

مسئولیت‌های دولت مردم‌سالار درباره مشارکت سیاسی مردم از منظر قرآن

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱۲/۱۷ تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۲/۹

محمود شفیعی*

مسئولیت‌های دولت مردم‌سالار درباره مشارکت سیاسی مردم از منظر قرآن

حکومت به مثابه امر جامعه‌شناختی پدیده‌ای ارتباطی است که از ارتباط فرمانروایان و فرمانبرداران تشکیل شده است. از منظر دینی دو طرف این رابطه دارای حقوق و تکالیف مشخص‌اند. تا کنون به حقوق فرمانروایان و تکالیف مردم بیش از حد توجه شده و در مقابل از حقوق مردم و مسئولیت‌های حاکمان غفلت گردیده است. از منظر قرآن حکومت از امور مشترک است و مردم مانند حاکم در آن سهیم‌اند و در نتیجه به اندازه‌ای که شراکت مردم در فرایند تصمیم‌سازی‌های سیاسی تضمین گردد، به همان اندازه حکومت مشروع، وگرنه غیرشرعی خواهد بود. در راستای اثبات فرضیه با طرح جامعه آرمانی قرآنی که در آن مردم نه عوام که بالغ‌اند، نه بی‌سواد که آموزش دیده‌اند، نه جاهل که عاقل‌اند، نه درجه‌بندی شده که برابرند، کارشان با تعاون و همیاری و ولایت همگانی بر همدیگر پیش می‌رود، تلاش کرده‌ایم با استخدام هفت قاعده و نظریه و تمرکز بر آیه شورا در سوره آل عمران درباره حقوق سیاسی مسئولیت‌آفرین برای دولت و فرمانروایان دینی بحث کنیم. نتیجه نهایی این است که حکومت‌های مردم‌سالار امروز که در آن مشارکت فعالانه مردم در عرصه سیاسی تسهیل گشته است، از حکومت‌های دیگر که کمترین زمینه برای استیفای حقوق سیاسی مردم وجود دارد، مشروعیت بیشتری برخوردارند و هرگونه توافق در زمینه

* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مفید.



تضمین حقوق سیاسی مردم در خصوص امکان مشارکت بیشتر آنان در فرایندهای تصمیم‌سازی، برای حاکم از لحاظ قانونی و شرعی الزام آور است.
 کلیدواژگان: شورا، تکلیف، حق، دولت، مردم.

مقدمه

تأمل در آیات قرآنی که درباره امور سیاسی و معطوف به مسائل آن نازل شده است، نشان می‌دهد حکومت در واقعیت بیرونی امری ارتباطی است؛ یعنی تحققش نه به یک طرف که به دو طرف نیازمند است. از منظر شرع انور چنین پدیده‌ای متضمن مجموعه‌ای از وظایف و حقوق است که طرفین حکومت، حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان، مورد خطاب چنین احکام الهی قرار گرفته‌اند. از این مجموعه آنچه بیشتر توجه محققان اسلامی نظریه‌پرداز درباره حکومت اسلامی را برانگیخته، حقوق حاکم اسلامی و وظایف مؤمنان و دیگر گروه‌های تحت حکومت اسلامی است. در مقاله حاضر در صدد تحلیل آن بخش مغفول از حقوق و وظایف حکومتی برآمده‌ایم که وظایفش متوجه حاکمان و حقوقش متوجه شهروندان جامعه اسلامی است.

تحقیق حاضر درون جامعه‌ای آرمانی دنبال می‌شود که بر اساس منابع دینی استکبار را نمی‌پذیرد و به تبع استضعاف - که در شرایطی آن روی سکه استکبار است و مستضعف کسی است که به عمد رشد و بلوغ را انتخاب نکرده و به استضعاف تن داده است - نیز مردود اعلام شده است.^۱ مطلوب خداوند در زندگی عمومی تحقق جامعه‌ای است که بر

۱. در واقع واژه استضعاف قرآنی در دو گفتمان متفاوت استعمال شده است. در یک گفتمان که استضعاف در مقابل استکبار به کار رفته است، استضعاف حامل معنای منفی نیست و مستضعفان ستم-دیدگانی اند که در پذیرش ستم مقصر نیستند و بالاتر اینکه مشغول مبارزه و رهایی از دست ظالمان و مستکبران اند و به مصاحبه با آنان اشتغال دارند (اعراف: ۶-۷۵ و نساء: ۹۸). داستان موسی و هارون و سامری نیز نشان می‌دهد که هارون در مقابل سامری همان مستضعف مبارز بود (اعراف: ۱۵۰). طبق روایاتی امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام خود را مصداق مستضعف مطرح در آیه ۷۵ نساء دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۴۲۱). استضعاف در گفتمان دیگری در مقابل رشد و بلوغ قرار دارد حامل بار منفی است و این تیپ از مستضعفان در قرآن مذمت شده‌اند. اینها کسانی‌اند که یا خود حامی چنین وضعیتی‌اند و در نتیجه تقویت‌کننده استکبار در جامعه می‌باشند یا کسانی هستند که در مقابل وضعیت استضعافی خود و استکباری دیگران سکوت پیشه کرده‌اند و عکس‌العمل مناسبی ندارند؛

پایه برادری، همیاری و ولایت همگانی و نیرومندی اجتماعی نه صرف ازدیاد منابع قدرت و ثروت که محصول شهروندانی رشید، آگاه، صاحب حق و مسئولیت‌پذیر باشد، بنیان داشته باشد. آیه ده حجرات مؤمنان را برادر همدیگر خطاب کرده است و عمل تاریخی پیامبر ﷺ نیز آن را مهر تأیید کرده است (کاتب و اقدی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۲۴). آیه دو مائده اصل تعاون را به جامعه رو به کاستی ارتباطات به دلیل ظلم و ستم پیشنهاد کرده و از این طریق جبران ضعف‌ها و خلأهای گوناگون در یک جامعه از ابعاد مختلف سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و درونی و بیرونی خصوصی و عمومی را تضمین نموده است. در آرمان‌شهر پیامبر گرامی اسلام، چنین تعاونی با همه محدودیت‌های جامعه نوپای اسلامی ظهور یافت^۱ و ایمان و تعقل و تدبر و علم‌آموزی جای شرک و جهالت و خرافه و بی‌سوادی را گرفت؛ خلاصه این که دارایی‌ها جایگاه فقدان‌ها را پر کردند. نکته آخر اینکه آیه ۷۲ سوره انفال و ۷۱ توبه «ولایت همگانی مؤمنان» را - که گونه‌ای از تعاون سیاسی را گوشزد می‌کند و بر اساس آن هیچ بخشی از شهروندان احساس ضعف نخواهند کرد و هیچ گروهی در حاشیه قرار نخواهند گرفت و جامعه دینی از بدوی بودن (barbaric society) به مدنی بودن (civil society) پا خواهد گذاشت - یک اصل بنیادین قرار داده است. مجموعه این آیات نشان می‌دهد که مدنیت الهی جامعه‌ای است که در آن نه یک تن (autocracy) و نه یک گروه (oligarchy) و نه یک بخش خاص (sectarianism) از جامعه اسلامی بلکه همه کسانی که در چنین فضای اجتماعی قرار گرفته‌اند، شهروندانی رشید و آگاه و خودیاریگر و خودافزاینده‌اند.

با این توجه مسئله پژوهش حاضر این است که در چنین جامعه نیرومندی شهروندان در حوزه زندگی سیاسی از چه حقوقی برخوردارند و به تبع چه وظایفی در این ارتباط بر

اینان حتی در قیامت اعتراف می‌کنند که ما پیروان شما مستکبران بودیم و عذاب را از ما دفع کنید (ابراهیم: ۲۱. غافر: ۴۷)، اینها تلاش می‌کنند در قیامت گناه خود را به گردن مستکبران بگذارند (سبا: ۳۳). اما استدلال ضعیف آنها به هیچ وجه از سوی خدا پذیرفته نمی‌شود (نساء: ۹۷).

۱. ر.ک: جمعی از محققان، سیره سیاسی پیامبر اعظم ﷺ، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶ (داود فیرحی، «ساختار نظام سیاسی نبوی ﷺ»، ص ۸۱-۲۷۰. محسن ابوالفتحی، «توزیع قدرت در دولت نبوی ﷺ» ص ۳۰۰-۳۱۰).



عهده حاکمان گذاشته شده است. پاسخ قرآنی مسئله که در طول تحقیق به اثبات آن خواهیم پرداخت، این است که حکومت از جمله پدیده‌های اجتماعی موجد حقوق مشترکی است که بر اساس آن شهروندان حق دارند در فرایند شکل‌گیری تصمیمات سیاسی روزمره به هر شکل ممکن و با سازوکارهای مناسب مشارکت کنند و در نگاهی دقیق‌تر هر تصمیمی برآیند اراده همگانی - در وجه ممکن و با ظرفیت‌های متغیر تاریخی اجتماعی - باشد و در همین زمینه حاکمان وظیفه دارند که نه تنها در چنین فرایندی یکه‌تازی نکنند، بلکه زمینه‌های بلندمدت و کوتاه‌مدت آن را فراهم سازند و در یک بازه زمانی بلندمدت فضای سیاسی ارتباطی دوسویه را در جامعه اسلامی نهادینه نمایند تا آنجا که چنین فضایی با ساخت‌یابی (structuration theory)^۱ قابل قبول از وابستگی به اراده این و آن رها شود و آن چنان نهادینه گردد که بقای بلندمدت آن فراتر از اراده حکومت‌کنندگان یا حکومت‌شوندگان تضمین گردد. هر یک از اجزای این فرضیه به تدریج با محوریت آیات قرآن خصوصاً آیه شورا در سوره آل عمران مورد بحث قرار می‌گیرد.

