

راهبردهای عدالت سیاسی از منظر قرآن کریم

سیاست متعالبه

- سال اول
- شماره دوم
- پاییز 92

عقل و وحی
در اندیشه سیاسی
خواجه نصیرالدین
طوسی
(49 تا 68)

سید کاظم سیدباقری *

تاریخ دریافت: 1392/4/10

تاریخ تأیید: 1392/8/20

چکیده

مقاله حاضر در پی بررسی عدالت سیاسی از منظر قرآن کریم است که رسالت انبیا را اقامه قسط توسط مردم بیان می‌کند. با عدالت سیاسی از وجود توازن، رعایت قانون و توزیع مطلوب قدرت میان شهروندان سخن به میان می‌آید و ارزشی است که با فراگیر شدن آن، امور جامعه، در پیوند با قدرت، به تناسب در جای خود، قرار می‌گیرد و حقوق شهروندان به شایستگی ادا می‌شود. قرآن کریم، کتابی است برای همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها، راهبردها و خط‌مشی‌های عدالت را بیان کرده است، این راهبردها، دارای اصولی پیشینی مانند همراهی عدالت فردی و اجتماعی، مبارزه با ظلم و عدالت طلبی است که نقشی تاثیرگذار در برداشت‌ها دارند. بر اساس آیات، مبانی و منطق کلام الهی، راهبردهای عدالت سیاسی را می‌توان در مواردی چون مسئولیت و نظارت همگانی، تکافل و همیاری سیاسی، شایسته‌سالاری و مشورت، رصد کرد.

واژه‌های کلیدی: عدالت سیاسی، راهبردهای سیاسی - اجتماعی، نظارت همگانی، مشورت، تکافل، شایسته‌سالاری

درآمد

عدالت سیاسی، علاوه بر تبیین مبانی و اصول، نیاز به طراحی و برنامه‌ریزی دقیق راهبردها نیز دارد و اگر این امر به درستی تحلیل نشود، در معرض انحراف، تعطیلی، نارسایی و کج‌فهمی قرار خواهد گرفت؛ با توجه به وحیانی بودن قرآن کریم، کشف و استنباط آن راهبردها بر اساس دستورها و آموزه‌های قرآن کریم، اهمیتی والایی دارد. بر مبنای دستوره‌های انبیای الهی، عدالت، سنجه و شاخصی است که معیار و تراز رفتارها، گفتارها و کردارها می‌باشد و برای تصحیح، بازسازی و بازنگری برنامه‌ها، جهت‌گیری‌ها، کارکردها و اندیشه‌ها در مرکز اندیشه‌ها قرار می‌گیرد. عدالت، کلان‌ارزشی است که اساس جامعه و ساختار آن را از خود متأثر می‌سازد و خط‌مشی‌های آن را به سوی پیشرفت و سعادت راهبری می‌کند.

در بیانی قرآنی پیامبر اسلام (ص) داعی عدالت و مأمور به اجرای آن است: «أَمْرٌ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ» (شوری (42): 15). در سیره و سنت ایشان نیز بر اجرای عدالت، سرپرستی امور جامعه توسط کسی که عدل را برپا دارد و ستم را بمیراند، تأکید شده است (آمدی، 1366، ج 3: 431)، و چون به ژرفایی، در قرآن کریم، نصوص و ادبیات اندیشه‌ی سیاسی اسلام بنگریم، راهبردهایی مختلف را برای رسیدن به عدالت می‌توان از آنها برداشت کرد. راهبردها بر اساس مبانی، اصول و مؤلفه‌ها به دست می‌آیند و ناظر به آنها می‌باشند؛ آن گونه که راهکارها جزئی، متغیر و ناظر به زمان‌ها و مکان‌های خاصند که از درون سیاست‌های کلان و راهبردها بیرون می‌آیند. راهبردها، غالباً کلی و مجملند؛ با توجه به آنکه قرآن کریم اصول کلی را بیان می‌کند، طبیعی است که انتظار از آن نیز بیان جزئیات راهکارهای عدالت نیست، بلکه ما را به سوی راهبردهایی کلی جهت می‌دهد که می‌توان، هماهنگ با جوامع و مکان‌های گونه‌گون، از آنها بهره‌برداری کرد. وظیفه این نوشته، پی-جویی راهبردهای عدالت سیاسی از منظر قرآن کریم است که در این مقاله، به راهبردهای سیاسی-اجتماعی آن می‌پردازیم.

1. تبیین مفاهیم

1-1. عدالت سیاسی:

با حضور عدالت سیاسی می‌توان از وجود توازن، اعطای حقوق، رعایت قانون و توزیع مطلوب قدرت میان شهروندان سخن به میان آورد. به بیان رالز، در عدالت سیاسی دو امر بایسته است: نخست، قانون در جهت برآورده ساختن خواسته‌ها و لوازم آزادی برابر باید عادلانه باشد و دوم اینکه نظام به نحوی چارچوب‌بندی شود که نسبت به همه سامانه‌های عادلانه ممکن، به یک نظام قانون‌گذاری عادلانه و کارآمد منجر شود (راولز، 1388: 342).

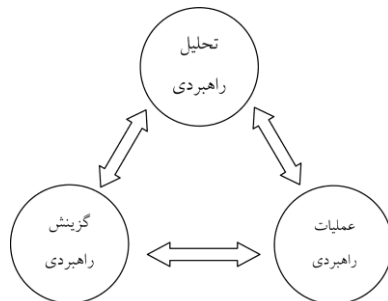
برخی دیگر بر این باورند که عدالت سیاسی، آن است که امور کشور به نحو شایسته اداره شود تا مردم در فضایی عادلانه به زندگی بپردازند. برخورداری از برابری، آزادی، امنیت و آسایش، به عنوان حقوق طبیعی افراد جامعه، تأمین کننده این فضای عادلانه خواهد بود (آشوری، 1383: 207). در این نوشته، منظور از عدالت سیاسی ارزشی است که با فراگیر شدن آن، امور جامعه، در پیوند با قدرت، به تناسب در جای خود، قرار می گیرد و حقوق شهروندان به شایستگی ادا می شود؛ با عدالت سیاسی، بستر «انتخاب شهروندان» و «محدودیت قدرت»، فراهم و مسیر جامعه برای رسیدن به «حق» گشوده می شود.

2-1. راهبرد، واژه یونانی «استراتژیا» (Strategia):

به معنای «فرماندهی و رهبری» است. راهبرد، الگو و طرح عملیاتی است، در بردارنده روش هایی کلی، برخلاف تاکتیک که خرده هدف ها را در نظر دارد (Webster, 1996: 435). پس، استراتژی، طرح کلان عملیاتی برای سامان دادن به امور جهت رسیدن به اهداف است. اما راهکارها، تاکتیک ها و تکنیک ها، اهداف، عینی و کمی مطرح است و غالباً برای تحقق بخشی راهبردها به کار گرفته می شوند، متغیر و کوتاه مدت می باشند؛ اما راهبردها الگوهای عملیاتی درازمدتی هستند که برای دستیابی به هدفی مشخص و معین طراحی می شود. راهبردها، اساس و اصول راهنما و اندیشه عملی در یک سامانه به شمار می آیند، طبعاً آنها غالباً در شکلی نظام وار و زنجیره ای در قالب یک کل به همدیگر پیوسته هستند. در فرایند مباحث، در گام اول، نظریه آن پردازش می شود، پس از آن، شاخص گذاری و بیان مؤلفه ها ارائه می گردد، سپس نوبت به ارائه راهبردها و در گام آخر، نوبت به راهکارها و تاکتیک ها می رسد. پس می توان گفت که راهبرد، حد فاصل میان نظریه و عمل است؛ راهی است که ما را از مفاهیم نظری به مصداق های عملی می رساند.

یادآوری این نکته بایسته است که در هر فراشد نظری، سه سطح و ساحت وجود دارد که با یکدیگر ارتباطی تنگاتنگ و تعاملی دارند: اول تحلیل راهبردی است. در این تحلیل، داده های نظری دقیق، بررسی و سنجیده می شود؛ مقام دوم، گزینش و انتخاب راهبردی است، اینکه چه راهبردی اتخاذ شود تا همه توانمندی ها و امکانات به سوی آن جریان پیدا کند. این سطح، امری حساس است؛ در مقام سوم، بحث از اجرا و عملیات راهبردی مطرح می شود.

