآن*، بیروت: دارالجبل.
- ابن فارس، أحمد، ۱۴۰۴ق، *معجم مقانیس اللغة*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- بستانی، فؤاد افرام و رضا مهبیار، ۱۳۷۵ش، *فرهنگ ابجدی عربی - فارسی*، تهران: انتشارات اسلامی، چ دوم.
- بحرانی، سید هاشم، ۱۳۷۴ش، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه بعثت.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۳۶۶ش، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، قم: دفتر تبلیغات.
- حسینی زبیدی، سید محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دارالفکر.
- حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل البیت.
- حلی (علامه)، حسن بن یوسف، ۱۴۱۴ق، *تذکره الفقهاء (طبع الجدیده)*، قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.
-، ۱۴۲۰ق، *تحریر الاحکام الشرعیة*، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- خوبی (آیت الله)، سید ابوالقاسم، ۱۴۱۶ق، *صراه النجاه (المحشی)*، قم: دارالمنتخب.
- طباطبائی (علامه)، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: جامعه مدرسین، چ پنجم.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ش، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.

- طریحی، فخرالدین، ۱۴۱۶ق، **مجمع البحرين**، تهران: کتاب فروشی مرتضوی، چ سوم.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، **بینا، التبیان**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عاملی، (محقق کرکی)، علی بن حسین، ۱۴۱۴ق، **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، قم: آل‌البیته، چ دوم.
- عاملی (شهید ثانی)، زین الدین، ۱۴۰۲ق، **روض الجنان فی شرح ارشاد الاذهان**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فخرالدین رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، **مفاتیح الغیب**، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ سوم.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، **کتاب العین**، قم: نشر هجرت، چ دوم.
- فیومی، احمد بن محمد مقرئ، بی تا، **مصباح المنیر**، قم: موسسه دارالرضی.
- قرشی، سید علی اکبر، ۱۴۱۲ق، **قاموس قرآن**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قرطبی، محمد بن احمد، ۳۶۴ش، **الجامع لاحکام القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
- کاشانی، محمد محسن، بی تا، **مفاتیح الشرائع**، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵ش، **الکافی**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- محقق سبزواری، محمدباقر، ۲۴۷ق، **ذخیره المعاد فی شرح الارشاد**، قم: مؤسسه آل‌البیته علیهم السلام.
- مصطفوی، حسن، ۱۴۰۲ق، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: مرکز کتاب لترجمه و النشر.
- مفید (شیخ)، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، **المقنعه**، قم: کنگره شیخ مفید.
- موسوی عاملی، محمد بن علی، ۱۴۱۱ق، **مدارک الاحکام**، بیروت: آل‌البیته علیهم السلام.
- موسوی قزوینی، سید علی، ۱۴۱۹ق، **رساله فی العداله**، قم: جامعه مدرسین.
- میرزای قمی، ابوالقاسم، ۱۴۱۷ق، **غنائم الایام فی مسائل الحلال و الحرام**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- نجفی کاشف الغطاء، علی بن محمد، ۱۳۸۱ق، **النور الساطع فی الفقه النافع**، نجف: الآداب.

ملخص المقالات

خطة جديدة لتعيين الحاكم وغيره من المسؤولين

(مدخل إلى نظرية المؤمنين العدول للعلامة مصباح يزدي رحمه الله)

العلامة محمد تقى مصباح يزدي (رحمه الله)

فقيه وفيلسوف الحوزة العلمية فى قم

ملخص:

