

## سلسله درس های فقه سیاسی

### عدالت، عصمت و قدرت (۸)

#### نظریه عدالت برتر

در این نظریه استدلال می شود که حاکم اسلامی، نه تنها باید از عدالت برخوردار باشد بلکه «عدالت حداکثری» برای او ضروری است. برای این نظریه مبانی مختلفی ارائه شده است:

#### الف) مبانی شأن نیابت

در میان فقههای شیعه، شیخ یوسف بحرانی که به «صاحب حدائق» معروف است، با اهتمام بیشتری بحث از ضرورت مرتبه عالی عدالت برای حاکم اسلامی، کرده است، خلاصه نظر و استدلال وی چنین است:

«برخی از علمای ما مانند علامه مجلسی فرموده اند که عدالت لازم برای امامت، شهادت، قضاوت و افتاء، در همه این شوؤن یکسان است و من نیز در گذشته همین نظر را داشتیم، ولی پس از دقت در روایات به این نتیجه رسیدم که در حاکم شرعی، اعم از قاضی و مفتی، عدالت معنای اخصی دارد، زیرا حاکم، «نائب از امام (ع)» بوده و در جایگاه همان زعامت قرار می گیرد. از این رو باید با منوب عنه مناسبت داشته و به فضائل آراسته، و از رزائل پیراسته باشد، هر چند هم اینک اخلاق از میان مردم رخت بریسته، و در اثر اکتفا به علوم رسمی، اکثر کسانی که به این عنوان شناخته می شوند، فاسق اند.

مبنای این نظر آن است که امیرالمؤمنین (ع) به شریح فرمود: تو در جایگاهی نشسته ای که فقط جای پیامبر، یا جانشین پیامبر، و یا شقی است: «قد جلست مجلساً لا یجلسه الا نبی او وصی نبی او شقی». و در تفسیر امام عسگری (ع)، از حضرت سجاد (ع) نقل شده است که فریب ظاهر آراسته افراد را نخورید که چه بسا آنان با آن در صدد فریب مردم اند، بلکه مرد، کسی است که تمایلات خود را کنترل کرده و تابع فرمان الهی قرار داده و توان خود را در راه رضای خدا بکار گیرد. هم چنین در کافی، از امیرالمؤمنین نقل شده که فرمود: ای طالب علم، دانش باید با فضائل فراوانی همراه باشد که رأس آن تواضع، چشم آن، دوری از حسد، گوش آن، فهم، زبان آن، صدق، قلب آن، نیت، حکمت آن، ورع، مرکب آن، وفاء، سلاح آن، نرم گوئی و ... است.» [۱]

صاحب حدائق، با نقل تفصیلی اینگونه روایات، و با برداشت آنکه چنین افراد مهدبی شایسته زعامت اند، از اوضاع زمان خود گلایه دارد که چرا همه امتیازات، در دانش های رسمی حوزوی خلاصه شده، و علم اخلاق، مورد توجه قرار نمی گیرد. وی در پایان نتیجه می گیرد: اکتفا به «حُسن ظاهر» در احراز عدالت، مربوط به مقام شهادت و امامت جماعت است، که سخت گیری در عدالت، به اختلال در امور مردم می انجامد، و الا در مورد حاکم اسلامی، نمی توان به این حداقل اکتفا کرد.

در فقه شیعه، مفهوم «نیابت از امام» و انطباق آن بر «فقهها» به لحاظ برخورداری از «همه» یا «برخی» از شوون ائمه علیهم السلام، کاملاً شناخته شده است. البته برخی از فقها هم با این تلقی موافق نبوده و تصدی امور حسیبه در عصر غیبت را از باب نیابت نمی دانند. اینک در صدد داوری درباره ی این مبنا نیستیم و با فرض قبول آن، به بررسی استدلال صاحب حدائق می پردازیم:

