

گستره دخالت حکومت و حق حاکمیت از منظر قرآن و نهج البلاغه

محمدهادی مفتاح*

چکیده

براساس دو اصل اساسی «مسئولیت مسلمانان نسبت به سرنوشت یکدیگر» و «دخالت رأی مردم در حاکمیت حاکم اسلامی» باید پذیرفت که وحدت یا تعدد دولت اسلامی، نه با منعی از سوی منابع دینی روبه‌روست و نه با الزامی از ناحیه آن، از این‌رو مرزهای «قومیتی (زبانی)»، «جغرافیای طبیعی»، «جغرافیای سیاسی» و «عقیدتی» با رعایت شرایط لازم، می‌توانند چهار الگوی گستره دولت دینی پذیرفته شوند. البته با توجه به شرایط جهانی روز و لزوم معتبر دانستن مرزهای بین‌المللی، چاره‌ای جز پذیرش الگوی سوم وجود ندارد. امور شخصی شهروندان، حیطة «اعمال قدرت داخلی لازم الرعاية» برای زمامداران جامعه اسلامی را معلوم می‌سازد و تعرض به این حریم تا ضرورت حکومتی و مصالح عمومی اقتضا ننماید و حفظ حریم خصوصی افراد در تعارض با تأمین و تحکیم صلاح و فلاح اجتماع واقع نگردد، برای حاکمان جایز نخواهد بود.

واژگان کلیدی

سیره پیامبر ﷺ، فقه سیاسی، حاکمیت دینی.

mhmofatteh@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۲/۷

*. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم.

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۵

مقدمه

بحث از اینکه گستره یک حکومت تا کجاست و اعمال قدرت آن چه محدوده‌ای را شامل می‌شود، از مباحث لازم و اجزای تشکیل‌دهنده و تکمیل‌کننده یک نظریه قدرت سیاسی می‌باشد. در کنار توجه به «خاستگاه قدرت سیاسی» و تبیین راه مقبول و مشروع به دست گرفتن قدرت؛ بررسی «مهار دولت» و تشریح روش مهار مقذور و مقبول آن؛ و بحث از «ساختار قدرت حکومتی» و تعیین شایستگی‌های زمامدار و شرایط فردی آن، چگونگی چپش اجزای حکومت، ویژگی‌های نظام مقبول و مشروع قانون‌گذاری، اجرایی، قضایی، امنیتی و ... و چگونگی قابلیت تحقق آن؛ بحث در «اخلاق قدرت زمامداری» و توصیف روش مطلوب حکم راندن، باید در مورد «حدود و مرزهای» دولت، و میزان و گستره سیطره اعمال قدرت حکومتی - که در پی ارایه تئوری مقبول و مطلوب آن هستیم - به بحث نشست. این موضوع از دو منظر قابل بررسی است: الف) اعمال قدرت خارجی حکومت، ب) اعمال قدرت داخلی حکومت.

الف) دیدگاه اول: اعمال قدرت خارجی حکومت

در مورد دیدگاه اول مبانی گوناگونی را می‌توان اختیار نمود.

مبنای اول: اعمال قدرت حکومت، در دیدگاه نظریه دولت اسلامی، تابع «مرزهای قومیتی (زبانی)» است. بر وفق این مبنا، هریک از اقوام گوناگونی که در بخش‌های مختلف زندگی و به زبان‌های گوناگون سخن می‌گویند، می‌توانند حکومت اسلامی مستقلی داشته باشند.

مبنای دوم: این مبنا بر تبعیت اعمال قدرت از «مرزهای جغرافیای طبیعی» مبتنی است، و به عرصه‌های به هم پیوسته طبیعت محدود می‌باشد. بر این اساس مرزهای طبیعی، مکان‌هایی مثل دریاها، رودخانه‌ها، و سلسله جبال است که محدوده تصمیم‌گیری‌ها، قانون‌گذاری‌ها، و پی‌گیری‌های قضایی را تعیین می‌کنند.

مبنای سوم: گستردگی حکومت اسلامی در این مبنا پیرو «مرزهای جغرافیای سیاسی» است و با سرحدات رسمی و مورد توافق بین‌المللی معلوم می‌شود. مطابق این مبنا، آنچه میان

گستره دخالت حکومت و حق حاکمیت از منظر قرآن و نهج البلاغه □ ۱۹۳

کشورهای جهان، و توسط وفاق بین‌المللی پذیرفته شده باشد، مبنای ترسیم ارکان دولت، اعم از مجالس قانون‌گذاری، والیان محلی، قاضیان منصوب و ...، قرار می‌گیرد. مبنای چهارم: در این مبنا «مرزهای عقیدتی» حدود دولت اسلامی را تعیین می‌کند، و حکومت مطلوب اسلام، حکومت یک‌پارچه و متمرکزی است که شامل همه بلاد مسلمانان می‌شود.

پرسشی که پاسخ آن در دیدگاه دوم می‌گنجد، این است که اعمال قدرت حکومتی در امور شهروندان، تابع چه حدودی می‌باشد؟ آیا دولت اسلامی مجاز است در تمام عرصه‌های زیست فردی و جمعی مداخله کند، و تمام حوزه‌های شخصی و اجتماعی را تحت ضوابط حکومتی درآورد یا چنین اجازه‌ای ندارد و ساحت امور خصوصی آحاد جامعه از تعرض حکومت مصون است، و دولت تنها در ساحت امور عمومی جامعه حق دخالت دارد؟ از نظرگاه اعمال قدرت خارجی حکومت برای اتخاذ مبنایی درخور و التزام به نتایج آن، باید با ژرف‌نگری در منابع نقلی اسلامی، به تأسیس اصول اساسی راه‌نما و راه‌گشا در مسئله پرداخت و الگوهای گوناگون طرح‌پذیر را در سنجش با آن اصول ارزیابی و داوری کرد و آنگاه الگوی مطلوب را با اطمینان خاطر اختیار نمود.

اصل اول: هر مسلمان نسبت به سرنوشت دیگر مسلمانان مسئول است.

حقوق متقابل پیروان اسلام، و مسئولیت آنان در برابر سرنوشت دیگر افراد هم‌کیش، با اندکی ژرف‌نگری در آیات قرآن کریم و روایات پیشوایان معصوم (علیهم‌السلام)، به روشنی قابل تصدیق است. قرآن کریم، مسلمانان را همچون برادر، دارای حق متقابل می‌داند و می‌فرماید:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ. (حجرات / ۱۰)

در حقیقت مؤمنان با هم برادرند، پس میان برادرانتان را سازش دهید ...

اسلام سطح پیوند دوستی مسلمانان را به قدری بالا برده است که آن را به صورت نزدیک‌ترین پیوند دو انسان، آن هم براساس مساوات و برابری، مطرح می‌کند و آن علاقه «دو برادر» به یکدیگر است. روی این اصل مهم اسلامی، مسلمانان از هر نژاد و هر قبیله، و

هر زبان و هر سن و سال، احساس عمیق برادری با یکدیگر می‌کنند؛ هرچند یکی در شرق جهان و دیگری در غرب زندگی کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲ / ۱۷۲)

در گامی فراتر، خدای سُبْحان رابطه مؤمنان را عمیق‌تر از «برادری» می‌داند و آن را به «ولایت» میان آنان پیوند می‌زند. قرآن کریم، نه تنها مؤمنان را برادر یکدیگر می‌داند که سرنوشت به هم پیوسته دارند، بلکه آنان را اولیای هم می‌شناسد که هریک در مقابل آنچه بر دیگری وارد می‌آید، مسئول است.

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ
حَكِيمٌ. (توبه / ۷۱)

و مردان و زنان باایمان، دوستان یکدیگرند^۱ که به کارهای پسندیده وامی‌دارند، و از کارهای ناپسند باز می‌دارند، و نماز را بر پا می‌کنند و زکات می‌دهند، و از خدا و پیامبرش فرمان می‌برند. آنان هستند که خدا به زودی مشمول رحمتشان قرار خواهد داد، که خدا توانا و حکیم است.

این آیه به روشنی ناظر به ویژگی‌های اجتماعی مسلمانان است و اگر نبود اشاره صریح ذیل آیه به «اطاعت از خدا و رسول» که «تمامی احکام شرعی را در یک جمله کوتاه «اطاعت خدا»، و تمامی احکام ولایتی را که پیغمبر در اداره امور امت و اصلاح شئون ایشان دارد، از قبیل فرامین جنگی و احکام قضایی و اجرای حدود و امثال آن، در یک جمله کوتاه «اطاعت رسول» جمع کرده است». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۹ / ۳۳۸) دقت در همین نکته برای درک معنای اجماعی این آیه کفایت می‌کند^۲ که خدای سبحان در این آیه به ذکر وصفی از اوصاف مؤمنان^۳ می‌پردازد تا دشمنان اسلام بدانند «نقطه مقابل ایشان مؤمنین هستند که مردان و زنانشان با همه کثرت و پراکندگی افرادشان همه در حکم یک تن واحدند، و به همین جهت،

۱. این معنا برای ولایت دقیق نیست.

۲. بنابراین نمی‌توان «ولایت مؤمنان بر یکدیگر» را که در این آیه بیان شده است، به معنای «دوستی آنان با هم» دانست.

۳. ولایت متقابل میان مؤمنان.