تعتبر قضية تعيين المسؤولين واحدة من القضايا المهمة فى مجال فقه المسؤولين. ولا شك أن آلية اختيار المسؤولين فى الحكومة الإسلامية تختلف عن بقية الحكومات. إحدى الخطط المطروحة فى مجال كيفية تعيين المسؤولين فى الحكومة والدولة الإسلامية هى الخطة التى قدمها الأستاذ العلامة مصباح يزدي (رحمه الله). لقد تم تصميم هذه الخطة مع التركيز على قضية "العدالة" إذ أعتبرت المعيار الأهم فى تعيين المسؤولين ولذلك فقد سميت هذه الخطة فى الأوساط العلمية بـ "نظرية المؤمنين العدول فى تعيين المسؤولين". لقد بينت هذه الخطة عملية اختيار وتعيين المسؤولين فى مراحل عديدة كما أوضح الأستاذ الراحل آية الله مصباح الأمور التى تميز هذه الخطة عما يماثلها من خطط وأفكار فى هذا المجال. يقدم هذا المقال نص هذه النظرية التى ورد ذكرها فى كتاب "القانون والسياسة فى القرآن"، وفى الأعداد القادمة من هذه المجلة سيتم دراسة هذه النظرية بالتفصيل والتحليل إن شاء الله.

الكلمات المفتاحية: العلامة مصباح يزدي ، فقه المسؤولين ، تعيين المسؤولين ، نظرية المؤمنين العدول.

قاعدة اختيار الأصلح الفقهية

السيد صمصام الدين قوامي

أستاذ خارج فقه الإدارة

رئيس المؤسسة الفقهية للإدارة الإسلامية

ملخص: تعتبر قاعدة اختيار الأصلح من أهم القواعد المطلوبة في مجال فقه المسؤولين. ومن الناحية الموضوعية يعتبر "الاختيار" موضوعاً مستتباً ولا موضوعاً عرفياً بحتاً. وكان الإسلام هو المؤسس في هذا المجال وقدم فكرته في إطار "اختيار الأصلح" باستخدام كلمات خاصة. ومن الناحية الحكمية تقوم هذه القاعدة على قواعد مثل "الأصلح فالأصلح" ويختلف حكمها في المواقع الثلاثة أي المناصب والتخصصات والوظائف. إن الالتزام بقاعدة "اختيار الأصلح" واجب مؤكّد في المناصب. وهو مستحب مؤكّد في التخصصات والمهن، أما في الوظائف العادية فهو مستحب غير مؤكّد. وفيما يخص آليات وطرق تحديد الأصلح، فيمكن تقديم فكرة "مجلس تحديد الأصلح" على مستويات تنظيمية مختلفة.

الكلمات المفتاحية: فقه الدولة، فقه المسؤولين، اختيار المسؤولين، قاعدة اختيار الأصلح

دراسة فقهية لإمكانية تولي المرأة للمناصب المنوطة بالولاية

أبو القاسم عبد وست

أستاذ خارج الفقه والأصول في الحوزة العلمية بقم

أستاذ في معهد الثقافة والفكر الإسلامي

ملخص: يعتبر تولي المرأة لمناصب الدولة الإسلامية واحدة من القضايا المهمة المتعلقة بفقه المسؤولين. والسؤال الفقهي المطروح في هذا المجال كما يلي: ما حكم تولي المرأة للمناصب المنوطة بالولاية؟ بعبارة أخرى، يدور الجدل حول ما إذا كانت الذكورة معتبرة في شغل المناصب الولائية. وهناك قولان في هذا الصدد: القول باعتبار الذكورة والقول بعدم اعتبارها. ويستدل كل منهما بمجموعة من الأدلة. حيث يستند القول باعتبار الذكورة إلى أدلة على غرار "إطلاقات وعمومات الكتاب والسنة، إطلاق مقبولة ابن حنظلة، عهد مالك الأشتر بناء على فهم الإطلاق والشمول منه وبعض الاعتبارات العقلية والعقلانية المستظهرة بالنصوص الدينية". هذا المقال يتناول الأدلة المذكورة ثم يبحث في إمكانية الفقهية لعدم اعتبار الذكورة. وفي هذا الصدد، يسلط الضوء على الأدلة الشرعية بما فيها الأدلة الثقيلة العامة أو الأدلة الثقيلة الخاصة المباشرة، ويدرس جميع العناصر التي لها صلة فعلية بهذه القضية ويميل إلى جواز هذا الأمر. أما إذا طرأت عناوين ثانوية وطرح السؤال التالي: هل يمكن إصدار فتوى بمنع المرأة من تولي منصب بسبب أمور ثانوية طارئة؟ فعندئذ يمكن التفريق بين الجهات الأولية والثانوية وعدم تحميل حكم أحدهما على الآخر، لنقول بالنتيجة: لا مانع من شغل المرأة منصباً في هذه الحالة، لكن يحرم عليها بعض السلوكيات والخطوات.

