

Preservation of the Social Order; The Central Signifier of Protest Management in Verses and Narrations

Morteza Motaharifard¹ , Seyyed Mohammad Hosseini²

¹ Assistant Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, Meybod University, Meybod, Iran (**Corresponding author**). motaharifard@meybod.ac.ir

² Associate Professor, Department of Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. hoseini.sm@ut.ac.ir

Abstract

Protest management is among the issues afflicting human societies today. Religious rulers, based on the approach of Islam, cannot overlook Ḥuqūq an-Nās (Rights of the People) and Ḥuqūq Allāh (Rights of God) in the tools, methods, and ends of protest management without understanding religious criteria. Neither Mudāhanah (flattery/compromise) lacking logic in protests, which is a violator of Ḥuqūq Allāh, is accepted by Islam, nor is fundamentalist and dogmatic insistence on divine rights a license to ignore the will of the people. In the meantime, one of the most pivotal authentic variables in adopting a governance approach based on religion is adherence to the progressive jurisprudential rule of "Ḥifz an-Nizām" (Preservation of the System/Order). The meaning of "system" here is its broad sense, which possesses numerous sub-systems and does not necessarily mean the political system (government). In this research, using a descriptive-analytical method and adhering to the Istintāqī (interrogative) style of Shahīd Sadr, reference is made—from among the abundant generalities that can be presented—to that category of prominent verses and narrations regarding protest management and their analysis and interpretation, which specifically proves the authenticity of "Preservation of the Social Order" in protest management. The results indicate that whenever the rulers or leaders of society have sufficient ability to persuade society to adhere to the norms issued by the government, their duty is to insist on the truth. Also, the approach of the rulers of society must be mainly based on the path of tolerance and unavoidable deviation from less important norms in favor of the "Preservation of the Social Order," and whenever tolerance does not realize the goal of the "Preservation of the Social Order," it becomes the turn to oppose the protests and, if necessary, to confront them.

Keywords: Protest, Riot, tolerance, *Baghy*, *Mudāhanah*, Social Order.

Received: 2024-05-07 ; Received in revised form: 2025-04-18 ; Accepted: 2025-05-14 ; Published online: 2025-07-01

<https://doi.org/10.22034/sm.2025.2008052.2107>

© the authors

<http://sm.psas.ir>

Article type: Research Article

Publisher: Political Studies Association of the Seminary



حفظ نظام اجتماعی؛ دال مرکزی مدیریت اعتراضات در آیات و روایات

مرتضی مطهری فرد^۱، سید محمد حسینی^۲

^۱ استادیار، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه میبد، میبد، ایران (نویسنده مسئول).
motaharifard@meybod.ac.ir

^۲ دانشیار، گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.
hoseini.sm@ut.ac.ir

چکیده

مدیریت اعتراضات از مباحث مبتلابه امروز جوامع بشری است. حکمرانان دین‌مدار بنا بر مشی‌ء اسلام، نمی‌توانند در ابزار، روش و غایت مدیریت اعتراضات از حقوق‌الناس و حقوق‌الله بدون شناخت سنجه‌های شرعی اغماض کنند. نه مدهانه فاقد منطق در اعتراضات که ناقض حقوق‌الله است مورد پذیرش اسلام بوده و نه پافشاری بنیادگرایانه و دگم به حقوق الهی مجوز نادیده گرفتن خواست مردم. در این میان یکی از محوری‌ترین متغیرهای اصیل در اتخاذ مشی‌ء حکمرانی مبتنی بر دین، تمسک به قاعده فقهی مترقی «حفظ نظام» است. مراد از نظام، معنای موسع آن بوده که دارای خرده‌نظام‌های متعددی است و لزوم به معنای نظام سیاسی (حکومت) نیست. در این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی و تمسک به سبک استنباطی شهید صدر، از میان عمومات فراوانی که قابل ارائه است، به آن دسته از آیات و روایات شاخص در باب مدیریت اعتراضات و تحلیل و تفسیر آن اشاره می‌شود که به طور خاص اصالت «حفظ نظام اجتماعی» را در مدیریت اعتراضات ثابت می‌کند. نتایج حاکی از آن است که هرگاه حاکمان و یا رهبران جامعه توان کافی برای اقعاع جامعه برای التزام به هنجارهای صادره از سوی حکومت را داشته باشند، تکلیف آنان پافشاری بر حق است. همچنین مشی‌ء حاکمان جامعه بایستی عمدتاً بر طریقت «مدارا» و عدول ناگزیر از هنجارهای کم‌اهمیت‌تر به نفع «حفظ نظام اجتماعی» باشد و هرگاه مدارا مقصد «حفظ نظام اجتماعی» را محقق نکرد، نوبت به مخالفت با اعتراضات و عنداللزوم برخورد می‌رسد.

واژه‌های کلیدی: اعتراض، اغتشاش، مدارا، بغی، مدهانه، نظام اجتماعی.

استاد به این مقاله: مطهری فرد، مرتضی؛ حسینی، سید محمد (۱۴۰۴). حفظ نظام اجتماعی؛ دال مرکزی مدیریت اعتراضات در آیات و روایات. سیاست

متعالیه، ۱۳(۲): ۵۱-۶۸. <https://doi.org/10.22034/sm.2025.2008052.2107>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۸؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۱/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۲/۲۴؛ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۱۰

© the authors

<http://sm.psas.ir>

نوع مقاله: پژوهشی

ناشر: انجمن مطالعات سیاسی حوزه



۱. مقدمه

نحوه مواجهه با مخالفان سیاسی و اجتماعی در یک نظام حکمرانی از بارزترین سنجه‌هایی است که می‌توان معیار اقتدارگرایی، مردم‌سالار بودن، رعایت حقوق شهروندی و حکمرانی براساس حق را به‌وسیله آن درباره یک حکومت به ارزیابی گذاشت (کوره‌پز و نادری، ۱۴۰۱: ص ۲۵۸). در ادوار تاریخی، همواره اعتراضات واجد اوجاجات سیاسی، مالی، اجتماعی و... برای جامعه بوده؛ که بخشی از آن در فرآیند توازن حقوق توده‌های اجتماعی و طلب آن از قوای حاکمه اجتناب‌ناپذیر بوده است. چراکه همواره در باطن آحاد انسان‌های یک جامعه، یا مبارزه برای آسایش بیشتر تن یک غایت بوده و یا عدالت به‌معنای اتم آن یک غایت آرمانی است. ریشه این حقیقت را می‌توان در دوگانه «طبیعت» و «فطرت» که اهل فلسفه و قرآن‌پژوهان درباره نهاد باطن انسان توصیف نموده‌اند، جست‌وجو کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۱۵، ص ۲۹۴). لذا، هر گروه از جامعه اگر بتواند سهمی از آن را ولو با تحمل هزینه و یا تحمیل هزینه به دیگران برای خود محقق کند، فطرت ناآرام آسودگی خواه و یا عدالت‌خواهش تسکین می‌یابد. آنچه از شرع مقدس انتظار می‌رود این است که این حقیقت انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی را به‌رسمیت شناخته و برای صیانت از منافع آن و برای کاهش مضرات و خسران‌های آن در مقام بروز رفتارهای انسانی، ضوابطی ارائه دهد. بنابراین، مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که، در به‌رسمیت شناختن حق اعتراض و در معیارهای مدیریت اعتراضات توسط حکمرانان (قبل از وقوع و پس از آن) و سنجه تشخیص مطلوبیت اعمال اعتراضی، چه عاملی محوریت دارد؟