هفت قاعده و نظریه در راستای تحلیل آیه شورا مورد توجه تحقیق حاضر قرار گرفته است. دو قاعده اول درباره تحلیل معنای لفظی موضوع حکم «شاورهم» است. این دو قاعده برای دریافت معنایی عرفی و اجتماعی - تاریخی از مشورت در آیه شورا است. قاعده سوم و چهارم در تحلیل احکام شرعی کمک‌کننده است. هدف این است که حق و تکلیف در حکم شورا و ارشادی یا مولوی بودن آن روشن شود. قاعده پنجم به فهم نظام‌مند آیات قرآن مربوط است، به خصوص آیات چندبندی از قبیل آیه شورا که مزید بر معناهای موجود در اجزا حامل معنا در کل نیز می‌باشند. دو قاعده آخر برای یافتن اهداف بیان‌نشده در

۱. نظریه ساخت‌یابی (structuration theory) نظریه‌ای جامعه‌شناختی است که آنتونی گیدنز در دهه ۸۰ میلادی توانست با طرح آن معروفیت بالایی به دست آورد. گیدنز با طرح این نظریه توانست بین جامعه‌شناسی خرد و کلان تلفیق کند و به جای طرح جداگانه کنش و ساختار و دوگانه-دیدن آنها از واقعیت تفکیک‌ناپذیر ساختاربندی بحث نماید که واقعیت جامعه را همزمان ساختار و کنش می‌بیند. ساخت و عاملیت دوسویگی است و نه دوگانگی. ساخت و عاملیت همسان‌اند و نه ناهمسان. مطالعه «اعمال اجتماعی نظم یافته» به جای مطالعه «کنش‌ها» یا «ساختارها» موضوع نظریه ساخت‌یابی است. برای توضیح بیشتر در این زمینه ر.ک: جورج ریتزر، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۵۹۶-۶۲۳، تهران: علمی، ۱۳۷۴. نیز ر.ک:

سخن الهی و مورد نظر شارع مقدس است. با کمک این دو قاعده در صدد یافتن معنای بیان‌نشده آیه شورا اما مورد توجه مؤلف هستیم.

قواعد معطوف به موضوع حکم

- تفکیک حکم و موضوع (تفاوت موضوع عرفی با موضوع شرعی): هر قضیه شرعی به شکل تحلیلی از منظر فقهی از یک حکم و از یک موضوع تشکیل شده است (انصاری دزفولی، ۱۴۱۵ق، ص ۷۴). غیر از امور عبادی که حکم و موضوع آن را شارع مقدس بیان کرده، در بخش بزرگی از تعالیم دینی موضوعات به شکل تجربی و تاریخی شکل گرفته و چنین تجربه‌ای درون فضای دینی بالفعل یا بالقوه حکمی از انواع مختلف احکام را دریافت می‌کند. در اصطلاح فقهی از موضوعات درون‌دینی به مستنبطه و از برون‌دینی به غیرمستنبطه تعبیر می‌کنند (بهیسانی، ۱۴۱۸ق، ص ۳. قزوینی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۶. نامشخص، ۱۳۷۲، ش ۵۶ و ۵۷). در مواردی که موضوع امر غیرمستنبطه و برون‌دینی است و از عرف و تجربه اجتماعی-تاریخی به دست آمده است، درک دیدگاه دینی در گرو فهم مستقل موضوع به مثابه امر عرفی ماقبل دینی و درک حکم به مثابه امر دینی است.

- روح معنا: نظریه روح معنا نظریه‌ای عرفانی درباره وضع الفاظ قرآنی است که فراخور موضوع به شکلی غیرعرفانی روح معنایی تاریخی-تجربی از آیات استخراج می‌شود. از قرن ششم به بعد تعدادی از عالمان عرفان‌مسلکی چون غزالی، محی‌الدین عربی، صدرالمتألهین، فیض کاشانی، علامه طباطبائی، علامه طهرانی، امام خمینی و تعدادی از شاگردان او چون جوادی آملی به این نظریه، در مقابل نظریه‌های ظاهرگرایانه متصلب بر معنای ثابت محسوس و دیدگاه مجازگرایان که معنای غیرمحسوس را مجاز فرض می‌کنند، توجه کرده‌اند. توضیح مطلب طبق بعضی تقریرات این است که بر اساس نظریه روح معنا الفاظ نه بر مصداق جزئی محدود در عالم مادی بلکه بر معنایی عام و کلی و انتزاعی وضع شده است که مصداق‌های مادی تنها حامل معنای الفاظ نیست، بلکه آن معنای کلی همان‌طور که در ضمن یک مصداق مادی تحقق یافته است، می‌تواند در ضمن مصداق‌های غیرمادی مانند مجردات، عالم مثال، ملکوت و جبروت نیز با درجه‌ای کامل‌تر تحقق یابد؛ مثلاً لفظ حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، کلام، اراده، رضا، غضب، خلق، امر و امثال اینها که در قرآن به‌وفور دیده می‌شود، در میان مردم، به دلیل انس با دنیای مادی، معنای محسوس می‌یابند، ضمن اینکه می‌توانند لایه‌های عمیق‌تری از مصداق‌های معنا را در عوالم علوی و برتر از عالم مادی در خود جای دهند؛ برای مثال لفظ



«قلم» بر هر ابزاری وضع شده است که امکان ثبت یک امر را داشته باشد؛ اما اینکه آن ابزار حتماً مادی باشد، جنس و شکل خاصی داشته باشد، دارای جوهر مادی درونی یا جوهر مادی برونی باشد یا اساساً بدون جوهر مادی انجام شود، از معنا خارج اند و لذا این لفظ تمامی مدادهای مادی متنوع، خودکارهای مادی متنوع، خودنویس‌های مادی گوناگون را مانند هر ابزار نامحسوسی که بتوانند حقیقتی را، واقعه‌ای را، پدیده‌ای را در هر سطحی از سطوح و در هر عالمی از عوالم ثبت کنند، به شکل حقیقی و نه مجازی در بر می‌گیرد.^۱

واسطی فرایند وضع را بر اساس نظریه روح معنا به این نحو ترسیم نموده است: مرحله اول: مشاهده حداکثری مصادیق محسوس و مادی؛ مرحله دوم: استخراج قدرمشتک مفهومی از بین مصادیق محسوس؛ مرحله سوم: استخراج علایم زبانی برای قدرجامع مفهوم؛ مرحله چهارم: ایجاد علقه در ارتکاز جامعه با کثرت استعمال؛ مرحله پنجم: التزام زبانی متکلم و مستعمل به قواعد و قراردادهای زبانی در جامعه؛ مرحله ششم: توسعه قدر جامع به مصادیق جدید؛ مرحله هفتم: آزمون تبادر و تتبع استعمالات برای تشخیص صحت وضع.

همو سه مرحله برای فرایند کشف قدرجامع طرح کرده‌اند: مرحله اول: عدم توجه به عوارض مفهوم؛ مرحله دوم: توجه به کارکرد و اثر مرکزی مفهوم؛ مرحله سوم: کشف قدر جامع.

برای چگونگی طی سه مرحله نیز هفت مرحله در نظر گرفته‌اند: مرحله اول: تمام مصادیق مفهوم مورد نظر را در عالم حس و دنیا به دست بیاور؛ مرحله دوم: تمام مصادیق محسوس را کنار هم قرار بده؛ مرحله سوم: از مقایسه آنها وجه مشترک را به دست بیاور؛ مرحله چهارم: این مفهوم مشترک را به صورت یک سیستم تحلیل کن؛ مرحله پنجم:

۱. مطالبی که تا اینجا درباره روح معنا مورد بازفهمی قرار گرفت، برگرفته از چند منبع است: طباطبایی، المیزان، ج ۱، ص ۹-۱۳. همو، ترجمه المیزان، ج ۱، ص ۱۴-۱۸. مقاله‌ای از ایازی که در این زمینه به شکل انتقادی نظریه‌پردازی کرده و نظریه خود را در جمعی از طلاب در مؤسسه فہیم بیان نموده‌اند. همچنین مقاله‌ای از واسطی که به نظر بخش‌های زیاد آن با توجه به تاریخ نوشته اقتباس و تلخیص مقاله ایازی است، اما بخشی از آن فرایند رسیدن به روح معناست که به نظر اعمال سلیقه خود اوست. به هر ترتیب آدرس اینترنتی هر دو منبع را در کتابنامه آورده‌ام.

نقطه مرکزی را در این سیستم به دست بیاور؛ مرحله ششم: این نقطه مرکزی را به عوالم دیگر در شبکه هستی ببر؛ مرحله هفتم: در صورت معنادار بودن قدرجامع در شبکه هستی، مصداق آن را در عالم فوقانی کشف کن.

به هر ترتیب آنچه در این تحقیق مورد توجه است، امکان بسط نظریه «روح معنا» با پیدایش مصداق‌های جدید تاریخی و تجربی برای معنایی است که در گذشته برای مصداق‌های محدود و مشخصی وضع شده است. اتفاقاً در بعضی از تقریرات این نظریه ناخودآگاه اشاره‌ای به این بسط وجود دارد؛ مثلاً در تقریر علامه طباطبایی مبنای این نظریه کارکردگرایی و فایده‌گرایی است؛ به این معنا که بسط معنا برای یک لفظ به دلیل اشتراک کارکرد مصداق‌های جدید با مصداق‌های قدیم یا با مصداق‌های متنوع هم‌عرض است. مثال قلم آن‌گونه که اشاره شد از همین قبیل است؛ یعنی اشتراک در غرض همهٔ مصداق را ذیل مفهومی به نام قلم گردآورده است.

قواعد معطوف به تحلیل احکام شرعی

- تفکیک حق و تکلیف: در یک تقسیم‌بندی کلی آنچه شارع تشریح کرده، مجموعه احکامی است که از یک طرف تکالیف افراد را در ارتباط با خود و دیگری و مخلوقات الهی و خدا بیان می‌کند و از سوی دیگر حقوق افراد را در خصوص بهره‌مندی از خود و دیگری و مخلوقات الهی روشن می‌سازد. جعل حق گاهی با زبان خاص خود صورت می‌گیرد؛ مثلاً در آیه «لِلذِّكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ» حق ارث با زبان حق بیان شده است؛ چراکه لام بر حق بهره‌مندی دلالت می‌کند. گاهی نیز جعل حق با زبان تکلیف است؛ مثلاً در آیه «كُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا» به اکل و شرب امر شده است که مقتضی جعل تکلیف است. در اینجا ظهور ابتدایی امر تکلیف را می‌نماید؛ اما در واقع با قراین داخلی و خارجی این دو امر در صدد بیان حق بهره‌مندی است. گاهی هم با زبان تکلیف تکلیفی جعل می‌شود؛ اما به صورت ضمنی با همین زبان تکلیفی، حقی هم جعل شده است؛ برای مثال وقتی خدا دستور می‌دهد امانت‌ها را به اهلش برسانید، به‌طور ضمنی صاحب امانت نیز حق طلب امانت پیدا می‌کند که از جعل ضمنی ناشی می‌شود.

هرچند حق و تکلیف در عمل جدایی ناپذیرند و هر جا حقوقی باشد تکلیفی یا تکالیفی وجود خواهد داشت و برعکس هر جا تکلیفی باشد حق یا حقوقی به وجود خواهد آمد، با تحلیل گاهی تکلیف اصالت دارد و حقوق از عوارض تکلیف است و گاهی جعل حق اصالت دارد و تکلیف از عوارض حقوق به شمار می‌آید. هر جا مستقیم تکلیف تشریح شود،



حقوق از عوارض تکلیف است؛ مثلاً عمل به تکلیف نماز حق ثواب را در آخرت و حق چگونگی اجرا در محدوده خاص را برای مکلف در دنیا در پی دارد و در همین زمینه تکلیف نماز حق عبادت برای خدا را ثابت می‌کند؛ در عوض استیفای حقوق ارث به دست ورثه تکلیف رعایت حدود الهی در زمینه ارث را بر آنان ملزم می‌نماید. تکلیف متضمن مشقت است؛ اما حقوق دربردارنده بهره‌مندی است. تکلیف را نمی‌توان اسقاط کرد؛ ولی حقوق اغلب قابل اسقاط است. تکلیف دربردارنده ثواب و عقاب در آخرت است؛ درحالی‌که حقوق ثواب و عقاب اخروی را در پی ندارد.