الكلمات المفتاحية: فقه المسؤولين، مناصب المرأة، المرأة المسؤولة، المناصب الولائية، جواز تصدى

المرأة للمناصب.

تحليل ضرورة الفقاهاة عند سفير الدولة الإسلامية

محمد صادق آسيم

ماجستير الفقه السياسي

أحمد رهدار

عضو هيئة التدريس بجامعة باقر العلوم (عليه السلام)

ملخص: إن الدولة الإسلامية في فترة الغيبة تتمحور حول الفقه وهذا يتطلب أن يكون المسؤولون فيها بمختلف مستوياتهم على علاقة وثيقة بالفقه بما فيهم كبار المسؤولين. وتؤكد فكرة السفير الفقيه على ضرورة تمتع كبار المسؤولين في الدولة الإسلامية بالفقاهاة والتخصص الموضوعي والحكمي في مجال المهام والواجبات والتصرف في مختلف الشؤون. وعليه فنحن نسعى من خلال التحليل الفقهي ودراسة النصوص الإسلامية إلى إثبات ضرورة الفقاهاة في الممثل السياسي للدولة الإسلامية. تستند فكرة السفير الفقيه إلى رؤية الإدارة ذات التوجه الفقهي الأقصى في شؤون الحياة البشرية وترفض الرؤية العلمانية في إدارة الشؤون الاجتماعية والسياسية. وتقوم هذه الفكرة على التوجه الفقهي الأقصى في فقه الحكومة في شتى مجالات الحياة البشرية وتسعى إلى تصميم نظام فقهي في جميع مراحل حياة الإنسان. وفي المقابل، تؤكد النظرية الاختزالية على الحد الأدنى من الالتزام والمعرفة الإسلامية لدى مسؤولي الدولة الإسلامية في مسؤولياتهم.

الكلمات المفتاحية: سفير، فقيه، السفير الفقيه، سفارة، فقاهاة، الدولة الإسلامية.

دراسة فقهية لوجوب انتخاب وتعيين مسؤولين عدول للمناصب السياسية

محمد قاسمي

دكتوراه الفلسفة السياسية

مدير قسم الفقه الدولي بمعهد فتوح أندیشه

ملخص: إن طبيعة المسؤولين في أي نظام سياسي لها تأثير مباشر على أداء النظام. ولا شك في أن تمتع المسؤولين الحكوميين بخصائص مثل العلم والإدارة والأمانة أمر مفروغ منه في جميع الأنظمة السياسية. ومع ذلك يجب أن نعرف أنه لا يوجد إجماع على تفسير الأمانة. فمن الناحية الفقهية مثلا، لا تنطبق صفة الأمانة في مجال تولى المناصب السياسية، إلا على الشخص العادل. طبعاً هناك تفسيران للعدالة الفردية: أحدهما أن يتجنب الشخص ارتكاب الكبيرة ولا يصر على الصغيرة (العدالة بالمعنى العام) والآخر هو أن يكون لديه ما سبق ويتمتع بصحة العقيدة أيضاً (العدالة بالمعنى الخاص).

تؤكد هذه المقالة بمنهج اجتهادي على أن الصفة المذكورة من منظور الفقه السياسي الشيعي وفي مجال تولى المناصب السياسية إنما تنطبق على الشخص الذي يتمتع بصحة السلوك وصحة العقيدة في آن واحد. لذلك، فمن الضروري التأكد من وجود هذه الصفة في الشخص الذي تعين أو انتخب لتولى منصب سياسي، سواء كان تعيين المسؤولين الحكوميين يتم بعملية التنصيب أو الانتخابات الشعبية.

الكلمات المفتاحية: المنصب السياسي، المسؤول العادل، تنصيب، انتخاب