

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

# اصول حکمرانی مطلوب: حاکمیت قانون، شفافیت، پاسخگویی

رہیافت قرآنی و دیدگاه حقوقی

دکتر غلامعلی قاسمی

دانشیار دانشکده حقوق دانشگاه قم

دکتر نسرین کردنژاد

استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی هدی

سرشناسه	: قاسمی، غلامعلی، ۱۳۴۳ -
عنوان و نام پدیدآور	: اصول حکمرانی مطلوب: حاکمیت قانون، شفافیت، پاسخگویی؛ رهیافت قرآنی و دیدگاه حقوقی / غلامعلی قاسمی، نسرين كردنژاد.
مشخصات نشر	: قم: دانشگاه قم، انتشارات، ۱۳۹۹.
مشخصات ظاهری	: ر، ۴۴۵ ص. / شابک: ۶-۶۷-۸۴۳۶-۸۴۳۶-۶۰۰-۹۷۸
یادداشت	: کتابنامه: ص. ۴۱۹-۴۴۵؛ همچنین به صورت زیرنویس.
عنوان دیگر	: حاکمیت قانون، شفافیت، پاسخگویی؛ رهیافت قرآنی و دیدگاه حقوقی.
موضوع	: کشورداری -- جنبه‌های مذهبی -- اسلام
موضوع	: <b>State administration -- Religious aspects -- Islam</b>
موضوع	: اسلام و دولت -- جنبه‌های قرآنی
موضوع	: <b>Islam and state -- Qur'anic teaching</b> / کشورداری--ایران
موضوع	: <b>State administration – Iran</b> / اسلام و دولت--ایران
موضوع	: <b>Islam and state -- Iran</b>
شناسه افزوده	: كردنژاد، نسرين، ۱۳۵۰ - دانشگاه قم. انتشارات
رده بندی کنگره	: <b>BP۲۳۱</b> / رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۸۳۲ / شماره کتابشناسی ملی: ۷۵۲۵۴۹۴



### انتشارات دانشگاه قم

عنوان: اصول حکمرانی مطلوب: حاکمیت قانون، شفافیت، پاسخگویی (رهیافت قرآنی و دیدگاه حقوقی)

نویسنده: غلامعلی قاسمی، نسرين كردنژاد

چاپ و صحافی: هوشنگی

ناظر فنی: علیرضا معظمی

طراح جلد: احمدرضا حیدری

نوبت و سال چاپ: اول، بهار ۱۴۰۰

شمارگان: ۲۰۰

بهاء: ۶۰۰۰۰۰ ریال

شابک: ۶-۶۷-۸۴۳۶-۸۴۳۶-۶۰۰-۹۷۸

آدرس الکترونیکی: **Publication@ Qom. ac.ir**

کلیه حقوق مادی و معنوی برای ناشر محفوظ است.

قم، بلوار الغدیر، دانشگاه قم، اداره چاپ و انتشارات دانشگاه

تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۰۳۳۴۴ / ۰۲۵-۳۲۱۰۳۳۴۵ / شماره: ۰۲۵-۳۲۱۰۳۳۴۵

## فهرست مطالب

پیش‌گفتار.....	ذ
مقدمه.....	۱
<b>فصل اول: پیشینه، مفاهیم و مبانی.....</b>	<b>۹</b>
۱-۱. بسترهای شکل‌گیری و پیشینه نگارشی بحث.....	۱۰
۱-۱-۱. بسترهای شکل‌گیری حکمرانی مطلوب.....	۱۰
الف) دوره دولت بزرگ.....	۱۰
ب) دوره دولت حداقلی.....	۱۱
ج) الگوی حکمرانی خوب.....	۱۲
۲-۱.۱. پیشینه نگارش و آثار علمی.....	۱۶
۲-۱.۲. واژه‌شناسی.....	۲۹
۱-۲-۱. حکومت.....	۲۹
۲-۲-۱. حاکمیت.....	۳۶
۳-۲-۱. حکمرانی.....	۳۸
۴-۲-۱. حکمرانی مطلوب.....	۴۳
۳-۱. مبادی تصدیقیه.....	۴۶
۱-۳-۱. مبادی و پیش‌فرض‌های قرآنی.....	۴۶
۲-۳-۱. مبادی و پیش‌فرض‌نقش تجربه بشری.....	۵۰
۴-۱. جایگاه حکمرانی مطلوب در ادبیات قرآنی و حقوقی.....	۵۳
۱-۴-۱. جایگاه حکمرانی مطلوب در ادبیات قرآن.....	۵۳
۲-۴-۱. جایگاه حکمرانی مطلوب در ادبیات حقوقی.....	۵۴
۵-۱. اصول حکمرانی مطلوب در اسناد بین‌المللی.....	۵۷
۶-۱. امکان‌سنجی حکمرانی مطلوب در جوامع اسلامی در پرتو مبانی حکومت (دیدگاه‌ها و نظرات).....	۵۸
۱-۶-۱. دیدگاه مخالفان و ادله آنان.....	۵۸
۲-۶-۱. دیدگاه موافقان و ادله آنان.....	۶۴
۳-۶-۱. دیدگاه منتخب (حکمرانی خوب با رویکرد اسلامی).....	۶۶

## فصل دوم: اصل حاکمیت قانون در قرآن و حقوق عمومی..... ۷۵

- ۱-۲. مفهوم شناسی حاکمیت قانون..... ۷۶
- ۲-۲. پیشینه حاکمیت قانون..... ۷۸
- ۳-۲. اشارات قرآنی به اصل حاکمیت قانون (التزام به قانون)..... ۸۸
- ۴-۲. ویژگی های قانون..... ۹۳
- ۱-۴-۲. عام و کلی بودن..... ۹۳
- ۲-۴-۲. الزام آور بودن..... ۹۵
- ۳-۴-۲. اجتماعی بودن قوانین..... ۹۵
- ۴-۴-۲. برخورداری از ضمانت اجراء..... ۹۶
- ۵-۲. مبانی قانون از دیدگاه قرآن و حقوق..... ۱۰۱
- ۱-۵-۲. مبانی قانون از دیدگاه حقوق..... ۱۰۱
- الف) مکاتب واقع گرا..... ۱۰۲
- ب) مکاتب اعتبارگرا..... ۱۰۴
- ج) مکاتب جامع (واقع گرا - اعتبارگرا)..... ۱۰۵
- ۲-۵-۲. مبانی قانون از دیدگاه قرآن..... ۱۰۵
- ۶-۲. اهداف قانون در قرآن و حقوق..... ۱۱۶
- ۱-۶-۲. اهداف قانون در علم حقوق..... ۱۱۷
- ۲-۶-۲. اهداف قانون در قرآن..... ۱۲۲
- الف) نظم..... ۱۲۳
- ب) عدالت..... ۱۲۸
- ج) عبودیت و قرب الهی..... ۱۳۲
- ۱- آیات دال بر اصالت جامعه..... ۱۴۲
- ۲- آیات دال بر اصالت فرد..... ۱۴۴
- ۷-۲. آثار حاکمیت قانون بر تحقق حکمرانی مطلوب..... ۱۴۷
- ۱-۷-۲. اصل برابری مردم و تضمین حقوق اساسی آنان..... ۱۴۸
- ۱-۱-۷-۲. اصل برابری مردم در حقوق عمومی..... ۱۴۸
- ۲-۱-۷-۲. اصل برابری مردم در قرآن..... ۱۵۱
- ۲-۷-۲. پابندی حکومت و سازمان های دولتی به عمل در چارچوب قانون و اجرای قوانین..... ۱۵۶
- ۱-۲-۷-۲. پابندی حکومت به قوانین در حقوق..... ۱۵۶
- ۲-۲-۷-۲. پابندی حکومت به قوانین در قرآن..... ۱۵۸

۱۶۸	..... رسیدگی قانونی در محاکم قضایی
۱۶۸	..... رسیدگی قانونی در محاکم قضایی از دیدگاه حقوقی
۱۷۰	..... رسیدگی قانونی در محاکم قضایی از دیدگاه قرآن
<b>۱۸۱</b>	<b>..... فصل سوم: اصل شفافیت در قرآن و حقوق عمومی</b>
۱۸۲	..... ۱-۳ مفهوم شفافیت
۱۸۵	..... ۲-۳ اصل شفافیت در اسناد بین المللی
۱۸۸	..... ۳-۳ قوانین و مقررات اصل شفافیت در ایران
۱۹۳	..... ۴-۳ اصل شفافیت در قرآن
۱۹۴	..... دسته اول: آیات ناظر به نکوهش کتمان حقایق
۱۹۷	..... دسته دوم: آیات ناظر به مشورت
۲۰۱	..... دسته سوم: آیات ناظر به اصل نظارت همگانی
۲۰۵	..... دسته چهارم: آیات ناظر به حق مشارکت انسان در تعیین سرنوشت خویش
۲۰۹	..... دسته پنجم: آیات ناظر به نهی از تقلید کورکورانه و بدون علم
۲۲۲	..... ۴-۳ استلزامات شفافیت
۲۲۳	..... ۱-۴-۳ چرخش آزاد اطلاعات
۲۲۷	..... ۲-۴-۳ حق آزادی بیان
۲۲۹	..... ۱-۲-۴-۳ حق آزادی بیان در اسناد بین المللی
۲۳۲	..... ۲-۲-۴-۳ حق آزادی بیان در قرآن
۲۴۴	..... ۵-۳ محدودیت های شفافیت
۲۴۴	..... ۱-۵-۳ محدودیت های شفافیت در اسناد حقوق بشری
۲۴۶	..... ۲-۵-۳ محدودیت های شفافیت در نظام حقوقی ایران
۲۴۶	..... ۱-۲-۵-۳ محدودیت های شفافیت در قانون اساسی
۲۴۷	..... الف - اخلال
۲۴۸	..... ب - مبانی اسلام
۲۴۹	..... ج - اخلال به حقوق عمومی
۲۵۳	..... ۲-۲-۵-۳ محدودیت های شفافیت در «قانون انتشار و دسترسی آزادانه به اطلاعات»
۲۵۳	..... بند اول: اسرار دولتی
۲۵۳	..... بند دوم: حمایت از حریم خصوصی
۲۵۴	..... بند سوم: حمایت از سلامتی و اطلاعات تجاری
۲۵۴	..... بند چهارم: سایر موارد

۲۵۵	..... محدودیت های شفافیت از دیدگاه قرآن.....	۳-۵-۳
۲۵۶	..... محدودیت های شفافیت درحوزه حقوق عمومی از دیدگاه قرآن.....	۳-۵-۱
۲۵۷	..... (الف) هتک حرمت و آبروی افراد.....	
۲۶۱	..... (ب) اشاعه فحشا.....	
۲۶۳	..... (ج) فاش کردن اسرار تشکیلاتی و نظامی.....	
۲۶۷	..... (د) مطالب مخل به استقلال و تمامیت ارضی کشور.....	
۲۷۰	..... محدودیت های شفافیت درحوزه مبانی اسلام از دیدگاه قرآن.....	۳-۵-۲
۲۷۱	..... (الف) توهین به مقدسات اسلامی.....	
۲۷۳	..... ۱- افترا به خداوند و تکذیب و تمسخر آیات الهی.....	
۲۷۴	..... ۲- اهانت به رسول اکرم (ص) و استهزاء ایشان.....	
۲۷۶	..... ۳- استخفاف شعائر دین.....	
۲۷۷	..... ۴- سب رسول اکرم (ص) و ائمه (ع).....	
۲۸۰	..... (ب) نشر کتب ضاله و تضعیف عقاید مردم.....	
۲۸۲	..... ۱- وجوب اجتناب از سخن لہو و گمراه کننده.....	
۲۸۴	..... ۲- وجوب جهاد با اهل ضلال و تضعیف آنان.....	
۲۸۴	..... ۳- نهی از احیای باطل و کتمان حق.....	
۲۸۵	..... ۴- منع فساد در زمین.....	
۲۸۵	..... ۵- نهی از بدعت در دین.....	
۲۸۷	..... ۳-۶ آثار شفافیت بر تحقق حکمرانی مطلوب.....	
۲۸۷	..... ۳-۶-۱. آثار شفافیت از بُعد حقوقی.....	
۲۹۳	..... ۳-۶-۲. آثار شفافیت از بُعد قرآنی.....	
۲۹۳	..... (الف) نظارت همگانی.....	
۲۹۹	..... (ب) تقویت اعتماد و مشارکت عمومی.....	
۳۰۱	..... (ج) فرهنگ سازی و رشد اخلاقی مردم.....	
<b>۳۰۵</b>	<b>..... فصل چهارم: اصل مسئولیت و پاسخگویی در قرآن و حقوق عمومی.....</b>	
۳۰۶	..... ۴-۱. واژه شناسی.....	
۳۱۱	..... ۴-۲. مبانی مسئولیت زمامداران.....	
۳۱۲	..... ۴-۲-۱. مبانی مسئولیت در حقوق عمومی.....	
۳۱۶	..... ۴-۲-۲. مبانی مسئولیت زمامداران در قرآن.....	
۳۲۰	..... ۴-۳. انواع مسئولیت.....	
۳۲۰	..... ۴-۳-۱. انواع مسئولیت در حقوق عمومی.....	
۳۲۰	..... ۴-۳-۱-۱. مسئولیت سیاسی در حقوق عمومی.....	

۳۲۳	الف) مسئولیت سیاسی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران
۳۲۵	ب) مسئولیت سیاسی در قانون اساسی سایر کشورها
۳۲۶	۴-۳-۱. مسئولیت مدنی در حقوق عمومی
۳۲۹	الف) مسئولیت مدنی در مقررات ایران
۳۳۰	ب) مسئولیت مدنی در قانون اساسی سایر کشورها
۳۳۱	۴-۳-۱. مسئولیت کیفری در حقوق عمومی
۳۳۴	الف) مسئولیت کیفری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران
۳۳۶	ب) مسئولیت کیفری در قانون اساسی سایر کشورها
۳۳۸	۴-۳-۲. انواع مسئولیت در قرآن
۳۳۸	۴-۳-۱. مسئولیت سیاسی در قرآن
۳۴۱	الف) امانی بودن حکومت در دست حاکمان
۳۴۳	ب) حرمت ارباب سالاری
۳۴۵	ج) اهداف حکومت
۳۵۶	۴-۳-۲. مسئولیت مدنی در قرآن
۳۵۶	الف) آیه «اعتداء»
۳۵۸	ب) آیه «معاقبه»
۳۵۹	ج) آیات «جزاء سیئه»
۳۶۶	۴-۳-۳. مسئولیت کیفری در قرآن
۳۷۷	۴-۴. آثار مسئولیت و پاسخگویی بر تحقق حکمرانی مطلوب
۳۷۷	۴-۱. آثار مسئولیت و پاسخگویی از بُعد حقوقی
۳۷۷	الف) ایجاد حس مسئولیت پذیری در مقامات عمومی و بهبود کارایی نظام اداری
۳۷۹	ب) تقویت اعتماد عمومی
۳۸۱	ج) پاسخگویی ابزار تحقق حقوق اساسی مردم و سایر اصول حکمرانی
۳۸۳	۴-۲. آثار مسئولیت و پاسخگویی از بُعد قرآنی
۳۸۶	الف) عامل بهبود مدیریت خدمات عمومی و نظام اداری
۳۸۶	ب) کمک به تحقق حقوق اساسی مردم و اهداف نظام اسلامی
۳۸۷	ج) تقویت اعتماد عمومی
۳۹۳	<b>جمع بندی و ملاحظات پایانی</b>
۴۱۵	<b>سخن نهایی</b>
۴۱۹	<b>منابع و مأخذ</b>





## پیش گفتار

امر حکومت و حکمرانی در جهان معاصر از شکل بسیط و صلاحیت محدود خود به حفظ امنیت و مرزها و اخذ مالیات فراتر رفته است و به یک مفهوم و ساختار پیچیده با انبوهی از تجارب و روش ها تبدیل شده است. ساماندهی امور سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جامعه که در محورهای فرعی چون آموزش، خانواده، سلامت و بهداشت، تغذیه، اشتغال، رفاه عمومی و تامین اجتماعی، تولید ملی و توسعه اقتصادی، امنیت و صدها زیر عنوان دیگر، همه ذیل عنوان حکمرانی هستند و تلقی آنها به مثابه وظایف حکومت ها امری بدیهی شده است. در این شرایط امر مشروعیت نظام های سیاسی با کارآمدی حکومت ها در هم تنیده است و از یکدیگر اثر پذیر هستند جمهوری اسلامی ایران به عنوان یک نظام نوپا و تجربه ۴۰ سال حکمرانی، تلاش دارد ضمن محور قراردادن مبانی اسلامی، از تجارب بشری در امر حکومت داری و اداره جامعه نیز برخوردار گردد؛ بر این پایه، در اصل دوم قانون اساسی خود، در کنار اصول اعتقادی و محور قراردادن اجتهاد مستمر فقها، علوم، فنون و تجارب بشری را نیز تجویز کرده است. با این همه، به دلیل استقلال سیاسی و عدم تبعیت از قدرت های بزرگ جهانی، همواره با فشارهای سیاسی و اقتصادی روبرو است و این خود بر برنامه توسعه و پیشرفت اقتصادی و اجتماعی جامعه آثار منفی بدنبال داشته است. از سوی دیگر، ضعف و نقائص مدیریتی که در هر جامعه ای ممکن است بروز نماید به این عامل ناخواسته (فشار و تحریم های خارجی) افزوده می شود و ممکن است سازمان های عمومی و دولتی را در معرض ناکارآمدی قرار دهد. از این رو، مطالعه راجع به شیوه های حکمرانی و تجارب بشری در این باره با نگاهی تطبیقی به منابع اسلامی یک ضرورت حتمی است. بنا بر این، این پژوهش با هدف افزایش سطح مطالعات و دانش جامعه بویژه مدیران و تصمیم سازان جامعه با یک نظریه و تجربه نو در امر اداره جامعه و حکومت تحت عنوان «حکمرانی مطلوب» انتخاب و انجام شده است. این ایده، بر توانمند سازی دولت تاکید دارد و تحقق این امر را منوط به اصلاح روش حکومتداری می داند. در این راستا بحث از اختیارات حکومت و حاکمان، مشارکت مردم و حقوق آنها، نظارت مردم بر حاکمان و پاسخگویی حاکمان

به مردم مد نظر قرار گرفته و اصل حاکمیت قانون، شفافیت، مسئولیت و پاسخگویی، مشارکت و انعطاف پذیری به عنوان اصول حکمرانی خوب مطرح گردیده است. این نوشتار در ابتدا به بررسی مشروعیت و امکان اجرای اصول این نظریه در جوامع اسلامی پرداخته و پس از آن به صورت تطبیقی سه اصل حاکمیت قانون، شفافیت و مسئولیت (پاسخگویی) که نسبت به دیگر اصول در حیطه وسیعی از حکمرانی تأثیرگذار هستند، در دو بعد قرآنی و حقوقی و در سه فصل جداگانه بررسی نموده است. در پایان نیز، نوع تعامل با این نظریه را پیشنهاد نموده است. نویسندگان که خود، در دو حوزه علم حقوق و علوم قرآن و حدیث به امر تدریس و پژوهش اشتغال دارند، بر خود فرض می دانند از رهنمودها و نظرات ارزشمند جناب حجت الاسلام و المسلمین محمدهادی مفتاح دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم تشکر و قدردانی نمایند.

غلامعلی قاسمی

دانشیار حقوق بین الملل، دانشکده حقوق دانشگاه قم

نسرین کردنژاد

استادیار دانشکده الهیات و معارف اسلامی هدی

## مقدمه

حکمرانی مطلوب الگویی است نو که در دهه‌های اخیر از سوی مجامع بین‌المللی برای افزایش کارآمدی دولت و نهادهای عمومی شکل گرفته است. این ایده، بر توانمندسازی دولت تأکید دارد و تحقق این امر را منوط به اصلاح روش حکومتمداری می‌داند. بر این پایه، امر حکمرانی مفهومی وسیع‌تر و متفاوت از حکومت است؛ در حالی که حکومت به ساختار و تشکیلات دولت اشاره دارد، حکمرانی از روش‌ها، فرآیندها و حتی ارزش‌ها در چارچوب عمل دولت و نیز نهادها و موسسات فراتر از دولت حکایت دارد. افزودن وصف "مطلوب" ابعاد دیگری به این عبارت می‌دهد که در مبحث پیشینه و مفهوم‌شناسی، تبیین خواهد شد؛ اما از مطالعات در پیدایش این اصطلاح بدست می‌آید که زمینه شکل‌گیری آن را در رابطه بین نقش دولت و توسعه اقتصادی و اجتماعی باید جستجو کرد. مطالعه در مورد نقش دولت در توسعه و رشد اقتصادی کشورهای توسعه یافته نشان می‌دهد که برای دسترسی به توسعه پایدار، مراحل پشت سر گذاشته شده که در سه دوره قابل تفکیک است. با توجه به حجم وسیع خسارت‌ها و تخریب‌ها در جنگ جهانی دوم، در دوره پس از جنگ، ابتدا رویکرد «دولت بزرگ» مطرح گردید. در این رویکرد، یک دولت بزرگ و قدرتمند می‌تواند همه موانع را برطرف و فرایند توسعه را تسریع بخشد. دولت رفاه و ملی شدن صنایع ذیل همین مفهوم طرح گردید. بعد از گذشت سه دهه از عمر دولت بزرگ و آشکار شدن ضعف و ناکارآمدی آن، این الگو جای خود را به الگوی «دولت حداقل» داد که بر مداخله کمتر دولت در اقتصاد و واگذاری آن به مردم تأکید می‌شد. این الگو نیز منجر به بحران اقتصادی و پیامدهایی چون گرانی، فقر، افزایش نابرابری و... شد. از سال ۱۹۹۰م، صاحب‌نظران نهادهای بین‌المللی که به دنبال طرح‌ها و راه‌حل‌های جدیدی برای رفع این نقائص بودند، در توصیه‌های خود تجدید نظر کرده و الگوی «حکمرانی مطلوب» را مطرح کردند.<sup>۱</sup> در این الگو نقش هدایت‌گری دولت و توانمندسازی آن امری مهم و محوری تلقی می‌شود که برای تحقق این مهم به اموری چون

---

۱. حسام نقیبه مفرد، حکمرانی مطلوب در پرتو جهانی شدن حقوق بشر، تهران، شهر دانش، ۱۳۸۹، صص ۱۰۴-۱۰۱.

اصلاح نظام قضایی، تمرکز زدایی، مبارزه با فساد، شفاف سازی نظام بودجه‌ای و نیز شایسته‌سالاری نیاز است. از این رو مصادیقی چون حاکمیت قانون، شفاف سازی، مسئولیت و پاسخگویی، مشارکت و انعطاف پذیری به عنوان اصول و معیارهای حکمرانی مطلوب از سوی مجامع بین‌المللی مطرح شد. اگر چه عامل اقتصاد در پیدایش نظریه «حکمرانی مطلوب» مؤثر بود؛ به جهت نقش پر رنگ دولت در آن نمی‌توان پیوند نزدیک آن را با مباحث مربوط به سیاست و حقوق نادیده گرفت؛ براین پایه، این الگو در بعد حقوقی ناظر به روش حکومت‌داری و مشتمل بر معیارها و اصول حکمرانی است که دولت‌ها از طریق آن امور عمومی را اداره نموده و حقوق بشر را تضمین می‌کنند. در واقع این مفهوم، در ذیل عنوان کلی «حقوق بشر» و در جهت تضمین و حمایت از اجرای مقررات آن شکل گرفته است. این نوشتار با هدف تبیین و تشریح اصول حکمرانی مطلوب بر پایه اسناد بین‌المللی، قوانین اساسی کشورها به ویژه قانون اساسی و دیگر مقررات جمهوری اسلامی ایران - که همگی ذیل عنوان حقوق عمومی قرار می‌گیرد - و مطالعه این اصول در قرآن و معارف مبتنی بر آن صورت می‌گیرد. در این اثر، با نگاه تحلیلی و تطبیقی، به استخراج نقاط اشتراک و تمایز این اصول از نقطه نظر قرآن و حقوق عمومی پرداخته می‌شود. از آنجا که بررسی کامل و جامع همه اصول حکمرانی مندرج در اسناد بین‌المللی در یک پژوهش ممکن نیست، سه اصل حاکمیت قانون، شفافیت و مسئولیت (پاسخگویی) که به نظر می‌رسد در زمینه سازی و تحقق حکمرانی مطلوب اثرگذاری بیشتری دارد و در ادبیات حقوقی بیشتر مورد تأکید واقع شده‌اند، گزینش و مورد بررسی قرار می‌گیرد. برای دستیابی به اهداف این تحقیق، در قالب سوالات زیر مباحث آن تعقیب می‌شود:

- از نقطه نظر تطبیقی بین اصول حکمرانی مطلوب در دیدگاه قرآن کریم و این مفهوم در حقوق معاصر چه نقاط اشتراک و افتراقی وجود دارد؟
- نقطه تمایز اصل حاکمیت قانون از دیدگاه قرآن در مقایسه با حقوق عمومی چیست؟
- جایگاه اصل شفافیت و محدودیت‌های آن در دو دیدگاه قرآن و حقوق عمومی چگونه است؟

- مفهوم و قلمرو اصل مسئولیت و پاسخگویی از دیدگاه قرآن و حقوق عمومی چیست؟
- مشروعیت اجرای اصول نظریه حکمرانی مطلوب در ساختار یک نظام اسلامی چگونه ارزیابی می شود.

پیش فرض ها و مطالعات این پژوهش نکات زیر قابل ذکر است:

- به نظر می رسد اصول حکمرانی مطلوب در مفهوم حقوقی آن اگر مطابقت کامل با آموزه های قرآنی نداشته باشد در اغلب مصادیق تعارضی با آن ندارد. با این حال، اصول حکمرانی مورد نظر قرآن مبتنی بر جهان بینی الهی و اهداف حکومت اسلامی چون حاکمیت خداوند بر جهان و انسان است و تنها ناظر به شکل حکومت و تدبیر امور دنیوی نیست و این نقطه تمایز حکمرانی مطلوب از دیدگاه قرآن است که منجر به اختلاف در مبانی، قلمرو و آثار اصول حکمرانی از دیدگاه قرآن و حقوق عمومی شده است.
- محوریت توحید در امر قانونگذاری، مهم ترین نقطه تمایز تفکر قرآنی با نظام های حقوقی معاصر است که این امر تفاوت در مبانی و اهداف قانون را در این دو دیدگاه در پی دارد.
- اصل شفافیت و ضرورت آن در امر حکمرانی، از معارف قرآن همانند حقوق عمومی قابل استنباط است؛ لکن اعمال این اصل در هر دو دیدگاه مطلق نیست و مشمول محدودیت هایی در چارچوب ضوابط مورد قبول هر دو دیدگاه است.
- بنیان نگرش قرآن به انسان و اعمال او بر مسئولیت و پاسخگویی استوار است و از این نقطه نظر - همانند حقوق عمومی - زمینه پذیرش هر نوع مسئولیت و پاسخگویی معقول و متناسب با اختیار و توانایی انسان در نظام حقوقی اسلامی نیز وجود دارد. این مسئولیت در حوزه های مسئولیت سیاسی، کیفری و مدنی

قابل تسری است. با این حال در دیدگاه قرآنی، مسئولیت و پاسخگویی فراتر از مسئولیت رسمی بوده و جنبه اخروی و اعتقادی نیز دارد.

- از آنجا که اصول نظریه حکمرانی مطلوب از جنس تجارب بشری در امر حکمرانی است، با رعایت ضوابط و قواعد اساسی مانند حاکمیت قوانین الهی و ضرورت رهبری اسلامی و متناسب با شرایط فرهنگی و اعتقادی در نظام اسلامی اجرای این اصول ممکن و مجاز است.

### ضرورت تحقیق

نظر به این که مفهوم واصطلاح «حکمرانی مطلوب» امروزه در سطح سازمان‌های بین‌المللی و افکار عمومی نخبگان علوم مدیریت، اقتصاد و علم حقوق مطرح است و شاخصه‌های آن معیاری برای ارزیابی شیوه حکومت‌داری در جهان شناخته می‌شود؛ ضرورت دارد تا در جمهوری اسلامی ایران که نظامی متکی بر اسلام و نیز پذیرش تجارب بشری با لحاظ اصول و مبانی خود می‌باشد از این موضوع غفلت نشده و ضمن آشنایی با آن، مورد نقد و بررسی قرار گیرد. علاوه بر این، برای افزایش کارآمدی نظام اسلامی و در عین حال تبیین معارف اسلامی مبتنی بر قرآن کریم و سنت در قبال مسائل مستحدثه انجام چنین پژوهش‌هایی مهم و ضروری است. اهمیت و ضرورت این بحث در این نکته آشکار می‌شود که امروزه کارآمدی و اثربخشی بخش‌های مختلف دولتی و عمومی و حتی بخش خصوصی عامل اصلی در مقبولیت و استمرار نظام‌های سیاسی و حکومت‌هاست. این کارآمدی تنها به ویژگی‌ها و صلاحیت‌های اخلاقی کارگزاران عمومی و خصوصی وابسته نیست بلکه شیوه‌ها و سازوکارهای حکمرانی در حوزه‌های متنوع اقتصاد، مدیریت، حقوق و قضا، امور فرهنگی و اجتماعی اهمیت بیشتری یافته است. بدین معنا که برای حفظ سلامت و کارآمدی کارگزاران و سازمان‌ها شایستگی و صلاحیت‌های اخلاقی و فردی اگر چه مهم اما کافی نیست. در این چارچوب اصول حکمرانی مطلوب را می‌توان در حد یک تجربه بشری برای تقویت کارآمدی سازمان‌های مرتبط با امر حکمرانی

دانست. در این صورت هر گونه مطالعه راجع به این اصول از یکسو و پژوهش در خصوص شیوه ها و اصول حکمرانی در منابع اسلامی گامی به سوی تقویت کارآمدی نظام اسلامی تلقی می شود. البته این که هر گونه مطالعه و ترویج مفاهیم و سازوکارهای ناظر به این موضوع در چه قالبی باشد و نسبت بین حکمرانی مطلوب به عنوان یک تاسیس نوظهور و معارف اسلامی عریق مندرج در میراث و مکتوبات اسلام چگونه باشد مطلبی است که در این پژوهش مورد مذاقه و تامل قرار گرفته است. خوشبختانه در سال های اخیر شاهد توجه و اهمیت این موضوع در مراکز علمی و دانشگاهی کشور هستیم. ایجاد «اندیشکده مطالعات حاکمیت و سیاست گذاری» در دانشگاه صنعتی شریف از این دست اقدامات است. این اندیشکده به دنبال ایفای نقش میان نخبگان جامعه و نهادهای حکمرانی برای یاری رساندن به دستگاه های حکومتی، تقویت کارآمدی این نهادها با استفاده از ظرفیت دانشگاه های کشور است.<sup>۱</sup> تاسیس «مدرسه حکمرانی» در دانشگاه عالی دفاع ملی در یکسال اخیر از دیگر اقدامات مهم در این حوزه است. تدوین و تبیین حکمرانی متعالی اسلامی، ثبت تجارب حکمرانی جمهوری اسلامی ایران و ایجاد حساسیت در حکمرانان، مردم و موسسات برای کسب آمادگی و دانش لازم در انجام وظایف خود از اهداف این مدرسه است.<sup>۲</sup> این حرکت نشان می دهد که دغدغه نگارندگان این پژوهش در سال های گذشته، بجا و صرف وقت برای این کار در حد خود پراهمیت و ناشی از شناخت به این ضرورت بوده است.

### اهداف تحقیق

– آشنایی محققان و نخبگان فعال در علوم اسلامی و دانشگاهی ایران با مفهوم نوظهور «حکمرانی مطلوب».

۱. برای آشنایی با ساختار، اهداف و فعالیت های این اندیشکده به پایگاه اینترنتی آن به نشانی زیر مراجعه شود:  
[www.gptt.ir](http://www.gptt.ir)

۲. مدرسه حکمرانی دانشگاه عالی دفاع مقدس با نام «مدرسه حکمرانی شهید بهشتی» تاسیس شده است. جهت آگاهی از دلایل تاسیس، اهداف و ساختار و منشورات این مدرسه به پایگاه اینترنتی آن به نشانی زیر مراجعه شود: [Governanceschool.ir](http://Governanceschool.ir)

- تبیین دیدگاه‌های موجود در مورد این مفهوم و نقد آنها به منظور دستیابی به نظریه‌ی قابل قبول در پرتو معارف قرآنی.
- بررسی و تبیین معیارهای اسلامی مبتنی بر قرآن کریم و معارف وابسته به آن در مورد شیوه حکومت‌داری و مقایسه شاخصه‌ها و اصول نظریه حکمرانی مطلوب با آن.
- تولید فکر و ارائه رهنمود به نهادهای حکومتی برای افزایش کارآمدی و خدمت رسانی در جمهوری اسلامی ایران.
- بهره‌گیری دستگاه‌های اجرایی نظام اسلامی همچون وزارت امور خارجه، قوه قضائیه و دیگر دستگاه‌های مرتبط با موضوع حقوق بشر از نتایج این تحقیق در مواجهه با طرف‌های بین‌المللی.

### روش تحقیق

نظر به این که این پژوهش یک تحقیق بنیادی و تئوریک است دسترسی به داده‌های آن مبتنی بر مطالعه و بررسی منابع علمی مکتوب و الکترونیکی موجود در کتابخانه‌ها است. روش تحقیق ضمن این که بر پایه اطلاعات و منابع کتابخانه‌ای پیش می‌رود جنبه توصیفی و تحلیلی خواهد داشت. علاوه بر این، با توجه به اهمیت بررسی محتوای اسناد بین‌المللی از یک سو و مقایسه آن با معارف قرآن و سنت از سوی دیگر رویکرد تطبیقی نیز مورد اهتمام بوده است. برای طرح مباحث در رویکرد تطبیقی، در گام نخست مفهوم و قلمرو اصول حکمرانی مطلوب را بر اساس اسناد بین‌المللی و در مواردی قوانین داخلی کشورها تبیین نموده ایم. در این مرحله به مفهوم کلی هر اصل مطابق آنچه که در اسناد و متون حقوقی آمده، اکتفا شده است در نتیجه با پرهیز از نظریه‌های مختلف و جزئیات تفصیلی هر اصل، مباحث حقوقی در حد مقدمه‌ای برای بررسی دیدگاه قرآن بیان شده است. پس از آن به دنبال پاسخ به این پرسش رفته ایم که آیا محتوا و مفهوم این اصول از آیات قرآن قابل استنباط است یا نه؟ برای مطالعه و دست‌یابی به آیات قرآن در زمینه حکمرانی، بعد از مشخص نمودن آیات مرتبط با موضوع، به تفاسیر قرآن بویژه المیزان و



تفسیر نمونه توجه شده است. چه این که در این تفاسیر مباحث اجتماعی و حکومتی مورد عنایت بوده و ذیل آیات مرتبط با این موضوع آراء و نظراتی طرح شده است. علاوه بر این برای شناسایی آیات مرتبط، تفاسیر موضوعی و آثار سایر نویسندگان مسلمان راجع به حکومت اسلامی، مورد مراجعه و الهام بخش بوده است. این نکته را نیز باید اضافه کرد که مبنای نگارش این کتاب، در باب استخراج اصول و شیوه های حکمرانی از قرآن، بر امکان این امر و وجود اصول راهنما در قرآن راجع به امر خطیر حکمرانی بوده است. هم چنین برای تعیین مفاهیم و دلالت آیات قرآن به صورت محدود به روایات معصومین علیهم السلام نیز استناد شده است. ولی از طرح مستقل مباحث در چارچوب روایات برای حفظ صبغه قرآنی مباحث، پرهیز نموده ایم.

### ساختار و طرح کلی تحقیق

این کتاب در چهار فصل تنظیم شده است. فصل اول با عنوان «پیشینه، مبانی و مفاهیم» در ابتدا به بسترهای شکل گیری نظریه «حکمرانی مطلوب» اشاره نموده است و در ادامه به بررسی پیشینه نگارشی موضوع در سه حوزه منابع فارسی، عربی و لاتین پرداخته است. واژه شناسی (مبادی تصویریه)، امکان دسترسی به نظریه حکومت از قرآن و معارف وابسته به آن (مبادی تصدیقیه) و نیز امکان سنجی حکمرانی خوب (مشروعیت و جواز آن) در جوامع اسلامی از دیگر مباحث مطرح شده در این فصل می باشد. فصل دوم با عنوان «اصل حاکمیت قانون در تقابل قرآن و حقوق عمومی» در کنار مفهوم شناسی «حاکمیت قانون» به پیشینه ی آن در قرآن و حقوق عمومی اشاره نموده است و سپس به بیان مستندات، مبانی، اهداف، ویژگی ها و آثار حاکمیت قانون بر تحقق حکمرانی مطلوب از دو دیدگاه قرآنی و حقوقی می پردازد. بیان مفهوم شفافیت، مستندات، استلزامات و محدودیت های آن از مباحث مطرح شده در فصل سوم با عنوان «اصل شفافیت در تقابل قرآن و حقوق عمومی» می باشد که ضمن مطالعه تطبیقی این موارد در قرآن و حقوق، آثار شفافیت بر تحقق حکمرانی مطلوب در دو دیدگاه یاد شده را بررسی می نماید. فصل پایانی

با عنوان «اصل مسئولیت و پاسخگویی در تقابل قرآن و حقوق عمومی» بعد از مفهوم شناسی مسئولیت و ارتباط آن با پاسخگویی به بیان مستندات مسئولیت در اسناد بین المللی، قانون اساسی کشورها و نیز قرآن پرداخته است و سپس انواع مسئولیت اعم از مدنی، کیفری و سیاسی را در قرآن و حقوق تبیین نموده است. در پایان این فصل نیز مطابق شیوه فصول قبلی به آثار مسئولیت و پاسخگویی بر تحقق حکمرانی مطلوب در دو بعد قرآنی و حقوقی اشاره شده است.

فصل اول:

پیشینه، مفاهیم و مبانی

## ۱-۱. بسترهای شکل‌گیری و پیشینه نگارشی بحث

### ۱-۱-۱. بسترهای شکل‌گیری حکمرانی مطلوب

حکمرانی مطلوب مفهومی نو در ادبیات اقتصادی، مدیریتی و حقوق است. کاربرد این مفهوم در ابعاد اقتصادی و مدیریت، قدمت طولانی‌تر نسبت به بعد حقوقی و سیاسی آن دارد. و این ناشی از نظریاتی است که بر محور دولت از سوی نهادهای بین‌المللی شکل گرفت. این نظرات که به هدف توسعه سیاست‌گذاری در کشورهای در حال توسعه مطرح شد در سه دوره قابل تفکیک است:

#### الف) دوره دولت بزرگ

پس از پایان جنگ جهانی دوم (سال ۱۹۴۵م)، رویکرد دولت بزرگ به منزله رویکرد مسلط با هدف سیاست‌گذاری توسعه در بسیاری کشورها یک‌تازی می‌کرد و تا دهه‌های پایانی ۱۹۷۰م، ادامه داشت. این جریان از طرفی مقارن با بازسازی ویرانی‌های جنگ بود و از طرف دیگر تجربه بحران بزرگ ۱۹۲۹م<sup>(۱)</sup> را پشت سر داشت؛ لذا بسیاری از سیاست‌گذاران بر این باور بودند که تنها عاملی که می‌تواند از پس خرابی‌های جنگ و بحران رکود اقتصادی برآید، مداخله دولت است؛ بنابراین دولت باید زمام امور را به دست گیرد و با طرح‌های عمرانی، فرایند توسعه را تسریع بخشد.<sup>(۲)</sup> این نظریه در سطحی وسیع با مقبولیت مواجه شد و کشورهای در حال توسعه نیز با الگو برداری از کشورهای توسعه یافته، رویکرد دولت بزرگ را به اجرا گذاشت. اهمیت یافتن ملی شدن صنایع و گسترش تامین اجتماعی در قالب دولت رفاه ذیل همین مفهوم طرح گردید.

---

۱. این بحران که طولانی‌ترین و گسترده‌ترین بحران اقتصادی قرن بیستم دانسته شده است، در ایالات متحده آمریکا با کاهش ارزش سهام در تاریخ ۴ سپتامبر ۱۹۲۹ شروع گردید و تا سال ۱۹۳۰ ادامه داشت. برخی علت آن را عملکرد بانک مرکزی آمریکا می‌دانند که در این زمان سیاست انضباطی برای کاهش نقدینگی را اتخاذ کرده بود. (رکود - بزرگ - <https://fa.wikipedia.org/wiki/رکود>)

۲. حسام نقیبی مفرد، حکمرانی خوب در پرتو جهانی شدن حقوق بشر، چاپ اول، (تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوق شهر دانش، ۱۳۸۹)، ص ۱۰.

### ب) دوره دولت حداقلی

پس از گذشت سه دهه از عمر نظریه دولت حداکثر و آشکار شدن ضعف و ناکارآمدی آن و نیز قرار گرفتن دولت در معرض فشارهای سیاسی و تورم نیروی کار، این الگوی فکری در پایان دهه هفتاد میلادی جای خود را به الگوی دولت حداقل داد. از این الگو با عناوین دیگری چون «اقتصاد بازار»، «تعدیل ساختار»، «اجماع واشنگتنی»<sup>(۱)</sup> و... یاد می‌شود. از مبانی نظری دولت حداقل، مداخله کمتر دولت در اقتصاد است به این معنا که دولت باید در کارهای بازار کمتر وارد شود و بیشتر کارها را به نیروهای بازار واگذار نماید. در این دیدگاه خصوصی سازی یک آرمان و ایده مطلوب تلقی گردید و طرفداران آن به قدرت بازار، انتخاب مردم، کارآمدی رقابت و قیمت‌های بازار اعتقاد داشتند و معتقد بودند بازارها بهترین نتایج را به بار می‌آورند و هر گونه دخالت دولت برای تغییر آنچه بازارها به وجود می‌آورند ضد تولیدی شمرده می‌شود. با توجه به این رویکرد، نگاه به دولت از «عامل توسعه» به جدی‌ترین «مانع توسعه» تغییر یافت.<sup>(۲)</sup> این اندیشه در سال ۱۹۹۰م، سرعت بیشتری گرفت و کشورهای اروپای شرقی و شوروی سابق و نیز بسیاری از کشورهای آفریقایی، آمریکای لاتین و آسیای جنوب شرقی را دربر گرفت.<sup>(۳)</sup>

۱. این اسم از سوی یکی از طراحان نظریه دولت حداقلی به نام «جان ویلیامسون» مطرح گردید وی می‌گوید: زمانی که مطبوعات ایالات متحده از بی میلی کشورهای لاتین به اجرای اصلاحاتی سخن می‌گفتند که ممکن بود آن اصلاحات راهی برای رهایی آنان از بحران بدهی باشد. - مقاله‌ای نوشتم و در آن ده سیاست اصلاحی را که در آن زمان تصور می‌شد، برشمردم - سیاست‌های اصلاحی ای که تقریباً همه در واشنگتن آنها را برای آمریکای لاتین ضروری می‌دانستند. این برنامه اصلاحات را «اجماع واشنگتنی» نام نهادم. ر. ک: جان ویلیامسون، «اجماع واشنگتنی و پیشنهادی برای برنامه اصلاحات»، مترجم افشین خاکباز، درج در: حکمرانی خوب بنیان توسعه، به اهتمام احمد میدری و جعفر خیرخواهان، چاپ اول، (تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۳)، ص ۴۱.
۲. غلامرضا معمارزاده طهران و دیگران، «حکمرانی خوب؛ الگوی جدید توسعه» درج در: مجموعه مقالات همایش حاکمیت و دولت شایسته در ایران ۱۴۰۴، دبیرخانه مجمع تشخیص مصلحت نظام و دانشگاه آزاد اسلامی، چاپ اول، (تهران: دانشگاه آزاد شهرری، ۱۳۸۹)، ص ۱۱۵.
۳. حسام نقیبی مفرد، حکمرانی مطلوب در پرتو جهانی شدن حقوق بشر، چاپ اول، (تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش، ۱۳۸۹)، ص ۱۰۴.

**ج) الگوی حکمرانی خوب**

این ایده از اواخر دهه ۱۹۹۰م، به دنبال نارضایتی از نظریه دولت حداقل مطرح شد. پیامدها و تبعات ناشی از عملکرد ۲۵ سال دولت حداقل چون بحران شرق آسیا، کاهش رشد اقتصادی، افزایش نابرابری، عملکرد ناموفق کشورهای بلوک شرقی و شوروی سابق و در مقابل تجربه موفقیت آمیز کشور چین که الگوی اقتصادی مغایر با آموزه‌های سیاست دولت حداقل را محور سیاست‌های خود قرار داده بود، سبب گردید تا نهادهای بین‌المللی و از جمله بانک جهانی در توصیه‌های خود تجدید نظر کنند و در نهایت به این نتیجه برسند که پذیرش سیاست تعدیل، نیازمند دولتی توانمند است؛ از این رو بانک جهانی در گزارش سال ۱۹۹۷م، با عنوان «نقش دولت در جهان در حال تحول» ضمن طرح این نکته که چگونه می‌توانیم به دولت خوب برسیم، اعلام کرد که دولت کوچک لزوماً به دولت خوب منتهی نمی‌شود و برای ایجاد و استقرار یک دولت خوب باید مقدمات دیگری نیز وجود داشته باشد. البته کوچک سازی دولت را در بهتر شدن حکومت مؤثر دانسته ولی معتقد بودند که کوچک سازی نقطه کانونی و اصلی برای داشتن یک دولت خوب نیست. در واقع در این دیدگاه به جای کوچک سازی دولت، الگوی حکمرانی خوب که بر نقش هدایت‌گری دولت تأکید دارد به عنوان راه‌گشای معمای توسعه مطرح گردید. و از دید طرفداران آن، به جای آنکه بحث ابعاد دولت و کوچک سازی آن نقش محوری داشته باشد توانمند سازی دولت، مهم و محوری تلقی گردید. <sup>(۱)</sup> آنان معتقد بودند این توانمند سازی علاوه بر کوچک سازی دولت به امور دیگری چون اصلاح نظام قضایی، تمرکز زدایی، مبارزه با فساد، شفاف‌سازی نظام بودجه‌ای و شایسته‌سالاری نیاز دارد. <sup>(۲)</sup>

جوزف استیگلیتز<sup>(۳)</sup> معاون پیشین بانک جهانی و از طرفداران سیاست حکمرانی

مطلوب در مقایسه این نظریه با نظریه دولت حداقل می‌نویسد:

۱. احمد میدری، «تغییر در سیاست‌های بانک جهانی و پیدایش نظریه حکمرانی خوب»، در: حکمرانی خوب، بنیاد توسعه (مجموعه مقالات)، به اهتمام احمد میدری و جعفر خیرخواهان، اول، (تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۳)، ص ۱۴.

۲. همان، ص ۲۳۴.

«سیاست تعدیل ساختاری (دولت حداقل) بر پایه رد نقش فعال دولت و ایجاد دولت غیر مداخله‌گر و حداقل بود. فرض ضمنی در این اندیشه این بود که دولت‌ها بدتر از بازار هستند؛ بنابراین دولت هر قدر کوچک‌تر، بهتر. اما در نظریه حکمرانی خوب، دولت مکمل بازار است و دولت و بخش خصوصی عمیقاً درهم تنیده‌اند. نباید سؤال کرد آیا دولت باید دخیل باشد یا نه، بلکه چگونگی دخالت دولت مهم است.»<sup>(۱)</sup>

وی هم‌چنین می‌گوید:

«در سیاست تعدیل ساختاری، هدف توسعه فقط رشد اقتصادی است در حالی که در اجماع پس‌واشنگتنی [حکمرانی خوب]، توسعه پایدار، مساوات طلبانه و مردم‌سالار هدف توسعه قلمداد می‌شود.»<sup>(۲)</sup>

به هر حال اگر چه در سیاست حکمرانی خوب هم چنان اقتصاد بازار هدف است؛ اما شیوه گذار به اقتصاد بازار با سیاست‌های دولت حداقل متفاوت است.<sup>(۳)</sup> و دولت در عین اینکه کار را به بخش خصوصی واگذار می‌کند، نظارت هم دارد. جان ویلیامسون که خود از طراحان نظریه دولت حداقل است در اعتراف به نقص‌های این نظریه به بالا اشاره دارد و می‌گوید: «برای مفید بودن خصوصی سازی بدون فساد، باید دو شرط بازار رقابتی یا بازار تنظیم شده و تحت نظارت برقرار باشد.»<sup>(۴)</sup>

از سال ۱۹۹۷م، تاکنون که بیش از دو دهه می‌گذرد، بحث حکمرانی خوب در گزارش‌های بانک جهانی مطرح است و یکی از مهم‌ترین سیاست‌های این بانک، این است که چگونه می‌توان با حکمرانی مطلوب به توسعه دست یافت. باید یادآور شد که اگر

---

۱. جوزف استیگلیتز، «بزار بیشتر و اهداف گسترده‌تر؛ حرکت به سوی اجماع پساواشنگتنی»، مترجم: لیلا بندری، درج در: حکمرانی خوب: بنیان توسعه (مجموعه مقالات)، به اهتمام احمد میدری و جعفر خیرخواهان، اول، (تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۳)، ص ۸۴.

۲. همان، ص ۱۱۴.

۳. محمدمهدی نادری، «حکمرانی خوب: معرفی و نقد اجمالی»، درج در: اسلام و پژوهش‌های مدیریتی، اول، ([بی‌جا]: [بی‌نا]، ۱۳۹۰)، ص ۱۰۳.

۴. جان ویلیامسون، «اجماع واشنگتنی و پیشنهادی برای برنامه اصلاحات»، پیشین، ص ۶۱.

چه عامل اقتصادی در پیدایش اندیشه حکمرانی مطلوب کاملاً مؤثر بوده است؛ اما به لحاظ نقش پر رنگ دولت در آن نمی‌توان پیوند نزدیک آن را با مباحث مربوط به سیاست و حقوق نادیده گرفت. این مفهوم در بعد حقوقی اش در منشور سازمان ملل و حقوق بین الملل ایجاد شده و در سایه حمایت سازمان ملل بسط و گسترش یافته است. با این همه، رویکرد حقوق بشری به توسعه، مفهومی است که به ویژه در چند دهه اخیر به مرور در اعلامیه‌ها و اسناد بین‌المللی مختلف گسترش یافته است و بدین ترتیب اصول و ضوابط حقوق بشری در طرح‌ها، سیاست‌ها و اهداف توسعه مورد تأکید قرار می‌گیرد. از جمله این که، این مفهوم بعد از قطعنامه مجمع عمومی سازمان ملل که به اعلامیه هزاره معروف است به عنوان یکی از شروط دستیابی به اهداف هشتگانه توسعه هزاره به کار گرفته شده است. این اهداف عبارتند از: توسعه و ریشه کنی فقر شدید و گرسنگی، تحقق آموزش ابتدایی همگانی، ترویج برابری جنسیتی و توانمندی زنان، کاهش مرگ و میر کودکان، بهبود بهداشت مادران، مبارزه با ایدز و ویروس HIV، مالاریا و دیگر امراض، تضمین حفاظت محیط زیست و گسترش مشارکت جهانی برای توسعه.<sup>(۱)</sup>

اجلاس هزاره ملل متحد از ۶ تا ۸ سپتامبر ۲۰۰۰ در نیویورک تشکیل شد. و اعلامیه هزاره از مصوبات این اجلاس است. در این اعلامیه ابتدا بر ارزش‌های بنیادین در روابط بین‌المللی چون آزادی، برابری، همبستگی، بردباری، احترام به طبیعت و مسئولیت مشترک تأکید شده است و سپس هدف‌های اصلی کشورها در آن بیان گردیده است که یکی از این اهداف که در بخش پنجم اعلامیه عنوان شده است «حقوق بشر، دموکراسی و حکمرانی خوب» می‌باشد که در ذیل آن به مطالبی مانند احترام به اعلامیه جهانی حقوق بشر، حمایت از حقوق مدنی و سیاسی، مشارکت فعال مردم در فرایندهای سیاسی و آزادی اطلاعات و رسانه‌ها اشاره شده است.<sup>(۲)</sup> این معیارها در واقع بنا بر ملاک محتوایی همان عناصر و اجزاء مفهوم حکمرانی خوب را تشکیل می‌دهند؛ با این وصف از نظر ماهوی

۱. اعلامیه هزاره ملل متحد، اجلاس هزاره نیویورک، سپتامبر ۲۰۰۰، مترجم: مرکز اطلاعات سازمان ملل متحد، ۱۳۸۳.  
۲. همانجا.



مفهوم حکمرانی خوب در عین این که همان معیارها و ضوابط و استانداردهای حقوق بشر است مجموعه‌ای از مکانیزم‌ها، روش‌ها، فرایندها، سیاست‌ها و مدیریت‌های اجرایی را نیز در همان راستا در بردارد که از لوازم اجرایی حقوق بشر در کشورهای عضو است.<sup>(۱)</sup> کمیسیون حقوق سازمان ملل نیز طی قطعنامه‌ای<sup>(۲)</sup> به بیان ویژگی‌های اساسی حکمرانی خوب پرداخته است که عبارتند از: شفافیت<sup>(۳)</sup>، مسئولیت<sup>(۴)</sup>، پاسخگویی<sup>(۵)</sup>، مشارکت<sup>(۶)</sup>، حاکمیت قانون<sup>(۷)</sup>، انعطاف پذیری<sup>(۸)</sup>. هم‌چنین کمیسیون مذکور در قطعنامه دیگری<sup>(۹)</sup> ضمن تأکید بر ویژگی‌های بیان شده، حکمرانی خوب را به معنای مشارکت بیشتر توأم با پاسخگویی افزون‌تر معرفی نموده است.

با دقت در متون و اسناد نامبرده و نیز آثاری که از سوی حقوقدانان در موضوع حکمرانی خوب به رشته تحریر درآمده است، این نکته قابل برداشت است که آنچه از این موضوع در حقوق مطرح است اگرچه به بعد مدیریتی نزدیک است؛ اما در جنبه حقوق تنها به عنوان یک مهارت و روش چنان که در بعد مدیریتی مطرح است، به آن نگاه نمی‌شود؛ بلکه در ادبیات حقوقی، حکمرانی مطلوب به دنبال بایدها و نبایدهاست. به این معنا که محدوده عمل و رفتار سازمان‌ها و مقامات دولتی نسبت به مردم در چارچوب قوانین ترسیم می‌شود. بنابراین حکمرانی خوب در علم حقوق ناظر به روش حکومت‌داری است که منجر به یک شیوه حکمرانی مطلوب، مناسب و خوب می‌شود؛ لذا در رویکرد حقوقی این نظریه، مفاهیم مهمی چون شیوه‌های اعمال اختیارات حکومت و حاکمان، مشارکت مردم و مداخله آنان در امر حکمرانی، مسئولیت پذیری و پاسخگویی حاکمان به مردم، مطرح است.

۱. محمدحسین زارعی، «حکمرانی خوب، حاکمیت و حکومت در ایران»، مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۴۰ (۱۳۸۳): ۱۶۱.

2. Resolution 2000/64.  
3. Transparency.  
4. Responsibility.  
5. Accountability.  
6. Participation.  
7. The Rule of law.  
8. Responsiveness.  
9. Resolution 2000/72.

### ۱-۱-۲. پیشینه نگارش و آثار علمی

به دنبال طرح این موضوع که کمتر از سه دهه از آن می‌گذرد، در سطح جهانی فعالیت‌های گسترده‌ای در این زمینه صورت گرفته است و پژوهشگران به تحلیل این مفهوم، آثار و نتایج و اصول و شاخصه‌های آن توجه نموده‌اند. با مرور آثار علمی و تألیفات راجع به این موضوع به دست می‌آید که تعدادی از این آثار به صورت عام و کلی مفهوم حکمرانی مطلوب و آثار و تبعات آن را بررسی نموده‌اند. در سطح ملی با مشارکت دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی وابسته به سازمان‌های عمومی کشور، شاهد برگزاری همایش‌های ملی یا انجام پروژه‌های تحقیقاتی با موضوع حکمرانی مطلوب هستیم. این نوع کارهای علمی - پژوهشی مهم‌ترین بخش از فعالیت‌های علمی راجع به موضوع حکمرانی مطلوب در ایران است که منجر به انتشار مجموعه مقالات در قالب کتاب شده است و سهم مهمی در پیشینه موضوع از لحاظ آثار علمی و نقش مهمی در ترویج این مفهوم با توجه به شرایط بومی و ملی جمهوری اسلامی ایران داشته است. برای نمونه کتاب «حکمرانی خوب: بنیان توسعه» شامل مجموعه مقالات در این خصوص است که در سال ۱۳۸۳ به کوشش دکتر احمد میدری و دکتر جعفر خیرخواهان گردآوری و توسط مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی انتشار یافته است. تدوین این مجموعه به دنبال نقد و بررسی برنامه پنج ساله توسعه، توسط دفتر بررسی اقتصادی در مرکز پژوهش‌های مجلس آغاز گردید و به دنبال آن به منظور معرفی و گسترش اقتصاد نهادگرایی، توسط این مرکز، مقالاتی در این مورد ترجمه و تألیف شد.

به دنبال گسترش اقتصاد نهادگرایی در محافل دانشگاهی و سیاست‌گذاری جهانی و نقد سیاست تعدیل که به طرح نظریه «حکمرانی مطلوب» منجر شد گروهی از کارشناسان مرکز پژوهش‌های مجلس، به کاربردهای این نظریه در ایران پرداخته و گروهی به شناخت و معرفی این نظریه مشغول شدند که حاصل مطالعات آنان تدوین این مجموعه در سه بخش می‌باشد. هر بخش کتاب مشتمل بر پنج مقاله است. محتوای مقالات

پیرامون توضیح نظریه حکمرانی، زمینه‌های پیدایش، سیاست‌های اجرایی و چگونگی حرکت به سوی حکمرانی خوب می‌باشد.

اهمیت این کار در ورود رکن علمی و پژوهشی وابسته به قوه قانون‌گذاری کشور یعنی مرکز «پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی» به این موضوع است. این فعالیت و توجه دستگاه‌های مهم حاکمیتی در ایران به موضوع حکمرانی مطلوب، محدود به مجلس شورای اسلامی نمانده است و دبیرخانه مجمع تشخیص مصلحت نظام ضمن برگزاری سلسله همایش‌های تخصصی راجع به سند چشم‌انداز ۱۴۰۴ جمهوری اسلامی ایران، همایش اختصاصی با عنوان «حاکمیت و دولت شایسته در ایران ۱۴۰۴» با همکاری دانشگاه آزاد اسلامی شهرری در سال ۱۳۸۹ برگزار نموده است. محصول این همایش مجموعه مقالات راجع به حاکمیت و دولت شایسته [مطلوب] در ایران ۱۴۰۴ منتشر شده است.

این مجموعه مقالات ترکیبی از سخنرانی‌ها و مقالات علمی از منظر مدیریتی، فقه و حقوق و اقتصاد به مسأله حاکمیت شایسته و حکمرانی خوب در ایران می‌باشد. می‌توان گفت که این مجموعه نگاهی کلی و مفهومی به موضوع حکمرانی مطلوب با توجه به شرایط بومی ایران دارد. برای نمونه در برخی مقالات این مجموعه از مبانی ارزشی، چالش‌ها و مشکلات احتمالی فراروی حکمرانی مطلوب در ایران بحث شده است. علی‌رغم این باید گفت که ویژگی اصلی این مجموعه مقالات همانند مجموعه قبلی (تهیه شده توسط مرکز پژوهش‌های مجلس) این است که اصل حکمرانی مطلوب و شاخصه‌های آن را به مثابه یک مفهوم مقبول و آرمانی برای پی‌گیری و اجرا در ایران مفروض تلقی کرده است.

از این دو مجموعه گذشته، برخی کتب و مقالات به صورت جداگانه نیز منتشر شده است. کتاب «حکمرانی مطلوب در پرتو جهانی شدن حقوق بشر» اثر حسام نقیبی مفرد در سال ۱۳۸۹ توسط انتشارات مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش منتشر شده است. در این کتاب مختصر ضمن ترسیم و تبیین اصول و مؤلفه‌های نظریه حکمرانی مطلوب از ارتباط آن با موضوع حقوق بشر نیز سخن گفته شده است. در مورد سایر نوشته‌

ها و آثار، از مقالات راجع به موضوع باید نام برد. بخشی از این مقالات نوشته حقوقدانان و فعالان حقوق در مجلات حقوق عمومی و یا حقوق بین‌الملل است برای نمونه مقاله «حکمرانی خوب، حاکمیت و حکومت در ایران» اثر دکتر محمدحسین زارعی در مجله تحقیقات حقوقی، شماره ۴۰ (۱۳۸۳) دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی است. این مقاله از نخستین مقالات حقوقی مرتبط با موضوع حکمرانی خوب است که در بخش امکان سنجی در همین کتاب به رویکرد آن اشاره خواهد شد. همچنین نامبرده در مقاله «حاکمیت قانون و دموکراسی: سازگاری یا تعارض» که در همان مجله شماره ۴۸ (۱۳۸۷) منتشر شده است، ضمن نوشتاری کوتاه راجع به یکی از اصول حکمرانی یعنی حاکمیت قانون همان رویکرد را در این مقاله نیز دنبال نموده است.

مقاله‌ی «تأثیر حکمرانی مطلوب بر اجرایی شدن حق توسعه با تأکید بر بعد ملی» نوشته‌ی توکل حبیب زاده و حافظ سیفی در فصلنامه دیدگاه‌های حقوق قضایی شماره ۶۲ (۱۳۹۲)، نوشته‌ای دیگر در این چارچوب است که نویسندگان، حکمرانی مطلوب را مقدمه ضروری برای تحقق حق بر توسعه معرفی نموده‌اند.

در این میان مقاله «حکمرانی خوب، توسعه و حقوق بشر» نوشته دکتر مهدی هداوند در شماره ۴ (۱۳۸۴)، مجله حقوق اساسی، ضمن تبیین این مفهوم و رابطه‌ی آن با موضوع توسعه، تحقق حقوق بشر را یک معیار ماهوی برای حکمرانی خوب مورد اشاره قرار داده است. در این مقاله که توسط یک پژوهشگر حقوق عمومی نوشته شده است به شرایط بومی کشور به ویژه مبانی اسلامی و ضرورت سازگاری مفهوم حکمرانی خوب با این مفاهیم توجه شده است. علاوه بر این آثار، مقالات و نوشته‌های دیگری نیز وجود دارد که برخی از اصول حکمرانی مطلوب را بررسی نموده‌اند؛ اما از حیث تطبیقی در قالب کتاب یا پایان‌نامه اثری که موضوع حکمرانی مطلوب را با نگاهی تطبیقی در پرتو منابع اسلامی بررسی کرده باشد تاکنون مشاهده نشده است؛ ولی در قالب مقاله یا نوشته‌هایی در فضای اینترنتی به صورت پراکنده، آثاری وجود دارد. در این زمینه می‌توان به مقاله‌ی «حکمرانی مطلوب از منظر قرآن و نهج‌البلاغه با تأکید بر پاسخگویی» اشاره نمود که در مجله «مطالعات قرآنی» شماره ۱ (۱۳۹۱)، چاپ شده است. این مقاله ضمن این که صرفاً

از دیدگاه اسلامی به موضوع پرداخته است و جنبه تطبیقی ندارد، تمرکز و تأکید آن بر یکی از اصول حکمرانی یعنی پاسخگویی است. هم‌چنین مقاله «بررسی تطبیقی نظریه حکمرانی خوب با آموزه‌ها و سیره حکومت امام علی (علیه السلام)» نوشته حسین زاده بحرینی از دیگر آثار در این زمینه است که در سال ۱۳۸۳ منتشر شده است.

نویسنده در این مقاله، در صدد تشریح سازگاری مؤلفه‌های حکمرانی خوب با ارزش‌های فرهنگی- اسلامی در پرتو آموزه‌ها و سیره حکومتی امام علی (علیه السلام) است. این مقاله نیز اگرچه نگاهی تطبیقی دارد؛ لکن در صدد تبیین عدم تعارض و شباهت‌های موجود بین مؤلفه‌های حکمرانی مطلوب با سیره حکومتی امام علی (علیه السلام) است و یک رویکرد جامع در این زمینه به ویژه استخراج اصول حکمرانی مستقل بر پایه‌ی مبانی اسلامی موضوع بحث آن نیست.

از این منابع گذشته، مقالات و نوشته‌های متعدد دیگری با رویکرد مدیریتی یا اقتصادی در سطح داخلی وجود دارد که ویژگی غالب در این مقالات و نوشته‌ها توجه به جنبه‌های کاربردی در اصول حکمرانی مطلوب است. و می‌توان گفت اغلب این آثار و نوشته‌ها اصول مزبور را مطلوب و مناسب برای اجرا در کشور تلقی نموده‌اند و کمتر وارد مباحث تطبیقی و مبنائی شده‌اند. از این رو از معرفی جداگانه آن‌ها صرف نظر می‌شود ضمن این که تعدادی از این مقالات در مجموعه مقالات معرفی شده در ابتدای این بحث نیز وجود دارند.

منابع خارجی و لاتین راجع به مفهوم و اصول حکمرانی مطلوب تا آنجا که نگارندگان پی‌گیری نموده‌اند نیز قابل دسته‌بندی است بخشی از این منابع، اسناد بین‌المللی صادره از سازمان‌های بین‌المللی هم چون مجمع عمومی سازمان ملل متحد و کمیسیون حقوق بشر این سازمان می‌باشد. قطعنامه‌های صادره از این دو رکن ملل متحد، شامل متونی استاندارد و به طور معمول کوتاه با عبارات روشن است که اصول و جنبه‌های اجرایی راجع به حکمرانی مطلوب را بیان داشته است. علاوه بر این در پایگاه اینترنتی سازمان ملل متحد و ارگان‌های وابسته به آن اسناد، گزارش‌ها و متون کوتاهی ناظر به موضوع وجود دارد. این اسناد و متون فاقد تجزیه و تحلیل تفصیلی از اصول حکمرانی است و بیانگر

تعاریف، توصیه‌ها و فرایندهای تحقق این اصول است. بانک جهانی به عنوان یک سازمان بین‌المللی فعال در امر توسعه، سرمایه‌گذاری و بانکداری معمولاً اصول راهنما و توصیه‌هایی را برای کشورهای عضو در زمینه توسعه اقتصادی و اداره بهینه وجوه مالی و تنظیم برنامه‌های اقتصادی را منتشر می‌کند. طبیعی است که این نیز یک متن تئوریک و تحلیلی نباشد؛ بلکه بیانگر اصول، قواعد و راهکارهایی برای تحقق حکمرانی مطلوب با تأکید بر جنبه‌های اقتصادی، توسعه و مدیریت باشد.

علاوه بر این اسناد، کتب و مقالات بسیاری به زبان لاتین راجع به اصول حکمرانی مطلوب منتشر شده است. ویژگی عمده در این آثار تا حدی که نگارندگان در متون انگلیسی پی‌گیری نموده‌اند این است که آثار تألیف شده به زبان انگلیسی عمدتاً به جنبه‌های کاربردی یکی از این اصول و یا مطالعه‌ی موردی<sup>(۱)</sup> موضوع حکمرانی مطلوب در کشورهای خاص است. متونی که موضوع حکمرانی مطلوب را به صورت کلی و مفهومی بررسی نموده‌اند نیز عمدتاً آن را با مسأله حقوق بشر مرتبط نموده‌اند. به هر حال از آنجا که متون خارجی لاتین فاقد بررسی تطبیقی موضوع حکمرانی مطلوب با مبانی اسلامی است، معرفی تفصیلی ضرورتی ندارد و در ادامه فقط چند منبع مرتبط با موضوع به اجمال معرفی می‌گردد:

۱- کتاب «نهاد سازی تطبیقی حکمرانی مطلوب در کشورهای مشترک المنافع»<sup>(۲)</sup>: این کتاب توسط «جان هات چارد»<sup>(۳)</sup> و دیگران به رشته‌ی تحریر در آمده و در سال ۲۰۰۴ توسط انتشارات دانشگاه کمبریج منتشر شده است. در این کتاب برخی موضوعات بنیادی در زمینه فرایندهای توسعه، تقویت و همبستگی و توانایی دولت‌ها به منظور تضمین حاکمیت خوب، تجزیه و تحلیل شده است. این مجموعه به شیوه مقایسه‌ای به دنبال دستیابی به نتایج مثبت و منفی در مورد نهاد سازی در کشورهای آفریقایی

---

1. Case study.

2. John Hatchard; Munandulo; Peter Slinn, **Comparative constitutionalism and Good Governance in the commonwealth**, Cambridge University Press, (2004), p. 2

3. John Hatchard.

شرقی و غربی است که تحت مجموعه کشورهای مشترک المنافع هستند و نویسندگان آن هر سه از حقوقدانان و فعالان دیپلماسی هستند. بررسی نهاد سازی، شکل‌گیری و اعمال صلاحیت قوای حاکمه چون قوه مجریه، قانونگذاری و قضایی در این کشورها در پرتو حقوق اساسی انسان‌ها و نیز حکمرانی مطلوب از دیگر موضوعات این کتاب است.

۲- کتاب «حقوق ملی در حقوق [مقررات، سازمان تجارت جهانی]: اثر بخشی و حکمرانی مطلوب در نظام تجاری جهانی»<sup>(۱)</sup>؛ این کتاب از تألیفات شریف بایان<sup>(۲)</sup> است که توسط دانشگاه کمبریج در سال ۲۰۰۷م، منتشر شده است.

این مجموعه با حدود سیصد صفحه از یک بخش مقدماتی و دو بخش تفصیلی دیگر تشکیل شده است و در اصل رساله دکتری نویسنده در دانشگاه کمبریج بوده است. نویسنده در این کتاب برخی ابعاد و جلوه‌های خاص حکمرانی مطلوب را در ارتباط با سازمان تجارت جهانی بررسی کرده است. برای نمونه برخی رفتارها و رویه‌ها که تضمین‌کننده شفافیت در سطح سازمان تجارت جهانی هستند از جمله دستیابی به نشست‌ها و اسناد این سازمان، سازوکارهای ضروری و تضمین‌کننده برای گروه‌های جامعه مدنی و مشارکت نهادهای غیردولتی در سازمان، وجود رویه‌های پیش‌بینی شده برای ارائه پیشنهاد و مانند اینها مورد اشاره قرار گرفته است. علاوه بر این نویسنده در مورد نقش سازنده حکمرانی مطلوب در نظام تجارت جهانی اظهار می‌دارد که نیاز به فهم و مطالعه آن از جنبه‌های مختلف است. به عنوان مثال تعهدات مختلف در این سازمان تشویق‌کننده حکمرانی مطلوب به عنوان یک روش پر اهمیت است. در این رابطه ضرورت دارد که اصول مهمی چون عدم تبعیض یا اصل رفتار ملی (رفتار مساوی با شهروندان و اتباع خارجی) در زمینه تجارت مورد توجه قرار گیرد.

---

1. sharif Bhuiyan, National Law in WTO Law. Effectiveness and Good Governance in the world trading system, Cambridge University press, 2007.  
2. Sharif Bhuiyan.

نویسنده هم‌چنین راجع به نقش ارزیابی‌کننده و نظارتی حکمرانی مطلوب مباحثی را مطرح نموده است. برای نمونه به نقش شفافیت در مرحله تصویب، اعمال و اجرای مقررات ملی اشاره می‌نماید و آن را یک معیار مهم برای ارزیابی می‌داند.

۳- مقاله «شفافیت مالی: قواعد جهانی، مقررات داخلی و سیاست‌های بودجه‌ای»<sup>(۱)</sup>؛ در این مقاله‌ی تفصیلی ضمن بحث از شفافیت مالی به عنوان یک شاخه از شفافیت، رابطه‌ی حاکمیت قانون و مؤسسات قانونی در تأمین این شفافیت بررسی شده است. نویسنده یک نگاه انتقادی به معنا و اهداف شفافیت مالی در پرتو قواعد بین‌المللی رو به رشد ارائه داده است.

علاوه بر این در این اثر، از رابطه شفافیت مالی و حکمرانی مطلوب نیز بحث شده است. در این چارچوب نقش بانک جهانی اهمیت پیدا می‌کند. عملکرد این بانک راجع به شفافیت مالی ناظر به تشویق اصول بودجه ریزی به عنوان یک سیاست اقتصادی جهانی در همه کشورها است.

نویسندگان اظهار می‌دارند: ما معتقدیم که قواعد جهانی شفافیت مالی از طریق یک اقدام جامع از فرایندهای بین‌المللی و داخلی، بازیگران عمومی و خصوصی و قواعد حقوقی سخت و نرم توسعه پیدا کرده است. این مقاله دعوت می‌کند به توجه بیشتر به اهمیت فرایندها و مؤسسات ناظر به بودجه در سطح داخلی کشورها برای حمایت از اصلاحات مالی از جمله هر گونه همکاری فراملی در این زمینه.

۴- مقاله «نهادهای ملی حقوق بشر: تأثیر حکمرانی خوب بر نهادینه کردن حقوق بشر»<sup>(۲)</sup> که توسط راج کمار<sup>(۳)</sup> به نگارش درآمده و در سال ۲۰۰۳م، در مجله آمریکایی «حقوق بین‌الملل» چاپ شده است.

---

1. Lisa Philipps and Miranda Stewart Brook, "fiscal Transparency: Global Norms, Domestic Laws, and the politics of Budgets", **Brook. J. INT'L**, 34 (2009).  
 2. Raj Kumar, "National Rights Institutions: Good Governance Perspectives on Institutionalization of Human Rights", **American University International Law Review**, 19 (2003).  
 3. Raj Kumar.



نویسنده در این مقاله آثار حکمرانی خوب را بر نهادینه سازی حقوق بشر در سطح ملی بررسی کرده است. هم‌چنین از ارتباط بین حقوق بشر و حکمرانی مطلوب، شفافیت و مسئولیت پذیری بیشتر را توصیه می‌کند و معتقد است این ارتباط می‌تواند تعامل مؤثرتری را بین نهادهای ملی حقوق بشری، دولت‌ها، جامعه مدنی و قربانیان نقض حقوق بشر را فراهم آورد.

در این مقاله هم‌چنین از نقش سازمان‌های غیردولتی و گروه‌های مردمی بر فعالیت نهادهای ملی حقوق بشری بحث شده است. به نظر نویسنده فعالان غیردولتی ویژگی‌های منحصر به فردی برای این که به طور مستقل و بدون از هر گونه محدودیت بتوانند فعالیت کنند دارا هستند، اگر چه این دو دسته از لحاظ نوع وظایف و عملکرد متفاوت باشند.

نویسنده معتقد است درک وسیع از حکمرانی مطلوب، به شناسایی صلاحیت نهادهای ملی حقوق بشری و اینکه آنها چگونه باید انجام وظیفه کنند، کمک می‌نماید. وی اثر بخشی نهادهای ملی حقوق بشر را وابسته به عوامل متعددی از جمله نوع و تأسیس، صلاحیت، میزان استقلال، قلمرو اختیارات می‌داند.

اما در سطح کشورهای عربی حکمرانی مطلوب تحت عنوان «الحکم الرشید» و در مواردی نیز «الحکم الصالح» در فضای رسانه‌ای و علمی این کشورها به کار رفته است. تحقیقات و نوشته‌های مربوط به حکمرانی مطلوب در زبان عربی اغلب مرتبط با موضوع توسعه و اقتصاد نوشته شده است مانند سلسله مقالاتی با عنوان «الحکم الرشید و التنمية؛ حکمرانی مطلوب و توسعه»، که در شماره‌های مختلفی از مجله «النهضة» توسط نویسندگان مختلف به چاپ رسیده است.<sup>(۱)</sup>

علاوه بر این، گزارش‌ها و نوشته‌هایی با عنوان «دور المجتمع المدني فی تعزيز الحکم الرشید»؛ نقش جامعه مدنی در تقویت حکمرانی مطلوب»، توسط اشخاص یا سازمان‌های

۱. از جمله این تألیفات می‌توان از موارد زیر یاد کرد:

- عبدالحمید علی شتا، «الحکم الرشید و التنمية» النهضة، اکتبر ۲۰۰۳، شماره ۱۷.

- ایمن الدسوقی، «الحکم الرشید و التنمية»، النهضة، اکتبر ۲۰۰۶، شماره ۳.

غیردولتی در کشورهای عربی هم چون مصر، الجزایر، یمن و غیر آن منتشر شده است.<sup>(۱)</sup> رویکرد این گزارش‌ها توجه به جنبه‌های کاربردی مسائل حقوق بشری و حوادث روز می‌باشد.

به هر حال هر دو مجموعه آثار عربی در زمینه حکمرانی مطلوب، فاقد جنبه‌های علمی و تحلیلی به ویژه با رویکرد اسلامی است و از این جهت با شکل و محتوای این نوشتار تفاوت آشکار دارد.

با این مرور کوتاه در پیشینه منابع و آثار منتشر شده راجع به حکمرانی مطلوب اعم از منابع فارسی، لاتین و عربی این مطلب به دست می‌آید که موضوع و هدف این پژوهش تفاوت اساسی با این آثار دارد. بدین ترتیب نقطه تمایز این پژوهش این است که ضمن توجه و ارزش‌گذاری برای مفهوم حکمرانی مطلوب به عنوان یک تجربه بشری، آن را یک امر مطلق و یک نسخه نهایی و بی‌چون و چرا تلقی نمی‌نماید؛ بلکه با نگاه تحلیلی و تطبیقی به آن، اصول حکمرانی مطلوب را از حیث مفهوم و اجرا با معارف قرآنی مقایسه نموده و در این مسیر از مفاهیم و اصول مستقل مبتنی بر آموزه‌های قرآن راجع به حکمرانی مطلوب غافل نمی‌ماند.

### پیشینه اسلامی

از آنجا که رویکرد این کتاب تطبیقی است و در نظر دارد تا تئوری «حکمرانی مطلوب» را در پرتو رهیافت اسلامی مبتنی بر قرآن و سنت بررسی نماید شایسته است تا پیشینه بحث در منابع اسلامی نیز به اختصار اشاره شود. مبنا و اساس همه مطالعات و آثار اسلامی راجع به حکمرانی و شیوه‌های آن به قرآن کریم برمیگردد؛ این کتاب الهی در عصری که نوع حکومت‌ها بر پایه پادشاهی و امپراتوری‌های مطلقه فردی جریان داشت معیارها و

۱. از جمله این تألیفات می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

- سامر عبده عقروق، «دور مؤسسات المجتمع المدني (الاهلیه فی تعزیز مفاهیم الحکم الرشید)»، (فلسطین:

جامعة النجاح الوطنية، ۲۰۱۵م).

- «الحکم الصلاح (الراشد) و التنمية المستدام»، (یمن: منتدى المجتمع المدني، ۲۰۱۵م).

ضوابط مبتنی بر حاکمیت خداوند را به بشر عرضه نمود. از اینرو خیل زیادی از منابع و آثار مکتوب ناظر به حکمرانی مبتنی بر تفاسیر و بیاناتی است که در شرح آیات کریمه قرآن راجع به این موضوع در اختیار ماست که البته در لایه مباحث کتاب برای تبیین دیدگاه اسلامی مورد اشاره قرار خواهد گرفت. سیره نبوی در دوران رسالت بویژه پس از هجرت به مدینه النبی و شکل‌گیری حاکمیت اسلامی انبوهی از رهنمودها و کدهای رفتاری در زمینه حکمرانی را دربرمی‌گیرد. گزارش این سیره در کتاب‌هایی چون سیره ابن اسحاق از محمد ابن اسحاق (م ۱۵۱ق) و سیره ابن هشام (م ۲۱۸ق) آمده است.

نوشته‌های قرون اولیه اسلامی ماخذی برای مطالعه و جستجوی رفتار و عملکرد نبی مکرم اسلام در این خصوص است؛ لکن ماخذی مهم تر و جامع تر در تبیین اصول و شیوه‌های حکمرانی از خطابه‌ها و نامه‌های امام علی علیه السلام در دوره حکومت او یافت نمی‌شود. این مجموعه رهنمودها که در اثر جاودان نهج البلاغه گردآوری شده است مربوط به سال سی و پنجم تا چهارم هجری قمری است که معجزه‌ای در زمینه نوع نگاه به حکومت و حکمرانی از عصر خود تا کنون و برای همیشه است. در این میان نامه امام علی علیه السلام به فرماندار مصر مالک اشتر سندی جامع در موضوع حکمرانی است. شروع و تفاسیر متعدد نهج البلاغه که در قرون متمادی تا کنون نگاشته شده از ماخذ بحث حکمرانی است. علاوه بر این، روایات و سیره امامان معصوم علیهم السلام نیز منبعی غنی در کنار قرآن کریم برای تبیین این موضوع هستند. اگر بخواهیم برخی کتب و آثار ناظر به امر حکومت و حکمرانی را از سوی مولفان مسلمان معرفی کنیم این نکته را نیز باید اشاره نمود که به دلیل حاکمیت عملی طرفداران مذهب اهل سنت و عامه، اغلب این آثار متعلق به این تفکر و نحله اسلامی است. در دوره‌هایی که پیروان مذهب اهل بیت علیهم السلام دارای قدرت سیاسی و حاکمیت بوده‌اند مانند حکومت آل بویه در قرن چهارم و یا حاکمیت صفویه در قرن یازدهم در ایران، آثار و نوشته‌های آنان نیز در امور سیاسی و حکومتی به چشم می‌خورد. به هر حال از عناوین کتاب‌های رایج در امر حکومت داری آثاری است که تحت عنوان «الاحکام السلطانیه» از قرن پنجم رواج می‌یابد. کتاب‌های «الاحکام السلطانیه» و «الولایه الدینیّه» اثر ابوالحسن ماوردی (م ۴۵۰ق)؛

«الاحکام السلطانیه» تالیف قاضی ابن فراء حنبلی (م ۵۲۰ق) از این نمونه هستند. آثار دیگری تحت عنوان «سیاست نامه» و یا «سیر الملوک» و یا «نصیحت نامه» نیز وجود دارد که اغلب ضمن بیان شیوه های حکمرانی، به وظایف و اصول اخلاقی ای که کارگزاران حکومتی باید به آن ملتزم باشند می پردازند. «سیاست نامه» اثر خواجه نظام الملک طوسی وزیر شاهان سلجوقی (م ۴۸۵)؛ «نصیحه الملوک» اثر ابوحامد غزالی (م ۵۰۵ق)؛ «اخلاق ناصری» تالیف خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ق)؛ «نصیحت نامه شاهی» اثر ملا حسین کاشفی سبزواری (م ۹۱۰ق)؛ «منهج السلوک الی نصیحه الملوک» از احمد بن عبدالمنعم دمنه‌وری (م ۱۱۹۲ق) از جمله این آثار است.

دسته ای دیگر از منابع اسلامی در امر حکومت و حکمرانی آثاری است که فقیهان و متفکران مسلمان اعم از شیعه و اهل تسنن در دو قرن اخیر نگاشته اند. آثار و مکتوبات علمای شیعه در قضیه مشروطه مانند مخطوطات باقی مانده از مرحوم آخوند خراسانی مرجع شیعه در نجف، کتاب «تنبیه الامه و تنزیه المله» یا حکومت از نظر اسلام اثر میرزا محمد حسین نائینی در این دسته هستند. آثاری که تا قبل از انقلاب اسلامی و شکل گیری جمهوری اسلامی در ایران هست اغلب ناظر به اصل حاکمیت الهی و یا حداکثر تبیین صفات و رفتارهای حاکمان در جامعه اسلامی است. درس های ولایت فقیه امام خمینی(ره) و سخنرانی های ایشان در دوران انقلاب و حتی بعد از آن نیز اغلب در همین سیاق است. با گذر زمان و استمرار حاکمیت اسلامی در ایران، مساله کارآمدی، حل مشکلات جامعه و ساخت یک جامعه پیشرفته و نمونه در پرتو حکومت اسلامی مطرح شده است؛ از اینرو در مقالات و کتب علمی و نیز خطابه ها و همایش های علمی ناظر به این موضوع، شاهد شکل گیری و طرح مباحث جدید و جدی هستیم. امروزه بدون بحث از شیوه های مطلوب حکمرانی با رویکرد اسلامی نمی توان برای چالش های جدی مانند مبارزه با فساد، عقب ماندگی اقتصادی، مسئولیت پذیری و پاسخگویی مسئولان، تحقق عدالت و حاکمیت برابر قانون چاره‌ای اندیشید. این ضرورت ها مقارن شده با طرح موضوع «حکمرانی مطلوب» در جهان و به عنوان یک تجربه بشری. امروزه طیف وسیعی از مقالات و آثار علمی در جمهوری اسلامی ایران برای تبیین و تحلیل شیوه های حکمرانی

اسلامی شکل گرفته است تا جائیکه برخی اسناد بالادستی و ملی ناظر به اداره کشور مانند سند الگوی پیشرفت ایرانی اسلامی و یا سند چشم انداز جمهوری اسلامی ایران در این چارچوب قابل تحلیل و درک است. برای نمونه می توان از مقالات زیر که ناظر به شیوه های حکمرانی با رویکرد اسلامی است نام برد:

- اهتمام به آرای عمومی و دید مردم در نگاه امام علی علیه السلام؛ محمد جواد ارسطاء، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۱۷، ۱۳۷۹.
- دولت پاسخگو در اسلام؛ عبدالحکیم رحمانی، نشریه معرفت، شماره ۸۲، ۱۳۸۳.
- مسئولیت پذیری و پاسخگویی حاکمان، علی رفیعی، نشریه حصون، شماره ۳۳، ۱۳۹۰.
- مبانی فقهی و حقوقی پاسخگویی دولتمردان؛ سید حسن طاهری خرم آبادی، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۳۴، ۱۳۸۳.
- ویژگی های حکومت مطلوب از منظر امام خمینی(ره)؛ محمد حسین جمشیدی، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۱۴، ۱۳۸۶.
- شاخصه های حکمرانی خوب در اندیشه سیاسی آیت الله جوادی آملی؛ مرتضی علویان و محمد زارع پور، پژوهش های سیاست اسلامی، شماره ۱۱، ۱۳۹۶.
- نصیحت از حقوق متقابل دولت و ملت در حکومت نبوی؛ محمد صادق مزینانی، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۴۵، ۱۳۸۶.
- آسیب شناسی حکومت اسلامی در سیره نبوی؛ سید صادق حقیقت، مجله علوم سیاسی، شماره ۳۵، ۱۳۸۵.
- نظریه حکمرانی خوب از دیدگاه نهج البلاغه؛ ابوالفضل شاه آبادی و آمنه جامه بزرگی، پژوهش نامه نهج البلاغه، سال اول، شماره ۲.
- بررسی شاخص های عدالت سازمانی در نهج البلاغه با تاکید بر فرمان امام علی علیه السلام به مالک اشتر؛ محمد حسین مشرف جوادی و محمد مهدی ابو طالبی، نشریه مدیریت اسلامی، سال نوزدهم شماره ۱، ۱۳۹۰.

علاوه بر مقالات اشاره شده؛ مقالات بسیار دیگری نیز در این راستا به نگارش درآمده که شمارش آنها از عهده این نوشته برنمی آید. در کنار این مقالات، کتابهای بسیاری نیز به رشته تحریر درآمده که در ادامه به برخی از آنها اشاره می شود:

- «آیین کشورداری از دیدگاه امام علی علیه السلام»: آیت الله محمد فاضل لنکرانی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۶.
- «حکومت علوی، ساختار و شیوه حکومت»: گروه مولفان، انتشارات دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۸۱.
- «مختصات حکومت حق مدار در پرتو نهج البلاغه امام علی علیه السلام»: علی اصغر پور عزت، تهران: انتشارات علمی - فرهنگی، ۱۳۸۸.
- کارگزاران شایسته در اسلام»: سید مرتضی حسینی اصفهانی، قم: انتشارات فرهنگ قرآن، ۱۳۸۴.
- «حکومت علوی، هدف و مسئولیت ها»: گروهی از نویسندگان، قم: انتشارات دبیر خانه مجلس خبرگان، ۱۳۸۱.
- «حقوق متقابل مردم و حکومت (مجموعه چشم انداز امام علی علیه السلام)»: محمد حسن قدردان قراملکی، دفتر نشر معارف و کانون اندیشه جوان، ۱۳۹۳.

به هر حال همان گونه که از عناوین پژوهش های یادشده به دست می آید امر حکمرانی، اصول و شیوه های آن بویژه در دوره حاکمیت نظام اسلامی در ایران مورد توجه محققان مسلمان قرار گرفته است و چنان چه یک مطالعه مستقل در این خصوص صورت گیرد با انبوهی از آثار و مکتوبات ناظر به امر حکومت و حکمرانی رو به رو خواهیم شد. لکن فقدان یک اثر جامع با موضوع شیوه ها و اصول حکمرانی که چالش ها و آسیب های حاکمیت و راهکارهای پیشگیری از فساد و تجاوز از اختیارات را ترسیم نماید قابل انکار نیست. این وظیفه ی محققان و علاقه مندان به معارف اسلامی است که از لابه لای میراث مکتوب و جاودان اسلامی، این هدف را محقق سازد. در این پژوهش نویسندگان با بضاعت اندک در پی نزدیک شدن به این هدف هستند.

## ۲-۱. واژه شناسی

از آنجا که اصطلاح «حکمرانی خوب» از محوری‌ترین واژه‌های این نوشتار است، لازم است منظور از آن به روشنی دانسته شود. در تعریف این اصطلاح و تبیین و درک درست مفهوم آن، فهم الفاظی چون حکومت، حاکمیت و حکمرانی لازم و ضروری است؛ از این رو ابتدا به مفهوم شناسی این واژه‌ها در متون حقوقی و نیز از دیدگاه قرآنی می‌پردازیم.

### ۱-۲-۱. حکومت

حکومت از مشتقات ماده حکم به معنای «منع و بازداشتن» می‌باشد. اهل لغت واژه‌هایی چون قضاوت، داوری، حکومت، فرمانروایی و نیز درک و عقل از آن جهت که همگی مانع اشتباه و خلافند را به معنای حکم گرفته‌اند.<sup>(۱)</sup>

بر این اساس در بیان مفهوم لغوی حکومت چنین گفته شده است: حکومت در لغت به معنای قضاوت کردن، داوری کردن، حکم راندن،<sup>(۲)</sup> حکمرانی و فرمانروایی<sup>(۳)</sup> کردن است. معادل انگلیسی این واژه (Government) است که در فرهنگ لغت آکسفورد<sup>(۴)</sup> سه معنا برای این واژه مطرح شده است:

- ۱- گروهی از مردم که مسئول اداره یک کشور یا حکومتند؛
- ۲- یک سیستم یا روش خاص برای اداره کشور؛
- ۳- فعالیت اداره یک کشور.

در خصوص معنای اصطلاحی این واژه باید گفت که حکومت در علوم مختلف، معانی اصطلاحی ویژه‌ای دارد. برخی از تعاریف رایج این واژه در اصطلاح علوم سیاسی و حقوق به شرح زیر است:

---

۱. ابی الفضل جمال الدین محمد بن مکرم ابن منظور، *لسان العرب*، سوم، (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹)، ج ۳، ص ۲۷۲.

۲. علی اکبر دهخدا، *لغت نامه*، [بی‌چاپ]، (تهران: دانشکده ادبیات، ۱۳۳۸)، ج ۱۹، ص ۷۶۱.

۳. داریوش آشوری، *دانشنامه سیاسی*، نهم، (تهران: مروارید، ۱۳۸۲)، ص ۱۴۱.

۴. فرهنگ لغت آکسفورد، مدخل govern.

عده‌ای در تعریف حکومت گفته‌اند: حکومت به معنای قوه اجرایی به کار می‌رود، یعنی مجموع دستگاه اداری، سیاسی، انتظامی و نظامی کشور که در رأس آن هیأتی به نام کابینه یا هیأت وزیران قرار دارد. بنابراین حکومت برابر است با هیأت وزیران.<sup>(۱)</sup> برخی دیگر حکومت را واسطه‌ای بین رعایا و هیأت حاکم می‌دانند که آنها را به هم مربوط می‌سازد و وظیفه اجرای قانون و حفظ آزادی سیاسی و مدنی را عهده‌دار است.<sup>(۲)</sup> در تعریف دیگری آمده است: حکومت عبارت است از فن کشورداری و تدبیر و اندیشه در اداره و تنظیم امور داخلی و خارجی کشور.<sup>(۳)</sup> در فرهنگ لالاندا نیز حکومت مجموعه ارگان‌هایی دانسته شده که به واسطه آنها حاکم به اعمال قدرت می‌پردازد.<sup>(۴)</sup> موریس دوورژه نیز در تعریف حکومت گفته است: «حکومت در همه جماعات به معنای قدرت سازمان یافته و سازمان‌های فرمان‌دهنده و اجبار کننده می‌باشد».<sup>(۵)</sup> نویسنده دیگری چنین اظهار می‌دارد: حکومت به معنای سازمانی است که دارای تشکیلات و نهادهای سیاسی مانند قوه مقننه، قوه قضائیه و قوه مجریه می‌باشد، از عمده ترین عناصر و عوامل تشکیل دولت است. دولت به وسیله این نهادها تجلی و اعمال حاکمیت می‌کند.<sup>(۶)</sup>

با دقت در تعاریف بالا همگی را در دو دسته کلی می‌توان تقسیم نمود:

۱- تعاریفی که حکومت را تنها در معنای انحصاری قوه مجریه و دستگاهی که مسئول اجرای قوانین و مقررات اجتماعی است، به کار گرفته‌اند و در واقع حکومت را معادل دولت دانسته‌اند. تعاریف اول و دوم از تعاریفی که گذشت از این دست می‌باشند.

---

۱. داریوش آشوری، دانشنامه سیاسی، پیشین، ص ۱۴۱.  
۲. ژان ژاک روسو، قرارداد اجتماعی یا اصول حقوق سیاسی، مترجم منوچهر کیا، چاپ سوم، (تهران: گنجینه، ۱۳۶۶)، ص ۶۹.  
۳. مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، ([بی‌جا]: انتشارات شادی، [بی‌تا])، ص ۱۱۲.  
۴. فرهنگ لالاندا (LALANDA)، بخش ضمیمه، ص ۱۲۳۷.  
۵. موریس دوورژه، اصول علم سیاست، مترجم ابوالفضل قاضی، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۹)، ص ۳.  
۶. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، چاپ سوم، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۳)، ج ۱، ص ۷۲.



۲- تعاریفی که حکومت را در معنای گسترده‌تری به کار گرفته‌اند که علاوه بر قوه مجریه، پارلمان و دستگاه‌های دیوانی، اداری و اجرایی را نیز شامل می‌شود.<sup>(۱)</sup> سایر تعاریف ذکر شده در بالا در این دسته قرار می‌گیرند.

در این پژوهش کاربرد حکومت در مفهوم سیاسی به معنای موسع آن یعنی همه قوای حاکمه اعم از مجریه، مقننه و قضائیه و سایر نهادهای حاکم است که یکی از مهم‌ترین اجزای تأثیرگذار در ایجاد و تحقق حکمرانی مطلوب است. البته نباید از این نکته غفلت نمود که حکومت در دیدگاه اسلامی و آموزه‌های قرآنی مفهومی متفاوت و فراتر از آن چیزی که در علوم سیاسی متعارف و رایج در جوامع دیگر مد نظر است، دارد. و این امر ناشی از تفاوت اهداف حکومت در جوامع اسلامی – که بر گرفته از آموزه‌های قرآنی است – با دیگر جوامع است. در اسلام حکومت تنها به دنبال تأمین منافع دنیوی و مادی نیست؛ بلکه منافع مادی منافی تبعی و غیر اصلی است که به دنبال منافع اصلی می‌آید از این رو امامت، ریاست و رهبری عمومی در امر دین و دنیا تعریف شده است<sup>(۲)</sup> که حکومت خود از شئون امامت در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام است. نباید فراموش شود که مسئله عمده در بحث حکومت در اسلام ریاست بر مصالح دینی مسلمین است.<sup>(۳)</sup> به این معنا که هدف اصلی و نهایی همان تکامل انسان و سیر الی الله است که استقرار و حاکمیت قوانین الهی مقدمه ی وصول به آن محسوب می‌شود؛ بنابراین می‌توان گفت: حکومت بر اساس تعالیم قرآنی خلافت و ولایت از سوی خداوند برای فراهم کردن مقدمات بندگی خدا، تکامل انسانی و

۱. علاوه بر این دو دسته تعاریف، گاهی حکومت در معنای سومی نیز به کار برده می‌شود که در این معنا برای نشان دادن نوع رژیم سیاسی حاکم بر جامعه به کار می‌رود. در این موارد معمولاً لفظ حکومت با صفتی همراه است برای مثال وقتی گفته می‌شود: حکومت استبدادی یا حکومت پارلمانی منظور بیان نوع نظام و سیستم سیاسی حاکم بر جامعه است که آیا ساختار و نهاد سیاسی آن از نوع استبدادی است یا پارلمانی؟ به عبارت دیگر حکومت بیانگر نوع و کیفیت اعمال قدرت است. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اساسی، اول، (تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۷)، ص ۵۸

۲. میر سید شریف جرجانی، شرح المواقف، اول، (قم: الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق)، ج ۸، ص ۳۴۵.

۳. محمد بن حسن طوسی، تمهید الاصول، مترجم عبدالحسین شکوه الدینی، اول، (تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۸)، ص ۷۶۸.

رسیدن به مقام قرب الهی است. <sup>(۱)</sup> با این حال، برجستگی بعد معنوی و تقویت دین و ایمان مردم در نظام حکومت اسلامی به معنای نادیده گرفتن ابعاد دنیوی و وظایف حکومت در تدبیر امور دنیا و معاش مردم نیست. امیر المومنین علی علیه السلام در فرمان خود به مالک اشتر، اهداف امارت و زمامداری کارگزار خود را جمع آوری خراج و مالیات، جهاد با دشمنان، اصلاح امور مردم و آبادانی شهرها اعلام می نماید. <sup>(۲)</sup>

در قرآن برای مفهوم حکومت از واژگان زیر استفاده شده است:

۱- حکم: این واژه ۲۱۰ بار در قرآن به کار رفته است که در بسیاری از آنها حکم در معنای حکومت و داوری بکار گرفته شده است. از جمله آیه «وَاللَّهُ يَحْكُمُ لِمَنْعَبٍ لِحُكْمِهِ» <sup>(۳)</sup>. خداوند حکومت می کند و هیچ کس را یاری جلوگیری یا رد احکام او نیست».

۲- ملک: این واژه و مشتقات آن نیز ۲۰۶ بار در قرآن به کار رفته است که در مواردی به معنای حکومت و اداره امور است. چنان که خداوند در مورد داود عليه السلام می فرماید:

«وَوَدَّعْنَاهُ مَلِكًا وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخِطَابِ» <sup>(۴)</sup> و حکومت او را استحکام بخشیدیم، (هم) دانش به او دادیم و (هم) داوری عادلانه!».

و درباره حضرت ابراهیم عليه السلام نیز از این تعبیر استفاده شده است:

«أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ» <sup>(۵)</sup> آیا ندیدی (و آگاهی نداری از) کسی [= نمرود] که با ابراهیم درباره پروردگارش مواجه و گفتگو کرد؟ زیرا خداوند به او حکومت داده بود».

---

۱. ناصر مکارم شیرازی و همکاران، پیام قرآن، پیشین، ج ۱۰، ص ۳۸.  
۲. نهج البلاغه، نامه ۵۳، (جایه خراجها، و جهاد عدوها، و استصلاح اهلهما، و عماره بلادها).  
۳. رعد / ۴۱.  
۴. ص / ۲۰.  
۵. بقره / ۵۱.

۳- امر: واژه امر از دیگر واژه‌هایی است که در قرآن در مواردی به معنای حکومت استعمال شده است از جمله آیاتی که در آنها امر در این معنا به کار رفته است می‌توان به آیه:

«وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ<sup>(۱)</sup>؛ و در کارها با آنان مشورت کن!» اشاره نمود.  
مفسران در ذیل این آیه شریفه و نیز آیه ۳۸ سوره شوری با مضمونی شبیه به این آیه، بیان داشته‌اند که منظور از کلمه «امر» در این آیات حکومت و سلطه سیاسی است. اگر زعامت و رهبری رسول الله منحصر به زعامت دینی باشد، دعوت به مشورت و نظر سنجی در زعامت دینی و ابلاغ رسالت الهی بی‌معنا و غیر قابل قبول است. بنابراین کلمه «امر» در این دو آیه ناظر به تصمیم‌گیری سیاسی و اداره جامعه [حکومت] است.  
(۲)

۴- ولی: از دیگر الفاظ که در قرآن برای رساندن مفهوم رهبری، زمامداری و حکومت و نیز سرپرستی فرد و جامعه به کار می‌رود کلمه «ولی» و «ولایت» است. این کلمه و هم خانواده‌های آن در قرآن دویست و سی و سه بار به کار رفته است. (۳) ولایت از ریشه «ولی» به معنی «قرب» گرفته شده است؛ از این رو در مورد قرابت و مودت نیز استعمال می‌شود. و از این جهت به امیر والی گفته می‌شود که بر امارت سلطه یافته است و نزدیک‌ترین افراد به آن به شمار می‌آید. (۴) برخی لغت‌شناسان گفته‌اند ولایت با فتحه به معنای محبت و با کسره به معنای تولیت و سلطنت است و والی کسی را

۱. آل عمران / ۱۵۹.

۲. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۳، ص ۱۴۳؛ سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۴، ص ۵۷.

۳. مرتضی مطهری، ولاءها و ولایتها، (تهران: صدرا، ۱۳۷۶)، ص ۷.

۴. محمدهادی معرفت، ولایت فقیه، اول، (قم: مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی تمهید، ۱۳۷۷)، ص ۴۰.

گویند که زمام امور دیگری را به دست خود گیرد و عهدار آن شود.<sup>(۱)</sup> شرتونی در اقرب الموارد نیز ولایت را به معنای امارت و حکومت کردن می‌داند.<sup>(۲)</sup>

با دقت در آیات قرآن به دست می‌آید که واژه «ولی» و «ولایت» در موارد بسیاری به معنای امارت، حکومت، زعامت و ریاست آمده است که از جمله آنها آیاتی است که اشاره به انحصار ولایت اعم از ولایت تکوینی و تشریحی خداوند دارد و می‌فرماید:

«أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ<sup>(۳)</sup>؛ آیا آنها غیر از خدا را ولی خود برگزیدند؟! در حالی که «ولی» فقط خداوند است و اوست که مردگان را زنده می‌کند و اوست که بر هر چیزی تواناست.»

در این آیه شریفه با آوردن ضمیر «هو» بعد از کلمه «الله» تأکید شده که ولایت مخصوص خداست؛ یعنی خدا ولی است و غیر او ولی نیست. و پیش از این جمله خطاب به کافران و در مقام سرزنش آنها می‌فرماید: چرا در مدیریت و حکومت جامعه که ولایت تشریحی است، غیر خدا را به عنوان ولی انتخاب کرده‌اید: «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ» و عبارت بعدی نیز که می‌فرماید: «وَ هُوَ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَ هُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» تشبیه کننده ولایت تکوینی خداست.<sup>(۴)</sup>

در آیات دیگری نیز از ولایت بشری در طول ولایت الهی یاد شده است و خداوند چون به صورت مستقل اعمال ولایت نمی‌کند آن را به افرادی برگزیده تفویض نموده است و آنان در واقع مظاهر اجرایی ولایت و حاکمیت خداوند هستند. چنان که می‌فرماید:

۱. فخرالدین طریحی، مجمع البحرين، محقق احمد حسینی، (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۷)، ج ۲، صص ۴۵۵-۴۵۸.

۲. خوری شرتونی، اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد، ([بی‌جا]: دار الکتب الاسلامیة، [بی‌تا])، ج ۲، ص ۱۴۸۷.

۳. شوری / ۳۹.

۴. سید احمد علم الهدی، سیاست در قرآن: تفسیر آیات سیاسی، دوم، (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۲)، ص ۴۵.

«إِيمَانًا وَلِيكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ»<sup>(۱)</sup>؛ سرپرست و ولیّ شما، تنها خداست و پیامبر او و آنها که ایمان آورده‌اند؛ همان‌ها که نماز را برپا می‌دارند و در حال رکوع، زکات می‌دهند».

ذکر ولایت برای غیر خدا در این آیه شریفه نشان می‌دهد که مقصود از ولایت مورد نظر، ولایت سیاسی است.<sup>(۲)</sup> مفسران در اثبات این امر که ولایت در اینجا به معنی سرپرستی و تصرف و رهبری مادی و معنوی است چنین استدلال می‌کنند که: اولاً این ولایت در ردیف ولایت خدا و پیامبر قرار گرفته است.<sup>(۳)</sup> و ثانیاً آیه بعدی که می‌فرماید:

«وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ»<sup>(۴)</sup>؛ و کسانی که ولایت خدا و پیامبر او و افراد باایمان را بپذیرند، پیروزند؛ (زیرا) حزب و جمعیت خدا پیروز است».

قرینه‌ی دیگری است بر اثبات اینکه «ولایت» به معنای رهبری و سرپرستی است، زیرا تعبیر «حزب الله» و غلبه آن مربوط به حکومت اسلامی است و این خود می‌رساند که ولایت در آیه به معنی سرپرستی، حکومت و زمامداری اسلام و مسلمین است؛ زیرا در معنی حزب یک نوع تشکل و هم بستگی و اجتماع برای تأمین اهداف مشترک افتاده است.<sup>(۵)</sup>

۱. مانده / ۵۵.

۲. سید احمد علم الهدی، سیاست در قرآن: تفسیر آیات سیاسی در قرآن، پیشین، صص ۴۴-۴۵.

۳. همان، ص ۴۶؛ ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۴، ص ۴۲۴.

۴. مانده / ۵۶.

۵. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۴، ص ۴۳۳.

### ۲-۲-۱. حاکمیت

حاکمیت مصدر جعلی از ریشه «حکم» به معنی استیلا یافتن، سلطه‌ی برتر داشتن و تفوق همراه با منع از هر گونه تبعیت یا رادعیت از سوی نیروی دیگر است.<sup>(۱)</sup> منظور از تفوق در این تعریف تقدم در سلسله مراتب قدرت است که از یکسو به دارنده آن، حق صدور اوامر و نواهی می‌دهد و از سوی دیگر مادون را به اطاعت و سرسپردگی در برابر فرامین آن مکلف می‌سازد.<sup>(۲)</sup> معادل انگلیسی این واژه (Sovereignty) به معنای «صلاحیت و قدرت کامل برای حکومت بر یک کشور» می‌باشد.<sup>(۳)</sup>

این اصطلاح در علم سیاست عبارت است از: قدرت برتر فرماندهی یا امکان اعمال اراده‌ای فوق اراده‌های دیگر. به عبارت دیگر قدرت ناشی از آزادی و استقلال دولت - کشور که می‌تواند با اعمال حق حاکمیت، روابط خارجی و امور داخلی خود را تنظیم کند.<sup>(۴)</sup> حاکمیت داخلی دولت، اقتدار و اعمال اراده دولت بر تمامی جمعیت در سراسر سرزمین آن است و حاکمیت خارجی اراده و صلاحیت آزادانه دولت برای برقراری ارتباط و یا قطع ارتباط با دولت‌های خارجی و تنظیم این روابط به صورت یک جانبه و مستقل می‌باشد؛ بنابراین استقلال جلوه و بروز حاکمیت خارجی دولت است. ذاتی بودن اقتدار و حاکمیت به همین جهت است که هر دولت دارای حاکمیت، آزادانه و بدون دستور خارجی، تصمیمات را اتخاذ می‌کند.<sup>(۵)</sup>

با این اوصاف هنگامی که گفته می‌شود فلان دولت حاکم است یعنی در حوزه اقتدارش دارای نیرویی است خودجوش که از نیروی دیگری بر نمی‌خیزد و قدرت دیگری با آن برابری نمی‌کند. هم‌چنین در مقابل اعمال اراده و اجرای اقتدارش مانعی را نمی‌پذیرد و از هیچ قدرت دیگری تبعیت نمی‌کند. هر گونه صلاحیتی ناشی از اوست؛ لکن

۱. علاوه بر این واژه ها، در آیات قرآن و روایات واژه‌هایی چون خلافت، امارت و زعامت نیز در معنای حکومت به کار رفته است که به جهت اختصار از ذکر آنها خود داری می‌شود.

۲. محمد معین، فرهنگ معین، چهارم، (تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۰)، ج ۱، ص ۱۳۳۴.

۳. حسن ارسنجانی، حاکمیت دولت‌ها، دوم، (تهران: کتاب‌های جیبی، ۱۳۴۸)، ص ۱۰۴.

۴. فرهنگ لغت آکسفورد، مدخل Sovereignty.

۵. علی آقا بخشی، مینو افشاری راد، فرهنگ علوم سیاسی، [بی‌جا]، (تهران: چاپار، ۱۳۷۹)، ص ۵۵۴.

صلاحیت‌های او فی نفسه است و مانند مرکز تولید اقتدار به هر یک از دستگاه‌های فرمانروا صلاحیت عملکردی اعمال اراده می‌بخشد و کلیه اعمال قوای سه‌گانه و نیز قوای عمومی به نام او انجام می‌شود و ناشی از اوست.<sup>(۱)</sup> بنابراین می‌توان گفت حاکمیت هم کیفیت بقای دولت را تعیین می‌کند و هم خط مشی‌ها، تصمیم‌ها و روش‌ها را تبیین می‌نماید. بحث از این که منشاء این اقتدار ذاتی و صلاحیت کامل چیست منجر به مبحثی مهم به نام مبانی حاکمیت می‌شود. در واقع بحث از مبانی حاکمیت ناظر به مشروعیت و حقانیت آن است. بدین معنا که عامل توجیه کننده و سازنده اقتدار ذاتی و حاکمیت یک حکومت چه چیزی می‌باشد و دولت و حکومت بر چه پایه و اساسی و به منظور رسیدن به چه وضعیت یا تحقق چه شرایطی تلاش می‌کنند، در این باره نظریه‌هایی چون حاکمیت الهی، حاکمیت مردمی و یا مورثی شکل گرفته است و به مناسبت در مباحث آینده این نوشتار از آن سخن خواهیم گفت. اما به اجمال می‌توان گفت:

حاکمیت در مکتب اسلام بر گرفته از تعالیم قرآن تحت لوای شاخصه «ولای الهی» ملاحظه می‌شود و از تبیینی عقلانی و اصیل و در عین حال کمال آفرین برخوردار است. از منظر اسلام، مالک حقیقی و ولی مقتدر و مطلق، خداوند است که از یک سو انسان را بر عمل و رفتار حاکم گردانید تا احدی را بااصاله یارای تولی و حاکمیت بر او نباشد و از سوی دیگر، بر حکم عقل سلیم در لزوم بهره‌مندی از ولایتی و حیانی برای راهیابی به هدفی سعادت آفرین یعنی قرب الهی صحه گذارده و او را مأمور اطاعت از رهنمودهای شرع مقدس در حیات فردی و اجتماعی نموده است. بر این اساس حاکمیت دولت را بر اساس آموزه‌های قرآنی - اسلامی می‌توان چنین تعریف کرد:

«حاکمیت دولت استمرار و اعمال ولایت تشریعی خداوند است که به عنوان اقتداری مطلق، حقانیت آن ریشه در حقیقت لا یزال و مطلق خداوندی دارد و از این رو غیر قابل انتقال و یا تجزیه است و بر اساس سنت الهی، تحقق و عینیت خارجی چنین حاکمیتی منوط به پذیرش آحاد

۱. ابوالفضل قاضی شریعت پناهی، *بایسته‌های حقوق اساسی*، (تهران: یلدا، ۱۳۷۳)، ص ۵۶؛ محمد رضا کریمی والا، «نظریه حاکمیت در اسلام»، *معرفت*، ش ۱۱۵، (۱۳۸۶): ۳۳-۳۶.

جامعه است که در صورت پذیرش، به واسطه انسان‌هایی که تحت تربیت خاص الهی واقع شده‌اند و یا توسط آنان سفارش می‌شوند اعمال می‌گردد.<sup>(۱)</sup>

### ۱-۲-۳. حکمرانی

حکمرانی در لغت به معنای حکمفرمایی، حکومت و فرمانروایی<sup>(۲)</sup> و نیز اعمال و به کار بردن سلطه و قوه حاکمی<sup>(۳)</sup> آمده است، از نظر واژه شناسی لاتین، حکمرانی به واژه یونانی «Kubernan» به معنای هدایت کردن یا اداره کردن برمی‌گردد. این واژه اولین بار توسط افلاطون در رابطه با طراحی نظام حکومت استفاده شده است. گفته شده که این اصطلاح یونانی ریشه لغت «Gubnare» در لاتین قرون وسطی بوده که بر همان مفاهیم هدایت کردن، قانونگذاری یا راندن دلالت می‌کند.<sup>(۴)</sup> در دایرةالمعارف بریتانیکا معادل واژه «Governance» به معنای «الگوهای فرمانروایی و فرایندهای حکومت کردن»<sup>(۵)</sup> آمده است اما در فرهنگ آکسفورد<sup>(۶)</sup> مترادف با واژه حکومت «Government» استعمال شده است. برای تبیین مفهوم اصطلاحی این واژه در متون حقوقی باید به تعاریف ارائه شده از سوی سازمان‌های بین‌المللی که طرح مفهوم «حکمرانی مطلوب» توسط آنان صورت گرفته است؛ مراجعه کرد.

بانک جهانی حکمرانی را به عنوان روشی که براساس آن قدرت بر مدیریت اقتصادی یک کشور و منابع اجتماعی آن برای رسیدن به توسعه اعمال می‌شود تعریف می‌کند.<sup>(۷)</sup> برنامه توسعه ملل متحد<sup>(۱)</sup> در تعریفی مشابه تعریف بالا، حکمرانی را اعمال اختیار سیاسی، اقتصادی و اداری به منظور اداره امور کشور در تمام سطوح می‌داند. این اعمال

۱. محمد رضا کریمی والا، «نظریه حاکمیت در اسلام»، معرفت، ۱۱۵، (۱۳۸۶): ص ۳۵.

۲. محمد معین، فرهنگ معین، پیشین، ج ۱، ص ۱۳۶۷.

۳. علی اکبر دهخدا، لغت نامه دهخدا، پیشین، ج ۱۹، ص ۷۶۱.

۴. مهدی هداوند، «حکمرانی خوب، توسعه، حقوق بشر»، حقوق اساسی، ۱۴، (۱۳۸۴): ۵۲.

۵. دایرةالمعارف بریتانیکا، مدخل govern.

۶. فرهنگ لغت آکسفورد، مدخل govern.

7. World Bank, **Governance, the world Bank's Experience**, Lwashington D. C. : World Bank, 1994/p. xiv.



حاکمیت شامل سازوکارها، فرایندها و نهادهایی است که توسط آن شهروندان و گروه‌ها منافع خود را تأمین می‌کنند، حقوق قانونی خود را مطالبه می‌نمایند و تعهدات خود را به اجرا درمی‌آورند.<sup>(۳)</sup>

مته کایر<sup>۳</sup> تعریف دیگری از حکمرانی ارائه کرده است که شاید بتوان آن را کامل‌ترین و وسیع‌ترین تعریف شناخت، وی می‌گوید حکمرانی عبارت است از: «وضع، کاربرد و اعمال قواعد تدبیر امور عمومی».<sup>(۴)</sup>

منظور از «قواعد تدبیر عمومی» در این تعریف اجزای فرعی حکمرانی هستند که شامل موارد زیر می‌باشد:

- قواعد حوزه جامعه مدنی: قواعدی که روش طرح خواسته‌ها و آگاه شدن شهروندان را به مسائل عمومی شکل می‌دهد؛

- قواعد حوزه جامعه سیاسی: منظور قواعدی است که روش ترکیب کردن موضوع‌ها و تبدیل آنها را به خط مشی به وسیله نهادهای سیاسی شکل می‌دهد؛

- قواعد حوزه دولت: آن دسته قواعدی است که روش تدوین خط مشی را توسط نهادهای دولتی شکل می‌دهد؛

- قواعد حوزه دیوانسالاری: قواعدی که روش اداره و اجرای خط مشی‌ها را به وسیله کارگزاران حکومتی شکل می‌دهد؛

- قواعد حوزه جامعه اقتصادی: قواعدی که روش تعامل حکومت و بازار را برای زمینه سازی توسعه شکل می‌دهد؛

- قواعدی که بستر و زمینه لازم برای حل مناقشه و ستیز را شکل می‌دهد.<sup>(۱)</sup>

1. United Nation Development Program (UNDD)

2. Tomas G. weist, "Governance, Good Governance and Global Governance: Conceptual and Actual Challenges", **Third word Quarterly**, 11:5 (2000): 797.

3. kiaer, Anne mette

۴. آنه مته کایر، حاکمیت، مترجم ابراهیم گلشن و علی آدوسی، (تهران: مؤسسه عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه‌ریزی، ۱۳۸۶)، ص ۱۲.

با بررسی تعاریف ذکر شده، دو نکته قابل برداشت است:

۱. حکمرانی در همه تعاریف به چگونگی کاربرد قدرت و یا روش اعمال حاکمیت اطلاق شده است. از این نکته تفاوت آن با حکومت را می‌توان تبیین نمود، حکومت در واقع ابزاری است که قدرت را نشان می‌دهد اما حکمرانی چگونگی کاربرد آن قدرت است.

۲. حکمرانی نمی‌تواند فقط ناظر به حکومت و دولت باشد بلکه ناظر به جامعه است که دولت نیز یکی از بازیگران آن بلکه بازیگر اصلی آن است؛ از اینرو می‌توان گفت که جوهره حکمرانی را تعامل یا روابط اعتماد آمیز بین دولت، بخش خصوصی و در نهایت جامعه مدنی که سازمان‌های مردم‌نهادی هستند که واسطه بین مردم و دولت می‌شوند، تشکیل می‌دهد. به طوری که می‌توان گفت بازیگران دولتی و غیردولتی نه بطور جداگانه بلکه به صورت ترکیبی و همکاری گونه به حل مشکلات می‌پردازند و همگی در عرصه تصمیم‌گیری یک کشور سهیم هستند.<sup>(۲)</sup>

در قرآن کریم برای اشاره به حکمرانی، لفظ «حکم» به کار رفته است. برای نمونه در آیه ی شریفه:

«يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ<sup>(۳)</sup>؛ ای داوود! ما تو را خلیفه و (نماینده خود) در زمین قرار دادیم؛ پس در میان مردم بحق داوری کن و از هوای نفس پیروی مکن که تو را از راه خدا منحرف سازد».

۱. علیرضا علوی تبار، «حکمرانی شایسته و قواعد فقه»، درج در: مجموعه مقالات همایش «حاکمیت و دولت

شایسته در ایران ۱۴۰۴»، اول، (تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرری، ۱۳۸۹)، ص ۱۵۷.

2. Kooiman, Jan. **Governing as Governance**, London: Sage Publication, 2002, p. 2.

۳. ص ۲۶/

شیوه قضاوت که شاخه‌ای از حکمرانی است، مطرح شده است و امر به قضاوت توأم با عدالت می‌نماید. در آموزه‌های قرآنی حکمرانی به عنوان روش اعمال قدرت یا حاکمیت با مسأله امامت و ولایت گره خورده است. در برخی آیات قرآن، جایگاه ولایت که همان سرپرستی سیاسی و اجتماعی است اختصاص به خدا و رسول او و مؤمنان یافته است.<sup>(۱)</sup> در واقع مسأله امامت و ولایت در دیدگاه قرآن از مسأله حکومت جدا نیست بلکه روح امامت و ولایت، همان حاکمیت بر نفوس و ابدان و هدایت آنان به صراط مستقیم و حرکت آنها به سوی کمال و سعادت است.<sup>(۲)</sup> اما این که کیفیت اعمال امامت و ولایت و حکمرانی که شاخه‌ای از این مفهوم متعالی است باید در چارچوب اهداف حاکمیت اسلامی و قرآنی تبیین شود، قرآن کریم در آیه پنجاه و پنجم سوره نور حاکمیت دین و قوانین الهی بر اجتماع، استقرار و امنیت کامل در همه جا، عبادت خالصانه پروردگار و بر چیده شدن آثار شرک و بت‌پرستی را به منزله اهداف حکومت اسلامی شمرده است؛<sup>(۳)</sup> بنابراین هر گونه شیوه و روش حکمرانی باید معطوف به تحقق این اهداف باشد ضمن این که قرآن کریم در آیات دیگری تحقق عدالت را به مثابه یک هدف حکومت الهی و حکومت عادلانه را شیوه‌ای از حکمرانی معرفی کرده است و خطاب به داوود پیامبر الهی بیان می‌دارد «ای داوود ما تو را خلیفه بر روی زمین قرار دادیم پس در میان مردم به حق حکومت و داوری کن».<sup>(۴)</sup> حکم به حق، نتیجه و فرع خلافت و حکومت است و این خود مؤید این است که مراد از جعل در این جا این نیست که شانیت و مقام خلافت به او داده شده باشد؛ بلکه مراد این است که شانیتی را که خداوند به حکم آیه‌ی «وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ

۱. مانده / ۵۵. «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ».

۲. ناصر مکارم شیرازی و همکاران، پیام قرآن، پیشین، ج ۱۰، ص ۱۷.

۳. نور / ۵۵. «وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ».

۴. ص / ۲۶. «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ».

الْحِكْمَةَ وَفَصَلَ الْخُطَابِ».<sup>(۱)</sup> قبل از این به او داده بود، به فعلیت برساند. روشن است که بروز و ظهور و به فعلیت رساندن آن مقام با وجود حکومت و ولایت محقق خواهد شد.<sup>(۲)</sup> شبیه همین معنا در آیه پنجاه و هشت سوره نساء آمده است که «خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانشان برسانید و هنگامی که در میان مردم داوری و حکومت می‌کنید به عدالت حکومت کنید».<sup>(۳)</sup>

در روایات متعددی که در تفسیر این آیه آمده است با صراحت بیان شده که منظور از این امانت همان مقام ولایت است که هر امامی به امام بعد از خود می‌سپارد هر چند در سایر امانات نیز جاری می‌شود.<sup>(۴)</sup> به خصوص این که در برخی از این روایات آمده که مخاطب در آیه حکام و امراء هستند.<sup>(۵)</sup> و این نشان می‌دهد که حکومت به عدل در آیه‌ی مورد بحث تنها به معنای داوری و قضاوت نیست؛ بلکه هر گونه حاکمیت عادلانه را شامل می‌شود.<sup>(۶)</sup> اگر چه داوری و قضاوت خود شعبه‌ای از حاکمیت و حکمرانی است. به هر حال برای تشخیص و تبیین مفهوم حکمرانی و شرایط آن باید موضوع را در لایه لای آیات قرآن ناظر به مسأله ولایت و حکومت جستجو کرد و آیات قرآن در این حوزه ترسیم کننده خطوط کلی و راهنما برای شیوه حکمرانی در یک جامعه الهی می‌باشد. با این وصف برخی تعاریف ناظر به ولایت و حکومت و یا سیاست که مبتنی بر مبانی قرآنی ارائه شده است می‌تواند بیانگر مفهوم حکمرانی از دیدگاه اسلامی و قرآنی باشد. همان طور که برخی از مؤلفان<sup>(۷)</sup> با استفاده از نوشته‌های شیخ مفید در این مورد چنین بیان داشته‌اند که سیاست [حکمرانی] به کارگیری قدرت در جهت تدبیر امور دینی و دنیوی مردم، نظارت و

۱. ص / ۲۰.

۲. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۱۷، صص ۱۹۴-۱۹۵.

۳. نساء / ۵۸. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ».

۴. عبد علی بن جمعه عروسی حویزی، نور الثقلین، تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، چهارم، (قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق)، ج ۱، ص ۴۹۵.

۵. هاشم بن سلیمان بحران، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه بعثت، اول، (تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق)، ج ۲، ص ۵۸.

۶. ناصر مکارم شیرازی و همکاران، پیام قرآن، پیشین، ج ۱۰، ص ۳۸.

۷. علی خالقی و همکاران، نظام سیاسی در اندیشه سیاسی شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی، اول، (تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۶)، ص ۴۴.

ولایت بر ابعاد مختلف زندگی سیاسی و اجتماعی آنها و امر و نهی آنان در جهت تأمین خیر و صلاح دنیوی و اخروی آنان است.<sup>(۱)</sup>

علاوه بر این در دیدگاه قرآنی اداره جامعه و حکمرانی منحصر به حاکمان نیست؛ بلکه احاد جامعه نیز حق و تکلیف مشارکت در آن را دارند چه این که آیه شریفه:

«وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ...<sup>(۲)</sup>؛ باید از میان شما، جمعی دعوت به نیکی و امر به معروف و نهی از منکر کنند!»

مسلمانان را جمعیتی می‌داند که یکدیگر را به نیکی فرا می‌خوانند و از منکر برحذر می‌دارند؛ از این رو در اسلام مسئولیت افراد از مسئولیت کارگزاران جدا نیست. اگر دولت‌ها جامعه را اداره می‌کنند مردم نیز عضو همان جامعه هستند. نظارت مردم بر کارگزاران از اموری است که در تعالیم اسلامی توصیه شده و در سیره اهل بیت علیهم السلام وجود داشته است. «کلکم راع و کلکم مسوول».<sup>(۳)</sup>

### ۱-۲-۴. حکمرانی مطلوب

حکمرانی مطلوب ترجمه عبارت انگلیسی «Good Governance» است. البته این اصطلاح به حکمرانی خوب، به زمامداری و عبارات مشابه دیگری نیز ترجمه شده است. به دنبال پیدایش این مفهوم، محافل علمی و کشورهای گوناگون، آن را به گونه‌های مختلفی تعریف نموده‌اند، برخی بر حسب هدف، برخی براساس ویژگی‌ها و عده‌ای نیز براساس ابزار تحقق و شیوه دستیابی به آن، تعاریفی را ارائه کرده‌اند. به عنوان نمونه بانک جهانی برای

۱. محمد بن نعمان (شیخ مفید)، مجموعه آثار مفید، المسایل الجارودیه، اول، (قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق)، صص ۴۴-۴۵.

۲. آل عمران / ۱۰۵.

۳. علی بن موسی بن طاووس، کشف المحججه لثمره المهجه، دوم، (قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۵)، ص ۸۸.

اولین بار در گزارشی که در سال ۱۹۸۹م منتشر کرد حکمرانی مطلوب را به عنوان ارائه خدمات عمومی کارآمد، نظام قابل اعتماد و نظام اداری پاسخگو تعریف نموده است.<sup>(۱)</sup> برنامه توسعه ملل متحد، حکمرانی خوب را این گونه تعریف کرده است: «حکمرانی خوب کوششی است در جهت حاکمیت قانون، شفافیت، مسئولیت پذیری، مشارکت، برابری، کارآیی، اثربخشی، پاسخگویی و دیدگاه استراتژیک در اعمال اقتدار سیاسی، اقتصادی و اداری».<sup>(۲)</sup>

برنامه عمران ملل متحد نیز در تعریف حکمرانی خوب آورده است: «حکمرانی خوب عبارت از مدیریت امور عمومی براساس حاکمیت قانون، دستگاه قضایی کارآمد و عادلانه و مشارکت گسترده مردم در فرایند حکومت‌داری است».<sup>(۳)</sup>

در تعریف دیگری آمده است حکمرانی خوب عبارت است از: «رژیم‌های سیاسی که الزامات کیفی خاصی را تضمین می‌کند، به عنوان مثال نبود فساد، احترام به حقوق بشر، شفافیت در دستگاه‌های دولتی و اداره سیاسی که باید در مقابل رأی دهندگان پاسخگو باشد».<sup>(۴)</sup>

با توجه به آنچه بیان شد و نیز دقت در تعاریف متعدد از حکمرانی مطلوب می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که در حکمرانی مطلوب صرفاً تأکید بر افزایش اثر بخشی و کارآیی نیست؛ بلکه تضمین قانونی و مشروعیت نیز مطرح است؛<sup>(۵)</sup> از این رو برخی معتقدند مشروعیت و حکمرانی به اندازه‌ای به یکدیگر پیوند خورده‌اند که گاه حکمرانی را به معنای «مدیریت قواعد بازی به منظور افزایش مشروعیت در قلمرو حکومت»<sup>(۶)</sup> تعریف می‌کنند. علاوه بر این، حکمرانی مطلوب یک الگو و طرح است که رسیدن به اهداف و نتایج آن،

1. Ngaive Woods, "The Challenge of Good Governance for the IMF and the World Bank Themselves", **World Development** 28: 5. (2000), P. 824.  
 2. UNDP (1997), "Governance for Sustainable Human Development" UNDP Policy paper. Present at: [www.undp.org/publications/Governance/goodgoo.pdf](http://www.undp.org/publications/Governance/goodgoo.pdf).  
 3. Isabelle Johnson, **redefining the concept of governance**, Canadian International Development Agency, 1997, P. 9.  
 4. Otto, Hams, **Human Rights and Good Governance**, Mrtimus Nijhoff Publishers, **haque, Kluwer Law**, 2002, p. 123.  
 5. Walter, Kickert, Public Governance in the Netherlands; an alternative to Anglo – American managerialism," **Public administra – tion**, 75( 1997): 735.  
 ع. آنه مته کاریر، حاکمیت، مترجم ابراهیم گلشن و علی آدوسی، پیشین، ص ۱۸.

رابطه مستقیمی با نحوه عملکرد دولت‌ها و عناصر سیاسی، حقوقی و مدیریتی هر کشور دارد. از این مقدمه برداشت می‌شود که اصطلاح حکمرانی مطلوب یک اصطلاح هنجاری<sup>(۱)</sup> و انعطاف پذیر است و این ویژگی سبب می‌شود که این مفهوم از سطح بین المللی (فراملی) به مدیریت دولتی کشورها تحمیل شود تا با توجه به بافت فرهنگی و سیاسی جامعه خود از آن بهره ببرند.<sup>(۲)</sup>

با پذیرش هنجاری بودن اصطلاح حکمرانی مطلوب، این نتیجه حاصل می‌آید که این اصطلاح در شرایط و بسترهای گوناگون؛ متفاوت تعریف می‌شود. به عنوان مثال در جوامع اسلامی که مبانی فلسفی و سیاسی متفاوت از جوامع غربی و مبتنی بر جهان بینی الهی است این مفهوم باید با در نظر گرفتن بسترهای توحیدی و معنوی تعریف گردد؛ از این رو برخی محققان اسلامی با تأکید بر این مسأله که اصلی‌ترین و مبنایی‌ترین مسأله در ابعاد نظری و عملی حکمرانی خوب از دیدگاه اسلامی، در نظر گرفتن بسترهای توحیدی و معنوی در حکمرانی است؛ در تعریف آن گفته‌اند: «الگوی مطلوب حکمرانی خوب اسلامی، مدلی است که مبتنی بر خدا محوری و در نظر گرفتن ارزش‌های معنوی در برنامه‌ریزی و راهبردهای مناسب برای تأمین سعادت دنیوی و اخروی انسان می‌باشد».<sup>(۳)</sup>

و در تعریف دیگر آمده است «حکمرانی خوب فرایند تصمیم‌گیری توسط خداوند یا انبیاء، اولیاء و نایبان بر حق آنان و اجرای آن به منظور نیل افراد و جامعه به رفاه، آسایش و تکامل دنیوی و سعادت و رستگاری اخروی است».<sup>(۴)</sup>

---

۱. در باب مفهوم هنجاری و ارزشی بودن اصطلاح حکمرانی مطلوب و ادله اثباتی آن در مبحث «امکان سنجی حکمرانی مطلوب» سخن خواهیم گفت.

۲. سروش دباغ، ندا نفری، «تبیین مفهوم خوبی در حکمرانی خوب»، مدیریت دولتی، ۳ (۱۳۸۸): ۶-۷.

۳. حمید شاکری، «مطالعه تطبیقی مؤلفه‌های حکمرانی خوب در اندیشه غرب و نهج البلاغه»، اولین کنگره ملی تفکر و پژوهش‌های دینی، مهر ۱۳۹۳، ص ۲. قابل دسترسی در پایگاه اینترنتی به نشانه زیر:

<http://s5.picofile.com>

۴. سید علی حسینی تاش؛ قادر علی واثق، «حکمرانی شایسته بررسی و شاخصه‌های این دو از دیدگاه امیرالمؤمنین علی علیه السلام»، اسلام و پژوهش‌های مدیریتی، سال سوم، شماره ۱۲ (۱۳۹۲): ۲۵.

**۳-۱. مبادی تصدیقیه**

پیش از ورود به مباحث متعدد در این کتاب ناظر به تبیین دیدگاه قرآن نسبت به حکمرانی مطلوب و بررسی اصول حکمرانی از دیدگاه قرآن در مقایسه با اصول حکمرانی در نظام های حقوقی معاصر، ضرورت دارد که مبادی تصدیقیه و پیش فرض های خود را در خصوص موضوع بحث به اختصار بیان نماییم. اگر چه در موضوع بحث ما به طور کامل و جداگانه نمی توان مبادی تصدیقیه را از مباحث متن جدا کرد؛ چه اینکه در این پژوهش ما در پی تحقیق و احراز اصول حکمرانی در قرآن هستیم؛ بنابراین بخشی از مباحث اساسی و مبنایی ما در لابه لای مطالب ترسیم خواهد شد. با این حال نویسندگان لازم می دانند که موضع و پیش فرض های اصولی و مبنایی خود را که مباحث این نوشتار بر پایه آنها پیگیری می شود بیان نماید.

**۱-۳-۱. مبادی و پیش فرض های قرآنی**

بحث از اصول و شیوه های حکمرانی از دیدگاه قرآن فرع بر این مسئله است که پیش از آن بدانیم آیا منابع اسلامی از جمله قرآن درباره ی حکومت و نحوه ی زمامداری ارائه ی طریق کرده اند یا نه؟ هر گونه پاسخ به این سؤال، وابسته به یک مطلب دیگری است و آن انتظار ما از دین اسلام است که آیا دین اسلام و منبع اصلی آن قرآن تنها ناظر به سعادت اخروی است یا این که راه بهتر و شیوه ی مطلوب حیات دنیوی را نیز ترسیم نموده است؟

علی الاصول یکی از علوم متکفل بحث از این پرسش ها، علم کلام است که بر پایه ی براهین عقلی، موضوعات را مورد کنکاش قرار می دهد. این نیز روشن است که بحث تفصیلی در این چارچوب موضوع پژوهش ما نیست؛ لکن به قدر ضرورت از منظر عقلی به این پرسش ها توجه کرده و پیش فرض های خود را ترسیم می نماییم.

مقدمات و اجزای استدلال در این باره به ترتیب زیر است:

- اولاً، اینکه اسلام دینی است که برای تمام ابعاد فردی و اجتماعی و نیز حوزه های خصوصی و عمومی دستورالعمل و قانون داشته و یک سبک زندگی بر اساس ارزش



های اخلاقی و اعتقاد به مبدا و معاد معرفی می‌کند. <sup>(۱)</sup> این بخش از استدلال مستند به آیات قرآن است. توضیح اینکه مجموعه آیات قرآن متشکل از آیات اعتقادی است که مسأله‌ی مبدا و معاد و دیگر اصول اعتقادی چون بعثت انبیاء و معجزات آنها را بیان و برای مخاطبان ترسیم نموده است. برخی دیگر از آیات، آموزه‌های اخلاقی است که بشر را دعوت به مکارم اخلاقی و پاکی‌ها می‌نماید، اعم از پاکی درون و اجتناب از گناهان فردی و یا رعایت اصول اخلاقی در تعامل با دیگران. هم چنان که آیات دیگری به زندگانی انبیا و اقوام گذشته اشاره دارند که از آنها با نام قصص یاد می‌شود و می‌تواند وسیله عبرت و الگویی راهنما برای دیگران باشد. آیات دیگر چون معاملات، ارث، وصیت، ازدواج، طلاق، تجارت، قضاوت، جهاد، صلح و جنگ ناظر به امور اجتماعی و عمومی یک جامعه و آیات ناظر به عبادات نیز، مربوط به حوزه‌ی خصوصی و فردی مقرر شده‌اند که مجموع این دو دسته آیات، تحت عنوان آیات الاحکام قرار می‌گیرد. <sup>(۲)</sup> در همه‌ی این احکام و آیات هدف گذاری مربوط به زندگی آخرت یا دنیا نیست؛ بلکه سعادت همیشگی مدنظر است و امر دنیا رها نشده است که رسول خاتم فرمود: «لا رهبانیه فی الاسلام» <sup>(۳)</sup> با این وصف جامعیت اسلام و قرآن مطرح می‌شود و قرآن خود را «تبیان لکل شیء» <sup>(۴)</sup> معرفی کرده و می‌فرماید: «ما فرطنا فی الكتاب من شیء» <sup>(۵)</sup>؛ هیچ چیز را در این کتاب فروگذار نکردیم.

– ثانیاً، تحقق احکام اجتماعی قرآن بدون بستر سازی و اصلاح اجتماع ممکن نیست؛ بنابراین چنانچه بخشی از دستورات و مقررات فردی به ویژه در عبادات فردی، در هر

۱. مرتضی مهدوی سمنون، «مشروعیت حکومت در قرآن کریم»، در: مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق عمومی در قرآن کریم، پیشین، ص ۵۳۰.

۲. برای اطلاع بیشتر در این باره ر. ک: عبد الله جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، اول، (تهران: نشر رجاء، ۱۳۷۲)، ص ۱۴۳؛ سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۱، ص ۱۱.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، پیشین، ج ۱۱، ص ۱۳۰؛ محمد بن علی بن بابویه، الخصال، تحقیق: علی اکبر غفاری، اول، (قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲)، ج ۱، ص ۱۳۸.

۴. نحل / ۸۹.

۵. انعام / ۳۸.

نظام اجتماعی قابل اجرا باشد، بخش عمده‌ای دیگر از تکالیف فردی و عموم تکالیف اجتماعی به ویژه تحقق عدالت اجتماعی و اقامه‌ی قسط که قرآن از مسلمانان جامعه‌ی اسلامی خواسته است، بدون تشکیل حکومت و سازمان اجتماعی، امکان اجرا و تحقق ندارد. از این رو عقل از این مقدمات، تشکیل حکومت را برای اجرای قوانین الهی ضروری می‌داند و اخلال در این امر را اخلال در اجرای احکام می‌داند. امام خمینی در مقام یک فقیه و اسلام شناس و بنیانگذار حکومت اسلامی در عصر حاضر همین استدلال عقلی را مهم‌ترین دلیل تشکیل حکومت می‌داند و در این باره می‌فرماید: احکام اسلامی اعم از قوانین اقتصادی، سیاسی و حقوق تا روز قیامت باقی و لازم الاجرا است. هیچ یک از احکام الهی نسخ نشده و از بین نرفته است. این بقا و دوام همیشگی احکام، نظامی را ایجاب می‌کند که اعتبار و سیادت این احکام را تضمین کرده، عهده دار اجرای آنها شود؛ زیرا اجرای احکام الهی جز از رهگذر برپایی حکومت اسلامی امکان پذیر نیست در غیر این صورت جامعه مسلما به سوی هرج و مرج رفته، اختلاف و بی‌نظمی بر همه‌ی امور آن مستولی خواهد شد.<sup>(۱)</sup>

البته این استدلال اگرچه عقلی است اما همان طور که بیان شد مقدمات آن از آیات قرآن است و قابل خدشه نیست. اضافه بر این، ادله‌ی لزوم نصب امام پس از پیامبر نیز خود دلیل بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی هستند. دلایلی هم چون حفظ اسلام و لزوم اداره‌ی امور مسلمین در عصر غیبت امام علیه السلام نیز در این رابطه صادق است.<sup>(۲)</sup>

به هر حال همان طور که برخی مؤلفان گفته‌اند: «از آنجا که قرآن کتابی است که تمامی آنچه خداوند برای انسان لازم می‌دانسته است در آن بیان نموده و سنت نیز به عنوان شارح و مفسر کلام الهی در دست ما قرار داده شده است، بایستی آیین «چگونه زیستن» را از قرآن و سنت طلب کنیم و با جست و جو در این دو منبع دینی به اطلاعات و دستورهای لازم جهت رسیدن به هدف نهایی مرحله دوم حیات (انسان کامل) دست

۱. سید روح الله موسوی خمینی، شئون و اختیارات ولی فقیه (ترجمه مبحث ولایت فقیه از کتاب بیع)، اول، (تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۹)، ص ۲۳.

