



عمار ایرانی

ammarirani.blogfa.com

ammarirani1404@gmail.com



حکومت فرزانهان

فهرست عناوین

فصل اول: رأی اکثریت	۴
فصل دوم: آزادی عقیده	۱۷
فصل سوم: مساوات	۲۸

فصل اول:

رأی اکثریت

مروری بر مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام (شهید سید مرتضی آوینی)

قسمت اول:

مقدمه:

آیا «رأی اکثریت» معیار حق است؟ عصر ما، عصر احیاء مجدد اسلام و تمهید آن مقدمات علمی و اجتماعی است که مبنای تمدن آینده بشریت در کره ارض قرار خواهد گرفت. برای ما مسلمانان، و خاصه مسلمانان ایران، هیچ تردیدی در این زمینه وجود ندارد که از این پس، تاریخ این سیاره به مرحله‌ای جدید از صیوریت خویش وارد شده که می‌توان آنرا «عصر توبه بشریت» نامید. این «توبه» که آثار آن اکنون به روشنی در سراسر کره زمین تشخیص پذیر است، به سرعت به انحطاط تمدن کنونی بشر که ریشه در «استکبار شیطان» دارد خواهد انجامید و اهل زمین، اهلیت ولایت آل محمد(ص) را خواهند یافت و ظهور موعود اولین و آخرین را ادراک خواهند کرد؛ چرا که او عین ظهور و حضور است و این مائیم که در غیبتیم و محجوب، و اینچنین بر ماست که حجاب‌های ظلمت را به یکسو زنیم و اهلیت حضور بیابیم و زمینه‌های رجعت به مبانی اسلام را در همه ابعاد فراهم کنیم.

بحث حاضر: «آیا رأی اکثریت معیار حق است؟»، با توجه به آنچه گفته شد از مهمترین مباحثی است که باید در جهت «رجعت به مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام» مطرح شود و به نتایج مطلوب دست پیدا کند، چرا که از یکطرف امروز در همه نظام‌های حکومتی کره زمین «رأی اکثریت» معیار مطلق است که هیچ معیار و میزان دیگری را یارای همسنگی با آن نیست، و نظام جمهوری اسلامی ایران نیز ظاهراً متشابه با نظام‌های حکومتی اروپایی و غیر اروپایی، دارای «نظام پارلمانی» است که مبتنی بر یک «قانون اساسی» مشخص و «آراء اکثریت» قانونگذاری می‌کند. اما از طرف دیگر، هنوز ما فرصت و توفیق آنرا نیافته‌ایم که به تحقیق در «مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام» پردازیم و «تأسیسات و فرهنگ سیاسی» حاکم بر جامعه خویش را منطبق با «معیارهای اصیل و حقیقی» بازسازی کنیم. امیدواریم مقاله حاضر، که تلاشی است حقیرانه در جهت افتتاح این باب بسته، در پیشگاه پروردگار سبحان مأجور افتد و حضرتش توفیق ادامه این مسیر را زیر سایه آخرین وصی خاتم انبیاء الهی به همه ما عنایت بفرماید.

رأی اکثریت بمثابه حق

نظام‌های حکومتی تمدن امروز بشری، صرفنظر از اختلافاتی که در جزئیات فیمابین آنان وجود دارد، همگی مبتنی بر «رأی اکثریت بمثابه حق» می‌باشند. حتی در جوامع اشتراکی که ظاهراً دیکتاتوری «پرولتاریا» یا «طبقه کارگر» وجود دارد، همین معنا بصورت دیگری در «شوراها» و «تشکیلات متمرکز حزبی» و «انتخابات» ظهور پیدا کرده است. اما آیا برآستی در حکومت اسلامی، «رأی اکثریت» می‌تواند بمثابه «حق» مطلق «معتبر باشد یا خیر؟ و در این صورت اخیر، جایگاه «مردم» در حکومت اسلامی کجاست؟

البته ریشه عظیم‌ترین اتفاقات تاریخ اسلام را، هرچند با صورتهائی دیگر، باید در همین مسأله جستجو کرد. مسأله «وصایت یا شورا؟» در حقیقت محور تمامی مسائل مختلفی است که تاریخ اسلام را سیر و صورتی اینچنین بخشیده است، اما در این جا قصد ما بر آن نیست که این مسأله را از جنبه تاریخی آن بررسی کنیم، چرا که قضاوت ما نهایتاً به شناخت ما از «حق» و مبانی آن در قرآن باز می‌گردد:

نظر قرآن

آنچه در مجموع از آیات قرآن برمی‌آید این است که «اکثریت بمثابه معیار حق» بطور کلی متناقض با نظر قرآن در مورد «اکثریت» است و هیچ راهی برای جمع این دو نظر وجود ندارد. قرآن مجید با تعبیراتی بسیار عجیب و حتی در اکثر موارد بسیار شدیدالحن، نه تنها «رأی اکثریت» را «معیار مطلق حق» نمی‌داند، بلکه برخلاف آن، «رأی اکثریت» را غالباً باطل می‌شمارد. نمونه آیاتی که در این زمینه وجود دارد آن همه است که به ناچار باید تنها به منتخبی از آنان بسنده کرد. در بعضی از این مجموعه آیات آن همه صراحت همراه با شدت لحن موجود است که ما را از هر گونه تأویل و تفسیری بی‌نیاز می‌کند. مثلاً آیه مبارکه ۱۱۶ از سوره «انعام» که می‌فرماید: «وَإِنْ تَطِعْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يَضْلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» [و اگر از اکثریت مردم کره زمین اطاعت کنی، تو را از راه خدا گمراه خواهند کرد، که آنان جز از «ظن» تبعیت نمی‌کنند و جز «دروغ» نمی‌ورزند].

و یا در آیه مبارکه ۷۸ از سوره «زخرف» می‌فرماید: «لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ» [ما حق را برای شما آوردیم، اما اکثریت شما مردم از حق کراهت داشتید]. «کراهت از حق» در اینجا صفتی است که قرآن برای اکثریت ذکر می‌کند.

و یا در آیه مبارکه ۱۰۶ از سوره «یوسف» می‌فرماید: «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» [و اکثریت مردم به خدا ایمان نمی‌آورند مگر آنکه مشرک هستند]. این آیه مبارکه ناطق بدین معناست که ایمان اکثریت مردم در آمیخته با شرک است.

و در آیات دیگر اجمالاً اکثریت خلق را به صفاتی از این قبیل متصف می‌دارد: «أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ» (۲۴۳ بقره)؛ «أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (۱۸۷ اعراف)؛ «أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ» (۱۷ هود)؛ «أَكْثَرُكُمْ فَاسِقُونَ» (۵۹ مائده)؛ «أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (۱۰۳ مائده)؛ «أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ» (۱۱۱ انعام)؛ «وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا» (۳۶ یونس)؛ «أَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ» (۸۳ نحل)... و بالاخره مجموعه آیات قرآن درباره «اکثریت» حکایت از این دارد که تمایلات اکثریت نه تنها با حق سازش ندارد، بلکه غالباً متناقض آن است.

در جلد هفتم ترجمه تفسیر «المیزان» صفحات ۱۷۲ و ۱۷۳ آمده است: «و اینکه گفتیم روش اسلام به پیروی از حق است، نه سازش با تمایلات مردم، از روشن‌ترین مطالبی است که از قرآن مجید بدست می‌آید. خدا می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَ دِينِ الْحَقِّ» (توبه ۳۳) و می‌فرماید: «وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ» (مؤمن ۲۰) و در توصیف مؤمنین چنین می‌فرماید: «وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ» (عصر ۳) و می‌فرماید: «لَقَدْ جِئْنَاكُمْ بِالْحَقِّ»

وَلَكِنْ أَكْثَرُكُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ» (زخرف ۷۸). در این آیه اعتراف کرده است که «حقّ» سازشی با تمایلات اکثریت و هوی و هوسهای ایشان ندارد و سپس لزوم موافقت با اکثریت و هواهای ایشان را به نام اینکه موجب فساد است رد نموده می‌فرماید: «بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَ أَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ. وَلَوْ أَتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضُ وَ مَنْ فِيهِنَّ بَلْ آتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ» (۷۰ و ۷۱ مؤمنون). [بلکه در (کمال عقل) دین حق را بر آنها آورده ولیکن اکثر آنها از حق متنفرند و اگر حق تابع هوای نفس آنان شود، همانا آسمان و زمین و هر چه در آنهاست فاسد خواهد شد. بلکه ما برای تذکر آنها قرآن را فرورستادیم و آنان بناحق از او اعراض کردند]. و ما می‌بینیم که جریان حوادث و روزافزون شدن حجم فساد، مفاد این آیه را تصدیق می‌کند. (پایان سخن علامه)

بیان حضرت علامه در این زمینه ناظر بدین معنای بسیار ظریف است که سرچشمه «حقّ» در درون انسان و ذهن او نیست، بلکه «حقّ» متبوع انسان و دارای واقعیت خارجی است و در نهایت این انسان است که خود را، علم و ادراک و اعمال خود را با میزان «حقّ» می‌سنجد، نه اینکه حقّ تابع علم و ادراک و اعمال انسان باشد. حال آنکه در تمدن امروز بشری، «تمایلات اکثریت» و «قوانین مدنی» میزان و معیار حقّ است. البته ظهور این مطلب به طرز تلقی بشر امروز از «انسان» باز می‌گردد و همه مکتب‌های فلسفی جهان امروز شاخ و برگهای درختی هستند که ریشه در خاکِ «اومانیسیم» دارد.

«اومانیسیم» را در ایران همواره به «مکتب اصالت انسان» و یا «انسان‌گرایی» ترجمه کرده‌اند و در مقام تحسین و تمجید، آن را با بیان اسلام در اطراف انسان و خلیفگی و امانتداری او قیاس کرده‌اند، حال آنکه «اومانیسیم» مکتبی است که اگر هم دم از خلیفگی و جانشینی انسان بزند، مقصدش خلیفه‌ای است که آفریدگار را به اعتزال کشانده و خود بر اریکه او تکیه زده است! هر چند که غالباً خود آنان نیز صراحتاً این مدعای شرک‌آمیز را گستاخانه بر زبان رانده‌اند و ابا نداشته‌اند از آنکه به «لا مذهبی» شناخته شوند [و حتی چه پنهان! که در نظام ارزشی منور الفکری، «لا مذهبی» افتخاری بزرگ است!] و یکاش که «اومانیسیم» مکتبی بود در کنار سایر مکاتب؛ و نه اینچنین است: «اومانیسیم» بعد از «رنسانس» رَحِمِ پرورش همه مکتب‌های فلسفی و روش‌های سیاسی و قوانین مدنی و میثاق‌های بین‌المللی بوده است.

قصد ما در اینجا نقد «اومانیسیم» نیست، بلکه سخن از «حقّ» بود و اینکه «حقّ» متبوع است، نه تابع و باید که «تمایلات اکثریت» را با «حقّ» سنجد، نه آنکه معیار حقّ تمایلات اکثریت قرار بگیرد. از نظر قرآن، فطرتِ آفرینش مبتنی بر «حقیقت» است و بدین ترتیب «حقّ» عین واقعیت خارجی است. بیان قرآن در این زمینه بسیار بسیار شیرین و جذاب است: «مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ البَعِيدُ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنْ يَشَاءُ يَذْهَبُكُمْ وَ يَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ وَ مَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بَعِيزٌ» - [تمثیل آنان که به پروردگار خویش کفر ورزیدند، اعمالشان همچون خاکستری است که در روز تندباد شدید، بادی شدید بر آن بوزد و از همه کوشش خود هیچ نتیجه‌ای نبرند؛ این همان ضلالت دور از طریق نجات است. (ای بشر) آیا ندانستی خدا آسمانها و زمین را به

حقّ آفریده و اگر بخواهد جنس بشر را در زمین نابود سازد و خلقی دیگر از نو آفریند؟ و این کار اصلاً بر خدا دشوار نیست.].

از خاکستری که این چنین باد شدیدی بر آن بوزد چه باقی می ماند؟ هیچ. و با توجّه به اینکه حیاتِ اخروی انسان همان حقیقت اعمال اوست که ظهور پیدا می کند، این تمثیل از واقعیت بسیار دردناکی پرده بر می دارد؛ می فرماید: اعمال آنان که به خدا کفر ورزیدند همچون خاکستری دستخوش بادی عاصف است و چون موجودیت اخروی انسان، در حقیقت، متناسب با اعمال اوست، کفّار در آخرت گمشدگانی هستند که دور از حقّ و محروم از لقاء او در ظلمات جهنّم پراکنده اند و این همان «ضلالت بعید» است. و بعد در بیان علّت آن می افزاید: «مگر نمی بینی که پروردگار آسمانها و زمین را مبتنی بر «حقّ» آفریده است؟» یعنی اگر کفّار در ظلمات ضلالتِ بعید همچون خاکستری دستخوش باد گم می شوند بدین علّت است که حقّ عین واقعیت خارجی است و جز «حقّ» هر چه هست فانی است. در بیان این معنا آیات دیگری آمده است: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ»

اگرچه روی زمین است دستخوش مرگ و فناست و وجه پروردگار صاحب جلال و اکرام است که باقی می ماند.]. و یا «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» [همه چیز جز وجه الله فانی است] - و این آیات بیانگر این نکته بسیار زیبا نیز هست که «اعمال حقیقی»، «وجهی» است که پروردگار بدان تجلّی دارد و اینچنین است که در عالم وجود هیچ چیز جز «وجه او» باقی نمی ماند. این حدیث که «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ» نیز بیان همین معناست: «عدل» از جلوه های «حقّ» است و آسمانها و زمین، چه در «قالب و ظاهر» و چه در «باطن» بر «عدل» استواری دارد.

در پاسخ به این سؤال که: «پس چیست این مظالم و بی عدالتی ها که کره ارض را پوشانده است؟»، باید گفت: دنیا عالم بروز و ظهور «ماهیات» است و «ماهیات» حجاب یکدیگر و حجاب «حقّ» اند، اگر نه هیچ چیز جز «حقّ» و «عدل» در دنیا وجود ندارد. اما از آنجا که ما «ارتباط» خویش را با «حقّ» از طریق «اسباب» و «علل» و «ماهیات» و «هویت» ها برقرار می داریم، «حقّ» در عمقی دور از دسترس حواسّ ما و باصطلاح در باطن عالم قرار می گیرد، حال آنکه اصلاً قوام عالم به «حقّ» است و به «عدل» («عدل» را «وضعیت حقیقی اشیاء» معنا کرده اند).