۱- نیابت فقیه از امام، به معنی آن است که فقیه «از طرف امام»، برخی اقدامات را انجام می دهد. مثلاً پیامبر گاه، شخصاً در میدان جنگ حضور پیدا می کند و نقش فرماندهی را بر عهده می گیرد، و گاه، دیگری را برای این کار تعیین می کند تا آنچه را که بالإصاله از شوون ولایت اوست، او به نیابت انجام دهد. در حکومت های عرفی هم گاه رئیس دولت انجام کاری را بر عهده می گیرد، و گاه «نماینده ای» برای انجام آن تعیین می کند. نماینده «از طرف رئیس» دارای اختیار بوده و از سوی او تعیین می گردد. چنین مفهومی از «نیابت»، بار خاص معنوی ندارد و هرگز نمایانگر آن نیست که نائب، در مقایسه با دیگران، از تقوا و ورع بیشتری برخوردار است، البته اگر به فردی از سوی امام، کار خاصی واگذار شود، می توان استفاده کرد که وی از شرایط متناسب برای تصدی آن کار برخوردار است، مثلاً از نصب یک شخص برای جمع آوری مالیات می فهمیم که وی برای چنین کاری، مورد وثوق و اطمینان است، ولی این نصب، حتی «عدالت» به مفهوم عام خود را برای وی اثبات نمی کند.

۲- روایت امیرالمؤمنین (ع) خطاب به شریح را نمی توان دلیل آن دانست که قضات منصوب از سوی آن حضرت، «وصی نبی» هستند، پس دارای شأن وصایت و نیابت اند. وصایت از پیامبر، به شخص امیرالمؤمنین که بالإصاله حق قضاوت کردن دارد، محدود و منحصر است و کسی که برای قضاوت از طرف حضرت، تعیین می گردد، «وصی نبی» نمی شود، تا از اقتضائات «وصایت» بحث کرده و برخورداری از کمال عدالت را از جمله اقتضائات آن بدانیم. در قضاوت دو نکته از نظر فقهی، و از نظر عقلانی مسلم است: یکی اینکه قضاوت منصب است، یعنی واجد شرایط بودن، برای تصدی قضاوت کافی نیست، و صلاحیت شخص، مشروط به «نصب» است، دیگر آنکه این نصب باید از سوی پیشوای جامعه که در رأس امور قرار دارد، صورت گیرد، نتیجه این دو مقدمه، اثبات «نصب از سوی امام» است، ولی این مقدمات، اثبات وصابت یا نیابت نمی کند، و نمی توان آثار خاص این مفاهیم را بر آنها مترتب کرد.

۳- روایت امیرالمؤمنین که با خطاب به دانشجویان: «یا طالب العلم» آغاز شده است، توصیه ای به طالبان دانش است که کمال را در لا به لای کتابها جستجو نکنند، زیرا درس و مطالعه، برای «کمال انسان» کافی نیست، بلکه دانشجویان از آغاز باید در کنار تحصیل علم، نسبت به تحصیل کمالات اخلاقی و عملی به دانش خود اهتمام داشته باشد. اینگونه روایات، ناظر به شرط عدالت در امام جماعت، یا در قاضی، و یا در مفتی نیست. متأسفانه در کلام بحرانی، سه قلمرو متفاوت از تأثیر اخلاق بر علما خلط شده است.

الف- تأثیر اخلاق بر کمالات نفسانی شخص عالم، که عالم بدون اخلاق دچار انحطاط و سقوط می گردد.

(ب) - تأثیر اخلاق در موفقیت عالم برای هدایت دیگران، که مبلغ دین، بدون التزام و تقید به دین، موفقیتی در تربیت و ارشاد دیگران ندارد.

(ج) - تأثیر اخلاق در مقام افتاء، و در مقام حکومت شرعیه.

صاحب حدائق چون دربارهٔ مسأله سوم بحث می کند، باید روایات مربوط به آن را مطرح کند در حالی که روایت امیرالمؤمنین مربوط به مسأله اول است. به علاوه که از سند معتبری هم برخوردار نیست.