۲. روش تحقیق

این پژوهش با روش موسوم به استنباطی یا توحیدی (برون‌قرآنی) که از اقسام دسته‌بندی موضوعی معارف قرآن و از مبدعات شهید صدر می‌باشد (صدر، بی‌تا: ص ۱۹) انجام شده است. بنابر این روش، محقق با سؤالی مشخص از مسائل مختلف از جمله مسائل اجتماعی، به قرآن و اخبار مراجعه می‌کند و نوعی از جست‌وجوی هدفمند و مباحثه با قرآن را شکل می‌دهد (صدر، بی‌تا: ص ۲۰). غالباً الفاظ خاص یا مضامینی خاص، مرتبط با موضوع مدنظر محقق، کلید این مراجعه است؛ لذا، بی‌شک نمی‌توان ادعا کرد در این روش، از همه ظرفیت قرآن استفاده شده است و چه بسا نواقصی هم داشته باشد، از جمله مبهم بودن نقطه شروع و خاتمه جست‌وجو در آیات قرآن؛ اما به‌قدر دریافت منطق اجمالی قرآن به محقق در حد فهم او کمک می‌کند (قاسمی، ۱۳۸۴: ص ۳۲). این روش در مراجعه به روایات نیز کاربرد دارد. محقق در چنین مواردی باید بدون پیش‌داوری، تنها پس از جمع‌آوری و بررسی دقیق تمامی دیدگاه‌های موافق و مخالف و با بهره‌گیری از

روش‌های مختلف تفسیری و قرائن عقلی و نقلی (مانند روایات)، نظر نهایی قرآن و اسلام را در مورد موضوع مورد پژوهش اعلام نماید (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۸: ص ۳۵). در قسمت روایات به دلیل اینکه بارزترین دوره تصدّی حکومت توسط معصوم و بروز اعتراضات، در دوران حیات امیرمؤمنان(ع) بوده است، سیره آن حضرت غالباً مستند این تحقیق واقع شده است.

۳. اخبار وارده در ملاحظات مواجهه با اعتراضات

۳-۱. عزل قیس بن سعد بن عباده توسط امیرالمؤمنین(ع)

در زمان حکومت امیرمؤمنان(ع)، مصر موقعیتی راهبردی در نسبت بین حکومت علوی و دشمنان (شامی و ایادی معاویه) داشت. مکاتباتی بین قیس و معاویه انجام شد که بخشی از آن متناسب انتظار حضرت امیر و مسلمانان پیرو آن حضرت نبود. در این بستر، معاویه با جعل مفادی در آن و بازنمایی تقطیع‌گونه این مکاتبات و تأکید بر وجه کذب و فتنه‌انگیز آن (تمایل قیس بن سعد به معاویه)، موجب حساسیت عمومی بین عده‌ای از مسلمانان شد که بدین‌وسیله، مطالباتی برای عزل قیس نسبت به امیرالمؤمنین(ع) ابراز شد. امام پس از مشورت با یاران، با توجه به رواج این مطلب در میان لشکریان و عموم مسلمانان، قیس را عزل نمود (محمّدی ری‌شهری، ۱۳۸۲: ج ۱۳، ص ۴۹۸). این عزل بی‌شک از روی اضطرار نبوده؛ چراکه تعریف شرعی اضطرار در اینجا صدق نمی‌کند. چه‌اینکه اساساً حاکم دارای بسط ید را نمی‌توان به‌سهولت مضطر دانست. بنابر آنچه از جایگاه و حسن سوابق قیس نزد شیعه توصیف شده (احمدی میانجی، ۱۴۲۶ق: ج ۱، ص ۵۰۹) و نیز پس از عزل توسط امام، باز حضرت اذعان کرده‌اند که «مدیریت مصر کار کسی جز مالک اشتر یا قیس نیست که ما عزلش کردیم» (ثقفی کوفی، ۱۳۹۵ق: ج ۱، ص ۲۵۷). در واقع، واقف بر معاذیر قیس در اتخاذ مواضعش بودند (طوسی، ۱۴۱۴ق: ص ۷۱۶) و حتی بعد از عزل، در مناصب دیگر کشوری (آذربایجان) و لشکری (جنگ صفین) از او استفاده نموده‌اند (یعقوبی، بی‌تا: ج ۲، ص ۲۰۲-۲۰۳)؛ و نیز براساس آنچه در اقوال تاریخی از اوضاع و احوال این عزل و مشخصاً بالا گرفتن شایعه آمده (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲ق: ج ۳، ص ۱۲۹۰)، می‌توان دریافت که این عزل صرفاً برای خارج کردن ابزار سوءاستفاده دشمن از افکار عمومی و نیز به‌جهت عدم رویارویی قوای حاکمه با مردم معترض بوده که به‌نوعی، تلاش برای بازگرداندن آرامش و حفظ نظام اجتماعی بوده است. شاید به حجیت گزاره تاریخی فوق از جهاتی نقد وارد شود. بدین‌جهت که حسب ضوابط اصول فقه، استناد به سیره نیز بایستی با ملحوظ قرار دادن بررسی‌های سندی و مفادی اخبار باشد و گزاره‌های تاریخی در ظاهر، هیچ‌کدام از شرایط مذکور را ندارد. در مقام دفع دخل مقدر، کاربست تاریخ در

استنباطات فقهی مورد بذل توجه واقع نشده است و نمی‌توان به‌سادگی از کنار گنجینه مهم تاریخ در استنباطات گذشت. علی‌رغم اینکه این مقوله مهم، تحقیقی مستقل می‌طلبد؛ اما ایجازاً این گزاره تاریخی (عزل قیس)، بنابر ادله ذیل با شرط «تراکم ظنون» و «عدم مخالفت با اصول مسلم اسلام و عقل»، حجت است:

(۱) تاریخ بشر به حکم قرآن برای عبرت آموختن انسان، یک ابزار اجتناب‌ناپذیر بوده و لازمه مقتضی عبرت بودن و حجت بودن است. چراکه اگر تجویز به خواندن تاریخ، صرفاً برای دانستن باشد و نه عمل کردن، هم لغویت توصیه لازم می‌آید و هم تناسبی با عبرت آموختن ندارد. حداقل ۱۳ آیه قرآن به اهمیت تاریخ برای عبرت‌آموزی اشاره دارد.

(۲) قول مورّخین نباید به‌مانند قول مخبرین، موضوع مباحث حجت واقع شود. چراکه مورّخ به‌مثابه «اهل خبره» است و عقل و نقل می‌تواند از حجیت رجوع به او فی‌الجمله دفاع کند. وجه تمایز مورّخ و مخبر نیز این است که مخبر از احوالاتی که شنیده خبر می‌دهد و مورّخ با به‌کارگیری تخصص خود، شنیده‌ها را حتی‌الامکان با استدلال و استناد «غربال» می‌کند.

(۳) عمل به گزاره‌های تاریخی از سیره، حداقل در موارد شهرت بلامانع است. شهرتی که جبران‌کننده ضعف سند است مشروط به شیوع در میان محدثین - و نه مردم عادی - (سبحانی، بی‌تا: ج ۱، ص ۷۳) و یا اصحاب ائمه (قدماء) بوده (خویی، ۱۳۶۸: ج ۲، ص ۱۵۹) و در ما نحن فیهِ، صدق این عناوین قابل ادعا است. چراکه هم ابن هلال ثقفی (از محدثین شیعه) و هم احمد بن ابی‌یعقوب قبل از سال ۲۸۴ قمری فوت شده‌اند و حداقل چند دهه از حیات ائمه اطهار(ع) را درک کرده‌اند. لذا، اگر این وصف تاریخی از اقدام و مواضع حضرت امیر(ع) و واقعه عزل قیس را دارای شهرت بدانیم (که اینچنین نیز هست)، این خود مجرایی بر اعتباربخشی به آن است.

