

مبانی اخلاق سیاسی در اسلام

غلامرضا بهروز لک*

چکیده

هر چند در دوران مدرن اغلب بر تفاوت اخلاق از سیاست تأکید شده است، اما با بازگشت جدی دین به عرصه سیاست جهانی، رویکرد به اخلاق در سیاست دوباره مطرح شده است. در اندیشه اسلامی، اخلاق و سیاست ارتباط فراوانی دارند. ارتباط اخلاق و سیاست از دیدهای گوناگونی مطرح شده است که هر کدام از این دیدها بر مبانی خاصی مبتنی است. نوشتار حاضر می‌کوشد مبانی اخلاق سیاسی را در اندیشه سیاسی اسلام بررسی کند. این مبانی در سه محور عمده معرفت‌شناسی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

واژگان کلیدی: اخلاق، سیاست، اخلاق سیاسی، مبانی اخلاق سیاسی، اندیشه

سیاسی اسلام.

* استادیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۶/۱۳ تایید: ۱۳۸۷/۷/۲۹

مقدمه

اخلاق و سیاست هر دو از بحث‌های بنیادین بشری هستند. در طی تاریخ اندیشه بشری، آنها همواره ارتباط فراوانی با یکدیگر داشته و مکمل یکدیگر بوده‌اند. هر چند در برهه‌های خاصی نیز در تضاد با یکدیگر قرار گرفته و ناسازگار تلقی شده‌اند. دنیای مدرن کنونی اغلب چنین نگرشی به رابطه اخلاق و سیاست دارد. در اندیشه اسلامی، اخلاق و سیاست پیوند فراوانی داشته و سیاست در جهت تعالی اخلاقی عمل می‌کند. در این نوشتار در پی آن هستیم تا بنیادهای اخلاق سیاسی را از دید اسلامی بررسی کنیم.

چیستی فعل اخلاقی

اخلاق در لغت جمع «خُلُق» است. خُلُق با خَلَق قابل مقایسه است. در زبان عربی خَلَق «به معنای هئیت و شکل و صورتی است که انسان با چشم می‌بیند» و خُلُق «به معنای قوا، سجاویا و صفت‌های درونی است که با چشم دل دیده می‌شود» (راغب، بی تا: ماده خلق). مسکویه در تعریف فعل اخلاقی، آن را فعلی دانسته است که همراه با تمرین، عادت یافتن و ملکه شدن است. چنین ویژگی نیکی ابتدا از روی اندیشه صورت می‌پذیرد و به تدریج تبدیل به ملکه و عادت می‌شود. بدین جهت وی خلق را در کتاب تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق چنین تعریف می‌کند:

«خُلُق همان حالت نفسانی است که انسان را به انجام کارهایی دعوت می‌کند بدون آنکه نیاز به تفکر و اندیشه داشته باشد» (مسکویه‌رازی، ۱۳۷۱: ۵۱).

خواجه نصیرالدین طوسی نیز بر همین خصلت صدور فعال بدون نیاز به تأمل و تفکر تأکید کرده است. وی می‌نویسد:

«خُلُق ملکه‌ای بود نفس را مقتضی سهولت صدور فعلی از آن بی‌احتیاج به فکری و رؤیتی». (طوسی، ۱۳۶۴: ۱۰۱).

هر چند افعال انسانی صورت‌های گوناگون دارند، اما فعل اخلاقی بی‌تردید از فعل عادی و طبیعی متمایز است. شهید مطهری رحمته‌الله شاخصه برجسته فعل اخلاقی و تمایز آن را از فعل طبیعی در آن دانسته است که این افعال ارزشمند هستند. وی می‌نویسد:

«افعال اخلاقی قابل ستایش و تحسین هستند. به عبارت دیگر بشر برای این‌گونه کارها ارزش قایل است. تفاوت کار اخلاقی با کار طبیعی در این است که کار اخلاقی در وجدان

هر بشری ارزش دارد» (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۴).

چنین تعریفی ارزش گرایانه از فعل اخلاقی در فلسفه اخلاق امروز نیز مطرح است. از نظر آنان:

«اخلاق را می‌توان به مثابه الگویی رفتاری که مبتنی بر ارزش‌های مطلق ناظر بر خیر و خوبی است، وصف کرد» (روبیژک، ۱۳۷۶-۱۳۷۷).

از این جهت اخلاق با هنجارها، بایدها و نبایدها پیوند خورده است. درباره وظیفه علم اخلاق می‌نویسد:

«وظیفه علم اخلاق عبارت است از تحقیق در رفتار انسان به آن‌گونه که باید باشد» (ژکس، ۱۳۶۲: ۹).

معیارهای گوناگونی برای فعل اخلاقی مطرح شده است (مطهری، ۱۳۷۲: ۳۵ - ۱۶۰). یکی از این معیارها رویکرد زیبایی‌شناختی به اخلاق است. از نظر این گروه که افلاطون جزو آنان است، فعلی اخلاقی است که زیبا باشد. معیار دیگر غیرگرایی است. برخی فعلی را اخلاقی دانسته‌اند که هدف آن غیر باشد. برخی مانند گاندی، از دید عاطفی به اخلاق نگریده‌اند. برخی وجدان را یگانه معیار داوری فعل اخلاقی دانسته‌اند. برخی نیز پرستش را؛ شهید مطهری رحمته‌الله عزت و کرامت انسانی را محور اخلاق اسلامی دانسته است. وی بر این باور است که:

«در اخلاق اسلامی، محور و آن چیزی که حجم اخلاقی به دور آن می‌گردد، یا به تعبیری آن نقطه‌ای از روح انسان که اسلام روی آن دست گذاشته است برای احیای اخلاق انسانی و برای اینکه انسان را به سوی اخلاق سوق بدهد کرامت و عزت نفس است.» (همان: ۱۴۷-۱۴۸).

البته چنین مبنايي بر عقلانیت و محوریت توحیدی استوار است. از این رو نظریه پرستش، عقلانیت و دیگر نظریه‌ها به صورت دیگری در این رویکرد بازسازی می‌شوند.

«به عقیده فیلسوفان اسلامی اراده همدوش عقل، معیار عمل اخلاقی را معین می‌کنند. به عبارت دیگر طبق این دیدگاه اخلاق یعنی حکومت عقل و اراده بر خواهش‌ها و تمایل‌های انسان» (همان: ۵۳).

چیستی سیاست

در نگرش‌های گوناگونی که به سیاست وجود دارد، سیاست نوعی رابطه راهبری در عرصه اجتماعی است (عالم، ۱۳۷۵: ۱۵-۲۰). ناگزیر هر نوع راهبری، مستلزم رابطه قدرت است. در رابطه قدرت، عده‌ای اثرگذار و عده‌ای اثرپذیر هستند (لوکس، ۱۳۷۵). با چنین

برداشتی از سیاست، دست کم به سه رویکرد کلان درباره سیاست برخواهیم خورد: نخستین رویکرد، رویکردهای به طور عمده کلاسیک است. رویکردهای کلاسیک، سیاست را به منظور دستیابی افراد جامعه به فضیلت، در نظر می‌گیرند که در حقیقت، غایت فعل سیاسی در نظر آنان به فضیلت می‌گراید (بلوم، ۱۳۷۳: ۱، مقدمه). افلاطون و ارسطو چنین رویکردی به سیاست داشتند. از نظر ارسطو نخستین وظیفه مرد سیاسی زمینه‌سازی فضیلت و اخلاق است (ارسطو، ۱۳۷۸: ۴۶). غایت زندگی سیاسی نیز نیل به فضیلت است. (همان: ۳۹).