نمودار 1: سطوح تحلیل راهبردی



در گام اول، اصول پیشینی راهبردها را بررسی می‌کنیم که نقشی تأثیرگذار در نوع برداشت‌ها و راهبردها دارد:

2. اصول پیشینی راهبردهای عدالت سیاسی

راهبردهای عدالت سیاسی، مبتنی بر اصولی پیشینی و نظری است که نقشی تأثیرگذار بر نوع نگرش‌ها، تحلیل‌ها و راهکارهای عدالت دارد و بایسته است تا بررسی و ارزیابی شود. در ادامه به چند مورد از آنها اشاره می‌کنیم:

1-2. در هم تنیدگی عدالت فردی و سیاسی

عدالت سیاسی - اجتماعی و فردی، در هم تنیده و در کنار همند، هر کدام می‌تواند دیگری را تقویت و توانمند سازد، چنانچه عدالت اجتماعی در جامعه فراگیر شود، افراد به امنیت روحی، روانی و فکری رسیده و زمینه‌های مطلوب برای خودسازی فراهم می‌آید. از محیط ستم‌زده و آلوده، انسان پاک و عدالت‌مدار به سختی بیرون می‌آید. پس، عدل فردی در کنار عدالت اجتماعی، دوش به دوش هم قرار می‌گیرند. با نگاه جامع به مسئله، درمی‌یابیم که عدالت اجتماعی و سیاسی، بدون حصول عدالت فردی، معنادار نیست. به تعبیر دیگر، عدالت از «فرد» به «اجتماع» و «سیاست» ریزش می‌کند؛ گام اول، عدالت در عرصه فردی و سپس عرصه سیاسی است. تا عدالت فردی اجرا نشود و عدالت به صورت یک فرهنگ در نیاید و هر فردی و البته حاکمان، در لایه‌های فردی و شخصی زندگی خود، عادل نباشند، تحقق عدالت در حکومت و سیاست و اقتصاد، سخت خواهد بود. عدالت، از صفات درونی انسان است، وصفی که گفتار و کردار او را به تعادل می‌رساند، آراسته به فضیلت‌ها می‌سازد و زشتی‌ها از آن زدوده می‌گردد و سپس زمینه ورود به اجتماع، فراهم می‌شود. پس عدالت سیاسی، پیرو عدالت فردی - اخلاقی است.

عدالت گاه در صفات نفسانی، اخلاق باطنی انسان را معتدل و میانه‌رو می‌سازد و گاه در رفتار است که شامل گفتار، وظایف فردی و کردارهای اجتماعی می‌شود (مصطفوی، 1376، ج3: 55-59). شالودگی عدالت فردی در انواع دیگر عدالت، چندان دارای اهمیت است که در آیات مختلف قرآن کریم، به آن، سفارش شده است:

«قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَ الْأَيْمَانَ وَ الْبَغْيَ بَعْدَ الْحَقِّ»
(اعراف (7): 33)؛ بگو: پروردگار من فقط زشت کاری‌ها را - چه آشکار و چه پنهان - و گناه و ستم ناحق را حرام گردانیده است.»

خداوند در این آیه مبارک انسان را از همه انواع گناهان آشکار و پنهان، باز می‌دارد، طبیعی است که گناه نکردن در خلوت به هنگامی است که انسان به ملکه تقوا و عدالت، زینده شده باشد. فحشا امری است که قبح و زشتی آن بسیار باشد، خواه در کردار یا گفتار

(راغب اصفهانی، 1385: 626) و «اتم» در اصل به معنای کندی و تأخیر در کار خیر است (راغب اصفهانی، 1385: 63؛ مصطفوی، 1376، ج 1: 33؛ ابن فارس، 1389، ج 1: 60). در این لغت، گناه و مخالفت با شریعت وجود دارد که بازدارنده و کند کننده از ثواب و نیکی است. «بغی» به معنای خواهان از حد گذراندن و تجاوز (راغب اصفهانی، 1395: 136) در اراده یا عمل (مصطفوی، 1376، ج 1: 307) است. انسان اگر از این مراحل گذر کند، به وادی ستم و تجاوز گام نمی گذارد.

نویسنده *المیزان*، در تفسیر آیه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل 16: 90)، می نویسد آن عدلی که پایبندی به حد وسط در کارها و دوری از زیاده روی و کمینه روی است، لازمه اش آن است که فرد، اول بار در نفسش، عادل باشد و سپس آن را بر کارها و اعمال خود بگستراند. پس اول، میانه روی در امور فردی است و سپس گسترش آن به روابط اجتماعی و رفتار مردم است که آنان را به عدل خواند (طباطبایی، 1385، ج 13: 301). همین نکته را علی (ع) این چنین بیان کرده اند که: «غایة العدل أن يعدل المرء فی نفسه (آمدی، 136: 236)؛ نهایت عدالت آن است که آدمی عدالت را در وجود خود برقرار سازد».

در تفسیر *المیزان*، ذیل آیه «كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ» (نساء 4: 135) آمده است که قسط به معنای عدل است و قیام به آن یعنی به عدالت عمل کردن و حفظ آن. پس مراد از «قوامین بالقسط» کسانی هستند که به کامل ترین حالت، عدل را بر پا می دارند؛ بدون آنکه عواملی مانند خواسته های نفسانی، آرزوها، عاطفه، ترس یا طمع، آن را تحت تأثیر قرار دهد، در برابر آن، نرمش نشان دهند یا از آن روی برتابند (طباطبایی، 1385، ج 5: 108).

بنابراین، آغازین حرکت در مسیر عدالت سیاسی، آن است که حاکم آراسته به مهارت درونی شود و قوای خود را تنظیم و تعدیل کند. احقاق حقوق دیگران، با ادای حق خود و خالق آغاز می شود. وجود کارگزار عادل، ساختار قدرت و جامعه عادل و متعادل را می سازد. کسی که در وجود خود گرفتار افراط و تفریط و هوای نفس خویش است، نمی تواند اقامه کننده عدالت باشد. قدرتمندی که همه چیز را برای لذات و منافع مادی، شخصی و گروهی خویش می خواهد، فضایی برای برپایی دادگری در عرصه سیاست جا نمی گذارد، بلکه بنیاد عدل را ویران می سازد و گستره ستم را گسترش می دهد.

2-2. عدالت طلبی شهروندان

یکی از اصول اساسی، احساس مسئولیت انسانها در برابر عدالت و مطالبه آن از نظام سیاسی است. افراد هر جامعه اگر نسبت به رویدادهای پیرامون خود و بی دادگری های آن، بی اعتنا باشند و خواهان نابودی آن نباشند و مطالبه عدالت نکنند، حرکت آن جامعه به سوی عدالت، کند خواهد شد. «واقعیت آن است که گرایش متعالی به سوی عدالت و عدالت خواهی، از ویژگی های فطری و غیراکتسابی در نهاد انسان است که امری

غیر تقلیدی، همگانی، فراگیر، جهان‌شمول و به دور از خودمحوری و سودپرستی می‌باشد» (ر.ک: جمشیدی، 1380: 22). با این همه امکان دارد که قدرتمندان یا فرایند حرکتی جامعه به گونه‌ای باشد که انسان را از خواسته‌های اصیل خویش دور سازد و به امور کم اهمیت توجه کند.

به تعبیر مطهری، برای اجرای عدالت دو چیز در اینجا لازم است: یکی بیداری شعور عامه به حفظ حقوق خود و ایمان به این که از حد الهی تجاوز نکنند و دیگری ایمان قوی (ر.ک: مطهری، 1387: 19). آن بیداری، آن گاه که فراگیر شود، افراد در جستجوی آن برپا می‌خیزند و آن را می‌طلبند.

قرآن کریم مسلمانان را به همیاری در کار نیک، احسان و عدم یاری در گناه امر می‌کند (مائده: 2: 5). و از دیگر سو در برابر سکوت، سهل‌انگاری و نجنبیدن با ستمکاران، مسلمانان را نکوهش کرده، و آنان را برای دفاع از ستمدیدگان، انگیزه می‌بخشد؛ می‌فرماید: *وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا* (نساء: 4: 75)؛ و چرا شما در راه خدا [و در راه نجات] مردان و زنان و کودکان مستضعف نمی‌جنگید؟ همانان که می‌گویند: پروردگارا، ما را از این شهری که مردمش ستم‌پیشه‌اند بیرون ببر. در این آیه، خداوند به شکل استفهام انکاری مسلمانان را به مبارزه با ظلم فرامی‌خواند، در حالی که در آیات پیشین، افعال را به صورت غیبت به کار می‌برد. در این آیه خداوند با بهره‌گیری از صنعت بلاغی «التفات» روی سخن را از غیبت به خطاب عوض کرده، گویی به مسلمان‌ها بیدارباش می‌زند و خطاب به آنان می‌فرماید که چرا مبارزه نمی‌کنید. از مسلمانان می‌خواهد که در برابر ستمکاران بایستند و برای رهایی بخشی مستضعفین بکوشند. طبعاً بیشترین رؤیه این مبارزه، چالش با مردم ستم‌پیشه و تلاش برای برپایی عدالت در جامعه است که گام اول آن، مطالبه عدالت، ایستادگی در برابر زورمندان، ثروت‌اندوزان و خودکامگان است.

قرآن کریم در آیات دیگر به صراحت بیان می‌کند که:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: 57: 25)؛ به راستی، ما پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند.»

خداوند هدف از برانگیختن رسولان و فرستادن کتاب و میزان را قیام مردم به قسط می‌داند، تا آنان برپاخورند و آن را در جامعه به پادارند و در اجتماعی عادلانه زندگی کنند (طباطبایی، 1385، ج 19: 171). نکته جالب دیگر در جمله «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» این است که از «خودجوشی مردم»، سخن می‌گوید، نمی‌فرماید: هدف این بوده که انبیا انسان‌ها را وادار به

اقامه قسط کنند، بلکه می‌گویند: هدف این بوده که مردم مجری قسط و عدل باشند (مکارم شیرازی، 1370، ج 23: 372) و خود، خواهان آن شوند؛ بنابراین اولین گام برپایی عدالت، خواستن مردم و همه شهروندان است.

