

بررسی تطبیقی اصول و سیاست های کلان حکمرانی لیبرال و اسلامی: با نگاهی بر

حکمرانی قضایی (۲)

سید صمصام الدین قوامی^۱، سید نیما نوروزی^۲

^۱ مدیر بنیاد فقهی مدیریت اسلامی و استاد درس خارج حوزه علمیه، حوزه علمیه قم، قم، ایران

^۲ گروه فقه و حقوق، دانشکده علوم و معارف، جامعه المصطفی العالمیه و سطوح عالییه قم، حوزه علمیه قم، قم، شریف، ایران

چکیده

این مقاله به بررسی تطبیقی اصول حکمرانی لیبرال و اسلامی با نگاهی خاص به حکمرانی قضایی می پردازد. حکمرانی لیبرال بر مبنای آزادی های فردی، حقوق بشر، و تفکیک قوا استوار است، در حالی که حکمرانی اسلامی بر اصولی چون عدالت اجتماعی، شریعت و ولایت دینی تأکید دارد. هدف این مقاله مقایسه ی این دو مدل حکمرانی از نظر اصول بنیادین و بررسی تأثیر آن ها بر نحوه عملکرد سیستم قضائی در هر دو چارچوب است. برای این منظور، مفاهیمی مانند استقلال قوه قضائیه، حقوق فردی در مقابل حقوق جمعی، و نظارت بر دستگاه قضائی در هر دو مدل مورد تحلیل قرار گرفته است. نتایج این بررسی نشان می دهد که حکمرانی اسلامی در عین تأکید بر عدالت و رعایت حقوق فردی، از سازوکارهای نظارتی و حکومتی خاص خود برخوردار است، در حالی که حکمرانی لیبرال به دلیل تأکید بر فردگرایی و آزادی های شخصی، از دخالت و نظارت حداقلی در امور قضائی حمایت می کند. در نهایت، مقاله پیشنهاداتی برای بهره برداری از اصول هر دو مدل در جوامع مختلف ارائه می دهد تا ضمن رعایت اصول عدالت و حقوق بشر، کارایی سیستم های قضائی بهبود یابد.

کلیدواژه ها: حکمرانی لیبرال، حکمرانی اسلامی، حکمرانی قضائی، حقوق بشر، عدالت اجتماعی

Comparative Study of Liberal and Islamic Governance Principles: With a Focus on Judicial Governance (Pt. II)

Sayyed Samsam al-Din Qavami¹, Sayyed Nima Norouzi²

1. Director of the Islamic Management Jurisprudence Foundation and Professor of Advanced Religious Studies, Qom Seminary, Qom, Iran
2. Department of Jurisprudence and Law, Faculty of Sciences and Humanities, Al-Mustafa International University and Higher Levels, Qom Seminary, Qom, Iran

Abstract

This paper presents a comparative study of the principles of liberal and Islamic governance, with a specific focus on judicial governance. Liberal governance is based on individual freedoms, human rights, and the separation of powers, while Islamic governance emphasizes principles such as social justice, Sharia, and religious authority. The goal of this paper is to compare these two governance models in terms of their foundational principles and examine their impact on the functioning of the judicial system within each framework. Concepts such as the independence of the judiciary, individual rights versus collective rights, and oversight of the judicial system in both models are analyzed. The results of this study indicate that Islamic governance, while emphasizing justice and the protection of individual rights, incorporates its own specific mechanisms for oversight and governance. On the other hand, liberal governance, due to its emphasis on individualism and personal freedoms, supports minimal intervention and oversight in judicial matters. Finally, the paper offers suggestions for utilizing the principles of both models in various societies to enhance the effectiveness of judicial systems while adhering to principles of justice and human rights.

Keywords : Liberal governance, Islamic governance, Judicial governance, Human rights, Social justice

حکمرانی یکی از مهم‌ترین موضوعات در سیاست‌گذاری عمومی است که تأثیر عمیقی بر ساختارهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جوامع دارد. در عصر حاضر، دو مدل حکمرانی عمده یعنی حکمرانی لیبرال و حکمرانی اسلامی به عنوان نمونه‌های مختلف در سطوح جهانی و ملی مطرح هستند. هر کدام از این مدل‌ها بر اصول و مفاهیم خاصی استوار است که نحوه مدیریت جامعه و روابط میان دولت و مردم را شکل می‌دهند. این مقاله تلاش دارد تا به بررسی تطبیقی اصول حکمرانی لیبرال و اسلامی پرداخته و تفاوت‌های اساسی و مشابهات میان آن‌ها را در زمینه حکمرانی قضایی تحلیل کند.

تحلیل تطبیقی اصول حکمرانی لیبرال و اسلامی از آن جهت اهمیت دارد که این دو مدل بر مبنای تفاوت‌های فلسفی و دینی بنیادین شکل گرفته‌اند. حکمرانی لیبرال بر اساس اصولی چون آزادی فردی، حقوق بشر و تفکیک قوا استوار است، در حالی که حکمرانی اسلامی بر اصولی همچون شریعت، عدالت اجتماعی و ولایت دینی تأکید دارد. فهم این تفاوت‌ها برای سیاست‌گذاران و پژوهشگران علوم سیاسی ضروری است تا بتوانند راهکارهایی برای ادغام یا مقایسه این دو مدل در جوامع مختلف پیشنهاد دهند.

پژوهش‌های متعددی در زمینه اصول حکمرانی لیبرال و اسلامی انجام شده است، اما بیشتر این مطالعات به تفکیک هر کدام از این دو مدل پرداخته و کمتر به بررسی تطبیقی آن‌ها در زمینه‌های خاص پرداخته‌اند. برخی از پژوهش‌ها به اصول بنیادین حکمرانی لیبرال و اسلامی پرداخته‌اند، اما تحلیل تطبیقی و بررسی دقیق این اصول در زمینه حکمرانی قضایی و چالش‌های آن‌ها همچنان جای کار زیادی دارد.

با وجود تحقیقات مختلف در حوزه حکمرانی لیبرال و اسلامی، درک تطبیقی این دو مدل در زمینه حکمرانی قضایی به طور خاص، در پژوهش‌های موجود کم‌تر مورد توجه قرار گرفته است. این خلاء پژوهشی باعث می‌شود که نتایج حاصل از مقایسه این دو مدل در عمل در حوزه‌های مختلف حقوقی و قضایی به درستی مورد بهره‌برداری قرار نگیرد. این مقاله قصد دارد این خلاء را پر کرده و نقشه راهی برای بهره‌برداری بهتر از اصول حکمرانی در دو مدل مختلف فراهم آورد.

در حوزه حکمرانی قضایی، پژوهش‌های اندکی به تحلیل اصول لیبرال و اسلامی پرداخته‌اند و این تحلیل‌ها عمدتاً به صورت پراکنده و بدون تطبیق اصول مختلف انجام شده است. به ویژه در زمینه‌هایی همچون استقلال قوه قضائیه،

حقوق فردی در مقابل حقوق جمعی، و چگونگی نظارت بر کار قضات، پژوهش‌های تطبیقی و دقیق‌تر مورد نیاز است.

این مقاله با رویکرد تطبیقی و جامع به بررسی اصول حکمرانی لیبرال و اسلامی می‌پردازد و برای اولین بار در حوزه حکمرانی قضایی، به مقایسه‌ی مفاهیم کلیدی مانند استقلال قضات، شیوه‌های نظارت بر دستگاه قضائی و حقوق بشر در هر دو مدل می‌پردازد. این نوآوری می‌تواند زمینه‌ساز تحلیل‌های دقیق‌تر و سیاست‌گذاری‌های مبتنی بر این اصول در جوامع مختلف باشد.

هدف اصلی این مقاله، تحلیل تطبیقی اصول حکمرانی لیبرال و اسلامی با تمرکز بر حکمرانی قضائی است. مقاله قصد دارد تا به تفاوت‌ها و شباهت‌های این دو مدل پرداخته و تاثیر آن‌ها را بر سیستم‌های قضائی در جوامع مختلف بررسی کند. همچنین، این مقاله تلاش دارد تا پیشنهادات و راهکارهایی برای بهبود حکمرانی قضائی بر مبنای اصول اسلامی و لیبرال ارائه دهد.