رویکرد مدرن به سیاست، نه برای به دست آوردن فضیلت بلکه برای رسیدن به آزادی است. در حقیقت، آزادی غایت سیاست است و فضیلت امری شخصی شمرده می‌شود که هر کس به شیوه خاصی که می‌خواهد آن را دنبال می‌کند. در تعریف‌های مدرن از سیاست اغلب به تنظیم قدرت و جامعه تأکید شده است و سیاست دغدغه فضیلت را ندارد. موریس دورژه سیاست را مساوی قدرت و بررسی قدرت می‌داند (دورژه، ۱۳۴۹: ۸). مک آیور سیاست را اعمال قدرت، و ظرفیت و توانایی پدید آوردن نظم دانسته است (آیور، ۱۳۴۴: ۲۹). دیوید ایستون سیاست را تخصیص اقتدارآمیز ارزش‌ها در جامعه به منظور حفظ وضع موجود یا رسیدن به وضع مطلوب معرفی می‌کند (نک: عالم، ۱۳۷۵).

در نگرش‌های پست مدرن، دغدغه آزادی جای خود را به دغدغه قدرت و رابطه قدرت می‌دهد. در رویکرد پست مدرن از این رابطه به امر سیاسی تعبیر می‌کنند. امر سیاسی عبارت است از نزاع همیشگی و دایمی در عرصه رابطه اجتماعی انسان‌ها. در حقیقت همواره سیاست معطوف به قدرت است. در اینجا بر فضیلت یا آزادی تمرکزی صورت نمی‌گیرد. قدرت به مثابه نزاع دایمی در همه جا وجود دارد و تعیین‌کننده است (See: Mouffe, 1997).

تلقی از سیاست در سنت اسلامی با نگرش کلاسیک هم‌سوئی دارد. سیاست، معطوف به فضیلت و سعادت است. اندیشمندان اسلامی به سیاست با نگاهی اخلاقی می‌نگرند. ابونصر فارابی در آثار خود «رابطه فرمان‌دهی، فرمان‌بری و خدمات حکومت خوب را سیاست می‌داند» و از نظر وی «حاصل خدمات سیاست است» و حکومت خوب را آن حکومت می‌داند که «بتواند افعال، سنت‌ها و ملکه‌های ارادی را که در پرتو آنها می‌توان به سعادت حقیقی رسید در مردم جایگزین کند»، و حکومتی را که سعادت‌پنداری پدید آور را

ریاست جاهلی یا حکومت جاهلی می‌داند (فارابی، ۱۳۴۸: ۱۰۷-۱۰۸). خواجه نصیرالدین طوسی نیز در اخلاق ناصری از سیاست الاهی تلقی مشابهی دارد (طوسی، ۱۳۶۴: ۲۵۲).

ملاحسن فیض‌کاشانی در کتاب علم الیقین بر این است که:

«سیاست عبارت است از تسویس و تربیت انسان‌ها در جهت رسیدن به صلاحیت کمالی

آنها، تدبیر و کشاندن آن به راه خیر و سعادت» (فیض‌کاشانی، ۱۴۱۸: ۳۴۰).

به‌طور کلی به باور اندیشه‌وران اسلامی، ویژگی‌های عمده سیاست اسلامی عبارت است از:

«ترغیب مردم به شناسایی خداوند و قدرت لایزالش، به کسب علم و دانش، تهذیب

اخلاق، تزکیه نفس، استقرار مساوات و مواسات بین افراد، رسیدن به مرز صلح و آرامش

خاطر و یافتن لیاقت در جایگاه خلیفه الاهی در زمین است» (مدنی، ۱۳۷۲: ۸).

رابطه اخلاق و سیاست

به رابطه اخلاق و سیاست در طول تاریخ از رویکردهای گوناگونی نگریسته شده است.

از یک دید، چهار گونه رابطه را می‌توان در نسبت اخلاق و سیاست مطرح کرد (ر.ک:

اسلامی، ۱۳۸۵: ۱۰۰-۱۱۵):

رابطه نخست، بیانگر جدایی فعل اخلاقی از فعل سیاسی است. از این دید فعل اخلاقی

معطوف به ارزش‌ها و هنجارها است، در حالی که غایت سیاست، واقعیت‌ها، کسب منفعت

و رعایت مصلحت است. به‌طور قطع این دو نوع فعل از یک سنخ نبوده و در نتیجه

دخالت دادن امور اخلاقی در زندگی سیاسی باعث اختلال در مصالح و از دست رفتن منافع

می‌شود. توسیدید اندیشه‌ور معروف یونانی در تبیین جنگ‌های پلوپونزی چنین رویکردی

را به بحث گذاشته است (توسیدید، ۱۳۷۷: ۳۳۶-۳۳۷). این دیدگاه نگرش نادرستی به

اخلاق و سیاست دارد. چنین نگرشی سیاست را فارغ از دغدغه‌های اخلاقی می‌داند و

نگرش کوتاه‌نگرانه و مادی به زندگی سیاسی دارد.

رویکرد دوم، تبعیت اخلاق از سیاست است. ماکیاولی از بنیان‌گذاران این رویکرد در

اندیشه سیاسی مدرن است. ماکیاولی با رد رویکردهای کلاسیک به اخلاق و فضیلت،

اخلاق را تابعی از امر سیاسی قرار داد و در نتیجه رویکرد جدیدی را در اندیشه سیاسی

مدرن پدید آورد. (بلوم، ۱۳۷۳: ۱، مقدمه) در فلسفه و حقوق دوره مدرسی که بر

اندیشه‌های روم باستان مبتنی بود، انسان باید همواره به دنبال فضیلت اخلاقی باشد و در

نتیجه فضیلت‌جویی بخشی از زندگی سیاسی نیز است. از این جهت بود که ارسطو نیز شهروند خوب را شهروندی فضیلت‌مند و برخوردار از فضیلت مدنی می‌داند. اما با ماکیاوولی اولویت نه فضیلت بلکه کسب قدرت دنیوی بوده است. در نتیجه با اولویت سیاست، اخلاق و فضیلت باید در خدمت و استخدام سیاست قرار بگیرد.

رویکرد سوم، قاعده‌های دوگانه اخلاقی را در زندگی فردی و اجتماعی مطرح می‌سازد. از این دید قاعده‌های اخلاقی در عرصه فردی مطلق و بدون تغییر هستند. اما در عرصه اجتماعی لازم است مصالح سیاسی و اجتماعی بر قواعد اخلاقی تقدم یابند. از این جهت یک سیاست‌مدار خوب نباید تابع قاعده‌های اخلاقی باشد و می‌تواند در موردی که مصالح جمعی و سیاسی اقتضا کند به هر گونه افعال غیراخلاقی تمسک کند. برتراند راسل از طرفداران این رویکرد است.

رویکردهای اول و سوم پیشین ساحت‌های گوناگون را برای انسان مطرح می‌کند که از یکدیگر جدا هستند. رویکرد دوم نیز با تمرکز بر ساحت سیاسی آن را در اولویت قرار می‌داد. از نظر اندیشه اسلامی هر سه رویکرد پیشین مخدوش هستند. این رویکردها نگرش درستی به ماهیت انسان و جهان خلقت نداشته و در ارزیابی هدف‌ها و منافع انسانی کوتاه‌نظرانه برخورد می‌کنند.

رویکرد چهارم به وحدت و پیوند اخلاق و سیاست تأکید دارد. از این دیدگاه اخلاق و سیاست هر دو معطوف به تأمین سعادت انسانی بوده و در نتیجه قانون‌مندی یکسانی بر آنها حاکم است. از بزرگان فلسفه، افلاطون و ارسطو نیز چنین رویکردی را پذیرفته‌اند (نیومان، ۱۳۷۳: ۴۳-۴۴). این رویکرد که در فلسفه کلاسیک در قالب حکمت‌عملی پیگیری می‌شده است، اخلاق، اقتصاد یا تدبیر منزل و حکمت مدنی یا سیاست مدن را سه عرصه اصلی حکمت‌عملی می‌داند و در نتیجه با لحاظ رویکرد کلان به حکمت‌عملی پیوندهای بنیادین در عرصه‌های سه‌گانه پیش‌گفته برقرار می‌کرد.