چرا «تمایلات اکثریت» با «حق» سازش ندارد؟

اما اکثر مردم تنها با آن سطوحی از عالم ارتباط برقرار می کنند که در حیطه ادراک حسّی آنهاست و کم اند آنان که با عمق و باطن عالم الفت یافته اند. علامه شهید مطهری (ره)، در یکی از مباحث خویش در زمینه «وجود» و «ماهیت» می فرماید که «فکر ابتدایی هرکسی فکر «اصالت الماهیتی» است». و علّت آن نیز روشن است: آثاری که از اشیاء پدید می آید اعتباراً به ماهیت آنان برمی گردد و اکثریت مردم شناخت شان از هستی و ارتباطشان با آن از طریق همین آثار و مشخصّاتی است که آنها را استقلالاً به «خود اشیاء» نسبت می دهند. اما از آنجا که موجودات عین فقر و ربط به «وجود حقیقی» هستند و «استقلال در وجود» تنها از آن اوست،

اگر ما آثار اشیاء را مستقلاً به «خود آنان» نسبت دهیم و ارتباط آنها را با «حقیقت وجود» در نظر نگیریم، دچار «شرک» شده‌ایم. بدین ترتیب، فرموده قرآن مجید که «ما یؤمنُ أَكثَرُهُمْ بِاللّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِکُونَ» ناظر بر همین معناست.

«قانون اکثر» و «رأی اکثریت»

علامه طباطبائی (رضوان الله تعالی علیه) در ادامه همان بحث در جلد هفتم «المیزان» می‌فرماید: «حق عبارت از یک امر واقعیت‌دار خارجی است که انسان در مرحله عقیده آنان را باور داشته و در مرحله عمل از آن پیروی می‌کند و اما ذهن و ادراک انسان صرفاً یک وسیله ایست که با آن می‌تواند حق را بدست آورده و آنچه را که مقابلش قرار می‌گیرد مانند آینه از خود منعکس سازد.

با توجه به این امور روشن می‌شود: حق که عبارت از «وقوع دائم» یا «وقوع اکثر» است صفت خارجی است، نه صفت علم و ادراک. به این معنی که این خارج است که بطور دائم یا بطور اکثر وقوع می‌یابد و بعبارت دیگر، حقیقت به آن معنی که گفتیم «صفت معلوم» است نه «صفت علم». بنابر این «وقوع دائم» یا «وقوع اکثر» به همان وجهی که گفته شد از مصادیق حق است، اما آراء و عقاید و نظریات اکثریت در مقابل اقلیت، نمی‌توان آنرا همیشه حق دانست. بلی، اگر مطابق با واقع خارج بود حق است و اگر مطابق با واقع عینی نبود حق نیست... بهترین بیانی که این معنی را افاده کرده و می‌گوید که نظر اکثریت همیشه حق و واجب الاتّباع نیست این آیه است: «بَلْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ وَ أَكثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ» (بلکه حق را برایشان آورد در حالیکه اکثر آنان نسبت به حق کراهت دارند). چه آنکه اگر نظر اکثریت همیشه حق می‌بود، ممکن نبود که دیگر از حق کراهت داشته و با آن مبارزه کند. و با این ترتیب روشن است که پیروی از نظر و فکر اکثریت به نام اینکه این یک سنت و ناموس طبیعی است امری فاسد است، چه آنکه بطوریکه بیان داشتیم این ناموس طبیعی مربوط به واقعیت‌های خارجی است و این موجودات و حوادث خارجی هستند که در پیدایش و ظهور خود تابع «قانون اکثر» می‌باشند و البته انسان هم در تنظیم اراده و حرکات و افعال خود تابع همین قانون است؛ ولی این نه به آن معنی است که نظر و فکر اکثریت را ملاک کار خود قرار داده و از آن پیروی می‌کند، بلکه به این معنی است که اعمال و افعال خود را بر این پایه استوار می‌کند که بطور اکثر دارای مصلحت باشد و قرآن مجید نیز در تشریح احکام و در نظر گرفتن مصالح آنها از همین قانون پیروی فرموده است و احکامی را جعل فرموده که بطور اکثر دارای مصلحت می‌باشند». (پایان فرمایش علامه رحمه الله) برای ادراک قانون «وقوع اکثر» ناچار باید به ذکر مثلی بپردازیم: اگر مطلقاً «نماز طولانی و صبورانه» را با «نماز تند و شتابزده» مقایسه کنیم، مسلماً عقل به انتخاب نماز طولانی و صبورانه حکم می‌کند. پس انسان چگونه می‌تواند این توصیه روایات را معنا کند که امام جماعت را به تند خواندن نماز سفارش می‌کنند؟ حکمت «تند خواندن نماز جماعت» قانون «وقوع اکثر» است، چرا که شریعت الهی احکام و فرائض را بگونه‌ای تشریح کرده است که بتواند بطور اکثر دارای مصلحت باشد.

اگر عالم محلّ ظهور «مطلق حقیقت» نیست و «حقّ» به کمال در آن ظاهر نمی شود و وقوع پیدا نمی کند از آنست که دنیا عالم ماهیات است [و به تعبیر حضرت امام علی (ع) در «دررالکلم»، «الکمالُ فی الدنیا مَفْقُودٌ». «کمال در دنیا گمشده ایست»] و پروردگار متعال اینچنین تقدیر فرموده است که «حقّ» نهایتاً در پی تأثیر مجموعه‌ای از اسباب و علل و ماهیات متعارض در یکدیگر وقوع یابد. آیاتی که ناطق به مبارزه حقّ و باطل است بر همین معنا اشاره دارد: «بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ» (انبیاء/۱۹) - [بلکه، همواره حقّ را بر باطل پیروز می گردانیم تا باطل را محو و نابود سازد. و وای بر شما از آنچه خدا را بدان متّصف می کنید].

و یا این بیان تمثیلی صریح: «... و كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» (رعد/۱۷) این تمثیل بر این معنای بسیار ظریف دلالت دارد که هرچند دنیا در ظاهر محلّ تاخت و تاز و جلوه فروشی باطل است، اما در نهایت «باطل» همچون کفی که سیل آب را پوشانده است فروخواهد نشست و بدین ترتیب آنچه حقیقتاً مردمان را سود رساند بر زمین باقی خواهد ماند و عاقبت از آن متّقین است. وقتی به سیلاب می نگرید، کفی که جریان آب را پوشانده است شما را به اشتباه نیندازد؛ هرچند که در این جوش و خروش چند روزه جلوه‌ها همه از آن کفِ باطل است، اما در زیر این کف و در بطن سیلاب، حقّ است که جریان دارد. بدین ترتیب، هرچند که دنیا محلّ ظهور و بروز «مطلق حقّ» نیست و حقیقت همواره در این غفلتکده از ورای حُجُب ماهیات و هویت‌ها تجلّی دارد، اما وقوع اکثر و دائم با حقّ است، نه باطل؛ چرا که باطل از «أعدام» (عدم‌ها) است و «وجود» ندارد بلکه این فقدان و نبود حقّ است که چون باطل جلوه می کند و ذهن ما برای آن «انتزاع وجود» می کند. بنابراین، نباید این معنا ما را فریب دهد که چون حقّ در عالم «وقوع اکثر» دارد، ما باید «نظر اکثریت» را معیار حقّ قرار دهیم و برای آن حقیقت ذاتی قائل شویم و آنرا واجب الاتّباع بدانیم.

«منطق عقل» و «منطق حواس»

انسان موجودیست که از یکسو محدود در حدود حیوانی است و از سوی دیگر، در معراج خلیفگی ربّ العالمین جبرائیل نیز هم بالِ او نیست و این اوست که از «سدره المنتهی» نیز در می گذرد. و اما خلیفگی انسان موکول بدانست که بین این وجود حیوانی و آن موجودیت روحانی، تعادلی شایسته برقرار کند - اما صدافسوس که غرایزش او را به تبعیت از منطق حواس وادار می کند و عقل را وامیگذارد. و این روش اکثریت است، چرا که این (وجود حیوانی) «عاجله» است و آن یکی (موجودیت روحانی) «آخره» - «عاجله» را نقد می‌پندارد و «آخرت» را نسیه: «بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ» (قیامت/۲۰ و ۲۱) - [بلکه عاجله (دنیا)ی عاجل] را دوست دارند و آخرت را واگذارند. و اینهمه از آنجاست که «مکر شب و روز» او را فریفته است و می‌پندارد که آخرت دور است. از این سو، شیطان همسو با مقتضای شهوت و غضب انسان، حیات دنیا را می‌آراید و از آنسو تبعیت از حقّ بر او سنگین می‌نشیند.

اما سرانجام «حق» از میان تأثیرات متعارض اسباب و علل و از طریق «وقوع اکثر و دائم» ظاهر می‌شود و نهایتاً به زهوقِ باطل می‌انجامد. نظیر این معنا از این مطلب نیز بدست می‌آید که هرچند جهان در مجموع صیوررتی تکاملی دارد و به سوی تعالی می‌رود، اما این بدان مفهوم نیست که همه پدیده‌ها، پدیده‌هایی تکاملی باشند. جهان در چشم ما مجموعه‌ایست از حق و باطل و حقیقت و اعتبار و وجود و ماهیت و اصول و فروع و تقدیر اینچنین واقع شده است که راه تعالی و تکامل انسان از میان تأثیر متقابل این اسباب و علل متعارض و متزاحم بر یکدیگر هموار شود و حق هم همین است که در این مسیر فقط معدودی از انسانها به فلاح برسند و نه همه آنها بلا استثناء.

و اما اصولاً این صحنه آزمایش و «امتحان» در جهت ظهور و عالمگیر شدن حق است که تقدیر شده است: «لِيَمِخَّصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَّ الْكَافِرِينَ» (آل عمران/۱۴۱) - [تا آنکه اهل ایمان را از هر عیب و نقص پاک و کامل کند و کافران را به کیفر ستمکاری محو و نابود گرداند] و «لِيَمِيزَ اللَّهُ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ...» (انفال/۳۷) - [تا آنکه خدا پلید را از پاکیزه جدا سازد]. و این سیر در نهایت بدانجا خواهد رسید که در جامعه موعود آخرالزمان، «رأی و نظر اکثریت مردم» با «معیارهای حق» بر یکدیگر انطباق خواهند یافت و همین است معنای «مدینه موعود» یا «مدینه فاضله». از روایاتی که درباره جامعه موعود آمده است، این معنا با صراحت قابل دریافت است.

قسمت دوم:

«مروری بر مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام» عنوان سلسله مقالاتی است که به لطف و عنایت الهی از شماره گذشته آغاز به درج آن نمودیم. تحت این عنوان مباحث مهمی چون «رأی اکثریت»، «آزادی عقیده»، «دموکراسی» و... از دریچه معارف اسلام مورد مطالعه و ارزیابی قرار خواهند گرفت. مقاله حاضر ادامه بحث گذشته پیرامون «رأی اکثریت» می‌باشد.

مردم، یکی از ارکان سه گانه «عهد ولایت»

اما از سوی دیگر، آنچه مذکور افتاد نباید باعث غفلت ما از این معنا شود که هرچند رأی و نظر اکثریت مردم اکثراً بر حق منطبق نیست، اما بهر تقدیر مردم یکی از سه رکن اساسی «عهد» ی هستند که باید به تثبیت «حق» و «استقرار حکومت عدل» و «خلافت حقه» بیانجامد. در روش سیاسی اسلام، این یک اصل است که حتی برای آنکه امام مفترض الطّاعه و معصوم و وصیّ بلافصل رسول خدا(ص) مسندِ خلافت ظاهری را نیز صاحب شود، بیعت مردم ضروری است. این نکته بسیار دقیقی است که هر کسی را توفیق ادراک آن حاصل نمی‌شود، چرا که در نظر سطحی این دو رأی با یکدیگر قابل جمع نیست که از آن سو قرآن نظرش درباره اکثریت مردم آن باشد که گذشت و از اینسو، رأی قرآن درباره مردم اینچنین باشد:

«وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره/۱۲۴) - [ببادار هنگامی که خداوند ابراهیم را به اموری چند امتحان فرمود همه را بجای آورد،

خدا به او گفت: من ترا به پیشوایی خلق برگزینم. ابراهیم عرض کرد: این پیشوایی را به فرزندان من نیز عطا خواهی فرمود؟ فرمود: (آری اگر شایسته باشند) که عهد من هرگز به ستمکاران نخواهد رسید. بیان صریح این آیه مبارکه بر اینست که «عهد امامت» پیمانی است که جوانب و ارکان ثلاثه آن «الله»، «امام» و «مردم» هستند. در خطاب قرآن به حضرت داوود علیه السلام نیز همین معنا نهفته است: «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ» (ص/۲۶) - [ای داوود، ترا در روی زمین مقام خلافت دادیم تا میان خلق خدا به حق حکم کنی].

از یکسو خلیفگی خدا و از سوی دیگر حکم بین مردم، رهبر الهی را موقعیت خاصی می‌بخشد که در روش سیاسی اسلام بخوبی و عملاً مشخص است. این ارتباط سه گانه بیان کننده این واقعیت است که هرچند شرط لازم امامت و رهبری جامعه نصب الهی است، اما کفایت آن مشروط به «بیعت مردم» است، چرا که تکامل و تعالی «مردم» غایت ارسال رُسل و انزال کتب است: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ اتِّبَاعُ النَّبِيِّينَ فَاسْمَعُوا لِمَا نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ بِحُكْمِ رَبِّكَ وَمَا نَزَّلَ الرَّسُولُ مِنْ دُونِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (ابراهیم/۱) - [این قرآن] کتابی است که ما به تو فرستادیم تا مردم را از ظلمات بیرون آری و به عالم نور رسانی. و «منفعت مردم» حکمتی است که جریان وقوع حوادث را معنا می‌کند: «فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ» (رعد/۱۷) - [پس (باطل) چون کف بزودی نابود می‌شود و آنچه مردم را منفعت رساند بر زمین باقی خواهد ماند].

فطرت الهی مردم به تبعیت از فطرت عالم، همان دین حنیف و استوار حق است. اما آیه مبارکه‌ای که در این مرحله بیش از همه مورد نظر است این آیه کریمه است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیْمُ...» (روم/۳۰) - [پس روی بجانب دین حنیف آور، آن فطرت خدایی که مردم را بر آن فطرت آفریده و در آفرینش خدا تبدیلی نیست. این دین قیّم و استوار حق است].