همچنین خداوند در سوره نساء نیز تأکید می‌کند که: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ (نساء: 4): 135»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، پیوسته به عدالت قیام کنید». به تعبیر سیدقطب، قسط در این آیه، دربردارنده هر حال و مجالی می‌شود. قیام به قسطی که ستمگران را از گردن کشی و ستم در زمین بازمی‌دارد و عهده‌دار عدل میان مردم می‌شود و حق هر کس را مسلمان یا غیرمسلمان، عطا می‌کند (قطب، 1392، ج 2: 776). آیه، همه مؤمنان را مورد خطاب قرار می‌دهد و از آنها می‌خواهد که منتظر دیگران نباشند تا برای آنان عدالت برپا کنند، بلکه تک‌تک آنان باید برای برپایی قسط قیام کنند و خود عدالت‌خواه باشند.

3-2. قیام در برابر ظلم

رسیدن به جامعه عادلانه، نیاز به تلاش و تکاپو دارد و در عرصه عمل، مبارزه با ستم، نمی‌توان قدرت و حاکمیت که اصلی اساسی برای اجرای عدالت است، در دست ظالمان باشد و توقع داشت که در جامعه، دادگری برپا شود. ظلم، بر اساس اندیشه قرآنی، دربردارنده همه ساحت‌های گناه فردی و اجتماعی است، این واژه، نزد اهل لغت، در برابر عدالت و به معنای بیرون کردن اشیا از جایگاه اختصاصی آن است (راغب اصفهانی، 1385: 537). در هسته مرکزی ظلم، از بین بردن حق و ادا نکردن آن است، خواه این ظلم، نسبت به نفس باشد یا دیگری، در حقوق خداوند باشد، یا حقوق مادی، معنوی و روحانی (مصطفوی، 1376، ج 7: 170). لذا خداوند برای این گروه، عذابی سخت مهیا کرده است: «وَأَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ عَذَابًا أَلِيمًا». (فرقان: 25): 37

در آیه‌ای دیگر آمده است که راه نکوهش تنها بر کسانی است که به مردم ستم می‌کنند، و در زمین بناحق سر برمی‌دارند (شوری: 42): 42.

«ظلم» در برابر عدل است. بنا به روایتی، ظلم سه گونه است: ظلمی که خداوند آن را نمی‌آمرزد که شرک است و ستمی که خدا آن را می‌آمرزد، ظلم بندگان به خود، و نیز میان خود با پروردگارش است؛ اما ظلمی که خداوند از آن نمی‌گذرد، ستم بندگان به یکدیگر است: «وَأَمَّا الظُّلْمُ الَّذِي لَا يَتْرُكُهُ اللَّهُ فَظُلْمُ الْعِبَادِ بَعْضُهُمْ بَعْضًا» (پابنده، 1356: حدیث 1924). ظلم نوع سوم است که به عرصه اجتماعی و سیاسی وارد می‌شود و دایره‌ای وسیع می‌یابد.

با توجه به همین امر، یکی از پیش‌فرض‌های اساسی دستیابی به عدالت سیاسی، مبارزه با ظلم است تا مسیر برای رسیدن به عدالت سیاسی فراهم شود، زیرا که ظالمان غالباً

سیاست متعالبه

- سال اول
- شماره دوم
- پاییز 92

عقل و وحی
در اندیشه سیاسی
خواجه نصیرالدین
طوسی
(49 تا 68)

زورمدارانی قدرتمند هستند و بدون براندازی آنان، نمی‌توان امید به دادخواهی و عدالت‌گرایی داشت. به همین دلیل است که خداوند، هر گونه گرایش و تمایل به ظلم و ظالمان را نکوهش کرده و از آن نهی می‌کند: «وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ (هود: 11: 113)؛ و بر ظالمان تکیه ننمایید، که موجب می‌شود آتش، شما را فرا گیرد و در آن حال، هیچ ولی و سرپرستی جز خدا نخواهید داشت و یاری نمی‌شوید!»

«رکون» به معنای بخش قوی و محکم هر چیز است و معنای آن، در اینجا استناد به ظالمان و اعتماد به ولایت، رهبری و یاری آنان است (رشید رضا، 1414، ج 12: 179). عدم اعتماد و گرایش به ظالمان، آغازین گام در مسیر ستیزه با ستم است.

ساختی دیگر از مبارزه با ستم را خداوند در تسلیم نشدن به ظلم و سکوت نکردن در برابر یاری‌خواهی ستمدیدگان بیان می‌کند، در سوره شوری یکی از ویژگی‌های مؤمنین را طلب یاری در برابر ستم برمی‌شمارد: «وَالَّذِينَ إِذَا أَصَابَهُمُ الْبَغْيُ هُمْ يَنْتَصِرُونَ (شوری: 42: 39)؛ و کسانی که هر گاه ستمی به آنها رسد، (تسلیم ظلم نمی‌شوند و) یاری می‌طلبند!»

«انتصار» به معنای طلب یاری است (راغب اصفهانی، 1385: 808)، پس مؤمنان هنگامی که به آنان ستم می‌شود، از برخی دیگر یاری می‌خواهند؛ زمانی که همه در امر حق، چون جانی واحد، متحد باشند. پس گویی به همه آنان ظلم شده است، در برابر آن مقاومت می‌کنند و آماده می‌شوند. این رویارویی با ظلم و یاری‌خواهی و یاری‌گری در برابر آن از واجبات فطری است (طباطبایی، 1385، ج 18: 64). شیخ طوسی بر این باور است که آیه دلالت بر ترغیب و تشویق مسلمانان برای انکار امور زشت می‌کند (طوسی، 1423، ج 9: ص 169).

نکته جالب آنکه بیان این مطلب با رویکرد سیاسی - اجتماعی، در سوره‌ای مکی بیان شده است. سید قطب می‌نویسد که ذکر صفت یاری‌خواهی در رویارویی با ظلم و تسلیم نشدن در برابر آن، آن هم در سوره مکی شوری، نشان از صفت اساسی جماعت مسلمین دارد و این امری طبیعی است برای جماعتی که می‌خواهد با حق و عدالت، برتری داشته باشد. پس وظیفه این جماعت است که طلب یاری کند در قبال ظلم (قطب، 1392، ج 5: 3166).

زوایه دیگر قیام در برابر ستم و ستمکاران، برای رسیدن به عدالت سیاسی، عدم‌پذیرش ستم است که از آن تعبیر به «عدم انظام» می‌شود. در تفسیر الفرقان، ذیل آیه بالا آمده است که بغی تنها تجاوز به دیگری نیست که ممنوع و حرام است، بلکه تسلیم شدن، پذیرش و تحمل آن بدون یاری‌طلبی نیز حرام است، زیرا ستم و ستم‌پذیری هر دو در شریعت اسلام، ممنوع است و در صورت قبول ستم، مظلوم همانند ظالم در آتش خواهد بود. پس رویارویی با ظلم، اصلی از اصول زندگی ایمانی است، به همین دلیل است که در آیه

شریف نفرمود: «و الذی إذا أصابه البغی هو ینتصر»، بلکه فرمود: «أصَابَهُمْ... یَنْتَصِرُونَ» تا جمع و همه مسلمانان را در برگیرد و مؤمن اگر مورد ستم قرار گرفت، هم برای خودش یاری طلبد، هم برای مؤمنی دیگر که به او ستم شده است؛ فرد برای جماعت یا جماعت برای فرد، طلب کمک کند. این یارگیری برای براندازی ظلم است (صادقی تهرانی، 1408، ج 26: 237).

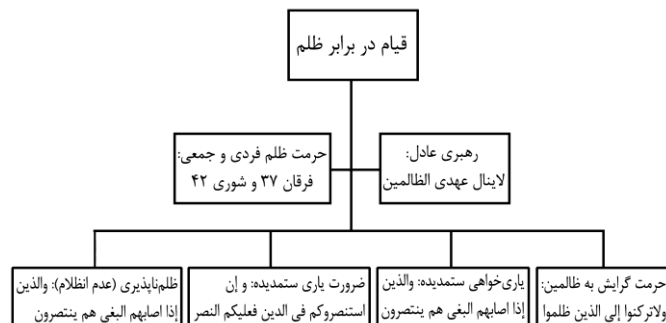
پس تأکید می‌شود که به خداوند پناه ببرید از اینکه ظلم کنید یا زیر بار ستم روید: «سْتَعِينُوا بِاللَّهِ... مِنْ أَنْ تَظْلَمُوا أَوْ تُظْلَمُوا» (پاینده، 1356، حدیث 278).