مبنای بنیادین چنین رویکردی نگرش توحیدی به تمام ابعاد جهان هستی است. به این صورت انسان در زندگی فردی خویش و زندگی سیاسی هنجارهای اخلاقی را رعایت می‌کند. نمونه بارز چنین رویکردی را در سیره بزرگان دین می‌یابیم. پیامبر گرامی اسلام ﷺ چنانکه به تفصیل بحث خواهیم کرد خود مظهر و تجلی تام عینیت اخلاق و سیاست بوده

است. نمونه بارز آن را می‌توان در رد درخواست برخی از بزرگان قبیله‌های زمان وی یافت که به شرط عدم نماز خواندن حاضر به اسلام آوردن و حمایت از وی در شرایط سخت بودند. آن حضرت با رعایت اصول و تعهدهای اخلاقی حاضر نشد حتی در حادترین شرایط با مصلحت‌اندیشی سیاسی از اصول بنیادین ایمانی و اخلاقی خویش دست بردارد. از این جهت است که بعثت آن حضرت برای اتمام مکارم اخلاق بوده است.

در سیره مبارک حضرت علی علیه السلام نیز عینیت اخلاق و سیاست را می‌توان دید. هنگامی که امت برخلاف سفارش پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله آن حضرت را تنها گذاشته و از واگذاری امور به وی خودداری کردند؛ ابوسفیان که به جدایی دین و سیاست باور داشت وی را به قیام دعوت کرد و وعده حمایت از وی را داد. اما آن حضرت به علت اولویت حفظ ارزش‌ها و اساس اسلام از پذیرش چنین دعوت خدعه‌آمیزی سر باز زد (نهج البلاغه: خ ۵). نمونه دیگر در هنگام تشکیل شورای خلافت پس از مرگ خلیفه دوم است. اعضای شورا از آن حضرت خواستند تا با وی براساس قرآن، سیره پیامبر صلی الله علیه و آله و روش شیخان بیعت کند. اما آن حضرت فقط بر معیار بودن قرآن، سیره پیامبر صلی الله علیه و آله تأکید کرد و صادقانه حاضر به پذیرش چنین تعهدی نشد و در نتیجه عثمان به خلافت انتخاب شد (محمودی، ۱۳۴۴: ۱، ۱۵۹).

اخلاق زمام‌داری و تربیت سیاسی

بی‌تردید یکی از اصول بنیادی سیاست در اسلام، نگرش تربیتی آن در جهت فضیلت‌مداری است. چنانکه در بحث گذشته مطرح شد، فضیلت‌گرایی وجه تمایز سیاست اسلامی از سیاست دنیای مدرن و برخی از مکتب‌های دیگر است. در زبان‌های اسلامی برای بیان تدبیر امر جامعه، از واژه سیاست استفاده شده است. سیاست در لغت عرب، بُعد تربیتی درباره اسب داشته است. در کتاب لغت العین، سیاست چنین تعریف شده است.

«السیاسة، فعل السائس الذی یسوس الدواب سیاسة، یقوم علیها و یروضها. و الوالی یسوس الرعیة و أمرهم؛

سیاست فعل کسی است که به تربیت چارپایان می‌پردازد. والی نیز به تدبیر امور رعیت می‌پردازد».

در متن‌های اسلامی، قرآن و حدیث، به جای این واژه از واژه‌هایی مانند: حکم، خلافت و ملک استفاده شده است، که بیانگر آن است که بُعد هدایت و تربیت در امر سیاست برجسته است. واژه امام به معنای در پیش بودن است. حضرت علی علیه السلام در سخنی گهربار،

انسان‌ها را به دو دسته اصلی تقسیم کرده است:

«ألا وإن لكل مأموم إماماً، يقتدى به ويستضيء بنور علمه.

«آگاه باش هر مأمومی امام و پیشوایی دارد که باید به وی اقتدا کند و از نور دانشش بهره گیرد» (سید رضی، بی تا: ۴۱۶).

جایگاه تربیت را در سیاست اسلامی می‌توان در منابع اصیل اسلامی یافت. قرآن کریم، سنت پیامبر اعظم ﷺ و سیره معصومان علیهم السلام همه حکایت از جهت‌گیری سیاست در جهت تربیت جامعه به منظور کسب فضیلت‌ها و آمادگی لازم برای رسیدن به سعادت است. سعادت از این دید رویکردی فردی نبوده و لازم است تا از راه تعامل اجتماعی صورت پذیرد. قرآن کریم در وصف ماهیت زندگی سیاسی بر چنین رویکردی تأکید کرده است:

«الَّذِينَ إِن مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» (حج (۲۲): ۴۱).

علامه طباطبایی رحمته الله در تفسیر این آیه که در وصف مومنان است، می‌نویسد:

«یکی از صفت‌های ایشان این است که اگر در زمین تمکنی پیدا کنند و در اختیار هر قسم زندگی که بخواهند حریتی داده شوند، در میان همه انواع و انحاء زندگی، زندگی صالح را اختیار می‌کنند و جامعه‌ای صالح پدید می‌آورند که در آن جامعه نماز به پا داشته، و زکات داده می‌شود، امر به معروف و نهی از منکر انجام می‌گیرد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۴، ۵۴۶).

حضرت علی علیه السلام نیز در وصف ماهیت حکومت و زمام‌داری بر بُعد تربیتی آن تأکید دارند. نخستین مرحله تربیت در کلام وی، تربیت نفس است. بنابراین حاکمان و زمام‌داران در جایگاه امامان مسلمانان باید به تربیت و تزکیه نفس خویش پرداخته و سپس آماده تربیت دیگران باشند. به تعبیر آن حضرت علیه السلام:

«کسی که خود را در مقام پیشوایی و امام مردم قرار می‌دهد باید پیش از آنکه به تعلیم دیگران پردازد، به تعلیم خویش پردازد، و باید تادیب‌کردن وی به عملش پیش از تادیب‌کردن به زبانش باشد. کسی که معلم و ادب‌کننده خویش است، به احترام، سزاوارتر است از کسی که معلم و مربی مردم است» (امامی و آشتیانی، ۱۳۶۹: ۳، ۲۳۵).

چنانکه از فقره پیش گفته بر می‌آید شرط امامت و پیشوایی، آماده‌کردن نفس خویش

است. در قرآن کریم نیز شرط امامت به دور بودن از ظلم بیان شده است.

«قَالَ إِيَّيْ جَاعِلِكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَبَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره (۲)، ۱۲۴).

از این جهت امام کسی است که اصلاح و تزکیه نفسانی داشته و از پلیدی‌ها به دور است. همچنین این نکته از کلام حضرت علی علیه السلام، برمی‌آید که ماهیت عمل امامت تعلیم و تزکیه مردم است. حضرت در جای دیگری بر چنین وظیفه‌ای تصریح کرده‌اند:

«ای مردم مرا بر شما و شما را بر من حقی است. اما حق شما بر من آن است که از خیرخواهی شما دریغ نوزم و بیت‌المال شما را در راه شما صرف کنم، و شما را تعلیم دهم تا از جهل و نادانی نجات یابید و تربیتتان کنم، تا فرا گیرید. اما حق من بر شما این است که در بیعت خویش با من وفادار باشید و در آشکارا و نهان خیرخواهی را از دست ندهید. هر وقت شما را بخوانم اجابت کنید و هر گاه فرمان دادم اطاعت کنید» (امامی و آشتیانی، ۱۳۶۹: ۱، ۱۲۷).

بخشی از وظیفه‌های حاکم و زمام‌داران در تربیت و آماده‌سازی سیاسی جامعه به وظیفه آنان در نصیحت و خیرخواهی برای مردم برمی‌گردد. مفهوم نصیحت در متن‌های اسلامی کاربرد فراوانی داشته است. نصیحت بیانگر طلب امر خالص و بدون غش است. «نُصَح» در برابر «غش» است. نصح، به معنای خالص‌شدن و خالص‌کردن است، «نصح العسل» یعنی عسل را صاف و خالص کرد. نُصَح، چنانکه در مجمع‌البحرین آمده است، به معنای اخلاص عمل از غش است. نصیحت در باب امر به معروف و اِغْلَبَ با تعبیر «النصیحة لائمة المسلمین» آمده است و به خیرخواهی ترجمه شده است. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در روایتی از چنین وظیفه‌ای یاد کرده است:

«انصحو الله فی عباده فانه من استرعی شیئاً من امور الناس ثم لم ينصحهم حرم الله علیه الجنة؛ (احمدی میانجی، ۱۹۹۸، ۱، ۱۸۵).