اصول حکمرانی لیبرال

۱. اصل فردگرایی

اصل فردگرایی یکی از بنیادی‌ترین ستون‌های حکمرانی لیبرال است و ریشه در اومانیسم و سوژکتیویسم مدرن دارد. در این دیدگاه، فرد «واحد اصلی تحلیل اجتماعی» است و جامعه چیزی بیش از مجموع افراد نیست. توکویل فردگرایی را گرایشی می‌داند که انسان را به دنیای محدود خود فرو می‌برد و ارتباط او را با اجتماع تضعیف می‌کند (توکویل، ۱۹۵۶، ص ۱۰۴). لیبرالیسم، با اصالت‌بخشیدن به اراده فردی، معتقد است که هرگونه تصمیم‌گیری جمعی باید نهایتاً بر مبنای ترجیحات فردی و رضایت شهروندان سامان یابد. از این رو، سیاست‌گذاری عمومی در حکمرانی لیبرال به گونه‌ای طراحی می‌شود که کمترین مداخله را در حریم آزادی فردی داشته باشد و نقش دولت تنها ایجاد چارچوبی برای رقابت، تبادل و انتخاب آزاد افراد باشد.

با این حال، فردگرایی پیامدهای مهمی برای ساختار حکمرانی دارد. نخست اینکه، سیاست‌گذاری بیشتر به سمت «حداقلی‌سازی دولت» و «واگذاری امور اجتماعی به بازار و جامعه مدنی» پیش می‌رود، زیرا دولت نباید در تشکیل الگوهای زندگی مطلوب مداخله کند. دوم آنکه ارزش‌هایی نظیر خانواده، اجتماع و تاریخ، در برابر فرد و حقوق او اولویت کمتری می‌یابند؛ به همین دلیل، لیبرالیسم نسبت به ساختارهای هویتی و جمعی نگاه ابزاری دارد (خسروپناه، ۱۴۰۲، ص ۲۸-۳۰). چنین رویکردی سبب می‌شود حکمرانی لیبرال از تعریف غایت مشترک و خیر جمعی پرهیز

کند، زیرا هر نوع غایت گذاری فراتر از خواست فردی ممکن است محدود کننده آزادی فرد تلقی شود. در نتیجه، فردگرایی بنیانی می شود برای سایر اصول لیبرالی، همچون آزادی منفی، اصالت حق و مالکیت خصوصی.

۲. اصل آزادی

اصل آزادی در لیبرالیسم در دو قالب کلیدی—آزادی منفی و آزادی مثبت—تبیین شده است. آیزایا برلین آزادی منفی را «آزادی از ممانع» و آزادی مثبت را «آزادی برای تحقق خود» تعریف می کند (برلین، ۱۳۹۸، ص ۲۳۷). لیبرالیسم اصیل، آزادی منفی را اصل بنیادی می داند و معتقد است دولت تنها زمانی حق دخالت دارد که رفتار فرد به دیگران آسیب برساند. میل نیز در رساله «درباره آزادی» تأکید می کند که هیچ فردی به خاطر اعمالی که صرفاً بر خودش اثر می گذارد، نباید محدود شود (میل، ۱۴۰۰، ص ۵۰). از این رو، نظام حکمرانی لیبرال ساختارهایی را طراحی می کند که آزادی انتخاب، آزادی بیان، آزادی قرارداد و آزادی سبک زندگی را حداکثر کند.

اما تأکید افراطی بر آزادی منفی پیامدهایی مهم در حکمرانی ایجاد می کند. از آنجا که آزادی فردی بر هر شکل از خیر مشترک مقدم شمرده می شود، دولت لیبرال از هرگونه غایت گذاری اجتماعی پرهیز می کند و سیاست گذاری به حداقل محدود می شود (رالز، ۱۳۹۳، ص ۴۴۳). این امر باعث کاهش نقش دولت در اصلاح ساختارهای نابرابر، تربیت جامعه یا جهت دهی فرهنگی می شود. آزادی در حکمرانی لیبرال نه وسیله ای برای تحقق عدالت یا معنویت، بلکه ارزشی مستقل و مقدم بر همه ارزش های دیگر است. این اولویت بخشی سبب می شود که آزادی، نه در چارچوب نظام اخلاقی یا غایت انسانی، بلکه با محوریت خواست فردی تعریف شود؛ امری که حکمرانی را به سمت رقابت آزاد، بازار محوری و نظارت حداقلی سوق می دهد.

۳. اصل حق

در فلسفه لیبرالی، حق مفهومی مقدم بر تکلیف و مقدم بر خیر جمعی است. کانت، با طرح نظریه «غایت فی نفسه بودن انسان»، مبنای حقوق انضمامی فردی را ایجاد کرد و با آموزه «تقدم حق بر خیر»، هرگونه غایت گذاری اخلاقی یا دینی را محدود کننده آزادی دانست. لیبرالیسم در ساختار حکمرانی خود بر حقوق طبیعی و قانونی افراد همچون حق حیات، حق آزادی، حق مالکیت و حق انتخاب تأکید می کند و دولت را موظف می سازد که این حقوق را پاسداری کند. در نتیجه، حقوق فردی مبنای سیاست گذاری عمومی قرار می گیرد و همه قوانین باید با معیار «حفظ حقوق فرد» سنجیده شوند.

اصالت حق در حکمرانی لیبرال باعث می‌شود دولت نتواند در تعیین ارزش‌های اخلاقی یا هنجارهای جمعی دخالت کند؛ زیرا هر دخالتی ممکن است حقوق فردی را محدود کند. این امر موجب شکل‌گیری سیاست‌گذاری‌هایی می‌شود که اغلب بی‌طرفی اخلاقی و ارزشی را دنبال می‌کنند. از طرف دیگر، با تمرکز بر حق، مفهوم «تکلیف» به حاشیه رانده می‌شود و مسئولیت اجتماعی، فداکاری، ایثار یا ترجیح خیر جمعی جایگاه پررنگی نمی‌یابد. خسروپناه اشاره می‌کند که همین اصالت حقوق، مبنای گفتمان لیبرال را از عدالت، معنویت و حقیقت تهی کرده و حکمرانی را به هدایت «شبکه بازیگران» تقلیل داده است (خسروپناه، ۱۴۰۲، ص ۳۴-۳۶). به این ترتیب، اصل حق موجب می‌شود حکمرانی لیبرال از تعریف سعادت مشترک اجتماعی ناتوان باشد.

اصل مالکیت خصوصی

مالکیت خصوصی در فلسفه سیاسی لیبرال جایگاهی محوری دارد و به‌طور تاریخی با نظریات جان لاک تثبیت شده است. لاک استدلال می‌کند که فرد از طریق کار، مالک ثمره کار خویش می‌شود و این مالکیت حقی طبیعی است (لاک، ۱۳۹۲، ص ۲۰۳). او با مفروض گرفتن وضعیت طبیعی، مالکیت را ناشی از «اختلاط کار با طبیعت» می‌داند و معتقد بود دولت تنها برای پاسداری از مالکیت شکل می‌گیرد. همین مبنای سبب شد حکمرانی لیبرال نقش دولت را در اقتصاد حداقلی تعریف کند و مالکیت خصوصی را زمینه‌ساز استقلال فرد، آزادی اقتصادی و مبادله آزاد بداند.

نتیجه عملی این اصل آن است که حکمرانی لیبرال به سمت بازار محوری و کاهش مداخله دولت پیش می‌رود. نوزیک با تأکید بر عدالت مالکانه، هرگونه بازتوزیع ثروت از طریق مالیات را نوعی «برده‌داری جزئی» می‌داند، زیرا فرد را مجبور می‌کند محصول کار خود را به دیگری واگذار کند (نوزیک، به نقل در خسروپناه، ۱۴۰۲، ص ۳۸-۳۹). حتی لیبرال‌های متمایل به عدالت مانند رالز نیز مالکیت خصوصی را اصل پذیرفته‌شده نظام اقتصادی می‌دانند. پیامد این نگاه آن است که دولت نه به‌عنوان تنظیم‌کننده عدالت اجتماعی، بلکه به‌عنوان پاسدار امنیت قراردادها و تسهیل گر فعالیت مالکین شناخته می‌شود. بدین ترتیب، اصل مالکیت خصوصی ساختار حکمرانی لیبرال را به سمت اقتصاد آزاد، رقابت بازار و تضعیف نقش دولت در رفاه اجتماعی هدایت می‌کند.