خداوند در آیات دیگر نیز بر این امر تأکید دارد که وظیفه مؤمنین به هنگام ستم، یاری دیگران و خاموش نبودن است: «وَ إِنْ اسْتَنْصَرُواكُمْ فِی الدِّینِ فَعَلَّيْكُمْ النَّصْرُ» (انفال: 8: 72). با توجه به همین اندیشه راهبردی در قرآن کریم بود که پیامبر خاتم (ص) می‌فرمود: «إِنَّ النَّاسَ إِذَا رَأَوْا الظَّالِمَ قَلَمَ يَأْخُذُوا عَلَى يَدَيْهِ أَوْشَكَ أَنْ يَعْمَهُمُ اللَّهُ بِعِقَابٍ مِنْهُ» (پاینده، 1356، حدیث 833)؛ مردم آن گاه که ستمگر را ببینند و او را باز ندارند، انتظار می‌رود که خداوند همه را به عذاب خود گرفتار سازد».

همچنین در روایات فراوان مبارزه با ستم و ضرورت خاموش نبودن در برابر ستمکاران، وظیفه‌ای شرعی عنوان شده است؛ در کلامی از حضرت عیسی بن مریم (ع) ایشان ناعدالتی ستمگر را به آتش تشبیه می‌کند که اگر در اتاقی افتاد، آن آتش، پیوسته از اتاقی به اتاقی دیگر سرایت می‌کند، مگر اینکه همان نخستین اتاقی را دریابند و آن را از بیخ و بن بر اندازند. چنین است آفت ستمگر، نخست، اگر جلوی گرفته شود، پس از او پیشوای ستمگری پیدا نخواهد شد (حرانی، 1394: 504؛ مجلسی، 1374، ج 14: 307).

با توجه به ضرورت این امر است که خداوند در حدیثی قدسی می‌فرماید: «به عزت و جلالم سوگند که از ظالم در دنیا و آخرت انتقام می‌گیرم و از کسی هم که مظلومی را ببیند، بتواند یاریش کند و نکند، بی‌گمان، انتقام می‌گیرم» (متقی هندی، 1399، ج 3: 505). وقتی که منظومه این آیات را در کنار هم قرار می‌دهیم، می‌بینیم که یاری‌خواهی ستم‌دیده و یاری‌گری و خاموش نبودن در ظلمی که در جامعه می‌شود، ظلم‌ناپذیری، و حرمت ظلم، همه زمینه‌ها و بسترهایی مطلوب و کلیدی را برای عدالت سیاسی در جامعه فراهم می‌آورد.

نمودار 2: قیام در برابر ظلم، بر اساس آیات قرآن



3 راهبردهای سیاسی - اجتماعی تأمین عدالت

راهبردهای عدالت را می‌توان از زوایای مختلف مانند راهبردهای درونی - بیرونی، یا فرهنگی - سیاسی و... تقسیم کرد. با توجه به تأثیرگذاری ارزش‌ها و راهبردها بر همه امور جامعه، تلاش می‌کنیم تا از نگره کلان قرآن کریم، ساحت‌های مختلف در راهبردهای سیاسی - اجتماعی را بررسی کنیم، امری که می‌تواند بسترساز تحلیل و بررسی دیگر حوزه‌ها گردد. طبیعی است که این موارد از تأثیرگذاری بیشتری برخوردارند و از مواردی هستند که به طور مستقیم در راهکارها تأثیر می‌گذارد و ما را از عرصه کلان به جزئی و از ساحت نظری به حوزه عمل وارد می‌کند.

1-3. مسئولیت و نظارت همگانی

تنظیم رفتار در جامعه اعم از رفتار افراد یا گروه‌ها به دو طریق انجام می‌گیرد: از طریق اعمال زور و از طریق برقرار کردن ارزش‌ها و هنجارهایی که ممکن است کم و بیش اعضای یک جامعه آن را پذیرفته باشند. اصطلاح «مراقبت اجتماعی»، غالباً برای اشاره به نوع دوم است که در آن توسل به ارزش‌ها و هنجارها، تنش‌ها و ستیزه‌های موجود بین افراد و بین گروه‌ها را تخفیف می‌دهد یا از بین می‌برد (باتامور، 1357: 247).

به نوشته مطهری، اسلام برای احدی کُریت و اعتصام قائل نیست (مطهری، 1387: 94). پس طبعاً قدرتمند، در هاله تقدس و تقدناپذیری قرار ندارد و رفتار و گفتار او به نظارتی همیشگی نیاز دارد و یکی از مهم‌ترین سازوکارهای نظارتی، برخاسته از اصل قرآنی امر به معروف است که راهبردی اساسی در این عرصه به شمار می‌آید. بیان کردیم که عدالت سیاسی زمینه‌های احقاق حقوق سیاسی - اجتماعی را در جامعه فراهم می‌کند. ویژگی این آموزه آن است که با نظارت، در سطوح مختلف، جلوی انحراف از مسیر حق را می‌گیرد و اجازه نمی‌دهد تا حاکمان و شهروندان هر گونه که دوست دارند، تصمیم بگیرند و به حقوق دیگران، خودکامانه رفتار کنند.

امر به معروف و نهی از منکر که در کلام خداوند معمولاً در کنار یکدیگر ذکر شده‌اند (آل عمران(3): 110 و 114؛ اعراف(7): 157؛ توبه(9): 71 و 112؛ حج(22): 41؛ لقمان(31): 17)، یکی از کارآترین راهبردها برای نظارت همگانی در جامعه است و از ویژگی‌های مؤمنان قلمداد شده است: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ» (توبه(9): 71).

در کلام خداوند، همه مسلمانان به این فریضه تشویق شده و به دلیل التزام و پابندی به این وصف، آنان «خَيْرَ أُمَّةٍ» معرفی شده‌اند: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» (آل عمران(3): 110). در این آیه، مقدم بودن امر به معروف و

نهی از منکر بر ایمان به خدا، نشانه اهمیت و عظمت این فریضه است (مکارم شیرازی، 1370: ج 3، 49).

خداوند در قرآن، خاموش نشستن عالمان در مقابل فساد ظالمان را از علل نابودی اقوام پیشین ذکر می کند و دانشمندان گوشه گیر را نکوهش می کند که چرا صاحب قدرت نبودند تا از فساد جلوگیری کنند: «فَلَوْلَا كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِنْ قَبْلِكُمْ أُولُوا بَقِيَّةَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّنْ أَنْجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَا أُتْرِفُوا فِيهِ وَكَانُوا مُجْرِمِينَ» (هود(11): 116). این آیه با توجه به «لولا»ی تحضیضی، به معنای «هَلَّا» (= چرا؟) کارهای گذشته را نکوهش می کند و برای آینده، ترغیب و تشویق بسیار به همراه دارد. در *المیزان* آمده است که «لولا» به معنای «هَلَّا» و «أَلَا»، تعجب و توییح را می رساند (طباطبایی، 1358، ج 11: 59). در *مجمع البیان* آمده است که این آیه دلالت بر وجوب نهی از منکر می کند؛ خداوند سبحان خبر می دهد که تنها تعدادی اندک از آنان، به دلیل نهی از منکرشان، نجات یافتند (طبرسی، 1415، ج 5: 309). این آیه اشاره به سنت الهی دارد، اگر در امتی که به هر نحوی، برای غیر خداوند، به بند کشیده می شود و به دام فساد می افتد، کسانی بر پاخیزند تا دفع فساد کنند، پس آن امت، نجات یافته است و گرفتار نابودی نخواهد شد؛ اما امت هایی که در آنها ستمکاران، ستم می کنند و کسی قیام نمی کند تا فساد را کنار زند، پس سنت خداوندی که هلاکت باشد، بر آنان جاری می شود (قطب، 1392، ج 4: 1933).

خداوند یکی از عوامل لعنت بر اقوام پیشین را ترک امر به معروف و نهی از منکر می داند: «لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ... كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ» (مائده(5): 78-79)؛ از میان فرزندان اسرائیل، آنان که کفر ورزیدند، از کار زشتی که آن را مرتکب می شدند، یکدیگر را باز نمی داشتند. راستی، چه بد بود آنچه می کردند.

در قرآن کریم به این نکته اشاره شده است که یکی از کارهای کافران، قتل به ناحق آمران به قسط است: «إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ يَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ يَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ (آل عمران(3): 21)؛ کسانی که نسبت به آیات خدا کفر می ورزند و پیامبران را بناحق می کشند، و (نیز) مردمی را که امر به عدالت می کنند به قتل می رسانند». از آنجا که در آیه فعل مضارع «يَكْفُرُونَ» و «يَقْتُلُونَ» به کار رفته است، دلالت بر استمرار عمل قتل می کند (طباطبایی، 1385، ج 3: 125). یعنی این رفتار غیرانسانی ستمگران در همه زمانها وجود داشته و خواهد داشت. جالب آنکه در این آیه، عدالت خواهان جان باخته در راه عدل و عدالت گستری را در ردیف انبیای الهی ذکر می کند (هاشمی رفسنجانی، 1372، ج 3: 187). در روایتی از پیامبر گرامی(ص) نقل شده است که بنی اسرائیل در یک ساعت 43 پیامبر را کشتند، سپس در همان روز 112 نفر از عابدان بنی اسرائیل که آنان را (به

سیاست متعالبه

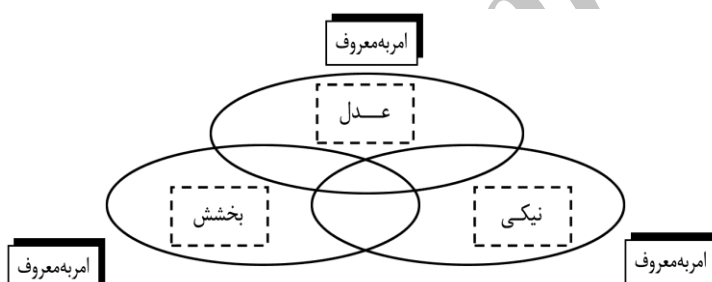
- سال اول
- شماره دوم
- پاییز 92

عقل و وحی
در اندیشه سیاسی
خواجه نصیرالدین
طوسی
(49 تا 68)

پشتیبانی از پیامبران) امر به معروف و نهی از منکر کردند نیز کشند (بحرانی، 1375، ج 1: 606).