به خاطر خدا، برای بندگانش خیرخواهی کنید، زیرا هر کس بخشی از امور مردم را به عهده بگیرد، اما خیرخواه آنان نباشد، خداوند بهشت را بر وی حرام می‌کند.

تعبیرهای راعی و رعیت نیز درباره حاکم در سنت اسلامی، بیانگر اهمیت رویکرد تربیتی به سیاست است. تعبیر دیگر در این باره کاربرد واژه «راعی» است. واژه «رعیت» به‌رغم مفهوم منفوری که به تدریج در زبان فارسی به خود گرفته است، مفهومی زیبا و انسانی داشته است. استعمال کلمه «راعی» را درباره حکمران، و کلمه «رعیت» درباره مردم، نخستین بار در فرمایش‌های پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سپس به وفور در فرمایش‌های حضرت علی علیه السلام می‌بینیم. این لغت از ماده «رعی» است که به معنای حفظ و نگهداری است. به

مردم از آن جهت کلمه رعیت اطلاق شده است که حکمران عهده‌دار حفظ و نگهداری جان، مال، حقوق و آزادی‌های آنها است. به بیان شهید مطهری رحمته‌الله علیه، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم موضوع امر به معروف و نهی از منکر را با تعبیر دیگری بیان کرده است:

«کلکم راع و کلکم مسئول فالامام راع و هو مسؤول و المراه راعیه علی بیت زوجها و هی مسئوله و العبد راع علی مال سیده و هو مسؤول، ألا فکلکم راع و کلکم مسئول» (بخاری، ۱۴۰۱: ۱، ۲۱۵).

شهید مطهری رحمته‌الله علیه در توضیح این عبارت نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، اظهار می‌دارد: «تعبیری از این بالاتر نمی‌توان کرد. یعنی پدید ساختن نوعی تعهد و مسئولیت مشترک میان افراد مسلمان برای حفظ و نگهداری جامعه اسلامی بر مبنای آموزش‌های اسلامی» (مطهری، ۱۳۸۳: ۲، ۱۵۵).

مفهوم حسبه و کاربرد آن در تعبیرهای سیاسی - اجتماعی در تأکید بر رویکرد تربیتی و اخلاقی سیاست اهمیت دارد. وی در این باره می‌نویسد:

«اصطلاحی بوده که از قرن دوم هجری، امر به معروف و نهی از منکر را «حسبه» می‌گفته‌اند. محتسب ...، یعنی آمر به معروف و ناهی از منکر. آن تشکیلاتی که در کشورهای اسلامی به نام تشکیلات حسبه‌ای یا احتسابی بوده است، افراد یعنی آمرین به معروف و ناهین از منکر را می‌گفتند محتسب» (همان: ۲، ۱۹۸ - ۱۹۹).

بنابراین یکی از وظیفه‌های اصلی حکومت زمینه‌سازی تربیت و رشد جامعه است. اساس سیاست اسلامی نه بر نفع و منفعت‌خواهی فردی یا گروهی بلکه بر وظیفه‌هدایت، تزکیه و راهبری جامعه به سوی سعادت استوار شده است. از این جهت در اخلاق زمام‌داری در اندیشه اسلامی باید معطوف به رشد حاکم و مردم باشد. حاکم باید پیشاپیش خود را تعلیم و تزکیه داده و سرانجام بتواند شایستگی لازم را برای رهبری جامعه بیابد. تمام اصول اخلاقی دیگر در امر زمام‌داری بر این اصل اساسی مبتنی هستند و هر کدام از آنها فرعی از فروع این اصل شمرده می‌شوند.

مبنای معرفت‌شناختی اخلاق زمام‌داری در اسلام

مراد از مبانی معرفت‌شناختی چگونگی نگرش و اعتبار معرفت در رویکرد اسلامی است. از دید کلان می‌توان معرفت‌های بشری را از دید چگونگی حصول آنها به دو دسته

معرفتهای بشری و وحیانی تقسیم‌بندی کرد. معرفت بشری، بر عقل محدود بشر مبتنی بوده و کوششی برای کشف حقیقت‌های جهان هستی از راه عقل مستقل بشری است. اما در برابر معرفت‌های وحیانی، به معرفت‌هایی اطلاق می‌شود که با استناد به قول و الهام پیامبران و نیروهای غیبی منتسب به جهان قدسی حاصل می‌شوند.

برخلاف رویکردهای سکولار و ماتریالیستی در اندیشه اسلامی هر دو اندیشه بشری و دینی پذیرفته شده است. مرحوم کلینی کتاب الکافی خویش را با حدیث قدسی آغاز کرده است که نشانگر اهمیت و جایگاه مهم عقل در نزد خداوند است. نخستین باب کتاب با عنوان العقل و الجهل با این حدیث شروع می‌شود:

«امام باقر علیه السلام می‌فرماید: چون خدا عقل را آفرید از او بازپرسی کرده و فرمود پیش بیا. عقل پیش آمد. سپس فرمود بازگرد و او بازگشت، فرمود به‌عزت و جلالم سوگند مخلوقی که از تو در پیش من محبوبتر باشد نیافریدم و تو را فقط به کسانی که دوستشان دارم به‌طور کامل دادم. همانا امر و نهی، کیفر و پاداشم متوجه تو است» (کلینی، بی تا، ۱، ۱۱).

محتوای این حدیث بیانگر چند نکته کلیدی است:

۱. مراد از عقل چنانکه از تمام روایت‌های این باب استفاده می‌شود، همان قوه تشخیص، ادراک و وادارکننده انسان به نیکی و صلاح و بازدارنده وی از شر و فساد است. چنانکه در روایت سوم عقل وسیله پرستش خدا و به دست آوردن بهشت معرفی شده و در حدیث چهارم، هفتاد و پنج خاصیت و اثر آن به نام لشکر عقل توضیح داده شده است. پس عاقل کامل کسی است که آن اثر در وی باشد؛

۲. مراد از پیش آمدن و بازگشتن عقل این است که این موجود در برابر اوامر و نواهی خالقش به‌طور کامل منقاد و مطیع است. طبق این حدیث عقل انسانی، در صورت نبود موانع، تسلیم خداوند بوده و مطیع او است؛

۳. جمله واپسین حدیث در روایت‌های دیگر توضیح داده می‌شود که کیفر پاداش مردم در روز جزا به مقدار عقل ایشان است (نکته‌های سه‌گانه از مرحوم مصطفوی مترجم اصول کافی گرفته شده است)؛

۴. عقل بشری مورد تأیید خداوند و دین قرار گرفته و در اندیشه اسلامی از آن به‌صورت پیامبر باطنی یاد شده است.

مهمترین مسئله معرفت‌شناختی درباره اندیشه سیاسی اسلامی پاسخ به این پرسش است

که آیا عقل و معرفت انسانی به تنهایی قادر است مصلحت‌ها و مفسده‌های انسان را تشخیص داده و وی را در زندگی سیاسی و اجتماعی هدایت کند؟

پاسخ سکولار به این نکته، با پذیرش توحید و خداوند، مثبت است. اندیشه سکولار در حقیقت از این اندیشه سرچشمه می‌گیرد که عقل انسانی برای تشخیص ماهیت زندگی نیک در این جهان کافی است و در نتیجه نیازی به تبعیت و اطاعت وی از سرچشمه دیگری نیست. امور انسانی، فردی و اجتماعی باید براساس نظر و دیدگاه انسان‌های عادی یا عرفی تنظیم شود. از چنین عقلانیتی در اندیشه مدرن به عقلانیت خود بنیاد یا راسیونالیسم (Rationalism) یاد می‌شود. کانت فیلسوف برجسته عصر مدرن غرب با تأکید بر این نکته عصر مدرن و ماهیت روشن‌گری آن را چنین تعریف کرده است:

«خروج انسان از نابالغی به تقصیر خویشتن خود است و نابالغی ناتوانی در به کار گرفتن فهم خویش است بدون هدایت دیگری».