۲. صدر الدین قبانچی، الفکر السیاسی للشهید الصدر، [بی‌جا]: [بی‌نا]: [بی‌تا]]، صص ۱۹-۲۱.

بیابیم. پس جست و جوی نظریه‌ی جامع قدرت و حکومت در این منابع نقلی اسلامی، فحسی بی مبنا نبوده و انتظار دست‌یابی به چنین نظریه‌ای، هوسی ناپخته تلقی نمی‌شود».<sup>(۱)</sup>

در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا با تفحص در دو منبع فقه اسلامی یعنی قرآن و سنت، شیوه و قالبی مشخص برای حکومت اسلامی، به دست می‌آید یا این که مطلب به خود مسلمانان واگذار شده است. آنچه مسلم است خطوط کلی و اصول راهنما در باب حکومت، از منابع اسلامی قابل درک و استنباط است؛ لکن همان طور که در آثار و نوشته‌های بسیاری از محققان اسلامی بیان شده است شکل خاص و معینی برای حکومت در قرآن و روایات ترسیم نشده است. به اعتقاد برخی اهل نظر تشکیلات حکومتی در اسلام جزء موضوعات و نه جزء احکام محسوب می‌شود؛ بنابراین بحث موضوع شناختی، روش شناختی و... بر عهده کار شناسان خاص آن است و قاعدتاً تبیین آن داخل در محدوده وظایف دین نبوده و از شریعت انتظار نمی‌رود که شکل دولت اسلامی را بیان نماید؛ بلکه مردم بر اساس شرایط مختلف زمانی و مکانی و مطابق با پیشرفت تمدن‌های بشری و ابزارهای اجتماعی می‌باید به تدوین شکل مناسب اقدام نماید.<sup>(۲)</sup> با این حال جنبه‌هایی از امور مربوط به حکومت که به صورت حکم در قرآن و سنت مشخص شده است از این قاعده کلی خارج شده و مؤثر در تعیین شکل حکومت است. به اعتقاد پیروان مکتب اهل بیت، مشروعیت حاکمان پس از رسول خدا ﷺ وابسته به نصب و جعل از سوی خداوند است که این امر به وحی الهی از واقعه‌ی غدیر شروع شده است و در امامت و زعامت معصومین علیهم السلام تا امام دوازدهم استمرار دارد. در عصر غیبت امام عصر(عج) نیز نزدیک‌ترین شکل و مدل حکومت به این مبنا، تفویض این حق و تکلیف به افراد دارای صلاحیت یعنی فقیه جامع‌الشرایط است.<sup>(۳)</sup> با این اوصاف نگارندگان در این

۱. محمد هادی مفتاح، نظریه قدرت بر گرفته از قرآن و سنت، پیشین، ص ۵۶.

۲. محمدحسین جمشیدی، اندیشه سیاسی شهید رابع، (تهران: وزارت امور خارجه، ۱۳۷۷)، صص ۶۰-۶۱.

۳. در این باره آراء و نظرات مختلف مطرح است و هر گروه، به آیات قرآن، روایات و نیز دلیل عقلی تمسک بسته‌اند. برای اطلاع از این نظرات ر. ک: روح الله خمینی، ولایت فقیه، حکومت اسلامی، بیستم، (تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸)، صص ۵۱-۱۰۶؛ حسینعلی منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه

کتاب با این پیش فرض وارد بحث از اصول و شیوه‌های حکمرانی شده اند که اولاً: وجود یک رویکرد جامع فردی و اجتماعی، خصوصی و عمومی، دنیوی و اخروی از آیات قرآن قابل برداشت است. ثانیاً: معارف اسلامی مبتنی بر قرآن از ارائه‌ی اصول و قواعد ناظر به حکومت و حاکمیت در جامعه اسلامی به هیچ وجه تهی نیست، بلکه چارچوب‌های کلی و اصول راهنما برای حکمرانی، از آن قابل استخراج و استنباط است. اضافه بر این میراث فقهی و روایی مکتب اهل بیت علیهم السلام علیهم‌السلام در باب وجود نص درباره‌ی ولایت امام معصوم علیه‌السلام و نیز استمرار آن با ضوابطی خاص در عصر غیبت، تا حدودی قالب حکومت اسلامی را نیز مشخص می‌کند.

### ۲-۳-۱. مبادی و پیش فرض نقش تجربه بشری

مساله دیگر که در این پژوهش از مبانی و اصول این بحث است، جایگاه و ارزش تجارب بشری در وضع قوانین و سازو کارهای دستیابی به اهداف حکومت اسلامی است. در واقع وقتی در این پژوهش اصول حکمرانی مطلوب را از جنس تجارب بشری معرفی کنیم باید پیش از آن تکلیف این مساله و پرسش روشن شود که تجربه بشری چه ارزش و اعتباری در دیدگاه اسلامی و مبانی مورد شناسایی جمهوری اسلامی ایران دارد و آیا مستند و مبنایی قانونی برای پذیرش و شناسایی این مفهوم در منابع اسلامی و اسناد جمهوری اسلامی وجود دارد؟. اصل دوم قانون اساسی بعد از بیان پایه های ایمانی نظام جمهوری اسلامی شامل توحید و حاکمیت خداوند، وحی الهی، معاد و عدالت خداوند، امامت و کرامت انسانی و سازو کارهای دستیابی به این آرمان ها و پایه های ایمانی را از سه طریق ترسیم نموده است. این سازو کارها عبارتند از: اجتهاد مستمر فقهای جامع الشرایط، استفاده از علوم و فنون و تجارب پیشرفته بشری و نفی سلطه گری و سلطه پذیری. در واقع بند «ب» از اصل دوم، از علوم و فنون و تجارب بشری به عنوان یک راهکار برای تحقق اصول و اهداف جمهوری اسلامی نام می برد. علوم اشاره به دانش های شناخته شده

بشری مانند علوم ریاضی، فیزیک، مهندسی، پزشکی و علوم انسانی است در حالی که فنون عبارت از مهارت‌ها و فن‌آوری‌های نوین است که در جهت رفاه و پیشرفت زندگی بشر ابداع شده است. در این میان تجارب بشری هر نوع اندوخته ناشی از عملکرد بشر در حوزه‌های مختلف حقوقی، سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و غیر آن است. باید اشاره نمود مبنای استفاده از تجارب بشری در سیره عقلا رایج است و یک امر عقلایی متعارف در میان نوع انسان هاست. همان‌طور که گفته شده «حُكْمُ الْأَمْثَالِ فِيمَا يَجُوزُ وَفِيمَا لَا يَجُوزُ وَاحِدٌ» این سخن اشاره به این دارد که هنگامی که تجربه‌ها جمع‌آوری شود با توجه به این که حوادث مشابه نتیجه مشابه دارند، سبب می‌شود که انسان راه صحیح را در برخورد با حوادث آینده پیدا کند و از تجربیات پیشینیان درس بگیرد و از زیان‌های ناشی از خطاها رهایی یابد.

بسیاری از قواعد کلی عقلی از همین تجربیات جزئی برگرفته شده (طبق قاعده استقرای منطقی) البته این تجربه‌ها گاه مربوط به خود انسان است و گاه از تجربه‌های دیگران استفاده می‌کند. انسان در سایه حفظ تجربه‌های خویش و استفاده از تجارب دیگران، هم می‌تواند در موارد مشابه، گرفتار خطا نشود و هم قانونی کلی از موارد جزئی تهیه کند که برای خودش و دیگران در همه شئون زندگی مفید و سودمند باشد.<sup>(۱)</sup> مبنای استفاده از تجارب بشری علاوه بر اینکه در سیره عقلا رایج است در سیره و سخنان معصومین علیهم السلام بویژه در نهج البلاغه نیز مورد اشاره قرار گرفته است. امام علی علیه السلام اندوختن و توجه به تجارب را سر منشاء عقل دانسته است<sup>(۲)</sup> و در چند جای دیگر برای توصیف عقل حفظ و بهره‌گیری تجارب را معادل آن دانسته است.<sup>(۳)</sup> البته عقل ممکن است اشاره به عقل ابزاری باشد که از وقایع و حوادث و سرگذشت خود یا دیگران عبرت‌اندوزی نموده و نتیجه‌گیری به دست می‌دهد در این صورت معیار پذیرش احکام

۱. ناصر مکارم شیرازی و همکاران، پیام امام امیرالمؤمنین (ع)، اول، (تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶)، ج ۹، ص ۶۲۹

۲. «حِفْظُ التَّجَارِبِ رَأْسُ الْعَقْلِ»؛ (عبدالواحد بن محمد التمیمی الآمدی، غررالحکم و دررالکلم، دوم، قم: دارالکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۵۱).

۳. «وَالْعَقْلُ حِفْظُ التَّجَارِبِ»؛ نهج البلاغه، نامه ۳۱.

آن عدم مغایرت با قرآن و سنت به عنوان منابع اصلی فقه و حقوق اسلامی است. چنانچه تجربه بشری به مستقلات عقلیه برگردد و استنتاج از آن تجربه از جنس احکام مستقل عقلی باشد فی نفسه اعتبار و ارزش پیدا می کند. به هنگام بررسی اصل دوم در مجلس بررسی نهایی قانون اساسی با حضور فقیهان متعدد و خبره، راهکار استفاده از علوم و تجارب بشری تصویب می شود. آیت الله ربانی شیرازی در این جلسه اظهار می دارد: «وقتی ما می گوئیم مکتب برتری داریم معنایش این نیست که در اجرای امر دیگر علوم بشری را نادیده می گیریم. اسلام به ما دستور داده است برای تکامل جامعه تان و پیشرفت امور جامعه از علوم و لو اینکه در جاهای دیگر باشد و به دست دیگران باشد استفاده کنید پس ما در راه جمهوری مان از علوم بشری و تجارب سایر امم هم استفاده می کنیم.»<sup>(۱)</sup> آیت الله سید محمد بهشتی نائب رئیس مجلس مزبور که جلسه را اداره می کرد بعد از تصویب اصل دوم در اهمیت آن فرمودند: «برای بررسی یک اصل بنیادی و مهم در قانون اساسی ما این مقدار نیرو و وقت صرف کردیم. این مقدار در جمله ها دقت کردیم، مطالبی که بنیاد و پایه زندگی خواهد شد و مبنای احساس و رفتار و اعتقاد ماست...»<sup>(۲)</sup> با این وصف قانون اساسی راه را برای بهره گیری از تجارب بشری در امر حکمرانی نیز باز گذاشته است و در عمل نیز آثار این نگرش را در اصول قانون اساسی نیز می توان مشاهده کرد. برای نمونه پذیرش اصل تفکیک قوای سه گانه و اختیارات جداگانه آنها، پیش بینی مراجعه به آراء عمومی و انتخابات در تاسیس و فعالیت بسیاری از نهادهای حکومتی از این دست تجارب بشری است. اصول حکمرانی مطلوب مانند حاکمیت قانون، شفافیت و پاسخگویی حاکمان و مدیران نیز از جنس همین تجارب است که در جوامع بشری این تلقی و رویکرد وجود دارد که با اجرای این اصول، اهداف حکومت در برقراری عدالت و پیشرفت جامعه بهتر محقق می شود. با این حال از نقطه نظر پذیرش این اصول در دیدگاه اسلامی و در نتیجه جمهوری اسلامی ایران، پذیرش این اصول

۱. اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، اول، (تهران: مجلس شورای اسلامی، ۱۳۶۴)، جلسه نهم، یازدهم شهریورماه، ۱۳۵۸.  
 ۲. همان، جلسه سیزدهم، سیزده شهریور ماه ۱۳۵۸.

منوط به عدم تعارض با احکام قرآن و سنت است. همان طور که در اصل دوم قانون اساسی نیز استفاده از تجارب بشری پس از ذکر اجتهاد مبتنی بر قرآن و سنت بیان شده است. از این گذشته همان گونه که در این پژوهش خواهیم دید کلیات این اصول نه تنها تعارضی با احکام اسلامی ندارد چه بسا ریشه و مبانی قابل استنباطی در قرآن و سنت نیز داشته باشد.

#### ۴-۱. جایگاه حکمرانی مطلوب در ادبیات قرآنی و حقوقی

##### ۱-۴-۱. جایگاه حکمرانی مطلوب در ادبیات قرآن

همان طور که در مبحث مبادی تصدیقیه بیان شد، با بررسی آیات و معارف قرآن به طور قطع نسبت به مسأله حکومت و حاکمیت که از ضروریات یک جامعه می‌باشد، آیات و تعالیمی وجود دارد. رجوع به تفاسیر قرآن و نوشته‌های صاحب نظران علوم اسلامی به روشنی اثبات کننده این مدعاست<sup>(۱)</sup>. پیش از این گفته شد آیات قرآن متشکل از آیات اعتقادی، اخلاقی، قصص و آیات الاحکام است. مسأله حکومت و سرپرستی جامعه در مفاهیم قرآنی از یک جهت ریشه در آیات اعتقادی دارد، در آنجا که آیات قرآن از ولایت رسول خدا ﷺ و امامان معصوم سخن می‌گوید.<sup>(۲)</sup> از این نقطه نظر مسأله حکومت و حاکمیت یک مسأله کلامی مبتنی بر آیات قرآن است. از سوی دیگر در آیات الاحکام که تبیین وظایف و تکالیف پیروان قرآن است در قالب احکام تکلیفی چون واجب و حرام، بایدها و نبایدهایی را برای سبک زندگی مسلمانان تعیین نموده است. به منظور تعمیق و روشن‌مندی این بخش از معارف قرآن و نیز پاسخگویی به نیازهای جدید در زندگی بشر، علم فقه توسط عالمان و فقیهان مسلمان شکل گرفته است. علم فقه خود دارای ابواب مختلفی چون عبادات و معاملات و غیره است. موضوع حکومت، حاکمیت و نوع حکمرانی یک مسأله مربوط به زندگی اجتماعی و نحوه اداره جامعه است که زیر شاخه‌ای

۱. برای نمونه ر. ک: ناصر مکارم شیرازی و همکاران، پیام قرآن، ج ۱۰؛ عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، ج ۱.  
۲. مائده / ۵۵. «انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنو یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون».

از علم فقه است. <sup>(۱)</sup> صاحب نظران و فقیهان معاصر تحت عنوان فقه سیاسی از این موضوع پر اهمیت سخن گفته‌اند. افزودن قید «سیاست» از این جهت است که این واژه در لغت به معنای حکم راندن، اداره کردن و تدبیر کردن است <sup>(۲)</sup> و در حوزه حاکمیت عمدتاً به معنای تصدی شوون ملت و تدبیر امور مملکت آمده است. <sup>(۳)</sup> بنابراین فقه سیاسی عبارت است از: مجموعه‌ای از قواعد و اصول فقهی و حقوقی که متکفل تنظیم و هدایت روابط سیاسی مسلمانان با خودشان و ملل و جوامع دیگر می‌باشد. <sup>(۴)</sup>

با این اوصاف، در مباحث این کتاب، ما «حکمرانی مطلوب» را در ادبیات قرآنی از رهگذر مباحث فقه سیاسی و مبتنی بر معارف قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام دنبال می‌کنیم.

#### ۱-۴-۲. جایگاه حکمرانی مطلوب در ادبیات حقوقی

برای تبیین صحیح جایگاه حکمرانی مطلوب در علم حقوق نخست اشاره‌ای کوتاه به شاخه‌های این علم و دسته‌بندی رایج در آن می‌نمائیم.

مباحث حقوقی براساس تمایز در منشاء، موضوع و هدف به رشته‌های مختلفی تقسیم شده که اهم آنها تقسیم حقوق به خصوصی و عمومی است که هر کدام از آنها به داخلی (ملی) و بین‌المللی تقسیم می‌شود.

---

۱. شهید سید محمدباقر صدر مباحث فقهی را در یک دسته‌بندی که از تقسیم‌بندی حقوقی متأثر شده است به شرح زیر تقسیم می‌کند:

الف) عبادات؛

ب) اموال که به اموال عمومی مانند خراج، انفال، خمس و زکات و اموال خصوصی که در دو بخش اسباب شرعی تملک و احکام تصرف آورده می‌شود، تقسیم می‌گردد؛

ج) سلوک و آداب و رفتار شخصی که در دو گروه روابط خانوادگی و روابط اجتماعی مطرح می‌شود؛

د) آداب عمومی که مربوط به سلوک و حکومت و مسائل عمومی جامعه از قبیل قضاوت و صلح و جنگ و روابط بین‌الملل و مباحث ولایت عامه می‌گردد. (سید محمدباقر صدر، الفتاوی الواضحه وفقاً لمذهب اهل

البیت علیهم‌السلام چاپ هشتم، (بیروت: دارالتعارف، ۱۴۰۳ق)، صص ۱۳۲-۱۳۴).

۲. علی اکبر دهخدا، لغت نامه دهخدا، پیشین، ج ۲۸، ص ۷۴۱.

۳. محمد جعفری مرنندی، فقها و حکومت، [بی‌جا]، (تهران: نشر روزنه، ۱۳۷۹)، ص ۳.

۴. ابوالفضل شکوری، فقه سیاسی، دوم، (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷)، ص ۵۰.



حقوق خصوصی، مجموعه قواعد حاکم بر روابط افراد است،<sup>(۱)</sup> روابطی که با تشکیل جامعه بوجود می‌آید و برای تنظیم و تعیین حدود و مرزهای عادلانه آن، قواعد و مقرراتی مشخص می‌گردد تا براساس آن قواعد، منافع و مصالح افراد در برابر یکدیگر تأمین گردد.<sup>(۲)</sup> از مهم‌ترین شاخه‌های آن می‌توان حقوق مدنی و حقوق تجارت را نام برد.

حقوق عمومی قواعدی است که بر روابط دولت و مأموران او با مردم، حکومت می‌کند و سازمان‌های دولتی را منظم می‌سازد.<sup>(۳)</sup> از آنجا که حقوق عمومی، به حقوق و اختیارات و وظایف حکومت و همچنین حقوق و تکالیف افراد در برابر آن مربوط می‌شود، جنبه فردی ندارد و به حقوق عمومی مرسوم است. از مهم‌ترین شاخه‌های حقوق عمومی، حقوق اساسی است که به حقوق سیاسی نیز خوانده می‌شود و عبارت است از بررسی پدیده‌های نهادین شده سیاسی با شیوه‌های حقوقی. به عبارت دیگر موضوع اصلی این رشته از حقوق، مطالعه شکل‌گیری حقوقی برخی پدیده‌های سیاسی است؛ بنابراین سازمان عمومی دولت، رژیم سیاسی، ساختار حکومت و روابط قوا و حد و مرز آنها، انتخابات، پارلمان و همچنین حقوق فردی و آزادی‌های عمومی مورد توجه حقوق اساسی است.<sup>(۴)</sup> به عبارت بهتر حقوق اساسی درباره مبانی، علل، آثار و نتایج آن دسته از مقررات حقوقی بحث می‌کند که تنظیم کننده روابط سیاسی متقابل افراد و نهادهای سیاسی و تبیین کننده خطوط سیاسی کلی و استراتژیک دولت هستند، مقرراتی که حق و تکلیف متقابل افراد با نهادهای سیاسی و حدود آن را مشخص می‌سازد و خط سیر کلی جامعه و وظایف دولت را عمدتاً روشن می‌کند و در مجموعه‌ای به نام «قانون اساسی» تصویب و تدوین می‌کند تا اساس و پایه دیگر مقررات و قواعد حقوقی قرار گیرد.

مجلس قانونگذاری و تقنینی باید با توجه به قانون اساسی که در واقع برخاسته از حقوق اساسی است، به وضع مقررات جزئی‌تر در زمینه‌های مختلف اداری، جزایی،

۱. سید جلال‌الدین مدنی، حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران، اول، (تهران: سروش، ۱۳۶۳)، ص

۲. عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، سوم، (تهران: سپهر، ۱۳۷۳)، ج ۱، ص ۳۳.

۳. ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، بیست و پنجم، (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۸)، ص ۸۴.

۴. ابوالفضل قاضی شریعت پناهی، بایسته‌های حقوق اساسی، اول، (تهران: یلدا، ۱۳۷۳)، ص ۱۷.

اقتصادی و... بپردازد و بدین وسیله راه اجرای قانون را در هر یک از زمینه‌های نامبرده هموار سازد.<sup>(۱)</sup>

بنابراین مسأله حکمرانی و نوع آن از لحاظ دسته‌بندی حقوقی از سر فصل‌های حقوق اساسی بطور مستقیم و سایر رشته‌های مربوط به حقوق عمومی بطور غیرمستقیم است ضمن این که مسأله حقوق ملت و تکالیف دولت نسبت به این حقوق یک مسأله مهم در قلمرو حقوق اساسی است و فصل سوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تحت عنوان «حقوق ملت» از آزادی‌های اساسی حقوقی که دولت مکلف به تضمین آن برای ملت است سخن گفته است و این همان چیزی است که امروزه تحت نام «حقوق بشر»<sup>(۲)</sup> شناخته می‌شود. با این وصف حقوق بشر در تقسیم بندی‌های حقوق داخلی، جزئی از حقوق اساسی و از شاخه‌های حقوق عمومی است. از آنجا که مسأله شکل‌گیری قواعد حقوق بشر فراتر از امور داخلی کشورها شده و جنبه بین‌المللی پیدا کرده است و اسناد و متون تنظیم شده در سطح بین‌المللی توسط دولت‌ها و سازمان‌های بین‌المللی تنظیم و منعقد می‌شود، حقوق بشر به عنوان یک شاخه از علم حقوق بخشی از حقوق بین‌الملل نیز تلقی می‌گردد. برای نمونه اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب ۱۹۴۸م، یک سند جهانی است که توسط مجمع عمومی سازمان ملل متحد صادر شده است. اصطلاح حکمرانی مطلوب نیز در این چارچوب باید دیده شود. این اصطلاح مفهومی است که در اسناد بین‌الملل هم چون قطعنامه‌های کمیسیون حقوق بشر مطرح و اصول آن ترسیم شده است؛ از این رو از لحاظ جایگاه حقوقی بحث از حکمرانی مطلوب هم به عنوان یک مسأله حقوق بین‌الملل است و هم به مثابه‌ی یک موضوع حقوق عمومی داخلی کشورهاست. نقطه تلاقی هر دو شاخه‌ی فوق هم در بحث حقوق بشر و مسأله حاکمیت دولت‌هاست؛ لذا هم محققان حقوق بین‌الملل و بیشتر از آنها مؤلفان و صاحب نظران حقوق عمومی در داخل کشورها به این موضوع توجه دارند و از آن بحث کرده اند هم محققان فقه و معارف

۱. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اساسی، اول، (تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۷)، ص ۴۱.  
 ۲. حقوق بشر مجموعه حقوقی است که براساس نظریه‌ی «حقوق طبیعی» به موجب قانون طبیعی، بطور یکسان به افراد بشر داده شده و جز ذاتی و جدایی ناپذیر موجودیت انسانی آنها به شمار می‌آید و نهادهای حقوقی و قضایی (داخلی و بین‌المللی) می‌باید از آن دفاع کنند. داریوش آشوری، دانشنامه سیاسی، پیشین، ص ۱۳۱.

قرآنی، که در چارچوب و سرفصل‌های فقه حکومتی و سیاسی از این موضوع سخن گفته اند.

### ۵-۱. اصول حکمرانی مطلوب در اسناد بین‌المللی

همان‌طور که پیش از این اشاره شد عنوان حکمرانی مطلوب در اسناد بین‌المللی صادر شده از سوی نهادهای جهانی برای اداره مناسب‌تر امور عمومی طرح گردید. در این اسناد که حاصل مطالعات کارشناسان و متخصصان حوزه مدیریت، اقتصاد و به ویژه حقوقدانان بوده است، علاوه بر طرح مفهوم کلی حکمرانی مطلوب، اجزا و عناصری تحت نام اصول حکمرانی نیز عرضه شده است. بانک جهانی، کمیسیون اقتصادی و اجتماعی ملل متحد، برنامه توسعه ملل متحد و نیز کمیسیون حقوق بشر از جمله نهادهای بین‌المللی هستند که به تنظیم و معرفی این اصول اقدام نموده‌اند. از آن‌جا که اسناد منتشر شده از سوی کمیسیون حقوق بشر بیشتر با نگاه حقوقی تنظیم شده است و به عنوان یک سند حقوقی برای مطالعه تطبیقی با منابع اسلامی از قبیل اصول مربوط به حکمرانی در قرآن و سنت مناسب‌تری دارد در این نوشتار، اسناد منتشره از سوی این کمیسیون، مبنای بررسی قرار گرفته است. ضمن این که اصول حکمرانی مطرح شده در اسناد کمیسیون مشابهت زیادی با سایر اسناد داشته و در عین حال کلیت و جامعیت آنها بیشتر است. مطابق قطعنامه شماره ۲۰۰۰/۶۴<sup>(۱)</sup> از سوی این کمیسیون، موارد زیر به عنوان اصول حکمرانی مطلوب اعلام شده است:

- شفافیت<sup>(۲)</sup>

- مسئولیت<sup>(۳)</sup>

- پاسخگویی<sup>(۴)</sup>

---

1. The Commission on Human Rights, "The Role of Good Governance in the promotion of Human Rights (2009. 01. 01), available at: [www.unhcr.ch/huridocda/huridoca.nsf\(symbol\)/E.CN.4.KFS.2001.71.En?opendocument](http://www.unhcr.ch/huridocda/huridoca.nsf(symbol)/E.CN.4.KFS.2001.71.En?opendocument).

2. Transparency.

3. Responsibility.

4. Accountability.

- مشارکت<sup>(۱)</sup>

- حاکمیت قانون<sup>(۲)</sup>

- انعطاف پذیری<sup>(۳)</sup>

در این کتاب که به دنبال بررسی و تطبیق این اصول در قرآن و حقوق عمومی است، امکان بررسی کامل و جامع شش اصل ذکر شده نیست؛ از این رو برای پرهیز از تطویل مباحث و افزایش حجم کتاب، سه اصل حاکمیت قانون، شفافیت و پاسخگویی (مسئولیت)، که به نظر می‌رسد در زمینه سازی و تحقق حکمرانی مطلوب، اثرگذاری بیشتری دارند و در ادبیات حقوقی بیشتر مورد تأکید واقع شده‌اند، گزینش و در فصل‌های آتی بررسی می‌گردند.

#### ۱-۶. امکان سنجی حکمرانی مطلوب در جوامع اسلامی در پرتو مبانی حکومت

##### (دیدگاه‌ها و نظرات)

از آنجا که اصطلاح حکمرانی خوب در بستر جوامع غربی شکل گرفته است و با ملاک‌ها و مبانی آنها مطرح گردیده است، این سؤال پیش می‌آید که آیا اجرای اصول حکمرانی مطلوب در جوامع اسلامی مطلوبیت دارد یا نه؟ به سخن دیگر آیا این معنا و مفهوم در حکمرانی با آموزه‌های اسلام و اهداف آن و نیز ساختار حکومت اسلامی سازگار هست یا نه؟

محققان و اندیشمندان اسلامی پاسخ‌هایی متفاوت به این سؤال داده‌اند که در سه دسته به شرح زیر قابل طرح است:

#### ۱-۶-۱. دیدگاه مخالفان و ادله آنان

با توجه به اینکه در خصوص رابطه بین حکمرانی خوب و مطلوبیت و نیز امکان تحقق آن در یک جامعه اسلامی به ویژه در جمهوری اسلامی ایران، دیدگاه‌های انتقادی و حتی در

---

1. Participation.  
2. The Law Rule of Law.  
3. Responsiveness.

مخالفت با آن وجود دارد در برخی اظهارات و نظرات، اصول حکمرانی مطلوب منبعث از اسناد بین‌المللی را در تعارض با مفاهیم اسلامی تلقی می‌نمایند و از این زاویه تحقق آن را نه مطلوب و نه ممکن می‌دانند. در این چارچوب انتقادی، نظریه‌ی دیگری نیز وجود دارد مبنی بر این که اصول حکمرانی خوب اگرچه دستاوردهای ارزشمند بشری است؛ اما تحقق آن با مفاهیم اسلامی راجع به حاکمیت و ساختار جمهوری اسلامی ایران سازگار نیست. در واقع این دیدگاه اصالت و ترجیح را به این اصول داده است و عدم تحقق آن را ناشی از موانع ساختاری در جامعه اسلامی می‌داند.

گروه اول از منتقدان که میان اصول حکمرانی مطلوب و ماهیت اسلامی نظام سیاسی و اصول حاکمیت اسلامی تعارض می‌بینند، در تقریر این تعارض چنین استدلال آورده‌اند که در الگوی حکمرانی خوب در جوامع غربی، هدف اصلی توسعه جامعه به ویژه در بعد اقتصادی و مادی است؛ از این رو اجرای آن در جوامعی که در کنار رفاه و توسعه اجتماعی به بعد معنوی انسان و بالاتر از آن خدا محوری توجه خاص دارد و در واقع حاکمیت را ابزار و هدفی میانی برای رسیدن به هدف نهایی که همان سعادت ابدی انسان است، می‌داند، این الگو نمی‌تواند کارآمد باشد و عمل به آن حاصلی جز ایجاد یک جامعه توسعه یافته کاملاً مادی ندارد. آنان تعارض را در حدی می‌دانند که تأکید دارند برای نظریه‌های اسلامی نباید از اصطلاحات و واژگانی بهره گرفت که در نظریه‌های مبتنی بر فرهنگ مادی شکل گرفته است حتی اگر آن اصطلاحات با مفاهیم اسلامی مشترک باشد؛ زیرا با برداشت‌ها و معیارهای غربی مطرح شده است و دارای ابعاد مفهومی و شاخص‌هایی است که متفاوت از معیارها و شاخص‌های اسلامی – الهی است، بنابراین باید با خلق مفاهیم جدید یا گرده برداری از مبانی ارزشی، به روش معرفت‌شناسانه دست به عنوان پردازی اسلامی زد و از تعبیری نظیر دولت کریمه، حکمرانی صالحان و نظایر آنها بهره گرفت و

مؤلفه‌های آن را احصاء و به دور از ادبیات جهانی آن را مورد بحث و بررسی قرار داده و در جهان گسترش داد.<sup>(۱)</sup>

این دیدگاه از سوی محققان مسلمان در دیگر کشورهای اسلامی نیز مطرح شده است؛ آنان اصول و مبانی حکمرانی مطلوب را در آیات قرآن و مفاهیم اسلامی جستجو نموده اند. برای نمونه برخی محققان نقطه جوهری در رویکرد قرآنی راجع به حکمرانی خوب را درک مفهوم "امانت" و "عدالت" در چارچوب جهان بینی اسلامی دانسته اند. در این دیدگاه، مفاهیم امانت و عدالت زمینه ای برای مفاهیم کاربردی حکمرانی خوب مانند "شریعت" و "شوری" در قرآن هستند؛ در حالی که امانت و عدالت، مبانی هستی شناسی رامپیا می کند. شریعت و شوری ساز و کار عملی برای جامعه اسلامی فراهم می نمایند.<sup>(۲)</sup>

در این دیدگاه امانت، تعهد انسان در مقابل خداوند و تعیین کننده رابطه و مسئولیت اشخاص در قبال خانواده، جامعه، کشور، دولت و کل بشریت است.<sup>(۳)</sup>

برخی دیگر از این دست محققان، محور شکل گیری حکمرانی مطلوب را با الهام از آیات قرآن در مورد انبیا شخصیت رهبری در جامعه اسلامی می دانند؛ به نظر این عده حکمرانی یک امر وابسته به خواست و ماموریت الهی است و شخصیت الهی رهبری، نقش اساسی در تحقق حکمرانی خوب داشته و حتی بر ساختارها و نهادها نیز مقدم است. استناد به سرگذشت رهبری انبیا یی نظیر حضرت موسی، حضرت داوود، حضرت سلیمان (علیهم السلام) و فرماندهی الهی مانند حضرت طالوت (علیه السلام) پشتوانه این دیدگاه است.

---

۱. برای اطلاع از این دیدگاه ر. ک: سید احمد طباطبایی، «نظام پاسخگویی در حکمرانی خوب (مبانی ارزشی، چالش‌ها، موانع و مشکلات احتمالی فراروی ایران)»، در: مجموعه مقالات همایش «حاکمیت و دولت شایسته در ایران ۱۴۰۴»، (تهران: دانشگاه آزاد اسلامی شهرری، ۱۳۸۹)، ص ۱۹۹.

2. Al-ahsan Abdullah and spephen B. young, (2008), Guidance for Good Governance Eplorations in Quranic , Scientific and crosscultural Approaches, Internations Islamic University Malaysia and caux Round table, 2008, p. 9-10.

3. (Ibid, p. 14).

4. Naqvi Imran Haider, et al, (2011). The Model Of good governance in Islam African Journa Of Business Management Vol 5(27). 36. Ngaive woods. (200). The Challenge of Good Governance for the IMF and the world Bank Themselves. Word Development op. Cit. 10987 10987. . p

پذیرش رویکرد استخراج اصول حکمرانی از متون اسلامی بلامانع و قابل دفاع از سوی هر محقق معتقد به مبانی اسلامی است، لکن این که با طرح هر گونه اصطلاح یا تاسیس حقوقی نوظهور که سابقه ای در متون اسلامی ندارد مخالفت شود قابل نقد بوده و موجب می شود امکان اجرای این چنین اصولی حتی در صورت عدم تعارض با اصول و مبانی مسلم اسلام، مجاز دانسته نشود.

نقد این دیدگاه ضمن تبیین نظریه منتخب خواهد آمد، ولی به اجمال می توان گفت ضمن تصدیق این که ماهیت حکمرانی مطلوب و اصول آن در جوامع اسلامی متفاوت از جوامع غربی است؛ اما این امر به دلایلی چند مانع اجرای این اصول در جوامع اسلامی نمی شود، از یک سو با توجه به هنجاری بودن این اصطلاح، اجرای آن در جوامع گوناگون با در نظر گرفتن مبانی فلسفی و ارزشی آن جوامع و نیز توجه به بافت فرهنگی، سیاسی و اجتماعی آن جوامع، امکان پذیر است؛ از سوی دیگر اصول حکمرانی مطلوب همانند اصل انتخابات و وجود نهادهای متعدد حکومتی و... از جمله تجارب بشری است و چنان چه این تجارب با اصول ماهوی و اساسی حاکمیتی مانند حاکمیت قوانین اسلامی تعارضی نداشته باشد، پذیرش آن منعی ندارد و قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز به نقش تجارب بشری در تحقق اهداف نظام اسلامی اشاره نموده است.<sup>(۱)</sup>

دسته دوم از منتقدین که اصالت و ترجیح را به اصول حکمرانی مطلوب داده اند و معتقد به عدم اجرایی شدن این اصول در جوامع اسلامی، مثل جمهوری اسلامی ایران هستند، فقدان ساختار مناسب در نظام سیاسی را دلیل این امر می دانند.

یکی از طرفداران این نظریه می نویسد:

*«قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصول متعددی به بیان ارزش ها و آرمان ها و اصول حاکمیتی و حکومتی پرداخته است. آن چه از اصول قانون اساسی ایران استنباط می شود این است که هم ارزش ها و اصول جمهوریت منعکس شده اند و هم اصول مذهبی و اسلامی. برخی از جنبه-*

۱. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل دوم.

های حاکمیت اسلامی در اصل ۲ درباره ایمان به اصول دین و مذهب، اصل ۴ در مورد اسلامی بودن کلیه قوانین و مقررات، اصل ۸ درباره امر به معروف و نهی از منکر، اصول ۵ و ۵۷ و ۱۱۰ درباره ولایت فقیه عادل و با تقوا و اختیارات و صلاحیت‌های وی، اصول ۹۱ تا ۹۹ در مورد شورای نگهبان و... مورد توجه قرار گرفته‌اند.

در کنار این اصول ارزش‌های مردم سالاری و جمهوری اسلامی نیز فراوان مورد پذیرش قرار گرفته‌اند که برخی از آنها عبارتند از:

- کرامت و ارزش‌های والای انسانی (بند ۶ اصل ۲)؛
- محو هر گونه استبداد، خودکامگی و انحصار طلبی (بند ۶ اصل ۳)؛
- آزادی‌های سیاسی و اجتماعی در حدود قانون (بند ۷ اصل ۳) و تضمین آزادی‌های مردمی حتی در مقابل قانونگذاران و سیاستمداران (اصل ۹)؛
- مشارکت عامه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش (بند ۸ اصل ۳)؛
- تأمین حقوق همه جانبه افراد اعم از زن و مرد و ایجاد امنیت قضایی عادلانه برای همه و تساوی عموم در برابر قانون (بند ۱۴ اصل ۳)؛
- اداره امور کشور با اتکاء آرا عمومی از راه انتخابات رئیس جمهور، نمایندگان مجلس، اعضای شوراهای و نظایر اینها یا از راه همه پرسی (اصل ۶)؛
- ارکان تصمیم‌گیری و اداره امور کشور از طریق شوراهای مانند مجلس شورای اسلامی و شوراهای شهر (اصول ۷ و ۱۰۰ تا ۱۰۶)؛
- حاکمیت انسان بر سرنوشت اجتماعی خویش به عنوان یک حق الهی غیرقابل سلب (اصل ۵۶) و حقوق ملت (اصول ۱۹ تا ۴۲).<sup>(۱)</sup>

---

۱. محمدحسین زارعی، «حکمرانی خوب، حاکمیت و حکومت در ایران»، مجله تحقیقات حقوقی، ۴۰، (۱۳۸۳): ۱۸۲-۱۸۳.



صاحب این دیدگاه پس از بیان این دو دسته ارزش‌ها و اصول مندرج در قانون اساسی به بررسی امکان سازگاری این اصول با یکدیگر پرداخته است و از تأثیر مستقیم اصول اسلامی حاکمیت بر سازمان‌دهی نظام حکومتی و فرایندهای تصمیم‌گیری در جامعه سیاسی ایران سخن گفته است و در این چارچوب، نظام سیاسی موجود در جمهوری اسلامی ایران را با نظام‌های ریاستی، پارلمانی و نیمه پارلمانی مقایسه کرده است. و در هر مورد به این نتیجه رسیده است که تقسیم قوا و سازمان‌دهی قدرت سیاسی، اختیارات و صلاحیت‌ها در ساختار فعلی حکومت با توجه به مبانی حاکمیت، جمهوریت و مردم سالاری نظام سیاسی صورت نگرفته است. در واقع نویسنده مشکلات ساختاری و شکلی در زمینه نهادهای حکومتی را مانع اصلی برای تحقق اصول حکمرانی مطلوب می‌بیند. به عبارت دیگر ساختار قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که مبتنی بر نهادهای متنوع انتخابی و غیر انتخابی است منجر به پیدایش و تحقق اصول حکمرانی مطلوب نخواهد شد.<sup>(۱)</sup> در واقع این دیدگاه وجود دوگانگی در قانون اساسی را مانع اصلی اجرای حکمرانی مطلوب می‌داند و این دوگانگی را به دلیل تعارض منابع مشروعیت نظام دانسته که از سویی تئوکراسی (الهی) است و از جهت دیگر دموکراتیک است. چرا که تئوکراسی بودن آن به سبب الهی بودن مقام ولایت فقیه و دموکراسی بودن آن به سبب مناصب انتخابی هم چون مجلس و ریاست جمهوری است.<sup>(۲)</sup>

در بررسی و نقد این دیدگاه دو نکته قابل دقت است:

- اولاً، به نظر می‌رسد در این نگرش تحقق اصول حکمرانی مطلوب وابسته به شکل حکومت شده است امری که در صحت و صدق آن تردید جدی وجود دارد؛ زیرا در حکومت‌های سیاسی الگوی واحدی وجود ندارد تا تحقق اصول حکمرانی مطلوب را وابسته به آن بدانیم؛ بلکه به عقیده برخی، مدل حکمرانی مطلوب یک ایده مدیریتی منحصر به فرد نیست بلکه دامنه‌ای از الگوهای حاکمیت خوب را می‌توان تصور کرد

۱. همان، صص ۱۸۴-۲۰۲.

2. C. Hood, "Contemporary public management a global paradigm?", **Public policy and Administration**, 10: 2 (1995): 21-30.

که متناسب با شرایط وضعی کشورها (مانند عوامل سیاسی و فرهنگی) و آداب و رسومها توسعه می‌یابند.<sup>(۱)</sup> حتی برخی در عدم ثبات و استاندارد واحد برای حکمرانی مطلوب از این جلوتر رفته‌اند و معتقدند که حاکمیت خوب تنها یک هوس مدیریتی زودگذر است.<sup>(۲)</sup> بنابراین مدل حاکمیت خوب می‌تواند متناسب با ویژگی‌ها و نیازهای بومی از جمله در ایران با محوریت اسلامیت حاکمیت، طراحی و به کار گرفته شود که در دیدگاه منتخب بررسی می‌گردد.

- ثانیاً، به رغم وجود اختلاف نظرها و برداشت‌های متفاوت درباره قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که برخی آن را دارای تعارض ذاتی دانسته و برخی تنها اصول حکومت اسلامی را استخراج می‌کنند و قائل به مبانی دموکراتیک آن نیستند، این قانون را می‌توان دارای ظرفیت دموکراتیک بالایی دانست.<sup>(۳)</sup> با الهام از همین قانون می‌توان شکل‌های مشارکت مردم در اداره امور عمومی جامعه ایران را در ابعاد اقتصادی (اصول ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۵۹، ۱۰۱)، فرهنگی و اجتماعی (اصول ۲۴، ۲۶)، سیاسی - اداری (اصول ۶، ۷، ۸، ۱۹، ۲۰، ۵۹، ۶۴، ۱۰۰) دسته‌بندی نمود.<sup>(۴)</sup>

### ۱-۶-۲. دیدگاه موافقان و ادله ی آنان

با طرح نظریه حکمرانی مطلوب از سوی نهادهای بین‌المللی، بسیاری از صاحب نظران و پژوهشگران حوزه مدیریت، اقتصاد و حقوق به تبیین و ترویج این ایده در سطح ملی نموده‌اند. ایشان به جای تأملات فلسفی و مبنایی در مورد این نظریه، نگاهی کاربردی و عملیاتی متناسب با شرایط کشور به آن داشته‌اند.

۱. مهدی هداوند، «حکمرانی خوب، توسعه و حقوق بشر»، حقوق اساسی، ۴(۱۳۸۴): ۷۸ به نقل از: UNDP; Governamnce for sutain able growth and equity; newyork; 127-125 july; p. 30-28

۲. E. Abrahamson, "Managerial Fads and Fashions", **Academy of Management keview**, 16: 3 (2001): 586-672.

۳. امیرمسعود شهرام نیا، «تأثیر جهانی شدن بر دموکراسی در ایران معاصر»، پایان نامه دکتری، دانشگاه تربیت مدرس، ص ۹.

۴. رحمت الله قلی‌پور، «تحلیل و امکان سنجی الگوی حکمرانی خوب در ایران با تأکید بر نقش دولت»، دانش مدیریت، ۶۷(۱۳۸۳): ۹۲-۹۶.

برخی نیز ضمن تبیین و ترسیم اصول حکمرانی مطلوب بر پایه‌ی اسناد بین‌المللی تحقق آنها را در چارچوب اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران تعقیب نموده‌اند و به عقیده آنان ظرفیت لازم برای دستیابی به این اصول در قانون اساسی ایران وجود دارد.<sup>(۱)</sup>

اغلب طرفداران این دیدگاه از نقطه نظر علوم مدیریت و اقتصاد به موضوع حکمرانی مطلوب توجه نموده‌اند. آنان ضمن مفروض دانستن اصول حکمرانی مطلوب به مثابه‌ی یک چارچوب آرمانی صحیح، مطلوب و جهانشمول، به دنبال ساز و کارهای اجرایی تحقق آن در کشور هستند. این دیدگاه حتی در مراکز و نهادهای سیاست‌گذاری نظام نیز تسری داشته است. برای نمونه برگزاری همایش «حاکمیت و دولت شایسته در ایران ۱۴۰۴» از سوی دبیرخانه مجمع تشخیص مصلحت نظام در این چارچوب تعریف می‌شود.<sup>(۲)</sup>

فعالیت علمی - پژوهشی مرکز پژوهش مجلس شورای اسلامی در مورد اصول حکمرانی مطلوب نمونه دیگر از این دست اقدامات است.<sup>(۳)</sup>

با این حال در آثار و نوشته‌های مربوط به دیدگاه موافق، توصیه‌ها و نقطه نظرهایی راجع به ضرورت توجه به شرایط فرهنگی، سیاسی و اجتماعی کشور، برای زمینه سازی اجرای اصول حکمرانی مطلوب نیز مطرح شده است؛ اما ویژگی اصلی این دیدگاه‌ها، پذیرش اصول حکمرانی مطلوب به عنوان یک پارادایم مثبت و فقدان تلاش جدی در جهت تبیین و معرفی اصول حکمرانی مطلوب بر پایه مبانی اسلامی به صورت مستقل است. شاید بتوان گفت این نگاه و برداشت از آنجا ناشی می‌شود که اینان حکمرانی را ابزاری برای بکارگیری بهتر قدرت به منظور استفاده از حداکثر توان موجود در جامعه برای رسیدن به اهداف توسعه‌ای می‌دانند.<sup>(۴)</sup> و به اعتقاد آنان رسیدن به این مقوله با اجرایی

۱. همو، «مشارکت جویی و شراکت‌گرایی در دولت شایسته»، در: مجموعه مقالات «همایش حاکمیت و دولت شایسته در ایران ۱۴۰۴»، پیشین، ص ۲۹۴.

۲. مقالات این همایش در مجموعه‌ای با عنوان «مجموعه مقالات همایش حاکمیت و دولت شایسته در ایران ۱۴۰۴» در سال ۱۳۸۹ منتشر شده است. این مجموعه در بخش تاریخچه این نوشتار، معرفی شده است.

۳. حاصل این فعالیت‌ها تنظیم مجموعه‌ای با نام «حکمرانی خوب: بنیان توسعه» می‌باشد که در بخش تاریخچه این نوشتار معرفی شده است.

۴. فتاح شریف زاده؛ رحمت الله قلی‌پور، «حکمرانی خوب و نقش دولت»، مدیریت فرهنگ سازمانی، ۴ (۱۳۸۲):

شدن مؤلفه‌ها و اصول حکمرانی با همان مبانی مدنظر طراحان آن امکان پذیر است. این دیدگاه تا حدود زیادی خوش بینانه بوده و منجر به نادیده گرفتن مبانی اسلامی در باب حکومت و حکمرانی خواهد شد. روشن است در یک نظام اسلامی حاکمیت قوانین اسلام در همه ابعاد و مسأله مهم مشروعیت الهی حکومت و حاکمان اموری هستند که بر کل ساختار حکومتی و شیوه‌های حکمرانی حاکمیت دارد و نباید نادیده گرفته شود از این رو دیدگاه موافقت بی قید و شرط با اصول حکمرانی مطلوب، یک رویکرد اسلامی قابل توجیه نمی‌باشد.

### ۱-۶-۳. دیدگاه منتخب (حکمرانی خوب با رویکرد اسلامی)

پذیرش دیدگاه مخالفت مطلق و نفی اصول حکمرانی مطلوب به دلیل فقدان پیشینه اسلامی و وارداتی بودن این آموزه این تالی فاسد را دارد که همه امور نوپیدادرصه ساختار حکومت و شیوه حکومتی مستحدث بوده و تبعاً مشمول همین حکم خواهند شد، در حالی که امروزه می‌بینیم با تأیید و ابتکار عمل فقهای بزرگ به ویژه امام خمینی(ره)، شیوه‌ها و قالب‌هایی در باب حکمرانی، وارد قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و نظام اسلامی شده است که پیشینه قبلی در جوامع اسلامی نداشته است. برای نمونه اصل انتخابات و شرکت مردم در تصمیم‌گیری‌ها، تأسیس مجلس قانونگذاری، تفکیک قوا و استقلال قوای سه‌گانه از هم، همه ساختارهای نوظهور هستند که در یک نظام اسلامی پذیرفته شده است. به نظر می‌رسد ساختارهای مزبور که از جنس تجربه بشری است، مادام که با اصول مسلم اسلامی که پیش از این اشاره شد تعارض نداشته باشند پذیرش آنها منعی ندارد. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز در اصل دوم، استفاده از تجارب بشری را یکی از راه‌های تحقق اهداف جمهوری اسلامی ایران ذکر نموده است.

اما نظریه‌ای که اصول حکمرانی مطلوب را یک مفهوم مطلق و آرمانی دانسته و ساختار جوامع اسلامی از جمله انتصابی بودن برخی نهادهای قانونی در جمهوری اسلامی ایران را مانعی برای تحقق آن می‌داند نیز مخدوش است، به دلیل این که شکل و ساختار حکومت یک امر ثابت و نسخه استاندارد برای همه جوامع نیست و بدین جهت است که از

لحاظ شکل تنظیم قدرت و ساختار حکومت، مدل‌های متنوعی از پادشاهی گرفته تا جمهوری و از انتخاب مستقیم حاکمان تا غیرمستقیم در نظام‌های سیاسی جهان رایج است و حتی در کشورهای غربی نیز ما با یک ساختار واحد حکومتی رو به رو نیستیم.

بر این اساس است این رویکرد که اصول حکمرانی مطلوب را بی قید و شرط می‌پذیرد و صرفاً یک نگاه کاربردی بدون توجه به مبانی اسلامی به آن دارد برای جامعه اسلامی نه ممکن است زیرا با مبانی حکومتی اسلام تعارض پیدا می‌کند و نه مفید است چون که به دلیل ساختاری پیش گفته به نتیجه نمی‌رسد و مورد استقبال قرار نخواهد گرفت.

رویکرد منتخب این است که اصول حکمرانی مطلوب به مثابه یک تجربه بشری با رعایت مبانی اسلامی ناظر به حکومت هم چون اصل حاکمیت قوانین اسلام و حاکمیت فقیه جامع الشرایط در عصر غیبت به عنوان استمرار حاکمیت الهی قابل بررسی و پذیرش است؛ لکن تفصیل این بررسی و پذیرش به مباحث فصول آینده این نوشتار وابسته خواهد بود. دلایل ما بر اتخاذ این رویکرد به شرح ذیل است:

**اول.** اصطلاح حکمرانی مطلوب یک اصطلاح هنجاری و انعطاف پذیر است و این ویژگی سبب می‌شود که این مفهوم از سطح بین‌المللی (فراملی) به مدیریت داخلی کشورها تحمیل شود تا با توجه به بافت فرهنگی و سیاسی جامعه خود، از آن بهره ببرند. دلایل هنجاری بودن این مفهوم عبارتند از:

- اوصافی مانند مطلوب یا خوب و دیگر اوصاف شبیه به آنها، همه به نوعی گزاره‌های ارزشی، هنجاری و تجویزی هستند؛

- ویژگی‌ها و اجزاء و ارکان حکمرانی مطلوب هم چون حمایت جامع و کامل از حقوق بشر، پاسخگویی سازمان‌های دولتی در قبال تصمیمات اتخاذ شده، مشارکت شهروندان، آزادی و عدالت نیز دارای خاصیت هنجاری و ارزشی هستند که می‌بایست بنا به اقتضاء و شرایط، معنا شوند و معیارهای ارزیابی آن‌ها تعیین گردد؛

- حکمرانی مطلوب وسیله‌ای برای دست یافتن به یک یا چند هدف مطلوب است که شاخصه‌های اندازه‌گیری حکمرانی مطلوب به وسیله تعیین نتایج مطلوب شناخته می‌

شود، در نتیجه مجموعه متفاوتی از ویژگی‌ها برای ارزیابی حکمرانی مورد استفاده قرار می‌گیرد که بستگی به ماهیت نتایج مورد انتظار از حکمرانی خوب دارد؛

– آنچه که برای ارزیابی و سنجش حکمرانی انتخاب می‌شود، براساس نوع اداره‌ی عمومی و چارچوب‌های سیاسی، اجتماعی و... کشورها است و چون این موارد از کشوری به کشور دیگر متفاوت است، این اختلاف‌ها در تعداد، نوع، تفسیر و تعریف ویژگی‌ها نمود پیدا می‌کند.<sup>(۱)</sup> در این راستا باید گفت اعمال شایسته‌ی حکمرانی منوط به تبیین و تداوم قواعد تدبیر اداره‌ی عمومی است، زیرا اگر بهترین قواعد بی‌ثبات باشند، قادر به شکل‌دهی به حکمرانی مطلوب نخواهند بود.

لازمه ثبات قواعد، مشروعیت و حقانیت آنهاست. این مشروعیت و حقانیت قواعد در جوامع گوناگون با توجه به مبانی فلسفی و بسترهای سیاسی، فرهنگی و اجتماعی متفاوت بوده و این تفاوت به نوبه خود منجر به تفاسیر گوناگون از حکمرانی مطلوب در جوامع مختلف می‌شود.<sup>(۲)</sup>

**دوم.** در تعالیم و آموزه‌های دینی، حاکمیت مطلق و ذاتی بر جهان و انسان از آن خداوند است و هیچ کس غیر از ذات باری تعالی حق حاکمیت ندارد مگر آن که از جانب ایشان، مآذون باشد. ادله‌ی زیادی بر اثبات این امر وجود دارد. ادله‌ی عقلی که مبتنی بر بینش توحیدی و هستی‌شناسی است؛ متضمن آن است که خداوند متعال خالق جهان آفرینش و همه موجودات هستی است و تمام دستگاه خلقت از او نظام یافته است. چنین نظام توحیدی ایجاب می‌کند که ولایت و اداره‌ی امور جهان به او اختصاص داشته باشد و هیچ کس جز او به حکم راندن شایسته نباشد؛ با این وصف هرگونه تصرف در نظام هستی و امور آدمیان باید به اذن الهی و مستند به اراده او باشد. حکومت و حاکمیت سیاسی نیز که نوعی تصرف در امور مخلوقات و از شئون ربوبیت الهی است هیچ مبدأ و منشاء دیگری

۱. سروش دباغ، ندا نفری، «تبیین مفهوم خوبی در حکمرانی خوب»، پیشین، صص ۶-۷.  
 ۲. علیرضا علوی تبار، «حکمرانی شایسته و قواعد فقه»، در: مجموعه مقالات همایش حاکمیت و دولت شایسته در ایران ۱۴۰۴، پیشین، ص ۱۵۷.

جز خداوند را نمی‌پذیرد.<sup>(۱)</sup> از جهت ادله ی نقلی نیز آیات قرآن در اثبات حاکمیت مطلق الهی بسیار است، خداوند در قرآن تصریح دارد که حکم کردن و حاکمیت مختص خودش است؛<sup>(۲)</sup> هیچ کس جز خداوند ولی امر مردم نیست و هرگز کسی را در حکومت به شریکی خود برنگزیند.<sup>(۳)</sup>

خداوند متعال از باب لطف برای تحقق این حاکمیت، شریعت را برای بشر معین فرموده است و برای جاری نمودن اهداف و اصول آن، ضمن تعیین شرایط و اصول با اعطای اذن و مسئولیت در قالب نص به برگزیدگان خویش و در عصر غیبت امام معصوم علیه السلام برای واجدان شرایط، زمینه ی تحقق حاکمیت خویش را فراهم نموده است. بنابراین در اسلام حق حاکمیت اولاً و با لذات از آن خداوند است؛ و ثانیاً و بالعرض حق کسانی است که خداوند صلاحیت‌های حکومت را به آنان عطا می‌فرماید. بنابراین مبانی حقانیت و مشروعیت در حاکمیت، فرمان الهی است و هر حاکمیتی بدون فرمان او نامشروع است.<sup>(۴)</sup> صاحب جواهر در این خصوص می‌گوید:

*از عقل و نقل پیداست که منصب حاکمیت از آن آنها و ولایت امر مال آنهاست و اختیار مطلق در این باب نیز به آنها برمی‌گردد؛ بنابراین کسی بدون اذن آنها نمی‌تواند در ولایات داخل شود و متصدی امر گردد.<sup>(۵)</sup>*

در همین راستا است که برخی محققان مسلمان اظهار داشته اند که شخصیت رهبر جامعه اسلامی و ویژگی های او نقش اساسی برای تضمین حکمرانی خوب دارد. به نظر ایشان حاکمیت خوب نه وابسته به دمکراسی است و نه به موسسات و نهادهای زیرساختی، بلکه

۱. محمدتقی مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، ششم (قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۱)، ج ۱، صص ۲۳۷-۲۴۵.

۲. یوسف / ۴۰. «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ...».

۳. کهف / ۲۶. «وَأَسْمِعْ مَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِن وَّلِيٍّ وَّ لَّا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا».

۴. ناصر مکارم شیرازی و همکاران، پیام قرآن، پیشین، ج ۱۰، ص ۵۳.

۵. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، هفتم، (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۱۸م)، ج ۲۲، ص ۱۵۷.

عامل تعیین کننده ی حکمرانی خوب، رهبری است که برای ایجاد سیستم های ضروری این حکمرانی مسئولیت دارد<sup>(۱)</sup>.

ارجاع حاکمیت به خداوند صرفاً یک امر انتزاعی و نظری نبوده و واجد آثار عملی و اجرایی در اعمال حاکمیت است؛ در این راستا تشریح و قانون گذاری که از جنبه های مهم حاکمیت است منشاء الهی پیدا می کند و قوانین می بایست در چارچوب احکام شریعت اسلامی و احکام ثابت قرآن شکل بگیرد؛ بنابراین در جامعه اسلامی نباید از این مبنای اساسی غفلت نمود و خود را در حصار اصول حکمرانی مطلوب با همان قالب غربی محدود نمود؛ چارچوبی که مبنای فکری ثابتی در باب سیاست و حاکمیت نداشته و گاهی حکومت های دیکتاتوری را مطلوب می داند و در مواردی حاکمیت دموکراتیک را برمیگزیند. مبنای اخیر که اکنون تفکر غالب در جوامع غربی است و با عنوان دموکراسی از آن یاد می شود، انسان را محور حیات اجتماعی و معیار همه چیز اعم از مسایل ارزشی، حقوق، اخلاقی و سیاسی می داند و در آن بر ارزش های خاص انسانی در برابر ارزش های دینی و فوق مادی تأکید می کند. در این دیدگاه حکومت نیز بر محور خواست و اراده مردم شکل می گیرد و این خواست و اراده شرط لازم و کافی برای تأسیس حکومت به شمار می آید. به بیان دیگر در این نظریه، این مردم هستند که قدرت را به حاکم می بخشند و در واقع رأی مردم برای حاکم هم مقبولیت می آورد و هم مشروعیت<sup>(۲)</sup>. نتیجه چنین تفکری این است که بشر در مقابل خدا نوعی اصالت و استقلال می یابد و مرکز ثقل ارزش ها قرار می گیرد.<sup>(۳)</sup>

1. Naqvi Imran Haider, et al, (2011). The Model Of good governance in Islam African Journa Of Business Management Vol 5(27). 36. Ngaive woods. (200). The Challenge of Good Governance for the IMF and the world Bank Themselves. Word Development op. Cit. 10987.

۲. محمدتقی مصباح یزدی، سید ابراهیم حسینی، «نقش مردم در حکومت اسلامی آرای یا نه»، مکاتبه و اندیشه، ۳۳ (۱۳۸۸): ۱۱۱.

۳. محمدجواد نوروزی، فلسفه سیاست، چهارم، (قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸)، ج ۱، ص ۸۵.



پیامد این تفکر به دلیل ضعف معرفت انسان<sup>(۱)</sup> و عدم توانایی او در تشخیص بسیاری از مفاسد و مصالح، رواج بی‌بند و باری و فساد در جوامع است. قرآن کریم به طور صریح به این رابطه اشاره دارد و می‌فرماید: «وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ<sup>(۲)</sup>؛ اگر نظام طبیعت بر طبق خواسته‌های آنان اداره می‌شد فساد همه آسمان‌ها و زمین را فرا می‌گرفت» و درست به همین جهت است که در جهان بینی اسلامی بر نیازمندی انسان به مساعدت و یاری شریعت الهی تأکید شده است. هم چنان که توصیه شده است انسان‌ها روابط فردی و اجتماعی خود را در همه عرصه‌ها حتی در عرصه‌های سیاست‌گذاری، به لحاظ معرفتی بر هدایت الهی استوار سازند.<sup>(۳)</sup>

البته نباید تصور نمود که اسلام برای مردم هیچ نقشی در حکومت قائل نیست؛ بلکه از امور مسلم و مورد اتفاق صاحب نظران است که حکومت و قدرت سیاسی در هر عرصه و قلمرویی، برای ثبات و تداوم حاکمیت خود باید از پشتوانه رضایت و مقبولیت عمومی ملت برخوردار باشد. و آموزه‌های اسلامی نیز بر نقش انسان‌ها بر سرنوشت خویش تأکید بسیار دارند. در این خصوص می‌توان به آیاتی که مؤمنان و حاکم اسلامی را به مشورت فرامی‌خواند، اشاره نمود.<sup>(۴)</sup> مضمون تعابیر قرآنی نظیر «... إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ...»<sup>(۵)</sup> خداوند سرنوشت هیچ قومی را تغییر نمی‌دهد مگر آنکه آنان آنچه را در خودشان است تغییر دهند؛ و «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ»<sup>(۶)</sup> اگر اِکْرَاهی در قبول دین نیست بر این نکته که مردم بر سرنوشت خویش حاکم هستند، دلالت دارند. علاوه بر این در آیاتی نیز بر حضور مردم در صحنه سیاسی و حمایت از رهبر جامعه اسلامی تأکید شده است.

۱. «وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا». (اسراء / ۸۵).

۲. مؤمنون / ۷۱.

۳. غلامرضا بهروزی لک، اخلاق سیاستمداری، اول، (قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۲)، ص ۴۰.

۴. شوری / ۳۸. «وَأْمُرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ».

۵. رعد / ۱۱.

۶. بقره / ۲۵۶.

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَ مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ<sup>(۱)</sup>؛ ای پیامبر، خداوند و مؤمنانی که از تو پیروی می‌کنند برای حمایت تو کافی است / فقط بر آنان تکیه کن».

بنابراین اسلام حضور مردم در صحنه‌های سیاسی را لازم و کارساز می‌داند؛ اما با توجه به این مبنا که حاکمیت اسلامی، مشروعیت خود را از خداوند می‌گیرد<sup>(۲)</sup> نقش مردم تأمین کننده و منشاء مشروعیت و یا به عبارتی وسیله انشاء و جعل ولایت نمی‌باشد؛ بلکه مردم با انتخاب ولی فقیه در چارچوب دین، حکومت او را تحقق بخشیده و کارآمد می‌کنند. بر این اساس حکومت در اسلام نه به صرف گزینش مردم بلکه با اذن الهی و در سایه رهنمود شرع، با دست مردم شکل می‌گیرد به طوری که تحقق خارجی آن منوط به پذیرش و مقبولیت مردم است.<sup>(۳)</sup>

سوم. نظر بر آنچه بیان گردید حکمرانی خوب و اصول آن در رویکرد اسلامی در پرتو مبانی الهی حاکمیت و حکمرانی از یکسو و توجه به نقش مردم و تجارب بشری در این زمینه از سوی دیگر است. در کنار این امور، مقایسه مفاد اصول حکمرانی خوب با اصول اسلامی حکمرانی و تبیین اصول مستقل ناظر به حکمرانی برگرفته از معارف قرآن مورد تأکید این رویکرد می‌باشد. در این چارچوب اصول حکمرانی خوب مندرج در اسناد بین المللی و مطرح در جوامع غربی از قبیل اصل حاکمیت قانون، شفافیت، مسئولیت و پاسخگویی و حتی مشارکت مردم در حکومت به عنوان تجارب بشری نه تنها تعارضی با مبانی اسلامی حاکمیت ندارد، بلکه با آن سازگار نیز می‌باشد؛ لکن حدود و قلمرو اعمال این اصول باید با رعایت احکام مسلم اسلامی مبتنی بر قرآن و سنت باشد. برای نمونه در یک جامعه اسلامی به اعتبار مشارکت مردم در حکومت و به استناد آراء عمومی، نادیده گرفتن و کنار گذاشتن قوانین اسلامی مجاز نیست و به هیچ وجه مطلوبیتی برای حکومت تلقی نمی‌شود. از این رو معتقدیم مفهوم حکمرانی خوب و اصول آن باید در این چارچوب

۱. انفال ۶۴

۲. عبدالله جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن (جامعه در قرآن)، ج ۱۷، ص ۴۱۸؛ صادق حقیقت، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، اول، (تهران: نشر هستی، ۱۳۸۱)، ص ۲۵۶.

۳. محمدهادی معرفت، ولایت فقیه، پیشین، ص ۹۱.

تحلیل و قابلیت اجرای آن بررسی شود، ضمن این که در یک نظام اسلامی فارغ از اصول مطرح شده در سطح بین المللی، اصول مستقل و جداگانه منبعث از قرآن وجود دارد که اصول راهنما و تعیین کننده ای برای جهت گیری حکومت و شیوه حکمرانی می باشند. در این راستا است که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به مثابه یک سند حقوقی مبتنی بر قرآن و سنت در امر حاکمیت، در اصل دوم، مبانی جهان بینی اسلامی مانند توحید، نبوت و معاد را به عنوان اصول پایه ای جمهوری اسلامی ایران ذکر می کند.<sup>(۱)</sup>

با قبول امکان اجرایی شدن این آموزه در جوامع اسلامی اگر بخواهیم تعریفی از این مفهوم در معنای اسلامی آن داشته باشیم ضروری است که با لحاظ بسترهای توحیدی و معنوی تعریف گردد؛ از اینرو برخی محققان اسلامی با تأکید بر این مسأله که اصلی ترین و بنیادی ترین مسأله در ابعاد نظری و عملی حکمرانی خوب از دیدگاه اسلامی، در نظر گرفتن بسترهای توحیدی و معنوی در حکمرانی است؛ در تعریف آن گفته اند: «الگوی مطلوب حکمرانی خوب اسلامی، مدلی است که مبتنی بر خدا محوری و در نظر گرفتن ارزش های معنوی در برنامه ریزی و راهبردهای مناسب برای تأمین سعادت دنیوی و اخروی انسان می باشد». (شاکری، ۱۳۹۳: ۲) و در تعریف دیگر آمده است «حکمرانی خوب فرایند تصمیم گیری توسط خداوند یا انبیاء، اولیاء و نایبان بر حق آنان و اجرای آن به منظور نیل افراد و جامعه به رفاه، آسایش و تکامل دنیوی و سعادت و رستگاری اخروی است». (حسینی تاش؛ واثق، ۱۳۹۲: ۲۵)

---

۱. «جمهوری اسلامی، نظامی است بر پایه ایمان به:

- خدای یکتا (لا اله الا الله) و اختصاص حاکمیت و تشریح به او و لزوم تسلیم در برابر امر او.
- وحی الهی و نقش بنیادی آن در بیان قوانین.
- معاد و نقش سازنده آن در سیر تکاملی انسان به سوی خدا.
- عدل خدا در خلقت و تشریح.
- امامت و رهبری مستمر و نقش اساسی آن در تداوم انقلاب اسلام.
- کرامت و ارزش والای انسان و آزادی توأم با مسئولیت او در برابر خدا، که از راه: الف - اجتهاد مستمر فقهای جامع الشرایط بر اساس کتاب و سنت معصومین سلام الله علیهم اجمعین، ب - استفاده از علوم و فنون و تجارب پیشرفته بشری و تلاش در پیشبرد آنها، ج - نفی هر گونه ستمگری و ستم کشی و سلطه گری و سلطه پذیری، قسط و عدل و استقلال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و همبستگی ملی را تأمین می کند».

در یک تحلیل کلی و با توجه به آنچه در مورد نظریات مختلف راجع به حکمرانی مطلوب اعم از مخالف و موافق گفته شد، می‌توان چنین برداشت نمود که ماهیت حکمرانی مطلوب و اصول مندرج در آن در جوامع اسلامی متفاوت از جوامع غربی است؛ اما با توجه به هنجاری بودن این اصطلاح می‌توان اصول آن را با مبانی فلسفی و ارزشی و نیز ساختار فرهنگی - سیاسی جوامع گوناگون تطبیق داد. از این رو در جوامع اسلامی و از جمله جمهوری اسلامی ایران که بر مشروعیت الهی حکومت تاکید شده است، پذیرش اصول نظریه حکمرانی خوب به عنوان یک تجربه بشری با رعایت ضوابط و قواعد اساسی مانند حاکمیت قوانین الهی و ضرورت رهبری اسلامی و متناسب با شرایط فرهنگی و اعتقادی در نظام اسلامی منعی ندارد، ضمن این که مقایسه‌ی مفاد اصول حکمرانی مطلوب با اصول اسلامی حکمرانی و تبیین اصول مستقل ناظر به حکمرانی بر گرفته از معارف قرآنی باید مورد توجه قرار گیرد. بنا بر این، نگاه کاربردی صرف به اصول حکمرانی خوب بدون هیچ قید و شرطی و بدون لحاظ مبانی اسلامی، آن گونه که طرفداران مطلق این دیدگاه معتقدند در جوامع اسلامی جایز و ممکن نمی‌باشد، چنانچه دیدگاه مخالفان مطلق که باب هر گونه مقایسه و بحث و گفتگو را می‌بندد، نمی‌تواند مورد پذیرش واقع شود. با این همه، ترویج اصول نظریه‌ی حکمرانی مطلوب در جامعه اسلامی به دلیل سوء برداشت و تفسیرهای متفاوت توصیه نمی‌شود و تبیین و ترویج اصول مستقل حکمرانی مستخرج از قرآن و سنت مورد تاکید است. ببینا این همه بنیاد این همه، ترویج اصول نظریه حکمرانی خوب در جامعه اسلامی به دلیل سوء برداشت و تفسیرهای متفاوت توصیه نمی‌شود؛ تبیین و ترویج اصول مستقل حکمرانی مستخرج از قرآن و سنت، مورد تاکید است.

فصل دوم:

# اصل حاکمیت قانون در قرآن و حقوق عمومی

اصل «حاکمیت قانون»<sup>۱</sup> از اصول مهم حقوق عمومی در امر حکمرانی است که امروزه در نظام‌های حقوقی معاصر پذیرفته شده و در اسناد بین‌المللی در اصول حکمرانی مطلوب مطرح شده است. بر پایه این اصل برقراری سیستم حکمرانی خوب نیازمند چارچوب‌های قانونی عادلانه‌ای است تا در راستای آن ضمن حفظ حقوق کلیه افراد خصوصاً حقوق ذی‌نفعان، از استفاده خودسرانه و مستبدانه قدرت از سوی حاکمان جلوگیری به عمل آید. در این فصل، نخست مفهوم حاکمیت قانون از حیث مدلول و مصادیق رایج و نیز پیشینه و تحولات شکل‌گیری آن به اختصار اشاره شده است. سپس به تفصیل، موضوع در منابع اسلامی شامل قرآن و سنت کنکاش و جستجو گردیده است. از این رهگذر جایگاه حاکمیت قانون از حیث مفهومی و مبانی تبیین و تحلیل خواهد شد. در ادامه تاثیر حاکمیت قانون بر شکل‌گیری حکمرانی مطلوب که از اهداف اصلی این پژوهش است در ابعاد حقوقی و رهیافت قرآنی ترسیم می‌گردد. آن چه مهم است این که مبانی، خاستگاه و اهداف قانون در نظام‌های حقوقی گوناگون، متفاوت است؛ این تفاوت نسبت به تلقی از مفهوم و قلمرو اصل حاکمیت قانون تأثیرگذار است و کشورهای مختلف متناسب با مبانی حقوقی خود آن را تحلیل نموده و می‌پذیرند. نظام حقوقی اسلام نیز مبتنی بر قرآن و سنت؛ مبانی و دیدگاه خاص خود را در خصوص مفهوم قانون، مبانی و اهداف آن دارد، در نتیجه اصل حاکمیت قانون در این نظام حقوقی نیز با رویکرد خاص خود تحلیل و بررسی می‌شود و این بحثی است که در این فصل دنبال خواهیم کرد.

## ۱-۲. مفهوم شناسی حاکمیت قانون

برای تبیین اصطلاح «حاکمیت قانون» لازم است ابتدا معنای قانون روشن گردد: واژه قانون معرب canon، در اصل یونانی است<sup>(۲)</sup> که پس از انتقال به لغت عربی به فارسی نیز راه یافته است.<sup>(۳)</sup> قانون در اصل به معنای خط کش و معیار اندازه‌گیری به کار

1. Rule of Law

۲. علی اکبر دهخدا، لغت نامه دهخدا، پیشین، ج ۳۵، ص ۱۲۱؛ محمدحسین بن خلف تبریزی، برهان قاطع، ششم، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۶)، ج ۳، ص ۱۵۱۶.

۳. قدرت الله واحدی، مقدمه علم حقوق، دوم، (تهران: گنج دانش، ۱۳۷۶)، ص ۱۱۴.

می‌رفته است.<sup>(۱)</sup> بعدها مفهوم قاعده و رسم و روش از آن گرفته‌اند.<sup>(۲)</sup> بر این اساس به لحاظ مفهوم لغوی می‌توان از هر نوع قاعده حقوقی به عنوان قانون یاد کرد. قانون در اصطلاح حقوق دارای معانی متعدد است. در معنای خاص منظور مصوبات و قواعدی است که از سوی قوه مقننه و با تشریفات خاصی وضع می‌گردد و معروف به قانون عادی است.<sup>(۳)</sup> هم‌چنین در یک مفهوم وسیع اصطلاحی، قانون عبارت است از تمام مقرراتی که از طرف یکی از سازمان‌های صالح دولت وضع شده است، خواه این سازمان قوه مقننه یا رئیس دولت یا یکی از اعضای قوه مجریه باشد. در این معنا قانون تمام مصوبات مجلس و تصویب نامه‌ها و بخشنامه‌های اداری نیز شامل می‌شود.<sup>(۴)</sup> در نظریه «حاکمیت قانون» منظور از قانون معنای عام آن که عبارت از قانون اساسی، مصوبات مجالس قانون گذاری، تصویب نامه‌ها و آیین نامه‌های اداری است. «حاکمیت قانون» در مرحله نخست بر تبعیت همه اشخاص و سازمان‌ها در تمام امور عمومی و اجتماعی از قوانین و مقرراتی است که از سوی مرجع صالح وضع شده است. این بخش از مفهوم حاکمیت قانون بر نفی خودکامگی و استبداد فردی یا گروهی دلالت داشته و آثار مهمی در اعمال وظایف و اختیارات کارگزاران دولتی در قوه مجریه و قضات در قوه قضائیه خواهد داشت که در مباحث آینده بدان اشاره شده است. مفهوم دیگر حاکمیت قانون تساوی همه افراد در برابر قوانین و برخورداری یکسان از حمایت‌های قانونی است. براساس این اصل، قانون باید در تمام جوانب و برای همه به یک نحو و به یک میزان اجرا شود و علاوه بر شهروندان، تمامی مقامات و نهادهای دولتی نیز موظف به انجام وظایف خویش براساس قانون و در چارچوب آن هستند. بر اساس اصل حاکمیت قانون مقامات و نهادهای حاکم دولتی موظف به انجام وظایف خویش بر اساس قانون در یک جامعه‌ی دموکراتیک هستند. این

۱. محمد جعفر جعفری لنگرودی، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، پیشین، ج ۴، ص ۲۸۴۶.  
 ۲. محمد حسین بن خلف تبریزی، برهان قاطع، پیشین، ج ۳، ص ۱۵۱۶؛ محمد حسین ساکت، حقوق شناسی: دیباچه‌ای بر دانش حقوق، اول، (تهران: نشر ثالث، ۱۳۷۶)، ص ۳۳۹.  
 ۳. ناصر کاتوزیان، کلیات حقوق: نظریه عمومی، اول، (تهران: انتشار، ۱۳۷۹)، ص ۳۵.  
 ۴. همو، مقدمه علم حقوق، پیشین، ص ۱۲۲.  
 ۵. سید محمد هاشمی، حقوق اساسی و ساختارهای سیاسی، اول، (تهران: میزان، ۱۳۹۰)، ص ۲۲۰.

چنین دولتی، دولت «قانون مدار» با این پیام است که هیچ کس بالاتر از قانون نیست و اقدامات و تصمیمات خود سرانه ممنوع و مردود است.<sup>(۱)</sup> ضمن این که در مفهوم مدرن و جامع حاکمیت قانون به این سطح از قانونمداری اکتفا نشده است بلکه تضمین برابری همه افراد در برابر قوانین و گسترش عدالت برای آحاد جامعه از این طریق نیز اهمیت دارد.

مطابق این گفتمان، علاوه بر حاکمیت قانون بر شهروندان، تمامی مقامات و نهادهای سیاسی باید تابع قواعد حقوقی باشند و مفهوم حاکمیت قانون در مواردی مقید ساختن قلمرو اختیارات و صلاحیت‌های اربابان قدرت به قواعد و حدود از پیش تعیین شده است.

## ۲-۲. پیشینه حاکمیت قانون

حاکمیت قانون از مفاهیم مهم حقوق عمومی است که ریشه تاریخی در اعصار گذشته دارد و از یونان باستان تاکنون درباره این اصل، معانی، ارزش‌ها و ویژگی‌های آن سخن گفته شده است. برخی ارسطو را نخستین منادی حاکمیت قانون می‌دانند که در مقابل افلاطون موضع‌گیری می‌کند و سپردن حقوق به دست «فیلسوفشاه» را که مورد ادعای افلاطون است رد می‌کند. ارسطو تأکید دارد که حکومت باید تابع قانون باشد در غیر این صورت در قبضه اقتدار اشخاص قرار می‌گیرد و منجر به فساد می‌گردد، چرا که افراد گرفتار هوی و هوس‌های نفس و به دنبال سود شخصی هستند.<sup>(۲)</sup>

ایده حاکمیت قانون که از آن با عنوان «دولت قانئون مدار» و یا «دولت قانون محور» نیز یاد می‌شود، در قرن هفدهم و در پی تحولات اجتماعی و نیز وقوع انقلاب در بریتانیا، در نظام‌های حقوقی غربی مورد اقبال بیشتری واقع گردید و به طور روشن شکل گرفت.<sup>(۳)</sup> به طوری که اکنون به عنوان گفتمان و الگوی رایج بر حقوق اساسی جدید مورد توجه

۱. علی اکبر گرجی ازندیایی، در تکاپوی حقوق اساسی، اول، (تهران: جنگل، ۱۳۸۸)، ص ۲۶۱.

۲. جان موریس کلی، تاریخ مختصر تنوری حقوقی در غرب، مترجم: محمد راسخ، دوم، (تهران: طرح نو، ۱۳۸۸)، صص ۶۲-۶۳.

3. A. V, Dicey, **Introduction to the study of the Law of the constitution**, (London: Macmillan, published in 1885, 8th endn, (1927)P: 63 .



است و نسبت به نظریات مخالف و رقیب چون نظام‌های یکتا سالار، دولت قانونی و دولت انتظامی رایج در مکاتب غربی<sup>(۱)</sup> پیشی گرفته است.

در نظام‌های یکتا سالار تقید خاصی به قانون و قوانین عام پیشینی وجود ندارد؛ بلکه اراده سلطان و حاکم خودکامه یا طبقه حاکم به تنهایی برای ایجاد هنجارهای حقوقی و حق و تکلیف کفایت می‌کند. دولت انتظامی نیز اگرچه جایگاه مهمی را برای قانون قائل است؛ اما نگاه آن به قانون جنبه ابزاری دارد. یعنی نهادهای اداری تسلط کاملی بر قانون دارند. در این دولت، قانون برای شهروندان تکلیف‌سازی می‌کند اما تکلیفی را بر خود دولت و نهادهای اداری بار نمی‌کند و قانون تجلی اراده مطلق دولت است. در واقع در این دولت، محدودیت حقوقی واقعی برای دولت وجود ندارد و حقوق شهروندان نیز در مقابل دست‌یازی‌های دولت فاقد بستر حمایتی است. در نظریه دولت قانونی که مبتنی بر نوعی افراط در تقید قانونی است، قانون نه تنها فعالیت اداره را ترسیم می‌کند؛ بلکه اساس فعالیت دولت باید مبتنی بر قانون باشد، یعنی فعالیت دولت، حتی فعالیت‌هایی که به طور مستقیم با حقوق و آزادی‌های شهروندان مرتبط نیست، مشروط به جواز قانونی و انطباق با مقررات وضع شده توسط قانونگذار است.<sup>(۲)</sup> به هر حال ایده حاکمیت قانون در اروپا نخست در پی تحولات اجتماعی و نیز وقوع انقلاب در بریتانیا شکل گرفت و با صدور منشور حقوق ضرورت پیروی پادشاه مورد تصریح قرار گرفت و اصل حاکمیت قانون به جای حاکمیت اشخاص قرار گرفت. در این چارچوب سه تعریف از حاکمیت قانون در سنت حقوقی انگلستان پدید آمد. اول آن که اعمال حاکمیت توسط نهادهای قدرت مطابق با قواعد عام باشد. دوم این که همه شهروندان در برابر قانون برابرند و سوم آنکه اصول بنیادین قانون اساسی بریتانیا به مفهوم عام آن در حوزه حقوق شهروندان محصول احکام قضایی عرفی باشد. بر این اساس در نظام «کامن لا»، حاکمیت قانون حاکمیت قواعد

۱. تقسیم‌بندی نظام‌های سیاسی به یکتا سالار، دولت انتظامی و دولت قانونی بر پایه جایگاه قانون و نقش آن در نظام سیاسی است و گر نه تقسیم‌بندی‌های دیگری درباره نظام‌های سیاسی هست که موضوع بحث ما نیست و طبیعتاً نیاز به بیان ندارد.

۲. علی‌اکبر گرجی، «حاکمیت قانون در نظام جمهوری اسلامی ایران: امکان سنجی یک نظریه»، مجله تحقیقات حقوقی، ۴۸ (۱۳۸۷): ۱۲۳-۱۱۳.

حقوقی که از طریق تجربه بشری و توسط پارلمان و محاکم قضایی به دست آمده است معنا می‌گردد. اصل حاکمیت قانون در این چارچوب متأثر از فلسفه تجربه‌گرای دوران رنسانس در اروپا است.<sup>(۱)</sup> خاستگاه و نظام حقوقی دیگری که اصل حاکمیت قانون در آن قوام یافته است نظام حقوقی رومی ژرمنی است که سیستم فرانسه سنبل و محل رشد آن است. در سیستم حقوقی فرانسه نیز حقوقدانان با تأکید بر عقل بشری؛ یعنی عقل بریده از وحی، ملهم از فلسفه عقل‌گرای دکارتی دوره رنسانس بر حاکمیت قانون به معنای حاکمیت مصوبات مجلس ملی و قانون اساسی تأکید دارند.<sup>(۲)</sup> در این رویکرد قانون شامل کدها و متون نوشته است که در مراجع قانونگذاری به تصویب می‌رسد و با اعمال اصل تفکیک قوا توسط قوای مجریه و قضائیه اجرا می‌گردد. مفهوم و مصادیق قانون در نظام حقوقی ایران قبل از انقلاب اسلامی متأثر از همین نظام حقوقی است و حقوق نوشته با تصویب در مجالس قانون‌گذاری، قابلیت اجرایی برای سایر قوا و اشخاص جامعه پیدا می‌کرد. البته از لحاظ مبنای قانون مطابق قانون اساسی مشروطیت، حاکمیت احکام شرعی برگرفته از فقه مذهب جعفری باید رسمیت می‌یافت بدین ترتیب که مقررات قانونی وضع شده نمی‌توانست در تعارض با احکام شرعی باشد. این ویژگی که نقطه تمایز مفهوم قانون در ایران از نظام‌های حقوقی اروپایی محسوب می‌شد به تدریج نادیده گرفته شد و به طور کلی در عمل منسوخ گردید. به گونه‌ای که قوانین مهم کیفری مانند قانون مجازات عمومی با اقتباس کامل از قوانین کیفری بیگانه و به دور از مقررات اسلامی وضع گردید. سایر ابعاد حاکمیت قانون که با الهام از نظام‌های مزبور وارد نظام حقوقی ایران در قبل از انقلاب شده بود با تبدیل سلطنت مشروطه به استبداد شاهنشاهی در عصر پهلوی رنگ باخت و خودکامگی جای تبعیت زمامداران و حاکمان را از قانون گرفت. نظام حقوقی ایران پس از انقلاب اسلامی از لحاظ شیوه‌ها و فنون با بسیاری از ویژگی‌های نظام حقوقی نوشته همخوانی دارد. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با شناسایی اصل

۱. فرید محسنی و علی اصغر فرج‌پور اصل مرنندی، «اصل «حاکمیت قانون» در نظام قضایی ایران»، حکومت اسلامی، ۶۸(۱۳۹۲): ۹۳.

۲. همان، ص ۹۴.

تفکیک قوا، قانونگذاری را در صلاحیت قوه مقننه قرار داده و سایر قوا را مجری این قوانین شناخته است. از طرفی همانند قانون اساسی مشروطه لکن با سازوکار جامع، حاکمیت قوانین اسلامی را رسمیت بخشیده است. از سوی دیگر مفهوم حاکمیت قانون را در ابعاد مختلف به وسیله اصول قانون اساسی تشریح نموده است. اصل سوم قانون اساسی، دولت جمهوری اسلامی را موظف کرده همه امکانات خود را برای «تامین حقوق همه جانبه افراد از زن و مرد و ایجاد امنیت قضایی عادلانه برای همه و تساوی عموم در برابر قانون» بکار برد. اصل نوزدهم این قانون نیز مقرر داشته است: «مردم ایران از هر قوم و قبیله که باشند از حقوق مساوی برخوردارند و رنگ، نژاد، زبان و مانند اینها سبب امتیاز نخواهد بود». تساوی همه زمامداران با سایر مردم در برابر قانون پیش بینی شده است و در خصوص مقام رهبری به عنوان عالی ترین مقام رسمی کشور در اصل یکصد و هفتم تصریح شده است که «رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است». نسبت به حمایت قانونی یکسان از افراد نیز در اصل بیستم مقرر نموده است: «همه افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند». حاکمیت قانون در محاکم دادگستری را نیز اصل سی و ششم تصریح کرده است که «حکم به مجازات و اجرای آن باید تنها از طریق دادگاه صالح و به موجب قانون باشد». بنابراین قانون اساسی اصل حاکمیت قانون را با همه ابعادش در بردارد. این وضعیت ناشی از آرمان ها و اهداف انقلاب اسلامی و خواسته های ملت است که منجر به پیروزی این انقلاب گردید. با این حال میزان تحقق این آرمان ها و چالش های فرا روی اجرای اصل حاکمیت قانون مطالبی دیگر است که ضرورت اندیشه و مطالعه در مورد آن بر هیچ کس پنهان نیست. برای نمونه توسعه اختیارات و ورود به قانون گذاری از سوی نهاد مجمع تشخیص مصلحت نظام جای تامل و مذاقه دارد. علاوه بر این مساله حاکمیت قوانین اسلامی مندرج در قانون اساسی و اصول دیگر که از دستاوردهای مهم و پر ارزش این قانون و نظام اسلامی است ممکن است با چالش هایی در زمینه تفسیر و اجرا رو به رو گردد که در لابه لای مباحث آینده به اقتضای بحث در این باره سخن خواهیم گفت.

جستجو و کاوش در منابع اصیل فقه اسلامی یعنی قرآن و سنت، این حقیقت را آشکار می‌نماید که اصل «حاکمیت قانون» با شروع شکل‌گیری مکتب اسلام، از طریق وحی مطرح و نهادینه شده است؛ بدین ترتیب که هر نوع تشریح و قانون‌گذاری به عنوان مصداقی از حق حاکمیت، بالاصاله به خداوند اختصاص دارد و از غیر خدا نفی شده است (کهف/۲۶؛ یوسف/۴۰). در قرآن حاکمیت افراد چون سلاطین، صاحبان قدرت، ثروت و قبیله؛ طاغوت تلقی شده است (زخرف/۵۱). در واقع قرآن کریم هیچ وقت اصلتی برای غیر خدا در زمینه قانون‌گذاری قائل نشده تا بخواهیم تاریخچه آن را بیان نماییم؛ بلکه از همان صدر مکتب اسلام هم زمان با طرح حاکمیت قوانین الهی، اصل التزام به حاکمیت قانون نیز مطرح شده است. این در حالی است که مکاتب غربی ناظر به حاکمیت قانون جلوه‌های مختلفی چون یکتا سالاری یا حاکمیت استبدادی و نیز حزبی را تجربه کرده و سپس رد نموده‌اند تا به نظریه «حاکمیت قانون» فعلی رسیده‌اند در این راستا باید گفت حکومت اسلامی نیز حکومت قانون اسلام است و هیچ کس و هیچ چیز بر قانون الهی تقدم ندارد. حاکم اسلامی نیز که انسانی آراسته به ویژگی‌های علمی و عملی چون فقاہت و عدالت است، در ذیل قانون اسلام قرار خواهد گرفت. در مکتب اسلام فقیه جامع شرایط رهبری با مردم تعهد کرده که ولایتش را در محدوده قانون اساسی اعمال کند؛ چرا که خود رهبر، قانون اساسی را همراه با احاد ملت پذیرفته و بعد از همه پرسوی و رای امت به آن، آراء مردم را امضا و تنفیذ کرده است. در این دیدگاه آزادی‌ها هم در دایره قانون محترم است، نه در برابر قانون و خارج از آن، لذا هیچ ملتی در برابر «قانون» آزاد نیست.

(۱)

از دیدگاه قرآن، قانونگذاری در اصل از آن خداوند و از شئون توحید افعالی است. همان گونه که خداوند حاکم علی‌الاطلاق بر تمام جهان هستی است و سراسر هستی در قلمرو حکومت و حاکمیت او است، حاکم بر نظام تشریح نیز می‌باشد؛<sup>(۲)</sup> از این رو با اثبات و

۱. مرتضی علویان و محمد زارع پور، «شاخص‌های حکمرانی خوب در اندیشه سیاسی آیت الله جوادی آملی»، پژوهش‌های سیاست اسلامی، ۱۱(۱۳۹۶): ۵۱.  
 ۲. ناصر مکارم شیرازی و همکاران، پیام قرآن، پیشین، ج ۱۰، ص ۸۹.

پذیرش ولایت و حاکمیت مطلق الهی، اصل حاکمیت قوانین الهی – به عنوان یکی از جلوه‌های حاکمیت مطلق الهی – به این معنا که قانونگذار اصلی خداست و حق تقنین بالاصاله و بالذات تنها به او تعلق دارد<sup>(۱)</sup> نیز اثبات می‌گردد. آیه شریفه:

«مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا»<sup>(۲)</sup>؛ آنها هیچ ولی و سرپرستی جز

خداوند ندارند و او هیچ کسی را در حکم خود شرکت نمی‌دهد» به روشنی این برداشت را تأیید می‌نماید. صدر و ذیل این آیه شریفه به منزله علت و معلول است. زیرا هنگامی که ولایت، حاکمیت و حکومت مخصوص خدا باشد به طور طبیعی حکم و فرمان و قانون نیز مختص به او است. حکم در اینجا هم شامل امر و نهی است و هم قضاوت و حکومت را شامل می‌گردد و همه اینها از شاخه‌های ولایت است و چون ولایت از آن خداست، حکم هم از آن خداست.<sup>(۳)</sup>

علاوه بر این با مرور آیات قرآن کریم به انواعی از آیات برخورد می‌کنیم که می‌توان از آنها در اثبات اختصاص تشریح قانون برای خداوند بهره گرفت. این آیات در چند دسته به شرح زیر قابل تقسیم است:

آیاتی که کسانی را که برای خود حق قانونگذاری قائلند و احکامی وضع می‌کنند و به خدا نسبت می‌دهند، نکوهش می‌نماید. از جمله این آیات که دلالت صریح بر مدعا دارد آیه شریفه زیر می‌باشد:

«أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنَ بِهِ اللَّهُ وَ لَوْ لَا كَلِمَةُ الْفَصْلِ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ»<sup>(۴)</sup>؛ آیا معبودانی دارند که آئینی برای آنها بی‌اذن خداوند تشریح کرده‌اند؟ اگر مهلت مقرر برای

۱. در ذیل آیه ۵۹ سوره نساء در تفسیر نمونه آمده است: «اطاعت از خداوند مقتضای خالقیت و حاکمیت ذات اوست، ولی اطاعت از پیامبر ﷺ مولود فرمان خداست و به تعبیر دیگر خداوند واجب‌الاطاعه بالذات است و پیامبر واجب‌الاطاعه بالغیر و شاید تکرار «اطيعوا» در آیه اشاره به همین موضوع یعنی تفاوت دو اطاعت دارد». ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، پیشین، صص ۴۳۵-۴۳۴.

۲. کهف / ۲۶.

۳. ناصر مکارم شیرازی و همکاران، پیام قرآن، پیشین، صص ۹۳-۹۲.

۴. شوری / ۲۱.

آنها نبود در میانشان داوری می‌شد (و دستور عذاب صادر می‌گشت) و برای ظالمان عذاب دردناکی است».

از مدلول این آیه شریفه به دست می‌آید که هیچ قانونی در برابر قانون الهی رسمیت ندارد و قانونگذاری مخصوص خداست<sup>(۱)</sup> و این بدان جهت است که خداوند متعال بعد از ذکر این نکته که کتاب را به حق نازل کرده و برای بشر، دین را تشریح نموده تا میزان اعمال آنها باشد، به تهدید کفاری پرداخته که بدون اذن خدا قانون تشریح می‌کنند. اطلاق ظالم به این گروه از این جهت است که در واقع آنها با ترک دین و عمل به غیر قانون الهی به نفس خود ستم نموده‌اند و در آخرت گرفتار عذاب الهی خواهند شد.<sup>(۲)</sup>

- آیاتی که واژه «حکم» در آنها به معنای قانون و فرمان و یا به معنای داوری آمده است، زیرا حکمیت و داوری از حکم و قانون جدا نمی‌باشد. مراجعه به تفاسیر بیانگر این حقیقت است که مفسران در موارد بسیاری واژه «حکم» را به معنای قانون و داوری گرفته‌اند به عنوان نمونه علامه معتقد است در آیه «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيُّمُ»<sup>(۳)</sup> منظور از «حکم»، حکم تشریحی است مانند تکالیفی که در دین الهی درباره اعتقادات و دستورالعمل‌ها آمده است.<sup>(۴)</sup> ایشان هم‌چنین این نکته را نیز متذکر می‌شود که جمله «ان الحكم الا لله» اشاره به این دارد که همه امور به دست خدا است. زیرا حکم در هر امری که تصور شود جز از ناحیه کسی که سالک و منصرف به تمام معنای در آن باشد، صحیح و نافذ نیست و در تدبیر امور عالم و تربیت بندگان، مالکی حقیقی و مدبری واقعی جز خداوند سبحان وجود ندارد. پس حکم هم به حقیقت معنای کلمه منحصرأ از آن اوست.<sup>(۵)</sup>

۱. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۴، ص ۳۳۸.

۲. سیده نصرت امین، مخزن العرفان فی تفسیر القرآن، (تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱)، ج ۱۱، ص ۳۶۷.

۳. یوسف / ۴۰.

۴. سید محمدحسین طباطبائی. المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۱۱، ص ۲۴۲.

۵. همان.

- آیاتی که با تعبیر گوناگون خدا را رب جهان می‌دانند، از دیگر آیاتی است که در این راستا قابل استناد است. مضمون این آیات، تأکید بر این امر دارد که تدبیر جامعه به طور انحصاری در اختیار خداوند رب همه موجودات است و این تدبیر از طریق قانونگذاری الهی تحقق پذیر است. توضیح این که «رب» کسی است که اختیار کامل مربوط خود را دارد و می‌تواند هر گونه که بخواهد در آن تصرف نماید. این تصرف گاهی تکوینی است به این معنا که رب هر گونه که می‌خواهد مربوط را می‌سازد و می‌پردازد و رشد و نمو می‌دهد و گاهی نیز تشریحی است که برای آن قانون وضع می‌کند و احکام و مقرراتی صادر می‌نماید. ربوبیت تشریحی خداوند اقتضا می‌کند که همه شئون تدبیر و اداره جامعه به او انتساب یابد، پس او باید بی‌واسطه یا با واسطه قانون وضع کند تا شرک در تشریح پدید نیاید.<sup>(۱)</sup>

حتی خداوند رسول مکرم اسلام ﷺ را مأمور می‌کند که بعد از بیان این امر که احکام باید به خداوند ارجاع داده شود؛ میان مردم اعلام کند که من خود تنها خدای را ولی خود می‌دانم و به ربوبیت او - یعنی مالکیت و تدبیر برای او - اعتراف می‌کنم:

«وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ  
وَإِلَيْهِ أُنِيبُ<sup>(۲)</sup>؛ و درباره هر چیزی اختلاف کردید، حکمش به خدا ارجاع  
می‌شود، ای مردم عهده‌دار کارها، خداوندی است که پروردگار من است.  
تنها بر او توکل کرده‌ام و در همه کارها به او رجوع می‌کنم».

علامه طباطبایی(ره) در ذیل این آیه با ذکر این مقدمه که اختلاف مردم در عقاید و اعمالشان اختلافی است تشریحی که جز احکام تشریحی چیز دیگری نیست که این اختلاف را از میان بردارد و اگر اختلاف نبود قانون هم نبود، نتیجه می‌گیرد حکم تشریحی

۱. محمدتقی مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، پیشین، صص ۱۲۶-۱۲۴.

۲. شوری / ۱۰.

و حق قانونگذاری تنها از خدای سبحان است و تنها ولی در حکم، او می‌باشد؛ از این رو لازم است تنها او را ولی خود بگیرند و تنها او را بپرستند.<sup>(۱)</sup>

در فراز آخر آیه پیامبر ﷺ مأمور است که به ربوبیت و ولایت الهی اعتراف کند و همان طور که قبلاً گفته شد، لازمه ربوبیت و ولایت، تدبیر امور جامعه از طریق قانونگذاری است.

از آنچه بیان شد این نتیجه به دست می‌آید که از دیدگاه قرآن حاکمیت مطلق بر جهان و انسان به خداوند تعلق دارد که از جانب او جهت مدیریت دینی، سیاسی و اجتماعی بشر به پیامبرانش تفویض شده است. بنابراین در قرآن ضمن اشاره به حکومت های انبیا، خداوند اعطای حکومت به آنان را به خود نسبت می‌دهد از جمله در مورد حضرت داود علیه السلام که حکومت عظیمی داشت می‌فرماید:

«وَأَتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ<sup>(۲)</sup>؛ خداوند حکومت و دانش را به او بخشید و از آنچه می‌خواست به او تعلیم داد».

و در آیه ۵۴ سوره نساء در مورد آل ابراهیم می‌فرماید:

«فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا. مَا بِهِ خاندان ابراهیم علیهم السلام کتاب آسمانی و حکمت بخشیدیم و حکومت عظیمی به آنها دادیم».

چنان که در همین آیه در مورد حکومت الهی رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

«أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ<sup>(۱)</sup>؛ آیا آنها به مردم (پیامبر اسلام و خاندانش) به خاطر آنچه خدا از فضلش به آنها بخشیده است حسد می‌ورزند».

۱. سید محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۱۸، ص ۲۳.

۲. بقره / ۲۵۱.



هم چنین آیاتی که از حاکمیت غیر خدا به طاغوت تعبیر می‌کنند و آنها را باطل و از مصادیق حکومت استبدادی برمی‌شمرد، در این راستا قابل استناد است. از جمله این که خداوند به حکومت فرعون اشاره می‌کند و ماهیت دیکتاتور مآبانه آن را فاش می‌نماید و در توصیف او و عملکردش می‌فرماید:

«او در زمین برتری جویی را آغاز کرد و اهل آن را به گروه‌های مختلفی تقسیم نمود، گروهی را به ضعف و ناتوانی کشاند، پسران آنها را سر می‌برید و زنان آنها را (برای کنیزی و خدمت و کامجویی) زنده نگه می‌داشت، او به یقین از مفسدین است».<sup>(۲)</sup>

و در موردی دیگر از آثار و عواقب نکبت بار حکومت‌های خودکامه و استبداد سخن به میان می‌آورد تا به مردم توجه دهد که پیروی از این نوع حکومت‌های سرانجامی جز نابودی و ذلت ندارد:

«إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَ جَعَلُوا أَعْرَآءَ أَهْلِهَا آذِنَةً وَ كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ»<sup>۳۲</sup>؛ پادشاهان (خودکامه) هنگامی که وارد منطقه آبادی شوند آن را به فساد و تباهی می‌کشند و عزیزان آنجا را ذلیل می‌کنند و کارشان (همیشه) این گونه است».

با ملاحظه آیات متعدد ناظر به امر حاکمیت و قانون استفاده می‌شود که در دیدگاه قرآن، اصل حاکمیت قانون الهی و نفی حاکمیت شخص یا اشخاص یا گروه و قبیله در هر نام و عنوانی تثبیت شده است. این در حالی است که مکاتب غربی ناظر به حاکمیت قانون جلوه‌های مختلفی چون یکتا سالاری یا حاکمیت استبدادی و نیز حزبی را تجربه کرده و سپس رد نموده‌اند تا به نظریه «حاکمیت قانون» فعلی رسیده‌اند؛ لکن قرآن کریم از همان ابتدا از ده‌ها قرن پیش هر نوع حاکمیت غیرمستند به قانون الهی را طاغوت دانسته و آن

۱. نساء / ۵۴.

۲. زخرف / ۵۱.

۳. نمل / ۳۴.

را نفی کرده است؛ بنابراین نفی اصالت اشخاص، پادشاهان، قدرتمندان و صاحبان ثروت در برابر حاکمیت الهی، از آموزه‌های قرآنی و افتخارات شریعت اسلامی است. در این راستا باید گفت حکومت اسلامی نیز حکومت قانون اسلام است و هیچ کس و هیچ چیز بر قانون الهی تقدم ندارد. حاکم اسلامی نیز که انسانی آراسته به ویژگی‌های علمی و عملی چون فقاقت و عدالت است، در ذیل قانون اسلام قرار خواهد گرفت. در مکتب اسلام فقیه جامع شرایط رهبری با مردم تعهد کرده که ولایتش را در محدوده قانون اساسی اعمال کند؛ چرا که خود رهبر، قانون اساسی را همراه با آحاد ملت پذیرفته و بعد از همه پرسى و رای امت به آن، آراء مردم را امضا و تنفیذ کرده است. در این دیدگاه آزادی‌ها هم در دایره قانون محترم است، نه در برابر قانون و خارج از آن، لذا هیچ ملتی در برابر «قانون» آزاد نیست.<sup>(۱)</sup>

### ۲-۳. اشارات قرآنی به اصل حاکمیت قانون (التزام به قانون)

اگر چه از آنچه در مبحث قبلی درباره حاکمیت قوانین الهی بیان گردید، میزان توجه و تأکید قرآن به اصل حاکمیت قانون و التزام به آن تا حدود زیادی قابل برداشت است؛ اما این التزام در آیات دیگری تصریح شده است که در ادامه به آنها اشاره می‌گردد.

حاکمیت قانون و پایبندی و التزام به آن از مشخصه‌های جامعه مطلوب اسلامی است و حجم بسیاری از آیات قرآن، پس از تبیین قوانین فردی و اجتماعی، به تأکید بر لزوم التزام عملی نسبت به آنها اختصاص یافته است. آیاتی که بر حدود و ضوابط مقرر از سوی خداوند برای کنترل اعمال شخصی افراد و یا تنظیم روابط انسان‌ها در اجتماع دلالت دارند در واقع همان احکام و قوانین هستند که از سوی خداوند تشریح شده، تا زمینه‌ی تعالی و تکامل انسان فراهم شود و به سعادت اخروی رهنمون گردد. از این احکام به «حدود الهی» تعبیر شده است که خداوند متعال در کنار توصیه به التزام و پایبندی به این قوانین و حدود<sup>(۲)</sup>، احترام و التزام به آنها را از اوصاف برگزیده و برجسته مؤمنان حقیقی دانسته

۱. مرتضی علویان و محمد زارع پور، پیشین، ۱۱ (۱۳۹۶): ۵۱.  
 ۲. بقره / ۲۲۹.

است<sup>(۱)</sup> در برخی دیگر از آیات، برای تشویق مردم در احترام به قوانین و پرهیز از بی قانونی، هم به آثار مثبت التزام به قوانین اشاره می‌کند و هم عواقب منفی و خوفناک عدم آن را گوشزد می‌نماید:

«تَلِكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ<sup>(۲)</sup>؛ اینها مرزهای الهی است و هر کس اطاعت خدا و پیامبرش را نماید (و مرزهای قوانین او را محترم بشمرد) وی را در باغ‌هایی از بهشت وارد می‌کند که همواره آب از زیر درختان آن جاری است و جاودانه در آن می‌مانند و این پیروزی بزرگی است. و آنکس که نافرمانی خدا و پیامبرش کند از مرزهای او تجاوز نماید او را در آتشی وارد می‌کند که جاودانه در آن خواهد بود و برای او مجازات توهین آمیزی است.»

لزوم پایبندی به قوانین و مقررات، آن چنان در نزد خدا ارزشمند و دارای اهمیت است که در آیاتی پیاپی کسانی را که قوانین الهی را نادیده گرفته و در صدور فرامین و احکام، مستبدانه عمل می‌کنند کافر، ظالم و فاسق معرفی می‌کنند:

«وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ<sup>(۳)</sup>؛ آن کسی که به احکامی که خدا نازل کرده حکم نکند کافر است.»

«وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ<sup>(۴)</sup>؛ آن کسی که به احکامی که خدا نازل کرده، حکم نکند ستمگر است.»

۱. توبه / ۱۱۱-۱۱۲.

۲. نساء / ۱۳-۱۴.

۳. مائده / ۴۴.

۴. مائده / ۴۵.

«وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»<sup>۱</sup>؛ آن کسی که به احکامی که خدا نازل کرده، حکم نکند فاسق است».

علاوه بر این آیات، که احاد مردم را به قانون پذیری و قانونمندی توصیه و ملزم می‌نماید، خداوند در آیاتی چند شخص رسول اکرم را مورد خطاب قرار می‌دهد و ایشان را بر لزوم ابتدای احکام – به عنوان زعیم و زمامدار امت اسلامی – بر آموزه‌های وحی الهی و قوانین نازل از سوی پروردگار و پرهیز از امیال نفسانی خود و اطرافیان سفارش می‌نماید:

«وَأَن احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ»<sup>۲</sup>؛ و در میان آنها (اهل کتاب) طبق آنچه خداوند نازل کرده داوری کن و از هوس‌های آنان پیروی مکن و از آنها بر حذر باش، مبادا تو را از بعضی احکامی که خدا بر تو نازل کرده منحرف سازند».

در این آیه، مقابله میان حکم به «ما انزل الله» و «پیروی از هوا و هوس» نشانگر این است که آن کسی که از حکم خدا روی برتابد، در دره هولناک هوا و هوس سقوط می‌کند و عبارت «وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ» که تصریح به این دارد که پیامبر ﷺ باید بر حذر باشد از این که او را فریب دهند، تأکیدی است مجدد بر پیروی از احکام الهی و ایستادگی در برابر وسوسه‌ها و به رسمیت نشناختن آنچه که غیر خدا به آن حکم می‌کند.<sup>(۳)</sup>

مأمور نمودن پیامبر ﷺ به پیروی از وحی الهی و دوری از آراء دیگران، در برخی آیات با تأکید بیشتری عنوان گردیده است. خداوند خطاب به ایشان می‌فرماید:

۱. مائده / ۴۷.

۲. مائده / ۴۹.

۳. ناصر مکارم شیرازی و همکاران، پیام قرآن، پیشین، ج ۱۰، ص ۹۵.

«ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ<sup>(۱)</sup>؛ سپس تو را بر شریعت و آئین حقی قرار دادیم از آن پیروی کن و از هوس‌های سرکش کسانی که آگاهی ندارند پیروی مکن».

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه آورده است: کلمه «امر» در اینجا به معنای امر دین است و معنای جمله این است که: بعد از آن که به بنی اسرائیل دادیم آنچه را که دادیم، تو را بر طریقه خاصی از امر دین الهی قرار دادیم و آن عبارت است از شریعت اسلام که تو و امت تو بدان اختصاص یافتید. جمله «فاتبعها» رسول خدا ﷺ را مأمور می‌کند که تنها پیرو دین و فرامینی باشد که به وی وحی می‌شود و از هواهای جاهلان که مخالف دین الهی هستند پیروی نکنند.<sup>(۲)</sup>

از این دو آیه شریفه، لزوم ضابطه محور بودن صدور احکام و فرامین حکومتی توسط حاکم اسلامی و پرهیز از امیال رعایا، قابل برداشت است. خداوند در آیه‌ای دیگر به صراحت، حاکم اسلامی را از اتباع امیال خویش نیز باز داشته است و می‌فرماید:

«يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ<sup>(۳)</sup>؛ ای داود ما تو را خلیفه (و نماینده‌ی خود) در زمین قرار دادیم در میان مردم به حق داوری کن و از هوای نفس پیروی منما که تو را از راه خدا منحرف می‌کند».

اگر چه آیات در خصوص لزوم حاکمیت قانون و التزام به آن زیاد است، ما در این مبحث به همین مقدار بسنده می‌کنیم و در مباحث آتی همین فصل از کتاب به مناسبت با تفصیل بیشتری در این باره سخن خواهیم گفت. آنچه لازم است در پایان این بحث اشاره شود

۱. جاثیه / ۱۸.

۲. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۱۸، ص ۱۶۶.

۳. ص / ۲۶.

این است که تأکید فروان قرآن بر لزوم پابندی به قوانین الهی تا جایی که آنان که به قوانین الهی تن ندهند، فاسقانی می داند که دچار اضلال الهی شده‌اند<sup>(۱)</sup>؛ از این جهت است که سعادت اخروی و تعالی روح آدمی - به دلیل «مدنی بالطبع» بودن انسان - از طریق بر پا داشتن جامعه‌ای تحت حاکمیت قوانین مناسب فطرت انسان تأمین می‌گردد. روشن است که تنها خالق آدمی است که از قوانین مناسب با فطرت او آگاهی دارد و می‌تواند چنین قوانینی را وضع کنند حال آنکه هر حکم غیر الهی به دلیل محدود بودن علم انسان و عدم آگاهی و شناخت کامل از ویژگی‌ها و اسرار مخلوقات که در تشخیص مصالح و مفاسد احکام و قوانین مؤثرند، نمی‌تواند آمیخته به جهل نباشد. اضافه بر این چون هر قانون گذاری غیر از خدا، دارای منافع و تمایلاتی است، به طور طبیعی نمی‌تواند در هنگام قانون گذاری، خود را به کلی از آن تمایلات بر کنار سازد.<sup>(۲)</sup> بر این مبنا قوانین ساخته دست بشری نمی‌تواند از نقص بری باشد. از این جهت است که قوانین الهی بر هر قانون ساخته دست بشر برتری دارد و التزام و پابندی به آنها، به یقین انسان را از سقوط در دره هولناک ضلالت و گمراهی حفظ می‌نماید. البته این امر زمانی اتفاق خواهد افتاد که قوانین و احکام الهی به طور کامل و بدون کمترین اخلال، تحریف و یا تغییر مورد عمل قرار گیرند. علامه طباطبایی در این زمینه و نیز در بیان فلسفه قوانین الهی چنین گفته است: «قوانین اجتماعی اسلام در حقیقت مقدمه است برای تکالیف عبادی و خود آنها مقصود اصلی نیستند و تکالیف عبادی هم مقصود بالاصل نیست؛ بلکه آن نیز مقدمه برای معرفت خدا و آیات اوست. در نتیجه کمترین اخلال یا تحریف یا تغییر در احکام اجتماعی اسلام باعث فساد احکام و عبودیت آن و فساد نام برده نیز باعث اختلال معرفت خواهد بود».<sup>(۳)</sup>

۱. بقره / ۲۶.

۲. ناصر مکارم شیرازی و همکاران، پیام قرآن، پیشین، ج ۱۰، صص ۹۵-۹۶.

۳. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۳، ص ۵۹.

## ۲-۴. ویژگی‌های قانون

در متون و نوشته‌های حقوقی در باب ویژگی‌های قانون سخن به میان آمده است، البته در غالب کتب راجع به علم حقوق از ویژگی‌های «قاعده حقوقی» که قانون از منابع آن است، بحث کرده‌اند و در واقع از ویژگی‌های قانون سخن گفته‌اند. به هر حال برای قانون، عام و کلی بودن، الزام آور بودن، ناظر به روابط اجتماعی و دارای ضمانت اجرا از سوی دولت به عنوان ویژگی‌های آن ذکر شده است که در ادامه به توضیح آنها پرداخته می‌شود.<sup>(۱)</sup>

### ۲-۴-۱. عام و کلی بودن

قانون یک قضیه کلی منطقی است به این معنا قانون یک قاعده عام است و امری شخصی نیست. عام بودن قانون شامل عناصری چند می‌شود. از یک طرف عام بودن به این معناست که قانون بر یک نوع کلی رفتاری دلالت کند و از طرف دیگر به این معناست که بر یک طبقه عام از مردم حاکم باشد.<sup>(۲)</sup> در این حالت قوانین برای شخص معینی وضع نمی‌شود بلکه نوع روابط در نظر گرفته شده و برای آن قانون وضع می‌شود. از نتایج عام و کلی بودن قانون تساوی افراد در برابر قانون است.

این ویژگی در قوانین اسلامی منعکس در آیات قرآن نیز مشاهده می‌شود بدین معنا که بسیاری از آیات قرآن، احکام کلی و عامی را بدون این که وابسته به شخص یا مکان و زمان معینی باشد صادر کرده‌اند. برای نمونه «حق حیات» در آیات زیر یک قاعده حقوقی است و چنانکه آیات نشان می‌دهد این قاعده عمومی است:<sup>(۳)</sup>

---

۱. برای شناخت و معرفی تفصیلی ویژگی‌های قانون ر. ک: ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، اول، (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷)، ج ۱، صص ۵۱۶-۵۴۰؛ همو، مقدمه علم حقوق، صص ۴۹-۵۴.  
۲. محمد راسخ، «ویژگی‌های ذاتی عرضی قانون»، مجلس و پژوهش، ۵۱ (۱۳۸۵): ۱۸.  
۳. برای اطلاع بیشتر ر. ک: محمد راسخ، «ویژگی‌های ذاتی و عرضی قانون»، مجلس و پژوهش، ۵۱ (۱۳۸۵): ۱۸.

«مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أُوِّفِيَ فِي الْأَرْضِ فَاكْتُمُوا قَتْلَ النَّاسِ جَمِيعًا!<sup>۱</sup>» به همین جهت بر بنی اسرائیل مقرر داشتیم که هر کس انسانی را بدون ارتکاب قتل یا فساد در روی زمین بکشد چنان است که گویی همه انسان‌ها را کشته است.»

«وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ!<sup>۲</sup>» و کسی را که خداوند خونس را حرام شمرده به قتل نرسانید جز به حق.»

«وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ!<sup>۳</sup>» و خودکشی مکنید.»

«وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا!<sup>۴</sup>» برای هیچ فرد با ایمانی مجاز نیست که فرد با ایمانی را به قتل برساند.»

براساس این آیات که از کشتن دیگری یا خویشان یا فرزندان یا مؤمنان نهی می‌کند. همه افراد حق زندگی و حیات دارند و دیگران حق تعرض بر آنها را ندارند. باید توجه شود که ویژگی عام بودن قواعد حقوقی اسلام بر آیاتی که سبب نزول دارند و سبب نزول آنها خاص یا عام است نیز قابل صدق است و این امر هماهنگ با قاعده «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد» می‌باشد که از سوی قرآن پژوهان، اصلی پذیرفته شده است.<sup>(۵)</sup> برای نمونه آیه شریفه:

«وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا!<sup>۶</sup>» و کسانی که زنان پاکدامن را متهم

۱. مائده / ۳۳.

۲. اسراء / ۳۳.

۳. نساء / ۳۹.

۴. نساء / ۹۲.

۵. محمدهادی معرفت، التمهید فی علوم القرآن، دوم، (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۵ق)، ج ۱، ص ۲۶۳.

۶. نور / ۴.



می‌کنند سپس چهار شاهد (بر ادعای خود) نمی‌آورند آنها را هشتاد تازیانه بزنیید و شهادتشان را هرگز نپذیرند».

بیانگر یک قاعده حقوقی است و افراد را از تهمت زدن به زنان پاکدامن باز می‌دارد. این آیه اگر چه ناظر به حکم تهمت به عایشه یا ماریه قبطیه است؛ اما مفسران معتقدند که این حکم در هر زمانی و نسبت به هر کسی جاری است و به سبب نزول تخصیص نمی‌خورد.<sup>(۱)</sup>

## ۲-۴-۲. الزام آور بودن

الزام آور بودن قانون به این معناست که باید رعایت آن اجباری باشد و با ایجاد تکلیف همراه باشد.<sup>(۲)</sup> این ویژگی در قوانین اسلامی برگرفته از آیات قرآن کریم نیز وجود دارد. بدین ترتیب که آیات قرآن به صورت امر و یا نهی، دستورات الهی را بیان می‌کنند و از این اوامر و نواهی قرآن، فقیهان مسلمان قاعده حقوقی و قانون الزام آور را استفاده می‌نمایند. برای نمونه آیات قرآن در نهی از قتل نفس<sup>(۳)</sup>، حرمت ربا<sup>(۴)</sup>، اجرای حدود و قصاص<sup>(۵)</sup> همه بیانگر قانون شریعت اسلامی به صورت الزام آور می‌باشد.

## ۲-۴-۳. اجتماعی بودن قوانین

هدف قانون یا قواعد حقوق، تنظیم روابط اجتماعی است. زندگی انسان دارای دو چهره گوناگون فردی و اجتماعی است. از نظر فردی، انسان نیازمندی‌های خاص و تکالیف مختلفی برعهده دارد که معمولاً از قلمرو حقوق خارج است. پاکی وجدان، تأمین سلامت روح و جسم و رفع نقیصه‌های بشری با اخلاق است، ولی اداره زندگی اجتماعی افراد را

۱. سید محمدحسین طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، پیشین، ج ۱۵، ص ۸۱.

۲. ناصر کاتوزیان، *مقدمه علم حقوق*، پیشین، ص ۵۰.

۳. نساء / ۲۹. «وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ؛ و خود کسی مکنید».

۴. آل عمران / ۱۳۰. «لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا؛ ربا (و سود پول) را چند برابر نخورید».

۵. مائده / ۳۸. «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ؛ دست مرد دزد و زن دزد را به کیفر عملی که انجام داده‌اند به عنوان یک مجازات الهی قطع کنید».

حقوق به عهده دارد<sup>(۱)</sup> با این وصف قانون در آئینه علم حقوق صرفاً ناظر به روابط اجتماعی است این در حالی است که در آیات قرآن و به تبع آن احکام فقه اسلامی یک مفهوم عام و دایره گسترده دارد که رابطه بین انسان‌ها در زندگی اجتماعی جزئی از آن است و البته این بخش مشمول احکام و قوانین اجتماعی اسلامی است از این نقطه نظر تعارضی وجود ندارد اگر این احکام اجتماعی اسلامی را حقوق اسلامی بنامیم، در این صورت رابطه آن با کل فقه اسلامی، رابطه عموم و خصوص مطلق خواهد بود یعنی از نوع رابطه کل و جزء است و حقوق اسلام، جزئی بزرگ و جدا نشدنی از فقه اسلام را تشکیل می‌دهد. بدین ترتیب که فقه اسلامی - مبتنی بر قرآن و سنت - شامل ابواب عبادات و معاملات است، حقوق اسلامی در بردارنده معاملات شامل عناوینی چون تجارت و بیع، رهن، حَجْر، ضمان، حواله، صلح، شرکت، مضاربه، مزارعه، مساقات، ودیعه، عاریه، اجاره، وکالت، هبه، نکاح، طلاق، ایلاء،ظهار، ارث، وصیت، غصب، شفعه، احیای موات، قضا، شهادت، حدود، تعزیرات، قصاص و دیات است. اگر به این بخش از فقه اسلامی احکام و سیاست‌ها مانند باب جهاد و ولایت فقیه را اضافه نمائیم روشن می‌شود که بخش اعظم فقه را قواعد حقوقی تشکیل می‌دهد.<sup>(۲)</sup> که در حقوق وضعی و ادبیات حقوقی، قالب و بروز آن تحت عنوان قانون می‌باشد.

## ۲-۴-۴. برخورداری از ضمانت اجراء

به اعتقاد صاحب نظران بزرگ علم حقوق، قاعده‌ای را که اجرای آن از طرف دولت تضمین نشده باشد، نباید در شمار قواعد حقوقی آورد. برای استقرار عدالت و تنظیم روابط اجتماعی، ناچار بایستی مردم در برابر هم، حقوق و تکالیفی داشته باشند و هرگاه حقوقی مورد تجاوز یا انکار قرار گیرد، دولت آن را اجرا کند: یعنی در پناه قدرت خویش، نظمی را

۱. ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، پیشین، ج ۱، ص ۵۴۰.

۲. مصطفی دانش پژوه، شناسه حقوق (دانش حقوق، قاعده حقوقی و رابطه حقوق با عدالت، اخلاق و دین)، اول، (تهران: جنگل، ۱۳۹۱)، صص ۲۷۰-۲۷۱.

که لازمه حفظ اجتماع می‌داند، تامین سازد پس داشتن ضمانت اجرا یکی از لوازم و ویژگی های حقوق است.<sup>(۱)</sup>

ضمانت اجرای قوانین در قالب تدابیری است که توأم با اجبار برای اجرای این قوانین مقرر می‌شود. این اجبار گاهی در قالب مجازات اشخاص متجاوز به قانون مانند اعدام، حبس و تبعید و یا غرامت و مصادره اموال می‌باشد. گاهی نیز به صورت بطلان اعمال خلاف قانون انجام می‌شود مثلاً طلاق که نزد دو شاهد عادل اجراء نشود، باطل و بی اعتبار است. در مواردی نیز کسی که در اثر تجاوز به قوانین، به دیگران ضرر زده است باید آن را جبران کند. از این گذشته در مواردی به طور مستقیم مأمورین دولتی قوانین را اجراء می‌کنند مانند اخراج فرد غاصب با حکم دادگاه از ملک دیگری که به زور آن را تصرف کرده است.<sup>(۲)</sup> نظام حقوقی اسلام از این نوع ضمانت اجراء برخوردار است. برای نمونه قصاص و دیه، ضمانت اجرای حرمت حق حیات انسان‌ها است. آیه ۹۲ سوره نساء<sup>(۳)</sup> در این باره می‌فرماید:

«برای هیچ فرد با ایمانی مجاز نیست که فرد با ایمانی را به قتل برساند، مگر این که این کار از روی خطا و اشتباه از او سرزند و (در عین حال) کسی که فرد با ایمانی را از روی خطا به قتل برساند باید یک برده آزاد کند و خونبهایی به کسان او بپردازد مگر این که آنها خونبها را ببخشند. و اگر مقتول از جمعیتی باشد که دشمنان شما هستند (و کافرند) ولی مقتول با ایمان بوده باید (تنها) یک برده آزاد کند (و پرداختن خونبها لازم نیست) و اگر از جمعیتی باشد که میان شما و آنها پیمانی برقرار است باید خونبهای او را به کسان او بپردازد و یک برده (نیز) آزاد کند. و آن کسی

۱. ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، پیشین، ج ۱، ص ۵۲۳.

۲. همو، مقدمه علم حقوق، پیشین، ص ۵۲.

۳. نساء / ۹۲. «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسْلِمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهَا إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسْلِمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ».

که دسترسی (به آزاد کردن برده) ندارد دو ماه پی در پی روزه می‌گیرد.  
این توبه الهی است و خداوند دانا و حکیم است».

این آیه چنان که برخی از قرآن پژوهان و مفسران می‌گویند اشاره به قتل مؤمن در دارالاسلام، دار الحرب و دار المعاهده دارد. بدین ترتیب که اگر مؤمنی، مؤمنی را در دارالاسلام بکشد باید دیه و کفاره بدهد. و اگر مؤمنی را در دار الحرب بکشد باید براساس این آیه فقط کفاره بپردازد و اگر قتل در دار المعاهده انجام گیرد قاتل باید دیه و کفاره بدهد.<sup>(۱)</sup> الزام قاتل بر پرداخت دیه و کفاره، ضمانت اجرای حقوقی برای حرمت نهادن به حق حیات دیگران است. ولی حکم قصاص ضمانت اجرای کیفری است. این در حالی است که برخی از احکام اسلام، واجد ضمانت اجرای هم کیفری و هم حقوقی است. به عنوان مثال مفسران از آیات ۳۳ و ۳۴ سوره مائده که در برخورد با محارب و راهزنان است قتل، قطع عضو، تبعید، به دار آویخته شدن و بازگرداندن مال به صاحب حق را که در این آیات اشاره رفته است را ضمانت اجراء برای حق حیات و امنیت عمومی دانسته اند.<sup>(۲)</sup> بنابراین از حیث مقایسه ضمانت اجرای رایج در نظام‌های حقوقی معاصر، نظام حقوقی اسلامی مبتنی بر قرآن و سنت، واجد احکام و قوانین متعددی است که شریعت اسلامی را تشکیل می‌دهد؛ لکن ضمانت اجراء در دیدگاه قرآنی محدود به این نوع ضمانت اجرای متداول نیست؛ بلکه مجموعه‌ای متنوع از تدابیر و ضمانت اجراها را برای تحقق قوانین اسلامی پیش بینی نموده است؛ که در بیان یکی از مفسران معاصر به نحو روشن ترسیم شده که به شرح زیر نقل می‌شود<sup>(۳)</sup>:

در قرآن کریم سه نوع ضمانت اجرایی شامل ضمانت اجرایی به وسیله حکومت اسلامی، ضمانت اجرایی به وسیله نظارت عمومی و نیز ضمانت درون ذاتی یا به تعبیر دیگر، ایمان و اعتقاد به مبانی اسلام و مسائل اخلاقی و عاطفی در نظر گرفته شده است.

۱. محمد بن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، اول، (بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی‌تا])، ج ۳، ص ۲۹۱؛ سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۵، ص ۴۰.  
۲. اقتباس از: سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، ص ۳۲۶؛ ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۴، ص ۳۶۲.  
۳. ناصر مکارم شیرازی و همکاران، پیام قرآن، پیشین، ج ۸، صص ۲۶۲-۲۶۴.

در مورد اول، حکومت اسلامی موظف است با هر گونه تخلف از قانون، قاطعانه برخورد کند. پیامبر ﷺ بعد از هجرت به مدینه و برطرف شدن موانع، در نخستین اقدام خود، حکومت اسلامی تشکیل داد و به تبیین قوانین اسلام پرداخت آن بزرگوار به مردم گوشزد نمود که هر گونه تخلف از قوانین گناه است. قوانین را مرزهای الهی شمرد و برای افرادی که از این مرزها تعدی کردند، مجازات تعیین نمود. از یک طرف متخلفین را ظالم شمرد و فرمود: «وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»<sup>(۱)</sup>؛ هر کس از مرزهای الهی تجاوز کند، ظالم و ستمگر است». و از سوی دیگر بر مبارزه با ظالمان تأکید کرده است هنگامی که قرآن می‌گوید: «انبیاء مجهز با بینات و دلایل روشن و کتاب آسمانی و قوانین عادلانه به سوی امت‌ها فرستاده شدند، تا مردم عدالت را به پا دارند»<sup>(۲)</sup> مفهومی این است که شخص پیامبر ﷺ که خاتم انبیاء و بزرگ آنهاست بیش از همه کس این مسئولیت را برعهده دارد. در کنار مسئولیت پیامبر ﷺ به عنوان رهبر جامعه اسلامی، قرآن همه افراد امت اسلامی را موظف به نظارت بر اجرای قوانین الهی کرده است و طبق اصل «امر به معروف و نهی از منکر» آنها را مطلع ساخته که در برابر تخلف از قوانین الهی، بی تفاوت نباشند.

«وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ»<sup>(۳)</sup> مردان و زنان با ایمان ولی (و یار و یاور) یکدیگرند، امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند و نماز را به پا می‌دارند و زکات را می‌پردازند».

اهمیت امر به معروف و نهی از منکر به قدری است که در آیه فوق، حتی بر نماز و زکات و اطاعت خدا و رسول مقدم داشته شده است، این به خاطر آن است که تا این نظارت عمومی بر اجرای قوانین نباشد، پایه‌های نماز و زکات و اطاعت لرزان است. بدیهی است

۱. بقره / ۲۲۹.

۲. حدید / ۲۵.

۳. توبه / ۷۱.

که امتی که نظارت بر اجرای قوانین را یک وظیفه عمومی و شرعی می‌شمارد و همه افراد جامعه در این احساس مسئولیت سهیم هستند، قانون در میان آنها احترام خاصی خواهد داشت و به موقع اجرا می‌شود. صرف نظر از نظارت عمومی از نظارت درونی، روحی، اعتقادی و وجدانی افراد بر حسن اجرای قوانین نیز در تعالیم قرآنی سخن به میان آمده است که قدرت و قوتش به مراتب از ضمانت اجرای بیرونی، بیشتر است. ایمان به مبدأ یعنی همان خداوندی که در همه حال نزد همه ناظر و حاضر است و از آنها به خودشان نزدیک‌تر است. «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»<sup>(۱)</sup>؛ خدایی که گردش چشم خیانتکار را می‌بیند و از اسرار درونی سینه‌ها آگاه است. «يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ»<sup>(۲)</sup>؛ خدایی که اعضای تن انسان را مراقب او ساخته تا شاهد و گواه او باشد. «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»<sup>(۳)</sup> و نیز ایمان به معاد و دادگاه بزرگ قیامت که اگر به اندازه سنگینی ذره‌ای کار نیک یا بد در پرونده انسان باشد در برابرش حاضر می‌کنند و پاداش و کیفر آن را می‌بیند. «يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ \* فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ \* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»<sup>(۴)</sup> در انسان مسلمان این اعتقاد را ایجاد می‌کند که وی در همه جا و در همه حال، بدون استثنا خود را تحت مراقبت دائمی علم خداوند می‌بیند و معتقد است که تمام موجودات اطراف او و حتی پوست بدنش، اعمال او را در خود حفظ می‌کنند و به موقع بازگو می‌نمایند، خود بهترین و قوی‌ترین ضمانت اجرا را در وی ایجاد می‌کند که در دنیای مادی هرگز دست یافتنی نیست.

۱. ق / ۱۶.

۲. غافر / ۱۹.

۳. نور / ۲۴.

۴. زلزال / ۶-۸.

## ۲-۵. مبانی قانون از دیدگاه قرآن و حقوق

از آنجا که مبانی قانون در دو دیدگاه مورد بحث ما یعنی قرآن و حقوق متفاوت است در این مبحث به بیان این مبانی در هر دو دیدگاه به صورت مستقل پرداخته می شود تا این تفاوت ها روشن گردد.

### ۲-۵-۱. مبانی قانون از دیدگاه حقوق

از بحث‌های مهم در اصل حاکمیت قانون، بحث از مبانی قانون است. در پاسخ به این پرسش که چرا بایستی از قانون اطاعت کرد و چه چیزی ما را ملزم به اجرای آن قواعد می‌کند، دیدگاه‌ها و مکتب‌های گوناگونی پدید آمده است که هر کدام با تبیین ماهیت قانون و منشاء وجود آن به توجیه ملاک مشروعیت قانون و الزام نهفته در آن پرداخته‌اند. قبل از معرفی و شرح آنها لازم است مفهوم «مبانی» و نیز ثمره عملی بحث از مبانی روشن گردد.

«مبانی» واژه‌ای عربی و جمع «مبنی» است. این کلمه به معنای عمارت‌ها، بناها، بنیان‌ها و اساس‌ها است.<sup>(۱)</sup> بدین ترتیب مبانی هر چیزی عبارت است از پایه‌هایی که آن چیز بر آن بنا گردیده و استقرار یافته است. مبانی در اصطلاح علم حقوق، کلی‌ترین اصول، قواعد و معیارهایی هستند که نظام حقوقی مبتنی بر آن است.<sup>(۲)</sup> این مبانی در نظام‌های حقوقی گوناگون، متفاوت است و هر نظام حقوقی مبتنی بر مبانی مخصوص به خود می باشد؛ از این رو حقوقدانان با تأمل در مبانی حقوقی هر نظام، ارزش‌ها و سمت و سوی حاکم بر آن نظام سیاسی و حقوقی را کشف می‌نمایند و در موارد ابهام یا فقدان و یا تعارض قوانین، با دقت در مبانی به چاره جویی می‌پردازند.<sup>(۳)</sup> بنا بر آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت از ثمرات عملی بحث از مبانی این است که در مواردی که قانون، حکمی

۱. علی اکبر دهخدا، لغت نامه دهخدا، پیشین، ج ۴۰، ص ۲۱۴.

۲. حسین جوان آراسته، «قانون اساسی و مبانی حاکمیت دینی در قانونگذاری (بررسی اصول دوم و چهارم)»، حکومت اسلامی، ۲۸(۱۳۸۲): ۷۶.

۳. همو، مبانی حاکمیت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اول، (قم: دبیر خانه مجلس خبرگان، ۱۳۸۳)، ص ۳۲.

ندارد و یا نفیاً و اثباتاً ساکت است، قاضی با استناد به مبانی، می‌تواند احکامی را صادر نماید؛ لذا گاهی گفته می‌شود که هدف قانونگذار از وضع یک قانون چه بوده است. بر این مبناست که اگر قانون‌گذار در مواردی دریافت که حکمی خاص، همان هدف را برآورده می‌سازد، بدون دغدغه آن حکم را صادر می‌کند هر چند در متن مکتوب قانون نیامده باشد. پس شناختن مبانی، حداقل این سود را به همراه دارد که حاکم را از بن‌بست فقدان قانون‌رهایی می‌بخشد.<sup>(۱)</sup>

اما مکاتب و نظام‌های حقوقی که در راستای توجیه ملاک مشروعیت قانون و علل الزام به آن و در نتیجه بحث از مبانی قانون به وجود آمده‌اند در سه دسته کلی به شرح ذیل قابل تقسیم هستند:

#### **الف) مکاتب واقع‌گرا**

بنیان این مکتب‌ها بر آن است که گزاره‌های حقوقی از نوع گزاره‌های اخباری هستند و قانون ریشه در حقایق و واقعیت‌هایی دارد و از دل آنها برخاسته است؛ از این رو هر اندازه با این واقعیت‌ها هماهنگ باشد دارای اعتبار و مشروعیت است و رعایت آن برانسان لازم است. طرفداران این دیدگاه که طیف وسیعی از اندیشمندان را در برمی‌گیرند هر کدام واقعیت خاصی را منشأ و خاستگاه قانون می‌دانند. گروهی این واقعیت را فطری و ذاتی برمی‌شمرند و دسته‌ای دیگر این واقعیت را عقلانی و ریشه قانون را عقل عملی می‌دانند و گروهی دیگر از آنها، طبیعت و نظم حاکم بر آن را مبنا و منشأ قانون می‌پندارند و مکتب حقوق طبیعی را پدید آورده‌اند.<sup>(۲)</sup>

وجه مشترک این سه گروه این است که همگی به اصول و قواعدی ثابت و مبتنی بر واقعیت معتقدند که قوانین موضوعه باید در راستای تحقق آنها وضع گردند. شناخت این اصول و قواعد کلی نیز از راه ادراک عقلی یا اشراق درونی امکان‌پذیر است و انسان از

۱. محمدتقی مصباح یزدی، حقوق و سیاست در قرآن، پیشین، ص ۶۶.

۲. قدرت‌الله خسروشاهی، نظریه‌ها و نظام‌های حقوقی، چاپ اول، (تهران: انتشارات جنگل، ۱۳۹۱)، ص ۱۳.



این راه می‌تواند، آرمان‌های حقوقی خویش را بشناسد و آنها را راهنمای زندگی اجتماعی خود قرار دهد.<sup>(۱)</sup>

به سخن دیگر می‌توان گفت بنیان مکاتب واقع‌گرا بر آن است که قاعده‌هایی طبیعی وجود دارد که برتر از اراده حکومت است و دولت‌ها وظیفه دارند آن قواعد را به دست آورند و حمایت کنند.<sup>(۲)</sup> حقوق طبیعی چیزی نیست که بشر آفریده باشد، بلکه نظم طبیعی ثابت و جاودانه است که بر تمام پدیده‌ها و روابط بین آن‌ها حاکم است، نظمی که بشر باید از راه عقل در مقام فهم و شناسایی آن برآید و برای تأمین سعادت خود، با آن هماهنگ شود.<sup>(۳) (۴)</sup>

۱. همان.

۲. ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، پیشین، ص ۹.

۳. قدرت الله خسروشاهی، نظریه‌ها و نظام‌های حقوقی، پیشین، ص ۱۵.

۴. در کنار سه گروه یاد شده از مکاتب واقع‌گرا عده‌ای دیگر از طرفداران این دیدگاه علی‌رغم اعتقاد به هماهنگی قانون با واقعیت، واقعیت را امری متغیر، محسوس و مادی می‌دانند که تنها از راه حس و تجربه قابل شناخت است، از آنجا که این واقعیت‌های عینی خود انواع گوناگونی دارد، هر کدام از این انواع، از سوی عده‌ای، ملاک و مبنای قانون دانسته شده است و این امر خود منجر به پیدایش مکاتب گوناگون شده که برخی از آنها به شرح ذیل است:

- مکتب تاریخی حقوق: طرفداران این مکتب، ریشه و مبنای قانون را سوابق تاریخی یک ملت می‌شمرند. در این دیدگاه، حقوق نیز مانند زبان و عادات، محصول وجدان عمومی و تحول تاریخی اجتماع است و اراده افراد و تغییر دولت‌ها هیچ دخالتی در ایجاد آن ندارند: تنها وظیفه علم حقوق شناساندن و منظم ساختن قواعدی است که خود به خود از وجدان اجتماعی تراوش کرده و حاکم تنها به دسته‌بندی و بیان آن قواعد می‌پردازد. (ر. ک: لئواشترانس، حقوق طبیعی و تاریخ، مترجم باقر پرهام، چاپ اول، (تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۷۰)، ص ۱۱؛ ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، پیشین، صص ۱۷-۱۶؛ سید جلال الدین مدنی، مبانی و کلیات علم حقوق، پیشین، ص ۶۱).

- مکتب جامعه‌شناسی حقوق: این مکتب نیز ریشه و مبنای قانون را سوابق تاریخی یک ملت می‌شمرد اما به این صورت که مبنای قواعد حقوق را باید در اداره عمومی و وقایع اجتماعی جستجو کرد. از اینرو پیروان این مکتب نیروی الزام‌کننده حقوق را وابسته به قدرت دولت نمی‌دانند بلکه آن را ناشی از احترامی می‌دانند که آن قواعد در جامعه پیدا کرده‌اند. (ر. ک: ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، پیشین، ص ۱۱).

- مکتب اصالت فایده: این مکتب، ملاک و مبنای اعتبار قانون را در آثار و نتایج آن جستجو می‌کند. اگر قانونی برای اداره امور جامعه سودمند باشد و مشکلات اجتماعی را حل نماید، قانون درستی است هر چند برخلاف اصول اخلاقی و عدالت باشد، در غیر این صورت قانون نادرستی است حتی اگر مطابق با اصول اخلاقی و عدالت باشد؛ زیرا حقیقتی جز سودمندی و مصلحت وجود ندارد. (ر. ک: قدرت الله خسروشاهی، نظریه‌ها و نظام‌های حقوقی، پیشین، ص ۱۱).

### ب) مکاتب اعتبارگرا

در این مکاتب، گزاره‌های حقوقی، گزاره‌های انشایی دانسته شده‌اند و اراده قانون گذار و طبقه حاکم به عنوان مبنای حقوق و ملاک اعتبار مشروعیت آن بیان شده است. ماهیت قواعد حقوقی در این دیدگاه کاملاً اعتباری و قراردادی است و ریشه در اراده دولت دارد. دولت تنها منبعی است که حقوق از آن پدید می‌آید و بدون قدرت و حاکمیت آن هیچ قانونی متصور نیست.<sup>(۱)</sup>

طرفداران این دیدگاه خود اعتراف دارند که معنی اعتقاد به حقوق موضوعه از جانب دولت این نیست که قواعدی جز اراده دولت وجود ندارد و خود پذیرفته‌اند که بین «آنچه وجود دارد» و «آنچه باید باشد» فاصله است و نیز پذیرفته‌اند که قواعد اخلاقی و معنوی و مذهبی هم وجود دارد و مطلوب است ولی می‌گویند تا زمانی که لازم الاجرا نشوند و ضمانت اجرا پیدا نکنند، قاعده حقوقی محسوب نمی‌گردند.<sup>(۲)</sup> با این اوصاف می‌توان گفت که در این دیدگاه قانون به دلیل این که قانون است، خوب و درست است و آن چه هست، همان چیزی است که باید باشد و هیچ کس نمی‌تواند قانونی را به دلیل ناهماهنگی با عدالت یا واقعیت، نادرست بداند و از آن سرپیچی کند یا در برابر آن به مقاومت برخیزد.<sup>(۳)</sup> طرفداران این دیدگاه نیز خود به دو دسته «طرفدار وحدت حقوق و دولت» و «طرفدار پوزیتویسم حقوقی و دولتی» تقسیم می‌شوند. اما چون تفاوت اساسی میان این دو دسته وجود ندارد و هر دو بر عامل دولت به عنوان تنها نیروی سازنده حقوق تأکید دارند از معرفی آنها به جهت رعایت اختصار خودداری می‌شود.<sup>(۴)</sup>

۱. قدرت الله خسروشاهی، نظریه‌ها و نظام‌های حقوقی، پیشین، ص ۳۸.