اصول حکمرانی اسلامی

با توجه به اینکه بیست مورد از اصول در مقاله اول مورد بررسی قرار گرفتند نیمی دیگر در این مقاله مورد بررسی قرار خواهند گرفت:

اصل بیستم: شایسته‌سالاری

شایسته‌سالاری در حکمرانی اسلامی اصلی بنیادین است و بدین معناست که مناصب، مسئولیت‌ها و امانت‌های عمومی باید تنها بر اساس صلاحیت علمی، اخلاقی، تقوا، تجربه و کارآمدی مدیریتی واگذار شوند. قرآن کریم این اصل را در داستان یوسف (ع) برجسته کرده است؛ آن‌گاه که وی برای اداره خزائن مصر اعلام کرد: «إِنِّي حَفِيزٌ عَلِيمٌ» (یوسف، ۵۵)، یعنی «امین» و «دانشمند» هستم؛ دو شرط اصلی تصدی مسئولیت. در منطق الهی، مدیریت حق کسانی است که هم دانش دارند و هم امانت، و این آیه نماد روشنی از اصل شایسته‌سالاری است.

در نامه ۵۳ نهج البلاغه، امیرالمؤمنین (ع) به‌طور تفصیلی ملاک‌های انتخاب مدیر را برای مالک اشتر بیان می‌کند. حضرت می‌فرماید: «ثُمَّ انْظُرْ فِي أُمُورِ عُمَّالِكَ فَاسْتَغْمِلْهُمْ اخْتِبَارًا» یعنی کارگزاران را تنها پس از آزمون، تجربه و شناخت دقیق برگزین. سپس هشدار می‌دهند که انتخاب مدیر نباید بر اساس رابطه‌گرایی، تعصب قبیله‌ای، سفارش‌پذیری یا نفوذ اغنیا باشد: «وَلَا تُدْخِلَنَّ فِي مَشُورَتِكَ بَخِيلًا، وَلَا جَبَانًا، وَلَا حَرِيصًا». بنابراین شایسته‌سالاری در مکتب علوی، یک اصل اداری/سیاسی و نه یک توصیه اخلاقی سطحی است.

در روایات شیعه، واگذاری مسئولیت به افراد نالایق نوعی خیانت دانسته شده است. پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «مَنْ وَلَّى عَلَى قَوْمٍ وَهُوَ يَجِدُ أَفْضَلَ مِنْهُ فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ». این روایت نشان می‌دهد که شایسته‌سالاری یک تکلیف شرعی برای حفاظت از عدالت و کارآمدی حکومت است و نقض آن پیامد معنوی و اجتماعی دارد (تحف العقول، ص ۳۶).

تجربه تاریخی نیز فقدان شایسته‌سالاری را ریشه فساد می‌داند. در نامه ۵۳، امیرالمؤمنین (ع) مدیران نالایق را «شرّ رجال» معرفی می‌کند: «إِنَّ شَرَّ رَجَالِكَ مَنْ لَا يُرْجَى خَيْرُهُ وَلَا يُؤْمَنُ شَرُّهُ». ناکارآمدی، بی‌تقوایی و منفعت‌طلبی این افراد بزرگ‌ترین تهدید برای سلامت حکمرانی است؛ زیرا نالایقان سرچشمه فساد ساختاری، بی‌اعتمادی عمومی و تبعیض اداری می‌شوند.

در کنار آموزه‌های نهج البلاغه، تفاسیر قرآن نیز اصل شایسته‌سالاری را بنیادین می‌دانند. آیه ۵۸ سوره نساء دستور می‌دهد: «أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا» که طبق تفسیر نمونه، یک قانون کلی حکومتی است و شامل سپردن هر مسئولیت به «اهل آن» یعنی افراد شایسته است (تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۴۳۱). این آیه، شایسته‌سالاری را در قالب «واگذاری امانت» تثبیت می‌کند.

یکی از روشن ترین مصادیق شایسته سالاری در قرآن، داستان طالوت است. هنگامی که بنی اسرائیل به فرمانروایی او اعتراض کردند، پیامبرشان فرمود: «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ» (بقره، ۲۴۷). تفسیر «قرآن مهر» توضیح می دهد که معیارهای اصلی رهبری در این آیات علم و توان مدیریتی/جسمی است، نه ثروت و نسب (قرآن مهر، ج ۲، ص ۲۵۰). این داستان نمونه ای قرآنی برای ردّ اشرافیت، قبیله گرایی و وراثت سیاسی است.

قرآن شایسته سالاری را به عنوان سنت الهی در ولایت نیز بیان می کند. در آیه ۱۹۶ اعراف آمده است: «إِنَّ وَلِيَّ اللَّهِ... وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ» یعنی خداوند سرپرست صالحان است. تفسیر نور تأکید می کند که این آیه دلالت دارد بر این که ولایت و مدیریت شایسته، نصیب صالحان است (تفسیر نور، ج ۳، ص ۲۴۷). این نگاه، شایسته سالاری را فراتر از معیارهای اداری، به سطح معنوی و اخلاقی ارتقا می دهد.

داستان ذوالقرنین نیز اصل شایسته محوری در پاداش و برخورد با جامعه را تأیید می کند. قرآن از او نقل می کند که نیکوکاران و بدکاران را یکسان نمی داند و برای هر کدام پاداش یا جزای مناسب مقرر می کند (کهف، ۹۸). تفسیر نمونه می گوید این روش، «اصل حکمرانی الهی» است که حضور نیکان را تقویت و فاسدان را دفع می کند (تفسیر نمونه، ج ۱۲، ص ۵۳۸). این نگاه زمینه ساز شکوفایی استعدادهای شایستگان و جلوگیری از رواج فساد است.

در جمع بندی، شایسته سالاری در قرآن، سنت انبیاء، نهج البلاغه و روایات شیعه یک اصل مشترک و قطعی در حکمرانی است. معیارهای اصلی تصدی منصب عبارت اند از: دانش، توانایی، تقوا، امانت داری، تجربه و عمل صالح—نه ثروت، نسب یا قدرت سیاسی. حکومتی که بر این اصل بنا شود، به عدالت، کارآمدی، پیشرفت پایدار و اعتماد عمومی دست می یابد؛ و حکومتی که از آن فاصله بگیرد، گرفتار فساد ساختاری، بی عدالتی و سقوط مشروعیت خواهد شد. شایسته سالاری، نه یک شعار اداری، بلکه ستون فقرات دولت اسلامی و شرط لازم برای حکمرانی ولایی است.

اصل بیست و یکم: مسئولیت پذیری و امانت داری

مسئولیت پذیری و امانت داری از بنیادی ترین اصول حکمرانی اسلامی است و ریشه آن در آیه بزرگ «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نساء، ۵۸) قرار دارد. قرآن کریم نه تنها همه مناصب حکومتی، بلکه هر مسئولیت اجتماعی را «امانت» معرفی می کند و فرمان می دهد که این امانت ها تنها به «اهل» آنها سپرده شود. تفسیر نمونه این آیه را «قانون عمومی اداره جامعه و حکومت» می داند که تمام منصب ها، داورها و مدیریت ها را شامل می شود. بر

این اساس، مسئولیت در اسلام مفهومی فراتر از مدیریت عرفی است و یک «وظیفه الهی» تلقی می‌شود (تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۴۳۱).

قرآن در آیه ۷۲ سوره احزاب، مسئولیت انسان را «امانت الهی» معرفی می‌کند؛ امانتی که آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها از پذیرش آن امتناع کردند، اما انسان پذیرفت. تفسیر نمونه این امانت را مجموعه‌ای از تکالیف، وظایف اجتماعی، آزادی، قدرت و توان انتخاب می‌داند که انسان در قبال آن پاسخ‌گوست (تفسیر نمونه، ج ۱۷، ص ۴۵۴). تفسیر قرآن مهر نیز انسان را «شجاع‌ترین امانت‌دار نظام آفرینش» معرفی می‌کند (قرآن مهر، ج ۱۶، ص ۴۰۸). بنابراین، مسئولیت‌پذیری هسته اصلی کرامت انسان در جهان‌بینی توحیدی است.