در جای دیگر تصریح می‌کند:

«برای این روشن‌گری به هیچ چیز نیازی نیست مگر آزادی؛ تازه آن هم به کم زیان‌بارترین نوع آن، یعنی آزادی کاربرد عقل خویش در امور همگانی به تمام و کمال...».

کلام آخر کانت آن است که:

«... من در روشن‌گری بیش از هر جای دیگر بر خروج انسان از نابالغی به تقصیر خود

خویش در امور قلمرو مسائل مذهبی پای فشرده‌ام» (کانت و دیگران، ۱۳۷۶: ۱۵-۲۶).

نکته اساسی درباره عصر روشن‌گری با شکل‌گیری سکولاریسم غربی در آن است که عقل‌گرایی روشن‌گری در برابر عقل ستیزی کلیسا صورت پذیرفت و عقل غربی دوران روشن‌گری جای ایمان مسیحی را گرفت. بدیهی است که چنین وضعیتی چنانکه در بخش‌های آتی توضیح خواهیم داد درباره جهان اسلام صادق نیست و عقل و ایمان از نخستین سده اسلامی رابطه‌ای تنگاتنگ با هم داشته‌اند.

اما پاسخ اسلامی به این پرسش منفی است. از دید اسلامی، عقل هر چند اصول حقیقت‌های جهان خلقت را تشخیص می‌دهد، اما برای هدایت بشری کافی نیست. در

قرآن کریم بر محدودیت دانش بشری تأکید شده است:

«مَا أوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء (۱۷)، ۸۵).

یکی از وظیفه‌های بزرگ پیامبران الهی بیدارکردن فطرت انسان و به‌کار انداختن

سرمایه‌های الهامی وی است. حضرت علی علیه السلام در این باره فرموده است:

«خداوند پیامبران خود را برانگیخت و پشت سرهم بین مردم فرستاد تا انسان را به‌ادای پیمان فطرت وادارند و نعمت‌های فراموش‌شده خدا را یادآوری کنند و با فعالیت‌های تبلیغی خود نیروهای نهفته عقل مردم را برانگیخته و به‌کار اندازند» (نهج‌البلاغه: خ ۱).

فیلسوفان اسلامی نیز بر نقش و اهمیت جایگاه پیامبران در تنظیم زندگی سیاسی - اجتماعی انسان‌ها تأکید کرده‌اند. ابن‌سینا فیلسوف بزرگ اسلامی این نکته را به خوبی درباره علوم حکمت عملی، شامل اخلاق، اقتصاد یا تدبیر منزل و تدبیر مدن یا سیاست، با شریعت بیان داشته است. از نظر وی در حالی که در حکمت نظری عقل تقدم دارد و ارشادهای شرع فقط آگاهی دهنده خوانده می‌شوند، در امور عملی عقل نیازمند شریعت است:

«مبدأ این علوم سه‌گانه حکمت عملی (حکمت مدنی، منزلی و خلقی) و کمال‌های حدود آن با شریعت روشن می‌شود. بعد از بیان شریعت قوه نظری بشری به استنباط قانون‌های عملی پرداخته و استعمال آن قانون‌های را در جزئیات معین می‌سازد» (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۰).

به این صورت پیامبر در اندیشه اسلامی به مثابه سنت‌گذاری تعریف می‌شود که برای سعادت جامعه بشری سنت‌ها و قانون‌های الهی و جاودانه را ارایه کرده است. به تعبیر حضرت علی علیه السلام، دفائن عقول را در نزد آنها زنده و یاری می‌رساند. چنین تفسیری از نبوت در فلسفه اسلامی پذیرفته و ارایه شده است. ابن‌سینا در استدلال به ضرورت ارسال پیامبران به نیاز انسان‌ها به قانون در جامعه تمسک می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد که نیاز انسان‌ها به قانون در جامعه بیش از نیاز به عنایت الهی در رویانیدن پلک، ابروان و گودساختن کف پا برای تأمین نیازهای خود است با توجه به تعلق عنایت الهی به دادن چنین نعمت‌هایی جزئی برای انسان، پس ارسال پیامبران جهت تنظیم زندگی این جهانی و تدبیر امور اجتماعی، نظر به نیاز برتر انسان‌ها به آن از باب عنایت الهی ضرور خواهد بود (همو، ۱۳۶۴: ۳۰۴).

چنانکه از مطلب‌های پیش‌گفته بر می‌آید از دید اندیشه اسلامی، انسان‌ها در تنظیم روابط جمعی و فردی خویش و همچنین زندگی سیاسی و اخلاقی، نیازمند مساعدت و یاری شریعت الهی هستند. این نیاز از کافی نبودن عقل بشری برای هدایت و راهنمایی بشر در این باره سرچشمه می‌گیرد. از این جهت لازم است تا اصول زندگی سیاسی به لحاظ معرفتی مانند اخلاق سیاسی، بر هدایت شرعی استوار شود. با چنین نگرشی به

اخلاق و معرفت بشری، بی تردید، بعثت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ برای تکمیل مکارم اخلاقی، شامل اخلاق اجتماعی و سیاسی نیز خواهد بود و در نتیجه اصول اخلاق زمامداری را باید در آموزه‌های پیامبران الهی به‌ویژه آموزه‌های آسمانی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و دین اسلام جست‌وجو کرد.

مبنای هستی‌شناختی اخلاق زمامداری در اسلام

اخلاق اسلامی، اخلاقی توحیدی تلقی می‌شود. در اندیشه اسلامی، اصل توحید در جایگاه مهمترین اصل در هستی‌شناسی اسلامی بر تمام عرصه‌های فکری و عملی حاکم است. طبق این اصل، جهان همه آفریده خداوند متعال بوده و همه چیز از اوست و به سوی وی برمی‌گردد. در نگرش اسلامی، جهان مخلوق و تحت تدبیر خدای واحدی قرار دارد. قانون‌مندی و سنت‌محور بودن جهان نیز پذیرفته شده است. همچنین در جایگاه اصلی اساسی که در اندیشه و نگرش اخلاقی نمود می‌یابد، جهان حکیمانه و براساس عدل و هماهنگی آفریده شده است. خداوند از ظلم و ستم بری بوده و متعال ذره‌ای را نیز بی‌پاداش نمی‌گذارد. همچنین در هستی‌شناسی اسلامی رابطه وجودی بین صفت‌ها و خصلت‌های اخلاقی انسان با ماهیت و شرایط وجودی وی برقرار شده است. در قرآن کریم از ماهیت وجودی عمل غیبت به در جایگاه رذیله اخلاقی، به‌صورت خوردن گوشت مرده یاد شده است. چنین موردهایی بیانگر آن است که باید رابطه بین نگرش هستی‌شناختی و اخلاق را مدنظر قرار داد. برخی از اصول مهم هستی‌شناختی را که در اخلاق زمامداری اثرگذار هستند، می‌توان به صورت ذیل برشمرد:

أ. اصل توحید

طبق این اصل، جهان فقط در قلمرو حاکمیت و اراده و تجلی ذات الهی است. این امر سبب می‌شود تا انسان به سوی خالق خویش جهت یافته و رضای الهی مدنظر وی قرار گیرد. صفت برجسته انسان متخلق و خاشع از این دید آن است که:

«الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره ۲)، (۴۶).

قرآن کریم غایت انسان متخلق را بازگشت به خالق خویش معرفی کرده است:

«يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنِّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّاتِي» (فجر، ۲۷-۳۰).