۴- روایت منقول از تفسیر حضرت عسگری، علاوه بر ضعف سندی، ناظر به کمالات معنوی امام معصوم است زیرا در ذیل آن، «لزوم تمسک به او» و «اقتدا به سنت وی»، و «توسل به او در پیشگاه خداوند» مطرح شده است که چنین تعبیری دربارهٔ اصحاب ائمه و فقها، در روایات، متعارف نیست بخصوص که در پایان تصریح شده، چنین شخصیتی دعایش به اجابت می رسد و خواسته اش بی پاسخ نمی ماند: «... فذلکم الرجل نعم الرجل فیه فتمسکوا، و بسنته فاقتدوا و الی ربکم به فتوسلوا، فإنه لا ترد له دعوة و لاتخیب له طلبه».

(ب) مبنای صلاحیت بیشتر

کسانی که شرایط لازم در زمامدار را بر اساس استدلال عقلی، قابل اثبات می دانند، بر این باورند که با چنین شیوه ای می توان «عدالت حداکثری» را در حاکم ضروری دانست. آیت الله مصباح یزدی که در بحث های خود از این روش استفاده می کند، چنین استدلال می کند:

«شرط سوم حکمران جامعه این است که صلاحیت اخلاقی او بیش از دیگران باشد برای آنکه از قانون و قدرت سیاسی و اجتماعی سوء استفاده نشود و حاکم حقیقتاً بر اساس قانون و به مقتضای مصالح مردم حکم راند، باید بیشترین صلاحیت اخلاقی را برای اجرای قانون داشته باشد و به اصطلاح فقهی، «أتقی، اورع، و اعدل» مردم باشد. کسی که اتقی و اعدل مردم باشد جداً در اندیشه اجرای دقیق و مو به موی قانون است، اگر چه این امر به ضرر خودش یا گروه وی تمام شود....»

اگر متصدیان امر حکومت که مال و جان و عرض مردم در اختیار آنان است، ملکه بازدارنده تقوی را نداشته باشند که آنان را از پیروی هوای نفس بازدارد افراد جامعه، چگونه اطمینان پیدا کنند که حقوقشان ضایع نمی شود و مال و جان و عرضشان دستخوش تعدی و تجاوز واقع نمی گردد؟» [۲]

بر اساس استدلال فوق، ورع و تقوی در حکمران جنبه «طریقیّت» پیدا می کند و به عنوان «راهی» برای جلوگیری از مفاسد قدرت و تضییع حقوق مردم، ضرورت می یابد. اینگونه نگاه عقلی که طریقیّت عدالت حکمران، کاملاً قابل دفاع است، ولی به لوازم آن نیز باید توجه داشت و به ناچار باید آنها را پذیرفت. لازمهٔ این استدلال آن است که:

اولاً: چون به «عدالت حاکم»، به عنوان وسیله ای برای تحقق «عدالت در جامعه» نیاز داریم، از این رو ضرورتی برای تقید حاکم به ارزش های خاص دینی که تأثیری در حفظ حقوق مردم ندارد، وجود ندارد مثلاً اگر او در اعمال عبادی خود، سستی کند و یا وظایف فردی اش را به درستی انجام ندهد، از قبیل اینکه از گوشت حیوان حرام گوشت استفاده کرده و یا زینت طلا

استفاده کند، دلیلی برای از دست دادن صلاحیت حکمرانی نداریم، او در چنین وضعی به خاطر گناه و معصیت «فاسق» می شود و نمی تواند در منصب امامت جماعت قرار گیرد، ولی عقل حکم به عدم صلاحیت وی برای حکومتداری نمی کند و به عزلش نظر نمی دهد.