- اوامر ارشادی و مولوی: در یک تقسیم‌بندی تمامی احکام شارع مقدس یا ارشادی است یا مولوی. اوامر ارشادی آن دسته از احکام در متون درجه اول دینی است که خود به عنوان حکم شرع اصالتی ندارد؛ بلکه هدف از آن تأیید حکمی دیگر است که ممکن است آن حکم شرعی باشد یا عقلی یا عقلایی (مجلسی اول، ۱۴۰۶، ج ۹، ص ۲۹۵. نجفی، ۱۴۰۴، ج ۲۹، ص ۳۹۶-۳۹۷. قزوینی، ۱۴۱۹، ص ۲۴۶. علوی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۲۵. مشکینی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۴). در چنین مواردی، اصالت در اوامر ارشادی عقلی یا عقلایی، نه از شرع که از عقل و عقلاست. انشاکننده اوامر ارشادی در نحوه انشا به مصالح مکلف نظر دارد و این اوامر حاوی ثواب و عقاب نیستند؛ درحالی‌که اوامر مولوی لازم‌الاجراست و اگر مکلف اجرا نکند، ثواب و عقاب در پی خواهد داشت؛ به عبارت دیگر اگر مولا در کرسی تشریح امری را صادر کند مولوی است و اگر دوستانه به عنوان یکی از عقلا امری صادر کرده ارشادی است (معرفت، ۱۳۶۵، ص ۵۱-۵۶). در مواردی که احکام ارشادی مکلف را به آن چنان امور عقلایی ارشاد می‌کند که از منظر عقلا نه ضرورت عقلی دارد و نه قباحت عقلی، بلکه امور مباح یا مطلوب غیرضروری‌اند، عقلا با قراردادهایی می‌توانند الزاماتی را تأسیس کنند که از باب وفای به عقد و عهد شرعاً نیز الزام به وجود آید. همچنین باید تقسیم دیگری به این تقسیم اضافه کرد که گاهی احکام امضایی است و گاهی تأسیسی. مفاد و شرایط احکام امضایی را برخلاف تأسیسی شرع بیان نکرده است، از عرف اتخاذ شده است و کاملاً به شکل تاریخی و تجربی تغییرپذیر و اجتهادپذیر می‌باشند. احکام تأسیسی را شارع وضع می‌کند و امر درون دینی است؛ اما احکام امضایی برون دینی است و قبل از تشریح حکم در شریعت در بین مردم رایج می‌باشد. اکثر عقود و ایقاعات چنین‌اند (محقق داماد، ۱۳۸۵، ص ۶-۷).

قاعده معطوف به تفسیر آیه‌های ترکیبی

- فهم نظام‌واره آیات: نظام^۱ در معنای عام کلمه عبارت است از «مجموعه سازمان‌یافته که دارای دو جنبه نظری و عملی استوار بر مجموعه‌ای از آرا و روش‌ها و نهادهاست» (واژه‌های مصوب فرهنگستان به ترتیب فارسی، ۱۳۸۴، ص ۲۹۸). منظور از آن در این پژوهش با توجه به شفاهی بودن و نه نوشتاری بودن قرآن - مجموعه‌ای از کوچک-ترین واحدهای سخن معنادار (utterance) است که در ارتباط با هم قرار دارند و با بیان معنایی مستقل آیه‌ای را از آیات دیگر جدا می‌کند. این واژه در فارسی به پاره‌گفتار ترجمه شده است (پهلوان‌نژاد و اصطهباناتی، ۱۳۸۷، ص ۷).

بدون شک پیام قرآن را در سطوح گوناگون می‌توان مطالعه کرد. گاهی این پیام مربوط به کل قرآن است که هدف بنیادین تشریح در آن نهفته است و با خواندن مجموعه آیات و سوره‌ها و دقت در همه قرآن می‌توان به آن دسترسی پیدا کرد. پیام این کتاب در تعدادی از آیات قرآن به‌صراحت بیان شده است. دسته‌بندی وحی به سوره‌های مختلف رساننده این واقعیت است که هر سوره‌ای برای خود پیام مستقلی دارد. قرآن در همین زمینه به واژه سوره توجه کرده است و در ارتباط با تحدی سوره را معیاری برای آن در نظر گرفته است (بقره: ۲۳. یونس: ۳۸). همچنین جداکردن مطالب و حیانی در یک سوره به آیات مختلف نشان‌دهنده این حقیقت است که هر آیه‌ای مستقل از سوره و مستقل از اجزای خود دارای پیام، معنا و هدف مشخصی است. مؤدب به‌درستی معتقد است: عبارات درون هر آیه به‌ویژه آیات طولانی که از چند جمله تشکیل شده، با یکدیگر مرتبط و زمینه‌ساز معنای واحدی همانند حرمت عهد و تأکید بر رحمت الهی بر اهل تقوا هستند؛ مانند ارتباط ایمان، تقوا، حرمت ماه‌های حرام، حلیت شکار، تعاون بر و عدم تعاون بر اثم و ... در این آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ^۲» وی اذعان نموده است که

1. system

۲. سیدرضا مؤدب، انسجام و پیوستگی آیات قرآن، در:

<http://rasekhoon.net/article/show/۱۰۲۳۰۸۷>



ترتیب اجزای درونی آیات مانند ترتیب آیات توقیفی است و لذا نمی‌توان آنها را مجزا کرد؛ از این رو در فهم آیات و استنباط از آنها به جای اکتفا به درک مستقل و جداگانه هر آموزه، با دریافتی نظام‌مند، فهمی کلی‌تر برآمده از چند تعلیم مرتبط به هم و مندرج در یک آیه، فراتر از تک‌تک آموزه‌های خرد به عنوان اجزای تشکیل‌دهنده یک آیه، در موارد مقتضی مورد توجه قرار خواهد گرفت.^۱ عظیمی با استناد به دو تفسیر راهنما و نور بر این اعتقاد است که «مفسر در پیام‌گیری آیه را به تکه‌های کوچک‌تر تقسیم می‌کند و در هر جزء اندیشه می‌کند، تا نکته‌ها و آموزه‌ها و پیام‌های آیه را در حد توان ذهنی و صفای قلبی خود به دست آورد. در این روش تمرکز بر آیه و تفکر در آن کارساز است... البته... پیام مورد نظر با ظواهر آیات دیگر و بدهت عقلی [نباید تعارض داشته باشد]».^۲

قواعد معطوف به معنای غیربیانی آیات

- دوچهره‌بودن حکومت به مثابه موضوعی غیرمستنبطه: مردم‌سالاری مبتنی بر نظریه‌ای درباره دولت و حکومت است. در نگاهی جامعه‌شناختی پدیده دولت همزمان حامل ملقمه‌ای از خیر و شر است و از این نظر لازم است مردم‌سالاری را به مثابه شیوه‌ای خاص از حکومت فهمید که خیرات آن را بر آورده می‌کند و شرور آن را به حداقل می‌رساند. بشیریه به عنوان امر مسلم جامعه‌شناختی، برای هر دولت چهار چهره بیان کرده است که در تحلیل مبتنی بر خیر و شر به دو وجه تقلیل می‌یابد. آن چهار چهره عبارت‌اند از: زور و سرکوب یا چهره اجبارآمیز، ایدئولوژی و عقیده، تأمین خدمات و کارویژه‌های

۱. در واقع این دیدگاه در مقابل شیوه استنباط رایج در حوزه‌های علمیه است که مجتهد در استنباط به جای نگاهی نظامواره با عبارت‌ها و جملات مرتبط تنها به محتوای یک عبارت یا جمله رساننده وجوب و حرمت و استحباب و کراهت یا مباح اکتفا می‌کند؛ مثلاً در آیه شورا که از جملات متعددی تشکیل شده است تنها به عبارت «و شاورهم فی الامر» توجه می‌کنند و نتیجه می‌گیرند که این عبارت بر وجوب یا استحباب دلالت دارد. کتاب قاضی‌زاده درباره شورا در اسلام در این زمینه و نشان‌دادن این سبک و سیاق قابل توجه است؛ چراکه نویسنده هم دیدگاه خودش و هم اقوال دیگران را با تکیه بر همان عبارت فوق و دیگر جملات وارده در قرآن یا روایات درباره موضوع بررسی کرده است. این کتاب در کتابنامه معرفی شده است.

۲. این مطلب را در مقاله‌ای با عنوان «مفهوم‌شناسی تفسیر سیاسی قرآن» از امین عظیمی می‌توان یافت. که در اولین قسمت کتاب مبانی معرفتی تفسیر سیاسی قرآن درج شده است و این کتاب در معرفی منابع ذکر خواهد شد.

عمومی و منافع مادی یا چهره خصوصی (بشیریه: ۱۳۸۱، ص ۱۳-۱۴). دو چهره اول ممکن است خیر و ممکن است شر باشد؛ چهره سوم مقتضی خیر و چهره چهارم مقتضی شر است. در زمینه استدلال مبنایی برای دوجوهی بودن دولت، دیدگاه هابرماس دربارهٔ علایق تعمیم‌پذیر و علایق تعمیم‌ناپذیر بشر^۱ کمک کننده است.