در نامه ۵۳ نهج البلاغه، امیرالمؤمنین (ع) به شکلی بی‌نظیر معنای سیاسی و اخلاقی امانت‌داری را توضیح می‌دهند. حضرت خطاب به مالک اشتر می‌فرمایند: «إِنَّ عَمَلَكَ لَيْسَ لَكَ بِطُعْمَةٍ، وَلَكِنَّهُ فِي عُنُقِكَ أَمَانَةٌ» یعنی مقام و مسئولیت وسیله بهره‌برداری شخصی نیست، بلکه امانتی الهی بر گردن توست. این جمله بنیان اخلاق حکمرانی اسلامی است و هرگونه سوءاستفاده از قدرت، رانت‌جویی و منفعت‌طلبی را حرام می‌کند. نگاه امام علی (ع) مسئولیت را نه «حق» مدیر، بلکه «وظیفه» و «تکلیف» او می‌داند. در روایات شیعه نیز امانت‌داری معیار ایمان معرفی شده است. پیامبر اکرم (ص) می‌فرمایند: «لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ» (کافی، ج ۲، ص ۱۰۵). یعنی کسی که امانت‌دار نیست، ایمان ندارد. امام سجاده (ع) نیز در دعای معروف صحیفه سجادیه از خدا می‌خواهد: «اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي أُودَى الْأَمَانَةِ» که نشان می‌دهد امانت‌داری از مهم‌ترین شاخص‌های رشد معنوی و بندگی است. در حقیقت، امانت‌داری معیار سنجش انسان، دین و مدیریت اوست.

قرآن مفهوم امانت را بسیار گسترده معرفی می‌کند. تفسیر قرآن مهر تصریح می‌کند که «امانت» شامل اموال، مناصب، پست‌های حکومتی، دانش، قدرت، فرهنگ، ثروت اجتماعی، میراث تاریخی، و حتی خود دین و قرآن می‌شود (تفسیر قرآن مهر، ج ۴، ص ۱۶۷). تفسیر نمونه نیز تأکید می‌کند که مقام حکومت بزرگ‌ترین امانت است و باید تنها به اهل آن سپرده شود (تفسیر نمونه، ج ۲۵، ص ۳۸). بنابراین امانت‌داری در حکمرانی یعنی مدیریت درست همه‌چیز: از بیت‌المال و قانون تا فرهنگ و عدالت.

فقه اسلامی برای امانت‌داری سه مرحله تعریف کرده است: اداء (بازگرداندن)، حفظ (صیانت و مراقبت) و اصلاح. تفسیر نمونه توضیح می‌دهد که اگر اموال یا مسئولیت‌های مردم آسیب ببینند، او موظف به اصلاح و جبران است (تفسیر نمونه، ج ۱۴، ص ۲۰۰). این قاعده نشان می‌دهد که کارگزار اسلامی باید نه فقط امانت را

نگه دارد، بلکه آن را بهبود دهد. در حکمرانی، این به معنای بهبود عملکرد، اصلاح ساختارها، و پاسخ‌گویی در برابر مردم و خدا است.

امانت‌داری در اسلام حتی شامل حقوق غیرمسلمانان نیز می‌شود. تفسیر کوثر بیان می‌کند که اگر کسی —حتی غیرمسلمان— مال یا امانتی نزد مسلمان بگذارد، مسلمان موظف است آن را دقیق و کامل بازگرداند (تفسیر کوثر، ج ۲، ص ۱۶۰). این نگاه، پایه عدالت فراگیر اسلامی است و موجب افزایش اعتماد اجتماعی می‌شود. بنابراین امانت‌داری نه فقط یک رفتار اخلاقی، بلکه یک الگوی ارتباطات اجتماعی در جامعه اسلامی است.

در حکمرانی، مسئولیت‌پذیری یعنی مدیر خود را در برابر خدا، مردم، قانون و وجدان پاسخ‌گو بداند. امام علی (ع) به مالک هشدار می‌دهند: «فَإِنَّ النَّاسَ إِنَّمَا يَخْتَلِفُونَ عَلَىٰ وَلَّائِهِمْ لِسُوءِ أَفْعَالِهِمْ» یعنی مردم هنگامی از حکومت روی گردان می‌شوند که کارگزاران به وظایف خود عمل نکنند. این بیان نشان می‌دهد که مسئولیت‌گریزی و خیانت اداری بزرگ‌ترین عامل سقوط حکمرانی است. در مقابل، شفافیت، عدالت و پاسخ‌گویی، ستون‌های اعتماد عمومی هستند (تفسیر قرآن مهر، ج ۴، ص ۱۶۸؛ تفسیر نمونه، ج ۱۴، ص ۲۰۰).

در جمع‌بندی، مسئولیت‌پذیری و امانت‌داری روح حکمرانی اسلامی است. انسان، بزرگ‌ترین امانت‌دار الهی است و هر مسئولیت اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی یا حکومتی، بخشی از این امانت عظیم است. حکومتی که بر امانت‌داری بنا نشود، گرفتار فساد، تبعیض، هرج و مرج و فروپاشی اخلاقی خواهد شد. اما اگر مدیران امین، پاسخ‌گو و خدا ترس باشند، حکومت اسلامی به نهادی سالم، عادل، قابل اعتماد و محبوب تبدیل می‌شود. مسئولیت‌پذیری و امانت‌داری زیربنای جامعه سالم و سعادتمند است؛ چنان‌که تفاسیر قرآن نیز این دو را «پایه‌های نظام اجتماعی» معرفی کرده‌اند.

اصل بیست و دوم: شفافیت و پاسخ‌گویی

شفافیت و پاسخ‌گویی از بنیادی‌ترین اصول حکمرانی اسلامی است که قرآن کریم به صورت مستقیم و غیرمستقیم بر آن تأکید کرده است. قرآن در آیه ۹ سوره زمر می‌فرماید: «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ». مفسران این آیه را مستند ضرورت «جریان آزاد و سالم اطلاعات» می‌دانند؛ زیرا در جامعه‌ای که مردم از حقیقت بی‌اطلاع باشند، زمینه برای فریب، زراندوزی سیاسی و فساد اداری فراهم می‌شود. بنابراین آگاهی‌بخشی و آشکارسازی حقایق مقدمه تحقق عدالت در حکومت است.

در آیه ۵۸ سوره نساء آمده است: «إِذَا حُكِمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ». تفسیر نمونه تأکید می‌کند که حکم عادلانه زمانی ممکن است که تصمیمات حاکم «قابل توضیح، قابل ارزیابی و قابل نظارت» باشد (تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۴۳۱). عدالت بدون شفافیت محقق نمی‌شود و پاسخ‌گویی شرط اجرای عدالت است. در همین راستا، آیه با امر به ادای امانت‌ها، اصل «شفافیت در مسئولیت» را پایه‌گذاری می‌کند.

نامه ۵۳ نهج البلاغه مهم‌ترین سند تاریخی در تبیین شفافیت اداری در حکمرانی اسلامی است. امام علی (ع) خطاب به مالک اشتر می‌فرماید: «فَلَا تُوقِفَنَّ عَلَيْكَ أُمُورُهُمْ» یعنی کار مردم را برایشان پیچیده و مبهم مساز. این هشدار صریح نشان می‌دهد که ابهام‌سازی اداری نه تنها بی‌کفایتی مدیریتی، بلکه ظلم به مردم است. مردم باید بدانند حکومت چه می‌کند، چگونه می‌کند و چرا می‌کند.

در بخش دیگری از نامه ۵۳، حضرت می‌فرماید: «إِيَّاكَ وَالِاسْتِثْنَاءَ بِمَا النَّاسُ فِيهِ أَسْوَةٌ» یعنی چیزی را که حق عمومی مردم است، پنهان یا انحصاری نساز. این جمله بنیان «شفافیت در اموال عمومی» است. هیچ تصمیم کلان حکومتی، بیت‌المال یا اطلاعات عمومی نمی‌تواند به ملک شخصی حاکمان تبدیل شود. این اصل، شفافیت مالی و اداری را جزئی از عدالت حکومتی می‌سازد.