در این آیه مبارکه صراحتاً «فطرت خدایی مردم» و «دین حنیف و استوار حق» را با یکدیگر برابر نهاده است. مولی الموحّدين حضرت علی علیه السلام نیز در خطبه ۱۰۹ نهج البلاغه «فطرت» را اینچنین تفسیر می‌فرماید: «وَكَلِمَةُ الْإِخْلَاصِ فَإِنَّهَا الْفِطْرَةُ» [و کلمه اخلاص که فطرت (عالم و آدم) است]. با این بیان حضرت، دیگر هیچ تردیدی باقی نمی‌ماند که آیه مبارکه نظر به بیان این معنای دقیق دارد که: مجموعه عالم در خلقت خویش منظمه ایست توحیدی، مشتاق و مجذوب حق و متمایل به فناء فی الذات، و این اشتیاق و جذب (یا حرکت جوهری) در یک وجه «دین استوار حق» است و در وجهی دیگر «فطرت کلی مردمی یا انسانی» و شرایع الهی در حقیقت برای تأمین این هدف نازل شده‌اند که انسان را «اختیاراً» به تبعیت از «فطرت عالم» و آن «حرکت جوهری» دعوت کنند و اگر انسان این دعوت را اجابت کند او را «حنیف» می‌نامند. آیاتی که انسانها را به تبعیت از «ملت ابراهیم(ع)» فرا می‌خواند نیز بر همین معناست: «فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (آل عمران/۹۵) - [پس پیروی از آئین ابراهیم کنید که دینی حنیف است و ابراهیم هرگز از مشرکین نبوده است].

مقایسه این آیات با فرمایش حضرت امیر(ع) در خطبه ۱۰۹ مؤید همین مطلب است: «إِنَّ أَفْضَلَ مَا تَوَسَّلَ بِهِ الْمُتَوَسِّلُونَ إِلَى اللَّهِ (سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى) الْإِيمَانُ بِهِ وَ بِرَسُولِهِ وَ الْجِهَادُ فِي سَبِيلِهِ فَإِنَّهُ ذِرْوَةٌ الْإِسْلَامِ وَ كَلِمَةُ الْإِخْلَاصِ فَإِنَّهَا الْفِطْرَةُ وَ إِقَامُ الصَّلَاةِ فَإِنَّهَا الْمِلَّةُ...» ابرترین وسیله تقرب به سوی خداوند سبحان: تصدیق و اعتراف به یگانگی خداوند و رسالت فرستاده اوست و جهاد در راه حقّ تعالی است که سبب بلندی اسلام است و کلمه اخلاص که فطرت است و برپاداشتن نماز است که ملت و روش دین خداست...]. بنابراین، «ملت ابراهیم»، «نفی شرک» است و این همان تمایل و جذب و حرکتی است که در نفس عالم موجود است [آیات تسبیح موجودات همگی دلالت بر این معنا دارند: «إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبَحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء/۴۴) - «موجودی نیست جز آنکه ذکرش تسبیح و ستایش حضرت اوست، لکن شما تسبیح آنها را نمی فهمید»] و حکمت تشریح نماز [صلوة: و اقام الصلوة فانها الملة] نیز نفی شرک و وصول به کلمه اخلاص یا توحید است و اینچنین کسی را که از فطرت الهی عالم تبعیت دارد «حنیف» می گویند: «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» - «من با ایمان خالص روی بسوی خدایی آوردم که آسمانها و زمین را آفرید و من از مشرکان نیستم»].

این آیه نیز صراحتاً بر این معنا اشاره دارد: «توجیه وجه» به مفهوم روی گرداندن از ما سیوی الله برای روی آوردن به کسی است که فطرت عالم را برا نفی شرک و کلمه اخلاص قرار داده است و آنکه بر این «توجیه وجه» توفیق یابد «حنیف» است و از مشرکین نیست.

نتیجه‌ای که از این مقدمات حاصل می‌شود این معناست که «فطرت کلی مردم» به تبعیت از منظومه توحیدی عالم کلمه اخلاص و نفی شرک است و اکنون براحتی می‌توان دریافت که این اختلاف ظاهری در متن معارف اسلام و بطور خاص در فرمایشات حضرت علی علیه السلام به چه معناست، که از یکسو «رأی اکثریت» را «معیار حق» نمی‌دانند و از سوی دیگر، ما را به تبعیت از «سواد اعظم» و «همراهی با مردم» دعوت می‌کنند.

حضرت علی علیه السلام در خطبه ۱۶ نهج البلاغه در «کثرت اهل باطل و قلت اهل حق» می‌فرماید: «حقّ و باطل و لكلّ اهل فلتن امر الباطل لقديماً فعل و لئن قل الحق فلربما ولعلّ و لقلما أدبر شیء فاقبل» [حقّی داریم و باطلی و برای هر یک از این دو اهلی است و اگر باطل حکومت دارد چه عجب، که از دیرزمان اینچنین بوده است و اگر اهل حقّ قلیند چه بسا که افزوده گردند...]. و از آن سو در خطبه ۱۲۷: «... وَالزُّمُومُ السَّوَادُ الْأَعْظَمُ فَإِنَّ يَدَ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ وَ إِيَاكُمْ وَ الْفُرْقَةُ فَإِنَّ الشَّادَّ مِنَ النَّاسِ لِلشَّيْطَانِ كَمَا أَنَّ الشَّادَّ مِنَ الْغَنَمِ لِلذَّئْبِ» [«سواد اعظم» را همراهی کنید که دست خدا با جماعت است و بیرهیزید از پراکندگی و تفرقه که دور مانده از مردم طعمه شیطان است همانگونه که دور مانده از رمه طعمه گرگ است]. و همینطور در خطبه ۱۵۱: «فَلَا تَكُونُوا أَنْصَابَ الْفِتَنِ وَاعْلَامَ الْبِدَعِ وَ الزُّمُومَا مَا عَقِدَ عَلَيْهِ حَبْلُ الْجَمَاعَةِ» [پس بکوشید که نشان(دار)های فتنه و علم(دار)های بدعت نباشید و با آنچه پیوند اجتماع بر آن بسته شده ملازمت داشته باشید].

اگر چه قرآن و منابع روایی ما صراحتاً «نظر اکثریت» را «معیار حق» نمی‌دانند و به «حق» اصلتی می‌بخشند که «نظر اکثریت» در اکثر موارد از آن «تبعیت» ندارد اما از سوی دیگر، «فطرت عمومی و کلی مردم» را مبتنی بر کلمه توحید و «نفي شرک» می‌شناسند؛ از همین وجه ملازمت با «جماعت» و «سواد اعظم» و «النّاس» را فرض می‌دانند و توصیه می‌کنند.

«بیعت مردم» شرط کفایی «خلافت» است و نصب الهی و وصایت و وراثت رسول الله (ص) شرط لازم آن معارف اسلام از یکسو «امامت» را منصبی الهی می‌شناسند و «خلافت» را تنها به معصومینی که از جانب پروردگار متعال اصطفا شده‌اند، تعلق می‌دهند و از سوی دیگر، «بیعت مردم» و «اجتماع النّاس» را بعنوان «شرط کافی» در میان می‌گذارند، و تناقضی بین این دو حکم وجود ندارد، زیرا همانطور که مذکور افتاد از آنجا که امامت در واقع امری است که به خلافت از جانب پروردگار برای تدبیر امور «مردم» و هدایت آنان بر عهده «امام» قرار گرفته است، از یکطرف لزوماً به «نصب الهی» رجوع دارد و از طرف دیگر، کفایتاً نیازمند «بیعت مردم» است. و البته «اصالت» با وجه الهی آنست نه با بُعد کفایی آن. و اینچنین، روشن می‌گردد که ریشه تفرقه‌های تاریخی که در جماعت مسلمین ایجاد شده است به این مسأله برمی‌گردد که گروههایی یا اشتباهاً به وجه کفایی امامت که مبتنی بر نظر مردم و بیعت است اصالت بخشیده‌اند و یا وجه الهی امامت را که لزوماً دارای اصالت است انکار کرده‌اند و تنها شیعه جعفری است که اصل و فرع و لازم و کافی را با یکدیگر خلط نکرده و با نظری متعادل به موضوع می‌نگرد.

مطابقت تاریخی با عصر حاضر

نظام جمهوری اسلامی ایران در طول قرن‌ها که از بعثت خاتم الانبیا (ص) می‌گذرد، تنها تجربه‌ای است که می‌تواند ابعاد پنهان و ابهام‌آمیز حاکمیت سیاسی اسلام را روشن کند و عملاً اثبات کند که اسلام، برخلاف تبلیغات مسموم دشمن، نظام حکومتی مدوّن و مشخصی دارد که در عین تبعیت از حق، بر همه اعصار و زمانها و جوامع بشری شمولیت و احاطه دارد.

در جهان امروز متأسفانه تعبیری چون «آزادی عقیده»، «دموکراسی»، «رأی اکثریت بمثابه معیار مطلق حق» و غیره، از آنچنان تقدّسی برخوردار شده‌اند که جای انکار آنان و حتی بحث در اطراف آنها موجود نیست. اکنون صرفنظر از جمهوری اسلامی ایران، همه دنیا مدّعی دموکراسی و «حکومت مردم بر مردم» هستند و نظام‌های حکومتی، کم و بیش نظامهایی است که وضع قوانین در آنها بوسیله «پارلمانها»یی که نمایندگان برگزیده مردم در آنها حضور دارند انجام می‌شود و همینطور مناصب قضایی در اختیار انسانهایی است که امتیاز آنها نسبت به «مردم» دیگر، فقط و فقط به کثرتِ معلوماتشان در زمینه «حقوق مادی بشر» برمی‌گردد و واضح این «حقوق بشر» نیز انسانهایی هستند که صرفاً بر طبق استنباطهای عقل عملی خویش استخراج حکم می‌کنند. و اصولاً مفهوم «جمهوری» بعنوان یک روش حکومتی همین است. این معنا در همه حکومت‌های معاصر کره زمین مشترک است و حتی در سیستم‌های حکومتی کمونیستی و یا سوسیالیستی نیز همین وجه اشتراک قابل تشخیص است. و در وهله اول شاید اینچنین به نظر بیاید که در جمهوری اسلامی ایران نیز

وضعیت حاکمیت سیاسی همانگونه است که در سایر حکومت‌های کره ارض... اما آیا برآستی حکومت جمهوری اسلامی نیز معیارهایی را که اجمالاً برشمرديم (در مورد «رأی اکثریت»، «دموکراسی»، «حکومت مردم»...) قبول دارد یا خیر؟ و اگر خیر، این الفاظ و نهادهای معادل آنها چه می‌گویند؟

هرچند ما قصد نداریم که در همین نخستین مقاله بحث را به پایان ببریم و نتیجه حاصله را ارائه کنیم، اما از این نظر که این مباحث ممکن است شبهات بلاجوابی را در «اذهان» باعث شوند، ضرورتاً جواب نهایی را اجمالاً در همین مبحث ذکر می‌نمائیم:

۱. نخست اینکه لفظ «جمهوری» فی نفسه نمی‌تواند محلّ حسن و قبح باشد چرا که «جمهور» به معنای «مردم» است و همانطور که در متن بحث مورد تذکر قرار گرفت، حتی امام مفترض الطّاعه و وصی بلافضل رسول اللّٰه(ص) نیز برای احراز منصب خلافت مردم، به بیعت «جمهور» نیازمند است.

۲. اما اگر «جمهوری» را به معنای روش حکومتی خاصی برداریم که در زبان لاتین آنرا «.....» می‌نامند و به «حکومت مردم بر مردم» معنا می‌کنند، باز هم صفت «اسلامی» ادر تعبیر «جمهوری اسلامی» بمثابه روش حکومتی [ناظر بر این حقیقت است که ما روش حکومتی «جمهوری» را تا آنجا که ایجاباً به احکام اسلام برمی‌گردد و نفیاً مخالف با اسلام نیست پذیرفته‌ایم، و این عقلاً و منطقاً ممکن است، چرا که رأی اسلام در مورد «اکثریت مردم» همانطور که گفتیم دارای دو وجه مختلف است که نسبت آنها به یکدیگر، نسبت اصل و فرع و لزوم و کفایت است. بدین ترتیب، حکومت اسلامی هرچند که در اصل «حکومت اللّٰه بر مردم» است، اما از آنجا که کفایتاً خلیفه مسلمین بعد از بیعت با مردم و بعد از موافقت «جمهور» بر مسند «خلافت» می‌نشیند، حکومت مردم است بر خودشان. با این تفسیر «حکومت اللّٰه بر مردم» همان «حکومت مردم» است و تناسب بین این دو وجه حکومت اسلامی، تناسبی طولی است نه عرضی.

۳. آری ممکن است اشکال کنند که: «حکومت جمهوری اسلامی نظامی پارلمانی است، چرا که «قوانین» آن در یک «مجلس شورا» - متشکل از منتخبین مردم - و براساس یک «قانون اساسی» وضع و تصویب می‌شود، حال آنکه در حکومت اسلامی «قانونگذار» صرفاً خداست و «قانون اساسی» فقط «قرآن» است». در جواب می‌گوئیم که: آری، «کلمه حقّ یراد بها الباطل»، همانطور که حضرت امیر(ع) در جواب خوارج فرمودند: «حکومت اللّٰه» نیز باید از طریق «انسانها» بر یکدیگر اعمال شود. بله، مجلس شورای اسلامی یک نهاد قانونگذار [و باصطلاح «مقننه»] است، اما نه سر خود و بالبداهه، بلکه مبتنی بر «قانون اساسی». و قانون اساسی را نیز «خبرگان ملت» براساس احکام اسلام و مشی حاکمیت سیاسی اسلام تنظیم کرده‌اند. و مگر نه اینست که حتی قرآن را نیز باید «راسخون فی العلم» تفسیر کنند و این فقها هستند که باید احکام را از قرآن و منابع روایی استخراج کنند؟

مجلس شورای اسلامی از این سو از طریق قانون اساسی مقید به حدود شرع و متعهد نسبت به اسلام می‌باشد و از آن سو، از طریق «شورای نگهبان» و نهایتاً «ولایت فقیه». و وجه تسمیه شورای نگهبان نیز به اعتبار نگهبانی‌اش از «احکام فقهی اسلام» و جلوگیری‌اش از «انحراف قوانین» است.

تفصیل بحث در این موارد را به مباحث آینده وا می‌گذاریم، با این امید که خداوند به برکت خونهای پاک که در جبهه‌های دفاع از اسلام بر زمین‌های کربلایی غرب و جنوب و کردستان ریخته می‌شود، توفیق ادامه این مباحث را به ما عنایت فرماید.