۳-۲. اجازه بر استمرار برخی بدعت‌های پیشین توسط حضرت امیر(ع)

خطبه‌ای صحیح‌ه از حضرت امیر(ع) در کتاب کافی آمده که در آن، حضرت به‌دلیل وجود موانعی از مقابله عملی با بدعت‌ها (از طریق الزام به ترک) پرهیز می‌کنند؛ چراکه مستلزم اعتراض مردم و متعاقباً ایستادن آن حضرت در برابر مردم است و تفرق آنان از اطراف امام جامعه را پدید می‌آورد (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۸، ص ۵۸). این بدعت‌ها که حضرت احصاء می‌کنند، قریب به ۳۰ مورد، اعم از حق الناس و حق الله و فردی و اجتماعی است و اغماض امام از اصلاح آن از این حیث بسیار محل تأمل است. امام(ع) در تعلیل این موضع

خود می‌فرماید: «وَلَوْ حَمَلْتُ النَّاسَ عَلَى... لَتَفَرَّقَ عَنِّي جُنْدِي حَتَّى أَبْقَى وَحْدِي أَوْ قَلِيلٌ مِّنْ شِيعَتِي» (همان). ایشان در آخر خطبه به بُعد دیگری از تعلیل خود می‌پردازند: «مَا لَقِيتُ مِّنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ مِنَ الْفُرْقَةِ وَطَاعَةِ أَيْمَةِ الضَّلَالَةِ وَالدُّعَاةِ إِلَى النَّارِ...» (همان: ص ۶۳). از نظر حضرت امیر، مهم است که در تعاملات حکومت و مردم (از جمله اعتراض)، مردم از حول حکومت پراکنده نشوند و نیز به دام پیروی از دشمنان ذاتی خود که مایه ضلالت هستند، گرفتار نشوند. با توجه به مفاد این خطبه، می‌توان دریافت که موضع حضرت از روی اکراه و اضطرار نیست؛ بلکه انتخابی مبتنی بر غلبه مصلحت بر مفسده بوده و حکایت از یک اصل کلی می‌کند و لذا، نباید امری استثنایی قلمداد شود. چه مفسده‌ای بالاتر از مفسده غمض عین بر حدود ۳۰ بدعت وجود دارد که بدان دلیل بتوان عدم اقدام در آن‌باره را تجویز کرد؟ لذا، ادعای اضطرار و اکراه درباره مشیء حکمرانی حضرت امیر درباره بدعت‌های فوق، پذیرفته نیست؛ چون موارد عدیده بدعت در خطبه به حدی است که گویی چیزی از فروع دین باقی نمی‌گذارد. نتیجه آنکه، بر امام و نیز حاکم فرض است که به «نظم اجتماعی» و «عدم تفرق جامعه از حول حکومت» و «عدم پیوستن بخشی از جامعه به دشمن و جریان‌های ضاله» در مرادوات اجتماعی و مصداق آن، اعتراضات، اصالت دهد. همچنین به دلالت التزامی می‌توان نتیجه گرفت، حتی در صورتی که معترضان، رفتار عاقلانه و خواسته حقی نداشته باشند، اما حفظ انتظام و نظام اجتماعی مستلزم «مدارا» با آنان باشد؛ حکام و عمال حکومتی و دولتمردان ملزم هستند با مدهانه، منطق و مدارا و... از تحمیل هزینه بر جامعه جلوگیری کنند.

۳-۳. مواضع امیرالمؤمنین (ع) در اعتراضات علیه حکومت عثمان

جماعتی از مردم مدینه له و عمدتاً علیه خلیفه سوم (عثمان) به پا خاستند (ابن اثیر، ۱۴۰۸ق: ج ۳، ص ۱۶۳؛ ابن جوزی، ۱۴۱۵ق: ج ۳، ص ۱۲۳۰-۱۲۳۱؛ طبری، ۱۴۰۸ق: ج ۲، ص ۶۵۲؛ ابن کثیر، ۱۴۰۹ق: ج ۷، ص ۱۹۰؛ ابن خلدون، ۱۳۷۵ق: ج ۲، ص ۵۹۶). عثمان که با افزایش فشار شورشیان و معترضان به حکمرانی خود روبه‌رو شد، سعد بن ابی وقاص را واسطه کرده و سفارش به رساندن چنین پیغامی می‌کند: «علی (ع) را ملاقات کن و حال و وضع مرا برای او تشریح کن، برای او از خدا و قیامت بگو... شاید واسطه شود و به شورش و اغتشاش خاتمه دهد». اما پاسخ حضرت اینگونه بود: «شورش به من هیچ ارتباطی ندارد» (ابن شهبه، ۱۴۱۳ق: ج ۴، ص ۱۲۰۶، ۱۲۲۰). با تکرار پیغام‌رسانی عثمان از طریق سعد، طبق نقلی، حضرت مجدداً به وی گوشزد می‌کند که «به من ارتباطی ندارد» و پافشاری سعد باعث می‌شود که حضرت گوش وی را محکم بکشد (همان: ص ۱۲۲۳). پس از آنکه سعد بن ابی وقاص حضرت امیر (ع) را قاتل عثمان نامید،

حضرت فرمود: «کناره‌گیری [از این شورش] اما به شیوه نیکو و پسندیده، از [از دفاع توأم با] حقد و نفاق و بداخلاقی بهتر است» (همان: ص ۱۲۲۲). یکی از دلایل امتناع از وساطت در این اعتراضات، نقض عهد سابق عثمان درباره تعهداتش نسبت به معترضان بود که با وساطت حضرت انجام شده بود (طوسی، ۱۴۱۴ق: ص ۷۱۳؛ ذهبی، ۱۴۰۹ق: ج ۳، ص ۴۴۳؛ خلیفه، ۱۴۱۵ق: ص ۹۹). لذا، وساطت مجدد نه تنها بی اثر بوده، بلکه مظان اتهام برای حضرت امیر(ع) ایجاد می‌کرد. چون از سوی، مردم شدیداً به عثمان و اعمال او و هرگونه طرفداری از او بدگمان شده بودند (الشیخ، ۱۳۷۰ق: ص ۴۵۵). از سوی دیگر، دخالت پررنگ امام در این شورش می‌توانست به ابهام فضا در شناخت حق دامن زده و به هرج و مرجی گسترده‌تر در نظام اجتماعی منجر شود. چون این اعتراضات، رسوب سال‌ها نارضایتی بوده است (غریب، بی تا: ص ۱۰۳) و هرگونه تبیین موضع به اندازه‌ای دشوار بوده که به راحتی مورد باور قرار نمی‌گرفت و در کنار آن، فضای تهمت‌پراکنی به امام(ع) عمیقاً رایج بوده است؛ مانند تهمت قتل عثمان توسط حضرت امیر(ع) که معاویه آن را نشر می‌داده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴: ج ۱، ص ۶۹۷). امام(ع) علی‌رغم اینکه عثمان را در این اعتراضات مظلوم نمی‌دانست (منقری، ۱۴۰۴ق: ص ۲۰۲)؛ اما برای حفظ آداب و سنت‌های انسانی جامعه در برخورد با مفسدین حکومتی، قتل، حصر و محروم کردن از اشربه و اطعمه را درباره عثمان نهی می‌کند و به‌وضوح در این اعتراضات از کوشش عملی در این باره فروگذار نمی‌کند و مرز بین رفتارهای مبتنی بر اسلام و کفر را بدون ملاحظه مورد تأکید قرار می‌دهد (ابن‌عبدالبر، ۱۴۱۲ق: ج ۳، ص ۱۰۴۶). حضرت امیر(ع) در توصیف وضعیت اجتماعی آن برهه، عباراتی چون «گونگونی چهره و رنگ‌ها در امور»، «تزلزل عقل‌ها و قلوب»، «غلبه فساد بر امور»، «ناشناخته ماندن راه مستقیم» را به‌کار برده‌اند (شریف‌الرضی، ۱۴۱۴ق: ص ۱۳۷). همه این موارد، دال بر مفهومی روشن است که مدیریت اعتراضات باید به‌گونه‌ای باشد که نظام اجتماعی از هرج و مرج و ابهام و فتنه‌ها دور بماند و مضاف بر آن تا حد ممکن، عناصر حق و معیارهای شناخت حق به‌وضوح بدون گزند باقی بمانند. این موارد همگی به‌مثابه خرده‌نظام‌های (فرهنگی، اجتماعی، امنیتی، دینی و...) یک نظام کلان هستند که باید مصون از گزند بمانند. لذا، اصالت و موضوعیت با حفظ این خرده‌نظام‌ها و هرگونه اقدام برای نیل به این مقاصد باید صرفاً دارای طریقت باشد. این عرصه گاهی سکوت، گاهی سخن، گاهی طرفداری از معترضان، گاهی عتاب معترضان، گاهی توبه علنی دولتمردان از خطایای حکمرانی و... را می‌طلبد.