در روایات شیعه نیز پاسخ‌گویی و آشکار کردن حق و وظیفه قطعی حاکمان معرفی شده است. امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ لُزُومُ الْحَقِّ». (عیون الحکم، ج ۱، ص ۱۲۵) در روایت دیگری، امام صادق (ع) از قول سلمان نقل می‌کنند که امام علی (ع) در برابر مخالفان، حکم راستین را آشکار کرد و فرمود: «إِنَّمَا أَرَدْتُ إِظْهَارَ الْحَقِّ وَالتَّأْكِدَ عَلَيْهِ». (عیون الحکم، ج ۱، ص ۱۲۵) این روایات نشان می‌دهد که آشکارسازی حق — حتی اگر خوشایند برخی نباشد — جوهر شفافیت دینی و وظیفه اخلاقی حاکم اسلامی است.

اهمیت شفافیت به اندازه‌ای است که حتی شهادت باطل نیز در حکومت اسلامی تحمل نمی‌شود. پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «لَا يَنْقُضِي كَلَامُ شَاهِدِ الزُّورِ عِنْدَ الْحَاكِمِ حَتَّى يَتَبَوَّأَ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۴۱۶) این حدیث نشان می‌دهد که دستگاه قضایی باید کاملاً شفاف باشد و هیچ دروغی نباید به فرایند تصمیم‌گیری راه یابد.

قرآن کریم پنهان‌کاری زیان‌بار را عمل شیطانی معرفی کرده است. در آیه ۱۸۷ بقره آمده است: «يَبِينُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ». تفسیر قرآن مهر می‌گوید که روش خدا «شفاف‌سازی» و «بیان‌گری» است (قرآن مهر، ج ۴، ص ۱۳۵). پس حاکم اسلامی نیز باید به عنوان خلیفه‌الله، چنین روشی داشته باشد. شفافیت سنت الهی در مدیریت هستی است و حکومت دینی بدون آن کارآمد نخواهد بود.

شفافیت، ابزار جلوگیری از تبعیض، فساد و رانت است. امیرالمؤمنین (ع) در حکمرانی مالی تأکید می‌کنند: «فَلَا تَخْصَنَ بِقِسْمٍ لِنَفْسِكَ» (هج البلاغه، نامه ۵۳) یعنی حتی یک سهم کوچک از اموال عمومی را پنهانی به خود اختصاص نده. این جمله، دقیق‌ترین الگوی حکمرانی مالی پاک و منصفانه است و فساد پنهان و رانت‌خواری را به شدت نفی می‌کند.

روایات متعدد دیگر نیز بر شفافیت در مبارزه با ظلم تأکید دارند. امام باقر (ع) در تفسیر آیه امانت (نساء، ۵۸) می‌فرماید که نخستین مصداق ادای امانت، انتقال صحیح «کتاب، علم و سلاح» به امام بعدی است (دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۲۰). این روایت نشان می‌دهد که حتی انتقال دانش حاکم نیز باید شفاف، روشن و بدون تحریف باشد. امیرالمؤمنین (ع) نیز می‌فرمایند: «الْعَدْلُ قَوَامُ الرِّعَايَةِ» و عدالت بدون شفافیت ممکن نیست (عیون الحکم، ج ۱، ص ۳۰). در نهایت، شفافیت و پاسخ‌گویی بنیان مشروعیت حکومت اسلامی است. جامعه‌ای که در آن حق آشکار نشود، باطل پنهان گردد، مدیران پاسخ‌گو نباشند و تصمیمات در تاریکی گرفته شود، از نظر قرآن دچار ظلم، و از نظر نهج البلاغه گرفتار خیانت است. اما اگر حکمرانی بر شفافیت اطلاعات، گزارش‌دهی صادقانه، نظارت مردمی و بیان روشن حق استوار باشد، حکومتی سالم، محبوب، عدالت‌محور و پایدار خواهد بود. شفافیت ضامن عدالت و پاسخ‌گویی ضامن پاکی حکومت است؛ و این دو ستون، ساختار دولت اسلامی را استوار نگاه می‌دارند.

اصل بیست و سوم: خانواده محوری

خانواده محوری در حکمرانی اسلامی یکی از بنیادی‌ترین اصول اجتماعی است، زیرا خانواده در نگاه قرآن و روایات، نخستین نهاد تربیتی، ایمانی، اخلاقی و هویتی انسان است. قرآن کریم در آیه «قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا» (تحریم، ۶) مسئولیت مستقیم اصلاح اخلاقی و تربیتی خانواده را بر عهده والدین می‌گذارد. تفسیر نمونه این آیه را «خطاب ویژه به سرپرستان» می‌داند و تأکید می‌کند که اصلاح جامعه از خانه و خانواده آغاز می‌شود (تفسیر نمونه، ج ۲۴، ص ۳۵۷). به عبارت دیگر، سلامت جامعه وابسته به سلامت خانواده است.

خانواده کانون آرامش روانی و عاطفی انسان نیز هست. قرآن در آیه «لَتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» (روم، ۲۱) سیری از آرامش و سکونت را هدف ازدواج و تشکیل خانواده معرفی می‌کند. تفسیر المیزان بیان می‌کند که «سکونت»، زیربنای رشد عقلانی و اخلاقی انسان است و جز در فضای خانواده تحقق نمی‌یابد (المیزان، ج ۱۶، ص ۲۳۴). از این منظر، یکی از مأموریت‌های حکومت اسلامی ایجاد بسترهای اقتصادی، فرهنگی و حقوقی برای شکل‌گیری و دوام این «کانون سکون و آرامش» است.

خانواده مرکز انتقال ایمان، معنویت و تربیت نسلی صالح است. قرآن خطاب می‌کند: «وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ» (طه، ۱۳۲)، که طبق تفسیر قرآن مهر بیانگر این است که جریان تربیت ایمانی باید در «خانه» آغاز شود (قرآن مهر، ج ۱۳، ص ۲۹۱). از این رو، سیاست‌گذاری‌های فرهنگی، رسانه‌ای و تربیتی دولت باید تقویت‌کننده نقش پدر و مادر و جایگاه معنوی خانواده باشد، نه جایگزین‌کننده آن.

در نامه ۵۳ نهج البلاغه، امیرالمؤمنین (ع) به مالک اشتر فرمان می‌دهند: «ثُمَّ اللَّهُ اللَّهُ فِي الطَّبَقَةِ السُّفْلَى...» که شامل یتیمان، زنان بی‌سرپرست و خانواده‌های آسیب‌پذیر است. این عبارت نشان می‌دهد که یکی از وظایف دولت اسلامی «صیانت ساختاری از خانواده» است؛ یعنی جلوگیری از فروپاشی خانواده، کاهش فقر خانوادگی و حمایت از اقشار بی‌پناه. به بیان دیگر، خانواده‌محوری در حکمرانی اسلامی تنها یک توصیه اخلاقی نیست، بلکه یک دستور حکومتی است.

در روایات اسلامی، «تقویت روابط خانوادگی» به عنوان یک محور اساسی اخلاق دینی معرفی شده است. امیرالمؤمنین (ع) در حدیثی فرمودند: «ثَمَرَةُ الْكَرَمِ صَلََةُ الرَّحِمِ» (عیون الحکم، ج ۱، ص ۲۰۷). صله رحم نشانه کرامت نفس، برکت در زندگی و افزایش نعمت‌هاست. امام باقر (ع) و پیامبر (ص) نیز فرمودند: «صَلَةُ الْأَرْحَامِ وَحُسْنُ الْخُلُقِ زِيَادَةٌ فِي الْإِيمَانِ» (مستدرک الوسائل، ج ۱۵، ص ۲۴۷). این روایات نشان می‌دهد که خانواده‌محوری، تنها امر اجتماعی نیست بلکه بخشی از ایمان و اخلاق اسلامی است.