فصل دوم:

آزادی عقیده

قسمت اول:

یکی از اظهارات فریبنده‌ای که بسیار شنیده می‌شود اینست که: «عقیده هرکس برای خودش محترم است». از آنجا که امروز در سراسر جهان حاکمیت با فرهنگ و نظام ارزشی «غرب» است، این گفته بصورت یک اصل محکم لایتغیر و معیار مطلق مطرح می‌شود که واجب‌الاتباع است و جای هیچگونه تردیدی در آن وجود ندارد. اما برآستی آیا «عقیده هرکس برای خودش محترم است»؟ آیا هرکس اجازه دارد که هر عقیده‌ای داشته باشد و هیچ حق اعتراضی نیز نسبت به او وجود ندارد؟

پیش از بحث در اطراف حقیقت و یا بطلان این نظر، باید گفت که این اصل از ارکان اصلی نظام ارزشی خاصی است که حکومت «دموکراسی» بر آن بنا شده است و متأسفانه در این عصر، از آنجا که همه کره زمین در تسخیر تمدن معاصر غرب قرار دارد، نه تنها تا پیش از پیروزی انقلاب اسلامی هیچ کس جرأت و قدرت مخالفت با این معنا را در خود نمی‌یافت، بلکه «اصول دموکراسی» بمتابه معیارهای مطلق بود که همه فرهنگ‌ها و مکاتب غیرغربی را با آن می‌سنجیدند. و اینگونه، «تمدن غرب» و نظام ارزشی متناسب با آن، امروزه از «اصالتی» برخوردار است که پیش از «رنسانس» از آن «کلیسا» بود [یکی از مباحث آینده این سلسله تحقیقات ان‌شاءالله به «نظام دموکراسی» اختصاص خواهد داشت، اما این بار به تناسب مبحث، مورد اشاره‌ای گذرا قرار گرفت].

«خودباختگی» بشر امروز تا بدانجاست که حتی در منطقه اسلامی و بعضاً در ایران، بویژه در نزد روشنفکران و تحصیل کرده‌های دانشگاه، احکام اسلام تا آنجا اعتبار دارد که با «معیارهای مطلق تمدن معاصر غرب» مخالفتی نداشته باشد و چه بسا که عده‌ای از متفکرین نیز از سر خود باختگی و شیفتگی نسبت به تمدن معاصر غرب، به تبیین معارف اسلام براساس دستاوردهای تجربی و یا حتی به انطباق «آیات قرآنی» با «محصولات تکنیکی» تمدن مغرب پرداخته‌اند و این سرطان دردناکی است که متأسفانه حتی به رگ و ریشه و پیکره برخی «تألیفات مذهبی» نیز سرایت کرده‌اند [اشاره بیشتر به این مطلب را به مبحث دموکراسی وا می‌گذاریم].

البته در همین جا باید گفت که اسلام تنها خطر جدی و حتمی است که پایه‌های اعتقادی تمدن شیطانی معاصر بشر را تهدید می‌کند، و اکنون با آنکه جز مدت کوتاهی از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران نمی‌گذرد، مقابله و معارضه اساسی و ریشه‌ای آغاز شده است، تا آنجا که در همه دنیا - و حتی برخی کشورهای اسلامی - طرفداران انقلاب اسلامی و پیروان حضرت امام امت را «بنیادگرا» می‌نامند. البته ما می‌دانیم که انقلاب اسلامی نهایتاً تحقق همان حقیقتی است که در هزار و چهارصد سال قبل، نهضت اسلامی صدر اول را نتیجه داده است. حضرت امام امت نیز چیزی جز اسلام نمی‌گویند و آنچه بنام «خط امام» مشهور است وجهه سیاسی نظام اعتقادی اسلام می‌باشد که در بیان قرآن به «صراط مستقیم» تعبیر شده است. و اما اگر آنان ما را «خمینیست» و «بنیادگرا» می‌نامند دچار اشتباه نیستند، اما فقط ظاهری از حقیقت را دیده‌اند (یعلمون ظاهراً من الحیات الدنیا و هم عن الآخرة غافلون)؛ حال آنکه معادل حقیقی این تعبیرات اینچنین است: «خمینیست

(پیرو امام خمینی) یعنی «مسلمان حقیقی» و «حزب الله»، و «بنیادگرا» یعنی «انسان مکتبی». ظن «بنیادگرایی» درباره ما از آنجاست که «انسان مکتبی» همواره سعی می‌کند اعمال خویش را از متن اصیل اعتقادات خویش استخراج نماید و خود را تماماً بر اساس نظام اعتقادی اسلام بسازد و این نظام نیز مبتنی بر حقایقی است که از هزار و چهارصد سال پیش تا به امروز ثبات خویش را حفظ کرده و تغییری در آن حادث نگشته است [عدم تغییر در اصول اعتقادی ما به این مطلب برمی‌گردد] که «حق» خارج از ما دارای واقعیتی است ثابت و مبتنی بر اصول لایتغیر که در بیان قرآن با تعبیر «سنة الله» آمده است: وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا / و یا تحویلاً].

«آزادی عقیده» از ارکان «ایدئولوژیک» نظامهای سیاسی غربی است [هرچند که غالباً جز حرفی بیش نیست و مورد عمل قرار نمی‌گیرد] و ما، پیش از آنکه به مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام بپردازیم، ناگزیر باید ارکان سیاسی حکومت‌های غیرالهی را از دید اسلام مورد قضاوت قرار دهیم. در مبحث گذشته «رای اکثریت» را از این نظر که آیا می‌تواند معیار مطلق حق قرار بگیرد یا نه، مورد بررسی قرار دادیم و این بار بحث در اطراف «آزادی عقیده» است:

۱- انسان فطرتاً همواره گرایش به «حق» و «حقیقت» دارد، همانطور که بازهم فطرتاً قائل به «وحدانیت حقیقت» است و از اینرو «آزادی عقیده» با گرایش‌های فطری انسان منافات دارد. برای انسان در قضاوت و انتخاب، همیشه امر دائر بین نفی و اثبات است و شقّ سومی ندارد. چرا که «حقیقت» از نظر ما یعنی «انطباق با واقعیت خارجی» و البته قرآن نیز صراحتاً همین معنا را تأیید می‌کند: «فَمَاذَا بَعُدَ الْحَقُّ إِلَّا الضَّلَالُ؟ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ؟» [مگر بعد از حقّ جز ضلالت چیست؟ پس بکجا می‌روید؟].

فطرت انسان بر این معنا قرار دارد که آنچه را «حق» بیابد از آن تبعیت می‌کند و «مادون» آنرا باطل می‌انگارد. این مطلب از آیات بسیاری در قرآن استنباط می‌شود: «قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا» [بگو که حق آمد و باطل را نابود ساخت که باطل خود لایق محو و نابودی است]. و یا در سوره «لقمان»: «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ» [این بدان سبب است که خدای یکتا، حق مطلق است و آنچه به جز او به خدایی می‌خوانند همه باطل محض است]. (و همین استدلال در سوره «حج» آیه ۶۲ نیز تکرار شده است).

بسیاری از احتجاجات قرآن با کفار نیز بر این مبناست که فطرت انسان بر پذیرش حق و تبعیت از آن قرار دارد. در سوره «یونس»، آیه مبارکه ۳۵، با تکیه بر تبعیت فطری انسان از حق، در مقام احتجاج با مشرکین درباره بت‌هایشان می‌پرسد که: «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يَهْدِيَ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» [آیا آنکه خلق را براه حق هدایت می‌کند سزاوارتر به پیروی است و یا آنکس که نمی‌کند، مگر آنکه خود هدایت شود؟ پس شما را چه شده است؟ چگونه قضاوت می‌کنید؟]

علامه طباطبایی (رضوان الله تعالی علیه) در جلد هفتم ترجمه «المیزان» صفحه ۱۷۴ می‌فرماید: «انسان به حسب فطرت خویش از چیزی پیروی می‌کند که آن را دارای یک نحو و واقعیت خارجی بداند، بنابراین به

مقتضای فطرت خویش پیرو «حق» است. حتی آنانکه منکر وجود علم جازم هستند (سوفسطائیان)، اگر سخنی بر آنها عرضه شود که تردید و شکی در آن نداشته باشند در مقابلش خاضع شده و آنرا می‌پذیرند». (پایان نقل قول علامه (ره)). با این ترتیب و بازهم به حکم محتوای دعوت انبیاء علیهم السلام: «قولوا لا اله الا الله تفلحوا»، که ما را به یک «حقیقت واحد» دعوت می‌کند و تعدّد مصادیق «حق» را در خارج از ما نفی می‌کند، چگونه می‌توان «آزادی عقیده» را تصویب کرد و اصولاً آنجا که «حق» بیش از «یکی» نیست، «آزادی عقیده» چه مفهومی می‌تواند داشته باشد؟

۲- آزادی بدین معنا اصولاً در اسلام وجود ندارد. حضرت علامه طباطبایی رَحِمَهُ اللهُ در این مورد در جلد هفتم ترجمه «المیزان» صفحه ۱۹۷، می‌فرماید: «اساس نوامیس اسلامی بر توحید و یگانه‌پرستی است و با این ترتیب چگونه ممکن است که اسلام «آزادی عقیده» را تثبیت نماید؟ آیا تصویب «آزادی عقیده» از یکطرف و پی و بنیان کار را بر «توحید» قرار دادن از طرف دیگر، جز یک تناقض روشن و صریح چیز دیگری می‌تواند باشد؟» (پایان نظر علامه) با این ترتیب در نظر حضرت علامه (ره) دعوت به توحید فی نفسه با «آزادی عقیده» منافات دارد و این عین حقیقت است. اگر اسلام «آزادی عقیده» را تصویب می‌کرد، دیگر دعوت به «توحید کلمه» و «صراط واحد» چه مفهومی داشت؟

تحقیق در محتوای دعوت انبیاء الهی (صلوات الله علیهم اجمعین) در قرآن این حقیقت را بر انسان مکشوف می‌دارد که: محتوای دعوت انبیاء وصول به توحید از طریق نفی «عبودیت ما سوی الله» است و این خود حاکی از آنست که انسان در انتخاب هر عقیده‌ای آزاد نیست، هرچند این سلوک توحیدی در نهایت به رفع همه تعلقات می‌انجامد و این منتهای آزادی است.

قرآن کریم در نقل اقوال انبیاء خدا، قولی را که بیشتر از همه تکرار کرده است اینست: «یا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ» و به استناد قرآن، احتجاج و استدلال انبیاء با کفار و مشرکین همواره با این بیان آغاز می‌شده است که: «ای قوم، عبودیت الله را بپذیرید که جز او شما را معبودی نیست...» [این قول با همین صورت هشت بار در قرآن از زبان انبیاء مختلف تکرار شده است]. و از جانب دیگر، در اهداف رسالت می‌فرماید: «وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ» فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَغَرَّورُهُ وَنَصْرُوهُ وَأَتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» [تا بردارد از ایشان سنگینی باری‌ان و آن غل و زنجیرهایی که بر آنان بوده است، پس آنانکه او را گرامی دارند و یاری‌اش کنند و از نوری که با او نازل شده است تبعیت کنند، هم آنان از رستگاران هستند].

سخن از قیودی است که همچون باری کمرشکن برگرده انسان سنگینی می‌کند و همچون غل و زنجیرهایی تنگ و سنگین دست و پا و گردن او را درهم می‌فشرند و او را بخود وانمی‌گذارند؛ سخن از قیودی است که او را زمین‌گیر کرده‌اند و اجازه نمی‌دهند که پرواز کند و به «فلاح» رسد؛ و سخن از پیامبران است که طریق «آزادی» را می‌دانند و آمده‌اند تا انسانها را از اسارت این قیود برهانند و به «حریت» ببخشند. «حریت» مفهومی است که بیان قرآن در تفسیر آن اینچنین است: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ

بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ» [بیائید ای اهل کتاب، بیائید بسوی کلمه‌ای که بین ما و شما یکسان است: اینکه جز خدا نپرستیم و با او چیزی را شریک قرار ندهیم و بعضی از ما بعضی دیگر را بجز خدا ارباب نگیریم.]

محتوای این آیه مبارکه در حقیقت تفسیر «حریت» و «آزادی» است. «عبودیت الله» و «پرهیز از شرک» کار را تا بدانجا می‌کشاند که استقلال ذاتی اشیاء را نیز در علیت و تأثیر نفی کنیم. مفهوم «آزادی از تعلقات» همین است و این معنا جز با «عبودیت الله» بدست نمی‌آید. اگر این بندگی ما را حاصل شد که حقیقت «فلاح» درباره ما تحقق یافته است و «فلاح» اوج «رهایی» است. در بیان حضرت علی علیه‌السلام در «نهج البلاغه» نیز «حریت» اینچنین معنا شده است: «وَلَا تُكُنْ عَبْدَ غَيْرِكَ وَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرّاً» [بنده دیگری مباش که همانا خداوند ترا «آزاد» قرار داده است.] و این معنا مؤید همان برداشتی است که پیش از این از قرآن مجید داشته‌ایم که «حریت» یعنی «رهایی از عبودیت ما سوی الله».

قسمت دوم:

«آزادی عقیده» عنوان مبحث دوم از سلسله مقالات «مروری بر مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام» می‌باشد که بخش نخست آن در شماره گذشته ارائه گردید و اینک ادامه مطلب: بدین ترتیب، آن «آزادی» که در فرهنگ غرب مورد ستایش قرار گرفته است، «عین اسارت» است؛ «اسارت» در غل و زنجیرهای سنگین و پر رنج غرایز و امیال حیوانی، «اسارت» در زندان پر فریب «دنیا». آن آزادی به معنای قبول «بندگی غیرخدا» است و قائل شدن به استقلال ذاتی برای اسباب و علل.

بیان قرآن درباره «عبودیت» ناظر بر این معنای دقیق است که «عبودیت» برای «انسان»، «نیازی فطری» است و انسان، اگر «تسلیم عبودیت الله» نگردد، بنده هوای نفس خویش خواهد شد و شق سوومی وجود ندارد: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوِيَهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» [ای رسول ما] می‌نگری آنرا که هوای نفسش را خدای خود قرار داده و خدا او را دانسته (پس از اتمام حجت) گمراه ساخت و مهر بر گوش و دل او نهاد و بر چشم وی پرده ظلمت کشیده، پس او را بعد از خدا دیگر که هدایتش خواهد کرد؟ آیا متذکر این معنی نمی‌شوید؟]

«اتخاذ اهواء نفسانی بمتابۀ معبود» سرنوشت محتوم کسانی است که از «عبودیت خدا» روی برتابند و به تعبیر دیگر، اگر انسان تبعیت از «نور حق» نکند و راه خویش را «به‌فانوس عقل» روشن نکند مجبور به «اتباع هوس» و «تبعیت از هوای نفس» است و چاره دیگری ندارد. آیه مبارکه زیر شاهد بر این معناست: «وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوِيَهُ بَغَيْرِ هُدًى مِنَ اللَّهِ» [کیست گمراه‌تر از آن کسی که دور از «هدایت خدایی»، طوق «اتباع هوای نفس» را به‌گردن بگیرد؟] و در جای دیگر «هدایت خدایی» را اینگونه بیان فرموده است: «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورٍ مَنِ يَشَاءُ» [پروردگار آنکسی را که مشیت‌اش تعلق بگیرد به نور خویش هدایت خواهد کرد.]