۳-۴. عقب‌نشینی امیرمؤمنان(ع) از عزل شریح قاضی

در سیره حضرت امیر(ع) از مشهورترین انتصابات که در آن فسق و عدم ایمان منصوب‌شونده محل تردید

نیست، انتصاب شریح بن حارث - مشهور به شریح قاضی - است. انتصاب چنین شخصی با اوصاف مذموم ظاهری (ابن وکیع، بی تا: ص ۲۰۰، ۲۰۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۲ق: ج ۵، ص ۳۸۷۱) و اخلاقی (ابن وکیع، بی تا: ص ۲۱۰) که از وی در تاریخ ذکر شده در ظاهر، فاقد وجاهت شرعی است. حکم اولی این است که انسان فاقد اهلیت و صلاحیت، حق اعمال ولایت بر دیگر انسان‌ها را ندارد. اما این انتصاب را می‌توان واجد عنوان ثانویه و واکنشی به اعتراضات توده‌ای دانست؛ چراکه مردم با تغییر وی دچار انفکاک از حکومت می‌شدند و شورش‌ها و فتنه‌ها بر حکمرانی حضرت و متعاقباً جامعه تحمیل می‌شد. علامه مجلسی حتی وجه بیعت مردم با حضرت را پابندی بر سنت خلفای اول و دوم معرفی می‌کند؛ «حضرت اراده کرد که شریح را عزل کند از مقام قضا؛ اما مردم کوفه گفتند ما با تو بیعت کردیم که بر سنت شیخین باقی بمانی و شریح منصوب عمر است، بر او سخت نگیر و با او معارضه نکن. حضرت که شروع فتنه را دید عزل شریح را ترک نمود» (مجلسی، ۱۴۰۶ق: ج ۶، ص ۲۰). از این رو، این خود تبیینی از رکنیت قهری مردم در رابطه «مودع-مستودع» با حکومت است. این گزاره، شرطی مهم در حسن مدیریت اعتراضات است. امام خمینی در بیانی تأکید ویژه بر این رکنیت دارند؛ به گونه‌ای که گویا تمکین خواسته‌های اکثریت مردم (فارغ از درستی یا غلط بودن) مصلحت ذاتی و قهری دارد. «اکثریت هرچه گفتند، آرای ایشان معتبر است، ولو به خلاف، به ضرر خودشان باشد. شما ولی آنها نیستید که بگویید که این به ضرر شما است ما نمی‌خواهیم بکنیم ... اشخاصی که ممکن است یک وقتی یک چیزی را طرح بکنند که این طرح برخلاف مسیر ملت است، طرحش نکنند از اول ... شما آن مسائلی که مربوط به وکالتان هست و آن مسیری که ملت ما دارد، روی آن مسیر راه را بروید؛ ولو عقیده‌تان این است که این مسیری که ملت رفته خلاف صلاحش است. خوب، باشد. ملت می‌خواهد این طور بکند، به ما و شما چه کار دارد؟ خلاف صلاحش را می‌خواهد. ملت رأی داده؛ رأی که داده متبع است ... یعنی انصاف نیست، که نمی‌شود هم، پیش نمی‌رود. اگر چنانچه یک چیزی هم گفته بشود، پیش نمی‌رود؛ برای اینکه اولاً، مخالف با وضع وکالت شما است و شما وکیل نیستید از طرف ملت برای هر چیزی. و ثانیاً، برخلاف مصلحت مملکت است، برخلاف مصلحت ملت است؛ برخلاف مصلحت خود آقایان است» (خمینی، ۱۳۸۵: ج ۹، ص ۳۰۴). باید توجه داشت که عقب‌نشینی امیرمؤمنان (ع) از عزل یک قاضی ناصالح برای «حفظ نظام اجتماعی»، در تضاد با این نیست که برخی فقها انتصاب قضات ناصالح را از مصادیق «اختلال نظام» دانسته‌اند (گلپایگانی، ۱۴۱۳ق: ج ۱، ص ۱۰؛ نجفی، بی تا: ج ۴۰، ص ۴۰). چراکه حضرت برای حفظ نظام قضایی که خود یک خرده‌نظام از نظام کلان است، تدابیری ملحوظ داشتند که شاید نوعی تحمیل سختی بر خود نیز قلمداد شود. ایشان از باب پیشگیری از اختلال نظام ناشی از قضاوت فرد ناصالح، نظارت استصوابی

بر احکام و تصمیمات شریح ایجاد کردند (براقی نجفی، ۱۴۰۷ق: ص ۲۲۸). در روایت نیز آمده که احکام شریح نافذ نبود، مگر حضرت آن را تأیید کرده باشد: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: لَمَّا وَلَّى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ (ع) شُرَيْحًا الْقَضَاءَ اشْتَرَطَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يُفَدَّ الْقَضَاءَ حَتَّى يَعْزِضَهُ عَلَيْهِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۷، ص ۴۰۷). حضرت در کنار این به نصیحت مستمر نیز تمسک می نمودند. از جمله اینکه با توجه دادن به شأن مقام، درصدد برانگیختن وجدان وی برمی آمده‌اند. آنچنان که در روایتی مشهور هست: «وَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ يَحْيَى بْنِ الْمُبَارَكِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ أَبِي جَمِيلَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) لِشُرَيْحٍ يَا شُرَيْحُ قَدْ جَلَسْتَ مَجْلِسًا لَا يَجْلِسُهُ إِلَّا نَبِيٌّ أَوْ وَصِيٌّ نَبِيٍّ أَوْ سَقِيٌّ». اقدامات پسینی حضرت امیر (ع) در تأمین کردن اغراض شارع از حکومت همزمان با اصرار اشتباه مردم بر تصدی‌گری یک شخص فاسد، عزل و نصب‌های دوره‌ای (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۷، ص ۴۰۷) و مجازات شدید منصوبان به هنگام خطایا بوده است (اصفهانی، ۱۳۹۴ق: ص ۱۳۹-۱۴۰؛ شریف رضی، ۱۴۱۴ق: ص ۳۶۴).

۳-۵. موضع موسی (ع) و هارون (ع) درباره گوساله سامری

موسی (ع) پس از بازگشت از کوه طور، قوم خود را گرد گوساله سامری و از دین برگشته و مشرک یافت. هارون (ع) را عتاب نمود که چرا برخورد شدیدی با آنها نکردی (طه: ۹۲) و هارون (ع) در مقام توضیح، علی‌رغم آنکه قوم منحرف را نهی لسانی کرده بود (طه: ۹۲) گفت: «قَالَ يَا ابْنَ أُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي» (طه: ۹۴). آنچه مبرهن است، هارون که خود نیز از انبیاء الهی است، هم در هنگام واقعه گوساله سامری و هم در مقام توجیه و توضیح نسبت به موسی (ع) «پرهیز از عمل تفرقه‌آمیز بین قوم» را آنچنان مهم می‌داند که از زوال توحید در آن قوم برای حفظ وحدت اغماض می‌کند و موسی را از مؤاخذه خود نهی می‌کند. به عبارت دیگر، هارون (ع) زوال نظام اجتماعی را از موجبات ممنوعیت رویارویی با جامعه می‌پندارد و از موضع حق خود در برابر آنان در «مقام عمل» (و نه نظر) کوتاه می‌آید. واضح است که بنا به اصل عصمت پیامبران و مراتب آن (مفید، ۱۴۱۳ق: ص ۳۷؛ حلی، ۱۳۸۲: ص ۱۵۵؛ سبحانی، ۱۳۸۳: ج ۵، ص ۳۱)، نهی هارون نسبت به دیگری (ولو مخاطب نبی خدا باشد) نمی‌تواند معنایی جز صحیح بودن آن داشته باشد و نیز این نهی ملازمه‌ای با این ندارد که موسی (ع) در توبیخ و مؤاخذه خود نسبت به هارون خطا کرده باشد و عصمت خود را نقض کرده باشد؛ چراکه موسی (ع) حسب علم ظاهری خود موظف به مؤاخذه بوده و هارون نیز مطابق علم خود این مؤاخذه را مستحق نهی می‌داند.