۲. سیدجلال‌الدین مدنی، مبانی و کلیات علم حقوق، پیشین، ص ۶۵.

۳. ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، پیشین، ص ۸؛ قدرت الله خسروشاهی، نظریه‌ها و نظام‌های حقوقی، پیشین، ص ۱۴.

۴. برای اطلاع از تفاوت‌های جزئی مکاتب اعتبارگرا، ر. ک: ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق بشر، دوم، (تهران: انتشارات بهنشر، ۱۳۶۵)، صص ۳۸۱-۳۸۰.

### ج) مکاتب جامع (واقع‌گرا - اعتبارگرا)

طرفداران این دیدگاه برای قانون ماهیتی دوگانه قائل هستند و گزاره‌های حقوقی را به گزاره‌های «انشایی - اخباری» تحلیل می‌کنند و مبنای قانون را آمیزه‌ای از واقعیت و اعتبار می‌دانند. بدین ترتیب که قانون نه اعتبار محض و زاییده اراده دولت‌هاست و نه واقعیت محض که به صورت یک سری قواعد و واقعیت‌های ریاضی و تجربی در عالم بیرون وجود داشته باشد و تنها باید کشف شود.<sup>(۱)</sup> بلکه از یک طرف ریشه در واقعیت دارد و از سوی دیگر، از طرف یک مقام صلاحیت دار وضع گردیده و پیروی از آن خواسته شده است. احترام به قانون و لزوم پیروی از آن نه فقط به دلیل مطابقت با واقع است و نه خواست و اراده مقام صلاحیت دار؛ بلکه این دو در کنار هم، قانون را به قاعده رفتاری لازم الاحترام تبدیل کرده‌اند. واقعیت در این دیدگاه، اعم از واقعیت ثابت و پایدار و واقعیت متغیر و ناپایدار است؛ با این تفاوت که قانون گذاری بر اساس واقعیت‌های ثابت، از سوی مقام صلاحیت داری که آگاهی کامل به این واقعیت‌ها دارد، صورت گرفته است. اما برای هماهنگ ساختن این قوانین با واقعیت‌های ناپایدار و نیز قانون گذاری بر اساس این واقعیت‌ها، سازو کارهایی مانند صدور احکام ثانویه در هنگام ضرورت و مصلحت در نظر گرفته شده است و افرادی که آگاهی کامل به این سازو کارها دارند، می‌توانند قوانین ثابت را با این واقعیت‌ها هماهنگ سازند و در پرتو آگاهی از واقعیت‌های ثابت و غیر ثابت، به وضع قوانین مناسب در چارچوب قوانین ثابت بپردازند.<sup>(۲)</sup>

### ۲-۵-۲. مبانی قانون از دیدگاه قرآن

می‌توان گفت دیدگاه اسلامی نسبت به قانون باید در چارچوب دیدگاه سوم یعنی مکاتب جامع بررسی و تحلیل گردد. در دیدگاه اسلامی وضع قانون و اوصاف و خاستگاه آن یک مسأله مستقل از مجموعه جهان بینی اسلامی نیست، بلکه جزئی از یک منظومه کامل از هستی شناسی و اعتقاد به مبدأ و معاد می‌باشد که در این منظومه اراده خداوند مبنای

۱. قدرت الله خسروشاهی، نظریه‌ها و نظام‌های حقوقی، پیشین، ص ۴۶.  
۲. همان، صص ۴۶-۴۷.

قانون و قانونگذاری و معیار اصلی مشروعیت و الزام آن است. در این دیدگاه بر مسأله فطرت و عقل تأکید شده است. بدین ترتیب که اوامر و نواهی خداوند که در بعد اجتماعی همان قانون است براساس واقعیت‌هایی مرتبط با فطرت انسان است و عقل انسان نیز به صورت جزیی قادر به درک آن خواهد بود و این همان مسأله حُسن و قبح عقلی است که از سوی عالمان اصولی عقل گرا مطرح شده است. در این حالت دیدگاه اسلامی و قرآنی به سبک و رویکرد مکاتب واقع گرا شباهت دارد و به آن نزدیک است و از مکاتب اعتبارگرا دور می‌شود. چه اینکه احکام شرعی یا همان قوانین اسلامی فاقد ملاک واقعی نیست؛ بلکه حکمت خداوند اقتضا می‌کند که در عالم تشریح و قانونگذاری همانند عالم تکوین قوانین خود را براساس واقعیت‌های عالم هستی وضع کند.<sup>(۱)</sup> این استدلال به دلیل نقلی مندرج در قرآن و روایات نیز تأیید شده است. خداوند متعال در آیه شریفه:

«وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ<sup>(۲)</sup>؛ و هنگامی که کار زشتی انجام می‌دهند، می‌گویند پدران خود را بر این عمل دیدیم و خداوند به ما دستور داده است! بگو خداوند (هرگز) دستور به عمل زشت نمی‌دهد آیا چیزی بر خدا می‌بندید که نمی‌دانید؟!».

کسانی را که به پیروی از پدرانشان مرتکب فحشا شده و با استناد نا بجای آن به خداوند در صدد توجیه کار ناپسند خویش برآمده‌اند سرزنش می‌کند و به طور صریح می‌فرماید:

«خداوند هرگز به انجام فحشا فرمان نمی‌دهد».

نیز در جای دیگر می‌فرماید:

۱. قدرت الله خسروشاهی، نظریه‌ها و نظام‌های حقوقی، پیشین، صص ۴۹-۵۰.  
۲. اعراف / ۲۸.

«خداوند به عدل و احسان و نیکی به خویشان فرمان می‌دهد و از ارتکاب فحشا و منکر و سرکشی نهی می‌کند».<sup>(۱)</sup>

از ظاهر این آیات استفاده می‌شود امر خداوند به چیزی تعلق می‌گیرد که واقعاً و صرف نظر از امر او، عدل و احسان و نیکی به شمار آید و نهی خداوند به چیزی تعلق می‌گیرد که ذاتاً فحشا، منکر و سرکشی شمرده می‌شود.<sup>(۲)</sup> در روایات نیز این نگاه قرآن تصریح شده است اما رضا علیه السلام صلاح و فساد را مبنا و معیار حلال‌ها و حرام‌های الهی دانسته است و می‌فرماید:

«إنا وجدنا كل ما احل الله - تبارك و تعالی - ففیه صلاح العباد و بقاؤهم و لهم الیه الحاجة التي لا يستغنون عنها، و وجدنا المحرم من الاشياء لا حاجة بالعباد الیه و وجدناه مفسداً داعياً الى الفناء و الهلاك<sup>(۳)</sup>؛ ما می‌بینیم هر آنچه خداوند - تبارک و تعالی - حلال کرده، در آن صلاح و بقای بندگان است و بدان نیازی گریز ناپذیر دارند و می‌بینیم هر آنچه حرام شده بندگان بدان نیازی ندارند و می‌بینیم همه موجب تباهی و زمینه نابودی/اند».

از دیدگاه فلاسفه اسلامی آنچه که بیان شد، متناسب با نظام احسن است به این معنا که حکمت الهی مقتضی ایجاد نظامی است که موجب تحقق کمالات وجودی بیشتر و بالاتری باشد، از این رو اراده الهی تنها به اموری تعلق می‌گیرد که در کادر نظام احسن قرار می‌گیرند و به همین معنا حکمت الهی، قدرت یا رحمت یا اراده الهی را مقید می‌سازد.<sup>(۴)</sup>

۱. نحل / ۹۰. «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ».

۲. قدرت الله خسروشاهی، نظریه‌ها و نظام‌های حقوقی، پیشین، ص ۵۰.

۳. محمد بن علی بن بابویه، علل الشرائع، اول، (قم: کتابفروشی داوری، ۱۳۸۵)، ج ۲، ص ۵۹۲.

۴. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، چهارم، (تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۳)، ج ۲، صص ۴۲۵-۴۲۴.

البته در این جا این مسأله مطرح می‌شود که وجود مصلحت یا مفسده در صدور احکام الهی تا چه میزان قابل درک است. برای پاسخ به این سؤال، مباحثی در علم اصول تحت عنوان مستقلات عقلی و ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع مطرح شده است و به نظر علمای اصول، عقل انسان می‌تواند در مواردی به ویژه در غیر عبادات، یعنی قوانین مربوط به امور اجتماعی به شناخت ملاک و معیار احکام دست یابد.

بنابراین از این نقطه نظر ملاک و مبنای مشروعیت قانون، انطباق آن بر اراده تشریحی خداوند است که در قالب احکام شرعی صادر می‌شود. این اراده تشریحی بدون معیار نیست؛ بلکه با واقعیت‌های هستی که خود آفریده، منطبق است. راه کشف این اراده و شناخت قانون در دیدگاه اسلامی علاوه بر کتاب و سنت از طریق عقل نیز با شرایطی ممکن است. در نتیجه قانونگذاری نوعی اعمال حاکمیت تشریحی خداوند است و انسان به طور مستقل جاعل قانون نیست.<sup>(۱)</sup> این در حالی است که در مکاتب واقع‌گرای غربی اصالت انسان، نه تنها یک ویژگی این مکاتب است؛ بلکه هدف قانون و قواعد حقوقی نیز می‌باشد. در واقع، واقع‌گرا بودن دیدگاه حقوقی اسلام، بر محور اصالت خداوند (خدا محوری) می‌چرخد در حالی که نقطه مقابل آن مکتب اومانیزم است که اصالت را به انسان می‌دهد و با نادیده انگاشتن تأثیر خدا در زندگی بشر، در حیات حقوقی انسان دچار چالش جدی است.<sup>(۲)</sup> در این مکتب از آن جهت که برای انسان، برخورداری از زندگی توأم با خوشی و آسودگی اصالت دارد نه چیز دیگر، قانونگذار در وضع قانون تنها تأمین رفاه مادی و سعادت دنیوی را در نظر دارد و برتر از آن هدفی را نمی‌شناسد حال آن که در تفکر اسلامی محور الله است و باید همه اندیشه‌ها حول مفهوم خدا دور بزنند.<sup>(۳)</sup> این تفاوت در نگاه اسلامی و قرآنی با مکاتب واقع‌گرا در حقوق طبیعی (جز در قرائت الهی از حقوق طبیعی) هم جریان دارد، به این معنا که در مکتب حقوق طبیعی، فطرت و طبیعت انسان

۱. همو، حقوق و سیاست در قرآن، صص ۱۵۸-۱۵۷؛ قدرت الله خسروشاهی، نظریه‌ها و نظام‌های حقوقی، پیشین، صص ۵۳-۵۱.

۲. عبد الحکیم سلیمی، درسنامه حقوق بشر از دیدگاه اسلام، اول، (قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۹۲)، ص ۲۶۹.

3. <http://mesbahyazdi.com/farsi?.. /lib/nazariye1/ch15htm>

واقعیتی بریده از خدا تلقی می‌شود. حال آن که در دیدگاه قرآن از فطرت انسانی به «فطرة الله» تعبیر شده است:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»<sup>(۱)</sup>. پس حق گرایانه و خالصانه به دین روی آور (که این) سرشته‌ای الهی است که خداوند انسان‌ها را با آن سرشته است. در آفرینش الهی، تغییری نیست آن دین استوار است، هر چند اکثر مردم نمی‌دانند».

نقطه تمایز در این مورد این است که در مکتب حقوق طبیعی، قانون برآمده از طبیعت، فطرت و عقل، از نظر این که برآیند طبیعت، فطرت و عقل است حقانی، مشروع و الزام آور است. در حالی که در دیدگاه اسلامی همین قانون چون بیانگر اراده تشریحی خداوند است، حقانی، مشروع و الزام آور می‌باشد.<sup>(۲)</sup> نتیجه این که حقوق اسلامی می‌تواند حقوق فطری و طبیعی تعبیر شود اما با قرائت الهی و توجه به نقش وحی در شناخت طبیعت و فطرت. البته قوانین اسلامی و احکام شرعی صرفاً فطری نیست و ممکن است بر مبانی دیگری نیز استوار باشد. مثلاً اصول اساسی قوانین و احکام شرعی مربوط به خانواده بیشترین ارتباط را با طبیعت و فطرت را دارد؛ ولی قوانین مربوطه به دیگر حوزه‌ها مانند قراردادها و معاملات بیشتر ماهیت جعلی، قراردادی و اعتباری دارند و ارتباط مستقیم با فطرت ندارند.<sup>(۳)</sup>

در واقع موضوع و قلمرو فطرت در حوزه قانونگذاری به اصول و خطوط کلی رفتارهای انسان از جمله رفتارهای اجتماعی او مربوط می‌شود. این اصول و خطوط کلی علاوه بر حوزه شناخت و ادراک انسان از هستی و خداوند، بخش بنیادین دین را تشکیل می‌دهد که

۱. روم / ۳۰.

۲. قدرت الله خسروشاهی، نظریه‌ها و نظام‌های حقوقی، پیشین، ص ۶۲.

۳. مرتضی مطهری، نظام حقوق زن در اسلام، اول، (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۳)، صص ۱۴ و ۱۴۵.

تحت عنوان اسلام از آن یاد می‌شود «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»<sup>(۱)</sup>؛ دین در نزد خدا اسلام است. در این مجموعه اصول کلی مبتنی بر فطرت در زمینه روابط اجتماعی و قوانین، به کمک وحی تبیین شده است و راهنمای قانونگذار اسلامی خواهد بود. مثلاً اصل «لزوم رعایت امانت و ممنوعیت خیانت در امانت» به طور فطری در نهاد هر انسانی وجود دارد. اگر چه قواعد و مقررات مربوط به آنها بسته به شرایط مختلف زمانی، مکانی، اقتصادی و... ممکن است متفاوت باشد.<sup>(۲)</sup>

ثمره این بحث در این است که در نگاه اسلامی و قرآنی به مبنای قانون به مثابه یک مکتب واقع‌گرا و با یک قرائت الهی از مکتب حقوق طبیعی، قانونگذار جامعه اسلامی باید در پرتو این اصول و خطوط کلی رفتاری که در قرآن کریم طرح شده است، حرکت نماید و مجاز نیست که در وضع قانون از این اصول عدول نماید. اصولی چون منع فحشا و منکر در نظام خانواده و روابط خانوادگی<sup>(۳)</sup>، یا منع تعاون و همکاری بر گناه<sup>(۴)</sup> و اصول دیگر – که لابه‌لای مباحث آینده اشاره می‌شود – نوعی ثبات به قانونگذاری اسلامی تزریق می‌کند که مبتنی بر تشریح الهی است. در حالی که در سایر مکاتب واقع‌گرا تجربه و حواس فیزیکی انسان و در بهترین حالت، انسان و عقل او مرجع تشخیص این خطوط کلی و اساسی زندگی اجتماعی بشر است و البته این قابل انکار نیست که حواس و عقل بشری تحت تأثیر تمایلات انسان از جمله لذت طلبی، فایده‌گرایی، رفاه‌زدگدر و مانند اینها است و اثر آن را در قانونگذاری برخی کشورها در حوزه خانواده می‌بینیم که چگونه تحت تأثیر این عوامل، قوانین ناظر به خانواده در چند دهه اخیر تغییرات بنیادی بر خلاف فطرت پاک انسانی داشته است.

۱. آل عمران / ۱۹.

۲. عبدالله جوادی آملی، فطرت در قرآن، اول، (قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸)، ص ۱۴۴.

۳. (نور / ۱۹). «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»؛ (عنکبوت / ۴۵)؛ «إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ».

۴. (مائده / ۲). «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ».



اما در خصوص رابطه مکتب حقوقی اسلام ناظر به قانونگذاری و منشأ آن، با مکاتب اعتبارگرا باید گفت از این جهت که در مکتب حقوقی اسلام، بر ماهیت اعتباری قانون و اتکاء آن بر اراده واضح قانون یعنی خداوند تأکید شده است، با مکاتب اعتبارگرا نوعی اشتراک وجه دارد. منظور این است که از جهت شکلی و شیوه و فنون وضع قانون مشابهت دارند. بدین ترتیب که مکاتب اعتبارگرا، مبنا و منشأ قانون را اراده دولت می‌دانند و آن را یک امر اعتباری تلقی می‌کنند. در قرآن کریم نیز از این جهت احکام و فرامین الهی به عنوان حکم، مستند به خداوند شده است. برای نمونه «ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»<sup>(۱)</sup> / این حکم خداوند است که در میان شما حکم می‌کند و خداوند دانا و حکیم است». یا اینکه می‌فرماید: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ»<sup>(۲)</sup> / حکم و فرمان تنها از آن خداوند است». نیز در جای دیگر می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ»<sup>(۳)</sup> / خداوند هر چه بخواهد حکم می‌کند». مطابق این آیات صدور فرمان و وضع قانون منحصر به خداوند است؛ بنابراین در این حد با مکاتب اعتبارگرا مشابهت دارد، چه این که در آن مکاتب قانون محصول اعتبار و اراده مطلق دولت است و دولت واضع قانون است و در دیدگاه اسلامی نیز واضع قانون خداوند است و اوست که به قانون الهی اعتبار می‌دهد؛ لکن باید توجه داشت که مشابهت با مکاتب اعتبارگرا محدود به همین مورد است و گرنه در نگاه اسلامی همان طور که پیش از این اشاره شد در وضع قوانین و احکام حُسن و قبح ذاتی جریان دارد و وضع قانون و حکم، تابع مصالح واقعی از این حیث است. علاوه بر این دولت اسلامی برخلاف دیدگاه مکاتب اعتبارگرا از آزادی کامل در وضع قانون برخوردار نیست؛ بلکه باید ضمن تعهد به احکام اولیه اسلامی که دارای مصالح همیشگی است در موارد زودگذر و نوظهور که ضرورت یا مصلحتی ایجاب می‌کند، قوانینی وضع شود و البته در اینجا نیز باید در چارچوب شیوه‌ها و فنون شناخته شده در فقه اسلامی وضع قانون

۱. ممتحنه / ۱۰.

۲. یوسف / ۶۷؛ انعام / ۵۷ و ۶۲.

۳. مانده / ۱.

نماید. لذاست که می‌بینیم حقوقدانان بحث از منابع قانون را در کنار مبانی مطرح می‌نمایند. تعیین منابع حقوق دقیقاً به مبانی وابسته است و هر مکتب حقوقی با توجه به مبانی مورد قبول خود و متناسب با آن، منابع حقوق را تعیین می‌کند. در مکتب حقوقی اسلام، مبانی مشروعیت قانون، حکم الهی است. حکم الهی با مراجعه به قرآن و سنت دست یافتنی است و در واقع این دو؛ منابع اصلی برای کشف شریعت اسلامی هستند.

منبع بودن قرآن از آن جهت است که قرآن کلام خدا و وحی الهی است و به طور طبیعی خواست و اراده الهی با مراجعه به آن قابل دستیابی است. در کنار قرآن، سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله، به عنوان منبع قانون و تشریح، مورد تأیید قرآن است.<sup>(۱)</sup> منبع بودن سنت معصومین علیهم السلام نیز علاوه بر تأیید قرآن<sup>(۲)</sup> با اتکاء به روایاتی چون حدیث ثقلین<sup>(۳)</sup>، امری اجتناب ناپذیر است. امروزه در نظام‌های اسلامی مثل نظام جمهوری اسلامی ایران برای تنظیم قوانین موضوعه چون قوانین مصوب در مجلس، تشریفات و ترتیباتی تدارک دیده شده تا آن قوانین حداقل معارض قرآن و سنت نباشد. به عنوان مثال در قانون اساسی کشورمان آمده است: «مجلس شورای اسلامی نمی‌تواند قوانینی را وضع کند که با اصول و احکام مذهب رسمی کشور یا قانون اساسی مغایرت داشته باشد».<sup>(۴)</sup>

علاوه بر این، قوانین مصوب در مجلس شورای اسلامی نیز باید به تأیید شورای نگهبان برسد تا عدم مغایرت آن‌ها با احکام اسلام محرز گردد. در قانون اساسی آمده است: «کلیه مصوبات مجلس شورای اسلامی باید به شورای نگهبان فرستاده شود، شورای نگهبان موظف است آن را حداکثر ظرف ده روز از تاریخ وصول از نظر انطباق با

۱. حشر / ۷. «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ»؛ «آنچه را رسول خدا برای شما آورده بگیرید و اجرا کنید و آنچه را که نهی کرده خودداری ننمایید و از مخالفت خدا بپرهیزید که خداوند شدید العقاب است».

۲. نساء / ۵۹. «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ»؛ «خدا را اطاعت کنید و پیامبر و صاحبان امر از میانتان را».

۳. «أنتی تارک فیکم الثقلین ما إن تمسکتُم بها لن تضلوا، کتاب الله و عترتی اهل بیتی» (محمد بن علی ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، محقق: مهدی لاجوردی، اول، (تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸)، ج ۲، ص ۶۲.

۴. اصل هفتاد و دوم قانون اساسی.

موازین اسلام و قانون اساسی مورد بررسی قرار دهد و چنانچه آن را مغایر ببیند برای تجدید نظر بازگرداند. در غیر این صورت مصوبه قابل اجراست»<sup>(۱)</sup>.

بنابراین در یک نظام اسلامی مانند جمهوری اسلامی ایران قوانین مصوب مجلس، در واقع از قرآن و سنت نبوی و ائمه معصومین علیهم السلام نشأت می‌گیرد و نهادی به نام شورای نگهبان برای تضمین اسلامی بودن قوانین نظارت می‌کند؛ از این رو دادگاه‌ها به قوانین مصوب مجلس استناد می‌کنند و چنانچه در موردی خاص، قانون کشور ساکت باشد و حکم خاص نداشته باشد، دادگاه‌ها برای رسیدگی و حل دعاوی به طور مستقیم به منابع فقهی و فتاوی معتبر باید مراجعه نمایند.<sup>(۲)</sup> برای نمونه در متون قانونی کشور حکم صریحی راجع به ارتداد وجود ندارد؛ لذا قضات به متون فقهی و فتاوی فقهی مراجعه می‌کنند. البته فقهای اسلام به خصوص فقهای شیعه علاوه بر قرآن و سنت از عقل هم به عنوان منبع استنباط احکام و تشریح یاد کرده‌اند. از دیدگاه آنان هر حکم عقلی که موجب قطع به حکم شرعی گردد، می‌تواند به عنوان دلیل عقلی منبع تشریح قرار گیرد.<sup>(۳)</sup> این نوع عقل در واقع از نوع عقل عملی<sup>(۴)</sup> و در حوزه مستقلات عقلیه است. پایه این اعتقاد بر این اصل استوار است که همه احکام شرعی مبتنی بر مصالح و مفاسد واقعی هستند. این اصل همان طور که قبل از این به مناسبت توضیح داده شد، به این معناست که اگر خداوند به انجام کاری فرمان دهد یا از ارتکاب آن باز دارد، به دلیل مصلحت‌ها و مفسده‌های نهفته در آن است نه آن که به دلیل دستور یا نهی شارع به چیزی، در آن مصلحت و

۱. اصل نود و چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

۲. اصل یکصد و شصت و هفتم قانون اساسی چنین مقرر می‌دارد: «قاضی موظف است کوشش کند حکم هر دعوا را در قوانین مدونه بیابد و اگر نیابد با استناد به منابع معتبر اسلامی یا فتاوی معتبر حکم قضیه را صادر نماید و نمی‌تواند به بهانه سکوت یا نقص یا احتمال یا تعارض قوانین مدونه از رسیدگی به دعوا و صدور حکم امتناع ورزد».

۳. محمدرضا مظفر، اصول الفقه، [بی‌جا]: اسماعیلیان، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۲۹.

۴. «عقل به لحاظ مدرکاتی که تولید می‌کند به دو نوع عقل نظری و عقل عملی تقسیم می‌شود. مقصود از عقل نظری، عقلی است که درباره هست‌ها و نیست‌ها تولید شناخت می‌کند و به توصیف و تحلیل واقعیت‌ها می‌پردازد. و مقصود از عقل عملی، عقلی است که درباره بایدها و نبایدها سخن می‌گوید و به تعیین تکالیف انسان می‌پردازد و چون در حوزه فقه و حقوق از تکالیف انسان و بایدها و نبایدهای او سخن به میان می‌آید عقل عملی مدنظر است». (مصطفی دانش پژوه، منابع حقوق، اول، تهران: جنگل، ۱۳۹۱)، ص ۱۳۱.

مفسده حاصل می‌گردد.<sup>(۱)</sup> به عبارت دیگر حُسن و قبح ذاتی است و مصلحت و مفسدت به نفس فعل باز می‌گردد. بر این مبنا اگر با ادله‌ی متقن عقلی به وجود مصلحتی واقعی پی ببریم، ملاک حکم شرعی را به دست آورده‌ایم و می‌توانیم این حکم مستفاد از عقل را به شریعت نیز نسبت دهیم.

خلاصه این که قانون در یک نظام اسلامی و در دیدگاه قرآنی، برگرفته از سرچشمه‌ای الهی (قرآن و سنت) است و نمی‌توان در یک جامعه اسلامی هر قانونی را مشروعیت بخشید. این در حالی است که در نظام‌های حقوقی عرفی و غیرالهی که در اغلب مناطق جهان رایج است، قانون ناشی از اراده دولت و بر پایه تمایل و رأی اکثریت آراء در مجالس قانونگذاری شکل می‌گیرد.<sup>(۲)</sup> آنان با تکیه بر این مبنا که سعادت انسان محصور در این جهان بوده و نیز باور به این که انسان قادر است با راهنمایی‌های عقل و تجربه بشری اش بدون استمداد از هدایت‌های الهی حیاتی نیکو بیافریند، قانون را نیز مبتنی برخواست انسان‌ها و محصول عقل آنها می‌داند.<sup>(۳)</sup> این نگرش نسبت به کارکرد عقل باعث شده است که در نظام‌های حقوقی غیرالهی هر گونه تمایل و سلیقه اجتماعی را به عنوان خواست اکثریت و منافع شهروندان به عنوان یک تشخیص و یافته عقلی در جوامع بشری حاکم نمایند، اگر چه با ارزش‌ها و اصول مسلم ادیان توحیدی و فطرت بشر ناسازگار باشند. تغییرات پی در پی در قوانین ناظر به خانواده و رسمیت بخشیدن به ازدواج‌های نامشروع و تخریب نهاد خانواده و به حاشیه راندن نکاح مشروع در کشورهای اروپایی نمونه‌ای از آن است. این در حالی است که در حاکمیت اسلامی علاوه بر این که عقل به مثابه یک منبع مستقل در حوزه مستقلات عقلی – که پیش از این اشاره رفت – و نیز استلزامات عقلی احکام شرع، نقش مهمی در قاعده سازی و وضع قانون دارد در نظام‌های قانونگذاری مبتنی بر اسلام مانند جمهوری اسلامی ایران، کارکردی فراتر نیز پیدا کرده

۱. «منظور از مستقلات عقلیه آن دسته از احکام عقلی عملی هستند که عقل بی آن که از شرع کمک بگیرد، آنها را تشخیص و با استقلال تمام درک می‌کند و به آن فرمان می‌دهد مانند لزوم عدالت ورزی، لزوم وفای به عهد و...». (محمدرضا مظفر، اصول الفقه، پیشین، ج ۱، ص ۲۱۳).

۲. ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، پیشین، ص ۱۲۱.

۳. کارل کوهن، دموکراسی، مترجم فریبرز مجیدی، اول، (تهران: خوارزمی، ۱۳۷۲)، ص ۳۶.

است. برای نمونه به موجب اصل دوم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، هر گونه تجارب بشری - که به طور معمول نتیجه یافته‌های عقلی در زندگی اجتماعی است - چنان چه تعارضی با اصول مسلم اسلامی نداشته باشد مورد قبول بوده و اعتبار خواهد داشت. از این گذشته در جمهوری اسلامی ایران ابتدای قوانین بر قرآن و سنت موجب هیچ بن بستى در زندگى اجتماعى امروز نخواهد بود زیرا حاکم اسلامی - در حال حاضر فقیه جامع الشرايط - در چارچوب ضوابط فقه اسلامی هر نوع بن بست و یا معضلى را با صدور احکام حکومتى حل و فصل مى‌نماید. در این حالت یا به عنوان مصلحت و پس از مشورت با کارشناسان در مجمع تشخیص مصلحت به طور موقت حکمى را صادر مى‌نماید و یا از باب ضرورت و رفع تراحم بین احکام، فرمانى را صادر و معضلى را در سطح قانونگذاری و یا اجرا برطرف مى‌نماید. این احکام حکومتى که از آن‌ها به عنوان «احکام ثانویه» یاد مى‌شود و برای ایجاد انعطاف در قوانین اسلامی وضع مى‌گردد<sup>(۱)</sup>، در واقع تصمیماتى است که ولی امر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به حسب مصلحت زمان اتخاذ مى‌کند و براساس آنها مقرراتى وضع کرده و به اجرا در مى‌آورد. مقررات صادر شده از سوى ولی امر، مانند شریعت دارای اعتبار و لازم الاجرا بوده با این تفاوت که قوانین آسمانى، ثابت و غیرقابل تغییر هستند؛ اما احکام حکومتى قابل تغییرند و در ثبات و بقاء تابع مصلحتى هستند که آنها را به وجود آورده است. و از آنجا که جامعه انسانی پیوسته در حال تحول و رو به تکامل است به تبع، این مقررات نیز تدریجاً تغییر مى‌یابند و جای خود را به بهتر از خود خواهند داد.<sup>(۲)</sup>

خلاصه این که وابستگی حاکمیت قوانین به قرآن و سنت یک منظومه جامع است که مصالح و منافع شهروندان و اجتماع را نیز لحاظ مى‌کند، البته این امر خود در چارچوب ضوابط اسلامی و فنى فقهى صورت مى‌گیرد و تحمیلی از بیرون بر فقه اسلامی نیست. از

۱. مرتضی مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، (تهران: صدرا، ۱۳۶۸)، ج ۱، ص ۲۵۳.  
 ۲. سید محمدحسین طباطبائی، بحثی در مورد مرجعیت و روحانیت، (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱)، ص ۸۳.

سوی دیگر این سازوکار؛ نظام قانونگذاری را در جامعه اسلامی از تحجر و جمود رایج در قرون وسطای مسیحیت در اروپا کاملاً متمایز می‌سازد.

## ۲-۶. اهداف قانون در قرآن و حقوق

بحث از اهداف قانون بی ارتباط با مبنای قانون نیست؛ زیرا هر دو در مشروعیت و نافذ بودن آن مؤثر هستند. در این که هدف از قانون و فراتر از آن هر قاعده حقوقی چیست نظریه پردازی زیادی شده است به گونه‌ای که هم چون بحث از مبنای قانون، مکاتب و دیدگاه‌هایی در این باره شکل گرفته است. بسیاری از فیلسوفان حقوق از جمله طرفداران مکتب حقوق طبیعی، عدالت را تنها هدف حقوق یا دست کم هدف اصلی حقوق ذکر کرده‌اند.<sup>(۱)</sup> در مقابل مکاتب تحققی و اثبات‌گرا هدف از حقوق از جمله قانون را ایجاد نظم می‌دانند<sup>(۲)</sup>؛ بنابراین در بحث از اهداف قانون این پرسش همواره وجود دارد که آیا هدف قانون عدالت است یا نظم؟ و یا ترکیبی از این دو؟ علاوه بر این پرسش، این نکته نیز مطرح است که هدف قانون و قاعده حقوقی فرد است یا اجتماع؟ بدین معنا که اعم از این که هدف قانون و قاعده حقوقی عدالت باشد یا نظم و یا هر دو، این هدف ناظر به کیست و به دنبال امنیت و آسایش برای چه کسی است فرد یا جامعه؟ در پاسخ به این سؤال هم دو مکتب فکری شکل گرفته است، یکی نظریه اصالت فرد که معمولاً طرفداران مکتب حقوق طبیعی آن را مطرح کرده‌اند و دیگری نظریه اصالت جامعه که از سوی مکاتب تحققی و اثبات‌گرا مطرح شده است.<sup>(۳)</sup>

بحث از این مکاتب و مفهوم اصالت فرد و اصالت اجتماع و همین‌طور از عدالت یا نظم خود یک بحث مفصل در کتب و نوشته‌های مربوط به مبانی حقوق و قانون است و در این نوشتار ما قصد ورود تفصیلی به آن را نداریم و تنها به میزانی که مقدمه‌ای برای بررسی دیدگاه قرآن نسبت به موضوع باشد، بحث را دنبال می‌کنیم.

۱. قدرت الله خسروشاهی، نظریه‌ها و نظام‌های حقوقی، پیشین، ص ۷۷.

۲. ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، پیشین، ج ۱، ص ۵۰۵.

۳. قدرت الله خسروشاهی، نظریه‌ها و نظام‌های حقوقی، پیشین، ص ۸۲.

## ۲-۶-۱. اهداف قانون در علم حقوق

اندیشمندان و صاحبان مکاتب مختلف حقوقی در بررسی اهداف وضع قانون در جامعه از نظم و عدالت سخن گفته‌اند. نظم به عنوان هدف از قوانین بدین معناست که روابط حقوقی بین اشخاص مانند معاملات و امور تجاری و یا روابط بین اشخاص و دستگاه‌های دولتی تابع مقررات و ترتیبات ویژه‌ای باشد. این مقررات در گذشته ممکن است به صورت رفتار مستمر و نوعی عرف شکل گرفته باشد و به تدریج به یک قانون کامل تبدیل گردد. به هر حال در این مطلب مناقشه‌ای نیست که وضع قانون در هر جامعه برای ساماندهی و نظم بخشیدن به مسائل و روابط متنوع حقوقی است؛ بنابراین انواع مختلف روابط چون خرید و فروش، اجاره و انتفاع از املاک، روابط خانوادگی از قبیل ازدواج و طلاق، مالکیت، الگوهای شهرسازی و تردد وسایل نقلیه و به ویژه امنیت اماکن، منازل و جاده‌ها و نیز آسایش عمومی همه یک نظم اجتماعی را پدید آورده است. این نظم به نوعی محصول و نتیجه وضع قوانین است. در میان مکاتب حقوقی، مکاتب پوزیتیویستی (تحقیقی) که دولت را منشأ و ایجاد کننده قانون و قاعده حقوقی می‌دانند به طور معمول نظم را هدف قانون تلقی می‌کنند.<sup>(۱)</sup> با این حال از دیرباز دغدغه بشر در این حوزه محدود به نظم و برقراری امنیت نموده است و فیلسوفان و اندیشمندان زیادی از جمله صاحبان مکاتب حقوق طبیعی و فطری عدالت را به مثابه هدف قانون به طور خاص و قواعد حقوقی به طور عام دانسته‌اند.<sup>(۲)</sup> در این که عدالت چیست و چه مفهوم و محدوده‌ای دارد نیز سخن زیاد رفته است. و فیلسوفان حقوق سخن فرسایی کرده‌اند. ریشه اختلاف دیدگاه‌ها در مفهوم عدالت نیز به یک مبحث دیگر تحت عنوان اصالت فرد یا اصالت جامعه برمی‌گردد که آیا محور وضع قانون فرد است یا جامعه؟ تقریباً تمام طرفداران اصالت فرد عدالت‌گرا هستند و تمام طرفداران اصالت جامعه نظم‌گرا. به عبارت دیگر می‌توان گفت طرفداران حقوق طبیعی فردگرا و در نتیجه عدالت‌گرا هستند و طرفداران حقوق پوزیتیویستی (تحقیقی) جامعه‌گرا و نظم‌گرا هستند.<sup>(۳)</sup>

۱. همو، کلیات حقوق: نظریه عمومی، اول، (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۹)، ص ۱۴۲.

۲. ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، پیشین، ج ۱، ص ۵۰۷.

۳. قدرت الله خسروشاهی، نظریه‌ها و نظام‌های حقوقی، پیشین، ص ۷۵.

از دید این مکاتب پوزیتیویستی که برای عدالت، حقیقتی قائل نیستند، تنها هدف یا هدف اصلی حقوق، ایجاد نظم اجتماعی و رفع تعارضها و اصطکاک هاست و قانون مطلوب، قانونی است که بهتر بتواند این هدف را تأمین کند و قانونی که به دلیل عادلانه بودن نتواند نظم اجتماعی را تأمین کند، قاعده حقوقی لازم‌الاتباع به شمار نمی‌آید. پیروان مکاتب حقوق پوزیتیویستی هم چون هیوم و کلسن، مفهوم عدالت را به دلیل غیر عقلانی یا غیر علمی و غیر تجربی بودن، نفی می‌کنند.<sup>(۱)</sup> یا آن که هم چون هگل، اصولاً عدالتی و رای نظم اجتماعی و اراده دولت قائل نیستند تا قاعده حقوقی با آن سنجیده شود و اگر باید حتماً از عدالت نیز سخن گفت، عدالت همان نظم اجتماعی است نه چیز دیگر.<sup>(۲)</sup> بنابراین در صورتی که بتوان از تعارض و تراحم نظم و عدالت سخن گفت تقدم و ترجیح از آن نظم است؛ در حالی که پیروان مکاتب حقوق طبیعی، به تقدم و ترجیح عدالت فتوا می‌دهند<sup>(۳)</sup> و برای عدالت حقیقتی برتر از زمان و مکان و افراد و جامعه‌ها قائل هستند. با این حال برخی از اندیشمندان حقوق در مقام جمع بین نظم و عدالت به عنوان اهداف حقوق برآمده‌اند و دیدگاهی میانی طرح کرده‌اند. اینان بر این عقیده‌اند که هدف حقوق «پیشرفت تمدن و فرهنگ ملت‌ها» است. چون اگر هدف حقوق نظم و امنیت باشد بهانه گرانبهایی به دست قدرت حاکم می‌دهد تا حقوق را وسیله حفظ نظمی سازد که خود می‌پسندد و بدین سان هر گونه ستمگری نیز در پناه حقوق و قانون توجیه می‌شود.<sup>(۴)</sup> به همین جهت برای اجتناب از این ایراد معقول، گفته شده است که «نظم جابرانه نظم نیست، بی نظمی است».<sup>(۵)</sup> و نیز اگر هدف غایی حقوق «عدالت» باشد، این ایراد وارد است که مفهوم «عدالت» مبهم، شکننده و انعطاف پذیر است و جامعه میدان نابرابری‌ها می‌گردد و دادرس نمی‌تواند بر مبنای عدالت در نفوذ و اعتبار قانون تردید کند.<sup>(۶)</sup>

۱. همان، ص ۷۸. به نقل از: مارک تیبیت، فلسفه حقوق، مترجم: حسن رضایی خاوری، اول، (مشهد: دانشگاه علوم رضوی، ۱۳۸۴)، صص ۴۱ و ۷۲.

۲. ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، پیشین، ج ۱، ص ۲۰۴.

۳. قدرت الله خسروشاهی، نظریه‌ها و نظام‌های حقوقی، پیشین، ص ۷۸.

۴. ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، پیشین، ج ۱، ص ۵۰۸.

۵. همان به نقل از: باتیفول، مسائل مبنایی فلسفه حقوق، ص ۳۹۹.

۶. همانجا.



عده‌ای دیگر از حقوقدانان ضمن اعتراف به این که سومین هدف یعنی «پیشرفت تمدن و فرهنگ ملت‌ها» که به هدف جمع بین دو هدف اولیه، بیان شده است، مفید است؛ اما نمی‌تواند به این سؤال که پیشرفت در چیست و تمدن کدام است، پاسخ صریح دهد، بیان می‌دارند که تأمین این سه هدف باهم مغایرت ندارد و چه بهتر که حقوق هر کشوری این سه را با هم جمع کند. یعنی دولت قواعدی وضع کند که در عین حفظ نظم و آرامش؛ عادلانه نیز باشد و ملت را به سوی تمدنی عالی‌تر و اقتصادی محکم‌تر رهبری کند.<sup>(۱)</sup>

اما در خصوص پرسش دوم که هدف قانون فرد است یا اجتماع نیز حقوقدانان هم‌نوا نیستند و عده‌ای طرفدار «اصالت فرد»<sup>(۲)</sup> و برخی طرفدار «اصالت اجتماع»<sup>(۳)</sup> هستند. آن چه مسلم است نهضت قانونگذاری به شکل امروزی در کشورهای مختلف متأثر از نهضت روشنگری در اروپا و آراء فیلسوفان غربی در باب دولت و قانون می‌باشد. شایع‌ترین و قوی‌ترین نظریه‌ی این فیلسوفان در قرن هفدهم و هیجدهم میلادی و پس از آن، نظریه «اصالت فرد» است. به موجب این نظریه هدف قانون و قواعد حقوقی تأمین آزادی فرد و احترام به شخصیت و حقوق طبیعی او است؛ زیرا آنچه در عالم خارج وجود دارد انسان است و اجتماع جز توده‌ای از انسان‌ها نیست؛ بنابراین آن چه هدف اصلی قانون و قاعده حقوقی را تشکیل می‌دهد حمایت از منافع اوست و اجتماع وسیله‌ای است که با استفاده از آن شخص می‌تواند حقوق خود را اجرا نماید.<sup>(۴)</sup> براساس این نظریه جامعه در خدمت فرد است و اگر در جامعه، حقوقی وضع و تصویب می‌شود هدف تأمین آزادی فرد و احترام به شخصیت و حقوق طبیعی او است و در مواردی که احیاناً فرد از برخی حقوق فطری خود چشم‌پوشی می‌نماید تنها برای حفظ اجتماع و دفاع از حقوق فرد و جلوگیری از تعدی و تجاوز به او است.<sup>(۵)</sup> به سخن دیگر در این دیدگاه سلطه واقعی با افراد ملت است نه دولت

۱. همانجا.

2. Individualism.  
3. Holism.

۴. ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، پیشین، ص ۲۹.

۵. علی‌اصغر مدرس، حقوق فطری یا مبانی حقوق بشر، اول، (تبریز: انتشارات نوبل، ۱۳۷۵)، ص ۲۵۶.

و افراد از آزادی و حقوق خود به اندازه‌ای می‌گذرند که برای تشکیل دولت ضرورت دارد. در این نظریه عدالت نیز چیزی است که حاصل توافق بین اراده اشخاص باشد، یعنی هر آنچه که اشخاص در تعامل باهم توافق کنند، همان عدالت است که به آن عدالت معاوضی گفته می‌شود. بر این اساس حقوق بدون توجه به شایستگی‌ها و نیازمندی‌های افراد، باید تعادل بین اموالی را که مبادله می‌شود، فراهم سازد و دولت هیچ سهمی در توزیع و سنجش لیاقت‌ها ندارد.<sup>(۱)</sup> نتایج و آثار مکتب حقوق فردی در ابعاد مختلف به شرح زیر است:<sup>(۲)</sup>

۱. از نظر سیاسی تمام قوای مملکت ناشی از ملت است و دولت‌ها وظیفه دارند که حداکثر آزادی را برای فرد فراهم آورند. پس از بعد سیاسی و حکومت این نظریه منجر به دخالت مردم در حکومت از طریق حق رأی و مشارکت در حکومت است.

۲. از نظر اقتصادی نتیجه این نظریه، قانون عرضه و تقاضا در بازار و عدم دخالت دولت در امور اقتصادی و تجاری است. نظریات اقتصاددانان کلاسیک در غرب مانند آدام اسمیت<sup>(۳)</sup> که منجر به آزاد سازی اقتصاد و حاکمیت بخش خصوصی و لیبرالیسم اقتصادی شد، حاصل این مکتب فکری است.

۳. از نظر حقوقی، نظریه اصالت فرد منجر به تقویت احترام به مالکیت فردی و آزادی قراردادها گردید. این آزادی منجر به این شد که حوزه‌هایی مانند روابط خانوادگی که واجد جنبه‌های اخلاقی، ارزشی و مذهبی بود نیز آسیب ببیند.

به طور خلاصه می‌توان گفت که شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری، آزادی بی حد و حصر فعالان تجاری در بازار، آزادی مطلق در قراردادها و شکل‌گیری نظام انتخابات و حق رأی در حکومت از این مکتب اثر پذیرفته است.

۱. ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، پیشین، صص ۳۲-۳۱.

۲. همان، صص ۳۴-۳۲.

3. Adam Smith.

مکاتبی که اصالت را به اجتماع و نه فرد داده‌اند نتیجه زیاده روی‌ها و انتقادات بر مکتب اصالت فرد است.<sup>(۱)</sup> مکاتب اجتماعی که اصالت را به اجتماع داده‌اند مانند مکتب سوسیالیسم و مارکسیسم و دیگر مکاتب جامعه شناختی معتقدند که وجود فرد خارج از اجتماع، قابل تصور نیست و هر کس وابسته به گروه انسانی است که در آن به سر می‌برد و قانون هم باید تکالیف این گروه‌ها را در قبال هم معین سازد. به نظر این مکاتب، هدف حقوق و قانون تأمین سعادت اجتماع و ایجاد نظم در زندگی مشترک اشخاص است. بر این اساس قانون محصول زندگی اجتماعی است و افراد هیچ حق مطلقى در برابر جامعه و منافع اکثریت ندارند.<sup>(۲)</sup> در این نظریه عدالت یک علت توزیعی است، بدین معنا که دولت حق دارد که فرصت‌ها، امکانات و ثروت‌ها را در میان آحاد جامعه توزیع کند.<sup>(۳)</sup> این نظریه هم اگرچه برخی اشکالات و ایرادات مکاتب فردی را برطرف می‌کند؛ اما با دادن اصالت بیش از حد به دولت و جامعه، منجر به فجایعی چون تورم نیروی کار، فشارهای سیاسی و... در زندگی بشر گردید و به دنبال آن برخی از جامعه‌شناسان غربی در صدد آشتی بین دو مکتب اصالت فرد و اصالت اجتماع برآمده‌اند. مورخان جامعه‌شناس به دورکیم<sup>(۴)</sup> و حتی مارکس<sup>(۵)</sup> در این باب اشاره کرده‌اند و آثار نامبردگان نشان می‌دهد که در این جهت تلاش نموده‌اند. اینان می‌گویند: برای آشتی دادن دو گرایش فرد گرایی و جامعه گرایی، مجموعه اعتقادات و احساس‌هایی که در میان معدل اعضای یک جامعه مشترک است، دستگاه معینی را با یک زندگی مخصوص می‌سازد.<sup>(۶)</sup> با این حال گرایش این دو به اصالت

۱. اگرچه در جای خود پیدایش و شیوع فردگرایی و اصالت فرد خود برای رهایی از سلطه حکومت‌های پادشاهی و اقتدارگرا و نیز سلطه کلیسا، به عنوان تفکر اجتماعی و استبدادی بود. از این رو مکاتب فردگرا در واکنش به آن، آزادی‌های فردی را حول محور اصالت فرد برجسته کردند. در این چارچوب است که برخی مؤلفان، پیدایش مکاتب اصالت فرد را در واکنش به مکاتب اجتماعی می‌دانند و این در جای خود صحیح می‌باشد. در این باره رجوع کنید به مرتضی مطهری، اسلام و مقتضیات زمان، (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۰)، ج ۲، صص ۲۱۵-۲۱۳.

۲. سید جلال‌الدین مدنی، مبانی و کلیات علم حقوق، پنجم، (تهران: پایدار، ۱۳۷۷)، صص ۶۸-۶۹؛ ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، پیشین، صص ۳۷-۳۸.

۳. ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، پیشین، ص ۳۸.

4. Emile Durkheim.

5. Marx.

۶. مصطفی خلیلی، «اصالت فرد یا جامعه؟ (چالش فلاسفه)»، معرفت، ۱۲۶ (۱۳۸۷): ۱۲۲.

اجتماع قابل انکار نیست. مارکس می گوید: چیزی به نام «ماهیت انسانی» ثابت وجود ندارد و افعال، انفعال ها، آراء و نظریه ها، خلق و خوی ها، احساس ها و عواطف و رفتار فردی و اجتماعی انسان، همگی نتایج و مظاهر اوضاع و احوال جامعه و به ویژه انعکاس ویژگی های اقتصادی جامعه هستند و خلاصه فرد انسانی محصول جامعه و تاریخ است.<sup>(۱)</sup> بنابراین همان گونه که برخی محققان بررسی کرده اند، اینان نه فقط نتوانسته اند از افراط و تفریط های جامعه گرایان و فردگرایان جلوگیری کنند و آنان را به اعتدال آورند و آشتی دهند؛ بلکه خودشان امروزه از سرسخت ترین طرفداران جامعه گرایی محسوب می شوند.<sup>(۲)</sup>

علاوه بر این صاحب نظران، برخی دیگر از فلاسفه حقوق و جامعه شناسان به دنبال طرح نظریه های معتدل یا میانه بین دو مکتب اصالت فرد و اجتماع بوده اند. «نظریه حقوق اتحادیه» گورویچ<sup>(۳)</sup>، نظریه «نفع مشترک یا عمومی» توسط دابن<sup>(۴)</sup> و نظریه «مهندسی اجتماعی» از سوی پاند<sup>(۵)</sup> از جمله نظریه هایی است که در این جهت طرح شده است. این نویسندگان تلاش کرده اند از زیاده روی در اصالت دادن به فرد و ستایش آن پرهیز نموده و ضمن احترام به شخصیت انسان، ابعاد اجتماعی را نیز برجسته نمایند.<sup>(۶)</sup>

به هر حال، بحث تفصیلی از این مکاتب از ظرفیت و حوصله این نوشتار خارج است و در مبحث بعدی که تبیین اهداف قانون از دیدگاه قرآن است به تفصیل از نظریه ی جمع بین اصالت فرد و اجتماع که هماهنگ با دیدگاه قرآنی است، سخن خواهیم گفت.

## ۲-۶-۲. اهداف قانون در قرآن

اهداف قانون در قرآن باید در چارچوب اهداف بعثت انبیاء به ویژه نبی گرامی اسلام جستجو شود. با بررسی آیات قرآن به دست می آید که اهداف متعددی برای بعثت انبیاء

۱. موریس دوورژه، روش های علوم اجتماعی، مترجم: خسرو اسدی، اول، (تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۲)، ص ۱۹.  
 ۲. محمدتقی مصباح یزدی، جامعه و تاریخ از نگاه قرآن، اول، (قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰)، صص ۷۵-۸۴.

3. Georges Gurvitch.

4. Jean Dabin.

5. Roscoe Pound.

۶. برای آشنایی با دیدگاه های این نویسندگان ر. ک: ناصر کاتوزیان، فلسفه حقوق، دوم، (تهران: بهنشر، ۱۳۶۵)، ج ۱، صص ۳۹۲-۴۱۳.

بیان شده است که عبارتند از دعوت به توحید<sup>(۱)</sup>، دعوت به معاد<sup>(۲)</sup>، دعوت به تزکیه و تقوا<sup>(۳)</sup>، تعلیم کتاب و حکمت<sup>(۴)</sup> و استقرار عدالت<sup>(۵)</sup>.

این اهداف در قالب دو هدف کلی «عدالت» و «عبودیت و قرب الهی» قابل بررسی و تبیین است. علاوه بر این همانند هر نظام حقوقی دیگر، انتظام بخشیدن به روابط اجتماعی، حل اختلافات و منازعات بین مردم و مقابله با جرایم نیز در نظام حقوقی اسلام و در قرآن کریم به عنوان منبع اصلی آن قابل بررسی و استخراج است که از آن به نظم به عنوان هدف قانونگذاری تعبیر شده است که ما در مرحله نخست به تبیین آن می پردازیم.

### الف) نظم

با مطالعه متون دینی به دست می آید که برقراری نظم اجتماعی به عنوان یکی از اهداف قانون مورد تأکید است؛ به طوری که می توان گفت وجود بی نظمی و اختلاف در اجتماع، عامل و انگیزه‌ای برای وضع قانون است. توضیح این که انسان موجودی اجتماعی است و رفع نیازهای او از طریق تعامل و ارتباط با دیگران مقدور است. در این تعاملات از یک سو به خاطر خلق و خوی‌های متفاوت و طبایع متضاد افراد و از سوی دیگر به جهت تلاش هر فرد برای بهره‌گیری هرچه بیشتر از مواهب طبیعی، تراحمات و کشمکش‌هایی بین افراد ایجاد می‌گردد که برای رفع آنها، وجود قانون ضروری است. بدین جهت است که برخی محققان علوم اسلامی ضرورت قانون را چنین بیان داشته‌اند:

برای اثبات لزوم وضع قانون در جامعه سه مقدمه به شرح ذیل مطرح است:

- زندگی انسان اجتماعی است.

- در زندگی اجتماعی تراحم و برخورد منافع پیش می‌آید.

۱. نحل / ۲۶، انبیاء / ۲۵.

۲. انعام / ۱۳۰، اعراف / ۵۹.

۳. شعراء / ۱۰۶.

۴. بقره / ۱۲۹، آل عمران / ۱۶۴.

۵. حدید / ۲۵.

- برای از بین بردن تزاخم‌ها و برخوردها، مرزها و حدود برخورداری افراد از منافع باید مشخص گردد.

با توجه به سه مقدمه فوق می‌توان نتیجه گرفت که قانون برای بشر در زندگی اجتماعی ضروری است.<sup>(۱)</sup> برای نمونه قوانین و مقرراتی که در زمینه مالکیت بر اموال و دارایی‌ها و یا آداب و قواعدی که به مرور زمان در خصوص عقد بیع و یا سایر عقود شکل گرفته است نمونه‌هایی از قانون برای ایجاد نظم در روابط اجتماعی انسان‌ها است. این قوانین اجتماعی که ایجاد کننده نظم می‌باشد و به مرور زمان در جوامع بشری انسجام یافته است به طور عمده حاصل ارشاد و تعالیم انبیای الهی است و برخی نکات اساسی و مهم آن در کتب انبیاء به ویژه قرآن کریم تصریح شده است. برای مثال آیه شریفه در باب استحکام معاملات می‌فرماید: «او فوا بالعقود»<sup>(۲)</sup>؛ به پیمان‌ها و قراردادهای خود وفا کنید و پایبند باشید. یا این که در قرآن برای کاهش تنش و اختلاف در زندگی اجتماعی، مسلمین دعوت به همکاری در نیکوکاری و تقوا شده‌اند.<sup>(۳)</sup> نفس این تعاون و همکاری در نیکوکاری، تکمیل کننده پای‌بندی به تعهدات است و بخشی از نظم اجتماعی مورد نظر قرآن کریم را تأمین می‌کند. صاحب تفسیر المیزان نیز در ذیل آیه ۲۵۱ سوره بقره آورده است:

«سعادت نوع بشر به حد کمال نمی‌رسد مگر به اجتماع و تعاون و معلوم است که اجتماع و تعاون شکل نمی‌گیرد مگر وقتی که وحدتی در ساختمان اجتماع پدید آید و اعضای اجتماع و اجزای آن با یکدیگر متحد شوند؛ به گونه‌ای که تمامی افراد اجتماع چون تن واحد شوند. همه هماهنگ با یک جان و تن فعل و انفعال داشته باشند. وحدت اجتماعی و

۱. محمدتقی مصباح یزدی، حکومت اسلامی و ولایت فقیه، چهارم، (تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات، ۱۳۷۵)، ص ۳۲.

۲. مائده / ۱.

۳. مائده / ۲. «تعاونوا علی البرّ و التقوی».

محل و مرکب این وحدت که عبارت است از اجتماع افراد نوع [بشر] حالی شبیه به حال وحدت اجتماعی عالم شهود و محل آن دارد».<sup>(۱)</sup>

در همین سیاق، آیه شریفه ۲۱۳ سوره بقره چنین بیان داشته است:

«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ. مُرْسِلًا فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ لِيُخَرِّجَهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ. ذَلِكَ هُوَ الْفَصْلُ الْكَبِيرُ»<sup>(۲)</sup>

بودند (و تضادی در میان آنها وجود نداشت به تدریج جوامع و طبقات پدید آمد و اختلافات و تضادهایی در میان آنها پیدا شد، در این حال خداوند، پیامبران را برانگیخت تا مردم را بشارت و بیم دهند و کتاب آسمانی، که به سوی حق دعوت می‌کرد، با آنها نازل فرمود، تا در میان مردم، در آنچه اختلاف داشتند داوری کنند».

در این آیه یکی از علل بعثت انبیاء رفع اختلاف و ایجاد نظم ذکر شده است. بدین ترتیب که خداوند به همراه انبیاء کتاب و شریعت را فرستاد تا در اختلافات میان مردم حکم کنند. خدای سبحان در همین آیه نمی‌فرماید که پیامبران به وسیله تعلیم و یا تبشیر و انذار اختلافات جامعه را رفع می‌کنند؛ بلکه می‌فرماید به وسیله حکم، اختلافات آن را برمی‌دارند؛ زیرا حل اختلافات بدون حکم قانون امکان‌پذیر نیست.<sup>(۳)</sup>

بررسی وضعیت جامعه جاهلی عربستان قبل از بعثت و پس از آن می‌تواند خود مصداق کامل رفع تشتت، دشمنی و اختلاف در آن جامعه و ایجاد یک نظم جدید براساس احکام قرآن کریم یعنی همان قوانین اجتماعی و فردی باشد. مضمون آیات ۱۵۱<sup>(۴)</sup> و ۱۵۲<sup>(۵)</sup>

۱. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۲، ص ۲۹۳.

۲. احمد میرخلیلی و مجید محمدزاده، «قانونگذاری در قرآن و مکاتب بشری»، قرآن و علم، ۱۱ (۱۳۹۱): ۴۹.

۳. «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ إِلَّا تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَ لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَ إِيَّاهُمْ وَ لَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطْنٌ وَ لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَ صَاكُمُ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»؛ بگو بیایید آنچه را پروردگارتان بر شما حرام کرده است برایتان بخوانم. اینک ه چیزی را شریک خدا قرار ندهید و به پدر و مادر نیکی کنید و فرزندانان را از (ترس) فقر نکشید، ما شما و آنها را روزی می‌دهیم و نزدیک کارهای زشت و قبیح نروید چه آشکار باشد چه پنهان و نفسی را که خدا محترم شمرده به قتل نرسانید مگر به حق، این چیزی است که خداوند شما را به آن سفارش کرده تا درک کنید.

سوره انعام در بردارنده ده دستور و قانون فردی و اجتماعی است که اجرای آنها، جامعه جاهلی را از گرفتاری‌ها و دردهای هلاک کننده خارج ساخته و نظم جدیدی را به ویژه در روابط اجتماعی حاکم گردانیده است. این موارد شامل منع شرک به خدا، منع خیانت به مال یتیم، احسان به پدر و مادر، رعایت عدالت در معامله و پرهیز از کم فروشی، وضع تکلیف به اندازه وسع و توانایی، راستگویی و عدالت در گفتار و وفای به پیمان و عهد با خدا است. وضع چنین قوانین و دستورات جامعی در یک جامعه جاهلی موجب شد که بیشترین سازندگی اخلاقی ایجاد شده و اختلاف‌ها و عداوت‌ها به پایان رسد تا جایی که قرآن کریم خود آن را چنین تبیین می‌کند:

«وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُم مِّنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ»<sup>۱</sup>

نعمت خدا را بر خود به یاد آورید که چگونه دشمن یکدیگر بودید و او در میان دل‌های شما الفت ایجاد کرد و به برکت نعمت او برادر شدید و شما بر لب حفره‌ای از آتش بودید، خدا شما را از آنجا برگرفت (و نجات داد) این چنین خداوند آیات خود را برای شما آشکار می‌سازد، شاید هدایت شوید.

بدین سان قوانین الهی به جای پریشانی‌ها آرامش، بی‌جای بی‌نظمی‌ها نظم و به جای توحش و خون‌ریزی‌ها الفت و برادری را به ارمغان آورد. این کارکرد در هر زمانی قابل تکرار است و هر جامعه‌ای بخواهد براساس قواعد و ضوابط دین راه سعادت را طی کند در هر زمان و مکانی امکان‌پذیر و بلکه یگانه راه است. مجموعه دستورات الهی غیر قابل

۱. «وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَاَوْفُوا الْكَيْلَ وَاَلْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»؛ و به مال یتیم جز به نحو احسن (و برای اصلاح) نزدیک نشوید تا به حد رشد برسد و حق پیمانانه و وزن را به عدالت ادا کنید هیچ کس را جز به مقدار توانایی تکلیف نمی‌کنیم و هنگامی که سخنی می‌گویید عدالت را رعایت نمایید حتی اگر در مورد نزدیکان بوده باشد، این چیزی است که خداوند شما را به آن سفارش می‌کند تا متذکر شوید.

۲. آل عمران / ۱۰۳.



تفکیک از یکدیگرند و پشت سر انداختن حدود الهی برهم زدن نظم ایجاد شده را به دنبال دارد. <sup>(۱)</sup> در واقع نظم حاصل از مجموعه‌ی قوانین اسلامی در آئینه قرآن کریم محدود به قوانین ناظر به روابط اجتماعی، معاملات، داد و ستد و یا روابط خانوادگی بدون ضمانت اجرا نیست؛ بلکه تعدی از قوانین و چارچوب‌های الهی و نادیده گرفتن بنیان‌های اخلاقی در مواردی مشمول وضع قانون و گاهی نیز پیش بینی مجازات شده است و قرآن کریم از آن تعبیر به «حدود الله» در آیات ۲۲۹<sup>(۲)</sup> و ۲۳۰<sup>(۳)</sup> سوره بقره نموده است و از تعدی و نادیده انگاری این حدود الهی برحذر داشته است.

به هر حال در این که انتظام بخشیدن به روابط اجتماعی یعنی همان نظم، هدف اولیه از وضع قانون چه در حقوق عرفی و چه در دیدگاه اسلامی است، جای بحث و تردیدی نیست. علاوه بر آنچه که از آیات قرآن مورد اشاره قرار گرفت در معارف اسلامی از جمله روایات اهل بیت علیهم‌السلام و آثار عالمان اسلامی موضوع ایجاد نظم در اثر قانونگذاری، تحت عنوان ضرورت حکومت نیز مطرح شده است. چه این که وضع قانون خود شعبه‌ای از حکومت است. امام علی علیه‌السلام در ضمن خطبه ای در وصف این ضرورت و در رد ادعای خوارج مبنی بر اینکه فقط حکومت از آن خداوند است می‌فرماید: «به ناگزیر باید برای مردم امیری باشد چه نیکوکار و چه فاجر».<sup>(۴)</sup>

علامه مجلسی (ره) در توضیح عبارتی از این خطبه چنین می‌فرماید: «ممکن است مراد از عبارت /يعمل فی امراته المؤمن و يستمتع فیها الکافر/ این باشد که به ناگزیر برای انتظام امور معاش مردم به امیری نیاز است، چه نیک باشد و چه فاجر، تا مؤمن چنان عمل نماید که مستوجب جنات نعیم الهی شده و کافر نیز از آن بهره گیرد تا حجتی بر وی

---

۱. رضا حق پناه، «جایگاه قانون و قانون گرایی در قرآن»، پژوهش‌های اجتماعی - اسلامی، ۱۴ (۱۳۷۷): ۲۶۷.  
۲. «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ؛ اینها حدود و مرزهای الهی است، از آن تجاوز نکنید و هر کس از آن تجاوز کند ستمگر است».  
۳. «تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ بَيْنَهَا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ؛ اینها حدود الهی است که (خدا) آن را برای گروهی که آگاهند، بیان می‌نماید».  
۴. نهج البلاغه، خطبه ۴۰.

باشد».<sup>(۱)</sup> در اندیشه و عمل اسلامی معیار و مبنای نظم جامعه بر امامت و شخص امام استوار است و امام علی علیه السلام در برخی تعابیر خود از نقش متقابل حاکم و مردم سخن گفته است و آن را موجب نظم و انتظام امت می‌داند.<sup>(۲)</sup> در سخن دیگر اشاره نموده است که خداوند متعال امامت را برای سازمان یافتن امور امت و فرمانبرداری از امام را برای بزرگداشت مقام رهبری واجب کرد.<sup>(۳)</sup> مشابه چنین سخنی را نیز حضرت فاطمه زهرا علیها السلام در خطبه فدکیه آورده است. در این خطبه بر محوریت اهل بیت عصمت و طهارت در امر امامت و آثار اطاعت از اهل بیت تأکید شده است.<sup>(۴)</sup> آن حضرت می‌فرمایند: «خداوند اطاعت ما را موجب نظم و انتظام امت قرار داده و امامت ما را موجب در امان ماندن امت از تفرقه قرار داد».<sup>(۵)</sup>

با این وصف نظم در مفهوم اسلامی و قرآنی آن خود یک هدف اصلی برای قانون و حاکمیت اسلامی است و در درون خود حتی اهداف دیگر را هم شامل می‌شود بدین ترتیب که مقدمه‌ای برای اهداف نهایی چون عدالت، کمال انسان و قرب الهی است. اما در معنای مصطلح و رایج آن از جمله در حوزه علم حقوق، نظم یک هدف اصلی و مستقل است که عدالت نیز در کنار آن مطرح است.

### ب) عدالت

از دیگر اهداف قانون در دیدگاه قرآنی، برپایی و استقرار عدالت در جامعه اسلامی است. عدالت از ریشه عدل به معنای میانه روی، برابری و همانندی و مساوات و ضد جور است.<sup>(۶)</sup>

برخی نیز آن را «حکم به حق» معنا کرده‌اند.<sup>(۱)</sup> صاحب التحقیق می‌نویسد: اصل واحد در ماده عدل، حد وسط میان افراط و تفریط است به گونه‌ای که نه در آن زائدی باشد و نه

۱. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، پیشین، ج ۳۳، ص ۳۵۹.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶.

۳. همان، حکمت ۲۵۲.

۴. غلامرضا بهروزی لک، اخلاق سیاستمداری، اول، (قم: نشر معارف، ۱۳۹۲)، صص ۹۸-۹۷.

۵. محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، پیشین، ج ۲۹، ص ۲۲۳.

۶. محمد بن مکرّم بن منظور، لسان العرب، پیشین، ج ۹، ص ۸۶.

نقصی.<sup>(۲)</sup> عدالت در اصطلاح علوم گوناگون معانی متفاوتی دارد، چنان که اندیشمندان اسلامی و مفسران به بیان‌های مختلف، عدالت را تعریف کرده‌اند. علامه طباطبایی عدالت را حالتی میانه می‌داند که از افراط و تفریط به دور است.<sup>(۳)</sup> طبرسی در مجمع البیان عدالت را مترادف برابری، یعنی چیزی از جنس خودش معنا می‌کند.<sup>(۴)</sup> صاحب تفسیر نمونه نیز در تعریف عدالت آورده است: «عدل به معنای واقعی کلمه آن است که هر چیزی در جای خود باشد، بنابراین هر گونه انحراف، افراط، تفریط و تجاوز از حد، تجاوز به حقوق دیگران و برخلاف اصل عدالت است».<sup>(۵)</sup>

عدالت در این مبحث و به عنوان یکی از اهداف قانون به معنای همسان بودن افراد در برابر قانون و نفی هر گونه تبعیض است. به این معنا که همه اشخاص در هر مقام و موقعیتی که باشند در برابر قانون یکسان هستند. البته باید دقت شود که در اسلام در کنار توجه عمیق به اصل برابری، رعایت استحقاق‌ها نیز مورد توجه است.<sup>(۶)</sup> زیرا نظام حقوقی اسلام که مطابق تعالیم قرآن بنا شده است، براساس مصالح و مفاسد نفس الامری که شارع در افعال و رفتارها تشخیص داده است، شکل گرفته و در آن استحقاق طبیعی رعایت شده است؛ از اینرو برابری در آن به معنای رعایت استحقاق‌ها است.<sup>(۷)</sup> یعنی هر فردی به تناسب استحقاقی که بر اثر ویژگی‌های جسمانی و روانی دارد باید از موقعیت‌ها بهره‌مند شود.<sup>(۸)</sup> بر این اساس تساوی در برابر قانون امری غیر از قانون یکسان برای

۱. خلیل بن احمد فراهیدی، کتاب العین، محقق: مهدی مخزومی و ابراهیم سامرایی، اول، (قم: دارالهیجره، ۱۴۰۵)، ج ۲، ص ۳۸.

۲. حسن مصطفوی، التحقيق فی کلمات القرآن الکریم، سوم، (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۳۰)، ج ۸، ص ۶۴.

۳. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۵، ص ۱۰۱.

۴. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، اول، (تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۲)، ج ۱، ص ۲۲۲.

۵. ناصر مکارم شیرازی و همکاران، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۱۱، ص ۳۶.

۶. میرزا حبیب الله هاشمی خوبی، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، چهارم، (تهران: مکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۰ق)، ج ۱۶، ص ۴۷.

۷. سید علی میر موسوی و سید صادق حقیقت، مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب، اول، (تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۱)، صص ۲۷۶-۲۷۵.

۸. رضا دانشور ثانی، «اصل برابری در قرآن»، درج در: مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق عمومی در قرآن، پیشین، ص ۲۸۳.

همگان است<sup>(۱)</sup>؛ زیرا قانون یکسان برای همگان باعث عدالت نمی‌شود بلکه تساوی در برابر قانون، متضمن عدالت خواهد بود.<sup>(۲)</sup>

این برداشت از عدالت در کلام امام علی علیه السلام اشاره گردیده است. هنگامی که از حضرت درباره برتری عدالت و بخشش سؤال می‌شود، حضرت ضمن اشاره به برتری عدالت می‌فرماید: «العدلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا»<sup>(۳)</sup>؛ عدالت، هر چیزی را در جای خود می‌نهد. و نیز حضرت در آن جا که درباره عدالت اقتصادی سخن می‌گوید و از دادن مال بدون در نظر گرفتن برابری و استحقاق افراد نهی می‌کند، چنین می‌فرماید:

«وَأَنَّ إِعْطَاءَ الْمَالِ فِي غَيْرِ حَقِّهِ تَبْذِيرٌ وَ اسْرَافٌ»<sup>(۴)</sup>؛ همانا بخشیدن مال به غیر مستحق ناروا و اسراف است.

علامه طباطبایی نیز به این مفهوم از عدالت توجه داشته است و می‌گوید: عدالت بر پا داشتن مساوات و برقراری موازنه بین امور است به طوری که هر چیزی سهم مورد استحقاق خویش را داشته باشد.<sup>(۵)</sup>

به هر حال توصیه به عدالت و اقامه آن در آیات فراوانی از قرآن به چشم می‌خورد. در مواردی از عدالت به عنوان هدف بعثت انبیاء یاد شده است:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»<sup>(۶)</sup>؛ ما رسولان خود را با معجزاتی آشکار فرستادیم و بر آنها کتاب و میزان را نازل کردیم تا مردم برای برپایی عدالت قیام کنند.

---

۱. سید علی میر موسوی و صادق حقیقت، مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب، پیشین، ص ۱۷۶.  
۲. رضا دانشور ثانی، «اصل برابری در قرآن»، در: مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق عمومی در قرآن، پیشین، ص ۲۸۵.  
۳. نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷.  
۴. نهج البلاغه، خطبه ۱۲۶.  
۵. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۱۲، ص ۳۳۱.  
۶. حدید / ۲۵.

علامه طباطبایی واژه «قسط» در این آیه شریفه را به معنای عدالت گرفته است و می نویسد: در این آیه به این مطلب اشاره شده است که در جامعه‌ای که رسولان الهی پذیرفته شوند و جامعه توحیدی شکل بگیرد، زمینه‌های لازم برای تحقق عدالت فراهم می‌شود و در نتیجه مردم می‌توانند عدالت را به پا دارند. <sup>(۱)</sup> در آیاتی دیگر نیز عدالت به عنوان مهم‌ترین رکن تقوا و پرهیزگاری معرفی شده است «اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى <sup>(۲)</sup>؛ عدالت پیشه کنید که به پرهیزگاری نزدیک‌تر است».

علاوه بر این آیات که ارزش عدالت را روشن می‌سازد قرآن کریم در آیات بسیاری مسلمانان را به اقامه عدالت امر می‌کند. برخی <sup>(۳)</sup> از این آیات عبارتند از:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ  
أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ <sup>(۴)</sup>؛ ای مؤمنان به عدل و داد برخیزید و در راه  
رضای خدا شهادت دهید اگرچه که به زیان خودتان با پدر و مادرتان و  
خویشاوندان شما باشد».

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ... <sup>(۵)</sup>؛ خداوند به عدالت و نیکوکاری فرمان  
می‌دهد».

با همه اهمیت و برجستگی که عدالت به مثابه هدف والای بعثت انبیاء و در نتیجه هدف وضع قانون و تشریح در قرآن کریم دارد از طریق مرور و مطالعه آیات کریمه ناظر به این موضوع به دست می‌آید که هدف یا اهداف نهایی از تشریح و قانونگذاری در اسلام اموری فراتر از عدالت می‌باشد. برای نمونه اهدافی چون تعلیم حکمت، تزکیه انسان‌ها و عبودیت

۱. سید محمدحسین طباطبایی، پیشین، ج ۱۹، ص ۱۷۱.

۲. مانده / ۸.

۳. در آیات بسیاری از قرآن به برپایی اصل عدالت اجتماعی، اصل مساوات و برابری در برابر قانون و نیز پابندی به قانون توصیه شده است که در پایان این فصل در مبحث «آثار حاکمیت قانون در تحقق حکمرانی مطلوب» به آنها اشاره خواهد شد.

۴. نساء / ۱۳۵.

۵. نحل / ۹۰.

خداوند و تقرب به او در آیات کریمه قرآن، مطرح شده است تا جایی که برخی از صاحب نظران عدالت را به درستی به عنوان یک هدف مقدماتی برای اهداف ذکر شده بیان نموده‌اند<sup>(۱)</sup> که در مبحث بعدی ما این اهداف را در قالب یک هدف جامع یعنی «عبودیت خدا و تقرب به او» تبیین می‌نمائیم.

### ج) عبودیت و قرب الهی

جهان آفرینش بر پایه تدبیر و حکمت الهی بنا نهاده شده است و هیچ موجودی بیهوده و عبث آفریده نشده است<sup>(۲)</sup>؛ بلکه همه آن‌ها به سوی هدف و غایتی خاص در حرکت هستند. خداوند برای هدایت بشر به سوی هدف نهایی علاوه بر این که جهاز وجودی لازم را به بشر اعطا کرده است و آنان را به سوی آن هدف سوق داده است<sup>(۳)</sup>، انبیاء الهی را مبعوث نموده تا راه و روش دستیابی به این هدف را به او تعلیم دهند. این هدف غایی که تمام تعالیم انبیاء و برنامه‌های هدایتی آنان، مقدمه وصول به آن است، به صراحت در قرآن بیان شده است. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ<sup>(۴)</sup>؛ جن و انس را نیافریدیم مگر اینکه مرا عبادت کنند».

«عبد» در لغت خلاف «حر» و به معنای انقیاد و خضوع آمده است<sup>(۵)</sup> و انسان عبد به انسانی گویند که سر تا پا تعلق به مولا و صاحب خود دارد، اراده‌اش تابع اراده مولا و خواستش تابع خواست او است. در برابر او مالک چیزی نیست و در اطاعت او هرگز سستی به خود راه نمی‌دهد.<sup>(۶)</sup> با این مفهوم از عبد، می‌توان گفت عبودیت اظهار آخرین درجه خضوع در برابر معبود است و به همین دلیل تنها کسی می‌تواند معبود باشد که نهایت

۱. قدرت الله خسروشاهی، نظریه‌ها و نظام‌های حقوقی، پیشین، ص ۱۰۸.

۲. ص / ۲۷. «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا؛ ما آسمان و زمین و آنچه در آن است بیهوده و باطل نیافریدیم».

۳. طه / ۵۰. «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»؛ گفت پروردگار من کسی است که به هر موجودی خلقت لازم را داده سپس او را هدایت کرد.

۴. ذاریات / ۵۶.

۵. حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، پیشین، ج ۸، صص ۱۰-۱۱.

۶. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۲۲، ص ۳۸۷.

انعام و اکرام را کرده باشد و او کسی جز خدا نیست؛ بنابراین عبودیت اوج تکامل یک انسان و قرب او به خدا است.<sup>(۱)</sup>

علامه طباطبایی در ذیل این آیه شریفه می‌نویسد: غرض نهایی از خلقت همان حقیقت عبادت است که بنده خود را در مقام ذلت و عبودیت واداشته، رو به سوی مقام رب خود آورد.<sup>(۲)</sup> برخی از مفسران «لیعبدون» را در آیه شریفه به معنای «لیعرفون» گرفته‌اند<sup>(۳)</sup> که این مفهوم از «لیعبدون» تفسیر و برداشت از آیه را عوض نمی‌کند به دلیل این که حقیقت عبادت آن معرفتی است که از عبادت ظاهری به دست می‌آید.<sup>(۴)</sup>

بنا بر آنچه گفته شد هدف از تشریح و قانونگذاری، رساندن انسان به عبودیت و قرب الهی است. و انبیاء مأمور بوده‌اند راه را برای رسیدن انسان به این هدف، هموار سازند و زمینه‌ها و عوامل دست‌یابی به این مهم را فراهم آورند. این زمینه‌ها و عوامل همان چیزهایی است که به عنوان اهداف بعثت از آنها یاد شده است. این اهداف خود مراتبی از هدف اصلی هستند و فی نفسه مطلوبیت دارند. به عبارت دیگر این اهداف اگر چه متعدّدند اما در عین کثرت و تعدد، در راستای تحقق هدف نهایی که تقرب به خداست، به نوعی وحدت می‌رسند. به عنوان مثال اگر خداوند متعال تزکیه و تعلیم حکمت را از اهداف بعثت برشمرده است،<sup>(۵)</sup> از این جهت است که تزکیه، مردم را از پلیدی‌های نفسانی رها می‌سازد و وقتی انسان به این مرحله رسید و قلب و روح خود را از خودخواهی و آلودگی آزاد نمود، به عبودت و قرب خدا نایل می‌شود. تعلیم حکمت به بشر نیز از آن جهت مورد تأکید انبیاء است که حکمت مشتمل بر معارفی است که موجب روشن بینی و بصیرت می‌شود و

۱. همان.

۲. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۱۸، ص ۳۸۸.

۳. احمد بن محمد مصطفی، تفسیر المراحی، (بیروت: دار احیاء التراث، [بی‌تا])، ج ۲۷، ص ۱۳؛ حسین بن علی ابوالفتوح رازی، روح الجنان و روح الجنان، (مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ق)، ج ۱۸، ص ۱۱۵.

۴. سید محمدحسین طباطبایی، پیشین، ج ۱۸، ص ۳۸۸.

۵. آل عمران / ۱۶۴. «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَ يُزَكِّيهِمْ وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ؛ خداوند بر مؤمنان منت گذارد هنگامی که در میان آنها پیامبری از جنس خود آنها برانگیخت تا آیاتش را بر آنها بخواند و آنها را تزکیه نماید و به آنها کتاب و حکمت را تعلیم دهد».

انسان برخوردار از آن به راحتی حق را از باطل تمیز می‌دهد<sup>(۱)</sup> و از این طریق موجبات رشد و کمال و تقرب به خدا در وجود او فراهم می‌گردد.<sup>(۲)</sup>

تأثیرگذاری حکمت در رسیدن انسان به کمال را به این صورت نیز می‌توان تبیین نمود که رها کردن هوا و هوس لازمه و مقدمه حکمت است چنان چه علی علیه السلام می‌فرماید: «حرام علی کل عقل مغلول بالشهوة ان ینتفع بالحکمة<sup>(۳)</sup>؛ بر عقلی که گرفتار هوا و هوس است حرام است که از حکمت سود ببرد». پس حکمت نتیجه دور کردن امیال و پلیدی-های نفسانی و خود عامل تکامل انسان و تقرب او به خدا است.

مهم تر از همه اینها اگر پیامبران مأمور به اجرای عدالت اجتماعی بوده‌اند و همواره تلاش می‌نمودند تا با مفسدات اجتماعی مبارزه کنند و قسط و عدل را در جامعه حاکم نمایند، به این دلیل است که در جامعه‌ای که اصلاحات صورت نگیرد و عدالت استقرار نیابد، دعوت به تزکیه و تقوا، دعوت به معاد، آموزش و تعلیم حکمت، چندان کارساز نخواهد بود و در نهایت وصول به غایت الغایات یعنی عبودیت و قرب الهی غیرممکن خواهد شد.

در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت اهداف قانون از دیدگاه قرآن متعدد هستند. این اهداف در طول هم هستند و در نهایت به هدف نهایی که همان عبودیت و قرب الهی است می‌رسند. سایر اهداف چون استقرار عدالت اجتماعی، تزکیه نفس، تعلیم حکمت و... اهداف میانی هستند که در حکم مقدمه برای آن هدف غایی به حساب می‌آیند و خود دارای مراتب مختلفند. عدالت از میان اهداف میانی اهمیت و ارزش بسیار والایی دارد؛ زیرا مسأله «عدل» همانند مسأله «توحید» در تمام اصول و فروع اسلام ریشه دارد و همان طور که هیچ یک از مسائل عقیده‌ای و عملی، فردی و اجتماعی، اخلاقی و حقوقی در جهان بینی اسلامی از حقیقت توحید و یگانگی خدا جدا نیست، هیچ یک از آن‌ها را خالی

۱. سید محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۱۹، ص ۲۷۱.

۲. عبدالله نصری، «تکامل انسان هدف بعثت»، کتاب نقد، ۲ و ۳ (۱۳۷۶): ۲۹۲.

۳. عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، دوم، (قم: دار الکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰ق)، ص ۳۵۰.



از روح «عدل» نخواهیم یافت. به همین دلیل در مباحث اجتماعی اسلام روی هیچ اصلی به اندازه عدالت تکیه نشده است.<sup>(۱)</sup>

ملاحظه احادیث برای درک اهمیت این موضوع کافی است. رسول مکرّم اسلام ﷺ می‌فرماید:

«ایاکم و الظلم فان الظلم عند الله هو الظلمات يوم القيامة<sup>(۲)</sup>! از ظلم پرهیزید زیرا در روز رستاخیز که هر عملی به شکل مناسبی مجسم می‌شود ظلم در شکل ظلمت تجسم خواهد یافت».

نکته کلیدی در این روایت این است که ظلمت که تجسم ظلم در قیامت است، منبع هر گونه عدم و فقدان است و اگر حال انسان به این مرحله رسید، هیچ راه نجاتی نمی‌یابد. نیز پیامبر ﷺ فرمودند:

«بالعدل قامت السماوات و الارض<sup>(۳)</sup>؛ آسمان‌ها و زمین براساس عدل استوارند».

صاحب تفسیر نمونه می‌نویسد:

این تعبیر رساترین تعبیری است که درباره عدالت ممکن است بشود یعنی نه تنها زندگی محدود بشر در این کره خاکی بدون عدالت ممکن نیست، سراسر جهان هستی و آسمان‌ها و زمین نیز همه در پرتو عدالت و تعادل نیروها و قرار گرفتن هر چیزی در جای مناسب خود، برقرار هستند و اگر لحظه‌ای و به مقدار سرسوزنی از این اصول منحرف شوند رو به نابودی خواهند گذارد.<sup>(۴)</sup>

۱. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۴، صص ۳۰۲-۳۰۱.

۲. محمد بن علی ابن بابویه، الخصال، اول، (قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲)، ج ۱، ص ۱۷۶.

۳. محمد بن محمد رضا قمی مشهدی، کنز الدقائق و بحر الغرائب، اول، (تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸)، ج ۱۲، ص ۵۶۱.

۴. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۴، ص ۳۰۲.

با این حال نباید از این نکته غفلت نمود که در اسلام «عدالت» با همه اهمیتی که دارد تنها یکی از معیارهای حقانیت و مشروعیت احکام اسلامی و از جمله قوانین حقوقی آن است. میزان تأثیرگذاری قوانین در رسیدن انسان به قرب الهی و سعادت اخروی در کنار عدالت از دیگر معیارهای مشروعیت قوانین در مکتب اسلام است؛ بنابراین در وضع قوانین و اجرای آن در یک جامعه اسلامی گاهی هدف قانون در ظاهر با معیار عدالت اعم از معاوضی یا توزیعی که تنها معیار ارزیابی و مشروعیت قوانین در مکاتب عدالت گرای محض است، همخوانی ندارد؛ بلکه ممکن است قابل درک هم نباشد؛ لکن این نوع قوانین در پرتو هدف غایی و نهایی قوانین اسلام یعنی سعادت ابدی و قرب به خداوند قابل بررسی و توجیه است. برای نمونه احکام اسلامی در زمینه حدود و یا تعزیر مجرمین می-تواند در این چارچوب باشد.

اما در خصوص پاسخ به پرسش دوم که قوانین و اهداف مترتب بر آن، برای کیست؟ آیا اسلام اصالت را به فرد می‌دهد یا به اجتماع، باید گفت اسلام در این باره دیدگاه خاص خود را دارد. با دقت در آموزه‌ها و تعالیم اسلامی و قرآنی به دست می‌آید که اسلام نه اصالت فرد محض را تأیید می‌کند و نه اصالت جامعه محض را قبول دارد، بلکه نظریه‌ای وسط و جامع یعنی اصالت فرد را در عین اصالت جامعه پیشنهاد کند. در دیدگاه اسلامی این دو نافی همدیگر نیستند و باید به فرد و جامعه هم پای هم اندیشید.<sup>(۱)</sup> این دیدگاه اسلام ناشی از نوع نگاه آن به انسان و جامعه است که برای هر کدام شخصیت و وجودی مستقل قائل است و لذا است که اصالت فرد محض را نمی‌پذیرد چون پذیرش آن منجر به این اعتقاد می‌گردد که جامعه هیچ هویت حقیقی و مستقل ندارد<sup>(۲)</sup> و سرنوشت هر فرد

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۵، ص ۱۳۳.

۲. منظور از لفظ «اصالت» هرگاه سخن از اصالت فرد یا جامعه می‌رود، از دیدگاه حقوقی این است که آیا اولویت و تقدم از آن حقوق و مصالح جامعه است یا از آن حقوق و مصالح فرد. به عبارت دیگر در مقام تعارض قانون فرد با قوانین جامعه کدام یک ارجح است. اما «اصالت» در معنای فلسفی به این معناست که آیا فرد وجود حقیقی و عینی دارد و جامعه وجود اعتباری یا بر عکس جامعه دارای وجود حقیقی است و فرد وجود طفیلی و تبعی و یا اینکه هر دو وجود حقیقی دارند. بنابراین فلاسفه از تقدم وجود بحث می‌کنند به این معنا که یکی در وجود بر دیگری تقدم دارد. یعنی در مقام پیدایش و تحقق خارجی یکی شرط وجود دیگری است. از آنجا که رابطه منطقی بین مفهوم اصالت از دیدگاه حقوقی و فلسفی می‌توان برقرار نمود و در واقع اصالت حقوقی (ارزشی)

صد در صد جدای از سرنوشت دیگران تلقی گردد. و نیز اصالت جامعه محض را نمی‌پذیرد تا منجر به این ایده شود که هر چه باشد فقط روح و شعور جمعی است و فرد در این میان مسلوب الاراده و فاقد حریت و آزادی و حال انتخاب‌گری باشد.<sup>(۱)</sup>

در اثبات این نظریه یعنی «اصالت فرد و اصالت اجتماع» به طور هم‌زمان و در کنار هم، دو گونه استدلال – برگرفته از تعالیم قرآن – به شرح زیر می‌توان بیان داشت:

### الف) تعالیم و آموزه‌های کلی قرآن در اثبات اصالت فرد در عین اصالت جامعه

همان‌طور که بیان شد اسلام اصالت فرد در عین اصالت جامعه را می‌پذیرد. آموزه‌های کلی قرآن به روشنی اثبات‌کننده این مدعاست. در خصوص نظریه «اصالت اجتماع»، باید گفت لازمه قبول این نظریه به تنهایی، این است که معتقد شویم فرد فاقد حریت و آزادی و گرفتار جبر اجتماعی است. حال آن‌که تعالیم قرآن براساس عدم حاکمیت جبر اجتماعی بر انسان، بنا نهاده شده است و الا مسئولیت تکالیفی چون، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد و امثال این‌ها برای انسان معنا ندارد. به بیان کلی‌تر، تز اصلاحی که بر این اساس بنا شده که انسان باید خودش را اصلاح کند و حق و عدل و راستی را به پا دارد، مبتنی بر این است که برای بشر آزادی و اختیار قائل شویم که بتواند بر اوضاع اجتماعی خویش مسلط گردد؛ از این رو کسانی که به اصالت اجتماع معتقدند و انسان را مقهور اجتماع و فاقد استقلال می‌دانند در توجیه تز اصلاحی مورد تأکید قرآن، جوابی قانع‌کننده ندارند.<sup>(۲)</sup>

---

مبتنی بر اصالت فلسفی (وجودی) است. لذا با قبول اصالت فلسفی در واقع اصالت حقوقی هم مورد پذیرش قرار می‌گیرد به این معنا که اگر معتقد شدیم که جامعه هستی و حیات مختص به خود دارد که متفاوت از هستی تک‌تک افراد است و به عبارت دیگر وجودی حقیقی و عینی دارد، چنین جامعه‌ای قوانین و حقوق خاص خود را دارا است که با حقوق افراد آن فرق می‌کند. با این اوصاف باید گفت در این بحث سخن از معنای فلسفی با حقوقی کردن اصالت، به علت عدم تفاوت ماهوی هر دو، یکسان است. (اقتباس از: محمدتقی مصباح یزدی، «جامعه و تاریخ از دیدگاه‌های اصالت فرد و جمع از دیدگاه اسلام»، پژوهش‌های مدیریت راهبری، ۲۲-۲۱) ۱۳۷۹: ۱۴۴.

۱. جعفر سبحانی، منشور جاوید، [بی‌چاپ]، (قم: توحید، ۱۳۶۰)، ج ۱، ص ۳۳۱.  
۲. علی دژکام، تفکر فلسفی غرب از منظر استاد مطهری، اول، (تهران: اندیشه، ۱۳۷۵)، ج ۲، ص ۱۴۰.

در کنار بحث از اختیار و اراده انسان، اصل «فطرت» است که در آیات زیادی به آن اشاره رفته است با تبیین درست اصل فطرت، عدم ناسازگاری آن با اصالت اجتماعی اثبات می‌گردد. به عنوان نمونه در آیه شریفه «فَالهِمَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»<sup>(۱)</sup>؛ فجور و تقوا (شر و خیر) را به او الهام کرده است، به الهام فطری فجور و تقوی تصریح شده و آن را فعل الهی می‌داند.<sup>(۲)</sup>

و در آیه:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»<sup>(۳)</sup>؛ روی خود را متوجه آئین خالص پروردگار کن این فطرتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده، دگرگونی در آفرینش خدا نیست: این است آئین محکم استوار ولی اکثر مردم نمی‌دانند».

به ابتدای دین بر فطرت و سرشت انسان اشاره شده است و بیان می‌دارد نه تنها خدانشناسی بلکه دین و آئین به طور کلی و در تمام ابعاد یک امر فطری است و آنچه در شرع وارد شده ریشه‌ای در فطرت دارد همان طور که آن چه در تکوین و نهاد آدمی است مکملی برای قوانین شرع خواهد بود.<sup>(۴)</sup> هم‌چنین در آیات دیگر برخی مسائل به شکل کلی طرح شده است که فهمیده می‌شود انسان آن مسائل را بی‌نیاز از استدلال در باطن و ضمیر خود می‌شناسد.<sup>(۵)</sup> به عنوان مثال خداوند وقتی می‌خواهد دعوت به ایمان و عمل صالح کند، می‌فرماید:

۱. شمس / ۸

۲. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۲۰، ص ۲۹۸؛ سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، فی ظلال القرآن، هفدهم، (بیروت: دارالشروق، ۱۴۱۲ق)، ج ۶، ص ۳۹۱۸.

۳. روم / ۳۰

۴. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۱۶، ص ۴۸۸.

۵. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، پیشین، ج ۳، ص ۴۷۳.

«أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ<sup>(۱)</sup>؛ آیا کسانی را که ایمان آوردند و عمل صالح انجام داده‌اند هم چون مفسدان در زمین قرار دهیم، یا پرهیزگاران را هم چون فاجران».

برخی مفسران معتقدند «ام» در این آیه برای عطف بر استفهام محذوفی است که با این بیان، آیه می‌خواهد بگوید ما سؤال می‌کنیم شما خودتان و با مراجعه به وجدان و فطرت خویش جوابش را بدهید.<sup>(۲)</sup>

در برخی دیگر از آیات اصل «اختیار انسان» و اصل «فطرت» به صورت توأمان مورد اشاره قرار گرفته است. خداوند می‌فرماید:

«وَأَعْلَمُوا أَنْ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَزِينَةً فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَهُ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ<sup>(۳)</sup>؛ و بدانید رسول خدا در میان شما است. هرگاه در بسیاری از امور از شما اطاعت کند به مشقت خواهید افتاد ولی خداوند ایمان را محبوب شما قرار داده و آن را در دل‌هایتان زینت بخشیده و (به عکس) کفر و فسوق را منفور شما قرار داده است».

از این آیه برداشت می‌شود که کار خداوند متعال فراهم آوردن زمینه‌های رشد و هدایت است. از یک سو رسول الله را در میان مردم قرار می‌دهد و قرآن را که برنامه هدایت است نازل می‌کند و از سوی دیگر عشق به ایمان و در مقابل، بیزاری از کفر و عصیان را به عنوان زمینه سازی در درون جان و نفس انسان قرار می‌دهد، ولی سرانجام تصمیم‌گیری

۱. ص / ۲.

۲. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۱۹، ص ۲۶۶.

۳. حجرات / ۷.

را به خود آنها واگذار کرده است و این بدین جهت است که وجود رهبر الهی را برای رشد و نمو جمعیت لازم دانسته است مشروط بر این که مطاع باشند.<sup>(۱)</sup>

با این توضیحات روشن می‌شود که اصل اختیار انسان و اصل فطرت به این معنا که در انسان مجموعه ای از گرایش‌های خاص و معلومات فطری وجود دارد که این معلومات اکتسابی نیستند؛ بلکه بشر آنها را به صورت بالقوه در وجود خویش دارد<sup>(۲)</sup> بیانگر نوعی تشخیص فردی یا همان اصالت فرد برای انسان است. این استعدادها و معلومات، او را به سوی کمال دعوت می‌کند؛ بنابراین انسان در مقابل جامعه به منزله یک کاغذ سفید در مقابل نویسنده نیست که هیچ گونه اختیاری از خود نداشته باشد. به سخن دیگر افراد صرفاً استعداد پذیرندگی به این معنا که از عوامل بیرونی فقط تأثیر می‌پذیرند، ندارند بلکه استعداد شکفتگی در جامعه دارند. نیاز انسان به بیرون این نیست که بیرون او را بسازد؛ بلکه او از درون خودش به سویی در حرکت است و نیازش به بیرون، از قبیل نیاز به یک کمک است. به بیرون نیاز دارد ولی بیرون را تابع خودش می‌نماید تا به راهی که از درون برای او معین شده و از درونش به آن هدایت شده، حرکت کند.<sup>(۳)</sup>

این اصل فطری به بشر اجازه قبول هر گونه هنجار و قاعده اجتماعی را نمی‌دهد و حتی او را به مخالفت و مبارزه با قواعدی که مانع رشد و تعالی است، دعوت می‌کند. فطرت علاوه بر این که انسان را به مقابله با جبرهای اجتماعی نادرست می‌خواند، او را به شورش و درگیری با نیروهای مزاحم درونی فرد نیز دعوت می‌کند.<sup>(۴)</sup>

اما این که اصالت فرد به تنهایی با تعالیم کلی قرآن ناسازگار است بدین جهت است که با تفحص کلی در قرآن به دست می‌آید که قرآن شأن و جایگاه خاصی برای اجتماع قائل است. عنایتی که قرآن به داستان‌های اشخاص دارد، به تاریخ امتها هم دارد و بلکه عنایتش به تاریخ امتها بیشتر است. این توجه خاص قرآن موقعی صورت گرفت که آنچه

۱. ناصر مکارم شیرازی و همکاران، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۲۲، ص ۱۶۲.

۲. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، پیشین، ج ۳، ص ۵۱۸.

۳. همان، ج ۱۵، ص ۷۹۸.

۴. علی ربانی خوراسگانی، «بررسی و تحلیل جامعه شناختی دیدگاه‌های اصالت فرد و جمع از دیدگاه اسلام»، پژوهش‌های مدیریت راهبردی، ۲۲-۲۱ (۱۳۷۹): ۱۵۰-۱۵۱.

از تاریخ بر سر زبان‌ها بود تنها احوال پادشاهان و رؤسای امتهای بود و مورخان در صدد ضبط احوال امتهای و تاریخ جوامع نبودند. شرح حال جوامع تنها بعد از نزول قرآن و با تأسی به شیوه قرآن مرسوم شد و از این زمان بود که مورخان به جای شرح حال اشخاص به شرح حال امتهای پرداختند. اهتمام اسلام نسبت به جامعه به حدی است که نظیرش در هیچ دین و قانون و هیچ ملت متمدنی یافت نمی‌شود. علت این اهتمام شدید این است که تربیت و رشد اخلاق و غرائز در یک فرد انسانی که ریشه و مبدأ تشکیل اجتماع است، وقتی مؤثر واقع می‌شود که جو جامعه با آن معارضه نکند، در غیر این صورت آن تربیت به نتیجه مطلوب نمی‌رسد؛ زیرا اخلاق و غرایز اجتماعی، نیرومند و مسلط بر جامعه است. به همین جهت است که اسلام مهم‌ترین احکام و شرایع از قبیل حج، جهاد، انفاق و خلاصه تقوای دینی را براساس اجتماع قرار داد و در کنار آن قوای حکومت اسلامی را حافظ و مراقب تمامی شعائر دینی و حدود آن کرده است و نیز فریضه دعوت به خیر و امر به معروف و نهی از منکرات را بر عموم واجب نموده است و مهمتر از آن برای حفظ وحدت اجتماعی هدف مشترکی که عبارت است از سعادت حقیقی و رسیدن به قرب و منزلت نزد خدا را بر جامعه اعلام نمود.<sup>(۱)</sup> از این اهتمام شدید قرآن به شأن اجتماع و طرح مباحث اجتماعی می‌توان نتیجه گرفت که جامعه هویتی مستقل از فرد دارد همان طور که فرد نیز هویت مستقل دارد.

### **(ب) تعالیم و آموزه‌های خاص قرآن در اثبات اصالت جامعه و اصالت فرد**

از آنچه که تاکنون بیان شد به دست می‌آید که اصالت فرد در عین اصالت جامعه ممکن است و این دو نافی هم نمی‌باشند و این چیزی است که ما از طریق تعالیم کلی قرآن اثبات کردیم، در ادامه به ذکر آیاتی که مستقیماً از آنها اصالت فرد و اصالت اجتماع قابل برداشت است می‌پردازیم.

۱. سید محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۴، صص ۹۶-۹۷.

### ۱- آیات دال بر اصالت جامعه

در قرآن آیاتی وجود دارد که به طور صریح برای امت‌ها (جامعه) عمر و اجل<sup>(۱)</sup>، طاعت<sup>(۲)</sup> و عصیان<sup>(۳)</sup>، کتاب خاص<sup>(۴)</sup>، درک و شعور<sup>(۵)</sup>... قائل است. برشمردن این ویژگی‌ها برای جوامع حکایت از آن دارد که قرآن به نوعی حیات جمعی و اجتماعی قائل است. اگر جامعه واقعیتی نداشته باشد، سرنوشت، فهم و شعور، طاعت و... برایش معنا ندارد.<sup>(۶)</sup> فراتر از آن چه بیان شد، قرآن در آیات دیگری تصریح دارد که امت‌ها و جامعه‌ها از آن جهت که امت و جامعه‌اند (نه صرفاً افراد آنها) سنت‌ها و قانون‌ها و اعتلاها و انحطاط‌ها بر طبق آن سنت‌ها و قانون‌ها دارند و می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ<sup>(۷)</sup>؛ خداوند سرنوشت هیچ قوم (و ملتی) را تغییر نمی‌دهد مگر آن که آنها خود را تغییر دهند».

در این آیه شریفه بحث روی قوم است نه روی فرد و علاوه بر این «یغیروا» را به خود قوم نسبت داده نه به فردی از قوم. به عقیده برخی مفسران می‌توانست بگوید: «ان الله لا یغیر ما بقوم حتی یغیر رجل منهم ما بأنفسهم»، ولی این که فرمود: «حتی یغیروا ما بأنفسهم» یعنی تغییر سرنوشت جامعه آن وقت است که خود جامعه (نه فرد) یک حرکت درونی در خودش ایجاد کند و انقلابی درونی در خودش بوجود بیاورد.<sup>(۸)</sup> بنابراین اراده و

۱. اعراف / ۳۴. «لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ؛ برای هر امت زمانی (معین و اجلی محدود) است، هنگامی که اجلشان سر آید، نه ساعتی پس می‌ماند و نه ساعتی پیش می‌افتد».
۲. آل عمران / ۱۱۳. «أُمَّةٌ قَاتِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ؛ طایفه‌ای از آنها قیام می‌کنند و پیوسته آیات خدا را می‌خوانند».
۳. غافر / ۵. «وَهُمْ كُلٌّ أُمَّةٌ بِرَسُولِهِمْ لِيَأْخُذُوهُ وَجَادِلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ؛ هر امتی توطئه‌ای که پیامبرش را بگیرد (و آزار دهد) و برای محو حق به مجادله باطل دست زدند اما من آنها را گرفتم (و سخت مجازات کردم) بین عذاب الهی چگونه است».
۴. جاثیه / ۲۸. «كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا؛ هر امتی به سوی نامه اعمالش خوانده می‌شود».
۵. انعام / ۱۰۸. «زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ؛ این گونه برای هر امتی اعمالشان را آراستیم».
۶. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۴، ص ۹۶.
۷. رعد / ۱۱.
۸. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، پیشین، ج ۱۵، ص ۷۸۷.



خواست ملتها و تغییرات درونی آنها است که آنان را مستحق لطف یا مستوجب عذاب خدا می‌سازد. و این یک قانون الهی است که در مورد همه ملتها جاری است. پس جوامع، قوانین خاص خود را دارند همان طور که برای افراد و هدایت آنان قوانین خاص است.<sup>(۱)</sup>

در کنار این آیات، باید از آیات دیگری یاد کرد که مخاطب آن‌ها، امت است و آنان را به سرگذشت امت‌های پیشین جهت عبرت آموزی، توجه می‌دهد. از جمله آیه:

«تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ لَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَ لَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ<sup>(۲)</sup>؛ آنها امتی بودند که در گذشتند، اعمال آنها مربوط به خودشان بود و اعمال شما نیز مربوط به خود شما است و هیچ‌گاه مسئول اعمال آنها نخواهید بود».

در این آیه صحبت از فرد نیست، مسأله امت مطرح است. سرنوشت جامعه از بین رفته برای جامعه حاضر به عنوان یک درس ذکر شده است. پس از این جهت که جامعه شخصیت دارد، مورد خطاب قرار گرفته است. اگر قرآن برای جامعه شخصیت مستقل قائل نمی‌بود، مخاطب قرار دادن آن وجهی نداشت.<sup>(۳)</sup> و نیز در قرآن خطاب به بنی اسرائیل آمده است:

«عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَرْحَمَكُمْ وَ إِنِ عُدْتُمْ عُدْنَا وَ جَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا<sup>(۴)</sup>؛ امید است پروردگارتان به شما رحم کند. هر گاه برگردید ما هم باز می‌گردیم و جهنم را برای کافران زندان سختی قرار دادیم».

۱. ناصر مکارم شیرازی و همکاران، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۱، ص ۱۴۶.

۲. بقره / ۱۳۴ و ۱۴۱.

۳. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، پیشین، ج ۱۵، ص ۷۸۵.

۴. اسراء / ۸.

با توجه به اینکه خطاب آیه به بنی اسرائیل است و مخاطب قوم و امت است نه فرد، کلیت و سنت بودن قوانین حاکم بر جامعه را می‌رساند و سنت داشتن لازمه وجود حقیقی دانستن جامعه است.<sup>(۱)</sup>

## ۲- آیات دال بر اصالت فرد

در قرآن آیاتی وجود دارد که اصالت و آزادی و استقلال فرد را در مقابل جامعه بیان می‌کند. از جمله در سوره نساء<sup>(۲)</sup> درباره گروهی که خود را مستضعفین و ناتوان در جامعه مکه می‌نامیدند و استضعاف خود را عذری برای ترک مسئولیت‌های فطری خود می‌شمردند و در واقع خود را مقهور جامعه قلمداد می‌کردند، می‌فرماید به هیچ وجه عذرشان پذیرفته نیست زیرا حداقل این امکان برایشان بود که مثل افراد دیگر مهاجرت کنند و پای خودشان را از این جامعه بیرون بکشند، ولی این کار را نکردند. قرآن می‌گوید وقتی ملائکه برای قبض روح آنها می‌آیند و آنها را قبض روح می‌کنند از آنها می‌پرسند در چه حالی به سر می‌بردید، آنان جواب می‌دهند: «قالوا كنا مستضعفين في الارض؛ ما یک مردم بیچاره‌ای بودیم، از ما کاری ساخته نبود، مجبور بودیم». ملائکه خطاب به آنها می‌گویند: «الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها».

این استفهام همراه سرزنش و توییح است<sup>(۳)</sup> و آیه شریفه به صراحت جبر محیطی را انکار می‌کند.<sup>(۴)</sup>

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، پیشین، ج ۲، ص ۳۴۹.  
 ۲. نساء / ۹۷. «إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسَعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَ مَصِيرًا؛ کسانی که فرشتگان (قبض ارواح) روح آنها را گرفتند در حالیکه به خویش ستم کرده بودند و به آنها گفتند شما در چه حالی بودید (و چرا با اینکه مسلمان بودید در صف کفار جای داشتید، گفتند ما در سرزمین خود تحت فشار بودیم، آنها (فرشتگان) گفتند مگر سرزمین خدا پهناور نبود که مهاجرت کنید؟ پس آنها (عذری نداشتند و) جایگاهشان دوزخ و سرانجام بدی دارند».

۳. سید محمد حسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۵، ص ۵۰.

۴. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، پیشین، ج ۱۵، ص ۸۵.

نیز قرآن کریم وقتی داستان اصحاب کهف را بیان می‌دارد بعد از ستایش آنان به عنوان نمونه‌ای از موحدان واقعی، قوم اصحاب کهف را از زبان آنان چنین نکوهش می‌کند:

«هُؤُلَاءِ قَوْمًا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيْنَ يَمِينٍ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا!؛ این قوم ما معبودهایی جز خدا انتخاب کرده‌اند، چرا آنها دلیل آشکاری بر این معبودان نمی‌آورند؟ چه کسی ظالم تر است از آن کس که بر خدا دروغ بندد؟».

قرآن با این سرزنش در واقع متذکر می‌شود جو اجتماعی و جبر محیطی، عذری پذیرفته شده برای توجیه رنگ پذیری از جامعه نیست. (۲)  
در آیه‌ای دیگر خطاب به مؤمنین می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ؛ ای اهل ایمان خود را باشید، خود را نگه دارید هرگز گمراهی دیگران، (بالاجبار) سبب گمراهی شما نمی‌شود.».

غرض این آیه نهی مؤمنین است از این که از ضلالت کسی که گمراه شده، مرعوب و متأثر شوند و راه هدایت را رها کنند. انسان باید بداند که اگر همواره مراقب باشد و وسط جاده حرکت کند به نقطه‌ای که جاده به آن منتهی می‌شود، خواهد رسید و آن نقطه همان غایت مطلوبی است که هر انسان سالکی غرضش رسیدن به آن است، چنین انسانی را می‌گویند هدایت شده و برعکس اگر سهل انگاری کند به تدریج گمراه شده و نتیجه مطلوب از او فوت می‌شود. بنابراین از این آیه می‌توان برداشت کرد که انسان در انتخاب

۱. کهف / ۱۵.

۲. اکبر هاشمی رفسنجانی، تفسیر راهنما، پنجم، (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶)، ج ۱۰، ص ۲۳۷.

۳. مانده / ۱۰۵.

مسیر مختار است و اگر خود بخواهد و درست گام بردارد، گمراهی دیگران سبب گمراهی او نمی‌گردد. (۱)

آیات دیگری نیز در قرآن هست که حکایت گروهی از مردم را که به دوزخ می‌روند بیان می‌دارد که از ناحیه ملائکه الهی به آنها گفته می‌شود «مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ؟» چه چیز شما را به دوزخ آورد؟» آنها جواب می‌دهند: «قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ \* وَ لَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ \* وَ كُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ \* وَ كُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ» (۲) ما در زمره نمازگزاران نبودیم، سالکین را اطعام نمی‌کردیم و پیوسته با اهل باطل همنشین بودیم. قیامت و روز جزاء را دروغ می‌پنداشتیم». قرآن با این بیان در واقع می‌خواهد بگوید عذر آنها پسندیده نیست، چون انسان در مقابل روح حاکم بر جامعه‌ی خودش آزادی و استقلال دارد. صاحب مجمع البیان در فضای بحث از این آیات بیان می‌دارد که این آیات خطاب به کسی است که امکان دارد با اجتناب از گناهان و نیز انجام طاعات خود را از عذاب آتش رهایی بخشد. (۴)

علاوه بر آیات ذکر شده، تمام آیاتی که انسان را انذار و یا بشارت می‌دهند و نیز آیاتی که انسان را مسئول اعمال خویش می‌دانند، در اثبات این که فرد وجود حقیقی دارد و مقهور جبر اجتماعی نیست، قابل استناد هستند که به جهت رعایت اختصار از ذکر آنها خودداری می‌شود. به هر حال براساس آنچه بیان شد به دست می‌آید که در آیات متعددی از قرآن کریم انسان محور و موضوع فرامین و احکام الهی می‌باشد و هم زمان آیات فراوانی وجود دارد که جامعه را مورد خطاب قرار می‌دهد و برای آن قاعده و قانون معرفی می‌نماید؛ از اینرو همان طور که مفسران بزرگی چون صاحب المیزان و نیز محققان برجسته‌ای چون آیت‌الله شهید مطهری بیان داشته‌اند – که در مطالب پیشین اشاره شد – در دیدگاه قرآن وضع قاعده و قانون هم ناظر به فرد است و هم اجتماع. این در حالی است

۱. سید محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۶، صص ۲۴۰-۲۳۹.

۲. مدثر / ۴۲.

۳. مدثر / ۴۳-۴۶.

۴. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، پیشین، ج ۱۰، ص ۵۹۱.

که نظریه پردازان غربی انبوهی از افکار و نظریه‌ها را با ویژگی آزمون و خطا در این حوزه عرضه داشته‌اند؛ لکن این رویکرد قرآنی مبتنی بر وحی و معجزه الهی است که با ملاحظه و شناخت از انسان و جامعه قرن‌ها پیش از این به بشریت عرضه شده است. طبیعی است که این نظریه آثار خود را در اهداف قانونگذاری و رابطه‌ی آن با حکمرانی در یک جامعه اسلامی بر جای خواهد گذاشت. به عنوان مثال وقتی یکی از اهداف قانون، برقراری عدالت است. اقتضای عدالت این است که فرد به مثابه فرد، هویتی داشته باشد و در جای خود مورد توجه و منافعهش لحاظ گردد. هم چنان که در جمع نیز باید چنین باشد؛ چون جامعه روحی دارد و به طور طبیعی این روح جایگاه و اقتضائات و الزاماتی دارد که نمی‌توانیم آن را فدای فرد کنیم. توازن اجتماع به این است که حقوق همه افراد رعایت شود؛ حق اجتماع هم رعایت گردد. از آن فرضیه که حقوق افراد را به کلی معدوم می‌شمرد، هرگز توازن اجتماعی حاصل نمی‌شود و عدالت بر پایه حقوق واقعی و فطری استوار است، به این معنا که هم فرد حق دارد و هم اجتماع.<sup>(۱)</sup>

## ۲-۷. آثار حاکمیت قانون بر تحقق حکمرانی مطلوب

«توسل به مفهوم قانون به مثابه ابزاری جهت کنترل قدرت حکومت از عصر فیلسوفان یونان باستان مورد توجه قرار گرفته است و در واقع سرکشی ذاتی قدرتمندان و تعدی و تجاوز به حقوق بنیادین بشر بر احراز جایگاه رفیع قانون نقشی بسزا داشته است. حاکمیت قانون نیز در چنین فضایی به عنوان مفهومی بنیادین در ادبیات حقوقی و سیاسی مطرح می‌شود».<sup>(۲)</sup>

در عصر حاضر نیز همان طور که پیش از این اشاره شد حاکمیت قانون در اسناد بین‌المللی و نیز آثار و نوشته‌های حقوقدانان به عنوان یکی از ویژگی‌ها و عناصر تشکیل دهنده حکمرانی خوب بیان شده است، کارآیی و اثرگذاری این اصل در تحقق حکمرانی مطلوب از سه جنبه قابل تحلیل و بررسی است، نخست از جنبه اشخاص و آحاد جامعه که

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، پیشین، ج ۲۱، ص ۲۲۴.

۲. حسام نقیبی مفرد، حکمرانی مطلوب در پرتو جهانی شدن حقوق بشر، پیشین، ص ۱۱۸.

اصل حاکمیت قانون چه اثری نسبت به اشخاص در برابر حکومت و شیوه‌های حکمرانی دارد. پس از آن آثار و تبعات این اصل بر عملکرد حاکمان و مدیران دولتی که به قوه مجریه تعبیر می‌شود محل بحث است. در نهایت این که نسبت حاکمیت قانون با قوه قضائیه و محاکم دادگستری چیست؟ و چه دستاوردی در این حوزه متصور است؟ مورد مذاقه قرار می‌گیرد. در این قسمت ضمن تبیین و تحلیل این آثار از دیدگاه حقوقی، دیدگاه قرآن و معارف اسلامی در مقایسه با آثار فوق و نیز نگاه اختصاصی قرآن کریم در این قلمرو بررسی و تبیین خواهد شد.

## ۲-۷-۱. اصل برابری مردم و تضمین حقوق اساسی آنان

این اصل از چنان اهمیتی برخوردار است که نه تنها درآموزه‌ها و تعالیم قرآن بر آن تاکید شده است در حقوق عرفی نیز مورد توجه و حمایت قرار گرفته است که در ادامه به بررسی این اصل در حقوق عمومی و قرآن پرداخته می‌شود

## ۲-۷-۱-۱. اصل برابری مردم در حقوق عمومی

آشکارترین اثر «اصل حاکمیت قانون» در قبال اشخاص و آحاد مردم، برابری آنان در مقابل قوانین و تضمین حقوق اساسی آنان از طریق قوانین و مقررات حاکم بر جامعه است. این اثر و ویژگی در عموم اسناد بین‌المللی ناظر به حقوق بشر<sup>(۱)</sup> و نیز قوانین اساسی کشورها<sup>(۲)</sup> تکرار شده است. بر این اساس همه افراد جامعه صرف نظر از ویژگی‌های قومی،

۱. در ماده هفت اعلامیه جهانی حقوق بشر آمده است: «همه در برابر قانون مساوی هستند و حق دارند بدون تبعیض و بالسویه از حمایت قانون برخوردار شوند. همه حق دارند در مقابل هر تبعیضی که ناقض اعلامیه حاضر باشد و علیه هرگونه عملی که برای چنین تبعیضی به عمل آید، از حمایت یکسان قانون برخوردار باشند». نیز در ماده بیست و ششم میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی آمده است «کلیه اشخاص در مقابل قانون متساوی هستند و بدون هیچ‌گونه تبعیض استحقاق حمایت بالسویه قانون را دارند. از این لحاظ قانون باید هرگونه تبعیض را منع و برای کلیه اشخاص حمایت مؤثر و متساوی علیه هر نوع تبعیض خصوصاً از حیث نژاد، رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقاید سیاسی و عقاید دیگر اصل و منشأ ملی یا اجتماعی مکت، نسبت یا هر وضعیت دیگر تضمین بکند».

۲. در اصل بیستم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده است: «همه افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند».

نژادی، مذهبی و مانند اینها از حقوق مساوی برخوردارند و مورد حمایت قوانین هستند. این اثر و نتیجه حاکمیت قانون به ویژگی «عام بودن قانون» برمی‌گردد. بدین ترتیب که قانون یک قاعده عام است و امری شخصی نیست<sup>(۱)</sup>؛ لذا باید به صورت استاندارد واحد در قلمرو سرزمینی بر کلیه شهروندان به طور یکسان اعمال شود.<sup>(۲)</sup> قاعده‌ای که عام است باید بدون پیش داوری، منفعت طلبی و هوی و هوس بر طبقه تحت الشمول خود اعمال شود. با این حساب در یک نگاه کلی هیچ شخص حقیقی یا حقوقی از قلمرو قانون بیرون نمی‌ماند و حتی حکومت و شخص حاکم تحت قانون و نه فوق آن قرار دارد.<sup>(۳)</sup> به عبارت دیگر در حکومت قانون می‌باید قوانین در چارچوب قواعد شناخته شده و مستقری باشد و میان افراد و گروه‌ها براساس حسب، نسب، شأن اجتماعی و دیگر امتیازات ویژه تبعیض نگذارد. این قواعد باید عمومی و یکسان قابل اعمال در مورد همگان باشد و بدون ملاحظه خاصی اعمال شود.<sup>(۴)</sup> از مصادیق برابری مقابل قانون، برابری در برابر احراز سمت‌ها و مشاغل است. به طور معمول در اسناد بین‌المللی حقوق بشری و در نظام‌های حقوقی رایج در کشورهای غربی یکی از جلوه‌های این برابری، برابری زنان و مردان در احراز مشاغل از جمله تصدی امر قضاوت است. آنان معتقدند که قضاوت زن می‌تواند نقش مهمی در زمینه ایجاد عدالت در جامعه‌ای که جزیی از آن هستند ایفا نماید.<sup>(۵)</sup> البته در باب محتوای این برابری و حدود آن در نوشته‌ها و آثار حقوقدانان به ویژه فلاسفه حقوق و جامعه‌شناسان آراء متنوع و متفاوتی مطرح شده است. تا جایی که در اغلب آثار، یک برداشت مطلق و بی‌قید و شرط از این برابری وجود ندارد. همان طور که بعضی از صاحب نظران علم حقوق بیان داشته‌اند:<sup>(۶)</sup> واژه برابری در لغت معانی گوناگون دارد که

۱. جان گری، فلسفه سیاسی فون هایک، مترجم: خشایار دیهیمی، چاپ اول، (تهران: طرح نو، ۱۳۷۹)، ص ۹۴.  
 ۲. محمد راسخ، «ویژگی‌های ذاتی و عرضی قانون»، مجلس و راهبرد، ۵۱ (۱۳۸۵): ۲۴ نقل از: Mcleod, Legal theory, pp. 84-89.  
 ۳. Hart, **The concept of Law**, pp. 21; Finnis, Aquinas, pp. 255-258 .  
 ۴. صادق حقیقت، توزیع قدرت در شیعه، پیشین، ص ۱۶۶؛ ابوالفضل قاضی، بایسته‌های حقوق اساسی، پیشین، ص ۲۱.  
 ۵. TAO Endicott, **The impossibility of the rule of Law**, Oxford Journal of Legal studies (spring) 19 (1), pp. 1-18. Available at: ojls. Oxford Journals. org .  
 ۶. ناصر کاتوزیان، مبانی حقوق عمومی، چاپ دوم، (تهران: میزان، ۱۳۸۳)، صص ۴۶۰-۴۵۹.

بارزترین آنها تساوی و همتایی است. در فرهنگ سیاسی و حقوقی نیز همین معنا متبادر به ذهن می‌شود. منتها، از اطلاق واژه به سختی می‌توان استفاده کرد که همتایی و تساوی در همه زمینه‌ها است و هیچ قیدی ندارد چرا که برابری مطلق و ریاضی اشخاص گاه ارزش نیست؛ عین بی‌نظمی و بی‌ارزشی و نابرابری است.

برخی نویسندگان نیز در تبیین برابری مقابل قانون، آن را به دو جنبه شکلی و ماهوی تقسیم نموده‌اند. بدین ترتیب که در برابری شکلی، مطلب از جنس تساوی و تشابه است. در واقع در برداشت شکلی از برابری، به برابری همگان در مقابل قانون و ناسازگاری پیش بینی استثنائات، معافیت‌ها و امتیازهای موردی یا اعطای مخفیانه مصونیت‌های خاص به برخی از افراد و گروه‌ها تأکید می‌شود. قانون باید بدون هیچ جانبداری و غرض‌ورزی نسبت به همگان اعمال شود و هر گونه تخطی از این اصل، به نقض عدالت می‌انجامد.<sup>(۱)</sup> طبق این برداشت نفی تبعیض و اعمال مساوی قوانین در موارد مشابه، ایده اساسی اصل برابری می‌باشد. جنبه دیگر از مفهوم برابری، برابری ماهوی است. در این دیدگاه علاوه بر اعمال فراگیر و یکسان قوانین، جرح و تعدیل قوانین عام به منظور برآوردن مطالبات خاص برخی افراد، ضروری دانسته می‌شود. بدین ترتیب که ممکن است برخی اشخاص از تبعیت از برخی قوانین مستثنا شوند و برخی قواعد فقط به نفع و برای عده خاصی از افراد جامعه وضع شود.<sup>(۲)</sup> مبنای برابری ماهوی به مسأله عدالت آن هم نوع توزیعی آن برمی‌گردد. در عدالت توزیعی، نوعی «نابرابری جبران ساز»<sup>(۳)</sup> به منظور تأمین منافع عمومی پیش بینی می‌شود. یکی از مهم‌ترین کارکردهای حاکمیت قانون در این دیدگاه راجع به برابری، اعمال قوانینی است که به نحوی موجه و مشروع میان طبقات متنوع، تمایز قائل شده و قوانین حمایتی مؤثری را برای تحقق ایده برابری قابل اجرا سازد. در نتیجه این دیدگاه، تکالیفی هم برای دولت معین می‌شود مانند: تدارک خدمات بیمه‌ای و تأمین اجتماعی برای شهروندان آسیب‌پذیر و نیازمند به حمایت. با این وصف در حالی که عدم

۱. احمد مرکز مالگیری، حاکمیت قانون: مفاهیم، مبانی و برداشت‌ها، (تهران: مجلس شورای اسلامی، مرکز پژوهش‌ها، ۱۳۸۵)، ص ۱۰۶.

۲. همان، ص ۱۱۱.



تبعیض و برابری مقابل قوانین از حیث جنسیت (زن و مرد)، نژاد، زبان، رنگ پوست و یا مذهب نوعی تساوی و تشابه را منعکس می‌کند، در قلمرو اقتصادی و اجتماعی هم از لحاظ اسناد و هم از لحاظ رویه کشورها برابری مطلق و بی قید و شرح مطرح نیست؛ بلکه قوانین ویژه حمایتی - که نوعی نابرابری جبران ساز را نشان می‌دهد - شکل گرفته است.

مفهوم برابری مقابل قانون از بعد سیاسی و مدنی نیز قابل تأمل و توجه است. به دیگر سخن اصل برابری دو چهره سیاسی و مدنی نیز دارد. برابری سیاسی مانند شرکت در انتخابات و حکومت یا بهره‌مند شدن از تابعیت، بیشتر به اطلاق تمایل دارد. به عنوان مثال وقتی گفته می‌شود که همه مردم حق شرکت در انتخابات یا همه پرسی را دارند یا هر کس دارای پدر و مادر ایرانی باشد تابع دولت ایران است منظور یک برابری ریاضی و مطلق است و جز در موارد خاص، تبعیضی میان با سواد و بی‌سواد، غنی و فقیر، روستایی و شهرنشین و تاجر و کارگر نیست. اما در برابری مدنی که منظور بهره‌مندی تمام اشخاص از حقوق مدنی است، اگر چه در این جا نیز اصل برابری وجود دارد؛ لکن تمایل به تعادل در برخورداری از حقوق است. مثلاً در باب انعقاد قرارداد نسبت به محجوران به دلیل نداشتن اراده سالم یا حمایت از منافعشان مقررات ویژه‌ای وجود دارد. همچنین در زمینه وضع مالیات و یا معافیت‌های مالیاتی، مقررات کار و قراردادهای کار و مسائلی از این دست، الزاماً با نوعی تساوی و تشابه در قوانین رو به رو نیستیم.

## ۲-۷-۱-۲. اصل برابری مردم در قرآن

در قرآن کریم بر «اصل برابری» افراد در برخورداری از حمایت‌های قانونی تأکید و توجه فراوان شده است. قرآن تصریح دارد که داشتن وضعیت خاص مثل جایگاه و منزلت اجتماعی و خانوادگی، ثروت و قدرت، نژاد و زبان و ملیت، نمی‌تواند ملاکی برای فرار از قانون باشد. خداوند خطاب به همسران پیامبر ﷺ هشدار می‌دهد که اگر شما هم مرتکب جرم شوید از مجازات به خاطر خویشاوندی با پیامبر ﷺ تبرئه نخواهید شد؛ بلکه حتی شدیدتر مجازات خواهید شد:

«يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَ كَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا<sup>(۱)</sup>؛ ای همسران پیامبر، اگر کسی از میان شما عمل ناشایستگی را مرتکب شود شدیدتر مجازات خواهد شد و این گونه مجازات نمودن برای خداوند آسان است».

نیز در سوره یوسف در جریان سرقت پیمانۀ توسط برادران یوسف علیه السلام اگرچه اصل جریان ساختگی است، خداوند اصل برابری همه در برابر قانون را گوشزد می‌فرماید:

«قَالُوا جَزَاءُ مَنْ وَجَدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاءُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ<sup>(۲)</sup>؛ گفتند پیمانۀ از بار هر کسی بیرون آید، او مجازات خواهد شد».

در این آیه شریفه «من» موصوله است و افاده عموم دارد؛ یعنی فرق نمی‌کند او چه کسی باشد. مجازات پیامد جرم است و هر کسی باید تبعات عمل مجرمانه خود را تحمل کند. هم‌چنین قرآن گفتار قوم سبأ را که گمان می‌کردند ثروت و قدرت آنها موجب نجاتشان می‌شود، محکوم می‌کند و تنها عامل نجات را «ایمان» و «عمل صالح» می‌داند:

«وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ \* قُلْ إِنْ رَبِّي يَسْتَطِيعُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ \* وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرِّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَن آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا...<sup>(۳)</sup>؛ وگفتند اموال و اولاد ما (از همه) بیشتر است و ما هرگز مجازات نخواهیم شد. بگو پروردگار من روزی را برای هر کس بخواهد وسیع یا تنگ می‌کند (و این ارتباطی به قرب در درگاه او ندارد) ولی اکثر مردم نمی‌دانند. اموال و فرزندان شما هرگز شما را نزد ما مقرب نمی‌سازد، جز کسانی که ایمان

۱. احزاب / ۳.

۲. یوسف / ۷۵.

۳. سبأ / ۳۵-۳۷.

بیاورند و عمل صالح انجام دهند که برای آنها پاداش مضاعف در برابر اعمالی است که انجام داده‌اند».

قرآن با این بیان قلم بطلان بر تمام پندارهای انحرافی و خرافی در زمینه عوامل قرب به خدا و ارزش وجودی انسان کشیده و معیار اصیل را در «ایمان» و «عمل صالح» خلاصه کرده است و تفاوت انسان‌ها در پیشگاه خدا را به تفاوت درجات ایمان و مراتب عمل صالح می‌داند.<sup>(۱)</sup>

برابری و یکسانی تمامی افراد جامعه در برابر قوانین اجتماعی چنان در نظام اسلامی مورد توجه است که قرآن در مقابل امتیاز طلبی برخی گروهها به شدت موضع گیری می‌کند. از جمله در مقابل گزاره گویی‌های یهود و امتیاز طلبی آنان که خود را فرزندان خدا و دوستان او می‌دانستند<sup>(۲)</sup> و معتقد بودند که غیر اهل کتاب حق اعتراض بر آنان را ندارند،<sup>(۳)</sup> می‌فرماید: «آیا به پیمان‌هایتان وفادار هستید و با پاکی زندگی می‌کنید؟ اگر چنین است محبوب خداوند هستید و اگر نه، به خدا دروغ نبندید».<sup>(۴)</sup> در واقع حق تعالی با این بیان می‌خواهد به یهودیان بفهماند که کرامت و احترام آدمی در درگاه خدا به ادعا نیست؛ بلکه تنها کسی در نزد خدا کرامت دارد و محبوب است که دارای حسن فعلی (وفای به عهد) و حسن فاعلی (تقوا) باشد.<sup>(۵)</sup>

علاوه بر آیات قرآن در روایات بسیاری بر اصل برابری و نفی تبعیض تأکید شده است به عنوان نمونه رسول مکرم اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در روایتی ضمن اشاره به مشترکات انسان‌ها و نیز اشاره به اینکه «تقوا» تن‌ها عامل و معیار برتری است، هر برتری نژادی، زبانی و... را مردود دانسته است و می‌فرماید:

۱. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۱۸، ص ۱۰۹.  
۲. مائده / ۱۸. «نَحْنُ أَوْلَادُ اللَّهِ وَ أَحِبَّاءُهُ؛ ما فرزندان خدا و دوستان (خاص) او هستیم».  
۳. آل عمران / ۷۵. «قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ؛ می‌گویند ما در برابر امیین (غیر یهود) مسئول نیستیم».  
۴. آل عمران / ۷۵-۷۶. «وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ وَ هُمْ يَعْلَمُونَ \* بَلَى مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ وَاتَّقَى فَإِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ؛ و بر خدا دروغ می‌بندند. در حالی که می‌دانند (این سخن دروغ است). آری، کسی که به پیمان خود وفا کند و پرهیزگاری پیشه نماید (خدا او را دوست می‌دارد، زیرا) خداوند پرهیزگاران را دوست دارد».  
۵. عبدالله جوادی آملی، تستیم، سوم، (قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۰)، ج ۱۴، ص ۶۱۴.

«يا ايها الناس ان ربكم واحد و ان اباكم واحد كلکم واحد کلکم لادم و آدم من تراب ان اکرمکم عند الله اتقیکم و لیس لعربی علی عجمی و لا لأحمر علی أبيض و لا لأبيض علی أحمر فضل إلا بالتقوى<sup>(۱)</sup>؛ ای مردم بدانید خدای شما یکی است و پدرتان یکی است همگی شما یکی هستید و همه از آدم هستید، گرمی‌ترین شما نزد خدا با تقواترین شماست؛ نه عرب بر عجم برتری دارد و نه عجم بر عرب، نه سیاه پوست بر سرخ پوست و نه سرخ پوست بر سیاه پوست مگر به تقوا».

علی علیه السلام بهترین مجری قانون خطاب به کارگزارانش فرمان می‌دهد: «و الزم الحق من لزمه من القریب و البعید<sup>(۲)</sup>؛ حق را در مورد هر کس که بایسته است - دور یا نزدیک - اجرا کن». و نیز به آنان چنین دستور می‌دهد: «و لیکن امر الناس عندک فی الحق سواء<sup>(۳)</sup>؛ پس باید که کار مردم در آنچه حق است نزد تو یکسان باشد».

روش حکومتی رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام نیز چنان بود که برای خود، بستگان و عمال حکومتی خویش، هیچ برتری نسبت به دیگران طلب نمی‌کردند و همواره مطابق ضوابط و قوانین عمل می‌کردند. این امر که نشانه لزوم التزام به قانون و پایبندی حاکم اسلامی به احکام و قوانین شرعی است به تفصیل در مبحث بعدی تبیین و بررسی خواهد شد و مصادیقی از عملکرد و سیره آن دو بزرگوار در این خصوص بیان خواهد گردید.

نکته شایان توجه این که برابری یا تساوی در مفهوم قرآنی به معنی یکسان سازی حقوق افراد و نادیده گرفتن تفاوت‌هایی که از نظر اجتماعی دارند، نیست؛ بلکه به این معناست که همه انسان‌ها در برخورداری از همه «حقوق خویش» مساوی و برابر هستند.<sup>(۴)</sup> به بیان دیگر آنان که در موقعیتی یکسان هستند، برابرنده. به این ترتیب برابری

۱. محمد بن علی بن بابویه، عیون اخبار الرضا علیه السلام، مترجم: حمیدرضا مستفید و علی‌اکبر غفاری، چاپ اول، (تهران: نشر صدوق، ۱۳۷۲)، ج ۱، ص ۵۶۳.

۲. نهج البلاغه، نامه ۵۳.

۳. نهج البلاغه، نامه ۵۹.

۴. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۲، ص ۲۳۲.

واقعی در نظام ارزش‌ها، نسبی است و به «تعادل» نزدیک‌تر از همتایی و یکسانی مطلق است.<sup>(۱)</sup>

با این اوصاف می‌توان گفت این مفهوم از «برابری» اگرچه فرضیه «همسان بودن افراد در برابر قانون» را تأیید می‌کند، اما «قانون یکسان برای همه» را نفی می‌کند و این دقیقاً نقطه اختلاف و تمایز مفهوم «برابری» در اسلام و حقوق عرفی است که اگر چه اسناد بین‌المللی حقوقی بر نفی تبعیض مبنی بر جنسیت، زبان، رنگ و نژاد تأکید می‌کنند؛ اما از این جهت که هر دو مؤلفه «تساوی در برابر قانون» و «قانون یکسان برای همگان» را شامل می‌شود، با دیدگاه اسلامی متفاوت است.<sup>(۲)</sup> از این رو در قانون اساسی جمهوری اسلامی، ضمن تأکید بر برابری افراد در حمایت‌های قانونی، بر اجرای آن با رعایت موازین اسلامی تأکید شده است:

«همه افراد ملت اعم از زن و مرد یکسان در حمایت قانون قرار دارند و از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام برخوردارند».<sup>(۳)</sup>

این برداشت از تساوی در قرآن مبتنی بر این است که تساوی با تشابه تفاوت دارد و استاد مطهری نیز با الهام از نظریه علامه طباطبائی در این باره می‌گوید: تساوی را نباید به تشابه تفسیر کرد.<sup>(۴)</sup> مطابق این برداشت تفاوت‌هایی که در قرآن کریم بین گروه‌های مختلف مانند مردان و زنان یا مسلمانان و غیر مسلمانان وجود دارد، در این چارچوب قابل تحلیل است و از نوع تفاوت مثبت به شمار می‌آید. با این حال به نظر برخی از محققان این تفسیر از تساوی محل بحث است. چه این که بدون تردید تأمین حقوق همه افراد بر طبق حقتشان ضرورتی است که عقل همه انسان‌ها درک می‌کند. به نظر اینان شناسایی

۱. ناصر کاتوزیان، مبانی حقوق عمومی، پیشین، ص ۴۶۰.

۲. رضا دانشور ثانی، «اصل برابری در قرآن»، درج در: مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق عمومی در قرآن کریم، پیشین، ص ۲۸۵.

۳. اصل بیستم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

۴. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، پیشین، ج ۱۹، ص ۱۳۷.

این تفاوت‌ها معلوم نیست چه نتیجه‌ای داشته باشد و جای تامل دارد که آیا این گونه تفاوت‌ها می‌تواند حقوق ناشی از انسان بودن انسان را مختلف و متفاوت کند. به هر حال موضوع تساوی حقوق در قرآن دارای ابعاد مختلف و متنوعی است از این رو نمی‌توان نظر قرآن را به شکل بسیط و ساده در قالب تأیید یا رد تساوی ارائه کرد<sup>(۱)</sup> بلکه از مجموع آیات قرآن در این باره باید موضوع را استنباط کرد و این خود اهتمام جدی قرآن پژوهان و فقیهان را می‌طلبد و باید در نوشته‌ای مستقل مورد مذاقه و بررسی قرار گیرد.

## ۲-۷-۲. پایبندی حکومت و سازمان‌های دولتی به عمل در چارچوب قانون و اجرای قوانین

پایبندی حکومت و سازمان‌های دولتی در اجرای قوانین از دیگر آثار حاکمیت قانون است که در ادامه ابتدا به تبیین این اثر از دیدگاه حقوق عمومی پرداخته می‌شود و سپس بحث از دیدگاه قرآن پی‌گیری می‌شود.

### ۲-۷-۲-۱. پایبندی حکومت به قوانین در حقوق

آثار اصل حاکمیت قانون محدود به برابری احاد مردم در مقابل قانون نیست؛ بلکه علاوه بر آن به این معنا نیز است که کلیه قوا و سازمان‌های عمومی زیر نظارت قانون قرار داده شود و همه مقامات عمومی مکلف شوند در تصمیماتی که می‌گیرند و اعمالی که انجام می‌دهند؛ رعایت قوانین و مقررات را بنمایند.<sup>(۲)</sup> در این چارچوب، نهادها و اعضای قوه مجریه تبعیت عام از قوانین باید داشته باشند. و این یکی از جلوه‌های مهم اصل حاکمیت قانون است. از جنبه سلبی این اثر نفی خودکامگی و خودسری مقامات اجرایی است. بدین معنا که انجام وظایف آنها نه بر پایه اراده و تمایلات شخصی که ناشی از احکام قوانین مصوب است که این قوانین مصوب نیز به طور اصولی در مرجع صلاحیت دار دیگری به

۱. محمد سروش محلاتی، «قرآن و تساوی حقوق»، در: مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق عمومی در قرآن کریم، پیشین، صص ۲۶۷-۲۷۵.

۲. منوچهر طباطبایی مؤتمنی، آزادی‌های عمومی و حقوق بشر، چاپ دوم، (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵)، ص ۲۲۸.

نام «قوه مقننه» وضع می‌گردد. در اینجا پیوند بین اصل حاکمیت قانون و نظریه تفکیک قوا مطرح می‌شود. تفکیک قوا، سازوکاری است برای محو استبداد، دفاع از آزادی مردم، مقابله با فساد و سوء استفاده از قدرت مقامات اجرایی.<sup>(۱)</sup> در این نظریه برای این که از قدرت سوء استفاده نشود باید دستگاه‌های حکومتی، طوری تنظیم شوند که قدرت، قدرت را متوقف کند. برای حصول این منظور، ضروری است که قوای حکومتی از یکدیگر منفک و متمایز گردند و در یکجا متمرکز نگردند تا ارکان و نهادهای حاکمیت بتوانند همدیگر را محدود و کنترل نمایند، در عین حال امور حکومت به خوبی تمشیت پذیرد.<sup>(۲)</sup> به هر حال «می‌توان حاکمیت قانون را ضمانت اجرای کارآمدی برای تحقق و پایداری نظریه تفکیک قوا تلقی کرد؛ زیرا آموزه حاکمیت قانون اساساً با اختلاط یا تجمع قوا ناسازگار است و هدف اصلی آن ترسیم قلمرو اختیارات هر یک از نهادهای سیاسی و نظارت بر حسن اجرای این تفکیک است».<sup>(۳)</sup>

اثر حاکمیت قانون در این چارچوب صرفاً نفی خودکامگی و خودسری نیست؛ بلکه نقش مؤثر دستگاه‌های اجرایی در تقویت و ترویج آزادی‌های عمومی و حقوق اساسی اشخاص مطابق قوانین است و می‌توان گفت نقش حاکمیت قانون صرفاً سلبی و بازدارنده نیست و محدود به کاهش و مهار اعمال قدرت خودسرانه نمی‌باشد؛ بلکه به صورت اثباتی نیز در این جهت مؤثر است. برای نمونه در جامعه‌ای که قانون در تضمین آزادی، اعتماد و مشارکت عمومی و نیز کرامت انسانی مؤثر است، نقش بسیار مثبتی در این خصوص ایفا می‌نماید.<sup>(۴)</sup> علاوه بر این برابری شخصی مقامات اجرایی در مقابل قوانین از جلوه‌های دیگر اصل حاکمیت قانون نسبت به قوه مجریه و اعضای آن است. بر این اساس در جامعه‌ای که اصل حاکمیت قانون جاری است تمام مقامات دولتی از حیث اقدامات شخصی و تصرفات خود مصونیت و امتیاز ویژه‌ای برابر قانون و دستگاه قضایی ندارند و

۱. سید محمد هاشمی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، چاپ هجدهم، (تهران: میزان، ۱۳۸۶)، ج ۲، ص ۸.