بنابراین «آزادی» در تمدن امروز غرب عین «اتباع و قبول عبودیت اهواء نفسانی» است و ملازمه این «آزادی» با «فساد» نیز از نشانه‌هایی است که مؤید این عرایض می‌باشد. علامه طباطبایی (ره) در جلد هفتم ترجمه «المیزان» صفحه ۱۷۳، روز افزون شدن حجم «فساد» را «در تمدن امروز بشر» مؤیدی بر مفاد این آیه می‌شمارند: «وَلَوْ اتَّبَعَ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ» [و اگر «حق» از «اهواء ایشان» تبعیت کند، آسمانها و زمین و آنکه در آنست فاسد خواهد شد.]

از فرمایشات بسیار مشهوری که از «یغسوب المؤمنین»، حضرت علی علیه‌السلام نقل می‌شود، یکی هم این بیان بسیار زیباست که: «أَنَا يَغُسُوبُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَالُ يَغُسُوبُ الْفُجَّارَ» [«من» پیشوای مؤمنین هستم و پیشوای بدکاران «مال» است.] این بیان نیز مؤیدی است بر نتیجه‌ای که حاصل شد، چرا که براساس این گفته «وجه اشتراک و اتحاد بدکاران» در قبول «پیشوایی مال» است و تبعیت از اوامر و نواهی آن. بیان مذکور را می‌توان اینگونه تفسیر کرد که اگر چه «مال» اسباب کسب آسایش و رفاه دنیوی است، اما بدکاران، از آنجا که این آثار - رفاه و آسایش - را مستقلاً به مال می‌رسانند و برای آن استقلال ذاتی قائل می‌شوند، لاجرم «مال» برایشان «اصالت» می‌گیرد و به محوری تبدیل می‌گردد که همه زندگی‌شان را معنا می‌کند. اینچنین انسانی تابع اوامر و نواهی «مال» و بنده آنست، حال آنکه بخش اول حدیث مذکور - «أَنَا يَغُسُوبُ الْمُؤْمِنِينَ» - ناظر بر این معناست که چون مؤمنین از «ولایت غیرخدا» آزاد هستند، ولایت مرا که خلیفه خدا و وصی بلافضل رسول اکرم (ص) هستم پذیرفته‌اند.

بدین ترتیب، تحقق معنای «حریت» در انسان مؤمن با «وصول به توحید» و نفی «استقلال ذاتی از اسباب و علل» و «رها شدن از تعلقات مادی و عبودیت هوای نفس» همراه است، حال آنکه «آزادی ارمان غرب» در واقع آزادی از قیودی است که از جانب «عقل» و یا از جانب «ابعاد روحانی وجود انسان» بر او تحمیل می‌گردد. و این «آزادی» نیست؛ «سفاهت» و «جهالت» است و مع الأسف در فرهنگ امروز بشری نام «آزادی» گرفته است.

۳- «شریعت اسلام» با احکامی «واجب الاتباع» و مشخص، «آزادی عقیده» را برای انسان «تفی» کرده است، چرا که مسلماً تبعیت از «احکامی واحد» و «سنت‌هایی لایتغیر» هر نوع «اختلاف عقیده» ای را از بین می‌برد و اصولاً جایی برای «آزادی عقیده» باقی نمی‌گذارد. آیات بسیاری شاهد بر این معناست، از جمله: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» [ای اهل ایمان) فرمان خدا و رسول و اولی الامر خود را اطاعت کنید] و یا: «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» [رسول خدا(ص) شما را اسوه‌ای حسنه است.] و یا این دو آیه مبارکه‌ای که بنظر علامه طباطبایی (ره) حق‌گزینش و «آزادی» را از انسان نفی می‌کنند. «وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ» [پروردگار تو هرچه بخواهد می‌آفریند و برمی‌گزیند و مردم حق‌گزینش ندارند]؛ «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا» [هیچ مرد و زن مؤمنی حق ندارند وقتی خدا و رسول او امری را صادر کردند، در کار خویش اختیار داشته باشند و هرکس نافرمانی خدا و رسول کند به گمراهی روشنی دچار شده است.]

تفسیر تفصیلی این مطلب به این نکته بسیار ظریف برمی‌گردد که انسان از یکسو در کار خویش مختار است و به یک نسبت بر «فعل» و یا «ترک آن» قدرت دارد؛ و از سوی دیگر، بعّلت صیوررت جبری عالم وجود در جهت تعالی و تکامل، محدودیت‌هایی جبری از جانب طبیعت و جامعه و تاریخ بر او تحمیل می‌گردد و تمامی سختی و صعوبت کار انسان و هدف از آفرینش او اینست که خود را «اختیاراً» با «نظام تسییحی کائنات» و «صیوررت تکاملی عالم» همسو و هماهنگ کند. صیوررت متعالی عالم وجود خواه ناخواه (طوعاً و کره‌هاً) محدودیت‌هایی را از جانب «واقعیت خارجی» و «نظام طبیعی اسباب و علل» بر انسان هموار می‌کند. برای روشن تر شدن مطلب ناچار از ذکر مثال هستیم: کره زمین، با نظمی مشخص ولا یتغیر، علاوه بر یک گردش وضعی، مدار انتقالی بسیار دقیقی را گردِ خورشید معظم این منظومه طی می‌کند. سیارات دیگر منظومه شمسی نیز در این نظام تقدیری بسیار عجیب و حیرت‌انگیز، دارای موقعیت خاصّ غیرقابل تغییری هستند و در مجموع، این منظومه متعلّق به اجتماع عظیم شگفت‌انگیزی از منظومه‌های خورشیدی ست که نام «کهکشان راه شیری» را بر آن نهاده‌اند... و بر همین قیاس، کهکشان راه شیری نیز در اجتماع بسیار عظیم کهکشانهای این آسمان لایتناهی دارای موقعیت خاصّ و غیرقابل تغییری است که لاجرم از آن تبعیت دارد. و اینچنین، هریک از اقمار و سیارات و خورشیدها و کهکشانهای این مجموعه غیرقابل وصف بر مدار مشخصی سیر و جذبه دارند که نسبت به سایر مدارات و نسبت به کلّ آسمان بیکرانه، وضعیت جبری مشخص ولا یتغیری دارد.

این مجموعه جبری و مقدّر، با این نظام دقیق، برای هیچ یک از ذرّات و اجزاء خویش اختیاری قابل نیست و حتی اگر یکی از ذرّات بی‌نهایت کوچک این مجموعه عصیان و تمرد کند و از اطاعت محض و بی‌چون و چرا خارج شود، تعادل کلی مجموعه بهم خواهد ریخت:

اگر یک ذره را برگیری از جای *** خلل یابد همه عالم سراپای

حال، انسانی را تصوّر کنید که در اعماق این آسمان لایتناهی، بروی کره کوچکی از یک منظومه خورشیدی متعلّق به کهکشان راه شیری پا به عرصه وجود نهاده است... چگونه ممکن است که این انسان بتواند خود را از تأثیر کلیّ این نظام جبری لایتبدل ولا یتحوّل خارج کند؟ این انسان، از همان لحظه تولّد، در ابعاد زمان و مکان و اجتماع خویش تابع مختصّات جبری لایتغیری است که هیچ چاره‌ای جز تبعیت از آن ندارد. اما آیا این مختصّات جبری نافی اختیار انسان در اعمال خویش است؟ خیر، اگر اینگونه بود قرآن صادق نمی‌فرمود: «لا یسئلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَهُمْ یَسْئَلُونَ» [خدای سبحان] بازخواست نشود، اما خلق بازخواست می‌شوند» و یا: «وَقَفَّوهُمْ أَنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» [در موقف حساب نگاهشان دارید که در کارشان سخت مسؤولند]. و یا: «وَلِیَسْئَلَنَّ یَوْمَ الْقِیَامَةِ عَمَّا کَانُوا یَفْتَرُونَ» [در روز قیامت از آنچه دروغ بسته‌اند سخت مؤاخذه می‌شوند]. و یا: «تَاللّٰهِ لَئِیْسَ لَنَا عَمَّا کُنْتُمْ تَفْتَرُونَ» [سوگند بخدای یکتا که البته از این دروغ و عقائد باطل بازخواست خواهید شد].

و یا: «إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» [چشم و گوش و دلها (در پیشگاه حکم خدا) مسؤولند].

چاره‌ای نیست جز اینکه بپذیریم که انسان در اعمال خویش مختار است، اگرچه در قبول این اختیار نیز مجبور است. علامه طباطبائی (ره) در جلد بیستم ترجمه تفسیر «المیزان» در این مورد بیانی دارد که عیناً نقل می‌شود: «انسان بر حسب خلقت موجودی است دارای شعور و اراده و می‌تواند هر کاری بخواهد برای خود انتخاب کند، و بعبارت دیگر: در هر کاری که در برابرش قرار می‌گیرد می‌تواند طرف «فعل» را «انتخاب» کند و می‌تواند طرف «ترک» را انتخاب کند و بنابراین هر کاری که انجام دادن آن ممکن باشد وقتی بر او عرضه دارند، بر حسب طبیعت خود نسبت به آن کار، بر نقطه‌ای می‌ایستد که راه فعل و ترک بهم تلاقی می‌کنند. پس آدمی «در دارا بودن و اّصاف به اصل اختیار ناچار است» ولی در کارهائیکه منسوب به اوست و به اختیار از او صادر می‌شود مختار است، یعنی بر حسب فطرت خویش نسبت به فعل و ترک، مطلق العنان است و مقید و پایبند (مغلول) هیچیک از دو طرف نیست و این است مراد از آزادی تکوینی انسان». (پایان فرمایش علامه)

علامه طباطبائی (ره) این آزادی انسانی را «حریت تکوینی» می‌نامند و ادامه می‌دهند که به تبع این «حریت تکوینی»، انسان لزوماً دارای «حریت تشریعی» نیز هست: «لازمه این «حریت تکوینی»، حریت دیگری است که «تشریعی» است و آدمی در حیات اجتماعی خود بدان گردن می‌نهد. این حریت عبارت از آنست که هر کس می‌تواند هر راهی از راههای زندگی را که بخواهد، برگزیند و هر کاری را که بخواهد بکند و هیچکدام از افراد بنی نوع او حق ندارند بر او برتری جویند و او را بنده خود سازند و اراده و عملش را در اختیار گیرند و با هوای نفس خود چیزی را که نمی‌پسندد بر او تحمیل کنند. زیرا افراد نوع انسانی همگی مساویند و هر یک همان طبیعت آزاد را دارد که دیگری دارد. خدا می‌فرماید: «وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران / ۶۴) یعنی «هیچکدام از ما دیگری را به جز خدا ارباب نگیرند»؛ «مَا كَانَ لِبَشَرٍ... إِلَىٰ أَنْ قَالَ: ثُمَّ يَقُولُ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران / ۷۹) یعنی «برای هیچ بشری حقّ این نبوده که... آنگاه به مردم بگوید: شما بجز خدا بندگان من باشید».

بدین ترتیب، پروردگار متعال انسان را «آزاد و مختار» آفریده است و این آزادی لازمه‌اش «تساوی اجتماعی» است، چرا که انسانها، از جنبه انتسابشان به نوع انسان با یکدیگر برابرند؛ هر چند که عندالله اینچنین نیست و هرکس با صورت حقیقی اعمال خویش محشور می‌گردد و بدین ترتیب کم‌اند آنانکه با صورت انسانی از قبرها صادر شوند.

قسمت سوم:

مقاله حاضر آخرین قسمت از مبحث دوم «مروری بر مبانی حاکمیت سیاسی در اسلام» پیرامون «آزادی عقیده» است. گفته شد که «آزادی عقیده» به مفهوم متعارف آن از ارکان «ایدئولوژیک» نظامهای سیاسی غربی است و به دلایلی چند با فطرت الهی انسان و شریعت اسلام منافات دارد؛

و اینک ادامه مطلب: در «نهج البلاغه» در بیان «تساوی انسانها» سخنی موجود است که در کمال اختصار و اقتصار و در نهایت زیبایی و بلاغت حقّ این معنا را ادا کرده است: «فأنهم صنفان: أما أخ لك في الدين أو (أما) نظير لك في الخلق» - آنها (مردم) دو دسته‌اند: یا مسلمانند و برادر دینی تو یا به صورت بشر و در خلقت نظیر

تواند. تعبیر «نظیر لک فی الخلق» بیش از آن گویاست که محتاج تفسیر باشد و به همین علت نیز این تعبیر یکی از فرمایشات حضرت علی علیه السلام است که بسیار مورد نقل قرار می‌گیرد. اجمالاً معنایی که از این جمله مورد نظر ایشان بوده است اینست که: «انسانها از جنبه خلقت بشری با هم مساویند... و اما «تقوی» مایه‌ایست که انسانها را نسبت به یکدیگر تمایز و تشخیص می‌بخشد. و بدین ترتیب، هر چند که انسانها اعم از «مشرک و کافر و مسلمان» در پیشگاه عدل قضاوت اسلامی با یکدیگر «برابر» هستند، اما از طرف دیگر، معیار اصلی تصدّی مسؤولیت در دستگاه حکومت اسلامی «تقوی» است و با معیار و مکیال «تقوی» انسانها با یکدیگر «برابر» نیستند. کما اینکه قرآن مجید می‌فرماید: «أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا؟ لَا يَسْتَوُونَ» [آیا آنکه مؤمن است همانند آنکسی است که فسق می‌ورزد؟ نه، این دو با یکدیگر برابر نیستند.]

بنابراین، انسانها از جنبه «خلق» با یکدیگر «برابر»ند، اما از جنبه «رتبی» خیر؛ نه تنها برابر نیستند، بلکه پروردگار متعال عاملین به عمل صالح را بر دیگران «امتیاز» بخشیده است، کما اینکه در موارد متعدّد «کافه مردم» را به اطاعت از رسول (ص) و «اولی الامر» و «مؤمنین امت اسلامی» فراخوانده است. در نهایت نیز «استخلاف در کره زمین» به «مؤمنین» و «عاملین به عمل صالح» خواهد رسید: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ» [خداوند به مؤمنین شما و عاملین به عمل صالح وعده داده است که آنانرا در کره زمین . استخلاف خواهد بخشید]. و وعده خدا نیز خلاف ندارد. به عبارت دیگر، از آنجا که «ولایت و حاکمیت» خلیفگی ربّ العالمین است، این خلیفگی ضرورتاً متعلّق به آن کسانی است که بیشتر از همه به «صفات کمال ربوبی» اتّصاف دارند. آنچه که به انسانها استحقاق «ولایت و حکومت» می‌بخشد، «صلاح و تقوی» است و «فقه و حکمت و علم».