لذا، هیچ‌یک از دو نبی مرتکب خطا نشده‌اند و در عین حال، تعلیل هارون بر عدم مقابله با قوم مشرک حجت خواهد بود؛ چراکه از ظاهر آیات برمی‌آید که موسی این تعلیل را رد ننموده و لذا، تقریر وی حجت است. از تقد‌های مقدری که به این برداشت می‌توان وارد نمود این است که چگونه نبی خدا برای جلوگیری از تفرقه قوم و تحمیل هزینه رویارویی با آنان برای جامعه تصمیم به مماشات می‌گیرد و خداوند در مقام توبه این قوم مشرک، دستور به قتل عمومی بنی اسرائیل به دست خودشان می‌دهد؛ که به نوعی نقض غرض و مغایرت مواضع نبی و خداوند و یا مغایرت مصلحت‌سنجی سابق با لاحق است: «فَتَوْبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ...» (بقره: ۵۴). مفسران در مقام توجیه، نظرات متنوعی دارند؛ برخی آن را امتحانی شبیه به فرمان ذبح اسماعیل نبی به ابراهیم (ع) دانسته‌اند و اراده واقعی خداوند را بر کشتار قوم توسط خودشان دچار تردید کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۱۸۹)؛ نیز این چنین توجیه کرده‌اند که چون انسان از مایملک خدا است، خیر رساندن خداوند همان‌طور که به خلقت او تعلق گرفته، می‌تواند به اعدام جمعی آنان نیز تعلق بگیرد (همان). برخی گفته‌اند از باب اینکه این گناه بزرگ بوده توبه‌اش هم باید با تعسر همراه باشد و با نگرش مصلحت دینی و اجتماعی چه بسا برای تکرار نشدن لازم باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ج ۱، ص ۲۵۵)؛ برخی نیز گفته‌اند ملاحظات عرفی جامعه در امر دین راه ندارد، آنچنان که در احکام جهاد این ملاحظات مانع نیست و اساساً این حکم برخلاف قواعد دینی و عقلی و خلاف حکمت نبوده و نیازی به تأویلات برشمرده مفسران نیست (طیب، ۱۳۷۸: ج ۲، ص ۳۴).

به اعتقاد پژوهش حاضر هیچ‌یک از نظرات فوق، توجیهی مناسب برای نقد یادشده نیست و ظهورزدایی، لازمه فهم صحیح آیه است. چه آنکه روایاتی که در تفاسیر آیه مبنی بر جزئیات این کشتار جمعی آمده نیز همگی ضعیف‌السند و دلالت آن نیز مخالف با اصول مسلم دینی و اجتماعی در اسلام است. وجه آن است که مراد از «انفس»، انانیت و خودیت در برابر عقل باشد (گنابادی، ۱۴۰۸ق: ص ۹۵) و مراد آیه این‌طور برداشت شود که در راه توبه و کشتن هواهای نفسانی به قدری جدیت داشته باشند که گویی بنای بر هلاک کردن خود دارند (سید مرتضی، ۱۹۹۸م: ج ۲، ص ۳۷۲)؛ هرچند برخی ادعا کرده‌اند اینچنین استعمال الفاظ در قرآن سابقه ندارد و لذا، حمل این معنا بر آیه بعید است و احکام ارتداد، محمل فهم آیه است (قرشی، ۱۳۷۷: ص ۱۲۸). لکن علی‌رغم بعید دانستن، این برداشت‌ها از قدرت بلاغت قرآن به دور نیست (طالقانی، ۱۳۶۲: ص ۱۶۰). نابه‌جا دانستن ظهورزدایی از «فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» دلالت آیات قرآن درباره وقایع حول گوساله سامری را دچار تنافی و نیز بسیاری از مبانی را دچار تشویش می‌کند. به خوبی واضح است که مجرای برداشت از روایاتی چون «مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ» (ابن حیون، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۴۸۰) در اینجا محقق نیست؛

زیرا سخن از ارتداد تعداد معدودی از افراد یک جامعه نیست، بلکه سخن از آلودگی اکثریت جامعه - ششصد هزار نفر پرستنده گوساله به دوازده هزار نفر موحد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق: ص ۱۳۳) - به دامن شرک و ارتداد بوده و قتل اکثریت جامعه توسط اقلیت، هم غیرقابل تحقق و هم قبیح است و عقل با جزم به آن حکم می‌کند و نیازمند استناد به نقل نیست. لذا، مفاد این آیه و پیوست‌های آن، دلالتی روشن بر اصالت حفظ نظام اجتماعی دارد؛ چه در مقام مبارزه با شرک، چه در مقام مماشات ظاهری و موقت با شرک.

۳-۶. تعطیل نمودن بیت‌القصص

یکی از اقدامات امیرمؤمنان در اطلاع یافتن از اعتراضات و مشورت‌های مردم، تأسیس صندوق‌هایی در مکانی موسوم به «بیت‌القصص» بوده است (فزاری، بی‌تا: ج ۱، ص ۴۷۱؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق: ج ۱۷، ص ۸۷). حضرت پس از مشاهده سوءاستفاده از این نهاد که در آن ناسزا و... می‌افکندند، آن را تعطیل نمود (عسکری، ۱۴۰۸ق: ص ۲۰۶). حکمت این اقدام حضرت به‌واقع، جلوگیری از شیوع بی‌منطقی و متعاقب آن مفتوح نشدن باب رفتارهای بی‌ضابطه و حفظ نظام پاسخگویی حکام به رعایا بوده است. همچنین، واضح است که امام(ع) که عزم جلوگیری از ورود خسارت به نهادهای نرم‌افزاری و سخت‌افزاری حکومت و جامعه داشته، اقدام به تعطیلی اصل «اعتراض و شکایت» ننموده است؛ بلکه در روش آن به اقتضای زمان و مکان تجدیدنظر کرده و از یک امتنان نسبت به آنان عدول کرده است. چراکه بیت‌القصص، نهادی امتنانی بود که برای کتوم ماندن هویت منتقد نزد اغیار و حاکم و جلوگیری از لکنت در ابراز اعتراض تأسیس شده بوده (ابن‌عبد‌ربه، ۱۴۰۴ق: ج ۱، ص ۱۹۹) و به تعبیر عامیانه، نهادی تسهیل‌گرانه بوده است و حذف «تسهیلات موضوع» معادل حذف «موضوع» نیست. بنابراین، این توهم نباید پیش بیاید که حکمرانان با تمسک به توجیهاات و ادله اینچنین در شرع، مجازند برای جلوگیری از هزینه و خسارت احتمالی، اصل مقوله اعتراض را با محدودیت روبه‌رو نمایند. مؤید اینکه خود آن حضرت، فراوان درباره‌ی حق اعتراض و انتقاد مستقیم به حاکم به‌نحو علنی، بدون لکنت و تردید و نگرانی سخن رانده‌اند (سید رضی، ۱۴۱۴ق: ص ۴۳۹)؛ که به‌علت شهرت و کثرت، نیازی به اشاره به همه‌ی این گزاره‌ها و مطوّل شدن مقاله نیست.