۲. ابوالفضل قاضی شریعت پناهی، بایسته‌های حقوق اساسی، صص ۱۶۱-۱۶۰.

۳. علی‌اکبر گرجی، «حاکمیت قانون در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران: امکان سنجی یک نظریه»، تحقیقات حقوقی، ش ۴۸، ۱۳۸۷: ۱۴۷.

4. Martin Krygier, "what about the Rule of Law?" *Constitutional Court Review*, (2014): 89.

این خود اصلی دیگر از اصول حکمرانی مطلوب را تحت عنوان «اصل مسئولیت و پاسخگویی» را در پی دارد که در مباحث آینده به تفصیل از آن سخن خواهیم گفت. به هر حال تعهد و پایبندی مقامات اجرایی و دولتی به قوانین و مقررات، امروزه از دستاوردهای مهم اندیشه حاکمیت قانون است که خود ثمره نوشته‌ها و آثار فیلسوفان حقوق از قرن هفدهم میلادی به بعد و نیز تجارب بشری در حکومتداری است، امری که در قوانین اساسی کشورها در سطح وسیع پذیرفته شده و رایج است. در اینجا، ما این بحث را در چارچوب آیات قرآن کریم، سنت نبوی و ائمه معصومین علیهم‌السلام و نیز اصول منبعث از این دو منبع فقه اسلامی دنبال می‌کنیم تا موقعیت این بعد از حاکمیت قانون در تفکر قرآنی تبیین گردد و میزان اهتمام و توجه منبع وحی را به این مهم به دست آورده و در عین حال نقطه نظر و دیدگاه ویژه قرآنی را مستقل از مبانی و ابعاد آن در نظام‌های حقوقی رایج دنیا استنباط و تحلیل نمائیم.

#### ۲-۲-۷-۲. پایبندی حکومت به قوانین در قرآن

در منابع اسلامی و از جمله قرآن نیز به پایبندی رهبران به قانون و قانون‌پذیری آنان تأکید شده است. الگوی پذیرش مردم از رهبران دینی که در تعالیم اسلامی مورد توصیه واقع شده است. اهمیت این موضوع را دو چندان می‌کند. خداوند درباره رسول مکرم خود می‌فرماید:

«لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ<sup>۱</sup>؛ برای شما در زندگی رسول خدا/ سرمشق نیکویی بود».

طبق برداشت از آیه، الگو بودن رهبران در همه امور و بدون استثنا است؛ بنابراین پایبندی به قوانین از سوی رهبران نظام یکی از جهات الگوگیری است. از این رو ملاحظه می‌شود که معصومین علیهم‌السلام برای فراخوانی مردم به قانون و پذیرش آن خود خاضع‌ترین افراد در برابر قوانین الهی بودند. علی علیه‌السلام فرمود:



«النَّاسُ بِأَمْرَائِهِمْ أَشْبَهَ مِنْهُمْ بِأَبَائِهِمْ»<sup>(۱)</sup>؛ مردم به زمامداران خویش شبیه ترند تا به پدرانشان».

رفتار و عملکرد مسئولان و نهادهای حکومتی معمولاً الگوی مردم قرار می‌گیرد از اینرو گام نخست در نهادینه شدن فرهنگ قانون‌پذیری در جوامع این است که متولیان و اولیاء حکومت و نهادها، قانون‌مداری را سرلوحه فعالیت‌های خویش قرار دهند و در راستای انجام وظایف محوله و کلیه مناسبات و مراودات خود به هیچ وجه از حریم قانون فراتر نروند. در قرآن کریم در ضمن بیان داستان حضرت شعیب و قومش از زبان شعیب چنین گزارش شده است:

«قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيْتِهِ مِّن رَّيِّ وَرَزَقْنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَ مَا أُرِيدُ أَنْ أَمْلِكُمْ إِلَىٰ مَا أَنهَاكُمْ عَنْهُ إِن أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَ مَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَ إِلَيْهِ أُنِيبُ»<sup>(۲)</sup>؛ گفتند ای قوم من! هرگاه من دلیل آشکاری از پروردگارم داشته باشم و رزق خوبی به من داده باشد (آیا می‌توانم برخلاف فرمان او رفتار کنم) من هرگز نمی‌خواهم چیزی که شما را از آن باز می‌دارم خودم مرتکب شوم. من جز اصلاح تا آنجا که توانایی دارم نمی‌خواهم و توفیق من جز به خدا نیست، بر او توکل کردم و به سوی او بازگشتم».

آن چنان که برخی محققان بیان داشته‌اند، جواب حضرت شعیب پاسخ به ابهامی که در اندیشه قوم او نسبت به ایشان در خصوص اینکه آیا خود عامل به قوانین است، می‌باشد. و در واقع حضرت با این بیان به دفاع از خود با رعایت ظرافتی ویژه در چینش کلمات و استخدام لغات و تعبیرات می‌پردازد.<sup>(۳)</sup>

۱. علی بن محمد لیثی واسطی، عیون الحکم و المواعظ، محقق: حسین حسنی بیرجندی، اول، (قم دارالحدیث، ۱۳۷۶)، ص ۶۶؛ محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، پیشین، ج ۷۵، ص ۴۶.

۲. هود / ۸۸.

۳. محمدهادی مفتاح، نظریه قدرت برگرفته از کتاب و سنت، چاپ سوم، (قم: بوستان کتاب، ۱۳۹۰)، ص ۳۸۳.

بدین ترتیب حضرت شعیب مدعی است که هر آن چه از قوانین که وضع نموده و آزادی‌های افراد جامعه را با محدودیت مواجه ساخته است جملگی از سر خیرخواهی و مصلحت اندیشی او بوده و در آن اصلاح امور جامعه را که منجر به اصلاح امور آحاد جامعه می‌گردد، هدف گرفته است. بزرگ‌ترین شاهی که شعیب بر صدق ادعای خود ارائه می‌دهد پابندی خود او به قوانین و مقررات است، چرا که اگر منظور شعیب سلب آزادی از مردم بود، از خود سلب آزادی نمی‌کرد و قهراً خودش هر چه می‌خواست انجام می‌داد و در نتیجه آنچه را که مردم را از آن نهی کرده بود، مرتکب می‌شد و عملاً با آنان مخالفت می‌کرد.<sup>(۱)</sup>

توجه به نکات ادبی و چینش کلمات در آیه، تأیید دیگری بر این امر است. توضیح این که در جمله «و ما ارید أن اخالفکم إلی ما أنهاکم عنه» ماده مخالفت با حرف «الی» متعدی شده با اینکه علی القاعده باید با حرف «فی» متعدی می‌شد و می‌فرمود: من نمی‌خواهم شما را در آنچه از آن نهی‌تان می‌کنم مخالفت کنم و اگر این طور نفرمود و در عوض فرمود: «من نمی‌خواهم شما را به سوی آنچه از آن نهی‌تان می‌کنم، مخالفت کنم» برای این بوده که مخالفت در اینجا علاوه بر معنای لغوی خودش متضمن معنای دیگری که آن معنا همیشه با حرف «الی» متعدی می‌شود نیز هست، نظیر میل کردن و امثال آن و در نتیجه معنای آن چنین می‌شود: «من نمی‌خواهم با شما مخالفت نموده و به آن چیزی که شما را از آن نهی کرده‌ام متمایل شوم».<sup>(۲)</sup>

علاوه بر این آیه که قانونمندی و پابندی حاکمان به قوانین را لازم و ضروری می‌داند از تمام آیاتی که به طور مطلق، تعدی از حدود و قوانین الهی را نکوهیده و عاملین آن را ستمگر می‌شمرد، این امر قابل اثبات است. قرآن می‌فرماید:

۱. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان، ج ۱۰، ص ۳۶۷.

۲. همان، ج ۱۰، ص ۳۶۷.

«وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»<sup>(۱)</sup>؛ هر کس از حد و مرزهای الهی تجاوز کند، ستمگر است».

از اطلاق آیه برداشت می‌شود که در عدم تعدی از قوانین الهی، پایبندی به آن از سوی هر کس و در هر زمان، ضروری است که به طریق اولی، پایبندی رهبران و نهادهای حکومتی به قوانین به خاطر آثار مترتب بر آن، از این امر مستثنا نیست. بلکه آنان وظایف سنگین-تری برعهده دارند. آیه شریفه:

«وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ \* إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ»<sup>(۲)</sup>؛ و هرگز از روی هوای نفس سخن نمی‌گوید، آنچه آورده چیزی جز وحی نیست که به او وحی شده است».

نیز در نفی دخالت دادن امیال و خواست شخصی پیامبر در بیان احکام الهی است. منظور از کلمه «هوی» در آیه شریفه، هوای نفس و رای و خواسته آن است و جمله «ما ینطق»، مطلق است و در آن نطق به طور مطلق نفی شده است. مقتضای این اطلاق این است که هوای نفس از مطلق سخنان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نفی شده است.<sup>(۳)</sup> بنابراین پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ از هر گونه دخالت دادن خواسته، رأی و تمایلات خود در بیان قوانین الهی به دور است و تسلیم محض و ابلاغ کننده قوانین وحی است. این حالت برترین جلوه و نشانه تعهد و پایبندی رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به احکام و فرامین الهی است که به نوعی از وظایف ایشان است و در صورت سرپیچی از دستورات الهی یا دخالت رأی و خواسته خویش، همانند دیگر افراد به بدترین مجازات‌ها گرفتار می‌شود:

۱. بقره / ۲۲۹.

۲. نجم / ۳-۴.

۳. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۱۹، ص ۲۷.

«وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ \* لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ \* ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ<sup>(۱)</sup>! هِرْغَاهُ أَوْ سَخْنِيْ دُرُوعٍ بَرَّ مَا مِى بَسْت، مَا أَوْ رَا بِا قَدْرَتِ مِى-  
گرفتیم سپس رگ قلبش را قطع می کردیم».

در آیات دیگری خداوند پیامبرش را به خاطر تعبد خاصی که نسبت به قوانین الهی داشته است ستایش می کند و در خصوص این ویژگی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می فرماید:

«مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ<sup>(۲)</sup>؛ هیچ گونه سختی و  
حرجی در آنچه خدا بر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ واجب کرده است نیست، آنجا که  
خداوند فرمانی به او می دهد».

آیه شریفه در ضمن آیاتی است که به جریان ازدواج پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با همسر پسر خوانده اش اشاره دارد. در این جریان اگرچه پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بیم آن داشت که مردم متعرض او شوند و سرزنشش نمایند و در نتیجه آن، ایمان عوام مردم سست شود، ولی بدون هیچ چون و چرایی، آن را به مرحله اجرا درآورد. از این عملکرد پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به دست می آید که رهبران و حاکمان در دیدگاه قرآنی هرگز نباید در اجرای فرمان های الهی تحت تأثیر دیگران قرار گیرند یا ملاحظه جو سازی های سیاسی و آداب و رسوم غلط حاکم بر محیط را بکنند؛ بلکه باید به مصداق این بیان الهی «وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ<sup>(۳)</sup>؛ و از سرزنش کنندگان هراسی ندارند». بدون خوف از سرزنش ها، فرمان خدا [و قوانین] او را به کار گیرند.<sup>(۴)</sup> و در همه شرایط متعهد به اجرای این قوانین باشند؛ در این حالت نه تنها از اجرای احکام و قوانین استثنا نمی شوند؛ بلکه پیش قدم در اجرایی شدن دستورات الهی در جامعه نیز باید باشند. این امر به روشنی در سیره پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام که موفق به تشکیل حکومت شدند، مشهود است و آن دو بزرگوار نسبت به قانون شکنان مطلقاً گذشت و

۱. حاقه / ۴۴-۴۶.

۲. احزاب / ۳۸.

۳. مائده / ۵۴.

۴. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۷، صص ۳۲۳-۳۲۲.

اغماض نمی‌کردند و نه تنها مسلمانان را از تعطیل شدن حدود الهی نهی می‌کردند خود تعبد خاصی به اجرایی شدن قوانین داشتند. نمونه‌های زیر از جمله نموده‌های قانون‌گرایی در سیره آن دو بزرگوار است:

### الف) ناروایی شفاعت در اجرای حدود الهی

نقل شده که روزی یک شخص خاطی را به محضر رسول خدا ﷺ آوردند تا حدود الهی را بر او جاری کنند اسامه لب به شفاعت گشود و رسول خدا ﷺ به او گفت: در حدود الهی شفاعت روا نیست. (۱)

### ب) کيفر تعدی از حدود الهی

داستان سعد بن عبادہ صحابی رسول اکرم، ظهور آشکاری در پایبندی پیامبر بر اجرای قانون مند تمامی امور در محدوده حاکمیت ایشان دارد. بر اساس این داستان، سعد بن عبادہ در پاسخ به این سؤال که «چنان چه به چشم خود زنای مردی را با همسر خود ببینی، چه خواهی کرد؟» سخن از کشته شدن مرد زناکار می‌گوید. این پاسخ سعد با اعتراض رسول خدا مواجه می‌شود که «ای سعد پس قانون الهی در این که برای اجرای حد زنا باید چهار شاهد عادل شهادت بدهند، چه می‌شود؟» سپس پیامبر یک ضابطه عام را بیان می‌دارد و می‌فرماید: خداوند برای هر جرمی جریمه‌ای قرار داده است و برای کسی که قوانین الهی را زیر پا بگذارد نیز، جریمه‌ای تعیین نموده است. (۲)

این ماجرا به روشنی میزان اهتمام پیامبر را درباره احترام و پایبندی به قوانین حکومتی، حتی برای کسانی که بر حق بوده و دچار بحران و اضطراب روحی شده باشند، نشان می‌دهد. در منطق حکمرانی رسول مکرم اسلام هیچ کس حق ندارد با اتکاء به علم

۱. نعمان بن محمد مغربی ابن حیون، دعائم الاسلام فی ذکر الحلال و الحرام، دوم، (قم: موسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۳۸۵)، ج ۲، ص ۵۳۷.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، پیشین، ج ۷، ص ۳۷۵.

و یقین خود نسبت به ارتکاب سرقت، زنا، ارتداد و... دست به اقدام زده و به اجرای حدود الهی پردازد؛ بلکه برای اجرای حدود شرعی بایستی اقدام به اقامه دعوی در محاکم قانونی و اقامه بینه محکمه پسند نموده و حق شخصی خود، یا حق عمومی جامعه را تنها از مجاری قانونی مطالبه نماید. در غیر این صورت، خود او نیز گرفتار محاکمه و جریمه قانونی خواهد گشت؛ اگر چه در خصوص عملی که انجام داده است، بر حق بوده باشد.<sup>(۱)</sup>

### ج) ممنوعیت رانت خواری قضایی و اقتصادی

در سیره امام علی علیه السلام نیز موارد متعددی از قانون مداری ایشان در عرصه‌های گوناگون حیات اجتماعی متجلی است که نشانگر قاطعیت ایشان در اجرای قانون و پیش‌گیری از سوء استفاده اطرافیان و خویشاوندان است و حتی قاضی حکومت او، علی‌رغم آگاهی از زره حضرت، به دلیل نداشتن ادله محکمه پسند، به نفع مرد یهودی حکم داد.<sup>(۲)</sup> و نیز وقتی یکی از دختران ایشان گردنبندی را با اجازه ابی رافع کلیددار بیت المال به امانت گرفت، حضرت به محض اطلاع، طی دستوری صریح خطاب به ابی‌رافع می‌فرماید که همین امروز آن را به خزانه برگردان و خطاب به دخترش نیز فرمود: اگر اجازه نمی‌گرفتی، دست تو اولین دستی بود که به جرم سرقت در بنی هاشم قطع می‌گردید<sup>(۳)</sup> نیز داستان برادرش عقیل در سهم خواهی بیشتر از بیت‌المال و گذاشتن انبر داغ بر دست عقیل به علامت هشدار به وی،<sup>(۴)</sup> نمونه‌هایی از پایبندی حضرت به قانون را به نمایش می‌گذارد که در تاریخ بی‌نظیر است.

هم‌چنین حضرت به یکی از مدیران خود که در استفاده از بیت المال قانون را رعایت نکرده بود چنین نوشت:

۱. محمد هادی مفتاح، نظریه قدرت بر گرفته از قرآن و سنت، پیشین، ص ۵۰۹.  
 ۲. علی بن حسین ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، چاپ اول، (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ق)، ج ۱۷، ص ۱۴۱.  
 ۳. محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعة، پیشین، ج ۲۲، ص ۵۲۱.  
 ۴. همان، نامه ۴۱.

«و الله لو أنَّ الحسن و الحسين فعلا مثل الذى فعلت ما كانت لهما عندى  
هوادة و لا ظفراً منى باراده حتى آخذ الحق منهما و ازيح الباطل عن  
مظلّمتها<sup>۱۱</sup>! به خدا سوگند اگر حسن و حسین کاری همانند تو می‌کردند  
با آنان کمتر سازشی نمی‌کردم و با هیچ تصمیمی بر من چیره نمی‌شدند.  
تا اینکه حق را از آنان باز می‌ستاندم و باطلی را که از ستم آنان پدید آمده  
بود ناپدید می‌گردید».

اما در باب این که اصل تفکیک قوا از آثار حاکمیت قانون و از عناصر وابسته به آن است  
باید گفت که این عنوان و تأسیس حقوقی در نصوص قرآنی و روایی نیامده است؛ لکن  
جایگاه آن را در چارچوب معیارها و اصول مستنبط از آیات قرآن کریم، سنت نبوی و سیره  
اهل بیت علیهم‌السلام باید بررسی و تحلیل نمود. آن چه مشخص است تفکیک قوا یک تجربه  
بشری برای جلوگیری از فساد در قدرت حاکمان و نهادهای حکومتی از طریق تقسیم  
قدرت و تفکیک وظایف و اختیارات می‌باشد. بنابراین جوهره نهاد تفکیک قوا در کنترل  
قدرت و فساد در آن و پیش‌گیری از استبداد و خودمحموری در اداره امور جامعه است. آیات  
متعددی از قرآن کریم به صراحت فساد را بودن قدرت را می‌نمایانند از آن جمله:

«إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَ جَعَلُوا أَعْرَآءَ أَهْلِهَا آذِلَّةً وَ كَذَلِكَ  
يَفْعَلُونَ<sup>۱۲</sup>! پادشاهان چون به شهری در آیند، آن را تباه و عزیزانش را خوار  
می‌گردانند و این گونه می‌کنند».

در این آیه سخن از دوتالی فاسد تسلط حاکمان بر سرزمینی‌های مختلف به میان آمده  
است که لسان آیه بیانگر مذموم بودن هر دوتالی است. آن چه به روشنی قابل مشاهده  
است آنکه در این آیه کریمه دو اطلاق وجود دارد. اطلاق در لفظ «ملوک» و اطلاق در  
لفظ «قریه». به عبارت دیگر توالی فاسدهای که در آیه از آن سخن به میان آمده است، بر

۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۲۴.

۲. نمل / ۳۴.

حکمرانی هر حاکمی بر هر سرزمینی مترتب است. یعنی طبیعت قدرت یافتن یک فرد بر یک سرزمین چنین پیامدهایی را با خود دارد.<sup>(۱)</sup> آن فرد هر که می‌خواهد باشد<sup>(۲)</sup> و آن سرزمین هر جا می‌خواهد باشد و نیز ساکنان آن سرزمین هر گونه انسان‌هایی که می‌خواهند باشند.

سخن صاحب تفسیرالمیزان در مورد فراز آخر آیه تأییدی بر این مطلب است. ایشان بیان داشته است: جمله «و کذلک یفعلون» در انتهای آیه، استمرار فساد از سوی پادشاهان را می‌رساند و معنایش این است که این رفتار از پادشاهان، همیشگی و مستمر است و منحصر به دوره‌ای خاص نیست.<sup>(۳)</sup> برخی مفسران نیز این عبارت را تأییدی از جانب خداوند نسبت به سخن ملکه سبأ دانسته‌اند نه بخشی از سخنان او، اگر چنین احتمالی قابل قبول دانسته شود تأیید الهی بر فساد آور بودن ذات قدرت مقبول‌تر خواهد نمود.<sup>(۴)</sup> البته آیات دیگری از قرآن کریم نیز بر ویژگی طغیان‌گری و زیاده‌خواهی انسان تصریح نموده‌اند<sup>(۵)</sup> و این مطلبی تمام است و در سخنان امیرالمؤمنین علی علیه السلام نیز مکرر بدان اشاره رفته است.<sup>(۶)</sup> حال برای مهار این سرکشی حاکمان و جلوگیری از فساد قدرت متمرکز راهکار تفکیک قوا شکل گرفته است و با این موضع بنیادی قرآن و سنت معصومین علیهم السلام در مهار قدرت و فساد ناشی از آن نه تنها تعارض ندارد؛ بلکه سازگاری و

۱. محمدهادی مفتاح، نظریه قدرت بر گرفته از قرآن و سنت، پیشین، ص ۲۵۰.

۲. اطلاق آیه شریفه اگر چه علی الظاهر به هر حاکمی حتی معصوم، از این جهت که انسان است تسری دارد؛ لکن معصومین علیهم السلام با وجود خصوصیات بشری تحت عنایت الهی قرار گرفته و از صفات ناپسند انسانی رها گشته‌اند در نتیجه در پرتو فضل و حمایت خداوند و برخورداری از قوه تقوا و عصمت، از این گونه فساد در قدرت مبرا هستند. (در این باره رجوع کنید به گفتار مفسران ذیل آیات ۷۴-۷۵ سوره اسراء).

۳. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۱۵، ص ۳۶۱.

۴. ابوالفضل میبیدی، تفسیر کشف الاسرار و عدة الابرار، چاپ اول، (تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳)، ج ۷، ص ۲۱۰؛ محمدتقی مدرسی، تفسیر من هدی القرآن، چاپ اول، (تهران: دار محیی الحسین، ۱۴۱۹ق)، ج ۹، ص ۱۸۵.

۵. علق / ۶-۷. «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَن لِيْقَطِي \* أَنْ رَأَهُ اسْتَعْنَى؛ حقا که انسان سرکشی می‌کند، همین که خود را بی‌نیاز پندارد».

۶. برای نمونه حضرت می‌فرمایند: «لَا تَقُولَنَّ إِنِّي مُؤَمَّرٌ أَمْرٌ فَاطَاعَ فَإِنَّ ذَلِكَ إِدْغَالٌ فِي الْقَلْبِ وَ مِنْهَكَ لِلدِّينِ وَ تَقَرُّبِ مِنَ الْغَيْرِ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)؛ به مردم نگو، به من فرمان دادند و من نیز فرمان می‌دهم، پس باید اطاعت شود، که این گونه خود بزرگ بینی، دل را فاسد و دین را پژمرده و موجب زوال نعمت ماست.



همخوانی نیز دارد. بدین جهت است که فقیهان مسلمان در قرن اخیر و در مواجهه با این شیوه از حکومت با دقت و تأملی که در آن داشته‌اند اغلب بر جواز آن صحنه گذاشته‌اند. آیت‌الله شیخ محمدحسین نائینی از فقهای بزرگ در عصر مشروطه در این باره چنین اظهار داشته‌اند:

«از وظایف لازمه سیاسیه، تجزیه‌ی قوای مملکت است که هر یک از شعب، وظایف نوعیه را در تحت ضابطه و قانون صحیح علمی منضبط نموده، اقامه آن را با مراقبت کامله در عدم تجاوز از وظیفه مقرر به عهده کفایت و درایت مجربین در آن شعبه سپارند».<sup>(۱)</sup>

ایشان در تأیید اصل تفکیک قوا - هر چند نه به شکل رایج عصر ما - به نامه حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام درباره تفویض ولایت مصر به مالک اشتر اشاره می‌کند، که حضرت در آن، تقسیم کار را به شکل ویژه‌ای مطرح کرده و از مالک خواسته است که هر کاری را به اهلش واگذارد.<sup>(۲)</sup>

هم چنین حضرت در این نامه لزوم وجود طبقات و اقشار در جوامع و ضرورت آن را به مالک گوشزد می‌نماید و در این مورد می‌فرماید:

«امور مردم جز با سپاهیان استوار نگردد و پایداری سپاهیان جز به خراج و مالیات رعیت انجام نمی‌شود. که با آن برای جهاد با دشمن تقویت گردند و برای اصلاح امور خویش به آن تکیه کنند و نیازمندی‌های خود را برطرف سازند. سپس سپاهیان و مردم، جز با گروه سوم نمی‌توانند پایدار باشند و آن قضات و کارگزاران دولت، و نویسندگان حکومت اند، که قراردادهای و معاملات را استوار می‌کنند و آنچه به سود مسلمانان است، فراهم می‌آورند و در کارهای عمومی و خصوصی مورد اعتمادند و گروه‌های یاد شده بدون بازرگانان و صاحبان صنایع نمی‌توانند، دوام بیاورند، زیرا آنان وسایل زندگی را فراهم می‌آورند و در بازارها عرضه می‌کنند و

۱. محمدحسین غروی نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، اول، (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۴ق)، ص ۱۲۸.  
۲. نهج البلاغه، نامه ۵۳.

بسیاری از وسایل زندگی را با دست می سازند که از توان دیگران خارج است. قشر دیگر، طبقه ی پایین از نیازمندان و مستمندان اند که باید به آنها بخشش و یاری کرد. برای تمام اقشار یاد شده، در پیشگاه خدا گشایشی است»<sup>(۱)</sup>.

با این وصف می توان گفت از یکسو اسلام سرسختانه با استبداد مقابله می کند، حکومت را از انسان ها می گیرد و خداوند را حاکم اصلی می داند تا افراد نسبت به همدیگر برتری نداشته باشند و حکومت به عنوان وسیله ای برای سرکوبی در دست افراد قرار نگیرند. از سوی دیگر هدف از تفکیک قوا نیز جلوگیری از استبداد است. این علت مشترک راه همزیستی دو نظام (نظام اسلامی و نظام تفکیک قوا) را هموار می سازد.<sup>(۲)</sup> از این رو در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که حاصل دقت و موافقت ده ها تن از فقهای معاصر و در رأس آنها امام خمینی (ره) می باشد، اصل تفکیک قوا را پذیرفته و بر آن صحنه گذاشته است و آن را به یک سازوکار با پشتوانه اسلامی و قرآنی تبدیل نموده است. البته شناسایی اصل تفکیک قوا در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران متناسب با اصول اسلامی به ویژه ولایت امر و امامت امت (رهبری اسلامی) صورت گرفته است.<sup>(۳)</sup>

## ۲-۷-۳. رسیدگی قانونی در محاکم قضایی

### ۲-۷-۳-۱. رسیدگی قانونی در محاکم قضایی از دیدگاه حقوقی

قانون قاعده ای است برای عمل که باید به نحو قاهرانه و با پشتوانه اقتدار سیاسی به اجرا در آید.<sup>(۴)</sup> به گونه ای که برخی صاحب نظران حقوق معتقدند قاعده ای را که اجرای آن از

۱. همان.

۲. سید محمد هاشمی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، پیشین، ج ۲، ص ۶.

۳. اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، «قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارتند از: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضائیه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می گردند. این قوا مستقل از یکدیگرند».

4. John, Austin, **The province of Jurisprudence Determined**, Cambridge University Press, 1995, pp. 9-15 .

طرف دولت تضمین نشده است نباید در شمار قواعد حقوقی آورد.<sup>(۱)</sup> با این وصف اصل حاکمیت قانون، آثار و نتایج مهمی بر محاکم و دستگاه قضایی در جهت اجرای قوانین دارد. مهم‌ترین اثر در این قلمرو، صدور احکام قضایی مطابق قانون است. احکام قضایی خود در دو حوزه کیفری یعنی موضوع جرائم و مجازات‌ها از یکسو و نیز حل و فصل دعاوی حقوقی از سوی دیگر است. در باب جرائم و مجازات‌ها، اقتضای حاکمیت قانون این است که تعیین جرم و مجازات آن فقط با حکم قانون باشد که از این مسأله به «اصل قانونی بودن جرم و مجازات» تعبیر می‌شود، در نتیجه دادگاه‌ها نباید کسی را به سبب جرمی مجازات کنند که در قوانین، پیش بینی نشده است. از طرف دیگر حل و فصل دعاوی و اختلافات یعنی امور حقوقی نیز باید مطابق قوانین انجام گیرد. مسأله دیگر نظارت قضایی نسبت به مصوبات و اقدامات دستگاه‌های دولتی است که این نیز از آثار و نشانه‌های جدی حاکمیت قانون در جامعه است.

در این چارچوب مردم باید بتوانند نسبت به تجاوز مقامات دولتی از حدود اختیارات قانونی خود و یا اتخاذ تصمیم و مصوبات برخلاف قانون و نیز استنکاف از اجرای قوانین، در یک مرجع قضایی طرح دعوا و تظلم نمایند. از این روند به عنوان دادرسی اداری یا نظارت اداری نیز یاد شده است و در تبیین آن گفته‌اند: «دادرسی اداری و حاکمیت قانون دو مفهوم در هم تنیده‌اند زیرا تحقق کامل یکی بدون دیگری امکان پذیر نیست. زمامداران و نهادهای اداری - سیاسی به خاطر برخورداری از ابزارسلطه می‌توانند هر آن حقوق و آزادی‌های شهروندان را مورد تجاوز قرار دهند».<sup>(۲)</sup>

امروزه برای تحقق دادرسی اداری و نظارت بر عملکرد مقامات دولتی در کشورهای مختلف شیوه‌های متفاوتی رایج است که در جمهوری اسلامی ایران «دیوان عدالت اداری» به مثابه یک دادگاه این وظیفه را انجام می‌دهد. از دیگر آثار اصل «حاکمیت قانون» در حوزه دستگاه قضایی، استقلال و بی‌طرفی قضات است. در واقع یک عامل

۱. ناصر کاتوزیان، مقدمه علم حقوق، پیشین، ص ۵۱.

۲. علی اکبر گرجی، «حاکمیت قانون در نظام جمهوری اسلامی ایران: امکان سنجی یک نظریه»، پیشین، ص ۱۶۹.

مهم برای حاکمیت قانون در رسیدگی قضایی، درجه استقلال قاضی نسبت به مداخله خارج از سیستم قضایی است. این موضوع شامل تضمین شغلی قضات، مصونیت رسمی و شغلی آنان به خاطر انجام وظایف شغلی و وجود نهادها و انجمن‌های حرفه‌ای آنان است. <sup>(۱)</sup> علاوه بر اینها یک نشانه و اثر مهم از حاکمیت قانون، وجود حق دادخواهی و دسترسی عموم به محاکم صالح برای تظلم و دادخواهی است. بر این اساس هر فردی حق دارد از یک رسیدگی منصفانه و عمومی در یک دادگاه بی‌طرف برخوردار باشد. <sup>(۲)</sup> با این وصف شاید بتوان گفت مؤثرترین آثار و جنبه‌های مرتبط با حاکمیت قانون در ارتباط با رسیدگی قضایی و محاکم باشد چه این که تضمین و اجرای قوانین مهمتر از وجود قوانین مناسب است. حال باید بررسی بنمائیم که این آثار و عناصر مهم از اصل حاکمیت قانون در قلمرو قضایی چگونه و تا چه حدودی در قرآن کریم و معارف ناشی از آن وجود دارد. از این گذشته اصول راهنما و ضوابط مبتنی بر قرآن و سنت پیامبر ﷺ و معصومین علیهم‌السلام چه ویژگی‌ها و اولویت‌هایی را در این خصوص پیش بینی نموده‌اند که نظام‌های حقوقی غیرالهی با تجربه و پس از قرن‌ها به برخی از آنها عنایت و توجه دارند.

### ۲-۷-۳-۲. رسیدگی قانونی در محاکم قضایی از دیدگاه قرآن

در آموزه‌های دینی از آن رو که بر عدالت اجتماعی و جلوگیری از ظلم و فساد تأکید فراوان شده است و حصول این امور تنها در سایه یک نیروی مقتدر قضایی با پشتوانه کافی برای اجرای احکام مقدور است؛ اهمیت و جایگاه ویژه‌ای برای امر قضاوت در نظر گرفته شده است و برای آن دستورات و مقررات فراوانی وضع گردیده است. از یک طرف ضرورت وجود نظام قضایی مطرح شده است و از طرف دیگر صفات و ویژگی‌های قاضی مورد توجه و تأکید است، در کنار این امور، کیفیت قضاوت و داوری و مبنای آن نیز تشریح گردیده است. با تأمل در همه این موارد به دست می‌آید که آنچه اسلام به دنبال آن بوده و در واقع هدف نهایی قضاوت و داوری است؛ این است که قوانین به درستی

1. Robert Coniglio, "Methods of Judicial Decision making and the Rule of Law: the case of apartheid south Africa", **Boston University International Law Journal**, 30 (2012):35 .
2. John Graham, **Bruce Amos and Tim Plumpre**, 2003. Institute on Governane, at: [www.ioj.ca](http://www.ioj.ca). p. 4 .

اعمال و اجرا شود و حق قانونی افراد بدون کوچک‌ترین کاستی به آنها داده شود. حصول این امر در صورتی است که قاضی به دور از هوی و هوس حکم نماید و هنگام آشکار شدن حق، قاطعیت به خرج دهد<sup>(۱)</sup>، ستایش چاپلوسان و متملقان او را فریب ندهد و تمجید مداحان او را مایل به مدح کننده نسازد<sup>(۲)</sup> بلکه تنها تسلیم در برابر حق باشد.<sup>(۳)</sup>

در قرآن کریم نیز هر چند موارد فوق به طور مبسوط و جدای از هم نیامده است ولی از آیاتی که سفارش به پیروی از حق، اجرای عدالت، دوری از هوی و هوس می‌کند نکات فوق قابل برداشت است خطاب الهی به پیامبر ﷺ مبنی بر قضاوت براساس قوانین الهی در آیه شریفه:

«إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِثِينَ خَصِيمًا<sup>(۴)</sup>؛ ما این کتاب را به حق بر تو نازل کردیم، تا به آنچه خداوند به تو آموخته است در میان مردم قضاوت کنی و از کسانی نباش که از خائنان حمایت نمایی».

شاهدی بر این امر است که در محاکم قضایی باید رسیدگی براساس اصول و ضوابط و به عبارت دیگر قانونی باشد. پیام آیه شریفه داوری عادلانه و نهی از این است که قاضی در قضاوت خویش به یکی از دو طرف متمایل شود و از این طریق بر صاحب حق ستم نماید. ابتدا به پیامبر ﷺ دستور می‌دهد که باید بین مردم حکم کنی و سپس تأکید دارد در حکم کردن از خیانت کاران طرفداری نکنی، کلمه «خصیم» در آیه به معنای کسی است که از دعوی مدعی و یا هر چیزی که در حکم دعوی است دفاع می‌کند و در این جمله پیامبر ﷺ را نهی کرد از اینکه خصیم خیانتکاران باشد و حق کسانی که واقعاً محق هستند

۱. نهج البلاغه، نامه ۵۳، «وَأَصْرَمَهُمْ عِنْدَ اتِّضَاحِ الْحُكْمِ؛ پس از آشکار شدن حقیقت، در فصل خصومت از همه برنده‌تر باشد».

۲. همان، «مَنْ لَا يَزِدُّهُ إِطْرَاءٌ وَلَا يَسْتَمِيلُهُ إِغْرَاءٌ؛ ستایش فراوان او را فریب ندهد و چرب زبانی او را منحرف نسازد».

۳. همان، «وَلَا يَحْصِرُ مِنَ الْفِيءِ أَلِيَّ الْحَقِّ إِذَا عَرَفَهُ؛ و بازگشت به حق پس از آگاهی، برای او دشوار نباشد».

۴. نساء / ۱۰۵.

و حق خود را از خائنین مطالبه می‌کنند باطل نموده از مبطلین طرفداری می‌کنند.<sup>(۱)</sup> و از این جهت است که برخی مفسران<sup>(۲)</sup> گفته‌اند: «لام» در للخائنین مفید معنای «عن» است یعنی از سوی آنان جدال مکن و در این صورت است که «خصیم» به معنای مجادل و مدافع خواهد بود.

در آیه شریفه:

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ»<sup>(۳)</sup>؛ خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانشان بدهید و هنگامی که میان مردم داوری می‌کنید به عدالت داوری کنید».

دو دستور خطاب به حکام صادر شده است، یکی ادای امانت و دیگری عدالت ورزی. مبرهن است که برای رعایت عدالت در حکومت، حاکمان ابتدا باید تمامی راه‌های نفوذ و تسلط روحی طمع ورزان بیگانه یا وهم و ظن بر شخصیت خود را که منجر به خروج آنان از مسیر صحیح زمامداری و ابزار تحکم و استبداد می‌گردد سد کنند؛ چرا که ریشه تمام مشکلات و مصایبی که بر جامعه بشری وارد شده و می‌شود در «راه یافتن ناهلان (ناعادلان) به مراکز قدرت و جایگاه‌های بالای اجتماعی» است.<sup>(۴)</sup>

در جای دیگر قرآن به پیامبر ﷺ هشدار می‌دهد که مبدا تمایلات شخصی و وسوسه های خودخواهانه مردم، مانع از اجرای عدالت گردد و حصول عدالت را حکم کردن «بما انزل الله» می‌داند و می‌فرماید:

۱. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۵، صص ۱۱۵-۱۱۴.

۲. عبدالله جوادی آملی، تفسیر تسنیم، پیشین، ج ۲۰، ص ۳۳۱.

۳. نساء / ۵۸.

۴. محمدجواد مغنیه، تفسیر الکاشف، اول، (تهران: دار الکتب الاسلامی، ۱۴۲۴ق)، ج ۲، ص ۳۵۷.

«وَ أَنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَ احْذَرُهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ»<sup>۱</sup>؛ در میان آنها مطابق آنچه خداوند نازل کرده داورى نما و از هوس‌های آنان پیروی مکن و بر حذر باش که تو را از برخی از احکام که خدا بر تو نازل کرده است منحرف سازند».

و در جای دیگر هشدار می‌دهد که دشمنی‌ها و خصومت‌ها نیز نباید موجب انحراف از اجرای عدالت شود. باید همیشه حکم و قضا مطابق حق و عدالت باشد.

«وَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ»<sup>۲</sup>؛ مبدا دشمنی و عداوت با گروهی شما را بر آن دارد که به عدالت رفتار نکنید، عدالت ورزید که به تقوا نزدیک‌تر است و از خدا بپرهیزید که به آنچه انجام می‌دهید آگاه است».

علاوه بر این، در آیه ای دیگر با تأکید بیشتر، بر پرپایی کامل قسط و عدالت از مؤمنین خواسته شده است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَ لَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَ الْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَ إِنْ تَلَوُّوا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا»<sup>۳</sup>؛ ای کسانی که ایمان آوردید کاملاً قیام به عدالت کنید و برای خدا شهادت دهید، اگرچه (این گواهی) به زیان خود شما یا پدر و مادر و نزدیکانتان بوده باشد (چرا که) اگر آنها غنی یا فقیر باشند، خداوند سزاوارتر است که از آنان حمایت کند، پس از هوای و هوس پیروی نکنید که از

۱. مائده / ۴۹.

۲. مائده / ۸.

۳. نساء / ۱۳۵.

حق منحرف خواهید شد و اگر حق را تحریف کنید و یا از اظهار آن اعراض نمایید، خداوند به آنچه انجام می‌دهید آگاه است».

علامه در ذیل آیه شریفه می‌نویسد: مراد از قائمین به قسط در «قوامین بالقسط» قائمینی هستند که قیامشان به قسط تام و کامل‌ترین قیام است، چون قوام صیغه مبالغه است و مبالغه در قیام به همین است که شخص قوام به قسط، کمال مراقبت را به خرج دهد تا به انگیزه‌ای از هوای نفس یا عاطفه یا ترس و یا طمع و یا غیر آن از راه وسط و عادلانه، عدول نکند و به راه ظلم نیفتد.<sup>(۱)</sup> بر این اساس در مسائلی چون حکومت و قضا، قیام به قسط کافی نیست؛ بلکه باید قوام به قسط بود تا عدالت کاملاً برپا شود.<sup>(۲)</sup> ادامه آیه که می‌فرماید: «و لو علی انفسکم او الوالدین»، بر این تأکید می‌افزاید و اشاره دارد به این که به حق شهادت بدهید و مبادا علاقه شما به منافع شخصیتان و محبتی که نسبت به والدین و خویشاوندان خود دارید شما را بر آن بدارد که شهادت را - یعنی آنچه را که دیده‌اید - تحریف کنید و یا از ادای آن مضایقه نمایید؛ بلکه باید آنچه را که دیده‌اید در مقام اداء بدون کم و کاست بگویی هر چند به منافع خود، والدین یا خویشاوندانت لطمه بزند.<sup>(۳)</sup>

از اینها گذشته خداوند متعال اجرای عدالت را نسبت به مخالفان اعتقادی هم سفارش کرده است. از جمله در خصوص داوری رسول اکرم صلی الله علیه و آله در میان یهودیان، آن را به اختیار پیامبر صلی الله علیه و آله می‌گذارد؛ اما تأکید می‌کند در صورتی که وی تن به داوری دهد لازم است عدالت در داوری را رعایت کند:

«فَإِنْ جَاؤُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ

۱. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۵، صص ۱۷۶-۱۷۵.  
 ۲. عبدالله جوادی آملی، تفسیر تسنیم، پیشین، ج ۲۱، ص ۱۰۳.  
 ۳. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۵، ص ۱۷۶.



الْمُقْسِطِينَ<sup>(۱)</sup>؛ اگر [یهودیان] برای داوری نزد تو آمدند میانشان داوری کن یا از آنان روی برتاب و اگر روی برتافتی، هرگز اندک زبانی به تو نمی‌رسانند و اگر داوری کردی به عدل و داد میان آنها داوری کن که خداوند دادگران را دوست دارد».

و در کلامی دیگر حتی رعایت عدالت در مورد کفار را سفارش می‌کند و خطاب به مسلمانان می‌فرماید:

«لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ<sup>(۲)</sup>؛ خداوند شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت و دادگری با آنان که با شما در کار دین پیکار نکردند و شما را از خانه‌هایتان بیرون نراندند، باز نمی‌دارد، زیرا خداوند عدالت پیشگان را دوست دارد».

کلمه «اقساط» در این آیه، مصدر فعل «تقسطوا» و به معنای معامله به عدل است.<sup>(۳)</sup> براساس این آیه شریفه، برو نیکی، انسان دوستی و معامله به عدل با مؤمن و کافر پسندیده است و مادامی که کفار دست به اقدام عملی علیه مسلمانان نزده‌اند و با آنان سر جنگ و ستیز ندارند، باید با احترام با آنها برخورد شود و مورد احسان و نیکی قرار گیرند و نمی‌توان حقوق آنان را نادیده گرفت؛ بلکه باید با عدالت و قسط با آنان رفتار کرد هر چند از جهت عقیده و مذهب از راه حق و حقیقت فاصله گرفته باشند. اما اگر آنان موضع خصمانه در برابر مسلمانان داشته باشند و بر ضد اسلام و مسلمین قیام کنند، باید سرسختانه در مقابل آنها ایستاد و هر گونه پیوند محبت و دوستی را با آنان قطع کرد.<sup>(۴)</sup> شاهد بر این تفسیر آیه بعدی است که تصریح می‌کند خداوند شما را از دوستی و محبت با

۱. مائده / ۴۲.

۲. ممتحنه / ۸.

۳. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۱۹، ص ۲۳۴.

۴. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۲۴، ص ۳۳.

کافرانی که با شما جنگیدند و شما را از دیارتان اخراج کردند، نهی فرموده است و هر کس با آنان دوستی کند ظالم و ستمگر است.

«إِنَّمَا يَنْهَاكُمْ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَ ظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»<sup>(۱)</sup>؛ فقط خدا شما را از دوستی با کسانی باز می‌دارد که در [کار] دین با شما جنگ کرده و شما را از خانه‌هایتان بیرون رانده و در بیرون راندنتان با یکدیگر همپشتی کرده‌اند و هر کس آنان را به دوستی گیرد آنان همان ستمگرانند».

با توجه به خطوط کلی مستفاد از آیات قرآن در مورد قضاوت و صدور حکم در بین مردم و نیز سیره و احادیث معصومین علیهم‌السلام در این حوزه، نکات ذیل به دست می‌آید:

۱. رسیدگی مطابق قانون و شناسایی اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها در منابع اسلامی به صراحت و به طور برجسته مشاهده می‌شود. چه اینکه انواع مجازات‌ها چون حدود و قصاص و دیات در متن آیات قرآن و نیز روایات آمده است. و همان طور که اشاره رفت، تخطی و عدول از حکم بر اساس «ما انزل الله» مشمول وعید، هشدار و عذاب الهی دانسته شده است.

۲. در سنت اسلامی به ویژه در فرمان جامع حکومتی امام علی علیه‌السلام برای تحقق عدالت در امر قضا، مجموعه‌ای از تدابیر، ویژگی‌ها و آداب پیش بینی شده است تا از این طریق زمینه‌های لازم برای یک رسیدگی عادلانه و منطبق بر ضوابط فراهم شود.<sup>(۲)</sup> این تدابیر و دستورات امروزه به عنوان افتخارات و دستاوردهای نو در جامعه بشری و

۱. ممتحنه / ۹.

۲. این تدابیر و شرایط علاوه بر شرایط اولیه‌ای است که تحت عنوان صفات قاضی در کتب فقهی ذکر شده است. این صفات شامل بلوغ، عقل، اسلام و ایمان، عدالت، علم، طهارت مولد (حلال زاده بودن)، بیبا و شنوا بودن و ذکروریت (مرد بودن) است. ر. ک: امام خمینی، *تحریر الوسیله*، چاپ اول، (قم: دار العلم، [بی‌تا])، ج ۲، ص ۴۰۷.

کشورهای غربی مطرح است. برای نمونه امروزه برای جذب قضات، به شخصیت فردی، خانوادگی و نیز سلامت روانی آنان تأکید می‌شود امری که امام علی علیه السلام در این فرمان خود به مالک اشتر<sup>(۱)</sup> می‌فرماید برای قضات:

شایسته‌ترین مردم<sup>(۲)</sup>، پر حوصله نسبت به ارجاع امور<sup>(۳)</sup>، دارای ظرفیت و سعه صدر در مقابل طرف‌های دعوا<sup>(۴)</sup>، نداشتن طمع<sup>(۵)</sup>، دقت و نظمی بالا و اکتفا نکردن به بررسی سطحی پرونده‌ها<sup>(۶)</sup> و ویژگی‌های دیگری که هر کدام امروز مورد توجه و به کارگیری توسط اقوام و نظام‌های مختلف شده است. بنابراین در نگاه اسلامی برای تحقق یک دادرسی عادلانه و پایبندی به قانون، صرف اعلام این که باید رسیدگی مطابق قانون و عادلانه باشد کافی نیست؛ بلکه به مقدمات آن، که شرایط قاضی و قضاوت است نیز به تفصیل توجه شده است.

۳. رعایت بی طرفی و عدم جانبداری در امر قضاوت نیز علاوه بر اینکه در منابع روایی به ویژه فرمان امام علی علیه السلام به مالک اشتر تصریح شده است. در کلام وحی یعنی آیات شریفه قرآن نیز امر شده بدین تربیت که مؤمنان را دعوت به قیام به عدالت و قسط نموده و لو اینکه به ضرر خود، پدر و مادر و یا بستگان آنان باشد، اعم از اینکه طرف آنان ثروتمند یا فقیر باشد.<sup>(۷)</sup> یعنی از جانبداری بر پایه دو رکن مهم و رایج آن که خویشاوندی و ثروت باشد، باز می‌دارد. هم‌چنین به مسأله رشوه خواری که زمینه مهم

۱. نهج البلاغه، نامه ۵۳.

۲. «ثُمَّ اخْتَرِ لِلْحَكَمِ بَيْنَ النَّاسِ أَفْضَلَ رَعِيَتِكَ فِي نَفْسِكَ؛ سپس از میان مردم، برترین فرد نزد خود را برای قضاوت انتخاب کن.»

۳. «مَنْ لَا تَضِيقُ بِهِ الْأُمُورُ؛ کسانی که مراجعه فراوان آنها را به ستوده نیاورد.»

۴. «وَلَا تَمَحَّكُهُ الْخُصُومُ؛ و برخورد مخالفان با یکدیگر او را خشمناک نسازد.»

۵. «لَا تَشْرَفْ نَفْسَهُ عَلَى طَمَعٍ؛ طمع را از دل ریشه کن کند.»

۶. «لَا يَكْتَفِي بِأَدْنَى فِهْمٍ دُونَ أَقْصَاهُ؛ در شناخت مطالب با تحقیقی اندک رضایت ندهد.»

۷. نساء / ۱۳۵. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ؛ این کسانی که ایمان آورده‌اید! قیام به عدالت کنید و برای خدا شهادت دهید، هر چند به زبان خودتان با پدر و مادر و نزدیکان شما باشد.»

نقض بی طرفی در بین قضاات است، به اشکال مختلف اشاره و از آن نهی شده است. از جمله در آیه ۱۸۸ سوره بقره آمده است:

«وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ».

این آیه شریفه خطاب به همه مسلمین جهان است که می‌فرماید: «اموال یکدیگر را به باطل و ناحق در میان خود نخورید و برای خوردن بخشی از اموال مردم به گناه قسمتی از آن را (به عنوان رشوه) به قضاات ندهید، در حالی که می‌دانید». [این کار گناه است]<sup>(۱)</sup>

«ادلاء» از ماده «دلو» است و دلو همان ظرفی است که آب را با آن از چاه می‌کشند و رشوه نیز از ماده «رشاء» به معنی طناب است، همان گونه که دلو پر از آب را به وسیله طناب بالا می‌کشند، رشوه دهندگان نیز اموال مردم را به وسیله رشوه‌ای که به قضاات فاسد می‌پردازند به سوی خود جلب می‌کنند و عبارت «و لا تدلوا بها الى الحكام» تشبیه و اشاره لطیفی به این موضوع است.<sup>(۲)</sup> در نظام قضایی اسلامی نه تنها رشوه گرفتن از بزرگ‌ترین گناهان است؛ بلکه طبق برخی از روایات در سر حد کفر و شرک است. امام صادق علیه السلام فرمود: «و أما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله».<sup>(۳)</sup> با این حال مسأله معیشت قاضی و بی‌نیازی او از مردم و مراجعان مورد غفلت واقع نشده است و قاضی باید از بیت المال در حدی تأمین شود که بی‌نیاز از دیگران بوده و چشمش به دست مردم و مراجعان نباشد تا زمینه دریافت رشوه فراهم شود. امام علی علیه السلام در این خصوص خطاب به مالک اشتر بیان داشته است که:

۱. ناصر مکارم شیرازی و همکاران، پیام قرآن، پیشین، ج ۱۰، ص ۱۹۴.  
 ۲. فخرالدین رازی، مفاتیح الغیب، چاپ سوم، (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق)، ج ۵، ص ۲۸۰.  
 ۳. محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعه، اول، (قم: موسسه آل البیت علیهم السلام، ۱۴۰۹)، ج ۱۷، ص ۹۲.

«وافسح له فی البذل ما یزیل علته و تقلُّ معه حاجته الی النَّاسِ<sup>(۱)</sup> و آن

قدر به او ببخش که نیازهای او برطرف شود و به مردم نیازمند نباشد».

۴. استقلال قاضی به معنای مصون بودن او از مداخله مقامات و نهادهای حکومتی و هر گونه اعمال فشار در امر قضاوت، با توجه به آنچه که از آیات و روایات در باب اهمیت قضاوت و شرایط آن گفته شد نیز به طریق اولی تضمین شده است که در آیات مکرر قرآن به صدور حکم براساس حق و پرهیز از پیروی از هوی و مداخله دیگران در امر قضاوت تأکید شده است. برای نمونه آیه شریفه قرآن می‌فرماید:

«وَ أَنْ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَ احْذَرَهُمْ أَنْ يَفْتُنُوكَ

عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ<sup>(۲)</sup>؛ و در میان آنها مطابق آنچه خداوند نازل

کرده داوری نما و از هوس‌های آنها پیروی مکن و بر حذر باش که تو را

از برخی از احکام که خدا بر تو نازل کرده است، منحرف سازند».

فقه‌های اسلامی نیز برای تضمین استقلال قاضی به غیر قابل عزل بودن قاضی واجد شرایط فتوا داده‌اند.<sup>(۳)</sup> چه اینکه عزل و جا به جایی قاضی بدون اینکه مرتکب جرم یا تخلفی شده باشد خود زمینه مخدوش شدن استقلال عمل اوست و ابزاری در اختیار حاکمان است تا قضاوت صالح و واجد شرایط را از این طریق تحت فشار گذارند. از این رو قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران برای تضمین استقلال قضاوت در اصل یکصد و شصت و چهارم مقرر کرده است که قاضی را نمی‌توان از مقامی که شاغل آن است بدون محاکمه و صدور جرم یا تخلفی که موجب انفصال است به طور موقت و یا دائم منفصل

۱. نهج البلاغه، نامه ۵۳.

۲. مائده / ۴۹.

۳. محمد بن مکی عاملی (شهید اول)، القواعد و الفوائد، محقق: سید عبدالهادی حکیم، اول، (قم: کتاب فروشی مفید، ۱۴۰۰ق)، ج ۲، ص ۲۴۴؛ مقداد بن عبدالله سیوری حلی، نضد القواعد الفقهية علی مذهب الامامیه، محقق: سید عبد الطیف حسینی کوه کمری، اول، (قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۳)، ص ۳۵۲؛ مفلح بن حسن صیمری، غایة المرام فی شرح شرایع الاسلام، محقق: جعفر کوثرانی عاملی، اول، (بیروت: دارالهادی، ۱۴۲۰)، ج ۴، ص ۲۲۰.

کرد یا بدون رضای او محل خدمت یا سمتش را تغییر داد. در این اصل تنها تغییر محل خدمت یا سمت را به اقتضای مصلحت جامعه و با تصمیم رئیس قوه قضائیه مجاز دانسته است و گرنه عزل و برکناری قاضی بدون حکم محکومیت قضایی به طور مطلق ممنوع است.

از آنچه در این فصل بیان گردید و از مقایسه اصل حاکمیت قانون در قرآن و حقوق عمومی به دست آمد که در تفکر قرآنی ظرفیت کامل برای تاسیس، ترویج و اجرای این اصل و التزام به آن وجود دارد؛ اما ویژگی‌ها، مبانی و اهداف قانون در دو دیدگاه مورد نظر متفاوت است. می‌توان گفت محوریت خداوند در امر قانون گذاری مهم ترین نقطه تمایز تفکر قرآنی با حقوق عرفی است که این نقطه تمایز به نوبه خود منجر به این تفاوت‌ها می‌گردد.

فصل سوم:

## اصل شفافیت در قرآن و حقوق عمومی

شفافیت از دیگر اصولی است که از سوی نهادها و سازمان‌های بین‌المللی به عنوان یکی از اصول تحقق حکمرانی مطلوب مطرح گردیده است. نحوه تأثیرگذاری این مؤلفه در ایجاد حکمرانی مطلوب در این فصل دنبال می‌شود که در این راستا تبیین مفهوم شفافیت، قلمرو و سازوکارهای تحقق آن، محدودیت‌ها و نیز اهداف مترتب به آن از بُعد حقوقی و نیز دیدگاه قرآنی مورد بررسی قرار خواهد گرفت. بحث از شفافیت، قلمرو، اهداف و سازوکارهای تحقق آن در ایران از این جهت ضرورت دارد که در شرایط فعلی جامعه ایران، افکار عمومی توجه و اقبال زائد الوصفی به این موضوع پیدا کرده است و ورود رسانه‌های مختلف بویژه رسانه‌های الکترونیکی به این حوزه می‌تواند با افراط و تفریط همراه باشد در نتیجه به تحقق صحیح اصل شفافیت آسیب رساند، از این رو، تبیین درست قلمرو اصل شفافیت، اهداف و راهکارها تحقق آن اهمیت می‌یابد. از سوی دیگر، این یک امر مسلم است که هر قاعده حقوقی الزاماً مطلق نیست و اگر به محدودیت‌ها و قلمرو خاص آن توجه نشود ممکن است به اجرای صحیح آن نیز آسیب بزند. بنابراین، نوشتار حاضر می‌تواند به اجرای صحیح آن و نیز آگاهی‌سازی و روشنگری در پاسخ به یک نیاز اجتماعی، کمک نماید.

### ۳-۱. مفهوم شفافیت

شفافیت در لغت به معنای وضعیتی است که درک امری را آسان می‌سازد.<sup>(۱)</sup> در بیان تعریف اصطلاحی از شفافیت، باید گفت از آن جهت که شفافیت در ارتباط با ارائه و دریافت اطلاعات است و در حوزه‌های مختلف اجتماعی کارکرد دارد، ارائه تعریفی واحد از آن تا حدودی مشکل است و در حوزه‌های گوناگون سیاسی، اقتصادی، امنیتی، به شیوه‌های مختلف تعریف شده است. به عنوان مثال در حوزه سیاست گفته شده که شفافیت به این معناست که با اطلاعاتی که دولت در اختیار شهروندان قرار می‌دهد به آنها امکان داده شود تا از آنچه دولت انجام می‌دهد آگاه شوند.<sup>(۲)</sup>

1. Oxford dictionary.

۲. آن فلورینی، «سیاست شفافیت: آیا دست نامرئی بازار نیاز به دستکش شفاف دارد»، مترجم افشین خاکباز و جعفر خیرخواهان، درج در: حکمرانی خوب بنیان توسعه، چاپ اول، (تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس، ۱۳۸۳)، ص ۵۲۶.



بانک جهانی با رویکردی اقتصادی به شفافیت، در تعریف آن آورده است:

شفافیت بیانگر افزایش جریان دوره‌ای و معتبر اطلاعات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی است درباره: سرمایه‌گذاران خصوصی، استفاده از وام‌ها و اعتبار وام‌گیرندگان، ارائه خدمات دولتی، سیاست‌های مالی و پولی دولت و فعالیت نهادهای بین‌المللی، متقابلاً فقدان شفافیت در صورتی است که فردی اعم از یک وزیر دولت یا یک نهاد عمومی، یک شرکت یا یک بانک عمداً مانع از دسترسی به اطلاعات شده یا اطلاعات غلط ارائه نماید یا اینکه در تضمین اطلاعات ارائه شده قصور نماید.<sup>(۱)</sup>

در حوزه امنیت و دفاع، شفافیت به معنای «ارائه منظم اطلاعات درباره جنبه‌های خاص فعالیت‌های نظامی تحت ترتیبات بین‌المللی به صورت رسمی و یا غیررسمی»<sup>(۲)</sup> می‌باشد. از آنجا که «ارائه اطلاعات» از مشترکات تعاریف شفافیت در حوزه‌های گوناگون است، برخی که گویی خواسته‌اند تعریفی جامع از شفافیت را ارائه دهند به طوری که در همه حوزه‌ها، قابل انطباق باشد شفافیت را چنین تعریف کرده‌اند: «جریان اطلاعات قابل اتکاء و به هنگام اقتصادی، اجتماعی و سیاسی که برای همه ذی‌نفعان مرتبط قابل دسترسی باشد».<sup>(۳)</sup> این اطلاعات باید «مرتبط و دارای کیفیت خوب و قابل اتکاء باشد».<sup>(۴)</sup> «سازمان بین‌المللی شفافیت» نیز در تعریفی مشابه تعریف بالا اما جامع‌تر، گفته است «شفافیت اصلی است که براساس آن افراد بتوانند از تصمیمات اداری، معاملات تجاری و امور خیریه‌ای که زندگی آنها را تحت تأثیر قرار می‌دهد نه فقط در اصل موضوع، بلکه از شیوه‌های تصمیم‌گیری آنها مطلع گردند و از طرفی تکلیف مستخدمین و مدیران دولتی این است که رفتار آنها قابل رؤیت، قابل پیش‌بینی و قابل درک باشد».<sup>(۵)</sup>

1. Burkart, Holzner, "The transparency syndrome in Global change; University of Pittsburgh: Sociology, 2003, [www.pitt.edu/~socdept/faculty/holzner.html](http://www.pitt.edu/~socdept/faculty/holzner.html)

۲. آن فلورینی، پیشین، ص ۵۲۷.

3. Daniel, Koufman, and Ana, Bellver, (2005), "Transparencing Transparency: Initial Empirics and Policy Applicatons", Munich Personal Repfc Archive, Online at <http://mpra.ub.unimuenchen.de/8188>.

4. Ibid.

۵. آن فلورینی، پیشین، ص ۵۲۸.

برخی دیگر نیز بدون اشاره به حوزه‌ای خاص، شفافیت را مطلق انتشار اطلاعات می‌دانند که به طور طبیعی، شفافیت در همه حوزه‌ها را مدنظر داشته‌اند. مطابق تعریف کمیسیون اروپایی راجع به حکمرانی در اروپا، شفافیت بدین معناست که تصمیمات اتخاذ شده و اجرای آن‌ها براساس قواعد و مقررات باشد، بدین ترتیب که اطلاعات راجع به این تصمیمات آزادانه قابل دسترسی بوده و به طور مستقیم کسانی که از این تصمیمات متأثر می‌شوند، مطلع گردند.<sup>(۱)</sup>

در مقام جمع‌بندی و با در نظر گرفتن این نکته که شفافیت ارائه اطلاعات در حوزه‌های گوناگون حاکمیت است می‌توان شفافیت را چنین تعریف نمود: «طریقه‌ای است که حاکمیت خود را مقید می‌داند اطلاعات مورد نیاز را در اختیار شهروندان قرار داده و به دور از پنهان کاری، مجاری آگاهی عمومی را تسهیل نماید».<sup>(۲)</sup>

بنا بر آنچه بیان گردید شفافیت، یک مفهوم وسیع و عام است که شفافیت سازمانی، شفافیت مالی و حسابداری، شفافیت اقدامات، تصمیمات و مسئولیت‌های دولت و همچنین شفافیت اسنادی که جدیدترین و پر تقاضاترین نوع شفافیت است در ذیل این عنوان عام قرار می‌گیرد.<sup>۳</sup>

شایان ذکر است که شفافیت رابطه نزدیکی با پاسخگویی دارد. هدف از درخواست شفافیت اجازه دادن به شهروندان، بازارها یا دولت‌ها است تا سایرین را در قبال عملکردشان پاسخگو نگه دارند. با این وصف شفافیت را می‌توان به منزله اطلاعاتی دانست که توسط نهادها منتشر می‌شوند و از این طریق ارزیابی نهادها را ممکن می‌سازد؛ بنابراین شفافیت به خودی خود هدف نیست، بلکه ابزاری برای ارزیابی است که به وسیله آن مردم از تصمیمات مقامات اداری و سیاسی مطلع می‌گردند تا در صورت مشاهده سوء مدیریت و یا سوء استفاده از صلاحیت و اختیار بتوانند حقوق خود را اعمال و از آن دفاع

1. Friedl Weiss; "Silke Steiner, Transparency as an Element of Good Governance in the practice of the EU and the WTO: Overview and Comparison", **Fordham International Law Journal**, Issue 5, 30(2006): 1553 .

۲. هرمز یزدانی زنور، «بررسی نقش شفافیت در تحقق حکمرانی مطلوب»، حقوق عمومی، ۵ (۱۳۸۸): ۵۰.

۳. حسن زندیه، حسن سالار سروی، «شفافیت اسنادی و حق دسترسی به اطلاعات»، فصلنامه گنجینه اسناد، ۱۱۷: (۱۳۹۲).

نمایند.<sup>(۱)</sup> با این بیان حکمرانی شفاف ناظر به این است که دستگاه‌ها و نهادهای حکومتی، تمام فعالیت‌هایشان را در معرض تحقیق و بررسی داخلی و فراتر از آن بین‌المللی قرار دهند و بدین طریق صداقت، مسئولیت و درستکاریشان را به مردم نشان دهند و در آنها احساس اعتماد را به وجود آورند. در واقع یک حکمرانی شفاف روشن می‌سازد آن چه که انجام می‌شود چگونه و چرا انجام می‌شود و شامل چه کسانی است و براساس چه استانداردهایی تصمیم‌گیری شده است.<sup>(۲)</sup> و این جز با انتشار اطلاعات و تسهیل دسترسی به آن برای همه گروه‌ها و دستجات در جامعه محقق نخواهد شد.<sup>(۳)</sup>

### ۳-۲. اصل شفافیت در اسناد بین‌المللی

اصل شفافیت بلافاصله بعد از طرح در نظریه حکمرانی مطلوب و به ویژه بعد از بحران مالی شرق آسیا در دستور کار سازمان‌ها و نهادهای بین‌المللی چون بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول و... قرار گرفت و بر آن تأکید ورزیدند. توجه به اصل شفافیت به سازمانهای تخصصی مانند بانک جهانی محدود نشد بلکه مورد اهتمام نهادهای بین‌المللی عمومی نیز قرار گرفت. به عنوان مثال مجمع عمومی سازمان ملل در اعلامیه هزاره خود ضمن تأکید بر نکاتی چون:

- توسعه حق واقعی هر شخص است؛
- زنان، مردان و کودکان حق دارند فارغ از گرسنگی زندگی کنند؛
- نباید از هیچ تلاشی برای خارج نمودن انسان‌ها از شرایط غیر انسانی فقر مفرط، فروگذار شود؛

---

۱. آن فلورینی، پیشین، ص ۵۲۸.  
۲. عبدالحسین ضمیری، رضا نصیری حامد، «حکمرانی مطلوب و نقش شفافیت در تحقق آن»، پژوهشنامه علوم اجتماعی، ۵۲ (۱۳۸۹): ۱۸۵.  
۳. ایمن دسوقی، «الحکم الرشید و التنمية»، النهضة، ۳ (۲۰۰۶): ۱۳۶.

راه رسیدن به این اهداف و از جمله حکمرانی مطلوب را، شفافیت در سطوح ملی و بین المللی برای سیستم‌های مالی، پولی و تجاری عنوان داشت.<sup>(۱)</sup> کشورهای عضو سازمان همکاری اقتصادی و توسعه<sup>(۲)</sup> نیز اصل شفافیت را در کنار اصولی چون پاسخگویی، ثبات سیاسی و قدرت پیش بینی برای سرمایه‌گذاری خارجی، امکان هماهنگی در اهداف متنوع را به عنوان ویژگی‌های دولت برمی‌شمرد. هم‌چنین برنامه توسعه ملل متحد<sup>(۳)</sup> از شفافیت به عنوان یکی از شاخص‌های توسعه انسانی در ابعاد ویژگی حکمرانی خوب، یاد کرده است. در اسناد بین المللی حقوق بشر نیز مبانی برای شفافیت وجود دارد.

«حق دسترسی به اطلاعات» به عنوان اساس شفافیت در ماده ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر مصوب ۱۹۴۸م، توسط مجمع عمومی سازمان ملل متحد نیز تصریح شده است و بیان می‌دارد: «هر کس حق آزادی عقیده و بیان دارد و حق مزبور شامل آن است که از داشتن عقاید خود بیم و اضطرابی نداشته باشد و در کسب اطلاعات و افکار و در اخذ و انتشار آن، به تمام وسایل ممکن و بدون ملاحظات مرزی، آزاد باشد».

هم‌چنین در بند ۲ ماده ۱۹ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی مصوب در سال ۱۹۶۶م، بر این مفهوم تأکید شده و مقرر می‌دارد: «هر کس حق آزادی بیان دارد. این حق شامل آزادی تفحص و تحصیل و اشاعه اطلاعات و افکار از هر قبیل بدون توجه به سرحدات خواه شفاهاً یا به صورت نوشته یا چاپ یا به صورت هنری یا به وسیله دیگر به انتخاب خود می‌باشد».

این مصوبه در سال ۱۳۴۷ به امضای دولت ایران رسید و در سال ۱۳۵۴ به تصویب مجلس رسیده است.

اهمیت مؤلفه «شفافیت» به قدری است که برای بهبود شفافیت از طریق چرخه آزاد اطلاعات بسیاری از دولت‌ها قوانین افشاء بر خود تحمیل نموده‌اند. برای مثال قانون آزادی

۱. اعلامیه هزاره ملل متحد، پیشین.

2. Organization for Economic co – operation and Development. ( OECD).

3. United nation Development productivity. ( UNDP).

اطلاعات در ایالات متحده آمریکا در سال ۱۹۷۲م، به تصویب رسیده است.<sup>۱</sup> برخی سازمان‌های غیردولتی بین‌المللی نظیر «سازمان بین‌المللی شفافیت»<sup>۲</sup> وضعیت شفافیت و فساد را همه ساله در کشورها برآورد نموده و به صورت لیستی که نشانگر بدترین کشورها از نظر فساد تا بهترین آنهاست، منتشر می‌نماید. بازتاب این عمل سازمان بین‌المللی شفافیت در افکار عمومی مردم جهان تأثیر مثبتی بر ارتقای شفافیت در کشورها داشته است.

مساله شفافیت به عبارات کلی و مبهم در اسناد بین‌المللی حقوق بشری محدود نشده است و در سالهای اخیر به صراحت در معاهدات بین‌المللی نیز جای گرفته است. اصل شفافیت با امر مبارزه با فساد گره خورده است و کنوانسیون سازمان ملل متحد برای مبارزه با فساد<sup>(۳)</sup> مصوب ۲۰۰۳ سندی جهانی برای همکاری‌های بین‌المللی در امر مبارزه با فساد «گزارش دهی عمومی» کشورهای عضو را مکلف کرده است تا شفافیت در بخش دولتی را ارتقاء بخشد و برای این هدف، فراهم کردن امکان دسترسی اعضای جامعه به اطلاعات راجع به تشکیلات، عملکرد و فرایندهای تصمیم‌گیری مدیریت دولتی را ضروری دانسته است.

کنوانسیون مبارزه با فساد، تدابیر بیشتری در باب اصل شفافیت و نقش آن در تحقق مبارزه با فساد پیش‌بینی کرده است و از آنجا که با تصویب دولتها به قانون داخلی تبدیل می‌شود برای ارکان مختلف دولت در سطح داخلی، الزام آور و تعهدآور است. در سطح منطقه‌ای نیز تصمیماتی که در چارچوب اتحادیه اروپا انجام شده قابل توجه است. قطعنامه شورای اروپا در سال ۱۹۹۷ راجع به اصول راهنمای مبارزه با فساد<sup>(۴)</sup> و نیز

۱. عبدالحسین ضمیری، حامد رضا نصیری، «حکمرانی مطلوب و نقش شفافیت در تحقق آن»، پیشین، ص ۲۱۴.

2. Transparency International.

این سازمان، یک سازمان غیردولتی است که در امر مبارزه با فساد مالی و اقتصادی فعالیت نموده و در سال ۱۹۹۳م، در برلین آلمان تأسیس شده است. بی‌آن که بخواهیم نسبت به صحت و سقم و میزان اعتبار گزارش‌های این سازمان قضاوت نماییم، برای مشاهده گزارش سالانه این سازمان از وضعیت فساد در کشورها و برنامه‌های اجرایی آن می‌توان به پایگاه اینترنتی سازمان مزبور به این نشانی مراجعه کرد:

[www.transparency.org](http://www.transparency.org)

3. United Nations convention Against Corruption.

4. Council of Europe Resolution(97) on the Twenty guiding principles for fight Against corruption

اصول دهگانه اتحادیه اروپا برای تقویت مبارزه با فساد<sup>(۱)</sup> در مورد کشورهایی که به اتحادیه اروپا ملحق شده یا داوطلب الحاق هستند از این مجموعه است. در این اصول، بر اهمیت مقررات ضد فساد، اجرای آنها و امکان دسترسی آسان مردم به ادارات عمومی، پاسخگویی و شفافیت در دستگاههای دولتی تاکید شده است. نمونه ای دیگر از اسناد منطقه ای، کنوانسیون بین امریکایی علیه فساد است، سندی که با موضوع مبارزه با فساد در بین کشورهای قاره امریکا در سال ۱۹۹۶ منعقد و در سال ۱۹۹۷ لازم الاجراء شده است. این سند نیز مساله شفافیت را مورد توجه قرار داده است.<sup>۲</sup>

### ۳-۳. قوانین و مقررات اصل شفافیت در ایران

بر پایه آنچه که در تعریف و مفهوم اصل شفافیت بیان شد، نوعی تکلیف برای حکومت ایجاد می کند که اطلاعات مورد نیاز را در اختیار شهروندان قرار دهند و مجاری آگاهی عمومی را تسهیل نمایند. در واقع اصل شفافیت جلوه ای از شیوه های حکمرانی است که با ارتقای آگاهی عمومی، نوعی مطلوبیت و کارآمدی را به امر حکمرانی اعطا می کند. تحقق این هدف وابسته به تمهیدات و اقدامات حاکمیت و سازمانهای دولتی و عمومی در تسهیل انتشار اطلاعات و آگاهی بخشی جامعه است. بنابراین علاوه بر قوانین و مقررات ناظر به شفافیت، وجود فرهنگ شفافیت در سطح جامعه و حکمرانان نیز ضروری است. فرهنگ شفافیت، زمینه های فکری و عملی است که در ابعاد فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، زیر ساخت های قانونی و بویژه عملکرد سازمان های دولتی و نیز نگرش و رویکرد مردم برای عملی ساختن مقررات قانونی در امر شفافیت است. در این چارچوب وجود آزادی بیان، آزادی رسانه، آزادی اطلاعات و امکان مشارکت عمومی در مبارزه با فساد اهمیت پیدا می کند. قوانین و مقررات نیز جزئی از فرهنگ شفافیت خواهد بود. بنابراین، مفاهیمی مانند حمایت از علامت دهی و هشدار افراد و رسانه ها، حمایت از کارکرد حساس سازی

2. Ten principle for improving the fight against Corruption in acceding, candidate and the third countries, commission(EC), 2003.

۲. غلامعلی قاسمی، « تدابیر بازدارنده علیه مفساد اقتصادی در پرتو کنوانسیون مبارزه با فساد و مقررات ایران»، حقوق تطبیقی، ۱۰۶(۱۳۹۵): ۱۴۷.

رسانه ها، حمایت از انتقاد و انتقادپذیری در جامعه، حمایت از منابع خبر و افشاگران فساد اهمیت پیدا می کند.<sup>(۱)</sup>

همکاری های بین المللی و زمینه سازی برای ترویج فرهنگ شفافیت در سطح جهانی، منطقه ای و ملی نیز اهمیت دارد و به شکل گیری قوانین داخلی در این حوزه کمک می کند. در این چارچوب کنفرانس عمومی یونسکو در ۱۷ نوامبر ۲۰۱۵ با تصویب قطعنامه ای، روز ۲۸ سپتامبر را به عنوان روز بین المللی دسترسی همگانی به اطلاعات تعیین کرد. در پی این اقدامات ترویجی و آگاهی بخشی در سطح افکار عمومی بین المللی، گرایش جهانی به سمت تدوین و تصویب قوانین در جهت حمایت های آزادی اطلاعات و یا دسترسی عمومی به اطلاعات گسترش یافته به نحوی که هم اکنون در بیش از صد کشور قوانینی در این زمینه به تصویب رسیده است.<sup>(۲)</sup>

اگر چه واژه شفافیت و مفاهیم جدید مرتبط با آن که در بالا اشاره شد، در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران وجود ندارد ولی مفاهیم و تدابیری که جزیی از مفهوم شفافیت هستند و در ایجاد فرهنگ شفافیت موثرند ملاحظه می شود بند ۲ اصل سوم قانون اساسی مقرر می دارد که دولت جمهوری اسلامی موظف است همه امکانات خود را برای «بالا بردن سطح آگاهی های عمومی در همه زمینه ها با استفاده صحیح از مطبوعات و رسانه های گروهی و وسایل دیگر» بکار برد. مشارکت مردم در تعیین سرنوشت سیاسی اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش ( بند ۸ اصل سوم)، امکان نظارت همگانی با توجه به اصل امر به معروف و نهی از منکر (اصل ۸)، آزادی مطبوعات مقرر در اصل ۲۴، از همین دست اصول بنیادین است که می تواند در ایجاد فرهنگ شفافیت موثر باشد، علاوه بر این، ضرورت علنی بودن مذاکرات مجلس شورای اسلامی و گزارش کامل از طریق رادیو و انتشار در روزنامه رسمی در اصل ۶۹ قانون اساسی، مقرر مهمی است که از بدو شکل گیری این مجلس تا کنون انجام شده است. شورای نگهبان در قانون اساسی

۱. باقر انصاری، مطالعه تطبیقی قوانین و مقررات ناظر بر فرهنگ شفافیت، اول، ( تهران: پویه مهر اشراق، ۱۳۹۶)، صص ۱۵-۲۷.

۲. فرهاد اعتمادی (مترجم)، یونسکو و روز بین المللی دسترسی همگانی به اطلاعات، قابل دسترسی در پایگاه اینترنتی کمیسیون ملی یونسکو به نشانی: [www. fi. irunesco](http://www.fi.irunesco)

جزیی از قوه مقننه است و مجموعه مصوبات آن منتشر می شود لکن مذاکرات این شورا منتشر نمی شود. راجع به مذاکرات مجمع تشخیص مصلحت نظام که در مواردی قانونگذاری می نماید نیز همین مساله مطرح است، نسبت به مذاکرات هیات وزیران و ضرورت انتشار آن هم ممکن است مطالبه و پوشش هایی وجود داشته باشد. با این حال، نسبت به انتشار مذاکرات هیات وزیران یا شورای نگهبان و سازمانهای مشابه، این تردید و مصلحت اندیشی در اظهار نظرها برای رعایت افکار عمومی بشود؛ امری که در جای خود می تواند مانعی برای اتخاذ تصمیمات مناسب و همراه با ریسک پذیری باشد.<sup>۱</sup> قانون انتشار و دسترسی آزادانه به اطلاعات مصوب ۱۳۸۷/۱۱/۶ مجلس شورای اسلامی، مهم ترین قانون داخلی کشور است که بطور مستقیم به مساله شفافیت ارتباط دارد. به موجب ماده ۲ این قانون، هر شخصیت ایرانی حق دسترسی به اطلاعات عمومی را دارد. آیین دسترسی به اطلاعات در فصل دوم این قانون پیش بینی شده است. در سالهای اخیر علاوه بر اجرای این قانون، ترتیبات و سامانه های اطلاعاتی و اینترنتی برای انتشار و دسترسی به اطلاعات از جمله کمیسیون انتشار و دسترسی آزاد به اطلاعات از سوی دولت ایجاد شده است. فصل سوم این قانون با عنوان «ترویج شفافیت» تمهیداتی از جمله تکلیف موسسات عمومی برای انتشار اطلاعات به صورت سالانه را مقرر کرده است. از طرف دیگر در ماده ۴ این قانون از منتشرکنندگان اطلاعات حمایت کرده است و اجبار تهیه کنندگان و اشاعه دهندگان اطلاعات را به افشاء منابع اطلاعات خود ممنوع دانسته است.

قانون ارتقاء سلامت نظام اداری و مبارزه با فساد مصوب ۱۳۸۷/۲/۲۹ مجلس شورای اسلامی از قوانین مهم در بهبود امر حکمرانی و دستیابی به شیوه های مطلوب آن در جمهوری اسلامی ایران است. نکته جالب این است که ماده ۳ این قانون برای پیشگیری

---

۱. درج مساله شفافیت در سیاست کلی نظام اداری، ابلاغی از سوی مقام رهبری، از دیگر نشانه های اهمیت اصل شفافیت و زمینه هایشکل گیری فرهنگ شفافیت در جمهوری اسلامی ایران است. به موجب بند ۱۸ این سیاست ها «شفافیت سازی و آگاهی بخشی نسبت به حقوق و تکالیف متقابل مردم و نظام اداری با تاکید بر دسترسی آسان و ضابطه مند مردم به اطلاعات صحیح» از سیاست های کلی نظام اداری کشور است (ابلاغ سیاست های کلی نظام اداری، ۱۳۸۹/۱/۳۱ مندرج در پایگاه اطلاع رسانی مقام رهبری [khamenei.ir](http://khamenei.ir)).



از فساد، دستگاهها و سازمانهای عمومی را مکلف به انتشار اطلاعات و مصوبات خود کرده است و سلامت نظام اداری را با تحقق اصل شفافیت پیوند زده و شروع کرده است.

به موجب بند الف ماده ۳، کلیه قوانین و مقررات اعم از تصویب نامه ها، دستورالعمل ها، بخشنامه ها، رویه ها، تصمیمات مرتبط با حقوق شهروندی نظیر فرایندهای کاری و زمان بندی انجام کارها، استانداردها، معیار و شاخص های مورد عمل، ماموریتها، شرح وظایف دستگاهها و واحدهای مربوط، هم چنین مراحل مختلف اخذ مجوزها، موافقت های اصولی، مفاسد حسابها، تسهیلات اعطایی، نقشه های تفصیلی شهرها و جداول میزان تراکم و سطح اشتغال در پروانه های ساختمانی و محاسبات مربوط به مالیاتها، عوارض و حقوق دولت، مراحل مربوط به واردات و صادرات کالا را باید در دیدارگاههای الکترونیک به اطلاع عموم برسانند. در تبصره ۲ ماده ۳، برای تاخیر در ورود این اطلاعات یا ورود بر خلاف واقع، مجازات از شش ماه تا سه سال انفصال موقت پیش بینی شده است.

به موجب ماده ۱۷ این قانون، دولت مکلف است طبق مقررات این قانون نسبت به حمایت قانونی و تامین امنیت و جبران خسارت اشخاص که تحت عنوان مخبر یا گزارش دهنده، اطلاعات خود را برای پیشگیری، کشف یا اثبات جرم و همچنین شناسایی مرتکب، در اختیار مراجع ذی صلاح قرار می دهند و به این دلیل در معرض تهدید و اقدامات انتقام جویانه قرار می گیرند، اقدام نماید. حمایت های موضوع این ماده برای گزارش دهندگان فساد در دستگاههای عمومی در چند بند وضع شده است. حمایت از این گروه افراد، از عناصر مهم تحقق شفافیت و مبارزه با فساد است که در کشورهای مختلف رواج دارد و ورود قانونگذار ملی به این امر در جای خود امیدوارکننده است، اگر چه بررسی کیفیت این حمایت ها و سوالات احتمالی و یا ایرادات وارده به مقررات این قانون در ظرفیت این نوشتار نیست.

شکل گیری کنوانسیون ملل متحد برای مبارزه با فساد مصوب ۲۰۰۳ نشانه مهمی از همکاری بین المللی دولت ها برای مبارزه با فساد است. دولت جمهوری اسلامی ایران، با تصویب مجلس شورای اسلامی در ۱۳۸۵/۸/۲۱ به این کنوانسیون ملحق شده است و در نتیجه، این سند بین المللی به قانون داخلی و لازم الاجراء در کشور تبدیل شده است. ماده

۱۰ این کنوانسیون تحت عنوان «گزارش دهی عمومی» کشورهای عضو را مکلف کرده است تا شفافیت در بخش دولتی را ارتقاء بخشد و برای این هدف اقدامات زیر را مطرح کرده است:

- فراهم کردن امکان دسترسی اعضای جامعه به اطلاعات راجع به تشکیلات عملکرد و فرایندهای تصمیم‌گیری مدیریت دولتی؛
- تسهیل تشریفات اسلامی به منظور تسهیل دسترسی عموم به ستادهای تصمیم‌گیر صلاحیتدار؛
- انتشار اطلاعاتی که ممکن است گزارش‌های دوره‌ای در خصوص خطرات فساد در مدیریت دولتی آن را در بر گیرد.

علاوه بر این ماده ۱۳ این سند، تمهیداتی برای مشارکت جامعه در امر مبارزه با فساد مقرر کرده است از جمله مشارکت در امور زیر:

- الف- ارتقاء شفافیت و مشارکت مردم در فرایند تصمیم‌گیری
- ب- تضمین دسترسی موثر مردم به اطلاعات
- ج- انجام فعالیت‌های مربوط به اطلاع‌رسانی همگانی ناظر به عدم تحمل فساد
- د- ارتقاء و حمایت از آزادی جهت یافتن، دریافت، نشر و توزیع اطلاعات مربوط به فساد.

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، قانون‌الحاق به کنوانسیون مبارزه با فساد، مشارکت مردم در امر مبارزه با فساد را تماماً به مساله شفافیت گره زده است. یعنی روزنه ورود کمک مردم به مبارزه با فساد، تحقق اصل شفافیت در این موضوع است. البته امر دسترسی به اطلاعات و انتشار آن و دیگر مصادیق اصل شفافیت چه در این سند و چه در قوانین دیگر مطلق نیست و مشمول محدودیت‌هایی است که به موجب قانون مقرر می‌شود و در مباحث آتی کتاب به تفصیل مطرح شده است.

به هر حال، تمایل قانونگذار ایرانی در سال های اخیر برای وضع مقررات راجع به اصل شفافیت مشهود است، علاوه بر قوانین مورد اشاره، تصویب قانون رسیدگی به دارایی مقامات، مسئولان و کارگزاران جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۳۹۴ که این مقامات را ملزم به اعلام دارایی های خود می نماید یا تصویب قانون راجع به شفافیت هزینه های انتخاباتی انتخابات مجلس شورای اسلامی<sup>۱</sup> از این دست قوانین هستند. البته میزان کارایی، اجرای درست و شفافیت در نتایج حاصل از اجرای این قوانین، امر دیگری است که مطالعه ای مستقل را می طلبد.

### ۳-۴. اصل شفافیت در قرآن

اگرچه لفظ «شفافیت» واژه ای جدید است و در قرآن و روایات این لفظ و معادل آن یافت نمی شود؛ با توجه به مفهومی که از آن بیان شد می توان برداشت نمود که در آموزه های دینی اعم از قرآن و روایات به این مسأله توجه خاص شده است. در قرآن کریم آیات متعددی وجود دارد که از محتوای آن ها می توان اصل شفافیت را به همراه حدود و ثغور آن برداشت نمود. به عنوان نمونه از تأمل و ژرف نگری در آیاتی که به اصول مهمی چون نهی از کتمان حقایق<sup>(۲)</sup> و پیروی از چیزی بدون علم و آگاهی<sup>(۳)</sup>، مشورت<sup>(۴)</sup> و نظارت عمومی<sup>(۵)</sup> اشاره دارند، به دست می آید که زیر بنای همه این امور دسترسی به اطلاعات و یا به عبارتی شفاف سازی از سوی دستگاه های حاکمیت است به طوری که به جرأت می توان گفت، بدون شفاف سازی حصول این امور مورد تأکید در قرآن، ممکن نخواهد بود و یا به نتیجه مطلوب نخواهد رسید. در ادامه به بیان این اصول و روشن نمودن ارتباط آنها با اصل شفافیت در چند دسته به شرح زیر بیان می شود:

---

۱. قانون «شفافیت و نظارت بر تامین مالی فعالیت های انتخاباتی در انتخابات مجلس شورای اسلامی» مصوب ۱۳۹۸/۱۱/۶.  
۲. آل عمران / ۱۸۷.  
۳. مائده / ۱۰۴.  
۴. آل عمران / ۱۵۹.  
۵. آل عمران / ۱۰۴، توبه / ۷۱.

### دسته اول: آیات ناظر به نكوهش كتمان حقایق

قرآن کریم در آیاتی چند افرادی را که حقایق را کتمان می‌کنند، نکوهش فرموده است به عنوان مثال در رابطه با اهل کتاب فرموده است:

«وَ إِذِ اخَذَ اللّٰهُ مِيثَاقَ الَّذِيْنَ اٰتَوْا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ وَا لَا تَكْتُمُوْنَهُ<sup>(۱)</sup>؛  
(به خاطر بیاورید) هنگامی را که خداوند از اهل کتاب پیمان گرفت که  
حتماً آن را برای مردم آشکار سازید و کتمان نکنید».

کتمان از ماده کتم به معنای پنهان کردن است<sup>(۲)</sup> و در اصطلاح عبارت از عدم اظهار چیزی است که اعلام آن لازم و مورد نیاز فرد یا جامعه بوده و داعی بر اظهار آن موجود است<sup>(۳)</sup>؛ بنابراین کتمان نقطه مقابل شفافیت است چون همان طور که در معنای اصطلاحی شفافیت گفته شد بیان اطلاعات به دور از پنهان کاری است. برخی از مفسران در ذیل آیه شریفه بیان داشته‌اند: «آیه کلی است و شامل هر کسی است که کتاب به او داده شده و آن را دریافته به رهبری و قوانین و اصول حیاتی روشن گشته است اگرچه ظرف نزول، او تو الکتاب را به علمای یهود و نصارا منصرف می‌گرداند، همان دریافت و روشنی، مسئولیت و تعهد آور و اخذ میثاق است برای تبیین و روشنگری دیگران. «اخذ الله اشعار به این دارد که مخاطبین همچون گذشتگان مشمول این عهد و میثاقند. «لتبیننه» مؤکد به لام و نون و آهنگ حرکت و حروف، تبیین حتمی و استمرار را می‌رساند. «للناس» اشعار به سود مردم دارد، که مردم و سود مردم را در نظر گیرند، آگاهی و تبیین برای مردم از هر سودی برتر است. همین که مردم آگاه و روشن شدند منافع و مضار خود را می‌شناسند. «و لا تکتُمونه»، تأکید مؤکد لتبیننه است چه اگر مردم روشن و

۱. آل عمران / ۱۸۷.

۲. حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، پیشین، ج ۱۰، ص ۲۴.

۳. همان؛ محمد بن عمر فخررازی، مفاتیح الغیب، پیشین، ج ۴، ص ۱۴۰.

آگاه نشوند و برای آنان کتاب و علم و مسئولیت‌ها و هدف‌ها تبیین نشود و مکتوم ماند، رسالت وحی تکامل بخش بی حاصل می‌ماند. چنانکه گویا رسالت و نبوتی نبود»<sup>(۱)</sup>. بنابراین اگر چه آیه فوق درباره دانشمندان یهود و نصاری وارد شده است، در حقیقت به تمام دانشمندان و علمای مذهبی است که موظفند در تبیین و روشن ساختن فرمان‌های الهی و معارف دینی بکوشند و خداوند از همه آنها پیمان مؤکدی در این زمینه گرفته است. توجه به ماده «تبیین» نشان می‌دهد که منظور تنها تلاوت آیات خدا یا نشر کتب آسمانی نیست؛ بلکه منظور این است، حقایق آنها را عریان و آشکار در اختیار مردم بگذارند تا به روشنی همه توده‌ها از آن آگاه گردند و به روح و جان آنها برسند و آنها که در تبیین و توضیح و تفسیر و روشن ساختن مسلمانان کوتاهی کنند، مشمول همان سرنوشتی هستند که خداوند در این آیه و مانند آن برای علمای یهود بیان کرده است.<sup>(۲)</sup> نظیر این آیه شریفه و خطاب به علمای یهود در سوره بقره آمده است:

«ان الذین یکتُمون ما انزلنا من البینت و الہدی من بعد ما بینہ للناس فی الکتب اولئک یلعنہم اللہ و یلعنہم اللعنون»<sup>(۳)</sup>؛ کسانی که دلائل روشن و وسیله هدایتی را که نازل کردیم بعد از آنکه در کتاب برای مردم بیان ساختیم کتمان می‌کنند خدا آنها را لعنت می‌کند و همه لعنت کنندگان نیز آنها را لعن می‌نمایند».

به عقیده مفسران این آیه خطاب به برخی علمای یهود است که مطالبی از تورات را که در ارتباط با ظهور پیامبر بود کتمان داشتند و از توضیح آنها خودداری کردند. خداوند با این خطاب مسئولیت کتمان حق را به آنها گوشزد می‌نماید.<sup>(۴)</sup>

۱. سید محمود طالقانی، پرتوی از قرآن، چاپ چهارم، (تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲)، ج ۵، صص ۴۴۵-۴۴۴.

۲. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۳، صص ۲۰۷-۲۰۶. بقره / ۱۵۹.

۳. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۱، ص ۵۴۷؛ محمد بن عمر فخررازی، مفاتیح الغیب، پیشین، ج ۴، ص ۱۳۹.

طبق برداشت مفسران اگرچه روی سخن در این آیه شریفه نیز به علمای یهود است؛ اما این معنی هرگز مفهوم آیه را که حکم کلی و عمومی درباره کتمان کنندگان حق را بیان می‌کند، محدود نخواهد کرد.<sup>(۱)</sup> صاحب تفسیر المیزان در تفسیر این آیه می‌نویسد: منظور از واژه «هدی» همان معارف و احکامی است که دین الهی متضمن آن است، معارفی که پیروان دین را به سوی سعادت هدایت می‌کند و مراد از «بینات» آیات و حجت‌هایی است که دلالتشان بین و واضح است و ادله و شواهد بر حقی است که همان هدایت است. وی سپس نتیجه می‌گیرد که اختلاف‌های دینی و انحراف از جاده ثواب، معلول کتمان حقایق کتاب برای مردم از سوی علما بوده است.<sup>(۲)</sup>

بنابراین از مجموع کلام مفسران در تفسیر این دو آیه و آیات هم مضمون آنها<sup>(۳)</sup> می‌توان برداشت نمود که اظهار علوم دین به هدف آگاهی مردم و منع کتمان آنها از سوی افراد آگاه در همه زمان‌ها ضرورت دارد و مورد تاکید قرآن کریم است. در این زمینه روایات بسیاری نیز از معصومین علیهم‌السلام وارد شده است. به عنوان نمونه امام علی علیه‌السلام فرموده است:

«ان العالم الکاتم علمه یبعث انتن اهل القیامه ریحا یلعنه کل دابه حتی دواب الارض الصغار<sup>(۴)</sup>؛ عالمی که علم خود را کتمان کند، روز قیامت در حالی مبعوث می‌شود که متعفن‌ترین مردم است و همه جنبدگان حتی جنبدگان ریز روی زمین او را لعن و نفرین می‌کنند».

هم چنین حضرت فرموده است از رسول خدا شنیدم که می‌گفت:

۱. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، پیشین؛ محمد بن عمر فخررازی، مفاتیح الغیب، پیشین، ص ۱۵۹.  
 ۲. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۱، صص ۳۸۸-۳۸۹.  
 ۳. بقره / ۱۷۴.  
 ۴. احمد بن محمد برقی، المحاسن، محقق: جلال‌الدین محدث، دوم، (قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱)، ج ۱، ص ۱۳۷.

«من سئل عن علم فکتمه حیث یجب اظهاره و تزول عنه التقیه جاء یوم  
القیامه ملجا بلجام من النار<sup>(۱)</sup>؛ هر کس در مورد چیزی که به آن علم دارد،  
پرسیده شود و آن را کتمان کند در حالی که اظهار آن واجب است و در  
موضع تقیه نیست، روز قیامت در حالی برانگیخته می‌شود که لجامی از  
آتش بر دهان اوست».

از مجموع آیات و روایات ذکر شده می‌توان نتیجه گرفت که همان طور که رهبران دینی و  
علمی جامعه موظفند مردم را به وظایف دینی آگاه سازند و علوم و اطلاعات لازم در این  
خصوص را در اختیار آنان قرار دهند، بر رهبران سیاسی و کارگزاران جامعه اسلامی که  
حکومت در دست آنان امانت است و موظفند که امور را براساس قوانین اسلامی، سامان-  
دهی کنند، لازم است برای حصول این امر و جلوگیری از خطاهای احتمالی و دور شدن از  
مسیر حق و حقیقت و نیز جلب اعتماد مردم، امور مملکتی را برای مردم تبیین و روشن  
نمایند.

### دسته دوم: آیات ناظر به مشورت

«از مهم‌ترین اصول مطرح شده در سیاست اسلامی اصل مشورت است که در دو بعد حق  
و تکلیف مورد توجه است: در رابطه با دولت مردان یک تکلیف است که در تمامی سیاست  
گذاری‌ها بایستی راه مشورت را بپویند و در رابطه با مردم یک حق است که باید طرف  
مشورت قرار گیرند».<sup>(۲)</sup> این حق مردم است که دولت، تمامی سیاست‌گذاری‌ها را با آنان در  
میان گذارد و آنان را در جریان امور قرار دهند بر این اساس در آموزه‌های اسلامی،  
مشورت زمامداران و کارگزاران با مردم در امور مختلف فردی، اجتماعی و سیاسی یک  
ضرورت دانسته شده است تا جایی که قرآن کریم حتی رسول مکرّم اسلام ﷺ را که عقل  
کامل و با وحی در ارتباط بود، به مشورت با اصحاب فرمان داده است و خطاب به ایشان  
می‌فرماید:

۱. محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، پیشین، ج ۲، ص ۷۳.

۲. محمدهادی معرفت، «امام علی علیه السلام و حقوق متقابل مردم و دولت»، کتاب نقد، ۱۸ (۱۳۸۰): صص ۹۲-۹۱.

«فِيمَا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شاورِهِمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ<sup>(۱)</sup>! به (برکت) رحمت الهی در برابر آنان (مردم) نرم شدی! و اگر خشن و سنگدل بودی، از اطراف تو، پراکنده می شدند. پس آنها را ببخش و برای آنها آموزش بطلب؛ و در کارها، با آنان مشورت کن! اما هنگامی که تصمیم گرفتی (قاطع باش! و) بر خدا توکل کن! زیرا خداوند متوکلان را دوست دارد».

به عقیده برخی مفسران در این آیه شریفه شخص پیامبر ﷺ در مقام رهبر سیاسی، مخاطب دستور است. پیامبر اکرم ﷺ دارای سه شخصیت است: شخصیت حقیقی و در مقام یکی از افراد برجسته جامعه بدون در نظر گرفتن سمت ایشان، دوم شخصیتی که دارای مقام نبوت بود و مرجعیت تشریح را در عرصه شریعت اسلامی برعهده داشت، سوم شخصیتی که رهبری و زعامت جامعه مسلمین را عهده‌دار بود که در این آیه شخصیت سوم پیامبر مورد خطاب است.

با این بیان دو نکته از آیه قابل برداشت است. یکی این که مقصود از واژه «امر» به قرینه سیاق، سیاست‌گذاری در زمینه عمومی است؛ زیرا وقتی مخاطب شخصیت سیاسی پیامبر ﷺ است، موضوع تکلیف نیز مربوط به سیاست‌گذاری خواهد بود و دیگر این که چون پیامبر ﷺ به عنوان رهبر سیاسی، مورد خطاب واقع شده است تا پیوسته در تصمیم‌گیری‌ها در عرصه‌های گوناگون سیاست‌گذاری با مردم به گفتگو و مشورت بنشینید؛ از اینرو این دستور فراگیر است و هر کسی که مسئولیت سیاست‌گذاری کشور را در هر زمان و در هر جا بر عهده داشته باشد مشمول این خطاب است.<sup>(۲)</sup> بسیاری از فقها و مفسران حکم به وجوب مشورت را از این آیه استفاده کرده اند<sup>(۳)</sup> آیت الله مکارم شیرازی در این باره می نویسد:

۱. آل عمران / ۱۵۹.

۲. محمدهادی معرفت، «امام علی علیه السلام و حقوق متقابل مردم و دولت»، پیشین، ص ۹۲.

۳. سید احمد حبیب نژاد، «جایگاه عقل جمعی در اعمال ولایت»، فقه حکومتی، ۱(۱۳۹۵): ۳۶.



«آیاتی از دو سوره آل عمران و شوری بر وجوب مشورت دلالت دارند و حاکی از این مهم هستند که مشورت پیامبر صلی الله علیه وآله با اصحاب، یک امری صوری و ظاهری که مصالح وقت ایجاب می کرد، آنگونه که برخی پنداشته اند نبوده است؛ بلکه از ظاهر جمله «فاذا عزمت» معلوم می شود که تصمیم پیامبر بعد از مشورت بوده است»<sup>(۱)</sup> شهید صدر نیز با استناد به آیه یادشده می نویسد:

«خداوند مشورت را بر پیامبر با اینکه معصوم بود واجب کرد تا مسئولیت مردم را در خلافت که همان لزوم مشورت است گوشزد کند و این نوع خطاب اقدام و تاکید عملی در امر خلافت می باشد»<sup>(۲)</sup> با نگاهی به تفاسیر می توان عده بسیاری از مفسران را یافت که علاوه بر استفاده وجوب مشورت، فواید دیگری به غیر از تبدیل جهل به علم را بر مشورت پیامبر بر شمرده اند مانند آشکار شدن رای و طیب نفس مشاوران و گسترش فرهنگ مشورت.<sup>(۳)</sup>

البته در زمینه استدلال بر وجوب مشورت اشکالاتی نیز مطرح شده و دیدگاهی در این خصوص وجود دارد که برخی محققان به بررسی آن پرداخته اند.<sup>(۴)</sup> مشورت و رایزنی در قرآن از چنان جایگاهی برخوردار است که خداوند آن را از صفات مؤمنان شمرده است و می فرماید:

«وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ»<sup>(۵)</sup> و آنها که دعوت پروردگارشان را اجابت کرده و نماز را برپا داشته و کارهایشان به طریق مشورت در میان آنها صورت می گیرد و آن چه به آنها روزی داده ایم».

۱. ناصر مکارم شیرازی، انوارالفقاهه، دوم، قم، مدریه امام امیرالمومنین، ۱۴۱۳، ص ۵۳۱  
۲. سید محمد باقر صدر ۱۴۱۰، الاسلام یقود الحیاه، قم، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه لشهید الصدر، ۱۴۲۱ ق، ص ۱۵۳  
۳. ملا محسن فیض کاشانی، الاصفی فی تفسیر القرآن اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی ۱۴۱۸ ق، ج ۱ ص ۱۸۰؛ سید محمد حسین حسینی همدانی، انوار درخشان، اول، تهران، کتابفروشی لطفی، ۱۴۰۴ ق، ج ۳، ص ۲۴۴  
۴. ر. ک: سید احمد حبیب نژاد، «جایگاه عقل جمعی در اعمال ولایت» همان، ص ۳۷.  
۵. شوری / ۳۸.

در کنار آیات قرآن، روایات فراوانی در بیان اهمیت و جایگاه مشورت و نیز توصیه به آن وارد شده است. نقل شده که وقتی پایان دوران رسالت اعلام شد، علی علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله می پرسد: در پیش آمدها که رهگشایی از کتاب و سنت در آن یافت نشود، چه باید کرد؟ پیامبر صلی الله علیه و آله می فرماید:

«اجعلوه شوری بین المؤمنین. و لا تقصرونه بامر خاصة<sup>(۱)</sup>؛ آن را با جامع مؤمنین در میان گذارید و هرگز با یک رأی خاص [درباره مسائل مرتبط با جامعه] تصمیم نگیرید».

علی علیه السلام نیز فرمودند:

«شاوورا فالنجح فی المشاورة<sup>(۲)</sup>؛ مشاورت کنید که نجات و موفقیت در مشاورت است».

و در کلام دیگری خطاب به مالک می فرمایند:

«با دانشمندان فراوان گفتگو کن و با حکیمان فراوان بحث کن، که مایه آبادانی و اصلاح شهرها و برقراری نظم و قانونی است که در گذشته وجود داشته است»<sup>(۳)</sup>.

به هر حال مشورت که نوعی مشارکت در امور تلقی می گردد با این همه تأکید فراوان قرآن و روایات، یک عمل تشریفاتی یا دستوری بی فایده نیست، بلکه نشان از تأثیرگذاری آراء مردم در تصمیم سازی های حکومتی و تصمیم گیری های حاکمان است<sup>(۴)</sup> و بسیاری از امور در سایه مشورت و طرح و بحث از حالت ابهام خارج می گردد. باید توجه داشت که

---

۱. فرات بن ابراهیم کوفی، تفسیر فرات کوفی، محقق: محمد کاظم، اول، (تهران: مؤسسه الطبع و النشر فی وزارة الارشاد الاسلامی، ۱۴۱۰ق)، ص ۶۱۵؛ جلال الدین سیوطی، الدرر المنتور، ج ۸، ص ۶۶۱.  
۲. عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، چاپ دوم، (قم: دار الکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰ق)، ص ۳۱۳.  
۳. نهج البلاغه، نامه ۵۳.  
۴. محسن اسماعیلی، «آزادی ارتباطات و اطلاعات در حقوق و معارف اسلامی»، مجله رسانه، ۶۹ (۱۳۸۶): ۲۵۶.

زمانی این اصل و دستور اسلامی می‌تواند آثار مورد نظر را به همراه داشته باشد که طرف مشورت - یعنی مردم - آگاهی لازم را داشته باشند؛ بنابراین مادام که مردم دسترسی به اطلاعات نداشته باشند و نسبت به امور مملکتی از آگاهی لازم برخوردار نباشند، نمی‌توانند مشورت دهند. برخی از محققان با اشاره به این نکته که مشورت از واجبات است و محاسن زیادی به همراه دارد بیان می‌دارند برای عمل به این فریضه لازم است مقدمات آن یعنی آگاهی طرف مشورت و بستر دسترسی وی به اطلاعات فراهم شود و فراهم شدن بستر این مقدمات از حیث تعلق حکم و جوب بر مقدمه واجب، واجب خواهد بود.<sup>(۱)</sup>

### دسته سوم: آیات ناظر به اصل نظارت همگانی

اصل نظارت همگانی که در فرهنگ اسلامی از آن به «امر به معروف و نهی از منکر» یاد می‌شود، از واجبات دین اسلام است که نسبت به همه تأکید شده است. این فریضه در تنظیم حیات اجتماعی مسلمین نقش اساسی دارد، از این رو اسلام با تأکید بر روابط متقابل فرد و جامعه و این واقعیت که صلاح و فساد هر یک بر صلاح و فساد دیگری تأثیر می‌گذارد، مسلمانان را بعد از سفارش به پاک زیستن خود «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ»<sup>(۲)</sup>؛ مراقب خود باشید» و نیز پاک زیستن اهل و بستگان خود «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَارًا»<sup>(۳)</sup>؛ خود و خانواده خویش را از آتش نگاه دارید»، مسئول پاک نگه داشتن جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، می‌داند و به همگان دستور می‌دهد که یکدیگر را به نیکی دعوت کنند و از نادرستی و منکر برحذر باشند:

«وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»<sup>(۴)</sup>؛ باید از میان شما جمعی دعوت به نیکی کنند و امر به معروف و نهی از منکر نمایند و آنها رستگارانند».

۱. عادل ساریخانی و روح الله اکرمی سراب، «مبانی فقهی حق بر اطلاعات»، حکومت اسلامی، ۳ (۱۳۹۱): ۴۳.

۲. مائده / ۱۰۵.

۳. تحریم / ۶.

۴. آل عمران / ۱۰۴.

و نیز فرموده است:

«وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ<sup>(۱)</sup>؛ مردان و زنان با ایمان ولی (و یار و یاور) یکدیگرند، امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند».

با این بیانات قرآنی روشن است که فریضه امر به معروف و نهی از منکر یک تکلیف و مسئولیت همگانی است و ربطی به مرتبه و مقام اجتماعی افراد ندارد. در جامعه اسلامی تک تک افراد، مسئول پاک نگه داشتن جامعه هستند و باید تلاش نمایند تا این فریضه و مقدمات انجام آن به نحو احسن صورت پذیرد لذا در حدیث آمده است:

«كَلِّمُوا رَاعٍ وَ كَلِّمُوا مَسْئُولَ عَنْ رَعِيَّتِهِ<sup>(۲)</sup>؛ همه مسئولیت سرپرستی دارید و همه نسبت به کسانی که تحت سرپرستی شماستند مسئول هستید».

از سوی دیگر امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه قرآن کریم ملاک برتری امت اسلامی بر سایر امت‌ها (آل عمران: ۱۱۰) و یکی از مسئولیت‌های اصلی مومنان و صالحان در صورت دستیابی به قدرت و حاکمیت است (حج: ۴۱). این اصل مبتنی بر دو جهت است:

الف) هدایت؛ ب) مراقبت. با این وصف اسم این اصل را هدایت و مراقبت می‌توان گذاشت.<sup>(۳)</sup>

اهمیت این فریضه به حدی است که در روایات معصومین علیهم‌السلام نیز به جایگاه و عواقب ترک آن اشاره شده است. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید:

۱. توبه / ۷۱.

۲. علی بن موسی ابن طاووس، کشف المحجّة لثمره المهجّة، دوم، (قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۵)، ص ۸۸؛ حسن بن محمد دیلمی، ارشاد القلوب الی الصواب، اول، (قم: شریف رضی، ۱۴۱۲ق)، ج ۱، ص ۱۸۴.

۳. سید احمد حبیب نژاد، مبانی نظارت در نظام حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران ص ۱۰ نقل از مرتضی مطهری ۱۳۷۷ ص ۲۸

«هرگاه اتمم از فریضه امر به معروف و نهی از منکر شانه خالی کند و آن را به یکدیگر واگذار نمایند آنگاه است که باید آماده عذاب خداوند متعال باشد». (۱)

حضرت علی علیه السلام نیز فرمودند:

«امر به معروف و نهی از منکر شیوه انبیاء و پیشه صلحا و فریضه بزرگی است که دیگر واجبات بر آن استوار می‌باشد، کسب و کارها حلال و نزاع برطرف و زمین آباد می‌گردد». (۲)

و در سخنی دیگر انجام این فریضه را در کنار برپا داشتن حدود الهی، نهایت دین می‌داند و می‌فرماید: «غایة الدین الامر بالمعروف و نهی عن المنکر و اقامة الحدود». (۳)

در قانون اساسی کشورمان که برگرفته از قرآن و سنت است این فریضه الهی مورد توجه قرار گرفته است و در اصل هشتم آن چنین آمده است: «در جمهوری اسلامی ایران دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از منکر وظیفه‌ای است همگانی و متقابل برعهده مردم نسبت به یکدیگر، دولت نسبت به مردم و مردم نسبت به دولت».

در این اصل، نظارت هم از سوی حکومت است و هم از سوی مردم و در این حوزه مسئولیت افراد از مسئولیت کارگزاران جدا نمی‌باشد. اگر کارگزاران و مسئولین، جامعه را اداره می‌کنند مردم نیز به عنوان عضوی از همان جامعه، در قبال اموری که در مملکت می‌گذرد به همان نسبت مسئولیت دارند. یکی از این مسئولیت‌ها، نظارت بر اعمال و رفتار کارگزاران است و اهمیت این اصل و میزان تأثیرگذاری آن به حدی است که می‌توان گفت نظارت و ارزیابی مردم یک عامل مثبت در مسیر عملکرد کارگزاران حکومتی است و همانند اهرمی قوی، صاحبان قدرت در جامعه را کنترل می‌نماید. آیت الله میرزا حسین نائینی در تصویری که از حکومت اسلامی ارائه می‌دهد، عامل بازدارنده از استبدادی شدن

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، پیشین، ج ۵، ص ۵۹.

۲. همان، ج ۵، صص ۵۶-۵۵.

۳. عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، پیشین، ص ۴۶۹.

آن را در مرحله اول عصمت امام علیه السلام و پس از آن در دوران غیبت در کنار حاکمیت قانون که حدود اختیارات حاکم را مشخص می‌کند و حقوق ملت را تثبیت می‌نماید به اصل «محاسبه و مراقبه ملت» اشاره دارد و آن را مهم‌ترین مانع استبدادی شدن می‌داند وی در این باره می‌نویسد:

*«استوار داشتن اساس مراقبه و محاسبه و مسئولیت کامله، به گماشتن هیئت مسدده و رادعه نظاری از عقلا و دانایان مملکت و خیرخواهان ملت... و محاسبه و مسئولیت کامله در صورتی متحقق و حافظ محدودیت و مانع از تبدیل ولایت به مالکیت تواند بود که قاطبه متصدیان که قوه اجرائیه‌اند در تحت نظارت و مسئول هیئت مبعوثان و آنان هم در تحت مراقبه و مسئول آحاد ملت باشند»<sup>(۱)</sup>.*

نکته قابل توجه این است که فقیهان برای امر به معروف و نهی از منکر چهار شرط علم به معروف و منکر؛ وجود زمینه تأثیر؛ ارتکاب فعل منکر و اصرار بر ادامه آن و عدم وجود مفسده را ضروری دانسته‌اند.<sup>(۲)</sup>

از میان شروط بیان شده، شرط اول یعنی علم به معروف و منکر نسبت به سایر شروط از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و تکلیف اجرای حکم، تنها بر کسی سزاوار است که هم از مفاد حکم آگاه باشد و هم مصداق خارجی موضوع آن را بشناسد، به لزوم امر و نهی برسد و تصمیم به اطاعت بگیرد.<sup>(۳)</sup> توجه به همین نکته است که گروهی از فقیهان در همان حال که اقدام جاهل را به امر و نهی مجاز ندانسته‌اند، تعلق تکلیف وجوب را به شخص جاهل انکار نکرده‌اند. در جمع بین این دو نقیض گفته شده که همگان به امر به معروف و نهی از منکر فراخوانده شده‌اند؛ لکن چون جاهل پیش از آگاهی حق هیچ اقدامی

۱. میرزا حسین غروی نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، پیشین، ص ۴۸.

۲. علی بن حسین عاملی (محقق ثانی)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، دوم، (قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۴ق)، ج ۳، صص ۴۸۷-۴۸۶.

۳. ناصر کاتوزیان، «آزادی بیان، امر به معروف و نهی از منکر»، در: ناصر کاتوزیان و همکاران، آزادی بیان و اندیشه، اول، (تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، ۱۳۸۲)، ص ۲۵.

ندارد، بر او واجب است که به منظور جمع آوردن شرایط اجراء حکم، از راه شهادت و تحقیق، تحصیل علم کند و جهل را نباید عذر تکلیف ساخت.<sup>(۱)</sup>

بر این اساس، در حالی که قانون اساسی امر به معروف و نهی از منکر را وظیفه مردم نسبت به دولت می‌داند، لازمه آن، که آگاهی مردم است نیز باید فراهم باشد و بدون تردید یکی از مهم‌ترین ابزارها جهت فراهم سازی این آگاهی، حق دسترسی مردم به اطلاعات و به سخن دیگر شفافیت است.<sup>(۲)</sup>

ارتباط اصل نظارت با شفافیت از جهت دیگری نیز قابل بررسی و اثبات است. دین مبین اسلام حکومت را امانتی در دست حاکمان و کارگزاران حکومتی می‌داند، نظارت بر چگونگی استفاده و نگهداری از این امانت و ضرورت پاسخگویی<sup>(۳)</sup> در قبال آن را از مسلمات مبانی سیاسی اسلام به شمار می‌آورد و لازمه پاسخگو نگه داشتن، شفافیت تصمیمات و آگاهی مردم از آن تصمیمات است.

#### دسته چهارم: آیات ناظر به حق مشارکت انسان در تعیین سرنوشت خویش

خداوند متعال در قرآن کریم ضمن اشاره به ممتاز بودن انسان نسبت به سایر موجودات از او با ویژگی‌هایی یاد می‌نماید که از مجموع آنها این نتیجه حاصل می‌گردد که آفرینش انسان‌ها به گونه‌ای است که انتخاب مسیر زندگی و تعیین سرنوشت و مقدرات، با خود اوست و اگر در این مسیر خطا کند در پیشگاه خدا مسئول است. قرآن از یک طرف انسان را دارای کرامت می‌داند و می‌فرماید: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ۖ مَا بَنِي آدَمَ رَا كَرَامِي دَاثْتِيْمِ». از سوی دیگر او را موجودی خردورز معرفی می‌کند و پیوسته به تدبیر و تعقل فرامی‌خواند تا جایی که انسان‌هایی را که نمی‌اندیشند، ملامت و سرزنش می‌کند و مقام

---

۱. علی بن حسین عاملی (محقق ثانی)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، پیشین، ج ۳، ص ۴۸۶.  
۲. محمدجواد رضایی زاده و یحیی احمدی، «مبانی حق دسترسی شهروندان به اسناد و اطلاعات دولتی»، فصلنامه حقوق، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۴ (۱۳۸۸): ۲۲۱.  
۳. نهج البلاغه، نامه ۵۳. امام علی علیه السلام خطاب به مالک اشتر ضرورت پاسخگویی در مقابل مردم را به این صورت بیان می‌دارد: «برای کسانی که به تو نیاز دارند زمانی معین کن که در آن، فارغ از هر کاری به آن بپردازد. برای دیدار با ایشان به مجلس عام بنشین، مجلسی که همگان در آن حاضر توانند شد».  
۴. اسراء / ۷۰.

این گونه افراد را تا حد حیوان تنزل می‌دهد و می‌فرماید: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ<sup>(۱)</sup>؛ بدترین جنبندهگان نزد خدا افراد کر و لالی هستند که اندیشه نمی‌کنند».

در آیات دیگری او را ملهم به خیر و شر و قادر به تشخیص صلاح خود می‌داند: «فَالْتَمِمْهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا<sup>(۲)</sup>؛ سپس فجور و تقوا (شر و خیر) را به او الهام کرده است».

هم‌چنین او را موجودی شنوا، بینا و انتخابگر معرفی می‌نماید:

«... فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا \* إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا<sup>(۳)</sup>؛ او را شنوا و بینا قرار دادیم، ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد و (پذیرا گردد) یا کفران کند».

مجازات‌هایی که خداوند به دنبال این آیه شریفه برای ناسپاسان تعیین فرموده است و نیز پاداشی که برای شکرگزاران درگاه الهی بیان نموده است<sup>(۴)</sup> به روشنی تفکر «مجبور بودن انسان» را نفی می‌کند.

علاوه بر این ویژگی‌ها، خداوند متعال در آیات متعدد دیگری مسأله حق مشارکت انسان در تعیین سرنوشت خود و یا به سخن دیگر حاکمیت انسان بر سرنوشت خویش را با تصریح بیشتری یادآوری می‌کند و پس از بیان وظیفه پیامبر<sup>ﷺ</sup> در هدایت مردم و نشان دادن راه حق به آنان، بر این معنا تأکید می‌فرماید که سرانجام این خود انسان است که تصمیم می‌گیرد حق و هدایت را بپذیرد یا راه ضلالت را برگزیند. این برداشت با دقت و کنار هم قرار دادن آیات زیر، قابل استنباط است:

۱. انفال / ۲۲.

۲. شمس / ۸.

۳. انسان / ۲-۳.

۴. انسان / ۴-۵. «إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلًا وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا \* إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا».



«فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ \* لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ<sup>(۱)</sup>؛ پس تذکر بده تو فقط تذکر دهنده‌ای، تو مسلط بر آنها نیستی که مجبورشان (بر ایمان) کنی».

«إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَ مَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَ مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ<sup>(۲)</sup>؛ ما این کتاب آسمانی را برای مردم به حق بر تو نازل کردیم، هر کسی هدایت را پذیرد به نفع خود او است و هر کس گمراهی را برگزیند تنها به زیان خود او خواهد بود. و تو مأمور اجبار آنها به هدایت نیستی».

از مجموع آیات بالا به دست می‌آید که انسان‌ها حق دارند از آنچه که با سرنوشت آنان ارتباط دارد، آگاهی داشته باشند و «حق دانستن» و به تبع آن «دسترسی به اطلاعات» از حقوق اساسی انسان است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت و یا خود انسان از آن چشم پوشی نماید؛ بنابراین هر گونه تصمیم و رفتار اجتماعی از سوی اشخاص یا حکومت که در جهت نفی این حق باشد، مورد قبول نیست و با آموزه‌های قرآنی سازگاری ندارد و نباید انتظار داشت در یک جامعه قرآنی بدون تحقق چنین حقی مردم از حاکمیت اطاعت، همکاری و حمایت نمایند.

آگاه شدن از حقایق به عنوان حق شهروندی در خصوص مشرکان نیز در قرآن مورد توجه قرار گرفته است. خداوند خطاب به رسول مکرم ﷺ می‌فرماید:

«وَ إِن أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكِ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ<sup>(۳)</sup>؛ اگر یکی از مشرکان از تو پناهندگی بخواهد به او پناه ده تا کلام خدا را بشنود (و در آن بیندیشد) سپس او را به محل امنش برسان چرا که آنها گروهی نا آگاهند».

۱. غاشیة / ۲۱-۲۲.

۲. زمر / ۴۱.

۳. توبه / ۶.

در این آیه تصریح شده که باید به مشرکان مجال اندیشه و تفکر داده شود و درهای کسب آگاهی به روی آنان باز گردد تا در سایه روشن شدن واقعیات، از اموری که زائده جهل و نادانی است خارج شوند.

اصل حق مشارکت انسان در تعیین سرنوشت خویش که متضمن «حق دانستن» است با مبانی حکومت اسلامی که برگرفته از قرآن و روایات است، کاملاً منطبق است. پیش از این اشاره شد که حاکمیت و حکومت امانتی در دست متصدیان و کارگزاران به شمار می‌رود. امانی بودن حکومت از دو جنبه می‌باشد: «نخست آنکه امانتی الهی است که به لحاظ آن که حاکم اسلامی خلیفه خداوند متعال و پیامبر ﷺ و جانشینان معصوم او محسوب می‌شود، وارث و امانتدار این امانت می‌باشد و دوم اینکه حکومت بر مردم از حیث تحویل، ودیعه و امانتی از سوی ایشان محسوب می‌شود».<sup>(۱)</sup>

به عبارت دیگر در اندیشه اسلامی وقتی گفته می‌شود حکومت حق مردم است در واقع حقی است که خداوند به مخلوقات خود یعنی انسان‌ها به مثابه امانت عطا فرموده است و این حق و امانت الهی از طرف مردم بار دیگر همچون امانت به حاکمان سپرده شده است در این صورت، حاکمان به واقع حاملان امانت سنگین و دوگانه الهی و مردمی هستند.<sup>(۲)</sup> در دیدگاه اسلامی حکومت مردم را نه برده و مملوک بلکه آنها را صاحب حق می‌داند و او خود را تنها وکیل، امین و نماینده مردم می‌داند و خود را موظف می‌داند که به عنوان یک امین صالح به مردم خدمت نماید. به تعبیر مرحوم نائینی حکومت در آموزه‌های اسلام از نوع ولایتیه است نه تملیکیه. این نوع حکومت براساس قهر و سلطه و اراده شخصی استوار نیست؛ بلکه بر اقامه وظایف و مصالح عمومی مربوط به نظم و حفظ کشور مبتنی است و اعمال حاکمیت نیز در همین راستا و محدود و مقید به همان وظایف و مصالح است.<sup>(۳)</sup>

۱. عادل ساریخانی و روح الله اکرمی سراب، «مبانی فقهی حق بر اطلاعات»، پیشین، ص ۴۷.

۲. سید احمد حبیب نژاد؛ زهرا عامری، «امانی بودن مناصب عمومی

۳. میرزا محمدحسین غروی نائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، پیشین، صص ۴۵-۴۴.

توصیه‌های امام علی علیه السلام به کارگزارانش در این جهت، قابل توجه و دقت است. حضرت در موارد بسیاری، دفع استبداد و توجه داشتن به حقوق مردم را به آنها گوشزد می‌نماید. به عنوان نمونه در نامه معروفش به فرماندار آذربایجان چنین هشدار می‌دهد:

«همانا پست فرمانداری برای تو وسیله آب و نان نبوده است؛ بلکه امانتی در گردن تو است، باید از فرمانده و امام خود اطاعت کنی، تو حق نداری نسبت به رعیت استبداد ورزی». <sup>(۱)</sup>

و نیز به برخی دیگر از کارگزارانش چنین توصیه می‌کند:

«همانا شما خزانه داران مردم و نمایندگان ملت و سفیران پیشوایان هستید؛ هرگز کسی را از نیامندی او باز ندارید و از خواسته‌های مشروعش محروم نسازید». <sup>(۲)</sup>

با این بیانات روشن می‌شود که اگر اصل تصدی حکومت، امانت جامعه نزد مجریان دانسته شود، نتیجه تبعی چنین امری این است که اطلاعاتی هم که حکومت در راستای عهده‌داری این امانت و مسئولیت، تحصیل می‌نماید در عداد همان امانت قلمداد می‌گردد و در صورت مطالبه صاحب امانت باید آن را در راستای مسئولیت خویش در اختیار متقاضی بگذارد. <sup>(۳)</sup>

### دسته پنجم: آیات ناظر به نهی از تقلید کورکورانه و بدون علم

خداوند متعال در قرآن کریم تقلید کورکورانه و بدون اندیشه و شناخت را نکوهش و ممنوع اعلام داشته است و نسبت به کسانی که آئین گذشتگان خود را بدون منطق، مبنای اعتقاد و عمل خویش قرار داده موضع گیری می‌نماید و می‌فرماید:

۱. نهج البلاغه، نامه ۵.

۲. همان، نامه ۵۱.

۳. عادل ساریخانی و روح الله اکرمی سراب، «مبانی فقهی حق بر اطلاعات»، پیشین، ص ۴۷.

«وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا اِلَىٰ مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ وَ اِلَى الرَّسُوْلِ قَالُوْا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ اٰبَاءَنَا اَوْ لَوْ كَانْ اٰبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ شَيْئًا وَ لَا يَهْتَدُوْنَ<sup>(۱)</sup>» و هنگامی که به آنها گفته می‌شود، به سوی آنچه خدا نازل کرده و به سوی پیامبر بیائید می‌گویند آنچه را از پدران خود یافته‌ایم ما را بس است! آیا نه چنین است که پدران آنها چیزی نمی‌دانستند و هدایت نیافته بودند».

هم‌چنین خداوند در نکوهش کسانی که در توجیه ارتکاب اعمال زشت و قبیح خود، انجام آن را توسط نیاکان خود بهانه می‌کنند، می‌فرماید:

«وَ إِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً قَالُوْا وَجَدْنَا عَلَيْهَا اٰبَاءَنَا وَ اللّٰهُ اَمْرًا بِهَا قُلْ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَمُرُّ بِالْفَحِشَاءِ اَتَقُوْلُوْنَ عَلٰى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ<sup>(۲)</sup>» هنگامی که کار زشتی انجام می‌دهند می‌گویند پدران خود را بر این عمل دیدیم و خداوند به ما دستور داده است، بگو خداوند هرگز دستور به عمل زشت نمی‌دهد آیا چیزی بر خدا می‌بندید که نمی‌دانید».

در این آیه شریفه تقلید کورکورانه از نیاکان را از آن جهت که هیچ عقل سلیمی نمی‌پذیرد قرآن در پاسخ آنها، اعتنایی به آن نمی‌کند، گویا آن را مستغنی از هر گونه جواب می‌داند و تنها به پاسخ دوم قناعت کرده می‌گوید: «خداوند به کارهای زشت و قبیح فرمان نمی‌دهد» زیرا حکم او از فرمان عقل جدا نیست.<sup>(۳)</sup>

مذمت و نکوهش انسان‌ها در پیروی از چیزی که به آن علم ندارند، در آیات شریفه قرآن در همین راستا می‌باشد. خداوند متعال می‌فرماید:

۱. مائده / ۱۰۴.

۲. اعراف / ۲۸.

۳. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۶، صص ۱۴۱-۱۴۰.

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»<sup>(۱)</sup>؛ از آنچه نمی‌دانی پیروی مکن، چرا که گوش و چشم و دل‌ها همه مسئولند».

در واقع پیروی انسان از اموری که علم به آن ندارد، نوعی تقلید کورکورانه است که منجر به قضاوت‌های بی پایه و موضع گیرهای نسنجیده از سوی این افراد می‌شود. علامه در ذیل این آیه آورده است: تقف (به سکون قاف و ضمه فاء)، از ماده «قفو» به معنای متابعت است و آیه شریفه از پیروی و متابعت هر چیزی که انسان بدان علم و یقین ندارد، نهی می‌کند و چون مطلق و بدون قید و شرط است، هر نوع پیروی غیرعلمی چه در حوزه اعتقادات و چه در حوزه عمل و رفتار را شامل می‌گردد و معنایش چنین می‌شود: به چیزی که علم به صحت آن نداری معتقد مشو و چیزی را که نمی‌دانی مگو و کاری را که علم بدان نداری مکن؛ زیرا همه اینها پیروی از غیر علم است. بر این اساس الگوی شناخت در همه چیز علم و یقین است و غیر آن یعنی ظن و گمان، حدس و تخمین و شک و احتمال هیچ کدام قابل اعتماد نیست و هیچ کدام از این‌ها، انسان را بی‌نیاز از حق نمی‌کند و به حقیقت نمی‌رساند.<sup>(۲)</sup> خداوند در این باره چنین می‌فرماید:

«وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»<sup>(۳)</sup>؛ بیشتر آنها جز از گمان (و پندارهای بی اساس) پیروی نمی‌کنند (در حالی که) گمان هرگز انسان‌ها را از حق بی‌نیاز نمی‌سازد (و به حق نمی‌رساند)».

بنا بر مجموع آن چه بیان شد می‌توان گفت کسانی که بدون منطوق و استدلال و تنها براساس ظن و گمان، شک و احتمال و حدس و تخمین، به چیزی معتقد می‌شوند و یا به قضاوت و داوری می‌نشینند یا شهادت می‌دهند و یا حتی در اعمال شخصی خود طبق آن

۱. اسراء / ۳۶.

۲. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، مترجم سید محمدباقر موسوی همدانی، پنجم، (قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴)، ج ۱۳، صص ۱۲۶-۱۲۵.

۳. یونس / ۳۶.

رفتار می‌کنند، برخلاف این دستورات صریح اسلامی گام برداشته‌اند. بر این مبنا نه شایعات می‌تواند مقیاس قضاوت و عمل گردد و نه قرائن ظنی و نه اخبار غیر قطعی که از منابع غیر موثق به مردم می‌رسد؛ از اینرو ضروری است که کارگزاران جامعه قرآنی که وظیفه پیاده سازی احکام و قوانین را براساس آموزه‌های قرآنی دارند، برای جلوگیری از این موارد، بسترهای لازم برای اطلاع رسانی را فراهم نموده و تصمیمات دولتی در حوزه‌های گوناگون سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را در اختیار مردم قرار دهند. در این صورت است که تبعیت آگاهانه و همراه با تعقل و تفکر که مورد تأکید آموزه‌های اسلامی است، شکل می‌گیرد. از این جهت آگاهی بخشی، اطلاع رسانی، بحث علمی، ترویج دیدگاه‌ها و نظرات، ایجاد فضای نقد و تحلیل... به منظور رشد قدرت اندیشه و تعقل از وظایف کارگزاران نظام اسلامی است.

مسأله شفافیت در اطلاع رسانی و تعامل با مردم و آگاه کردن آنان از جریان امور در سیره و سخنان ائمه معصومین علیهم‌السلام قابل جستجو و دستیابی است. برای نمونه سیره امام علی علیه‌السلام به ویژه سخنان آن حضرت در نهج البلاغه، نمونه‌ای بسیار مهم و ارزشمند از این سیره است. علی علیه‌السلام در نامه‌ای خطاب به فرماندهان نظامی خود می‌نویسد:

«آگاه باشید! حق شما بر من آن است که جز اسرار جنگی هیچ رازی را از شما پنهان ندارم و کاری را جز حکم شرع، بدون مشورت با شما انجام ندهم و در پرداخت حق شما کوتاهی نکنم».<sup>(۱)</sup>

ایشان در خطابی دیگر به یکی از کارگزارانش می‌فرماید:

«هرگاه مردم تصور کردند که تو از راه حق منحرف شده و ظلمی به آنان روا کرده‌ای، آشکارا با آنان سخن بگو، عذر خویش را درباره آنچه که

باعث بدبینی شده با آنان در میان گذار و با آشکار شدن در میان مردم آنان را از بدگمانی برهان»<sup>(۱)</sup>.

نیز آن بزرگوار در نامه‌ای به مالک اشتر به ایشان تذکر می‌دهد که:

«هیچ گاه خود را فراوان از مردم پنهان مدار، که پنهان بودن رهبران، نمونه‌ای از تنگ خویی و کم اطلاعی در امور جامعه می‌باشد. پنهان شدن از رعیت، زمامداران را از دانستن آنچه بر آنان پوشیده است باز می‌دارد، پس کار بزرگ، اندک و کار اندک بزرگ جلوه می‌کند، زیبا زشت و زشت زیبا می‌نماید و باطل به لباس حق در آید»<sup>(۲)</sup>.

امام علی علیه السلام در این خطاب، لازمه آگاهی و دسترسی حاکم و نیز مردم را به اطلاعات، ارتباط نزدیک آنان و عدم فاصله از همدیگر می‌داند. بدیهی است که در سایه حضور و تبادل افکار است که مردم و نیز حاکمان به آگاهی‌ها و اطلاعات لازم دست می‌یابند. برقراری ارتباط میان حاکمیت و مردم، موجب آگاهی مردم از روند امور و آگاهی از واقعیات است. امام رضا علیه السلام نیز یکی از دلایل وجوب خطبه در نماز جمعه را آن می‌داند که:

«جمعه روز حضور همگانی است و به همین دلیل خواسته‌اند تا امام... مردم را به مصلحت دین و دنیای خود آگاه کند و آنان را از حوادث و امور مهمی که منافع و مشکلاتی در پی دارد با خبر سازد»<sup>(۳)</sup>.

آگاه سازی مردم و نیز به رسمیت شناختن «حق دانستن» در سیره عملی ائمه معصومین علیهم السلام نیز مشهود است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به عنوان نخستین بنیان‌گذار حکومت اسلامی، همواره تلاش می‌کردند تا سئوالات و تردیدهایی که برای برخی افراد در اثر عدم آگاهی و اطلاع ایجاد می‌شد، با تبیین و روشنگری برطرف نماید. به عنوان نمونه نقل شده

۱. محمد محمدی ری‌شهری، سیاست نامه امام علی علیه السلام، مترجم: مهدی مهریزی، (قم: دار الحدیث، ۱۳۷۹)، ص ۴۷۳.

۲. نهج البلاغه، نامه ۵۳.

۳. محمد محمدی ری‌شهری، سیاست نامه امام علی علیه السلام، پیشین، ص ۴۷۳.

است که در جنگ حنین وقتی پیامبر ﷺ به دستور حق تعالی، سهمی بیشتر از غنایم را به «المؤلفة قلوبهم» اختصاص داد، برخی از انصار زبان به اعتراض گشودند و اعتراض خود را به وسیله سعد بن عباده به اطلاع پیامبر ﷺ رساندند. پیامبر ﷺ بدون هیچ گونه عکس العملی به سعد بن عباده فرمود: همه آنان را در یک نقطه جمع کن تا من جریان را برای آنان تشریح کنم. به دنبال اجتماع مردم، پیامبر دلیل کار خود را چنین فرمودند: «ای گروه انصار چرا از مختصر مالی که به قریش دادم تا آنها در اسلام استوار گردند دلگیر شدید». با شنیدن سخنان منطقی پیامبر ﷺ و بیان فلسفه کار خود همگی انصار پوزش طلبیدند. (۱) مفاد این روایت به روشنی بیان می‌دارد که عدم اطلاع و آگاهی انصار از مصلحت مورد نظر پیامبر ﷺ که به خاطر دلگرم شدن تازه مسلمانان به آئین اسلام و استواری و ثبات قدم در آن بود، موجب خشم و اعتراض آنان گردید و پیامبر لازم دید که دلیل این کار را به اطلاع آنان برساند. اطلاع رسانی و شفاف سازی رسول اکرم ﷺ سبب شد تا از کار خویش پشیمان و روش پیامبر ﷺ را تحسین نمایند.

این روش و سیره پیامبر ﷺ در حکومت امام علی علیه السلام دنبال شد و آن حضرت شفافیت و اطلاع رسانی به مردم را از الزامات یک حکومت خوب می‌دانست. امر شفاف سازی و اطلاع رسانی به مردم به شیوه‌های گوناگون از سوی آن بزرگوار محقق شد. گاهی به کارگزاران خود توصیه می‌نمود که علل و اسباب تصمیمات و کارهای خود را برای مردم توضیح دهند و چنان چه به دلیل بی اطلاعی از جریان امور حکومت بدگمانی ایجاد شده است با بیان و ارائه اطلاعات لازم آن را مرتفع نماید. این دستوری صریح از آن امام بزرگ در فرمان حکومتی خود به مالک اشتر که چنین می‌فرماید:

«وَإِنْ ظَنَنْتَ الرَّعِيَّةَ بِكَ حَيْفًا فَأَصْحِرْ لَهُمْ بَعْدَ رِكَ وَاعْدِلْ عَنْكَ ظُنُونَهُمْ  
بِإِصْحَارِكَ فَإِنَّ فِي ذَلِكَ رِيَاضَةً مِنْكَ لِنَفْسِكَ وَرِفْقًا بِرَعِيَّتِكَ وَإِعْذَارًا

۱. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۵، صص ۳۱-۳۰؛ جعفر سبحانی، فروغ ابدیت، پیشین، ص ۸۳۹.



تَبْلُغُ بِهِ حَاجَتَكَ مِنْ تَقْوِيمِهِمْ عَلَى الْحَقِّ<sup>(۱)</sup>! هرگاه رعیت بر تو بدگمان گردد، عذر خویش را آشکار با آنان در میان بگذار، و با این کار از بدگمانی نجاتشان ده که این کار ریاضتی برای خود سازی تو، و مهربانی کردن نسبت به رعیت است و این پوزش خواهی تو آنان را به حق و می‌دارد».

از دیگر شیوه‌های امام علی علیه السلام جهت آگاه سازی مردم، تشویق و ترغیب آنان به پرسش است. بر همین اساس حضرت علی علیه السلام بعد از بیعت مردم با ایشان خطاب به آنان فرمودند:

«یا ایها الناس سلونی قبل از تفقدونی<sup>(۲)</sup>! ای مردم پیش از آنکه مرا نیابید از من بپرسید».

هم‌چنین نقل شده که حضرت پس از خاتمه جنگ نهروان، چند بار این را تکرار و فرمودند:

«سلونی قبل ان تفقدونی، سلونی عما شئتم<sup>(۳)</sup>! پیش از آنکه مرا نیابید، آنچه می‌خواهید از من بپرسید».

با توجه به این که دعوت مردم به پرسش، بارها از سوی حضرت صورت گرفته است و نیز با توجه به اطلاق سخن حضرت و خصوصاً توجه به شرایط و موقعیت صدور چنین کلامی از ایشان، مشخص می‌شود که نمی‌توان این دعوت به پرسش و در نتیجه تحصیل اطلاعات را مختص به امور عبادی دانست چرا که چنین استنباطی فاقد قرینه و خلاف ظاهر است.<sup>(۴)</sup>

از این تأکیدهای حضرت بر پرسشگری، برداشت می‌شود که آن حضرت پرسشگری را به عنوان یک حق برای مردم در نظر داشته است. باید گفت لازمه طبیعی حق پرسشگری

۱. نهج البلاغه، نامه ۵۳.

۲. همان، خطبه ۱۸۹.

۳. میرزا حبیب الله هاشمی خویی، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، محقق: ابراهیم میانجی، چهارم، (تهران: مکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۰ق)، ج ۷، ص ۹۳؛ محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، پیشین، ج ۳۳، ص ۳۶۶.

۴. عادل ساریخانی و روح الله اکرمی سراب، «مبانی فقهی حق بر اطلاعات»، پیشین، ص ۴۲.

و در نتیجه تکلیف حاکمان بر پاسخگویی، حق آگاهی مردم و دسترسی آنان به اطلاعات است. به طور مسلم در فضایی که نقش‌ها و مسئولیت‌ها مشخص نباشد و اطلاعاتی در مورد فعالیت‌ها در دسترس نباشند، پاسخگویی امکان پذیر نمی‌باشد.

امام علی علیه السلام هم‌چنین شفافیت در رفتار را مدنظر داشتند و افراد را به دوری از چاپلوسی و تملق‌گویی فرا می‌خواندند. ایشان از رفتار متملقانه تنفر داشتند و به یاران خود چنین سفارش می‌فرمودند:

«آن چنان که در پیشگاه حاکمان خشمگین خود را کنترل می‌کنید در برابر من نباشید و با ظاهر سازی با من رفتار نکنید».<sup>(۱)</sup>

نیز در نامه‌اش به مالک اشتر می‌نویسد:

«کسانی را که در حق‌گویی از همه صریح‌ترند و در آنچه را که خدا برای دوستانش نمی‌پسندد تو را مددکار نباشند، انتخاب کن، چه خوشایند تو باشد یا ناخوشایند».<sup>(۲)</sup>

هم‌چنین حضرت علی علیه السلام در راستای تحقق آگاه‌سازی مردم و اطلاع‌رسانی به آنها تأکید داشتند که برخی امور در حضور مردم صورت پذیرد تا مردم از فرایند اجرای آن امور آگاه شوند. نقل شده که حضرت خود در مسجد کوفه به قضاوت میان مردم می‌پرداختند.<sup>(۳)</sup> و در روایتی دیگر آمده است که حضرت بعد از اطلاع از قضاوت شریح در خانه، وی را از این امر نهی نمود و خطاب به ایشان فرمود:

۱. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶.