در این آیه غایت نفس تکامل یافته و مطمئنه بازگشت به خالق خویش است. هیچکدام از نعمت‌های الهی نیز نمی‌تواند پاداشی برای چنین انسانی شمرده شود، جز مقام رضای الهی و از این جهت است که در آیه پیش گفته دو صفت راضیه و مرضیه بالاترین صفت‌های فاضله نفس مطمئنه برشمرده شده است.

محوریت توحید در رفتار اخلاقی - سیاسی نیز به‌طور کامل تجلی می‌یابد. طبق این اصل مهمترین خصلت اخلاقی و رفتاری مومنان صالح در صورت رسیدن به قدرت سیاسی، اقامه ذکر و یاد الهی است:

«الَّذِينَ إِذَا مَكَتَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» (حج (۲۲)، (۴۱))

بر اساس این اصل رفتار سیاسی و اجتماعی مومنان نیز با توحید و ذکر خداوند پیوند خورده است. مومنان همواره خداوند را ناظر بر رفتار خویش یافته و رفتار خود را به سویس جهت می‌دهند.

ب. اصل قانون‌مندی و مسؤولیت‌پذیری

در منطق اخلاقی اسلام، جهان‌گیتی نیک دارد و لازم است تا انسان‌ها متناسب با چنین غایتی عمل کرده و مسؤول اعمال و رفتار خویش باشند. از این جهت در رفتار اخلاقی نیز غایت‌مندی سبب می‌شود تا انسان‌ها در عرصه عمل سیاسی نیز رفتارهای خاصی را محور قرار داده و از رفتارهای نامناسب پرهیز کنند. خداوند این قانون‌مندی‌ها را در طول تاریخ بیان، و انسان‌ها را به رعایت آنها متوجه کرده است:

«سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا» (احزاب (۳۳)، (۶۲)).

بر اساس چنین سنتی است که مومنان باید رفتار جمعی خویش را نیز تنظیم کنند.

ج. اصل امتحان و ابتلا

در منطق اسلامی، انسان‌ها همواره در معرض امتحان و آزمون قرار دارند. در آیه‌های گوناگونی از قرآن کریم بر این اصل تصریح شده است. انسان اخلاقی با آگاهی از چنین سنتی، باید همواره خویشتن را روبه‌رویی با آزمون الهی آماده کند.

«أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ» (عنکبوت (۲۹)، (۲)).

قرآن تصریح می‌کند که انسان‌ها همواره در معرض آزمون هستند.

«أَوْ لَيُرُونَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَكَّرُونَ» (توبه (۹)، (۱۲۶)).

در این آیه به در آزمون بودن انسان در طول هر سال تصریح شده است. آگاهی از این اصل همواره زمینه احتیاط و مراقبت را فراهم آورده و افراد را درباره انجام وظیفه‌های خویش حساس‌تر می‌کند.

د. اصل معاد و حسابرسی روز جزا

حسابرسی و برگزاری میزان در روز قیامت، نوعی از هستی‌شناسی است که سرانجام جهان را با بازگشت انسان‌ها در روز معاد پیوند زده است. ایمان به معاد و بازگشت روز جزا، مکتب اخلاقی اسلام را از مکتب‌های دیگر متمایز می‌سازد. غایت فعل اخلاقی در اندیشه اسلامی، رسیدن به رستگاری در جهان آخرت و این دنیا است. قرآن کریم بارها بر اصل بازگشت به سوی خداوند تصریح کرده است.

«يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق (۸۴)، (۶)).

از این جهت دغدغه اصلی انسان معتقد به معاد، آن است که در آن روز جزو زیان‌کاران نبوده و توشه راه مناسبی برای آخرت در این دنیا فراهم کرده باشد. تعبیر معروف نبوی ﷺ در تشبیه دنیا به مزرعه آخرت به‌طور کامل گویای چنین فرایندی است. هر عملی هر چند کوچک در روز حساب رسیدگی شده و به حساب خواهد آمد و انسان نتیجه عمل خویش را خواهد دید.

«وَوَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ» (انبیاء (۲۱)، (۴۷)).

هـ. اصل حاکمیت حق و زوال باطل

یکی از اصول هستی‌شناختی در جهان خلقت را باید نزاع حق و باطل در جهان هستی بدانیم. طبق قرآن کریم خداوند حق و باطل را به هم زده است. در سوره رعد پس از تشبیه حق و باطل به ماء و زبد چنین آمده است.

«كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ» (رعد (۱۳)، (۱۷)).

از نظر علامه طباطبایی رحمته الله علیه، برخلاف نظر مفسران نیازی به تقدیر کلمه «مَثَل» پیش از الحق نیست. زیرا مقصود از زدن حق و باطل به همدیگر یک نوع تثبیت است، و خدا داناتر است.

حق به معنای امر ثابت و باطل به معنای امر زایل و زوال‌یافتنی است. از این جهت است که در قرآن کریم از باطل با تعبیر زهوق یاد شده است.

«وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا» (اسراء (۱۷)، ۸۱).

زهوق به معنای هلاکت، زوال و بطلان آمده است (قرشی، ۱۳۷۱: ۳، ۱۸۴). راغب در مفردات گفته است: «باطل، نقیض حق و به معنای چیزی است که پس از واریسی کردن معلوم می‌شود ثبات ندارد، و به این معنا است در آیه «ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ» گاهی هم نسبت به عمل و گفتار به کار برده می‌شود، چنان که خداوند فرمود: «وَبَطُلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» و نیز فرمود: «لَمَّا تَلَبَّسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ» (راغب، ۱۴۱۲: ۱۲۹). سرچشمه باطل در جهان هستی شیطان و طغیان وی است. براساس آموزه‌های قرآن کریم، ریشه طغیان شیطان نیز خود بزرگ‌بینی، نخوت و غرور بوده است.

از دید اندیشه اسلامی نزاع مستمر بین حق و باطل وجود دارد تا هنگامی که حق به‌طور کامل بر باطل پیروز شده و باطل از بین برود. نکته اساسی در تشبیه ماء و زبد درباره حق و باطل بیان کوشش باطل برای نشستن به جای حق است. باطل با گرفتن ظاهری حق‌نما، خود را مُحِق جلوه می‌کند. اما باطل زاهق است، چون ثباتی از خود ندارد.

مبنای انسان‌شناختی اخلاق زمامداری در اسلام

اخلاق زمامداری در اسلام مانند اندیشه سیاسی اسلامی بر اصول و مبانی خاصی درباره انسان‌شناسی مبتنی است. درباره ماهیت انسان نگرش‌های گوناگونی وجود دارد. برخی نگرشی بدبینانه به ماهیت انسان داشته و انسان را گرگ انسان دانسته‌اند. برخی دیگر نگرشی لذت‌گرا و فایده‌گرایانه به انسان دارند، و در نتیجه تمام کوشش آنها این است که زمینه‌های لذت بیشتر وی را در این دنیا فراهم کنند. اما نگرش اسلامی به انسان در جایگاه جانشین خداوند متعال بر روی زمین، نگرشی متعالی و مبتنی بر اکرام و تعظیم انسان است. برخی از ویژگی‌های اندیشه اسلامی درباره انسان را که در زمینه اخلاق زمامداری و زندگی سیاسی نیز نمود جدی دارد؛ در اینجا برمی‌شماریم:

أ. بعدهای رحمانی و الهی وجود انسان

در قرآن کریم از انسان به صورت جانشین خداوند متعال یاد شده است. این امر سبب

شد تا حضرت آدم علیه السلام در جایگاه نخستین انسان، مسجود فرشتگان قرار گیرد.

«وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره (۲)، (۳۰)).