۳-۷. آیه بغی؛ مقابله با اغتشاش‌گران (و باغیان)

وظیفه‌ی حاکم در مدیریت اعتراضات با هدف صیانت از عقلانیت و منطق در کنش‌های اعتراضی و جلوگیری از تشدید اعتراضات و خشم عمومی و جلوگیری از خسارات ناشی از آن، همواره با کوتاه‌آمدن محقق نمی‌شود. در مواردی که معترضان «بدون ضرورت و منطق عقلایی» عزم تشدید اعتراض و اصطلاحاً

اغتشاش را داشته باشند، راهکار جلوگیری از هزینه و خسارت برای جامعه، برخورد سلبی و قهرآمیز است. تعبیر فقها از این وضعیت «بغی» است. آیت‌الله خامنه‌ای در تعریف بغی می‌گویند: «بغی» یعنی دشمنی کردن علیه کسی، مجموعه‌ای، چیزی، آن هم بی‌دلیل. از روی احساسات نفسانی، انسان با یک کسی بیخودی دشمنی کند؛ این بغی است» (۱۳۸۳/۳/۱۰). این تعریف از بغی توسط آیت‌الله خامنه‌ای تناظری ویژه با این تعبیر در روایات دارد که «باغی کسی است که از روی هوی و لهو به شکار می‌پردازد و نیازی به طعام ندارد» (صدوق، ۱۴۱۳: ج ۳، ص ۳۴۴؛ طوسی، ۱۴۰۷: ج ۹، ص ۸۴). آیه ۹ سوره حجرات بیان می‌کند: «وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأْضَلِحُوا بَيْنَهُمَا فَمَنْ بَعَثَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأْضَلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسَطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» (حجرات: ۹). «و اگر دو گروه از مؤمنان به نزاع و جنگ پرداختند، پس میان آنان صلح و آشتی برقرار کنید. سپس، اگر یکی از دو گروه بر دیگری تجاوز کرد، با متجاوز بجنگید تا به فرمان خداوند بازگردد. پس اگر متجاوز بازگشت (و دست از تجاوز برداشت)، میان آن دو گروه به عدالت صلح برقرار کنید و عدالت ورزید که خداوند، عدالت‌پیشگان را دوست دارد». بنابر این آیه قرآن، هم در مقام فصل خصومت و انتقای موضوع اعتراض و هم در اتخاذ تدابیر مقتضی مابعد تشدید اعتراض، افرادی مکلف به نقش‌آفرینی هستند. در اینکه وظیفه اصلاح ذات‌البین و نیز بعد از بروز بغی، وظیفه قتال واجب است یا صرفاً امری حسن است، می‌توان دلایلی اقامه کرد؛ اما بی‌شک با وجود ظهور امر در وجوب، اطلاق این وجوب و نیز با وجود کثرت ادله خارج از این آیه مبنی بر وظیفه‌مندی حکومت در استقرار انتظام اجتماعی، حداقل درباره دولتمردان واجب است که نسبت به این امر الهی اقدام کنند. واضح است که این وجوب صرفاً تکلیفی نیست تا ترک آن صرفاً موجب عقوبت اخروی شود؛ بلکه اطلاق در این تکلیف همه انواع مسئولیت را شامل می‌شود. مراتب و مداخل مسئولیت را قید «بالعدل» در آیه می‌تواند روشن کند. از ترکیب «بالعدل» می‌توان به افاده مفهومی «باء» جاره پرداخت تا نسبت آن با «اصلحوا» تنقیح شود. از میان معانی چهارده‌گانه باء جاره (ر.ک: زارعی فر، ۱۳۹۲؛ محبی و علوی، ۱۳۹۲) موارد ذیل انطباق موجهی در آیه مذکور دارند: این «باء» جاره می‌تواند بقاء استعانت و نیز بقاء سببیت باشد؛ یعنی با استعانت از عدل، اصلاح ذات‌البین را می‌توان رقم زد. به عبارت دیگر، عدالت فی‌نفسه می‌تواند علت و سبب شود که اصلاح ذات‌البین محقق شود. البته به تعبیر برخی لغویون معنای سببیت از بقاء، فرع استعانت است (رضی‌الدین استرآبادی، ۱۳۶۶: ج ۲، ص ۳۲۸)؛ اما به هر حال، نقش عدالت نسبت به توفیق در اصلاح ذات‌البین و حفظ نظام اجتماعی پوشیده نیست و این طریقی مهم در پیشگیری از هرگونه خسارت بر جامعه است.

«باء» مذکور می‌تواند مصاحبت، یا بء‌الحال باشد؛ بدین معنا که اگر به‌جای بء، حرف «مع» یا جمله‌حالیه را قرار دهیم؛ معنای جمله همچنان موجّه به‌نظر برسد (دسوقی، ۲۰۰۸م: ج ۱، ص ۲۶۷). در این حالت، «اصلحوا مع العدالة» این مقصود را می‌رساند که هر روشی برای اصلاح بین دو گروه متنازع استفاده می‌شود، بایستی در آن عدالت ملحوظ و رعایت شود. بء غایت، گونه‌ای دیگر از تعبیر مقدر در این آیه است. گویی که آیه می‌گوید غایت «اصلحوا» باید تا سرحد استقرار عدالت امتداد یابد. توضیح اینکه تا قبل از بروز بغی، دولت‌مردان مکلفند به هر نحو، اصلاح ذات‌البین کنند و به عقیده نگارنده، حکمتی هست در عدم تقیید «اصلحوا»ی اول در آیه به «عدل»؛ چراکه در روایات و وقایع سابق‌الذکر گفته شد که معصومین (ع) مطابق حقانیت ذاتی طرفین اعتراض، اتخاذ موضع و رفتار نمی‌کردند؛ بلکه متناسب واقعیت و امکان سامان‌دهی اجتماعی، به مدیریت اعتراضات می‌پرداختند. اگر دولت‌مردان در این مرحله تقصیر کردند، باید دست‌کم در مواجهه با بغی، تقصیر را تکرار نکنند و پس از ختم غائله بغی یا حین آن، «عدالت» را در نظر بگیرند. عدالت ایجاب می‌کند مسئولیت دولت‌مردان نیز در تشدید اعتراضات و بروز بغی به قدرالسهم اثری که دارند ملحوظ واقع شود؛ چیزی که به‌عنوان یک رکن در مدیریت عادلانه اعتراض، کمتر بدان توجه می‌شود. برخی مفسران قرآن معتقدند، چون پس از مقاتله با باغی توسط گروه ثالث، [قهر و غلبه] می‌تواند موجب کم‌رنگ شدن اصل عدالت‌پیشگی در اصلاح ذات‌البین شود و مظان حیف‌شدن حقوق وجود دارد، خداوند بر قید «عدل» تأکید کرده است. در واقع، می‌تواند اراده بر این باشد که اصلاح بهتر است بر مبنای استیفای حقوق باشد و نه اغماض از حقوق؛ و تأکید روی این است که جمیع حقوق مدنظر واقع شود و نه بعضی از حقوق طرفین (گنابادی، ۱۴۰۸ق: ج ۴، ص ۱۰۲). بر این اساس، ابتدای اصلاح ذات‌البین بر عدالت به‌نحوی که حقوق مادی (جانی و مالی) و معنوی (سیاسی، فرهنگی و اجتماعی) طرفین به قوت خود باقی بماند و مورد تعرض، اغماض و محرومیت‌های نابه‌جا واقع نشود (طبرسی، ۱۳۷۲: ج ۹، ص ۲۰۰)، موجب ثبات فرآیند اصلاح می‌گردد. علامه طباطبایی نیز قید عدل را دارای این حکمت می‌داند که صرف ترک قتال و گذاردن سلاح روی زمین، اصلاح قلمداد نمی‌شود و تا احکام الهی جاری نشده و آنچه ضایع شده به وضع سابق اعاده نشود، گویی اصلاحی صورت نگرفته است. نکته قابل‌توجه اینکه، ایشان به تأدیه خسارات مادی و جانی بسنده نمی‌کند و با عبارت «أی حق آخر ضیعت» کلیه حقوق ضایع‌شده را مشمول این اعاده می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۸، ص ۳۱۵) که می‌توان در اقتضانات امروزی با توجه به توسعه مفهومی حقوق از آن بهره برد. تأکیدات فوق بر «عدالت» در مدیریت اعتراضات نیازمند درک ملازمه ناگسستگی بین «حفظ نظام» و عدالت است. نظام اجتماعی و سیاسی در اسلام دارای چنان پیوندی با عدالت است که می‌توان گفت آن نظامی