۲. همان، نامه ۵۳.

۳. محمد بن علی بن ابراهیم ابی‌جمهور احسانی، عوالی اللثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، [بی‌جا]، [بی‌جا]: [بی‌نا]، (۱۳۶۲)، ج ۲، ص ۳۳۴.

«یا شریح اجلس فی المسجد فاتّه اعدل بین الناس فإنه وهن بالقاضی أن یجلس فی بیته<sup>(۱)</sup>؛ ای شریح [برای قضاوت کردن] در مسجد بنشین که این عمل برای اجرای عدالت بین مردم بهتر است. نشستن در خانه و قضاوت کردن موجب وهن قاضی است».

آنچه تاکنون بیان شد، اثبات می‌نماید که کارگزاران باید با دادن اطلاعات به مردم آنها را در جریان امور حکومتی و تصمیم‌گیری‌ها قرار دهند که این بحث هم در اسناد حقوقی اشاره رفته است و هم در آیات قرآن کریم، روایات و سیره عملی معصومین علیهم‌السلام مورد تأکید قرار گرفته است. نکته‌ای که در تکمیل مباحث فوق باید به آن اشاره کرد این است که شفاف سازی و اطلاع رسانی امری دو طرفه است و همان طور که کارگزاران در قبال مردم این وظیفه را دارند، متقابلاً مردم نیز موظفند که مسئولان جامعه را از واقعیات و جریاناتی که در جامعه می‌گذرد، مطلع سازند و دلسوزانه و صادقانه آن چه را درست تشخیص می‌دهند و به مصلحت نظام می‌بینند با آنان در میان بگذارند. این امر در مجموعه معارف اسلامی تحت عنوان «نصیحت ائمه مسلمین» طرح گردیده است و محدثان شیعی در جوامع روایی باب جداگانه‌ای به این عنوان اختصاص داده‌اند. عنوان «النصیحة لائمة المسلمین» ابتدا از سوی پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم مطرح شد که در حجة الوداع ضمن سخنرانی در مسجد خیف فرمودند:

«ثَلَاثٌ لَا يُغْلُ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ وَالنَّصِيحَةُ لِأُمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَاللُّزُومُ لِحِمَاةِهِمْ<sup>(۲)</sup>؛ سه خصلت است که هیچ فرد مسلمانی با آن خیانت نکند، خالص کردن عمل برای خدا، خیرخواهی پیشوایان مسلمین و همراه جماعت بودن».

۱. نعمان بن محمد، دعائم الاسلام، چاپ دوم، (قم: مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام، ۱۳۸۵)، ج ۲، ص ۵۳۴؛ میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، اول، (قم: مؤسسه آل البيت علیهم‌السلام لایحیاء التراث، ۱۳۶۶)، ج ۱۷، ص ۳۵۸.  
۲. ر. ک. اصول کافی، ج ۱، ص ۴۰۳؛ وافی، ج ۲، ص ۹۸؛ بحار الانوار، ج ۲۷، ص ۶۹.

نیز امام باقر علیه السلام از قول پیامبر صلی الله علیه و آله نقل کرده است:

«مَا نَظَرَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ إِلَيَّ وَلِيٍّ لَهُ يُجَاهِدُ نَفْسَهُ بِالطَّاعَةِ لِإِمَامِهِ وَ النَّصِيحَةِ إِلَّا  
كَانَ مَعَنَا فِي الرَّفِيقِ الْأَعْلَى<sup>(۱)</sup>؛ خدای عزوجل کسی را که دوست دار  
اوست و خودش را در راه خیرخواهی امام و رهبرش به زحمت افکند نظر  
نکند مگر هنگامی که در رفیقِ اعلیٰ، همراه باشد.»

این عنوان در بیانات ائمه معصومین علیهم السلام نیز یکی از مسئولیت‌های امت اسلامی دانسته شده است. امام علی علیه السلام می‌فرماید:

«و اما حقى عليكم فالوفاء بالبيعة و النصيحة فى المشهد و المغيب و  
الاجابة حين ادعوكم و الطاعة حين امرکم<sup>(۲)</sup>؛ ای مردم حق من بر شما این  
است که به بیعت با من وفادار باشید و در آشکار و نهان برایم خیرخواهی  
کنید. هرگاه شما را فراخواندم اجابت نمایید و فرمان دادم اطاعت کنید.»

با دقت در موارد کاربرد نصیحت، به دست می‌آید که این واژه به معنای خیرخواهی و  
مصلحت اندیشی صادقانه نسبت به دیگران است. مراجعه به کتب لغت این امر را تأکید  
می‌نماید.

ابن اثیر می‌گوید: «نصیحت کلمه‌ای برای بیان یک جمله است و آن به معنای  
خیرخواهی برای منصوح است.»<sup>(۳)</sup>

راغب اصفهانی می‌گوید: «نصح، فعل یا گفته‌ای است که صلاح به همراه داشته باشد  
و ناصح العمل کسی است که عملش خالص باشد.»<sup>(۴)</sup>

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، پیشین؛ محمد بن علی بن بابویه، الامالی، هشتم، (تهران: کتابچی، ۱۳۷۶)، ص ۳۵۰.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۳۴.

۳. مبارک بن محمد ابن اثیر، [بی‌چا]، (ریاض: دار ابن الجوزی، ۱۴۱۲ق)، النهایة فی غریب الحدیث، ج ۵، ص ۶۳.

۴. حسین بن محمد راغب اصفهانی، مفردات راغب، محقق: صفوان عدنان، اول، (بیروت: دارالعلم، ۱۴۱۲)، ص ۸۰۸.

مفسران نیز با دقت در معنای لغوی، در ذیل آیاتی که ماده نصح به کار رفته است همین معنا را مورد توجه قرار داده‌اند: ابن ابی السعود در تفسیر خود آورده است: نصح کلمه‌ای است که همه افعال و گفته‌های خیر را در برمی‌گیرد. حقیقت نصح، خیرخواهی و راهنمایی به سوی خیر است.<sup>(۱)</sup>

عده‌ای دیگر از مفسران در تعریف نصح گفته‌اند: نصح ارشاد به مصلحت همراه با خلوص نیت از شوائب مکر و نیرنگ است.<sup>(۲)</sup>

رشید رضا نیز در تفسیرش آورده است: اصل در نصیحت این است که مصلحت نصیحت شونده اراده شود، نه مصلحت ناصح؛ اما اگر فایده تبعی برای ناصح داشته باشد اشکالی ندارد و گرنه نصیحت خالص نخواهد بود. وی در ادامه می‌نویسد، نصیحت و نصح چیزی است که موجب اصلاح ذات بین و به دور از غش، خلل و فساد باشد.<sup>(۳)</sup>

در نظر گرفتن مصلحت دیگران به هنگام نصیحت، ویژگی مورد تأکید در تعاریف فوق است. این ویژگی ما را به این امر رهنمون می‌سازد که هر آنچه مصلحت در آن باشد، از قبیل نصیحت است مثل رازداری، تشویق، انجام نیکی‌ها، مقاومت در برابر خیانتکاران، انتقاد و اعتراض، اطلاع رسانی، موعظه، یادآوری کاستی‌ها و تلاش برای رفع آن و نیز ارائه پیشنهاد، همه از مصادیق نصیحت است.<sup>(۴)</sup>

در سیره معصومین امور یاد شده از مصادیق نصیحت دانسته شده است. به عنوان نمونه امام علی علیه السلام گزارش ابوالاسود دوئلی درباره خیانت و اختلاس فرماندار بصره را نصیحت نامیده است و خطاب به وی می‌فرماید:

«فمثلک نصح الامام والامة و دل علی الحق... ، فلا تدع اعلامی بما

یکون بحضرتک مما النظر فیه للامة صلاح فانک بذلک جدیر و هو حق

---

۱. محمد بن محمد ابی السعود، تفسیر ابی السعود، (بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی‌تا])، ج ۴، ص ۲۰۴.  
۲. احمد بن مصطفی مراغی، تفسیر مراغی، چاپ اول، (بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی‌تا])، ج ۸، ص ۱۸۷.  
۳. محمد رشید رضا، المنار، (بیروت: [بی‌تا]، [بی‌تا])، ج ۱۰، ص ۵۰۷.  
۴. محمدصادق مزینانی، «نصیحت از حقوق متقابل دولت و ملت در حکومت نبوی»، حکومت اسلامی، ۴۵ (۱۳۸۶): ۱۰۵.

واجب لله علیک<sup>(۱)</sup>؛ پس همانند تو امام و امت را نصیحت و امانت خود را ادا می‌کند و به سوی حق رهنمون می‌شود... پس از این نیز گزارش دادن را نسبت به چیزهایی که در حضور شما واقع می‌شود و در مواردی که صلاح امت در گزارش آن است ترک نکن؛ زیرا تو به این کار سزاوار و این عمل بر تو حق واجب است».

نیز امام علی علیه السلام در نامه‌ای به کمیل و شیبیب بن عامر، جنگ با دشمنان حکومت اسلامی و دفاع از مسلمانان اسلامی را نصیحت امام مسلمانان دانسته است:

«و قد احسنت النظر للمسلمین و نصحت امامک<sup>(۲)</sup>؛ نسبت به مصالح مسلمانان خوب عمل کردی و نصیحت امام خود را انجام داد».

بر این اساس است که برخی «نصیحت ائمه مسلمین» را چنین تعریف می‌کنند:

«النَّصِيحَةُ لائِمةِ الْمُسْلِمِينَ اعانتهم علی ما حملوا القيام به و تنبيههم عند الغفلة و سدّ خلتهم عند الهفوة و جمع الكلمة عليهم و ردّ القلوب النافرة اليهم و من اعظم نصيحتهم دفعهم عن الظلم بالتي هي احسن<sup>(۳)</sup>؛ نصیحت به ائمه مسلمین عبارت است از یاری آنان در کارهای حکومتی، هشدار به آنان به هنگام غفلت، ترمیم لغزش‌های آنان، دعوت مردم به اتحاد و هماهنگی با آنان و جذب ناراضیان و از جمله بزرگ‌ترین نصایح نسبت به ائمه مسلمین این است که آنان از ستم به شایستگی باز داشته شوند».

بنا بر آنچه گفته شد، اطلاع رسانی به حاکمان و والیان از مصادیق خیرخواهی نسبت به آنان است؛ زیرا اطلاع رسانی به آنان و مطلع شدنشان از نقص‌ها و کاستی‌ها و نیز جریانات و حوادث کشور، همراه ثمراتی است که مصالح جامعه را تأمین می‌نماید. توضیح

۱. محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، (ارومیه: مکتبه ارومیه، [بی‌تا])، ج ۴، ص ۱۰۸.

۲. احمد بن اعثم کوفی، الفتوح، محقق علی شیری، اول، (بیروت: دار الاضواء، ۱۹۹۱م)، ج ۴، ص ۲۲۸.

۳. ابن حجر عسقلانی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، [بی‌جا]، (بیروت: دار الفکر، [بی‌تا])، ج ۱، ص ۱۳۸.

این که در هر نظام سیاسی، سازمان‌ها و نهادهای خاصی مسئولیت گردآوری اطلاعات و ارائه آن به رهبران سیاسی را به عهده دارند، تا براساس این آگاهی‌ها، برنامه‌ریزی و تصمیم‌گیری نمایند؛ اما از آنجا که در اداره کشور به دو جهت نمی‌توان تنها به این گونه اطلاعات اکتفا نمود، یکی این که این گزارش‌ها از میان اخبار و گزارش‌های فراوان گزینش شده‌اند و در اختیار مسئولان نظام قرار گرفته‌اند؛ بنابراین اگر قضاوت مسئولان، تنها براساس این گزارش‌ها باشد، به ناچار محدود به همان «انتخاب و گزینش» خواهد بود و بسیاری از مسائل از دید آنان پنهان می‌ماند و مهم‌تر اینکه، این گزارش‌ها ممکن است از اعمال سلیقه‌های تهیه‌کنندگان آنها – که افراد خاصی هستند – خالی نباشد در حالی که کارگزاران و رهبران نظام باید فراتر از دید اشخاص و گروه‌ها به مسائل همه نظام اشراف داشته باشند و از تمام قضایایی که در گوشه و کنار کشور می‌گذرد با خبر و مطلع باشند، اینجاست که ضرورت ارتباط مستقیم رهبران نظام با مردم، روشن می‌گردد و چون نمی‌توان به سراغ تک تک افراد رفت و شناسایی تمام خردمندان صاحب نظر میسر نیست؛ از اینرو باید راه ارتباط را برای عموم مردم به ویژه اندیشمندان باز کرد، تا از این طریق، مسائل را با حاکم اسلامی در میان بگذارند و از آن چه در جامعه می‌گذرد، او را آگاه سازند.<sup>(۱)</sup>

نصیحت حاکمان و والیان از آنجا که زمینه آگاه‌سازی آنان را از مسائلی که در جامعه می‌گذرد، فراهم می‌نماید بسیار مهم و مورد تأکید واقع شده و اجرای آن به عنوان یک تکلیف و وظیفه از مردم خواسته شده است. نادیده گرفتن این وظیفه، ناآگاهی و غفلت کارگزاران و حاکمان را در پی دارد که به نوبه خود یکی از عوامل زوال حکومت‌ها است. محقق سبزواری در کتاب *روضه الانوار* می‌نویسد:

*«پادشاه تا خود خبردار نباشد و تدبیر امور ملک خود نکند، کارها منتظم نشود و صلاح نپذیرد و وزراء و امرا هر چند امین و کاردان و نافذ الامر باشند، بسر خود بسیاری از امور نتوانند کرد و چون پادشاه غافل باشد،*

۱. محمد سروش محلاتی، «نصیحت ائمه مسلمین»، حکومت اسلامی، ۱ (۱۳۷۵): ۱۴۳-۱۴۷.

بسیاری از فسادها در اطراف و حواشی ملک از بیرون و اندرون ظاهر شود و ایشان بسر خود همه را تدارک نتوانند کرد و چون تدارک نکنند بالضروره فساد سرایت کند و زیادت شود و ایشان ناچار از بیم و وهم حقیقت را از پادشاه پنهان کنند و فساد بر فساد مترتب شود و آخر به جایی رسد که امر قابل علاج نباشد.<sup>(۱)</sup>

با توجه به آنچه بیان شد و در کنار آن دقت در تعبیرها و هشدارهایی که در روایات باب نصیحت آمده است و به برخی از آنها اشاره رفت، می‌توان گفت که در نظام اسلامی اصل نصیحت و از جمله «نصيحت زمامداران» نه تنها یک تکلیف است بلکه یک حق برای مردم محسوب می‌شود که براساس آن همه می‌توانند آراء و نظرات خیرخواهانه و حتی انتقادی خود را نسبت به رهبران جامعه مطرح سازند و آنها را مورد سؤال قرار دهند.<sup>(۲)</sup>

### ۳-۴. استلزامات شفافیت

تحقق اصل شفافیت، نیازمند مجموعه‌ای از مقدمات و زیرساخت‌ها است که غفلت از آنها مانع اجرای صحیح این اصل است؛ از اینرو دولت‌ها و نهادهای عمومی که این اصل را پذیرفته‌اند، موظفند که برای تحقق آن مقدمات لازم را فراهم سازند. این مقدمات را در دو

۱. ملا محمد باقر سبزواری، روضة الانوار عباسی، محقق: اسماعیل چنگیزی، اول، (تهران: آینه میراث، ۱۳۷۷)، ص ۷۳.

۲. انتقاد از حاکمان در اسناد بین‌المللی نیز اشاره شده است، به عنوان مثال در اعلامیه مربوط به حقوق مسئولیت افراد، گروه‌ها و نهادهای اجتماعی آمده است: «هر کس حق دارد به صورت فردی یا جمعی از سیاست‌ها و اعمال مقامات و نهادهای حکومتی در ارتباط با نقض حقوق بشر و آزادی‌های سیاسی با ارائه دادخواست یا سایر روش‌های مناسب به مقامات قضایی، اجرایی، قانون گذاری یا هر مرجع صالح در نظام حقوقی کشورش شکایت نماید و مراجع مزبور می‌بایست حکم خود را در مورد این شکایت‌ها بدون تأخیر بی‌مورد صادر نمایند». بند ۳ (الف) ماده ۹، A/Res/53/14، 8 March 1999

اما همان طور که برخی از محققان بیان داشته‌اند اگرچه این اعلامیه از وجود چنین مطالباتی در رابطه میان دولت و مردم خبر می‌دهد، اما در قالب اعلامیه است و اعلامیه‌ها برای دولت‌ها الزام آور نیست این در حالی است که مسلمانان در سایه آموزه‌های اسلام و رفتار پیشوایان دین آموخته‌اند که آنان حق و در مواردی تکلیف دارند که درباره عملکرد زمامداران خویش، بی‌هیچ هراسی انتقاد کنند و این یکی از شاخص‌های حکومت اسلامی به شمار می‌رود. (مصطفی میرمحمدی، «آزادی بیان در آموزه‌های دینی و حقوق بشر»، رواق اندیشه، ۴۴ (۱۳۸۴): ۱۰۲).



دسته کلی «چرخش آزاد اطلاعات» و «آزادی بیان» می‌توان قرار داد که در ادامه به بررسی و تبیین آنها پرداخته می‌شود.

### ۳-۴-۱. چرخش آزاد اطلاعات

از مهم‌ترین استلزامات شفافیت، چرخش آزاد اطلاعات است. این فرایند زمانی محقق خواهد شد که از سوی دولت و نیز نهادهای عمومی دو عنصر «حق دسترسی به اطلاعات» و نیز «لزوم انتشار اطلاعات» مورد پذیرش واقع گردد. حق دسترسی به اطلاعات به عنوان یکی از حقوق بنیادین بشری و شهروندی از اصول مسلم و پذیرفته شده جهان امروز است که تأمین آن از سوی دولت‌ها یک وظیفه و تکلیف است. اگرچه این حق دارای ریشه‌ای طولانی در تاریخ حقوقی دنیاست اما محققان معتقدند اولین بار به صورت مدون و مکتوب، حدود دویست و پنجاه سال پیش به عنوان نشانه‌ای بر وجود دموکراسی و مردم سالاری در کشور سوئیس به تصویب رسید. آنها این قانون را به عنوان یکی از شاخصه‌های دموکراسی مورد توجه قرار دادند و بر این اعتقاد بودند که برای نشان دادن وجود دموکراسی به شاخص‌هایی نیاز است که از مهم‌ترین آنها، حق دسترسی افراد به اطلاعات و نیز حق انتشار آزادانه آنهاست.<sup>(۱)</sup>

به هر حال با گذشت زمان، این امر از سوی اسناد و نهادهای بین‌المللی مورد پذیرش واقع شد و اعلامیه حقوق بشر و شهروندی فرانسه، ماده ۱۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر، بند ۲ ماده ۱۹ میثاق نامه بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی و برخی از اسناد معتبر دیگر بین‌المللی در این زمینه به تصویب رسید.<sup>(۲)</sup> همچنین قطعنامه شماره ۵۹ مجمع عمومی سازمان ملل<sup>(۳)</sup> با عباراتی گویا از این حق یاد کرده و در آن آمده است: دسترسی به

۱. محسن اسماعیلی، «آزادی اطلاعات و حقوق روزنامه نگاران» در: مجموعه مقالات همایش حقوق مطبوعات، مرکز مطالعات حقوق بشر و انجمن علمی دانشجویی حقوق دانشگاه تهران، (تهران: دانشگاه تهران، گرایش، ۱۳۸۹)، ص ۱۶۶.

۲. متن اعلامیه‌ها در قسمت «اصل شفافیت در اسناد بین‌المللی» در همین فصل از نوشتار، ذکر گردید.  
3. A / RES / 59 (i) 24 january 1946.

اطلاعات و آزادی انتشار آن سنگ بنای تمام حقوق و آزادی‌هایی است که سازمان ملل خود را وقف تحقق آنها کرده است.

امروزه تقریباً بیشتر کشورهای جهان حق دسترسی به اطلاعات را – البته با استثنائاتی – پذیرفته‌اند و در برخی موارد نیز این حق را به عنوان یک حق بنیادین در قانون اساسی خود ذکر کرده‌اند و علاوه بر آن قانون ویژه‌ای برای این امر تصویب کرده‌اند.<sup>(۱)</sup> گزارشها حاکی از آن است که تا به امروز حدود ۸۰ کشور قوانین افشاء و آزادی اطلاعات را بر خود تحمیل کرده‌اند. به عنوان نمونه در ایالات متحده آمریکا در سال ۱۹۷۲م، قانون آزادی اطلاعات به تصویب رسید. و در سال‌های اخیر قوانین مشابهی در دیگر کشورها نظیر آفریقای جنوبی، نامیبیا، موزامبیک و مالزی به تصویب رسیده است.<sup>(۲)</sup> در کشور ما نیز قانون انتشار و دسترسی به اطلاعات در سال ۱۳۸۷ به تصویب مجلس شورای اسلامی رسید و در سال ۱۳۸۸ با الحاق یک تبصره به تأیید مجمع تشخیص مصلحت نظام رسید. این قانون مشتمل بر ۳۳ ماده و هفت تبصره است که در شش فصل تنظیم شده است. برخی از مفاد این قانون عبارتند از:

– «هر شخص ایرانی حق دسترسی به اطلاعات عمومی را دارد مگر آنکه قانون منع کرده باشد، استفاده از اطلاعات عمومی یا انتشار آنها تابع قوانین و مقررات مربوط خواهد بود»، (ماده دوم از بند دوم فصل اول)

– «مؤسسات عمومی مکلفند اطلاعات موضوع این قانون را در حداقل زمان ممکن و بدون تبعیض در دسترس مردم قرار دهند»، (ماده پنجم از بند سوم فصل اول)

در یک تبصره ذیل این ماده آورده شده «اطلاعاتی که متضمن، حق و تکلیف برای مردم است باید علاوه بر موارد قانونی موجود از طریق انتشار و اعلان عمومی رسانه‌های همگانی به آگاهی مردم برسد».

---

۱. محسن اسماعیلی، «آزادی اطلاعات و حقوق روزنامه نگاران»، پیشین، ص ۱۶۸.  
۲. عبدالحسین ضمیری و حامد رضا نصیری، «شفافیت و نقش آن در تحقق حکمرانی خوب»، پیشین، ص ۲۱۴.

- «مؤسسه عمومی نمی‌تواند از متقاضی دسترسی به اطلاعات هیچ گونه دلیلی یا توجیهی جهت تقاضایش مطالبه کند». (ماده هفتم از بند اول فصل دوم)
- «مؤسسه عمومی یا خصوصی باید به درخواست دسترسی به اطلاعات در سریع‌ترین زمان ممکن پاسخ دهد و در هر صورت مدت زمان پاسخ نمی‌تواند حداکثر بیشتر از ده روز از زمان دریافت درخواست باشد. آئین نامه اجرایی این ماده ظرف شش ماه از تاریخ تصویب این قانون بنا به پیشنهاد کمیسیون انتشار و دسترسی آزاد به اطلاعات به تصویب هیأت وزیران می‌رسد». (ماده هشتم از بند اول فصل دوم)
- «هر یک از مؤسسات عمومی باید جز در مواردی که اطلاعات دارای طبقه‌بندی می‌باشند، در راستای نفع عمومی و حقوق شهروندی دست کم به طور سالانه اطلاعات عمومی شامل عملکرد و ترازنامه (بیان) خود را با استفاده از امکانات رایانه‌ای و حتی الامکان در یک کتاب راهنما که می‌تواند شامل موارد زیر باشد منتشر سازد و در صورت درخواست شهروند با اخذ هزینه تحویل دهد:

الف) اهداف، وظایف، سیاست‌ها و خط مشی‌ها و ساختار

ب) روش‌ها و مراحل اتمام خدمات ارائه دهنده به اعضاء جامعه

ج) سازوکارهای شکایت شهروندان از تصمیمات یا اقدامات آن مؤسسه

د) انواع و اشکال اطلاعاتی که در آن مؤسسه نگهداری می‌شود و آیین دسترسی به آنها

ه) اختیارات و وظایف مأموران ارشد خود

و) تمام سازوکارها یا آیین‌هایی که به وسیله آنها اشخاص حقیقی و حقوقی و

سازمان‌های غیردولتی می‌تواند در اجراء اختیارات آن واحد مشارکت داشته یا به

نحو دیگری مؤثر واقع شوند». (ماده ده از بند اول فصل سوم).

در ذیل این ماده تبصره‌ای به شرح ذیل آمده است:

- «حکم این ماده در مورد دستگاه‌هایی که زیر نظر مستقیم مقام رهبری است، منوط به عدم مخالفت معظم له می‌باشد».
- «مصوبه و تصمیمی که موجد حق یا تکلیف عمومی است قابل طبقه‌بندی به عنوان اسرار دولتی نمی‌باشد و انتشار آن الزامی خواهد بود». (ماده یازده از بند اول فصل سوم)
- «مؤسسات عمومی موظفند از طریق واحد اطلاع رسانی سالانه گزارشی درباره فعالیت‌های آن مؤسسه در اجرا این قانون به کمیسیون انتشار و دسترسی آزاد به اطلاعات ارائه دهند». (ماده دوازده از بند دوم فصل سوم).

با دقت در مفاد این قانون به دست می‌آید که دسترسی به اطلاعات و اخبار به عنوان حقی از حقوق ملت به رسمیت شناخته شده است. بر این مبنا دولت‌ها و نهادهای عمومی موظف و مسئولند که مردم را در جریان امور قرار دهند و تصمیمات اتخاذ شده را با شفافیت کامل و به دور از هر گونه ابهام به سمع و نظر مردم برسانند. این حق مردم است، مردم مالک اطلاعات هستند و دولت به نمایندگی از مردم به دسته‌بندی، نگهداری و ارائه تسهیلات برای دسترسی مردم به اطلاعات می‌پردازد و خود مالک اطلاعات نیست.<sup>(۱)</sup> اطلاعات در دست آنها امانت است و در صورت مطالبه مردم به عنوان صاحبان امانت، باید آن اطلاعات را بدون کم و کاست در اختیار آنان بگذارد. این همان چیزی است که با عنوان «لزوم انتشار اطلاعات» به عنوان بخشی از فرایند «چرخه آزاد اطلاعات» از آن یاد می‌شود. اهتمام جمهوری اسلامی ایران به عنوان یک نظام مبتنی بر نهادهای اسلامی چون رهبری اسلامی و شورای نگهبان به موضوع انتشار و حق دسترسی به اطلاعات، نشانگر جایگاه این حق در دیدگاه اسلامی ناظر به حکمرانی دارد. رهبر انقلاب اسلامی در دیدار با هیأت دولت جمهوری اسلامی در سال ۱۳۸۵ ضمن بیان شاخص‌های حکمرانی در هشت مورد، یکی از شاخصه‌ها را «شکوفایی اقتصادی» عنوان می‌دارد که اطلاع

۱. محسن اسماعیلی، «آزادی اطلاعات و حقوق روزنامه نگاران»، پیشین، ص ۱۷۲.

رسانی و شفافیت اطلاعات را از زیر مجموعه‌های آن مورد تأکید قرار می‌دهد.<sup>(۱)</sup> علاوه بر این مبانی و منابع این حق به طور خاص و شفافیت به طور عام در قرآن و روایات قابل جستجو و بررسی است که پیش از این در مباحث گذشته به تفصیل در این مورد سخن گفته شد که از تکرار آن خودداری می‌شود.

### ۳-۴-۲. حق آزادی بیان

از دیگر استلزامات شفافیت، حق آزادی بیان است. این حق نیز یکی از آزادی‌های اساسی بشر و از حقوق اساسی و طبیعی وی به شمار می‌رود و بسیاری از کشورها متعهد به اجرای آن شده‌اند.<sup>(۲)</sup> قبل از بیان اهمیت و مستندات این حق در تعالیم دینی و اسناد بین‌المللی، لازم است در ابتدا منظور از این مفهوم روشن گردد.

واژه «آزادی» به رغم کاربرد بسیار زیاد در فرهنگ سیاسی و فلسفی، در مفهوم آن اختلاف نظر و ابهام بسیار وجود دارد. این واژه در حوزه فلسفه، اخلاق، عرفان و حقوق معانی مختلف دارد. به عنوان نمونه برخی آن را رهایی از هر گونه قید و بند دانسته‌اند و جمعی دیگر آن را اطاعت از عقل و اقدام به قانون معنی کرده‌اند.<sup>(۳)</sup> در بحث «آزادی بیان»، معنای آزادی در حوزه حقوقی مدنظر است و در این معنا از آزادی، بحث از این است که آیا هیئت حاکم یا قانون و اجرا کننده آن می‌تواند آزادی افراد را محدود کند یا نه؟ و اگر می‌تواند حد و مرز این محدودیت چگونه است. برای اصطلاح «آزادی بیان» نیز

۱. قابل دریافت در سایت: [www.aving.com/bayanat/85/03\\_29.aspx](http://www.aving.com/bayanat/85/03_29.aspx)

۲. از جمله‌ی این اسناد که از این حق نام برده‌اند می‌توان از ماده نوزده اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸ و ماده ۱۰ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر مصوب در نوامبر ۱۹۵۰ نام برد که در مباحث آینده به متن آنها اشاره خواهد شد. اعلامیه مزبور با رای موافق ۴۸ کشور از جمله ایران، عراق، مصر، بلژیک، آمریکا و... به تصویب رسیده است. (گلن جانسون، اعلامیه جهانی حقوق بشر و تاریخچه آن، مترجم: محمد جعفر پوینده، اول، (تهران: نشر نی، ۱۳۷۷)، ص ۸۷). و کنوانسیون اروپایی حقوق بشر تا سال ۱۹۹۵ به تصویب حدود ۳۰ کشور اروپایی از جمله اتریش، بلژیک، بلغارستان، دانمارک، سوئیس، انگلستان و... رسیده است. (حسین مهرپور، نظام بین المللی حقوق بشر، دوم، (تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۳)، ص ۱۸۳).

۳. ناصر کاتوزیان، مبانی حقوق عمومی، پیشین، صص ۳۸۶-۳۸۴.

تعاریف متعددی از سوی صاحب نظران ذکر شده است. برخی گفته‌اند: آزادی بیان عبارت است از «آزادی افراد در بیان عقیده و ایراد نطق و خطابه بدون ترس از دخالت دولت».<sup>(۱)</sup> این تعریف، تعریفی خاص از آزادی بیان است که در آن آزادی سخن به عنوان مصداق روشن و غالب آزادی بیان تعریف شده است.<sup>(۲)</sup> و گر نه منحصر نمودن «بیان» به نطق و سخن گفتن درست نمی‌باشد، همان طور که لغویون در تعریف «بیان» آورده‌اند: «بیان» از ماده «بین» و به معنای کشف از چیزی بوده و اعم از نطق است.<sup>(۳)</sup> علامه طباطبایی نیز در ذیل آیه، «عَلَّمَهُ الْبَيَانَ»<sup>(۴)</sup>؛ به او بیان آموخت، آورده است منظور از «بیان» صرف زبان یا لغت یا نیروی تکلم نیست؛ بلکه مقصود هر چیزی است که انسان بتواند آنچه را در درونش هست را به وسیله آن به اطلاع دیگران برساند.<sup>(۵)</sup> عده‌ای دیگر تعریف عام‌تری از آزادی بیان، ابراز داشته‌اند به عنوان مثال آیت‌الله جعفر سبحانی می‌گوید: آزادی بیان عبارت است از ارائه هر نوع فکر و اندیشه، که به صورت های گوناگون عرضه می‌گردد مانند گفتار و سخن، قلم و نگارش، تصویر و فیلم، تئاتر و تعزیه و هر چیزی که می‌تواند اندیشه انسان را در اذهان مخاطبان تجسم سازد. وی در ادامه می‌نویسد: البته ابزار بیان افکار و عقیده به آنچه که اشاره شد، منحصر نیست؛ ولی راه‌های مهم آن همان است که مطرح گردید.<sup>(۶)</sup> در تعریفی دیگر آمده است: آزادی بیان یعنی اظهار مطلب، نظر، عقیده و احساس به صورت شفاهی یا کتبی یا تصویری یا به هر طریق دیگر.<sup>(۷)</sup> غیر از تعاریف ذکر شده که با در نظر گرفتن ابزار آزادی بیان، به تعریف آن پرداخته‌اند و در دو دسته عام و خاص قابل تقسیم‌بندی است برخی دیگر با ملاحظه حق یا تکلیف بودن و نیز حدود آزادی بیان آن را چنین تعریف کرده‌اند: «آزادی بیان حق طبیعی است

۱. علی آقابخش، فرهنگ علوم سیاسی، (تهران: مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران، ۱۳۷۴)، ص ۹۸۵.

۲. سید مصطفی میرمحمدی، «آزادی بیان در آموزه‌های دینی و حقوق بشر»، پیشین، ص ۹۶.

۳. حسین بن محمد راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، پیشین، ص ۱۵۷.

۴. رحمن / ۴.

۵. سید محمدحسین طباطبایی، میزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۱۹، ص ۹۵.

۶. جعفر سبحانی تبریزی، آزادی و دین سالاری، اول، (قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۴)، ص ۹۴.

۷. حسین مهرپور، حقوق بشر و راهکارهای اجرایی آن، چاپ اول (تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۸)، ص ۱۶۰.

که همه افراد آدمی به مقتضای انسان بودن خود، به طور یکسانی از آن برخوردار و به موجب آن در بیان اندیشه و فکر خود، تا جایی که موجب نقض حقوق دیگران و اصول ارزشی مورد احترام جامعه نشود، مجازند.<sup>(۱)</sup>

برخی نیز فارغ از ابزار، حدود و حق و یا تکلیف بودن آزادی بیان، در تعریف آن گفته‌اند: «فقدان مانع برای اظهار اندیشه و عقیده اعم از اندیشه و عقیده مذهبی و سیاسی و مانند آن».<sup>(۲)</sup>

به هر حال آن چه در همه تعاریف مورد تأکید قرار گرفته است، آزادی افراد و فقدان مانع در بیان و اظهار اندیشه و عقیده است که با ابزارهای گوناگون چون نوشتن کتاب، مقاله، انتشار مجله و روزنامه، سخنرانی، کنفرانس و وبلاگ نویسی، تهیه برنامه‌های رادیو و تلویزیونی و مانند آن تحقق می‌یابد.<sup>(۳)</sup>

### ۳-۴-۲-۱. حق آزادی بیان در اسناد بین‌المللی

آزادی بیان از سوی اسناد حقوق بشری چون اعلامیه جهانی حقوق بشر و میثاق‌های بین‌المللی مورد حمایت قرار گرفته و به رسمیت شناخته شده است. کشورهای عضو این میثاق‌های بین‌المللی متعهد شده‌اند بدون ملاحظه امکانات موجود و یا شرایط و اوضاع و احوال حاکم بر جامعه، این حق را تضمین و محترم بشمارند. از آن جا که مطالعه‌ی مفاد این اسناد نشانگر حساسیتی است که در سطح جهانی نسبت به اصل آزادی بیان و مبادله آراء و اطلاعات وجود دارد به ذکر مواردی از این اسناد می‌پردازیم.

– ماده نوزده اعلامیه جهانی حقوق بشر در ۱۰ دسامبر ۱۹۴۸ مجمع عمومی سازمان ملل متحد در این زمینه بیان می‌دارد:

---

۱. عبدالله جوادی آملی، «آزادی بیان»، پاسدار اسلام، ۲۸۳ (۱۳۸۴): ۱  
۲. سید احمد مرتضایی و سید ابراهیم حسینی، «آزادی بیان و مبانی و گستره آن از دیدگاه فقه و حقوق»، معرفت حقوقی، ۲ (۱۳۹۲): ۵۱.  
۳. ناصر کاتوزیان، «آزادی بیان، امر به معروف و نهی از منکر»، در: ناصر کاتوزیان و همکاران، آزادی و اندیشه و بیان، اول، (تهران: نشر گرایش، ۱۳۸۲)، ص ۱۷.

«هر کس حق آزادی عقیده و بیان دارد و حق مزبور شامل آن است که از داشتن عقاید خود بیم و اضطرابی نداشته باشد و در کسب اطلاعات و افکار و در اخذ و انتشار آن به تمام وسایل ممکن و بدون ملاحظات مرزی باشد».

– ماده ۱۰ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر مصوب نوامبر ۱۹۵۰ نیز بیان می‌دارد:

«هر کس حق آزادی بیان دارد. این حق مشتمل است بر آزادی داشتن عقاید و مبادله اطلاعات بدون مزاحمت مقامات عمومی و بدون در نظر گرفتن مرزهای سیاسی، مفاد این ماده مانع از اعمال صلاحیت دولت‌ها برای صدور مجوز تأسیس بنگاه‌های خبرگزاری تلویزیونی و سینمایی نخواهد بود».

– ماده چهارم اعلامیه آمریکایی حقوق و تکالیف بشر مصوب نهمین کنفرانس بین‌المللی دولت‌های آمریکایی در سال ۱۹۴۸ نیز با عنوان «حق آزادی تحقیق، عقیده، بیان و اشاعه اطلاعات»<sup>(۱)</sup> مقرر می‌دارد:

«هر کس دارای حق آزادی تحقیق و عقیده و بیان و مبادله و اشاعه اطلاعات به هر وسیله و از هر نوع که باشد، است».

– بند دوم ماده نوزده میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی مصوب سال ۱۹۶۶ که در سال ۱۳۴۷ به امضای دولت ایران و در سال ۱۳۵۴ به تصویب مجلس رسیده است مقرر می‌دارد:

«هر کس حق آزادی بیان دارد. این حق شامل آزادی تفحص و تحصیل و اشاعه اطلاعات و افکار از هر قبیل بدون توجه به سرحدات خواه شفاهاً یا به صورت نوشته یا چاپ یا به صورت هنری یا به هر وسیله دیگر به انتخاب خود می‌باشد».

---

1. Right to Freedom of investigation, ofinion, explession and dissemination.



از آنجا که دولت ایران عضو این میثاق است و با در نظر گرفتن ماده نه قانون مدنی ایران که می‌گوید: «مقررات عهودی است که طبق قانون اساسی بین دولت ایران و سایر دول منعقد شده باشد در حکم قانون است». قوانین و مقررات میثاق مذکور در حکم قوانین عادی است و جزیی از حقوق موضوعه ایران محسوب می‌شود. از طرف دیگر حقوق ایران، حقوق مذهبی است و مطابق اصل چهارم قانون اساسی همه قوانین و مقررات باید براساس موازین اسلامی باشد، بر این مبنا بحث از حق آزادی بیان از زاویه آموزه‌های اسلام، بحثی مطابق با واقعیت علمی و حقوقی در نظام حقوقی ایران است.<sup>(۱)</sup> صرف نظر از این که آزادی بیان و اظهار نظر خود قابل بررسی در منابع اصیل اسلامی چون قرآن کریم و روایات است که در ادامه به آن اشاره خواهد شد. از نقطه نظر تعهدات قراردادی دولت اسلامی نیز مورد توجه است. بدین ترتیب که وقتی یک دولت اسلامی میثاق و معاهدات بین‌المللی متضمن آزادی بیان را می‌پذیرد از باب وفاداری به عقود و قراردادهای نیز متعهد به رعایت و تضمین این حقوق خواهد بود چه اینکه این فرمان صریح و مهم قرآن کریم خطاب به مؤمنان است که «او فوا بالعقود»<sup>(۲)</sup>؛ به پیمان‌های خود وفادار باشید».

البته در اسلام، اصل آزادی بیان قبل از بوجود آمدن و تنظیم اعلامیه‌ها و اسناد حقوق بشری مورد حمایت و تأیید بوده است. دین مبین اسلام که همواره انسان را به تفکر و تعقل فرا می‌خواند و بنیان‌های عقیدتی خویش را بر پایه فکر و عقل بنا نهاده است<sup>(۳)</sup> نه تنها برای بیان اندیشه مانعی ایجاد نکرده است؛ بلکه از همان ابتدا مخالفان خویش را به هم‌وردی و رویارویی اندیشه فرا خوانده است.<sup>(۴)</sup> با این اوصاف از دیدگاه اسلام اصل آزادی بیان نه تنها جایز؛ بلکه در مواردی نیز واجب است. و این از آن جهت است که تحقق برخی از واجبات و بلکه اصول و فروع دین منوط به آزادی بیان است. به عنوان مثال وقتی انسان رسالت امر به معروف و نهی از منکر را به عهده دارد و مهم‌ترین مرحله

۱. سید مصطفی میرمحمدی، «آزادی بیان در آموزه‌های دینی و حقوق بشر»، رواق اندیشه، ۴۴(۱۳۸۴): ۹۵.

۲. مائده / ۱.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۶۱. «ابْتَعَثَهُ بِالنُّورِ الْمُضِيِّ، وَ الْبُرْهَانِ الْجَلِيِّ، وَ الْمَنْهَاجِ الْبَادِي».

۴. بقره / ۱۱۱. «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ».

تحقق و عملی شدن این فریضه، مرحله گفتار و بیان است به یقین لازمه و مقدمه اجرای آن، آزادی بیان است و یا پذیرش حق انتقاد و نصیحت و خیرخواهی که قبل از این، از آن سخن گفته شد، مستلزم پذیرش آزادی بیان است چون بدون آن، انتقاد و نصیحت امکان پذیر نیست؛ چنانکه تحقق اصل مشورت تنها با آزادی بیان مقدور است؛ زیرا تنها در صورت آزادی بیان و گفتار است که افراد نظر مشورتی خود را بدون هیچ گونه نگرانی ابراز می‌کنند.

با قبول اصل آزادی بیان به عنوان یکی از آموزه‌های اسلامی، در ادامه به ذکر مستندات قرآنی و روایی این اصل می‌پردازیم و سپس بحث را در سیره حکومتی معصومین علیهم‌السلام دنبال خواهیم کرد.

### ۳-۲-۲-۲. حق آزادی بیان در قرآن

صرف نظر از آموزه‌های قرآنی چون امر به معروف و نهی از منکر، اصل مشورت، اصل نصیحت و خیرخواهی که حصول آنها منوط به آزادی بیان است و اصل آزادی بیان در رابطه با آنها از باب مقدمه واجب، قابل اثبات است از آیات دیگری نیز می‌توان این اصل و لزوم آن را استنباط کرد. به عنوان نمونه وجوب بیان حق و حرمت کتمان آن در جایی که انسان نسبت به حقیقتی شناخت و آگاهی دارد، یکی از دستورات خداوند متعال است که در آیات متعددی به آن اشاره شده است. خداوند فرموده است:

«وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ<sup>(۱)</sup>؛ درباره خدا، غیر از حق نگویید».

و نیز فرموده است:

«وَ حَقِيقَ عَلٰی اَنْ لَا اَقُوْلَ عَلٰی اللّٰهِ اِلَّا الْحَقَّ؛ سزاوار است که بر خدا جز حق نگوییم».

در آیه‌ای دیگر از آمیختن حق و باطل و کتمان حق باز داشته است و می‌فرماید:

«وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ<sup>(۱)</sup>؛ حقی را با باطل نیامیزید و حقیقت را با اینکه می‌دانید کتمان نکنید».

اهمیت این مسأله به حدی است که خداوند کتمان کنندگان آیات الهی را لعن می‌کند و فرموده است:

«إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ<sup>(۲)</sup>؛ کسانی که دلایل روشن و وسیله هدایتی را که نازل کرده‌ایم، پس از آن که در کتاب برای مردم بیان نمودیم، کتمان کنند خدا آنها را لعنت می‌کند همه لعن کنندگان نیز آنها را لعن می‌کنند».

برخی از صاحب نظران در ذیل آیه شریفه آورده‌اند آن عالمانی که حقایق دینی را برای مردم بازگو نمی‌کنند و با بدعت‌ها مبارزه نمی‌کنند و به جهت مصالح شخصی خودشان سکوت اختیار می‌کنند، مورد لعن خدا، ملائکه و همه لعنت کنندگان هستند. در چنین مواردی، به تصریح قرآن کریم، «بیان» از واجب‌ترین واجبات است و ترک آن مستوجب لعن می‌گردد. مقصود از این «بیان» نیز فقط گفتار نیست، بلکه اعم از نوشتار، رادیو، تلویزیون و هر رسانه‌ای است که ممکن است برای آن بتوان در جهت نشر حقایق و نجات انسان‌ها از گمراهی و جهالت و بی‌دینی استفاده کرد.<sup>(۳)</sup>

«ظلم ستیزی» و مخالفت با ظالمان از دیگر واجبات است. خداوند متعال که از گفتن سخن بد باز می‌دارد، در مقابل ظلم، آن را جایز شمرده است و می‌فرماید:

۱. بقره/ ۴۲.

۲. بقره / ۱۵۹.

۳. محمدتقی مصباح یزدی، نظریه حقوقی اسلام، سوم، (قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸)، ج ۱، ص ۳۵۰.

«لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوِّءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلِمَ<sup>۱</sup>؛ خداوند دوست ندارد کسی با سخنان خویش، بدی‌ها(ی دیگران) را اظهار کند، مگر آن کس که به او ستم شده باشد».

و نیز «مجادله احسن» از دستورات الهی است اما در مقابل ظالمان عدول از آن، جایز شمرده شده است:

«وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ<sup>۲</sup> إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ<sup>۳</sup>؛ با اهل کتاب جز به روشنی که از همه نیکوتر است مجادله نکنید مگر کسانی از آنان که ستم کرده‌اند».

مبرهن است که ابزار تحقق ظلم ستیزی، آزادی بیان است. «تفقه در دین و اجتهاد» از دیگر دستورات مورد تأکید الهی است. اجتهاد به این معناست که فقیه کوشش خود را در راه بدست آوردن و استنباط احکام شرعی از ادله تفصیلی به کار بندد و مجتهد کسی است که با مراجعه به منابع شرع سعی می‌نماید احکام شرعی را بدست آورد.<sup>(۳)</sup> خداوند متعال در این زمینه می‌فرماید:

«وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ<sup>۴</sup>؛ شایسته نیست مؤمنان همگی (به سوی میدان جهاد) کوچ کنند، چرا از هر گروهی از آنان طایفه‌ای کوچ نمی‌کند تا در دین (و معارف و احکام اسلام) آگاهی یابد و به هنگام بازگشت به سوی قوم خود آنها را بیم دهند شاید (از مخالفت فرمان پروردگار) بترسند و خودداری کنند».

۱. نساء / ۱۴۸.

۲. عنکبوت / ۴۶.

۳. ابوالحسن محمدی، مبانی استنباط حقوق اسلامی یا اصول فقه، هشتم، (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۳)، ص ۳۳۹.

۴. توبه / ۱۲۲.

به عقیده صاحب نظران اگر مجتهد در راه استنباط احکام، مرتکب خطایی گردد و حکم شرعی بدست نیابد، مجتهد باز هم اجری بابت بذل جهدش دریافت خواهد کرد. پیامبر ﷺ در این باره می‌فرماید:

«اذا حکم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران و اذا حکم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر واحد»<sup>(۱)</sup>.

بر این اساس خطای در اجتهاد قابل پذیرش است و به دلیل مفید بودنش هم چنان ماجور است و این اجر در جهت تشویق ابزار عقیده از سوی کسانی است که صاحب نظرند و در واقع پذیرش اجتهاد، پذیرش آزادی بیان مجتهدین است هر چند سخن آنان نادرست باشد.<sup>(۲)</sup>

هم‌چنین خداوند پیروی از بهترین نظر را ویژگی هدایت یافتگان الهی و خردمندان معرفی کرده است و به آنان چنین بشارت می‌دهد:

«... فَبَشِّرْ عِبَادِ \* الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَنْبَابِ<sup>(۳)</sup>! پس بندگان را بشارت ده. همان کسانی که سخنان را می‌شنوند و از نیکوترین آنها پیروی می‌کنند آنان کسانی هستند که خدا هدایتشان کرده و آنها خردمندانند».

علاوه بر این حق تعالی انسان‌ها را به بیان بهترین سخن موظف داشته و می‌فرماید:

«وَقُلْ لِّعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ<sup>(۴)</sup>! به بندگان بگو سخنی بگویند که بهترین باشد».

۱. محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، محقق: خلیل بن مامون شیخا، اول، (بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۲۵)، ص ۱۷۷۶.

۲. حبیب الله رحیمی، «آزادی بیان در اسلام»، درج در: آزادی اندیشه و بیان، پیشین، ص ۵۶.

۳. زمر / ۱۷-۱۸.

۴. اسراء / ۵۳.

در این دو آیه شریفه مردم به بیان سخن بهتر و نیز متابعت از بهترین سخن‌ها دعوت شده‌اند روشن است که بندگان خدا زمانی قادر خواهند بود «قول احسن» را برگزینند که قول حسن یا پائین‌تر، مجال طرح بیابد. فراهم ساختن چنین مجالی جز همان آزادی بیان نیست.<sup>(۱)</sup> و اگر تنها یک قول در جامعه اسلامی حاکم باشد، آیه مفهوم و مصداقی نخواهد داشت.<sup>(۲)</sup> سخن مشهور امام علی علیه السلام که فرمودند:

«انظر إلی ما قال و لا تنظر إلی من قال<sup>(۳)</sup>؛ نگاه کن به آن چه گفته می‌شود نه به گوینده».

نیز ناظر به انتخاب سخن درست از میان گفته‌های بسیار است. از طرف دیگر نقد و بررسی دیدگاه‌ها و تضارب آراء برای انتخاب بهترین دیدگاه‌ها، در سایه آزادی بیان محقق می‌شود. علی علیه السلام در این زمینه فرموده است:

«اضربوا بعض الرأی ببعض یتولد منه الصواب<sup>(۴)</sup>؛ برخی از نظرات را به برخی دیگر بزنید (برخی دیدگاه‌ها را نقد و بررسی کنید) تا دیدگاه درست حاصل شود».

در این راستا هم‌چنین می‌توان به آیه زیر استناد نمود:

«ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ<sup>(۵)</sup>؛ با حکمت و اندرز نیکو به سوی راه پروردگارت دعوت نما و با آنها به طریقی که نیکوتر است استدلال و مناظره کن».

۱. سید مصطفی میرمحمدی، «آزادی بیان در آموزه‌های دینی و حقوق بشر»، پیشین، ص ۸۹.  
 ۲. عادل ساریخانی، پژوهشی فقهی - حقوقی در جرایم مطبوعاتی، (قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۹)، ص ۸۴.  
 ۳. عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ص ۳۶۱.  
 ۴. همان، ص ۸.  
 ۵. نحل / ۱۲۵.

آیه شریفه در مقام بیان شیوه تبلیغ و دعوت مردم به دین خداست و در آن روش تبلیغ صحیح، روش حکمت و موعظه حسنه معرفی شده است. باید توجه داشت در جامعه‌ای که امکان طرح دیدگاه‌های مخالف وجود نداشته باشد، دعوت به روش حکمت و موعظه نیکو معنا ندارد، چرا که دعوت به حکمت در فضای آرام گفتگو و برخورد منطقی و استدلال عقلی ممکن خواهد بود؛ لذا می‌توان گفت فضای کلی نزول آیه در ظرف جامعه آزاد و با امکان قدرت بیان دیدگاه‌های مخالف و طرح عقاید گوناگون بوده است.<sup>(۱)</sup>

دعوت به تفکر و تعقل که در آیات فراوانی از قرآن کریم وارد شده است نیز نمونه روشنی از آزادی بیان شمرده می‌شود؛ چرا که اندیشه زمانی شکوفا می‌گردد که مجال طرح یابد.

علاوه بر آیات قرآن، در احادیث پیشوایان دین نیز آزادی بیان به ویژه در بیان آراء و عقاید و همچنین انتقاد سازنده از مسئولان و متولیان حکومت اسلامی تأکید شده است. علی علیه السلام در کلامی نغز خطاب به مالک اشتر می‌فرماید:

«بخشی از وقت خود را برای کسانی که به تو نیاز دارند، منظور دار و شخصاً به امور آنان رسیدگی کن و در مجلس عمومی با آنان بنشین و در برابر خدایی که تو را آفریده فروتن باش. سربازان و یاران و نگهبانان خود را از سر راهشان دور کن تا سخنگوی آنان بتواند بدون اضطراب و لکنت زبان با تو گفتگو کند. من از رسول خدا صلی الله علیه و آله بارها شنیدم که می‌فرمود: «ملتی که حق ناتوانان را از زورمندان، بی اضطراب و بهانه‌ای باز نستاند، رستگار نخواهد شد». پس درستی و سخنان ناهموار آنان را بر خود هموار کن... تا خدا درهای رحمت خود را به روی تو بگشاید».<sup>(۲)</sup>

---

۱. محمد میرزایی، «آزادی بیان»، قابل دریافت در: [www.pajooh.com/fa/index.php](http://www.pajooh.com/fa/index.php)  
۲. نهج البلاغه، نامه ۵۳.

امام صادق علیه السلام نیز بهترین هدیه را بیان عیب‌ها از سوی دوستان می‌شمرد و فرموده است: «احب اخوانی إلیّ من اهدی الیّ عیوبی»<sup>(۱)</sup>؛ محبوب‌ترین برادرانم نزد من کسی است که عیب‌هایم را به من هدیه کند».

روشن است که موارد ذکر شده در روایات چون انتقاد سازنده، بیان عیب‌ها و خطاهای دیگران، بدون آزادی بیان محقق نخواهد گردید.

بیان معروف پیامبر صلی الله علیه و آله مبنی بر «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیتة»<sup>(۲)</sup> را می‌توان از دیگر مستندات آزادی بیان تلقی نمود. به گفته یکی از محققان «وقتی همه مردم مسئول دیگری هستند، اگر همه ساکت باشند و حرفی نزنند و حق نداشته باشند عقاید خودشان را بیان کنند و آزادی نداشته باشند، نتوانند از آن نیروهای درونی خودشان استفاده کنند چطور می‌شود اینها را مسئول قرار داد»<sup>(۳)</sup>.

نیز از صادقین علیهم السلام نقل شده که فرمودند: «وقتی بدعت در میان امت ظاهر شد، عالم باید علم خود را آشکار کند. اگر این کار را نکند نور ایمان از او زایل می‌گردد»<sup>(۴)</sup>. براساس این روایت در هنگام ظهور بدعت، سکوت جایز نیست و عالمان و اسلام‌شناسان موظف به مقابله علمی با بدعت‌ها هستند و پاسخ به بدعت‌ها تنها در صورت آزادی بیان امکان‌پذیر است.<sup>(۵)</sup>

امام باقر علیه السلام نیز از حضرت عیسی چنین نقل کرده‌اند:

«کلام حق را اگر چه گوینده آن اهل باطل باشد، بگیری، ولی کلام باطل را اگر چه گوینده آن اهل حق باشد رد کنی. منتقدان باشی. چه بسا ضلالت و گمراهی که به وسیله آیه‌ای از کتاب خدا تزیین شده باشد. همان طور که ممکن است مس با تفرقه ناخالص مخلوط شده باشد. نگاه

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، پیشین، ج ۲، ص ۶۳۹.  
 ۲. علی بن موسی بن طاووس، کشف المحجّة لثمره المهجّة، پیشین، ص ۸۸.  
 ۳. ناصر کاتوزیان، مبانی حقوق عمومی، پیشین، ص ۴۵۶.  
 ۴. محمد بن علی بن بابویه قمی، علل الشرایع، اول، (قم: کتابفروشی دآوری، ۱۳۸۵)، ج ۱، ص ۲۳۶.  
 ۵. سید احمد مرتضایی و سید حسین ابراهیمی، «آزادی بیان و مبانی و گستره آن از دیدگاه فقه و حقوق»، پیشین، ص ۶۰.



به آندو یکسان است (در ظاهر قابل تشخیص نیست) ولی کسانی که با بصیرت و دقت در آن نگاه کنند به آن آگاهی می‌یابند».<sup>(۱)</sup>

از این روایت نکات زیر قابل برداشت است که همگی بدون آزادی بیان امکان تحقق ندارند:

یک - معیار در این روایت سخن حق است، اگر چه از اهل باطل صادر شود؛ لذا نمی‌توان سخن کسی را به صرف این که از اهل اسلام نیست، تخطئه کرد؛ بلکه باید آن را شنید و در آن تأمل کرد.

دو - چه بسا افرادی خود را اهل حق معرفی نمایند، وی سخنان آنان فریبنده و توجیه‌گرایانه باشد، از اینرو نباید فریب ظاهر چنین افرادی را خورد بلکه باید سخنان آنان بررسی و با حق محک زده شود.

سه - امکان و فرصت سخن گفتن افراد را نباید از آنان سلب کرد و به این دلیل که اهل باطل هستند با آنها مخالفت کرد و برای اهل حق نیز نباید ارزشی بیش از گفتار حقشان قائل شد.

چهار - افراد باید انتخابگر و ناقد باشند، نقد و بررسی در اسلام ارزش و جایگاه خاصی دارد و تکامل و رشد به وسیله نقد کلام حاصل می‌آید. بر این اساس اگر در جامعه‌ای آزادی بیان دیدگاه‌های مخالف وجود نداشته باشد و از آن‌ها ممانعت شود، دیگر جامعه‌ای ناقد پرور به وجود نخواهد آمد و نقد و بررسی کلام امکان نخواهد داشت.<sup>(۲)</sup>

علاوه بر روایات معصومین علیهم‌السلام سیره حکومتی آنان، دلیل دیگری بر آزادی بیان در قلمرو حکومت اسلامی است. بررسی سیره آن بزرگواران بیانگر این حقیقت است که آنان حتی به مخالفان خود نیز اجازه می‌دادند آزادانه و به دور از هر گونه هراس نظرات، انتقادات و شبهات خود را مطرح سازند و خود با سعه صدر به آن انتقادات و شبهات به شیوه منطقی

۱. احمد بن محمد بن خالد برقی، المحاسن، محقق: جلال‌الدین محدث، دوم، (قم: دارالکتاب الاسلامیه، ۱۳۷۱)، ج ۱، ص ۲۲۹.

۲. سید محمدعلی ایازی، آزادی در قرآن، اول، (تهران: مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، ۱۳۷۹)، صص ۱۹۴-۱۹۲.

پاسخ می‌دادند. پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام در سایه آموزه‌های انسان ساز اسلام، مسلمانان را به گونه‌ای تربیت کرده بودند که از هیچ مقامی نهراسند و در برابر هیچ قدرتی چشم و گوش بسته عمل نکنند؛ بلکه آنان حق و در مواردی تکلیف دارند که درباره عملکرد زمامداران خود بی هیچ هراسی انتقاد کنند.<sup>(۱)</sup> تا جایی که امام علی عَلَيْهِ السَّلَام گفتن سخن عدل در برابر پیشوای خودکامه و ستمگر را بالاترین مرحله امر به معروف و نهی از منکر می‌داند.<sup>(۲)</sup> بر این مبناست که می‌بینیم در صدر اسلام چه در زمان پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و چه در زمان ائمه معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام به راحتی مردم انتقادات خود را در خصوص تصمیمات حکومتی بیان می‌داشتند. به عنوان نمونه وقتی رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسامه بن زید را که سن او از بیست سال تجاوز نمی‌کرد بر سپاهی که گروهی از آنان از نظر سنی چند برابر او عمر کرده بودند، به فرماندهی منصوب کرد، خیلی‌ها بر این تصمیم پیامبر معترض بودند. پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به دنبال اعتراض و انتقادهای آنان با این که در بستر بیماری بودند، به مسجد آمد و فرمودند: گویی فرماندهی اسامه بر برخی از شما گران آمده و انتقاد دارید. انتقاد و سرپیچی شما تازگی ندارد شما همان کسانی هستید که نسبت به پدر او نیز انتقاد می‌کردید. هم پدر او شایسته فرماندهی بود و هم فرزند...<sup>(۳)</sup>

نکته قابل دقت در این واقعه این است که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اعتراض و انتقاد آنان را عادت می‌داند که در گذشته نیز وجود داشته است و اگر این عادت برخلاف دستورات الهی بود مسلمانان حق انتقاد نداشتند، پیامبر به عنوان پیام آور دستورات دین لازم بود آنان را از تکرار این گونه رفتارها برحذر دارد در حالی که چنین نکرد و به شیوه منطقی به آنان پاسخ داد.<sup>(۴)</sup>

۱. سید مصطفی میرمحمدی، «آزادی بیان در آموزه‌های دینی و حقوق بشر»، پیشین، ص ۱۰۴.

۲. نهج البلاغه، حکمت ۳۷۴.

۳. جعفر سبحانی، فروغ ابدیت، بیست و یکم، (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵)، ص ۹۵۱.

۴. سید مصطفی میرمحمدی، «آزادی بیان در آموزه‌های دینی و حقوق بشر»، پیشین، ص ۱۰۶.

نیز گفته شده شخصی از پیامبر ﷺ طلب داشت و در مطالبه خود درشتی کرد، حضرت همچنان ساکت بود؛ ولی اصحاب برآشفتند و در صدد تأدیب او برآمده، حضرت فرمود: متعرض او نشوید، بگذرید صاحب حق، حرف خود را بزنند.<sup>(۱)</sup>

میرهن است که بیان آزاد انتقادهای و اعتراض‌ها از سوی افراد نسبت به حاکم اسلامی، سنبل آزادی بیان و پذیرش آن از سوی رهبر جامعه اسلامی و براساس حقی است که برای آن افراد قائل بودند.

سیره حکومتی امیرالمؤمنین علی علیه السلام نیز دلیل روشنی بر پذیرش آزادی بیان در قلمرو حکومت است. نامه‌های حضرت به کارگزارانش از جمله نامه معروف ایشان به مالک اشتر که صاحب نظران از آن به عنوان یک سند حکومتی یاد می‌کنند، سرشار از سفارش‌های آن حضرت به ارج نهادن به نظرات مردم است به طوری که می‌توان گفت آزادی بیان یکی از شاخصه‌های حکومت آن امام همام است. یکی از صاحب نظران در این زمینه می‌نویسد: «از رفتار و بیان آن امام به خوبی پیداست که آن حضرت، حکومتی را طلب می‌کرد که در سایه آن آزادی بیان یک فرهنگ محسوب شود و این فرهنگ نیز ترویج گردد».<sup>(۲)</sup> از گویاترین اسناد اثبات آزادی بیان در حکومت امام علی علیه السلام داستان سوده همدانیه است. ایشان از زنان شاعره است که در جنگ صفین حاضر شد و با اشعار خود، جنگاوران را تشویق می‌کرد. ایشان بعد از شهادت امام علی علیه السلام برای شکایت از یکی از کارگزاران معاویه به نام بسر بن ارطاه نزد معاویه رفت و گفت او از طرف تو نزد ما آمده مردان ما را می‌کشد، اموالمان را غارت و به زور از ما می‌خواهد که به علی ناسزا گوییم و تو ای معاویه یا او را عزل کن و ما نیز تشکر می‌کنیم و اگر چنین نکنی، رسوایت می‌کنم. معاویه گفت: مرا با قومی که دارای تهدید می‌کنی! دستور می‌دهم مجازاتت کنند... سوده سر به زیر انداخت و گفت: درود بر آن روحی (جسم) باد که اکنون قبر او را در برگرفته و عدالت نیز با آن به خاک سپرده شد. همواره با حق بود و جز حق نمی‌خواست او وجودی آمیخته از حق و ایمان بود. معاویه گفت: او کیست؟ سوده گفت: علی بن ابی‌طالب. معاویه ادامه داد:

۱. حسین میرزاخانی، گزیده‌ای از تاریخ تحلیلی اسلام، اول، (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۹)، ص ۱۱۴.

۲. سید مصطفی میرمحمدی، «آزادی بیان در آموزه‌های دینی و حقوق بشر»، پیشین، ص ۱۰۸.

او چه کرد که چنین مقامی نزد تو یافت؟ سوده جواب داد: روزی برای شکایت از یکی از کارگزارانش نزد او رفتم، دیدم به نماز ایستاده است نمازش را به پایان برد و با مهربانی و عطف گفت خواسته‌ای داری؟ شکایتم را مطرح کردم، گریست و دستانش را به آسمان بالا گرفت و عرض کرد: بارالها تو بر من و آنان گواهی که من فرمان ندادم که در حق خلق تو ستم کنند. سپس نامه‌ای به کارگزارش نوشت و فرمود: هر گاه نامه‌ام را دریافت کردی آن چه در دست داری نگه‌دار تا دیگری آن را از تو تحویل گیرد. معاویه با شنیدن این سخن گفت: بنویسید با وی به عدل و انصاف رفتار شود. سوده گفت: فقط برای من؟ یا برای همه کسانی که با آنان زندگی می‌کنم؟ معاویه گفت: تو را به دیگران چه کار؟! سوده جواب داد: برای خود چیزی نمی‌خواهم اگر عادلانه شامل همه خواهد شد می‌پذیرم و گرنه به من همان رسد که به قوم من رسد. معاویه گفت: «لقد لمظکم ابن ابی طالب الجرأة علی السلطان»<sup>۱</sup>؛ پسر ابی طالب جرأت را به کام شما چشانده است.

از این حکایت، به دست می‌آید که معاویه به رغم این که با علی علیه السلام دشمنی و کینه داشت؛ اما بدین نکته معترف است که علی بن ابی‌طالب، حق انتقاد و آزادی بیان را در میان جامعه عمومی کرده و به آنان طعم زیبای چنین آزادی را چشانده است. با تعالیم ائمه علیهم السلام این روش و سیره در دوران بعد از آنها نیز توسط عالمان دینی، دنبال گردید و با توجه به اصل آزادی بیان شبهه‌ها، تردیدها و انتقادهایی که از سوی برخی مطرح می‌شد، با تلاش عالمان و اسلام‌شناسان به شیوه‌های گوناگون شفاهی و کتبی و با استفاده از آموخته‌ها و معارف عمیق پاسخ داده شده‌اند. علمای دین در طول تاریخ، پاسخ به شبهات و انتقادات را یک رسالت و وظیفه می‌شمردند و همواره خود را مسئول پاسخگویی می‌دانستند و در مقابل، انتقاد و طرح شبهات از سوی مردم را امری عادی تلقی می‌کردند و حتی این انتقادات را عاملی جهت شناساندن چهره واقعی اسلام می‌دانستند. شهید مطهری (ره) در زمینه آزادی بیان و تشکیک مخالفان می‌گوید: من هرگز از پیدایش افراد شکاک در اجتماع که علیه دین اسلام سخنرانی کنند و مقاله بنویسند، نه

۱. احمد بن ابی‌طاهر ابن طیفور، بلاغات النساء، اول، (قم: الشریف الرضی، [بی‌تا])، ص ۴۹.

تنها متأثر نمی‌شوم، از یک نظر خوشحال هم می‌شوم؛ چون می‌دانم پیدایش اینها سبب می‌شود که چهره اسلام بیشتر نمایان شود. وجود افراد شکاک و افرادی که علیه دین سخنرانی می‌کنند وقتی خطرناک است که حامیان دین آن قدر مرده و بی‌روح باشند که در مقام جواب بر نیایند و عکس العمل نشان ندهند؛ اما اگر همین مقدار حیات و زندگی در ملت اسلام وجود داشته باشد که در مقابل ضربت دشمن، عکس العمل نشان بدهد، مطمئن باشید که در نهایت به نفع اسلام است.<sup>(۱)</sup>

اگر چه مطلب استاد مطهری(ره) ناظر به مسائل اعتقادی و کلامی در جامعه است؛ لکن از این جهت اهمیت دارد که بر وجود درجه‌ای بالا از آزادی بیان در جامعه اسلامی تصریح می‌نماید. شاید بتوان گفت این بیان ایشان، برگرفته از آیات قرآنی است که دعوت به مباحثه و مجادله با صاحبان عقاید به هدف انتخاب بهترین اقوال می‌نماید.<sup>(۲)</sup>

به هر حال از شاخصه‌های حکومت اسلامی، آزادی بیان است و مسئولان حکومتی موظف هستند که بسترهای لازم برای عملی شدن آن را فراهم آورند. تنها در چنین ظرف و موقعیتی است که شفافیت در امور عمومی و حکومتی نیز محقق می‌شود بدین معنا که در صورت وجود آزادی بیان و حق اظهارنظر آحاد مردم است که امکان دسترسی به اخبار و اطلاعات مربوط به اداره جامعه و زمامداری و در نتیجه آگاهی مردم حاصل می‌گردد. از طرف دیگر حکومت نیز می‌تواند اطلاعات لازم از سیر تصمیمات و اقدامات خود را در اختیار جامعه قرار دهد و در مقابل از دیدگاه‌ها و نظرات انتقادی موجود در بطن جامعه آگاه شده و به اصلاح عملکردها و شیوه‌های حکمرانی بپردازد. در هر صورت آنچه مسلم است بدون وجودی آزادی بیان نباید انتظار تحقق شفافیت در امور عمومی و اجتماعی را داشت. بر پایه این مناست که جمهوری اسلامی ایران در قانون اساسی خویش برای نهادینه شدن اصل ارزشی آزادی بیان، اصول متعددی را به این مهم اختصاص شده است.<sup>(۳)</sup>

---

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، پیشین، ج ۲۴، ص ۴۰۰.  
۲. زمر / ۱۷-۱۸. «فَيَشْرُ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ».  
۳. برای نمونه مراجعه شود به اصول ۲۴ و ۱۷۵ قانون اساسی.

### ۳-۵. محدودیت های شفافیت

با توجه به این که شفافیت، جریان آزاد اطلاعات در حوزه های گوناگون سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است و حاکمیت باید در این حوزه ها، اطلاعات ضروری و یا به عبارتی اطلاعاتی که در زندگی افراد اثر گذار است در اختیار مردم قرار دهد، این سؤال مطرح می گردد که آیا آزادی اطلاعات و دسترسی به آن ها و به عبارتی شفافیت سازی مطلق است و یا محدوده و قلمرو خاصی برای آن در نظر گرفته شده است و باید در چارچوب خاصی صورت پذیرد. با مراجعه به اسناد بین المللی و نیز قانون اساسی و نیز قوانین عادی کشورها به دست می آید که جریان آزاد اطلاعات به طور مطلق مورد پذیرش نیست، بلکه در عین به رسمیت شناختن آن و تضمین های لازم برای اجرایی شدن آن از سوی کشورها، استثنائاتی نیز در کنار آن بیان شده است. از این رو در ادامه به بیان این استثنائات در اسناد حقوق بشری و سپس نظام حقوقی ایران می پردازیم و سپس برای روشن شدن دیدگاه قرآنی در این باره، بحث را در قرآن و روایات پی گیری خواهیم کرد.

شایان یادآوری است که برای هر کدام از عناصر و زیر مجموعه های شفافیت یعنی حق دسترسی به اطلاعات و انتشار آنها، آزادی بیان و مطبوعات و نشریات استثنائات و محدودیت هایی در اسناد بین المللی و قوانین داخلی کشورها مقرر شده است. ما در بررسی و تبیین این محدودیت ها به صورت کلی و تحت عنوان محدودیت ها و استثنائات اصل شفافیت، آنها را به صورت یکجا بیان می نمائیم چه اینکه با وجود تفاوت در تعبیر و عناوین، از لحاظ محتوا در اغلب موارد هم پوشانی داشته و ضرورتی به تکرار مستقل هر کدام از آنها نیست. ضمن اینکه برای بررسی تطبیقی این محدودیت ها از دیدگاه قرآن و معارف اسلامی بدین شکل مناسب تر است.

### ۳-۵-۱. محدودیت های شفافیت در اسناد حقوق بشری

در اسناد حقوق بشر اعم از اسناد بین المللی و نظام های حقوق بشر اسلامی موارد زیر به چشم می خورد که در واقع استثنائاتی بر اصل شفافیت و آزادی اطلاعات است.

الف) «هر کس در اجرای حقوق و استفاده از آزادی‌های خود، فقط تابع محدودیت‌هایی است که به وسیله قانون منحصرأً به منظور تأمین شناسایی و مراعات حقوق و آزادی‌های دیگران و برای رعایت مقتضیات صحیح اخلاقی و نظم عمومی و رفاه همگانی، در شرایط یک جامعه دموکراتیک وضع گردیده است.» (ماده ۲۹ اعلامیه جهانی حقوق بشر)

ب) «احدی در زندگی خصوصی، امور خانوادگی، اقامتگاه یا مکاتبات خود نباید مورد مداخله‌های خودسرانه واقع شود و شرافت و اسم و رسمش نباید مورد حمله قرار گیرد. هر کس حق دارد که در مقابل این گونه مداخلات و حملات، مورد حمایت قانون قرار گیرد.» (ماده ۱۳ اعلامیه جهانی حقوق بشر؛ بند ۲۱ و ماده ۱۷ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی)

ج) «آزادی ابراز مذهب یا معتقدات را نمی‌توان تابع محدودیت‌هایی نمود مگر آنچه منحصرأً به موجب قانون پیش بینی شده و برای حمایت از امنیت، نظم، سلامت یا اخلاق عمومی، یا حقوق و آزادی‌های اساسی دیگران ضرورت داشته باشد.» (ماده ۱۸ میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی).

د) «هر انسانی حق دارد که نسبت به جان، دین، خانواده و ناموس و مال خویش در آسودگی زندگی کند.» (بند الف، ماده ۱۸ اعلامیه قاهره در مورد حقوق بشر در اسلام).

ه) «هر انسانی حق دارد که در امور زندگی خصوصی خود در مسکن، خانواده، مال و ارتباطات استقلال داشته باشد و جاسوسی یا نظارت بر او یا مخدوش کردن حیثیت او جایز نیست و باید از او در مقابل هر گونه دخالت زورگویانه در این شئون حمایت شود.» (بند ب، ماده ۱۸ اعلامیه قاهره در مورد حقوق بشر در اسلام)

و) «تبلیغات یک ضرورت حیاتی برای جامعه است و سوء استفاده و سوء استعمال آن و حمله به مقدسات و کرامت انبیاء یا بکارگیری هر چیزی که منجر به ایجاد اختلال در ارزش‌ها یا مشتت شدن جامعه یا موجب زیان یا متلاشی شدن اعتقاد شود، ممنوع است.» (بند ج، ماده ۲۲ اعلامیه قاهره در مورد حقوق بشر در اسلام)

ز) «از آن جا که این آزادی [آزادی مطبوعات] تکالیف و مسئولیت‌هایی را به دنبال دارد، اجرای آن ممکن است تابع برخی تشریفات، شرایط، محدودیت‌ها یا حتی مجازات‌هایی باشد که به موجب قانون مقرر گردیده و در یک جامعه دموکراتیک به منظور حفظ امنیت ملی، تمامیت ارضی یا سلامت عمومی، جلوگیری از بی نظمی و ارتکاب جرم، حمایت از اخلاق عمومی، حمایت از حیثیت و حقوق دیگران، جلوگیری از افشای اطلاعات محرمانه یا حفظ استقلال و بی طرفی قوه قضایی لازم است». (بند ب، ماده ۱۰ کنوانسیون اروپایی حقوق بشر)

- «هر انسانی حق دارد نظر خود را به هر شکلی که مغایر با اصول شرعی نباشد آزادانه بیان دارد». (بند الف، ماده ۲۲ اعلامیه قاهره در مورد حقوق بشر در اسلام)

- «هر انسانی حق دارد برای خیر و نهی از منکر بر طبق ضوابط شریعت اسلامی دعوت کند». (بند ب، ماده ۲۲ اعلامیه قاهره در مورد حقوق بشر در اسلام)

- «برانگیختن احساسات قومی یا مذهبی و یا هر چیزی که منجر به برانگیختن هر نوع حس تبعیض نژادی گردد جایز نیست». (بند ده ماده ۲۲ اعلامیه قاهره در مورد حقوق بشر در اسلام)

### ۳-۵-۲. محدودیت های شفافیت در نظام حقوقی ایران

برای دستیابی به محدودیت‌های شفافیت در نظام حقوقی ایران باید به «قانون اساسی»، «قانون مطبوعات» و «قانون انتشار و دسترسی آزاد به اطلاعات» مراجعه نمود که در ادامه به صورت جداگانه بیان می گردد.

#### ۳-۵-۲-۱. محدودیت های شفافیت در قانون اساسی

اصل شفافیت و محدودیت های آن در قانون اساسی جمهوری اسلامی تصریح نشده است اما از دو اصل بیست و چهارم و یکصد هفتاد و پنجم قابل برداشت است. در اصل بیست و چهارم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که موضوع آن نشریات و مطبوعات است،



ضوابط و محدودیت‌های خاصی پیش بینی شده است.<sup>۱</sup> در متن این اصل آمده است: «نشریات و مطبوعات در بیان مطالب آزادند مگر آنکه مخل به مبانی اسلام یا حقوق عمومی باشد».

طبق این اصل، آزادی مطبوعات در دو مورد «اخلال به مبانی اسلام» و «اخلال به حقوق عمومی» محدود و استثنا شده است.

برای تبیین صحیح حدود آزادی مقرر در این اصل، لازم است ابتدا منظور از سه واژه «اخلال»، «مبانی اسلام» و «حقوق عمومی» روشن گردد.

### الف - اخلال

اخلال در لغت به معنای «خلل آوردن، رخنه کردن، زیان رسانیدن، بهم زدن، و درهم و برهم کردن»<sup>(۲)</sup> آمده است. برخی آن را به «ایجاد بی نظمی و آشفتگی» معنا کرده‌اند.<sup>(۳)</sup> در مقام بیان مفهوم واژه «اخلال» در اصل مورد بحث، برخی آن را به آشفته کردن ذهن‌ها تعبیر کرده‌اند و لذا تحقق آن را در اصل بیست و چهارم قانون اساسی چنین بیان داشته‌اند که مطبوعات سامان فکری افراد را بگیرند و اعتقادات مردم را سست کنند.<sup>(۴)</sup> عده‌ای دیگر بر این اعتقادند که منظور از اخلال «متوقف یا تعطیلی امری» است.<sup>(۵)</sup> این در حالی است که محققان دیگر، بر این باورند که از نظر واژه شناسی حقوقی، به کارگیری واژه توقف یا تعطیلی برای نظم عمومی یا امنیت عمومی درست نیست و بهترین معادل

---

۱. شفافیت از لحاظ مفهومی اخص از آزادی بیان در نشریات و مطبوعات است؛ چه اینکه شفافیت در انتشار اخبار و اطلاعات مطرح است درحالی که آزادی نشریات می‌تواند هر نوع انتشار را شامل شود اعم از اخبار یا تصاویر، نمایشنامه و سخنرانی و غیر آن. در مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی نیز همین برداشت مطرح شده است که مطبوعات یک مفهوم عام است و نشریات و کتب را همه شامل می‌شود. (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ۱۳۶۴: ۶۴۹). اما ارتباط این دو با شفافیت در این است که شفافیت بدون آزادی بیان در قالب نشریات و مطبوعات ممکن نیست و این آزادی مقدمه و از لوازم شفافیت است

۲. محمد معین، فرهنگ معین، پیشین، ج ۱، ص ۱۷۴.

۳. حسن انوری، فرهنگ بزرگ سخن، اول، (تهران: سخن، ۱۳۸۱)، ج ۱، ص ۲۹۲.

۴. عباسعلی عمیدزنجانی، «بررسی حقوق مطبوعات از دیدگاه قانون اساسی» در: مرکز مطالعات حقوق بشر و انجمن علمی دانشجویی حقوق دانشگاه تهران، مجموعه مقالات همایش حقوق مطبوعات، اول، (تهران: گرایش، ۱۳۸۹)، ص ۲۶.

۵. سعید مرتضوی، جرایم مطبوعاتی، اول، (تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۶)، ص ۵۰.

برای اخلال در اصل مذکور را «خدشه وارد نمودن» دانسته‌اند.<sup>(۱)</sup> در مقام جمع‌بندی و با در نظر گرفتن معنای لغوی و اصطلاحی «اخلال»، شاید بتوان گفت، این واژه با توجه به متعلق آن دارای معانی مختلفی است. برای نمونه برخی در مقام بیان منظور قانونگذار عادی از عبارت «اخلال در نظم دادگاه» - موضوع ماده ۳۵۴ قانون آئین دادرسی کیفری - آن را هر گونه اقدامی دانسته‌اند که مانع ادامه رسیدگی دادگاه به پرونده می‌شود.<sup>(۲)</sup> بر این اساس در خصوص معنای واژه مخل در عبارت «مخل به مبانی اسلام» می‌توان آن را به معنای «ایجاد تزلزل در اعتقادات مردم» معنا کرد و در عبارت «مخل به حقوق عمومی» به معنای «تعرض یا تجاوز به حقوق عمومی» معنا کرد.<sup>(۳)</sup>

### ب - مبانی اسلام

در بیان مفهوم این عبارت نیز اختلاف نظر وجود دارد. برخی با توجه به بندهای شش‌گانه اصل دوم قانون اساسی که در مقام بیان پایه و مبانی نظام جمهوری اسلامی بوده است، مبانی اسلام را در اصل بیست و چهارم به اصول دین و مذهب در بندهای پنج‌گانه این اصل تعمیم داده‌اند.<sup>(۴)</sup> و آن را عبارت از پایه‌ها و اصول توحید، نبوت، معاد که اسلام با ابتدای به آن موضوعیت و واقعیت پیدا می‌کند، می‌دانند.<sup>(۵)</sup> عده‌ای از فقها عبارت «مبانی اسلام» را معادل با مسائل ضروری دین دانسته‌اند خواه در مسائل اعتقادی مانند توحید، معاد، عصمت انبیاء و ائمه معصومین علیهم‌السلام و امثال آن باشد و خواه در فروع دین، احکام و قوانین اسلام و خواه در مسائل اخلاقی و اجتماعی.<sup>(۶)</sup> بر اساس این تعریف، ضروریات دین تنها شامل اصول و فروع دین نیست؛ بلکه هر یک از احکام و مسائل ضروری اسلام

۱. محمدرضا ویژه، «مبانی محدودیت‌های آزادی مطبوعات در قانون اساسی و تجلی آن در قانون مطبوعات» درج در: مجموعه مقالات همایش حقوق مطبوعات، پیشین، ص ۱۵۹.

۲. محمدمین ابریشم کش، شرح مبسوط قانون اساسی (شرح اصل بیست و چهارم)، پیشین، ص ۱۸.

۳. همان، صص ۱۹-۱۸.

۴. سعید مرتضوی، جرایم مطبوعاتی، پیشین، ص ۴۹.

۵. سید محمود هاشمی، حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، اول، (تهران: نشر میزان، ۱۳۸۴)، ص ۴۲۴.

۶. ناصر مکارم شیرازی، استفتانات جدید، دوم، (قم: مؤسسه امام علی بن ابیطالب علیه‌السلام، ۱۴۲۷ق)، ج ۳، ص ۵۹۴.

همچون حجاب که منکر آن محکوم به کفر می‌شود نیز در زمر، ضروریات به حساب می‌آید.<sup>(۱)</sup>

با استناد به این تعریف می‌توان گفت: مبانی اسلام اعم از اصول اعتقادی است و ضروریات دین و لو از احکام عملی باشد را نیز فرا می‌گیرد. آنچه از خلال مذاکرات مجلس به هنگام وضع این اصل به دست می‌آید و با توجه به مصادیقی که برای «مبانی اسلام» بیان داشته‌اند، به نظر می‌رسد این تعریف از مبانی اسلام مد نظر واضعان اصل بیست و چهارم بوده است. این مصادیق عبارتند از: توهین به مقدسات اسلامی و شعائر دینی، ترویج فساد، انتشار مطالبی که موجب گمراهی مردم می‌شوند و نیز تضعیف عقاید مردم.<sup>(۲)</sup>

بر این اساس و با لحاظ معنای اخلال که بیان گردید، منظور از عبارت «اخلال به مبانی اسلام» آن است که آن عمل سبب تضعیف ضروریات دین یا ایجاد بدبینی و شک و تردید نسبت به ضروریات دین شود.<sup>(۳)</sup>

### ج - اخلال به حقوق عمومی

«اخلال به حقوق عمومی» از دیگر محدودیت‌های مطرح در اصل بیست و چهارم است. این که منظور از «حقوق عمومی» چیست؟ برخی آن را به تبع عمومی بودن آن، حقوق مربوط به حاکمیت قلمداد نموده‌اند و برای آن مصادیقی از قبیل مطالب مخل امنیت عمومی، افشای اسرار نظامی، مطالب مخل استقلال و تمامیت ارضی کشور و توطئه و تحریک مردم علیه حکومت را قید نموده‌اند.<sup>(۴)</sup> اما برخی در یک معنای موسع منظور از حقوق عمومی را حقوق عامه مردم دانسته‌اند که هم شامل حقوق عمومی آنان خواهد شد

۱. محمدامین ابراهیم کش، شرح مبسوط قانون اساسی (شرح اصل بیست و چهارم)، پیشین، ص ۲۴. نقل از: میلاد قطبی، آزادی و محدودیت‌های آن، با تأکید بر اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، (تهران: پژوهشکده شورای نگهبان، ۱۳۹۲)، ص ۱۹.

۲. محمدرضا ویژه، «مبانی محدودیت‌های آزادی مطبوعات در قانون اساسی و تجلی آن در قانون مطبوعات»، پیشین، ص ۱۵۸.

۳. ناصر مکارم شیرازی، استفتانات جدید، پیشین، ج ۳، ص ۵۹۴.

۴. حمید آیتی، آزادی عقیده و بیان، چاپ اول، (تهران: فردوسی، ۱۳۷۳)، ص ۳۹.

و هم حقوق خصوصی آنان را در بر خواهد گرفت؛ یعنی هم حقوقی را که در برابر هیئت حاکمه دارا هستند، شامل می‌گردد مانند آزادی بیان، حق داشتن کار و مسکن و هم حقوق فردی و خصوصی آنان را مانند حق زندگی و حق ازدواج.<sup>(۱)</sup> به سخن دیگر حقوق عمومی تنها شامل مسائل مربوط به حکومت نیست؛ بلکه هم مسائل اجتماعی مانند نظم و امنیت عمومی را در بردارد و هم حقوق دیگر شهروندان نظیر حریم خصوصی. به سخن دیگر حقوق عمومی هم به حقوق جامعه و هم حقوق اعضای آن جامعه به عنوان شهروند ارتباط می‌یابد.<sup>(۲)</sup> با مراجعه به «قانون مطبوعات» که تفسیر اصل بیست و چهارم قانون اساسی است و با توجه به مصادیق ذکر شده در آن چون اهانت به اشخاص حقیقی و حقوقی، استفاده ایزاری از افراد، به نظر می‌آید که تعریف موسع از حقوق عمومی، مدنظر واضعان این اصل بوده است. با این اوصاف عبارت «اخلال در حقوق عمومی» معادل تعرض یا تجاوز به حقوق جامعه و حقوق شهروندان است.

با روشن شدن مفاهیم به کار رفته در اصل بیست و چهارم قانون اساسی، مصادیق «اخلال به مبانی اسلام» و نیز «اخلال در حقوق عمومی» که در ماده ۶ فصل ۴ «قانون مطبوعات»<sup>(۳)</sup> در شرح و تفسیر اصل بیست و چهارم آمده است، قابل فهم می‌باشند. برخی از این مصادیق که در واقع استثنائات اصل مورد بحث است عبارتند از:

۱. نشر مطالب الحادی و مخالف موازین اسلامی و ترویج مطالبی که به اساس جمهوری اسلامی لطمه وارد می‌کند.
۲. اشاعه فحشا و منکرات و انتشار عکس‌ها و تصاویر و مطالب خلاف عفت عمومی.
۳. تحریض و تشویق افراد و گروه‌ها به ارتکاب اعمالی علیه امنیت، حیثیت و منافع جمهوری اسلامی ایران در داخل و خارج.

---

۱. علیرضا اعرافی، «مبانی و حدود آزادی بیان و مطبوعات»، نامه فرهنگ، ۴۴(۱۳۸۱): ۳۹.  
 ۲. محمدرضا ویژه، «مبانی محدودیت‌های آزادی مطبوعات در قانون اساسی و تجلی آن در قانون مطبوعات»، پیشین، صص ۱۵۸-۱۵۹.  
 ۳. در متن این ماده آمده است: «نشریات جز در موارد اخلال به مبانی و احکام اسلام و حقوق عمومی و خصوصی که در این فصل معرفی می‌شوند آزادند».

۴. فاش نمودن و انتشار اسناد و دستورها و مسائل محرمانه، اسرار نیروهای مسلح جمهوری اسلامی، نقشه و استحضامات نظامی، انتشار مذاکرات غیرعلنی مجلس شورای اسلامی و محاکم غیرعلنی دادگستری و تحقیقات مراجع قضایی بدون مجوز قانونی.

۵. اهانت به دین مبین اسلام و مقدسات آن و هم‌چنین اهانت به مقام معظم رهبری و مراجع مسلم تقلید.

۶. افتراء به مقامات، نهادها، ارگان‌ها و هر یک از افراد کشور و توهین به اشخاص حقیقی و حقوقی که حرمت شرعی دارند، اگر چه از طریق انتشار عکس یا کاریکاتور باشد.

علاوه بر اصل بیست و چهارم قانون اساسی، در اصل یکصد و هفتاد و پنجم قانون اساسی آمده است: «در صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران، آزادی بیان و نشر افکار با رعایت موازین اسلامی و مصالح کشور باید تأمین گردد».

همان طور که اصل فوق مقرر داشته، آزادی بیان - که پیش از این از عناصر و الزامات اصل شفافیت ذکر شد - مطلق نیست و رعایت دو ضابطه یعنی موازین اسلامی و مصالح کشور آن را محدود می‌کند. یعنی هر گونه اطلاع رسانی، اظهار نظر و نقد که از طریق صدا و سیما پخش می‌شود، باید با رعایت این دو ضابطه باشد. در تبیین این محدودیت‌ها باید گفت این دو ضابطه محدود به آزادی بیان در قالب صدا و سیما نیست؛ بلکه می‌تواند هر نوع، صورت و ابزار و اشکال دیگر را نیز شامل بشود. با این حال مفهوم و حدود این دو ضابطه در قانون اساسی تعریف نشده است و با نوعی ابهام همراه است. این خود می‌تواند دستاویزی باشد که در صدا و سیما با توسل به آن هر نوع اطلاع رسانی و انتشار اطلاعات و در نتیجه تقویت شفافیت در جامعه، محدود شود؛ از این رو شاید بتوان گفت که دو ضابطه اخلال به مبانی اسلام و حقوق عمومی در اصل بیست و چهارم قانون اساسی، از دقت در تعبیر و ویژگی‌ها و وصف حقوقی بیشتری برخوردار باشد. چه این که این دو ضابطه اصل بیست و چهارم نیز کلیت دارد و محدود به نشریات و مطبوعات نخواهد بود. به هر حال و علی‌رغم این ابهامات، اصل وجود این محدودیت‌ها، امری

متعارف و رایج در قانون گذاری در کشورهای مختلف است و نکته مهم و ضروری این است که این عناوین و اصطلاحات در قوانین عادی روشن تر و دقیق تر تبیین می گردد. در اصل نهم قانون اساسی نیز ضمن تأکید بر آزادی و استقلال، بر تفکیک ناپذیر بودن این دو از یکدیگر تأکید شده است و بر این نکته تصریح شده که هیچ فرد، گروه و یا مقامی حق ندارد به نام استفاده از آزادی به استقلال سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و نظامی و تمامیت ارضی ایران کمترین خدشه ای وارد کند و هیچ مقامی حق ندارد به نام حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور، آزادی های مشروع را هر چند با وضع قوانین و مقررات؛ سلب کند. قسمت اخیر در این اصل، استدراک و دفع این نگرانی است. بنابراین مقامات اجرایی و بلکه قوه مقننه نباید به بهانه حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور و یا عناوین مشابه مانند مصالح کشور و موازین مندرج در اصل یکصد و هفتاد و پنجم قانون اساسی، مانع از آزادی بیان، اظهار نظر و انتشارات آزاد اطلاعات شوند و در نتیجه به جریان و حاکمیت صحیح «اصل شفافیت» لطمه وارد شود.

لازم به یادآوری است که بیان استثنائات شفافیت و دسترسی به اطلاعات در قانون اساسی، به کشور جمهوری اسلامی ایران اختصاص ندارد بلکه در قوانین اساسی سایر کشورها هم مورد توجه قرار گرفته است. به عنوان نمونه قانون اساسی ۱۷۹۱ فرانسه اعلامیه حقوق بشر شهروند ۲۶ اوت ۱۷۸۹ را به عنوان دیباچه خود برگزیده است.<sup>(۱)</sup> این اعلامیه در ماده ۱۱ خود می گوید: «نشر آزاد اندیشه ها و عقاید یکی از پر بهاترین حقوق بشر است. پس هر شهروندی می تواند سخن بگوید، بنویسد و آزادانه نشر دهد، مگر این که قانون، عملی را به صراحت منع کرده باشد. در این صورت شهروند باید به سوء استفاده از آزادی پاسخ گوید».

در ماده ۵۵ قانون اساسی الجزایر آمده است: «آزادی های بیان و اجتماع تضمین شده - اند. این آزادی ها نباید به اصول انقلاب سوسیالیستی لطمه بزنند».

۱. علیرضا اعرافی، «مبانی و حدود آزادی بیان و مطبوعات»، پیشین، ص ۴۳.

### ۳-۵-۲. محدودیت های شفافیت در «قانون انتشار و دسترسی آزادانه به

#### اطلاعات»

حق دسترسی به اطلاعات پیش شرط مشارکت در امور عمومی جامعه است. این حق شهروندان را قادر می سازد تا محتوای قوانین و دیگر اسناد امور عمومی را شناسایی و درک کرده و بدین ترتیب در فرایند تصمیم سازی مشارکت نمایند<sup>(۱)</sup>. خوشبختانه موضوع دسترسی به اطلاعات اهمیت یافته و «قانون انتشار و دسترسی آزادانه به اطلاعات» در سال ۱۳۸۸ در زمره قوانین کشورمان قرار گرفت. در بندهای فصول اولیه این قانون، بحث دسترسی آزاد به اطلاعات به عنوان یکی از وظایف و تکالیف دولت و نیز به عنوان حق شهروندان، مورد تأکید قرار گرفته است.

فصل چهارم این قانون با عنوان «استثنائات دسترسی به اطلاعات» در چند بند به شرح زیر به بیان استثنائات پرداخته است:

#### بند اول: اسرار دولتی

- در صورتی که درخواست متقاضی به اسناد و اطلاعات طبقه بندی شده (اسرار دولتی) مربوط باشد مؤسسات عمومی باید از در اختیار قرار دادن آنها امتناع کنند. دسترسی به اطلاعات طبقه بندی شده تابع قوانین و مقررات خاص خود خواهد بود.

#### بند دوم: حمایت از حریم خصوصی

- چنانچه اطلاعات درخواست شده مربوط به حریم خصوصی اشخاص باشد و یا در زمره اطلاعاتی باشد که با نقض احکام مربوط به حریم خصوصی تحصیل شده است درخواست دسترسی باید رد شود.

- مؤسسات مشمول این قانون در صورتی که پذیرش درخواست متقاضی متضمن افشای غیرقانونی اطلاعات شخصی درباره یک شخص حقیقی ثالث باشد باید از در اختیار قرار دادن اطلاعات درخواست شده خودداری کنند مگر آنکه:

1. Bojan, BugaRic, openness and transparency in public Administration; challenges for public Law, *wisconsin International Law Journal*, 22(2004):493.

الف) شخص ثالث به نحو صریح و مکتوب به افشاء اطلاعات راجع به خود رضایت داده باشد.

ب) شخص متقاضی، ولی یا قیم یا وکیل شخص ثالث، در حدود اختیارات خود باشد.

ج) متقاضی یکی از مؤسسات عمومی باشد و اطلاعات درخواست شده در چارچوب قانون مستقیماً به وظایف آن به عنوان یک مؤسسه عمومی مرتبط باشد.

#### **بند سوم: حمایت از سلامتی و اطلاعات تجاری**

– در صورتی که برای مؤسسات مشمول این قانون با مستندات قانونی محرز باشد که در اختیار قرار دادن اطلاعات درخواست شده، جان یا سلامت افراد را به مخاطره می‌اندازد یا متضمن ورود خسارت مالی یا تجاری برای آن‌ها باشد، باید از در اختیار قرار دادن اطلاعات امتناع کنند. (بند ۳ ماده ۱۷)

#### **بند چهارم: سایر موارد**

– مؤسسات مشمول این قانون مکلفند در مواردی که ارائه اطلاعات درخواست شده به امور زیر لطمه وارد می‌نماید از دادن آنها خودداری کنند:

الف) امنیت و آسایش عمومی

ب) پیشگیری از جرائم یا کشف آنها، بازداشت یا تعقیب مجرمان

ج) ممیزی مالیات یا عوارض قانونی یا وصول آنها

د) اعمال نظارت بر مهاجرت به کشور (بند ۴، ماده ۱۷).

با دقت در مفاد این قانون و نیز استثنائات ذکر شده در آن استنباط می‌شود که در این قانون «اطلاعات به شخصی و عمومی تقسیم شده و تنها اطلاعات عمومی مشمول قانون شده‌اند. در بند ۹ از ماده ۱ این قانون در تعریف اطلاعات عمومی گفته شده: «اطلاعات غیرشخصی نظیر ضوابط و آئین نامه‌ها، آمار و ارقام ملی و رسمی، اسناد و مکاتبات اداری



که از مصادیق مستثنیات فصل چهارم این قانون نباشند». با این بیان، قانون آزادی اطلاعات یک مفهوم سلبی از اطلاعات مشمول آزادی اطلاعات ارائه کرده است. یعنی اطلاعاتی مشمول این قانون هستند که اولاً در زمره اطلاعات شخصی نباشند، ثانیاً در زمره مستثنیات فصل چهارم قانون نباشند.<sup>(۱)</sup>

محدودیت‌های ذکر شده در «قانون انتشار و دسترسی آزادانه به اطلاعات» با محتوای اصول قانون اساسی، چون استقلال، تمامیت ارضی، منع اضرار به غیر، امنیت و منافع ملی قابل تطبیق است. به عنوان مثال محتوای اصل بیست و پنجم قانون اساسی، مرتبط با حریم خصوصی است. در این اصل چنین آمده است: «بازرسی و نرساندن نامه‌ها، ضبط و فاش کردن مکالمات تلفنی، افشای مخابرات تلگرافی و تلکس، سانسور، عدم مخابره و نرساندن آنها، استراق سمع و هر گونه تجسس ممنوع است مگر به حکم قانون».

با مراجعه به ماده ۵۰۲ قانون مجازات اسلامی که در تکمیل این اصل نگاشته شده آمده است: «هر یک از مستخدمان و مأموران دولتی مراسلات یا مکالمات تلفنی اشخاص را در غیر مواردی که قانون اجازه داده است حسب مورد مفتوح یا توقیف یا معدوم یا بازرسی یا ضبط یا استراق سمع کند یا بدون اجازه صاحبان آنها مطالبی را افشاء کند به حبس از یک تا سه سال یا جزای نقدی از شش تا هیجده میلیون ریال محکوم خواهد شد. روشن است که جرم انگاری این اقدامات برای رعایت حرمت و موقعیت خصوصی افراد و شهروندان است.

### ۳-۵-۳. محدودیت‌های شفافیت از دیدگاه قرآن

با دقت در مفاد اسناد حقوق بشری و نیز نظام‌های حقوقی از جمله نظام حقوقی ایران بدست می‌آید که به رغم پذیرش اصل دسترسی به اطلاعات و یا شفافیت از سوی اسناد و نظام‌های حقیقی، هیچ کدام به طور مطلق آن را نمی‌پذیرد و حدودی برای آن معین نموده‌اند که به آن‌ها اشاره گردید. این استثنائات در اسناد حقوق بشری غرب در دو حوزه

---

۱. باقر انصاری، «حق دسترسی به اطلاعات و تاثیر آن بر روزنامه نگاری» درج در: مجموعه مقالات همایش حقوق مطبوعات، پیشین، ص ۸۴.

کلی «نظم و امنیت عمومی» و «حقوق خصوصی افراد» قابل دسته‌بندی است. از آنجا که در دیدگاه اسلامی – همان طور که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران اشاره رفت – علاوه بر موارد ذکر شده، عدم اخلال به مبانی اسلام که همان ضروریات دین و احکام عملی است، در حوزه محدودیت‌های اصل شفافیت قرار گرفته است. از این رو در ادامه بحث و برای تبیین دیدگاه قرآنی در این زمینه، این محدودیت‌ها را در دو دسته کلی «حقوق عمومی» و «مبانی اسلامی» بررسی خواهیم نمود.

### ۳-۵-۱. محدودیت‌های شفافیت در حوزه حقوق عمومی از دیدگاه قرآن

همان طور که قبلاً اشاره شد، حقوق عمومی هم حقوق عامه مردم را شامل می‌شود و هم حقوق خصوصی آنان را در برمی‌گیرد. آنچه مسلم است و ما به تفصیل در بحث «حاکمیت قانون» از آن سخن گفتیم، قرآن کتاب قانون است و برای همه مهمات زندگی در حوزه فردی و اجتماعی، مقررات و حدودی را متعین نموده است. بحث آزادی اطلاعات و شفاف سازی که از دیدگاه قرآن مورد پذیرش است و در مطالب قبلی به اثبات رسید، مانند سایر آزادی‌ها با حدود و مقرراتی همراه است و قرآن به طور مطلق آن را نمی‌پذیرد. در این مقوله حتی در خصوص شخص رسول اکرم ﷺ نیز خداوند محدودیت‌هایی مقرر داشته است و او را ملزم می‌نماید که در ابراز نظراتش بی حد و مرز نباشد، بلکه شیوه دعوت را برای او معین نموده است و نحو گفتار و اسلوب احتجاج را مقرر داشته و خطاب به او توصیه می‌نماید که در دعوت خویش، به حکمت و موعظه حسنه توسل جست<sup>(۱)</sup>، به بهترین صورت احتجاج نموده<sup>(۲)</sup>، از جاهلان دوری گزیند و سخن ناپسندی را ابراز ندارد<sup>(۳)</sup> و مبلغان شرک را ناسزا و دشنام نگوید.<sup>(۴)</sup>

۱. نحل / ۱۲۵. «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ».

۲. همان، «وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ».

۳. اعراف / ۱۹۹. «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ».

۴. انعام / ۱۰۸. «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ».

دقت در این توصیه‌های قرآنی به رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ روشن می‌سازد که آزادی بیان به عنوان یکی از استلزامات شفافیت بی‌حد و مرز نیست و راه و روش خاص خود را دارد؛ بنابراین پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نخستین فردی بود که دامنه آزادی بیانش محدود گردید.<sup>(۱)</sup>

آنچه باید در تأیید دیدگاه قرآنی بیان داشت، این است که آزادی در حوزه مورد بحث یعنی شفافیت و دسترسی به اطلاعات و نیز استلزامات آن چون آزادی بیان؛ از سنخ قضایای ارزشی و «بایدها و نبایدها» است و به بحث از منشاء و ملاک تعیین ارزش‌ها برمی‌گردد. در اسلام برترین دین جهانی، همه ارزش‌ها به گونه‌ای طراحی و تنظیم شده است که در جهت نیل به کمال نهایی انسان یعنی «قرب الی الله» اثر گذار باشند. بر این مبنا هر چیزی که مانع رسیدن به کمال باشد، ضد ارزش محسوب می‌شود، از این رو حکومت اسلامی نیز موظف است در جهت حفظ و تعالی ارزش‌ها و ممانعت از گسترش ضد ارزش‌ها، تلاش نماید. شفافیت و استلزامات آن نیز با همین ضابطه باید مورد ارزیابی قرار گیرد و در صورتی مطلوب خواهد بود که در جهت تکامل انسان و قرب الی الله مؤثر باشند و در غیر این صورت ضد ارزش تلقی خواهد شد و باید جلوی آنها را گرفت.<sup>(۲)</sup>

با این مقدمه روشن می‌گردد که اسلام با این ایدئولوژی خاص و در راستای تقویت و تأمین آن، محدودیت‌ها و حد و مرزهایی برای شفافیت و دسترسی به اطلاعات در نظر گرفته است. برخی از مهم‌ترین این محدودیت‌ها در حوزه حقوق عمومی عبارتند از:

### الف) هتک حرمت و آبروی افراد

حفظ حرمت و آبروی اشخاص از مصادیق امنیت فردی است. امنیت فردی عبارت است از حالتی که فرد از لحاظ جسمی و روحی در آن فارغ از ترس و آسیب به جان یا مال و یا آبروی خود یا از دست دادن آنها زندگی کند.<sup>(۳)</sup> ریشه توجه اسلام به بحث امنیت فردی و

۱. عبدالقادر عوده، التشریح الجنائی الاسلامی مقارناً بالقانون الوضعی، چهارم، (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ق)، ص ۳۸.

۲. محمدتقی مصباح یزدی، آزادی (ناگفته‌ها و نکته‌ها)، اول، (تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۱)، صص ۶۳-۶۵.

۳. بهرام اخوان کاظمی، امنیت در نظام سیاسی اسلام، اول، (تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۵)، ص ۲۳.

مصادیق آن را باید در جایگاه ارزشی انسان جستجو کرد. قرآن انسان را موجودی برخوردار از کرامت و شرافت ذاتی می‌داند و در این زمینه می‌فرماید:

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»<sup>(۱)</sup>

این کرامت ذاتی سبب می‌گردد که حقوق انسانی او به عنوان حقی عام و فراگیر که شامل همه انسان‌ها با هر ملیت، مذهب و نژادی می‌گردد، حفظ گردد. از مهم‌ترین این حقوق، حفظ حرمت و آبروی انسان است؛ این امر اگرچه حقی فراگیر است، در خصوص انسان‌های مؤمن مورد تأکید بیشتری قرار گرفته است. خداوند متعال بر حرمت و مقام والای مؤمن تصریح کرده است و می‌فرماید:

«وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتَ مِنْ خَلْقِي خَلْقًا أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ»<sup>(۲)</sup>؛ به عزت و جلال خودم سوگند، آفریده‌ای نیافریده‌ام که نزد من محبوب‌تر از بنده مؤمنم باشد».

امام کاظم علیه السلام نیز فرمودند:

«گوش و چشم خود را در مقابل برادر مسلمانان تکذیب کن حتی اگر پنجاه نفر سوگند بخورند که او کاری را انجام داده است و او بگوید انجام نداده‌ام از او بپذیر. هرگز چیزی را در جامعه پخش مکن که مایه عیب و ننگ اوست و شخصیت او را از میان می‌برد»<sup>(۳)</sup>.

با این بیانات روشن می‌گردد که هر گونه تعدی به حقوق افراد و از جمله تهدید امنیت فردی او، در واقع خدشه وارد کردن به اصل کرامت ذاتی انسان است و از دیدگاه اسلام

۱. اسراء / ۷۰.

۲. علی بن حسن طبرسی، مشکاة الانوار فی غرر الاخبار، محقق مهدی هوشمند، چاپ اول، (قم: دار الحدیث، [بی‌تا])، ص ۷۳.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۸، ص ۱۴۷.

ممنوع و ناپسند است. بنابراین هتک حرمت و آبروی اشخاص از مصادیق تعدی به حقوق افراد و نوعی تهدید امنیت فردی است و با تعالیم اسلام سازگاری ندارد. با توجه به مفهوم هتک حرمت که تجاوز به اشخاص، اموال و اعراض آنان و جریحه دار کردن افکار عمومی است<sup>(۱)</sup> هر فعل، رفتار و کاری همانند فحش دادن، بدگویی کردن، مسخره و غیبت کردن، تهمت زدن و تجسس و هر چیز دیگر که عرفاً یا شرعاً بی احترامی به حساب آید و باعث بردن آبروی انسان شود از مصادیق هتک حرمت و آبرو است. با این اوصاف باید از انتشار هر خبری که باعث لطمه زدن به آبروی افراد می‌شود چه در قالب نوشتار و چه در قالب بیان، جلوگیری به عمل آید. به عنوان نمونه خداوند متعال در خصوص پخش اخبار بهتان آمیز توسط مؤمنان می‌فرماید:

«إِذِ تَلَقَّوْنَهُ بِالْأَسْتِثْمِ وَ تَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَ تَحْسِبُونَهُ هِينًا وَ هُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ<sup>(۲)</sup>؛ به خاطر بیاورید زمانی را که به استقبال این دروغ بزرگ رفتید و این شایعه را از زبان یکدیگر می‌گرفتید و با دهان خود سخنی می‌گفتید که به آن یقین نداشتید و گمان می‌کردید این مسأله کوچکی است در حالی که نزد خدا بزرگ است».

این آیه شریفه در ضمن آیات افک است که منافقین به یکی از همسران پیامبر ﷺ بهتان زدند و مؤمنان هم بدون فکر و تحقیق آن را شایع کردند؛ لذا خداوند خوش باوری و آلت دست قرار گرفتن مؤمنان را نکوهش می‌نماید و می‌فرماید چرا شما بدون تحقیق و بررسی یک خبر بهتان آمیز را بین خود پخش می‌کنید و در آیه بعد برای تأکید می‌افزاید:

۱. محمد جعفر جعفری لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، پیشین، ص ۷۶۱.

۲. نور / ۱۵.

«وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَانَكَ هَذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ<sup>(۱)</sup>! چرا هنگامی که آن را شنیدید نگفتید برای ما مجاز نیست که به این تکلم کنیم، خداوندا منزهی تو، این بهتان بزرگی است».

از امام صادق علیه السلام نیز چنین روایت شده است:

«إِذَا اتَّهَمَ الْمُؤْمِنُ أَخَاهُ أَمَاتِ الْإِيمَانِ مِنْ قَلْبِهِ كَمَا يَنُمَاتُ الْمَلْحُ فِي الْمَاءِ<sup>(۲)</sup>! همین که مؤمن برادر خود را تهمت زند ایمان از دلش چون نمک در آب زوده شود».

همان طور که اشاره شد هتک حرمت و حیثیت افراد، محدود به بهتان زدن نیست و مواردی از قبیل تمسخر و عیب جویی<sup>(۳)</sup>، غیبت کردن<sup>(۴)</sup>، توهین<sup>(۵)</sup>، فحش دادن<sup>(۶)</sup> و غیره را نیز شامل می‌گردد. این مصادیق علاوه بر این که در قرآن کریم و احادیث مورد اشاره واقع شده است در کتب اخلاقی و احکام عملی اسلامی نیز بررسی و تصریح شده است. آنچه که در بحث ما اهمیت دارد این است که ممکن است در جامعه اسلامی تحت عناوین مختلف و یا آنچه که امروزه با نام افشاگری مرسوم است به بهانه اطلاع رسانی و شفافیت، اخبار و اطلاعات صحیح یا غلطی نسبت به اشخاص منتشر شود که در حقیقت و باطن امر مصداق یکی از محدودیت‌ها و گناہانی باشد که در قالب عنوان کلی «هتک حرمت و حیثیت» بدان اشاره شد. از اینرو دولت اسلامی موظف است برای حفظ سلامت

۱. نور / ۱۶.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، پیشین، ج ۲، ص ۳۶۱؛ علی بن حسن طبرسی، مشکاة الانوار فی غرر الاخبار، پیشین، ص ۳۱۹.

۳. حجرات / ۱۱.

۴. حجرات / ۱۲.

۵. رسول گرامی اسلام فرمودند: «قال الله تبارک و تعالی من اهان لی ولیاً فقد ارسد لمحاربتی؛ هر کس به دوستی از من اهانت کند، به جنگ من کمین کرده است». (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، پیشین، ج ۶ ص ۱۴۴).

۶. انعام / ۱۰۸. «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ

اجتماع و نیز جلوگیری از به مخاطره افتادن حیثیت افراد، موارد هتک حیثیت افراد را از طرق ممکن چون قوانین جزایی، از جامعه بزدايد.

### ب) اشاعه فحشا<sup>(۱)</sup>

از دیگر محدودیت‌های شفافیت در حوزه حقوق عمومی انتشار اخباری است که خلاف عفت عمومی است و از این طریق اشاعه فحشا در جامعه واقع می‌شود. قرآن کریم از فحشا نهی فرموده و عاملین آن را وعده عذاب داده است:

«إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ...<sup>(۲)</sup> کسانی که دوست دارند زشتی‌ها در میان مردم با ایمان شیوع یابد عذاب دردناکی برای آنها در دنیا و آخرت است و خداوند می‌داند و شما نمی‌دانید».

اشاعه به معنای انتشار است و «شاع الحدیث» زمانی گفته می‌شود که سخنی در بین مردم منتشر و ظاهر گردد.<sup>(۳)</sup>

فحشا از فحش به معنای آشکار است<sup>(۴)</sup> و در اصطلاح عمل و گفتاری است که قبح آن نزد عقل و عرف آشکار باشد.<sup>(۵)</sup>

صاحب التحقیق می‌نویسد: ریشه اساسی این کلمه، زشتی آشکار است؛ از این رو بدی، منکر، ظلم، زنا، گناه و... از مصادیق فحشا هستند ولی معادل آن نیستند.<sup>(۶)</sup>

علامه طباطبایی در تفسیر این آیه شریفه آورده است: اگر آیه راجع به افک، نازل شده باشد و متصل به آن‌ها باشد و مربوط به نسبت زنا به مردم دادن و شاهد نیاوردن باشد،

---

۱. برخی محققان اشاعه فحشا را از موارد هتک حیثیت افراد برشمرده‌اند، اما به دلیل اینکه اشاعه فحشا علاوه بر هتک حیثیت اشخاص، جنبه تعریض و اخلال به اخلاق و سلامت عمومی جامعه و مبانی اسلامی دارد، ما آن به طور مستقل بررسی نموده‌ایم.

۲. نور / ۱۹.

۳. محمد بن عمر فخررازی، مفاتیح الغیب، پیشین، ج ۲۳، ص ۳۴۶.

۴. حسین بن محمد راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، پیشین، ص ۶۲۶.

۵. همان.

۶. حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، پیشین، ج ۹، ص ۳۶.

قهرماً مضمونش تهدید تهمت زدگان است، چون افک از مصادیق فاحشه است و اشاعه آن در میان مؤمنین به خاطر این بوده است که دوست می‌داشتند عمل زشت و ظاهر فاحشه-ای در بین مؤمنین شیوع یابد. ایشان در ادامه می‌نویسد: پس مقصود از «فاحشه» مطلق فحشا است، چون زنا و قذف و امثال آن و دوست داشتن این که فحشا و قذف در میان مؤمنین رواج یابد موجب حد نمی‌شود، البته اگر لام در «الفاحشه» را برای عهد بدانیم و مراد از فاحشه را نیز قذف تنها بگیریم و حسب شیوع را کنایه از قصد شیوع و خوض و دهن به دهن گرداندن قذف بدانیم، در آن صورت ممکن است عذاب را حمل بر «حد» کرد ولی سیاق آیه با آن سازگاری ندارد. علاوه بر این، قذف به مجرد ارتکاب «حد» می‌آورد و وجهی ندارد که ما آن را مقید به قصد شیوع کنیم و نکته‌ای هم که موجب این کار باشد در بین نیست.<sup>(۱)</sup>

فخررازی نیز منظور آیه را عام و شامل هر اشاعه فحشا می‌داند. وی در ذیل آیه ذکر شده می‌نویسد: «اگرچه آیه در مورد قذف عایشه وارد شده اما ملاک عمومیت وارد است نه خصوصیت مورد؛ بنابراین باید آیه را به طور عام تفسیر کرد.<sup>(۲)</sup> در روایات معصومین علیهم‌السلام نیز اشاعه فحشا نکوهش شده است از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل شده است که:

«من اذاع فاحشة كان كميثدئها<sup>(۳)</sup>؛ هر کس عمل زشتی را شایع سازد، مثل این است که خود آن را انجام داده است».

بنابراین از آنجا که انتشار عکس‌ها، تصاویر و مطالب خلاف عفت عمومی به هر طریق نقش به‌سزایی در اشاعه تفکر نادرست و سوق دادن افراد جامعه به ارتکاب اعمال ناپه‌نجا دارند، افکار نابالغ را تحریک می‌کند و باعث گمراهی آنان می‌شود<sup>(۴)</sup> باید کنترل

۱. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۱۵، ص ۹۳.

۲. محمد بن عمر فخررازی، مفاتیح الغیب، پیشین، ج ۲۳، ص ۳۴۵.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، پیشین، ج ۲، ص ۳۵۶ و ج ۴، ص ۸۰.

۴. مجید تلخابی و علی تقی خانی، «تحلیل فقهی مسأله اشاعه فحشا و تطبیق آن با فعالیت‌های رسانه‌ای»، فقه و حقوق ارتباطات، ۱(۱۳۹۰): ۹۴. به نقل از: مهدی کی‌نیا، مبانی جرم‌شناسی، چهارم، (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۳)، ص ۵۲۷.



شود و از نشر آنها ممانعت به عمل آید. نباید به بهانه شفافیت و دسترسی به اطلاعات، این امور در کشور رایج گردد.

### ج) فاش کردن اسرار تشکیلاتی و نظامی

هر نظامی اسراری دارد که بر کتمان و مستور ماندن آنها از دید نامحرمان و نااهلان تلاش می‌کند و هیچ کس مجاز به نشر و افشای آن اسرار نیست. قرآن کریم به صراحت پخش و انتشار اسرار نظام اسلامی را خیانت تلقی نموده و مسلمانان را از این کار باز می‌دارد و می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»<sup>(۱)</sup> ای کسانی که ایمان آورده‌اید به خدا و پیامبر خیانت نکنید و (نیز) در امانات خیانت روا مدارید در حالی که متوجهید و می‌دانید».

علامه در تفسیر این آیه شریفه می‌نویسد: «مجموع دو جمله «لا تخونوا الله و الرسول و تخونوا اماناتکم» یک نهی واحدی می‌شود که به یک نوع خیانت تعلق گرفته و آن خیانت امانت خدا و رسول خدا ﷺ است که خود بعینه خیانت به امانت خود مؤمنین هم هست... بعضی از امانت‌ها آن امانتی است که خدا و رسول و خود مؤمنین در آن شریکند و آن عبارت است از اموری که خداوند به آنها امر می‌کند و رسول خدا امر آن جناب را اجراء می‌نماید و مردم از اجرای آن منتفع گشته و مجتمعاتشان نیرومند می‌گردد. مانند دستورات سیاسی و اوامر مربوط به جهاد و اسرار جنگی که اگر افشا شود آرزوهای دینی عقیم گشته و مساعی حکومت بی‌نتیجه مانده و قهراً حق خدا و رسول هم پایمال می‌شود و ضررش دامنگیر خود مؤمنین هم می‌گردد»<sup>(۲)</sup>.

۱. انفال / ۲۷.

۲. سید محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی، پیشین، ج ۹، ص ۷۰.

علامه سپس اشاره می‌نماید: نهی از خیانت به خدا و رسول ﷺ ناظر به عمل برخی از مسلمین بوده است<sup>(۱)</sup> که تصمیمات سری را به دشمن اطلاع می‌داده‌اند و خدا این عمل آنها را خیانت به خدا و رسول و مؤمنین اعلام نموده و از آن نهی فرموده است.<sup>(۲)</sup> هم‌چنین خداوند خطاب به مسلمانان دستور می‌دهد:

«لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ<sup>(۳)</sup>؛ محرم اسراری از غیر خود انتخاب نکنید».

«بطانه» از ریشه بطن به معنای خلاف ظاهر است. باطن از همین ماده، در معنای آنچه که پنهان است، بکار می‌رود. «باطن الامر» به معنای درون یک چیز، زمانی به کار می‌رود که شخص از راز و جنبه پنهان امور آگاهی دارد.<sup>(۴)</sup> و بطانه کنایه از کسانی است که با شخص رفت و آمد و دوستی دارند و از اسرار و پنهان امور او آگاه می‌شوند.<sup>(۵)</sup> در این آیه شریفه، مسلمانان از دوستی با غیر مسلمانان منع شده‌اند، زیرا آنان با آگاهی به راز مسلمانان آنها را با مشکل مواجه می‌کنند و دوست دارند آنان را به زحمت و مشقت بیاندازند.<sup>(۶)</sup>

افشای اسرار در مواردی موجب خسارات جبران ناپذیر و حتی قتل عام مؤمنان می‌شود. امام صادق علیه السلام درباره آیه «وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ»<sup>(۷)</sup> می‌فرماید:

۱. «برخی مفسران معتقدند که این آیه درباره ابوالبابه بن عبد منذر نازل شده است. وی در گروه بنی قریظه به عنوان داور میان مسلمانان و یهودیان حاضر شد اما به خاطر بی توجهی، سری از اسرار مسلمانان را برای یهودیان فاش ساخت». (علی بن احمد واحدی نیشابوری، اسباب النزول القرآن، محقق کمال بیسونی زغلول، اول، (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۱ق)، ص ۲۳۸).

۲. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی، پیشین، ج ۹، ص ۷۰.

۳. آل عمران / ۱۱۸.

۴. حسن مصطفوی، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، پیشین، ج ۱، ص ۳۱۶.

۵. محمدجواد بلاغی، آلاء الرحمن، اول، (قم: بنیاد بعثت، ۱۴۲۰ق)، ج ۱، ص ۳۳۴.

۶. سید عبدالحسین طیب، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، دوم، (تهران: اسلام، ۱۳۷۸)، ج ۳، ص ۳۲۵.

۷. آل عمران / ۱۱۲.

«أَمَّا وَ اللهُ مَا قَتَلُوهُمْ بِأَسْيَافِهِمْ وَ لَكِنَ إِذَاعُوا سِرَّهُمْ وَ أَفْشَوْا عَلَيْهِمْ فِقْتَلُوا<sup>(۱)</sup>» به خدا قسم آنان، پیامبران را با شمشیر نکشتند، بلکه اسرار پیامبران را فاش کردند و بر ضد آنها افشاگری کردند. [پس] پیامبران به دنبال افشاگری کشته شدند».

عدم افشای اسرار در دو بعد تشکیلاتی (حکومتی) و نظامی مورد تأکید بیشتری واقع شده است زیرا حفظ نظام اسلامی تا حدود زیادی بر این دو پایه، استوار است. منظور از اسرار تشکیلاتی، مطالب و اطلاعاتی است که عموم مردم از آن بی اطلاع هستند و دانستن آن برای دشمن به منزله یافتن راه‌های مقابله با نظام و اطلاع یافتن از نقاط حساس و استراتژیک کشور است.<sup>(۲)</sup> گاهی افشای این اسرار منجر به قتل افراد بی گناه و مؤمنان و مبارزات دینی می‌گردد. امام صادق علیه السلام فرمودند: «ما قتلنا من اذاع حدیثاً قتل خطا و لکن قتلنا قتل عمد<sup>(۳)</sup>» هر کس اخبار و اسرار ما را افشا کند، از راه خطا ما را به قتل نرساند؛ بلکه به طور عمد ما را کشته است».

حفظ اسرار تشکیلاتی نه فقط از دشمن ضرورت دارد، در مواردی مردم جامعه نیز نباید از این اسرار آگاه شوند. در زمان رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله، هنگامی که حباب بن منذر در جنگ احد از دید بانی لشکر باز آمد، رسول خدا صلی الله علیه و آله از وضعیت سپاه دشمن جويا شدند و زمانی که از تعداد سپاه دشمن و سواره نظام آنان و زنان دف زن مطلع گردید خطاب به حباب بن منذر فرمودند: «مراقب باش این اطلاعات را به کسی نگوئی و در این باره با کسی حرفی نزن». این تأکید حضرت از آن جهت است که ایشان دریافته بودند که

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، پیشین، ج ۲، ص ۳۷۱.

۲. حیدر مصلحی، سید احمد سجادی، مدیریت و امنیت، اول، (اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان، ۱۳۹۲)، ج ۱، ص ۱۶۱.

۳. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، پیشین، ج ۲، ص ۳۷۰؛ احمد بن محمد بن خالد برقی، المحاسن، دوم، (قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱)، ج ۱، ص ۲۵۶.

پخش این گونه اطلاعات در میان مسلمانان موجب تضعیف روحیه جنگجویان خواهد شد.<sup>(۱)</sup>

اسرار نظامی و عدم افشای آنان نیز هم چون اسرار درون نظام باید حفظ شود. در قرآن بر لزوم کتمان اسرار جنگی تأکید شده است و مسلمانان را از اشاعه خبری که از پیروزی یا شکست به آنان رسیده است، باز می‌دارد و می‌فرماید:

«وَ إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدْعُوا بِهِ وَ لَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَ إِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ<sup>(۲)</sup>؛ و هنگامی که خبری از پیروزی و شکست به آنها برسد، (بدون تحقیق) آن را شایع می‌سازند و اگر آن را به پیامبر و پیشوایان (که قدرت تشخیص کافی دارند) ارجاع کنند، از ریشه‌های مسائل آگاه خواهند شد.»

برخی مفسران دلیل نکوهش این امر را از این جهت می‌دانند که آن را مخالف مصالح می‌دانند زیرا خبر خوش را سبب هیجان دشمنان و آهنگ جنگ با اهل اسلام می‌دانند و خبر ترسناک را موجب ضعیف شدن روحیه مسلمانان و پریشانی آنان می‌دانند.<sup>(۳)</sup> امام علی علیه السلام نیز در بیانی نغز و حکیمانه خطاب به سپاهیان خود فرمودند:

«الا و إنَّ لکم عندی ألا احتجز دونکم سراً إلا فی حرب<sup>(۴)</sup>؛ بدانید که حق شما بر من این است که هیچ رازی را، جز اسرار نظامی در جنگ را از شما پوشیده ندارم.»

۱. علی عموش عاملی، دایرة المعارف اطلاعات و امنیت در آثار و متون اسلامی، مترجم: غلامحسین باقری مهبیاری و رضا گرمابدی، اول، (تهران: دانشگاه امام حسین علیه السلام، ۱۳۷۹)، ج ۲، ص ۳۱۳.  
 ۲. نساء / ۸۳.  
 ۳. سید عبدالحجت بلاغی، حجة التفاسیر و بلاغ الاکسیر، اول، (قم: حکمت، ۱۳۸۶)، ج ۲، ص ۵۹.  
 ۴. نهج البلاغه، نامه ۵۰.

#### د) مطالب مخل به استقلال و تمامیت ارضی کشور

نشر مطالب مخل به استقلال و تمامیت ارضی کشور از دیگر محدودیت‌های شفاف سازی در حوزه حقوق عمومی است. در دیدگاه اسلامی و براساس آیه شریفه: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا»<sup>(۱)</sup>؛ خداوند هرگز برای کافران نسبت به مؤمنان راه تسلطی قرار نداده است. هر گونه قراردادی که موجودیت و استقلال و شخصیت اسلام و جامعه اسلامی را به خطر بیندازد ممنوع و باطل است و اعتبار حقوقی ندارد.<sup>(۲)</sup> بر این واقعیت در آثار فقیهان مسلمان تأکید شده است و در کتب فقهی خود چنین بیان داشته‌اند: خداوند به موجب آیه شریفه می‌فرماید: در عالم تشریح حکمی که موجب سلطه کفار بر مسلمانان شود جعل نشده. به بیان دیگر خداوند به احکامی که تضمین کننده تسلط کفار بر مسلمانان باشد، مشروعیت نداده است.<sup>(۳)</sup> بر این اساس و به مقتضای این اصل فقها چنین فتوا داده‌اند: انجام هر نوع عملی و برقراری هر گونه ارتباطی (میان مسلمانان و بیگانگان) که موجب استیلا و تسلط بیگانگان بر کشورهای اسلامی و یا اشخاص و اموال مسلمانان شود، برای حکومت اسلامی و مسلمانان ممنوع و حرام است.<sup>(۴)</sup>

الفاظ به کار رفته در آیه نفی سبیل و سیاق کلام نیز مؤید این برداشت است. واژه سبیل که به سلطه تفسیر شده است<sup>(۵)</sup> نکره در سیاق نفی است که مفید عموم می‌باشد و همراه شدن آن با فعل منفی لن که نفی ابد را می‌رساند، بیانگر این است که خداوند هیچ سلطه‌ای را از کافران بر مؤمنان قرار نداده است. این عمومیت شامل دنیا و آخرت می‌شود<sup>(۶)</sup> و در بُعد دنیایی انواع سلطه سیاسی، نظامی، فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی را در

۱. نساء / ۱۴۱.

۲. محسن عباس زاده و دیگران، قرآن و حقوق، اول، (مشهد: بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۵)، ص ۷۳.

۳. سید حسن بروجردی، القواعد الفقهية، اول، (قم: الهادی، ۱۴۱۹ق)، ج ۱، صص ۱۸۷-۱۸۸.

۴. همان، ج ۱، ص ۱۹۲؛ سید روح الله موسوی خمینی، تحریر الوسیله، اول، (قم: دارالعلم، [بی‌تا])، ج ۱، ص ۴۸۶.

۵. محمد بن احمد قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، اول، (تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴)، ج ۵، ص ۴۲؛ سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۵، ص ۱۱۷.

۶. همان.

برمی‌گیرد. بر این اساس رهبران دینی و امت اسلام مکلفند راه نفوذ و سلطه بیگانگان بر جوامع اسلامی را در حوزه‌های گوناگون سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی مسدود نمایند. در بُعد سیاسی و امنیتی نپذیرفتن تحت‌الحمایگی، نفی ظلم و استبداد و استعمار، جایز نبودن مداخله بیگانگان در امور داخلی کشور و نیز تصمیم‌گیرهای سیاسی، مدنظر است. از لحاظ اقتصادی حفظ حیات اقتصادی و بازار مسلمانان و از لحاظ نظامی، عدم تسلط بر مقدرات و تدابیر نظامی مورد توجه است و در حوزه فرهنگی بر جلوگیری از نفوذ فرهنگی و منع استشاره و مشورت تأکید شده است.<sup>(۱)</sup> بنابراین باید گفت قاعده نفی سبیل بیانگر دو جنبه ایجابی و سلبی است که جنبه سلبی آن ناظر به نفی سلطه بیگانگان بر مقدرات و سرنوشت سیاسی و اجتماعی مسلمانان است و جنبه ایجابی آن بیانگر وظیفه دینی امت اسلامی و حاکمان در حفظ استقلال سیاسی و از میان برداشتن زمینه‌های وابستگی و موجبات ناامنی است.<sup>(۲)</sup>

در کنار آیه نفی سبیل در ضرورت استقلال و نفی سلطه دیگران می‌توان به آیاتی که مؤمنان را از پذیرش ولایت و سرپرستی کفار نهی می‌کنند و آن را عامل ذلت و عذاب الهی می‌دانند استناد نمود. آیات زیر از این جمله‌اند:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أُرِيدُونَ أَنْ  
تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا<sup>(۳)</sup> ای کسانی که ایمان آورده‌اید کافران را به  
جای مؤمنان ولی و تکیه‌گاه خود قرار ندهید آیا می‌خواهید (با این عمل) دلیل  
آشکاری بر ضرر خود در پیشگاه خدا قرار دهید.»

۱. بهرام اخوان کاظمی، امنیت در نظام سیاسی اسلام، اول، پیشین، ص ۲۲۰.  
۲. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، دایرة المعارف قرآن کریم، اول، (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۲)، ج ۳، ص ۲۲.  
۳. سید حسن بجنوردی، القواعد الفقهیة، چاپ اول، (قم: الهادی، ۱۴۱۹ق)، ج ۱، صص ۱۸۸-۱۸۷.

– «بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا \* الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ<sup>(۱)</sup>! به منافقان بشارت ده که مجازات دردناکی در انتظار آنهاست. همان‌ها که کافران را بجای مؤمنان، دوست خود بر می‌گزینند».

این آیات که پذیرش ولایت بیگانگان را تحریم و از آن نهی می‌کنند. مفید معنایی نزدیک به نفی سبیل می‌باشند چون – همانگونه که در تفسیر برخی از این آیات آمده است – ولایت به معنای دوستی در حد بالا و بسیار نزدیک و یا به معنای سرپرستی است و اگر به معنای اول هم باشد موجب در اختیار نهادن عنان اختیار خود به دوست غیر مسلمان است و این همان مفهومی است که با آیه نفی سبیل منع شده است.<sup>(۲)</sup> هم‌چنین در کنار این آیات، می‌توان از آیاتی یاد کرد که بر اعتماد و تکیه نکردن بر کفار توصیه می‌نماید و مسلمانان را از این کار باز داشته است:

«وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ<sup>(۳)</sup>؛ و تکیه بر ظالمان نکنید که موجب می‌شود آتش شما را فراگیرد».

تصریح قرآن کریم بر تکیه نکردن بر ستمگران و نیز نهی از پذیرش ولایت و سرپرستی کفار از این جهت است که این امور، زمینه ساز اطاعت و اعتماد آنان است که موجب دخالت و تصرف آنان در شؤون مسلمانان و زمینه خروج آنها از مسیر حق و نیز وابستگی آنان به کافران می‌شود.<sup>(۴)</sup> و وابستگی به کفار و ستمگران در همه ابعاد آن اعم از فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و... نتیجه‌ای جز خواری اسارت، استثمار و نابودی استقلال ندارد.<sup>(۵)</sup> قرآن به زیبایی آثار این اطاعت را هشدار داده و می‌فرماید:

۱. نساء / ۱۳۸-۱۳۹.

۲. محسن عباس زاده و دیگران، قرآن و حقوق، پیشین، صص ۲۹۶-۲۹۵.

۳. هود / ۱۱۳.

۴. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۱۱، ص ۵۱.

۵. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۹، ص ۲۶۱؛ سید محمدحسین فضل‌الله، تفسیر من وحی القرآن، پیشین، ج ۱۲، ص ۱۴۲.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يُرَدُّكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا  
خَاسِرِينَ<sup>(۱)</sup>! ای کسانی که ایمان آورده‌اید اگر از کسانی که کافر شده‌اند اطاعت کنید  
شما را به عقب بازگردانند و سرانجام زیانکار خواهید شد».

با این اوصاف در یک نظام اسلامی برای انتشار اطلاعات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی باید به این نکته توجه داشت که انگیزه و یا نتیجه هر گونه اظهار نظر و انتشار اطلاعات نباید نشان دهنده نوعی اعتماد و وابستگی به قدرت‌ها و دولت‌های غیراسلامی و به ویژه دشمنان اسلام و جامعه اسلامی باشد و در هر حال رسانه‌های گروهی، اشخاص و دولت مردان باید معیار حفظ استقلال از این قدرت‌ها را مورد توجه قرار دهند؛ بنابراین هر گونه افشای اطلاعات به بهانه ایجاد شفافیت که منجر به مخدوش شدن عزت و استقلال جامعه اسلامی گردد، امری مذموم است. این نکته نیز باید یادآوری شود که عبارت «تمامیت ارضی» که به معنای حفظ مرزها و چارچوب‌های جغرافیای یک کشور است، در مفهوم اسلامی معنایی فراتر از ضوابط جغرافیایی دارد و مرزهای جامعه اسلامی، مرزهای ایمانی است. در نتیجه مسلمانان این مرزها و چارچوب‌های ایمانی را باید محافظت کنند از این رو در امر انتشار اطلاعات و ایجاد شفافیت، اعضای جامعه اسلامی باید علاوه بر این که از انتشار اخبار و اطلاعاتی که به امنیت و تمامیت مرزهای سرزمینی کشور اسلامی خودداری می‌کنند به امنیت و مراقبت از حدود و چارچوب‌های اعتقادی و ایمانی جامعه اسلامی نیز توجه نمایند. البته این مطلبی است که در مبحث آتی ناظر به محدودیت‌های شفافیت در حوزه مبانی اسلام مورد دقت و بررسی قرار خواهد گرفت.

### ۳-۵-۲. محدودیت‌های شفافیت در حوزه مبانی اسلام از دیدگاه قرآن

مبانی اسلام که پیش از این از آن سخن به میان آمد، عبارت است از پایه‌ها و اصول توحید، نبوت و معاد که اسلام با ابتدای به آن موضوعیت و واقعیت پیدا می‌کند. روشن است که در یک نظام مبتنی بر این مبانی هم چون جمهوری اسلامی اخلاص بر این مبانی



در واقع اخلاص بر نظامی است که اکثریت مردم آن را تأسیس نموده‌اند.<sup>(۱)</sup> با توجه به این که مبانی نظام اسلامی که در حوزه مسائل عقیدتی قرار دارد، مبتنی بر معرفت قلبی است<sup>(۲)</sup>؛ پذیرش یا رد آنها نوعاً از طریق انتشار، گفتگو، مجادله و ارشادات و القانات گمراه کننده ذهنی و فکری در محافل، آموزشگاه‌ها، مساجد و جلسات و همچنین وسایل ارتباط جمعی میسر است<sup>(۳)</sup>؛ بنابراین باید در این موارد کنترل لازم به عمل آید و محدودیت‌ها و حد و مرزهایی برای آنها تعیین گردد تا به بهانه شفاف سازی و دسترسی به اطلاعات، مبانی اسلام دستخوش تعرض نگردد. در ادامه به مصادیق محدودیت های شفافیت در حوزه مبانی اسلام اشاره می‌شود:

#### الف) توهین به مقدسات اسلامی

اهانت یک عنوان مجرمانه کلی است که مصادیق بسیاری دارد؛ اما برخی از مصادیق آن به دلیل اهمیتی که دارند، بیشتر مورد تأکید واقع شده است و حتی در قوانین عادی کشورها، به صورت عنوان مجرمانه، جداگانه مطرح شده‌اند.<sup>(۴)</sup> از جمله این موارد، اهانت به مقدسات اسلام است. اسلام اجازه نمی‌دهد که افراد به بهانه آزادی بیان و با انگیزه‌های مادی و یا سیاسی و به قصد مبارزه با ارزش‌ها، اهانت‌های ناروایی را متوجه مقدسات دینی نمایند<sup>(۵)</sup> و با تحقیر و یا توهین دیگران، شخصیت آن‌ها را خدشه دار نمایند. برای درک درست این مسأله، لازم است که قبل از بیان مستندات این اصل، منظور از «توهین به مقدسات اسلامی» و مصادیق آن روشن گردد.

«اهانت» در لغت به معنای خوار شمردن، خفیف کردن، سبک داشتن و سست کردن است.<sup>(۶)</sup> و در اصطلاح حقوقی عبارت است از: «نسبت دادن هر امر و هنر اعم از دروغ

۱. اصل اول قانون اساسی.

۲. «الایمان معرفة بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالارکان». (نهج البلاغه، کلمات قصار، ش ۲۲۷).

۳. سید محمد هاشمی، حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، اول، (تهران: نشر میزان، ۱۳۸۴)، ص ۴۲۵.

۴. حسین میرمحمد صادقی، جرائم علیه امنیت و آسایش عمومی، اول، (تهران: میزان، ۱۳۸۰)، ص ۱۵۶.

۵. ابراهیم یاد، حقوق کیفری اختصاصی (جرائم علیه اشخاص)، سوم، (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۷)، ص ۴۹۳.

۶. علی اکبر دهخدا، لغت نامه دهخدا، پیشین، ج ۴۷، ص ۲۷۰.

یا راست، به هر وسیله و طریقه‌ای که باشد یا انجام هر فعل یا ترک فعلی که از نظر عرف و عادت موجب کسر شأن یا باعث تخفیف و پست شدن طرف گردد»<sup>(۱)</sup>.

در تبیین «مقدسات اسلامی» در عبارت مورد بحث و نیز مصادیق آن اختلاف نظر وجود دارد و دیدگاه‌های مختلفی بیان گردیده است که بیان نظرات در این باره و نقد آنها در حوزه کار ما نمی‌گنجد، آن چه برای ما مهم است بررسی دیدگاه‌های فقهای شیعه در این زمینه است که این امر با مراجعه به کتب فقهی قابل دسترسی است. برای نمونه در آثار برخی فقها چنین آمده است: هر آن چه که از دیدگاه اسلام در شمار مسائل ضروری و قطعی قرار گیرد توهین به آن جرم است؛ مانند توهین به قرآن، مسجد الحرام، کعبه و سایر شعائر الهی و مقدسات ضروری اسلام.<sup>(۲)</sup>

برخی محققان نیز با بررسی دیدگاه‌های فقها و جمع‌بندی نظرات آنان، در تعریف مقدسات چنین گفته‌اند:

مقدسات اسلام به اشخاص، اشیاء و اموری گفته می‌شود که جز ارکان یا ضروریات دین اسلام بوده و انکار آنها مستلزم انکار دین اسلام و اهانت به آنها مستلزم اهانت به اساس دین اسلام باشد.<sup>(۳)</sup>

این تعاریف بر این ضابطه کلی که هر آنچه که از دیدگاه اسلام در شمار مسائل ضروری و قطعی قرار گیرد توهین به آن جرم است، تأکید دارند. براساس این ضابطه باید گفت هر آن چه که مربوط به مقدسات سایر ادیان الهی باشد ولی از جمله مقدسات ضروری دین اسلام نیز به شمار آید داخل در قلمرو جرم توهین به مقدسات خواهد بود؛ از این رو برخی از فقهای شیعه به این موضوع تصریح نموده‌اند که اهانت و ناسزاگویی به دیگر پیامبران الهی نیز همان مجازاتی را دارد که برای توهین به پیامبر گرامی اسلام ﷺ و معصومین علیهم السلام مقرر گردیده است. شهید ثانی در این باره می‌گوید: اهانت به دیگران پیامبران الهی بدین

۱. ابراهیم یاد، حقوق کیفری اختصاصی (جرایم علیه اشخاص)، پیشین، ص ۳۷۳.