بعضی از ایشان امور بعضی دیگر را عهده‌دار می‌شوند. و به همین جهت است که هرکدام دیگری را به معروف امر می‌کند و از منکر نهی می‌نماید. آری، به خاطر ولایت داشتن ایشان در امور یکدیگر است، آن هم ولایتی که تا کوچک‌ترین افراد اجتماع راه دارد، که به خود اجازه می‌دهند هریک دیگری را به معروف واداشته و از منکر باز بدارند. (همان)

ارتباط ولایی میان مؤمنان، در دیدگاه قرآن کریم چنان محکم است که جایی برای برقراری چنین رابطه‌ای با دیگران باقی نمی‌گذارد. خدای سبحان نه تنها با صیغه نهی حاضر از جایگزینی رابطه ولایی با اجانب به جای ارتباط ولایی با مؤمنان نهی می‌نماید (نساء / ۱۴۴)؛ بلکه آن را با کاربرد صیغه نهی غائب تحکیم بخشیده و جزای مخالفت با آن را نیز بیان نموده است (آل عمران / ۲۸)؛ همچنان که توهّم دستیابی به عزت در مخالفت با این نهی را نیز ناروا و باطل می‌شناساند. (نساء / ۱۳۹)

پیامبر اکرم ﷺ بر حقوق متقابل مسلمانان بر یکدیگر تأکید فراوان می‌نماید. ایشان پس از شمارش برخی از این حقوق، برائت ذمه از آنها را تنها با ادای حقوق، یا اسقاط آنها از سوی صاحب حق، محقق می‌داند و می‌فرماید:

لِلْمُسْلِمِ عَلَىٰ أَخِيهِ ثَلَاثُونَ حَقًّا لَا بَرَاءَةَ لَهُ مِنْهَا إِلَّا بِالْأَدَاءِ أَوْ الْعُقُوبِ يُغْفِرُ لَكَ وَيَرْحَمُ عَثْرَتَهُ وَ يَسْتُرُ عَوْرَتَهُ وَيَقْبَلُ عَثْرَتَهُ وَيَقْبَلُ مَعذِرَتَهُ وَيُرَدُّ غَيْبَتَهُ وَيَدِيمُ نَصِيحَتَهُ وَيَحْفَظُ خُلَّتَهُ وَ يُعَى ذِمَّتَهُ وَيُعَوِّدُ مَرْصَتَهُ وَيَشْهَدُ مَيْتَتَهُ وَيَجِيبُ دَعْوَتَهُ وَيَقْبَلُ هَدِيَّتَهُ وَيَكْفِي صِلَتَهُ وَ يَشْكُرُ نِعْمَتَهُ وَيُحْسِنُ نَصْرَتَهُ وَيَحْفَظُ خَلِيلَتَهُ وَيَقْضِي حَاجَتَهُ وَيَشْفَعُ مَسْأَلَتَهُ وَيَسْمِتُ عَظْمَتَهُ وَيُرْشِدُ ضَالَّتَهُ وَيُرْدُ سَلَامَهُ وَيَطِيبُ كَلَامَهُ وَيَبْرِئُ نِعَامَهُ وَيَصْدِقُ أَفْسَامَهُ وَيُؤَالِي وِلِيَّهُ (وَلَا يَعَادُ) وَيَنْصُرُهُ ظَالِمًا وَمَظْلُومًا فَأَمَّا نَصْرَتُهُ ظَالِمًا فَيُرَدُّ عَنْ ظُلْمِهِ وَأَمَّا نَصْرَتُهُ مَظْلُومًا فَيَعِينُهُ عَلَىٰ أَخْذِ حَقِّهِ وَلَا يَسْلِمُهُ وَلَا يَخْذُلُهُ وَيَجِبُ لَهُ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَجِبُ لِنَفْسِهِ وَيَكْرَهُ لَهُ مِنَ الشَّرِّ مَا يَكْرَهُ لِنَفْسِهِ. (کراچی، ۱۴۱۰: ۱ / ۳۰۶)

مسلمان را بر برادر مسلمانش سی حق است که از آنها برائت ندارد جز آنکه بپردازد یا از او گذشت شود: ۱. از لغزش او بگذرد. ۲. بر اشکش رحم آورد. ۳. عورتش [عیوبش] را بپوشاند ۴. از لغزش او صرف‌نظر کند. ۵. عذرش ببذیرد. ۶. از غیبتش جلو گیرد. ۷. پیوسته اندرزش دهد. ۸. دوستیش را حفظ کند. ۹. تعهدی که داده رعایت کند. ۱۰. در بیماریش او را رعایت کند. ۱۱. بر مرده

او حاضر شود. ۱۲. دعوتش را پذیرا گردد. ۱۳. هدیه‌اش را بپذیرد. ۱۴. احسان او را پاداش دهد. ۱۵. اگر انعامی کرد شکر گزارش باشد. ۱۶. خویش یاری کنند. ۱۷. ناموسش را حفظ کند. ۱۸. حاجتش را برآورد. ۱۹. برای خواهشش میانجی شود. ۲۰. چون عطسه زند به او گوید خدایت رحم کند. ۲۱. و گمشده او را به خانه او برساند. ۲۲. به سلام او جواب دهد. ۲۳. با او شیرین سخن باشد. ۲۴. انعام او را خوب عوض دهد. ۲۵. سوگند او را باور کند. ۲۶. با دوستش دوستی کند. ۲۷. با دشمنش دشمن باشد. ۲۸. او را یاری کند چه ظالم باشد و چه مظلوم؛ یاری او در ستمکاری این است که جلو او را بگیرد و یاری او در ستم‌کشی اینکه به او کمک کند تا حقش را بستاند. ۲۹. او را به دشمن تسلیم نکند و دست از یاریش بر ندارد. ۳۰. بخواهد برایش هرچیزی را که برای خود می‌خواهد و بد دارد برایش هر شری که برای خود بد دارد. (کمره‌ای، بی تا: ۱ / ۳۵۰)

برخی از این حقوق سی‌گانه، دلالت بی‌برده بر مسئولیت اجتماعی مسلمانان نسبت به هم دارد و آنان را در سرنوشت هم‌کیشان شریک می‌داند. همدلی که با رعایت این حقوق، میان پیروان دین اسلام ایجاد می‌گردد، آنان را امتی یک‌پارچه و پشتیبان هم در برابر دشمنان می‌سازد. پیامبر گام را فراتر از این می‌نهد و اهتمام مسلمانان به حلّ معضلات دیگر هم‌کیشان را از شرایط مسلمانی معرفی می‌کند و می‌فرماید:

مَنْ أَضْبَحَ لَا يَهْتُمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ. (کلینی، ۱۳۶۵: ۲ / ۱۶۳)

تکلیف «مسلمانی» در کلام پیامبر از این نیز بالاتر است؛ و یک فرد معتقد به مبانی اسلام نمی‌تواند در برابر ظلمی که بر محرومان زمین می‌رود، اگرچه مسلمان نباشند، بی‌تفاوت بماند. پیامبر اکرم ﷺ بار گرانی را بر دوش پیروان خویش نهاده است، و آنان را در برابر تمام انسان‌های تحت ستم که فریاد دادخواهی از مسلمانان برداشته‌اند، دارای تکلیف می‌داند:

مَنْ سَمِعَ رَجُلًا يَتَذَرِي يَأْتِي الْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يَجِبْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ. (طوسی، ۱۳۶۵: ۶ / ۱۷۵)

به این ترتیب، مسلمانان نه تنها در سرنوشت یکدیگر مشارکت دارند و نسبت به آن مسئول هستند، بلکه مأموریتی جهانی دارند و در برابر سرنوشت بشر مسئولیت و تکلیف دارند.

امام صادق علیه السلام بر مسئولیت دو سویه مسلمانان در برابر آنچه بر هم کیشان وارد می‌شود، تأکید می‌کند و بی‌تفاوتی یک مسلمان در برابر مسلمان دیگر را ناروا می‌شمارد و می‌فرماید:

الْمُؤْمِنُ أَخُو الْمُؤْمِنِ كَالْجَسَدِ الْوَاحِدِ إِنْ اشْتَكَى شَيْئاً مِنْهُ وَجَدَ أَلَمَ ذَلِكَ فِي سَائِرِ جَسَدِهِ وَأَزْوَاجِهِمَا مِنْ رُوحٍ وَاحِدَةٍ وَإِنَّ رُوحَ الْمُؤْمِنِ لَأَتَّصِلُ بِرُوحِ اللَّهِ مِنْ اتِّصَالِ شُعَاعِ الشَّمْسِ بِهَا. (کلینی، ۱۳۶۵: ۲ / ۱۶۶)

مؤمن، برادر مؤمن است. مؤمنان همانند یک پیکرند که اگر عضوی از اعضای او به درد آید، رنج آن را در سایر اعضا احساس خواهد کرد. روح آنان با هم متحد است، زیرا روح مؤمن با روح خدا در اتصال است؛ شدیدتر از اتصالی که شعاع خورشید با خورشید دارد. (بهبودی، ۱۳۶۳: ۱ / ۱۹۸)

اصل دوم: رأی موافق رعایا در حاکمیت حاکم اسلامی دخیل است.

اصل دخالت انسان‌ها در سرنوشت خویش، اصل استواری است که آیات و روایات فراوانی بر آن دلالت می‌نماید. همه اندیشمندانی که انسان را مجبور نمی‌دانند، چه آنان که از «تفویض» دم زده‌اند و چه کسانی که «أمر بین الأمرین» را برگزیده‌اند، می‌گویند آدمی لاقفل در حدّ سبب ناقص، تعیین‌کننده سرنوشت خویش است. سنت الهی بر آن است که تا مردم، اراده جدّی برای بهتر شدن وضعیت خویش نداشته باشند، تغییری در آن ندهد. قرآن کریم، بر دخالت انسان در سرنوشت خویش، به طور عام و مطلق تأکید می‌کند و به صراحت می‌فرماید:

لَهُ مَعْقَبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوهُمَا بِأَنفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ. (رعد / ۱۱)

برای او فرشتگانی است که پی‌درپی او را به فرمان خدا از پیش‌رو و از پشت‌سر پاسداری می‌کنند. در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند و چون خدا برای قومی آسیبی بخواهد هیچ برگشتی برای آن نیست و غیر از او حمایتگری برای آنان نخواهد بود.