ارزشمند و حفظ آن مورد اهتمام است که زمینه‌ساز تحقق «عدالت» در شرابین جامعه باشد و دفع زمینه ظلم و فجور کند و اولین نتیجه آن، تلقی ارزش ذاتی فی الجمله برای نظم در امور اجتماعی است (ملک افصلی اردکانی، ۱۳۹۷: ص ۲۸۸).

۳-۸. امانت‌پنداری مدیریت نظامات اجتماعی

یکی از مجاری قضاوت درباره مواجهه ناصحیح با معترضین که زمینه بروز خسارت و اختلال اجتماعی را فراهم می‌کند، دقت در معنای امانت و غضب در حکمرانی بر اعتراضات است. براساس تفاسیر مرتبط با آیات متعددی از قرآن و نیز روایاتی کثیر (قریب بیست روایت)، حکومت و امامت، امانت است و حکمرانان به مثابه امین هستند و لذا، اغلب احکام امانت در اموال در رابطه طرفینی مودع-مستودع در قالب مردم-حکومت قابل تجویز است. اساس استدلال دو بخش است که اولاً، ادله خاصی درباره امانت بودن حکومت وارد شده است که تصریحاً تجویزاتی درباره امانت‌داری درباره مسائل حکومت دارد. ثانیاً، بخشی از آیات و روایات مربوط به امانت عام هستند و عموم این ادله شامل امانت حکومت نیز می‌شود و بلکه حکومت، اتم مصادیق امانت است. لذا، احکام امانت در فقه -که عمدتاً درباره اموال تدوین شده است- مانع از عموم و اطلاق ادله یادشده نیست. به قیاس اولویت، عمده آن احکام (مادام که دلیل خاص در باب حکومت آن احکام را تخصیص نزده باشد) درباره شئون حکومت قابل تنظیر و تسری و تعمیم است (ارژنگ و مطهری فرد، ۱۳۹۶: ص ۶-۱۶). شایان ذکر است که ولایت و حکومت در همه سطوح، امانتی است که مستودع (از سوی خداوند و نیز مردم) باید براساس عناصر متناسب با آن، امین باشد (نابینی، ۱۴۲۴ق: ص ۴۵). براساس مدارک، قاعده فقهی فوق‌الذکر موسوم به «کُلُّ اِمَارَةٍ اَمَانَةٌ»، امانت‌داری درباره حکمرانی با گونه‌ای از اقدام و عمل فعال همراه است. به عبارت دیگر، حکومت امانتی است که لازمه نگهداری مطلوب آن انجام بعضی افعال و ترک بعضی از آن است. مواجهه صحیح با معترضین نیز در این چارچوب به‌عنوان اقدامات امانت‌دارانه قابل ترسیم است. ثمره این قاعده این خواهد بود که در مواردی که حکومت در اهتمام به این امور وضعی نشان داده و با مسئولیتی متوجه آن باشد و یا وظیفه‌ای از سوی مردم موجود باشد که به آن اهتمام نورزند و در نتیجه این موارد، اتلافی در اموال یا ضرری در جامعه پدید آید؛ ضامن آن مشخص خواهد بود (ارژنگ و مطهری فرد، ۱۳۹۶: ص ۱۷). اگر دولتمردان (امین؛ مستودع) در مدیریت اعتراضات، مطابق آنچه خداوند (مودع) تعیین نموده است و مطابق آنچه مردم (مودع در طول خداوند) انتظار دارند رفتار نکنند؛ تصرفات مدیریتی آنان در حکم اعمال غاصب بوده، ید امانی آنان به ید ضمانتی تبدیل شده و موجب ثبوت مسئولیت

خواهد شد. گرچه خواست مردم در عرض خواست خداوند فاقد ارزش بوده و اصالت ندارد؛ لکن وجه اشتراک و اثرگذار بر کیفیت مدیریت اعتراضات مبتنی بر خواست مردم و خواست خداوند «عدم اختلال نظام» است. عقلای عالم حسب «غلبه» و تجربه بشری و آنچه نوعاً رخ می‌دهد اذعان دارند که در صورتی که خشم عمومی در اعتراضات مدیریت نشود؛ منتج به رفتارهای غلیظ و شدید و متعاقباً بروز خسارت و اختلال نظام اجتماعی خواهد شد. نتیجه تعدی و تفریط در ملاحظه همه این متغیرها، تبدیل ید امانی افراد ذی‌سمت به ید ضمانی است.

۴. نتیجه‌گیری

مهم‌ترین نتایج این تحقیق در محورهای ذیل قابل دسته‌بندی است:

(۱) بنا به اخبار وارده در اعتراضات، بایستی حقوق‌الله و حقوق‌الناس توأمان خط قرمز مدیریت مواجهات متقابل باشد و هرگاه این دو در تعارض قرار گرفت، ابزار توازن در امکان‌سنجی پافشاری بر حق، انطباق اقدامات مدیریتی با «حفظ نظام اجتماعی» است.

(۲) مراد از حفظ نظام اجتماعی، معنای عام نظام است؛ یعنی نظامی که در آن اصل بستر دینداری، نظم امور سیاسی و فرهنگی و اقتصادی و... از اختلال مصون بماند. لذا، تشخیص حفظ نظام، امری سیال، نسبی، دارای منطق فازی و وابسته به شرایط زمانی و مکانی است. از این‌رو، درک انطباق مصداق بر موضوع نیازمند ژرف‌نگری تخصصی حاکمان و رهبران جامعه است. چه‌بسا همین عامل موجب شده که در اخبار وارده مشاهده نماییم، عمدتاً معصومین (ع) و پیامبران (طرف تواناتر یا عاقل‌تر یا عالم‌تر) علی‌رغم برحق بودن، به نفع جامعه یا گروه مقابل التزام به مدارا و کوتاه‌آمدن داشته است.

(۳) در عرصه اجتماعی که بستر همیشگی نزاحمات و تقابل اراده‌ها است، همواره آنچه می‌تواند آفت حفظ نظام باشد، مطلق‌گرایی و نادیده گرفتن فرآیند نسبی توفیق در استقرار ارزش‌ها است. مدارای مورد تأکید آیات و روایات در منطق مدیریت اعتراضات، عقب‌نشینی از ارزش‌ها یا ترادف با پلورالیسم نیست؛ فرصت خریدن برای جامعه، استقرار آرامش و سلم برای ترویج تدریجی ارزش‌ها توأم با تفاهم همگانی است.

(۴) آیات و روایات وارده در زمینه ملاحظات مدیریت اعتراضات، فاقد ابهام و اجمال در دلالت بوده و صرفاً در برخی موارد اندک، با ظهورزدایی از عبارات و پیوست نمودن نگاه نظاماتی و مقاصدی به آنها دلالتی هماهنگ در مفاد فوق‌الذکر را به‌دست می‌دهد.