روایات همچنین نشان می‌دهند که روابط خویشاوندی ساختاری طبیعی و الهی دارد. پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «الْعَمُّ وَالِدٌ» (بحار الأنوار، ج ۱۲، ص ۱۲۴)، که نشان می‌دهد «خانواده» در اسلام گستره‌ای فراتر از والدین و فرزندان دارد. این گسترش خانواده اهمیت صله رحم، مسئولیت‌پذیری نسبت به خویشان و تقویت شبکه حمایتی خانواده را دوچندان می‌کند.

در سیاست‌های اسلامی، طلاق نیز ناپسند شمرده شده زیرا باعث «فروپاشی قانون خانواده» و تضعیف نظام اجتماعی می‌شود. پیامبر اکرم (ص) می‌فرمایند: «مَا أَحَلَّ اللَّهُ شَيْئًا أَبْغَضَ إِلَيْهِ مِنَ الطَّلَاقِ» (مستدرک الوسائل، ج ۱۵، ص ۲۸۰). از این رو، پیشگیری از طلاق و تقویت پیوندهای خانوادگی یکی از جهت‌گیری‌های اصلی حکمرانی اسلامی در حوزه خانواده است.

خانواده‌محوری در حکمرانی اسلامی به معنای این است که همه سیاست‌ها—از اقتصاد تا فرهنگ و آموزش—باید به تقویت خانواده و افزایش انسجام آن منجر شود. امام علی (ع) در نهج البلاغه به کارگزاران هشدار می‌دهند که

قوانین و اقدامات آنان نباید موجب تضعیف جایگاه خانواده، فرسایش نقش والدین یا اختلال در روابط خانوادگی شود. هر سیاستی که خانواده را سست کند—حتی با نیت توسعه—در نهایت جامعه را تضعیف خواهد کرد.

در جمع‌بندی، خانواده‌محوری اصلی است که از قرآن، نهج‌البلاغه و روایات به روشنی استخراج می‌شود. خانواده کانون تربیت، اخلاق، هویت، امنیت روانی و تولید نسل صالح است. حکومتی که سیاست‌هایش خانواده را تضعیف کند، به سرعت با فروپاشی اجتماعی، بحران هویت و ناامنی اخلاقی روبه‌رو خواهد شد. اما حکومتی که خانواده را «محور» قرار دهد، جامعه‌ای پایدار، مقاوم، مؤمن و برخوردار از سرمایه انسانی ارزشمند خواهد ساخت.

اصل بیست و چهارم: عدالت

عدالت، بنیادی‌ترین اصل حکمرانی اسلامی است و ستون قوام جامعه و دولت به شمار می‌آید. قرآن کریم در ده‌ها آیه به عدالت فرمان داده و آن را غایت بعثت پیامبران معرفی کرده است. مهم‌ترین آیه در این زمینه، آیه ۲۵ سوره حدید است: «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»؛ یعنی هدف رسالت انبیاء آن است که مردم خود قیام کنندگان به عدالت باشند، نه اینکه عدالت امری تحمیلی و حکومتی باشد. تفسیر نمونه این آیه را «اعلان فلسفه حکومت الهی» دانسته و بیان می‌کند که عدالت، نقطه آغاز و پایان حکمرانی اسلامی است.

قرآن در آیه ۸ سوره مائده دستور می‌دهد: «كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ»؛ یعنی عدالت باید آن قدر مهم باشد که بر دوستی، دشمنی، منافع شخصی و گروهی غلبه کند. طبق تفسیر المیزان، فرمان «قَوَّامِينَ» تأکید دارد که عدالت وظیفه‌ای فعال، مستمر و همه‌جانبه است (المیزان، ج ۵، ص ۲۵۵). این نگاه، عدالت را صرفاً یک «ارزش اخلاقی» نمی‌داند بلکه آن را «اصل ساختاری حکمرانی» معرفی می‌کند.

در نهج‌البلاغه، عدالت جایگاهی بی‌بدیل دارد. امیرالمؤمنین (ع) می‌فرمایند: «الْعَدْلُ قَوَامُ الرِّعْيَةِ» (المیزان، ج ۵، ص ۲۵۵)؛ یعنی عدالت ستون ایستایی جامعه است. در جای دیگری می‌فرمایند: «الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا»؛ عدالت هر چیز را در جای درستش قرار می‌دهد. این نگاه حکمی نشان می‌دهد که عدالت تنها مساوات عددی یا توزیع منابع نیست، بلکه «تطبيق دقیق امور بر قواعد حق و شایستگی» است.

نامه ۵۳ نهج‌البلاغه—منشور حکمرانی علوی—کانون عدالت است. امام علی (ع) به مالک اشتر می‌فرمایند: «وَلْيَكُنْ أَحَبَّ الْأُمُورِ إِلَيْكَ أَوْسَطُهَا فِي الْحَقِّ وَأَعْمُهَا فِي الْعَدْلِ»؛ یعنی بهترین سیاست، سیاستی است که بیشترین عدالت را برای مردم به همراه داشته باشد. در ادامه هشدار می‌دهند که هیچ عملی به اندازه ظلم پایه‌های حکومت را ویران

نمی‌کند: «فَإِنَّ الظُّلْمَ لَا يَدْعُ لِبَيْتٍ عِمَارَةً». به این ترتیب، عدالت در نگاه علوی، محور پایداری و مانع اصلی فروپاشی اجتماعی است.

روایات شیعه نیز عدالت را اساس حکومت معرفی کرده‌اند. پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «دَوْلَةُ الْمُلُوكِ فِي الْعَدْلِ» (نثر اللالکی، ج ۱، ص ۶۶). این حدیث نشان می‌دهد که تداوم هر حکومتی — حتی غیر معصوم — بستگی به رعایت عدالت دارد. امام علی (ع) در روایت دیگری فرمودند: «أَفْضَلُ الْأَعْمَالِ لُزُومُ الْحَقِّ»؛ یعنی بهترین عمل، پایبندی به عدالت و حق است. بنابراین عدالت نه فقط اصل سیاسی بلکه اصل ایمانی است.

از منظر تفسیری، عدالت یک مفهوم جامع است که شامل عدالت اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و قضایی می‌شود. عدالت اقتصادی یعنی جلوگیری از تکاثر و انباشت ثروت در دستان اقلیت؛ چنان که تفسیر قرآن مهر ذیل آیه ۷ سوره حشر تصریح می‌کند که هدف سیاست اقتصادی اسلام «جلوگیری از گردش ثروت میان اغنیا» است (قرآن مهر، ج ۲۰، ص ۲۸۹). عدالت سیاسی یعنی مشارکت واقعی مردم، مشورت و نفی استبداد. عدالت قضایی یعنی انصاف، رعایت حق، مقابله با شهادت زور و مراقبت از بی‌گناهان.

عدالت همچنین شرط مشروعیت حکومت است. امام علی (ع) خطاب به قاضی خود فرمودند: «لَا تَقْضِ لِمَنْ لَا حُجَّةَ لَهُ» و در حدیث دیگر آمده است: «لَا يَنْقُضِي كَلَامُ شَاهِدِ الزُّورِ... حَتَّى يَتَبَوَّأَ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» (مستدرک الوسائل، ج ۱۷، ص ۴۱۶). این روایات نشان می‌دهند که عدالت قضایی و شفافیت در دادگاه‌ها ستون اعتماد عمومی و سلامت حکمرانی است.

عدالت در حکمرانی اسلامی تنها وظیفه حاکمان نیست؛ بلکه مردم نیز مکلف‌اند عدالت‌محور عمل کنند. قرآن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ» (نساء، ۱۳۵). طبق تفسیر المیزان، «قَوَّامِينَ» یعنی جامعه باید خود تولیدکننده و حافظ عدالت باشد، نه اینکه صرفاً نظاره‌گر باشد. پس عدالت یک مسئولیت دوطرفه میان مردم و حکومت است.

در جمع‌بندی، عدالت بنیان اصلی حکمرانی اسلامی است؛ زیرا امنیت اجتماعی، پایداری سیاسی، اعتماد عمومی، سلامت اقتصادی و رضایت عمومی همگی وابسته به عدالت‌اند. حکومتی که عدالت را محور سیاست‌گذاری، توزیع منابع، انتخاب کارگزاران و رفتار قضایی قرار دهد، حکومتی پایدار، محبوب و کارآمد خواهد بود. اما حکومتی که عدالت را نادیده گیرد — حتی اگر ظاهری قدرتمند داشته باشد — به سبب ظلم، فساد و ازهم گسیختگی اجتماعی سقوط خواهد کرد. عدالت، روح حکومت اسلامی و شرط مشروعیت آن است.