تعبیر به کار رفته در این آیه، که با اندک تفاوتی در آیه دیگری (انفال / ۵۳) نیز آمده است، گویای سنت الهی در خصوص تحولات اجتماعی می‌باشد. مطابق این سنت «انسان، سرنوشت

خود را با دست خود رقم می‌زند؛ و بدون تردید اعمال انسان در ساخت و تغییر شرایط پیرامونی دخیل است». (مدرسی، ۱۴۱۹: ۵ / ۳۱۰) برابر این آیه، آدمی محکوم شرایط محیطی نیست و نمی‌توان او را زندانی «چهار زندان» دانست؛ همان‌ها که «علت‌هایی هستند که اراده من آزاد انتخاب‌کننده را در خود می‌فشرند و محدود و مقید می‌سازند و به جای من انتخاب می‌کنند؛ [و] عبارتند از جبر طبیعت، جبر تاریخ، جبر جامعه، جبر خویشتن». (شریعتی، ۱۳۷۸: ۱۶۹)

به لحاظ تکوین، شرایط محیطی بر انسان احاطه ندارد و او را مقهور خویش نمی‌سازد، بلکه انسان شرایط را تحت سلطه درمی‌آورد. (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۳ / ۲۸) بر این مبنای، این آیه، قانونی عمومی و کلی را بیان می‌کند؛ قانونی سرنوشت‌ساز و حرکت‌آفرین و هشداردهنده!

این قانون که یکی از پایه‌های اساسی جهان‌بینی و جامعه‌شناسی در اسلام است، به ما می‌گوید: مقدرات شما قبل از هر چیز و هر کس، در دست خود شما است، و هرگونه دگرگونی در خوشبختی و بدبختی اقوام در درجه اول، به خود آنها بازمی‌گردد. شانس، طالع، اقبال، تصادف، تأثیر اوضاع فلکی و مانند اینها هیچ‌کدام پایه ندارد، اساس و پایه این است که ملتی خود بخواهد سربلند و سرفراز و پیروز و پیشرو باشد، یا خودش به ذلت، زبونی و شکست تن دردهد، حتی لطف خداوند، یا مجازات او، بی‌مقدمه دامان هیچ ملتی را نخواهد گرفت، بلکه این اراده و خواست ملتها، و تغییرات درونی آنهاست که آنها را مستحق لطف یا مستوجب عذاب خدا می‌سازد. (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲ / ۱۸۴)

تبیین تأثیرگذاری بشر در جهان گرچه پرده برداشتن از امری تکوینی و آشکار ساختن حقیقتی خارجی است، لکن بیان آن در قرآن کریم بدون افزودن حاشیه و توضیحی افزون‌تر، گویای پذیرش آن در حوزه اعتباریات و امور تشریعی است. به بیانی دیگر، این نقل بدون تعلیقه در کلام الهی، مؤید آن است که انسانی که در شرایط زندگانی خویش به صورت فعال تأثیرگذار است، در این حضور فعال بر حق می‌باشد.

سکوت قرآن پس از حکایت این حقیقت عالم تکوین، مهر تأییدی بر نقش‌آفرینی آدمی در هر آنچه به او مربوط می‌شود و سرنوشت او را می‌سازد؛ و این یعنی برای انسان حق تعیین

سرنوشت قائل شدن، و او را لایق چنین نقش آفرینی شمردن.^۱

و از اموری که تأثیر آشکار در سرنوشت انسان دارد، حکومت و دولتی است که آدمی تحت حاکمیت آن زندگی می‌نماید، و قوانینی است که بر فرد و جامعه حکم می‌راند. به یقین اگر تأثیر آدمی را در سرنوشت خویش و شرایط اجتماع برحق دانستیم، باید برای اظهار نظر او در امور حکومتی نیز اعتبار قائل شویم، و او را در آن شریک بدانیم. نترسیم از اینکه گفته شود انسان باید بتواند فرد حاکم بر خود، و جهت‌گیری قوانین حاکم بر روابط اجتماعی خویش را انتخاب نماید؛ مگر این سخن چیزی فراتر از این کلام الهی است که:

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا. (انسان / ۳)^۲

و آنگاه در سایه توجه به این قانون عام الهی است که ادامه آیه شریفه معنای اصلی خویش را می‌یابد که: «وقتی خداوند برای مردمی بدی بخواهد - که البته نمی‌خواهد؛ مگر آنکه ایشان خود را تغییر دهند، و از زی عبودیت و مقتضیات فطرت خارج شوند - هیچ‌کس نیست که از شقاوت و نعمت، و یا عذاب او جلوگیری به عمل آورد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱ / ۳۱۱)

۱. ناگفته نماند که این برداشت از آیه سابقه طولانی ندارد، بلکه ظاهراً از دوران سیدجمال‌الدین اسدآبادی و شاگردان او این چنین تفسیر شده است. قدمای مفسران، و به تبع آنان پاره‌ای از بزرگان معاصر نیز آیه را به گونه دیگری فهم کرده‌اند. علامه طباطبایی در تفسیر آیه کریمه می‌نویسد: چکیده‌اش این است که خداوند چنین حکم رانده و حکمش را حتمی کرده که نعمت‌ها و موهبت‌هایی که به انسان می‌دهد، به حالات نفسانی خود انسان مربوط باشد، که اگر آن حالات موافق با فطرتش جریان یافت. آن نعمت‌ها و موهبت‌ها هم جریان داشته باشد، مثلاً اگر مردمی به خاطر استقامت فطرتشان، به خدا ایمان آورده و عمل صالح کردند، به دنبال آن نعمت‌های دنیا و آخرت به سویشان سرازیر شود، همچنان که فرمود: «وَلَوْلَا أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَ لَكُن كَادِبُونَ». (اعراف / ۹۶) و تا آن حالت در دل‌های ایشان دوام داشته باشد، این وضع از ناحیه خدا دوام یابد، و هر وقت که ایشان حال خود را تغییر دادند، خداوند هم وضع رفتار خود را عوض کند و نعمت را به نعمت مبدل سازد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱ / ۳۱۰)
۲. اکنون سخن از اصل حق انسان و نقش داشتن او در تعیین حاکم و دولت است. مسلماً نمی‌توان هرگونه اظهار نظر و رأی مردم، و همه‌گونه تعیین آنها را مورد تأیید شارع مقدس شمرد.

به این ترتیب بطلان توهم دلالت آیه بر قول به جبر به خوبی روشن می‌شود.^۱

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آنگاه که با علی بن ابی طالب در خصوص آینده امت اسلام و علی علیه السلام

سخن می‌گوید، می‌فرماید:

يَا ابْنَ أَبِي طَالِبٍ لَكَ وَلَاؤُاُ أُمَّتِي فَإِنَّ وَلَوْكَ فِي عَافِيَةٍ وَأَجْمَعُوا عَلَيْكَ بِالرِّضَا فَنُفِّمُ بِأَمْرِهِمْ،
وَإِنْ اِخْتَلَفُوا عَلَيْكَ فَدَعُهُمْ وَمَا هُمْ فِيهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَيَجْعَلُ لَكَ مَخْرَجًا. (ابن طاووس،
۱۳۷۵: ۲۴۸ و ۲۴۹)^۲

ای پسر ابی طالب ولایت امر من برای تو است، پس اگر با عافیت و سلامتی تو را والی قرار دادند، و با رضایت بر تو اتفاق کردند، به امر آنان قیام کن، و اگر اختلاف کردند، آنان را به خودشان و آنچه به آن مشغول‌اند واگذار؛ که همانا به زودی خداوند برای تو مخرج قرار دهد و برای تو فرج رساند. (شهیدی گلیپاگانی، بی تا: ۲۳۷)

این کلام رسول خدا دلالت روشنی بر به رسمیت شناختن نقش رعایا در اختیار والی، و مدخلیت رأی و نظر شهروندان در جواز شرعی اعمال ولایت دارد؛ گرچه از جانب «والی برحق» بوده باشد.

این دستور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که «إِنْ اِخْتَلَفُوا عَلَيْكَ فَدَعُهُمْ وَمَا هُمْ فِيهِ» مطابق اصل «دلالت امر بر وجوب»، جواز اعمال ولایت امیرمؤمنان، والی برحق مسلمانان، منصوب از سوی رسول اکرم صلی الله علیه و آله را متوقف بر پذیرش و عدم اختلاف امت می‌کند؛ به گونه‌ای که اگر مردم دچار اختلاف رأی شدند و حاکمیت امیرمؤمنان را نپذیرفتند،^۳ چنان که تاریخ غم‌بار صدر اسلام گویای

۱. امام فخر رازی قول قائلان به دلالت آیه بر رد سخنان معتقدان به جبر را نقل می‌کند، و در مقام پاسخ به آن برمی‌آید. (رازی، ۱۴۲۰: ۱۹ / ۲۰)

۲. سید بن طاووس این روایت مهم را از کلینی نقل کرده است و می‌گوید: «قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ فِي كِتَابِ الرِّسَالِ: عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ يَأْتِيهِمْ بِإِسْنَادِهِ قَالَ: ...» لکن چنین کتابی از کلینی در دست نبود، و در کافی یا کتب اصلی دیگر نیز نشانی از این روایت نیافتیم.

۳. مسلم است که رعایا در این نپذیرفتن «والی برحق» برحق نیستند و عاصی‌اند، لکن این تغییری در وظیفه حاکم ایجاد نمی‌کند.