در قرآن کریم، خداوند در سوره نحل آیه 90 امر به عدل و نیکی می‌کند و از دیگر سو، از فحشا، منکر و ستم را کنار هم می‌آورد و از آنها نهی می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ» (نحل: 16، 90).
امر خداوند به «عدل»، «نیکی» و «بخشش به خویشان»، هر سه به نوعی یادآور همبستگی اجتماعی، همیاری شهروندی، ارتباط مطلوب با دیگران و تنظیم‌کننده رفتار فرد مسلمان یا جامعه است. لفظ «العدل» در آیه، مطلق است؛ اما سیاق آیه حکایت از عدالت اجتماعی دارد. این امر با توجه به خصلت اجتماعی آن، متوجه به مکلفین است، بمعنای آنکه خداوند سبجان همه افراد جامعه را به دادگری امر می‌کند، پس جامعه مکلف است تا اقامه عدل کند و سرپرستی امور جامعه و تدبیر آن را بر عهده گیرد (طباطبایی، 1385، ج 12: 331).

نمودار 3: برخی از مصادیق امر به معروف الهی بر اساس آیه 90 سوره نحل



آن‌سان که سه مفهوم «فحشا»، «منکر» و «بغی» نیز برهم‌زننده روابط اجتماعی است. یادکرد مفهوم بغی در کنار فحشا و منکر و نهی خداوند از آنها، نشان از سنجیدگی دقیق در انتخاب کلمات دارد. «فحشا» امری که زشتی آن بسیار باشد در کار باشد یا گفتار (راغب اصفهانی، 1385: 626) و در اصل لغت، به معنای زشتی است (مصطفوی، 1376، ج 9: 34). فیض کاشانی می‌نویسد که به معنی گذر و تجاوز از حدود و مرزهای الهی است (فیض کاشانی، 1415، ج 3: 152). «منکر» هر کاری است که عقل سلیم یا شریعت به زشتی آن حکم می‌کند (راغب اصفهانی، 1385: 823). «بغی» به معنی خواهان از حد گذراندن و تجاوز (راغب اصفهانی، 1385: 136) است، امری که به پایمالی حقوق خود و دیگران می‌انجامد. چون به دقت می‌نگریم، هر سه این مفاهیم به نوعی سر از ستم در می‌آورد، حال به خویش یا جامعه که هر یک سر از نوعی گسست سیاسی و ظلم اجتماعی در می‌آورد. طبرسی می‌نویسد «فحشا» انجام عمل زشت به صورت پنهانی باشد، «منکر»، کار ناشایستی است که در میان مردم

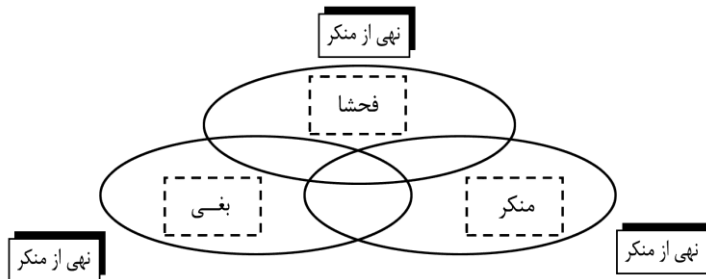
اظهار شود و بر مردم، انکار و رد آن لازم باشد و «بغی»، ستم و تعدی به دیگران است (طبرسی، 1415، ج 6: 587).

نمودار 4: برخی از مصادیق نهی از منکر بر اساس آیه 90 سوره نحل

سیاست متعالبه

- سال اول
- شماره دوم
- پاییز 92

عقل و وحی
در اندیشه سیاسی
خواجه نصیرالدین
طوسی
(49 تا 68)



با توجه به این امر یکی از راهبردهای اساسی برای رسیدن به عدالت سیاسی، نظارت فراگیر و مسئولانه بر فرایند اعمال قدرت است، در امر به معروف و نهی از منکر، همه افراد، ناظر قلمداد می‌شوند تا به قدر توان خویش، جلوی فساد قدرت را بگیرد. علامه طباطبایی این اصل ساده را بهترین و قوی‌ترین نیروی نظارتی و بازرسی در جامعه می‌داند که نقش نظارتی آن شالوده‌ای است که پایه‌های استواری جامعه بر آن بنا شده است و موجب همگرایی و هماهنگی اجزا و اعضای جامعه می‌گردد (طباطبایی، 1385، ج 2: 221). امر به معروف و نهی از منکر، یکی از فراگیرترین و دست‌یاب‌ترین آموزه‌ها برای نظارت جامع و همه‌گیر بر قدرت سیاسی و جهت‌گیری آن در سمت عدالت می‌باشد و جلوگیری از استبداد رأی می‌باشد، نائینی در تنبیه الامه و تنزیه المله، یکی از مهم‌ترین راه‌های مبارزه با استبداد را امر به معروف و نهی از منکر می‌داند (نائینی، 1363: 129).

امام حسین (ع) در روایتی اشاره دارند که امر به معروف و نهی از منکر همراه است با ستاندن حقوق ستم‌دیده، مخالفت با ستمگر، تقسیم عادلانه فیء و غنیمت‌ها و گرفتن صدقات (زکات) از آنجا که باید، و صرف آن در جای شایسته (حر عاملی، 1409، ج 11: 30 ر.ک: حرانی، 1394: 270).

در روایتی نسبتاً طولانی از امام باقر (ع)، بایستگی این آموزه، پیامدها، چگونگی راهبری آن به سوی عدالت و بسترسازی آن برای رویارویی با ستمگران، بررسی شده و آمده است: «إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ... فَرِيضَةٌ عَظِيمَةٌ بِهَا... تُرَدُّ الْمَظَالِمُ (کلینی، 1392، ج 5: 55)؛ امر به معروف و نهی از منکر فریضه‌ای عظیم می‌باشد که با آن، ظلم برطرف گردیده است.»

این آموزه، روح مسئولیت‌شناسی را بر همه جامعه حاکم می‌سازد و نظارت همگانی، در مسائل سیاسی - اجتماعی را وظیفه همگان می‌داند. مردم مسئولند تا حکومت مطلقه افراد را نپذیرند و بر ضرورت نقد قدرت تأکید می‌شود که هر مقام غیرمعصومی که در وضع غیرقابل انتقاد قرار گیرد هم برای خودش خطر است و هم برای اسلام (مطهری، 1387: 71). با در نظر داشتن این اصل، امام خمینی باور داشت که اگر سکوت علمای اسلام موجب تأیید یا تقویت ظالم شود، این عمل حرام بوده و واجب است اظهار نظر کنند، حتی در صورتی که این مقابله در جلوگیری از ستم ستمگر نیز تأثیری نداشته باشد (امام خمینی، 1379، ج 1: 449).

2-3. تکافل و همیاری سیاسی

افلاطون در جمهور بر این باور است که مردم عادل، توان‌تر از مردم ظالم هستند و اشخاص ظالم حتی با یکدیگر نمی‌توانند همکاری کنند (افلاطون، 1381: 81). در اندیشه برآمده از قرآن کریم، تکافل و همکاری، دارای اهمیت است و ابزاری مناسب برای رسیدن به دادگری به شمار می‌آید. «تکافل» به معنای کفیل و عهده‌دار شدن کار یکدیگر و همکاری پایدار اجتماعی است. در اصل لغت، «کِفْل» نیز بر تعهد کاری برای برآوردن امور یک شخص و زندگی او تأکید شده است (مصطفوی، 1376، ج 10: 88). اهداف عالی حکومت اسلامی، حاصل نمی‌شود مگر آنکه در جامعه، روحیه همیاری وجود داشته باشد. علاوه بر حکم عقل، در قرآن کریم نیز بر وجود و ضرورت این روحیه در جامعه تأکید شده است: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (مائده: 2). همکاری بر کار نیک و پرهیزکاری در این آیه، برابر قاعده ناجوانمردانه‌ای بود که در دوره جاهلیت می‌گفت «أَنْصُرُ أَخَاكَ ظَالِمًا أَوْ مَظْلُومًا» برادر، دوست و هم پیمانان را یاری کن، ستمگر باشد یا ستم‌دیده».