اما انسان با توجّه به جنبه‌های «نقصان وجود و ماهیت‌اش» طبعاً اجتماعی است و گرایش به «مدنیت» دارد، چرا که اصولاً «گرایش‌های طبیعی و فطری» انسان بلااستثناء در جهتی است که جنبه‌های نقصان وجودی‌اش را رفع کند و او را به کمال برساند. فی‌المثل در جواب این پرسش که: «چرا پروردگار متعال در اجابت خواهش‌های نفسانی و غریزی انسان «لذّت» قرار داده است، حال آنکه این «لذّت» انگیزه جذب او بسوی گناه می‌گردد؟» باید گفت: «غایتی که در اینجا مورد نظر بوده «تشویق» انسانهاست در جهت «بقاء» و «استمرار نسل» و «جاذبه گناه» فرع بر این غایت است. همانطور که اگر چه «طبیعت» انسان دائماً در جستجوی لذّت است، اما فطرتش گرایش به «حقیقت» و «کمال» و «صدق» و «حسن» و «بقاء» و «خلود» و... دارد. و غایت وجود این فطریات نیز ایجاد اشتیاق در وجود بشر نسبت به اموری است که مصلحت و سعادت واقعی او را در بر دارد.

همین مطلب را علامه معظم آقای طباطبائی (ره) اینگونه بیان فرموده‌اند: «اما نسبت به علل و اسباب عالم وجود که طبیعت انسانی را پدید آورده، شخص در قبال آنها هیچگونه آزادی ندارد؛ زیرا این علل و اسباب آدمی را در تملک خود دارد و از همه جهت بدو احاطه دارد و او را زیر و بالا می‌کند... این علل و اسباب آدمی را به دستگاههایی مجهّز کرده‌اند که نیازها و نواقص وجودی او را به او یادآوری می‌کند و او را بطرف اعمالی برمی‌انگیزاند که موجب سعادت او می‌شود و کمبودها و نیازهایش را برطرف می‌سازد. مثل دستگاه تغذیه آدمی

که او را متوجه گرسنگی و تشنگی می‌کند و به طرف نان و آب راهنمایی‌اش می‌کند تا سیر و سیراب گردد، و همچنین سایر دستگاه‌هایی که در وجود او قرار دارد. این علل و اسباب بصورت تشریحی و قانونی برای یک انسان تنها اموری را واجب و لازم کرده که دارای مصالح واقعی است و در وسع آدمی نیست که آنها را انکار کند یا از آن سر باز زند و بی‌نیاز از آن باشد، مثل خوردن و آشامیدن و منزل گرفتن و پرهیز از گرما و سرما و دفاع در برابر چیزهایی که با منافع وجود او تضاد دارد.» (پایان فرمایش علامه)

«طبع مدنی انسان» نیز به همان فطرتی باز می‌گردد که گرایش به «مصالح واقعی» را ایجاب می‌کند و این گرایش‌ها، به تبعیت از نظام کلی عالم که رو به سوی کمال دارد، در وجود بشر بروز و ظهور می‌یابند. بنابراین بشر جز «انتخاب زندگی اجتماعی» چاره‌ای ندارد و بدین ترتیب، از همین نخستین قدم، «آزادی» او مشروط به شرایطی واقع می‌شود که ذیلاً نقل خواهد شد. علامه طباطبایی در جلد بیستم ترجمه «المیزان»، صفحه ۱۶۷ می‌فرماید: «علل و اسباب مزبور آدمی را به حیات اجتماعی سرشته و در نتیجه آدمی اذعان دارد که باید اجتماع، خانواده و شهر تأسیس کند و در راه تعاون و داد و ستد گام بردارد و این مسأله از دو جهت او را مجبور می‌کند که از موهبت آزادی محروم شود:

یکی اینکه: فرد نمی‌تواند مکمل و متمم اجتماع باشد مگر در صورتی که به افرادی که کمک کار او هستند حقوقی متقابل که نزد او محترم است بدهد تا در ازاء آن، افراد اجتماع هم بدو حقوقی که محترم می‌شمارند بدهند... و بدین ترتیب فرد حق ندارد هرکاری می‌خواهد انجام دهد و هر حکمی می‌خواهد بکند و بلکه در حدودی آزاد است که مزاحم آزادی دیگران نباشد؛ دوم اینکه: ستون فقرات اجتماع قوام نمی‌گیرد مگر در صورتی که سنن و قوانینی در اجتماع جاری باشد که همه افراد اجتماع و یا اکثریت آنها در برابر آن تسلیم باشند. این سنن و قوانین بر حسب زندگی مترقی و یا زندگی منحط و عقب افتاده‌ای که اجتماع دارد، ضامن منافی عمومی و حافظ مصالح عالی اجتماعی است و معلوم است که احترام به سنن و قوانین در موردی که این احترام رعایت شود، «حریت» را از افراد اجتماع سلب می‌کند.» (پایان نقل سخنان علامه)

و البته باید این نکته در همین جا مورد تذکر قرار گیرد که «سلب آزادی انسان» از جانب «قانون» و یا «اجتماع» برای «حفظ آزادیهای حقیقی» انسان است، چرا که در قدمهای اول، «منطق حواس» انسان نیز با «منطق عقل» او همسو نیستند. «لذت غذا خوردن» انسان را به پرخوری دعوت می‌کند، حال آنکه سلامت انسان و مصالح حقیقی او در «کف نفس» و «خودداری از پرخوری» است. اگر چه همین «لذت غذا خوردن» نیز در مراحل بعد به مثابه وسیله‌ای است که در خدمت «مصالح عمومی و حقیقی» انسان عمل می‌کند و ادامه حیات او را تضمین می‌نماید.

حکمت «تشریح احکام» از جانب پروردگار متعال برای انسان، به زبان ساده همین است. محتوای دعوت پیامبران الهی «قولوا لا اله الا الله تفلحوا» است و «فلاح» به معنای همان «آزادیهای حقیقی» است که «احکام و قوانین شریعت» متضمن حفظ آنهاست، بدین مفهوم که عصیان در برابر این قوانین تشریحی کار را بدانجا می‌کشاند که انسان، به طور کلی امکان دستیابی به «آزادی حقیقی» و یا «فلاح» را از دست می‌دهد. گذشته

از «اجتماع»، نظامهای جبری دیگری نیز وجود دارند که «آزادی» انسان را محدود می‌کنند، از جمله: طبیعت و تاریخ. اما همانطور که گفته شد مقدرات جبری عالم در عین حال که حافظ مصالح عمومی انسان هستند، «اختیار» او را نیز سلب نمی‌کنند. و بنابراین انسان در اعمال خویش مطلق العنان و مختار است و به همین علت است که استحقاق ثواب و عقاب را نیز پیدا می‌کند.

و بالاخره، با توجه به همین مقدمات مذکور «آزادی عقیده» به معنایی که امروزه در فرهنگ سیاسی غرب و غربزدگی موجود است، جایی در اسلام ندارد. مصالح عمومی انسان ایجاب می‌کند که به احکام تشریحی از جانب پروردگار عالم تسلیم شود و در برابر «قوانین الهی» اطاعت محض داشته باشد و همانطور که علامه (ره) در جلد بیستم «المیزان» صفحه ۲۷۰ نتیجه گرفته است: «... بنابراین هیچکس در قبال کلمه حقی که اینها (رسولان الهی و اولی الامر) می‌آورند و به سوی آن دعوت می‌کنند آزاد نیست. خدا می‌فرماید: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء/۵۹) - از خدا و رسول اولی الامر خود اطاعت کنید. «وَأَلْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (توبه/۷۱) - یعنی مردان و زنان مؤمن سرپرستان یکدیگرند، امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند.» (پایان فرمایش علامه)

تنها نکته‌ای که باقی می‌ماند اینست که:

۴- شایع و رایج است که از آیه مبارکه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» [کار دین به اجبار نیست؛ راه هدایت و ضلالت بر همه کس روشن گردید برای اثبات «آزادی عقیده» در اسلام سود می‌جویند، حال آنکه اینطور نیست؛ آیه مبارکه در مقام اثبات اختیار برای انسان برآمده است.

شکی نیست که انسان در اعمال خویش مختار است و نسبت او به «فعل» و «ترک فعل» مساوی می‌باشد، اما نه بدین معنی که او اجازه داشته باشد هر عقیده‌ای را برای خویش اختیار کند. آیه مبارکه نیز در صدد بیان همین معنا برآمده و می‌گوید: اکراه و اجباری در «دین» نیست، چرا که حجّت تمام شده و راه درست از نادرست کاملاً قابل تشخیص است. اما تعبیر «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» را بدین اعتبار آورده است که هدف از «دین» و «تشریح احکام» رشد و تکامل انسانهاست و رشد و تکامل و تعالی انسان نیز با «اختیار» و «عدم اجبار» متناسب است، نه با «اکراه» و «اجبار» چرا که اصلاً پروردگار متعال امانت اختیار را نیز در جهت تعالی به انسان عطا کرده است. بدین ترتیب، کار «دین» مناسبتی با جبر و اکراه ندارد و در مقام احتجاج همین معناست که در ادامه آیه مبارکه می‌فرماید: «قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» - چرا که راه رشد و غیّ (ضلالت) کاملاً تبیین شده است و جای هیچگونه تردید و شکی موجود نیست.

فصل سوم:

مساوات

قسمت اول:

مقدمه:

منظور از «مساوات» در زبان سیاست غربی، اکثراً «مساوات انسانها در برابر قانون» است و این اصلی است که برای اولین بار در مقدمه قانون اساسی ۱۷۹۱ میلادی (انقلاب فرانسه) ذکر شده است و از آن پس همچون اصل ثابتی در همه قوانین اساسی حکومت‌های قرون اخیر مورد تذکر قرار گرفته و به اعلامیه حقوق بشر (۱۹۴۸ میلادی) نیز راه یافته است. اما از یک طرف معنای «مساوات» در مواردی چند همچون «تساوی زن و مرد»، بطور مطلق و بدون توجه به تفاوت‌های حقیقی و طبیعی در نظر گرفته می‌شود و در نتیجه فجایعی را که در قرون اخیر در سراسر کره زمین و بویژه در اروپا و آمریکا شاهد آن هستیم بار می‌آورد؛ و از طرف دیگر، «قوانین موضوعه بشری» مطلق انگاشته می‌شود و جای «شریعت» و «قوانین تشریحی الهی» می‌نشیند و مطلق «قانون»، تقدّسی مذهبی پیدا می‌کند و بالاخره... در جوامع غربی، نگرش کلی جامعه بر این اصل متّفق می‌شود: [«اخلاق اجتماعی» که حدود آنرا قوانین موضوعه بشری تعیین می‌نماید، انسان را از «اخلاق مذهبی» کفایت می‌کند. اطاعت از «قانون» که از آن به «وظیفه اجتماعی» تعبیر می‌شود جانشین «ثواب» می‌گردد و «گناه» به «جرم» تبدیل می‌یابد] - و نتیجتاً تمدن بشر تا این مرحله از زوال که شاهد آنیم سقوط می‌کند.

ما در این مجموعه مقالات سعی کرده‌ایم که نخست مبانی و ارکان سیاست غربی - به معنای شایع آن - را از دید اسلام مورد ارزیابی قرار دهیم و سپس ان شاء الله به مبانی سیاسی حکومت اسلامی بپردازیم. در سلسله مقالات گذشته «رأی اکثریت» و «آزادی عقیده» را مورد بررسی قرار دادیم و اکنون به مساوات-برابری - که اینهم از شعارهای اساسی حکومت‌های به اصطلاح دموکراسی است، می‌پردازیم [لازم الذکر است که بررسی‌های ما صرفاً از جنبه فلسفی و بحث در اطراف مسائل کلی انجام می‌گردد و تعرّضی به «حدود فقهی و احکام آن» پیدا نمی‌کند.]

مساوات در قرآن

آیا انسانها با هم مساوی‌اند؟ سوال از مطلق مساوات است و اینکه اگر قرآن به «تساوی مطلق» قائل نیست، «تفاوت‌ها و امتیازات» را چه می‌داند. در همه مباحث، پیدا کردن مبانی قرآنی برای ما اساسی‌ترین مسأله‌ای است که مطرح می‌گردد چرا که «داعیه ما» بازگشت به قرآن است و روایات کریمه را نیز همچون «تفسیری متقن برای قرآن» می‌دانیم.

با بررسی مجموعه آیات قرآن مجید در می‌یابیم که ریشه «تفاوت‌ها و امتیازات» در کلام خدا به دو مبنای اصلی بازگشت دارد که یکی «خلقت» است و دیگری «ایمان» یا «تقوا». معنایی که از «تفاوت» در اینجا مورد نظر است، با تعبیر قرآنی «تفاوت» یکی نیست. «تفاوت» در بیان قرآن مجید به معنای «تباعد» آمده است، چنانکه در آیه مبارکه ۳ از سوره «ملک» می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ».

«در تمامی وسعت بیکرانه این نظام شگفت آور هیچ نقطه و یا شکافی از خلل و سستی وجود ندارد.» مقصود اولیه آیه مبارکه، بیان پیوستگی و اتصال کامل و دقیقی است که بین اجزاء این مجموعه عظیم برقرار است، تا آنجا که کلیت نظام خلقت حکم پیکره واحدی را دارد با آغاز، انجام و صیرورتی مشخص و غیرقابل تغییر. یعنی تمامی اجزاء این مجموعه، در این ترکیب واحد آنچنان قرار گرفته‌اند که هیچ یک دیگری را فوت نمی‌کند و از دست نمی‌دهد. فرموده قرآن که «در خلقت پروردگار رحمان هیچ تفاوتی نمی‌بینی» اشعار به این مطلب است که همه اجزاء این مجموعه، گذشته از آن که در بین خود و در مجموعه کلی، از نظام دقیق و لا یتغیر و لا یتحوّل برخوردارند، نسبت آنها به وجود مقدّس پروردگار متعال نیز مساوی است و تفاوت‌های ذاتی آنان در نسبت آنها به ذات مقدّس حضرت «رحمن» تأثیری ندارد.

«فطور» که جمع «فطر» به معنای «شکاف» است، گذشته از دلالت بر شکافها و خلل ظاهری، بر این معنا هم دلالت دارد که هیچ ظلم و ستم و تبعیضی نیز در عالم وجود راه ندارد. آیات و روایاتی نیز که در باب «عدل» وجود دارد، «عدل» را در مفهوم کلی آن همان تعادل دقیق و نظم کاملی گرفته‌اند که در بین اجزاء عالم وجود و کل آن برقرار است (این موضوع در «مبحث عدل» در ادامه همین سلسله مقالات بطور گسترده‌تر مورد بررسی قرار گرفته است). بیان قرآن صراحتاً قائل بر این معناست که همه موجودات با توجه به خلقت خاصی که بدانان اعطاء شده است از جایگاه خاصی در مجموعه عالم برخوردارند و این نظام کامل تکوینی با نظمی آنچنان دقیق و خلل‌ناپذیر تدبیر و هدایت می‌شود که احتیاجات مادی و نیازهای تکاملی همه اجزاء، از کوچکترین ذرات گرفته تا بزرگترین کهکشانها، با عدل و مساوات کامل به تمامی برآورده می‌گردد.