اصل بیست و پنجم: اصل کرامت انسان

کرامت انسان بنیادی‌ترین اصل انسان‌شناختی در اسلام و زیربنای تمامی اصول حکمرانی اسلامی است. قرآن کریم در آیه مشهور «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء، ۷۰) منشأ این کرامت را الهی معرفی می‌کند و تفسیر نمونه توضیح می‌دهد که این کرامت «همگانی، فطری و غیرقابل سلب» است و هیچ نژاد، قوم، طبقه یا جنسیتی بر دیگری برتری ذاتی ندارد (تفسیر نمونه، ج ۱۲، ص ۲۳). این اصل، شالوده اخلاق اجتماعی و سیاسی اسلام را می‌سازد؛ زیرا هر حکومتی که کرامت انسان را نادیده بگیرد، از بنیاد با اهداف الهی ناسازگار است.

قرآن حتی در روابط با غیرمسلمانان، اصل کرامت را رعایت می‌کند. آیه ۸ سوره ممتحنه فرمان می‌دهد که اختلاف دینی نباید موجب ستم یا بی‌احترامی به انسان‌ها شود: «أَنْ تَبْرُوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ». این آیه که در تفاسیر «محور اخلاق اجتماعی» معرفی شده، نشان می‌دهد که کرامت انسان یک اصل دائمی و غیرمشروط است. احترام و عدالت، اصول تعامل انسانی‌اند نه تابع سیاست، مذاهب یا اختلاف‌های قومی.

از نگاه قرآن، علت کرامت انسان در «نفخه الهی» نهفته است. آیه «نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (حجر، ۲۹) بیان می‌کند که انسان حامل جنبه‌ای قدسی و ملکوتی است. تفسیر المیزان توضیح می‌دهد که این «نفخه» ریشه توانایی انسان در عقل، آزادی اراده، اخلاق و تقرب الهی است (المیزان، ج ۱۲). همین ویژگی مبنای حق آزادی برای رشد، حق انتخاب آگاهانه و حق برخورد محترمانه در حکمرانی اسلامی است.

نهج البلاغه، کرامت انسان را بنیان سیاست‌گذاری معرفی می‌کند. امیرالمؤمنین (ع) در نامه ۵۳ می‌فرماید: «النَّاسُ صِنْفَانِ: إِمَّا أَخُ لَكَ فِي الدِّينِ، أَوْ نَظِيرُ لَكَ فِي الْخَلْقِ». این سخن، ژرف‌ترین بیان حقوق بشر در سنت اسلامی است: انسان یا برادر ایمانی توسست یا هم‌نوع تو. هیچ حکومتی که بر اساس این اصل حرکت نکند، نمی‌تواند تبعیض ساختاری، تحقیر اداری یا سوءرفتار سازمان‌یافته با انسان‌ها را توجیه کند.

در روایات شیعه، ارزش انسان چنان بزرگ دانسته شده که تکریم او نوعی بندگی و بی‌احترامی به او نوعی اهانت به خداوند معرفی شده است. و امام باقر (ع) فرموده‌اند: «و لقد کرّمنا بنی آدم و حملناهم فی البر و البحر و رزقناهم من الطیبات و فضلناهم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلاً إن الله لا یکرّم روح کافر و لکن یکرّم أرواح المؤمنین و إنما کرّامه النفس و الدم بالروح و الرزق الطیب هو العلم». احادیث دیگری نیز می‌گویند: «فَضِيلَةُ الْإِنْسَانِ بِذُلِّ الْإِحْسَانِ» (تفسیر القمی، جلد ۲، صفحه ۲۲). این مجموعه بیانگر آن است که کرامت انسانی در رفتارهای اجتماعی، اخلاقی و خدمات عمومی باید جلوه‌گر شود (تفسیر القمی، جلد ۲، صفحه ۲۲).

متون تفسیری ابعاد گسترده‌ای از کرامت انسان را شرح داده‌اند. تفسیر قرآن مهر ذیل آیه ۷۰ اسراء تأکید می‌کند که کرامت انسانی چهار بُعد دارد: «کرامت فکری و عقلانی، توانایی تسخیر طبیعت، روزی پاکیزه و برتری بر بسیاری از مخلوقات» (قرآن مهر، ج ۱۲، ص ۱۲۳). تفسیر نور نیز بیان می‌کند که انسان به دلیل قدرت غلبه عقل بر شهوت، از فرشتگان برتر است (تفسیر نور، ج ۵، ص ۹۴). بنابراین کرامت صرفاً یک موضوع حقوقی نیست؛ بلکه حقیقت وجودی انسان است.

در حکمرانی اسلامی، کرامت انسان باید به‌ویژه درباره طبقات آسیب‌پذیر رعایت شود. امام علی (ع) در نامه ۵۳ فرموده‌اند: «اللّٰهُ اللّٰهُ فِي الطَّبَقَةِ السُّفْلَى...» که شامل فقرا، یتیمان، ضعیفان و بیماران است. این فرمان نشان می‌دهد که کرامت انسانی «تساوی صوری» نیست، بلکه «عدالت حمایتی» است: رسیدگی ویژه به کسانی که به‌خاطر شرایط اجتماعی امکان دفاع از کرامت خود را ندارند.

صله‌رحم نیز در روایات بخشی از تحقق کرامت انسانی معرفی شده است. امام علی (ع) می‌فرمایند: «ثَمَرَةُ الْكَرَمِ صَلَةُ الرَّحِمِ» (عیون الحکم، ج ۱، ص ۲۰۷). در روایات آمده است: «صَلَةُ الْأَرْحَامِ ثَمَرُ الْأَمْوَالِ وَ تَنْسِي فِي الْآجَالِ» (عیون الحکم، ج ۱، ص ۳۰۳). این نشان می‌دهد که کرامت انسانی نه‌تنها در سطح حکمرانی، بلکه در سطح روابط خانوادگی و اجتماعی نیز معنا دارد. حفظ پیوندهای خانوادگی، احترام به اقوام (چنان‌که پیامبر فرمود: «الْعَمُّ وَالِدٌ»، و پرهیز از طلاق که قرآن و روایت آن را مبعوض الهی می‌دانند) همگی بخشی از صیانت از کرامت انسان‌اند.

در جمع‌بندی، کرامت انسان در قرآن و سنت، هم «ذاتی» است و هم «اقتسابی». کرامت ذاتی ناشی از خلقت الهی، عقل، روح و ظرفیت رشد است؛ و کرامت اقتسابی، نتیجه تقواست: «إِنْ أَكْرَمَكُمُ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ» (حجرات، ۱۳). در حکمرانی اسلامی، این اصل اقتضا می‌کند که همه سیاست‌ها—اقتصادی، فرهنگی، اداری، امنیتی و قضایی—بر پایه احترام، رفع تحقیر، توانمندسازی و فرصت رشد انسان طراحی شوند. هر حکومتی که کرامت انسان را پاس دارد، به عدالت، معنویت، کارآمدی و مشروعیت دست خواهد یافت؛ و هر نظامی که آن را نادیده بگیرد—حتی اگر ساختار قوی داشته باشد—به فساد، اعتراض اجتماعی و سقوط مشروعیت دچار می‌شود.

اصل بیست و ششم: توسعه متوازن و عمران سرزمین

توسعه متوازن، تامین اجتماعی و عمران سرزمین از اصول بنیادی حکمرانی اسلامی است؛ اصلی که به‌صراحت در قرآن، سنت و نهج البلاغه مورد تأکید قرار گرفته است. قرآن کریم در آیه «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا» (هود، ۶۱) می‌فرماید که خداوند انسان را از زمین آفرید و او را مأمور «آبادانی و عمران» آن ساخت. تفسیر المیزان

«استعمار» را به معنای درخواست آبادانی از انسان می‌داند، نه استعمار به مفهوم تحقیرآمیز امروزی. بنابراین عمران سرزمین یک وظیفه الهی و رسالت تمدنی است.