همین رویکرد تباه است، سکوت و دخالت نکردن حاکمانه در امور جامعه، بر علی بن ابی طالب واجب می‌شود. بنابراین، حاکمی که مورد اقبال مردم نباشد، حق اعمال ولایت در امور را نخواهد داشت؛ و اقبال و انتخاب مردم، مشروعیت‌بخش تصرفات حاکمانه والی می‌باشد.^۱

امیرمؤمنان، بارها در نهج البلاغه، بر دخالت قبول رعایا در امر حاکمیت تأکید می‌کند:

وَإِنَّمَا السُّورَى لِلْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ فَإِنِ اجْتَمَعُوا عَلَى رَجُلٍ وَسَمَّوْهُ إِمَامًا كَانَ ذَلِكَ لِلَّهِ
رِضًا فَإِنِ حَرَجَ عَنْ أَمْرِهِمْ حَارِجٌ بَطْعَنٍ أَوْ بَدْعَةٍ رَدُّوهُ إِلَى مَا حَرَجَ مِنْهُ فَإِنِ أَبِي قَاتِلُوهُ عَلَى
اتِّبَاعِهِ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ وَوَلَاةَ اللَّهِ مَا تَوَلَّى. (شریف‌رضی، بی تا: ن ۶ / ۳۶۷)

و شورا درباره خلافت، حق مهاجرین و انصار است. و چنانچه آنان بر مردی گرد آمدند و او را پیشوای خود نامیدند، این سبب خشنودی خداوند است. و اگر کسی به عیب‌جویی کردن و تهمت ناروا زدن، از جمع بیرون شد، باید او را از راهی که رفته بازگردانند. و اگر نپذیرفت، با او پیکار کنند. زیرا به راه اهل ایمان نرفته و سخن حق را نپذیرفته است. و آنگاه خداوند نیز هرآنچه شایسته است بر سرش آرد. (احمدزاده، ۱۳۷۸: ۲۴۹)

صراحت این کلام نورانی و دلالت آن بر مطلوب، جای تردیدی باقی نمی‌گذارد. درست است که پاره‌ای از جزئیات روایت به تنقیح و تبیین نیاز دارند، و از آن جمله است اختصاص حق رأی به مهاجران و انصار، و نیز اعلام رضایت الهی به نتیجه شورای مهاجران و انصار در امر خلافت رسول‌الله و امامت مسلمانان؛ لکن اساس دخالت رأی و نظر مردم در استواری زعامت و زمامداری، برای داوطلبان آن از این سخن نورانی به درستی دانسته می‌شود.^۲

اما اختصاص حق رأی به مهاجران و انصار در این روایت، با توجه به مخاطب نامه، قابل درک است. امیرمؤمنان این سخن را خطاب به «معاویه بن ابی‌سفیان» بیان می‌نماید؛ هنگامی که حضرت با اصرار فراوان مهاجران و انصار خلافت را پذیرفته و مردم هم با ایشان بیعت کرده بودند.

۱. این روایت، گرچه بر مشروعیت فقهی حکومت حاکم منتخب و مقبول مردم دلالت ندارد، لکن به روشنی بر عدم مشروعیت فقهی حکومت حاکم غیرمنتخب و غیرمقبول دلالت می‌نماید.

۲. این کلام آشکارا بر مشروعیت فقهی حکومت حاکم منتخب و مقبول شهروندان دلالت می‌نماید.

اگر لفظ «إِنَّمَا» را در این عبارت دالّ بر حصر بدانیم، بعید نیست که حصر در این کلام، حصر اضافی باشد. طبق این احتمال، مراد حضرت، تعریض بر معاویه بود که از طلقاء بود، نه از مهاجران و انصار، و به استحقاق نداشتن او برای خدشه در حقانیت اتفاق رأی مهاجران و انصار بر خلافت امیرمؤمنان و بیعت با ایشان اشاره داشت؛ همان حقیقتی که امیرمؤمنان در پاسخ به نامه معاویه، به آن تصریح می‌کند و می‌فرماید:

مَا أَنْتَ وَالْفَاضِلَ وَالْمَفْضُولَ وَالسَّائِسَ وَالْمَسُوسَ، وَمَا لِلطَّلَاءِ وَأَنْبَاءِ الطَّلَاءِ وَ
الْمُمَيَّرِينَ الْمُهَاجِرِينَ الْأُولِينَ وَتَرْتِيبَ دَرَجَاتِهِمْ وَتَعْرِيفَ طَبَقَاتِهِمْ. (شریفرضی،
بی تا: ن ۲۸ / ۳۸۶)

تو را چه به اینکه برتر و فروتر کیست و رعیت و راهبر کدام است؟ آزادشدگان و فرزندان آنان را به این حرف‌ها چه کار، که میان مهاجران نخستین و ترتیب درجات آنها و شناسایی رده‌های ایشان را از هم تمیز بدهی و ارزیابی کنی.
(احمدزاده، ۱۳۷۸: ۲۶۴)

بر این اساس نمی‌توان از این عبارت علی بن ابی‌طالب علیه السلام تفاوت میان شهروندان در حق اظهارنظر را نتیجه گرفت، و به عدم تساوی آرای رعایا در امور اجتماعی حکم کرد. مطلب دیگر اینکه امیرمؤمنان برای اثبات حقانیت خویش در امر خلافت و حکومت بر مسلمانان، به رضایت خداوند به نتیجه شور مردم در امر خلافت و امامت استناد نمود، و این مطلب با اعتقاد ما (انتصابی بودن منصب امامت و خلافت رسول الله) منافات دارد. برای حل این شبهه، برخی شارحان، کلام امیرمؤمنان را حمل بر تقیه کرده‌اند، چراکه «اگر آن حضرت به نصّ رسول الله بر امامت استناد می‌فرمود، به معنای ردّ خلافت خلفای پیشین بوده و مخالف مذاق کسانی بود که با آن حضرت بیعت کرده بودند». (ابن ابی‌الحدید، ۱۳۳۷: ۱۴ / ۳۶) برخی هم مطلب امام را از باب جدل و الزام خصم به آنچه با مبنای خود او سازگار می‌آید دانسته‌اند، (مجلسی، ۱۳۶۶: ۳ / ۲۷) چراکه «انان به نصّ اعتقاد نداشتند، بلکه نزد ایشان، تنها دلیل بر نصب امام، همان اجماع مسلمانان بود، پس اگر حضرت به دلیل نقلی و نصّ صریح احتجاج می‌کرد، نمی‌پذیرفتند». (بحرانی، ۱۳۶۲: ۴ / ۳۵۴)

گروه سوم آن را از باب اجماع دخولی دارای ارزش و اعتبار می‌دانند، (حسینی شیرازی، بی‌تا: ۳ / ۴۳۶) چراکه «قطعاً مهاجرین و انصار، بر امری باطل اجماع نخواهند نمود، زیرا امام معصوم به عنوان سید و رئیس آنان بوده و همراه آنان است». (موسوی، ۱۳۷۶: ۴ / ۱۳۸)

بعید نیست سخنی به جز اینها گفت؛ اینکه کلام حضرت، ناظر به عهدی باشد که پیامبر اکرم با ایشان بسته بود، که در عین حقانیت ولایت حضرت، اگر این ولایت با اقبال عمومی روبه‌رو نشد، بر ایشان واجب است دم فرو بندد و همراهی با عموم را برگزیند؛ و با عنایت به اینکه به یقین خشنودی الهی در عدم افتراق و پیشگیری از نزاع و جنگ داخلی امت اسلام است، این معاهده رسول‌الله، در کلام امام‌المتقین به «خشنودی خداوند نسبت به اتفاق آرای مهاجرین و انصار» معنا شده است، چون «وجدان پاک و عقل سلیم مردم، همان پیامبران درونی‌اند که هر حکمی را صادر کنند، حکم الهی می‌باشد و هیچ جای تردید نیست که هجوم بی‌نظیر مردم برای انتخاب امیرمؤمنان به تحریک وجدان پاک و عقل سلیم آنان بود و بس». (جعفری، ۱۳۷۶: ۲ / ۳۳۶)

أَمَّا وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَبَرَأَ النَّسَمَةَ لَوْلَا حُضُورُ الْخَاضِرِ وَقِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ وَمَا
أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَلَّا يَقَارُوا عَلِيَّ كَظَلَّةِ ظَالِمٍ وَلَا سَعْبٍ مَظْلُومٍ لِأَلْفَيْتُ حَبْلَهَا عَلَيَّ
غَارِبَهَا وَلَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوْلَهَا وَلَا لَفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَثْنِ
(شریف‌رضی، بی‌تا: ن ۳ / ۵۰)

سوگند به خدایی که دانه را شکافت و جان را آفرید، اگر حضور فراوان بیعت‌کنندگان نبود، و یاران حجت را بر من تمام نمی‌کردند، و اگر خداوند از علما عهد و پیمان نگرفته بود که برابر شکم‌بارگی ستمگران، و گرسنگی مظلومان، سکوت نکنند، مهار شتر خلافت را بر کوهان آن انداخته، رهایش می‌ساختم، و آخر خلافت را به کاسه اول آن سیراب می‌کردم، آنگاه می‌دیدید که دنیای شما نزد من از آب‌بینی بزغاله‌ای بی‌ارزش‌تر است. (دشتی، ۱۳۷۹: ۴۹)

آنگاه که امیرمؤمنان از به دست گرفتن زمام امور اجتماعی امت اسلام سخن می‌گفت، با اینکه منصوب از سوی رسول‌الله و دارای ولایت حقّه بوده است، لکن بازهم حضور مردم را سبب قبول زمامداری برمی‌شمارد.^۱

۱. محمدجواد مغنیه تعبیر به «حضور الحاضر» را به معنای وضعیت اجتماعی حاضر در آن زمان، و فساد و

به تحقیق تأکید آن حضرت بر مدخلیت رویکرد مردم در این پذیرش، مسیوق به مبنای مقبول ایشان در حکمرانی بر مردم می‌باشد. کلام نورانی امام، بی‌پرده بر عدم جواز اجبار شهروندان بر پذیرش زمامداری ولیّ برحقّ دلالت می‌نماید، بلکه این ولیّ برحقّ است که اگر با رویکرد مردم روبه‌رو شد، چاره‌ای جز قبول زعامت امت نخواهد داشت.