۲. سید حسن موسوی بجنوردی، القواعد الفقهية، پیشین، ج ۵، ص ۲۹۳.

۳. عباس زراعت پیشه، «بررسی جرم (اهانت به مقدسات اسلام)»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران)، ۵۶(۱۳۸۱): ۱۵۰.

جهت ممنوع است که لزوم احترام به انبیاء الهی و گرامیداشت آنان از ضروریات اسلام است و بر همین اساس، دشنام به آنان موجب ارتداد است.<sup>(۱)</sup>

براساس آنچه که بیان شد می‌توان نتیجه گرفت که لفظ «توهین» در عبارت «توهین به مقدسات اسلامی» به معنای آن است که یکی از شخصیت‌ها یا اشیاء یا اعتقادات مورد احترام دین، تحقیر شود.<sup>(۲)</sup>

بر این معیار می‌توان برداشت نمود که اموری چون افتراء به خداوند، تکذیب آیات الهی، اهانت به رسول اکرم و... از مصادیق توهین به مقدسات به شمار می‌آید که در ادامه به توضیح این موارد به همراه مستندات قرآنی آنها پرداخته می‌شود.

### ۱- افترا به خداوند و تکذیب و تمسخر آیات الهی

در قرآن کریم افترا و دروغ بر خداوند حرام و از صفات کافران شمرده شده است. خداوند تصریح می‌فرماید که افترا کنندگان به خدا، به رستگاری نخواهند رسید:

«فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْمُجْرِمُونَ»<sup>(۳)</sup>؛ چه کسی ستمکارتر است از آن کس که بر خدا دروغ می‌بندد و آیات الهی را تکذیب می‌کند، مسلماً مجرمان نخواهند شد.

و نیز فرموده است:

«الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ لَا يُفْلِحُونَ»<sup>(۴)</sup>؛ کسانی که بر خدا دروغ می‌بندند رستگار نخواهند شد. در آیات دیگری تکذیب، استهزا و تمسخر آیات الهی هم ردیف کفر معرفی شده‌اند و خداوند این امور را عامل خلود در آتش جهنم معرفی می‌کند و می‌فرماید:

۱. زین الدین بن علی عاملی (شهید ثانی)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، (المحشى - سلطان العلماء)، اول، (قم: کتابفروشی داوری، ۱۴۱۰ق)، ج ۹، ص ۱۹۴.

۲. عباس زراعت پیشه، «بررسی جرم (اهانت به مقدسات اسلام)»، پیشین، ص ۱۴۷.

۳. یونس / ۱۷.

۴. نحل / ۱۱۶.

«وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ خَالِدِينَ فِيهَا وَبِئْسَ الْمَصِيرُ<sup>(۱)</sup>؛ اما کسانی که کافر شدند و آیات ما را تکذیب کردند آنها اصحاب دوزخند و جاودانه در آن می‌مانند و سرانجام آنها سرانجام بدی است.»

## ۲- اهانت به رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و استهزاء ایشان

از دیگر مصادیق اهانت به مقدسات که در قرآن اشاره و مورد نهی واقع شده است اهانت به رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و استهزاء ایشان است. مفسران اوصافی چون شاعر، کاهن، ساحرو مجنون را که عده‌ای به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نسبت می‌دادند از مصادیق اهانت به رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برشمرده‌اند. <sup>(۲)</sup> خداوند متعال نیز هر جا که از این اوصاف در قرآن یاد کرده است به دنبال آن افرادی را که چنین نسبت‌هایی را به وجود مقدس رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ داده‌اند را ظالم و ستمگر<sup>(۳)</sup>، کافر<sup>(۴)</sup> و مجرم<sup>(۵)</sup> معرفی می‌کند. استهزاء رسولان الهی نیز به طور جداگانه در قرآن نکوهش شده است و خداوند استهزاء کنندگان رسولان الهی را کافر معرفی می‌کند و می‌فرماید:

«ذَٰلِكَ جَزَاؤُهُمْ جَهَنَّمَ بِمَا كَفَرُوا وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُوًا<sup>(۶)</sup>؛ اینگونه کیفر آنها دوزخ است، به خاطر آن که کافر شدند و آیات من و پیامبرانم را به باد استهزاء گرفتند.»

و در آیه دیگری فرموده است:

۱. تغابن / ۱۰.
۲. محمدعلی سائیس، تفسیر آیات الاحکام، محقق ابراهیم سویدان ناجی، چاپ اول، (بیروت: المكتبة العصرية، [بی تا])، صص ۶۶۶-۶۶۵.
۳. انبیاء / ۳.
۴. ص / ۴؛ ذاریات / ۵۲.
۵. صافات / ۳۶.
۶. کهف / ۱۰۶.

«وَلَقَدْ اسْتَهْزَيْتَ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَمَلَيْتَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ثُمَّ أَخَذْتَهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ<sup>(۱)</sup>! (تنها تو را استهزاء نکردند) پیامبران پیش از تو را نیز استهزاء نمودند. من به کافران مهلت دادم سپس آنها را گرفتم دیدی مجازات (من) چگونه بود.»

علاوه بر این آیات، مفسران با استناد به آیاتی که بر حرمت اذیت رسول خدا ﷺ تأکید دارند، حرمت اهانت به رسول خدا ﷺ را برداشت نموده‌اند، توضیح این که در آیات متعددی از قرآن کریم بر حرام بودن اذیت و آزار خدا و رسول تأکید شده است و افرادی که موجبات اذیت و آزار خدا و رسول ﷺ را فراهم آورده‌اند، به عذاب الهی هشدار داده شده‌اند به عنوان نمونه خداوند در سوره احزاب می‌فرماید:

«إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا<sup>(۲)</sup>! آنهايي که خدا و پیامبرش را ایداء می‌کنند خداوند آنها را از رحمت خود در دنیا و آخرت دور می‌سازد و برای آنان عذاب خواره کننده- ای آماده کرده است.»

علامه طباطبایی در ذیل این آیه شریفه ضمن اشاره به این که آزار شامل هر چیزی است که بویی از نقص و خواری داشته باشد بیان می‌دارد این که خداوند عذاب این افراد را به وصف خوار کننده توصیف کرده است، از این جهت است که تلافی استکبار آنان باشد چون اینان در دنیا، به خدا و رسول اهانت می‌کردند، در مقابل این رفتارشان عذابشان خوار کننده خواهد بود.<sup>(۳)</sup>

در آیه دیگری خداوند فرموده است:

۱. رعد / ۳۲.

۲. احزاب / ۵۷.

۳. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۱۶، ص ۵۰۸.

«وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ رَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ<sup>(۱)</sup>؛ از آنها کسانی هستند که پیامبر را آزار می‌دهند و می‌گویند او خوش باور و گوشتی است؛ بگو خوش باور بودن او به نفع شماست (ولی بدانید) او ایمان به خدا دارد و (تنها) تصدیق مؤمنان می‌کند و رحمت است برای کسانی از شما که ایمان آورده‌اند و آنها که فرستاده خدا را آزار می‌دهند، عذاب دردناکی دارند».

از کلام مفسران در تفسیر این آیه شریفه برداشت می‌شود که اذیت و آزار پیامبر منحصر در همین مورد خاص یعنی موردی که منافقان پیامبر را «اذن» نامیده‌اند نیست؛ بلکه شامل هر چیزی است که مقدمات اذیت و آزار پیامبر را فراهم آورد.<sup>(۲)</sup> بنابراین اهانت به آن وجود مقدس، افترا و استهزاء، همگی از مصادیق اذیت و آزار ایشان و در نتیجه در حکم توهین به مقدسات است.

### ۳- استخفاف شعائر دین

استخفاف و سبک شمردن شعائر دینی نیز نوعی توهین به دین و شعائر دینی است. خدوند در سوره حج بعد از برشمردن مناسک حج می‌فرماید:

«ذَلِكَ وَ مَنْ يُعْظَمُ حُرْمَاتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ<sup>(۳)</sup>؛ مناسک حج چنین است و هر کس برنامه‌های الهی را بزرگ دارد نزد پروردگارش برای او بهتر است».

۱. توبه / ۶۱

۲. محمد صادقی تهرانی، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، دوم، (قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵)، ج ۱۳، ص ۱۹۴.

۳. حج / ۳۰.

برخی از فقها در حرمت اهانت به مقدسات به این آیه شریفه استناد جسته و معتقدند این آیات بر وجوب تعظیم محتویات دین دلالت می‌کند و دلالت آن بر حرمت اهانت به مقدسات از طریق اولویت است.<sup>(۱)</sup>

مفسران نیز در تفسیر این آیه شریفه بیان داشته‌اند که کلمه «حرمت» در این آیه به معنای هر چیزی است که هتک و اهانت به آن جایز نباشد.<sup>(۲)</sup> و عبارت «و من يعظم...» تحریک و تشویق مردم است به تعظیم حرمت خدا که اموری هستند که خدا از آنها نهی فرموده و برای آنها حدودی را معین کرده که مردم از آن حدود تجاوز نکنند.<sup>(۳)</sup>

#### ۴- سب رسول اکرم ﷺ و ائمه علیهم السلام

سب رسول اکرم ﷺ و ائمه معصومین علیهم السلام از دیگر زیر مجموعه‌های توهین به مقدسات است که در روایات بسیاری به آن اشاره و مورد نهی واقع شده است. در برخی از این روایات به صراحت مجازات چنین اشخاصی قتل اعلام شده است. از جمله این روایات، روایتی است که محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام نقل کرده است: ایشان می‌گویند از امام علیه السلام در مورد کسی که نسبت به رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم دشنام و اهانت می‌کرد، سؤال نمودم، امام صادق علیه السلام فرمودند:

«إن لم تخف علي نفسك فاقته!»<sup>(۴)</sup> اگر بر جان خود بیمناک نیستی او را بکش».

نیز سهل بن زیاد از علی بن اسباط از علی بن جعفر روایت کرده است که برادر امام موسی کاظم علیه السلام به من گفت: نزد پدرم بودم که فرستاده زیاد بن عبیدالله حارثی، حاکم مدینه پیش او آمد و به او گفت: حاکم با شما کار دارد. پدرم به سب بیماری عذر خواست؛ اما فرستاده او بازگشت و گفت حاکم درب مقصوره را برای نزدیک شدن راه باز کرده

۱. موسوی بجنوردی، القواعد الفقهية، پیشین، ج ۵، ص ۲۹۸.

۲. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۷، ص ۱۳۱.

۳. سید محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۱۴، ص ۳۷۳.

۴. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، پیشین، ج ۷، ص ۲۶۰.

است. پس پدرم بلند شد و با کمک من نزد حاکم رفتیم، در حالی که همگی فقیهان مدینه در مجلس حاضر بودند و در دست حاکم، استشهادیه‌ای علیه مردی وجود داشت که به پیامبر دشنام داده بود. حاکم استشهادیه را به امام نشان داد و گفت نظر خود را در مورد آرای فقیهان بیان کن، امام علیه السلام خطاب به حاضران گفت: نظر شما چیست؟ آنان گفتند که ادب می‌شود و تازیانه می‌خورد و تعزیر می‌گردد و زندانی می‌شود. امام علیه السلام پرسید: چنان که کسی یکی از اصحاب پیامبر را دشنام دهد حکمش چیست؟ گفتند همین حکم را دارد. امام علیه السلام فرمود: آیا میان پیامبر و دیگران تفاوتی نیست؟ حاکم به امام گفت: ای ابوعبدالله اینها را رها کن! نظر خودت را بگو. امام علیه السلام فرمود: «پدرم به من خبر داد که رسول خدا فرمود: هر کس شنود که دیگری مرا بدگویی می‌کند، بر او واجب است که دشنام دهنده را بکشد و نیازی به مراجعه حاکم نیست و حاکم نیز اگر به او مراجعه شود، باید دشنام دهنده را بکشد.<sup>(۱)</sup>

فقه‌های فریقین با استناد به این روایات و نیز آیاتی از قرآن کریم که بر تکریم و تمجید پیامبر صلی الله علیه و آله و پرهیز از آزار ایشان<sup>(۲)</sup> سفارش نموده‌اند و به طور ضمنی بر حرمت دشنام و اهانت نسبت به پیامبر صلی الله علیه و آله دلالت می‌کنند، حکم به وجوب قتل سبّ کننده پیامبر صلی الله علیه و آله داده‌اند و بر کشتن چنین شخصی به شرطی که مستلزم فتنه و خوف تلف مال و جان خود و مؤمنان نباشد، بدون نیاز به اذن حاکم، اتفاق نظر دارند.<sup>(۳)</sup> در منظر فقه شیعه دشنام به ائمه اثنی عشر و فاطمه زهرا علیها السلام نیز مشمول حکم سبّ النبی است.<sup>(۴)</sup> همان طور که سبّ سایر پیامبران الهی نیز همین حکم را دارد.<sup>(۵)</sup>

علاوه بر ادله قرآنی و روایی به عنوان مستند ساب النبی و حکم آن، دلیل عقلی است که حکم ساب النبی را بیان می‌کند. توضیح این که «نظام صحیح عقیدتی و دینی

۱. همان، ج ۷، صص ۲۶۹-۲۶۶.

۲. توبه / ۶۱: احزاب / ۵۷.

۳. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، پیشین، ج ۴۱، ص ۴۳۸.

۴. زین الدین بن علی عاملی (شهید ثانی)، الروضة البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیة، (المحشی - کلانتر)، پیشین، ج ۹، ص ۱۹۴.

۵. همان جا.



اسلام که موجب رفاه بشر است. متوقف بر شخصیت پیامبر ﷺ و احترام وی نزد مردم است؛ بنابراین اهانت به پیامبر معنایش آن است که پایه‌های رفاه بشری فرو می‌ریزد و این کار بدتر از کشتن دیگری است؛ زیرا کشتن یک فرد فقط سعادت همان فرد را متزلزل می‌کند؛ اما اهانت به پیامبر ﷺ شروع به نابودی کل بشر است.<sup>(۱)</sup> فاضل هندی در این زمینه می‌نویسد: «ساب النبی کشته می‌شود چون کافر است و دین و پایه‌های آن را تضعیف می‌کند».<sup>(۲)</sup>

به هر حال در تعالیم و آموزه‌های اسلام، مسأله حرمت اهانت به مقدسات که مهم‌ترین مصادیق آن بیان شده، به حدی مورد توجه است که حتی از اهانت به مقدسات ادیان و آئین‌های دیگر نیز نهی گردیده است. بالاتراز این، خداوند متعال از دشنام دادن به کسانی که خداوند یکتا را عبادت نمی‌کنند، نهی فرموده است؛ زیرا آنان نیز در مقابل، خداوند یگانه را سب می‌کنند.<sup>(۳)</sup> در همین راستاست که امام صادق علیه السلام در نامه‌ای خطاب به اصحابش چنین می‌فرماید: «بپرهیزید از اینکه به دشمنان خدا دشنام دهید در جایی که سخن شما را می‌شنوند، مبادا آنها از روی دشمنی و نادانی به خدا دشنام دهند. برای شما شایسته است که بدانید حد سب و دشنام دادن آنها به خدا چگونه است؟ زیرا هر که به اولیای خدا دشنام دهد به خدا دشنام داده است و چه کسی نزد خدا ستمگرتر است از کسی که موجب دشنام به خدا و اولیای خدا شود».<sup>(۴)</sup>

در قانون مجازات اسلامی که پس از انقلاب اسلامی و با توجه به مبانی و ملاحظات فوق تنظیم شده است، توهین به مقدسات اسلامی عملی مجرمانه توصیف شده و در ماده ۵۱۳ چنین مقرر شده است:

۱. عباس زراعت پیشیه، «بررسی جرم (اهانت به مقدسات اسلام)»، صص ۷۸-۷۷. به نقل از: سید محمد حسینی شیرازی، الفقه، [بی‌جا]، (بیروت: دارالعلم، ۱۴۰۹ق)، ج ۸۷، ص ۳۸۷.
۲. محمد بن حسن فاضل هندی، کشف اللتام و الایهام عن قواعد الاحکام، محقق: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، اول، (قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶)، ج ۱۰، ص ۵۴۴.
۳. انعام / ۱۰۸. «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ».
۴. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، پیشین، ج ۸، ص ۷.

«هر کس به مقدسات اسلام و یا هر یک از انبیاء عظام یا ائمه طاهربین علیهم السلام یا حضرت صدیقه طاهره علیها السلام اهانت نماید اگر مشمول حکم ساب النبوی باشد اعدام می‌شود و در غیر این صورت به حبس ۱ تا ۵ سال محکوم خواهد شد».

### ب) نشر کتب ضاله و تضعیف عقاید مردم

از دیگر اموری که زیر مجموعه اخلال به مبانی اسلام است و از نشر آن‌ها باید جلوگیری به عمل آورد کتب ضاله و مطالبی است که به تضعیف عقاید مردم می‌انجامد. در حرمت نشر کتب ضاله که فقها در خلال مبحث «مکاسب محرمه» به آن اشاره داشته‌اند، اختلاف نظری وجود ندارد؛ اما در خصوص این که منظور از کتب ضاله چیست و مصادیق آن کدامند، نظرات گوناگونی از سوی فقها بیان شده است. ذکر همه نظرات ما را از بحث اصلی دور می‌نماید؛ اما با یک نگاه کلی به مجموع نظرات فقها چنین به دست می‌آید که عده‌ای از آنها هم چون شهید اول<sup>(۱)</sup> و محدث بحرانی<sup>(۲)</sup>، کتب اهل ضلال را، ضلال معرفی نموده‌اند. برخی دیگر از فقها با اشاره به این نکته که در مورد گمراه بودن قول باید به خود قول نگاه کرد نه به قائل آن<sup>(۳)</sup> به این تعاریف خدشه وارد نموده‌اند و دامنه ضلال را وسیع‌تر می‌دانند. به عنوان نمونه صاحب جواهر در این زمینه می‌نویسد: ادله حرمت اقتضا دارد که هر آنچه گمراهی داشته باشد حرام باشد... به هر حال مراد از کتب ضلال هر کتاب گمراه کننده و غیر رشاد است.<sup>(۴)</sup>

شیخ انصاری نیز بعد از بیان احتمالات گوناگون در مورد واژه ضلال این معنا را به عنوان قول مختار بیان می‌دارد: «منظور هر مطلبی است که موجب گمراهی خواهد شد،

۱. محمد بن مکی عاملی (شهید اول)، الدروس الشرعية فی فقه الامامية، دوم، (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق)، ج ۳، ص ۱۶۳.

۲. یوسف بحرانی، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، اول، (قم: مؤسسة النشر الاسلامی، [بی‌تا])، ج ۱۸، ص ۱۴۳.

۳. احمد بن محمد مقدس اردبیلی، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح ارشاد الازهان، [بی‌جا]، (قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، [بی‌تا])، ج ۸، ص ۷۶.

۴. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، پیشین، ج ۲۲، ص ۵۸.

اعمّ از آنکه مطالبش حق باشد، همانند برخی کتاب‌های عرفا و حکما که ظاهری ناپسند داشته و صاحبان این کتب ادعا دارند که مقصود از این عبارات ظاهر آنها نیست»<sup>(۱)</sup> از سخن شیخ به دست می‌آید که ایشان نیز بر مضل بودن و گمراه کننده بودن کتاب‌های ضلال تأکید دارند. سید کاظم یزدی از فقهای معاصر نیز می‌گوید: مراد از کتب ضلال هر آن چیزی است که شأنیت گمراه سازی داشته باشد و مجرد این که کتابی در بردارنده مطالب باطلی باشد، ضلال شمرده نمی‌شود.<sup>(۲)</sup>

با کنار هم قرار دادن این معانی و دقت در معانی لغوی ضلال که برخی آن را هر گونه انحراف از راه چه عمدی و چه سهوی می‌دانند.<sup>(۳)</sup> و عده‌ای دیگر آن را ضد هدایت و رشاد گرفته‌اند<sup>(۴)</sup> می‌توان نتیجه گرفت منظور از کتب ضلال، کتاب‌هایی است که مشتمل بر مطالب ضد حق و مقابل ارشاد است که به طور طبیعی به اضلال و گمراه ساختن منجر خواهد شد.<sup>(۵)</sup>

نکته قابل توجه دیگر این که لفظ کتاب در عبارت «کتب ضلال» نیز موضوعیتی ندارد؛ بلکه همان طور که عده‌ای از فقها اشاره داشته‌اند مدلول آن هر وسیله‌ای است که انتقال پیام را شامل می‌گردد. سید محمدکاظم یزدی در این باره می‌نویسد: کتاب اختصاص ندارد پس حفظ غیر کتاب از آنچه شأنیت گمراه سازی داشته باشد، حرام خواهد بود. مزار، مقبره و امثال آن این گونه‌اند؛ بنابراین بهتر است که عنوان را اعم بگیریم و اگر فقها عنوان کتاب را انتخاب کرده‌اند به خاطر این است که کتاب از مصادیق غالب عنوان وسیله انتقال پیام است.<sup>(۶)</sup> آیت‌الله مکارم شیرازی نیز می‌نویسد: کتب ضلال که گفته می‌شود اختصاص به کتاب ندارد بلکه عکس‌ها، فیلم‌ها، رادیو و... را شامل می‌شود.<sup>(۷)</sup> و برخی

۱. مرتضی انصاری، مکاسب المحرمه و البیع و الخیارات، اول، (قم: منشورات دار الذخائر، ۱۴۱۴ق)، ج ۱، ص ۱۱۶.

۲. سید محمدکاظم طباطبایی یزدی، حاشیه‌ی مکاسب، دوم، (قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۸)، ج ۱، ص ۲۳.

۳. حسین بن محمد راغب اصفهانی، مفردات الفاظ القرآن، پیشین، ص ۵۰۹.

۴. ابی الفضل جمال الدین محمد بن مکرم ابن منظور، لسان العرب، پیشین، ج ۸، ص ۷۹.

۵. احمد علی قانع، «بررسی معنا و مفهوم «ضلال» با «ضاله» به کار رفته در عبارت «حرمت کتاب ضاله»، علوم انسانی، ۲۴(۱۳۸۱): ۱۶۳.

۶. سید محمدکاظم یزدی، حاشیه‌ی مکاسب، پیشین، ص ۲۳.

۷. ناصر مکارم شیرازی، انوار الفقاهه، اول، (قم: انتشارات مدرسه‌الامام علی بن ابی‌طالب علیه السلام، ۱۴۲۶ق)، ص ۱۹۹.

دیگر از فقها بیان داشته‌اند «حکم حرمت، هر وسیله تعلیم گمراهی مثل روزنامه‌ها، مجلات، نوارها و کتب مهاجم به شیعه را نیز در برمی‌گیرد».<sup>(۱)</sup> به هر حال باید گفت از آن جا که فقه شیعه برگرفته از قرآن و روایات است حکم حرمت اظهار و نشر نوشته‌های گمراه کننده از سوی فقها مبتنی بر ادله قرآنی و روایی است که برخی از مهم‌ترین این ادله به شرح زیر می‌باشد:

### ۱- وجوب اجتناب از سخن لهُو و گمراه کننده

قرآن کریم مردمی را که سخنان و داستان‌های یاوه را ساخته و در میان مردم پراکنده می‌کنند و از این طریق دیگران را گمراه می‌نمایند به شدت مذمت و از این کار نهی می‌فرماید:

«وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَ  
يَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ»<sup>(۲)</sup>؛ بعضی از مردم سخنان باطل و  
بیهوده خریداری می‌کنند تا مردم را از روی جهل و نادانی گمراه سازند و  
آیات الهی را به استهزا و سخریه گیرند، برای آن ها عذاب خوار کننده  
است».

«لهو» به معنای هر چیزی است که انسان را از آن چه برای او لازم و مهم است باز دارد و سخن لهو سخنی است که انسان را از حق منصرف می‌کند و به خود مشغول می‌سازد.<sup>(۳)</sup> سخن لهو مصادیق گوناگونی دارد: بدگویی نسبت به حق، آواز خواندن<sup>(۴)</sup>، شرک و سحر<sup>(۵)</sup>، سخنان استهزا آمیز که به منظور تضعیف بنیان‌های ایمان و حق مطرح می‌شود، داستان

۱. لطف الله صافی گلپایگانی، هدایه العباد، اول، (قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۱۶)، ج ۱، ص ۲۹۳.

۲- لقمان/۶

۳. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۱۶، ص ۲۰۹.

۴. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۸، ص ۴۹۰.

۵. محمود آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، اول، (بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۱ق)، ج ۱۱، صص

۶۶-۶۷

های خرافی و بیهوده که برای انحراف مردم از راه مستقیم بیان می‌شود<sup>(۱)</sup> و به طور کلی هر چیزی که مانع از توجه انسان به احکام دین می‌شود<sup>(۲)</sup> و او را از راه خدا و اطاعت او باز می‌دارد<sup>(۳)</sup> همه از مصادیق سخن لہو است.

خداوند در آیه دیگری می‌فرماید: «و اجتنبوا قول الزور»<sup>(۴)</sup>.

مفسران وجوه مختلفی برای قول زور بیان داشته‌اند از جمله: گفتار باطل<sup>(۵)</sup>، هر سخن حرام اعم از دروغ یا غیبت یا دشنام به دیگری یا فحش و ناسزا<sup>(۶)</sup>، شهادت به باطل و گواهی ناحق<sup>(۷)</sup>.

طبیعی است که نشر کتب ضاله، از مصادیق سخن لہو و گفتار باطل است که براساس این دو آیه شریفه، حرمت آن قابل برداشت است. در کنار این آیات می‌توان از روایاتی یاد کرد که مضمون آنها بر حرمت تعلیم و بیان سخنان گمراه کننده دلالت دارد از جمله آنها روایت «خذاء» است که «هر کس بابتی از گمراهی را تعلیم دهد همانند گناه کسی که به آن عمل می‌کند، برای او نیز هست»<sup>(۸)</sup>.

در این روایت سخن از تعلیم ضلال به میان آمده اما به دنبالش عمل به آن مطرح شده است؛ بنابراین مطلق بیان ضلالت و باطل را حرام نمی‌داند؛ بلکه اظهار سخنی که اضلال مردم را در پی دارد، جایز نیست.

- 
۱. ناصر مکارم شیرازی، الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل، اول، (قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب، ۱۴۲۱ق)، ج ۱۳، ص ۱۵.
  ۲. سید عبدالحسین طیب، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۱۰، ص ۴۱۴.
  ۳. فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۸، ص ۴۹۱.
  ۴. حج / ۳۰.
  ۵. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۱۴، ص ۹۲.
  ۶. محمد جواد نجفی، تفسیر آسان، اول، (تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۹۸ق)، ج ۱۳، ص ۵۲۷۴.
  ۷. محمد بن عمر فخررازی، مفاتیح الغیب، پیشین، ج ۲۳، ص ۲۲۳؛ محمد بن محمدرضا، کنز الدقائق و بحر الفرائب، تحقیق حسین درگاهی، اول، (تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸)، ج ۹، ص ۹۰.
  ۸. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، پیشین، ج ۱، ص ۳۵.

و در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام آمده است که «هر چه که از آن نهی شده است، که به وسیله آن به سوی غیر خدا تقرب جسته می‌شود یا به وسیله آن کفر و شرک تقویت می‌شود - از همه وجوه معاصی - یا بابتی که حق به وسیله آن خوار می‌شود، حرام است»<sup>(۱)</sup>.

طبق این روایت اظهار آنچه موجب تقویت کفر و شرک و تضعیف حق می‌شود، حرام شمرده شده است؛ بنابراین بیان مَضَل و مَفْسُد، یعنی آنچه که از آن ضلالت و فساد تحقق می‌یابد، حرام است.<sup>(۲)</sup>

## ۲- وجوب جهاد با اهل ضلال و تضعیف آنان

فقها در تقریر این دلیل گفته‌اند: «روشن است که وجوب جهاد با آنان به خاطر از بین بردن مذهب آنان است، به وسیله از بین بردن خودشان. پس آنچه باعث قوت آنها می‌شود به طریق اولی، باید از بین برده شود»<sup>(۳)</sup>.

براساس این دیدگاه، آنچه مهم است و باید مورد توجه قرار گیرد، گسترش اسلام و رفع ظلم است؛ بنابراین اگر اظهار و نشر اندیشه‌ای باعث تقویت کفار و ظالمین شود و شرایط کمک به تقویت کفر آنان را دارا باشد، جایز نمی‌باشد.

## ۳- نهی از احیای باطل و کتمان حق

دستور صریح قرآن است که می‌فرماید: «وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»<sup>(۴)</sup>. از آنجا که بیان سخنان گمراه کننده و ضلالت بار، باعث کتمان و وهن حق و احیای باطل است با استناد به این آیه، نشر چنین سخنانی ممنوع و مخالف دستور الهی

۱. حسن بن علی ا بن شعبه حرانی، تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله، مصحح و محقق: علی اکبر غفاری، دوم، (قم): جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق، ص ۳۳۳.

۲. مهدی منتظر قائم، «آزادی اندیشه»، حکومت اسلامی، ۷(۱۳۷۷): ۵۶.

۳. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، پیشین، ج ۲۲، ص ۵۷.

۴. بقره / ۴۲.

است. مفسران در ذیل این آیه می‌نویسد: آیه به ترک اضلال و اغراء امر می‌فرماید و منظور از عبارت «لا تلبسوا الحق» این است که به وسیله اشاعه شبهات حق را نپوشانید.<sup>(۱)</sup>

#### ۴- منع فساد در زمین

در قرآن کریم، بارها انسان‌ها از ایجاد فساد در زمین نهی شده‌اند. این نهی گاهی به صراحت و گاهی به شکل تذکر و ترساندن از عقوبت و فرجام بیان گردیده است. با توجه به این که نوشته‌ها و گفتارهای گمراه کننده، موجب فساد هستند، می‌توان آنها را مشمول اطلاق این آیات دانست. برخی از این آیات که به صراحت بیشتری از فساد در زمین نهی می‌کنند عبارتند از:

– «وَلَا تَعْتَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ»<sup>(۲)</sup>؛ و در زمین فساد نکنید و فساد را گسترش ندهید».

– «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا»<sup>(۳)</sup>؛ و در زمین فساد مکنید بعد از آن که اصلاح شده است».

#### ۵- نهی از بدعت در دین

بدعت کاری است که فردی بدون دلیل و مدرک شرعی آن را برای دیگران به عنوان یک عمل شرعی قلمداد می‌کند.<sup>(۴)</sup> به سخن دیگر بدعت عبارت است از مطرح نمودن آنچه جزء دین نیست و نسبت دادن آن به دین.<sup>(۵)</sup> با این تعریف از بدعت، روشن است که در واقع بدعت نوعی گمراه کردن و به ضلالت کشیدن مردم است. در قرآن اگرچه واژه بدعت به کار نرفته است، اما معنای بدعت با الفاظ دیگر که همان معنا را می‌رساند آمده

۱. محمد بن عمر فخررازی، مفاتیح الغیب، پیشین، ج ۳، ص ۸۵.

۲. بقره / ۶۰؛ هود / ۸۵.

۳. اعراف / ۵۶.

۴. سید صادق حقیقت و سید علی میرموسوی، مبانی حقوق بشر، پیشین، ص ۲۶۳.

۵. سید ابوالقاسم موسوی خویی، صراط النجاه (المحشى للخويي)، محقق: موسی مفیدالدین عاصی عاملی، اول، (قم: مکتب نشر المنتخب، ۱۴۱۶ق)، ج ۳، ص ۴۲۸.

است و اغلب در مقام نکوهش بدعت گزاران است. از جمله خداوند در مورد یهودیان فرموده است:

«فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ<sup>(۱)</sup>؛ وای بر آنها که مطالبی با دست خود می‌نویسند. سپس می‌گویند: از طرف خداست».

در واقع یهودیان حقایق را به سود خود تحریف می‌کردند و آنها را به خدا نسبت می‌دانند<sup>(۲)</sup> و روشن است که این عمل آنها مصداق بدعت است.

برخی مفسران در تفسیر این آیه شریفه گفته‌اند، که یهودیان با این که کلام الهی را درک می‌کردند؛ اما آنها را به گونه‌ای تأویل می‌کردند که از معنای اصلی خود فاصله گرفته و در نتیجه حلال الهی را حرام و حرام الهی را حلال می‌شمردند.<sup>(۳)</sup> در آیه ای دیگر خداوند از بدعت‌های مسیحیت پرده برداشته و می‌فرماید:

«وَ جَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَ رَحْمَةً وَ رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ<sup>(۴)</sup>؛ در دل کسانی که از او پیروی کردند رافت و رحمت قرار دادیم و رهبانیتی که ابداع کرده بودند و ما بر آنها مقرر نداشتیم بودیم».

علامه در تفسیر آیه آورده است که کلمه «ابتداع» به معنای این است که انسان چیزی را جزو دین کند، که در دین نباشد و سنت و عملی را باب کند که در هیچ دینی نبوده است. و آیه خطاب به پیروان مسیح ﷺ است که از پیش خود رهبانیتی بدعت نهادند که برای آنان تشریح نشده بود.<sup>(۵)</sup>

۱. بقره / ۷۹.

۲. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۱، ص ۳۱۸.

۳. سید محمدحسین فضل الله، من وحی القرآن، پیشین، ج ۲، ص ۹۸.

۴. حدید / ۲۷.

۵. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۱۹، ص ۱۷۳.



مسأله «بدعت» و عواقب آن در روایات معصومین علیهم السلام نیز مطرح شده است. رسول اکرم صلی الله علیه و آله ضمن نهی از بدعت آن را عامل هلاکت و گمراهی بر می‌شمرد و می‌فرماید: «از بدعت گذاری دوری کنید که هر بدعتی باعث گمراهی و ضلالت می‌شود».<sup>(۱)</sup>

حضرت علی علیه السلام نیز فرموده است: «هیچ بدعتی در دین ایجاد نمی‌شود مگر آن که به وسیله آن سنتی [نیکو] ترک گردد، پس از بدعت‌ها بپرهیزید و با راه راست و جاده آشکار حق باشید».<sup>(۲)</sup>

از مصادیق بدعت و بلکه بارزترین آن، نوشته‌هایی است که از سوی برخی از نویسندگان در مسائل دینی ایجاد می‌شود که آنان اغلب به خیال نوآوری در دام بدعت افتاده و از این طریق مقدمات گمراهی و ضلالت افراد را فراهم می‌آورند. بنابراین هر آنچه از نوشته‌ها که مشتمل بر مطالب بدعت آمیز است، نشر آنها با استناد به آیات و روایات بیان شده، ممنوع است.

### ۳-۶. آثار شفافیت بر تحقق حکمرانی مطلوب

بی‌تردید شفافیت عنصری اساسی در تحقق حکمرانی مطلوب است به گونه‌ای که در تمام تعاریف ارائه شده از حکمرانی مطلوب چه در اسناد ملل متحد و چه در دیگر اسناد بین‌المللی به عنوان یک شاخصه جدایی ناپذیر در این تعاریف به کار رفته است<sup>(۳)</sup>؛ از اینرو تأثیرگذاری آن بر تحقق حکمرانی مطلوب نیز پر اهمیت و برجسته است که در این قسمت به تبیین و تحلیل این اثرگذاری از دو منظر حقوقی و قرآنی پرداخته می‌شود.

### ۳-۶-۱. آثار شفافیت از بُعد حقوقی

تأثیر شفافیت در حکمرانی خوب از جنبه حقوقی ناظر به اثرگذاری این اصل بر ساختارهای حقوقی و عملکرد جامعه و حکومت در حوزه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی

۱. متقی هندی، کنز العمال، [بی‌جا]، (بیروت: مؤسسة الرسالة، [بی‌تا])، ج ۱، ص ۲۲۱.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۵۰.

3. Fried weiss, silke steiner, "Transparency as an Element of Good Governance in the practice of the EU and the WTO: overview and comparison", **fordham International Law Journal**, 30, Issues5,30:( 2006): 1553 .

است. با مطالعه این آثار می‌توان آنها را از سه جنبه سیاسی و مدیریتی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی دسته بندی و تبیین نمود. از بعد سیاسی و مدیریتی اصل شفافیت به اطلاع قانونمندان مردم از فرآیندهای تصمیم‌گیری، ارتقاء کیفیت تصمیمات متخذه و بهبود مستمر نظام و ساختارهای دولتی منجر شده و سلامت و مطلوبیت را در بُعد سیاسی - مدیریتی در سطح کلان و خرد محقق می‌کند.<sup>(۱)</sup> این مطلوبیت و امر مهم از طریق آشکار کردن مبنای تصمیمات سیاسی و قضایی و سازوکارهای حاکم بر توزیع قدرت به دست می‌آید.<sup>(۲)</sup> طبیعی است که این امر در حوزه صلاحیت و فعالیت هر کدام از قوای سه‌گانه تأثیرگذاری خاص خود را دارد برای نمونه در حوزه عمل قوه قضائیه و دادگستری، این شفافیت به تحقق استقلال دستگاه قضایی و بی‌طرفی قضات در رسیدگی قضایی کمک می‌کند زیرا ایجاد شفافیت در نحوه عمل قضات مانع از سیاسی کاری یا جانبداری از سوی آنان و نیز اعمال فشار بر دستگاه قضایی می‌شود. در حوزه عمل قوه مجریه نیز مسأله شفافیت و علنی کردن مبنای تصمیمات سیاسی و اجرایی دولت اهمیت بالایی دارد: «یک دولت واجد شفافیت آن چه را که در حوزه عمل آن واقع شده است آشکار می‌کند که چگونه و چرا این اعمال واقع شده است، چه کسانی با آن درگیر بوده‌اند و بر پایه چه معیارهایی تصمیم‌سازی شده است. در نتیجه مشخص می‌کند که این دولت بر پایه این چنین معیارهایی رفتار کرده است».<sup>(۳)</sup> در صورتی که چنین اجزا و مراتبی از شفافیت در خصوص عملکرد یک دولت وجود داشته باشد موجب علاقه‌مندی احزاب، رسانه‌ها، گروه‌های اجتماعی و نیز عامه مردم و در نتیجه مشارکت و اظهار نظر آن‌ها در مورد امور عمومی می‌گردد و این خود علاوه بر مشارکت آنان در تصمیم‌سازی، به ارتقای کیفیت تصمیمات متخذه نیز کمک می‌کند. در واقع «شفافیت و دسترسی به اطلاعات نقش مهمی در تصمیم‌سازی دموکراتیک در سطوح ملی دارد که این امر دو موضوع مهم را در پی خواهد داشت و آن

۱. سعید پدram، حمیدرضا دهکردی، «شفاف‌سازی و پاسخگویی در نهادهای رسمی»، مجلس و راهبرد، ۳۶(۱۳۸۱): ۸۸-۸۹.

۲. حسان نقیبی مفرد، حکمرانی مطلوب در پرتو جهانی شدن حقوق بشر، پیشین، ص ۱۵۴.

3. Michael Jhuston, **Good Governance: Rule of Law, Transparency, and Accountability** Department of Political Science, Golgate University Available at: unpan1. un. org/intradoc/groups/publicl. P. 3 .

تصمیم سازی هرچه دموکراتیک تر و اثر بخشی بیشتر در اداره امور عمومی جامعه است»<sup>(۱)</sup>.

این دستاورد در حوزه مدیریت و بهبود ساختار سیاسی - اداری سازمان‌های دولتی به طور خاص یک نتیجه مهم دیگر دارد که واجد جنبه اقتصادی نیز هست و آن مبارزه با فساد در ابعاد مالی و اداری است. شفافیت در این بُعد عبارت است از اطلاع رسانی حقیقی و همه جانبه و روشن بودن سازوکارهای حاکم بر روابط اقتصادی یعنی چگونگی تولید و توزیع ثروت.<sup>(۲)</sup> این اطلاع رسانی و شفاف سازی در باب معاملات دولتی، دسترسی به اطلاعات و تصمیمات اقتصادی دولت و مسائل بسیار دیگری است؛ اما تأثیر شفافیت بر مبارزه با فساد محدود به بُعد اقتصادی نیست؛ بلکه فراتر از آن در بُعد اداری که اغلب خود مقدمه فساد اقتصادی است، نیز اهمیت دارد. در این چارچوب، اطلاع رسانی کافی و شفاف سازی در زمینه مقررات و شرایط استخدام دولتی، برگزاری مناقصات، انتشار منظم مصوبات و تصمیمات دستگاه‌های دولتی در زمینه امور اداری و عمومی تأثیر مهمی در کاهش فساد اداری و اقتصادی دارد. از این گذشته اعلام فهرست اموال و دارایی‌های مقامات دولتی نیز جزئی از این منظومه جامع مبارزه با فساد است. در زمینه قوه مقننه و مجالس قانونگذاری نیز امروزه شفاف سازی در منابع مالی آنها برای تبلیغات انتخاباتی و ورود به پارلمان بخشی از سالم سازی و مبارزه با فساد است؛ البته این مطلب محدود به اعضای قوه مقننه نیست و مقامات دولتی و احزاب نیز باید منابع مالی خود را در فعالیت انتخاباتی در یک نظام قانونمند به مراجع ذی صلاح اعلام نمایند.

اثرگذاری نظام اطلاع رسانی مبتنی بر اصل شفافیت محدود به سازمان‌های دولتی و ابعاد سیاسی، اداری و اقتصادی نیست؛ بلکه عنصر مهم تر و اثرگذاری سازنده تر اصل شفافیت در بُعد فرهنگی و افکار عمومی است که موجب آگاهی مردم و در نتیجه رشد سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آن‌ها می‌شود. این دستاورد خود تضمین مهمی برای سلامت و بهبود جریان اداری امور عمومی و دستیابی به حکمرانی مطلوب است. همان

1. Bojan Bugacic, "openness and transparency in public Administration; challenges for public Law", **wisconsin International Law Journal**, vol. 22, No. 3, p. 521 .  
۲. حسان نقیبی مفرد، حکمرانی خوب در پرتو جهانی شدن حقوق بشر، پیشین، ص ۱۵۳.

طور که در مباحث گذشته اشاره شد در این بُعد حق دسترسی مردم به اطلاعات مفهوم پیدا می‌کند. «حق دسترسی به اطلاعات عمومی گام نخست برای هرچه آشکار و علنی شدن اداره عمومی جامعه است آن یک حق مورد حمایت قانونی برای دسترسی به همه اسناد و دیگر اطلاعات عمومی است که قانونگذار آن را با وصف عمومی مشخص کرده است. دسترسی به اطلاعات یک پیش شرط مهم برای مشارکت عمومی در فرآیند اداره امور عمومی است که به شهروندان اجازه می‌دهد تا محتوای مقررات و دیگر تصمیمات مربوط به اداره عمومی را دسترسی داشته باشند»<sup>(۱)</sup>. دسترسی به اطلاعات و آگاهی عمومی خود آثار و نتایجی بر شیوه حکمرانی دارد که مهم‌ترین آن تحقق درجه‌ای از نظارت عمومی بر عملکرد دستگاه‌های دولتی است به گونه‌ای که برخی چنین تعبیر کرده‌اند که در این فرآیند جریان اداره امور عمومی در معرض دید میکروسکوپ شهروندان قرار می‌گیرد.<sup>(۲)</sup> این تعبیر حکایت از دقت، ریزبینی و کشف هسته‌های نامرئی فساد و ناکارآمدی در دستگاه‌های دولتی از سوی مردم نظاره کننده است. از این منظر رابطه بین اصل شفافیت از طریق کمک به نظارت عمومی و اصل پاسخگویی مقامات و نهادهای دولتی نیز مشخص می‌شود. به طوری که آگاهی عمومی که خود نتیجه اطلاع رسانی و شفافیت است نهادها و مقامات دولتی را به پاسخگویی در قبال عملکرد خود وادار می‌سازد. علاوه بر این آگاهی و اطلاع مردم از روند تصمیم سازی و عملکرد سازمان‌های دولتی به کشف نقاط ضعف و انتقاد محدود نمی‌شود؛ بلکه یک کارکرد مهم این آگاهی و دسترسی مردم به اطلاعات این است که شهروندان را قادر می‌سازد تا به جریان اداره امور عمومی مشاوره و کمک بدهند<sup>(۳)</sup> و از این طریق پیشنهادهای و راهکارهای سازنده خود را نیز به آنان ارائه دهند و این همان چیزی است که امروزه در نظام اداری تحت عنوان «نظام پیشنهادهای» مطرح است.

اهمیت رابطه بین اصل شفافیت و مبارزه با فساد اداری و اقتصادی و در نتیجه ارتقای سلامت دستگاه‌های دولتی و عمومی در حدی است که علاوه بر اقدامات دولت‌ها در

1. Bojan Bugarić, **po. cil**, p. 493.

2. **Ibid**, p. 494.

3. **Ibid**, p. 494.

سطوح ملی در سطح بین‌المللی نیز اسناد و سازمان‌هایی برای تحقق این امر ایجاد شده است. کنوانسیون ملل متحد راجع به مبارزه با فساد<sup>(۱)</sup> یک سند بین‌المللی جامع در زمینه مبارزه با مفاسد اقتصادی است که جمهوری اسلامی ایران نیز در ۱۳۸۷/۸/۱۴ به آن ملحق شده است. ماده ده این کنوانسیون<sup>(۲)</sup> تحت عنوان «گزارش دهی عمومی» ترتیبی را برای انتشار اطلاعات دولتی و تسهیل دسترسی عمومی به این اطلاعات مقرر کرده است.

---

1. The united Nations convention against corruption.

۲. «هر کشور عضو، با مد نظر قرار دادن نیاز به مبارزه با فساد، طبق اصول اساسی قانون داخلی خود بر حسب ضرورت اقدامات لازم را اتخاذ خواهد نمود تا شفافیت در بخش دولتی از جمله با توجه به تشکیلات، عملکرد و فرایندهای تصمیم‌گیری آن، ارتقاء یابد. چنین اقداماتی ممکن است موارد زیر را شامل شود:

الف) اتخاذ مراحل یا مقرراتی که به اعضا جامعه امکان می‌دهد در صورت اقتضاء اطلاعاتی را در مورد تشکیلات، عملکرد و فرایندهای تصمیم‌گیری مدیریت دولتی آن و با در نظر گرفتن حراست از زندگی خصوصی و داده‌های شخصی، اطلاعاتی را در مورد تصمیم‌گیری‌ها و اعمال قانونی که به کلیه اعضای جامعه مربوط می‌شود، به دست آورند.

ب) در صورت اقتضاء تسهیل تشریفات اداری به منظور تسهیل دسترسی عموم به نهادهای تصمیم‌گیر صلاحیتدار.

پ) انتشار اطلاعاتی که ممکن است گزارش‌های دوره‌ها در خصوص خطرات فساد در مدیریت دولتی آن را در برگیرد.

همچنین ماده سیزده کنوانسیون تحت عنوان «مشارکت جامعه» اقداماتی را برای شرکت فعالانه افراد و گروه‌های خارج از دولت در مبارزه با فساد و افزایش آگاهی‌های عمومی پیش بینی کرده است. این اقدامات مطابق بند یک ماده سیزده شامل موارد زیر است:

- الف. ارتقاء شفافیت و مشارکت مردم در فرآیند تصمیم‌گیری؛
- ب. تضمین این امر که مردم دسترسی مؤثر به اطلاعات دارند؛
- پ. انجام فعالیت‌های مربوط به اطلاع‌رسانی همگانی که به عدم تحمل فساد و نیز برنامه‌های آموزشی مردمی از جمله برنامه‌های درسی مدارس و دانشگاه‌ها کمک می‌کند؛
- ت. ارج نهادن، ارتقاء و حمایت از آزادی جهت یافتن، دریافت، نشر و توزیع اطلاعات مربوط به فساد.

همچنین در بند دوم این ماده بر معرفی نهادهای ضد فساد به مردم که طبق این کنوانسیون تشکیل می‌شود و ضرورت دسترسی مردم به این نهادها جهت گزارش دهی از جمله به صورت ناشناس تأکید شده است.

از دیگر تلاش‌های بین‌المللی برای کمک به تحقق شفافیت و مبارزه با فساد تاسیس سازمان «شفافیت بین‌المللی»<sup>(۱)</sup> است. که در سال ۱۹۹۳م با هدف مبارزه با فساد و رشوه در سطح بین‌المللی و ملی تشکیل شده است. این نهاد بین‌المللی یک سازمان غیردولتی است که به انتشار گزارش‌های سالانه در زمینه شفافیت و مبارزه با فساد اقدام می‌نماید. بی آن که بخواهیم قضاوت دقیقی در زمینه اهداف واقعی یا حامیان این سازمان داشته باشیم در حد خود نشانگر اثرگذاری مستقیم شفافیت بر مسأله مبارزه با فساد و پاسخگویی و در نهایت تحقق حکمرانی مطلوب است.

---

1. Transparency International.

به هر حال شفافیت موجب انفتاح و آزادی از سمت مقامات دولتی نسبت به جامعه، مشارکت و نظارت از سوی مردم و در نهایت درست کاری و صداقت در رفتار از سوی همگان خواهد شد.<sup>(۱)</sup>

### ۳-۶-۲. آثار شفافیت از بُعد قرآنی

در مباحث گذشته از جایگاه قرآنی و نیز روایی اصل شفافیت در امر حکومت به تفصیل سخن گفته شد و روشن شد که مفاد و محتوای شفافیت و عناصر آن یعنی لزوم اطلاع رسانی و آگاهی بخشی به عموم از یکسو و دسترسی آحاد مردم به اطلاعات ناظر به حکمرانی از سوی دیگر در آیات قرآن و سنت نبوی و به تبع این دو در سیره علوی قابل درک، شناسایی و استنباط است. در این قسمت سخن و بررسی ما ناظر به تأثیرگذاری این موضوع بر بهبود فرآیند حکمرانی و ایجاد یک حکمرانی مطلوب در پرتو معارف قرآنی است. در بررسی این اثرگذاری نسبت بین اصل شفافیت و امور زیراهمیت پیدا می‌کند:

#### الف) نظارت همگانی

نظارت مردمی یا همگانی که در فرهنگ اسلامی به آن امر به معروف و نهی از منکر گفته می‌شود عبارت است از: واداشتن اشخاص یا بازداشتن آنان از هر فعلی که در شرع یا قوانین و مقررات تأیید شده از سوی شرع، مورد امر قرار گرفته یا از آن منع شده باشد.<sup>(۲)</sup> سازوکار نظارت همگانی یا همان امر به معروف و نهی از منکر تدبیری است قرآنی برای بهبود و اصلاح مداوم امور جامعه اسلامی از جمله شیوه حکمرانی. این نهاد منحصر به فرد و بی نظیر، از حیث اجتماعی و حقوقی آن چنان دارای اهمیت است که آیات متعددی از قرآن کریم<sup>(۳)</sup> بدان صراحت داشته و به عنوان یک تکلیف الهی برای آحاد جامعه اسلامی وضع شده است، در نتیجه قابل اسقاط و نادیده گرفتن نیست. در احادیث پیامبر گرامی اسلام ﷺ و امامان معصومین<sup>(۴)</sup> نیز، به مثابه عنصری از عناصر اساسی دین

1. Michael Jhuston, **po. cit.**, p. 8.

۲. حسین جوان آراسته، «حق نظارت و انتقاد نسبت به حاکمان در قرآن کریم با توجه به اصل امر به معروف و نهی از منکر» در: مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق عمومی در قرآن کریم، پیشین، ص ۲۱۵.

۳. برای نمونه: آل عمران / ۱۰۴ و ۱۱۴؛ اعراف / ۱۵۷ / توبه / ۷۱.

که قوام جامعه اسلامی بر آن است طرح شده است.<sup>(۱)</sup> کارآیی و تأثیر نظارت مردمی بر به سازی و اصلاح فرآیند حکمرانی از این بُعد اهمیت دارد که قدرت حاکمان و صاحب منصبان حکومتی را از خطر استبداد، سوء استفاده، غفلت و ظلم به رعیت به وسیله انتقاد و بیان نقاط ضعف حفظ می‌کند. کاربرد واژه انتقاد به معنای جداسازی و تمیز دادن چیز صحیح از ناصحیح است. بدین معنا که نقد و انتقاد در کاربرد رایج آن به معنای ارزیابی منطقی یک چیز و تعیین و تشخیص درست از نادرست و بیان نقاط قوت و ضعف است.<sup>(۲)</sup> اگرچه امر به معروف و نهی از منکر از لحاظ مفهومی با مفهوم نقد و انتقاد مطابقت ندارد؛ چه این که امر به معروف و نهی از منکر به دلیل شرایط دقیق فقهی، مفهومی خاص است؛ لکن نظارت عمومی و مردمی به این مفهوم نزدیک است و انتقاد نیز در برخی از مصادیق خود می‌تواند با مفهوم امر به معروف و نهی از منکر مورد نظر قرآن کریم همسویی داشته باشد.<sup>(۳)</sup> اما آن چه مورد نظر ماست و در این بخش تعقیب می‌کنیم وجود یک مسئولیت همگانی برای نظارت در جامعه اسلامی است و این که این مسئولیت و نظارت همگانی اغلب مبتنی بر آگاهی از امور اجتماعی و حکومتی است. در این چارچوب است که نقش اطلاع رسانی و انتشار اطلاعات از سوی حکومت و دسترسی مردم به آن اهمیت پیدا می‌کند. بنابراین آن چه که امروزه در ادبیات حقوقی، سیاسی و مدیریتی شفافیت خوانده می‌شود امکان هر گونه نقد، اظهار نظر و قضاوت صحیح راجع به امور عمومی جامعه و در نتیجه تحقق همان نظارت همگانی را فراهم می‌کند؛ البته شفافیت تنها عنصر اثرگذار بر نظارت عمومی نیست؛ لکن هر گونه قضاوت و نظارت عامه بر امور حکومت بدون اطلاعات صحیح و آگاهی لازم ممکن نیست چرا که قضاوت مبتنی بر ظن و گمان و شایعات؛ قضاوتی باطل است که مورد نهی قرآن کریم واقع شده و می‌فرماید:

۱. غایة الدین الامر بالمعروف و النهی عن المنکر و اقامة الحدود، (عبدالواحد بن محمد، غررالحکم و دررالکلم، پیشین، ص ۴۶۹).

۲. حسین جوان آراسته، «حق نظارت و انتقاد نسبت به حاکمان در قرآن کریم با توجه به اصل امر به معروف و نهی از منکر»، در: مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق عمومی در قرآن کریم، پیشین، صص ۲۰۵-۲۰۶.

۳. همان، ص ۲۰۶.



«إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ<sup>(۱)</sup>؛ آنها تنها از گمان پیروی می‌کنند و از تخمین و حدس (واهی)».

بر این پایه است که در احکام فقهی امر به معروف و نهی از منکر، علم به معروف و منکر شرط شده است.<sup>(۲)</sup> با این وصف شفافیت با اجزا و عناصر آن یعنی انتشار اطلاعات و آگاهی بخشی، از سوی حکومت از یک طرف و تلاش مردم برای دسترسی به اطلاعات صحیح از طرف دیگر، عنصر مهم و از مقومات فریضه نظارت همگانی و امر به معروف است. تحقق این فریضه برای جامعه اسلامی به صورت جمعی از آن یک امت نمونه می‌سازد؛ چه این که قرآن کریم امت اسلامی را «شهادت» نامیده است.<sup>(۳)</sup> این وصف را برخی تفاسیر همان امر به معروف و نهی از منکر دانسته‌اند.<sup>(۴)</sup> شهادت برای خدا<sup>(۵)</sup> و بر مدار عدالت<sup>(۶)</sup> شکل می‌گیرد و امتی که شهادت باشد نظارتی تمام بر وقایع پیرامون خود دارد که امور آن امت، مهم‌ترین آنهاست.<sup>(۷)</sup>

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در اصل هشتم با الهام از آیات قرآن کریم درباره امر مهم نظارت همگانی چنین مقرر داشته است: «در جمهوری اسلامی ایران دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از منکر وظیفه‌ای است همگانی و متقابل بر عهده مردم نسبت به یکدیگر، دولت نسبت به مردم و مردم نسبت به دولت...». عبارت «دعوت به خیر» در کنار نهاد امر به معروف و نهی از منکر نیز ریشه قرآنی و روایی دارد. این عبارت بیانی است از اصل نصیحت و خیرخواهی در جامعه اسلامی که به «النصيحة لأئمة المسلمين» شهرت دارد. در قرآن کریم از لسان انبیاء الهی نصیحت و خیرخواهی آنان برای مردم بیان

۱. انعام / ۱۱۶.

۲. علی بن حسین عاملی (محقق ثانی)، جامع المقاصد فی شرح القواعد، پیشین، ج ۱، صص ۴۸۷-۴۸۶.

۳. بقره / ۱۴۳.

۴. فیض کاشانی، المحجّة البيضاء، سوم، (قم: دفتر انتشارات اسلامی، [بی تا])، ص ۹۸.

۵. نساء / ۱۳۵.

۶. مائده / ۸.

۷. قاسم محمدی، «نقد دولت اسلامی از منظر قرآن کریم»، در: مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق عمومی در قرآن، پیشین، ص ۱۹۴.

شده است. برای نمونه در سوره اعراف از زبان حضرت نوح، هود، صالح و شعیب علیهم السلام نصیحت و خیرخواهی آنان ذکر شده است.<sup>(۱)</sup> در اهمیت نصیحت از دیدگاه سنت نبوی و سیره ائمه علیهم السلام و احادیث آنان پیش از این به تفصیل مطالبی بیان شد<sup>(۲)</sup>؛ لکن در باب رابطه نصیحت و خیرخواهی و اثر پذیری آن از اصل شفافیت، باید گفت که هر گونه خیرخواهی و تذکر مبتنی بر محبت و علاقه چه از سوی مردم نسبت به حاکمان و چه برعکس، بدون آگاهی و اطلاع صحیح از جریان امور اجتماعی و عملکرد حاکمان میسر نیست. در یک جامعه اسلامی همان طور که مردم دعوت به ارائه نظرات و دیدگاه‌های ناصحانه خود نسبت به حاکمان شده‌اند لازمه این فعل مطلوب و مورد تأکید این است که آحاد مردم با آگاهی و شناخت درست و دریافت اطلاعات صحیح به این امر مهم اقدام کنند. ضمن این که حاکمان نیز دعوت به پذیرش این نصیحت و خیرخواهی شده‌اند «نصیحت پذیری حاکمان موجب می‌شود آنان به راحتی به عیوب و مشکلات خویش پی برده و از راهنمایی‌های دیگران بهره‌مند گردند. در این صورت می‌توان از انحرافات جلوگیری نمود و در راه خیر و صواب ثابت قدم گشت. با گشودن راه نصیحت و انتقاد، عرصه برای خیرخواهان باز شده و برای متملقان و چاپلوسان تنگ می‌گردد. خیر و صلاح هر مدیریتی در آن است که راه برای ناصحان باز بوده و سخنان ایشان مورد توجه قرار گیرد. معیار دوستی‌ها همان خیرخواهی باشد و نه تملق و چاپلوسی؛ زیرا این ناصحان مُشفق هستند که دوست و یاور حقیقی محسوب می‌شوند».<sup>(۳)</sup>

در صورت فراهم شدن شرایط نظارت همگانی و امکان نصیحت و خیرخواهی در یک جامعه اسلامی به ویژه استماع و اعتنا به سخنان انتقادی اشخاص درستکار و امین که عیوب و ضعف‌های جریان حکمرانی را بیان می‌کنند، مهار قدرت و دفع استبداد و

۱. اعراف / ۶۲ و ۶۸ و ۷۹ و ۹۳.

۲. ر. ک: مبحث « اصل شفافیت در روایات و سیره معصومین (ع) ».

۳. غلامرضا بهروزی لک، اخلاق سیاستمداری، پیشین، ص ۱۵۲.

خودکامگی تا حدی حاصل می‌شود. چه این که آیات متعددی از قرآن کریم به صراحت فسادزا بودن قدرت را می‌نمایانند<sup>(۱)</sup> از آن جمله:

(۱) «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ \* أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَىٰ<sup>(۲)</sup>؛ حقاً که انسان سرکشی می‌کند، همین که خود را بی نیاز پندارد».

این آیه به بیان ویژگی اخلاقی می‌پردازد که مشترک میان تمام انسان‌هاست. طبیعت غالب انسان‌ها چنین است که وقتی خود را مستغنی می‌پندارند، شروع به سرکشی و طغیان می‌کنند.<sup>(۳)</sup> و ناگفته پیداست که حکم آیه و طغیان و فساد را که مترتب بر استغنی و قدرت می‌شناساند عام بوده و شامل تمامی اقسام قدرت می‌باشد و همه انواع قدرتمندان را تهدید می‌کند.<sup>(۴)</sup>

(۲) «إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ<sup>(۵)</sup>؛ انسان ستمگر و کفران کننده است».

در این آیه کریمه دو صفت ستم‌پیشگی و ناسپاسی بر جنس انسان حمل گشته است. ذکر این دو صفت با صیغه مبالغه نشان آن است که جنس انسانی، این دو صفت را در حد اعلای آن داراست. اطلاق لفظ «الانسان» تأیید این مطلب و گویای همه گیر بودن اتصاف به این صفت در مورد تمامی افراد طبیعت انسان است.<sup>(۶)</sup> این امر از بیان برخی از

---

۱. البته در این زمینه که آیا قدرت فی نفسه ملازم فساد است نه؟ نظرات مختلفی بیان شده است. برخی از محققان به این سؤال پاسخ مثبت داده‌اند و عده‌ای دیگر بر این امر که قدرت به خودی خود نمی‌تواند فساد آور و منفی یا همراه با صلاح و جنبه‌های مثبت باشد، پای فشاری می‌نمایند. برای اطلاع بیشتر در این خصوص ر. ک: (سید صادق حقیقت، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، پیشین، صص ۱۴۲-۱۴۴ و محمدهادی مفتاح، نظریه قدرت برگرفته از کتاب و سنت، پیشین، صص ۲۵۶-۲۵۸).

۲. علق / ۶-۷.

۳. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۲۷، ص ۱۶۴.

۴. محمدهادی مفتاح، نظریه قدرت برگرفته از قرآن و سنت، پیشین، صص ۲۵۲-۲۵۳.

۵. ابراهیم / ۳۴.

۶. محمدهادی مفتاح، نظریه قدرت برگرفته از قرآن و سنت، پیشین، ص ۲۵۳.

مفسران که تلاش نموده‌اند رابطه میان دو صفت مورد اشاره در آیه را روش نمایند نیز قابل برداشت است. صاحب تفسیر «من هدی القرآن» در ذیل آیه می‌نویسد:

اکثر مردمان با [سوء] استفاده از نعمت‌های الهی، به خود و دیگران ستم می‌کنند، از نعمت زبان در شهرت طلبی و بهتان به دیگران بهره می‌برند و نعمت دست را وسیله تعدی به دیگران قرار داده‌اند از نعمت مال در راه بخل و برتری طلبی بهره می‌برند و نعمت قدرت را در طریق استکبار و دیکتاتوری به کار می‌گیرند.<sup>(۱)</sup>

مشاهده می‌شود که در کلام این مفسر بهره برداری از قدرت در ظلم و ستم بر بندگان خدا، از صفات جنس انسان که بالاطلاق شامل تمامی اصحاب قدرت و زمامدار می‌گردد دانسته شده است.<sup>(۲)</sup>

بنابراین در مقابل این خطر تخریب‌کننده‌ی انسان و جامعه اسلامی، ابزار نظارت مردمی و نصیحت خیرخواهانه سازوکاری برای مقابله با آن و دفع خطر حتمی فساد ناشی از قدرت است و برخلاف مبنای رایج در حقوق غرب و اسناد بین‌المللی که در این کتاب مورد اشاره هست، این سازوکار یک تکلیف و واجب اخلاقی و دینی برای مسلمانان است و در صورت التزام به آن می‌توانند بهره‌ای وافر از حکمرانی مطلوب مستند به قرآن و سنت برخوردار باشند. در این چنین جامعه‌ای فساد سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در پرتو نظارت همگانی کاهش می‌یابد. آنچه مسلم است تحقق این چنین دستاوردی بدون وجود و رعایت شفافیت در اطلاع رسانی و دسترسی مردم به فرآیند تصمیم‌سازی‌ها و وضع مقررات و اجرای آنها، متصور نیست. چه اینکه خود نظارت همگانی یا به عبارتی فریضه امر به معروف و نهی از منکر – همان‌طور که قبلاً اشاره رفت – شروطی دارد که برخی از آن شروط بدون علم و آگاهی حاصل نمی‌شود همان‌گونه که لازمه و مقدمه نصیحت زمامداران، شفاف‌سازی امور حکومتی و دسترسی مردم به آنهاست.

۱. سید محمدتقی مدرسی، من هدی القرآن، اول، (تهران: محبی الحسین، ۱۴۱۹ق)، ج ۵، ص ۴۱۲.  
 ۲. محمدهادی مفتاح، نظریه قدرت برگرفته از قرآن و سنت، پیشین، ص ۲۵۴.

### ب) تقویت اعتماد و مشارکت عمومی

همان طور که در مباحث گذشته طرح شد، فقدان ابهام و روشن بودن زمینه و فرآیند تصمیم گیری در حکومت و امکان دسترسی مردم به مستندات و منابع تصمیم گیری‌ها و البته روند اجرای آن، عنصر مهم شفافیت در امر حکمرانی است. در صورت وقوع چنین امری افزایش علاقمندی و اعتماد به حکومت و ارتقاء مشارکت عمومی از آثار و نتایج آن است. امروزه از مفاهیمی چون ظرفیت سازی شهروندان به عنوان یکی از منابع حیاتی در نقش آفرینی دولت‌ها در عرصه مشارکت پذیری بحث می‌شود.<sup>(۱)</sup> این ظرفیت سازی از طریق عناصری چون توانمند سازی شهروندی و خود مدیریتی به دست می‌آید. نظام خود مدیریتی بدین معناست که هر یک از کارکنان دولت احساس کنند که مدیر سازمان خودشان هستند و خود را در مقابل سرنوشت سازمان مسئول بدانند. الگوی ذکر شده راهکار مناسبی برای دریافت و استفاده از همه توانایی‌های کارکنان در جهت اهداف فردی و سازمانی فراهم می‌آورد.<sup>(۲)</sup>

این توصیف از ظرفیت سازی شهروندان برای تقویت مشارکت در امور عمومی یک تجربه و دستاورد بشری است که بعد از آزمون و خطاهای بسیار به دست آمده است. در دیدگاه اسلامی این تعهد و علاقه‌مندی به سرنوشت خود و دیگران به طور مکرر ترسیم شده است. مطابق حدیث نبوی که در منابع روایی شیعه و اهل سنت آمده است: «کلکم راع و کلکم مسئول عن رعیت»<sup>(۳)</sup> و بر مسئولیت و سرپرستی آحاد جامعه اسلامی نسبت به یکدیگر و نسبت به اشخاصی که تحت مدیریت هر شخص فعالیت می‌کنند، دلالت دارد، این مسئولیت فراگیر و دامنه وسیعی دارد. در این قالب مسئولیت دینی و اخلاقی، روحیه مشارکت پذیری و خود مدیریتی به تک تک افراد جامعه اسلامی تزریق می‌شود. علاوه بر این در آیات قرآن کریم و احادیث به پایبندی به اصل مشورت بین مؤمنین و نیز

۱. احسان آقامحمد آقایی، نقش دولت در فرآیند مشارکت پذیری مردم، اول، (تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش، ۱۳۹۲)، ص ۲۰۳.

۲. همان، ص ۲۰۷.

۳. علی بن موسی بن طاووس، کشف المحجّة لثمره المهجّة، پیشین، ص ۸۸.

بین حاکمان و مردم توصیه مؤکد شده است.<sup>(۱)</sup> روشن است که اجرای این توصیه به افزایش علاقمندی و اعتماد عمومی به حکومت می‌انجامد. از این گذشته قرآن کریم پیامبر ﷺ را به رحمت، عطف و مهربانی به مؤمنان توصیف نموده است و آن را عامل اجتماع و وفاداری مؤمنین به پیامبر خدا ﷺ دانسته است.<sup>(۲)</sup> هم چنین با استفاده از سیره پیامبر اکرم ﷺ و امام علی علیه السلام در امر حکمرانی، اصل عدم احتجاج زمامداران از مردم برداشت می‌شود. «احتجاج در لغت به معنای در پرده شدن، در حجاب شدن و در پرده رفتن است». با توجه به تلقی از حاکم و زمامدار جامعه اسلامی به عنوان خدمتگزار مردم، اقتضای زمامداری و خدمتگزاری آن است که کارگزاران نظام اسلامی همواره در خدمت و در دسترس مردم باشند.<sup>(۳)</sup> جلوه و بروز عینی اصل عدم احتجاج و ارتباط با مردم در سیره حکمرانی امام علی علیه السلام و نامه‌های او به کارگزاران و فرمانداران، برجسته و مشهود است. برای نمونه در فرمان خود به مالک اشتر توصیه می‌کند که برای زمان طولانی خود را از مردم پنهان ندارد و در مقام بیان علت دوری حاکم از چشم مردم و عدم ارتباط او با آنان آن را موجب بی‌اطلاعی مردم از امور حکومت و تغییر قضاوت آنان نسبت به امور می‌داند، به گونه‌ای که امر مهم در نزد آنان کوچک و امر کوچک، بزرگ، عمل نیک نزد آنان زشت و کار بد نیکو و خوب جلوه کرده و حق با باطل آمیخته می‌شود.<sup>(۴)</sup> این بیان و ترسیم موضوع توسط امام علی علیه السلام، بر آثار سوء عدم شفافیت و اطلاع‌رسانی بر افکار و دیدگاه‌های مردم نسبت به حاکمان دلالت دارد به گونه‌ای که منجر به بی‌اعتمادی و بدبینی آنان نسبت به جریان حکمرانی و عملکرد حاکمان شده و در نتیجه مشارکت، همدلی و حمایت آنان را از نظام حکومتی تضعیف می‌کند. با توجه به پیچیدگی امور حکومتی، گسترش قلمرو دخالت دولت‌ها در امور، افزایش جمعیت و عدم امکان ارتباط مستقیم بین مردم و حاکمان، امروزه با اجرای اصل شفافیت از طریق انتشار اطلاعات راجع به دستگاه‌های دولتی، روند تصمیم‌گیری‌ها در قالب رسانه‌های عمومی، مطبوعات، نشر اسناد و

۱. شوری / ۳۸.

۲. آل عمران / ۱۵۹.

۳. غلامرضا بهروزی لک، اخلاق سیاستمداری، پیشین، ص ۱۴۰.

۴. نهج البلاغه، نامه ۵۳.

مانند آن می‌توان تا حد زیادی مانع از احتجاب و جدایی زمامداران از مردم شد که ثمره آن نیز در تقویت اعتماد و مشارکت عمومی در امور حکومت خواهد بود.

### ج) فرهنگ سازی و رشد اخلاقی مردم

بر پایه آنچه در دو مورد قبل بیان شد اعمال اصل شفافیت تأثیری مهم بر افزایش اعتماد مردم و مشارکت آنان در امور عمومی و حکومتی دارد. در این صورت می‌توان گفت که نوعی فرهنگ سازی در زمینه مشارکت در حکومت و کمک به تحقق حکمرانی مطلوب صورت گرفته است. گو این که «چنین مشارکتی وقتی ممکن می‌شود که مردم از حداقل آموزش عمومی و فراغت و توان علمی برای بررسی مسائل و مشکلات برخوردار باشند».<sup>(۱)</sup> این فرهنگ سازی در ابعاد و مراحل مختلف صورت می‌گیرد. نحوه گفتگو و تعامل حاکمان و مدیران با مردم، ادب و تواضع آنان در قبال مواضع و اظهارات افراد به ویژه منتقدان، آشکار کردن اطلاعات و مستندات مربوط به تصمیمات و اقدامات مهم حکومتی، استقبال از پیشنهادهای و طرح‌های ارائه شده، برقراری واقعی نظام پیشنهادهای در سازمان‌های اداری همه عناصری از این فرهنگ سازی هستند که موجب رشد فکری افراد، تقویت خرد جمعی آنان و نیز تربیت اخلاقی شهروندان می‌شود. البته همه این امور به نحوی وابسته به وجود یک نظام اطلاع رسانی و یک دولت شفاف در روند تصمیم‌گیری، اجرا و به ویژه در امر انتشار اطلاعات و احترام به حق دسترسی مردم به اطلاعات است.

مبانی و چارچوب اصلی این چنین منظومه‌ای از فرهنگ سازی و تربیت اخلاقی مردم متکی بر محور شفافیت را می‌توان در قرآن و سنت معصومین علیهم‌السلام جستجو کرد. هر گونه دادن اطلاعات و آگاهی در امر حکمرانی و مسائل مهم جامعه به مردم آنان را برای انتخاب راه صحیح و تعیین سرنوشت اجتماعی خود آماده می‌سازد. قرآن کریم از یک قاعده و قانون کلی در این باره سخن گفته است که: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا

۱. احسان آقامحمد آقایی، نقش دولت در فرایند مشارکت‌پذیری مردم، پیشین، ص ۱۹۳.

مَا بِأَنْفُسِهِمْ<sup>(۱)</sup>؛ خداوند سرنوشت هیچ قوم (و ملتی) را تغییر نمی‌دهد مگر آن که آنان آن چه را در خودشان است تغییر دهند».

این آیه شریفه روشن‌ترین بیانی است که حق تعیین سرنوشت هر قوم و ملتی را در نظام تکوین اثبات می‌کند. تغییر و دگرگونی جوامع امری جبری و خارج از اختیار انسان نیست؛ بلکه کاملاً در حوزه اختیار انسان است. البته چون به طور معمول تغییرات کلان اجتماعی از قدرت یک یا چند نفر خارج است، اراده و دخالت جمعی لازم دارد. اگر جامعه گرفتار ظلم و استبداد بخواهد خود را از ظلم و استبداد برهاند، براساس این قاعده و قانون باید تصمیم بگیرد، اراده کند و به پاخیزد. چنان که اگر جامعه عزیز و سربلندی دچار ذلت خواری شود، بدون تردید علل و عوامل آن را باید در منش، رفتار و عملکرد همان جامعه جستجو کرد.<sup>(۲)</sup>

بی شک علم و آگاهی و شناخت صحیح مردم یک جامعه از امور اساسی و مهم مربوط به سرنوشت خویش، عامل تعیین کننده در ایجاد هر گونه عزم و تصمیم برای تغییر و بهبود وضعیت آنان است. از طرف دیگر تحمیل بی اطلاعی و نگه داشتن مردم در فقر علمی و تاریکی جهالت، عاملی است که آنان را از انتخاب صحیح و سرنوشت مطلوب دور می‌کند. چنانچه امام علی علیه السلام در افشای سیاست‌های استعماری و فریب کاری معاویه چنین می‌فرماید:

«ای معاویه! گروهی بسیار از مردم را به هلاکت کشاندی و با گمراهی خود فریبشان دادی و در موج سرکش دریای جهالت خود غرقشان کردی، که تاریکی‌ها آنان را فراگرفت و در امواج انواع شباهات غوطه‌ور گردیدند، که از راه حق به بیراهه افتادند و به دوران جاهلیت گذشتگان‌شان روی آوردند و به ویژگی‌های جاهلی خاندانشان نازیدند، جز اندکی از آگاهان که مسیر خود را تغییر دادند و پس از آن که تو را شناختند از تو جدا شدند و

۱. رعد / ۱۱.

۲. سید جواد ورعی، «حق انتخاب و تعیین سرنوشت در قرآن کریم»، در: مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق عمومی در قرآن، پیشین، ص ۲۲۱.



از یاری کردن تو به سوی خدا گریختند، زیرا تو آنان را به کار دشواری واداشتی و از راه راست منحرفشان ساختی»<sup>(۱)</sup>.

این افشاگری و بیان ماهیت فریب کارانه حکومت معاویه در حالی است که امام علیه السلام در نامه‌های متعدد به کارگزاران خود، آنان را دعوت به تعلیم، روشنگری و آگاهی بخشی به مردم و به ویژه ارتباط مستقیم با آنان و اطلاع از وضعیت آنان می‌نماید. امام علیه السلام خطاب به قثم بن عباس حاکم خود در مکه می‌فرماید:

«أما بعد فاقم للناس الحج و ذكرهم بايام الله و اجلس لهم العصرين فانت المستفتى و علم الجاهل<sup>(۲)</sup>؛ برای مردم حج را به پای دار، و روزهای خدا را به یادشان آور. در بامداد و شامگاه در یک مجلس عمومی با مردم بنشین، آنان که پرسش‌های دینی دارند با فتواها آشنایشان بگردان و نا آگاه را آموزش ده».

در این فرمان موضوع تعلیم و تربیت دینی و اخلاقی مردم توصیه شده است و نشان می‌دهد که در یک جامعه اسلامی تعهد به ترویج علم و دانش عمومی وجود دارد و از وظایف حکومت است. علاوه بر این حاکم اسلامی نباید با رفتار و اعمال خود و به ویژه بی اطلاع نگاه داشتن مردم زمینه سوء ظن، تردید و بی اعتمادی را نسبت به حکومت فراهم کند. بروز این چنین حالتی موجب افتادن مردم در گناه سوء ظن، غیبت و قضاوت باطل شده و در نتیجه شقاق، دشمنی و چند دستگی را در جامعه اسلامی باعث می‌شود. در این حالت وظیفه حاکم اسلامی است که آگاهی لازم را به مردم داده و آنان را از ابهام و جهالت خارج سازد. این فرمان امام علی علیه السلام به مالک اشتر است که بیان می‌دارد که «هرگاه رعیت بر تو بدگمان گردد عذر خویش را آشکارا با آنان در میان بگذار و با این کار از بدگمانی نجاتشان ده، که این کار ریاضتی برای خود سازی تو و مهربانی کردن نسبت به رعیت است و این پوزش خواهی تو آنان را به حق می‌دارد»<sup>(۳)</sup>. امام علیه السلام در فراز اخیر از این فرمان

۱. نهج البلاغه، نامه ۳۲.

۲. همان، نامه ۶۷.

۳. همان، نامه ۵۳.

و در مقام تبیین علت شفاف سازی، اطلاع رسانی و آشکار کردن عذرخواهی والی خود، این کار را موجب رهایی مردم از بدگمانی و بی اعتمادی و تقدیم محبت و مهربانی به آنان دانسته و مهم‌تر این که این کار را موجب ترغیب مردم به مسیر حق معرفی می‌کند؛ یعنی وقتی مردم در برابر یک ابهام و سوء ظن به حاکمان؛ مواجهه با گشاده رویی، توضیح و بیان عذر حاکم به صورت آشکار می‌شوند به سیر صحیح امور اطمینان کرده و به پذیرش حق، رغبت پیدا می‌کنند؛ اگر چه ممکن است این چنین عملی برای زمامدارن سخت باشد. بدین جهت است که امام آن را نوعی ریاضت و خودسازی برای کارگزار خود (مالک اشتر) معرفی می‌کند و این یک دستاورد بزرگ تربیتی - اخلاقی برای مدیران جامعه اسلامی و به ویژه فرهنگ سازی در امر تعامل با مردم است که محور اصلی آن وجود نوعی شفافیت همراه با ادب و محبت به عامه مردم است.

از بررسی کلی اصل شفافیت، استلزامات و نیز محدودیت‌های آن در قرآن و حقوق عمومی به دست آمد که تفاوت عمده‌ای در دو دیدگاه مورد بحث در این امور وجود ندارد؛ اما از نقطه نظر ماهوی موضع قرآن کریم نسبت به اصل شفافیت و محدودیت‌های آن به ویژه با توجه به دوره نزول آیات پر اهمیت و بلکه منحصر به فرد است. ورود به جزئیات در زمینه محدودیت‌های شفافیت شامل منع اموری چون هتک حرمت و آبروی افراد، اشاعه فحشا، توهین به مقدسات، استخفاف شعائر دین و افشای اسرار نظامی نشان می‌دهد که در دیدگاه قرآنی هر گونه شفاف سازی باید در چارچوب ضوابط صحیح اخلاقی و ابزار مشروع و قانونی باشد. از این رو کاربرد شیوه‌های غیر اخلاقی و نامشروع برای تحقق شفافیت و مبارزه با فساد در تفکر اسلامی مردود است؛ هم چنان که مقامات اجرایی و سایر نهادهای حکومتی نباید به بهانه‌های گوناگون و نیز برداشت‌های نادرست از این محدودیت‌ها، به اصل شفافیت خدشه وارد کنند و مانع اجرای صحیح آن گردند. می‌توان گفت ضمانت اجرای شفافیت که در تفکر قرآنی علاوه بر قوانین و مقررات موضوعه، وجدان دینی و تعهد شرعی یک مسلمان در قبال خداوند است، زمینه‌های لازم برای تحقق شفافیت در جوامع اسلامی را با رعایت ضوابط و شرایط آن تا حدود زیادی فراهم نموده است.

فصل چهارم:

# اصل مسؤلیت و پاسخگویی در قرآن و حقوق عمومی

اصل مسئولیت از دیگر اصول تشکیل دهنده نظریه حکمرانی مطلوب است؛ از اینرو در این فصل ضمن بیان تعریف و مفهوم مسئولیت به انواع آن اشاره خواهد شد. همچنین تأثیر این اصل در حکمرانی مطلوب مورد بررسی قرار می‌گیرد. بدیهی است چون بحث ما تطبیقی است هر یک از مباحث‌های یاد شده از دو بُعد حقوقی و قرآنی تبیین و بررسی خواهد شد.

#### ۴-۱. واژه‌شناسی

در برخی اسناد بین‌المللی که به معرفی اصول حکمرانی مطلوب اشاره داشته‌اند، در کنار اصل مسئولیت، اصل پاسخگویی نیز به عنوان یکی از اصول، مورد توجه و مطرح گردیده است.<sup>(۱)</sup> این در حالی است که در برخی دیگر از اسناد تنها به اصل پاسخگویی اشاره شده است.<sup>(۲)</sup> از لحاظ زبان شناختی نیز این تفاوت برداشت وجود دارد؛ بدین ترتیب که در برخی زبان‌ها چون فرانسوی، اسپانیایی و ایتالیایی پاسخگویی معادل مسئولیت تعریف شده است<sup>(۳)</sup> و حتی در برخی از کشورها لغتی با عنوان «پاسخگویی» در زبان ملی وجود ندارد و اغلب در واژه مسئولیت نهفته است. این در حالی است که برخی از محققان این مسأله را نفی کرده و معتقد شده‌اند که این دو واژه معادل یکدیگر نیستند.<sup>(۴)، (۵)</sup>

نویسنده این سطور با ملاحظه این تفاوت برداشت‌ها و با دقت نظر در اسناد بین‌المللی و نوشته‌های صاحب نظران و محققان حقوقی و مقایسه دقیق آن‌ها، به این نتیجه رسیده است که این دو اصل - با اندکی تفاوت - همسو با یکدیگر در نظام حکمرانی مطلوب

1. Reslution 2000/6.

2. UN. Economic and social commission for Asia and Pacific, op. cit.

۳. کیومرث احمدی، مهدی الوانی و غلامرضا معمارزاده طهران: «سیر تکوینی پاسخگویی اجتماعی سازمانی و ارائه مدلی برای بسط مفهومی آن در سازمان‌های دولتی»، فصلنامه مدیریت صنعتی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد سنندج، ۱۸(۱۳۹۰): ۹۸.

۴. ناصر میرسپاسی، محمدرضا باقرزاده، «آسیب شناسی نظام پاسخگویی در سازمان‌های دولتی»، فصلنامه مدیریت، ۷(۱۳۸۵): ۳.

۵. کیومرث احمدی، مهدی الوانی و غلامرضا معمارزاده طهران، پیشین، نقل از:

Uhr, J. 1992. "Public Accountabilities and private responsibilities. The westminster world at the Grossroads", presented at Annual Meeting of the American Political Science Association. Chicago, IL, 3-6(1992).

هستند و معنایی که از آن‌ها استنباط می‌شود تا حدود زیادی هم پوشانی دارد و این دو لازم و ملزوم یکدیگر هستند. اهم دلایل این مدعا عبارتند از:

الف) مفهوم شناسی دو واژه «مسئولیت» و «پاسخگویی» ما را به این نتیجه می‌رساند که در عرف لغت شناسان این دو واژه مترادف هم استعمال شده‌اند همان طور که در معنای اصطلاحی آن دو تفاوت چندانی مشاهده نمی‌شود.

واژه «مسئولیت» معادل واژه لاتین «Responsibility» است که به معنای پاسخگویی، وظیفه<sup>(۱)</sup>، عهد و التزام و ضمانت<sup>(۲)</sup> آمده است و در اصطلاح عبارت است از تعهد برای پاسخ دادن نسبت به عملی که انجام شده و اصلاح هر گونه آسیبی که آن عمل باعث آن گردیده است.<sup>(۳)</sup>

در لغت فارسی نیز گفته شده که «مسئولیت» مصدر جعلی یا صناعی از «مسئول» به معنای سؤال شده و کسی که از او می‌پرسند و مسئولیت یعنی ضمانت، ضمان، تعهد و مؤاخذه است<sup>(۴)</sup> و در اصطلاح عبارت است از کاری را عهده‌دار شدن و عواقب و پیامدهای آن را پذیرفتن.<sup>(۵)</sup>

واژه «پاسخگویی» نیز معادل واژه لاتین «accountability» است که به معنای مسئولیت و حسابگزاری<sup>(۶)</sup> و ذی حساب بودن<sup>(۷)</sup> آمده است و در اصطلاح عبارت است از تعهد در قبال مسئولیت واگذار شده.<sup>(۸)</sup> به سخن دیگر پاسخگویی عبارت است از گزارش فعالیت‌ها توسط یک فرد یا نهاد و به عهده گرفتن مسئولیت آنها، به این معنا که یک فرد

۱. داریوش آشوری، فرهنگ علوم انسانی، سوم، (تهران: [بی‌نا]، ۱۳۸۱)، ص ۳۸۴.

۲. محمود رضائی نوری، فرهنگ حقوقی مدین، چهارم، (تهران: مدین، ۱۳۷۳)، ص ۶۵۳.

3. The Law Dictionary Featuring Black's Law Dictionary Free Online Legal Dictionary 2nd ed .

۴. علی اکبر دهخدا، لغت نامه دهخدا، پیشین، ج ۴۲، ص ۴۴۸.

۵. حسن انوری، فرهنگ بزرگ سخن، اول، (تهران: سخن، ۱۳۸۱)، ج ۷، ص ۷۰۱۴.

۶. داریوش آشوری، فرهنگ علوم انسانی، پیشین، ص ۷.

۷. محمود رضائی نوری، فرهنگ حقوقی مدین، پیشین، ص ۹.

۸. فرزاد بزرگی، «اهداف فردی سازمانی و اجتماعی»، ماهنامه تدبیر، ۱۴۴(۱۳۸۳): ۴۱.

یا نهاد به افراد یا نهاد دیگر در چارچوب اختیارات و محدوده وظایفی که دارد درباره کم و کیف عملکردش پاسخ دهد.<sup>(۱)</sup>

همان طور که ملاحظه می‌شود، این دو واژه هم در لغت و هم در اصطلاح زبان فارسی و لاتین یکسان معنا شده‌اند.

ب) نکته دیگری که به استواری این دیدگاه می‌انجامد توجه به استعمالات متداول واژه «مسئولیت» در معنای متعدد است که بسیاری از آنها تداعی کننده بازخواست و پاسخگویی است. مهم‌ترین این معانی عبارتند از:

- به جای ریاست: در مقاطعی از زمان و برخی افراد از اطلاق کلمه «رئیس» نسبت به خود به هر دلیل پرهیز نموده‌اند و از واژه‌های جایگزین از جمله «مسئول» بهره برده‌اند و این اصطلاح توسط دیگران نیز استفاده شده است.<sup>(۲)</sup>

به نظر می‌رسد این امتناع، از این جهت است که واژه «ریاست» عموماً تداعی کننده «دیگران را در مقابل خود جوابگو دانستن» است اما اصطلاح «مسئول» تداعی کننده «بدهکاری و مورد سؤال و بازخواست قرار گرفتن» باشد.

- به جای وظیفه: در بسیاری از موارد وقتی که گفته می‌شود «مسئولیت انجام کاری را به فردی واگذار کردند» مراد گوینده همان «وظیفه و انجام کار» است که به فرد محول شده است. پس در اینجا مسئولیت عبارتست از وظایف یا کارهایی که به یک شخص براساس پست سازمانی واگذار شده است<sup>(۳)</sup> و فرد در قبال آن وظایف باید پاسخگو باشد.

---

1. kohane/R. nye/j. /Democracy Accountability and Global government /www. kay.harvard.edu/pry/nge/gg. june. pdf jun 2001. p. 4.

۲. مهدی نجفی آشتیانی، «مسئولیت یا پاسخگویی»، کمال مدیریت، ۱(۱۳۸۱): ۱۵۰.

۳. سید محمد اعرابی، علی اکبر علیخانی و همکاران، طراحی و تدوین نظام پاسخگویی دولت در مقابل شهروندان و احقاق ارباب رجوع، [بی‌جا]، (تهران: مؤسسه مطالعاتی مهر فرهنگ، ۱۳۷۸)، ص ۸۶.

- به جای قدرت و اختیار: وقتی گفته می‌شود «فلان مدیر مسئولیتی برای انجام این کار ندارد» یا این که «مسئولیتش کم است» در واقع «اختیار» یا «قدرت» لازم برای انجام کار، مورد نظر گوینده است.<sup>(۱)</sup>
- به جای ضابطه و تکلیف: در مواردی منظور از مسئولیت همان «تکالیف و الزامات قانونی» برای انجام کار معین است. برای نمونه وقتی گفته می‌شود «مسئولیت این شخص برای انجام کار مشخص نشده است» چنین معنایی مد نظر است. بر این اساس «مسئولیت عبارت است از اجبار در انجام وظایف و نظارت بر حسن انجام کار».<sup>(۲)</sup>
- به جای تعهد: وقتی گفته می‌شود فلان کس «کارش را با مسئولیت انجام می‌دهد» یا «مسئولیت پذیر» است مراد همان «تعهد» یا «احساس مسئولیت» است.<sup>(۳)</sup>
- به جای توضیح و روشنگری: مسئول و پاسخگو دانستن کارگزاران و مدیران در مقابل مردم و رسانه‌ها برای ادای توضیحات و بیان مشکلات و پاسخ به سئوالات و ابهامات مردم.<sup>(۴)</sup>
- گزارش دهی و پاسخگویی: گزارش دهی و پاسخگویی به مدیران و مقامات مافوق و هر مرجعی که قانوناً حق و صلاحیت سؤال کردن و گزارش خواستن را دارد (حساب دهی). بر این مبنا مسئولیت عبارت است از پاسخگو بودن صاحب اختیار در برابر نتایج کارش.<sup>(۵)</sup> به سخن دیگر مسئولیت به منزله حساب پس دادن در خصوص اختیارات تفویض شده است.<sup>(۶)</sup>

۱. مهدی نجفی آشتیان، «مسئولیت یا پاسخگویی»، پیشین، ص ۱۵۱.

۲. ناصر میرسپاسی، مدیریت منابع انسانی و روابط کار، چاپ چهارم، (تهران: شروین، ۱۳۷۴)، ص ۶۸.

۳. همان.

۴. همان.

۵. سید محمد اعرابی، علی اکبر علیخانی و همکاران، طراحی و تدوین نظام پاسخگویی دولت در مقابل شهروندان و احقاق ارباب رجوع، پیشین، ص ۸۶.

۶. مهدی ایران نژاد پاریزی، پروین ساسان گهر، سازمان و مدیریت از تئوری تا عمل، چاپ سوم، (تهران: انتشارات بانکداری، ۱۳۷۵)، ص ۲۰۶.

از دقت در تعاریف و مصادیق ذکر شده این نکته برداشت می‌شود که واژه «مسئول و مسئولیت» یاد آور و تداعی کننده «بدهکاری و مورد سؤال و بازخواست قرار گرفتن» باشد و می‌توان نتیجه گرفت که «واژه پاسخگویی به لحاظ لغوی و اصطلاحی می‌تواند ترجمان بخشی از این مفهوم و یا به عبارت بهتر مکمل آن باشد چرا که تنها از فردی که – با رعایت لوازم آن – مسئول است می‌توان و باید انتظار پاسخگویی داشت و او نیز باید پاسخگویی تعهدات و تکالیف خود باشد».<sup>(۱)</sup>

ج) از ادله دیگر در اثبات یکسانی و مترادف بودن دو واژه مورد بحث این است که محققان در اکثر موارد این دو واژه را به جای هم استعمال نموده‌اند. به عنوان نمونه ویلسون در تعریف دولت خوب چنین می‌نویسد: «دولت خوب دولتی است که هم قدرت داشته باشد و هم پاسخگو باشد. مادام که قدرت با مسئولیت همراه باشد، خطری وجود ندارد».<sup>(۲)</sup>

چنان که ملاحظه می‌شود ویلسون در عبارت دوم واژه «مسئولیت» را جایگزین واژه «پاسخگو» نموده است. استعمال این دو واژه به جای یکدیگر چنان متداول است که یکی از نویسندگان «پاسخگویی» را همانند تصویر «مسئولیت» در یک آینه تعبیر کرده است.<sup>(۳)</sup> در کنار ادله ذکر شده این مسأله را نیز باید اضافه نمود که با مطالعه متون حقوقی و قانونی کشورها از جمله قوانین اساسی این نکته بدست می‌آید که در کنار بیان اختیارات و وظایف مقامات دولتی امر «مسئولیت» به ویژه مسئولیت سیاسی آنان نیز مطرح می‌شود. بدین ترتیب که رؤسای دولت‌ها و وزیران در قبال صلاحیت و اختیاراتی که دارند مسئولیت سیاسی و حقوقی نیز برای آنان مطرح است. نتیجه و اثر این مسئولیت و بلکه روی دوم این سکه همان «پاسخگویی» است. به طور معمول هر کجا مسئولیت مقامات

۱. مهدی نجفی آشتیانی، «مسئولیت یا پاسخگویی»، پیشین، ص ۱۷۲.

۲. ابوالحسن فقیهی، «نظام‌های پاسخگویی در بخش دولتی دیدگاه‌های تطبیقی»، مطالعات مدیریت بهبود و تحول، ۲۹ و ۳۰ (۱۳۸۰): ۵۳.

۳. کیومرث احمدی، مهدی الوانی و غلامرضا معمارزاده طهران، «سیر تکوینی پاسخگویی اجتماعی سازمانی و ارائه مدلی برای بسط مفهومی آن در سازمان‌های دولتی»، پیشین، ص ۹۸.



دولتی در قوانین اساسی درج شده، پاسخگویی آنان در مقابل نهادهایی چون پارلمان نیز به تبع آن آمده است. در مقابل عدم پاسخگویی و فقدان هر گونه سؤال و استیضاح نسبت به مقام پادشاه یا سلطان در کشورهای سلطنتی به دلیل نداشتن مسئولیت سیاسی این مقامات است. با این اوصاف در این نوشتار ما این دو مفهوم و اصطلاح را لازم و ملزوم یکدیگر و در اغلب موارد مترادف تلقی کرده‌ایم. اضافه بر آنچه بیان شد گاهی در اسناد بین‌المللی راجع به حکمرانی مطلوب از عبارت «مسئولیت پذیری»<sup>(۱)</sup> جدای از عنوان «پاسخگویی» و به جای عنوان «مسئولیت» استفاده شده است. در این صورت مسئولیت پذیری به معنای انعطاف پذیری، واکنش و تعهد کاری نهادها و سازمان‌های عمومی در قبال ذی نفعان مانند ارباب رجوع و مردم است<sup>(۲)</sup> و تا حدودی به مفهوم وجدان کاری و تعهد اخلاقی و سازمانی که در ادبیات حقوقی - اجتماعی ما رایج است مشابهت دارد. در این حالت این مفهوم مقدمه و جزئی از مفهوم عام «مسئولیت» است. نکته قابل توجه این است که در مطالعه مفهوم قرآنی و اسلامی مسئولیت، بدست می‌آید که همین بُعد مسئولیت پذیری نیز جزئی از مفهوم کلی مسئولیت است؛ چه این که در متون اسلامی تعهد اخلاقی، احساس مسئولیت و توجه به مخاطبان به طور مکرر مورد تأکید قرار گرفته است. به هر حال در این پژوهش ما مسئولیت را در مفهوم کلی خود که قرابت نزدیک با عنوان پاسخگویی دارد، مبنای بحث قرار داده‌ایم.

## ۲-۴. مبانی مسئولیت زمامداران

از لحاظ مفهومی مشخص شد که مسئولیت زمامداران، تعهد آنان به پاسخگویی در قبال مراجع صلاحیتدار است و این مفهوم متعالی جزئی از اصول حکمرانی خوب تلقی می‌شود. قبل از ورود به بررسی انواع مسئولیت و آثار آن، ضرورت دارد برای تعمیق بحث به این پرسش پردازیم که از لحاظ فکری عامل موجه و مبنای این مسئولیت چیست و در قالب

1. Responsiveness.

۲. برای نمونه ر. ک: فتاح شریف زاده و رحمت الله قلی پور، «حکمرانی خوب و نقش دولت» پیشین، صص ۱۰۲-۱۰۱.

کدام منابع و مستندات حقوقی بیان شده است؟ بر این اساس در این قسمت از مبنا و مستندات مسئولیت زمامداران در حقوق عمومی باختصار سخن گفته ایم و در مبحثی جداگانه موضوع را از منظر قرآن و معارف مبتنی بر آن دنبال نموده ایم.

#### ۴-۲-۱. مبانی مسئولیت در حقوق عمومی

مبنای مسئولیت و پاسخگویی زمامداران و سازمان های دولتی که امروزه از لحاظ نظری و فکری یک مفهوم رایج و پذیرفته شده در امر حکمرانی تلقی می شود باید در رویکرد حقوق عمومی مدرن به مقوله دولت، حاکمیت و حکمرانی جستجو کرد. به موجب این رویکرد، مردم اساس و بنیاد نظام سیاسی و حکومت هستند و قوه موسس برای ایجاد و تغییر شکل و ماهیت نظام سیاسی و عامل مشروعیت آن به حساب می آیند؛ در این صورت همه اختیارات و قدرت سیاسی مقامات دولتی و عمومی، طبق ترتیبات قانون اساسی از مردم نشأت می گیرد. مردم این حق را از طریق انتخاب مقامات دولتی و عمومی و مشارکت در نظام تصمیم سازی اعمال می نمایند. در اغلب نظام های سلطنتی نیز پادشاه مقامی تشریفاتی است که اختیارات اجرایی و قدرت تصمیم گیری در امور عمومی به مقامات و نهادهای منتخب واگذار شده است. البته منشا و نقطه شروع مفهوم امروزی مسئولیت زمامداران، افکار و اندیشه های متفکران و فلاسفه سیاسی از عصر روشنگری در اروپا به این سو در چند قرن اخیر است که زمینه های فکری شکل گیری این نگرش را بتدریج فراهم نموده است. جان لاک<sup>۱</sup> فیلسوف انگلیسی (۱۶۳۲-۱۷۰۴)، تشکیل جامعه سیاسی را یک وسیله حساب شده می داند که بشر به قصد بهبود وضع خود به آن اقدام کرد و از آن چنین نتیجه می گیرد که بنیان و اساس قدرت حکومت، در رضایت مردم است. سپس برای برای تحقق این آرمان قرارداد اجتماعی را مطرح می کند و از این طریق قدرت مطلقه دولت را محدود می سازد. لاک تنها به نظریه پردازی اکتفا نمی کند بلکه برای نوسازی جامعه بر پایه آزادی و احترام حقوق فردی یک سلسله اصولی از قبیل اصل تفکیک قوا و حاکمیت قانون و سیستم حکومت پارلمانی را پیشنهاد و توصیه

1. John Locke

می کند که بعدها منتسکیو<sup>۱</sup> (۱۷۵۵-۱۶۸۹) حقوقدان و دانشمند مشهور فرانسوی با الهام از فکر او بدان اعتبار جهانی بخشید.<sup>۲</sup> منتسکیو در اثر خود کتاب «روح القوانين» در پی پیدا کردن راهی عملی برای تامین و تضمین حقوق فردی و کنترل قدرت و جلوگیری از سوء استفاده از آن است. سهم منتسکیو در این زمینه، در تبیین مفهوم آزادی سیاسی و تضمین آن از راه تفکیک قوا و ساختار دموکراتیک حکومت است.<sup>۳</sup> این نوع اندیشه سیاسی از سوی فیلسوفان و متفکران اروپایی دنبال شد و به عنوان یک سنت در اعلامیه های حقوق منعکس گردید. اعلامیه حقوق مورخ ۱۶۸۹ انگلیس و اعلامیه حقوق بشر و شهروند مورخ ۱۷۸۹ فرانسه از این دست اسناد است که بر حقوق و آزادی های افراد تاکید دارند و محوریت مردم در قدرت سیاسی و حکومت را ترویج می نمایند. با صدور اعلامیه جهانی حقوق بشر در سال ۱۹۴۸ و در صحن سازمان ملل متحد، این سنت جهانی شد و اندیشه حکومت مردم و رسمیت یافتن حقوق و آزادی های افراد در برابر دولت ها به اندیشه های جهانی و فراگیر تبدیل گردید و در پی آن و رسمیت یافتن مفهوم حقوق جهانی بشر در مواد مختلف از جمله ماده ۱ و ۵۵ منشور ملل متحد، طیف متنوعی از اسناد حقوق بشری شکل گرفت. این نهضت به تدریج تکامل یافت و نسل های حقوق بشر نضج یافت و به حقوق سیاسی و مدنی محدود نماند بلکه حقوق اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی (نسل دوم)، حقوق همبستگی ناظر به توسعه، محیط زیست (نسل سوم) در پی آمد. بر اساس همین اندیشه و ناشی از تجارب جدید، اندیشه حکمرانی مطلوب و اصول آن به منظور تقویت کارآمدی حکومت ها در تضمین بهتر حقوق افراد و ارائه خدمات و نقش کارآمدتر سازمان های دولتی و عمومی عرضه گردید. بنابر این، راهکار و اندیشه ای نو اما مبتنی بر همان اندیشه حکومت مردم در قالب اسناد بین المللی به میدان آمد که نقش آفرینی و اعمال قدرت زمامداران را بر بنیاد مسئولیت و پاسخگویی بنا گذاشت؛ این رویکرد از یک سو خودکامگی و استبداد زمامداران و سازمان های دولتی را نفی می کند و

2. Montesquieu

۲. منوچهر طباطبایی مومنی، آزادیهای عمومی و حقوق بشر، پیشین، صص ۱۹۶-۱۹۸.

۳. همان، ص ۱۹۹.

از سوی دیگر، محوریت همه سازوکارهای ناشی از این اندیشه بر مردم و صرفاً مادی و قانونی است و امر خدا، دین و ایمان درونی انسان‌ها بطور کلی از آن رخت بر بسته است و در مباحث آتی کتاب مورد اشاره قرار خواهد گرفت. بهر حال، برخی نهادهای بین‌المللی که در باره اصل مسئولیت و پاسخگویی اسنادی منتشر کرده‌اند عبارتند از:

- کمیسیون حقوق بشر سازمان ملل: این کمیسیون اصول حکمرانی مطلوب را شش مورد برمی‌شمرد و مسئولیت و پاسخگویی را به عنوان دو اصل مهم و مستقل، در زمره این اصول برمی‌شمرد.<sup>(۱)</sup>

- کمیسیون اقتصادی و اجتماعی ملل متحد برای آسیا و اقیانوسیه: این کمیسیون نیز برای حکمرانی مطلوب هشت ویژگی تعریف کرده است که پاسخگو بودن یکی از این هشت ویژگی است.<sup>(۲)</sup>

- برنامه توسعه سازمان ملل: این سازمان نیز به پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری به عنوان دو اصل از اصول هشت‌گانه حکمرانی مطلوب، تأکید دارد.<sup>(۳)</sup>

- بانک جهانی: این بانک در سال ۱۹۹۶م، اقدام به تعیین اصول و شاخصه‌های حکمرانی مطلوب می‌نماید و به شش اصل اشاره می‌نماید که بر حق اظهار نظر و پاسخگویی به عنوان یکی از این اصول، تأکید دارد.<sup>(۴)</sup> درج مفاهیم حقوق بشری به اعلامیه‌ها و اسناد بین‌المللی محدود نمانده است و قوانین اساسی کشورهای نیز این حقوق را شناسایی کرده‌اند؛ در این حوزه نیز کشورهای اروپایی و آمریکای شمالی پیشتاز بوده‌اند و اندیشه حقوق و آزادی‌های فردی و محوریت مردم در امر حکومت در قوانین اساسی این کشورها انعکاس یافته است. ضمن اینکه، قانون اساسی که میثاق ملی تنظیم قدرت سیاسی و اداره حکومت و نقش مردم در آن است، خود ثمره این اندیشه مردم‌سالاری است. در این چارچوب، اصل مسئولیت‌زمامداران در قانون اساسی

1. Reslution 2000/6.

2. UN. Economic and social commission for Asia and Pacific, op. cit

3. John Graham and others, "Principles for Good Governance in the 21st century", **Policy Brief**, NO: 15 (2003): 2.

4. Daniel Kaufmann, **Human Right and Development: Towards Mutual Rein for Cement**, NewYork: New York University School of Law, 2004, p. 4.

کشورها نیز به صورت روشن و با پیش بینی سازگار مرتبط با قوای مختلف حاکم مورد توجه قرار گرفته است و در پی آن قوانین عادی در این راستا به تصویب رسیده است. این قوانین ناظر به انواع مسئولیت شامل مسئولیت مدنی، مسئولیت کیفری و نیز مسئولیت سیاسی است و در مبحث «انواع مسئولیت» به طور مفصل و مستقل توضیح داده خواهد شد و اصول مربوط به هر کدام از آنها از قانون اساسی کشورها استخراج و بیان خواهد شد در این قسمت تنها به برخی از این اصول قانونی که از قانون اساسی کشورهای مختلف گزینش شده است، اشاره می‌شود.<sup>(۱)</sup>

اصل بیستم قانون اساسی فرانسه: مسئولیت سیاسی حکومت؛

بند ۴ ماده ۲ قانون اساسی آمریکا: مسئولیت کیفری رئیس جمهور، معاونان، رئیس جمهور و نیز کلیه مأموران کشوری؛

اصل بیست و هشتم و نیز اصل نود قانون اساسی ایتالیا: به ترتیب مسئولیت کیفری و مدنی کارمندان، مأموران و مؤسسات دولتی و مسئولیت کیفری رئیس جمهور؛  
اصل نود و سه قانون اساسی فدراسیون روسیه: مسئولیت سیاسی و کیفری رئیس جمهور؛

اصل یکصد دهم و یکصد سی و پنجم قانون اساسی الجزایر: مسئولیت کیفری نمایندگان مجلس و مسئولیت سیاسی هیأت وزیران؛

اصول بیست و نهم، چهل و چهارم و شصت و سوم قانون اساسی کره جنوبی: به ترتیب مسئولیت مدنی مقامات دولتی، مسئولیت کیفری نمایندگان مجلس و مسئولیت سیاسی نخست وزیر و مقامات دولتی؛

اصول یکصد و یازدهم، یکصد و هفتم، یکصد بیست و دوم، یکصد سی و چهار و نیز یکصد سی و هفتم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران: به ترتیب مسئولیت سیاسی رهبر، مسئولیت مدنی و کیفری رهبر، مسئولیت سیاسی رئیس جمهور در برابر ملت، رهبر و مجلس شورای اسلامی، مسئولیت سیاسی رئیس جمهور در قبال عملکرد هیأت وزیران

۱. مبنای ما در گزینش کشورها صرفاً بر اساس تنوع جغرافیایی است و وجه دیگری ندارد.

در برابر مجلس، مسئولیت سیاسی وزیران در برابر رئیس جمهور و مجلس را مقرر کرده است. در حالی که قوانین اساسی مورد اشاره، صرفاً بر پایه اندیشه مردم سالاری، مسئولیت زمامداران بنا گذاشته اند، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران با ارایه مفهومی نو از حاکمیت و قدرت سیاسی، ضمن پذیرش مردم سالاری و شناسایی حقوق و آزادی های فردی تحت عنوان «حقوق ملت»، حاکمیت را از آن خداوند دانسته و تصریح می نماید که او این حق را به انسان ها سپرده است. با این وصف نوعی حاکمیت الهی مردمی یا همان مردم سالاری دینی را بنا گذاشته است؛ در این رویکرد همگام با رویکرد رایج در حقوق عمومی مدرن، خودکامگی و استبداد نفی شده است لکن نوعی ضمانت اجرای درونی ناشی از ایمان به خدا و معاد را بطور اختصاصی مطرح می نماید که در عرصه مسئولیت نیز جلوه دارد و در مباحث آینده تبیین خواهد شد.

#### ۴-۲-۲. مبانی مسئولیت زمامداران در قرآن

بی تردید اصل مسئولیت و پاسخگویی انسان در قرآن کریم اهمیت برجسته ای دارد و در سطوح و ابعاد مختلف از آیات قرآن قابل استفاده است. در جهان بینی اسلامی مبتنی بر قرآن، حیات انسان و جهان هدفدار و دارای آغاز و پایانی مشخص است؛ از این رو آیات فراوانی در قرآن کریم ناظر به این موضوع است. اگر مبنای عام و بنیاد اصلی مسئولیت را در این موضوع بینیم ابعاد و جنبه های دیگری از مسئولیت تا نقطه مورد نظر در این نوشتار یعنی استنباط و احراز مسئولیت سیاسی حاکمان از دیگر آیات قرآن قابل درک، بررسی و استخراج است. از آنجا که در این قسمت تنها اشاره به مستندات قرآنی مسئولیت هدف ما است، آیات مختلفی که هر کدام به جنبه هایی از این مسئولیت دلالت دارد، در چند دسته ذکر کرده و تفصیل بحث را در مبحث «انواع مسئولیت» در همین فصل تعقیب خواهیم کرد.

- آیاتی که اصل مسئولیت و پاسخگویی را درعالم خلقت و تشریح بر پایه هدفدار بودن هستی و مبدأ و معاد بیان می کند برخی از این آیات عبارتند از:

«أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ»<sup>(۱)</sup>؛ آیا مردم گمان کردند به حال خود رها می‌شوند و آزمایش نخواهند شد.

«أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى»<sup>(۲)</sup>؛ آیا انسان گمان می‌کند بیهوده و بی هدف رها می‌شود.

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولٌ»<sup>(۳)</sup>؛ از آنچه نمی‌دانی پیروی مکن، چرا که گوش و چشم و دل‌ها همه مسئولند.

«اقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ مَعْرُضُونَ»<sup>(۴)</sup>؛ حساب مردم به آنها نزدیک شد، اما آنها در غفلتند و روی گردانند.

«وَكَأَيِّنْ مِنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ أَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِ فَحَاسَبْنَاهَا حِسَابًا شَدِيدًا وَعَذَبْنَاهَا عَذَابًا نُكْرًا»<sup>(۵)</sup>؛ چه بسیار شهرها و آبادی‌ها که اهل آن از فرمان خدا و رسولانش سرپیچی کرده‌اند و ما حساب آنها را به شدت رسیدیم و به مجازات کم نظیری گرفتار ساختیم.

– آیاتی که مسئولیت شخصی هر انسان را در قبال اعمال خویش بیان می‌کند. در این آیات تأکید شده است که هر انسانی مسئول کارهای خویش است و حساب کسی به حساب دیگری گذاشته نمی‌شود. از جمله‌ی این آیات می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

۱. عنکبوت / ۲.
۲. قیامت / ۳۶.
۳. اسراء / ۳۶.
۴. انبیاء / ۱.
۵. طلاق / ۸.

«وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ<sup>(۱)</sup>؛ هیچ کس بار گناه دیگری را به دوش نمی‌کشد».

«مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ<sup>(۲)</sup>؛ نه حساب آنها بر تو است و نه حساب تو بر آنها».

«فَوَرَبِّكَ لَنَسَأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ \* عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ<sup>(۳)</sup>؛ به پروردگارت سوگند از همه آنها سؤال خواهیم کرد از آنچه عمل می‌کردند».

- آیاتی که مسئولیت انسان را در قبال نعمت‌های الهی و فرصت‌های فرا روی او تبیین می‌نماید. برای نمونه خداوند در سوره تکاثر می‌فرماید:

«ثُمَّ لَتَسْأَلَنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ<sup>(۴)</sup>؛ سپس در آن روز همه شما از نعمت‌هایی که داشته‌اید سؤال خواهیم شد».

- آیاتی که گستره مسئولیت و پاسخگویی را بیان می‌دارند و تنها مقام غیر مسئول را حق تعالی می‌دانند. در سوره انبیاء آمده است: «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ<sup>(۵)</sup>؛ هیچ کس بر کار او نمی‌تواند خرده بگیرد، ولی در کارهای آنها جای سؤال و ایراد است». طبق این آیه تنها ذات مقدس الهی فراتر از قلمرو مسئولیت دانسته شده است.

علاوه بر این آیه در تبیین فراگیری مسئولیت و شمول آن باید از آیاتی مدد جست که گستره مسئولیت را به انبیاء و رهبران الهی تعمیم می‌دهند. خداوند در سوره اعراف می‌فرماید: «فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَ لَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ<sup>(۶)</sup>؛ به طور قطع از کسانی که

۱. اسراء / ۱۵؛ فاطر / ۱۸؛ نجم / ۳۸؛ زمر / ۷.

۲. انعام / ۵۲.

۳. حجر / ۹۲-۹۳.

۴. تکاثر / ۸.

۵. انبیاء / ۲۳.

۶. اعراف / ۶.



پیامبران را به سوی آنها فرستادیم سؤال خواهیم کرد و از پیامبران [نیز] سؤال می‌کنیم».

این آیه نیز شمول پرسشگری را نمایان می‌سازد و براساس آن هم مردم و هم رسولان که رهبری آنان را به عهده دارند، مورد سؤال قرار می‌گیرند.

– آیاتی که اگر چه به طور مستقیم از مسئولیت سخن نمی‌گویند، لکن بیانگر اهداف و اصول اساسی در شریعت اسلامی بوده (عمومات قرآن) و لازمه تحقق آن‌ها مسئولیت و پاسخگویی است. از جمله این آیات می‌توان به آیاتی اشاره نمود که اصولی چون مالکیت مطلق الهی بر انسان و جهان<sup>(۱)</sup>، امانی بودن حکومت در دست حاکمان<sup>(۲)</sup>، حرمت ارباب سالاری و ربوبیت غیر خدا<sup>(۳)</sup> از آنها قابل برداشت است. از آنجا که در مورد این آیات و ارتباط آنها با مسئولیت، در قسمت «مسئولیت سیاسی در قرآن» در همین فصل از کتاب سخن خواهیم گفت، برای خودداری از تکرار، تفصیل این موارد و تبیین آنها را به آن قسمت موکول می‌نمائیم.

در این منظومه از آیات که تا کنون بیان شد قدرت، دارایی‌ها و اختیارات انسان را هدفمند و تحت اشراف و سلطه پروردگار عالم معرفی می‌نماید که در برابر خداوند باید پاسخگو باشد. در این صورت، هر نوع خودکامگی، مالکیت بر نفوس و مقدرات مردم نفی شده است و همه مناصب و اختیارات زمامداران، جنبه امانت و تحت نظارت درونی و وجدانی ناشی از اعتقاد و ایمان به توحید و معاد خواهد بود و هر گونه سوء استفاده از قدرت و اختیارات منع شده است.

در این جهان بینی قرآنی، هر سه نوع مسئولیت سیاسی، مدنی و کیفری زمامداران بدست می‌آید؛ این مسئولیت‌ها، علاوه بر اینکه جنبه معنوی و درونی دارد، در پرتو احکام

۱. مائده / ۱۷؛ ملک / ۱؛ آل عمران / ۲۶.

۲. یوسف / ۴۰؛ کهف / ۲۶.

۳. توبه / ۳۱.

مستنبط از قرآن و سنت واجد دستورات و تدابیر اجرایی نیز هست که تفصیل بحث و بیان مستقل این سه نوع مسئولیت، در مباحث آتی پی گیری خواهد شد.

## ۴-۳. انواع مسئولیت

### ۴-۳-۱. انواع مسئولیت در حقوق عمومی

بر حسب مواردی که حاکمیت اعم از پارلمان، قوه مجریه، نهادهای دولتی و... مورد سؤال واقع می‌شوند و باید در قبال عملکرد خود پاسخگو باشند، سه نوع مسئولیت مطرح است:

#### ۱-۳-۱-۴. مسئولیت سیاسی در حقوق عمومی

این نوع مسئولیت مربوط به هیأت حاکمه و مسئولین اداره کشور است و ماهیت قضایی ندارد، بلکه به خاطر عدم اتفاق و تفاهمی است که در نتیجه اعمال سیاسی دولت ایجاد می‌شود.<sup>(۱)</sup> این عدم تفاهم، در نظام‌های ریاستی مورد قضاوت رئیس جمهور و در نظام‌های پارلمانی مورد قضاوت قوه مقننه قرار می‌گیرد و فاقد ضمانت اجرای جزائی و مدنی است و ضمانت اجرای آن عزل و یا کناره‌گیری از مقام سیاسی مورد تصدی است.<sup>(۲)</sup> به سخن دیگر در این مسئولیت لازم نیست آن مقام سیاسی مرتکب جرمی شده و یا حقوق دیگری را تضییع کرده و خسارتی به او وارد آورده باشد؛ بلکه هر عمل و ترک عملی، هر سخن و ترک سخنی، اتخاذ هر سیاستی ممکن است مسئولیت سیاسی او را باعث شود.<sup>(۳)</sup> به این معنا که وی موظف به پاسخ دادن و توضیح دادن به سایر مقامات یا سازمان‌های سیاسی مانند مجلس قانونگذاری، کمیسیون‌های دائمی و ویژه پارلمانی، رئیس جمهور یا نخست وزیر است.<sup>(۴)</sup>

۱. سید محمد هاشمی، حقوق اساسی جمهور اسلامی ایران، پیشین، ج ۲، ص ۲۰۸.

۲. همانجا.

۳. سید جلال‌الدین مدنی، حقوق اساسی تطبیقی، چاپ اول، (تهران: گنج دانش، ۱۳۷۴)، ص ۱۱۷.

۴. محمدحسین زارعی، «فرایند مردمی شدن، پاسخگویی و مدیریت دولتی»، مجله مجتمع آموزش عالی قم، ۹ (۱۳۸۰): ۱۳۷.

پدیداری مفهوم مسئولیت سیاسی را به تاریخ پارلمانی انگلستان نسبت می‌دهند. در قرن شانزدهم مجلس عوام انگلیس می‌توانست هر یک از وزیران را مورد تعقیب قرار داده و بعد از احراز تقصیر؛ محاکمه و عزل آنان را از مجلس لردها بخواهد. معمولاً این جریان وقتی اتفاق می‌افتاد که وزیری مورد غضب شاه قرار می‌گرفت اما امکان تعقیب جزائی و مجازات او نبود. این ترتیب باعث تفوق پارلمان شد و کم‌کم وزراء به حملات نمایندگان عادت کردند و موضوع تا آنجا پیش رفت که «وال پل» نخست وزیر وقت برای آنکه از مجازات سخت رهایی یابد، قبل از اتهام با استعفای خود از کار کناره‌گیری و از این به بعد موضوع تعقیب از جانب مجلس عوام و محاکمه از طرف لردها متروک شد ولی مسئولیت سیاسی وزیر در برابر پارلمان باقی ماند. وزیر مادامی در سمت خود باقی می‌ماند که رأی اعتماد و تمایل پارلمان را داشته باشد و این خود نمودار حاکمیت ملت از طرف پارلمان است.<sup>(۱)</sup> بدین ترتیب سال مذکور نقطه عطف تاریخی در تغییر مسئولیت جزایی به مسئولیت سیاسی شد. آیین مسئولیت سیاسی امروزه متوجه اکثر کشورهایی است که دارای نظام پارلمانی می‌باشند؛ البته تحلیل ماهیت و اهمیت نظارت پارلمان و به تبع آن استفاده از ابزارهای نظارتی این نهاد بستگی به نوع نظام سیاسی حاکم بر کشورها و جایگاه این نهاد در میان قوای حکومتی و نظام تفکیک قوا دارد که در نظام‌های سیاسی ریاستی، پارلمانی و نیمه ریاستی - نیمه پارلمانی که همگی در حاکمیت مردم سالار یا به عبارتی دموکراسی، مصداق دارند؛ متفاوت است. ملاک دسته‌بندی الگوهای حکومتی مذکور، چگونگی روابط و تعامل قوا با یکدیگر است و هر اندازه یک نظام سیاسی به اقتدار و مشروعیت قوه مقننه اهمیت بیشتری داده باشد و میزان پاسخگویی و نظارت پارلمان بر دولت افزون‌تر باشد، نوع حکومت به مدل پارلمانی و هر چه میزان مسئولیت دولت در برابر پارلمان کمتر باشد، نوع حکومت به مدل ریاستی نزدیک‌تر می‌باشد؛ بنابراین مهم‌ترین شاخصه در تعیین مدل حکومت‌ها، میزان مسئولیت سیاسی دولت در مقابل قوه مقننه است.<sup>(۲)</sup>

---

۱. سید جلال‌الدین مدنی، حقوق اساسی تطبیقی، پیشین، ص ۱۱۸؛ سید محمد هاشمی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، پیشین، ج ۲، ص ۲۰۸.  
۲. جعفر بوشهری، مسائل حقوق اساسی، چاپ اول، (تهران: دادگستر، ۱۳۷۶)، ص ۶۳

در رژیم‌های ریاستی که در اغلب کشورها از جمله ایالات متحده آمریکا، آرژانتین، شیلی، برزیل و... متداول است<sup>(۱)</sup> قوه مجریه را به رئیس جمهوری می‌سپارند که خود برای مدت معینی با رأی همگانی برگزیده می‌شود. از سوی دیگر اعضای قوه مقننه نیز در انتخاباتی جداگانه به وسیله مردم و برای مدتی مشخص تعیین می‌شوند. هیچ کدام از دو قوه یاد شده نیز نمی‌تواند دوره کارکرد قوه مقابل را از راه انحلال یا سقوط کوتاه کند.<sup>(۲)</sup> این گونه نظام‌ها بر اصل تفکیک قوای مطلق یا نزدیک به آن متکی هستند. رئیس جمهور در دوره تصدی این منصب از مسئولیت سیاسی مبرا بوده و در مقابل قوه مقننه پاسخگو نیست هم چنان که وزراء در مقابل قوه مقننه مسئول نیستند؛ بلکه از آن جا که وزیران همگی از سوی رئیس جمهور تعیین و منصوب می‌شوند در مقابل وی مسئول هستند؛ بنابراین هر موقع رئیس جمهور اقدامات وزیری را درست ندانست یا جانشین بهتری برای او پیدا کرد وزیر را بر کنار می‌نماید.<sup>(۳)</sup>

در نظام‌های سیاسی پارلمانی از آن جایی که حاکمیت از طریق انتخابات از طرف مردم به پارلمان سپرده می‌شود و از طریق پارلمان به دستگاه‌ها و اشخاص کارگزار و سایر قوا منتقل می‌گردد. لذا دستگاه‌های قوا به یکدیگر وابسته‌اند، یعنی در عین تمایز و تفکیک باید پاسخگو و مسئول دستگاهی باشند که از آن ناشی شده‌اند<sup>(۴)</sup>؛ بنابراین پارلمان پاسخگوی مردم و هیأت دولت پاسخگوی کارکرد خود در برابر پارلمان بوده و امکان نظارت بر عملکرد هیأت دولت از طریق اقدامات چون سؤال و استیضاح و یا ساقط نمودن دولت وجود دارد.<sup>(۵)</sup>

۱. رابرت ال مدکس، قوانین اساسی کشورهای جهان، مترجم سید مقداد ترابی، چاپ دوم، (تهران: شهر دانش، ۱۳۹۲)، صص ۳۲-۲۸.

۲. محمد منصور نژاد، «بررسی تطبیقی مسأله پاسخگویی در رژیم‌های سیاسی غرب و ایران»، حکومت اسلامی، ۱۳۸۳(۱): ۱۱۱.

۳. سید جلال‌الدین مدنی، حقوق اساسی تطبیقی، پیشین، ص ۱۱۷.

۴. ابوالفضل قاضی شریعت پناهی، بایسته‌های حقوق اساسی، پیشین، ص ۱۷۱.

۵. خیرالله پروین، فیروز اصلانی، اصول و مبانی حقوق اساسی، چاپ اول، (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۹۱)، ص ۲۰۹.

در مدل نظام‌های نیمه ریاستی - نیمه پارلمانی به رغم میرا بودن رئیس جمهور از مسئولیت سیاسی، با توجه به این که نخست وزیر و وزیران در برابر پارلمان مسئولیت سیاسی دارند و باید پاسخگویی اعمال خود و قوه مجریه باشند، امکان سؤال از هر یک از وزراء و هیأت دولت وجود دارد و اعضای پارلمان می‌توانند با استفاده از این نوع نظارت، توضیحاتی در مورد عملکرد، تصمیمات، مصوبات دولت بخواهند.<sup>(۱)</sup>

در ادامه به بیان مواردی از مسئولیت سیاسی رؤسای جمهور، وزراء، مأموران دولت، کارمند و... که در قانون اساسی کشورها مورد توجه بوده است، اشاره می‌شود. از آنجا که هدف از ذکر این مبحث، اثبات توجه کشورها به اصل «مسئولیت سیاسی» است تنها به ذکر نمونه‌هایی از اصول مندرج مربوطه در قانون اساسی کشورمان و نیز کشورهای فرانسه، روسیه، آمریکا و ایتالیا، الجزایر و کره جنوبی اکتفا می‌شود.<sup>(۲)</sup>

#### الف) مسئولیت سیاسی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

- «هر یک از وزیران مسئول وظایف خاص خویش در برابر رئیس جمهور و مجلس است و در اموری که به تصویب هیأت وزیران می‌رسد مسئول اعمال دیگران نیز هست» (اصل یکصد و سی و هفتم).

- «رئیس جمهور در حدود اختیارات و وظایفی که به موجب قانون اساسی و یا قوانین عادی برعهده دارد در برابر ملت و رهبر و مجلس شورای اسلامی مسئول است» (اصل یکصد و بیست و دوم).

- «نمایندگان مجلس شورای اسلامی می‌توانند در مواردی که لازم می‌دانند هیأت وزیران یا هر یک از وزراء را استیضاح کنند. استیضاح وقتی قابل طرح در مجلس است که با امضای حداقل ده نفر از نمایندگان به مجلس تقدیم شود». (پاراگراف ۱ قسمت ۱ اصل هشتاد و نهم)

---

۱. گزارش مبسوط اصل ۸۸، قابل دسترسی در پایگاه اینترنتی شورای نگهبان به نشانی: [www.shora-gc.ir](http://www.shora-gc.ir)  
۲. مبنای ما در انتخاب کشورها تنها براساس تنوع جغرافیایی است و وجه خاصی ندارد.

- «در صورتی که حداقل یک سوم از نمایندگان مجلس شورای اسلامی رئیس جمهور را در مقام اجرای وظایف قوه مجریه و اداره امور اجرایی کشور مورد استیضاح قرار دهند، رئیس جمهور باید ظرف مدت یک ماه پس از طرح آن در مجلس حاضر شود» (پاراگراف ۱ قسمت ۲ اصل هشتاد و نهم).

- «هر گاه رهبر از انجام وظایف قانونی خود ناتوان شود، یا فاقد یکی از شرایط مذکور در اصول پنجم و یکصد و نهم گردد، یا معلوم شود از آغاز فاقد بعضی از شرایط بوده است از مقام خود بر کنار خواهد شد. تشخیص این امر برعهده خبرگان مذکور در اصل یکصد و هفتم می‌باشد» (اصل یکصد و یازدهم).

- «در هر مورد که حداقل یک چهارم کل نمایندگان مجلس شورای اسلامی از رئیس جمهور و یا هر یک از نمایندگان از وزیر مسئول، درباره یکی از وظایف آنان سؤال کنند رئیس جمهور یا وزیر موظف است در مجلس حاضر شود و به سؤال جواب دهد و این جواب نباید در مورد رئیس جمهور بیش از یک ماه و در مورد وزیر بیش از ده روز به تأخیر افتد مگر با عذر موجه به تشخیص مجلس شورای اسلامی» (اصل هشتاد و هشتم).

علاوه بر این موارد، مسئولیت سیاسی وزراء از اصل یکصد و سی و هفتم قانون اساسی نیز قابل برداشت است. این اصل مقرر می‌دارد: «هر یک از وزیران مسئول وظایف خاص خویش در برابر رئیس جمهور و مجلس است و در اموری که به تصویب هیأت وزیران می‌رسد مسئول اعمال دیگران نیز هست...».

با توجه به این اصل، مسئولیت سیاسی وزیران از جهاتی قابل بررسی است:

۱. هر کدام از وزیران، مسئول وظایف خویش در مقابل رئیس جمهور است. رئیس جمهور به هدف اجرای برنامه سیاسی، دولت و وزیران را تعیین می‌نماید. در مقابل، وزیران در محدوده سیاست‌های مشخص شده و با رعایت هماهنگی، با رئیس جمهور همکاری می‌نمایند. کیفیت این هماهنگی بر سیاست‌های دولت اثر مستقیم دارد. این ارتباط و هماهنگی به طور طبیعی رئیس جمهور را در مقام نظارت بر عملکرد وزیران قرار می

دهد. حق نظارت مذکور تکلیف همکاری و هماهنگی و مسئولیت پاسخگویی را متوجه هر یک از وزیران می‌نماید و در صورت عدم رضایت، رئیس جمهور، براساس اصل یکصد و سی و ششم، حق عزل وزیر را خواهد داشت.<sup>(۱)</sup>

۲. هر یک از وزیران با کسب رأی اعتماد مجلس، در ایفای وظایف سیاسی خویش، تحت نظارت دائم پارلمان قرار دارد و اعمال او به طور دائم مورد ارزیابی قرار می‌گیرد و در صورت عدم رضایت، براساس اصل هشتاد و نهم از طریق استیضاح و رأی عدم اعتماد در معرض عزل قرار خواهد گرفت.<sup>(۲)</sup>

### ب) مسئولیت سیاسی در قانون اساسی سایر کشورها<sup>(۳)</sup>

مراجعه و احصای موضع قوانین اساسی کشورها در باب مسئولیت سیاسی، خارج از ظرفیت این تحقیق است ولی آنچه مسلم است اصل مسئولیت سیاسی به یک قاعده عام حقوق اساسی تبدیل شده و قوانین اساسی کشورها بطور معمول اصولی در این باب وضع کرده اند. در اینجا برای نمونه به قوانین اساسی برخی کشورها از مناطق مختلف جهان اشاره می‌نماییم. به موجب قانون اساسی الجزایر «مجلس ملی خلق می‌تواند در مباحث مربوط به بیانیه سیاست کلی، با پیشنهاد استیضاح به مسئولیت دولت معترض شود، پیشنهاد مزبور فقط با امضا حداقل یک هفتم تعداد کل وکلا قابل بررسی است». (اصل یکصد و سی و پنجم قانون اساسی). در قاره آسیا، قانون اساسی کره جنوبی مقرر داشته است:

– «کلیه مأموران دولت خدمتگزار تمامی ملت بوده و در برابر ملت مسئول می‌باشند» (اصل هفتم قانون اساسی).

– «مجلس ملی می‌تواند توصیه بر کناری نخست وزیر یا یکی از اعضای شورای دولتی را از سمت خود تصویب کند» (اصل شصت و سوم قانون اساسی).

۱. سید محمد هاشمی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، پیشین، ج ۲، ص ۳۳۲.

۲. همان.

۳. مواد قانونی این قسمت از پایگاه اینترنتی شورای نگهبان که ترجمه قانون اساسی کشورهای مختلف را درج نموده، اخذ شده‌اند. ر. ک: [www.shora.gc.ir/portal](http://www.shora.gc.ir/portal)

قانون اساسی کشور فرانسه که سیستم حقوقی آن برای بسیاری کشورها الگو و نمونه برداری شده است، امر مسئولیت سیاسی زمامداران را مورد توجه قرار داده و چنین مقرر داشته است: «حکومت، سیاست کشور را مشخص کرده و آن را اجرا می‌نماید و دستگاه‌های دولتی و قوای نظامی در اختیار حکومت می‌باشند. حکومت در برابر مجلسین براساس موارد پیش بینی شده در اصل ۴۹ و ۵۰ مسئول می‌باشد» (اصل بیستم قانون اساسی).

این در حالی است که قانون اساسی ایالات متحد آمریکا به عنوان یکی از قدیمی‌ترین قوانین اساسی دنیا به ضمانت اجرای مسئولیت مقامات دولتی به صراحت ورود کرده و مقرر داشته است: «هر کس به عنوان عضو کنگره یا مأمور دولت ایالات متحده یا عضو یکی از هیأت‌های مقننه ایالتی از ایالت‌های ایالات متحده یا مأمور قوه اجرایی یا قضایی سوگند یاد نموده باشد که مدافع قانون اساسی ایالات متحده باشد اما در تمرد و بلوا علیه قانون اساسی شرکت کند یا به دشمنان آن کمک یا مساعدت نماید؛ دیگر نمی‌تواند به سمت سناتوری یا به نمایندگی کنگره یا برای انتخاب رئیس جمهور و معاون رئیس جمهور انتخاب شود و هیچ شغلی را در امور کشوری یا لشکری دولت ایالات متحده یا یکی از ایالات متحده بر عهده بگیرد. اما کنگره می‌تواند به وسیله آرای دو سوم اعضای هر یک از دو مجلس، عدم صلاحیت مذکور را مرتفع سازد» (بند ۳ اصلاحیه ۱۴ قانون اساسی).

#### ۴-۳-۱-۲. مسئولیت مدنی در حقوق عمومی

«مسئولیت مدنی» مفهومی است که با ورود ضرر و حصول زیان معنا پیدا می‌کند و براساس آن زیان و ضرر وارده باید جبران شود. در تمام تعاریفی که از سوی حقوقدانان از این مفهوم ارائه شده است این ویژگی مفهومی در نظر گرفته شده است. برخی از این تعاریف عبارتند از:



- هر شخص نسبت به اعمال و رفتار خود در مقابل حقوق دیگران و خساراتی که به انحاء مختلف به آنها وارد می‌آورد مسئول است و باید جبران کند. چنین مسئولیتی، مسئولیت مدنی است.<sup>(۱)</sup>

- مسئولیت مدنی به معنای الزام حقوقی به جبران ضرر و زیانی است که شخص با فعل یا ترک فعل خود به صورت مستقیم یا غیرمستقیم به دیگری وارد کرده است.<sup>(۲)</sup>

- مسئولیت مدنی عبارت است از تعهد و الزامی که شخص به جبران زیان وارده شده به دیگری دارد، اعم از این که زیان مذکور در اثر عمل شخص مسئول یا عمل اشخاص وابسته به او و یا ناشی از اشیاء و اموال تحت مالکیت یا تصرف او باشد. در هر موردی که شخص موظف به جبران خسارت دیگری باشد در برابر او مسئولیت مدنی دارد یا ضامن است.<sup>(۳)</sup>

با دقت در تعاریف بالا و تأکید همه آنها بر جبران خسارت می‌توان نتیجه گرفت که جبران خسارت از اهداف اصلی مسئولیت مدنی است. که این هدف به نوبه خود تأثیر باز دارندگی بر روی شخص مرتکب دارد و سبب می‌شود او رفتار خود را تغییر داده و از ورود خسارت به دیگران اجتناب ورزد.

از لحاظ قلمرو، مسئولیت مدنی دارای دو شاخه مسئولیت مدنی قراردادی و مسئولیت خارج از قرار داد است. مسئولیت مدنی قراردادی عبارت از تعهد به پرداخت خسارتی است که در نتیجه تخلف از مفاد قرارداد خصوصی یا عدم اجرای آن حاصل می‌شود حال آنکه در مسئولیت خارج از قرارداد رابطه قراردادی پیشین میان عامل زیان و زیان دیده برقرار نیست و خسارت و ضرر در نتیجه اتلاف مستقیم یا غیرمستقیم مال دیگری حاصل می‌-

۱. سید جلال‌الدین مدنی، حقوق اساسی تطبیقی، پیشین، ص ۱۱۶.

۲. محمود حکمت نیا، «مسئولیت مدنی در قرآن»، فقه و حقوق، ۱۱۵ (۱۳۸۶): ۸.

۳. فروغ منتقمی، مسئولیت سازندگان و فروشندگان کالا در حقوق ایران، چاپ اول، (تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهشهای بازرگانی، ۱۳۸۵)، ص ۱۰.

شود.<sup>(۱)</sup> مبنای این مسئولیت، وظیفه عام و یک تکلیف قانونی است که افراد در مقابل یکدیگر دارند که خسارتی به یکدیگر وارد نیاورند. در جاهایی که دو نفر هیچ پیمانی باهم ندارند و یکی از آنها به عمد یا خطا به دیگری زیان می‌رساند، مسئولیت را غیر قراردادی یا خارج از قرارداد یا ضمان قهری می‌نامند.<sup>(۲)</sup> اگر چه در مورد رژیم حقوقی حاکم بر هر کدام از این دو حوزه در مسئولیت مدنی دیدگاه‌ها و مباحثی وجود دارد که برای آگاهی از آن باید به منابع مربوط به مسئولیت مدنی مراجعه کرد با این حال در لزوم جبران خسارت در هر کدام از این دو شاخه بحثی نیست اگر چه مسئولیت مدنی به طور خاص در ادبیات حقوقی به مسئولیت خارج از قرارداد اطلاق می‌شود. از این گذشته در باب انواع مسئولیت مدنی از حیث مرتکبان عمل زیان بار نیز این نکته اهمیت دارد که در قوانین کشورهای و نظام‌های حقوقی موجود علاوه بر استناد مسئولیت به شخص حقیقی و ضرورت جبران خسارت از سوی آنان، مسئولیت سازمان‌ها و دستگاه‌های دولتی و عمومی بلکه تمام اشخاص حقوقی<sup>(۳)</sup> اعم از اشخاص حقوقی عمومی مانند وزارتخانه‌ها، شهرداری‌ها و نیز اشخاص حقوقی خصوصی مانند شرکت‌های تجاری دارای مسئولیت هستند و وقوع عمل زیان بار و موجب ضرر به این اشخاص نیز قابل استناد است و در صورت اثبات مسئولیت آنان محرز شده و باید جبران خسارت نمایند.

این مطلب روشن است که بررسی مسئولیت اشخاص حقوقی عمومی مانند سازمان‌های دولتی موضوع بحث ما است و ما به دنبال تبیین اجمالی این مسأله هستیم

۱. محمد جعفر لنگرودی، مبسوط در ترمینولوژی حقوق، پیشین، ج ۵، ص ۳۳۲۸؛ محمود حکمت‌نیا، مسئولیت مدنی در فقه امامیه مبانی و ساختار، چاپ اول، (قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶)، صص ۴۶-۴۷.

۲. ناصر کاتوزیان، ضمان قهری، مسئولیت مدنی، چاپ دوم، (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۹)، ص ۱۷.