علامه طباطبایی بر این باور است که تعاون بر نیکی و عدم همیاری بر ستم، اساس سنت اسلامی است و معنای تعاون بر نیکی و پرهیزکاری به همراهی ایمان و عمل صالح به ترس از خداوند برمی‌گردد. در برابر مصلحت و تقوای اجتماعی، یاری بر گناه و عدوان است و عدوان، تجاوز به حقوق ثابت شده مردم از طریق سلب امنیت جانی، آبرویی و مالی افراد است (طباطبایی، 1385، ج 5: 163) امری که یکی از ساحت‌های ناعدالتی سیاسی به شمار می‌رود. به تعبیر شعراوی، قول خداوند درباره تعاون، در بردارنده سازندگی هستی و منع از فساد در آن است که با عدالت در جامعه به انجام می‌رسد (الشعراوی، 1991، ج 5: 2910).

همیاری و تکافل می‌تواند در عرصه‌های مختلف از جمله حیطة سیاسی و اجتماعی خود را نشان دهد. سیدمحمد حسین فضل‌الله می‌گوید، همیاری در گستره اجتماعی، دارای

روش‌های گوناگونی است، امری که به تعاون عمومی و تلاش نیاز دارد و بدون همکاری و تعاضد، کامل نمی‌شود (فضل‌الله، 1998، ج: 8، 28).

در سوره آل عمران می‌خوانیم: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران (3): 200)؛ ای کسانی که ایمان آورده اید! (در برابر مشکلات و هوس‌ها) استقامت کنید و پایدار باشید و از مرزهای خود، مراقبت کنید از خدا پروا نمایید، امید است که رستگار شوید».

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه می‌نویسد:

منظور از صبر، صبر تک‌تک افراد است، اما «مصابره»، عبارت است از اینکه جمعیتی با هم، اذیت و آزارها را تحمل کنند و هر کس با اعتماد صبر خود بر صبر دیگری استواری ورزد، در نتیجه، بر کاتی که در صبر وجود دارد دست به دست هم می‌دهد، احوال افراد تقویت می‌شود، تأثیر آن بیشتر می‌گردد و این انرژی مثبت، هم در حال شخصی فرد، محسوس خواهد بود و هم در اجتماع، زیرا صبر در جمع نیز باعث می‌شود که نیروی تک‌تک افراد به هم وصل شود (طباطبایی، 1385، ج: 4، 92).

سپس ایشان درباره کلمه «و رابطوا»، می‌فرماید: «مرباطه» از نظر معنا، اعم و فراتر از «مصابره» است، چون در «رابطوا» (باب مفاعله) منظور، به وجود آوردن جامعه‌ای است که با پیوند میان نیروهای جامعه به یکدیگر، تشکیل می‌شود (همان).

تعاون به ویژه در حوزه عدالت سیاسی می‌تواند گره‌های ناگشوده‌ای را بگشاید، برای نمونه اینکه کارگزاران حکومتی بدانند که شهروندان برای یاری ستم‌دیده، به یکدیگر یاری می‌رسانند، شاید به خود آیند و از لگدمالی حقوق دیگران دوری کنند. این روش به‌سان یک شبکه اعصاب در کالبد جامعه اسلامی فراگیر می‌شود، در اندیشه اسلامی، جامعه مؤمنان همانند یک جسد واحدند که در همه امور با هم و در کنار همند و دارای سرنوشتی مشترک می‌باشند. پیامبر اکرم (ص) در این باره می‌فرماید: «مثل مؤمنان در پیوند و دوستی و محبت و مهربانی به هم، همانند پیکری زنده است که اگر عضوی از آن به درد آید، سایر اجزای پیکر با آن، اظهار همدردی می‌کنند» (مجلسی، 1374، ج: 58، 150).

همین روحیه در خصوص عدم همکاری با ظالمان نیز باید وجود داشته باشد. پیامبر اسلام (ص) می‌فرماید: وقتی روز قیامت بر پا شود، منادی ندا می‌زند، ستمکاران کجایند و یاوران آنان و کسانی که خود را به شبیه آنان ساخته‌اند؛ حتی کسانی که برای آنها قلمی تراشیده یا دواتی را در جوهر انداخته باشند... پس همه آنان را در تابوتی از آهن قرار می‌دهند و به جهنم پرتاب می‌شوند (حر عاملی، 1409، ج: 17، 182؛ نوری طبرسی، 1408، ج: 13، 123).

سیاست متعالبه

- سال اول
- شماره دوم
- پاییز 92

عقل و وحی
در اندیشه سیاسی
خواجه نصیرالدین
طوسی
(49 تا 68)

با توجه به این امر است که پیامبر اسلام(ص) در روایتی اشاره دارد که تا زمانی که مردم امر به نیکی کنند و بر نیکی و تقوا یار هم باشند، در خیر خواهند بود، اما اگر آن را رها کنند، برکت‌ها از آنان رخت خواهد بست (نوری طبرسی، 1408، ج 16: 123). در جمله دیگری بر ضرورت مواسات و همیاری میان مسلمانان تأکید دارد که: «وَمَنْ سَمِعَ رَجُلًا يُنَادِي يَا لَلْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يُجِبْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ» (کلینی، 1392، ج 2: 164).

امام رضا(ع) در این باره بر این نکته تأکید دارد که حق برادران واجب است که یاری و کمک به آنان را وانهد و جان و مال خود را برای آنها دریغ نکنید، و از خدا برای آنان کمک بخواهید و در هر آنچه که رواست با آنان همکاری و برابری کنید (صدوق قمی، 1406، 235).

با لحاظ این امور است که سید محمد باقر صدر بر این باور است که شکل اسلامی عدالت اجتماعی، دارای دو راهبرد همکاری عمومی (تکافل) و توازن اجتماعی است (رک: صدر، 1402: 346). سید قطب نیز بر این باور است که پایه‌های عدالت اجتماعی در اسلام، بر چند امر استوار است: آزادی همه جانبه وجدان، مساوات کامل انسانیت، و تکافل و همکاری محکم اجتماعی (قطب، 1352: 45).

3-3. شورا و مشورت

یکی از مباحث عدالت سیاسی، فرصت برابر برای حضور شهروندان در عرصه‌های اجتماعی، تصمیم‌گیری و سرنوشت‌سازی آزادانه است که در پرتو رایزنی انجام می‌شود. معنای لغوی شورا، عرضه کردن یا نشان‌دادن چیز نفیسی است که پوشیده و پنهان باشد (ابن منظور، 1998، ج 3: 380). واژه مقابل شورا، استبداد است از ریشه «بدد»، به معنای عمل کردن بدون توجه به دیدگاه دیگران (همان، ج 1: 222). در کلامی از علی(ع)، استبداد رأی و مشورت، در مقابل هم قرار می‌گیرد: «مَنْ اسْتَبَدَّ بِرَأْيِهِ هَلَكَ وَ مَنْ شَاوَرَ الرَّجَالَ شَارَكَهَا فِي عُقُولِهَا» (حر عاملی، 1408، ج 12: 40، رک: آمدی، 1366: 443).

در نظام استبدادی «شخص در کاری که شایسته مشورت است، بر رأی خویش اکتفا می‌نماید»؛ (کواکبی، 1362: 43) اما در نظام شورایی، حق مشارکت شهروندان و اظهار نظر آنان به رسمیت شناخته می‌شود و حاکم دلخواه عمل نمی‌کند. با فراگیری فرهنگ شورایی، فرهنگ مشورت‌دهی و نقادی از سوی شهروندان و مشورت‌پذیری و تقدپذیری از سوی حاکمان رواج می‌یابد.

قرآن کریم در موضعی بحث رایزنی با دیگران را طرح کرده است، از جمله در مشورتِ ملکه سبا با سران کشور (نمل(27): 32)، مشورت مؤمنان با هم (شوری(42): 38) و مشورت پیامبر اکرم(ص) با مسلمانان. درباره مشورت با مؤمنان، خداوند خطاب به پیامبر(ص) می‌فرماید: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ»

(آل عمران(3): 159). در شأن نزول آیه آمده است که نتیجه مشورت پیامبر(ص) با مسلمانان در خصوص جنگ احد، جنگ در بیرون شهر شد؛ اما بر اثر سرپیچی گروهی از زرمندگان محافظ گردنه، سپاه اسلام شکست خورد. در این حال، با وجود سرپیچی تعدادی از مسلمین و پیامد ناگوار آن، به جای سرزنش مسلمانان، خداوند به پیامبرش(ص) دستور می‌دهد که مسلمانان را ببخشد، برای ایشان طلب آمرزش نماید و باز در کارها با آنان مشورت کند. از آنجا که فعل امر «شاور» ظهور در وجوب دارد، پس امر به مشورت با اصحاب در آیه، بر وجوب آن بر شخص پیامبر(ص) دلالت دارد. براین اساس، به طریق اولی، مشورت بر جانشینان ایشان و رهبران بعدی امت اسلامی یعنی ائمه معصومین(ع)، فقهای جامع‌الشرایط و مدیران جامعه نیز واجب است.