- مقاصد شرع (آموزه فقهی) یا تأویل (آموزه قرآنی) یا فهم معنای متن در زمینه (آموزه هرمنوتیک اسکینر): فهم آیات و روایات مرتبط با مردم‌سالاری مانند دیگر تعالیم شریعت نه به صرف دریافت معنای ظاهری عبارات بلکه همچنین از طریق یافتن اهداف شارع ممکن است. در این زمینه میراث ارزشمند تعدادی از فقیهان گذشته و حال از اهل سنت و شیعه توضیح می‌دهد که چگونه فهم کامل از تعالیم بنیادین قرآنی در گرو تأمل همزمان در آنچه شرع بیان کرده (locutionary act) و آنچه بیان نکرده (illocutionary act) هدف شرع بوده است. در این تأمل تعالیم بیان شده به کمک آیات و روایاتی که معطوف به معنای بیانی است وضوح می‌یابد و تعالیم بیان نشده اما مورد توجه شارع یا همان اهدافی که شارع از تشریح در موارد خاص دنبال می‌کند، از طریق توجه به زمینه‌های عملی تاریخی به دست می‌آید.^۲ نکته قابل توجه این است که همین زمینه

۱. هابرماس در یکی از اولین کارهای فلسفی- اجتماعی خود کتابی تدوین کرد که با عنوان knowledge and human interest (دانش و علایق بشر) به انگلیسی ترجمه شد. او در این کتاب تلاش کرده بین علایق تعمیم‌پذیر و علایق تعمیم‌ناپذیر بشر که هر کدام سر منشأ مجموعه‌ای از دانش‌های تجربی، تفسیری و رهایی‌بخش است تفکیک نماید. هابرماس بر این پایه در تحقیقات بعدی از جمله در کتاب the theory of communicative action (نظریه کنش ارتباطی) علایق تعمیم‌ناپذیر را مبنای کنش استراتژیک (strategic action) در جامعه و علایق تعمیم‌پذیر را مبنای کنش ارتباطی (communicative action) دانسته است. به نظر او پول (mony) در حوزه اقتصاد و قدرت (power) در حوزه سیاست برخاسته از علایق تعمیم‌ناپذیر است و بدون قرار گرفتن این دو حوزه تحت نظارت و اشراف حوزه فرهنگ برآمده از کنش ارتباطی در فضای گفتمانی آرمانی (گفتگوهای مستدل در فضاهای خالی از هر گونه سلطه درونی و بیرونی که نتیجه آن شکل‌گیری ارزش‌های اجتماعی معطوف به منافع همگان خواهد بود) که گاهی از آن به زیست‌جهان (life world) تعبیر می‌کند، موجب سلطه سیستم (system) (مناسبات یک‌سویه اقتصادی و سیاسی) بر زیست‌جهان (جهان فرهنگی) خواهد شد. این دو کتاب در کتاب نامه درج خواهد شد.

۲. بحث مقاصد شرع را عمدتاً اهل سنت مورد توجه قرار داده‌اند؛ اما در میان علمای شیعه نیز



عملی نیز با توجه به آیات قرآن مرتبط با موضوع بحث کشف خواهد شد. بحث تأویل قرآن در پیوند وثیق با بحث مقاصد قرآن مورد توجه مفسرانی چون علامه طباطبایی قرار گرفته است. تأویل از «اول» به معنای بازگشت است. به نظر علامه تأویل حقیقتی است که حکم، خبر و هر امر ظاهری دیگری بر آن تکیه دارد. آن حقیقت امری عینی است که سبب تشریح حکمی از احکام یا بیان معرفتی از معارف می‌شود یا مایه رخ دادن حادثه‌ای از حوادث می‌گردد. پس تأویل حقیقت باطنی اشیا است که باید آن را یافت؛ مثلاً تأویل خواب تعبیر آن است. تأویل حکم یافتن ملاک آن است. تأویل فعل مصلحت و غایت فعل است که چنین فعلی برای آن غایت تحقق یافته است. تأویل یک واقعه علت واقعی آن است که سبب حدوثش شده است. از این جهت تأویل قرآن مجموعه‌ای از حقایق خارجی است که معارف قرآن بدانها مستند است. رابطه فعل و تأویل مثل رابطه ضرب و تأدیب است. به این ترتیب تأویل سیاسی قرآن، فهم مصالح سیاسی آن و دریافت علل وقایع سیاسی است که در قرآن به آنها اشاره شده است. اگر مرحله نهایی تفسیر سیاسی را کشف غرض‌ها و مقصودهای سیاسی آن بدانیم، نام این مرحله نهایی از منظر علامه طباطبایی تأویل است (حسینی، ۱۳۹۲، ص ۴۹-۵۰). بنابراین بحث مقاصد شرع از این جهت در هماهنگی کامل با بحث تأویل قرآن قرار دارد که مورد اذعان علامه طباطبایی بوده است.

مهم‌ترین آیه‌ای که مبنای اثبات فرضیه پژوهش حاضر قرار گرفته است، آیه شورا در

بی‌سابقه نیست. مهم‌ترین شخصیت سنی غزالی است که پنج مقصد اصلی برای شرع یعنی حفظ نسل، دین، عقل، مال و نفس برشمرده است (جناتی، [بی تا]، ص ۳۲۹). از میان شیعیان ظاهراً اولین فقیه برجسته که به صراحت از پنج مقصد شرع پیش گفته که از آنها به ضروریات پنج‌گانه هم تعبیر کرده، سخن به میان آورده است، شهید اول در کتاب *القوائد و الفوائد* می‌باشد. به اعتقاد او چیزی در اسلام تشریح نشده است، مگر اینکه در راستای حفظ این پنج مقصد باشد: حفظ نفس از طریق قصاص، دیه و دفاع؛ حفظ دین از طریق جهاد و قتل مرتد؛ حفظ عقل از طریق تحریم مسکرات و اجرای حد بر ارتکاب آن؛ حفظ نسل از طریق تحریم زنا و لواط، اتیان بهایم، قذف و اجرای حد بر آن؛ و حفظ مال با تحریم غصب، سرقت، خیانت، راهزنی و اجرای حد بر آنها (شهید اول: [بی تا]، ج ۱، ص ۳۸). منابع دیگر در این زمینه مستقل یا در ضمن مباحث دیگر عمدتاً از علمای جدید اهل سنت یا بعضاً از سوی علمای متأخر شیعه فراوان است که بعضی از آنها در کتابنامه درج خواهد شد.

سوره آل عمران است: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظًا لَفُتِنُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ»؛ «پس به واسطه رحمتی از سوی خدا بر آنان مهربان شدی و اگر بداخلاق و سنگدل بودی از اطراف تو پراکنده می‌شدند؛ پس از آنان درگذر و برای آنان طلب بخشش کن و در کارها با آنان مشورت کن؛ پس زمانی که مصمم شدی بر خدا توکل کن؛ به-درستی که خدا توکل‌کنندگان را دوست دارد.» در مباحث پیش رو این آیه را با تکیه بر قواعد و نظریه‌های فوق تحلیل می‌کنیم.

تحلیل موضوعی مشورت

آیه شورا در زمینه مشورت علاوه بر بیان حکم متضمن موضوعی عرفی است. بر این اساس قبل از تحلیل حکم، موضوع باید بررسی گردد:

- حکم و موضوع و آیه شورا: نکته اساسی در ارتباط با مسئله حکم و موضوع در آیه شورا این است که شورا موضوعی غیردینی و برآمده از تجربه اجتماعی تاریخی و امری عرفی است و هر جا حکمی بر اساس موضوعی عرفی باشد، بیان جزئیات موضوع و صورت‌بندی آن به عهده عرف است. مشورت در عبارت «شاورهم فی الامر» موضوع حکم قرار گرفته است. مشورت امری عرفی است؛ بنابراین چگونگی آن هم امری عرفی است. عرف همیشه با تکیه بر تجربه تاریخی - اجتماعی متغیر است. بنابراین کم و کیف مشورت از هر جهت، به مثابه مصداق‌های بیرونی یک مفهوم در فرایند تغییرات عرفی، متغیر خواهد شد؛ برای مثال اینکه مشورت در چه مواردی با اکثریت صورت خواهد گرفت و در چه مواردی با گروه خاص یا فرایند مشورت با اکثریت یا گروه خاص چگونه خواهد بود همه امر عرفی است و به لحاظ اجتماعی و تاریخی متغیر است. تبعیت از اکثریت لازم است یا نه، باز امری عرفی است و به الزامات متغیر آنان مربوط می‌شود. در چنین مواردی شارع یکسره عرف را به رسمیت شناخته است. در امر شورا باید رأی اکثریت به عنوان شیوه عقلا تنفیذ گردد (معرفت، ۱۳۷۶).

- روح معنا و آیه شورا: بسیاری از مفسران و نظریه‌پردازان سیاسی در مواجهه با آیه شورا تلاش کرده‌اند یک معنای محدود از آن را با توجه به مصداق یا مصداق‌های تاریخی آن در زمان نزول یا صدر اسلام بنمایند (قاضی‌زاده، ۱۳۸۴، ص ۸)؛ اما حقیقت این است که برای یافتن معنای مصداقی مفهومی چون شورا نباید تنها به مصداق محدود آن در یک برهه تاریخی مشخص که زمان نزول است توجه کرد؛ بلکه بر عکس آن مفهوم را



باید روح معنایی در نظر گرفت که چون کلافی در طول تاریخ به شکل تجربی درون مصداق‌های جدیدش در حال بازشدن است و هیچ تجربه‌ای نمی‌تواند به عمق معنای آن محدودیت ببخشد. خداوند وقتی از «شاورهم فی الامر» سخن می‌گوید، منظورش آن قالبی نیست که در جزیره‌العرب عده‌ای از آدم‌ها با محدودیت‌های فردی، اجتماعی و تاریخی مشخصی در جایی جمع می‌شدند و با مدل مشخصی مشورت می‌کردند؛ بلکه حقیقت این است که بی‌نهایت مدل‌های متصور دیگر در این زمینه به شکل تاریخی می‌تواند مصداق شورا قرار گیرد؛ چراکه روح معنای شورا مقتضی چنین چیزی است. منظور از روح معنای شورای مطرح در زبان قرآن این است که خدا می‌فرماید حکومتی که در فرایند تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری تصمیماتش را نه بر تک‌ذهن، بلکه مبتنی بر اذهان جامعه کند، از حکومتی که تصمیماتش مبتنی بر بین‌الاذهان و شراکت و سهیم‌شدن دیگران نیست، مطلوب‌تر است. پس روح معنای شورا عبارت از مدیریت سیاسی جامعه مبتنی بر چند ذهن در مقابل مدیریت مبتنی بر تک‌ذهن است. نظریه روح معنا این ظرفیت را به وجود می‌آورد که مفهوم شورا نه تنها جامع مصداق‌های موجود در عصر نزول یا صدر اسلام باشد بلکه بتواند حتی فراتر از مصداق‌های جدید شورا، مصادیق، مدل‌ها و الگوهای محتمل آینده را نیز در برگیرد. بنابراین به‌اندازه‌ای که افراد بیشتری در فرایند تصمیم‌سازی‌های سیاسی حضور یابند، به همان اندازه معنای شورا در بیرون و به شکل مصداقی بیشتر تحقق خواهد یافت. تردیدی نیست که شراکت مردم در سیاست به بهترین وجه ممکن در قالب نظام‌های مردم‌سالار، مصداقی از آیه است و در مقابل نظام‌های غیرمردم‌سالار با هر نامی به دلیل فقدان روح شورا در آنها هم از منظر عرف و در نتیجه از منظر شرع توجیه‌ناپذیر می‌باشد.