۳. «منظور از شخص حقوقی، دسته‌ای از افراد هستند که دارای منافع و فعالیت‌های مشترک می‌باشند با پاره‌ای از اموال که به هدف خاصی اختصاص داده شده است و قانون آن‌ها را واجد حق می‌شناسد و برای آن‌ها شخصیت مستقلی قائل است مانند دولت، دانشگاه، شهرداری، شرکت‌های تجاری و انجمن‌ها و موقوفات، به سخن دیگر شخص حقوقی یا اعتباری عبارت است از دسته‌ای از افراد انسان یا مؤسسه‌ای از مؤسسات تجاری یا خیریه و امثال آن که قانون به آن‌ها شخصیت می‌دهد یعنی برای آن‌ها حقوق و تکالیفی شبیه حقوق و تکالیف انسانی تا آن جا که میسر است، قابل می‌شود. دولت، شهرداری، شرکت‌های تجاری، دانشگاه‌ها بیمارستان‌ها اشخاص حقوقی هستند». ر. ک: سید حسن صفایی؛ سید مرتضی قاسم زاده، حقوق مدنی اشخاص و محجورین، نهم، (تهران: سمت، ۱۳۸۳)، صص ۸ و ۱۲.

که مسئولیت مدنی مقامات و سازمان‌های دولتی در قبال اقدامات و تصمیمات آن‌ها پذیرفته شده است تا در پی آن زمینه بررسی تحلیلی و تطبیقی دیدگاه قرآنی فراهم شود.

### الف) مسئولیت مدنی در مقررات ایران

مسئولیت مدنی اشخاص حقیقی و حقوقی نه تنها در قانون اساسی کشورمان مورد اشاره قرار گرفته است در «قانون مسئولیت مدنی» و نیز «قانون مجازات اسلامی» نیز مورد توجه بوده و موادی به آن اختصاص داده شده است که در ادامه به مواد مرتبط با مسئولیت مدنی مقامات و کارگزاران در این قوانین اشاره می‌شود:

از آنجا که لفظ «ضمان» در فقه در معنای مسئولیت اعم از مسئولیت کیفری و مدنی استعمال شده است<sup>(۱)</sup>، حقوقدانان یکی از معانی «ضمان» در اصل مذکور را ضمان قهری می‌دانند و آن را مسئولیتی می‌دانند که متفرع بر عقد قرارداد نبوده و از تعهد اشخاص در مقابل یکدیگر ناشی نمی‌شود.<sup>(۲)</sup> مبنای این مسئولیت وظیفه عام و یک تکلیف قانونی است که افراد در مقابل یکدیگر دارند تا خسارتی به یکدیگر وارد نیاورند.

مشابه حکم مقرر در اصل یکصد و هفتاد و یکم قانون اساسی، در ماده پنجاه و هشتم قانون مجازات اسلامی آمده است. قانون مسئولیت مدنی نیز در باب مسئولیت مدنی به طور عام چنین مقرر داشته است:

– «هر کس بدون مجوز قانون عمداً یا در نتیجه بی احتیاطی به جان یا سلامتی یا مال یا آزادی یا حیثیت یا شهرت تجارتي یا به هر حق دیگر که به موجب قانون برای افراد ایجاد گردیده لطمه‌ای وارد نماید که موجب ضرر مادی یا معنوی دیگری شود مسئول جبران خسارت ناشی از عمل خود می‌باشد» (ماده ۱ قانون مسئولیت مدنی).

طبیعی است که اطلاق این ماده شامل هر فردی اعم از اعضای پارلمان، اعضای دولت و... می‌شود.

این قانون در ماده ۱۱ به مسئولیت مدنی کارمندان دولت اشاره کرده و بیان می‌دارد:

۱. محمدجعفر جعفری لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، دهم، (تهران: گنج دانش، ۱۳۷۸)، ص ۶۴۳.  
۲. ناصر کاتوزیان، ضمان قهری، مسئولیت مدنی، پیشین، ص ۱۷.

– «کارمندان دولت و شهرداری‌ها و مؤسسات وابسته به آنها که به مناسبت انجام وظیفه عمداً یا در نتیجه بی احتیاطی خسارتی به اشخاص وارد نمایند شخصاً مسئول جبران خسارت وارده هستند ولی هرگاه خسارت وارده مستند به عمل آنان نبوده و مربوط به نقص وسائل ادارات و مؤسسات مزبور باشد در این صورت جبران خسارت برعهده اداره یا مؤسسه مربوطه است ولی در مورد اعمال حاکمیت دولت هرگاه اقداماتی که بر حسب ضرورت برای تأمین منافع اجتماعی طبق قانون به عمل آید و موجب ضرر دیگری شود دولت مجبور به پرداخت خسارت نخواهد بود».

در این ماده قانونی صورت‌های مختلف از هم جدا شده است. قسمت اول ماده اشاره به مسئولیت اشخاص حقیقی یعنی کارمندان دولت یا شهرداری و نیز مؤسسات وابسته به آنها دارد و تصریح می‌نماید که اگر آنان عمداً یا در نتیجه بی احتیاطی به اشخاص خسارتی وارد نمایند شخصاً مسئول جبران خسارت هستند. این حکم براساس قواعد عمومی مسئولیت مدنی است که وارد کننده زیان را مسئول جبران خسارت می‌داند. قسمت دوم این ماده قانونی که بیان می‌دارد «هرگاه خسارت وارده مستند به عمل آنان نبوده و مربوط به نقص وسایل ادارات و مؤسسات مزبور باشد در این صورت جبران خسارت برعهده اداره یا مؤسسه مربوطه است». اشاره به مسئولیت اشخاص حقوقی دارد. یعنی در این مورد، مؤسسه یا اداره، مسئول قلمداد شده‌اند و باید جبران خسارت نمایند.

#### **(ب) مسئولیت مدنی در قانون اساسی سایر کشورها<sup>۱</sup>**

در حالی بحث از مسئولیت مدنی در قوانین عادی امری رایج و معمول است بسیاری از قوانین اساسی کشورها نیز متعرض مسئولیت مدنی شده‌اند. قانون اساسی کره جنوبی در این باره مقرر داشته است: «در صورتی که شخصی به سبب عمل غیر قانونی که مأمور دولت در حین انجام وظیفه مرتکب شده است، دچار زیان گردد، می‌تواند به موجب شرایط

---

۱. مواد قانونی این قسمت از پایگاه اینترنتی شورای نگهبان که ترجمه قانون اساسی کشورهای مختلف را درج نموده، اخذ شده‌اند. ر. ک: [www.shora.gc.ir/portal](http://www.shora.gc.ir/portal)

مقرر در قانون از دولت یا سازمان دولتی تقاضای غرامت عادلانه کند. در این مورد مأمور مربوطه از مسئولیت مبرا نمی‌باشد» (اصل بیست و نهم).

قانون اساسی فدراسیون روسیه در باب جبران خسارت وارده و مسئولیت مدنی بیان می‌دارد: «حقوق آسیب دیدگان از جرم و سوء استفاده از قدرت تحت حمایت قانون قرار دارد. دولت برای آنها امکان دسترسی به دادگاه و جبران خسارت وارده را تأمین می‌کند» (ماده ۵۲).

قانون اساسی آلمان در نگاه جامع تری آورده است: «هر گاه کسی در حین احراز مقام کشوری که به او واگذار شده است از تعهدات رسمی خود نسبت به طرف ثالث، تجاوز کند، مسئولیت جبران آن، بر عهده حکومت و یا آن مقام رسمی خواهد بود که وی را در استخدام دارد و در صورت تخلف و یا اهمال شدید حق توسل قانونی محفوظ خواهد بود و در مورد ادعای مربوط به جبران خسارت و یا حق توسل، صلاحیت دادگاه‌های عادی نیز باید ناظر بر جریان امر باشد» (اصل سی و چهارم).

– «سلب مالکیت فقط به منظور خیر عامه مجاز است و امکان آن فقط به وسیله قانونی خواهد بود که چگونگی و میزان جبران خسارت را پیش بینی کرده باشد و جبران باید با رعایت ملاحظات عادلانه از لحاظ مصالح عمومی و منافع اشخاصی که خسارت دیده‌اند به عمل آید و در صورت اختلاف راجع به مقدار خسارت وارده به دادگاه‌های عادی می‌توان مراجعه کرد» (اصل چهاردهم).

همان طور که ملاحظه می‌شود این اصل، جبران خسارت ناشی از سلب مالکیت را از تکالیف دولت می‌داند.

#### ۴-۳-۱-۳- مسئولیت کیفری در حقوق عمومی

مسئولیت کیفری ناشی از ارتکاب جرم است. هنگامی که دلایلی وجود داشت که فرد مرتکب عملی شده که قانون آن عمل را ممنوع و قابل مجازات شناخته، مسئولیت کیفری

متوجه آن شخص است<sup>(۱)</sup> و او به یکی از مجازات‌های مقرر در قانون خواهد رسید. در این نوع مسئولیت عمدی بودن عمل یعنی قصد نتیجه شرط تحقق جرم و مسئولیت است.<sup>(۲)</sup> در واقع مسئولیت کیفری نوعی الزام شخصی به پاسخگویی آثار و نتایج زبان بار فردی و اجتماعی پدیده جزایی یا جرم است<sup>(۳)</sup>؛ از اینرو برخی حقوقدانان در تعریف آن گفته‌اند: هر شخص به سبب تقصیر منتسب به خود در برابر اعمال مجرمانه‌اش پاسخگوست.<sup>(۴)</sup> با توجه به این که هر گونه رفتار یا ترک رفتاری که از دیدگاه قانون ممنوع است، موجب نقض یکی از ارزش‌های مورد حمایت جامعه می‌گردد، می‌توان برداشت نمود که هدف از مسئولیت کیفری، مجازات مجرم است که به منظور دفاع از جامعه، پاسداری از نظم، جبران خسارت عمومی و اصلاح و تنبیه سایر افراد مورد اجراء گذاشته می‌شود و مواردی چون سرقت، اختلاس، قتل، خیانت به کشور، تجاوز به آزادی، تقلب در انتخابات و صدها عمل ممنوع قابل مجازات، همه از عوامل برانگیزنده مسئولیت کیفری است.<sup>(۵)</sup> البته موضوع بحث ما در این نوشتار مسئولیت حاکمان و مقامات دولتی است که مسئولیت سیاسی و مدنی آنان پیش از این بحث شد و در این قسمت مسئولیت کیفری آنان مورد بررسی قرار می‌گیرد.

آنچه مسلم است و صاحب نظران حقوق بر آن تأکید دارند این است که در حقوق جزای وضعی تا اواخر قرن هیجدهم میان محکومین و مجرمین، تفاوت می‌گذاشت و به هیچ گونه هماهنگی و برابری مجرمین، عقیده نداشت. محکمه‌های کیفری گاه به شمار گروه‌های مختلف، متعدد می‌شدند. تا جایی که اشراف به شیوه خاصی محاکمه می‌شدند و حتی قضات مخصوص داشتند. توده مردم محکمه‌های کیفری دیگر و قضات دیگری داشتند.<sup>(۶)</sup> این تفاوت در حدی بود که اصولاً در نظام جمهوری رؤسای جمهور مسئول

۱. سید جلال‌الدین مدنی، حقوق اساسی تطبیقی، پیشین، ص ۱۱۶.

۲. محمدجعفر جعفری لنگرودی، ترمینولوژی حقوق، پیشین، صص ۶۴۳-۶۴۲.

۳. محمد صالح ولیدی، حقوق جزای عمومی، [بی‌چاپ]، (تهران: بهرام، ۱۳۷۸)، ص ۲۹۸.

۴. محمدعلی اردبیلی، حقوق جزای عمومی، چاپ چهارم، (تهران: نشر میزان، ۱۳۸۱)، ج ۲، ص ۷۴.

۵. سید جلال‌الدین مدنی، حقوق اساسی تطبیقی، پیشین، ص ۱۱۶.

۶. علیرضا فیض، مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام، چاپ سوم، (تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳)، ص ۱۱۹.

نبودند و تا قرن نوزدهم این حالت را برای آنان به رسمیت می‌شناختند. به عنوان مثال قانون اساسی انگلیس پادشاه را مصون و غیرقابل تعرض می‌دانست. در ایتالیا و رومانی نیز قبل از الغای نظام پادشاهی نیر وضع چنین بود.<sup>(۱)</sup> رفته رفته در اواخر قرن هیجدهم و به خصوص با صدور اولین اعلامیه حقوق بشر، مساوات و برابری در حقوق جزایی را یکی از برترین پایه‌های حقوق قلمداد کرده‌اند و قاعده بر این قرار گرفت که همه مردم در برابر حقوق و قوانین و از جمله حقوق جزا وضع مشابهی داشته باشند و درباره همه به طور یکسان به اجرا درآید. با این حال وقتی به قوانین جزایی صادره از سوی کشورهای غربی مراجعه می‌شود، مشاهده می‌شود که در موارد بسیاری قانون مساوات استثناء شده است و امتیاز رئیس دولت اعم از شاه یا رئیس جمهور در قانون‌های وضعی اینان بالاتر از قانون و موجد قانون شمرده شده‌اند؛ از این رو در برابر قانون مصونیت دارند، ولی مسئولیت ندارد و به اصطلاح مقام غیر مسئول هستند این در حالی است که آموزه‌های قرآن در اوائل قرن هفتم میلادی یعنی حدود چهارده قرن پیش قانون مساوات را وضع نمود و در جامعه اسلامی توسط پیامبر ﷺ و جانشینان وی این قانون با قدرت پیاده شد که در مبحث «مسئولیت کیفری در قرآن» به تفصیل در این مورد سخن خواهیم گفت. از آنجا که در قانون اساسی کشورمان که برگرفته از تعالیم قرآنی است. این برابری و مساوات در حوزه مسئولیت جزایی همانند سایر مسئولیت‌ها، به روشنی نمود دارد در ادامه به موادی از قانون اساسی کشورمان و نیز قانون اساسی برخی کشورهای غربی که مشتمل مسئولیت جزایی رئیس جمهور، وزراء، اعضای پارلمان و... است اشاره خواهد شد تا علاوه بر آشکار شدن تمایزات حقوق جزایی در غرب و اسلام، اصل پذیرش مسئولیت جزایی توسط کشورها، روشن گردد. البته پیش از بیان مصادیقی از قوانین کشورها در این زمینه، باید اشاره کنیم که مسئولیت کیفری اشخاص حقوقی مانند دولت و سازمان‌های دولتی و عمومی نیز در حقوق جزا مورد بحث و به آن توجه شده است، لکن نگرش و دیدگاه‌ها در این باره یکسان نیست برخی به طور موسع و برخی به گونه‌ای مضیق مسئولیت کیفری اشخاص

۱. عبدالقادر عوده، حقوق جنایی اسلام براساس مذاهب پنجگانه، با تعلیقات سید اسماعیل صدر، مترجم اکبر غفوری، چاپ اول، (مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۳)، ص ۴۲۱.

حقوقی را به رسمیت شناخته‌اند. از آن جا که قوانین کیفری ایران، طبعی فردمدار دارند و مسئولیت کیفری اشخاص حقوقی را جزء در موارد نادر به رسمیت نشناخته‌اند؛ می‌توان گفت در حقوق ایران این نوع مسئولیت به عنوان یک اصل مورد پذیرش قرار نگرفته است<sup>(۱)</sup>؛ لکن قانونگذار در پاره‌ای موارد برای اشخاص حقوقی مسئولیتی فرض کرده است مانند ضمان عاقله و پرداخت دیه از بیت المال. با این حال گرایش به سمت شناسایی مسئولیت کیفری روز به روز افزایش می‌یابد. در حال حاضر جرائمی از قبیل کلاه برداری، خیانت در امانت، نقض مقررات کیفری شرکت‌ها، احتکار، گران فروشی، صدور چک غیر قابل پرداخت و مانند اینها اغلب به وسیله اشخاص حقیقی به نمایندگی از اشخاص حقوقی شکل می‌گیرد. در صورتی که نمایندگان شرکت مقصر باشند، گرایش به این سمت است که با تصویب قانون در پناه شخص حقیقی آنان، خود شخص حقوقی که به نام و نمایندگی از طرف آن اقدامی به عمل آمده، مورد توجه قرار گیرد. بدین ترتیب ملاحظات حقوقی در جهت ضرورت قانونی قبول مسئولیت کیفری در برابر اشخاص حقوقی همراه است.<sup>(۲)</sup>

### الف) مسئولیت کیفری در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران

– «... رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور مساوی است» (اصل یکصد و هفتم قانون اساسی).

براساس این اصل به رغم مقام والای نهاد رهبری در میان سایر ارکان نظام، این نهاد نهادی در چارچوب قانون اساسی است و اختیارات و وظایف آن را نباید ورای قانون اساسی یا فراتر از قانون اساسی دانست. از سوی دیگر از این اصل برداشت می‌شود که وقتی رهبر بالاترین مقام رسمی کشور باید مطیع قانون باشد به طریق اولی سایر

۱. ایرج گلدوزیان، ابراهیم باقری، «مسئولیت کیفری اشخاص حقوقی در قوانین ایران و واکنش جامعه در قبال جرایم ارتكابی آنها»، ماهنامه دادرسی، ۹۴(۱۳۹۱): ۱۷.  
 ۲. سید محمود میرخلیلی، حقوق کیفری عمومی، چاپ اول، (قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۹۴)، ص ۳۳۶.



مسئولان اعم از کشوری و لشکری در مقابل قوانین اعم از سیاسی، کیفری، مدنی و... با افراد عادی تفاوتی ندارند و از امتیاز خاص برخوردار نیستند.

– «رسیدگی به اتهام رئیس جمهور و معاونان او و وزیران در مورد جرائم عادی با اطلاع مجلس شورای اسلامی در دادگاه‌های عمومی دادگستری انجام می‌شود» (اصل یکصد و چهلم قانون اساسی).

علاوه بر دو اصل ذکر شده، برای اثبات مسئولیت کیفری رئیس جمهور و اعضای دولت می‌توان به اصل یکصد و پنجاه و ششم قانون اساسی استناد نمود. مطابق این اصل، وظیفه قوه قضائیه رسیدگی به تظلمات و شکایات و اصل برابری همه شهروندان در برابر قانون است مگر آن که استثنای قانونی وجود داشته باشد. بر این اساس رئیس جمهور و کلیه اعضای دولت در صورت طرح دعاوی مدنی و کیفری واجد مسئولیت بوده و استثناء قانونی در این مورد وجود ندارد.

هم‌چنین در اصل یکصد و شصت و چهارم با بیان این که «قاضی را نمی‌توان از مقامی که شاغل آن است بدون محاکمه و ثبوت جرم یا تخلفی که موجب انفصال است به طور موقت یا دائم منفصل کرد...» مجرمیت و محکومیت قاضی را از نظر دور نداشته است. با این عنوان کلی، اگر قاضی با سوء استفاده متعرض به حقوق و آزادی افراد شود، موجب مسئولیت کیفری وی خواهد بود.<sup>(۱)</sup> در تأیید این مطلب می‌توان به ماده ۵۷۰ قانون مجازات اسلامی استناد نمود. این ماده مقرر می‌دارد: «هر یک از مقامات و مأمورین دولتی که برخلاف قانون، آزادی شخصی افراد ملت را سلب کند یا آنان را از حقوق مقرر در قانون اساسی محروم نماید، علاوه بر انفصال از خدمت و محرومیت سه تا پنج سال از مشاغل دولتی، به حسب مورد از شش ماه تا سه سال محکوم خواهد شد».

---

۱. سید محمد هاشمی، حقوق بشر و آزادی‌های اساسی، پیشین، ص ۲۹۷.

**ب) مسئولیت کیفری در قانون اساسی سایر کشورها<sup>(۱)</sup>**

اغلب قوانین اساسی کشورها امر مسئولیت کیفری مقامات دولتی را نادیده نگرفته و مقرراتی در این خصوص وضع نموده و هر گونه محاکمه و تعقیب نمایندگان مجلس و مقامات سیاسی را تابع تشریفات قانونی خاص قرار داده اند. برای نمونه به موجب قانون اساسی الجزایر، «چنانچه وکیل یا عضوی از مجلس ملی جرم یا جنحه‌ای مرتکب شود فقط در صورت صرفنظر صریح وی از حقوق خود یا بر حسب مورد، با مجوز مجلس ملی خلق یا مجلس ملی که با اکثریت آراء اعضای خود سلب مسئولیت از وی را تصویب نماید. قابل پیگرد و تعقیب است» (اصل یکصد و دهم قانون اساسی).

قانون اساسی فرانسه نیز در همین سیاق چنین آورده است: «در طول جلسات مجلس ملی هیچ یک از اعضای مجلس ملی بدون اجازه مجلس دستگیر یا بازداشت نمی‌گردد مگر در حین ارتکاب جرم. در صورتی که یکی از اعضای مجلس ملی قبل از گشایش جلسات مجلس دستگیر یا بازداشت گردد، به درخواست مجلس آزاد می‌شود مگر این که دستگیری در حین ارتکاب جرم بوده باشد» (اصل چهل و چهارم قانون اساسی).

قانون اساسی پرتغال در زمینه مسئولیت کیفری ریاست جمهوری مقرر می‌دارد: «رئیس جمهور در قبال جرایمی که در اجرای وظایفش مرتکب شده است، در مقابل دیوان عالی عدالت مسئول است. در عین حال وی در مورد اتهامات مطروحه مربوط به اعمالش خارج از چارچوب اجرای وظایف نیز پس از پایان تصدی ریاست جمهوری در دادگاه عادی پاسخگو خواهد بود» (بند ۱ ماده ۱۳۳).

قانون اساسی ایتالیا اصول متنوع و جامعی در این زمینه پیش بینی کرده و مقرر می‌دارد: «کارمندان و مأموران دولت و مؤسسات دولتی در قبال تخلف از قوانین کیفری، مدنی و اداری مستقیماً مسئولیت دارند. در چنین مواردی مسئولیت مدنی متوجه دولت و مؤسسات دولتی نیز می‌باشد» (اصل بیست و هشتم قانون اساسی).

---

۱. این مواد قانونی از پایگاه اینترنتی شورای نگهبان که ترجمه قانون اساسی برخی کشورها را درج نموده، اخذ گردیده است. ر. ک: [www.shora.gc.ir/portal](http://www.shora.gc.ir/portal)

- «رئیس جمهور در مورد نتایج انجام وظایف خویش مسئول نخواهد بود مگر مرتکب خیانت به میهن گردد و یا نسبت به اجرای قانون اساسی تعدی کند. در چنین مواردی علیه رئیس جمهور از طرف اجلاس مشترک مجلسین با رأی اکثریت مطلق اعضا اقامه اتهام خواهد شد (اصل نود قانون اساسی).

- «حتی اگر نخست وزیر و وزیران، دیگر به کار اشتغال نداشته باشند، جرم‌های مرتکب شده در اجرای وظایفشان، با مجوز قبلی مجلس سنای جمهوری و مجلس نمایندگان به موجب مقررات قانون اساسی در دادگاه عادی مورد پیگرد قرار خواهند گرفت» (اصول نود و ششم).

این در حالی است که قانون اساسی ایالات متحده آمریکا با صراحت بیشتری عزل مقامات دولتی در نتیجه احراز محکومیت کیفری خاص وضع نموده است: «رئیس جمهور و معاون رئیس جمهور و کلیه مأموران کشوری ایالات متحده به علت اعلام جرم و محکومیت به اتهام ارتکاب خیانت به کشور و ارتشاء یا ارتکاب سایر جنایات و جنحه‌های مهم محکوم و از سمت خود منفصل خواهند شد (بند ۴ ماده ۲ قانون اساسی).

قانون اساسی فدراسیون روسیه رسیدگی به اتهامات رئیس جمهور و مقامات سیاسی را به تفصیل پیش بینی کرده است و مقرر می‌دارد: «... چنانچه مسئولین دولتی تهدیدات و خطرات برای جان و سلامتی مردم را پنهان کنند، آنها مطابق با قانون تحت پیگرد قرار خواهند گرفت» (ماده ۴۱).

- «رئیس جمهور فدراسیون روسیه می‌تواند توسط شورای فدراسیون تنها براساس اتهام از طرف دومای دولتی بر علیه رئیس جمهور به خیانت به دولت و یا ارتکاب جرم سنگینی که طی حکم دادگاه قانون اساسی فدراسیون درباره طرز ارائه اتهام و حکم دادگاه عالی فدراسیون روسیه درباره موجودیت نشانه‌های جرم در اعمال رئیس جمهور تأیید شده باشد، از مقام خود برکنار شود.

شورای فدراسیون روسیه باید تصمیم به برکناری رئیس جمهور را طی سه ماه از تاریخ طرح اتهام از جانب دومای دولتی اتخاذ نماید و الاً اتهامات علیه رئیس جمهور مردود تلقی می‌شود.

تصمیم شورای فدراسیون درباره برکناری رئیس جمهور فدراسیون روسیه باید در عرض ۳ ماه بعد از ارائه اتهامات دومای دولتی بر علیه رئیس جمهور گرفته شود. چنانچه تصمیم شورای فدراسیون در طی این مدت گرفته نشود، اتهامات علیه رئیس جمهور مردود تلقی می‌شود» (ماده ۹۳ قانون اساسی فدراسیون روسیه).

قانون اساسی فرانسه ضمن توجه به اصل مسئولیت کیفری، برخی تشریفات قانونی آن را نیز لحاظ نموده است: «... اعضای حکومت از نظر کیفری در حین انجام وظایف محوله مسئول می‌باشند. اعمال آنها از زمان ارتکاب به صورت جنایت و جنحه شناخته می‌شود. در صورت توطئه اعضای حکومت بر علیه امنیت کشور آیین دادرسی دیوان عالی عدالت شامل آنها و شرکا آنان می‌باشد. در موارد پیش بینی شده در این بند، دیوان عالی باید تعاریف جرم، جنایت و تعیین مجازات را مطابق قانون کیفری نافذ در زمان وقوع جرم ارتكابی رعایت نماید» (اصل شصت و هشتم).

#### ۴-۳-۲. انواع مسئولیت در قرآن

#### ۴-۳-۱. مسئولیت سیاسی در قرآن

پیش از این در خصوص مفهوم مسئولیت سیاسی در حقوق و نظامات سیاسی معاصر گفته شد که این مسئولیت به معنای تعهد و مسئولیت پذیری مقامات حکومتی نسبت به انجام صحیح وظایف و اختیارات خود و در نتیجه آن پاسخگویی در قبال تصمیمات و اقدامات خویش است. مطالعه‌ی آیات قرآن به ما می‌فهماند که در رویکرد قرآنی جهان آفرینش دارای حساب و کتاب دقیقی است. انسان بی‌پهوده و رها خلق نشده است<sup>(۱)</sup> و خدای متعال اهداف مشخصی برای او ترسیم نموده است.<sup>(۲)</sup> علاوه بر آزادی و اختیار او رسولان الهی را

۱. مؤمنون / ۱۱۵.

۲. طه / ۵۰.

نیز برای هدایت وی برانگیخته است. چنین انسانی، موجودی مسئول و پاسخگو در مقابل خداوند است؛ بنابراین بنیاد نگرش قرآن به انسان و کارهای او بر هدفدار بودن، مسئولیت پذیری و پاسخگویی استوار است و از این نقطه نظر زمینه پذیرش هر نوع مسئولیت و پاسخگویی معقول و متناسب با اختیار و توانایی انسان در این تفکر وجود دارد. به عبارت دیگر زمینه فکری و اعتقادی مناسبی برای بنیان نهادن اصل مسئولیت در نگرش قرآنی وجود دارد. از این گذشته در برخی آیات قرآن بر مسئولیت انسان و ضرورت پاسخگویی او در برابر نعمت‌های خداوند و چگونگی استفاده از آنها اشاره شده است. برای نمونه آیه هشت سوره تکوین می‌فرماید: «ثم لتسئلنَّ یومئذ عن النعمیم؛ سپس در آن روز همه شما از نعمت‌هایی که داشته‌اید سؤال خواهید شد». روشن است که «نعمیم» در آیه شریفه معنایی گسترده دارد و همه مواهب الهی اعم از معنوی مانند دین، ایمان و اسلام، قرآن، علم، ولایت و نیز انواع نعمت‌های مادی اعم از فردی و اجتماعی را شامل می‌گردد.<sup>(۱)</sup> در این میان فرصت و نعمت حکومت و زمامداری در جامعه اسلامی مرتبه‌ای والا در بین نعمت‌های مادی دارد که مشمول پرسش و حسابرسی الهی خواهد بود. البته این برداشت از آیه شریفه، مسئولیت پاسخگویی در قبال خداوند و در روز جزا را می‌رساند. این خود از امتیازات مفهوم مسئولیت سیاسی در تفکر اسلامی است که گستره مسئولیت را تا جهان آخرت و در محضر قدرت لایزال الهی امتداد می‌دهد. اگرچه اطلاق آیات قرآن مسئول بودن همه انسان‌ها حتی پیامبران الهی را در بردارد؛ اما این شمول و فراگیری در برخی آیات تصریح شده است از جمله در سوره اعراف خداوند می‌فرماید: به طور قطع از کسانی که پیامبران را به سوی آنان فرستادیم و نیز از پیامبران سؤال خواهیم کرد.<sup>(۲)</sup>

بنابراین پیامبران و رهبران دینی در برابر رسالتی که خدا برعهده آنان نهاده است، مسئول هستند و از آنان سؤال خواهد شد که آیا رسالت خویش را به درستی انجام داده‌اند یا خیر؟

۱. سید محمدحسین فضل‌الله، من وحی القرآن، پیشین، ج ۲۴، ص ۳۹۵؛ ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۲۷، ص ۲۹۰.  
۲. اعراف / ۶

از حضرت علی علیه السلام در مورد تفسیر این آیه شریفه روایتی نقل شده که این معنا را تأیید می‌کند آنجا که فرمود: «فیقام الرسل فیستلون عن تأدیه الرسالات الی حملوها الی امهم»<sup>(۱)</sup>؛ پیامبران را نگه می‌دارند و از آنها سؤال می‌کنند که آیا رسالت خویش را به اتمام رسانده‌اند یا نه؟».

علاوه بر این که پیامبران و به ویژه پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم مشمول مسئولیت و حسابرسی نزد خداوند شده و در آیات متعددی مورد خطاب واقع شده‌اند، قرآن کریم از پاسخگویی نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به سئوالات مردم در جهت تقویت معارف دینی آنها حکایت می‌کند. در این باره واژه «یستلونک» پانزده مرتبه در قرآن آمده است که به پرسشگری مردم و پاسخگویی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در مسائل گوناگون اخلاقی، اعتقادی و حقوقی اشاره دارد که خود حکایت از روحیه مسئولیت‌پذیری آن حضرت در قبال مردم و جامعه اسلامی دارد، تا جایی که خداوند در آیه دیگری در وصف اهتمام بیش از حد رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در هدایت مردم و مسئولیت‌پذیری وی در این باره می‌فرماید: «لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ»<sup>(۲)</sup>؛ گویی می‌خواهی جان خود را از شدت اندوه از دست دهی به خاطر این که آنها ایمان نمی‌آورند».

درباره مسئولیت و لزوم پاسخگویی سایر انبیاء الهی در قبال خداوند و مردم نیز آیات قرآن تأکید نموده‌اند. به عنوان نمونه مسئولیت‌پذیری حضرت عیسی علیه السلام در آیات ۱۱۶ و ۱۱۷ سوره مائده، مورد اشاره قرار گرفته است. در این آیات گفتگوی خدای تعالی با حضرت عیسی علیه السلام درباره آنچه که نصاری در حق وی گفته‌اند، حکایت شده است. محققان با دقت در مضمون این دو آیه شریفه نکات مهمی در موضوع مسئولیت‌پذیری حضرت عیسی علیه السلام به دست آورده‌اند از جمله:

۱. عبدعلی بن جمعه عروسی حویزی، نور الثقلین، چاپ چهارم، (قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق)، ج ۲، ص ۴.  
۲. شعرا / ۳.

- پیامبران در قبال امت خود مسئول هستند و خداوند در قیامت آنان را از چگونگی شکل-گیری انحرافات و گرایش‌های باطل امت‌ها مورد پرسش قرار می‌دهد.
- حضرت عیسی علیه السلام ضمن اعتراف به عدم شایستگی خویش و مادرش مریم برای خدایی، بر انجام مأموریت و عدم تخلف از آن تأکید کرده و خود را در برابر خداوند مسئول می‌داند.<sup>(۱)</sup>
- گستره احساس مسئولیت حضرت عیسی علیه السلام در قبال مدیریت جامعه محدود به ابلاغ و تبیین نیست؛ بلکه علاوه بر آن او گواه و ناظر بر عقاید و رفتار امت خویش و بازدارنده آنان از گرایش به شرک نیز بوده است.<sup>(۲)</sup>

آنچه تاکنون بیان شد آیاتی بود که اصل مسئولیت و پاسخگویی به طور کلی از آنها استنباط و استفاده می‌شود؛ گو اینکه وقتی مسئولیت به طور مطلق بیان می‌شود، مسئولیت سیاسی نیز از آن قابل برداشت است. با این حال در ادامه اصل مسئولیت سیاسی حاکمان از طریق عمومات قرآن به وجهی روشن‌تر بررسی و احراز خواهد شد.

#### الف) امانی بودن حکومت در دست حاکمان

در فرهنگ اسلامی حاکمیت مطلق و ذاتی از آن خداوند است، آیات زیادی از قرآن کریم بر این حاکمیت و ولایت مطلق و بالذات الهی دلالت دارند که در بحث مبانی از فصل اول این کتاب به طور مفصل در این باره بحث گردید و ضمن بیان ادله عقلی در این زمینه، از ادله قرآنی در اثبات مطلب استفاده شد؛ بنابراین در اینجا از تکرار آن خودداری و تنها به چند آیه اشاره می‌شود. خداوند در سوره یوسف می‌فرماید:

«ان الْحُكْمُ لِلَّهِ اِلَّا لِّلّٰهِ اَمَرَ اَلَّا تَعْبُدُوْا اِلَّا اِيَّاهُ»<sup>(۳)</sup> حکم تنها از آن خداست، فرمان داده که غیر از او نپرستید» و نیز فرموده است:

---

۱. علی رفیعی، «مسئولیت پذیری و پاسخگویی مدیران و فرماندهان»، حصون، ۳۳ (۱۳۹۰): ۴۵.  
۲. سید محمدحسین فضل‌الله، تفسیر من وحی القرآن، پیشین، ج ۸، ص ۴۰۷.  
۳. یوسف (۱۲) / ۴۰.

«مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا»<sup>(۱)</sup>؛ آنها هیچ ولی و

سرپرستی جز او ندارند و هیچ کس در حکم او شریک نیست».

بسیاری از مفسران واژه «حکم» در این دو آیه شریفه را حکم فرمایی معنا کرده‌اند<sup>(۲)</sup>، بر این اساس در این آیات خداوند تصریح دارد که حکم کردن و حاکمیت مختص خودش است و هیچ کس جز او ولی مردم نیست و هرگز کسی را در حکومت شریک خود بر نمی‌انگیزد؛ لکن خداوند برای تحقق این حاکمیت، «حق حکومت» را به افراد واجد شرایط و با اوصاف خاص تفویض نموده است تا قوانین و دستورات او را که در راستای سعادت و کمال بشر و مطابق با فطرت انسان است، در جامعه اسلامی پیاده نمایند. از طرف دیگر در دیدگاه اسلامی حکومت و قدرت سیاسی برای ثبات و تداوم حاکمیت خود نیاز به پشتوانه مردمی دارد و مقبولیت مردمی در کنار مشروعیت الهی در تثبیت حاکمیت مؤثر و کارساز دانسته شده است. در واقع مردم با انتخاب حاکم در چارچوب دین، حکومت او را تحقق بخشیده و کارآمد می‌کنند. بر این اساس حکومت در این دیدگاه، در دست حکمرانان امانت است و آنان امانتداران جامعه و مردمی هستند که قدرت را به دست آنان سپرده تا صرف تمشیت صحیح امور آنان نمایند و به تبع ضامن آن و مسئول حسن استفاده از آن هستند. امام علی علیه السلام در نامه‌اش خطاب به والی منطقه آذربایجان به این نکته ی زیبا اشاره نموده و می‌فرماید: «و ان عملک لیس لک بطعمه و لکنه فی عنقک امانه»<sup>(۳)</sup>؛ همانا پست فرمانداری برای تو وسیله آب و نان نبوده، بلکه امانتی در گردن تو است». بر این اساس در دیدگاه اسلامی، حکومت برای مردم و در راستای احقاق حقوق آنان است و مفهومی جز مدیریت، مشارکت، هدایت و خدمت ندارد<sup>(۴)</sup> و حاکم اسلامی در

۱. کهف (۱۸) / ۲۶.

۲. ر. ک: سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۱۱، ص ۱۶۹؛ محمد بن عمر فخررازی، مفاتیح الغیب، پیشین، ج ۱۸، ص ۴۵۹.

۳. نهج البلاغه، نامه ۵.

۴. عبدالکریم رحمانی، «دولت پاسخگو در اسلام»، نشریه معرفت، مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره)، ج ۸۲، ص ۱۳.



صورت سوء استفاده از قدرت، نه تنها در مقابل مردم مسئول است در دادگاه عدل الهی نیز باید پاسخگو باشد. در واقع در نظام‌های اسلامی، نگاه به قدرت، نگاه ابزاری است، قدرت وسیله‌ای برای خدمت بیشتر به مردم و ابزاری برای احیای دین الهی است و کارگزاران و حاکمیت پذیرفته‌اند که ادای حقوق مردم بر آنان یک تکلیف ضروری و واجب است و هم چون سایر تکالیف به واسطه فرمان خداوند الزام و مسئولیت می‌آورند.<sup>(۱)</sup> یک حاکم اسلامی نمی‌تواند از زیر بار این تعهدات و تکالیف شانه خالی کند. امام علی علیه السلام در این زمینه می‌فرماید:

«جعل سبحانه - من حقوقه حقوقاً افتراضها لبعض الناس علی بعض فجعلها تکافاً فی وجوها و یوجب بعضها بعضاً و لا یتوجب بعضها إلا ببعض و أعظم ما افترض سبحانه من تلك الحقوق حق الوالی علی الرعیة و حق الرعیة علی الوالی<sup>(۲)</sup>؛ خدای سبحان برخی از حقوق خود را برای بعضی از مردم واجب کرد، و آن حقوق را در برابر هم گذاشت، که برخی از حقوق برخی دیگر را واجب گرداند، و حتی بر کسی واجب نمی‌شود مگر همانند آن را انجام دهد. و در میان حقوق الهی، بزرگ‌ترین حق، حق رهبر بر مردم و حق مردم بر رهبر است.»

### ب) حرمت ارباب سالاری

از دیدگاه قرآن ارباب سالاری محکوم است خداوند در سوره توبه در مورد مسیحیان و یهودیان چنین می‌فرماید:

---

۱. گروهی از نویسندگان، حکومت علوی: هدفها و مسئولیتها، چاپ اول، (تهران: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۸۱)، ص ۲۷.  
۲. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶.

«اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ<sup>(۱)</sup>؛ دانشمندان و رهبانان (تارکان دنیا) را معبودهایی در برابر خداوند قرار دادند».

سؤالی که در اینجا به ذهن می‌رسد این است که مسیحیان و یهودیان چه تعامل و رفتاری با دانشمندان دین خود داشتند که قرآن کریم چنین آنان را نکوهش کرد و به عنوان اتخاذ ارباب و ارباب سالاری محکوم می‌کند. براساس روایتی که از امام باقر علیه السلام در تفسیر این آیه شریفه وارد شده است، به دست می‌آید که چنین نیست که آنان عالمان دین را پرستش می‌کردند بلکه:

«انهم اهلوا حلالاً و أخذوا به و حرموا حراماً فأخذوا به فکانوا أربابهم من دون الله<sup>(۲)</sup>؛ به خاطر اینکه احبار و رهبانان حلال الهی را حرام و حرام او را حلال شمردند و [مسیحیان و یهودیان] از آنها تبعیت نمودند، پس آنها به مثابه ارباب آنان [غیر از خدا] گردیدند».

قرآن کریم در واقع همین اطاعت بی چون و چرا و مطلق را ارباب سالاری می‌نامد و آن را جرم می‌شمرد و بر این اساس در مسأله مشروعیت نظام سیاسی، سرفرود آوردن در برابر الزام حاکم، در صورتی پذیرفته است که تغییر «حکم الله» در آن نباشد؛ از اینرو دستگاه حاکمیت باید نسبت به الزامات و تصمیمات سیاسی خود پاسخگو باشد و در برابر مطالبات و پرسش‌های مردم بتواند از الزامات خود دفاع کند و نشان دهد که خلاف شریعت و حکم الله عمل نکرده است و در غیر این صورت مردم نمی‌توانند از او اطاعت کنند. در نظام ولایی چنین نیست که تنها به صرف ولایت، حاکم و ولی شرعی تنها به الزام بپردازد و مردم به عنوان محجور بودن و «مولی علیهم» شمرده شدن، حق هیچ سؤال نداشته باشند؛ در این نظام، اطاعت از حاکم و ولی شرعی به اندازه‌ای است که به ارباب سالاری

۱. توبه (۹) / ۳۱.

۲. عبدعلی بن جمعه عروسی حویزی، نور الثقلین، پیشین، ج ۲ ص ۲۰۹؛ ملا محسن فیض کاشانی، تفسیر صافی، تحقیق حسین اعلمی، چاپ دوم، (تهران: صدر، ۱۴۱۵ق)، ج ۲ ص ۳۳۶.

حکومت نیانجامد. ادله وجوب امر به معروف و نهی از منکر و نیز عناوینی چون «النصيحة لائمة المسلمين» در همین راستا تفسیر می‌شود و معنا و مفهوم پیدا می‌کند. (۱)

این که فقیهان اهل بیت، ولایت را به ولایت حق و باطل تقسیم می‌کنند و ولایت جور و کمک و معونه ظالمان را نمی‌پذیرند و بر خلاف فقه اهل سنت بخش زیادی از مباحث فقهی، در مکاسب محرمة و در ابواب امر به معروف و نهی از منکر و غیره به این مباحث اختصاص یافته است، نشانگر حجم عظیمی از معارف شیعی است که در آنها با شدت و حدت، با ظلم و استبداد و حکومت بر خلاف حق و عدالت مخالفت شده و به جامعه شیعی این آموزه تفهیم شده است که حد پذیرش ولایت، ولایت الله است و هرگز یک فرد شیعی نمی‌تواند خود را پیرو اهل بیت علیهم‌السلام بداند ولی در برابر حکومتی که به استبداد و ظلم گرائیده است، نایستد و نسبت به آن وفادار باشد. این ظرفیت قوی فقاقت شیعی است که حکومت ولایی را در برابر حق و عدل ناچار به سرفرود آوردن می‌کند و آن را به مسئولیت پذیری و پاسخگویی وادار می‌کند. (۲)

### ج) اهداف حکومت

دعوت به سوی خداوند و ارشاد و هدایت انسان‌ها به عبودیت او، هدف اصلی بعثت انبیاء است و این خطاب الهی به رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است که می‌فرماید:

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا \* وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَ سِرَاجًا مُنِيرًا»<sup>۳</sup> ای پیامبر ما تو را به عنوان گواه فرستادیم و بشارت دهنده و انداز کننده و تو را دعوت کننده به سوی الله به فرمان او قرار دادیم و چراغی روشنی بخش».

۱. مصطفی جعفر پیشه، پیشین، صص ۳۶-۳۵.

۲. همان، ص ۳۶.

۳. احزاب (۳۳) / ۴۵-۴۶.

در این آیه شریفه پیامبر ﷺ به عنوان دعوت کننده به حق و خداوند معرفی شده است. علاوه بر این آیات دیگری همین مضمون را تأکید کرده است<sup>(۱)</sup> ضمن این که خداوند در مقام تأیید دعوت و هدایت گری پیامبر، او را چنین می‌ستاید:

«وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ<sup>(۲)</sup>؛ گفتار چه کسی بهتر است از آن کسی است که دعوت به سوی خدا می‌کند».

این جایگاه و شأن هدایت گری برای همه انبیاء و پیشوایان الهی نیز در لسان قرآن کریم بیان شده است که:

«وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ<sup>(۳)</sup>؛ و آنها را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما (مردم را) هدایت می‌کردند و انجام کارهای نیک و برپا داشتن نماز و ادای زکات را به آنها وحی کردیم و آن‌ها فقط مرا عبادت می‌کردند».

براساس این آیه پیامبران مقتدا، امام و پیشوای مردم هستند که جامعه را به سمت خدا و انجام اعمال نیکو و شایسته رهبری می‌کنند ضمن این که از آیات متعددی به دست می‌آید که حکومت الهی از نعمت‌های بزرگ خداست و این به خاطر نقش مهمی است که در نظم جامعه انسانی و جلوگیری از مظالم و ستم‌ها و فراهم ساختن شرایط تکامل انسان‌ها دارد<sup>(۴)</sup>. خداوند در قرآن فرموده است:

۱. طلاق (۶۵) / ۱۰-۱۱؛ جمعه (۶۲) / ۲.

۲. فصلت (۴۱) / ۳۳.

۳. انبیاء (۲۱) / ۷۳.

۴. ناصر مکارم شیرازی و دیگران، پیام قرآن، پیشین، ج ۱۰، صص ۲۶-۲۵.

«وَأُولَا فُضِّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَا تَبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا!» و اگر فضل و رحمت خدا نمود همگی، جز عده کمی، از شیطان پیروی می کردید».

در این آیه شریفه در صورتی که مراد از «فضل و رحمت»، رسول خدا ﷺ، اولوالامر و حاکمان باشند<sup>(۲)</sup>، خداوند هدایت اکثریت مردم را در گروه رسالت و حکومت صالح دانسته است. از سوی دیگر با تأمل در آیات قرآن ناظر به نقش هدایت گری انبیاء به ویژه رسول گرامی اسلام ﷺ که پیش از این بیان شد، به دست می‌آید که در یک نظام اسلامی هدایت معنوی و دینی مردم از اهداف حکومت و حاکم اسلامی است. در این چارچوب است که امامان معصوم علیهم‌السلام به عنوان جانشینان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و تربیت شدگان مکتب وحی در احادیث و سیره خود به این مطلب عنایت داشته‌اند. در این میان موقعیت علی علیه‌السلام به عنوان یک زمامدار متعهد به قرآن و مورد عنایت ویژه کلام وحی و پیامبر خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم اهمیت خاصی دارد. این امام در مقام حاکم اسلامی خطاب به مالک اشتر فرماندار منصوب خود در مصر ضمن بر شمردن وظایف والی در اموری چون آبادانی و رفاه کشور و جهاد با دشمنان به اصلاح اهل مملکت اشاره نموده<sup>(۳)</sup> و در جای جای این فرمان از تقوا، توجه به خداوند و ایجاد شرایط لازم برای هدایت مردم سخن می‌گوید.

نکته مهم در ارتباط بین هدایت گری و تصور و درک آحاد جامعه از این موضوع می‌باشد بدین ترتیب که هدایت و ارشاد زمانی تحقق می‌یابد که هدایت پذیر نسبت به اعمال و رفتار هدایت کننده و مرشد، توجیه بوده و با اقتناع و علاقه قلبی آن را بپذیرد. اگر کارها و عملکرد حاکم و رهبران برای پیروان توجیه شرعی، عقلی و قانونی نداشته باشد یعنی برای آن حقانیت و مشروعیت کافی قائل نباشند، آمادگی پیروی و اطاعت را نخواهند

۱. نساء (۴) / ۸۳.

۲. جمعی از مترجمان، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، (مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۷)، ج ۱، ص ۶۳۳؛ اکبر هاشمی رفسنجانی، تفسیر راهنما، چاپ پنجم، (قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۶)، ج ۳، ص ۴۱۰.

۳. نهج البلاغه، نامه ۵۳. «جایة خراجها، و جهاد عدوها و استصلاح أهلها و عمارة بلادها».

داشت؛ از اینرو لازم است حاکمان نسبت به افکار عمومی حساس باشند و سعی کنند تصمیمات و کارهای خود را برای عامه مردم توضیح داده و حقانیت خویش را آشکار و تثبیت نمایند تا مردم نیز با آگاهی کامل و همدلی لازم پیروی نموده و از مسیر صحیح الهی در یک نظام اسلامی که به «صراط مستقیم» تعبیر شده، فاصله نگیرند.<sup>(۱)</sup> بنابراین بدون احساس مسئولیت در قبال جامعه و وجود روحیه پاسخگویی و رفع ابهامات و سئوالات مردم در زمینه عملکرد حکومت نمی‌توان انتظار رابطه صمیمی و حسن اعتماد بین مردم و حاکم اسلامی را تصور کرد. به عبارت دیگر چنان چه هدایت‌گری و ارشاد مردم از وظایف حاکم اسلامی مبتنی بر قرآن باشد، مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی از مقدمات آن است و مقدمه واجب نیز، واجب و ضروری است. علاوه بر بیان هدایت‌گری و دعوت به توحید و عبودیت خداوند به مثابه هدف اصلی در یک جامعه الهی و اسلامی، برای تضمین این هدف، حکومت و قدرت نوعی امانت در دست حکمرانان تلقی شده است و خداوند در وصف صاحبان قدرت و حکومت الهی و اسلامی می‌فرماید:

«الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوُا الزَّكَاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ»<sup>(۲)</sup>؛ یاران خدا کسانی هستند که هرگاه در زمین به آنها قدرت بخشیدیم نماز را به پا می‌دارند و زکات را اداء می‌کنند و امر به معروف و نهی از منکر می‌نمایند و پایان همه کارها از آن خداست».

براساس این آیه، پیشوایان واقعی زمانی که به قدرت می‌رسند، هم چون خودکامگان و جباران، به عیش و نوش و لهو و لعب نمی‌پردازند و در غرور و مستی فرو نمی‌روند، بلکه پیروزی‌ها و موفقیت‌ها را نردبانی برای ساختن خود و جامعه قرار می‌دهند، آنها پس از قدرت یافتن تبدیل به یک طاغوت جدید نمی‌شوند، ارتباطشان با خدا محکم و با خلق خدا

۱. در اهمیت این امر و میزان اثرگذاری آن در جلب اعتماد رعیت، نکات فراوانی از نامه مشهور امام علی علیه السلام قابل استخراج و استناد است که به مناسبت در فصل قبلی به آنها اشاره گردید و از تکرار آنها خودداری می‌شود.

۲. حج (۲۲) / ۴۱.

مستحکم است چرا که «نماز» سمبل پیوند با خالق است و «زکات» رمزی برای پیوند با خلق و فریضه امر به معروف و نهی از منکر پایه‌های اساسی ساختن یک جامعه سالم محسوب می‌شود و در سایه آن سایر عبادات و اعمال صالح و ویژگی یک جامعه با ایمان و پیشرفته فراهم است.<sup>(۱)</sup>

در میان این اهداف، عنصر امر به معروف و نهی از منکر یک نهاد و دستگاه پر اهمیت در امر حکومتداری و حفظ سلامت اجتماع است که نوعی ملازمه با مفهوم «مسئولیت و پاسخگویی» دارد. بدین ترتیب که «در فرهنگ اسلامی و قرآنی مردم وظیفه دارند یکدیگر و دولتمردان را امر به معروف و نهی از منکر کنند، این تکلیف عام است و اختصاص به افراد معینی ندارد. اگر از مسئولان و دولتمردان تخلف از مسئولیتشان را مشاهده کردند، وظیفه دارند، تذکر دهند و با رعایت شرایط و مراتب امر به معروف و نهی از منکر آنان را امر و نهی کنند. همین که مردم چنین وظیفه‌ای دارند، لازمه‌اش آن است که مسئولان و دولتمردان در صورت تخلف به امر و نهی مردم ترتیب اثر دهند و گرنه تکلیف امر به معروف و نهی از منکر لغو خواهد بود. چنان که یکی از وظایف مردم نصیحت پیشوایان است. روایاتی که با مضمون «النصيحة لائمة المسلمين» در منابع حدیثی ما آمده ناظر به چنین وظیفه‌ای است و مردم باید خیرخواه و دلسوز پیشوایان خود باشند. پس در فرهنگ اسلامی مردم دارای حق نظارت بر دولت مردان جامعه‌اند تا آنان به درستی انجام وظیفه کنند. لازمه برخورداری مردم از چنین حقی آن است که مسئولان نیز این حق را برای مردم به رسمیت شناخته و در برابر آنان پاسخگو باشند به تذکرات و نصایح آنان ترتیب اثر دهند.<sup>(۲)</sup>

اصل مسئولیت و پاسخگویی سیاسی حکمرانان در چارچوب احادیث و سیره معصومین علیهم‌السلام نیز قابل بررسی است. مراجعه به احادیث رسول مکرم اسلام و روایات معصومین علیهم‌السلام از این جهت توجیه و اهمیت پیدا می‌کند که به مثابه بخشی از سنت است

۱. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۱۴، ص ۱۱۷.  
۲. سید حسن طاهری خرم آبادی، «مبانی فقهی پاسخگویی و حقوقی پاسخگویی دولتمردان»، حکومت اسلامی، ۳۴ (۱۳۸۳): ۱۵-۱۶.

که در کنار قرآن کریم جایگاه خاص خود را در تشریح و تبیین مفاهیم قرآنی و حدود آن دارا هستند. در واقع استناد به این روایات و سیره نوعی ارزیابی و اعتبار بخشی به برداشت ما از آیات قرآن در زمینه مسئولیت حاکمان و حکومت در یک جامعه اسلامی است. در این میان سیره و سخنان امام علی علیه السلام به دلیل دوره حکمرانی ایشان اهمیت ویژه‌ای دارد. آن امام بزرگوار به عنوان حاکم اسلامی و در مقام اجرای احکام قرآن به تبیین ابعاد اصول حکمرانی پرداخته‌اند و سخنان و سیره عملی ایشان در این زمینه به ویژه در مورد امانت بودن حکومت و مسئولیت سنگین حاکمان در برابر خداوند و ضرورت تعهد، خیرخواهی و پاسخگویی به عامه مردم، خود دارای حجت شرعی و دینی به عنوان عترت و اهل بیت پیامبر از یک سو و بهترین مفسر و روشنگر دلالت آیات قرآن از سوی دیگر است. امام علی علیه السلام در دوران خلافتش در کنار دعوت مردم به پرسشگری، حاکمان و کارگزاران خویش را به پاسخگویی تکلیف می‌کردند. ایشان در نامه مشهورش به مالک اشتر بارها او را در بیان عذرخواهی از کمبودها و پاسخگویی روشن و صریح در برابر مردم مورد نصیحت قرار می‌داد<sup>(۱)</sup> و خود نیز در مقام حاکم جامعه اسلامی به حدی به این امر توجه داشتند که حتی اگر پرسشی نابجا و نابهنگام بوده آن را بی پاسخ نمی‌گذاشت. امام زین العابدین علیه السلام می‌گوید در سخت‌ترین صحنه‌های نبرد صفین، مردی از بنی دودان خود را به حضرت رسانید و پرسید با این که شما حسباً و نسباً از همه به پیامبر نزدیک‌تر بودید و کتاب و سنت نبی‌اش را نیز بهتر از دیگران می‌فهمیدید، چرا مردم این حق (خلافت) را از شما دریغ کردند. حضرت پاسخ داد، ای برادر دودانی پرسش حق توست و خویشاوندی سببی نیز تأکیدی بر آن است؛ اما تو فردی بی محابایی و بی موقع پرسش می‌کنی (در عین حال پاسخ می‌دهم).<sup>(۲)</sup>

حضرت در این بیان ابتدا به حق پرسشگری ایشان اشاره می‌نماید و سپس به رغم نامناسب بودن وضعیت و شرایط سؤال او پاسخ می‌دهد.

۱. نهج البلاغه، نامه ۵۳.

۲. محمد محمدی ری شهری، مؤسعه الامام علی بن ابی‌طالب فی الکتاب و السنه و التاریخ، ول، (قم: موسسه دارالحدیث ۱۴۲۱ق)، ج ۳، ص ۴۸.



آن حضرت در کنار توصیه کارگزاران خود به مسئولیت پذیری و توجه به پاسخگویی به مطالبات مردم از سست عنصری و بی مسئولیتی برخی از یاران و اطرافیان خود شکوه می‌کرد و آنان را به علت مسئولیت گریزی و عدم واکنش متعهدانه نسبت به امور پیرامونی، سرزنش می‌نمود. از جمله به دنبال گزارش پیاپی از شکست یاران امام، وقتی عبیدالله بن عباس و سعید بن نمران فرمانداران امام در یمن از بسره بن ابی ارطاة، شکست خورده به کوفه برگشتند امام برای سرزنش یاران جهت کندی و رکود در جهاد و مخالفت از دستورهای رهبری [که ناشی از بی مسئولیتی آنان بود]؛ فرمود: به من خبر رسیده که بسر بن ارطاة بر یمن تسلط یافته، سوگند به خدا می‌دانستم که مردم شام به زودی بر شما غلبه خواهند کرد؛ زیرا آنها در یاری کردن باطل خود، وحدت دارند و شما در دفاع از حق متفرقید! شما امام خود را در حق نافرمانی کرده و آنها امام خود را در باطل فرمانبردارند، آنها نسبت به رهبر خود امانتدار و شما خیانتکارید؛ آنها در شهرهای خود به اصلاح و آبادی مشغولند و شما به فساد و خرابی.<sup>(۱)</sup> امام علی علیه السلام در کلامی دیگر یکی از دلایل توافق خود را با تقسیم کار و کارویژه‌گرایی به عنوان ملزومات کارآمدی راه، توانایی بازخواست از کارگزاران می‌داند، ایشان خطاب به امام حسن علیه السلام در این زمینه فرمودند:

«وَاجْعَلْ لِكُلِّ انْسانٍ مِنْ خَدَمِكَ عَمَلًا تَأْخُذُهُ بِهِ فَإِنَّهُ اِحرى اِنْ لَا يَتَوَكَّلُوا  
فِي خَدَمَتِكَ<sup>(۲)</sup>؛ کار هر کدام از خدمتکارانت را معین کن که او را در برابر  
آن کار مسئول بدانی، که تقسیم کار سبب می‌شود کارها را به یکدیگر  
وانگدارند و در خدمت سستی نکنند».

منظور حضرت این است که اگر هر یک از خدمتگزاران، کارویژه‌ای معین داشته باشد، در صورت کوتاهی در انجام آن کار می‌توان او را بازخواست کرد و این بازخواست، زمینه بی مسئولیتی و وانهادن کارها را به امید یکدیگر از بین می‌برد.

۱. همان، خطبه ۲۵.

۲. همان، نامه ۳۱.

نیز در نکوهش کمیل بن زیاد نخعی، در ترک مقابله با لشکریان مهاجم شام چنین فرمود:

«فان تضييع المرء ماولى و تكلفه ماكفى لعجز حاضر و راي متبر<sup>(۱)</sup>؛  
سستی انسان در انجام کارهایی که برعهده اوست و پافشاری در کاری  
که از مسئولیت او خارج است نشانه ناتوانی آشکار و اندیشه ویرانگر  
است.»

مسئولیت پذیری در سیره عملی حضرت در جایگاه حاکم اسلامی نیز بسیار مشهود است. حضرت از همان ابتدا خلافت، یکی از دلایل قبول خلافت را که بعد از اصرار مردم پذیرفتند مسئولیت پذیری عنوان می‌دارد و در این مورد می‌فرماید:

«سوگند به خدایی که دانه را شکافت و جان را آفرید، اگر حضور فراوان  
بیعت کنندگان نبود و یاران حجت را بر من تمام نمی‌کردند و اگر خداوند  
از علما عهد و پیمان نگرفته بود که در برابر شکم بارگی ستمگران و  
گرسنگی مظلومان سکوت نکنند، مهار شتر خلافت را بر کوهان آن  
انداخته رهايش می‌ساختم.»<sup>(۲)</sup>

آن حضرت در طول دوران خلافتش نیز، حکومت خود را به گونه‌ای طراحی کرده بود که مردم بتوانند به راحتی مطالبات خود را از مسئولین طلب کنند و خود ساعاتی را برای پاسخگویی به شکایات مردم اختصاص داده بود. از جمله ایشان «بیت القیص» را در کوفه بنا کرد تا مردم در آن به طور مستقیم با حاکم خویش به گفتگو بنشینند و به کارگزاران خود سفارش می‌کرد که صبح و عصر برای رسیدگی به امور مردم بشتابند و پرسش‌های مردم را بدون واسطه، پاسخ دهند. از نظر امیرالمومنین علی علیه‌السلام شرط واگذاری مدیریت به افراد میزان مسئولیت خواهی و پاسخگو بودن آنان در قبال آن مسئولیت است؛ یعنی یک مدیر عالی‌نخست باید توان مدیر سطح پایین‌تر را در

۱. همان، نامه ۶۱.

۲. همان، خطبه ۳.

پاسخگویی و حسن انجام کار در نظر بگیرد و بر اساس این توان به وی مسئولیت بسپارد؛ چه آن که در غیر این صورت چه بسا کار انجام نگیرد و هر کس مسئولیت عدم انجام آن را بر گردن دیگری بگذارد. <sup>۱</sup> اصل مسئولیت پذیری در سیره آن امام همام چنان مورد توجه بود که آن بزرگوار در بیان علت اتخاذ برخی تصمیمات، عدم بازخواست و مؤاخذه الهی را عنوان می‌دارد. از جمله ایشان در مقام مخالفت با ابقای معاویه در ولایت شام در پاسخ به مغیره که ماندن وی را در مقام خود به طور موقت به حضرت پیشنهاد داده بود فرمود:

«و لا یسألنی الله عزوجل عن تولیته عن رجلین من المسلمین لیلة سواداء ابدأ و ما کنت متخذ المصلین عضداً<sup>۲</sup>! نمی‌خواهم به دلیل ابقای معاویه بر دو مرد مسلمان، اگرچه به مدت یک شب تاریک، مورد بازخواست الهی قرار گیرم؛ هیچ‌گاه گمراه‌کنندگان را دستیار خود قرار نمی‌دهم».

از دیگر تدابیر حضرت در نهادینه کردن مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی کارگزاران خویش، ترویج پاسخگویی درون نظام سیاسی و به عبارت دیگر پاسخگویی مدیران به رده‌های بالاتر از خود بود. امام علیه السلام والیان و مدیران خود را به شدت حسابرسی می‌کرد و ذره‌ای در این راه اغماض نمی‌کردند. به عنوان نمونه وقتی ایشان از تخلف یکی از مأموران مراقب بازار اهواز به نام «ابن هرمه» مطلع شد نامه‌ای به رفاعه حاکم اهواز نوشت و ضمن دستور عزل مأمور متخلف از سمت خود و بازداشت وی، فرمان داد تا مردم از این جریان آگاه شوند تا اگر کسی از او شکایتی دارد مراجعه کند و نیز فرمود تا کارمندان از این اقدام مطلع شوند تا همگان نظر امام را در برخورد با متخلف بدانند و حتی در پایان حضرت به حاکم اهواز تأکید کرد اقدامات انجام شده را برای من گزارش کن و حتی فردی را که به عنوان جانشین وی بر می‌گزینی به من معرفی نما. از این تأکید حضرت، برداشت می‌شود

۱. سید احمد حبیب نژاد: زهرا عامری، «معیارهای اخلاق حرفه‌ای کارگزاران در نظام مدیریت شایسته» در پرتو اندیشه علوی» فصلنامه معرفت اخلاقی، ص ۵۵. شماره ۱۳۹۷: ۲۳.  
۲. ابن شهر آشوب سروری مازندرانی، مناقب آل ابی‌طالب، [بی‌جا]. (نجف اشرف: المطبعة الحیدریة، ۱۳۷۶ق). ج ۲، ص ۳۷۵.

که مسئولان در هر رده‌ای که باشند در برابر عملکرد خویش مسئول هستند و کوچک‌ترین خیانتی در ادای وظیفه و مسئولیت روا نمی‌باشد.<sup>(۱)</sup>

در نامه‌هایی که حضرت به کارگزاران خود می‌نوشت جمله «ارفع الی حسابک» در میان دیگر جملات و خواسته‌ها از برجستگی خاصی برخوردار بود. به عنوان نمونه امام پس از دریافت گزارشی مبنی بر تخلف یکی از فرمانداران در نامه‌ای ضمن هشدار به وی اضافه کرد «فارفع حسابک و اعلم أن حساب الله اعظم من حساب الناس<sup>(۲)</sup>؛ حساب اموات را برای من بفرست و بدان که حسابرسی خداوند، از حسابرسی مردم سخت‌تر است».

هم‌چنین حضرت در نامه‌ای به «مالک بن کعب» یکی از فرمانداران خود، به وی دستور داد پس از تعیین جانشین برای خویش با شماری از یارانش به اطراف و سواد عراق برود و درباره رفتار و عملکرد کارگزاران حضرت بررسی و تحقیق کند و گزارش رفتار آنان و حسابرسی خویش را به وی بدهد.<sup>(۳)</sup>

در کنار موارد ذکر شده، امام علی علیه السلام در فرصت‌های مناسب و به بهانه‌های مختلف، با نامه‌هایی خطابی و تهدید آمیز، کارگزاران را نسبت به تکالیفشان گوشزد می‌کرد تا مبادا در نسیان زمان از انجام مسئولیتشان بازمانند و در فضای جهل، غفلت و نسیان خویش دست به کاری بزنند که آثار سوء آن دامن گیر مردم شود. نامه حضرت به اشعث بن قیس از این دست می‌باشد.<sup>(۴)</sup>

در یک جمع بندی کلی از مطالب عنوان شده در خصوص مسئولیت سیاسی در قرآن و روایات و تحلیل و تبیین آنها به دست می‌آید که همان طور که پاسخگویی و مسئولیت در بُعد حقوقی یک تکلیف برای حاکمان و کارگزاران است در مفهوم قرآنی و اسلامی نیز بار

۱. نعمان بن محمد مغربی، دعائم الاسلام، محقق فیضی، چاپ دوم، (قم: مؤسسة آل البيت علیهم السلام، ۱۳۸۵)، ج ۲، ص ۵۳۲.

۲. نهج البلاغه، نامه ۴۰.

۳. یعقوب بن ابراهیم ابویوسف قاضی، الخراج، [بی‌جا]، (بیروت: دار المعرفة، [بی‌تا])، ص ۱۱۸؛ محمد محمدی ری-شهری، مؤسعة الامام علی بن ابی طالب فی الکتاب و السنة و التاريخ، پیشین، ج ۷، ص ۴۸۰.

۴. نهج البلاغه، نامه ۵.

حقوقی مسئولیت مورد توجه و تأکید است. توضیح این که سه تلقی از لزوم پاسخگویی به نظر می‌رسد. یکی تلقی اخلاقی است که از آن چنین فهمیده می‌شود که یک حاکم یا کارگزار در برابر مطالبات مردم مجبور به پاسخگویی نیست، ولی جنبه اخلاقی قضیه می‌گوید بهتر است که پاسخ دهد؛ چون از پاسخ نگفتن به سؤالات و مطالبات مردم چنین برداشت می‌شود که حاکم فردی خودخواه، متکبر و ناسازگار است، پس برای رفع این توهّم خوب است که پاسخگو باشد. دیگر تلقی، تلقی علمی است. در این دیدگاه حکومت و مدیریت به عنوان علمی از علوم و فنی از فنون پنداشته می‌شود. حاکم و مدیر اگر می‌خواهد موفق باشد و پیوسته از اقتدار توأم با محبوبیت و در نتیجه دوام حکومت برخوردار باشد، باید پاسخگو باشد. پاسخگو بودن یک مسئول مزایایی برای وی در پی دارد؛ از جمله مشارکت عمومی، کم شدن انتقادات و اعتراض‌ها، ایجاد خوشبینی به حاکم و مجموعه کارگزارانش و مسائلی از این قبیل؛ پس به نفع یک حاکم است که پاسخگو و مسئولیت‌پذیر باشد. نوع سوم تلقی، تلقی حقوقی است در این تلقی پاسخگویی حاکم و مسئول نه از باب اقتضای اخلاقی و فضل و یا به مقتضای حسن مدیریت و تأمین صرفاً منافع، بلکه یک وظیفه و تکلیف جدی و دارای ضمانت اجراست.<sup>(۱)</sup>

در بررسی این سه نوع تلقی باید گفت که اخلاقی صرف دانستن ماهیت پاسخگویی از جنبه عینی و موضوعی آن می‌کاهد و آن را شخصی می‌نماید. در افعال اخلاقی، افراد به صورت فردی و شخصی، خود را به انجام یا ترک فعلی ملزم می‌نمایند و در آن از پشتوانه عملی و عینی خبری نیست؛ بنابراین پاسخگویی اخلاقی نه ثمرات چشمگیری دارد و نه ارائه سازوکار مناسبی به دلیل انتزاعی بودن از درجه آن ممکن است. نگاه به پاسخگویی به مثابه فنی از فنون نیز اگرچه نگاهی عقلانی و علمی است اما به نوعی به محور سودخواهی و حفظ منافع حاکم متمرکز است و در صورت عدم رسیدن به منافع، ممکن است یا دست از پاسخگویی بشوید و یا پاسخگو نما باشد. علاوه بر این، این نحو تلقی نیز شخصی است و فاقد سازوکار عملی خواهد بود. بنابراین در نظام‌های مبتنی بر دین که

۱. برگرفته از: مجید ظهیری، «ماهیت پیام رهبری و رفتار شناسی طیف‌های فکری»، اندیشه حوزه، ۴۹-۵۰ (۱۳۸۳): ۱۲-۱۵.

برای اخلاق اهمیت ولایی قائل است، جنبه اخلاقی پاسخگویی مدیران به عنوان یک هدف فرعی<sup>(۱)</sup>، حتماً مورد توجه است؛ چنان که با عنایت به ارزش والا علم در حکومت اسلامی، جنبه علمی آن نیز از سوی حاکم به طور قطع مدنظر است ولی مهم‌تر از این‌ها، پاسخگویی اصالتاً ماهیتی حقوقی دارد و در حوزه حق مردم بر کارگزاران معنی پیدا می‌کند و از ضمانت اجرا نیز برخوردار است.

#### ۴-۳-۲. مسئولیت مدنی در قرآن

همان طور که بیان شد الزام وارد کننده زیان به جبران خسارتی که از ناحیه فعل یا ترک فعل بر دیگری وارد کرده است مسئولیت مدنی نامیده می‌شود. به دلیل ارتباط این نوع مسئولیت و جبران خسارت با نظم اجتماعی و زندگی مردم، در نظام‌های حقوقی گوناگون به عنوان یک ضرورت، مورد توجه خاص قرار گرفته است. نظام حقوقی اسلام نیز به طور گسترده مسئولیت مدنی را مد نظر قرار داده است. در این قسمت به دنبال مستندات قرآنی مسئولیت مدنی و این که چرا وارد کننده زیان باید جبران خسارت کند، می‌باشیم. اگرچه قرآن کریم به طور خاص مسئولیت مدنی را متذکر نشده است؛ اما از آیاتی چند می‌توان مسئولیت مدنی را استخراج نمود. بر این مبناست که مشاهده می‌شود فقها نیز در کتب فقهی به صورت متمرکز کتاب یا باب خاصی را به مسئولیت مدنی اختصاص نداده‌اند، اما در اثبات بسیاری از قواعد فقهی مرتبط با مسئولیت مدنی چون اتلاف، تسبیب، استیفا و... از آیات متعدد قرآن بهره گرفته‌اند که با تأمل در آنها می‌توان دیدگاه قرآن را در خصوص مسئولیت مدنی استخراج نمود. در ادامه به ذکر آیاتی که می‌توان با استناد به آنها، مسئولیت مدنی را برداشت نمود، پرداخته می‌شود.

#### الف) آیه «اعتداء»

از جمله آیاتی که می‌تواند مستند مسئولیت مدنی تلقی شود، آیه اعتداء است:

۱. قاسم جعفری، مبانی فقهی نظارت شهروندان بر حاکمان با تأکید بر نظر امام خمینی، اول، (تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، ۱۳۸۸)، صص ۲۳۴-۲۳۳.

«فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ»<sup>(۱)</sup>؛ هر کس به شما تجاوز کرد، همانند آن بر او تعدی کنید».

در این آیه، شیوه جبران خسارت، بیان شده است که خود نشان دهنده این است که اصل مسئولیت مدنی مفروغ عنه دانسته شده است. به همین جهت برخی از فقها برای اثبات مسئولیت مدنی در موارد خاص به این آیه استدلال کرده‌اند به عنوان مثال آنان در اثبات قاعده اتلاف و مسئولیت مدنی متلف به این آیه استدلال نموده‌اند.<sup>(۲)</sup>

استدلال فقها به این آیه، به این صورت است که تلف کردن اموال و منافع و حقوق دیگران بدون اجازه آنان، یکی از مصادیق تعدی است<sup>(۳)</sup> و براساس مدلول آیه جایز است به همان مقدار از متجاوز گرفته شود؛ بنابراین اگر آیه را صریح بر ضمان (مسئولیت) ندانیم، حداقل مدلول التزامی آن، ضمان شخص متجاوز است.<sup>(۴)</sup>

البته باید توجه شود که استناد به این آیه در اثبات ضمان متلف، مبتنی بر این است که آیه به مورد نزول یعنی اختصاص مقابله به مثل در جنگ نداشته باشد چون در این صورت ارتباط آیه با ضمان مالی قطع می‌شود. اما اگر باور داشته باشیم که آیه در صدد بیان قاعده کلی مقابله به مثل است و مقابله به مثل در جنگ، تنها مصداقی از آن به شمار می‌رود – همان طور که مفسران چنین برداشتی از آیه داشته‌اند<sup>(۵)</sup> – باید روشن گردد که مقابله به مثل در فعل «اعتداء» است یا در مورد فعل یعنی «معدی به».

ثمره این بحث در این است که اگر مماثلت بر فعل منظور باشد، ارتباطی با ضمان ندارد و نمی‌توان در اثبات ضمان متلف به آن استناد نمود. اما اگر مماثلت بر مورد فعل

۱. بقره (۲) / ۱۹۴.

۲. محمد بن حسن طوسی، الميسوط في فقه الامامية، سوم، (تهران: المكتبة المرتضوية لاحياء الآثار الجعفرية، ۱۳۸۷)، ج ۳، ص ۶۰؛ محمد بن منصور بن احمد بن ادریس حلی، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی، دوم، (قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق)، ج ۲، ص ۴۸۰.

۳. محمدحسین اصفهانی کمپانی، حاشیه کتاب المکاسب، تحقیق عباس محمد آل سباع، اول، (قم: انوار الهدی، ۱۴۱۸ق)، ج ۲، ص ۳۲۲.

۴. سید حسین صفایی، حسین هوشمند فیروزآبادی، «عناوین خاص موجب مسئولیت مدنی در قرآن»، مطالعات حقوقی، ۱۴(۱۳۹۳): ۵۶.

۵. ر. ک: ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۲، ص ۳۳.

یعنی «معتدی به» باشد، بحث ضمان را هم در بر می‌گیرد؛ از اینرو برخی از فقها در استناد به این آیه در اثبات ضمان متلف، شروطی را لحاظ نموده‌اند. از جمله این که اولاً «ما» در جمله «ما اعتدی» موصول باشد؛ چون اگر مصدری باشد معنای آیه چنین خواهد بود «فاعتدوا علیه بمثل اعتدائه»<sup>(۱)</sup>؛ اگر به شما تجاوز کردند به مانند آن تجاوز کردن، به آنها تعدی کنید». با این معنا، جواز تکلیفی تعدی همانند تعدی طرف مقابل از آیه برداشت می‌شود؛ اما ضامن بودن تعدی کننده که حکم وضعی است از آیه استفاده نمی‌شود.<sup>(۲)</sup>

ثانیاً مراد از این «ما» موصول، اشیاء خارجی (معتدی به) باشد که متعلق اعتداء واقع شده‌اند<sup>(۳)</sup>؛ چون اگر مراد از آن عمل تعدی و تجاوز باشد معنای آیه این خواهد بود که شما از نظر تکلیفی مجازید در برابر تجاوز به همان شکل مقابله نمائید و چنان چه کسی در مال شما تصرف کرد شما نیز مجاز هستید همان کار را انجام دهید. در این حالت آیه دلالت بر مماثلت در فعل دارد و ارتباطی با ضمان ندارد.<sup>(۴)</sup>

### ب) آیه «معاقبه»

از دیگر آیات در اثبات مسئولیت مدنی آیه معاقبه است. خداوند در این آیه می‌فرماید: «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ»<sup>(۵)</sup>؛ و هرگاه خواستید مجازات کنید تنها به مقداری که به شما تعدی شده کیفر دهید».

از کلام برخی مفسران در ذیل این آیه مبنی بر این که آیه از گرفتن زیادت از ظالم نهی فرموده است، به دست می‌آید که آنان گرفتن مثل را معیار قرار داده و اصل موضوع مسئولیت جبران خسارت را از آن برداشت نموده‌اند.<sup>(۶)</sup> این برداشت بر این مبناست که کسی که مورد ظلم واقع شده می‌تواند ظالم را مورد مؤاخذه قرار دهد و یکی از مصادیق

۱. محمدحسین اصفهانی، حاشیه کتاب المکاسب، پیشین، ج ۱، ص ۳۶۲.

۲. سید تقی طباطبایی قمی، مبانی مهاج الصالحین، چاپ اول، (قم: منشورات قلم الشرق، ۱۴۲۶ق)، ج ۷، ص ۴۴۵.

۳. همان.

۴. سید ابوالقاسم موسوی خویی، المکاسب - مصباح الفقاهه، مقرر: محمد علی توحیدی، (بی جا]: [بی نا]: [بی نا].

۵. [تا]، ج ۳، صص ۱۴۸-۱۴۹.

۶. نحل / ۱۲۶.

۷. محمدعلی سائیس، تفسیر آیات الاحکام، پیشین، ص ۴۸۴.



مؤاخذه، گرفتن خسارت از اوست. فقها نیز برای اثبات مسئولیت مدنی به این آیه استناد کرده‌اند. صاحب جواهر معتقد است که آیه بر جواز مقاصه دلالت می‌کند و مقتضای این جواز، ضمان به شیء است.<sup>(۱)</sup> برخی دیگر از فقها نیز ضمن اذعان به این که معاقبه به معنای مجازات و اقتصاص است استدلال فوق را با اشکال مواجه دیده‌اند و آیه فوق را به امور جزایی مربوط دانسته‌اند، نه مسئولیت مدنی.<sup>(۲)</sup> با این حال از نظر اخیر نیز می‌توان استفاده کرد در حالتی که ورود ضرر ناشی از جرم باشد، می‌توان موضوع پرداخت خسارت را مطالبه کرده بدین ترتیب که طرف زیان دیده ناشی از یک عمل مجرمانه براساس اصل مقابله به مثل و حق تقاص، حق دریافت و تملک مال تلف شده را دارا خواهد بود. در این صورت بخشی از مسئولیت مدنی مبتنی بر آیه فوق قابل اثبات می‌باشد.<sup>(۳)</sup>

### ج) آیات «جزاء سیئه»

در قرآن کریم آیات زیادی بر تناسب میان بدی و جزای آن دلالت دارند از جمله:

«وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا<sup>(۴)</sup>؛ و کیفر بدی مجازاتی همانند آن است.»

«وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ<sup>(۵)</sup>؛ و هر کس کار

بدی بیاورد جز به مقدار آن کیفر نخواهد دید و ستمی بر آنها نخواهد

شد.»

تناسب میان بدی و جزای آن، هم به دنیا و هم به آخرت مربوط می‌شود و بر این اساس است که فقها به این آیات برای اثبات تناسب جرم و مجازات در قصاص، استناد کرده‌اند. از آنجا که مفسران بر این باورند که سیئه و حسنه در این آیات معنای وسیعی دارند و هر

۱. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، پیشین، ج ۳۷، ص ۸۶.

۲. ناصر مکارم شیرازی، القواعد الفقهية، چاپ سوم، (قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۱۱ق)، ج ۲، ص ۱۹۵.

۳. محمود حکمت نیا، «مسئولیت مدنی در قرآن»، فقه و حقوق، ۱۵(۱۳۸۶): ۱۸.

۴. شوری (۴۲) / ۴۰.

۵. انعام (۶) / ۱۶۰.

گونه کار، فکر و عقیده خوب یا بد را شامل می‌شود<sup>(۱)</sup>، اگر اتلاف مال نیز نوعی سیئه فرض شود، می‌توان به این آیات در اثبات مسئولیت مدنی استناد نمود. توضیح این که اگر جزای اتلاف مالی، اتلاف مال باشد و از طرفی از بین بردن مال و نابود کردن آن به لحاظ شرعی و قانونی ممنوع باشد، می‌توان جزای اتلاف مال دیگری را پرداخت خسارت دانست که به نوعی اتلاف مال شخص محسوب می‌شود و در نهایت می‌توان مسئولیت مدنی وارد کننده زیان را نتیجه گرفت.<sup>(۲)</sup>

علاوه بر آیات قرآن، در پاره‌ای از روایات به مسئولیت مدنی اشاره رفته است و حتی در مواردی مصادیقی که منجر به مسئولیت مدنی می‌شود، ذکر شده است از جمله این روایات، روایتی است که با سند معتبر ابی الصباح کنانی از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که حضرت فرمودند:

«من أضر بشي من طريق المسلمين فهو له ضامن<sup>(۳)</sup>؛ هر کس به سبب شیئی به مسیر مسلمانان ضرر وارد کند ضامن آن است».

این روایت با اندک تفاوتی توسط سایر اصحاب امام صادق علیه السلام از ایشان نقل شده است از جمله حماد بن علی بن خنیس از امام صادق علیه السلام نقل کرده است:

«من اضر بطريق المسلمين شيئاً فهو ضامن».<sup>(۴)</sup>

و در صحیح حلبی آمده است:

«كل شيء يضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه».<sup>(۵)</sup>

---

۱. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۶ ص ۵۵.  
۲. محمود حکمت نیا، «مسئولیت مدنی در قرآن»، پیشین، ص ۱۹.  
۳. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، پیشین، ج ۷، ص ۳۵۰.  
۴. محمد بن حسن طوسی، تهذیب الاحکام، محقق حسن موسوی خراسان، چاپ چهارم، (تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق)، ج ۹، ص ۱۵۸.  
۵. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، پیشین، ج ۷، ص ۳۵۰.

فقها با استناد به این روایات در مواردی حکم به ضمان کرده‌اند. به عنوان مثال صاحب عوائد الایام ضمن اشاره به این روایات، در مبحث نفی ضرر و ضرار بعد از ذکر احتمالات معنایی گوناگون در خصوص واژه «من» و «طریق» این احتمال که «من» در روایات بیانیه و «طریق» بیان همان شیء است، روایات را چنین معنا می‌کند: اگر کسی به مسیر مسلمانان ضرر وارد کند و مشکلی ایجاد نماید و بر اثر آن شیء، به دیگری که از آن راه استفاده می‌کند ضرر وارد شود، شخص ایجاد کننده مزاحمت، ضامن زیان وارده است. به عنوان مثال اگر شخصی در راه مسلمانان چاهی بکند و دیگری در آن بیفتد، حفر کننده ضامن است، زیرا به راه مسلمانان ضرر و نقصی وارد کرده و این نقص باعث زیان به دیگری شده است.<sup>(۱)</sup>

البته باید توجه شود که «طریق» در این روایات دارای خصوصیت نیست؛ بلکه در مسئولیت مدنی نفس ضرر مورد توجه است و هر کس عامل ضرر به دیگری باشد، ضامن زیان وارده است. از اینروست که مشاهده می‌شود مضمون برخی روایات دلالت بر این دارد که اگر شاهدی شهادت دروغ و باطل دهد، مسئول خسارت‌هایی است که ناشی از شهادت اوست.<sup>(۲)</sup>

علاوه بر روایات فوق که به اصل مسئولیت مدنی اشاره داشتند، مسئولیت مدنی دولت به مفهوم عام (حاکمیت) نیز از روایات دیگری قابل برداشت است. از جمله این روایات روایتی است که با سند معتبره<sup>(۳)</sup> در کتاب کافی از امام علی علیه السلام نقل شده است که حضرت فرمودند:

۱. احمد بن محمد مهدی نراقی، عوائد الایام فی بیان قواعد الأحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، چاپ اول،

(قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۷ق)، ص ۴۴.

۲. «محمد بن مسلم عن ابی عبدالله علیه السلام فی شاهد الزور قال إن كان الشيء قائماً بعینه ردّ علی صاحبه و إن لم

یکن ضمن بقدر ما اتلف من مال الرجل». محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، پیشین، ج ۷، ص ۳۸۳.

۳. سید ابوالقاسم خوئی، مبانی تکملة المنهاج، [بی‌جا]، (نجف اشرف: مطبعة الآداب، [بی‌تا])، ج ۱ ف ص ۱۶۴.

«إِنَّ مَا أَخْطَأَتِ الْقَضَاةَ فِي ذَمِّ أَوْ قَطْعِ فِعْلِي بَيْتِ الْمَالِ الْمُسْلِمِينَ<sup>(۱)</sup>؛ اگر قضات در خون و قطع [عضو] خطا کنند، باید از بیت المال (دولت) پرداخت شود.

اگر چه برخی فقها نص مذکور را به قتل و قطع اختصاص داده‌اند<sup>(۲)</sup> اما نظر مشهور این است که درباره خطای قاضی در اموال نیز ضمان بر عهده بیت المال است.<sup>(۳)</sup> از ادله آنان این است که وقتی براساس روایت، قاضی در مورد نفس و قطع ضمان نداشته باشد به طریق اولی در مورد اموال نیز ضمان ندارد.<sup>(۴)</sup>

از لحاظ دلالت روایت بر بحث، باید گفت که فقها در مقام استفادۀ و استناد به آن، مفاد روایت را منصرف از تقصیر دانسته‌اند.<sup>(۵)</sup> صاحب عروه در این باره می‌نویسد: «اگر خطای حاکم در حکمش معلوم گردد و حاکم مقصر و یا جائز نباشد... دیه از بیت المال پرداخت می‌شود». <sup>(۶)</sup> صاحب جواهر نیز در این باره آورده است: به اجماع فقها اگر قاضی خطا کند و در اثر آن تلفی پدید آید، اگر در اجتهاد و بررسی خودش کوتاهی نکرده باشد، ضامن نیست؛ زیرا قاضی دارای حُسن نیت دانسته می‌شود و از این حیث جبران خسارت بر عهده بیت المال است.<sup>(۷)</sup>

بنابراین در فرض تقصیر قاضی، شخص قاضی مسئولیت خسارت را دارد و مسئولیت متوجه دولت نیست. در این چارچوب است که اصل یکصد و هفتاد و یکم قانون اساسی چنین مقرر می‌دارد: «هرگاه در اثر تقصیر یا اشتباه قاضی در موضوع یا در حکم یا در

۱. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، پیشین، ج ۷، ص ۳۵۴.

۲. سید محمدکاظم طباطبایی یزدی، تکملة العروة الوثقی، چاپ اول، (قم: کتابفروشی داورى، [بی تا])، ج ۲، ص ۲۹.

۳. سید صادق حسینی روحانی قمی، فقه الصادق علیه السلام، چاپ اول، (قم: مدرسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۲ق)، ج ۲۵، ص ۶۸.

۴. همان.

۵. «تقصیر عبارت از تجاوز و تخطی عمومی از وظیفه‌ای است که قوانین و مقررات برای فرد موظف مقرر داشته است». ر. ک: ناصر کاتوزیان، حقوق مدنی، پیشین، ص ۱۰۴.

۶. سید محمدکاظم طباطبایی یزدی، تکملة العروة الوثقی، چاپ اول، (قم: کتابفروشی داورى، ۱۴۱۴ق)، ج ۲، ص ۲۹.

۷. محمدحسن نجفی، جواهر الکلام، پیشین، ج ۴۰، ص ۷۹.

تطبیق حکم بر مورد خاص، ضرر مادی یا معنوی متوجه کسی گردد، در صورت تقصیر، مقصر طبق موازین اسلامی ضامن است و در غیر این صورت خسارت به وسیله دولت جبران می‌شود و در هر حال از متهم اعاده حیثیت می‌گردد».

به هر حال دلالت این روایت بر مسئولیت مدنی دولت نسبت به برخی از کارگزاران (قضات)، صریح بوده، با استناد به مبنای مذکور درباره مسئولیت دولت نسبت به اعمال خطایی آنان یعنی اختلال نظام و لزوم حرج و هم‌چنین استفاده از ادله دیگر، به کمک بهره‌گیری از تنقیح مناط، قابلیت تسری به اعمال زیانبار کارگزاران دیگر نیز امکان پذیر است.<sup>(۱)</sup>

از دیگر روایات در این خصوص می‌توان به گفتار امام علی علیه السلام خطاب به مالک اشتر اشاره نمود که به ایشان چنین فرمودند:

«و إن ابتلیت بظماً و أفرط علیک سوطک أو سیفک أو یدک بالعقوبة فان فی الوکزة فمافوقها مقتلة فلا تطمحن بک نخوة سلطانک عن أن تؤدی الی اولیاء المقتول حقهم<sup>(۲)</sup>؛ اگر به خطا خون کسی را ریختی، یا تازیانه یا شمشیر، یا دستت دچار تندروی شد، که گاه مستی سبب کشتن کسی می‌گردد، چه رسد به بیش از آن - مبادا غرور قدرت تو را از پرداخت خونبها به بازماندگان مقتول باز دارد».

آنچه از این فراز نامه امام، معلوم و مشخص است، حکم خطای کارگزار و حاکم در مقام اجرای مجازات بر پرداخت دیه مقتول است؛ اما در اثبات مسئولیت مدنی دولت با استناد به این فراز امام، برخی از محققان چنین استدلال نموده‌اند که:

---

۱. محمد صالحی مازندرانی، بررسی فقهی حقوقی مسئولیت مدنی ناشی از تصمیمات قضایی با نگاهی به برخی نظام‌های حقوقی، اول (قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۱)، ص ۳۴۴؛ همو، «مسئولیت مدنی دولت از دیدگاه فقهی»، حقوق اسلامی، ۳۰ (۱۳۹۰): ۱۲.

۲. نهج البلاغه، نامه ۵۳.

«از آنجا که خطاب امام علیه السلام به حاکم به عنوان شخص حقیقی نبوده؛ بلکه به لحاظ شخصیت حقوقی او بوده است، پرداخت دیه را نیز با نگاه به همین شخصیت امر فرموده‌اند و اگر در دلالت این فرمان نسبت به محل پرداخت دیه تردید شود، می‌توان گفت با توجه به این که فرماندار منصوب امام دارای همه مناصب حکومتی همچون منصب اجرایی و قضایی بوده است؛ بنابراین خطای او خطای حاکم محسوب شده و براساس روایت پیش گفته مسئولیت پرداخت دیه نیز برعهده بیت المال است»<sup>(۱)</sup>.

هم‌چنین در باب مسئولیت مدنی دولت می‌توان به روایتی که از ثقه الاسلام کلینی، شیخ صدوق و شیخ طوسی در کتاب‌های کافی، فقیه و تهذیب الاحکام نقل شده است اشاره نمود. متن این روایت به نقل از کلینی به شرح زیر است:

هنگامی که حضرت علی علیه السلام طلحه و زبیر را شکست داد، مردم بر زن آبستنی در راه گذشتند. او از ترس بچه‌ای را که در رحم داشت، سقط کرد. بچه پس از مدتی آشفته حالی مرد و سپس مادر بچه نیز فوت کرد. علی علیه السلام و اصحابش به او و فرزندش، برخورد کردند. از مردم درباره وی پرس و جو کرد. گفتند: او آبستن بود، هنگامی که جنگ و شکست را دید، ترسید. راوی نقل می‌کند که امام از آنان پرسید کدام یک قبل از دیگری مُرد؟ گفته شد: پسر قبل از مادر مرد. حضرت شوهر زن را خواست و او را وارث دو ثلث دیه فرزند، و مادر بچه را وارث یک ثلث دیه فرزند کرد، سپس شوهر را وارث نصف ثلث دیه‌ای که همسرش از بچه‌اش به ارث برده بود کرد و خویشاوندان زن را وارث نصف دیگر، سپس شوهر را وارث نصف دیه خون زن، که دو هزار و پانصد درهم بود کرد و خویشاوندان زن را وارث نصف دیگر دیه زن، که دو هزار و پانصد درهم بود، قرار داد. این گونه تقسیم، از آن روی بود که زن غیر از فرزند ساقط شده هنگام ترس، فرزند دیگری نداشت. راوی نقل می‌کند که همه آنها را حضرت علی علیه السلام از بیت المال بصره پرداخت.<sup>(۲)</sup>

۱. محمد صالحی مازندرانی، «مسئولیت مدنی دولت از دیدگاه فقهی»، حقوق اسلامی، پیشین، ص ۱۳.  
 ۲. محمد بن یعقوب کلینی، کافی، پیشین، ج ۷، ص ۱۳۸؛ محمد بن علی بن بابویه، من لا یحضره الفقیه، پیشین، ج ۴، ص ۳۰۹.

محققان در صحت این روایت چنین استدلال نموده‌اند که: با توجه به این که دو راوی از راویان سند این روایت به نام‌های حسن بصری و سوار بن عبدالله هر دو از راویان اهل سنت هستند و روش آنان مخفی کردن فضایل علی علیه السلام و سایر معصومان است، حال وقتی مشاهده می‌شود با این روشنی، واقعه و روایتی را که ریزه کاری‌های بسیار دارد و حکایت از دقت و همه سویه نگری امام علیه السلام است را بیان کرده‌اند، به انسان اطمینان دست می‌دهد که چنین رخدادی در آن روزها، جزء مسلمات بوده است و شاید به همین جهت مشایخ سه‌گانه، این روایت را بدون کم و کاست و بدون گوناگونی واژگان، نقل کرده‌اند که چنین چیزی به طور معمول در روایات، کم اتفاق می‌افتد و نسخه‌های کتاب‌ها کم و بیش اختلاف دارند. بنابراین شبهه مرسل بودن که از سوی برخی مطرح شده، بدون وجه است و از ارزش حدیث نمی‌کاهد. <sup>(۱)</sup> به هر حال از این روایت نکات زیر قابل برداشت است:

۱. زیان به هر کس و از هر ناحیه و به هر جهتی که وارد شود، باید جبران شود.
۲. امام، رهبر و پیشوای مسلمانان باید مدافع حقوق مردم و شهروندان باشد، بدون در نظر گرفتن این که آنان از خط مخالف (خط طلحه و زبیر) یا خط موافق وی هستند. زیرا دور است که آن زن از موافقان حضرت بوده باشد و گر نه از شکست لشکر طلحه و زبیر نمی‌ترسید و سقط نمی‌کرد. بنابراین در خطی غیر از خط حاکم بودن، نمی‌تواند بهانه و مستمسکی برای از بین بردن حقوق و پایمال کردن خون و دیه آنان باشد.
۳. این گونه ضمان تلف و جبران خسارت بر امام مسلمانان واجب و ضروری است نه مستحب و مباح، زیرا درست است که حضرت علی علیه السلام صدقه‌های مستحبی فراوانی پرداخت می‌کرد، ولی آنها را از مال شخصی خود، هزینه می‌کرد. بنابراین اکنون که از بیت المال پرداخته است، معلوم می‌شود که کار ضروری و لازمی بوده و منبع مشخصی نیز داشته است و گر نه اگر مباح یا مستحب بود، باید با مردم که صاحب آن بیت المال هستند مشورت می‌شد و از آنان اجازه می‌گرفت.

۱. احمد عابدینی، «تورم و ضمان»، فصلنامه فقه، ۱۷(۱۳۷۷): ۵۱.

۴. با تنقیح مناظا، یا تمسک به «حرمة مال المسلم كحرمة دمه» به دست می‌آید که باید مال‌های تلف شدهٔ دیگران و خسارت‌های مالی وارد شده به آنان، نیز جبران شود.<sup>(۱)</sup>

بنا بر آنچه بیان گردید و با توجه به این نکته که جبران زبانی که به آن زن و کودک رسید، از باب اعمال حاکمیت نبود و حضرت و سپاه ایشان نقش مستقیم و نزدیکی در فاجعه نداشتند، اما به جبران زیان پرداخت، برداشت می‌شود که حتی اگر حادثه‌ای اتفاق افتاد و امام مسلمانان در آن هیچ نقشی نداشت و به مأموران حکومت نیز مربوط نبود، حکومت به جهت اینکه کسی کشته شده است، باید دخالت کند و دیه او را از بیت المال بپردازد. بر این اساس و به طریق اولویت، جبران زیان‌های ناشی از اعمال حاکمیت، نیز ضروری و لازم است.

#### ۴-۳-۲-۳. مسئولیت کیفری در قرآن

در آئین اسلام، طبیعی بودن خطا کاری انسان، او را از مسئولیت کیفری نمی‌رهاند و در صورت وجود شرایط عامه تکلیف، وی را انسانی مسئول می‌داند. آدمی به لحاظ این که از قوه عقل، تدبیر و آزادی اراده برخوردار است، مسئول رفتار خویش شناخته می‌شود و در پرتو این امر مهم است که سازندگی و تهذیب و تزکیه نفس وی معنا می‌یابد و می‌توان از او چنین انتظاری داشت. از دیدگاه اسلام، تشریح کیفر به مفهوم پذیرش آزادی انتخاب و اراده انسان است؛ زیرا تشریح کیفر، فرع بر تکلیف‌پذیری آدمی است و در شرایط عامه تکلیف، این بحث مطرح است که در فرض نبود هر یک از آن شرایط، تکالیفی وجود ندارد؛ از این رو عقابی متوجه شخص نیست. در واقع شرایط عامه تکلیف بیان‌کننده تعریفی است که اسلام از انسان مسئول دارد و بدون وجود این شرایط، سخن گفتن از مسئولیت فرد بین معناست.<sup>(۲)</sup> علاوه بر وجود شرایط عامه تکلیف برای مسئولیت کیفری، اصل شخصی بودن این مسئولیت نیز از آیات قرآن کریم استفاده می‌شود. خداوند می-

۱. همان، صص ۵۳-۵۲.

۲. محمود میر خلیلی، محمدعلی حاجی ده آبادی، دانشنامه امام علی علیه السلام، چاپ اول، (تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰)، ج ۶، ص ۲۵۶.



فرماید: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ»<sup>(۱)</sup>؛ هیچ کس بار گناه دیگری را بر دوش نمی‌گیرد». بنابراین شخص مرتکب جرم فقط مسئولیت دارد و هیچ کس دیگری از جمله اقرباء و نزدیکان او نباید مجازات شوند. ضمن این که هیچ کس نمی‌تواند از مسئولیت شانه خالی کند و هر کسی مرتکب عمل مجرمانه‌ای شود باید پاسخگو عمل خود بوده و مورد تعقیب جزایی قرار گیرد. البته هر گونه مسئولیت کیفری و مجازات باید برابر قانون از پیش تعیین شده باشد. این اصل یعنی قانونی بودن جرم و مجازات نیز از آیات قرآن استفاده می‌شود. خداوند می‌فرماید:

«وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا»<sup>(۲)</sup>؛ و ما هرگز (شخص یا قومی را) مجازات نخواهیم کرد مگر آن که پیامبری مبعوث می‌کنیم (تا وظایفشان را بیان کند)».

قرآن کریم در این باره به عنوان کتاب جامع همه ادیان توحیدی در آیات متعددی قوانین کیفری اسلام را معین کرده است. که تحت عنوان آیات الاحکام جزایی قرآن شناخته می‌شود. احکام جزایی قرآن به دلیل این که فرمان خداوند است و نشأت گرفته از قرآنی است که امام علی علیه السلام درباره آن می‌گوید: «و بحرأ لا یدرک قعره»<sup>(۳)</sup>؛ دریایی است که ژرفای آن درک نشود». از آغاز تا پایان عمر بشر در روی زمین ثابت و تغییر ناپذیر است. قرآن کریم گذشته از بیان احکام تشریحی کیفری، جزای تکوینی ناشی از اعمال و افعال آدمی را نیز مورد توجه قرار داده است. جزای تکوینی همان و اکنش عوامل طبیعی است که در سیر حرکت طبیعت و زندگی بشر ظاهر شده و خوشی و آسایش معمول آنان را دستخوش ناملايمات قرار می‌دهد.<sup>(۴)</sup> این عکس العمل طبیعی در حقیقت کیفر الهی و

۱. فاطر / ۱۸؛ اسراء / ۱۵؛ نجم / ۳۸؛ زمر / ۸.

۲. اسراء / ۱۵.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۸.

۴. سید هاشم بطحایی گلپایگانی، «گزیده‌ای از طرح آیات الاحکام جزایی قرآن مجید»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۶۴(۱۳۸۳): ۶.

مجازات خداوندی است. قرآن به این عکس العمل‌های کیفری اشاراتی دارد از جمله در سوره روم می‌فرماید:

«ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»<sup>(۱)</sup>؛ فساد در خشکی و دریا به خاطر کارهایی که مردم انجام داده‌اند آشکار شده خدا می‌خواهد نتیجه بعضی از اعمال آنها را به آنها بچشاند شاید (به سوی حق) باز گردند».

از ابن عباس نقل شده که منظور از فساد در دریا و خشکی برچیده شدن خیر و برکت از آنهاست، کم شدن آب قنات و چشمه‌ها و کمبود یا فاسد شدن محصولات گیاهی در خشکی‌ها و این عکس العمل‌ها برای آن است که توبه کنند.<sup>(۲)</sup>

قوانین جزایی اسلام با استفاده از قرآن از جهت میزان مجازات دو دسته هستند. دسته اول مجازات‌هایی هستند که میزان آن در قرآن و سنت تعیین شده است و به نام «حدود» شناخته می‌شوند.<sup>(۳)</sup> دسته دیگر مجازات‌هایی است که میزان آن مشخص نشده و به نظر حاکم و قاضی مسلمان و عادل واگذار شده است که «تعزیرات» نامیده می‌شوند. به عبارت دقیق‌تر قانون مجازات اسلامی تعزیر را مجازاتی می‌داند که مشمول عنوان حد، قصاص یا دیه نیست و به موجب قانون در موارد ارتکاب محرمات شرعی یا نقض مقررات حکومتی تعیین و اعمال می‌گردد. نوع، مقدار، کیفیت اجراء و مقررات مربوط به تخفیف، تعلیق، سقوط و سایر احکام تعزیر به موجب قانون تعیین می‌شود.<sup>(۴)</sup>

علاوه بر این دو در شریعت اسلامی برای ارتکاب برخی جرایم چون قتل عمد، مجازات قصاص وضع شده است و در مواردی نیز پرداخت دیه مقرر گردیده است. اگر چه در مورد این که ماهیت دیه مجازات است یا جبران خسارت، اختلاف نظرهایی وجود

۱. روم (۳۰) / ۴۱.

۲. محمد بن احمد قرطبی، الجامع لأحكام القرآن، چاپ اول، (تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴)، ج ۱۴، ص ۴۰.

۳. قانون مجازات اسلامی، ماده ۱۵.

۴. همان، ماده ۱۸.

دارد؛<sup>(۱)</sup> با این حال در ماده ۱۲ قانون مجازات اسلامی، دیه به عنوان یکی از اقسام مجازات تعیین شده است. به هر حال موضوع بحث ما مسئولیت کیفری مقامات و حاکمان از دیدگاه قرآن است. در این باره باید گفت که آیات قرآن که حدود الهی را مشخص کرده‌اند<sup>(۲)</sup> همگی مطلق است و هیچ استثنایی بر پایه موقعیت فردی، مقام، نژاد و مانند اینها وضع نشده است. این امر سایر انواع مجازات‌ها را نیز شامل می‌شود. بنابراین در جامعه اسلامی در صورت ارتکاب جرم از سوی مقامات حکومتی آنان مشمول تعقیب و مجازات خواهند بود. از این گذشته قرآن کریم اصل تساوی در برابر قوانین و نفی هر گونه امتیاز و برتری را برای اشخاص و گروه‌های انسانی بنا گذاشته است. آیه شریفه سوره حجرات بیان می‌کند:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ<sup>(۳)</sup>؛ ای مردم ما، شما را از یک مرد و زن آفریدیم و تیره‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید، ولی گرامی‌ترین شما نزد خدا با تقواترین شماست.»

از این قبیل آیات و اطلاق و عموم آنها برداشت می‌شود که در شریعت اسلام تمام افراد جامعه در حقوق، وظایف و مسئولیت‌ها برابرند و مقررات و ضوابط اجتماع مسلمانان، بر اعمال آحاد آنان به نحو مساوی حاکم است. در این مکتب جمیع رعایا با قانون نسبتی همگون دارند و حاکم اسلامی همان قدر تحت سیطره قانون قرار دارد که شهروند عادی است و حدود الهی همان قدر زمامدار را مورد بازخواست قرار می‌دهد که عموم افراد را.<sup>(۴)</sup> به طور مسلم در این سخن مقصود این است که تمامی افراد بشر در استحقاق رعایت

۱. ر. ک: سید محمود میر خلیلی، حقوق کیفری عمومی، (قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی(ص))، ۱۳۹۴، ص ۴۷۸.

۲. برای نمونه ر. ک: مائده / ۳۳ و ۳۸؛ نور / ۲ و ۴ و ۸؛ بقره / ۱۷۹.

۳. حجرات (۴۹) / ۱۳.

۴. محمدهادی مفتاح، نظریه قدرت برگرفته از قرآن و سنت، پیشین، ص ۱۷۵.

شدن حقوق واجب شان یکسان اند و حقوق همه افراد جامعه هرچه باشد محترم است.<sup>(۱)</sup> برتری از حیث تقوا نیز که در آیه ذکر شده، به آن اشاره رفته است در حدود معینی است و فقط نزد خداوند می‌باشد که گرامی‌ترین مردم نزد او پرهیزگارترین ایشان است و گرامی بودن فرد پرهیزگار نزد خداوند، حقی بیش از دیگران برای او نزد مردم به وجود نمی‌آورد و برتری ناشی از تقوا، برتری معنوی است نه برتری مادی.<sup>(۲)</sup> در واقع عامل تقوا و برتری معنوی شخص از بُعد حقوقی و مسئولیت‌های اشخاص از جمله مسئولیت کیفری هیچ تأثیری ندارد.

علاوه بر شمول این عمومات و اطلاعات، موارد خاصی نیز در قرآن کریم وجود دارد که ناظر به خصوص فرد زمامدار بوده و به روشنی او را همانند سایر مردم می‌داند:

«قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا»<sup>(۳)</sup>؛ بگو من فقط بشری هستم همچون شما (امتیاز این است که) به من وحی می‌شود که معبود شما تنها یکی است. پس هر کسی امید لقای پروردگارش را دارد باید عمل صالح انجام دهد و کسی را در عبادت پروردگارش شریک نکند».

در این آیه شریفه دو مرتبه ادات حصر به کار رفته است، یکی از آن دو به شخص رسول الله ﷺ مربوط می‌گردد و دیگری به رسالت ایشان. کلمه «انما»ی اول، رسول خدا ﷺ را منحصر در بشریت و در ماندی سایر بشرها می‌سازد؛ به طوری که هیچ چیز زاید بر آن چه آنان دارند ندارد و هیچ زیادتی برای خود ادعا نمی‌کند... و انحصار دوم معبود را به این

۱. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۶، ص ۳۵۶.  
 ۲. عبدالقادر عوده، حقوق جنایی اسلام براساس مذاهب پنج‌گانه، مترجم اکبر غفوری، چاپ اول، (مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۳)، ج ۱، ص ۴۸.  
 ۳. کهف (۱۸) / ۱۱۰.

صورت که خدا معبود ایشان هم هست و این همان توحید است که می‌گوید: «اله تمامی عالم یک اله است».<sup>(۱)</sup>

باید گفت این دو حصر، اختصاص به رسول مکرم اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ندارد؛ بلکه هم در خصوص تمامی پیامبران الهی صادق است<sup>(۲)</sup> و هم در خصوص رسالت و دعوت همگی ایشان.<sup>(۳)</sup>

بر این اساس جای هیچ گونه شک و تردیدی در دلالت مطابقی منطوق این آیات بر مطلوب این بحث وجود ندارد؛ و به روشنی تساوی پیامبران و در رأس آنان پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را با مردم دیگر در برابر قوانین الهی ثابت می‌نماید.

صرف نظر از اصل تساوی رسولان در برابر قانون، قرآن کریم قدمی فراتر نهاده و به طور صریح پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را علی‌رغم این که اشرف مخلوقات و فرستاده خداوند است، تهدید به مجازات می‌نماید. و در زمینه ابلاغ وحی ضمن تأکید بر مسئولیت و تکلیف پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در این امر، او را تهدید می‌کند که اگر در انجام این رسالت کوتاهی کند و به وظیفه خویش عمل نکند و یا چیزی به دروغ به خداوند نسبت دهد با او معامله‌ای سخت خواهد کرد.

«وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ \* لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ \* ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ<sup>(۴)</sup>؛ هرگاه او سخنی دروغ بر ما می‌بست ما او را با قدرت می‌گرفتیم. سپس رگ قلبش را قطع می‌کردیم».

این تهدید نشان می‌دهد که در انجام مسئولیت‌ها جای هیچ گونه خیانت نیست و همگان حتی رسولان الهی در صورت خیانت مسئولند و باید پاسخگو باشند.

علاوه بر این، آیاتی از قرآن کریم ناظر به همسران رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و درباره موقعیت آنان در برابر قوانین و مقررات جامعه اسلامی سخن می‌گوید.<sup>(۱)</sup> این آیات در

۱. سید محمدحسین طباطبایی، میزان فی تفسیر القرآن، پیشین، ج ۱۳، ص ۴۰۵.

۲. ابراهیم / ۱۱.

۳. آل عمران / ۶۴.

۴. حاقه / ۴۴-۴۶.

حقیقت پاسخی است به توهم رایج در میان انسان‌ها، که صاحبان قدرت و نزدیکان آنان را، نسبت به قوانین سبک‌تر از دیگران می‌پندارند. در منطق قرآن نه تنها ارباب قدرت و نزدیکان آن‌ها، در برابر قوانین، نسبت به رعایا برتری ندارند، بلکه به جهت جایگاه ویژه ای که حاکم در جامعه و روابط اجتماعی دارد و به تبع نزدیکان و مرتبطن با او از این ویژگی بهره‌مندند، برخورد قانون با ایشان سخت‌تر و کیفر و جرم آنان مهیب‌تر از سایرین دانسته شده است.<sup>(۲)</sup> خداوند خطاب به همسران پیامبر ﷺ می‌فرماید:

«يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ مَن يَأْتِ مِنْكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ وَ كَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا<sup>(۳)</sup>؛ ای همسران پیامبر! هر کدام از شما گناه آشکار و فاحشی مرتکب شود عذاب او دو چندان خواهد بود و این برای خدا آسان است.»

هر چند این آیات خطاب به همسران پیامبر است و کیفر دو چندان را برای قانون شکنی از جانب آنان مورد نظر قرار می‌دهد؛ اما این خصوصیت موجب تخصیص حکم مذکور در آیه، به آنان نمی‌گردد، بلکه مضمون آیه و نتیجه آن، همگان را شامل می‌شود مخصوصاً کسانی که در مقام رهبری و پیشوایی مردم قرار دارند.<sup>(۴)</sup>

براساس این آیه، تمامی صاحبان قدرت و نزدیکان آنان، هم چنان که به موجب وظایف خویش، قهراً امکانات مادی و اجتماعی ویژه‌ای را در دسترس دارند، مسئولیت آنان در رعایت ضوابط و قوانین نیز به طور طبیعی ویژه بوده، بازخواست قانون از آنان و پاداش یا کیفر آنها نیز ویژه خواهد بود. به اقتضای واقعیت اجتماعی انسان‌ها «این گونه افراد تنها متعلق به خویشان نیستند؛ بلکه وجود آنها دارای دو بُعد است: بُعدی تعلق به خودشان دارد و بُعدی تعلق به جامعه، و برنامه زندگی آنها می‌تواند جمعی را هدایت و یا عده‌ای را گمراه

۱. احزاب / ۵۹.

۲. محمدهادی مفتاح، نظریه قدرت برگرفته از قرآن و سنت، پیشین، ص ۱۷۹.

۳. احزاب (۳۳) / ۳۰.

۴. ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، پیشین، ج ۱۷، ص ۲۸۲.

کند. بنابراین، اعمال آنها دو اثر دارد: یک اثر فردی و دیگر اثر اجتماعی و از این لحاظ هر یک دارای پاداش و کیفری است»<sup>(۱)،(۲)</sup>

عدم تبعیض میان رعایا و برابر دانستن آنان در برابر ضوابط و مقررات از گفتمان اساسی پیامبر ﷺ است<sup>(۳)</sup> که خود در عمل به آن پیشگام بود و هیچ گاه حاضر نبود در کنار حقوق دیگران برای خویش امتیازی قائل بشود. نقل شده است که پیامبر ﷺ طلبکاری داشت که طلبش را مطالبه می کرد و بر او سخت می گرفت. عمر بن خطاب قصد زدن او را کرد پیامبر فرمود:

«مه یا عمر کنت احوج الی ان تامرنی بالوفاء و کان احوج الی ان تامره بالصبر<sup>(۴)</sup>؛ آرام باش ای عمر سزاوارتر آن است که مرا به وفای به دین سفارش کنی و او را به صبر و شکیبایی».

رسول گرامی اسلام همین رفتار را در قبال نزدیکان و زیردستان خود نیز داشته است و امتیاز ویژه‌ای در اجرای حدود برای آنان لحاظ نکرده است. برای نمونه، آن بزرگوار شفاعت هیچ کس حتی اسامه را درباره زنی از بزرگان و اشراف قریش (فاطمه، دختر اسود بن عبدالله بن عمرو بن مخزوم) که مرتکب سرقت شده بود نپذیرفت و حد را بر وی جاری کرد و فرمود:

---

۱. همان، ص ۲۸۵.  
۲. «ممکن است برخی تصور کنند که این جزا و پاداش مضاعف، به معنای عدم تساوی افراد جامعه در برابر قوانین و مقررات است، در جواب باید گفت که این نحو پاداش و جزا دهی متناسب با شخصیت حقوقی ارباب قدرت و اقربای آنان است نه شخصیت حقیقی آنان». محمدهادی مفتاح، نظریه قدرت برگرفته از قرآن و سنت، پیشین، ص ۱۸۰.  
۳. رسول مکرم اسلام ﷺ فرموده است: «همانا خداوند به واسطه اسلام، غرور و نخوت جاهلیت و نیز فخر فروشی آنان به پدرانشان را از بین برد؛ چه آنکه مردم از آدم و او از خاک است و با کرامت‌ترین آنان نزد خداوند با تقواترین آنان است». محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، پیشین، ج ۸، ص ۲۴۶.  
۴. ابن قیم جوزیه، زاد المعاد فی هدی خیر العباد، محقق: خلیل بن مامون شیخا، اول، (بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۲۷)، ص ۶۸.

«ای مردمان! همانا که اقوام پیش از شما از آن رو تباه و هلاک شدند که چون یکی از اشرافشان دست به سرقت می‌آلود، او را از کیفر معاف می‌داشتند و چون ضعیفی دست به دزدی می‌زد، او را به چنگال کیفر می‌سپردند. به خدا قسم که هرگاه فاطمه دختر محمد صلی الله علیه و آله مرتکب چنین عمل ناپسندی می‌شد، بی گمان دست او را می‌بریدم».<sup>(۱)</sup>

هم‌چنین محمد بن قیس از امام باقر علیه السلام روایت می‌کند که فرمود: «ام سلمه، همسر پیامبر صلی الله علیه و آله کیزی داشت که مرتکب سرقت شد. پیامبر صلی الله علیه و آله شفاعت همسر خویش را درباره او نپذیرفت و حد را بر وی جاری ساخت».<sup>(۲)</sup>

رفتار عادلانه پیامبر در خصوص اجرای قانونی حدود، سبب ترویج برابری حاکمان و رهبران جامعه اسلامی با آحاد مردم در امور حقوقی و کیفری گردید و این یک سنت رایج در تاریخ اسلامی است که محاکمه خلفا، فرمانروایان و والیان در محکمه عمومی به طریق عادی معمول بوده است و این علی بن ابی‌طالب است که در دوران خلافت خویش زره گم شده خود را نزد یک فرد یهودی که خود را مالک آن می‌دانست می‌یابد. از او به قاضی شکایت می‌کند و قاضی به سود یهودی و به زیان امام علی علیه السلام به علت نداشتن ادله محکمه پسند حکم می‌دهد.<sup>(۳)</sup> کما این که در عصر خلافت عثمان، ولید بن عقبه برادر رضاعی عثمان و فرماندار کوفه شراب خورده و بر اثر مستی نماز صبح را در جماعت چهار رکعت می‌خواند. گروهی از اهالی کوفه او را به مدینه آوردند و نزد عثمان گواهی دادند که او شراب خورده است. با وجود اینکه عثمان به خاطر خویشاوندی از اجرای حکم طفره می‌رفت و بسیاری به خاطر موقعیت قبیله‌ای ولید و موضع خلیفه از اجرای حکم امتناع می‌کردند، لکن فرهنگ اسلامی عصر پیامبر صلی الله علیه و آله هم چنان در افکار عمومی حاکم بود که

۱. ابی الفداء اسماعیل بن کثیر، السیرة النبویة، محقق مصطفی عبدالواحد، [بی‌جا]، (بیروت: دار المعرفة، ۱۲۹۳ق)، ج ۳، ص ۶۰۱.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، پیشین، ج ۷، ص ۲۵۴.

۳. علی بن حسین ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، چاپ اول، (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ق)، ج ۱۷، ص ۱۴۱.



هیچ کس به خاطر مقام و جایگاه سیاسی و یا قبیله‌ای از اجرای مجازات مصون نیست. در نتیجه حد بر ولید به دست حضرت علی علیه السلام جاری شد.<sup>(۱)</sup>

با این اوصاف اثبات مسئولیت کیفری حاکمان و مقامات دولت در جوامع اسلامی، امری مبرهن و محرز است؛ از اینرو در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که مبتنی بر شریعت اسلامی تنظیم شده است برای هیچ کدام از مقامات کشور مصونیت از تعقیب کیفری و مجازات مقرر نگشته است. مقام رهبری به عنوان حاکم اسلامی در برابر قانون با سایر مردم مساوی است.<sup>(۲)</sup> در صورت فقدان شرایط لازمه رهبری از جمله عدالت از مقام خود عزل می‌شود.<sup>(۳)</sup> در مورد مقامات قوه مجریه از جمله رئیس جمهور و وزیران نیز محاکمه آنان در امور کیفری و تخلفات از وظایف قانونی به صراحت شناسایی شده است<sup>(۴)</sup> و دیوان عالی کشور صلاحیت رسیدگی به تخلفات قانونی رئیس جمهور را برعهده دارد.<sup>(۵)</sup> نسبت به مقامات قوه مقننه و نمایندگان مجلس که به طور معمول در کشورهای مختلف دارای مصونیت پارلمانی هستند و بدون تصویب مجلس، امکان محاکمه آنان وجود ندارد، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران حق اظهار نظر در همه مسائل را برای آنان شناسایی کرده است<sup>(۶)</sup> بدون این که مصونیت از تعقیب کیفری در صورت ارتکاب جرم برای آنان قائل شود و رویه رایج در کشور به ویژه موضع شورای نگهبان با حضور شش فقیه اسلام شناس همیشه بر این بوده است که حق اظهار نظر نمایندگان در صورتی که از این طریق مرتکب جرمی شوند، مانع مسئولیت کیفری آنان نیست.

۱. ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب، چاپ اول، (نجف اشرف: حیدریه، ۱۳۷۶ق)، ج ۱، ص ۴۰۹.

۲. اصل یکصد و هفتم قانون اساسی.

۳. اصل یکصد و یازدهم قانون اساسی.

۴. در اصل یکصد و چهلم قانون اساسی آمده است: «رسیدگی به اتهام رئیس جمهور و معاونان و وزیران در مورد جرائم عادی با اطلاع مجلس شورای اسلامی در دادگاه‌های عمومی دادگستری انجام می‌شود».

۵. بند ۱۰ اصل یکصد و دهم قانون اساسی. نیز طبق ماده نوزده قانون تعیین حدود و وظایف و اختیارات و مسئولیت‌های ریاست جمهوری اسلامی ایران مصوب ۱۳۶۵/۸/۲۲: رسیدگی به اتهامات مربوط به تخلفات در رابطه با وظایف و اختیارات رئیس جمهور در صلاحیت دیوان عالی کشور است.

۶. اصل هشتاد و ششم قانون اساسی.

توضیح این که مصونیت نمایندگان مجالس قانون گذاری شامل دو بخش: حق اظهار نظر و عدم مسئولیت نمایندگان در ایفای وظایف نمایندگی (بخش اول) و مصونیت از تعرض و تعقیب کیفری (بخش دوم) است. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بخش اول را در اصل هشتاد و ششم شناسایی نموده و تصریح می کند که نمایندگان مجلس در ایفای وظایف نمایندگی در اظهار نظر و رأی خود کاملاً آزادند و نمی توان آنها را به سبب نظراتی که در مجلس اظهار کرده اند یا آراییی که در مقام ایفای وظایف نمایندگی خود داده اند تعقیب یا توقیف کرد. بخش دوم یعنی مصونیت از تعرض به معنای معاف شدن نمایندگان از هر گونه تعقیب یا توقیف در صورت اتهام و یا ارتکاب جرم است. این مصونیت در اصل دوازدهم قانون اساسی مشروطیت تا حدی پذیرفته شده بود. بدین معنا که در صورت ارتکاب جرم از سوی نمایندگان، هر گونه تعقیب و بازداشت منوط به اطلاع و تصویب مجلس شورای ملی بود.

در پیش نویس قانون اساسی فعلی نیز هر گونه تعقیب و بازداشت در جرایم مشهود با آگاهی مجلس و در صورت ارتکاب جرم غیر مشهود با اجازه مجلس پیشنهاد شده بود و به تأیید کمیسیون داخلی مجلس بررسی نهایی قانون اساسی رسیده بود.<sup>(۱)</sup> اما به هنگام بررسی اصل پیشنهادی مذکور، برخی از فقهای عضو خبرگان آن را امتیازی زاید و برخلاف اسلام قلمداد نموده و با آن مخالفت کردند و نهایتاً این اصل به تصویب نرسید.<sup>(۲)</sup> اعلامیه اسلامی حقوق بشر نیز در بند الف ماده نوزده خود تصریح کرده است مردم در برابر شرع مساویند در این امر حاکم و شهروندان نیز باهم برابرند. اهمیت این اعلامیه در این است که اولاً، در اجلاس کنفرانس اسلامی در سال ۱۹۹۰م در قاهره مورد پذیرش همه کشورهای اسلامی قرار گرفته است. ثانیاً، برخی عالمان و فقیهان مبرز نیز در تنظیم

۱. در این باره رجوع کنید به: سید محمد هاشمی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، پیشین، ج ۲، صص ۱۵۸-۱۵۵.

۲. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، ج ۲، صص ۹۱۲-۹۰۹ و ۹۴۰-۹۳۰.

و تحقیقات علمی برای آماده سازی این سند مشارکت داشته و اعتبار علمی و فقهی آن را افزون کرده‌اند.<sup>(۱)</sup>

#### ۴-۴. آثار مسئولیت و پاسخگویی بر تحقق حکمرانی مطلوب

##### ۴-۴-۱. آثار مسئولیت و پاسخگویی از بُعد حقوقی

پاسخگویی به مثابه یک عنصر تشکیل دهنده حکمرانی مطلوب در کنار سایر عناصر، واجد ابعاد حقوقی، مدیریتی و اقتصادی است. بر این پایه آثار و نتایج این اصل نیز متنوع و فراتر از جنبه‌های حقوقی به معنای خاص می‌باشد؛ لکن تحقق این آثار مختلف وابسته به سازوکارهای حقوقی و قانونی در هر کشور است. بدین جهت ما آثار پاسخگویی را در ابعاد مختلف با رویکرد حقوقی در چند عنوان بررسی و تبیین می‌نمائیم.

##### الف) ایجاد حس مسئولیت‌پذیری در مقامات عمومی و بهبود کارآیی نظام اداری

به طور معمول مقامات دولتی و حتی بخش خصوصی گرایش به منافع شخصی و بی توجهی به مصالح عمومی دارند و وجود نظام پاسخگویی در برابر مراجع ذی صلاح، مردم و افکار عمومی موجب تقویت روحیه مسئولیت‌پذیری و انجام صحیح تعهدات و وظایف می‌گردد. هیرشمن اقتصاد دانی است که در اثر خود به نام «وفاداری، خروج و اعتراض» که در سال ۱۹۶۰م، نوشته شده و اما در دهه ۹۰ میلادی مورد توجه اقتصاددانان و علاقمندان علم مدیریت قرار گرفته است به تجاربی جالب در این باره اشاره کرده است. او در این کتاب به تجربه‌اش در کشور نیجریه درباره خدمات راه آهن اشاره می‌کند که در نخستین سفرش بسیار خوب بوده ولی در مسافرتی که پس از چندی به آن کشور انجام می‌دهد، می‌بیند وضع خدمات راه آهن کاملاً متفاوت گردیده و بسیار بد شده است. با تحقیق در این باره متوجه می‌شود که چون قبلاً جاده و راه شوسه در نیجریه کم بوده است بسیاری از مسئولان دولتی نیز به ناچار از راه آهن استفاده می‌کرده‌اند و از این رو

۱. برای نمونه ر. ک: محمدتقی جعفری، حقوق جهانی بشر مقایسه و تطبیق دو نظام: اسلام و غرب، چاپ اول، تهران: دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران، ۱۳۷۰.

دست اندرکاران راه آهن به ملاحظه حضور آنها در قطار مجبور بودند خدمات خوبی ارائه دهند؛ اما چون پس از آن، جاده درست شد و مسئولان دولتی از خودرو شخصی استفاده می‌کنند، وضع ارائه خدمات در راه آهن اسف بار است و فریاد مردم بیچاره نیز به جایی نمی‌رسد.<sup>(۱)</sup>

نکته مهم در این موضوع این است که وجود پاسخگویی موجب مسئولیت پذیری و تعهد مقامات دولتی در قبال خواسته‌ها و مطالبات افراد جامعه می‌شود. در واقع جلوه دیگر مسئولیت پذیری، انعطاف پذیری و حساس بودن مدیران نسبت به انجام وظایف قانونی خود و توجه به منافع ذی نفعان و نیز عامه مردم خواهد بود. باید این را اضافه نمود که حس مسئولیت پذیری و انعطاف پذیری مدیران و مقامات دولتی دستاورد بسیار مهمی در نظام اداری و ارائه خدمات عمومی در جامعه در پی دارد. چه اینکه این ویژگی و ثمره پاسخگویی خود ارتقاء و بهبود زمامداری در سازمان‌های اداری را از طریق آثار دیگر تسهیل می‌کند. این آثار می‌تواند مواردی چون تقویت انضباط و وجدان کاری، کاهش فساد اداری و مالی، افزایش کارآمدی و صحت عمل سازمان‌ها باشد.

امروزه سوء استفاده از قدرت و اختیارات یا به عبارت دیگر فساد اداری، یکی از معضلات کشورهای جهان به شمار می‌رود و محققان، مهم‌ترین عامل بهبود و مدیریت در نظام اداری را، پاسخگویی بیشتر دولت به جامعه می‌دانند؛ زیرا پاسخگویی با تمرکز زدایی از دولت، که به بهبود شیوه‌های تصمیم‌گیری منجر می‌شود، تضمین می‌کند که خدمات دولت مطابق خواسته‌ها و تقاضاهای جامعه باشد. عنصر رقابت یکی از راه‌های افزایش پاسخگویی دولت است. برای کاهش فساد در نظام اداری، دولت باید حسابرسی شفاف و انتشارات اطلاعات را گسترش دهد که بتواند در معرض قضاوت جامع قرار گیرد.<sup>(۲)</sup> از این گذشته پاسخگویی به عملکرد بهتر و مدیریت مؤثرتر در سازمان‌ها منجر خواهد شد؛ چرا

۱. محمدمهدی نادری، «حکمرانی خوب، معرفی و نقد اجمالی»، پیشین، صص ۷۴-۷۵. به نقل از: آلبرت هیرشمن، خروج، اعتراض و وفاداری، مترجم محمد مالجو، (تهران: نشر و پژوهش شیرازه، ۱۳۸۳)، ص ۱۵.  
۲. علی اکبر علیخانی، «پاسخگویی در نظام جمهوری اسلامی ایران»، دین و ارتباطات، ۲۶(۱۳۸۴): ۵۴. به نقل از: Vincent, Tucker, "cass, fank & co": Lte (ed), **Governance Development Research**, Volume 8, Number 2, (1996).

که لزوم پاسخ گفتن به ذی نفعان برون و درون سازمانی، افراد سازمان را به دقت بیشتر در انجام وظایفشان و دوری از خطا و اشتباه در کار وادار می‌کند.<sup>(۱)</sup> در نتیجه پاسخگویی ابزاری برای بهبود خدمات عمومی، نظارت بر قدرت و تضمین کاربرد صحیح منابع عمومی است.<sup>(۲)</sup> در این چارچوب نظام پاسخگویی در دو بُعد سلبی و ایجابی اثرگذار است بدین معنا که یک نقش تنبیهی و بازدارنده برای جلوگیری از تخلفات و نادیده گرفتن قوانین یا کاربرد نامشروع منابع عمومی دارد و زمانی که کارکنان دولت و یا حتی بخش خصوصی خود را در معرض ارزیابی، رسیدگی و نظارت نهادهای ذی صلاح و افکار عمومی ناچار به پاسخگویی می‌بینند، کمتر مرتکب این گونه تخلفات می‌شوند. از سوی دیگر پاسخگویی در بُعد ایجابی و مثبت خود نوعی ابزار پیشرفت و بهبود مستمر خدمات عمومی را به دنبال دارد تا جایی که این جنبه از پاسخگویی نوعی فرایند یادگیری در نحوه انجام وظایف، ارائه خدمات و تعامل با ذی نفعان نیز تلقی می‌شود. این فرایند مثبت موجب واکنش مناسب جامعه و بهره برداران از خدمات عمومی نیز خواهد شد. بدین ترتیب که وجود نظام پاسخگویی باعث می‌شود تا انرژی مضاعفی به مردم، گروه‌های ذی نفع، جامعه مدنی، دادگاه‌ها، رسانه‌ها و احزاب رقیب دولت اعطا شود تا نسبت به پیروی مقامات دولتی از وظایف قانونی و تشریح اقدامات خود اصرار ورزند.<sup>(۳)</sup>

### ب) تقویت اعتماد عمومی

اعتماد عبارت است از مجموعه‌ای عقاید در مورد طرف دیگر اعتماد (اعتماد شونده) که باعث می‌شود اعتماد کننده فرض کند که اقدامات اعتماد شونده عواقب مثبتی برای خود اعتماد کننده خواهد داشت. تحقیقات نشان می‌دهد در جایی که روابط مبتنی بر اعتماد، در سطح بالایی وجود دارد، افراد تمایل زیادی برای تبادل اجتماعی و تعامل همکارانه دارند.

1. E. Armstrong, (2005). United Nations. Integrity, "Transparency and Accountability in public Administration: Recent Trends", Regional and International Developments and Emerging Issue, Economic & Social Affairs .

۲. فتاح شریف زاده، علی ادبی فیروزجایی، «اثر نظارت و بازرسی در استقرار و تقویت فرهنگ پاسخگویی»، *مطالعات مدیریت بهبود و تحول*، ۵۸(۱۳۸۷): ۱۳۳.

3. Michael Johnston, "Good Governance: Rule of Law, Transparency, and Accountability, p. 3 .

(۱) در موضوع مورد بحث اعتماد عمومی، اعتقاد، تلقی و برداشت عمومی جامعه نسبت به زمامداران است که موجب می‌شود طرف اعتماد کننده (مردم) فرض کنند که اقدامات اعتماد شونده (زمامداران و سازمان‌های دولتی) عواقب مثبتی برای آن دارد. در این صورت این اعتماد عمومی بخشی از سرمایه اجتماعی در سطح سازمانی و ملی خواهد بود که به پیشبرد امور و تحقق اهداف مورد نظر طرفین کمک می‌کند. وقتی سخن از اعتماد عمومی به میان می‌آید به این معنا است که عامه مردم انتظار دارند مقامات و کارکنان سازمان‌های دولتی با اقدامات خود در تعامل با عامه، به انتظارهای آنها به خوبی پاسخ دهند. در این تعامل نوعی عدم اطمینان و عدم شناخت از نحوه انجام امور در سازمان‌های دولتی وجود دارد. به عبارت دیگر اعتماد عمومی یعنی میزان یا سطح انتظار عموم برای دریافت پاسخ مثبت از طرف متولیان امور عمومی به خواسته‌هایشان؛ اعتماد عمومی شهروندان را به نهادها و سازمان‌هایی که نمایندگان آنها هستند پیوند می‌دهد و از این رو طریق مشروعیت و اثربخشی دولت دموکراتیک افزایش می‌یابد. همچنین بر این نکته تأکید می‌شود که تنها سطح متوسطی از اعتماد، کارکردی و سازنده است؛ به این معنا که اعتماد احساسی و افراطی مردم نسبت به دولت و مدیران دولتی، مانع نقد و اصلاح عملکرد آنها می‌شود و کاهش اعتماد عمومی نیز مشروعیت مدیریت دولتی و نظام سیاسی را زیر سؤال خواهد برد. (۲) اهمیت ارتباط معنادار بین مشروعیت دولت و اعتماد عمومی به حدی است که از دید برخی صاحب نظران یک لایه بیرونی مهم از عنصر مشروعیت دولت است. (۳) به اعتقاد برخی صاحب نظران هیچ چیز نه خطاهای قضاوت، نه عدم کارایی، نه ضایعات، نه مالیات‌های سنگین، نه وجود مقررات بیش از حد و نه حتی شکست در جنگ، دولت‌ها را از ریشه نمی‌لرزاند مگر وجود این باور که عامه مردم تصور کنند که حاکمان و

۱. پروانه مافی، میثم قاسمی، «نقش سرمایه اجتماعی در تحقق حاکمیت و دولت شایسته»، درج در: دبیرخانه مجمع تشخیص مصلحت نظام و دانشگاه آزاد اسلامی، مجموعه مقالات همایش حاکمیت و دولت شایسته در ایران ۱۴۰۴، پیشین، ص ۱۹۰.

۲. محمد خانباشی، شمس السادات زاهدی، سید مهدی الوانی، «پاسخگویی؛ بستری برای تقویت اعتماد عمومی»، فصلنامه نظم و امنیت انتظامی، ۲(۱۳۹۰): ۳۲-۳۳.

3. Gabriel, Almond, and Verba, Sidney, **The Civic Culture Political Attitudes and Democracy in Five Nations**, New bury park: sage, (1963), p. 13 .

مدیران دولتی به جای توجه به منفعت عامه و موکلان خود به منفعت شخصی خود می‌اندیشند. زمانی که این باورها میان مردم فراگیر شد و برای مدتی طولانی تداوم یافت، عامه مردم ایمان و باور خود را نسبت به دولت مردان و نهادهای دولتی را از دست خواهند داد. اگر عامه مردم به نهادهای دولتی و افراد منتخب و منتصب دولتی ایمان نداشته باشند، در اجرای تصمیم‌های دشوار به خصوص تصمیم‌هایی که مستلزم ایثار و فداکاری است همکاری نخواهند کرد.<sup>(۱)</sup> البته اعتماد عمومی به مثابه نتیجه برجسته پاسخگویی، خود آثار و دستاوردهای جزیبی تری در پی دارد. ناکارآمدی شایعات و دسیسه‌های تبلیغاتی علیه نظام سیاسی و اداری هر کشور از این دست نتایج است. به یقین از جمله عواملی که می‌تواند نسبت به بروز و ظهور بسیاری از اکاذیب و شایعات پیش‌گیری به عمل آورده و یا حداقل از تأثیر و رواج آنها در جامعه نسبت به مسائل سیاسی، اقتصادی و فرهنگی بکاهد، اهمیت دادن به پاسخگویی و روشن‌گری است.<sup>(۲)</sup> از این گذشته ایجاد اعتماد و امنیت روانی در جامعه، امید بخشی و توجه به آینده، تقویت همبستگی و مشارکت عمومی، تقویت ثبات سیاسی و پیش‌گیری از تنش‌ها همه از تبعات و آثار مثبت نظام پاسخگویی در جامعه است.

### ج) پاسخگویی ابزار تحقق حقوق اساسی مردم و سایر اصول حکمرانی

حقوق و آزادی‌های اساسی مردم از قبیل حق حیات و معنویت جان و مال افراد از تعرض، آزادی بیان و دیگر حقوق سیاسی و مدنی آنان از اهداف مهم هر نظام سیاسی مبتنی بر حاکمیت قانون و دیگر آرمان‌های سیاسی - اجتماعی است. تضمین این حقوق به طور معمول از سوی سازمان‌های دولتی و ارکان قانون‌گذاری، اجرایی و قضایی هر کشور باید صورت گیرد. روشن است که مسئولیت‌پذیری و انجام صحیح تکالیف قانونی و پاسخگویی در قبال احاد مردم چقدر در احترام و رعایت این حقوق اثر گذار است. برای تبیین این رابطه باید توجه کرد که مانع عمده احترام و رعایت این حقوق در هر اجتماعی

۱. ر. ک: محمد خانیاشی، شمس السادات زاهدی، سید مهدی الوانی، «پاسخگویی؛ بستری برای تقویت اعتماد عمومی»، پیشین، ص ۳۶.  
۲. محمود اصغری، «نقش پاسخگویی و تأثیر آن در عدالت اجتماعی»، اندیشه، ۳ و ۴ (۱۳۸۳): ۳۲۲-۳۳۲.

خودکامگی و استبدادی است که بر اثر فساد قدرت در بین زمامداران رایج شده و عرصه را بر جریان یافتن صحیح حقوق اساسی مردم تنگ می‌کند. عنصر پاسخگویی و مسئولیت‌پذیری، زمامداران را از این زمینه فساد دور می‌کند. بدین ترتیب که پاسخگویی نوعی تعامل و مبادله دو جانبه است که طی آن طرفین (زمامداران و مردم) بخشی از قدرت خود را به نحوی که هر یک از طرفین به دیگری نیاز داشته باشد، مبادله می‌کنند. پاسخگویی یکی از ابزارهای کنترل نظارت بر قدرت و مقابله با سوء استفاده از قدرت است. اگر قدرت‌ها پاسخگو نباشند، یکسویه و مستبد و فساد انگیز خواهند شد.

لازمه دموکراسی، داشتن یک سیستم پاسخگویی مناسب است. سازمان‌های دولتی به وسیله مردم و برای مردم ایجاد می‌شوند و می‌بایست در برابر آنها پاسخگو باشند.<sup>(۱)</sup> در این چارچوب مسئولیت سیاسی مقامات اجرایی در برابر مجالس ملی که نمایندگان مردم هستند از یکسو و پاسخگویی آنان به محاکم قضایی از سوی دیگر تضمین‌کننده دستیابی به هدف فوق است. همین پاسخگویی و مسئولیت مقامات حکومتی است که از مهم‌ترین راهکارهای تضمین حقوق بشر است، چرا که مسئولان دولتی به خصوص آنان که دارای پست‌های اجرایی هستند در صورت هر گونه نقض حقوق افراد براساس قانون محاکمه خواهند شد که این امر می‌تواند از نقض‌های بعدی و بیشتر جلوگیری کند.<sup>(۲)</sup> از این فراتر این که اصل مسئولیت و پاسخگویی خود تضمین‌کننده حاکمیت قانون و پایبندی مقامات و سازمان‌های دولتی به مقررات و عدم تجاوز آنان از حدود اختیارات قانونی است. مقامات قوه مجریه معمولاً به طور ادواری باید گزارش عملکرد دستگاه‌های تحت امر خود در زمینه اجرای قوانین به پارلمان و افکار عمومی جامعه خویش ارائه کنند. این اقدام از یکسو اجرای اصل حاکمیت قانون است و از سوی دیگر پایبندی به اصل شفافیت است. بنابراین در فقدان امر پاسخگویی، شرایط لازم برای تحقق کامل دیگر اصول حکمرانی مطلوب نیز فراهم نخواهد بود.

---

۱. هیوز آورن، مدیریت دولتی نوین، مترجمان سید مهدی الوانی، غلامرضا معمارزاده، سهراب خلیلی شورینی، چاپ چهاردهم، (تهران: مروارید، ۱۳۹۱)، ص ۲۸.  
۲. حسام نقیبی مفرد، حکمرانی مطلوب در پرتو جهانی شدن حقوق بشر، پیشین، ص ۱۴۶.