منابع

قرآن کریم

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه. قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، ج ۱۷.
- ابن الاثیر، عزالدین (۱۴۰۸ق). الکامل فی التاریخ. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ج ۳.
- ابن جوزی، ابوالفرج (۱۴۱۵ق). المنتظم. بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۳.
- ابن حیون، نعمان بن محمد (۱۳۸۵). دعانم الاسلام. قم: مؤسسه آل البیت (ع)، ج ۲.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۷۵). تاریخ ابن خلدون. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۲.
- ابن عبد ربہ اندلسی، أحمد (۱۴۰۴ق). العقد الفرید. بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۱.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲ق). الاستیعاب فی معرفه الاصحاب. محقق: علی محمد البجاوی. بیروت: دارالجیل، ج ۳.
- ابن کثیر دمشقی (۱۴۰۹ق). البدایه و النهایه. بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۷.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۲ق). لسان العرب. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ج ۵.
- ابن وکیع، محمد بن خلف بن حیان (بی تا). اخبار القضاة. بیروت: عالم الکتب.
- ابن شبه (۱۴۱۳ق). تاریخ المدینة المنوره. مدینة المنوره: بی نا، ج ۴.
- احمدی میانجی، علی (۱۴۲۶ق). مکاتیب الأئمة علیهم السلام. قم: دارالحدیث، ج ۱.
- ارژنگ، اردوان؛ مطهری فرد، مرتضی (۱۳۹۶). قاعده فقهی «کل اماره امانه». حکومت اسلامی، ۲۲(۱).
- اصفهانى، ابونعیم احمد بن عبدالله (۱۳۹۴ق). حلیه الاولیا و طبقات الاصفیاء. بی جا: مطبعه السعاده.
- براقی نجفی، سید حسن (۱۴۰۷ق). تاریخ الکوفه. بیروت: دارالاضواء.
- ثقفی کوفی، ابراهیم بن محمد (۱۳۹۵ق). الغارات. تهران: انجمن آثار ملی، ج ۱.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). حیات حقیقی انسان در قرآن. قم: اسراء، ج ۱۵.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۲). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد قسم الاهیات. قم: مؤسسه امام صادق (ع).
- خامنهای، سید علی (۱۳۸۳/۳/۱۰). درس خارج فقه. قابل دسترس در: <https://farsi.khamenei.ir/newspartindex?id=45926&nt=2&year=1383&tid=4747>
- خلیفه بن خیاط (۱۴۱۵ق). تاریخ خلیفه بن خیاط. تحقیق فواز. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- خمینی، سید روح الله (۱۳۸۵). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۹.
- خویی، سید ابوالقاسم (۱۳۶۸). أجدود التقریرات. قم: کتابفروشی مصطفوی.
- دسوقی، محمد بن أحمد (۲۰۰۸م). حاشیه الدسوقی علی معنی الیب عن کتب الأعراب. بیروت: دار و مکتبه الهلال، ج ۱.
- ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۰۹ق). تاریخ الاسلام. تحقیق: عمر عبدالسلام تدمری. بیروت: دارالکتب العربی، چاپ دوم، ج ۳.
- رضایی اصفهانى، محمدعلی (۱۳۸۸). شیوه‌های تفسیر موضوعی قرآن کریم. پژوهشنامه قرآن و حدیث، شماره ۶: ص ۲۹-۴۸.
- رضی الدین استرآبادی، محمد بن حسن (۱۳۶۶). شرح الکافی فی النحو. تهران: مرتضوی، ج ۲.

- زارعی فر، ابراهیم (۱۳۹۲). معانی حرف باء در قرآن کریم. علوم قرآن و حدیث، ۴۵(۹۱): ص ۷۳-۹۰.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۳). منشور جاوید. قم: موسسه امام صادق(ع)، ج ۵.
- سبحانی، جعفر (بی تا). اصول الحدیث و احکامه فی علم الدرّایه. قم: دار احیاء التراث العربی، ج ۱.
- سید مرتضی، علی بن حسین (۱۹۹۸م). الامالی. قاهره: دار الفكر العربی، ج ۲.
- شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه. تصحیح صالح صبحی. قم: هجرت.
- الشیخ عبدالمنعم (۱۳۷۰ق). اسباب الفتنه فی عهد عثمان. الازهر، شماره ۲۲.
- صدر، سید محمدباقر (بی تا). مقدمات فی التفسیر الموضوعی للقرآن. بیروت: دارالتوجیه الاسلامی.
- صدوق، محمدبن علی بن بابویه (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. قم: انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین، ج ۳.
- طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲). پرتوی از قرآن. تهران: سهامی انتشار.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۱، ۱۸.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو، ج ۹.
- طبری، ابن جریر (۱۴۰۸ق). تاریخ الامم و الملوک. بیروت: دارالکتب العلمیه، ج ۲.
- طوسی، محمد بن الحسن (۱۴۱۴ق). الامالی. قم: دار الثقافة.
- طوسی، محمدبن الحسن (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ج ۹.
- طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸). اطیب البیان فی تفسیر القرآن. تهران: انتشارات اسلام، ج ۲.
- عسکری، أبو هلال الحسن (۱۴۰۸ق). الأوائل. طنطا: دار البشیر.
- غریب، مأمون (بی تا). خلافة عثمان بن عفان. قاهره: مرکز الكتاب للنشر.
- فزاری، أحمد بن علی (بی تا). صحیح الأعشى فی صناعة الإنشاء. بیروت: دار الکتب العلمیه، ج ۱.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. تهران: انتشارات الصدر، چاپ دوم.
- قاسمی، علی محمد (۱۳۸۴). تفاسیر موضوعی و شیوه‌های تقسیم معارف قرآن. معرفت، ۱۴(۹۶): ص ۲۸-۳۴.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷). تفسیر احسن الحدیث. تهران: بعثت.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. بیروت: دارالکتب الاسلامیه، ج ۸-۷.
- کوره‌پز، حسین محمد، نادری، حمید (۱۴۰۱). تأملی بر بنیان‌های معرفت‌شناختی توجیه کیفرگرایی حکومتی بر پایهٔ بساخت دشمن از مجرم. پژوهشنامه حقوق کیفری، ۱۳(۱): ص ۲۵۵-۲۸۸.
- گلبایگانی، سید محمدرضا (۱۴۱۳ق). کتاب القضاء. قم: دارالقرآن الکریم، ج ۱.
- گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸ق). تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ج ۴.
- مجلسی، محمدتقی (۱۴۰۶ق). روضة المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه. مصحح: سید حسین موسوی کرمانی. قم: موسسه فرهنگی اسلامی کوشانبور. چاپ دوم، ج ۶.
- محبی، غلامحسین؛ علوی، بتول (۱۳۹۲). بررسی و نقد معانی حرف جر «باء» از دیدگاه ابن هشام انصاری. پژوهش‌های ترجمه در زبان و ادبیات عربی، ۳(۷): ص ۷۹-۱۰۴.
- محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۲). دانشنامه امیرالمؤمنین(ع) بر پایه قرآن، حدیث و تاریخ. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه

اسلامی، ج ۱۳.

- مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳ق). *النکت الاعتقادیه*. قم: کنگره شیخ مفید.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الإسلامیه، ج ۱.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۴). *نهج البلاغه با ترجمه فارسی روان*. قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع)، ج ۱.
- ملک افضلی اردکانی، محسن (۱۳۹۷). *قاعده حفظ نظام*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نابینی، محمدحسین (۱۴۲۴ق). *تنبيه الامه و تنزيه الملة*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- نجفی، محمدحسن (بی تا). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*. بیروت: دار احیاء تراث العربی، ج ۴۰.
- منقری، نصر بن مزاحم (۱۴۰۴ق). *وقعة صفین*. تصحیح: عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب (بی تا). *تاریخ یعقوبی*. بیروت: دارصادر، ج ۲.