تحلیل حکمی مشورت

دو نوع حکم در خصوص مشورت تشریح شده است: یکی حامل تکلیف ارشادی صریح به حاکم جامعه اسلامی و دیگری حامل حق ارشادی ضمنی برای مردم. در ذیل این احکام را بررسی می‌کنیم:

- حق و تکلیف و آیه شورا: بالاترین حاکم جامعه، پیامبر گرامی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در آیه شورا مأمور مشورت با دیگران می‌شود؛ بنابراین تکلیفی ارشادی به عهده پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به عنوان حاکم سیاسی گذاشته شده است؛ به‌طور ضمنی نوعی حقوق سیاسی در مشورت برای مردم قایل است که آنان حق ابراز آزادانه دیدگاه‌های سیاسی را خواهند داشت. مؤید چنین حقی

آیه‌ای دیگر است که به بحث تشاور در مورد حقوق مشترک زن و مرد تشریح بخشیده است. اگر اختلافی درباره جداکردن بچه شیرخوار از شیر پیش آمد، زن و مرد باید از طریق مشورت با همدیگر و با رضایت اقدام نمایند. بچه شرعاً متعلق به پدر و شیر متعلق به مادر است؛ بنابراین حقوق مشترکی به وجود آمده است که استیفای آن تنها با مشورت با همدیگر و حصول رضایت هر دو طرف مشروعیت می‌یابد. از قرینه این آیه می‌توان به دست آورد که در حوزه سیاست مشورت حاکم و مردم ناشی از شکل‌گیری حقوق مشترک است و هر دو طرف در امور سیاسی و اجتماعی سهیم‌اند. حاکم نیز به عنوان فردی از مردم در آن سهمی دارد و به نمایندگی از آنها می‌خواهد حقوق مشترک را استیفا نماید و بنابراین در فرایند استیفای حقوق، شراکت شورایی مردم امری طبیعی و منطقی خواهد بود.

- اوامر ارشادی و آیه شورا: امر به شورا در آیه مشورت برخلاف دیدگاه بسیاری از فقها و مفسران و نظریه‌پردازان در این زمینه اساساً مولوی نیست و لذا در این آیه زمینه‌ای برای طرح وجوب و استحباب اولیه شرعی باقی نمی‌ماند.^۱ با توجه به اینکه پیامبر ﷺ قبل از این آیه به شورا و مشورت عمل می‌کرد، حتی چنین رویه‌ای قبل از

۱. ارشادی بودن امر به مشورت در قرآن نظایر دیگری هم دارد؛ مثلاً در آیه قرض دستور می‌دهد وقتی اقدام به معامله متضمن دین می‌نمایید، آن را مکتوب کنید، امضا کنید، شاهد بگیرید و اوامر دیگری که در آیه ۲۸۲ سوره بقره در ارتباط با معاملات غیرنقدی متضمن تعهد و ذمه از قبیل قرض مدت دار، نسیه، سلف، رهن، ضمان مالی، حواله، شرکت، مضاربه، ودیعه، عاریه و اجاره وارد شده است. امر به کتابت در این آیه هم ارشادی است (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۶۶)، به این معنا که اگر کسی نوشت مجازات اخروی ندارد و شارع مقدس درصدد صدور یک حکم مولوی نیست که اگر مکلف این امر را انجام ندهد، به صرف عدم امتثال مجازات اخروی می‌شود. البته یک فرد ممکن است با این بی‌احتیاطی نتواند طلبش را وصول کند و ضرر دنیوی نماید؛ درحالی‌که اگر می‌نوشت و تعهد مکتوب به وجود می‌آمد، استیفای حق آسان‌تر می‌شد. تذکر این نکته هم خالی از لطف نیست که تقسیم اوامر به ارشادی و مولوی مانند بسیاری از تقسیم‌های دیگر در خصوص اوامر تقسیمی است که شق ثالث ندارد و انحصاری مانعة‌الجمع و مانعة‌الخلو است؛ بدین معنا که اولاً معنا ندارد امری نه مولوی باشد و نه ارشادی و ثانیاً هم مولوی باشد و هم ارشادی. بنابراین وقتی اثبات شد امری ارشادی است، دیگر همزمان نمی‌تواند مولوی باشد. بر این اساس اگر اثبات شد که امری مانند شورا ارشادی است و با توجه مصالح دنیوی که بر مشورت بار است چنین امری صادر شده است و خود امر به ما هو مصلحتی اضافی غیر از مصلحت متعلق در بر ندارد، نمی‌توان پذیرفت که این امر مولوی نیز باشد.



بعثت در دوره جاهلیت نیز به عنوان سنت حسنه وجود داشته است، همان طور که در جوامع دیگر از جمله در یونان باستان شورا برای قانون گذاری، قضاوت و تصمیم گیری رایج بوده است (Davarpanah, 2008/1385, p.52)، آیه شورا با امر به مشورت در صدد ارشاد به یک امر عرفی است. طالقانی به درستی اذعان نموده‌اند که هر سه امر عفو و استغفار و شورا نه مولوی که ارشادی است (طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۵، ص ۳۹۱). به این ترتیب وجوب و استحباب شرعی در این موارد امری پسین است و از خواست عرفی مردم ناشی می‌شود. اگر توافق و قراردادی در زمینه سازوکار ابراز اراده مردم - با توجه به امکانات اجتماعی تاریخی موجود در یک دوره زمانی - به شکل الزام آور منعقد شد، شرعاً حاکم ملزم به رعایت آن خواهد بود. بنابراین در عین حال که موضوع مشورت کاملاً عرفی است و دستورش هم ارشادی است؛ به شکل پسین در همین زمینه ممکن است مجموعه‌ای از تعهدات خودخواسته اجتماعی شکل بگیرد که شرعاً این تعهدات از باب وفای به عقد و عهد واجب است و نقض آن حرام می‌باشد.

نظیر چنین واجبات پسینی در شریعت فراوان است. بسیاری از معاملات از قبیل خرید و فروش، قرض دادن‌ها، رهن گرفتن‌ها، تعهدات یک طرفه مانند نذر و عهد که در میان مردم رایج است، هیچ کدام وجوب شرعی قبلی ندارند و کاملاً با اختیار افراد در امور دنیوی جریان می‌یابند - اگر کسی دلش خواست مایملک خود را می‌فروشد، امانت می‌دهد - اما چون اقدامات صورت گرفته در همین زمینه‌ها در حوزه حرام شرعی نبوده و امری ذاتاً مباح یا مطلوب بوده است، الزام بعدی شرعی تولید می‌شود. در این موارد عموماتی از قبیل *أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (مائده: ۱) أَوْفُوا بِالْعَهْدِ (اسراء: ۳۴)* و دیگر عمومات الزامات پسین، متغیر و متنوع را شرعاً به وجود می‌آورند. بر این اساس حکومت در نحوه تحقق خارجی مانند معاملات امری عرفی است و با توجه به مطلوبیت مشارکتی بودن آن - که تردیدی در آن وجود ندارد و در واقع مقاله حاضر متضمن بیان این مطلوبیت و استدلال‌های مربوط به آن است - مجموعه‌ای از الزامات در این زمینه به شکل قراردادی به وجود می‌آید و تعهداتی برای حکومت به وجود می‌آورد و پایبندی حکومت بدانها و حرمت نقض آن تعهدات از نظر شرعی امر مسجلی خواهد بود.

تحلیل بیانی آیه شورا

آنچه درباره حکم و موضوع شد، تنها به تحلیل پاره گفتار «*شاورهم فی الأمر*» مربوط بود. اکنون لازم است به تحلیلی جامع از آیه شورا با تکیه بر نگاهی نظام‌واره به معانی

آیات بپردازیم:

- فهم نظام‌واره: طبق آیه شورا مجموعه‌ای از وظایف برای پیامبر گرامی اسلام بیان شده که با نگاهی نظام‌واره و جامع نمی‌توان اجزای آن را از هم جدا کرد، بلکه باید آن مجموعه را به مثابه یک بسته مرتبط به هم و برآورنده یک هدف مشترک در نظر گرفت که با فقدان هر یک کل هدف مشترک مختل خواهد شد. شاخصه‌های موجود در این آیه با در نظر گرفتن همه آنها تمایزبخش یک حکومت دینی از یک حکومت غیردینی گردد. بر اساس آیه مذکور نرم‌خویی نسبت به شهروندان جامعه اسلامی از هر قشر و گروهی به مثابه صفت ایجابی و پرهیز از بدخلقی و خشونت از یک طرف و سنگدلی و ستم‌پیشگی از طرف دیگر نسبت به آنان به مثابه دو صفت سلبی از شرایط سه‌گانه پیشین رهبر سیاسی و برخورداری از سه خصلت عملی عفو و بخشش کسانی که به حاکم جفا کرده‌اند و طلب غفران برای همه حتی کسانی که در حق حاکم سیاسی بدی کرده‌اند و مشورت‌خواهی از آنان به گونه‌ای که هر تصمیم حاکم قبل از قطعی شدن - به عنوان مسئله‌ای که همگان از آن خبردار گردند و در باره آن ابراز نظر نمایند - به نظرخواهی از شهروندان جامعه دینی مسبوق گردد، از شرایط درونی و بیرونی یک رهبر سیاسی دینی شمرده شده است. طبق همین آیه اگر سه شرط ایجابی و سلبی پیشین در حاکم وجود نداشته باشد و در نتیجه رضایت درونی شهروندان از حاکم شکل نگیرد و انسجام اجتماعی تحقق نیابد و هرج و مرج جای نظم و انضباط اجتماعی را بگیرد و جامعه دچار پراکندگی گردد، کاملاً طبیعی دانسته شده است و در این خصوص اگر مذمتی باشد متوجه حاکم سیاسی خشونت‌طلب و سنگدل خواهد شد، نه آنان که از حکومت او رضایت ندارند و از پیرامونش پراکنده شده‌اند. به‌طور کلی با نگاهی سیستمی که پاره‌گفتارهای (utterances) موجود در آیه با همدیگر و در ارتباط با همدیگر و در راستای هدف کلی خاص در نظر گرفته می‌شوند، از آیه مذکور برمی‌آید که حکومت اسلامی آن‌چنان حکومتی است که حاکمش نرم‌خو است و با شهروندان حتی افراد خطاکار سنگدلی و خشونت‌طلبی به خرج نمی‌دهد و در وجود او نرم‌خویی آن‌چنان نهادینه گشته است که حتی اگر آنان مرتکب خطا شدند به جای سختگیری از آنها درمی‌گذرد و بالاتر اینکه اولاً برای آنان از خدا طلب مغفرت می‌نماید و ثانیاً هیچ‌گاه آنان را از گردونه تصمیم‌سازی‌های سیاسی کنار نمی‌زند. به تبع اگر این شرایط در جامعه، حکومت و حاکمان وجود نداشته باشد، اسلامی نبودن چنین مناسبات سیاسی تحقق می‌یابد و طبیعتاً به هم‌خوردن و عدم تداوم آن مناسبات از



طریق کناررفتن، سکوت کردن، طغیان کردن و عصیان کردن مردم علیه نظم و سامان سیاسی و نیروهای حکومتی قابل پیش‌بینی و امری طبیعی است.