۱. الگوهای گستره خارجی حاکمیت

در قلمرو خارجی قدرت حکومت، الگوهای گوناگونی قابل تصور است، و هرآنچه در مورد اعمال قدرت حاکم گفته می‌شود، در هریک از این الگوها در گستره معین نیز به کار خواهد آمد. هر عاملی که بتواند حدّ فاصل میان دو منطقه زیست انسانی دارای تمرکز، قدرت تصمیم‌گیر تلقی شود، شایستگی دارد که مرزی برای دو قدرت مرکزی دانسته شود. برای تبیین گستره دولت اسلامی، باید مرزهای قدرت حکومتی گوناگونی را که قابل تصورند - چه متفکری آن را به عنوان مرز دولت مطرح کرده، و چه قائلی نداشته باشد - را تبیین کرد و آنگاه با اصول راهنمای مسئله سنجد و بعد به داوری نشست.

یک. مرزهای قومیتی (زبانی)

مطابق این الگو، هریک از اقوام دارای زبان یکسان، دولتی مستقل از صاحبان زبان‌های دیگر خواهند داشت؛ البته اگر لهجه‌های گوناگون یک زبان را نیز، معیاری برای دوگانگی قومی بدانیم، تعداد دولت‌های مسلمان بیش از این مقدار هم خواهد شد، بلکه گاه یک شهر یک دولت خواهد داشت!

در این الگو، سخن از ولایات خودگردان تابع حکومت مرکزی نیست؛ بلکه بحث بر سر جواز تشکیل دولت‌های متعدد مستقل، با تمامی لوازم آن، می‌باشد. همچنین لزوماً میان این دولت‌های متعدد، فاصله طبیعی وجود ندارد، و چنین نیست که دو دولت، در دو سوی کوه،

تباهی منتشر شده در آن جامعه می‌داند؛ که پس از اتمام حجت الهی به واسطه «وجود الناصر» و عدم عذر نسبت به سکوت در برابر فساد و گمراهی اجتماع، امیرمؤمنان به عهده الهی اشاره می‌نماید که از سوی خداوند از تمامی دانشمندان گرفته شده است که به یاری مظلومان برخیزند و به احقاق حقوق غصب‌شده آنان توسط ظالمان و ستمکاران بشتابند. (مغنیة، ۱۳۵۸: ۱ / ۹۸)

دره، دریا یا رودخانه‌ای قرار داشته باشند؛ بلکه دو قوم و قبیله غیرهم‌زبان، اگرچه کنار هم زندگی کنند، دو حکومت متفاوت با تمام لوازم آن خواهند داشت.

بر وفق گزارشات مربوط به تمدن‌های بشری مضبوط در کتب تاریخ تمدن، اگر نظام زندگی قبیله‌ای و ساختار قدرتی را که در آن حاکم بود و هست، خارج از تعریف دولت و قدرت مورد بحث بدانیم، چنین گستره‌ای برای دولت، در هیچ برهه‌ای از تاریخ، و در هیچ منطقه‌ای از زمین مورد قول یا عمل قرار نگرفته است و هیچ‌گاه تفاوت زبان، موجب عدم دست‌اندازی قوم قوی‌تر بر زمین‌ها و معادن طبیعی قوم ضعیف‌تر، و تحت‌فرمان درآوردن آن نگشته است.

به بیان روشن‌تر، تفاوت قومیتی و زبانی، در تاریخ تمدن بشری، در هیچ زمانی عامل چندگانگی دولت‌ها نبوده است؛ اگرچه به طور قهری، غالب شهروندان یک دولت به زبان واحدی گفتگو می‌کرده‌اند.

دو. مرزهای جغرافیایی طبیعی

براساس این الگو، قدرت دولت‌ها به ناهمواری‌های جغرافیایی محدود می‌گردد که به طور طبیعی میان ساکنان زمین فاصله انداخته است. گستره حاکمیت هر دولت، حداکثر محدود به فضای به هم پیوسته از زمین‌های قابل سکونت است. چه جزیره‌ای تنها در دل اقیانوس باشد، یا شبه‌جزیره‌ای متصل به سرزمین اصلی، یا منطقه‌ای ساحلی در محاصره دریا و کوهستان، یا دشتی گسترده و هموار تا دامنه کوه‌های دوردست، یا قطعه زمینی در تنگه دره‌ای میان دو رشته کوه.

این مرزبندی، علاوه بر وجاهت طبیعی، از توجیهات سیاسی - نظامی ویژه‌ای نیز برخوردار می‌باشد. عبدالقاهر بغدادی جواز تشکیل دو دولت اسلامی را مسبوق به «وجود دریایی که مانع از رسیدن نیروهای نظامی کمکی به دولت دیگر گردد» (القاسمی، ۱۴۰۵: ۳۲۲) می‌داند، و امام الحرمین جوینی نیز «بُعد مسافت، و وجود موانع» (همان: ۳۲۶) را برای تجویز برقراری دو حکومت اسلامی لازم می‌شمارد؛ لکن تفاوت زبانی و قومیتی اقوام ساکن در یک منطقه جغرافیایی پیوسته، مجوزی برای تشکیل دولت‌های متعدد اسلامی نمی‌گردد.

اگر به تاریخ تمدن‌های بشری بنگریم، جز در قرون اخیر که دولت‌های استعمارگر دامنه

مستعمرات خود را تا دورترین نقاط عالم گسترده‌اند، گستره قدرت دولت‌ها بیشتر به مرزهای طبیعی محدود شده بود.

درست است که بخت‌النصر و کوروش به فراسوی مرزهای طبیعی لشکر کشیدند، و اسکندر مقدونی و چنگیز مغول به درنوردیدن موانع کوه‌ها و دریاها برای اشغال بلاد دوردست، دست زدند، لکن همه اینها به تشکیل دولتی بزرگ با مرکزیت واحد نینجامید.

سه. مرزهای جغرافیایی سیاسی

مطابق الگوی سوم، محدوده اعمال قدرت دولت‌ها را مرزهای رسمی بین‌المللی تعیین می‌نماید. هر کشوری، تنها در گستره‌ای که در جغرافیای سیاسی جهانی برای او به رسمیت شناخته شده است، اختیارات حکومتی دارد و ساختار قدرت خود را متناسب با آن قلمرو شکل می‌بخشد. تعداد نمایندگان مجلس قانون‌گذاری، وسعت دستگاه قضا، توان و تجهیزات نیروهای انتظامی و نظامی، و حتی وزن تأثیرگذاری در مجامع بین‌المللی، تابعی از حیطه مرزهای رسمی پذیرفته شده جهانی برای اعمال قدرت دولت مرکزی‌اند.

این مرزبندی، وجاهت بین‌المللی دارد و پشتوانه اعتبارش نیز پروتکل‌ها و پیمان‌نامه‌های جهانی است که اغلب، بلکه عموماً، مورد امضای عموم دولت‌ها می‌باشد، از همین رو در هم ریختن این مرزها و تهاجم و اشغال کشورهای مستقل دیگر، علی‌الاصول با مقابله و مخالفت سازمان‌ها و جوامع جهانی روبه‌رو خواهد شد.^۱

ترسیم خطوط مرزی میان دو کشور، تابع ضوابط و مقررات دقیق و موشکافانه‌ای است که گاه با نزاع‌های دوستانه یا خصمانه مرمی پیگیری می‌گردد. نزاع دامنه‌دار و گاه خونینی که سال‌ها، بر سر مالکیت سرزمین‌هایی همچون قبرس، کشمیر، جزایر فالکلند، جزایر ثلاث، یا «رژیم حقوقی دریای خزر» و سهم هریک از همسایگان این دریاچه در آن گرفته بود و

۱. البته این امر، وفق اصول و حقیقت است؛ نه مطابق واقعیت خارجی! بلکه آنچه در جهان خارج اتفاق می‌افتد، آن است که دولت‌های قدرتمند، در درهم نوردیدن مرزهای بین‌المللی و اشغال کشورهای ضعیف‌تر، رعایت هیچ پیمان بین‌المللی را نمی‌کنند، و از مقابله و مخالفت تأثیرگذار جوامع و سازمان‌های جهانی نیز در امان هستند.

گاه همچنان ادامه دارد، گویای اهمیت و حساسیت این مرزبندی جهانی برای حاکمیت حاکمان بلاد مختلف می‌باشد.

مطابق این الگو، حکومت‌های اسلامی متعددی امکان حضور در عرصه جهانی را خواهند داشت، اگرچه تفاوت اقوام ساکن در یک کشور، و اختلافات زبانی و قومیتی موجب گسست کشور و تشکیل دولت‌های متعدد اسلامی در داخل مرزهای بین‌المللی نمی‌باشد، همچنان‌که ناهمواری‌های جغرافیایی مجوز تعدد دولت‌های اسلامی نمی‌گردد. براساس نقل تاریخی، معاویه بن ابی‌سفیان بنیانگذار این الگو در امت اسلامی است. وی پس از نبردهای خونین صفین، در نامه‌ای به امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌نویسد: «اگر خواستی، عراق برای تو باشد و شام از آن من، و شمشیر از سر این امت برداشته شود و خون‌های مسلمانان تا این حد ریخته نشود». (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۵ / ۱۶۳؛ ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۷ / ۳۲۲)

چهار. مرزهای اعتقادی

طرفداران این الگو بر این باورند که همه معتقدان به دین اسلام، باید زیر حاکمیت یک دولت مرکزی درآیند، و گستره حکومت اسلامی به بلندای حضور امت مسلمان باشد؛ مرز بلاد اسلام با بلاد کفر دامنه زیست‌بوم مسلمانان را تعیین می‌کند، نه اختلاف زبانی، ناهمواری‌های طبیعی، یا مرزهای بین‌المللی.