#### ۴-۴-۲. آثار مسئولیت و پاسخگویی از بُعد قرآنی

در مباحث گذشته ضرورت و مبانی اصل مسئولیت و پاسخگویی در پرتو آیات قرآن کریم، سنت نبوی و سیره امام علی علیه السلام تبیین و اثبات گردید. چنانچه در یک نظام سیاسی و حکومتی این اصل جریان داشته و در فرایند حکمرانی جاری و مورد توجه و رعایت باشد به طور طبیعی آثار و نتایجی در امر حکمرانی و روابط فی ما بین زمامداران و مردم به دنبال دارد. همان گونه که در مبحث آثار حقوقی پاسخگویی بیان شد، ماهیت مسئولیت و پاسخگویی ممکن است اخلاقی باشد بدین معنا که رعایت و انجام آن از جنبه‌های اخلاقی، لکن بدون الزام دینی و یا حقوقی برای حاکمان و سازمان‌های حکومتی تبعات مثبتی در پی داشته باشد. این در حالی است که مفهوم پاسخگویی از بُعد حقوقی ناظر به وجود تکالیف قانونی و ضمانت اجراهای لازم حقوقی برای احترام و رعایت آن پیش بینی می‌شود. برای نمونه در مسئولیت سیاسی مقامات دولتی تخطی و تخلف از وظایف قانونی می‌تواند با شرایطی منجر به عزل و برکناری آنان گردد و یا این که در صورت ارتکاب جرم از حیث جزایی مجازات برای آن مقرر شده باشد. اکنون و در این قسمت از بحث، موضوع سخن و مسأله مورد بررسی این است که این چنین آثار و نتایج پاسخگویی و مسئولیت از دیدگاه قرآن و معارف اسلامی چه وضعیتی دارد؟ در صورتی که این آثار به طور وضعی نتیجه وجود اصل مسئولیت هستند تا چه میزان از منظر قرآن و اندیشه اسلامی مورد قبول و حمایت هستند. از این گذشته محتوا و خصوصیت اصل مسئولیت و پاسخگویی و آثار سازنده آن در دیدگاه اسلامی دارای خصوصیت و امتیاز خاصی نسبت به حاکمیت این اصل و آثار آن در نظام‌های حقوقی معاصر و بیگانه نسبت به تفکر اسلامی دارد یا نه؟ برای بررسی و پاسخ این سئوالات و ترسیم تفکر اسلامی - قرآنی در این قلمرو به نظر می‌رسد باید موضوع را در پرتو اهداف نظام حقوقی اسلام ناظر به امر حکمرانی و حکومت تعقیب و جستجو کنیم. پیش از این در فصل «حاکمیت قانون» در همین کتاب از این موضوع بحث شد و بیان گردید که هدف غایی نظام حقوقی اسلام و

برپایی حکومت اسلامی، تعالی انسان و قُرب به خداوند است. چنان چه قرآن کریم می فرماید:

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا \* وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا<sup>(۱)</sup>؛ ای پیامبر! ما تو را به عنوان گواه فرستادیم و بشارت دهنده و انداز کننده و تو را دعوت کننده به سوی الله به فرمان او قرار دادیم و چراغ روشنی بخش».

این هدف ارزش ذاتی داشته و مشترک همه علوم اجتماعی، بلکه همه افعال فردی و اجتماعی است.<sup>(۲)</sup> بدین معنا که در تفکر قرآنی همه افعال فردی و نظامات اجتماعی باید نزدیک شدن به این هدف عالی را لحاظ نمایند. در قرآن کریم این تقرب و عبودیت خداوند به مثابه هدف آفرینش انسان معرفی شده است.<sup>(۳)</sup> با این حال این هدف غایی به معنای رهبانیت، ترک دنیا و بی اعتنایی به سعادت دنیوی نیست؛ بلکه در نگاه قرآنی این دو باهم قابل جمع است. این کلام وحی در قرآن کریم است که به بهترین وجه توازن بین این هدف نهایی یعنی سعادت ابدی در کنار قُرب الهی و اهداف میانی ناظر به سعادت انسان در دنیا و تأمین نیازهای روحی و جسمی او را ترسیم نموده است:

«وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَ لَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَ لَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ<sup>(۴)</sup>؛ و در آنچه خدا به تو داده سرای آخرت را جستجو کن، بهره ات را از دنیا فراموش منما و همانگونه که خدا به تو نیکی کرده است نیکی کن و هرگز فساد در زمین منما که خدا مفسدان را دوست ندارد».

۱. احزاب / ۴۵-۴۶.

۲. محسن عباس نژاد و همکاران، قرآن و حقوق، پیشین، ص ۵۷۶.

۳. ذاریات / ۵۶. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ».

۴. قصص / ۷۷.

محور و سرفصل اهداف میانی و تأمین نیازهای مادی و معنوی انسان‌ها، عدالت است. از این رو در نظام حقوقی اسلام از یک طرف کسب رضایت و تقرب به خداوند نقطه غایی هر حرکتی است و از طرف دیگر استقرار عدالت در جامعه تضمین کننده سعادت و رفاه افراد و اجتماع است. بی شک عدالت در اندیشه اسلام جایگاهی والا و ویژه دارد و از صفات بارز خداوند متعال عدالت اوست که با تعبیر گوناگون در قرآن کریم و دیگر متون دینی بدان تصریح شده است.<sup>(۱)</sup> هم‌چنین عدالت به مفهوم عدالت اجتماعی در قرآن کریم هدف بعثت و نبوت انبیاء معرفی شده است.<sup>(۲)</sup> از دیدگاه اسلام قوانین الهی و به طور مشخص قوانین اسلام از جمله در عرصه روابط اجتماعی و حقوقی به راستی سازگار و هماهنگ با واقعیات هستی و وجود انسان و نیز تأمین کننده عدالت و در نتیجه تغییر ناپذیر است.<sup>(۳)</sup> این چنین است که قرآن کریم به زیبایی این ویژگی را در کلمات و آیات الهی بیان می‌کند:

«وَوَدَّعَدَلًا لَّا مَبْدُلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ»<sup>(۴)</sup>

و کلام پروردگار تو با صدق و عدل به انجام رسید هیچکس نمی‌تواند کلمات او را دگرگون سازد و او شنونده دانا است.»

با این وصف عدالت خود دارای حسن و ارزش ذاتی است که از یک سو در کلام وحی بر این ارزش صحه گذاشته شده و از سوی دیگر عقل و فطرت بشری بر این حسن و مطلوبیت گواهی می‌دهد. در نتیجه می‌تواند یک اصل راهنما در استنباط احکام شرعی نیز به کار آید.<sup>(۵)</sup>

۱. آل عمران (۳) / ۱۸؛ یونس (۱۰) / ۴۴.

۲. یونس (۱۰) / ۴۷؛ حدید (۵۷) / ۲۵.

۳. مصطفی دانش پژوه، شناسه حقوق (دانش حقوق، قاعده حقوقی و رابطه حق با عدالت، اخلاق و دین)، پیشین، ص ۱۹۵.

۴. انعام (۶) / ۱۱۵.

۵ البته ارزش عدالت در این حالت منوط به این است که با احکام و قوانین مسلم وحی تعارضی نداشته باشد و گر نه طبق آیه شریفه «وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (مائده (۵) / ۴۵) خروج از عدالت خواهد شد. (برای مطالعه بیشتر در این باره ر. ک: مصطفی دانش پژوه، پیشین، صص ۲۰۴-۲۰۰).

با دقت و امان نظر در آثار مسئولیت و پاسخگویی که پیش از این در مبحث حقوقی بیان شد، به دست می‌آید که اغلب این آثار از جنس تجارب بشری و ارزش‌های مشترک انسانی در میان جوامع مختلف است که در عرصه حکمرانی ذیل عنوان کلی عدالت و ایجاد یک نظام حکمرانی عادلانه شکل گرفته است. این آثار نه تنها تعارضی با اهداف و اصول حکمرانی اسلامی ندارد؛ بلکه در چارچوب اصل عدالت به عنوان هدف یک نظام اسلامی قابل تعریف و شناسایی است. این گروه از آثار به شرح زیر دسته‌بندی و قابل طرح است:

#### **الف) عامل بهبود مدیریت خدمات عمومی و نظام اداری**

دیگر آثار پاسخگویی که ذیل این عنوان و در جهت بهبود شیوه‌های مدیریت و صحت عمل سازمان‌های دولتی وجود دارد عبارتند از:

- کاهش فساد اداری و اقتصادی؛
- افزایش کارآمدی سازمان‌های حکومتی؛
- انجام صحیح و به موقع وظایف در جهت منافع ارباب رجوع؛
- کاربرد صحیح منابع مالی مطابق قوانین؛
- تقویت انضباط و وجدان کاری.

#### **ب) کمک به تحقق حقوق اساسی مردم و اهداف نظام اسلامی**

این دستاورد نیز عناصر و مؤلفه‌های فرعی دارد که هر کدام خود از نتایج پاسخگویی حاکمان و سازمان‌های حکومتی است:

- حفظ شأن شهروندان در برابر سازمان‌های دولت؛
- جلوگیری از استبداد و انحراف زمامداران از وظایف و اختیارات قانونی خود.

### ج) تقویت اعتماد عمومی

این دستاورد مسئولیت و پاسخگویی نیز در زیر شاخه‌ها و نتایج مثبت ذیل قابل طرح است:

- حسن اعتماد مردم به نظام سیاسی و مقامات دولتی و همکاری با آنان؛
- ناکارآمدی شایعات و شگردهای تبلیغاتی علیه نظام اسلامی؛
- تقویت ثبات سیاسی و پیش‌گیری از تنش‌ها؛
- افزایش همبستگی ملی، مشارکت عمومی و امید به آینده در بین آحاد جامعه.

تمام این آثار نوعی ارتباط و زمینه‌سازی برای اقامه عدالت در نظام اجتماعی و حکومتی دارند. چه این که امروزه فربه شدن دولت‌ها و تسلط عناصر دولتی بر مقدرات مردم از موانع عمده تحقق عدالت در جامعه است و درمان اصلی آن از طریق مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی به دست می‌آید. بر این اساس اهمیت دادن اسلام به رعایت مساوات در تقسیم اموال عمومی و نیز ملازم دانستن حق و تکلیف دولت مردان و افراد جامعه نسبت به یکدیگر و پیش‌بینی و اتخاذ بسیاری از راهکارهای دیگر، خود تلاشی برای پیش‌گیری از به وجود آمدن هر نوع طبقه ممتاز اجتماعی است. در این میان می‌توان بیشترین نقش و تأثیر را در جلوگیری از تزییع حقوق و کوتاهی در انجام وظیفه را به مسأله پاسخگویی داد. زیرا انسان مسلمان و با ایمان خود را نه تنها مسئول و پاسخگو در این جهان، در برابر صاحبان حق می‌داند؛ بلکه بر این باور است که در قیامت نیز باید پاسخگوی رفتار و گفتار خود باشد و در آن جا مدافع حقوق انسان‌ها کسی است که هیچ چیز بر او پوشیده و مخفی نیست. در واقع اسلام با استفاده از دو اهرم بازدارنده درونی (که باور به قیامت و پاسخگویی در محضر الهی) و بیرونی (که حق نظارت و انتقاد و پاسخ‌خواستن از مسئولان نظام و دست‌اندرکاران حکومت باشد) زمینه را برای ایجاد برقراری عدالت در جامعه فراهم نموده است.<sup>(۱)</sup>

۱. محمود اصغری، «نقش پاسخگویی و تأثیر آن در عدالت اجتماعی»، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۴۹ و ۵۰ (۱۳۸۵): ۳۲۰.

صرف نظر از این که دستاوردها و آثار مثبت مسئولیت و پاسخگویی در چارچوب اصل عدالت قابل تحلیل و شناسایی است از لحاظ سنت نبوی و سیره علوی نیز به وضوح تقریر و تأیید شده است. توجه و عنایت ویژه نبی گرامی اسلام در تعامل با ابهامات و سئوالات پیروان خود و نیز پذیرش آنان با روی گشاده و روشنگری و پاسخ به موقع به سئوالات آنان باعث شده بود که امت اسلامی یک جامعه منسجم، وفادار به پیامبر و در اوج اعتماد و اطمینان به تصمیمات او باشند. تا جایی که قرآن کریم اجتماع امت بر گرد پیامبر را ناشی از همین خلق نیکو و عطوفت او معرفی می کند:

«فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ<sup>(۱)</sup>؛ از پرتو رحمت الهی در برابر آنها نرم (و مهربان) شدی و اگر خشن و سنگدل بودی از اطراف تو پراکنده می شدند».

سیره امام علی علیه السلام در دوره حکمرانی آن حضرت در این باره ذخیره گرانبهای اسلامی برای مسلمانان و همه بشریت است. امام علیه السلام در فرامین خود به کارگزاران حکومتی، آنان را به دستاوردها و آثار پاسخگویی نیز راهنمایی کرده است. حضرت در نامه‌ای به والی مصر امر می کند که اگر رعیت بی دلیل به تو بد گمان شد که ستم می کنی حقیقت را با آنان در میان گذار یا اگر عذری داری آن عذر را آشکار با آنان مطرح کن و آنها را از بد گمانی برهان.<sup>(۲)</sup> در حقیقت این گونه شفاف سازی و پاسخگویی در برابر مسئولیت می تواند از کارشکنی ها و معضلات سازمانی جلوگیری کند و آسان کردن کارها و کارایی بیشتر در سازمان های دولتی را به همراه دارد. از این دست تذکرات و رهنمودهای امام علی علیه السلام فراوان است و همان طور که پیش از این اشاره شد، سیره عملی و گفتاری آن حضرت حجت و مستند شرعی در باب پاسخگویی برای یک نظام اسلامی است. این آثار دستاوردی انسانی مبتنی بر فطرت و عقل سلیم و در چارچوب اصل عدالت در زمامداری قابل ارزیابی است؛ در نتیجه جوامع غیراسلامی - کما این که امروزه رایج است - چنان

۱. آل عمران (۳) / ۱۵۹.

۲. نهج البلاغه، نامه ۵۳.

چه به این ضوابط عمل کنند و مسئولیت پذیری و پاسخگویی زمامداران را سر لوحه کار خویش قرار دهند به صورت وضعی از مزایا و آثار مفید آن بهره‌مند می‌شوند و این امام علی علیه السلام صدای عدالت انسانی است که در پانزده قرن پیش بشریت را به این اصول دعوت کرده است و گشایش در امور جامعه و انسان‌ها و رفاه را در پرتو عدالت ممکن دانسته و فرموده است:

«فی العدل سعة<sup>۱</sup>؛ [در وجود و حاکمیت] عدالت، گشایش و رفاه به دست می‌آید».

این را نیز باید اضافه کرد در صورت فراگیر شدن مسئولیت پذیری و حساس بودن زمامداران نسبت به انجام صحیح وظایف خود و وجود پاسخگویی در قبال مردم از یکسو و خداوند از سوی دیگر شاهد دستاوردهای معنوی و اخلاقی مهمی خواهیم بود که آحاد جامعه را به سمت هدف نهایی حکومت اسلامی یعنی تقرب به خداوند نزدیک می‌کند. این دستاوردهای معنوی شامل مصادیق زیر است:

- کمک به رشد و تربیت شخصیت انسانی افراد و ایجاد جامعه‌ای نمونه؛
- فراهم شدن زمینه اصلاح و تربیت نفوس حاکمان؛
- ایجاد سلامت در نفوس مردم و رفع سوء ظن آنان به رهبران خود؛
- زمینه سازی برای ترویج ارزش‌های اخلاقی و دینی در سطح جامعه.

با توجه به این رویکرد معنوی به مسأله مسئولیت است که مشاهده می‌شود زمامدار و حاکمی که به عدم پاسخگویی روی آورد کم کم گرفتار این اندیشه می‌شود که کسی حق بازخواست از او را ندارد و همه باید بی چون و چرا مطیع اوامرش باشند. برای عدم گرفتاری در این بلای نفسانی است که امام علی علیه السلام به والی خود مالک سفارش می‌کند:

---

۱. عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، پیشین، ص ۴۸۰.

«وَلَا تَقُولَنَّ إِنِّي مُؤَمَّرٌ أَمْرٌ فَأُطَاعُ فَإِنَّ ذَلِكَ إِدْغَالٌ فِي الْقَلْبِ وَمِنْهُكَ  
لِلدِّينِ وَتَقَرُّبٌ مِنَ الْغَيْرِ<sup>(۱)</sup>؛ به مردم نگو به من فرمان دادند و من نیز  
فرمان می‌دهم، پس باید اطاعت شود؛ که این گونه خود بزرگ بینی، دل  
را فاسد و دین را پُرمرده و موجب زوال نعمت‌هاست».

به هر مقدار که انسان دچار آفت خود شیفتگی، غرور، تکبر و بی‌اعتنایی به سخنان و  
خواسته‌های مشروع دیگران گردد و به جای پاسخگویی، گردنکشی کند زمینه هلاکت  
خود را فراهم می‌سازد و از مقصد نهایی خلقت که قُرب الهی در جهان آخرت و سعادت  
ابدی در سایه رحمت خداوند است، دور خواهد شد. چه اینکه خداوند در قرآن کریم فرمود:

«تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَ  
الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ<sup>(۲)</sup>؛ این سرای آخرت را تنها برای کسانی قرار می‌دهیم که  
اراده برتری جویی در زمین و فساد را ندارند و عاقبت نیک برای  
پرهیزکاران است».

بنابراین سخن اصلی ما در باب اهمیت مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی در رویکرد قرآنی  
این است که بدون احساس مسئولیت درونی و تعهد اعتقادی به پاسخگویی در قبال خالق  
آگاه و توانا و مالک همه هستی، تحقق مسئولیت و پاسخگویی به صورت کامل و مؤثر  
ممکن نیست. اگرچه تمهیدات قوانین و مقررات کشورها برای مسئولیت‌پذیری و تعهد  
کارکنان و مقامات دولتی اغلب تجربه بشری و دارای ضمانت اجراهای الزام‌آوری است  
که در حد خود یک نظام مسئولیت مثبت تلقی می‌شود؛ لکن ضمانت اجرای درونی در پرتو  
اعتقاد به جهان غیب، محاسبه روز جزاء و حقیقت داشتن زندگی ابدی در جهان آخرت  
بزرگ‌ترین سرمایه برای ترویج و کارآمد کردن این مسئولیت در جامعه اسلامی است.  
البته این رویکرد تعارضی با استفاده از علوم و فنون بشری درباره شیوه‌های حکمرانی از

۱. نهج البلاغه، نامه ۵۳.

۲. قصص / ۸۳.



جمله یافته‌های علم مدیریت، اقتصاد و حقوق ندارد. توقع این است که در یک نظام اسلامی همانند جمهوری اسلامی ایران که از تجارب بشری در امر حکمرانی مانند نظام انتخابات، سؤال و استيضاح مقامات دولتی و غیره بهره برده و آنها را در کنار اصول و انگیزه‌های معنوی و دینی تلفیق نموده و در قانون اساسی و دیگر مقررات قانونی تدوین کرده است، شاهد شیوه‌های حکمرانی مطلوب و بهتری باشیم چه اینکه حاکمیت انسان-های خوب به تنهایی کفایت نمی‌کند.

از مطالب مطرح شده در این فصل و مقایسه اصل مسئولیت و پاسخگویی در قرآن و حقوق عمومی این نتیجه حاصل گردید که اصل مسئولیت و انواع آن اعم از کیفری، سیاسی و مدنی از آیات قرآن کریم قابل استنباط است چرا که بنیان نگرش قرآن به انسان و اعمال او بر هدفدار بودن، مسئولیت پذیری و پاسخگویی است و از این نقطه نظر زمینه پذیرش هر نوع مسئولیت و پاسخگویی معقول و متناسب با اختیار و توانایی انسان در قرآن وجود دارد. نقطه تمایز در باب مسئولیت و پاسخگویی در دو رویکرد مورد بحث ما این است که در رویکرد قرآنی بدون احساس مسئولیت درونی و تعهد اعتقادی به پاسخگویی در قبال خالق آگاه و توانا، تحقق مسئولیت و پاسخگویی به طور کامل و موثر ممکن نیست؛ از این رو اگر چه تمهیدات قوانین و مقررات کشورها برای مسئولیت پذیری و تعهد کارکنان و مقامات دولتی دارای ضمانت اجراهای الزام آوری است که در حد خود یک نظام مسئولیت مثبت تلقی می‌شود؛ لکن ضمانت اجرای درونی در پرتو اعتقاد به جهان غیب و محاسبه روز جزا، بزرگ‌ترین سرمایه برای ترویج و کارآمد کردن مسئولیت پذیری در جامعه اسلامی است.



جمع بندی و ملاحظات پایانی

حاصل مباحث طرح شده در فصول چهارگانه این کتاب در زمینه‌ی نظریه حکمرانی مطلوب و اصول آن از دیدگاه قرآن و حقوق عمومی در قالب چند عنوان متناسب با ترتیب فصول به شرح ذیل بیان می‌شود:

### مفهوم‌شناسی و مبانی نظریه حکمرانی مطلوب

۱. نظریه حکمرانی مطلوب ترکیبی از اصول ناظر به شیوه‌های حکمرانی است که به نحوی رفتار سازمان‌های حکومتی و عمومی در جنبه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، با هدف افزایش کارآمدی دولت‌ها و بخش خصوصی در آن مطرح شده است. بنابراین ویژگی اصلی آن تأکید بر کارآمدی و روش‌های حکمرانی است تا مباحث فلسفی و مبنایی در خصوص حکومت و حاکمیت.
۲. این نظریه یک اصطلاح هنجاری و انعطاف پذیر است بدین معنا که از باید و نبایدهای ارزشی در شیوه حکمرانی سخن می‌گوید. در نتیجه با توجه به شرایط متفاوت فرهنگی، سیاسی و ارزش‌های هنجاری کشورها، قابل ارزیابی و اعمال است و نمی‌تواند به عنوان یک الگوی تحمیلی بر همه کشورها به یک شکل اجرا شود.
۳. اصول و عناصر حکمرانی مطلوب عبارتند از: حاکمیت قانون، شفافیت، مسئولیت و پاسخگویی، مشارکت، انعطاف پذیری. از لحاظ مبنایی این اصول به افزایش کارآمدی، مصلحت و منافع عمومی، رضایت ذی نفعان و مردم و البته تقویت و تحکیم مشروعیت نظام‌های سیاسی منجر می‌شود.
۴. هر گونه تحلیل و ارزیابی این نظریه در چارچوب قرآن و معارف آن، مستلزم این پیش فرض است که اولاً، یک رویکرد جامع فردی و اجتماعی، خصوصی و عمومی، دنیوی و اخروی از آیات قرآن قابل برداشت باشد؛ مطلبی که در مبحث «مبانی تصدیقیه» فصل اول به اختصار تبیین شد و بیانگر این است که وجود این رویکرد جامع در آیات قرآن واضح است و در هیچ حال قابل انکار نیست. ثانیاً، بحث از ارزیابی اصول حکمرانی مطلوب در قرآن فرع بر این است که نظریه‌ی جامع راجع به حکومت از دیدگاه قرآنی وجود داشته باشد. در این موضوع نیز پیش فرض ما این است که اگرچه

قالب مشخصی برای حکومت اسلامی تعیین نشده است؛ لکن خطوط کلی و اصول راهنما در باب حکومت از منابع اسلامی قابل درک و استنباط است. این مطلب از آیات قرآن، سیره پیامبر و امامان معصوم علیهم‌السلام قابل استخراج و استنباط است. بر این اساس اگرچه نظریه‌ی حکومت و حکمرانی در دیدگاه اسلامی به صورت یک تئوری به هم پیوسته و در یک متن واحد قابل مشاهده نیست؛ لکن با مطالعه‌ی مجموعه منابع شامل آیات قرآن، احادیث و سیره عملی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامان معصوم علیهم‌السلام شاهد احکام و دستورات ناظر به اداره‌ی جامعه، شیوه حکومت و نوع رفتار حاکمان با مردم هستیم. برای نمونه میراث فقهی و روایی مکتب اهل بیت علیهم‌السلام به مثابه تبیین‌کننده آیات قرآن کریم در باب وجود نص درباره‌ی ولایت امام معصوم علیه‌السلام و نیز استمرار آن با ضوابطی خاص در عصر غیبت تا حدودی قالب حکومت اسلامی را نیز مشخص می‌کند. با این وصف مشروعیت و جواز اجرای اصول نظریه‌ی حکمرانی مطلوب در یک نظام اسلامی بر پایه اصول راهنما در باب حکومت مستفاد از قرآن و سنت قابل تحلیل و بررسی است.

در این چارچوب یافته‌ها و ملاحظات به دست آمده در این پژوهش به شرح زیر است:

- طیف متنوعی از پژوهشگران حوزه‌ی مدیریت، اقتصاد و حقوق بدون تأملات فلسفی و مبنایی در مورد نظریه حکمرانی مطلوب، نگاهی کاربردی و عملیاتی متناسب با شرایط کشور به آن داشته‌اند. آنان ضمن مفروض دانستن اصول حکمرانی خوب به مثابه‌ی یک چارچوب آرمانی صحیح، مطلوب و جهان شمول به دنبال سازوکارهای اجرایی تحقق آن در ایران هستند. در این دیدگاه نظریه‌ی حکمرانی مطلوب ابزاری برای بکارگیری بهتر قدرت برای رسیدن به اهداف توسعه‌ای تلقی شده است. و اجرای آن را با توجه به قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مطلوب و ممکن می‌دانند.

این دیدگاه تا حدود زیادی خوش بینانه است، نگاهی ابزاری به این نظریه دارد و هیچ گونه تعارض و ناسازگاری با مبانی اسلامی در این خصوص تصور نمی‌کند و از اصول و مبانی اسلامی تنها برای تأیید و تقویت این نظریه سخن می‌گوید. روشن است که در یک نظام اسلامی حاکمیت قوانین الهی در همه ابعاد مسأله مهم مشروعیت حکومت و حاکمان و شرایط احراز آنان اموری است که بر همه ساختار حکومت و شیوه‌های حکمرانی حاکمیت دارد و نمی‌توان آن را نادیده گرفت از این رو موافقت بی‌قید و شرط با نظریه‌ی حکمرانی مطلوب، از نقطه نظر اسلامی قابل دفاع نمی‌باشد.

– در مقابل گروهی قائل به فقدان ساختار مناسب در نظام سیاسی مبتنی بر اسلام مانند جمهوری اسلامی ایران برای اجرای نظریه حکمرانی خوب هستند. مطابق این دیدگاه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، نوعی دوگانگی در ساختار وجود دارد. و این دوگانگی مربوط به تعارض منابع مشروعیت نظام است که از یک سو مشروعیت الهی متجلی در نهاد ولایت فقیه و حاکمیت قوانین اسلامی و از سوی دیگر مشروعیت دموکراتیک به واسطه‌ی وجود انتخابات در شکل‌گیری مجلس و ریاست جمهوری است.

به نظر می‌رسد در این نگرش تحقق اصول حکمرانی مطلوب منوط به شکل خاصی از حکومت شده است؛ امری که در صحت و صدق آن تردید جدی وجود دارد؛ زیرا این نظریه در نظام‌های سیاسی مختلف اعم از جمهوری، پادشاهی و غیر آن مورد توجه قرار گرفته است. در نتیجه مدل حکمرانی مطلوب یک ایده‌ی مدیریتی منحصر به فرد نیست؛ بلکه متناسب با شرایط کشورها می‌تواند مطرح باشد. از این رو با فرض عدم تعارض با مبانی اسلامی ظرفیت‌های دموکراتیک قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در سطحی بالا از استانداردهای رایج است که بتواند زمینه‌ی اجرای این اصول را فراهم آورد. با این وصف این دیدگاه – برخلاف دیدگاه گذشته – تا حدودی بدبینانه است. و اصول متعدد قانون اساسی را که مبتنی بر مبانی اسلام، مشارکت عمومی، حق رأی و دخالت مردم در امور عمومی و گزینش زمامداران را مقرر کرده است، نادیده می‌گیرد.

– در طیف منتقدین نظریه حکمرانی مطلوب، گروه دیگری قائل به تعارض جدی بین اصول حکمرانی مطلوب و ماهیت اسلامی یک نظام سیاسی مبتنی بر حاکمیت اصول و قوانین اسلامی است؛ لکن خاستگاه این نظریه – بر خلاف نظریه‌ی منتقد قبلی – اصالت دادن به مبانی اسلامی است. مطابق این دیدگاه الگوی حکمرانی مطلوب یک نظریه وارداتی بدون پیشینه‌ی اسلامی است و هدف اصلی آن در جوامع غربی، توسعه‌ی جامعه به ویژه در بُعد اقتصادی و مادی می‌باشد. از این رو اجرای آن در جوامعی که در کنار رفاه و توسعه اجتماعی به بُعد معنوی انسان و بالاتر از آن خدا محوری توجه خاص دارند، این الگو مطلوب نمی‌باشد.

پذیرش دیدگاه مخالفت مطلق به دلیل این که نظریه‌ی حکمرانی مطلوب پیشینه‌ی اسلامی ندارد و یک مفهوم وارداتی غربی است این تالی فاسد را دارد که هر آنچه که پدیده‌ی نو و مستحدث در باب ساختار حکومت و شیوه‌ی حکمرانی باشد به طور طبیعی مشمول همین حکم خواهد شد. به نظر می‌رسد که این شیوه‌ها و ساختارها از جنس تجربه بشری باشد و مادامی که تجارب بشری با اصول مسلم اسلامی تعارضی نداشته باشد پذیرش آن منعی ندارد.<sup>(۱)</sup>

اما بخش دیگر این دیدگاه انتقادی که الگوی حکمرانی مطلوب را صرفاً ناظر به اهداف مادی حکومت و توسعه می‌داند قابل اعتناست. بدین معنا مطلوب بودن حکمرانی در یک نظام اسلامی فقط به توسعه و رفاه مادی محدود نشده است؛ بلکه حکومت خود ابزاری است برای زمینه سازی و تسهیل رشد معنوی، اخلاقی و دینی مردم بر پایه‌ی اعتقاد به توحید و مبدأ هستی از یک سو و معاد و سعادت ابدی در جهان آخرت از سوی دیگر. با همه این اوصاف به نظر می‌رسد الگوی حکمرانی مطلوب در حد یک تجربه بشری می‌تواند مجاز و مفید باشد و از محتوای اصول آن در چارچوب مقررات اسلامی استفاده

---

۱. در همین چارچوب است که امروزه با تأیید فقهای بزرگ به ویژه امام خمینی(ره) شیوه‌های نو چون انتخابات، مجلس قانونگذاری و تفکیک قوا وارد قانون اساسی و ساختار نظام اسلامی شده است که پیشینه‌ی قبلی نیز در جوامع اسلامی نداشته است. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز در اصل دوم استفاده از تجارب بشری را یکی از راه‌های تحقق اهداف جمهوری اسلامی ذکر نموده است.

شود. با این حال به دلیل بروز ابهام و تفاسیر مختلف از آن مشابه دیگر نظریه‌های وارداتی مانند دموکراسی و جامعه مدنی، ترویج و مبنا قرار دادن آن توصیه نمی‌شود. از یافته‌های مهم این پژوهش این است که منابع اصیل اسلامی یعنی قرآن و سنت آن چنان ظرفیتی دارند که اصول و ارزش‌های مطلوب در امر حکمرانی چون حاکمیت قانون، شفافیت، سلامت و مسئولیت زمامداران و مشارکت عمومی را با حفظ مبانی برای یک جامعه‌ی اسلامی تضمین نمایند. از این گذشته در این منابع اصول مستقل راجع به شیوه حکمرانی قابل استنباط و استخراج است. اصولی چون نصح و خیرخواهی زمامداران، صلاحیت و شایسته‌سالاری، برابری مردم و زمامداران در برابر قانون و دیگر اصول، پشتوانه‌ای از آیات قرآن ناشی از وحی الهی و سیره‌ی نبوی دارد و در عصر حاکمیت جهل، جور، عصبیت و بی‌قانونی بر بشر اهداء شده است. نویسندگان معتقدند اگر این مفاهیم و اصول منبعث از قرآن و سنت با همه مقدمات و لوازم خود که در احادیث و سیره عملی پیامبر صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام مشهود است در یک جامعه اسلامی محقق شود. حکمرانی مطلوب از دیدگاه قرآن شکل می‌گیرد و در آن صورت مورد پذیرش فطرت انسان‌ها نیز قرار خواهد گرفت. این نظریه در لابه‌لای مباحث و بررسی تطبیقی اصول حکمرانی مطلوب به طور تفصیلی به دست آمده است.

### اصل حاکمیت قانون

اصل حاکمیت قانون از اصول حکمرانی مطلوب است که اجرای قواعد و مقررات عام برای کلیه‌ی افراد به ویژه مقامات و سازمان‌های حکومتی را بیان می‌کند. به موجب این اصل، نهادهای حکومتی نمی‌توانند خارج از صلاحیت‌های تفویضی از سوی قانونگذار عمل کنند؛ شهروندان نیز در صورت قانونی بودن تصمیمات و نهادهای حاکمیتی، نمی‌توانند از آن قوانین سرپیچی نمایند.

در صورت التزام به اصل حاکمیت قانون در یک جامعه و نظام سیاسی، دولت قانون مدار شکل می‌گیرد که ایجاد نظم و عدالت، نفی خودکامگی و سوء استفاده از قدرت به صورت مناسب‌تری محقق می‌شود. از نقطه نظر عقلی و تجربه بشری در امر حکومت



داری، روشن است که این مفهوم دستاوردی مقبول و پسندیده برای هر جامعه‌ای است؛ چه اینکه خودکامگی، سلطه فردی صاحبان ثروت و قدرت و هم‌چنین بی‌نظمی، هرج و مرج و تعدی آحاد جامعه به حقوق یکدیگر را نفی می‌کند.

برای تبیین دیدگاه قرآنی در قبال این اصل نخست از موضع اسلام نسبت به شناسایی این مفهوم سخن گفتیم و به دست آمد که:

– حاکمیت قانون و التزام به آن از چند دسته از آیات قابل استنباط است دسته اول، آیاتی که بر حدود و ضوابط مقرر از سوی خداوند برای کنترل اعمال شخصی افراد و یا تنظیم روابط انسان‌ها در اجتماع دلالت دارند در واقع قوانینی هستند که از سوی خداوند برای تعالی و تکامل انسان وضع شده‌اند. در این قوانین که در قرآن از آنها به حدود الهی تعبیر شده است، با صراحت توصیه به التزام و پایبندی به این قوانین و حدود شده است و در برخی دیگر از آیات برای تشویق مردم در احترام به قوانین و پرهیز از بی‌قانونی به آثار مثبت التزام به قوانین اشاره شده است و نیز عواقب منفی عدم آن را گوشزد می‌کند.

در دسته دیگری از آیات خداوند رسول گرامی خود را مورد خطاب قرار می‌دهد و ایشان را بر لزوم ابتدای احکام – به عنوان زعیم و زمامدار امت اسلامی – بر آموزه‌های وحی الهی و قوانین نازل از سوی پروردگار و پرهیز از امیال نفسانی خود و اطرافیان سفارش می‌نماید. هم‌چنان که او را بر پیروی از وحی الهی و دوری از هوای نفس و خواسته‌های دیگران سفارش می‌کند. این تأکید خطاب به دیگر انبیاء الهی نیز وجود دارد. از این مجموعه آیات نیز لزوم ضابطه محور بودن احکام و فرامین پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم قابل برداشت است.

علاوه بر این دو دسته آیات، در قرآن کریم به صورت مکرر بر ولایت و حاکمیت مطلق الهی، ربوبیت خداوند، اختصاص تشریح و قانونگذاری به خداوند تأکید شده است که در همه این موارد، حاکمیت قوانین الهی استفاده می‌شود. و به دلالت التزامی، نفی هر گونه خودکامگی، حاکمیت اشخاص، گروه‌ها و قبایل را در پی دارد. گو اینکه در برخی

آیات به صراحت از حاکمیت غیر خدا به طاغوت تعبیر شده و آن را باطل و از مصادیق حکومت استبدادی می‌شمارد. با این وصف می‌توان گفت در تفکر قرآنی ظرفیت کامل برای تأسیس، ترویج و اجرای اصل حاکمیت قانون و التزام به آن وجود دارد. و نقطه‌ی کانونی در اختلاف نظر راجع به این اصل ناظر به ماهیت قانون، مبانی و اهداف آن است. که چکیده مطلب و یافته‌های پژوهش در ادامه ذکر می‌شود.

- در باب ویژگی‌های قانون عمومیت و کلی بودن، الزام آور بودن، اجتماعی بودن و برخورداری از ضمانت اجراء تفاوت چندانی در دو دیدگاه مورد بحث ما نیست. با این حال در موضوع ضمانت اجرای قوانین، دیدگاه اسلامی امتیازات خاص خود را دارد. بدین ترتیب که در ضرورت وجود ضمانت اجرای ناشی از دولت، اختلاف نظری با رویکرد معاصر ندارد؛ ولی فراتر از آن مجموعه‌ای متنوع از تدابیر و ضمانت اجراها را برای تضمین تحقق قوانین پیش‌بینی نموده است. ضمانت اجرای درونی ناشی از اعتقاد به مبدأ و معاد و التزام به قوانین به عنوان یک تکلیف دینی ظرفیت مضاعفی برای اجرای قوانین در جامعه اسلامی فراهم می‌کند. علاوه بر این نهاد امر به معروف و نهی از منکر و نظارت همگانی ظرفیت دیگری است که به کمک ضمانت اجرای رسمی و دولتی برای اجرای قوانین می‌آید.

- در مبانی حقوق به طور عام و قانون به طور خاص بحث از عوامل سازنده‌ی قواعد است و این که الزام و اعتبار قانون از کجاست و چه چیزی ما را ملزم به اجرای آن می‌کند. در این زمینه دیدگاه‌ها و مکتب‌های حقوقی گوناگونی پدید آمده است.

برخی فلاسفه حقوق، ریشه‌ی قوانین را در حقایق و واقعیت‌های خارجی می‌دانند از قبیل طبیعت و نظام حاکم بر آن یا فطرت بشر و هم چنین اجتماع یا تاریخ. این دیدگاه‌ها تحت عنوان مکاتب واقع‌گرا نیز دسته‌بندی شده‌اند. در مقابل برخی دیگر، قوانین را ناشی از اراده‌ی دولت دانسته و مشروعیت آن را از قدرت حکومت می‌بینند که به مکاتب واقع‌گرا معروف هستند. به نظر می‌رسد چنان چه اعتبار قانون را تنها زائیده‌ی اراده‌ی دولت بدانیم، خود را از یک عامل سنجش و ارزیابی رفتار دولت در وضع قوانین و اجرای آن محروم

کرده‌ایم و راه برای خودکامگی و نفی حاکمیت قانون به معنای واقعی فراهم می‌شود. از سوی دیگر اینکه منشاء قانون و قواعد واقعیت محض باشد که به صورت یک سری قواعد و واقعیت‌های تجربی در عالم بیرون وجود داشته باشد و تنها باید کشف شود نیز جای تأمل و تردید دارد. در دیدگاه اسلام ضمن اینکه از ضرورت و نقش حکومت اسلامی در شناسایی قوانین و اجرای آن غفلت نشده است، مبنا و خاستگاه قوانین در چارچوب جهان بینی اسلامی مبتنی بر اعتقاد به مبدأ و معاد قابل درک است. در این منظومه اراده‌ی خداوند مبنای قانون و قانونگذاری و معیار اصلی مشروعیت و الزام آن است. در این دیدگاه همچون مکاتب واقع‌گرا بر مسأله فطرت و عقل تأکید شده است. با این حال عقل بشری مستقل از وجود و حاکمیت خداوند رها نشده است تا هر گونه تمایلات و خواسته‌های بشری را معیار وضع قانون قرار دهد. بنابراین مهم‌ترین نقطه تمایز در تفکر قرآنی، محوریت خداوند و توجه به سعادت ابدی در امر قانونگذاری است. این نقطه تمایز در بُعد اهداف قانون نیز قابل درک است بدین معنا که در تفکر اسلامی نظم و عدالت همچون مکاتب حقوقی معاصر به مثابه اهداف قانون قابل استنباط هستند؛ لکن اینها اهداف میانی برای دسترسی به هدف غایی از قوانین، حکمرانی و بلکه حیات انسان هستند و آن تقرب به خداوند و رسیدن به سعادت ابدی و کمال در جوار رحمت الهی است.

– آثار و نتایج اصل حاکمیت قانون در حکمرانی مطلوب در قبال افراد، زمامداران و مدیران دولتی (قوه مجریه) و هم‌چنین نسبت به قوه قضائیه بررسی و تحلیل شده است.

آشکارترین اثر اصل حاکمیت قانون در قبال اشخاص و شهروندان، برابری آنان در مقابل قوانین و تضمین حقوق اساسی آنها از طریق قوانین و مقررات حاکم بر جامعه است. این اثر در عموم اسناد بین‌المللی، حقوق بشر و نیز قوانین اساسی کشورها تصریح شده است و بر پایه آن همه افراد جامعه صرف نظر از ویژگی‌های قومی، نژادی، مذهبی و مانند اینها از حقوق مساوی برخوردارند و مورد حمایت قوانین هستند.

به طور اصولی در قرآن کریم بر اصل برابری افراد در برخورداری از حمایت‌های قانونی توجه شده است و هر گونه برتری مبنی بر ثروت، نژاد، زبان، ملیت و جایگاه اجتماعی نفی

شده است تا جایی که همسران پیامبر ﷺ نیز در خطاب قرآن مشمول مجازات برابر بلکه شدیدتر نیز واقع شده‌اند. در دیدگاه قرآن همه انسان‌ها دارای کرامت ذاتی هستند و عامل برتری آنان نزد خداوند، تنها معیار تقوا است با این حال در مواردی آیات قرآن دلالت بر تفاوت دارند و تساوی را نفی می‌کنند. اغلب این موارد مربوط به حقوق و مسئولیت‌های زن و مرد و روابط خانوادگی است. این موضوع را باید در پرتو مفهوم برابری، ویژگی‌های فردی، جنس زن و مرد و مسئولیت‌های آنان در زندگی اجتماعی بررسی کرد. مطابق آنچه در مباحث مفصل متن کتاب گذاشت برابری یا تساوی در مفهوم قرآنی به معنای یکسان سازی حقوق افراد و نادیده گرفتن تفاوت‌هایی که از نظر اجتماعی دارند نیست؛ بلکه به این معناست که تمام انسان‌ها در برخورداری از همه «حقوق خویش» مساوی و برابر هستند. به بیان دیگر آنان که در موقعیتی یکسان هستند، برابرند. به این ترتیب برابری واقعی در نظام ارزش‌ها نسبی است و به تعادل نزدیک‌تر از همتایی و یکسانی مطلق است. با این اوصاف می‌توان گفت این مفهوم از برابری گرچه فرضیه همسان بودن افراد در برابر قانون را تأیید می‌کند، اما قانون یکسان را برای همه نفی می‌کند و این دقیقاً نقطه اختلاف و تمایز مفهوم برابری در اسلام و نظام‌های حقوق معاصر است. این موضع اسلام مبتنی بر فطرت انسان است که مکتب وحی نیز بر این پایه موضع‌گیری کرده است و علم خداوند به انسان و ویژگی‌های او پشتوانه این دیدگاه است.

به موجب اصل حاکمیت قانون کلیه نهادها و سازمان‌های دولتی و عمومی مکلفند که مطابق قوانین تصمیم‌گیری نمایند و اقدامات اجرایی آنها با رعایت قوانین و مقررات باشد. علاوه بر این، اثر حاکمیت قانون بر دستگاه‌های اجرایی و حکومتی از جنبه‌ی سلبی نیز نفی هر گونه خودکامگی، خودسری و پیروی مقامات حکومتی از تمایلات شخصی و گروهی در اجرای قوانین است. در واقع قوه مجریه قانونگذار نیست؛ بلکه مجری مقرراتی است که توسط نهاد دیگری به نام قوه مقننه وضع می‌شود. اثر دیگر حاکمیت قانون بر مقامات اجرایی این است که در برابر قوانین هیچ‌گونه مصونیت و امتیاز ویژه‌ای از حیث اقدامات شخصی و تصرفات خود ندارند و باید در برابر محاکم پاسخگو باشند. از آياتی که بر پیروی از حدود الهی، نهی از دخالت هوای نفس و تمایلات شخصی پیامبران و نیز الگو

بودن رسول خدا ﷺ برای جامعه‌ی اسلامی اشاره دارد به طور مبنایی پایبندی زمامداران و مقامات اجرایی در جامعه اسلامی به قوانین و مقررات قابل درک و اعتبار است. سنت نبوی و سیره‌ی حکومتی امام علی علیه السلام به مثابه‌ی تحقق عملی قرآن، این دیدگاه را تأیید و تثبیت نموده است. نقطه تمایز دیدگاه اسلامی در این زمینه سخت گیری و پایبندی فوق العاده امام علی علیه السلام نسبت به خود و کارگزارانش در اجرای احکام و قوانین الهی در دوره حکمرانی ایشان است.

از آثار حاکمیت قانون نسبت به محاکم قضایی، صدور احکام قضایی مطابق قانون است. یعنی باید تعیین جرم و مجازات فقط با حکم قانون باشد و هم‌چنین حل و فصل دعاوی و اختلافات حقوقی نیز مطابق قوانین انجام گیرد. از این گذشته حاکمیت قانون در یک جامعه مستلزم وجود حق دادخواهی و دسترسی عموم به محاکم قضایی است. از دیگر آثار اصل حاکمیت قانون در حوزه دستگاه قضایی استقلال و بی طرفی قضا است که در این صورت وجود حق دادخواهی مفید و ثمر بخش می‌شود. با توجه به خطوط کلی مستفاد از آیات قرآن در مورد قضاوت و صدور حکم در بین مردم و نیز سیره و احادیث معصومین علیهم السلام در این حوزه نکات ذیل به دست می‌آید:

- رسیدگی مطابق قانون و شناسایی اصل قانونی بودن جرائم و مجازات‌ها در منابع اسلامی به صراحت مشاهده می‌شود چه اینکه انواع مجازات‌ها چون حدود، قصاص و دیات در متن آیات قرآن و نیز روایات آمده است.

- در سنت اسلامی به ویژه در فرمان جامع حکومتی امام علی علیه السلام برای تحقق عدالت در امر قضا، مجموعه‌ای از تدابیر، ویژگی‌ها و آداب پیش بینی شده است و از این طریق زمینه‌های لازم برای استقلال و بی طرفی قضا فراهم گشته است. آیات قرآن کریم نیز مؤمنان را دعوت به قیام به عدالت و قسط نموده و لو اینکه به ضرر خود یا پدر و مادر و بستگان آنان باشد. حتی نسبت به مسأله رشوه خواری که زمینه مهم نقض بی طرفی در بین قضا است به اشکال مختلف اشاره و از آن نهی شده است. فقهای

اسلامی نیز برای تضمین استقلال قاضی به غیرقابل عزل بودن قضات واجد شرایط فتوا داده‌اند.

بنابراین در موضوع اثرگذاری حاکمیت قانون بر دستگاه قضایی، معارف اسلامی مبتنی بر قرآن چه با ترسیم خطوط کلی مانند لزوم اقامه قسط و عدل و چه با دستورات تفصیلی و جزئی، موضع روشن و برجسته‌ای دارند.

### اصل شفافیت

براساس مطالعات انجام شده در زمینه اصل شفافیت، یافته‌های این پژوهش در این باره عبارت است از:

- شفافیت اصلی است که به موجب آن افراد بتوانند از مقررات، تصمیمات اداری و هر گونه اطلاعات مرتبط با زندگی اجتماعی خویش آگاهی یابند. حق دسترسی به اطلاعات برای شهروندان و تکلیف سازمان‌های دولتی و عمومی به انتشار اطلاعات دو عنصر تشکیل دهنده‌ی اصل شفافیت هستند. این اصل در واقع ابزاری برای پاسخگویی دستگاه‌ها و نهادهای حکومتی به افکار عمومی و فراهم کردن زمینه مبارزه با فساد و نظارت بر فعالیت‌های آنهاست و محتوای آن در اسناد بین‌المللی متعدد درج شده و از جنبه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در امر حکمرانی روز به روز بر اهمیت آن افزوده می‌شود.

- همان طور که در این کتاب بحث شد آیات قرآن ناظر به نکوهش کتمان حقایق، ضرورت مشورت، دعوت به تدبر و تعقل و منع پیروی بدون علم و آگاهی، همچنین آیات مربوط به نظارت همگانی می‌تواند مبنایی برای شناسایی و مشروعیت بخشی به اصل شفافیت در جامعه اسلامی باشد. از مجموع آیات و کنار هم قرار دادن آنها به دست آمد که انسان‌ها حق دارند از آنچه که با سرنوشت آنها ارتباط دارد، آگاهی داشته باشند و حق دانستن و به تبع آن «دسترسی به اطلاعات» از حقوق اساسی انسان است که نمی‌توان آن را نادیده گرفت. از سوی دیگر تصدی حکومت در تفکر اسلامی امانت

الهی و امت اسلامی نزد حاکمان است در نتیجه اطلاعاتی هم که حکومت در راستای عهده داری این امانت و مسئولیت تحصیل می‌نماید، در عداد همان امانت است و در صورت مطالبه یا مصالح عامه باید آن را در راستای مسئولیت خویش در اختیار متقاضی بگذارد. بنابراین تکلیف انتشار اطلاعات و آگاه کردن جامعه از امور مربوط به سرنوشت خویش نیز از تعهدات حکومت اسلامی است. سنت نبوی و سیره حکومتی امام علی علیه السلام نیز مؤید اصل شفافیت در تعامل با جامعه است. بنابراین نه تنها در مشروعیت و ضرورت جریان داشتن اصل شفافیت مطابق معیارهای حقوقی رایج در یک نظام اسلامی تردیدی نیست؛ بلکه به اقتضای اصل نصیحت و خیرخواهی برای زمامداران اسلامی، آحاد مردم هم وظیفه و هم حق دارند تا بر اساس آگاهی و اطلاعات خود نسبت به ارائه انتقاد، پیشنهاد و در نتیجه آگاه سازی زمامداران از جریان امور و نصیحت آنان به راه صواب و درست اقدام نمایند. این تدبیر دایره‌ی نفوذ و اعمال اصل شفافیت را افزایش داده و به مردم نیز امکان شفاف سازی و آگاه کردن زمامداران را اعطا می‌کند. بدیهی است که لوازم شفافیت یعنی «چرخش آزاد اطلاعات» و «آزادی بیان» نیز از آیات متعدد قرآن – همان طور که در متن کتاب بحث شد – قابل درک و استنباط است.

– اگر چه اصل شفافیت برای کمک به نظارت عمومی، پاسخگویی سازمان‌ها و مقامات اداری و مبارزه با فساد نقشی پر اهمیت دارد؛ لکن اعمال این اصل مطلق نیست و در اسناد بین‌المللی، قوانین کشورها و نیز منابع فقه اسلامی مشمول محدودیت‌هایی است. این محدودیت‌ها در اسناد بین‌المللی اغلب تحت عنوان نظم عمومی، امنیت عمومی، سلامت یا اخلاق عمومی پیش بینی شده است. نکته قابل توجه این که این اصطلاحات متناسب با هر جامعه قابل تعریف است و به موجب آن نمی‌توان اطلاعات مغایر با این مفاهیم را انتشار داد. علاوه بر این انتشار اطلاعات مربوط زندگی خصوصی و امور خانوادگی افراد نیز محدودیتی بر این اصل است.

به طور اصولی در دیدگاه اسلامی نیز زندگی خصوصی افراد و خانواده و عناوین دیگر از مجموعه منابع اسلامی در زمینه‌ی محدودیت‌ها قابل استخراج است. یکی از موارد مهم و مورد تأکید دیدگاه اسلامی ممنوعیت هر گونه تبلیغ و توهین علیه مقدسات ادیان توحیدی و کرامت انبیاء است. اگر چه در برخی اسناد بین‌المللی مورد اشاره قرار گرفته است؛ لکن در عمل از سوی نهادهای بین‌المللی و به ویژه دولت‌های طرفدار گفتمان حقوق بشر مورد اهتمام جدی قرار نمی‌گیرد؛ بلکه ارتکاب این گونه اعمال به بهانه آزادی بیان، تشویق می‌شود. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران محدودیت بر بیان مطالب توسط نشریات را در دو عنوان اخلاق به «مبانی اسلام» و «حقوق عمومی» پیش بینی نموده است. بر این پایه در قوانین و مقررات مصوب کشور که به تأیید شورای نگهبان نیز رسیده است ضمن شناسایی حق دسترسی به اطلاعات، محدودیت‌هایی را نیز متناسب با این دو عنوان مقرر کرده است. می‌توان گفت که در زمینه اصل شفافیت، استلزامات آن و نیز محدودیت‌های وارده بر این اصل تفاوت عمده‌ای در دو دیدگاه مورد بحث ما وجود ندارد و در زمینه محدودیت‌ها نیز متناسب با اولویت‌های جامعه اسلامی می‌توان در قالب عناوینی چون نظم عمومی، سلامت و اخلاق عمومی و مانند اینها مقرراتی را وضع نمود. با این حال از نقطه نظر ماهوی موضع قرآن کریم نسبت به اصل شفافیت و محدودیت‌های آن به ویژه با توجه به دوره‌ی زمانی نزول آیات پر اهمیت و بلکه منحصر به فرد است. ورود به جزئیات شامل منع هتک حرمت و آبروی افراد، اشاعه فحشا، تمسخر، افشای اسرار نظامی و تشکیلاتی، تمسخر آیات الهی، اهانت به رسول خدا و استخفاف شعائر دین نشان می‌دهد که در دیدگاه قرآن هر گونه شفاف سازی و اطلاع رسانی باید در چارچوب ضوابط صحیح اخلاقی و ابزار مشروع و قانونی باشد. بنابراین کاربرد شیوه‌های نامشروع و غیراخلاقی برای تحقق شفافیت و مبارزه با فساد در تفکر اسلامی مردود است و ضمانت اجرای این امر علاوه بر قوانین و مقررات موضوعه، وجدان دینی و تعهد شرعی یک مسلمان در قبال خداوند است. با این همه اندیشمندان، صاحبان رسانه و به ویژه زمامداران در یک نظام اسلامی نباید به بهانه این محدودیت‌ها، جامعه را از نعمت شفافیت و اطلاع رسانی به عنوان ابزار نظارت عمومی و پاسخگویی مقامات و سازمان‌های دولتی، محروم



کنند. و با کمال تأسف شاهد باشیم که جایگاه دولت‌های مسلمان در فهرست مبارزه با فساد و شفافیت در جهان، در پایین‌ترین رتبه‌های جهانی باشد. زمانی که اصول و مبانی اسلامی اصل شفافیت را در سطح بسیار قابل قبولی تجویز نموده‌اند، غفلت از کارآیی و اثر بخشی آن در تحقق حکمرانی مطلوب، محمل صحیح اخلاقی و دینی ندارد.

– مطالعه اسناد، قوانین و مقررات حقوقی نشان می‌دهد که اصل شفافیت در ابعاد سه‌گانه سیاسی و مدیریتی، اقتصاد (مبارزه با فساد مالی و اداری) و همچنین جنبه‌های فرهنگی و اجتماعی، آثار سازنده‌ای در جهت تحقق حکمرانی مطلوب دارد.

از بُعد سیاسی و مدیریتی منجر به اطلاع قانونمند مردم از فرآیند تصمیم‌گیری، ارتقاء کیفیت تصمیمات و بهبود ساختارهای دولتی و علاقه‌مندی مردم به مشارکت در امور عمومی می‌شود. بیشترین تأثیرگذاری شفافیت در تقویت مبارزه با مفاسد اقتصادی، مالی و اداری است؛ زیرا در این قسمت علاوه بر نقش بازدارنده در بروز این مفاسد به کنترل و برخورد قانونی و قضایی نسبت به فساد اداری و مالی نیز کمک می‌کند. اما اثرگذاری شفافیت در بُعد فرهنگی و اجتماعی از طریق آگاهی مردم و در نتیجه رشد سیاسی، اجتماعی و فرهنگی آنان صورت می‌گیرد. این آگاهی عمومی خود درجه‌ای از نظارت عمومی را بر عملکرد دستگاه‌های دولتی محقق می‌کند چه اینکه رشد افکار مردم و ورود آنان به حیطه‌ی نظارت، پاسخگویی مقامات و نهادهای دولتی را به دنبال دارد.

از نقطه نظر قرآن ارتباط نزدیک بین اصل شفافیت و اثرگذاری آن بر تحقق حکمرانی مطلوب در مفهوم نظارت همگانی و فریضه دینی امر به معروف و نهی از منکر به دست می‌آید. مفهوم امر به معروف و نهی از منکر مورد نظر قرآن کریم یک مسئولیت همگانی برای نظارت در جامعه اسلامی است و این مسئولیت اغلب مبتنی بر آگاهی از امور اجتماعی و حکومتی است. در این چارچوب است که نقش اطلاع رسانی و انتشار اطلاعات از سوی حکومت و دسترسی مردم به آن اهمیت پیدا می‌کند؛ زیرا هر گونه قضاوت و نظارت عامه بر امور اجتماعی و حکومتی بدون اطلاعات صحیح و آگاهی لازم ممکن نیست و می‌تواند منجر به قضاوت باطل براساس ظن و گمان و شایعات باشد و این خود

مورد نهی قرآن کریم است. با این وصف شفافیت یکی از مقدمات و عناصر بر پا کننده‌ی اصل نظارت همگانی به عنوان یکی از ستون‌های جامعه اسلامی است. همچنین هر گونه نصح و خیرخواهی در جامعه اسلامی - النصيحة للائمة المسلمین - بدون آگاهی و اطلاعات لازم نسبت به جریان امور حکومتی محقق نخواهد شد. علاوه بر این وجود شفافیت در جامعه اسلامی موجب تقویت اعتماد بین آحاد مردم و زمامداران شده و مشارکت عمومی را در امر حکومت به دنبال دارد.

ضرورت عدم احتجاب زمامداران از مردم، مستفاد از سیره امام علی علیه السلام دیدار، گفتگو و اطلاع رسانی حاکمان به مردم را به عنوان عنصری از شفافیت ضروری می‌سازد؛ امری که منجر به تقویت اعتماد و همراهی عمومی مردم با زمامداران در اداره‌ی جامعه خواهد شد. اعمال اصل شفافیت به فرهنگ سازی در زمینه مشارکت در حکومت و رشد اخلاقی مردم نیز کمک می‌کند؛ زیرا هر گونه مشارکت و کمک به تحقق حکمرانی مطلوب بدون فرهنگ سازی و تربیت مردم ممکن نیست. مطابق سیره حکومتی امام علی علیه السلام حاکم اسلامی باید مردم را از ابهام و جهالت خارج سازد، نسبت به رعیت مهربانی کند و در صورت لزوم با پوزش خواهی، آنان را به سمت حق سوق دهد. در واقع اطلاع رسانی و آشکار کردن عذرخواهی والی موجب رهایی مردم از بد گمانی و بی اعتمادی و تقدیم محبت و مهربانی به آنان می‌شود و در نتیجه آنان را به مسیر حق ترغیب می‌کند. این یک دستاورد بزرگ تربیتی و اخلاقی برای مدیران جامعه اسلامی و به ویژه فرهنگ سازی در امر تعامل با مردم است که

محور اصلی آن وجود نوعی شفافیت همراه با ادب و محبت به آنان است. همین دستاورد سطح فکر و رشد اخلاقی مردم را نیز در تعامل با یکدیگر و نهادهای حکومتی بالا می‌برد.

## اصل مسئولیت و پاسخگویی

– مسئولیت مقامات حکومتی ناشی از تصمیمات و اقدامات آنها و در نتیجه پاسخگویی آنان از اصول مهم حکمرانی مندرج در اسناد بین‌المللی، قوانین اساسی کشورها و در مواردی قوانین عادی است. این مسئولیت در سه سطح مسئولیت سیاسی، کیفری و مدنی قابل طرح است. مسئولیت سیاسی مربوط به هیئت حاکمه و مدیران کشور است و ماهیت قضایی ندارد؛ بلکه به خاطر عدم تفاهمی است که ناشی از اعمال سیاسی دولت ایجاد می‌شود. در این نوع مسئولیت معمولاً مقامات قوه مجریه باید در قبال مرجع صلاحیت دار دیگری که اغلب قوه مقننه است پاسخگو باشند و ممکن است با تصمیم آن نهاد از تصدی سمت خود بر کنار شوند. در مسئولیت کیفری، مسئولیت ناشی از ارتکاب جرم است. هنگامی که دلایلی وجود داشته باشد که فرد مرتکب عملی شده که قانون آن را ممنوع و قابل مجازات شناخته، مسئولیت کیفری متوجه آن شخص است و او به یکی از مجازات‌های مقرر در قانون خواهد رسید. مسئولیت کیفری مقامات حکومت با تفاوت‌هایی در قوانین کشورها پیش بینی شده است. این تفاوت به تشریفات رسیدگی و تعقیب کیفری مقامات، زمان آن (در دوره تصدی یا بعد از آن) و نهاد رسیدگی کننده مربوط می‌شود. مسئولیت مدنی با ورود ضرر و زیان معنا پیدا می‌کند و براساس آن، ضرر وارده به اشخاص باید جبران شود. در قوانین کشورها و نظام‌های حقوقی موجود علاوه بر استناد این مسئولیت به مقامات اجرایی (اشخاص حقیقی)، مسئولیت سازمان‌ها و دستگاه‌های دولتی و عمومی (اشخاص حقوقی) نیز مطرح است.

– بنیان نگرش قرآن به انسان و کارهای او بر هدفدار بودن، مسئولیت پذیری و پاسخگویی استوار است و از این نقطه نظر زمینه‌ی پذیرش هر نوع مسئولیت و پاسخ‌گویی معقول و متناسب با اختیار و توانایی انسان در این تفکر وجود دارد.

– آیات قرآن که از مورد سؤال قرار گرفتن انبیاء سخن گفته است یا آیاتی که از پاسخگویی نبی اکرم صلی الله علیه و آله به سؤالات مردم حکایت دارد. هم‌چنین آیاتی که از روحیه

مسئولیت پذیری پیامبر ﷺ در قبال مردم و جامعه اسلامی سخن می‌گوید همه می‌تواند بر مسئولیت سیاسی و رهبران جامعه اسلامی دلالت داشته باشد. علاوه بر این، مسئولیت سیاسی حاکمان را از طریق عمومات قرآن و اصول کلی قابل استخراج از آن می‌توان برداشت کرد. اصولی مانند امانی بودن حکومت در دست حاکمان، حرمت ارباب سالاری و ربوبیت غیر خدا و نیز اصول ناظر به اهداف حکومت اسلامی در این چارچوب قابل استناد هستند.

در میان این اهداف عنصر امر به معروف و نهی از منکر یک نهاد و دستگاه پر اهمیت در امر حکومت داری و حفظ سلامت اجتماع است که نوعی ملازمه با مفهوم «مسئولیت و پاسخگویی» دارد. بدین ترتیب که در فرهنگ اسلامی و قرآنی مردم وظیفه دارند که یکدیگر و دولت مردان را امر به معروف و نهی از منکر کنند و در صورت تخلف آنان از مسئولیت‌هایشان تذکر داده و آنان را از این کار بازدارند. لازمه‌ی برخورداری مردم از چنین حقی این است که مدیران نیز این حق را برای مردم به رسمیت شناخته و در برابر آنان پاسخگو باشند، به تذکرات و نصایح آنان ترتیب اثر دهند. در چارچوب این مفهوم، نظارت نمایندگان مردم بر اعمال قوه مجریه و پاسخگویی مقامات اجرایی به عنوان یک وظیفه اسلامی معنا پیدا می‌کند. بر این پایه است که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که پشتوانه تأیید بسیاری از فقهای معاصر را با خود دارد این مسئولیت را برای مقامات عالیه حکومت اعم از مقام رهبری، ریاست جمهوری و وزیران مقرر کرده است. با توجه به اینکه در مسئولیت سیاسی الزاماً دلیل محکمه پسند و آئین قضایی اعمال نمی‌شود بلکه در مواردی توأم با حب و بغض، اعمال سلیقه و تحت تأثیر تبلیغات، مقامات سیاسی عزل می‌شوند، ممکن است نسبت به انطباق آن با موازین اسلامی، تردید و اشکال شود. به نظر می‌رسد که این نوع مسئولیت و ضمان اجرای آن یعنی بر کناری مقامات به عنوان یک روش متعارف و مبتنی بر سیره عقلا در امر حکومت داری و نیز کلیاتی که راجع به اصل مسئولیت بیان شد قابل پذیرش و مشروع باشد. سیره حکومتی امام علی علیه السلام - صرف نظر از مقام امامت و علم آن حضرت - در جابجایی و برکناری کارگزاران خود در این زمینه

راهگشا و الهام بخش است. برای نمونه بر کناری محمد بن ابی بکر والی مصر و تصریح امام علیه السلام بر عدم خطا کاری و سهل انگاری او که در نامه ۳۴ نهج البلاغه به آن اشاره رفته است، از این موارد است.

- فقها برای اثبات قواعد فقهی مرتبط با مسئولیت مدنی مانند اتلاف، تسبیب و استیفا از آیات قرآن بهره گرفته‌اند که با تأمل در آنها می‌توان دیدگاه قرآن را در خصوص مسئولیت مدنی استخراج نمود. استناد به آیه اعتداء (بقره / ۱۹۴) در اثبات قاعده اتلاف و مسئولیت متلف، آیه معاقبه (نحل / ۱۲۶) در اثبات جبران خسارت هم‌چنین آیات جزاء سیئه (شوری / ۴۰؛ انعام / ۱۶۰) همگی در اثبات مسئولیت مدنی به کار رفته‌اند. علاوه بر این آیات که قابل انطباق بر مسئولیت مدنی مسئولان حکومتی است، مسئولیت مدنی دولت و مقامات از روایات نیز استفاده می‌شود. روایات مربوط به خطای قاضی و مسئولیت بیت المال مسلمین برای جبران خسارت از این دست روایات است.

- قرآن در آیات متعددی قوانین کیفری اسلام را معین کرده است که تحت عنوان آیات الاحکام جزایی شناخته می‌شوند. این قوانین شامل حدود، قصاص، دیات و تعزیرات است که تفصیل آنها در قرآن و روایات آمده است. از اطلاق آیاتی که حدود الهی را بیان می‌دارد به دست می‌آید که در این آیات هیچ استثنایی بر پایه‌ی موقعیت فردی، مقام، نژاد و مانند اینها وجود ندارد. علاوه بر این همان گونه که در متن کتاب به تفصیل بحث شده است، قرآن کریم اصل تساوی در برابر قوانین و نفی هر گونه امتیاز و برتری را برای افراد و گروه‌های انسانی بنا گذاشته است؛ بنابراین حاکم اسلامی و به طریق اولی کارگزاران او همانند شهروندان عادی تحت سیطره‌ی قوانین کیفری اسلام قرار دارند و در صورت ارتکاب جرم، مسئولیت داشته و بازخواست خواهند شد. علاوه بر استفاده این مطلب از این نوع آیات کلی و عام، برخی آیات قرآن به طور مستقیم نبی اکرم صلی الله علیه و آله را خطاب قرار داده و تهدید به مجازات می‌نماید. با این وصف در زمینه‌ی مسئولیت کیفری مقامات حاکمه موضع قرآن و سنت بسیار روشن و قاطع است. در این چارچوب قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز این مسئولیت و امکان تعقیب

کیفری مقامات عالی‌تر حکومتی را به صراحت مقرر کرده است. این مسئولیت برخلاف قوانین اساسی بسیاری از کشورها موقوف به پایان دوره‌ی تصدی این مقامات نیست؛ بلکه در صورت ارتکاب جرم در دوره‌ی تصدی سمت، مورد تعقیب و محاکمه قرار می‌گیرند.

– آثار و نتایج اصل مسئولیت و پاسخگویی فراتر از جنبه‌های حقوقی به معنای خاص می‌باشد و واجد ابعاد حقوقی، مدیریتی و اقتصادی است؛ لکن تحقق این آثار مختلف وابسته به سازوکارهای حقوقی و قانونی در هر کشور است. بدین جهت آثار این اصل را در ابعاد مختلف با رویکرد حقوقی در چند عنوان تبیین کرده‌ایم. ایجاد حس مسئولیت‌پذیری در مقامات عمومی و بهبود کارآیی نظام اداری، تقویت اعتماد عمومی به حکومت و نظام سیاسی از جمله این آثار است. علاوه بر این دو، پاسخگویی به مثابه‌ی ابزار تحقق حقوق اساسی مردم و سایر اصول حکمرانی نیز ایفای نقش می‌کند. به گونه‌ای که می‌توان گفت در فقدان امر پاسخگویی شرایط لازم برای تحقق کامل دیگر اصول حکمرانی مطلوب نیز فراهم نخواهد بود. این آثار مسئولیت و پاسخگویی به طور وضعی نتیجه‌ی این اصل هستند و در یک جامعه اسلامی نیز در صورت اجرای کامل آن، نتایج بالا را به طور طبیعی به دنبال خواهد داشت. این نتایج از لحاظ مطلوبیت و وجاهت اسلامی در پرتو اهداف حکومت اسلامی به ویژه اصل عدالت قابل ارزیابی هستند. به نظر می‌رسد در این چارچوب این آثار و نتایج از جنس تجربه بشری برای بهبود شیوه‌ی حکمرانی در زمینه‌ی تحقق آرمان‌ها و حقوق مردم و جلب رضایت عامه و نیز سلامت و بهبود نظام اداری باشند. در این صورت به عادلانه بودن اداره‌ی امور جامعه و حکومت کمک می‌کند و نه تنها تعارضی با اهداف اسلامی حکومت نداشته؛ بلکه هم خوانی دارد. علاوه بر این وجود مسئولیت‌پذیری و پاسخگویی در یک جامعه اسلامی دستاوردهای معنوی و اخلاقی نیز دارد. این دستاوردهای معنوی شامل مصادیقی چون فراهم شدن زمینه‌ی اصلاح و تربیت نفوس حاکمان، ایجاد سلامت در نفوس مردم و رفع سوءظن آنان به رهبران خود و زمینه سازی برای ترویج ارزش‌های اخلاقی و دینی در سطح جامعه است. در صورت

دستیابی به این دستاوردهای معنوی، آحاد جامعه به سمت هدف نهایی حکومت اسلامی یعنی «تقرب به خداوند» نزدیک می‌شوند. سیره حکومتی امام علی علیه السلام هم در عمل و هم در فرامین ایشان، این دیدگاه را در باب مسئولیت پذیری و پاسخگویی حاکمان و نتایج آن تأیید می‌کند که مصادیق آن در متن کتاب بیان شده است.





سخن نهایی

از مطالعه تفصیلی این کتاب راجع به مفهوم و مبانی اصول حکمرانی مطلوب به دست می‌آید که این اصول از جنس تجارب بشری در امر حکمرانی است؛ مبنای استفاده از تجارب بشری علاوه بر اینکه در سیره عقلا رایج است در سیره و سخنان معصومین علیهم السلام بویژه در نهج البلاغه نیز مورد اشاره قرار گرفته است. امام علی علیه السلام اندوختن و توجه به تجارب را سر منشاء عقل دانسته است<sup>۱</sup> و در چند جای دیگر برای توصیف عقل، حفظ و بهره‌گیری تجارب را معادل آن دانسته است.<sup>۲</sup> البته عقل ممکن است اشاره به عقل ابزاری باشد که از وقایع و حوادث و سرگذشت خود یا دیگران عبرت اندوزی نموده و نتیجه‌گیری به دست می‌دهد؛ در این صورت معیار پذیرش احکام آن عدم مغایرت با قرآن و سنت به عنوان منابع اصلی فقه و حقوق اسلامی است. با این وصف، چنانچه اعتبار قائل شدن برای تجربه بشری را مستند به سیره عقلا بدانیم که نسبت به تجارب خود یا دیگران ارزش قائل هستند و بدان اعتنا دارند نمی‌توان در قبال این چنین تجربه‌ای که در امر مهم حکمرانی است بی‌توجه بود. البته این تجربه از نقطه نظر اسلامی نباید با احکام منابع اصلی فقه اسلامی یعنی قرآن و سنت تعارض داشته باشد. پذیرش برخی تاسیسات حقوقی جدید و ساختارهای نو در قانون اساسی جمهوری اسلامی در این سیاق قابل درک است؛ چه اینکه مجلس بررسی نهایی قانون اساسی با حضور فقهای بزرگ نهادهایی چون تفکیک قوای سه‌گانه، انتخاب مقامات جمهوری اسلامی با نظام رای‌گیری، تشکیل مجلس شورای اسلامی برای قانونگذاری و موارد مشابه دیگر را با اینکه سابقه‌ای از این نهادها در منابع اسلامی وجود نداشت، تصویب نمود. علاوه بر این، در اصل دوم قانون اساسی، علوم، فنون و تجارب بشری را از راه‌های رسیدن به اهداف جمهوری اسلامی ایران مقرر کرد. از این گذشته، همان‌طور که در مباحث این کتاب به تفصیل تبیین شده است، نه تنها تعارضی بین این اصول و مبانی اسلامی نیست بلکه در اغلب موارد، مستندات و دستوراتی در منابع اصیل اسلامی وجود

۱. «حَفِظُ التَّجَارِبِ رَأْسُ الْعَقْلِ»؛ (عبدالواحد بن محمد التمیمی الأمدی، غررالحکم و درر الکلم، دوم، قم: دارالکتب

الاسلامی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۵۱).

۲. «الْعَقْلُ حِفْظُ التَّجَارِبِ»؛ نهج البلاغه، نامه ۳۱.

دارد که محتوای این اصول را برای یک جامعه اسلامی پایه گذاری می نماید. بنابر این، اصول حکمرانی مطلوب مطرح در حقوق معاصر به طور اصولی با موازین قرآنی سازگار بوده و بسیاری از جزئیات آنها در احادیث و سیره معصومین علیهم السلام قابل مشاهده است. اهمیت این مطلب در این است که آموزه‌های قرآن و سنت در این باره در پانزده قرن پیش و بدون تجربه بشری و مبتنی بر وحی و مکتب انبیاء است. بهر حال، یافته‌های حاصل از پژوهش این است که در یک نگاه کلی اصول نظریه حکمرانی مطلوب، حداقل تعارضی با آموزه‌های قرآنی ندارد. با این حال در دیدگاه قرآنی، اصول حکمرانی مبتنی بر جهان بینی الهی و اهداف حکومت اسلامی چون حاکمیت خداوند و تحقق سعادت ابدی است و تنها ناظر به شکل حکومت و تدبیر امور دنیوی نیست. این امر منجر به اختلاف در مبانی، قلمرو و نیز ماهیت آثار این اصول بر تحقق حکمرانی مطلوب از دیدگاه قرآن و حقوق شده است. محوریت توحید در امر قانون گذاری مهم ترین نقطه تمایز تفکر قرآنی با نظام های حقوقی معاصر در رابطه با اصل حاکمیت قانون است که این امر تفاوت مبانی و اهداف قانون را در هر دو دیدگاه در پی دارد. چنان چه شفافیت، استلزامات و محدودیت های آن به رغم این که در هر دو دیدگاه مورد تأکید است؛ لکن اعمال آن مطلق نیست و مشمول محدودیت هایی در چارچوب ضوابط مورد قبول هر دو دیدگاه است. اصل مسئولیت و پاسخگویی نیز به عنوان یکی از اصول مطرح در نظریه حکمرانی مطلوب و مورد توجه نظام‌های حقوقی، در قرآن نیز مورد تأکید است. معرفی انسان به عنوان موجودی مسئول در تفکر قرآنی زمینه پذیرش هر نوع مسئولیت و پاسخگویی معقول اعم از سیاسی، کیفری و مدنی را برای او ایجاد نموده است؛ لکن این مسئولیت و پاسخگویی فراتر از مسئولیت رسمی، جنبه اخروی و اعتقادی نیز دارد که در پرتو آن ظرفیتی مضاعف برای ترویج و کارآمد کردن مسئولیت پذیری در جامعه اسلامی فراهم می نماید.

با این اوصاف، به نظر می رسد که اجرای اصول حکمرانی مورد بحث در این نوشتار با رعایت ملاحظات مبتنی بر دیدگاه اسلامی مطرح شده در این خصوص، علاوه بر اینکه منعی ندارد بلکه یک ضرورت برای ارتقای کارآمدی نظام اسلامی و مؤثر در دستیابی به اهداف مقدس آن است. با این حال و نظر به این که به طور معمول هر گونه ترویج

مفاهیم وارداتی به جامعه اسلامی ممکن است توأم با ابهام، سوء برداشت و یا استفاده ابزاری از آن علیه مبانی اسلامی باشد، ترویج این اصول به صورت یک مجموعه و به نام نظریه حکمرانی مطلوب توصیه نمی‌شود و بر استخراج و ترویج اصول حکمرانی از دیدگاه اسلام به صورت مستقل و در چارچوب ادبیات رایج در معارف اسلامی تأکید می‌نماید. این اصول مستقل می‌تواند در کنار اصول مورد بحث در این کتاب یعنی حاکمیت قانون، شفافیت، مسئولیت و پاسخگویی که ریشه‌های قرآنی دارد به صورت یک مجموعه تدوین و ترویج شود. شناسایی و تبیین این اصول مستقل در زمینه‌ی حکمرانی خود نیاز به پژوهشی جداگانه دارد. برخی از این اصول که در لابه‌لای این نوشتار به مناسبت مورد بررسی و اشاره قرار گرفته است شامل مصادیقی چون اصل صلاحیت و شایسته‌سالاری، اصل نصیح و دلسوزی حاکمان، اصل تواضع و مدارا با مردم، اصل نظارت همگانی (امر به معروف و نهی از منکر) و اصل خدا محوری و حاکمیت قوانین الهی است.

منابع و مأخذ

## منابع فارسی

### الف) کتاب ها

\* قرآن کریم ترجمه آیت الله مکارم شیرازی

\* نهج البلاغه ترجمه محمد دشتی.

۱. اداره کل امور فرهنگی و روابط عمومی مجلس شورای اسلامی، صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی، تهران: مجلس شورای اسلامی، اول، (۱۳۶۴).
۲. آشوری، داریوش، دانشنامه سیاسی، تهران: مروارید، نهم، (۱۳۸۲).
۳. \_\_\_\_\_، فرهنگ علوم انسانی، تهران: [بی‌نا]، سوم، (۱۳۸۱).
۴. آقابخشی، علی؛ افشاری راد، مینو، فرهنگ علوم سیاسی، تهران: چاپار، [بی‌چا]، (۱۳۷۹).
۵. آقامحمد آقایی، احسان، نقش دولت در فرآیند مشارکت پذیری مردم، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش، اول، (۱۳۹۲).
۶. اورن، هیوز، مدیریت دولتی نوین، مترجمان سید مهدی الوانی؛ غلامرضا معمارزاده و سهراب خلیلی شورینی، تهران: مروارید، چهاردهم، (۱۳۹۱).
۷. آیتی، حمید، آزادی عقیده و بیان، تهران: فردوسی، اول، (۱۳۷۳).
۸. ابن بابویه، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، مترجم حمیدرضا مستفید؛ علی‌اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق، اول، (۱۳۷۲).
۹. احمد میدری و جعفر خیرخواهان، حکمرانی خوب بنیان توسعه، تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس، اول، (۱۳۸۳).
۱۰. اخوان کاظمی، بهرام، امنیت در نظام سیاسی اسلام، تهران: کانون اندیشه جوان، اول، (۱۳۸۵).
۱۱. اردبیلی، محمدعلی، حقوق جزای عمومی، ج ۲، تهران: نشر میزان، چهارم، (۱۳۸۱).
۱۲. ارسنجانی، حسن، حاکمیت دولت‌ها، تهران: کتاب‌های جیبی، دوم، (۱۳۴۸).
۱۳. اسکندری، محمدحسین؛ دار ابکلایی، اسماعیل، درآمدی بر حقوق اساسی، تهران: سمت، اول، (۱۳۷۷).
۱۴. اشتراوس، لئو، حقوق طبیعی و تاریخ، مترجم باقر پرهام، تهران: انتشارات آگاه، اول، (۱۳۷۰).

۱۵. اعرابی، سید محمد؛ علیخانی، علی اکبر و همکاران، طراحی و تدوین نظام پاسخگویی دولت در مقابل شهروندان و احقاق ارباب رجوع، تهران: مؤسسه مطالعاتی مهر فرهنگ، [بی‌چا]، (۱۳۷۸).
۱۶. امین، سیده نصرت، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، ج ۱۱، تهران: نهضت زنان مسلمان، [بی‌چا]، (۱۳۶۱).
۱۷. انصاری، باقر، مطالعه تطبیقی قوانین و مقررات ناظر بر فرهنگ شفافیت، تهران: پویه مهر اشراق، اول، (۱۳۹۶).
۱۸. انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، ج ۱، تهران: سخن، اول، (۱۳۸۱).
۱۹. ایازی، سید محمدعلی، آزادی در قرآن، تهران: مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، اول، (۱۳۷۹).
۲۰. ایران نژاد، مهدی؛ ساسان گهر، پروین، سازمان و مدیریت از تئوری تا عمل، تهران: انتشارات بانکداری، سوم، (۱۳۷۵).
۲۱. ایزدهی، سید سجاد، نظام سیاسی مطلوب در اندیشه‌ی سیاسی ملا احمد نراقی و محمدحسن نجفی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، [بی‌چا]، (۱۳۸۶).
۲۲. برهان، محمدحسین بن خلف، برهان قاطع، ج ۳، تهران: امیرکبیر، ششم، (۱۳۷۶).
۲۳. بلاغی، سید عبدالحجت، حجه التفاسیر و بلاغ الاکسیر، ج ۲، قم: حکمت، اول، (۱۳۸۶).
۲۴. بوشهری، جعفر، مسائل حقوق اساسی، تهران: دادگستر، اول، (۱۳۷۶).
۲۵. بهروزی لک، غلامرضا، اخلاق سیاستمداری، قم: دفتر نشر معارف، اول، (۱۳۹۲).
۲۶. یاد، ابراهیم، حقوق کیفری اختصاصی (جرایم علیه اشخاص)، تهران: دانشگاه تهران، سوم، (۱۳۵۷).
۲۷. پروین، خیرالله؛ اصلانی، فیروز، اصول و مبانی حقوق اساسی، تهران: دانشگاه تهران، اول، (۱۳۹۱).
۲۸. جانسون، گلن، اعلامیه جهانی حقوق بشر و تاریخچه آن، مترجم محمدجعفر پوینده، تهران: نشر نی، اول، (۱۳۷۷).
۲۹. جرجانی، میر سید شریف، شرح المواقف، قم: الشریف الرضی، اول، (۱۳۲۵).
۳۰. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، ترمینولوژی حقوق، تهران: گنج دانش، دهم، (۱۳۷۸).
۳۱. جعفری مرندی، محمد، فقها و حکومت، تهران: نشر روزنه، [بی‌چا]، (۱۳۷۹).
۳۲. جعفری، قاسم، مبانی فقهی نظارت شهروندان بر حاکمان با تأکید بر نظر امام خمینی، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، اول، (۱۳۸۸).

۳۳. جعفری، محمدتقی، حقوق جهانی بشر مقایسه و تطبیق دو نظام: اسلام و غرب، تهران: دفتر خدمات حقوقی بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران، اول، (۱۳۷۰).
۳۴. جمشیدی، محمدحسین، اندیشه سیاسی شهید رابع، تهران: وزارت امور خارجه، [بی‌چا]، (۱۳۷۷).
۳۵. جمعی از مترجمان، ترجمه تفسیر جوامع الجامع، ج ۱، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، [بی‌چا]، (۱۳۷۷).
۳۶. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، ج ۱۴، قم: مرکز نشر اسراء، سوم، (۱۳۹۰).
۳۷. \_\_\_\_\_، تفسیر موضوعی قرآن (جامعه در قرآن)، ج ۱۷، قم: مرکز نشر اسراء، [بی‌چا]، [بی‌تا].
۳۸. \_\_\_\_\_، شریعت در آینه معرفت، تهران: نشر رجاء، اول، (۱۳۷۲).
۳۹. \_\_\_\_\_، فطرت در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء، اول، (۱۳۷۸).
۴۰. جوان آراسته، حسین، مبانی حاکمیت در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان، اول، (۱۳۸۳).
۴۱. حائری یزدی، مهدی، حکمت و حکومت، [بی‌جا]: انتشارات شادی، [بی‌چا]، [بی‌تا].
۴۲. حقیقت، صادق، توزیع قدرت در اندیشه سیاسی شیعه، تهران: نشر هستی، اول، (۱۳۸۱).
۴۳. حکمت نیا، محمود، مسئولیت مدنی در فقه امامیه مبانی و ساختار، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اول، (۱۳۸۶).
۴۴. خالقی، علی و همکاران، نظام سیاسی در اندیشه سیاسی شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، اول، (۱۳۸۶).
۴۵. خسروشاهی، قدرت الله، نظریه‌ها و نظام‌های حقوقی، تهران: انتشارات جنگل، اول، (۱۳۹۱).
۴۶. خمینی، روح الله، شئون و اختیارات ولی فقیه (ترجمه مبحث ولایت فقیه از کتاب بیح)، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، اول، (۱۳۶۹).
۴۷. دانش پژوه، مصطفی، شناسه حقوق (دانش حقوق، قاعده حقوقی و رابطه حقوق با عدالت، اخلاق و دین)، تهران: جنگل، اول، (۱۳۹۱).
۴۸. \_\_\_\_\_، منابع حقوق، تهران: جنگل، اول، (۱۳۹۱).
۴۹. دبیرخانه مجمع تشخیص مصلحت نظام و دانشگاه آزاد اسلامی، مجموعه مقالات همایش حاکمیت و دولت شایسته در ایران ۱۴۰۴، تهران: دانشگاه آزاد شهرری، اول، (۱۳۸۹).
۵۰. دژکام، علی، تفکر فلسفی غرب از منظر استان مطهری، ج ۲، تهران: اندیشه، اول، (۱۳۷۵).



۵۱. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اساسی، تهران: انتشارت سمت، اول، (۱۳۷۷).
۵۲. دوورژه، موريس، اصول علم سياست، مترجم: ابوالفضل قاضي، تهران: اميرکبير، [بی‌چا]، (۱۳۶۹).
۵۳. \_\_\_\_\_، روش های علوم اجتماعي، مترجم: خسرو اسدي، تهران: امير کبير، اول، (۱۳۶۲).
۵۴. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، ج ۱۹، ۲۸، ۳۵، ۴۰، ۴۲، ۴۷، تهران: دانشکده ادبیات، [بی‌چا]، (۱۳۳۸).
۵۵. رضانی نوری، محمود، فرهنگ حقوقی مدین، تهران: مدین، چهارم، (۱۳۷۳).
۵۶. روسو، ژاک، قرارداد اجتماعی یا اصول حقوق سیاسی، مترجم: منوچهر کیا، تهران: گنجینه، سوم، (۱۳۶۶).
۵۷. ساریخانی، عادل، پژوهشی فقهی - حقوقی در جرایم مطبوعاتی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اول، (۱۳۸۹).
۵۸. ساکت، محمدحسین، حقوق شناسی: دیباچه‌ای بر دانش حقوق، تهران: نشر ثالث، اول، (۱۳۷۶).
۵۹. سبحانی تبریزی، جعفر، آزادی و دین سالاری، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، اول، (۱۳۸۴).
۶۰. \_\_\_\_\_، فروغ ابدیت، قم: بوستان کتاب، بیست و یکم، (۱۳۸۵).
۶۱. \_\_\_\_\_، منشور جاوید، ج ۱، قم: توحید، [بی‌چا]، (۱۳۶۰).
۶۲. سلیمی، عبدالحکیم، درسنامه حقوق بشر از دیدگاه اسلام، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، اول، (۱۳۹۲).
۶۳. شکوری، ابوالفضل، فقه سیاسی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، دوم، (۱۳۷۷).
۶۴. شهرام نیا، امیرمسعود، «تأثیر جهانی شدن بر دموکراسی در ایران معاصر»، پایان نامه دکتری، دانشگاه تربیت مدرس.
۶۵. صالحی مازندرانی، محمد، بررسی فقهی حقوقی مسئولیت مدنی ناشی از تصمیمات قضایی با نگاهی به برخی نظام‌های حقوقی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اول، (۱۳۹۱).
۶۶. صفایی، سید حسن؛ قاسم زاده، سید مرتضی، حقوق مدنی اشخاص و محجورین، تهران: سمت، نهم، (۱۳۸۳).
۶۷. طالقانی، سید محمود، پرتوی از قرآن، ج ۵، تهران: شرکت سهامی انتشار، چهارم، (۱۳۶۲).

۶۸. طباطبایی مؤتمنی، منوچهر، آزادی‌های عمومی و حقوق بشر، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، دوم، (۱۳۷۵).
۶۹. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۳، مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، پنجم، (۱۳۷۴).
۷۰. \_\_\_\_\_، بحثی در مورد مرجعیت و روحانیت، تهران: شرکت سهامی انتشار، [بی-چا]، (۱۳۴۱).
۷۱. طبرسی، علی بن حسن، مشکاة الانوار فی غرر الاخبار، محقق مهدی هوشمند، قم: دار الحدیث، اول، [بی تا].
۷۲. طوسی، محمد بن حسن، تمهید الاصول، مترجم: عبدالحسین شکوه‌الدینی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، اول، (۱۳۵۸).
۷۳. عباس زاده، محسن و دیگران، قرآن و حقوق، مشهد: بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه، اول، (۱۳۸۵).
۷۴. علم الهدی، سید احمد، سیاست در قرآن: تفسیر آیات سیاسی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، دوم، (۱۳۹۲).
۷۵. عموش عاملی، علی، دایرة المعارف اطلاعات و امنیت در آثار و متون اسلامی، ج ۲، مترجم: غلامحسین باقری مهباری؛ رضا گرمابدری، تهران: دانشگاه امام حسین علیه السلام، اول، (۱۳۷۹).
۷۶. امید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، ج ۱، تهران: امیرکبیر، اول، (۱۳۷۳).
۷۷. عوده، عبدالقادر، حقوق جنایی اسلام براساس مذاهب پنج‌گانه، ج ۱، مترجم: اکبر غفوری، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، اول، (۱۳۷۳).
۷۸. غروی نائینی، محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، اول، (۱۴۲۴ق).
۷۹. فیض، علیرضا، مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سوم، (۱۳۷۳).
۸۰. قاضی شریعت پناهی، ابوالفضل، بایسته‌های حقوق اساسی، تهران: یلدا، اول، (۱۳۷۳).
۸۱. قطبی، میلاد، آزادی و محدودیت‌های آن، با تأکید بر اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران: پژوهشکده شورای نگهبان، [بی چا]، (۱۳۹۲).

۸۲. کاتوزیان، ناصر و همکاران، آزادی بیان و اندیشه، تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، اول، (۱۳۸۲).
۸۳. \_\_\_\_\_، ضمان قهری، مسئولیت مدنی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، دوم، (۱۳۶۹).
۸۴. \_\_\_\_\_، فلسفه حقوق بشر، تهران: انتشارات به نشر، دوم، (۱۳۶۵).
۸۵. \_\_\_\_\_، فلسفه حقوق، ج ۱، تهران: شرکت سهامی انتشار، اول، (۱۳۷۷).
۸۶. \_\_\_\_\_، کلیات حقوق: نظریه عمومی، تهران: شرکت سهامی انتشار، اول، (۱۳۷۹).
۸۷. \_\_\_\_\_، مبانی حقوق عمومی، تهران: میزان، دوم، (۱۳۸۳).
۸۸. \_\_\_\_\_، مقدمه علم حقوق و مطالعه در نظام حقوقی ایران، تهران: شرکت سهامی انتشار، بیست و پنجم، (۱۳۷۸).
۸۹. کلی، جان موریس، تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب، مترجم محمد راسخ، تهران: طرح نو، دوم، (۱۳۸۸).
۹۰. کوهن، کارل، دموکراسی، مترجم: فریبرز مجیدی، تهران: خوارزمی، اول، (۱۳۷۲).
۹۱. کی نیا، مهدی، مبانی جرم شناسی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چهارم، (۱۳۷۳).
۹۲. گرجی ازندریانی، علی اکبر، در تکاپوی حقوق اساسی، تهران: جنگل، اول، (۱۳۸۸).
۹۳. گروهی از نویسندگان، حکومت علوی: هدفها و مسئولیتها، تهران: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری، اول، (۱۳۸۱).
۹۴. گری، جان، فلسفه سیاسی فون هایک، مترجم: خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو، اول، (۱۳۷۹).
۹۵. لا لاند، آندره، فرهنگ علمی و انتقادی فلسفه، مترجم: غلامرضا وثیق، تهران: فردوسی، (۱۳۷۷).
۹۶. مته کایر، آنه، حاکمیت، مترجم: ابراهیم گلشن؛ علی آدوسی، تهران: مؤسسه عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه ریزی، [بی‌چا]، (۱۳۸۶).
۹۷. محقق سبزواری، محمدباقر بن محمد مؤمن، روضة الانوار عباسی، محقق اسماعیل چنگیزی، تهران: آینه میراث، اول، (۱۳۷۷).
۹۸. محمدی ری شهری، محمد، سیاست نامه امام علی علیه السلام، مترجم: مهدی مهریزی، قم: دار الحدیث، [بی‌چا]، (۱۳۷۹).
۹۹. محمدی، ابوالحسن، مبانی استنباط حقوق اسلامی یا اصول فقه، تهران: دانشگاه تهران، هشتم، (۱۳۷۳).

۱۰۰. مدرس، علی اصغر، حقوق فطری یا مبانی حقوق بشر، تبریز: انتشارات نوبل، اول، (۱۳۷۵).
۱۰۱. مدکس، رابرت، قوانین اساسی کشورهای جهان، مترجم: سید مقداد ترابی، تهران: شهر دانش، دوم، (۱۳۹۲).
۱۰۲. مدنی، سید جلال‌الدین، حقوق اساسی تطبیقی، تهران: گنج دانش، اول، (۱۳۷۴).
۱۰۳. \_\_\_\_\_، حقوق اساسی در جمهوری اسلامی ایران، تهران: سروش، اول، (۱۳۶۳).
۱۰۴. \_\_\_\_\_، مبانی و کلیات علم حقوق، تهران: پایدار، پنجم، (۱۳۷۷).
۱۰۵. مرتضوی، سعید، جرایم مطبوعاتی، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، اول، (۱۳۸۶).
۱۰۶. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، دایرة المعارف قرآن کریم، ج ۳، قم: بوستان کتاب، سوم، (۱۳۸۲).
۱۰۷. مرکز مالگیری، احمد، حاکمیت قانون: مفاهیم، مبانی و برداشت‌ها، تهران: مجلس شورای اسلامی، مرکز پژوهش‌ها، [بی‌چا]، (۱۳۸۵).
۱۰۸. مرکز مطالعات حقوق بشر و انجمن علمی دانشجویی حقوق دانشگاه تهران، مجموعه مقالات همایش حقوق مطبوعات، تهران: گرایش، اول، (۱۳۸۹).
۱۰۹. مصباح یزدی، محمدتقی، آزادی (ناگفته‌ها و نکته‌ها)، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، اول، (۱۳۸۱).
۱۱۰. \_\_\_\_\_، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران: امیرکبیر، چهارم، (۱۳۸۳).
۱۱۱. \_\_\_\_\_، جامعه و تاریخ از نگاه قرآن، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، اول، (۱۳۹۰).
۱۱۲. \_\_\_\_\_، حکومت اسلامی و ولایت فقیه، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات، اول، (۱۳۷۵).
۱۱۳. \_\_\_\_\_، نظریه حقوقی اسلام، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، سوم، (۱۳۸۸).
۱۱۴. \_\_\_\_\_، نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ششم، (۱۳۹۱).
۱۱۵. مصلحی، حیدر؛ سجادی، سید احمد، مدیریت و امنیت، ج ۱، اصفهان: مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزه علمیه اصفهان، اول (۱۳۹۲).
۱۱۶. مطهری، مرتضی، اسلام و مقتضیات زمان، ج ۱، ۲، تهران: انتشارات صدرا، [بی‌چا]، (۱۳۶۸).

۱۱۷. \_\_\_\_\_، نظام حقوق زن در اسلام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، اول، (۱۳۵۳).
۱۱۸. \_\_\_\_\_، ولاءها و ولایت‌ها، تهران: انتشارات صدرا، [بی‌چاپ]، (۱۳۷۶).
۱۱۹. معاونت حقوقی رئیس جمهور؛ معاونت تحقیقات؛ آموزش و حقوق شهروندی، مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق عمومی در قرآن کریم، تهران: ریاست جمهوری، اول، (۱۳۹۳).
۱۲۰. معرفت، محمدحادی، ولایت فقیه، قم: مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی تمهید، اول، (۱۳۷۷).
۱۲۱. معین، محمد، فرهنگ معین، ج ۱، تهران: امیرکبیر، چهارم، (۱۳۶۰).
۱۲۲. مفتاح، محمدحادی، نظریه قدرت برگرفته از کتاب و سنت، قم: بوستان کتاب، سوم، (۱۳۹۰).
۱۲۳. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۱، ۳، ۴، ۶، ۹، ۱۱، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۴، تهران: دارالکتب الاسلامیه، اول ۱۳۷۴.
۱۲۴. \_\_\_\_\_، استفتانات جدید، ج ۳، قم: مؤسسه امام علی بن ابیطالب علیه السلام، دوم، (۱۴۲۷ق).
۱۲۵. منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، قم: تفکر، دوم، (۱۴۰۹ق).
۱۲۶. منتقمی، فروغ، مسؤلیت سازندگان و فروشندگان کالا در حقوق ایران، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های بازرگانی، اول، (۱۳۸۵).
۱۲۷. مهرپور، حسین، حقوق بشر و راهکارهای اجرایی آن، تهران: انتشارات اطلاعات، اول، (۱۳۸۸).
۱۲۸. \_\_\_\_\_، نظام بین‌المللی حقوق بشر، تهران: انتشارات اطلاعات، دوم، (۱۳۸۳).
۱۲۹. میبیدی، ابوالفضل، تفسیر کشف الاسرار و عدة الابرار، تهران: امیرکبیر، اول، (۱۳۶۳).
۱۳۰. میدری، احمد؛ خیرخواهان، جعفر، حکمرانی خوب، بنیاد توسعه، تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، اول، (۱۳۸۳).
۱۳۱. میرخلیلی، سید محمود؛ حاجی ده‌آبادی، محمدعلی، دانشنامه امام علی علیه السلام، ج ۶، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، اول، (۱۳۸۰).
۱۳۲. \_\_\_\_\_، حقوق کیفری عمومی، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی، اول، (۱۳۹۴).

۱۳۳. میرزاخان، حسین، *گزیده‌ای از تاریخ تحلیلی اسلام*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، اول، (۱۳۶۹).
۱۳۴. میرسپاسی، ناصر، *مدیریت منابع انسانی و روابط کار*، تهران: شروین، چهارم، (۱۳۷۴).
۱۳۵. میرمحمد صادقی، حسین، *جرائم علیه امنیت و آسایش عمومی*، تهران: میزان، اول، (۱۳۸۰).
۱۳۶. میرموسوی، سید علی؛ حقیقت، سید صادق، *مبانی حقوق بشر از دیدگاه اسلام و دیگر مکاتب*، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، اول، (۱۳۸۱).
۱۳۷. نادری، محمدمهدی، «حکمرانی خوب: معرفی و نقد اجمالی»، *درج در: اسلام و پژوهش های مدیریتی*، [بی‌جا]: [بی‌نا]، اول، (۱۳۹۰).
۱۳۸. نجفی، محمدجواد، *تفسیر آسان*، ج ۱۳، تهران: انتشارات اسلامی، اول، (۱۳۹۸ق).
۱۳۹. نقیبی مفرد، حسام، *حکمرانی خوب در پرتو جهانی شدن حقوق بشر*، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوق شهر دانش، اول، (۱۳۸۹).
۱۴۰. نوروزی، محمدجواد، *فلسفه سیاست*، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چهارم، (۱۳۷۸).
۱۴۱. واحدی، قدرت الله، *مقدمه علم حقوق*، تهران: گنج دانش، دوم، (۱۳۷۶).
۱۴۲. ولیدی، محمدصالح، *حقوق جزای عمومی*، تهران: بهرام، [بی‌جا]، (۱۳۷۸).
۱۴۳. هاشمی رفسنجانی، اکبر، *تفسیر راهنما*، ج ۳ و ۱۰، قم: بوستان کتاب، پنجم، (۱۳۸۶).
۱۴۴. هاشمی، سید محمد، *حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران*، ج ۲، تهران: میزان، هجدهم، (۱۳۸۶).
۱۴۵. \_\_\_\_\_، *حقوق اساسی و ساختارهای سیاسی*، تهران: میزان، اول، (۱۳۹۰).
۱۴۶. \_\_\_\_\_، *حقوق بشر و آزادی‌های اساسی*، تهران: نشر میزان، اول، (۱۳۸۴).
۱۴۷. هیود، آندرو، *مقدمه نظریه سیاسی*، مترجم: عبدالرحمن عالم، تهران: نشر قومس، [بی‌جا]، (۱۳۸۳).

## ب) مقالات

۱. احمدی، کیومرث؛ الوانی، مهدی؛ معمارزاده طهران، غلامرضا، «سیر تکوینی پاسخگویی اجتماعی سازمانی و ارائه مدلی برای بسط مفهومی آن در سازمان های دولتی»، فصلنامه مدیریت صنعتی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد سنندج، ۱۸ (۱۳۹۰): ۹۸.
۲. ارسطو، محمدجواد، «اهتمام به آرای عمومی و دید مردم در نگاه امام علی علیه السلام»، حکومت اسلامی، ۱۷ (۱۳۷۶): ۱۱۳-۱۱۴.
۳. اسدی، حمید و دیگران، «پژوهشی پیرامون نسبت سنجی حاکمیت قانون در قاموس قانون اساسی و نظام جمهوری اسلامی ایران»، پژوهشنامه حقوق اسلامی، ۳۶ (۱۳۹۱): ۶.
۴. اسماعیلی، محسن، «آزادی ارتباطات و اطلاعات در حقوق و معارف اسلامی»، مجله رسانه، ۶۹ (۱۳۸۶): ۲۵۶.
۵. \_\_\_\_\_، «آزادی اطلاعات و حقوق روزنامه نگاران» در: مجموعه مقالات همایش حقوق مطبوعات، مرکز مطالعات حقوق بشر و انجمن علمی دانشجویی حقوق دانشگاه تهران، تهران: دانشگاه تهران، گرایش، [بی‌چاپ]، (۱۳۸۹).
۶. اصغری، محمود، پژوهش‌های اجتماعی اسلامی، ۴۹ «نقش پاسخگویی و تاثیر آن در عدالت اجتماعی» ۴۹ و ۵۰ (۱۳۸۵): ۳۲۰.
۷. اعرافی، علیرضا، «مبانی و حدود آزادی بیان و مطبوعات»، نامه فرهنگ، ۴۴ (۱۳۸۱): ۳۹.
۸. انصاری، باقر، «حق دسترسی به اطلاعات و تأثیر آن بر روزنامه نگاری» در: مجموعه مقالات همایش حقوق مطبوعات، ص ۸۴.
۹. بزرگی، فرزاد، «اهداف فردی سازمانی و اجتماعی»، ماهنامه تدبیر، ۱۴۴ (۱۳۸۳): ۴۱.
۱۰. پدram، سعید؛ دهکردی، حمیدرضا، «شفاف سازی و پاسخگویی در نهادهای رسمی»، مجلس و راهبرد، ۳۶ (۱۳۸۱): ۸۸-۸۹.
۱۱. تلخایی، مجید؛ خانی، علی تقی، «تحلیل فقهی مسأله اشاعه فحشا و تطبیق آن با فعالیت های رسانه‌ای»، فقه و حقوق ارتباطات، ۱ (۱۳۹۰): ۹۴.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله، «آزادی بیان»، پاسدار اسلام، ۲۸۳ (۱۳۸۴): ۱.
۱۳. جوان آراسته، حسین، «قانون اساسی و مبانی حاکمیت دینی در قانونگذاری (بررسی اصول دوم و چهارم)»، حکومت اسلامی، ۲۸ (۱۳۸۲): ۷۶.

۱۴. حسینی تاش، سید علی؛ واثق، قادر علی، «حکمرانی شایسته بررسی و شاخصه های این دو از دیدگاه امیرالمؤمنین علی علیه السلام»، اسلام و پژوهش های مدیریتی، سال سوم، شماره ۱۲ (۱۳۹۲): ۲۵.
۱۵. حق پناه، رضا، «جایگاه قانون و قانون گرایی در قرآن»، پژوهش های اجتماعی - اسلامی، ۱۴ (۱۳۷۷): ۲۶۷.
۱۶. حکمت نیا، محمود، «مسئولیت مدنی در قرآن»، فقه و حقوق، ۱۱۵ (۱۳۸۶): ۸.
۱۷. خانباشی، محمد؛ زاهدی، شمس السادات؛ الوانی، مهدی، «پاسخگویی؛ بستری برای تقویت اعتماد عمومی»، فصلنامه نظم و امنیت انتظامی، ۲ (۱۳۹۰): ۳۲-۳۳.
۱۸. دانشور ثانی، رضا، «اصل برابری در قرآن»، در: مجموعه مقالات همایش بین المللی حقوق عمومی در قرآن، ص ۲۸۵.
۱۹. دباغ، سروش؛ نفری، ندا، «تبیین مفهوم خوبی در حکمرانی خوب»، مدیریت دولتی، ۳ (۱۳۸۸): ۶-۷.
۲۰. راسخ، محمد، «ویژگی های ذاتی عرضی قانون»، مجلس و پژوهش، ۵۱ (۱۳۸۵): ۱۸.
۲۱. ربانی خوراسگانی، علی، «بررسی و تحلیل جامعه شناختی دیدگاه های اصالت فرد و جمع از دیدگاه اسلام»، پژوهش های مدیریت راهبردی، ۲۲-۲۱ (۱۳۷۹): ۱۵۰-۱۵۱.
۲۲. رحمانی، عبدالکریم، «دولت پاسخگو در اسلام»، نشریه معرفت، مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره)، ج ۸۲.
۲۳. رضایی زاده، محمدجواد؛ احمدی، یحیی، «مبانی حق دسترسی شهروندان به اسناد و اطلاعات دولتی»، فصلنامه حقوق، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۴ (۱۳۸۸): ۲۲۱.
۲۴. رفیعی، علی، «مسئولیت پذیری و پاسخگویی مدیران و فرماندهان»، حصون، ۳۳ (۱۳۹۰): ۴۵.
۲۵. زارعی، محمد حسین، «فرایند مردمی شدن، پاسخگویی و مدیریت دولتی»، مجله مجتمع آموزش عالی قم، ۹ (۱۳۸۰): ۱۳۷.
۲۶. \_\_\_\_\_، «حکمرانی خوب، حاکمیت و حکومت در ایران»، مجله تحقیقات حقوقی، ۴۰ (۱۳۸۳): ۱۸۲-۱۸۳.
۲۷. زراعت پیشه، عباس، «بررسی جرم (اهانت به مقدسات اسلام)»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی (دانشگاه تهران)، ۵۶ (۱۳۸۱): ۱۵۰.
۲۸. زندیه، حسن؛ سالار سروی، حسن، «شفافیت اسنادی و حق دسترسی آزاد به اطلاعات»، فصلنامه گنجینه اسناد، (۱۳۹۲): ۱۱۶-۱۳۴.



۲۹. ساریخانی، عادل؛ اکرمی سراب، روح الله، «مبانی فقهی حق بر اطلاعات»، حکومت اسلامی، ۳ (۱۳۹۱): ۴۳.
۳۰. سروش محلاتی، محمد، «نصیحت ائمه مسلمین»، حکومت اسلامی، ۱ (۱۳۷۵): ۱۴۳-۱۴۷.
۳۱. \_\_\_\_\_، «قرآن و تساوی حقوق»، در: مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق عمومی در قرآن کریم، صص ۲۷۵-۲۷۶.
۳۲. سید جواد ورعی، «حق انتخاب و تعیین سرنوشت در قرآن کریم»، در: مجموعه مقالات همایش بین‌المللی حقوق عمومی در قرآن، پیشین، ص ۲۲۱.
۳۳. سید مصطفی میرمحمدی، «آزادی بیان در آموزه های دینی و حقوق بشر»، رواق اندیشه، ۴۴ (۱۳۸۴): ۹۵.
۳۴. سید هاشم بطحایی گلپایگانی، «گزیده ای از طرح آیات الاحکام جزایی قرآن مجید»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، ۶۴ (۱۳۸۳): ۶.
۳۵. شریف زاده، فتاح؛ ادبی فیروزجایی، علی، «اثر نظارت و بازرسی در استقرار و تقویت فرهنگ پاسخگویی»، مطالعات مدیریت بهبود و تحول، ۵۸ (۱۳۸۷): ۱۳۳.
۳۶. صالحی مازندرانی، محمد، «مسئولیت مدنی دولت از دیدگاه فقهی»، حقوق اسلامی، ۳۰ (۱۳۹۰): ۱۲.
۳۷. صفایی، سید حسین، حسین هوشمند فیروزآبادی، «عناوین خاص موجب مسئولیت مدنی در قرآن»، مطالعات حقوقی، ۱۱۴ (۱۳۹۳): ۵۶.
۳۸. ضمیری، عبدالحسین؛ نصیری حامد، رضا، «حکمرانی مطلوب و نقش شفافیت در تحقق آن»، پژوهشنامه علوم اجتماعی، ۵۲ (۱۳۸۹): ۱۸۵.
۳۹. طاهری خرم آبادی، سید حسن، «مبانی فقهی پاسخگویی و حقوقی پاسخگویی دولتمردان»، حکومت اسلامی، ۳۴ (۱۳۸۳): ۱۵-۱۶.
۴۰. طباطبایی، سید احمد، «نظام پاسخگویی در حکمرانی خوب (مبانی ارزشی، چالش‌ها، موانع و مشکلات احتمالی فراروی ایران)»، در: مجموعه مقالات همایش «حاکمیت و دولت شایسته در ایران ۱۴۰۴»، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی شهرری، [بی‌چا]، (۱۳۸۹).
۴۱. ظهیری، مجید، «ماهیت پیام رهبری و رفتار شناسی طیف های فکری»، اندیشه حوزه، ۴۹-۵۰ (۱۳۸۳): ۱۲-۱۵.
۴۲. عابدینی، احمد، «تورم و ضمان»، فصلنامه فقه، ۱۷ (۱۳۷۷): ۵۱.

۴۳. علویان، مرتضی؛ زارع پور، محمد، «شاخص های حکمرانی خوب در اندیشه سیاسی آیت الله جوادی آملی»، پژوهش های سیاست اسلامی، ۱۱(۱۳۹۶): ۳۷-۶۰.
۴۴. علوی تبار، علیرضا، «حکمرانی شایسته و قواعد فقه»، در: مجموعه مقالات همایش «حاکمیت و دولت شایسته در ایران ۱۴۰۴»، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرری، اول، (۱۳۸۹).
۴۵. علیخانی، علی اکبر، «پاسخگویی در نظام جمهوری اسلامی ایران»، دین و ارتباطات، ۲۶(۱۳۸۴): ۵۴.
۴۶. امید زنجانی، عباسعلی، «بررسی حقوق مطبوعات از دیدگاه قانون اساسی» در: مرکز مطالعات حقوق بشر و انجمن علمی دانشجویی حقوق دانشگاه تهران، مجموعه مقالات همایش حقوق مطبوعات، تهران: گرایش، اول، (۱۳۸۹).
۴۷. فرجاد، محمد، «ویژگیهای قواعد حقوق وضعی و اسلامی»، پژوهشهای قرآنی، ۳۴(۱۳۸۲): ۸۶.
۴۸. فقیهی، ابو الحسن، «نظام های پاسخگویی در بخش دولتی دیدگاه های تطبیقی»، ۲۹ و ۳۰(۱۳۸۰): ۵۳.
۴۹. فلورینی، آن، «سیاست شفافیت: آیا دست نامرئی بازار نیاز به دستکش شفاف دارد»، مترجم: افشین خاکباز؛ جعفر خیرخواهان، در: حکمرانی خوب بنیان توسعه، تهران: مرکز پژوهش های مجلس، اول، (۱۳۸۳).
۵۰. قاسمی، غلامعلی، «تدابیر بازدارنده علیه مفساد اقتصادی در پرتو کنوانسیون مبارزه با فساد و مقررات ایران»، حقوق تطبیقی، ۱۰۶(۱۳۹۵): ۱۴۷-۱۷۰.
۵۱. قانع، احمد علی، «بررسی معنا و مفهوم «ضلال» با «ضاله» به کار رفته در عبارت «حرمت کتاب ضاله»، علوم انسانی، ۲۴(۱۳۸۱): ۱۶۳.
۵۲. قلی پور، رحمت الله، «تحلیل و امکان سنجی الگوی حکمرانی خوب در ایران با تأکید بر نقش دولت»، دانش مدیریت، ۶۷(۱۳۸۳): ۹۲-۹۶.
۵۳. \_\_\_\_\_، «حکمرانی خوب و نقش دولت»، مدیریت فرهنگ سازمانی، ۴(۱۳۸۲): ۹۸.
۵۴. کریمی والا، محمدرضا، «نظریه حاکمیت در اسلام»، معرفت، ۱۱۵(۱۳۸۶): ۳۵.
۵۵. گرجی، علی اکبر، «حاکمیت قانون در نظام جمهوری اسلامی ایران: امکان سنجی یک نظریه»، مجله تحقیقات حقوقی، ۴۸(۱۳۸۷): ۱۲۳-۱۱۳.

۵۶. گلدوزیان، ایرج؛ باقری، ابراهیم، «مسئولیت کیفری اشخاص حقوقی در قوانین ایران و واکنش جامعه در قبال جرایم ارتكابی آنها»، ماهنامه دادرسی، ۹۴(۱۳۹۱):۱۷.
۵۷. مرتضایی، سید احمد؛ حسینی، سید ابراهیم، «آزادی بیان و میانی و گستره آن از دیدگاه فقه و حقوق»، معرفت حقوقی، ۲(۱۳۹۲):۵۱.
۵۸. مزینانی، محمدصادق، «نصیحت از حقوق متقابل دولت و ملت در حکومت نبوی»، حکومت اسلامی، ۴۵(۱۳۸۶):۱۰۵.
۵۹. مصباح یزدی، محمدتقی؛ حسینی، سید ابراهیم، «نقش مردم در حکومت اسلامی آری یا نه»، مکاتبه و اندیشه، ۳۳(۱۳۸۸):۱۱۱.
۶۰. \_\_\_\_\_، «جامعه و تاریخ از دیدگاه های اصالت فرد و جمع از دیدگاه اسلام»، پژوهش های مدیریت راهبری، ۲۲-۲۱ (۱۳۷۹): ۱۴۴.
۶۱. معرفت، محمدهادی، «امام علی و حقوق متقابل مردم و دولت»، کتاب نقد، ۱۱۸(۱۳۸۰): ۹۱-۹۲.
۶۲. معمارزاده طهران، غلامرضا و دیگران، «حکمرانی خوب؛ الگوی جدید توسعه» در: مجموعه مقالات همایش حاکمیت و دولت شایسته در ایران ۱۴۰۴، دبیرخانه مجمع تشخیص مصلحت نظام و دانشگاه آزاد اسلامی، تهران: دانشگاه آزاد شهرری، اول، (۱۳۸۹)
۶۳. منتظر قائم، مهدی، «آزادی اندیشه»، حکومت اسلامی، ۷(۱۳۷۷):۵۶.
۶۴. منصور نژاد، محمد، «بررسی تطبیقی مسأله پاسخگویی در رژیم های سیاسی غرب و ایران»، حکومت اسلامی، ۳۴(۱۳۸۳):۱۱۱.
۶۵. میرخیلی، احمد؛ محمدزاده، مجید، «قانونگذاری در قرآن و مکاتب بشری»، قرآن و علم، ۱۱(۱۳۹۱):۴۹.
۶۶. میرسپاسی، ناصر؛ باقرزاده، محمدرضا، «آسیب شناسی نظام پاسخگویی در سازمان های دولتی»، فصلنامه مدیریت، ۷(۱۳۸۵):۳.
۶۷. میرمحمدی، مصطفی، «آزادی بیان در آموزه های دینی و حقوق بشر»، رواق اندیشه، ۴۴(۱۳۸۴):۱۰۲.
۶۸. نجفی آشتیانی، مهدی، «مسئولیت یا پاسخگویی»، کمال مدیریت، ۱(۱۳۸۱):۱۵۰.
۶۹. نصری، عبدالله، «تکامل انسان هدف بعثت»، کتاب نقد، ۲ و ۳ (۱۳۷۶):۲۹۲.
۷۰. ویلیامسون، جان، «اجماع واشنگتنی و پیشنهادی برای برنامه اصلاحات»، مترجم: افشین خاکباز، در: حکمرانی خوب بنیان توسعه، تهران: مرکز پژوهش های مجلس شورای اسلامی، اول، (۱۳۸۳).

۷۱. هداوند، مهدی، «حکمرانی خوب، توسعه و حقوق بشر»، حقوق اساسی، ۴(۱۳۸۴): ۷۸.
۷۲. یزدانی زنور، هرمز، «بررسی نقش شفافیت در تحقق حکمرانی مطلوب»، حقوق عمومی، ۵ (۱۳۸۸): ۵۰.
۷۳. علویان، مرتضی؛ زارع پور، محمد، «شاخص های حکمرانی خوب در اندیشه سیاسی آیت الله جوادی آملی»، پژوهش های سیاست اسلامی، ۱۱(۱۳۹۶): ۵۱.

### ج) پایان نامه

۱. شهرام نیا، امیرمسعود، «تأثیر جهانی شدن بر دموکراسی در ایران معاصر»، پایان نامه دکتری، دانشگاه تربیت مدرس.

## منابع عربی

### الف) کتاب ها

۱. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، مصحح و محقق: علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، دوم، (۱۴۰۴ق).
۲. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین، عوالی اللثالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیة، ج ۲، [بی جا]: [بی نا]، [بی چا]، (۱۳۶۲).
۳. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهایة فی غریب الحدیث، ج ۵، ریاض: دار ابن الجوزی، [بی چا]، (۱۴۱۲ق).
۴. ابن ادريس حلی، محمد بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، دوم، (۱۴۱۰ق).
۵. ابن اعثم کوفی، احمد، الفتوح، ج ۴، محقق: علی شیری، بیروت: دار الاضواء، اول، (۱۹۹۱م).
۶. ابن بابویه، محمد بن علی، الامالی، تهران: کتابچی، هشتم، (۱۳۷۶).
۷. \_\_\_\_\_، علل الشرایع، ج ۱، قم: کتابفروشی داوری، اول، (۱۳۸۵).
۸. \_\_\_\_\_، عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، محقق: مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان، اول، (۱۳۷۸).
۹. \_\_\_\_\_، الخصال، ج ۱، تحقیق: علی اکبر غفاری، ج ۱، قم: جامعه مدرسین، اول، (۱۳۶۲).
۱۰. ابن حجر عسقلانی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، ج ۱، بیروت: دار الفکر، [بی چا]، [بی تا].
۱۱. ابن حیون، نعمان بن محمد، دعائم الاسلام، محقق فیضی، ج ۲، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، دوم، (۱۳۸۵).

١٢. ابن شهر آشوب سروي مازندراني، مناقب آل ابى طالب، ج ٢، نجف اشرف: المطبعة الحيدرية، [بى چا]، (١٣٧٦ق).
١٣. ابن طاووس، على بن موسى، كشف المحجة لثمره المهجة، قم: بوستان كتاب، دوم، (١٣٧٥).
١٤. ابن طيفور، احمد بن ابى طاهر، بلاغات النساء، قم: الشريف الرضى، اول، ([بى تا]).
١٥. ابن قيم جوزيه، زاد المعاد فى هدى خير العباد، محقق: خليل بن مامون شيحا، بيروت: دار المعرفة، اول، (١٤٢٧).
١٦. ابن كثير، ابى الفداء اسماعيل، السيرة النبوية، ج ٣، محقق: مصطفى عبدالواحد، بيروت: دار المعرفة، [بى چا]، (١٢٩٣ق).
١٧. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ج ٣، ٨، ٩، بيروت: دار احياء التراث العربى، سوم، (١٤١٩ق).
١٨. ابوالسعود، محمد بن محمد، تفسير ابى السعود، ج ٤، بيروت: دار احياء التراث العربى، [بى چا]، ([بى تا]).
١٩. ابوالفتوح رازى، حسين بن على، روض الجنان و روح الجنان، ج ١٨، مشهد: بنياد پژوهش هاى اسلامى آستان قدس رضوى، [بى چا]، (١٤٠٨ق).
٢٠. ابوالفرج اصفهاني، على بن حسين، الاغانى، ج ١٧، بيروت: دار احياء التراث العربى، اول، (١٤١٥ق).
٢١. ابويوسف قاضى، يعقوب بن ابراهيم، الخراج، بيروت: دار المعرفة، [بى چا]، ([بى تا]).
٢٢. اصفهاني كمپانى، محمد حسين، حاشيه كتاب المكاسب، ج ٢، تحقيق: عباس محمد آل سباع، قم: انوار الهدى، اول، (١٤١٨ق).
٢٣. آلوسى، محمد، روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم، ج ١١، بيروت: دار الكتب العلمية، اول، (١٤١١ق).
٢٤. انصارى، مرتضى، المكاسب المحرمة و البيع و الخيارات، ج ١، قم: منشورات دار الذخائر، اول، (١٤١٤ق).

۲۵. بجنوردی، سید حسن، القواعد الفقهية، ج ۱، قم: الهادی، اول، (۱۴۱۹ق).
۲۶. بحرانی، هاشم بن سلیمان، البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۲، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه بعثت، تهران: بنیاد بعثت، اول، (۱۴۱۶ق).
۲۷. بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، ج ۱۸، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، اول، ([بی تا]).
۲۸. بخاری، محمد بن اسماعیل، صحیح البخاری، محقق: خلیل بن مامون شیخا، بیروت: دارالمعرفة، اول، (۱۴۲۵ق).
۲۹. برقی، احمد بن محمد، المحاسن، ج ۱، محقق: جلال الدین محدث، قم: دارالکتب الاسلامیة، دوم، (۱۳۷۱).
۳۰. بلاغی، محمدجواد، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، ج ۱، قم: بنیاد بعثت، اول، (۱۴۲۰ق).
۳۱. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، قم: دار کتاب الاسلامی، دوم، (۱۴۱۰ق).
۳۲. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعه، ج ۱۷، ۲۲، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام، اول، (۱۴۰۹ق).
۳۳. حسینی روحانی قمی، سید صادق، فقه الصادق علیه السلام، ج ۲۵، قم: مدرسه امام صادق علیه السلام، اول، (۱۴۱۲ق).
۳۴. حسینی شیرازی، سید محمد، الفقه، ج ۸۷، بیروت: دارالعلم، [بی جا]، (۱۴۰۹ق).
۳۵. خمینی، روح الله، تحریر الوسيله، ج ۱ و ۲، قم: دار العلم، اول، ([بی تا]).
۳۶. خوئی، حبیب الله بن محمد هاشم، منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه، ج ۷، ۱۶، محقق: ابراهیم میانجی، تهران: مکتبه الاسلامیة، چهارم، (۱۴۰۰ق).
۳۷. خوئی، سید ابوالقاسم، صراط النجاة (المحشى للخوئی)، ج ۳، محقق: موسی مفیدالدین عاصی عاملی، قم: مکتب نشر المنتخب، اول، (۱۴۱۶ق).
۳۸. \_\_\_\_\_، مکاسب - مصباح الفقاهة، مقرر: محمد علی توحیدی، [بی جا]: [بی تا]، ([بی تا]).

۳۹. \_\_\_\_\_ ، مبانی تکملة المنهاج، ج ۱، نجف اشرف: مطبعة الآداب، [بی چا]، [بی-تا].
۴۰. دیلمی، حسن بن محمد، ارشاد القلوب الی الصواب، ج ۱، قم: شریف رضی، اول، (۱۴۱۲ق).
۴۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، محقق: صفوان عدنان، بیروت: دارالعلم، اول، (۱۴۱۲ق).
۴۲. رشید رضا، محمد، المنار (تفسیر القرآن العظیم)، ج ۱۰، بیروت: [بی نا]، [بی چا] [بی تا].
۴۳. سائیس، محمدعلی، تفسیر آیات الاحکام، محقق: ابراهیم سویدان ناجی، بیروت: المكتبة العصرية، اول، [بی تا].
۴۴. سیوطی، جلال الدین، الدرر المنتور، ج ۸، [بی جا]: [بی نا]، [بی چا]، [بی تا].
۴۵. شرتونی، خوری، اقرب الموارد فی فصیح العربیة و الشوارد، ج ۲، [بی جا]: دارالکتب الاسلامیة، [بی چا]، [بی تا].
۴۶. شهید اول، محمد بن مکی، الدروس الشرعیة فی فقه الامامیة، ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی، دوم، (۱۴۱۷ق).
۴۷. \_\_\_\_\_ ، القواعد و الفوائد، ج ۲، محقق: سید عبدالهادی حکیم، قم: کتاب فروشی مفید، اول، (۱۴۰۰ق).
۴۸. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ج ۱۳، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی، دوم (۱۳۶۵).
۴۹. صافی گلپایگانی، لطف الله، هداية العباد، ج ۱، قم: دار القرآن الکریم، اول، (۱۴۱۶).
۵۰. صدر، سید محمدباقر، الفتاوی الواضحة وفقا لمذهب اهل البيت علیهم السلام بیروت: دارالتعارف، هشتم، (۱۴۰۳ق).
۵۱. صیمری، مفلح بن حسن، غایة المرام فی شرح شرایع الاسلام، ج ۴، محقق: جعفر کوثرانی عاملی، بیروت: دارالهادی، اول، (۱۴۲۰ق).



۵۲. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ۲، ۴، ۵، ۶، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، پنجم، (۱۴۱۷ق).
۵۳. طباطبایی قمی، سید تقی، میانی منهاج الصالحین، ج ۷، قم: منشورات قلم الشرق، اول، (۱۴۲۶ق).
۵۴. طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم، تکملة العروة الوثقی، ج ۲، قم: کتابفروشی داوری، اول، ([بی تا]).
۵۵. \_\_\_\_\_، حاشیة المكاسب، ج ۱، قم: اسماعیلیان، دوم، (۱۳۷۸).
۵۶. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، محقق: محمد جواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو، سوم، (۱۳۷۲).
۵۷. طبری، محمد بن جریر، تاریخ الامم و الملوك، ج ۴، ارومیه: مکتبه ارومیه، [بی چا، ([بی تا]).
۵۸. طریحی، فخرالدین، مجمع البحرین، ج ۲، محقق: احمد حسینی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، [بی چا]، (۱۳۸۷).
۵۹. طوسی، محمد بن حسن، المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۳، تهران: المکتبة المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة، سوم، (۱۳۸۷).
۶۰. \_\_\_\_\_، تهذیب الاحکام، محقق: حسن موسوی خراسان، ج ۹، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چهارم، (۱۴۰۷ق).
۶۱. \_\_\_\_\_، التبیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، اول، ([بی تا]).
۶۲. طبیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج ۳، تهران: اسلام، دوم، (۱۳۷۸).
۶۳. عاملی، زین الدین بن علی (شهید ثانی)، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، ج ۹، محشی سلطان العلماء، قم: کتابفروشی داوری، اول، (۱۴۱۰ق).
۶۴. عاملی، محمد بن مکی، اللمعة الدمشقیة، بیروت: دار الفکر، اول، (۱۴۱۱ق).

۶۵. عبده عقروق، سامر، «دور مؤسسات المجتمع المدني (الاهليه في تعزيز مفاهيم الحكم الرشيد)»، فلسطين: جامعة النجاح الوطنية، [بی‌جا]، (۲۰۱۵م).
۶۶. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه، نور الثقلین، ج ۱ و ۲، قم: اسماعیلیان، چهارم، (۱۴۱۵ق).
۶۷. عودة، عبدالقادر، التشريع الجنائي الاسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، بيروت: دار احیاء التراث العربي، چهارم، (۱۴۰۵ق).
۶۸. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، نضد القواعد الفقهية على مذهب الامامية، محقق: سید عبدالطیف حسینی کوه کمری، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، اول، (۱۴۰۳).
۶۹. فاضل هندی، محمد بن حسن، كشف اللثام و الابهام عن قواعد الاحكام، ج ۱۰، محقق: گروه پژوهش دفتر انتشارات اسلامی، اول، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، (۱۴۱۶ق).
۷۰. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، مفاتیح الغیب، ج ۴، ۵، ۱۸، ۲۳، بیروت: دار احیاء التراث العربي، سوم، (۱۴۲۰ق).
۷۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۲، محقق: مهدی مخزومی؛ ابراهیم سامرای، قم: دارالهجره، اول، (۱۴۰۵).
۷۲. فضل الله، سید محمدحسین، من وحی القرآن، ج ۲، ۵، ۸، ۱۲، ۲۴، بیروت: دارالملاک، دوم، (۱۴۱۹ق).
۷۳. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، تفسیر صافی، ج ۲، تحقیق: حسین اعلمی، تهران: صدر، دوم، (۱۴۱۵ق).
۷۴. \_\_\_\_\_، المحجة البيضاء، قم: دفتر انتشارات اسلامی، سوم، [بی‌تا].
۷۵. قبانچی، صدرالدین، الفكر السياسي للشهيد الصدر، [بی‌جا]: [بی‌نا]، [بی‌جا]، [بی‌تا].
۷۶. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لاحکام القرآن، ج ۵ و ۱۴، تهران: ناصر خسرو، اول، (۱۳۶۴).
۷۷. قطب، سید، فی ظلال القرآن، ج ۶، بیروت: دارالشروق، هفدهم، (۱۴۱۲ق).

٧٨. قمى مشهدى، محمد بن محمدرضا، كنز الدقائق و بحر الغرائب، ج٩ و١٢، تهران: وزارت ارشاد اسلامى، اول، (١٣٦٨).
٧٩. كلينى، محمد بن يعقوب، الكافى، ج٢، ٥، ٦، ٧، ٨، ١١، تهران: دارالكتب الاسلاميه، چهارم، (١٤٠٧).
٨٠. كوفى، فرات بن ابراهيم، تفسير فرات كوفى، محقق: محمد كاظم، تهران: مؤسسة الطبع و النشر فى وزارة الارشاد الاسلامى، اول، (١٤١٠ق).
٨١. ليشى واسطى، على بن محمد، عيون الحكم و المواعظ، محقق: حسين حسنى بيرجندى، قم: دارالحديث، اول، (١٣٧٦).
٨٢. متقى، على بن حسام الدين، كنز العمال، ج١، بيروت: مؤسسة الرسالة، [بى چا]، [بى تا].
٨٣. محقق كركى، على بن حسين، جامع المقاصد فى شرح القواعد، ج٣، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام، دوم، (١٤١٤ق).
٨٤. محمدى رى شهرى، محمد، موسوعة الامام على بن ابى طالب فى الكتاب و السنة و التاريخ، ج٧ و٢، قم: مؤسسة دارالحديث، اول، (١٤٢١ق).
٨٥. مدرسى، محمدتقى، تفسير من هدى القرآن، ج٩، تهران: دار محبى الحسين، اول، (١٤١٩ق). مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، ج٢، قم: اسماعيليان، [بى چا]، [بى تا].
٨٦. مراغى، احمد بن مصطفى، تفسير مراغى، ج٨ و٥، بيروت: دار احياء التراث العربى، اول، [بى تا].
٨٧. مصطفىوى، حسن، التحقيق فى كلمات القرآن الكريم، ج١، ٨، ٩، ١٠، بيروت: دارالكتب العلمية، سوم، (١٤٣٠ق).
٨٨. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، ج٢، بيروت: دار التعارف، چهارم، (١٤٠٣ق).
٨٩. معرفت، محمدهادى، التمهيد فى علوم القرآن، ج١، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، دوم، (١٤١٥ق).
٩٠. مغنيه، محمدجواد، تفسير الكاشف، ج٢، تهران: دار الكتاب الاسلامى، اول، (١٤٢٤ق).

٩١. مفيد، محمد بن نعمان، مجموعه آثار مفيد، المسائل الجاروديه، قم: كنگره جهانى هزاره شيخ مفيد، [بى چا]، (١٤١٣ق).
٩٢. مقدس اردبيلى، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فى شرح ارشاد الاذهان، ج ٨، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، [بى چا]، ([بى تا]).
٩٣. مكارم شيرازى، ناصر، القواعد الفقهيّة، ج ٢، قم: مدرسه امام اميرالمؤمنين عليه السلام، سوم، (١٤١١ق).
٩٤. \_\_\_\_\_، الامثل فى تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٣، قم: مدرسة الامام على بن ابي طالب عليه السلام، سوم، (١٤٢١ق).
٩٥. \_\_\_\_\_، انوار الفقاهة، قم: انتشارات مدرسة الامام على بن ابي طالب عليه السلام، اول، (١٤٢٦ق).
٩٦. نجفى، محمدحسن، جواهر الكلام، ج ٢٢، بيروت: دار احياء التراث العربى، هفتم، (١٩١٨م).
٩٧. نراقى، احمد بن محمد مهدى، عوائد الايام فى بيان قواعد الاحكام و مهمات مسائل الحلال و الحرام، قم: دفتر تبليغات اسلامى، اول، (١٤١٧ق).
٩٨. نورى، حسين بن محمد تقى، مستدرک الوسائل، ج ٢، ١٧، قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام، لاحياء التراث، اول، (١٣٦٦).
٩٩. واحدى نيشابورى، على بن احمد، اسباب النزول، محقق كمال بيسونى زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، اول، (١٤١١ق).

## ب) مقالات

١. دسوقى، ايمن، «الحكم الرشيد و التنمية»، النهضة، ٣ (٢٠٠٦): ١٣٦.
٢. شتا، عبدالحميد على، «الحكم الرشيد و التنمية» النهضة، اكتوبر ٢٠٠٣، شماره ١٧.

### a. Books

1. Almond, Gabriel, and Sidney Verba. **The Civic Culture Political Attitudes and Democracy in Five Nations**, New bury park: sage, (1963).
2. Armstrong, E. "Transparency and Accountability in public Administration: Recent Trends", Regional and International Developments and Emerging Issue, Economic & Social Affairs. United Nations. Integrity, (2005).
3. Austin, John. **The province of Jurisprudence Determined**, Cambridge University Press, (1995).
4. Blacks Law Dictionary Bryana. Garner Editor-in-Chief, 2000.
5. Cambridge Advanced Learners Dictionary.
6. Hatchard, John; Munandulo; Slinn, Peter, **Comparative constitutionalism and Good Gvernance in the common welth**, Cambridge University press, (2004).
7. Kaufmann, Daniel, **Human Right and Development: Towards Mutual Rein for Cement**, (NewYork: New York University School of Law, (2004).
8. Dicey, A. V, **Introduction to the study of the Law of the constitution**, London: Macmillan, (1885).
9. Hams-Otto, "**Human Rights and Good Governance**", Mrtimus Nijhoff Publishers, haque, Kluwer Law, (2002).
10. Hart, H. L. A, **The concept of Law**, Oxford University, (1961).
11. Johnson, Isabelle, **redefining the concept of governance**, Canadian International Development Agency, (1997).
12. Kooiman, Jan. **Governing as Governance**, London: Sage Publication, (2002).
13. sharif Bhuiyan, **National Law in WTO Law. Effectiveness and Good Governance in the world trading system** , Cambridge University press, (2007).
14. The Law Dictionary Featuring Black's Law Dictionary Free Online Legal Dictionary 2<sup>nd</sup> ed.
15. World Bank, **Governance, the world Bank's Experience**, Lwashington D. C.: World Bank, 1994/p. xiv.

### b. Articles

1. Abrahamson, E. Managerial Fads and Fashions, **Academy of Management review**, 16(2001): 586-672.

2. BugaRic, Bojan, openness and transparency in public Administration; challenges for public Law, **wisconsin International Law Journal**, 22(2004): 521.
3. Weiss Frie; steiner, silke, Transparency as an Element of Good Governance in the practice of the EU and the WTO: Overview and Comparison, **Fordham International Law Journal**, Volume 30, Issue5, Article 8,(2006): 1553.
4. Hood, C, Contemporaly public management a global paradigm? **Public policy and Administration**, 10 (1995): 21-30.
5. Graham, John, and others, "Principles for Good Governance in the 21<sup>st</sup> ecntury", **Policy Brief**, 15 (2003): 2.
6. Kickert, Walter, Public Governance in the Netherlands; an alternative to Anglo – American managerialism, **Public administra – tion**, 75(1997): 735.
7. Philipps, Lisa and Stewart Brook, Miranda, Fiscal Transparence: Global Norms, Domestic Laws, and the politics of Budgejs, **Brook. J. INT'LL**, 34 (2009):38.
8. Krygier, Martin, "what about the Rule of Law?",**Constitutional Court Review** 5(2014): 89.
9. Ngaive woods, "The challenge of Good Governance for the IMF and the world Bank Themselves", **world Development** Vol 28,No. 5 (2000):824.
10. Kumar, Raj, "National Rights Institutions: Good Governance Prespectives on Intitutionalization of Haman Rights", **American University International Law Revien**, 19( 2003).
11. Coniglio, Robert, Methods of Judicial Decision making and the Rule of Law: the case of apartheid south africa, **Boston University Enternational Law Journal**, 30( 2012).
12. Endicott, TAO, The impossibility of the rule of Law, **Oxford Journal of Legal studies (spring)** 19 (1999): 1-18.
13. Tomas G. weist, "Governance, Good Governance and Global Governance: Conceptual and Actual Challenges", **Third word Quarterly**,11: 5 (2000): 797.
14. Tucker, Vincent; cass, fank & co: Lte (ed), "**Governance Development Research**", Volume 8, Number 2,(1996).

### c. Other Resources

1. Burkart, Holzner, "**The transparency syndrome in Global change**", University of Pittsburgh: sociology, 2003, [www.pitt.edu/~socdept/faculty/holzner.html](http://www.pitt.edu/~socdept/faculty/holzner.html)
2. John Graham, **Bruce Amos and Tim Plumptre**, 2003. Institute on Governane, at: [www.iog.ca](http://www.iog.ca). p. 4.

3. kohane/R. nye/j. /Democracy Accountability and Global government /www. kay. harvard, edu/pry/nge/gg. june. pdfo jun 2001. p. 4  
Koufman, Daniel and Bellver, Ana (2005), “**Transparencing Transparency: Initial Empirics and Policy Applicatons**”, Munich Personal Repfc Archive, Online at <http://mpira.ub.unimuenchen.de/8188>
4. Jhuston, Michael, **Good Governance: Rule of Law, Transparency, and Accountability Department of Political Science**, Golgate University Available at: [unpan1. un.org/intradoc/groups/publicl](http://unpan1.un.org/intradoc/groups/publicl). P. 3. The Comission on Human Rights, “The Role of Good Governance in the promotion of Human Rights (2009. 01. 01), available at: [www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf\(symbol\)/E.CN.4.KFS.2001.71.En?opendocument](http://www.unhchr.ch/huridocda/huridoca.nsf(symbol)/E.CN.4.KFS.2001.71.En?opendocument).
5. UNDP (1997), “Governance for Sustainable Human Development” UNDP Policy paper. Present at: [www. undp. pog.org/publications/Governance/goodgoo.pdf](http://www.undp.pog.org/publications/Governance/goodgoo.pdf).
6. UNDP; Governamnce for sutain able growth and equity; newyork; 127-125 july.
7. [www.aving.com/bayanat/85/03\\_29.aspx](http://www.aving.com/bayanat/85/03_29.aspx)
8. [www. fa. wikipedia. org/wiki](http://www.fa.wikipedia.org/wiki)
9. [www. fi. irunesco](http://www.fi.irunesco).
10. [www. khamenei. ir](http://www.khamenei.ir)
11. [www. mesbahyazdi. com/farsi?../lib/nazariye1/ch15htm](http://www.mesbahyazdi.com/farsi?../lib/nazariye1/ch15htm)
12. [www. pajoohe. com/fa/index. php](http://www.pajoohe.com/fa/index.php)
13. [www. shora. gc. ir/portal](http://www.shora.gc.ir/portal)
14. [www. shora. gc. ir/portal](http://www.shora.gc.ir/portal)
15. [www. shora-gc. ir](http://www.shora-gc.ir)
16. [www. transparency. org](http://www.transparency.org)