با چنین فهمی از آیه می‌توان دیدگاه‌های شکل‌گرفته پیرامون آیه مذکور را نقد کرد که پاره‌گفتارهای آن را مجزا از همدیگر در نظر می‌گیرند و با نگاهی صرفاً فقهی مبتنی بر فهم امر در «شاورهم فی الامر» مدعی می‌شوند که دستور شورا نه واجب که مستحب است و امر دلالت بر وجوب نمی‌کند و حتی آنان که دلالت امر به وجوب را می‌پذیرند، می‌گویند تبعیت از نتیجه شورا واجب نیست. نقد اساسی این است که چنین فهمی از آیه نه تنها با مقاصد شرع - آن‌گونه که در همین تحقیق به توضیح آن پرداخته شده - بلکه با منطوق آیه که مجموعه‌ای از پیام‌ها را دربردارد و این پیام‌ها هدف کلانتر از اهداف خرد مندرج در هر خرده‌پیام را در بر می‌گیرد، در تنافی است. طبق این آیه حکومت مشروع از یک بسته مرکب به دست می‌آید و اگر هر یک از مجموعه شرایط گفته‌شده مخدوش گردد، به همان اندازه حکومت از دینی بودن خارج می‌گردد.

تحلیل غیربیانی آیه شورا

بر اساس تحلیل مقاصد متون دینی، یافتن معنای کامل گوینده علاوه بر فهم معنای بیانی در گرو بررسی مقاصد ناگفته او امکان‌پذیر خواهد بود. بنابراین برای به‌دست آوردن مقصود شارع از تشریح آیه شورا لازم است با تکیه بر زمینه‌های عملی ایده مشورت‌خواهی به تأویل آیه پرداخت و نهایتاً در این فرایند است که اهداف گفته‌شده و ناگفته شارع مقدس از تشریح شورا قابل دستیابی خواهد بود:

- مقاصد شرع، دوچهرگی حکومت و آیه شورا: تشریح آیه شورا - به دلالت تطابقی مبتنی بر معنای اراده شده از کلمات به بیان در آمده و به زبان رانده شده - نشان این است که به‌اجمال برای شارع مقدس اداره امور جامعه از طریق رایزنی و اشتراک مساعی همگانی مطلوب است و اداره آن به شکل فردی که اراده دیگران را نادیده بگیرد، نامطلوب است. این دلالت نهفته در آیه مذکور سؤالی را به ذهن می‌آورد که حکمت فضیلت حکومت مبتنی بر شورا و ردیلت حکومت مبتنی بر اراده فردی یا گروهی از کجا ناشی می‌شود.

درواقع پاسخ به این سؤال است که مسئله مقاصد شرع و تأویل سخن خدا در آیه را مطرح می‌نماید. منظور این است که ببینیم شارع با کدام دغدغه، به عنوان هدف اصلی بیان‌نشده در آیه اما معطوف به آن، چنین دستوری را تشریح کرده است. مجموعه‌ای از آیات قرآن درباره تجربه‌های تلخ سیاسی به شکل جامعه‌شناسانه و تاریخی راز نهفته در

آیه شورا را برملا می‌کند و نشان می‌دهد که کدام واقعیت‌های عملی تلخ سیاسی شارع را بر آن داشته تا سیاستی را تشریح نماید که آن تجربه تلخ هم نقد و نفی گردد و هم راهی برای برون‌رفت از آن تجربه منفی به جامعه دینی نشان داده شود. قبل از آنکه درباره نگاه منفی قرآنی به حکومت‌ها بحث شود، به چهار نکته مقدماتی اشاره می‌کنیم:

۱. حکومت سیاسی در قرآن: حکومت به معنای سیاسی کلمه در قرآن نادر است؛ حکومت در قرآن به معنای اشاره به سلطه تکوینی خدا در دنیا و آخرت، سلطه تشریحی خدا بر دنیا از طریق شریعت و سلطه او بر خود «تشریح» است؛ گاهی در معنای قضاوت به کار رفته است، حتی در مواردی نبوت را از حکومت اراده کرده‌اند.^۱ در مقابل اطاعت، امر، ملک، سیادت و به‌ندرت حکومت^۲ مباحث گوناگونی درباره حکومت به معنای سازمان سیاسی بیان کرده‌اند که محل توجه تحقیق حاضر است.

۲. حکومت‌های استثنایی در قرآن: این کتاب الهی مجموعه‌ای از حکومت‌ها را با نگاه مثبت و تحسین‌آمیز تحلیل کرده است که به دلیل عادی نبودن آنها آیه شورا نمی‌تواند با عطف توجه به چنین دولت‌هایی تشریح گردد. فرماندهی نظامی طالوت همراه با معجزه‌های خاص علیه جالوت و سلطنت داود و سلیمان که بسیاری از قوای طبیعت و گروهی از حیوانات و جنیان در دست داشتند، از جمله این حکومت‌های غیرطبیعی است.^۳

۳. تفکیک اراده تشریحی و تکوینی خدا درباره حکومت: حکومت‌های بد در قرآن به خدا نسبت داده شده است و این نسبت نه به معنای رضایت الهی از چنین حکومت‌هایی که ناشی از فاعل حقیقی بودن خداست و از این جهت هر فعلی بدون اینکه با اختیار بشر

۱. ر.ک: بقره: ۱۳ و ۲۱۲. آل عمران: ۵۵. نساء: ۱۴۱. اعراف: ۴-۶، ۳۴، ۹۴، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲ و ۸۷. یونس: ۹۳. حج: ۱۷، ۵۶ و ۶۹. سجده: ۲۵. زمر: ۳ و ۶۹. جاثیه: ۱۷. انعام: ۴۰، ۱۱۴-۱۱۷، ۱۲۳، ۱۱۳-۱۲۶، ۱۳۱ و ۱۳۷. نور: ۵۱ و ۵۲. نمل: ۷۸. مائده: ۱، ۶ و ۵۰. یوسف: ۴۰، ۶۷ و ۸۰. ممتحنه: ۱۰. رعد: ۴۱. کهف: ۲۶. انفال: ۳۸ و ۵۳. توبه: ۶۹ و بسیاری از آیات دیگر که درباره سنت الهی وارد شده است. حکومت در این آیات به معنای قضاوت است: نساء: ۵۸ و ۶۵. مائده: ۴۳ و ۹۵. انعام: ۸۹. انبیاء: ۷۴، ۷۸ و ۷۹ و مجموعه‌ای از آیات دیگر. حکومت در مریم: ۱۲ و شعراء: ۲۱ و ۸۳ به معنای نبوت است.

۲. ر.ک: احزاب: ۶۷. نساء: ۵۹، ۸۳ و ۵۴. شعراء: ۱۵۱. نحل: ۳۲-۳۴. زخرف: ۷۹ و ۵۱. بقره: ۲۵۱، ۲۵۸ و ۱۸۸. ص: ۳۵. آل عمران: ۲۶ و ۳۹. مائده: ۲۰. یوسف: ۴۳، ۵۰، ۵۴ و ۷۲.

۳. ر.ک: بقره: ۲۴۶-۲۴۹؛ ص: ۱۸-۲۰ و ۳۵-۳۶. سباء: ۱۰-۱۴.



منافاتی داشته باشد، قابل انتساب به خداست (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱-۲، ص ۳۵۳)؛ همان‌طور که در آیاتی اعطای حکم، علم، ملک، کتاب و غیره به بندگان صالحی چون عیسی، موسی، یوسف، ابراهیم، خضر، یحیی، لوط و داود علیهم‌السلام به خدا تعلق یافته، در آیات دیگری اعطای ملک، زینت و ثروت و مکنت به طغیان‌گرانی چون نمرود، فرعون و قارون به خالق متعال نسبت داده شده است.^۱ محتوای این آیات تشریحی نیست، بلکه منظور این است که در عرصه تکوین تمامی علل به خدا منتهی می‌شود؛ از این‌رو در آیاتی بیان می‌شود که تمام ملک از خداست^۲ و تصریح می‌نماید که بعضی (شیر، ۱۴۱۴ق، ص ۱۰۰) از آن را به هر که بخواهد اعطا می‌کند و از هر که بخواهد می‌ستاند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ص ۳۵۳). چنین انتسابی اختصاص به ملک و حکومت ندارد؛ همان‌طور که صرفاً اعمال نیک را در بر نمی‌گیرد؛ نگاهی توحیدی است که بر همه افعال و کردار صادر از ماسوی‌الله صادق است. چنین آیاتی نیز از گردونه بحث حاضر خارج است که می‌خواهد شأن نزول آیه شورا در عرصه تشریح را توضیح دهد.

۴. مطلوبیت تأسیس و وجود حکومت سیاسی: مجموعه‌ای از آیات اصل تأسیس حکومت را امر مطلوبی دانسته و آن را امر لازمی می‌شمارند؛ به عبارت دیگر طبق این آیات وجود حکومت در مقابل نبود دولت که مساوی هرج و مرج است، خواسته خداوند است. طبق بعضی تفسیرهای سیاسی از آیه اطاعت، فرمان‌برداری از خدا و رسول و صاحبان قدرت سیاسی مطلوب خداست. بر اساس آیه مذکور فرمان‌برداری در جامعه بر وضعیت بی‌دولتی ارجحیت شرعی دارد. البته آیه به چگونگی اجرای حکومت مربوط نیست و ربطی به حقوق و وظایف حاکمان و مردم تحت حکومت ندارد.^۳ آیه دیگری استقرار حکومت در بنی‌اسرائیل را در کنار نبوت آنان از نعمت‌های الهی شمرده است (مائده: ۲۰). این آیات نیز

۱. ر.ک: مائده: ۴۶. حدید: ۲۷. اعراف: ۱۴۴. قصص: ۱۴. یوسف: ۲۲. نحل: ۱۲۲. عنکبوت: ۲۷. کهف: ۶۵ و ۸۴. مریم: ۱۲. انبیاء: ۷۴. ص: ۲۰. سبأ: ۱۰-۱۱. بقره: ۲۵۸. مومن: ۲۹. زخرف: ۵۱. یونس: ۸۸. قصص: ۷۶. مدثر: ۱۲-۱۴.

۲. ر.ک: ملک: ۱. اسراء: ۱۱۱. آل عمران: ۲۶.

۳. ر.ک: نساء: ۵۹. درباره دلالت سیاسی آیه ر.ک: مرتضی مطهری، امامت و رهبری، ص ۴۹. درباره استدلال بر عدم دلالت آیه بر چگونگی حکمرانی ر.ک به بحث اطلاق و عدم اطلاق در: محمد رضا المظفر، اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۸۴-۱۸۸.