در سوره مبارکه «طه» آیه ۵۰ پروردگار متعال از زبان حضرت موسی (علی نبینا و آله و علیه‌السلام) اینگونه معرفی می‌گردد: «رَبَّنَا الَّذِي اَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» - پروردگار ما آن خدای واحدی است که به همه چیز خلقت خاص آن را عطا کرده است و سپس همه این مجموعه را در نظام هدایت دقیقی که از هیچ یک از موجودات غفلت ندارد، به سوی تکامل می‌برد. «هدایت» در بیان آیه مبارکه هم بر «هدایت تکوینی» و هم بر «هدایت تشریحی» دلالت دارد (که به تناسب بحث درباره آن بررسی خواهد شد).

در آیه ۱۰ از سوره «فصلت»، مساوات مخلوقات نسبت به وجود مقدّس خالق عالم و اینکه رزاقیت پروردگار متعال آنچنان شمولیت دارد که کوچکترین ظلم و ستم و یا تبعیضی در آن راه ندارد، بدین صورت بیان شده است: «وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا اَقْوَانَهَا فِي اَرْبَعَةِ اَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ» سخن از خلقت زمین است و تقدیر قوت و روزی اهل زمین در چهار فصل بهار و تابستان و پاییز و زمستان بگونه‌ای که همه نیازها بطور یکسان برآورده گردد.

در معنای «سواءً لِّلسَّائِلِينَ» باید بررسی بیشتری انجام گیرد. لفظ «سائلین» که جمع «سائل» است همه نیازمندیهای اهل کره زمین را در برمی‌گیرد و لفظ «سواء» که معنای «مساوات» از آن استنباط می‌گردد، برای بیان این مقصود آمده است که رفع نیازمندیهای همه اهل کره زمین با «مساوات کامل» انجام می‌شود. کلمه «سائلین» همه موجودات و حتی جمادات را نیز در برمی‌گیرد، چرا که جمادات نیز، همچون دیگر موجودات،

در جهت استمرار وجود و طیّ مراحل هدایت تکوینی احتیاجاتی دارند که در نظام کَلّی و شامل عالم وجود برآورده می‌گردد. اما در اینکه قرآن مجید چرا از لفظ سائلین استفاده فرموده است نکات بسیار ظریفی وجود دارد که در حدّ توان و مناسب بحث، عرض می‌شود. چرا قرآن از لفظ «سائل» بر وزن فاعل استفاده کرده و فعل «سوال کردن» و اظهار حاجت را به خود موجودات باز گردانده است؟

قرآن مجید بسادگی و با استفاده از لفظ «سائلین» از جمله، این معنا را بیان داشته است که گذشته از «تفاوت‌های ذاتی» در بین موجودات کره ارض در زمینه طلب رزق، تفاوت‌های دیگری نیز وجود دارد که می‌توان آنها را تفاوت‌های اکتسابی خواند. تفاوت‌های ذاتی، به فروق و اختلافاتی اطلاق می‌شود که از نظر آفرینش در بین انواع مختلف و افراد متعدّد یک نوع وجود دارد. آیه مبارکه: «رَبَّنَا الَّذِي اَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» به همین معنا اشاره دارد که هر شیئی در عالم خلقت از آفرینش خاصی برخوردار است که فقط منحصر به خود اوست. این تفاوت‌ها، بالطبع نیازمندی‌های خاصی را نیز بدنبال دارد و از آنجا که نظام عالم نظامی است هدایت شده و جهت‌دار و متکامل، این نیازمندی‌ها جبراً به طور ذاتی، تفاوت‌های دیگری نیز در استفاده از مواهب کره زمین در بین موجودات وجود دارد که به فاعلیت و اختیار و لیاقت‌های آنان بازگشت دارد. این تفاوت‌ها بطور مشخص در میان انسانهاست که ظهور پیدا می‌کند و در میان موجودات دیگر به تناسب اختیاری که بدانان عطا شده است، بروز دارد. به عبارت دیگر، قضاء حوائج موجودات و اعطاء رزق بدانها یا جبراً انجام می‌گیرد و یا، در مورد موجودات مختار، به اختیار و فاعلیت خود آنها واگذار شده است (البته نه بطور کامل - تفصیل این مطلب را در بحث‌های مربوط به جبر و اختیار باید جستجو کرد). در سوره «عنکبوت»، آیه ۶۰ پروردگار متعال می‌فرماید: «و کاین من دابّة لا تحمل رزقها الله یرزقها و ایاکم و هو السّميع العليم» (چه بسیار حیواناتی هستند که خود بار رزق خویش را بر دوش ندارند؛ روزی آنها به دست پروردگار و شماسست و اوست سمیع و علیم). آیه مبارکه حملِ بارِ رزق و رفع حوائج این موجودات را که خود نمی‌توانند از عهده طلب رزق خویش برآیند، اصالتاً به «الله» بازگشت داده است (الله یرزقها) و عبارت «و ایاکم» برای بیان این معنا آمده است که خداوند از ما انسانها نیز بعنوان وسایط و وسایلی برای رفع حوائج موجودات و تأمین رزق آنها استفاده می‌کند. در مورد خاصّ انسانها و موجودات دیگر به تناسب اختیارشان، طلب رزق در محدوده نظام دقیق سنّتها و قوانین آفرینش به خود آنها واگذار شده است. نیازمندی‌های طبیعی انسان و «حبّ خیر» استعداد‌های بالقوه وجود او را در طلب رزق و رفع حوائج مادّی و معنوی، به فعلیت می‌رساند و در این جهت بعضی بحقّ و یا بناحقّ بر دیگران سبقت می‌گیرند و یا از راه بازمی‌مانند و اینچنین امتیازات و تفاوت‌هایی اکتسابی بین انسانها به وجود می‌آید. این تفاوت‌های ذاتی و یا اکتسابی مبانی اولیه «حقوقی» هستند که بر انسانها اثبات می‌شود. خصوصیات طبیعی و ذاتی انسانها از نظر آفرینش، مبنای حقوق طبیعی یا بالقوه آنان قرار می‌گیرد و مبنای حقوق اکتسابی آنان نیز کار و تولید... است که به فاعلیت و اختیار آنها واگذار شده است (همانطور که در مقدمه بحث تذکر داده شد، این مباحث به مبانی فلسفی و مفاهیم کَلّی اشاره دارد و متعرّض مبانی فقهی مسائل نمی‌شود، چرا که بحث در اصول فقهی و استخراج احکام مربوطه آن بحث در مبانی حقوق اسلامی را به مقاله «عدالت و مساوات» واگذار می‌کنیم و در ادامه این مبحث به بررسی «مساوات» و «تفاوت‌های ذاتی و اکتسابی» در قرآن می‌پردازیم - والله المستعان.

با توجه به آنچه گفته شد معنای «مساوات» صرفاً نسبت به وجود مقدّس پروردگار و عطاء و رزاقیت او مصداق پیدا می‌کند و اگر نه در بین موجودات عالم، هم از نظر خلقت و هم از نظر فاعلیت و اختیار، تفاوتها و امتیازاتی ذاتی و اکتسابی ظهور پیدا می‌کنند. مبنای تفاوت‌های ذاتی همانطور که گفته شد، خصوصیت‌های ذاتی موجودات از نظر خلقت می‌باشد و در آیه مبارکه «رَبَّنَا الَّذِي اَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» این معنا به تمامی بیان شده است. خصوصیات طبیعی هر چند حقوق طبیعی خاصی را اقتضا دارند اما فضیلتی بر آنها بار نمی‌شود و اصولاً همانطور که توضیح داده خواهد شد، مقتضای «عدالت الهی» اینست که در برخورداری از مواهب طبیعی و امکانات تکاملی هیچ تبعیضی در عالم وجود نداشته باشد و این معنای «مساوات» است. مساوات در حقوق طبیعی و امکانات تکاملی، همان معنایی است که از جمله در این آیات الهی بیان شده است: «... وَقَدَّرَ فِيهَا اَوْانَهَا فِي اَرْبَعَةِ اَيامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ * ثُمَّ اسْتَوَى اِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْاَرْضِ اَنْتِيَا طَوْعاً اَوْ كَرْهاً قَالَتَا اَتَيْنَا طائِعِينَ» (فصلت/۱۰ و ۱۱).

تعبیر فوق (تقدیر قوت و روزی اهل زمین در چهار فصل با رعایت «مساوات») از یکسو به این مطلب اشاره دارد که تغییرات طبیعی کره زمین را پروردگار بگونه‌ای تنظیم کرده است که قوت و روزی اهل زمین تأمین گردد و از سوی دیگر صراحتاً اشعار می‌دارد که هیچ تبعیضی در استفاده از مواهب کره زمین بین موجودات وجود ندارد. «مساوات» در اینجا با توجه به تفاوت‌های ذاتی و خصوصیات طبیعی موجودات است نه به معنای «تساوی مطلق». با توجه به تفاوت‌های طبیعی موجود بین جمادات و گیاهان و حیوانات و انسانها، نیازهای ذاتی آنان نیز متفاوت می‌گردد و «مساوات» آنست که در تأمین احتیاجات و اعطاء رزق بدانها هر یک به تناسب خلقت خویش بهره‌مند گردند و این معنای «عدالت» است (چنانچه در آینده ان شاء الله خواهد آمد: «العدالة» که حقّ هر ذی حقی باو عطاء شود) و اما در استفاده از امکانات تکاملی، آیات مبارکه فوق بیان شگفت‌آوری دارد. فرموده تکوینی پروردگار به آسمان و زمین که: «ای آسمان و زمین بسوی من (الله) بشتابید، یا به شوق و رغبت و یا به جبر و کراهت»، امر تکاملی خداست. شتافتن عالم به سوی پروردگار متعال، تمثیلی است از تعالی آسمان و زمین در جهت کمال مطلق که ذات مقدّس الله باشد. بدین ترتیب مجموعه عالم پیکره واحدی است که متفقاً در جهت تکامل و تعالی صیوروت دارد و در این جهت هیچ تفاوتی بین اجزاء مختلف آن وجود ندارد (هم معنای «سواء للسائلین» و هم معنای «استوی الی السماء» بر این «مساوات» دلالت دارند). همچنانکه در آیات دیگری نیز پروردگار متعال همین معنا را بیان فرموده است («هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ ما فِي الْاَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى اِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَواتٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره/۲۹). معنای «سواهن» اشاره دارد به تعادل هفت آسمان نسبت به سنت‌ها و قوانین دقیقی که پروردگار متعال برقرار داشته است. هیچ تفاوت و تبعیضی فی ما بین اجزاء این مجموعه در تبعیت از سنت‌های لایتغیر الهی وجود ندارد: «... ما كانَ اللهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمِواتِ وَ لا فِي الْاَرْضِ إِنَّهُ كانَ عَلِماً قَدِيراً» (فاطر/۴۴) (هیچ شیئی را در آسمان و زمین اینچنین قدرتی نیست که پروردگار را به عجز بکشاند که اوست علیم و قدیر).

یعنی، چه در برابر علم پروردگار - که محیط بر همه چیز است - و چه در برابر قدرت او - که بر همه چیز احاطه دارد - همه چیز در آسمانها و زمین، بطور یکسان و مساوی، محاط و منقاد هستند و در این نسبت عجز و فقر هیچ تفاوتی بین موجودات نیست. یک سنگ همانقدر محاط و منقاد علم و قدرت پروردگار است

که کهکشانهای بیکرانه و در بیان این معنا آیات بسیاری در قرآن آمده است: «یا بُنَىٰ إِنَّمَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ» (لقمان/۱۶). و برآستی در برابر علم و قدرت نامحدود پروردگار چه تفاوتی دارد که ذره‌ای یا کهکشانی؟ در ظلمات اعماق زمین و یا در دل آسمان؟ «و هو معکم اینما کنتم»؛ همه جا و همه چیز به یک نسبت محیط و منقاد علم و قدرت خداست. و از آنجا که نظام تکوین و تشریح منطبق بر هم هستند و نظام تشریحی دقیقاً از نظام تکوینی عالم اتخاذ شده است، این «مساوات» باید بین حکومت اسلامی که خلیفه خداست و رعایا - مردم - موجود باشد؛ «مساوات» مردم در برابر قانون الهی به همین معناست (این مطلب در مباحث مربوط به ولایت و حکومت تفصیلاً مورد بررسی قرار خواهد گرفت و در اینجا اشاره به تناسب بحث ذکر شده است).

بنابراین تفاوت‌های طبیعی محمل فضیلت‌ها و امتیازات نمی‌تواند بود. اگر حضرت رسول اکرم (ص) فرموده‌اند: «النَّاسُ كَأَسْنَانِ الْمَشِطِّ» (مردم همچون دندانه‌های شانه برابرنند) بدین دلیل است که همه آنها از نظر خلقت مساوی هستند، چنانکه در حدیث بسیار زیبایی دیگری از حضرت ایشان نقل شده که فرموده‌اند: «إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ آبَاكُمْ وَاحِدٌ - كُلُّكُمْ مِنْ آدَمَ وَ آدَمُ مِنْ تُرَابٍ» (خدایتان واحد است و پدرتان نیز یکی است؛ همه شما فرزندان آدم هستید و آدم نیز از خاک آفریده شده است) و این حدیث مبنای تساوی در خلقت را به تمامی بیان می‌دارد و جای تفصیلی بیش از این باقی نمی‌ماند.

قسمت دوم:

طی مبحث حاضر، ادامه بحث پیرامون «مساوات»، که از شعارهای اصلی حکومت‌های به اصطلاح «دموکراسی» است، ارائه می‌گردد. در بحث گذشته، معنای «مساوات» در قرآن و «تفاوت‌های ذاتی و اکتسابی» مورد تحقیق قرار گرفت و اینک ادامه بحث:

یکی از مبانی رکنی برای وضع قوانین در جوامع بشری همین حکم است که انسانها:

الف: از نظر خلقت مساوی هستند.

ب: خلقت، طبیعت و فطرت آنها دارای خصوصیتی ویژه است که باید در وضع قوانین مورد توجه قرار گیرد (در «مبحث قانون» مفصلاً بدین مطلب خواهیم پرداخت. ان شاء الله).

البته قرآن فی ما بین انسانها تفاوت‌هایی قائل است که منشأ این تفاوتها بازهم از یکطرف به آفرینش آنها برمی‌گردد - مثل مرد و زن که از نظر خلقت دارای خصوصیات متفاوتی هستند.