دولتمردان در تمامی سیاستگذاری‌ها بایستی راه مشورت را بپویند. مرجع ضمیر جمع «و شاورهم» مردمند که می‌بایست طرف مشورت قرار گیرند. مقصود از «امر»، به قرینه سیاق، سیاستگذاری‌های مربوط به امور مردم است، زیرا هرگاه مخاطب در «و شاورهم» شخصیت سیاسی پیامبر اکرم باشد، می‌بایستی مورد تکلیف نیز مسائل سیاسی باشد. علاوه آن که «ال» در «فی الأمر» اشاره به امر معهود است که سیاستگذاری‌های کلی در پیشبرد سیاست رهبری می‌باشد و نمی‌تواند امر نبوت باشد. آیه «و امرهم شوری بینهم» (شوری(42): 38) نیز همین مطلب را می‌رساند، زیرا «امر» مضاف به جمع، همان سیاست کلی و امور همگانی است. مضافاً آن که این آیه به صورت «اجباری» ذکر شده و از دیدگاه علم اصول، جمله اخباری، حتمیت و تأکید بیشتری نسبت به «جمله امری» می‌رساند (معرفت، 1380، ج 5: 195-199). علامه طباطبایی نیز اشاره دارد که امر در «شاورهم»، با عطف به «عفو» و «معرفت»، نشان از آن دارد که این امور در چارچوب ولایت و تدبیر امور عامه می‌باشد که مشورت‌پذیر می‌باشند (طباطبایی، 1385، ج 4: 59).

این آیه، قاعده‌ای الزام‌آور در جریان رهبری طرح می‌کند که روایتگر نوع رفتار پیامبر اکرم(ص) در جایگاه رهبری امت اسلام است، زیرا اسلام، استبداد و خودرأیی رهبر جامعه را در ساحت اخلاق و سیاست رد می‌کند و امر به مشورت با مردم، آن مسیر فراگیر را به تصویر می‌کشد، به این معنا که بر رهبر و کارگزاران جامعه است که با مردم رایزنی کنند تا حکم آنان، امور حیاتی و مهم یا مسائل جزئی و کلی در زندگی اجتماعی، استوار و منسجم گردد، زیرا مسئله امری فردی و شخصی نیست (فضل‌الله، 1998، ج 6: 348).

یکی از اهداف و دستاوردهای برآمده از مشورت مانند بسیاری از دیگر دستورهای خداوند، سوگیری و دغدغه‌سازی برای عدالت سیاسی- اجتماعی است. مشورت با شهروندان، این زمینه را در جامعه به وجود می‌آورد که دیگر شهروندان نیز بتوانند در تصمیم‌سازی‌ها سهم باشند و رأی و نظر خود را ارائه کنند. سید محمدباقر صدر معتقد است

خداوند بر پیامبرش واجب کرد تا با امتش به مشورت پردازد، تا مسئولیت آنها را در انجام «خلافت الهی» به آنها بفهماند و آنان را در این رسالت آمادگی بخشد، بدیهی است که این مشورت از جانب رهبر، بزرگ‌ترین وسیله برای آماده ساختن امت برای به دست گرفتن امور جامعه و تأکید عملی بر روی آن است (صدر، 1359: 38).

کارکرد اصلی و عمده مشورت در عدالت سیاسی آن است که استشاره، صاحب قدرت را از مطلق بودن و دلخواه عمل کردن، دور می‌کند. حاکم در مشورت با دیگران، می‌پذیرد که قدرتش، نظارت، پی‌گیری و کنترل شود (سیدباقری، 1387: 57). پس مشورت می‌تواند، جلوی بسیاری از خود رأیی‌ها و استبدادها را بگیرد و بستری مطلوب باشد برای حرکت جامعه به سوی عدالت سیاسی.

ره‌آورد مشورت می‌تواند دو عمل تربیتی در زندگی داشته باشد: اول، مسیرگذاری برای روش فردی و اجتماعی بر اساس دوری از خودرأیی در بزنگاه‌های حساس و تعیین‌کننده، و تأکید بر آن که انسان به دیدگاه‌های دیگران که دارای فکری سالم هستند، مراجعه کند و در مراحل مختلف با آنان گفتگو، چالش و رایزنی کند. ره‌آورد دوم، آماده‌سازی امت اسلامی تا با رهبری جامعه، اندیشه‌ورزی کند (فضل‌الله، 1998، ج 6: 344).

4-3. شایسته‌سالاری

یکی از راهبردها برای ایجاد عدالت سیاسی، اصلاح نظام مدیریتی از طریق سپردن جایگاه‌های کلیدی و مهم به انسان‌های شایسته است. شایسته‌سالاری، پیوندی نزدیک با شایسته‌خواهی، سنجش شایسته، شایسته‌گزینی، شایسته‌گماری و شایسته‌پروری دارد و چون عملی شود گسسته از گروه‌گرایی، قومیت‌گرایی، فامیل‌محوری، شخصیت‌زدگی و تنگ نظری خواهد بود که همه از موانع شایسته‌سالاری به شمار می‌آیند. با گزینش سیاسی مطلوب، شایستگان و افراد لایق و کاردان، عهده‌دار متناصب مهم جامعه و تدبیرگر تصمیم‌گیری‌ها می‌شوند؛ تحقق این امر، نیازمند شیوه‌هایی است که به طور عادلانه، افراد برگزیده می‌شوند.

در جامعه شایسته‌سالار، قانونی در جامعه به اجرا درمی‌آید که در خدمت مصالح واقعی همه افراد است و بستر را برای رشد و بهره‌وری از همه استعدادها می‌توانمندان جامعه فراهم می‌سازد. در این نگرش و بینش، هر گونه خودکامگی، برتری طلبی، سلطه جویی، به بند کشیدن افراد و بالانشینی سفلگان انکار می‌شود. برخی زوایای این نکته را می‌توان در آیات قرآن کریم، در موارد گوناگون شناخت و بررسی کرد. خداوند به صراحت کسانی را که داورهای خویش را به ناشایستگان، طاغوت‌ها و حاکمان باطل می‌سپارند، نکوهش و در گمراهی معرفی می‌کند (نساء: 4): (60). همچنین در کلام خداوند آمده است که اعطای قدرت و توانمندی به افراد از روی شایستگی بوده است، درباره طالوت می‌خوانیم که بنی‌اسرائیل

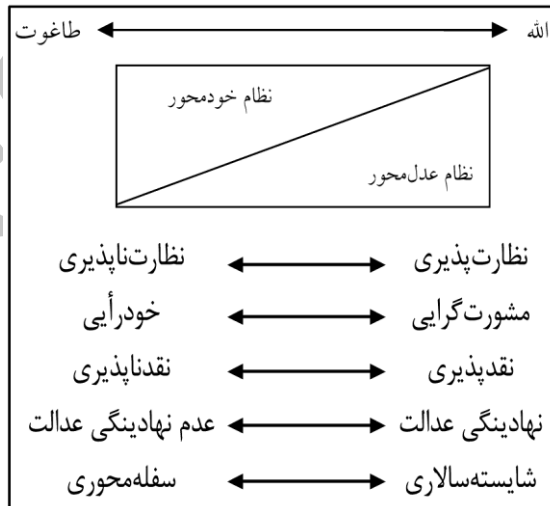
طعن می‌زدند او شایسته حاکمیت نیست، زیرا از خاندان پادشاهی نیست و فقیر است، اما خداوند متعال بیان می‌کند که او شایسته پادشاهی است، زیرا دو ویژگی دارد: علم و قدرت: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ» (بقره: 247).

خداوند به نقل از دختران شعیب، اصولی‌ترین معیارهای شایستگی را «قدرت» و «امانت» ذکر می‌کند: «قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبْتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ» (قصص: 28)؛ یکی از آن دو دختر گفت: ای پدر، او را استخدام کن، چرا که بهترین کسی است که استخدام می‌کنی، هم نیرومند و هم در خور اعتماد است.

در قدرت‌یابی حضرت یوسف (ع) نیز به صراحت بر اصل شایسته‌سالاری تکیه می‌شود، به هنگام ارائه پیشنهاد عزیز مصر، حضرت یوسف (ع)، پیشنهاد خزانه‌داری و مدیریت کشور را مطرح کرد و به این نکته اشاره کرد که او نگاهبان، امانتدار و داناست. یوسف گفت: «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ» (یوسف: 55).

بنابراین، نظام سیاسی برآمده از امر الهی، عدل‌محور، با ویژگی‌هایی مانند شایسته‌سالاری، نقدپذیری، مشورت‌جویی و نظارت‌پذیری است و در رهبران آن، عدالت و تکاپو برای رسیدن به آن، نهادینه شده است، اما در مقابل، نظام خودمحور است، به رهبری طاغوت که ویژگی‌هایی مخالف نظام عدل‌محور دارد:

نمودار 5: رویارویی نظام عدل‌محور و خودمحور



بایستگی حضور شایستگان در عرصه حاکمیت چندان در اندیشه سیاسی اسلام اهمیت دارد که پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: اگر زمامدار جامعه اسلامی، کارگزاری را برای اداره امور حکومت برگزیند؛ در حالی که می‌داند افرادی با شایستگی بیشتر و آگاهی افزون‌تر از

سیاست متعالبه

- سال اول
- شماره دوم
- پاییز 92

عقل و وحی
در اندیشه سیاسی
خواجه نصیرالدین
طوسی
(49 تا 68)

دستورهای دینی، در میان آنان وجود دارد، به خدای متعال، پیامبر او و همهٔ مسلمانان، خیانت کرده است (بیهقی، 1420، ج 10: 11).