مد نظر این پژوهش نیست؛ چراکه آیه شورا دربارهٔ چگونگی حکومت است و باید زمینه‌های عملی آن را در آیاتی جستجو کرد که درباره چگونگی حکومت کردن می‌باشد. با طرح مقدمات چهارگانه فوق اکنون به بررسی آیاتی می‌پردازیم که در راستای مقصود شرع از طرح شورا می‌توان به این آیات، زمینه عملی آیه شورا، توجه نمود و به کمک آنها تأویل آیه را به دست آورد. مجموعه‌ای از آیات مفاسد گوناگون برخاسته از حکومت، سیاست و قدرت سیاسی را با صراحت تمام گوشزد می‌نماید. با عطف توجه به چنین آیاتی است که آیه شورا معنای عمیق‌تری می‌یابد و هدف از تشریح چنین دستور ارشادی که معطوف به مفاسد و مصالح موجود در متعلق امر است، برملا می‌گردد.

وقتی نهاد دولت در جامعه تأسیس شد، در عمل قدرت سیاسی رسمی که حاصل قدرت نظامی، اقتصادی، قانونی و ایدئولوژیک است، در اختیار یک تن قرار می‌گیرد. چنین امکاناتی بدون در نظر گرفتن عوامل نظارت رسمی و غیررسمی که مردم عادی تنها ممکن نیست بدان دست یابند، زمینه برآوری همهٔ خواسته‌های دنیوی را برای حاکم مهیا می‌سازد. چنین شخصی می‌تواند نابود کند، شکنجه کند، تبعید کند، از تمامی حقوق اجتماعی محروم نماید، خود از هر نعمتی که می‌خواهد متنعم گردد و در عین حال با تکیه بر سپر چندلایه‌ای از توجیحات قانونی، تبلیغات فراگیر و ایدئولوژی خودساخته و به موقع از طریق به‌کارگیری زور و سرکوب از هر نوع خطر احتمالی مصون بماند.

چنین است که طبق گزارش‌های فراوان خداوند در قرآن از این نهاد اجتماعی و حاکمان در آن رضایت ندارد و داستان‌های تلخی از فسادهای سیاسی بیان نموده است. طغیان و عصیان، غصب اموال، قتل و کشتار، به‌استضعاف کشاندن مردم و عدم اجازه ابراز وجود به آنان، علو و استبداد، ادعای الوهیت، فساد و فحشا، اسراف، استخفاف مردم و استکبار از جمله مواردی است که قرآن از پرونده حاکمان بیرون می‌کشد و به بشر می‌شناساند. سرمنشأ چنین استقرایی قاعده‌ای کلی دربارهٔ فسادآوری طبع حکومت و قدرت سیاسی است که خداوند از زبان ملکه سباء بیان نموده است. (ملکه سبأ) گفت: پادشاهان هنگامی که وارد منطقه‌ای آباد شوند، آن را به فساد و تباهی می‌کشند، عزیزان آنجا را ذلیل می‌کنند، (آری) کار آنان همین گونه است (نمل: ۳۴). «افساد» در این آیه به معنای تخریب مناطق آباد آمده است و به‌ذلت کشاندن مردم از طریق قتل و اسارت و از بین بردن اموال را از جمله کارهای حاکمان شمرده است (شبر، ۱۴۱۴ق، ص ۵۷۵) و در آخر با تعبیر «و کذلک یفعلون» مستمر بودن چنین خصلتی از آنان گوشزد کرده است (طباطبایی ۱۴۱۷،



ج ۱۵، ص ۳۶۰.

طبق گزارشی دیگر، نمرود در زمینه حکومت و قدرت فسادآور قرار گرفت و ادعای الوهیت نمود و سرمست سیاست گشت و درباره خدا به محاجه با ابراهیم علیه السلام پرداخت (بقره: ۲۵۸). قصه فرعون در این زمینه پیام‌های شایان توجهی دارد: شهوت قدرت او را به دستور قتل موسی و داشت (مؤمن: ۲۹). طغیان فرعون در آیه‌ای دیگر به صراحت عامل مأموریت الهی موسی به سوی اوست (طه: ۲۴، ۴۳ و ۴۵. نازعات: ۱۷. فجر: ۱۱). از تأمل در این آیات به دست می‌آید که طغیان در پیوند وثیق با حکومت و قدرت سیاسی شکل می‌گیرد. فرعون در سایه قدرت، بنی اسرائیل را به عبادت خود وادار ساخت؛ فرزندان آنان را کشت و زنانشان را زنده نگه داشت (شعرا: ۲۲. قصص: ۴). همین قدرت فرعون استضعاف ظاهری و باطنی، فکری و جسمی و مادی و معنوی دیگران را در پی داشت (قصص: ۴ و ۳۸). او با استخفاف قوم خود (نه با رضایت و مشروعیت) آنان را مطیع خویش می‌ساخت (زخرف: ۵۴). فرعون و اطرافیان‌ش به بلیه خودبزرگ‌بینی دچار شده بودند.^۱ آیات دیگری از ادعای الوهیت، اسراف‌کاری، اعمال خشونت علیه بنی‌اسرائیل و اهل بهتان بودن فرعون برای بقای سلطنت پرده بر می‌دارد.^۲

از قصه خضر و موسی علیهما السلام معلوم می‌شود که غصب اموال مردم و از بین رفتن امنیت اقتصادی جامعه از مفاسد ناشی از قدرت است (کهف: ۷۹). از قصه یوسف علیه السلام روشن می‌شود که فساد جنسی از آثار افراط‌کاری با تکیه بر قدرت سیاسی است. زن پادشاه مصر با جسارت و بی‌آبرویی تمام دست به اعمال خلاف عفت می‌زند و اصرار او بر این کار عزیز مصر را با هیچ بحرانی رویاروی نمی‌سازد و بالاتر اینکه استنکاف یوسف علیه السلام از ارتکاب عمل شنیع به زندانی شدن او منجر می‌شود.

اگر نهاد دولت در جامعه از یک سو ضروری است و مورد تأیید شرع می‌باشد، از سوی دیگر چنین پرونده سیاهی در نامه اعمال تاریخی حکومت‌ها بایگانی شده و شریعت نیز این وضعیت را در آیات متعدد به تصویر کشیده است. پس این انتظار وجود دارد که مهم‌ترین راه برون‌رفت از چنین وضعیتی از منظر دینی کدام است و چگونه باید در عین

۱. ر.ک: اعراف: ۱۳۳. یونس: ۷۵ و ۸۳. مؤمنون: ۴۶. عنکبوت: ۳۹ و آیات دیگر.

۲. ر.ک: شعراء: ۲۹، ۳۵ و ۴۹. قصص: ۳۸. نازعات: ۲۴؛ یونس: ۸۳. دخان: ۳۱. طه: ۴۷. مؤمن: ۲۵.

لزوم تأسیس حکومت به مثابه امری ضروری به مهار قدرت فسادآور پرداخت. آیه شورا تنها با عطف توجه کامل به چنین زمینه عملی می‌تواند معنای کامل خود را دریافت کند. به نظر می‌رسد هدف شارع مقدس از تشریح شورا به حداقل رساندن چنین مفاسدی است؛ در سایه درک عمیق آیه می‌توان اذعان نمود با رها ساختن افسار قدرت از اراده مطلق حاکم جامعه و زمینی ساختن حکومت در فرایند مشارکت شورایی شهروندان زمینه‌های منفی در قدرت سیاسی متزلزل خواهد شد. سود عمومی آن حداکثر و مضراتش به حداقل خواهد رسید.

آنچه تا اینجا ذیل تطبیق زمینه عملی تشریح شورا یا همان مقاصد شرع مورد بحث قرار گرفت، از دو چهره بودن قدرت پرده بر گرفت؛ از یک سو فقدان قدرت مساوی با هرج و مرج، ضایع شدن رفاه و امنیت جامعه و از بین رفتن زمینه سعادت جویی افراد است و از این جهت قدرت امری ضروری و لازم برای جوامع بشری است و از سوی دیگر با تدبیر در مجموعه‌ای از آیات معطوف به واقعیت بیرونی حکومت‌های سیاسی به دست آمد که حکومت همیشه مقتضی انواع فسادهاست. از این جهت قدرت سیاسی امری منفی و مضر برای جوامع بشری است. حال چهره دوم حکومت، زمینه عملی آیه شورا، به مثابه راهکار برون رفت از چنین بحرانی مورد توجه قرار گرفت و استدلال شد که آیه شورا با هدف کاستن از ابعاد منفی قدرت سیاسی تشریح شده است.

نتیجه

مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که چگونه می‌توان حقوق سیاسی مشروع مردم در حکومت دینی را توجیه کرد. فرضیه این شد که بر اساس آیات قرآنی و با توجه به جامعه آرمانی اسلامی معرفی شده در قرآن که خروج از ضعف و نیرومندی اجتماعی برای همگان، برادری، برابری، همیاری و ولایت همگانی مبنای آن قرار گرفته است، حکومت حقوق مشترکی است که مطلوبیت آن امری مشکک است و به اندازه‌ای که زمینه و امکان مشارکت حداکثری مردم در حکومت تضمین گردد، به همان اندازه مشروعیت دینی آن نیز افزایش خواهد یافت و از این جهت حاکمان جامعه اسلامی مهم‌تر از مسئولیت ایجاد رفاه اجتماعی، تسهیل حضور فعالانه حداکثری مردم را بر دوش دارند. حکومت وسیله‌ای برای مسدودسازی، محدودسازی، محروم‌سازی، سرکوب، حاشیه‌رانی، تحقیرسازی، ممنوع‌سازی و دیگر مقوله‌های منفی نسبت به عموم مردم نیست، بلکه راهکاری برای ایجاد انضباط در استیفای حقوق و انجام تکلیف به یاری خود مردم است و از این جهت مقدمه‌ای برای



تسهیل عملی حضور فعالانه مردم برای رسیدن به مقاصد دنیوی و اخروی است که تک- تک افراد برای خود اما در زندگی جمعی برخواهند گزید. آیه ۲۵ سوره حدید به صراحت این نگره را القا می‌کند؛ این آیه می‌فرماید: ما رسولان را همراه با کتاب و میزان برای اقامه قسط و عدالت به همت مردم فرستادیم.

مجموعه‌ای از قواعد و نظریه‌ها، جهت تنقیح معنای لفظی (واژگان کلیدی آیه شورا، پاره‌گفتارهای آیه به عنوان جزء و نیز معنای آیه به عنوان کل متشکل از اجزا) و معنای تأویلی که مسئله مقاصد شرع و زمینه‌های عملی را مطرح می‌کرد، برای اثبات فرضیه توجه را برانگیخت.