فرمایش خداوند در پاسخ فرشتگان، آن بود که شما قادر به درک مقام و جایگاه انسان نیستید و این از این جهت است که علم شما اندک است و فرشتگان اذعان کردند که همانا ما علم اندکی داریم. البته پرسش برای فرشتگان از آنجا پدید آمده بود که در درون وجود انسان قوه‌های گوناگونی وجود داشته است و روحیه گردن‌کشی، طغیان و خون‌ریزی وی چهره الهی و رحمانی انسان را مخفی ساخته بود. علامه طباطبایی رحمته الله در توضیح علت پیدایش پرسش برای فرشتگان می‌فرماید:

«چون می‌دانسته‌اند که موجود زمینی علت اینکه مادی است، باید مرکب از قوای غضبی و شهوی باشد، و چون زمین خانه تزاخم و محدودالجهات است، و مزاحمات در آن بسیار می‌شود، مرکباتش در معرض انحلال، و انتظام‌هایش و اصلاحاتش در مظنه فساد و بطلان واقع می‌شود، لاجرم زندگی در آن جز به صورت زندگی نوعی و اجتماعی فراهم نمی‌شود، و بقا در آن به حد کمال نمی‌رسد، جز با زندگی دسته‌جمعی، و معلوم است که این نحوه زندگی سرانجام به فساد و خون‌ریزی می‌انجامد» (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱، ۱۷۷).

پاسخ خداوند بر لیاقت و شایستگی انسان بر امر خلافت خداوند بر روی زمین مبتنی است. شایستگی که طبق قرآن کریم از آگاهی آدم به اسماء حاصل شده است.

ب. فطرت پاک الهی انسان

چنین فطرتی از درون هادی وی است. از دیدگاه قرآن کریم انسان فطرت و جبلتی دارد که خداوند در وی پدپ آورده است:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَنِينُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (روم (۳۰)، (۳۰)).

پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله نیز در حدیثی به این فطرت اشاره کرده است. طبق روایت مشهور از آن حضرت چنین آمده است:

«کل مولود یولد فیهو علی الفطرة و إنما أبواه یهودانه أو ینصرانه أو یمجسانه» (کلینی، ۱۳۶۲: ۲، ۱۳).

بر این اساس اخلاق زمام‌داری نیز باید خود بر این فطرت پاک الهی مبتنی بوده و در زمینه‌سازی بازگشت انسان‌ها به فطرت پاک الهی خویش بکوشد. اثر گذاری عرصه سیاست را بر

سیرت فردی و اجتماعی انسان‌ها در این باره می‌توان دریافت. در برخی از منابع دینی از اثر پادشاهان بر تدبیر عامه مردم سخن گفته شده است. چنین امری به صورت ضرب المثل مطرح شده است: «الناس علی دین ملوکهم» (زواره‌ای، ۱۳۸۲: ۲، ۲۱).

ج. وجود قوای خیر و شر در وجود انسان

هر چند انسان خلیفه خداوند در روی زمین است و روح الهی در کالبد وی دمیده شده است، اما طبق قرآن کریم، در وجود انسان دو گرایش به سوی خیرات و شرور نهفته است.

«وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا. قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا. وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا»
(شمس (۹۱)، ۷-۱۰).

به علت وجود چنین قوه‌های گوناگون و گاه متعارض در وجود انسان، نیاز به راهنمایی و هدایت آسمانی برای انسان مطرح شده است. برای هدایت و کنترل چنین غریزه‌هایی است که در شریعت اسلامی تکلیف مطرح شده است. و چنین تکلیفی لطفی الهی برای سعادت و کمال انسان و دوری وی از حسیض ذلت شهوات است. در توجیه ضرورت تکلیف به این استدلال تمسک شده است:

«اگر خداوند کسی را که شرایط تکلیف در وی تمام است، مکلف نسازد، وی را به امر قبیح واداشته است و چون واداشتن به قبیح باطل است پس ملزوم آن نیز باطل خواهد بود. وجه ملازمه آن است که اگر خداوند شخصی را بیافریند و در وی شهوت به قبیح و تنفر از امر حسن را قرار دهد، در حالی که عقلش نیز در تشخیص بسیاری از امور حسن و قبیح مستقل نیست، پس اگر در عقل مقرر ندارد و خوب واجب را تا آن را امتثال کند، و حرمت حرام را تا از آن پرهیز کند، همانا با خلق شهوت به امر قبیح وی را به آن قبیح واداشته است» (بحرانی، ۱۳۶۴: ۱۱۴).

تکلیف‌های اخلاقی بخشی از تدبیر مربوط به کنترل و بازداشت انسان از گرایش به شرور است. در حقیقت اخلاق عاملی برای کنترل و تنظیم این غریزه‌ها و جهت‌دهی آنها به سوی خیرات است. اخلاق از این جهت کوششی است برای تقویت بُعد خیرات در انسان و انقیاد قوای درونی انسان تحت قوه عقل. در چنین فرایندی است که تعادل نفسانی در انسان حاصل شده و زمینه کمال وی فراهم می‌شود.

«بعد از تسلیم شدن شهوت و غضب به مقام عقل و شرع عدالت در مملکت بدن (جسم روح) بروز می‌کند و حکومت عادلانه حقه تشکیل می‌شود که عامل و حکمفرما در آن حق و قوانین حقه است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۱: ۱۶۹).

ت. کرامت و حرمت انسان

یکی از ویژگی‌های نگرش انسان‌شناختی اسلام، تأکید اسلام بر کرامت و حرمت انسان است. «انسان از یک کرامت ذاتی و شرافت ذاتی برخوردار است، خدا وی را بر بسیاری از آفریده‌های خویش برتری داده است. وی آنگاه خویشتن واقعی خود را درک و احساس می‌کند که این کرامت و شرافت را در خود درک کند و خود را برتر از پستی‌ها، و دنائت‌ها، اسارت‌ها و شهوت رانی‌ها بشمارد» (مطهری، ۱۳۷۳: ۸-۹).

«وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء (۱۷)، ۷۰).

از این جهت حفظ انسان و حرمت وی ضرور است. در برخی از روایت‌ها حرمت مومن از حرمت کعبه اعظم دانسته شده است. امام صادق علیه السلام فرمودند:

«الْمُؤْمِنُ أَعْظَمُ حُرْمَةً مِنَ الْكَعْبَةِ» (صدوق، ۱۳۶۲: ۱، ۲۷).

در اخلاق زمام‌داری، حرمت و کرامت انسان محور قرار گرفته است. حضرت علی علیه السلام در نامه به مالک اشتر بر حفظ حرمت تمام انسان‌ها تأکید کرده است. حضرت در این نامه می‌فرماید:

«فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَحَ لَكَ فِي الدِّينِ، وَ إِمَّا نَظِيرَ لَكَ فِي الْخَلْقِ» (سید رضی، بی‌تا: ۱۸۴).

در حدیثی قدسی از امام صادق علیه السلام آمده است:

«قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: الْخَلْقُ عِيَالِي، فَأَحْبِبْهُمْ إِلَى الْإِطْفَافِ بِهِمْ، وَ اسْعَاهُمْ فِي حَوَائِجِهِمْ» (کلینی، ۱۳۶۲: ۲، ۱۹۹).

ه. تساوی انسان‌ها

یکی از اصول اساسی انسان‌شناسی اسلامی، تساوی و برابری انسان‌ها است. دیدگاه انسان‌شناختی برخی از مکتب‌ها بر تفوق و برتری ذاتی برخی از انسان‌ها بر برخی دیگر مبتنی است و براساس چنین ادعایی خواهان سهم ویژه‌ای از قدرت و امتیازهای اجتماعی برای گروه برگزیده هستند. منطبق قرآن کریم، تساوی تمام انسان‌ها در خلقت است:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ» (حجرات (۴۹)، ۱۳).

معیار فضیلت و برتری در منطق اسلامی، نژاد، خون، زبان و امثال آن نیست، بلکه تقوا است. گرامی‌ترین انسان‌ها نزد خداوند با تقواترین آنها است. از این جهت اسلام انسان‌ها را به رقابت و سبقت‌جویی در فضیلت‌های اخلاقی دعوت کرده است:

«لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَ مَنَاجَاً وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» (مائده (۵)، ۴۸).