دغدغهٔ اصلی حاکم شایسته، عدالت و اجرای آن است و جامعه را به سوی عدالت و اصلاح راه می‌برد، با توجه به این امر، علی(ع)، شایسته‌سالاری و حکومت انسان‌های شایسته را زمینه‌ساز اصلاح مردم معرفی می‌کند (نهج‌البلاغه، خطبه 216). ایشان، ماندگاری اسلام را بسته به حضور شایستگان و کسانی می‌داند که حق را می‌شناسند و درست عمل می‌کنند و این که اموال آنان در اختیار کسانی باشد که حق آن را نمی‌شناسند و نمی‌توانند به روش صحیح از آنها بهره‌برداری کنند، از عوامل نابودی اسلام و مسلمین می‌داند (کلینی، 1992، ج 4: 25).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

رسیدن به عدالت، نیاز به راهبرد دارد تا نظام سیاسی را به سوی برنامه‌ها و راهکارهای مطلوب، هدایت کنند و قرآن کریم، این امر را در اختیار جستجوگران و جویندگان قرار می‌دهد، زیرا عقل حکم می‌کند که انبیا برای عدالت به عنوان یکی از اهدافی که برای آن برانگیخته شده‌اند، راهبردهایی نیز ارائه کند. «در حقیقت، مهم‌ترین وظیفه انبیا(ع) برقرار کردن یک نظام عادلانه اجتماعی از طریق اجرای قوانین و احکام است که با بیان احکام و نشر تعالیم و عقاید الهی ملازمه دارد، چنان که این معنای از آیه شریفه به وضوح پیداست: «أَقْدَرُ أَرْسَلْنَا رَسُولَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ انزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: 57): 25، هدف بعثت‌ها به طور کلی این است که مردمان بر اساس روابط اجتماعی عادلانه، نظم و ترتیب پیدا کرده، قد آدمیت راست گردانند (امام خمینی، 1388: 91).

در این نوشتار در پی طراحی و ارائهٔ اصول راهبردی عدالت‌سیاسی از منظر قرآن کریم بودیم؛ راهبرد، روش یا سیاست‌های کلی برای نیل به هدفهای کلان و معین است که از درون آنها، برنامه‌ها و راهکارها بیرون می‌آید، ویژگی راهبرد آنست که با توجه به هدف، تعریف و تعیین می‌شود و دورنما و جهت کلی برای حرکت از مفاهیم کلی به سوی مصادیق و رسیدن به آنها را روشن می‌سازد. اصول راهبردی، اصولی هستند که به منزلهٔ چارچوب در هر عرصه مطرح می‌باشند. رسیدن به راهکارها و روشهای عملی عدالت، با اندیشه‌ورزی و ژرف‌اندیشی در راهبردها آغاز می‌شود که بزنگاهی کلیدی به شمار می‌آید. در این نوشتار کوشیدیم تا راهبردهای عدالت‌سیاسی در دو ساحت فرهنگی و سیاسی - اجتماعی بررسی کنیم. بدون باور به حصر منطقی این راهبردها، در بحث فرهنگی بر دو اصل راهبردی نهادینگی عدالت در نهاد جان حاکمان و عدالت‌طلبی تأکید کردیم؛ آنگونه که در راهبردهای سیاسی - اجتماعی، مواردی چون قیام در برابر ظلم، مسئولیت و نظارت

همگانی، امر به معروف و نهی از منکر، تکافل و همیاری سیاسی، مشورت و شایسته‌سالاری را بررسی کنیم.

منابع

سیاست متعالبه

- سال اول
 - شماره دوم
 - پاییز 92
- عقل و وحی
در اندیشه سیاسی
خواجه نصیرالدین
طوسی
(49 تا 68)

1. آشوری، محمد و دیگران (1383)، *حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت*، تهران: دانشگاه تهران.
2. الآمدی التمیمی، عبدالواحد (1366)، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
3. ابن فارس، ابوالحسین بن زکریا (1389ق)، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق و ضبط عبدالسلام محمد هارون، چاپ دوم، مصر: شرکه مکتبه و مطبعة الحلبي.
4. ابن منظور (1988م)، *لسان العرب*، بیروت: دارالجيل.
5. افلاطون (1381)، *جمهور، ترجمه فؤاد روحانی*، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ هشتم.
6. امام خمینی، سید روح‌الله (1379)، *تحریر الوسیله*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
7. _____ (1388)، *ولایت فقیه*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، چاپ هجدهم.
8. باتومور، بی‌تی (1357)، *جامعه‌شناسی*، ترجمه: حسن منصور و حسن حسینی کلچاهی، تهران: نشر آگه.
9. بحرانی، سیدهاشم (1375ق)، *البرهان فی تفسیر القرآن*، قم: دارالکتب العلمیه.
10. بیهقی (1420ق)، *سنن بیهقی*، ریاض، اضواء السلف.
11. پاینده، ابوالقاسم (1356)، *نهج الفصاحه*، تهران: جاویدان.
12. جمشیدی، محمدحسین (1380)، *نظریه عدالت*، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
13. حر عاملی، محمد بن حسن (1409ق)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل‌البیت.
14. حرانی، حسن بن علی (1394ق)، *تحف العقول*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ پنجم.
15. راغب اصفهانی، حسین (۱۳۸۵)، *المفردات فی غریب القرآن*، ارومیه: طرافت.
16. راولز، جان (1388)، *نظریه عدالت*، ترجمه سیدمحمد کمال سروری و مرتضی بحرانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
17. رشید رضا، محمد (1414ق)، *تفسیر المنار*، بیروت: دارالمعرفه.
18. رفسنجانی، اکبر هاشمی (1372)، *تفسیر راهنما*، قم: بوستان کتاب.
19. سیدباقری، سید کاظم (1387)، *راهکارهای عدالت اجتماعی در نظام اسلامی*، تهران: کانون اندیشه جوان.
20. سید قطب (1352)، *عدالت اجتماعی در اسلام*، ترجمه محمد علی گرامی و سید هادی خسرو شاهی، تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ هشتم.
21. _____ (۱۳۹۲ق)، *تفسیر فی ظلال القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

22. صادقی تهرانی، محمد (1408ق)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، انتشارات اسماعیلیان، قم، چاپ دوم.
23. صدر، سیدمحمد باقر (1359)، *خلافت انسان و گواهی پیامبران*، ترجمه: جمال موسوی، تهران: روزبه.
24. _____ (1402ق)، *اقتصادنا*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
25. صدوق قمی، علی بن بابویه (1406ق)، *فقه الرضا(ع)*، چاپ اول، تحقیق مؤسسه آل‌البیت، مشهد: کنگره بین‌المللی امام رضا(ع).
26. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۵)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه موسوی همدانی، تهران: دارالعلم.
27. طبرسی، فضل‌بن حسن (1415ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
28. طوسی، محمد بن حسن (1423ق)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
29. فضل‌الله، سیدمحمدحسین (1998م)، *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت: دارالملاک.
30. فیض کاشانی، ملا محسن (1415ق)، *تفسیر الصافی*، تحقیق: حسین اعلمی، تهران: الصدر، چاپ دوم.
31. *قرآن کریم*، ترجمه عزت‌الله فولادوند.
32. کلینی، محمد بن محمد بن یعقوب (1992م)، *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه. بیروت: دارالاضواء.
33. کواکبی، عبدالرحمن (1362)، *طبايع الاستياد*، ترجمه: عبدالحسین قاجار، تصحیح: محمد جواد صاحبی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
34. متقی هندی، علی بن حسام‌الدین (1399ق)، *کنز العمال*، بیروت: الرساله.
35. مجلسی، محمدباقر (1374)، *بحار الانوار*، تهران: اسلامیه.
36. مصطفوی، سید حسن (1376)، *التحقیق فی کلمات القرآن*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
37. مطهری، مرتضی (1387 الف)، *بررسی اجمالی مبانی اقتصاد اسلامی*، تهران: صدرا.
38. _____ (1387 ب)، *پاسخ‌های استاد به نقدهایی بر کتاب حجاب*، تهران: صدرا.
39. _____، *ده گفتار (1387 ج)*، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران: صدرا.
40. معرفت، محمدهادی (1380)، *امام علی(ع) و حقوق متقابل مردم و حکومت*؛ در دانشنامه امام علی(ع)، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
41. مکارم شیرازی، ناصر و همکاران (1370)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
42. نوری طبرسی، میرزا حسین (۱۴۰۸ق)، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*؛ تحقیق: مؤسسه آل‌البیت(ع) لاحیاء التراث، قم.
43. Webster's Revised Unabridged Dictionary, G. & C. Merriam, 1996