ابتدا در پاره‌گفتار «شاورهم فی الامر» حکم امر به مشورت از موضوع «مشورت در مسائل سیاسی و اجتماعی» جدا شد. عرفی بودن موضوع در تحلیل آن بررسی گردید. در گستره معنایی مشورت استدلال شد که هیچ مصداق خارجی نمی‌تواند روح معنای اجتماعی و تاریخی آن را محدود نماید و هر حکومتی که بروزدهنده بیشترین مشارکت در فرایند تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری باشد به همان اندازه مشورت جلوه می‌نماید و به اندازه‌ای که اراده و دیدگاه مردم از فرایندهای سیاسی و اجتماعی کنار رود، به همان اندازه معنای مشورت در آن حکومت مصداق نخواهد یافت.

در گام دوم تلاش کردیم بر تحلیل حکم تمرکز کنیم. در این مرحله درباره دو نظر بحث شد. اول اینکه امر به مشورت نه مولوی بلکه ارشاد به رویه‌ای عقلایی است که پیامبر ﷺ نیز به این رویه عمل کرده است، همان‌گونه که چنین سنتی به شکل تحسینی در قرآن از زبان ملکه سبأ بیان شده است. تاریخ صدر اسلام هم نشان می‌دهد که سنت مشورت در دوره جاهلیت معمول بوده است از همین رو اشاره نمودیم که امر شورا نه تأسیسی که علاوه بر ارشادی بودن امضایی است. ادعای دیگر در این زمینه جعل حق برای مردم در حکومت بود. در استدلال به این ادعا بیان شد که اولاً از تکلیف سیاسی به یک شخص حقوقی سیاسی برای دیگران قابل استنباط است و دیگر اینکه مشورت در قرآن در جایی به کار رفته است که حقوق مشترک در آن زمینه وجود دارد.

همچنین برای تحلیل آیه شورا استدلال شد که باید همه اجزای آن را با هم در نظر گرفت و معنای کل آیه را به دست آورد و از این جهت استدلال شد که آیه در صدد بیان دو مدل از حکومت مشروع و نامشروع است. در ادامه برای تکمیل دریافت هدف گوینده سخن که شارع مقدس باشد، به سراغ مقاصد شرع رفتیم و برای یافتن آن به زمینه عملی

حکومت، آن گونه که در خود قرآن آمده است، توجه کردیم و با توجه به استنباط اقتضای فساد در قدرت سیاسی از آیات متعدد به تأویل آیه شورا پرداختیم. از مجموعه مباحث مقاله چند نتیجه قابل حصول است که در چند بند بدانها اشاره می‌کنیم:

الف) منطق مشروعیت فرایند حکومت در تحقق خارجی از منطق مشروعیت آن قبل از تحقق خارجی متفاوت است. ممکن است شارع مقدس فرد یا افراد خاصی را به حکومت نصب نماید؛ اما چنین نصبی به معنای مشروعیت در تحقق خارجی حکومت نیست؛ چراکه ممکن است منطق دیگری بر نحوه تحقق خارجی آن حاکم باشد. در واقع پژوهش حاضر در صدد اثبات همین منطق متفاوت حاکم بر تحقق خارجی حکومت است.

ب) با توجه به اینکه حکومت شورایی مدل مشخصی از نظام سیاسی نیست و تنها دال بر این است که خدا حکومت مبتنی بر تک‌ذهن را مردود می‌داند و حکومت مبتنی بر بین‌الاذهان را مطلوب می‌شمارد، تمامی نظام‌های سیاسی مردم‌سالار به‌طور نسبی به اندازه مردم‌سالاربودنشان بروزدهنده مصداقی از مصادیق مفهوم شورای مورد نظر در آیه شورا خواهند بود.

ج) هر حکومتی که محصول شراکت بیشترین اراده‌های مردم در فرایند تصمیم‌سازی‌های سیاسی باشد، به همان اندازه مشروعیت آن افزایش خواهد یافت و اگر کمترین امکان مشارکت وجود داشته باشد، به همان اندازه مشروعیت دینی‌اش کاهش می‌یابد.

د) از میان حکومت‌های موجود، نظام‌های مردم‌سالار که بیشترین زمینه مشارکت اکثریت مردم در حکومت وجود دارد، نسبت به دیگر اشکال حکومت که کمترین زمینه مشارکت اکثریت مردم در آن ممکن می‌گردد، از مشروعیت دینی بیشتری برخوردارند.

ه) با توجه به قراردادی بودن مجموعه مسئولیت‌های دولت‌های مردم‌سالار امروز در ارتباط با مشارکت حداکثری مردم در فرایندهای سیاسی و اجتماعی از طریق انتخابات، آزادی بیان، تأسیس رسانه‌های شنیداری و دیداری، انتشار مطبوعات، ایجاد انواع تشکلات مدنی و سیاسی، چنین مسئولیت‌هایی برای دولت دینی الزام شرعی دارد. دلیل این است که چنین قراردادی در حوزه مباح و بالاتر در حوزه‌ای که مطلوبیت عرفی دارد، صورت گرفته است و دولت از باب لزوم وفای به عهد ملزم به رعایت شرعی این حقوق به نفع مردم می‌باشد و لذا شرعاً مسئول است.

کتابنامه

- قرآن کریم.
- انصاری دزفولی، مرتضی بن محمد؛ رساله سراج العباد (محشی)، با شرح میرزا محمدحسن شیرازی و آخوند محمد کاظم خراسانی، چ ۱، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- بشیریه، حسین، جامعه‌شناسی سیاسی: نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی، چ ۸، تهران: نشرنی، ۱۳۸۱.
- بهبهانی، محمود بن محمد علی، رساله فی الغناء، چ ۱، قم: مرصاد، ۱۴۱۸ق.
- پهلوان‌نژاد، محمدرضا و لیدا اصطهباناتی، «بررسی کنش‌های گفتار در سخنرانی‌های رؤسای جمهور ایران و آمریکا شهریور ۱۳۸۵ سازمان ملل» پژوهش‌های زبان‌های خارجی، س ۵۱، ش مسلسل ۲۰۸، پاییز و زمستان ۱۳۸۷.
- جمعی از محققان، سیره سیاسی پیامبر ﷺ، چ ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
- جناتی شاهرودی، محمد ابراهیم، منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی، [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌تا].
- حسنی، ابوالحسن و جمعی از پژوهشگران، مبانی معرفتی تفسیر سیاسی قرآن، چ ۱، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲.
- ریتزر، جورج، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، چ ۱۵، تهران: علمی، ۱۳۸۹.
- شبر، عبد الله، تفسیر القرآن الکریم، چ ۱، [بی‌جا]: اسوه، ۱۴۱۴ق.
- شهید اول عاملی، محمد بن مکی، القواعد و الفوائد، تحقیق و تصحیح سید عبد الهادی حکیم، چ ۱، چ ۱، قم: کتاب فروشی مفید، [بی‌تا].
- علوی، سید عادل بن علی بن الحسین، القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد، چ ۱، چ ۱، قم: انتشارات کتابخانه و چاپخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۲۱ق.
- طالقانی، سید محمود، پرتوی از قرآن، چ ۲، چ ۴، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چ ۱، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
- طباطبایی، سید محمد حسین، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی



- همدانی، ج ۱، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
- قاضی زاده، کاظم، جایگاه شورا در حکومت اسلامی، چ ۱، تهران: عروج، ۱۳۸۴.
- قزوینی، سیدعلی موسوی، رساله فی قاعده «حمل فعلا لمسلم علی الصحه»، تحقیق و تصحیح سیدعلی موسوی علوی، چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۹ق.
- کاتب واقدی، محمدبن سعد، طبقات، ترجمه محمود مهدوی دامغانی، ج ۸، [بی‌جا]، تهران: فرهنگ و اندیشه، ۱۳۷۴ به صورت پی دی اف.
- مجلسی اول اصفهانی، محمدتقی، روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه، تحقیق و تصحیح سید حسین موسوی کرمانی و علی پناه اشتهاردی و سید فضل الله طباطبایی، ج ۹، چ ۲، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، ۱۴۰۶ق.
- محقق داماد، سید مصطفی، قواعد فقه (مالکیت - مسئولیت)، چ ۱۳، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۵.
- مشکینی، میرزا علی، اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، چ ۶، قم: الهادی، ۱۴۱۶ق.
- مطهری، مرتضی، امامت و رهبری، چ ۱۲، تهران: صدرا، ۱۳۷۰.
- المظفر محمدرضا، اصول الفقه، ج ۱، قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۳.
- معرفت، محمدهادی، «احکام ارشادی و مستقلات عقلیه»، مطالعات حقوقی و قضایی، ش ۶، تابستان ۱۳۶۵.
- «ولایت، فقهت و مشورت»، کتاب نقد، ش ۲ و ۳، ۱۳۷۶.
- مؤدب، سیدرضا، انسجام و پیوستگی آیات قرآن، در:
<http://rasekhoon.net/article/show/1023087/>
- نامشخص، «مرجعیت و موضوع شناسی» حوزه، ش ۵۶ و ۵۷، خرداد و تیر - مرداد و شهریور، ۱۳۷۲.
- نجفی صاحب جواهر، محمدحسن، جواهر الکلام فی شرح شرائع السلام، تحقیق و تصحیح عباس قوچانی و علی آخوندی، ج ۲۹، چ ۷، بیروت - لبنان: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
- آدرس مقاله آقای سیدمحمدعلی ایازی در:
<http://www.ayazi.net/index.php/2012-07-08-07-13-33/149-2013-07-17-05-34-30->
- آدرس مقاله آقای عبدالمجید واسطی، در:

صفحه اول / روش‌شناسی / منطق فرآیندی و روح معنا www.isin.ir / aspx/

- مرکز موضوع‌شناسی احکام فقهی، متن درس موضوع‌شناسی استاد عابدی (جلسه پنجم)،
در:

<http://www.hawzah.net/fa/Magazine/View/4518/5449/51251->

- جلسه صد و شانزدهم، موارد جریان و عدم جریان تقلید، در:

<http://www.m-noormofidi.com> 1978

<http://societal.persianblog.ir>

- Davarpanah, Hormoz, English for the Students of political Science (1), Tehran: SAMT, 10th Impression, 2008/1385.
- Habermas, Jougen, "The theory of communicative Action", vol.1: Reason and the Rationalization of society, Trans by: Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1984.
- Habermas, Jougen, "The Theory of Communicative Action", vol.2: Lifr World and System: A Critique of Functionalist Reasom, Trance by Thomas McCarthy, Cambridge Polity Press, 1934.
- Habermas, Jurgen, Knowledge and Human Interest, Trans by J.shapiro, Boston: Beacon Press, 1971.