ر. برادری مومنان

یکی از اصول انسان‌شناختی اسلامی، اخوت و برابری مومنان و تبری آنان از کفار است. از این جهت رفتار اخلاقی مومنان نیز به‌رغم رعایت حقوق تمام انسان‌ها، کوشش برای پدید ساختن مودت و دوستی بین مومنان و جداسازی آنان از کفار است:

«إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» (حجرات (۴۹)، ۱۰).

از این جهت پدید ساختن برادری بین مومنان جهت پدید ساختن امت واحده ضرور است:

«إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (انبیاء (۲۱)، ۹۲)

بر اساس چنین اخوت و برادری بین مومنان است که بر آنان واجب است از کفار برائت جسته و از آنان یاور نگیرند.

«لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (آل عمران (۳)، ۲۸).

حتی در صورتی که پدران، مادران، برادران و خواهران بر راه کفر رفتند، به‌رغم پیوندهای خونی، ارتباط مودت و دوستی بین مومنان و آنان از هم می‌گسلد.

«بَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ» (توبه (۹)، ۲۳).

نتیجه‌گیری

اخلاق سیاسی در اندیشه اسلامی مانند نگرش سیاسی اسلام بر اصول خاصی در معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی مبتنی است که نمی‌توان بدون توجه به آنها به ترسیم نگرش اسلامی در عرصه اخلاق زمام‌داری پرداخت. آنچه مهم است آن است که باید کوشید ارتباط این اصول را با نوع نگرش زمام‌داری در اسلام و اخلاق حاکم بر آن تبیین کرد. این نوشتار فقط کوششی برای شناسایی این مبانی بود. امید است در فرصت مناسب اصول حاکم بر اخلاق سیاسی در اندیشه اسلامی به صورت مستقل عرضه شوند.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

۱. ابن سینا، ۱۳۶۴، *النجاه*، تهران: انتشارات مرتضوی، دوم.
۲. _____، ۱۴۰۰، *رسائل ابن سینا*، قم: انتشارات بیدار.
۳. ارسطو، ۱۳۷۸، *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: نشر طرح نو.
۴. ارنست کاسیرر، ۱۳۷۲، *فلسفه روشن اندیشی*، ترجمه نجف دریابندری، تهران: انتشارات خوارزمی.
۵. استیون، قدرت، ۱۳۷۵، *نگرشی رادیکال*، ترجمه عماد افروغ، تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا.
۶. اسلامی، سید حسن، ۱۳۸۵، *امام، اخلاق، سیاست*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۷. الأحمدي الميانجي، ۱۹۹۸م، *مکاتیب الرسول*، قم: دارالحدیث.
۸. امامی، محمدجعفر و آشتیانی، محمدرضا، ۱۳۶۹، *ترجمه گویا و شرح فشرده ای بر نهج البلاغه*، قم: انتشارات هدف.
۹. آیور، مک، ۱۳۴۴، *جامعه و حکومت*، ترجمه ابراهیم علی کنی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۰. بحرانی، میثم، ق ۱۴۰۶، *قواعد المرام*، قم: تحقیق احمد حسینی، انتشارات آیت الله العظمی مرعشی نجفی علیه السلام.
۱۱. بخاری، ۱۴۰۱، *الصحيح*، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزيع.
۱۲. بلوم، ویلیام، ۱۳۷۳، *نظریه های نظام سیاسی*، ترجمه أحمد تدين، تهران: انتشارات آران.
۱۳. توسیدید، ۱۳۷۷، *تاریخ جنگ پلپونزی*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۴. خلیل بن احمد، ۱۴۰۵، *کتاب العین*، تصحیح مهدی مخزومی، قم: دارالهجره.
۱۵. خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۴، *اخلاق ناصری*، تهران: نشر خوارزمی.
۱۶. دورژه، موریس، ۱۳۴۹، *اصول علم سیاست*، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران: فرانکلین.
۱۷. راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالعلم الدار الشامیه.
۱۸. رویژک، پل، ۱۳۷۷، *اخلاق نسبی است یا مطلق*، ترجمه سعید عدالت نژاد، مجله نقد و نظر، سال چهارم، ش ۱ و ۲.

۱۹. زواره‌ای، علی بن حسین، ۱۳۸۲، *کشف الغمّة*، ترجمه و شرح زواره‌ای، تهران: انتشارات اسلامی، سوم.
۲۰. ژکس، ۱۳۶۲، *فلسفه اخلاق*، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تهران: نشر امیرکبیر.
۲۱. سیدرضی، *نهج البلاغه*، بی‌تا، تحقیق و تصحیح صبحی صالح، بی‌جا، بی‌نا.
۲۲. صدوق و مفید، ۱۴۱۴ق، *اعتقادات الإمامیه و تصحیح الاعتقاد*، قم: کنگره شیخ مفید، دوم.
۲۳. صدوق، علی بن باویه، ۱۳۶۲، *خصال*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، پنجم.
۲۵. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۶۲، *ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، گروه مترجمان، تهران: انتشارات فراهانی.
۲۶. طریحی، فخرالدین، ۱۳۶۲، *مجمع البحرین*، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۲۷. عالم، عبدالرحمن، ۱۳۷۵، *بنیادهای علم سیاست*، تهران: نشر نی.
۲۸. فارابی، ابونصر محمد، ۱۳۴۸، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیوچم، تهران: نشر بنیاد فرهنگ ایران.
۲۹. فارابی، ابونصر محمد، ۱۳۷۹، *کتاب الملت*، در: *فصلنامه علوم سیاسی*، ش ۱۲.
۳۰. _____، ۱۹۷۱م، *فصول منتزعة*، تحقیق فوزی متری نجار، بیروت: دارالمشرق.
۳۱. _____، ۱۹۹۱م، *آراء اهل المدينة الفاضلة*، تحقیق البیر نصری نادر، بیروت: دارالمشرق.
۳۲. _____، ۱۹۹۵م، *تحصیل السعادة*، تحقیق علی بوملحم، بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۳۳. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۴۱۸ق، *علم الیقین*، تعلیق محسن بیدار فر، قم: نشر بیدار.
۳۴. قرشی، باقر شریف، ۱۳۹۸، *النظام السیاسی فی الإسلام*، بیروت: دارالتعارف.
۳۵. قرشی، اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ششم.
۳۶. کانت، امانوئل و دیگران، ۱۳۷۶، *روشنگری چیست؟*، ترجمه سیروس آرین پور، تهران: نشر آگه.
۳۷. کلینی، محمدبن یعقوب، بی‌تا، *اصول کافی*، ترجمه سیدجواد مصطفوی، تهران: کتابفروشی علمیه اسلامی.

۳۸. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۳۹. محمودی، محمدباقر، ۱۳۴۴، نهج السعاده فی مستدرک نهج البلاغه، نجف: مطبعة النعمان.
۴۰. مدنی، جلال‌الدین، ۱۳۷۲، مبانی و کلیات علوم سیاسی، ج ۱، تهران: نشر اسلامیه.
۴۱. مسکویه، احمد بن محمد، ۱۳۷۱، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، قم: نشر بیدار.
۴۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۲، فلسفه اخلاق، تهران، انتشارات صدرا، یازدهم.
۴۳. _____، ۱۳۷۳، انسان در قرآن، تهران: صدرا، هشتم.
۴۴. _____، ۱۳۸۳، حماسه حسینی، تهران: انتشارات صدرا، چهل و پنجم.
۴۵. _____، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، تهران: صدرا.
۴۶. مهاجرنیا، محسن، ۱۳۸۰، دولت در اندیشه سیاسی فارابی، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، دوم.
۴۷. موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۱، شرح چهل حدیث، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۴۸. نیومان، فرانتس، ۱۳۷۳، آزادی و قدرت و قانون، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.

49. Mouffe, Chantal, 1997, "Democratic identity and pluralist politics", in: *Justice and Democracy*, Hawaii: Honolulu University Press.