- و از طرف دیگر به تقوی و ایمانشان رجوع دارد. پیش از آنکه تفصیلاً وارد این مباحث بشویم باید موارد «الف» و «ب» را با روشنی بیشتری بیان کنیم:

تساوی انسانها از نظر خلقت منافی هرگونه امتیاز و فضیلتی است که بخواهد بر محمل نژاد، نسب، رنگ، پوست، زشتی و زیبایی و سایر مقیاسها و معیارهای کاذب و شرک‌آمیزی که در جوامع بشری وجود دارد، بار

شود (همانطور که بیان خواهد شد). کرامت و فضیلت در عالم به قرب و بُعد حقیقی برمی‌گردد و قرب به خدا نیز صرفاً با ایمان و تقواست که حاصل می‌شود. (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ).

قرآن در آیه مبارکه ۲۲ از سوره «ملک» می‌فرماید: «أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ؟» (آیا آن کسی که وارونه بر صورت خود راه می‌رود هدایت یافته‌تر است یا آنکس که راست و درست بر صراط مستقیم می‌رود؟) خلقت خاصّ انسان بگونه‌ای است که باید برد و پای خویش راه برود و با صورت خویش با دیگران مواجهه پیدا کند. حال اگر انسان که دارای این خصوصیات است، وارونه عمل کند و بر صورت خود راه برود، عملی برخلاف فطرت خویش انجام داده و از «صراط مستقیم» خارج گشته است. لفظ «سویاً» را قرآن مجید در برابر «مُكِبًّا» که به معنای «وارونه» است استعمال کرده است. در آیات دیگری نیز کلمه «تسویه» به همین معنا بکار رفته است، از جمله: «فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَعَوا لَهُ سَاجِدِينَ» «چون او را تسویه کردم و از روح خویش در او نفخ نمودم پس برایش به سجده بیافتید.» (خطاب حضرت ربّ العالمین به ملائکه است در آغاز خلقت آدم).

«تسویه» به چه معناست؟ از بیان قرآنی اینگونه استنباط می‌شود که خلقت انسان تنها بعد از «تسویه» که قابلیت پذیرش «روح الهی» را پیدا می‌کند و بدین ترتیب «تسویه» را باید به معنای ایجاد تعادل و توازن لازم فی ما بین اعضاء بدن انسان گرفت، بگونه‌ای که روح بتواند با احاطه و عدالت کامل بر بدن انسان تعلق پیدا کند. چنانکه در سوره مبارکه «انفطار» آیه ۷ و ۸ می‌فرماید: «الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّيَكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ» [آن خدائیکه تو را از عدم به وجود آورد و بصورتی تمام و کامل بیاراست و با اعتدال (اندام و تناسب قوا) برگزید و حال آنکه به هر صورتی که می‌خواست (جز این صورت زیبا هم) می‌توانست خلق کند].

عدل و مساوات در اینجا نیز به معنای قرار دادن هر یک از اعضاء به جای خویش و برقرار کردن تسویه و تعادل فی مابین آنهاست تا بصورت یک ترکیب واحد درآید. بدین ترتیب «یَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» به معنای انسان هدایت یافته‌ای است که درست منطبق بر خصوصیات که خداوند او را بر آن «تسویه» فرموده است عمل می‌کند و از حقیقت آفرینش خویش عدول نمی‌نماید. راهی را که این انسان «مهدی» طی می‌کند «صراط مستقیم» خوانده و گاهی نیز از این صراط مستقیم با تعبیرات «سواء السَّبِيل»، «سواء الصِّرَاط» و «صراط السَّوِي» یاد فرموده است. با تأمل در آیات قرآن و تفاسیر درمی‌یابیم که این هر سه تعبیر به معنای راه میانه‌ای است، دور از افراط و منطبق بر حق و هدایت. و لفظ «سواء» یا «سوی» آورده است برای بیان این معنا که صراط مستقیم از افراط و تفریط به یک میزان فاصله دارد. فی المثل در آیه مبارکه ۲۲ از سوره «ص» که خطاب به حضرت داوود(ع) بیان شده است: «فَأَحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَ أَهْدِنَا إِلَىٰ سَوَاءِ الصِّرَاطِ» (بین ما بحق قضاوت و حکم کن و از تشّتت بپرهیز و ما را به صراط میانه راهبر شو).

بنابراین «تسویه» انسان - از نظر تعادل و توازن بین اعضاء و جوارح و ترکیب روح و بدن - بگونه‌ای انجام شده است که انسان بتواند در بهترین صورت و ترکیب ممکن، کوتاه‌ترین راه را برای دستیابی به علّت غایی وجود خویش طی کند: «أَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین/۴).

منشأ امتیازات و فضایل اکتسابی

گذشته از تفاوت‌های ذاتی که به اصل خلقت اولیه موجودات رجوع دارد (و در آینده بیشتر توضیح داده خواهد شد، ان شاء الله) تفاوت‌های دیگری نیز فی مابین انسانها وجود دارد که آنان را «تفاوت‌های اکتسابی» خواندیم. مبنای تفاوت‌های اکتسابی، اختیار بشر است و اینکه پروردگار متعال (جلّ جلاله) اینچنین تقدیر فرموده است که انسانها اختیاراً با سعی و تلاش خود در جهت دستیابی به غایات وجودی خویش حرکت کنند. در آیه مبارکه ۳۹ و ۴۰ از سوره «نجم» صراحتاً «سعی» انسان مبنای حقوق اکتسابی او معرفی می‌شود: «لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَ أَنَّ سَعِيَهُ سَوْفَ يَرَىٰ» [برای آدمی جز آنچه به سعی و عمل خود انجام داده (ثواب و جزایی) نخواهد بود، و البته انسان پاداش سعی و عمل خود را بزودی خواهد دید].

البته از آنجا که در تمدن امروزی بشر، ماده گرایی، و به تبع آن «اقتصاد»، بر همه وجوه دیگر حیات بشری غلبه یافته است، غالباً «حق» و «حقوق» را به معنای مادی آن اعتبار می‌کنند و از حقوق اخروی بشر غفلت دارند. اما واقعیت این است که آیه مبارکه اصالتاً به «حقوق اخروی انسان» اشاره دارد و البته از آن می‌توان در اثبات «سعی» به عنوان مبنایی برای «حقوق مادی» نیز استفاده کرد.

«حقوق اخروی» صرفاً اکتسابی است و بخش عظیمی از آیات قرآن معظم در مقام بیان همین معنا هستند. مبنای حقوق انسان در عالم آخرت «سعی»، «کسب» و «عمل» اوست و هیچ حقی جز از این طریق به انسان تعلق نمی‌گیرد: «إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِيَجْزِيَ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ» (طه/۱۵) (قیامت حتماً فرا خواهید رسید و ما ساعت آنرا مخفی می‌داریم تا هرکس تنها به پاداش سعی خویش برسد). و یا: «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (مدثر/۳۸) (هرکس رهین آن چیزی است که کسب کرده است) و یا: «وَتُوقَىٰ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَ هُمْ لَا يَظْلَمُونَ» (نحل/۱۱۱) (هرکس پاداش عمل خویش را دریافت می‌دارد و هیچ ظلمی واقع نخواهد شد). یعنی عدالت مطلق حضرت ربّ العالمین اینچنین اقتضا دارد که پاداش و جزای هرکس متناسب با سعی و عمل او باشد، چرا که انسان مختار آفریده شده است و لازمه اختیار او اینست که هیچ چیز جز آنچه اختیاراً کسب کرده بدو تعلق پیدا نکند. و اگر در آیات کریمه و روایات وارده از معصومین (ع)، «تقوا» مقیاس کرامت اخروی بشر معرفی شده از همین است که تقوا مبنای «عمل صالح» است (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَّقِيكُمْ) و بدین ترتیب اسلام هر نوع برتری و فضیلتی را جز بر معیارهای حقیقی رد می‌کند.

فرموده حضرت خاتم الانبیاء (ص) که «لَيْسَ لِأَحَدٍ عَلَىٰ أَحَدٍ فَضْلٌ إِلَّا بِدِينٍ أَوْ عَمَلٍ صَالِحٍ» (هیچکس را بر دیگری برتری نیست مگر به دین و عمل صالح) و فرمایشات دیگری که از ایشان و حضرات ائمه اطهار علیهم‌السلام نقل شده است، همواره دارای دو جزء است که جزء اول کلام در مقام بیان «مساوات» است و به نفی امتیازات شرک‌آمیز و جاهلی می‌پردازد و جزء دوم همیشه در مقام اثبات معیارهای حقیقی امتیازات و تفاوت‌هاست. از یک سو، معیارهای جاهلی «شرافت» که اصل و نسب و خون و نژاد و رنگ پوست و... باشد نفی می‌گردد، و از سوی دیگر معیارهای تازه‌ای برای شرافت طرح می‌شود. فرمایش حضرت پیامبر است که:

«أَشْرَافُ أُمَّتِي حَمَلَةُ الْقُرْآنِ وَأَصْحَابُ اللَّيْلِ» (اشراف امت من حاملین قرآن و شب زنده‌داران هستند) و با این سخن معیارهای دیگری را که در جاهلیت برای اشرافیت موجود بوده است نفی کرده‌اند.

آیات کریمه قرآن نیز بیانگر این حقیقتند که هرچند انسانها برای دستیابی به امتیازات حقیقی از شرایطی مساوی برخوردارند، اما سعی و عملشان استحقاقهای متفاوتی به آنان می‌بخشد و متناسب با این استحقاقهای متفاوت، اخروی و دنیایی متفاوتی به آنها تعلق می‌گیرد: «أَوْ مَنْ كَانَ مَمِيئًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا؟ كَذَلِكَ زَيْنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام/۱۲۲) آیا کسی که مرده بود، پس ما او را حیات بخشیدیم و برای او نوری قرار دادیم که بدان نور در میان مردم مشی کند همچون کسی است که گرفتار ظلمات شده و از آن راهی به خارج نداشته باشد؟ اینچنین اعمال کافرین بر خودشان جلوه‌گر شده است (و در غفلت فرو رفته‌اند). [ظاهرگرایان می‌پندارند که علم و تقوی و عمل صالح نمی‌تواند مبنای تفاوت‌های حقیقی باشد چرا که آنان تنها به «چشم حسّ و تجربه» می‌بینند و از حقیقت عالم غافلند. آثار حقیقی ایمان بعد از مرگ و در جهان آخرت است که ظهور پیدا می‌کند، هرچند آثار ضعیف آن در همین دنیا نیز هویدا است.

مبنای «مساوات» فی مابین انسانها اختیار آنهاست، هرچند که از نظر خلقت و شرایط اجتماعی ممکن است استعدادها و تفاوت‌های بسیاری میان آنان موجود باشد. بیان قرآن در این زمینه بسیار گویاست: «إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَ جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات/۱۳)

جزء اول آیه مبارکه «إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى» در بیان «مساوات» و اتحاد انسانها از نظر خلقت است و جزء دوم آن (جَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا) به بیان تفاوت‌هایی پرداخته است که از نظر شرایط اجتماعی در بین انسانها وجود دارد. در آیات دیگری نیز با بیان تناسب بین «تکلیف» و «توان» همین مطلب مورد تأیید قرار گرفته است: «لَا يَكْفُلُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (بقره/۲۸۶) (خداوند هیچ کس را جز متناسب با وسع و توان او تکلیف نکرده است).

عدالت یا مساوات؟

«اختیار» انسان باعث می‌شود که او در هر شرایطی از آزادی کامل برای انتخاب برخوردار باشد و این مبنای حقیقی مساوات فی ما بین انسانهاست. در بیان این معنا، «علامه شهید استاد مطهری» (قدس الله سره) در گفتار چهارم از کتاب «بیست گفتار» بحث مفصّلی دارند که ماحصل آن این است: «آیا هر نوع تفاوتی که در جامعه بین افراد باشد مخالف عدالت است و لازمه عدالت مساوات مطلق است؟ یا عدالت مستلزم مساوات مطلق نیست و گاهی ایجاب می‌کند که تفاوت و امتیاز گذاشته شود و مقتضای عدالت اینست که تبعیض‌ها و تفاوت‌های بی‌جا و بلا استحقاق نباشد؟ اگر مقتضای عدالت این دو می‌است، ملاک بجا بودن و بیجا بودن چیست؟... مقتضای عدالت مساوات است در شرایط حقوقی مساوی نه در شرایط نامساوی؛ یعنی نباید میان شرکت‌کنندگان در یک مسابقه علمی یا در یک مسابقه قهرمانی، در غیر آنچه مربوط به استعداد و هنر و لیاقت است فرق گذاشته شود. مثلاً یکی سفید است و یکی سیاه، یکی اشراف‌زاده است و یکی فرزند یک

فقیر... آنچه نباید ملاک قرار گیرد این امور است که مربوط به لیاقت و استعداد و یا فعالیت و مجاهدات افراد نیست. اگر استعدادها و لیاقتها را نادیده بگیریم و به همه نمره و امتیاز مساوی بدهیم ظلم کرده‌ایم و اگر هم امتیاز و تفاوت قائل شویم، اما ملاک امتیاز و تفاوت را اموری از این قبیل قرار دهیم، باز هم ظلم کرده‌ایم.

جز آنچه ذکر شد، آیات بسیاری در قرآن وجود دارد که به «تفاوتها و امتیازات حقیقی» اشاره دارد. فی المثل در آیه مبارکه ۲۷ و ۲۸ از سوره «ص» می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ * أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ» [و ما آسمان و زمین را و آنچه فی ما بین این دو است بر باطل نیافریده‌ایم؛ (اینکه آفرینش زمین و آسمان بی‌هوده است) گمان کسانی است که کفر ورزیده‌اند (و حقیقت جو نیستند) و وای بر آنان از آتش. (چگونه ممکن است؟) آیا ما آنان را که ایمان آورده‌اند و اعمال صالح انجام داده‌اند همچون کسانی قرار دهیم که در زمین فساد کرده‌اند؟ (هرگز، هرگز) آیا ما آنان را که تقوا ورزیده‌اند (و در برابر اهواء فسادآمیز خویش پایداری کرده‌اند و از لذائذ زودگذر زندگی دنیا چشم پوشیده‌اند) همچون کسانی قرار دهیم که فاجر و گناهکار هستند؟ (هرگز، این دو با هم مساوی نیستند)].

بنابراین شکی نیست که در بین انسانها مساوات مطلق حکمفرما نیست و مسلماً امتیازات و تفاوت‌هایی - بر مبنای حق و باطل - بین آنان وجود دارد. اما سؤالی که در این بخش باید بدان پاسخ گفت اینست که: آیا «ایمان و عمل صالح» گذشته از حقوق اخروی، لازمه تفاوت‌هایی در حقوق مادی نیز هست؟ به عبارت دیگر آیا «انسان متقی» در دنیا و عالم ماده نیز امتیازاتی وراء حقوق دیگران داراست؟ و اگر جواب مثبت است، این امتیازات در چه زمینه‌هایی است؟