این الگو هم وجاهت نقلی اسلامی دارد و با مقتضای ادله شنیداری دین سازگار است^۱ و «اخبار و روایاتی که بر وجوب وحدت امام حکم می‌نمود، طبق اطلاق خود، این‌گونه تعدد امامت را نیز نفی می‌کند»، (منتظری، ۱۴۰۸: ۱ / ۴۱۹) و هم دارای توجیهاات عقلی - سیاسی می‌باشد که: وجود دولت‌های کوچک هیچ اشکالی ندارد، در صورتی که مجموعه آنها زیر نظر یک رهبر و حکومت واحد کار کنند و رهبر واحد پراکندگی‌هایشان را بر طرف و ارتباط بین مجموع آنها را محکم کند و به همه آنان در شرایط لازم یک حکم و دستور عمومی ابلاغ نماید؛ به گونه‌ای که همه آنها یک دولت مقتدر واحد به حساب بیایند که هر دولت کوچکی پشتوانه دولت دیگر به

۱. آنچه در تبیین اصل اول از اصول راهنما گذشت، می‌تواند مستند این الگو باشد.

شمار آید، نظیر ایالات متحده آمریکا و اتحاد جماهیر شوروی، اما تعدد حکمرانان مستقل در رأی و اراده، در همه امور، بدون رهبری واحد که امور آنان را منظم و اختلافاتشان را برطرف کند، زمینه اختلاف را باقی می‌گذارد. (همان: ۴۱۹ و ۴۲۰)

تعدد دولت‌های اسلامی در تاریخ اسلام سابقه‌ای کمتر از وحدت دولت دارد. بخش اعظم سرگذشت امت اسلام را «وحدت حاکمیت اسلامی» تشکیل می‌دهد و دوران طلایی تمدن اسلامی^۱ در سایه دولت واحد بروز می‌یابد. فترت بلاد اسلامی از زمانی اوج گرفت که به نام استقلال، جامعه یک‌پارچه اسلامی را به کشورهای کوچک و متفرق تبدیل کردند.

داوری

می‌توان الگوهای مرزبندی خارجی قدرت دولت را تحت دو عنوان کلی گنجانده سه الگوی اول، در اساس «تعدد دولت‌های اسلامی» اشتراک دارند، درحالی که الگوی چهارم مسبوق به «عدم جواز تعدد دولت اسلامی» است. پس لازم است تا در جواز یا عدم جواز تعدد دولت‌های اسلامی، با تکیه بر اصول محوری مسئله به بررسی بنشینیم، و ادله معتقدان به هریک از دو مطلب اساسی را محک بزنیم.

برخی از کسانی که قائل به جواز تعدد دولت‌های اسلامی شده‌اند، و دولت واحد را در واقع غیرقابل دستیابی، یا غیرقابل دفاع شمرده‌اند، در استدلال خود می‌گویند:

براساس نظریه انتخاب، هر حکومتی محدود به قلمرو انتخاب‌کننده‌ها است. براساس این نظریه، معقول نیست فقیه منتخب گروهی بر گروه دیگر حکم براند، مگر گروه دوم او را به حاکمیت بپذیرند. بنابراین براساس نظریه انتخاب، «دول متعدد اسلامی» می‌توانیم داشته باشیم؛ البته مطلوب این است که دول متعدد مسلمان با یکدیگر متحد شوند و «اتحاد جماهیر اسلامی» تشکیل شود، اما این وحدت و تعدد براساس «اراده ملی» و «مصالح امت» تعیین می‌شود، بنابراین براساس نظریه انتخاب «مسئله حاکمیت ملی» با «وحدت دینی» قابل جمع است. (کدیور، ۱۳۷۹: ۷۲)

۱. اوج تمدن اسلامی را متعلق به قرن چهارم هجری می‌دانند.

صاحب این سخن، وحدت دولت اسلامی را با اصل لزوم «رعایت مدخلیت رأی موافق رعایا در حاکمیت حاکم اسلامی» (اصل دوم از اصول راهنما در مسئله) ناسازگار شمرده است، لذا از معقول نبودن حکم راندن فقیه منتخب یک گروه از رعایا، بر گروه دوم که در انتخاب فقیه حاکم نقشی نداشته‌اند، سخن می‌گوید.

تشکیل «اتحاد جماهیر اسلامی» ایده‌ای است که این نویسنده برای برآوردن الزامات اصل «مسئولیت مسلمانان نسبت به سرنوشت یکدیگر» (اصل اول از اصول راهنما در مسئله) مطرح کرده است، و «پذیرش حاکمیت فقیه منتخب گروه اول از سوی گروه دوم» تنها راه چاره‌ای است که، به باور او، می‌تواند تنافی دولت اسلامی واحد را با اصل دوم راهنما در مسئله مرتفع سازد که صد البته چاره‌ای ناچار است.

این اشکال بر امکان تحقق حکومت واحد، و استدلال بر لزوم تعدد دولت‌های اسلامی را می‌توان با طراحی سازوکاری ویژه در انتخاب فقیه حاکم پاسخ گفت. به این ترتیب:

اجماع همه امت در یک مرحله برای تعیین امام واحد با توجه به دوری کشورها از یکدیگر و گستردگی شهرها اگرچه دارای مشکلاتی است، اما می‌توان با انتخاباتی در دو مرحله یا چند مرحله این مشکل را بر طرف کرد. بدین گونه که مردم در یک مرحله نمایندگان کارشناس خویش را انتخاب کنند و رهبر کل توسط کارشناسانی که برای این جهت از جانب رعایا برگزیده شده‌اند مشخص شود. (منتظری، ۱۴۰۸: ۱ / ۴۲۰)

گروهی دیگر، جواز تعدد دولت را مسبوق به شرایط محیطی می‌دانند؛ یا به علت وجود موانع طبیعی، که «بین دو کشور دریایی فاصله باشد به گونه‌ای که نتوانند اهل هریک از دو کشور نصرت و یاری خود را به دیگری برسانند، که در این صورت جایز است برای اهالی هریک از کشورها که با فردی از اهالی همان ناحیه عقد امامت برقرار کنند». (القاسمی، ۱۴۰۵: ۳۲۲) یا به علت بُعد مسافت، که «منطقه‌ها از یکدیگر دور باشد و موانع مختلف دو امام را از یکدیگر دور نموده باشد». (همان: ۳۲۶)

این مشکل در وضعیت کنونی جهان، به دلیل پیشرفت فناوری در عالم ارتباطات و

سرعت نقل و انتقال سربازان و تجهیزات جنگی و ... نمی‌تواند مانعی در تحقق دولت واحد اسلامی باشد.

از سوی دیگر، در استدلال برای تثبیت وجوب تشکیل حکومت اسلامی واحد و ردّ تعدد دولت‌های اسلامی، گفته‌اند:

پیمان رهبری بستن با دو نفر در یک سرزمین که محدوده رهبری آنان با یکدیگر تداخل و برخورد داشته باشد، جایز نیست، و اجماع نیز بر این معنی منعقد است. (همان)

دیگرانی از همین طائفه این‌گونه نتیجه می‌گیرند:

در هر زمان امامت برای یک نفر منعقد می‌گردد و دیگران زیر پرچم او باید باشند؛ و اگر دیگران بدون سبب و علتی که موجب عزل او باشد بر وی خروج کردند، از بغات محسوب می‌گردند. (همان: ۳۲۲)

این استدلال قابل مناقشه است، زیرا تحصیل اجماع کاشف از رأی معصوم در چنین مسئله‌ای عادتاً ناممکن است. نتیجه‌ای هم که بر این پایه مترتب کرده‌اند، به روشنی با اصل لزوم رعایت «مدخلیت رأی موافق رعایا در حاکمیت حاکم اسلامی» (اصل دوم از اصول راهنما در مسئله) متعارض است. اجبار مردم سایر بلاد اسلامی به اطاعت و قبول ولایت فقیه منتخب از سوی یک طائفه، نفی مدخلیت رأی آنان در سرنوشت سیاسی بلدشان است.^۱

۱. در صورتی که قائل به نظریه انتصاب باشیم [فقیه حاکم را منصوب از جانب خداوند بدانیم، که رعایا با بیعت با او، در واقع پی به این انتصاب می‌برند] تمامی فقها نایب امامند، اولین فقیه‌ی که «مبسوط الید» شد، وظیفه همگانی، یاری وی است برای اقامه دولت حق؛ لذا ما یک حکومت اسلامی خواهیم داشت و حاکم آن «ولی امر مسلمین جهان» خواهد بود. اصولاً چنین حکومتی «امّ القرای جهان اسلام» است و لازم نیست خبرگانی از سراسر گیتی در «کشف مصداق» ولی فقیه شرکت کنند. همین که بخشی از ایشان او را کشف کردند، او «ولی امر مسلمین جهان» خواهد بود. البته اگر در دو نقطه زمین، دو فقیه تشکیل حکومت دهند، طبق نظریه انتصاب، فقیه افضل ولی امر است و بر دیگری واجب است تحت ولایت فقیه افضل انجام وظیفه کند. با توجه به عدالت فقها هرگز مشکل تراحم تصور کردنی هم نیست. (کدیور، ۱۳۷۹: ۷۲)

نتیجه

وحدت یا تعدد دولت اسلامی، با منع یا الزامی از سوی منابع دینی روبه‌رو نیست و هر چهار الگو می‌توانند با رعایت شرایط لازم، مورد پذیرش و برآورنده الزامات اصول راهنمای حاکم در مسئله باشند، البته با توجه به شرایط جهانی روز و لزوم معتبر دانستن مرزهای بین‌المللی، چاره‌ای جز پذیرش الگوی سوم نیست؛ و باید در همدلی رعایا و هماهنگی زمامداران کشورهای اسلامی، با حفظ استقلال و اختلاف مشی دولت‌ها، متناسب با مقتضیات مصالح ملی هریک، کوشید تا مصالح عمومی امت اسلامی در برابر دشمنان مشترک اسلام، از سوی تمام مسلمانان برآورده شود.