ثانیاً: چون «عدالت» در حاکم «موضوعیت» ندارد و صرفاً به دلیل تقید بیشتر او به قانون و رعایت آن در جامعه، مورد اهتمام قرار می گیرد، از این رو عدالت حاکم، صرفاً در حد «یک شیوه» برای تأمین این غرض، ارزش دارد، عقل و تجربه می تواند درباره «شیوه های دیگر» تقلیل فساد نیز بررسی نموده و نسبت به کاربرد هر یک از آنها و میزان موفقیت هر کدام، تصمیم گیری کند. عقل که در صدد ارائه راه حل هایی برای کاهش فساد در حکومت است، هرگز عدالت حاکم را به عنوان «تنها راه» مطرح نمی کند و اعتماد به آن را کافی نمی شمارد. چه اینکه برای مدیریت یک مؤسسه مالی، مانند «بانک»، هر چند عقل، بر شرط «امانت داری» در مدیر تأکید می کند، ولی عقل به استفاده از شیوه های دیگری هم که جلوی انحراف و سوء استفاده را می گیرد حکم می کند، از این رو وجود هیأت مدیره ای که تصمیمات کلان به آنان محول شود و انجام «بازرسی» توسط بازرسان آگاه و دقیق هم، مکمل شرط امانت داری بوده و در جهت حفظ سلامت فعالیت های مالی، مورد قبول قرار می گیرد.

آیت الله مصباح در حالی از ورع و تقوی، آن هم در بالاترین سطح آن، به عنوان شرط زمامدار یاد می کند، که به تصریح خود، این شرط، جنبه «تعبدی» ندارد و به دلیل «قطعی عقل» به اثبات می رسد و آنچه در کتاب و سنت در این باره آمده است، «بیانات ارشادی» است، ولی ایشان توضیح نمی دهد که حکم قطعی عقل، چه قلمروئی دارد و با توجه به ملاک روشن حکم عقل، چگونه می توان عدالت به معنی عدم ورود به گناهان را به عنوان شرط به اثبات رساند؟

شگفت آورتر آنکه برای شرط عدالت، به آیاتی از قرآن نیز استناد کرده اند که هیچ گونه دلالتی بر آن ندارد، مثلاً با بیان جریان طالوت که خداوند انتخاب او برای فرمانروایی را به دلیل امتیاز علمی و قدرت بدنی می داند: «ان الله اصطفیٰ علیکم و زاده، بسطة فی العلم و الجسم» (سوره بقره آیه ۲۴۷) نتیجه می گیرد: «خدای در پاسخ اعتراض بنی اسرائیل، آنان را به چیزی توجه می دهد که همگی شان با اندک تأمل و تفکری در می یابند و آن این است که پادشاه یا فرمانده سپاه باید «تقوی و عدالت» داشته باشد و از علم کافی و وافی برخوردار باشد و صاحب نیروی بدنی باشد و طالوت بیش از هر یک از بنی اسرائیل از این هر سه صفت بهره مند است.» آیه دیگری که مورد استناد استاد قرار گرفته و تأییدی بر شرط عقلی عدالت تلقی شده است، سخن حضرت یوسف است که از پادشاه مصر درخواست کرد تدبیر امور اقتصادی را به او بسپارد و «حفیظ» و «علیم» بودن را دلیل این درخواست دانست: «قال: اجعلنی علی خزائن الارض انی حفیظ علیم» (سوره یوسف، آیه ۵۵) یعنی من هم «می دانم» که چگونه از مواهب متنوع الهی باید استفاده کرد و تولید و توزیع و مصرف آن چگونه باید باشد و هم آنگونه که باید، از اموال عمومی نگهداری می کنم. ولی استاد توضیح نمی دهد که شرط امانت داری و حفیظ بودن، چه ملازمه ای با شرط عدالت به معنی وسیع آن دارد و چگونه می توان این آیه را دلیلی بر شرط عدالت دانست؟

[۲] - محمد تقی مصباح، حقوق و سیاست در قرآن، ص ۱۹۳ تا ۲۰۰.