ب) دیدگاه دوم: اعمال قدرت داخلی حکومت

کاربرد قدرت حکومتی در امور شهروندان، تابع چه حدودی است؟ آیا دولت اسلامی مجاز است در تمام عرصه‌های زیست (فردی و جمعی) مداخله کند و تمام حوزه‌های شخصی و اجتماعی را تحت ضوابط حکومتی درآورد یا ساحت امور خصوصی از تعرض حکومت مصون است و دولت تنها در ساحت امور عمومی جامعه حق دخالت دارد؟

برای پاسخ به این پرسش نخست باید جایگاه حریم خصوصی آحاد جامعه را از نظر شارع مقدس بشناسیم و حرمت آن را بیابیم. باید دید آیا آنچه عرف مردم «حریم» می‌نامد و دارای حرمت می‌داند، در عرف شارع نیز «حریم» است و حرمت دارد، یا شرع حرمتی در هیچ عرصه‌ای برای زندگی شهروندان در نظر نمی‌گیرد، و زمامدار حق همه‌گونه مداخله در تمام امور را دارد؟ حقیقت این است که «حریم خصوصی شهروندان» در منظر اسلام یک اصل اساسی در روابط و مناسبات اجتماعی است و جایگاه ویژه‌ای دارد و آیات و روایات فراوانی از زوایا و حیثیت‌های گوناگون، بر لزوم حفظ حریم خصوصی افراد، و عدم جواز تصرف بدون جلب رضایت صاحب آن، دلالت می‌کنند. این آیات از روشن‌ترین آیاتی است که این اصل را بیان می‌فرماید و دلالت آشکاری بر آن دارد:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَيَّ أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ * فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ

قِيلَ لَكُمْ اِزْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ اَزْكٰى لَكُمْ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ عَلِيْمٌ. (نور / ۲۷ و ۲۸)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به خانه‌هایی که خانه‌های شما نیست، داخل شوید، تا اجازه بگیرید و بر اهل آن سلام گوئید. این برای شما بهتر است، باشد که پند بگیرید؛ و اگر کسی را در آن نیافتید، پس داخل آن شوید تا به شما اجازه داده شود و اگر به شما گفته شد «برگردید»، برگردید؛ زیرا آن برای شما سزاوارتر است، و خدا به آنچه انجام می‌دهید، داناست.

در این دو آیه کریمه، به سه حالت مختلف اشاره شده است که حاصل هر سه حالت، لزوم حفظ حریم خصوصی مردم است.

آیه دوم «حکم داخل شدن در خانه غیر را اگر کسی که اجازه دهد در آن نباشد، بیان کرده است، و آیه قبلی حکم آن فرضی را بیان می‌کرد که اجازه‌دهنده‌ای در خانه باشد، اما حکم این صورت که کسی در خانه باشد ولی اجازه ندهد، بلکه از دخول منع کند» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۵ / ۱۱۰) در ادامه آیه دوم بیان شده است.

از نکات زیبایی که می‌توان از این آیات برداشت کرد این است که مخاطب آیات، اگرچه مؤمنان هستند، لکن خانه‌هایی که ورود به آنها مورد بحث است، اختصاص به مسلمانان ندارد. به بیان دیگر لزوم ورود با اطلاع و اذن صاحب‌خانه نسبت به مسلمان بودن یا نبودن او اطلاق دارد، بنابراین در جامعه اسلامی حریم خصوصی تمامی مردم، مؤمن و ذمی، محترم است. همچنین امری که در این آیه نسبت به رعایت حریم افراد وارد شده است، و طبق آنچه در مباحث اصول فقه ثابت شده است «حقیقت در وجوب» بوده، و یا حداقل «ظهور در وجوب» دارد، نسبت به شخص مأمور مطلق می‌باشد، و اطلاق آن افراد عادی و عوامل حکومتی را، به طور مساوی، تحت پوشش قرار می‌دهد.

«تجسس از احوال محرمانه» یکی از مظاهر تجاوز به حریم خصوصی شهروندان جامعه است. در این زمینه نیز آیات و روایات فراوانی مبنی بر نهی مؤکد شارع مقدس از جاسوسی و کسب مخفیانه اخبار به چشم می‌خورد. در صریح‌ترین آیه می‌خوانیم:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ

گستره دخالت حکومت و حق حاکمیت از منظر قرآن و نهج البلاغه □ ۲۱۳

بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُّحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ. (حجرات / ۱۲)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از بسیاری از گمان‌ها بپرهیزید، زیرا پاره‌ای از گمان‌ها گناه است، و جاسوسی نکنید، و بعضی از شما غیبت بعضی نکنند، آیا کسی از شما دوست دارد گوشت برادر مرده‌اش را بخورد؟ از آن بدتان می‌آید، [پس] از خدا بترسید که خدا توبه‌پذیر مهربان است.

مفسران با دقت در معنای لفظ «تجسس» آن را کسب هرگونه خبری ندانسته‌اند و می‌گویند «کلمه «تجسس» - با جیم - به معنای پی‌گیری و تفحص از امور مردم است، اموری که مردم عنایت دارند پنهان بماند و تو آنها را پی‌گیری کنی تا خبردار شوی». (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸ / ۳۲۳) در واقع کسب اخباری را که صاحبان خبر از اطلاع یافتن کسب‌کننده خبر رضایت ندارند، «جاسوسی» می‌نامند.^۱

این آیه کریمه از سه چیز نهی کرده است: بدگمانی، جاسوسی و بدگویی؛ که هر سه از مصادیق تجاوز به حریم شخصی افراد می‌باشد.

برخی مفسران رابطه این سه کار را چنین دانسته‌اند: «گمان بد سرچشمه تجسس، و تجسس موجب افشای عیوب و اسرار پنهانی، و آگاهی بر این امور سبب غیبت می‌شود که اسلام از معلول و علت همگی نهی کرده است». (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲ / ۱۸۴) بعضی دیگر از بزرگان درباره تفاوت و اشتراک غیبت و تجسس می‌گویند:

فرق غیبت با تجسس تنها در این است که غیبت اظهار عیب مسلمانان برای دیگران است - چه اینکه عیش را خود ما دیده باشیم یا از کسی شنیده باشیم - و تجسس عبارت است از اینکه به وسیله‌ای به عیب او علم و آگاهی پیدا کنیم، ولی در اینکه هر دو عیب‌جویی است، مشترک هستند، در هر دو می‌خواهیم عیبی پوشیده، آشکار شود. در تجسس برای خود ما آشکار شود و در غیبت برای دیگران. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸ / ۳۲۵)

۱. به بیان علامه طباطبایی واژه «تجسس» نیز همین معنا را می‌دهد، با این تفاوت که تجسس در شر استعمال و تجسس در خیر به کار می‌رود.

مفسران کلام الهی، با توجه به همین ارتباط وثیق و تنگاتنگ، گفته‌اند:

همین تعلیلی که در جمله «أَيُّحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ...» برای حرمت غیبت آمده، تعلیل برای حرمت تجسس نیز هست ...، یعنی تعلیل باشد برای هر دو جمله؛ هم جمله «وَلَا تَجَسَّسُوا» و هم جمله «وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا». (همان)

پس این آیه کریمه دلالت قطعی بر حرمت تجسس دارد؛ و خوردن گوشت جسد مرده برادر نیز هم بر غیبت صدق می‌کند، هم بر تجسس.

و ليس الذئب يأكل لحم ذئب و يأكل بعضنا بعضا عيانا
(طبرسی، ۱۴۰۶: ۹ / ۲۰۶)

البته باید توجه داشت که مواردی را که فقیهان حکم به جواز غیبت می‌دهند، نمی‌توان محکوم به جواز تجسس دانست، زیرا فقیهان می‌گویند: «اگر کسی صفات ظاهر و آشکار دیگری را بیان کند غیبت نخواهد بود. مگر اینکه قصد مذمت و عیب‌جویی داشته باشد که در این صورت حرام است»، (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲ / ۱۹۲) لکن مناط جواز غیبت در چنین حالتی، برای تجسس تحقق نمی‌یابد.

نهی از تجسس در روایات نیز زیاد به چشم می‌خورد. احادیث متعددی از پیامبر اکرم و امیرمؤمنان علیه السلام در جوامع روایی شیعه و سنی در این خصوص هست. شاید دلیل فراوانی چنین روایاتی از این دو معصوم در مقایسه با ائمه دیگر این است که هر دو مدتی از عمر شریف خود را در جایگاه زمامداری دولت اسلامی گذارندند. رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله مطابق آنچه «ابو برزه اسلمی»^۱ از خطبه ایشان نقل می‌کند، فرمود:

يا معشر من آمن بلسانه، ولم يدخل الإيمان إلي قلبه، لا تتبعوا عورات المسلمين، فإن من تتبع عورات المسلمين، فضحه الله في قعر بيته. (زحیلی، ۱۴۱۸: ۲۶ / ۲۵۶؛

۱. «إسمه نضلة بن عبید، له صحبة: ابوعبدالله اسماعیل بن ابراهیم الجعفی البخاری». (بخاری، بی تا: ۹۲)

قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۶ / ۳۳۳^۱

ای کسانی که به زبان مؤمن شده‌اید اما ایمان را در قلب خود نفوذ نداده‌اید، در امور پنهانی مسلمانان کنکاش نکنید، چون هرکس در امور پنهان مسلمانان تجسس کند، خدا او را بی‌آبرو خواهد ساخت، اگرچه در پستوی خانه‌اش باشد.

تعبیر تندی که رسول‌الله در این خطبه به کار برده است، از ناروایی دریدن حریم اشخاص پرده برمی‌دارد. آن حضرت چنین افرادی را مسلمانانی می‌داند که اعتقادی بی‌بنیاد دارند و تنها در زبان باور خود به مبانی دین را اظهار می‌نمایند.

امیرمؤمنان علیه السلام هم می‌فرماید:

تتبع العورات من أعظم السوءات. (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶: ۴۵۱)

تجسس در امور پنهانی مردم از بزرگ‌ترین بدکرداری‌هاست.

ممکن است به نظر برسد، همان‌گونه که برخی از بزرگان اهل نظر چنین گفته‌اند (منتظری، ۱۴۰۸: ۲ / ۵۴۶؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲ / ۱۸۷ و ۱۸۸) این نهی‌ها و مذمت‌ها در مورد تجسس افراد عادی جامعه است، نه جاسوسی و کنکاشی که از جانب حکومت اسلامی نسبت به امور پوشیده رعایا، در جهت مصالح جامعه صورت می‌پذیرد.

در پاسخ باید گفت:

اولاً، این سخنان مطلق است و اطلاق آن پرده‌داری‌های دولتی را نیز شامل می‌شود. ثانیاً، از آن روشن‌تر، کلامی است که امیرمؤمنان علیه السلام، در مقام اوامر حکومتی در عهدنامه مالک اشتر ابراز داشته، و زمامدار منصوب خود را از هرگونه تجسس در زوایای پوشیده زندگانی مردم بازداشته است. آن حضرت می‌فرماید:

لَا تَكْشِفَنَّ عَمَّا غَابَ عَنْكَ مِنْهَا فَإِنَّ مَا عَلَيْكَ تَطْهِيرُ مَا ظَهَرَ لَكَ وَاللَّهُ يَحْكُمُ عَلَى مَا غَابَ عَنْكَ فَأَسْئِرِ الْعَوْرَةَ مَا اسْتَطَعْتَ يَسْئِرِ اللَّهُ مِنْكَ مَا نُجِبُ سِتْرَهُ مِنْ رِعِيَتِكَ.

(شریفرضی، بی‌تا: ن ۵۳ / ۴۲۹)

۱. همین سخنان از ائمه معصوم علیهم السلام هم نقل شده است. (کلینی، ۱۳۶۵: ۲ / ۳۵۵، ح ۵ - ۲)

هر چه از زشتی‌های مردم بر تو پوشیده است، در پی کشف آن مباش، چون تو موظفی حتی عیب‌های آشکار ایشان را پوشیده داری، و خدا بر آنچه از تو پنهان است، حکم می‌فرماید، پس تا می‌توانی زشتی مردم را پرده‌پوشی کن، تا خداوند هم زشتی‌های تو را که دوست داری از چشم رعیت پنهان بماند، پرده‌پوشی کند. (بهشتی، بی‌تا: ۳۳۹)

در روایات ما عدم جواز تصرف بدون اذن در اموال دیگران، به عنوان اصل مسلم عقلی و شرعی، مورد استناد قرار گرفته است. از عبارات متداول مفروغ عنه میان فقها و محدثان شیعه و سنی، برگرفته از اخبار و روایات این جمله است که «لَا يَجِلُّ لِأَخِي أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مَالِ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ». (صدوق، ۱۳۹۵: ۲ / ۵۲۱؛ عاملی، ۱۴۰۹: ۹ / ۵۴۱) این امر تا جایی مورد اهتمام شارع است که امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

من دخل علی مؤمن فی منزله بغیر اذنه، فدمه مباح للمؤمن فی تلک الحال. (مفید، ۱۴۱۳: ۲۵۹)

کسی که بدون اذن مؤمنی به خانه او داخل شود، ریختن خونس بر صاحب‌خانه در آن حال مباح است.

حتی به فرموده پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله «نگاه کردن به نوشته کسی بدون اذن او، به منزله نگاه کردن در آتش است». (احسائی، ۱۴۰۵: ۱ / ۱۸۱)

نتیجه

امور شخصی شهروندان، از مرزهای داخلی لازم الرعایة برای زمامداران جامعه اسلامی است و تا ضرورت حکومتی و مصالح عمومی اقتضا نکند، و حفظ حریم خصوصی افراد در تعارض با تأمین و تحکیم صلاح و فلاح اجتماع قرار نگیرد، تعرض به این حریم برای حاکمان جائز نخواهد بود.

آنچه مورد بحث و جدل زیاد قرار گرفته است و می‌گیرد، «تعیین مصادیق حریم»، و مرزهای این مرز داخلی حکومت است. که تبیین این مطلب و تعیین این مصادیق، نزاعی صغروی و خارج از مجال این مقاله می‌باشد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. شریف‌رضی (گردآورنده)، بی‌تا، *نهج البلاغه*، تصحیح صبحی صالح، قم، دار الهجرة.
۳. ابن‌ابی‌الحدید، عزالدین ابو‌حامد، ۱۳۳۷، *شرح نهج البلاغه*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی‌نجفی.
۴. ابن‌الجوزی، أبو‌الفرج عبدالرحمن بن علی بن محمد، ۱۴۱۲ ق، *المنتظم فی تاریخ الأمم و الملوک*، تحقیق محمد عبدالقادر عطا و مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت، دار الکتب العلمیة.
۵. ابن‌بابویه (شیخ صدوق)، محمد بن علی، ۱۳۹۵ ق، *کمال‌الدین*، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۶. ابن‌کثیر الدمشقی، اسماعیل بن عمر، ۱۴۰۷ ق، *البداية و النهاية*، بیروت، دار الفکر.
۷. احسانی، ابن‌أبی‌جمهور، ۱۴۰۵ ق، *عوالی اللالی*، قم، سیدالشهدا علیه‌السلام.
۸. احمدزاده، ناصر، ۱۳۷۸، *ترجمه نهج البلاغه*، تهران، اشرفی، چ دوم.
۹. بحرانی، میثم بن علی بن میثم، ۱۳۶۲، *شرح نهج البلاغه*، بی‌جا، نشر کتاب، چ دوم.
۱۰. بخاری، ابو‌عبدالله اسماعیل بن ابراهیم، بی‌تا، *التاریخ الکبیر*، دیار بکر، المكتبة الإسلامیة.
۱۱. بهبودی، محمدباقر، ۱۳۶۳، *گزیده کافی*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۲. بهشتی، محمد، بی‌تا، *ترجمه نهج البلاغه*، بی‌جا، انتشارات شهریار با همکارى تابان.
۱۳. تمیمی‌آمدی، عبدالواحد، ۱۳۶۶، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. جعفری، محمدتقی، ۱۳۷۶، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ ق، *وسائل الشیعة*، قم، آل‌البت علیه‌السلام.
۱۶. حسینی شیرازی، سیدمحمد، بی‌تا، *توضیح نهج البلاغه*، تهران، دار تراث الشیعة.
۱۷. دشتی، محمد، ۱۳۷۹، *ترجمه نهج البلاغه*، قم، مشهور، چ اول.
۱۸. رازی، امام فخرالدین، ۱۴۲۰ ق، *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ سوم.
۱۹. زحیلی، وهبة بن مصطفى، ۱۴۱۸ ق، *تفسیر المنیر*، بیروت، دمشق، دار الفکر المعاصر.
۲۰. سید بن طاووس، ۱۳۷۵، *کشف المحجبة لثمرة المهجة*، قم، بوستان کتاب، چ دوم.

۲۱. شریعتی، علی، ۱۳۷۸، *چهار زندان انسان*، تهران، قلم، چ سوم.
۲۲. شهیدی گلپایگانی، سیدمحمدباقر، بی تا، *برنامه سعادت*، تهران، مرتضوی.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، النشر الإسلامی.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۰۶ ق، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفة.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۶۵، *تهذیب الأحکام*، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۲۶. فضل الله، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۹ ق، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، چ دوم.
۲۷. القاسمی، ظافر، ۱۴۰۵ ق، *نظام الحکم فی الشریعة والتاریخ الإسلامی*، بیروت، دار النفائس.
۲۸. قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴، *الجامع لأحکام القرآن*، تهران، ناصر خسرو.
۲۹. کدیور، محسن، ۱۳۷۹، *دغدغه های حکومت دینی*، تهران، نشر نی.
۳۰. کراجکی، ابوالفتح، ۱۴۱۰ ق، *کنز الفوائد*، قم، دار الذخائر.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۳۶۵، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۳۲. کمره ای، محمدباقر، بی تا، *گنجینه معارف شیعه (ترجمه کنز الفوائد)*، تهران، فردوسی.
۳۳. مجلسی، محمد باقر، ۱۳۶۶، *شرح نهج البلاغة المقتطف من بحار الأنوار*، علی انصاریان، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۴. مدرسی، سیدمحمدتقی، ۱۴۱۹ ق، *تفسیر من هدی القرآن*، تهران، دار محیی الحسین.
۳۵. مغنیه، محمدجواد، ۱۳۵۸ ق، *فی ظلال نهج البلاغة*، بیروت، دار العلم للملایین، چ سوم.
۳۶. مفید (شیخ مفید)، محمد بن نعمان، ۱۴۱۳ ق، *الإختصاص*، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۳۸. منتظری، حسینعلی، ۱۴۰۸ ق، *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامیة*، قم، المركز العالمی للدراسات الإسلامیة، چ اول.
۳۹. موسوی، سیدعباسعلی، ۱۳۷۶، *شرح نهج البلاغة*، بیروت، دار الرسول الاکرم، دار المحجة البيضاء.