این اصل در نهج البلاغه نیز با عبارتی روشن و محوری تکرار شده است. امیرالمؤمنین (ع) در نامه ۵۳، فلسفه وظایف اقتصادی حکومت را «عِمَارَةُ الْبِلَادِ» معرفی می‌کنند. این جمله، چکیده نگاه علوی به توسعه است: آبادانی سرزمین باید هدف، روش و جهت‌گیری حکومت باشد. در ادامه نامه، حضرت توضیح می‌دهند که پایداری حکومت وابسته به آبادانی سرزمین است و «خرابی کشور» نتیجه مستقیم فساد اداری، مالی و حکمرانی نادرست است.

در نگاه قرآن، آبادانی تنها ساخت‌وساز ظاهری نیست، بلکه مجموعه‌ای از رشد اقتصادی، پایداری اجتماعی و عدالت منطقه‌ای است. آیه «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» (اعراف، ۵۶) بیان می‌کند که انسان پس از آبادانی اولیه زمین، نباید با رفتارهای اقتصادی، زیست‌محیطی و اجتماعی، آن را تخریب و تباه سازد. تفسیر نمونه این آیه را ناظر به «توسعه پایدار» می‌داند (تفسیر نمونه، ج ۶، ۱۲۳). بنابراین توسعه اسلامی توسعه‌ای «سازگار با عدالت، محیط زیست و نسل‌های آینده» است.

در نامه ۵۳، امیرالمؤمنین (ع) به مالک اشتر توصیه می‌کنند که مهم‌ترین عامل عمران سرزمین «رعایت حقوق مردم»، «کاهش فشار مالیاتی»، «حمایت از کشاورزان» و «صیانت از طبقات آسیب‌پذیر» است. در عبارتی مشهور می‌فرمایند: «فَإِنَّمَا يُؤْتَى الْخَرَابُ مِنْ إِفْصَارِ أَهْلِهِ» یعنی ویرانی سرزمین از کوتاهی کارگزاران و بی‌توجهی آنان پدید می‌آید. این بیان، مبنای نظریه «نقش حکومت در توسعه» در اندیشه علوی است.

عمران سرزمین برخلاف توسعه‌های تک‌بعدی، شامل توسعه متوازن منطقه‌ای نیز هست. قرآن کریم در آیه «وَلَوْ كُنَّا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ» (بقره، ۲۵۱) به نقش تعادل‌بخشی اجتماعی اشاره می‌کند. مفسران تصریح می‌کنند که خداوند اراده نکرده است گروهی از انسان‌ها در نعمت غرق و گروهی در محرومیت کامل باشند؛ بلکه تعادل و توازن سنت الهی در جوامع انسانی است. این اصل، پشتوانه نظری عدالت منطقه‌ای و رفع محرومیت است.

در روایات شیعه نیز عمران و آبادانی، شرط بقای جامعه معرفی شده است. رسول خدا (ص) می‌فرمایند: «مَنْ أَصْلَحَ أَرْضًا فَهِيَ لَهُ». (وسائل الشیعه، ج ۲۵، باب احیا موات) این حدیث که بخشی از فقه «احیاء موات» است، نشان می‌دهد که اسلام انسان را تشویق به آبادانی، تولید، احیا و گسترش ظرفیت‌های سرزمینی می‌کند؛ و حکومت اسلامی باید سیاست‌های خود را در همین جهت تنظیم کند.

توسعه متوازن همچنین شامل عدالت نسلی و زیست محیطی است. قرآن در آیه «وَلَا تُبْذَرُ تَبَذِيرًا» (اسراء، ۲۶) نهی از اسراف و اتلاف منابع می کند؛ منابعی که متعلق به نسل های آینده نیز هست. تفسیر کوثر تأکید می کند که اسراف، مانع عمران و ریشه «فقر اجتماعی» است (تفسیر کوثر، ج ۵، ص ۳۱۲). بنابراین عمران اسلامی توسعه ای است که «پایدار»، «صرفه جویانه»، و «حافظ محیط زیست» باشد.

حکمرانی اسلامی بر این اساس باید ساختارهای خود را برای توسعه ای عادلانه و توازن بخش طراحی کند؛ یعنی سیاست های عمومی نباید منجر به تمرکز امکانات در یک منطقه و غفلت از مناطق دیگر شود. امیرالمؤمنین (ع) در نهج البلاغه شکاف میان شهرها را نشانه ظلم و بی عدالتی می داند و معتقدند که عمران باید همه مردم و همه مناطق را دربر گیرد. این نگاه، مبنای سیاست «عدالت منطقه ای» و «رفع محرومیت» در حکمرانی اسلامی است.

در جمع بندی، اصل توسعه متوازن و عمران سرزمین بیان می کند که دولت اسلامی موظف است سرزمین را آباد کند، ظرفیت ها را به کار گیرد، امکانات را عادلانه توزیع کند، محیط زیست را حفظ نماید، مناطق عقب مانده را پیشرفت دهد، و ساختارهایی پایدار برای نسل های آینده طراحی کند. توسعه در اسلام «اقتصادمحور» نیست، بلکه «انسان محور، عدالت محور و سرزمین محور» است. جامعه ای که بر این اصل بنا شود، جامعه ای پویا، پایدار و رشدمند خواهد بود.

اصل بیست و هفتم: عدم ولایت

قاعده یا اصل عدم ولایت از قواعد بنیادی فقه سیاسی است و بدین معناست که هیچ فردی بر دیگری ولایت ندارد و اصل در حاکمیت انسان، حاکمیت بر خود است و حاکمیت بر غیر تنها با دلیل شرعی معتبر ثابت می شود. آیه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب، آیه ۶) نمونه ای روشن از اثبات ولایت الهی پیامبر (ص) است که حتی مقدم بر ولایت انسان بر خویش معرفی شده است. بنابراین، هر کس جز پیامبر و ائمه (ع) تنها در صورتی از اصل عدم ولایت استثنا می شود که دلیل معتبر شرعی ولایت او را اثبات کند، و در موارد شک، رجوع به اصل لازم است.

سید محمد کاظم یزدی در ملحقات العروة، ولایت مجتهد جامع شرایط را در برخی حوزه ها ثابت می داند و از همین رو در بحث قضا تنها ولایت قاضی مجتهد عادل را می پذیرد و ولایت غیر مجتهد یا مجتهد فاقد عدالت را نافذ نمی داند (ملحقات العروة، ج ۳، ص ۵). وی حتی تصریح می کند اگر کسی خود را مجتهد یا عادل نمی داند، گرچه مردم او را واجد این صفات بدانند، ولایتش نافذ نیست و تصدی قضاوت بر او حرام است (همان، ص ۳). این رویکرد مبنی بر تمسک به اصل عدم ولایت در موارد تردید است.

مبنای این اصل، کرامت انسانی، تساوی انسان‌ها در خلقت و حق آنان بر نفس و مال و شئون خویش است. بنابراین، هیچ کس بدون دلیل معتبر حق سلطه بر دیگری ندارد. ولایت پدر بر کودک نابالغ، ولایت بر افراد فاقد اهلیت تصمیم‌گیری و ولایت پیامبر (ص) و ائمه (ع) یا جانشینان ایشان در عصر غیبت از مواردی است که با دلیل معتبر از اصل عدم ولایت استثنا شده‌اند. کاشف الغطاء می‌گوید: «اصل بر عدم سلطه انسان بر انسان دیگر است» (کاشف الغطاء، ج ۱، ص ۱۹). نراقی نیز تأکید می‌کند: «اصل بر عدم ثبوت ولایت فردی بر فرد دیگر است مگر آنکه خداوند یا پیامبر یا امام او را ولی قرار داده باشند» (عوائد الایام، عائده ۵۴، ص ۵۲۹).

ولایت در سه قلمرو قابل تصور است: امور محجوران، امور عامه و شئون خاص افراد. اگرچه اصل عدم ولایت در هر سه قلمرو جریان دارد، اما تفاوت آنها در این است که امور محجوران و امور عامه جزو امور حسیه‌اند که تعطیل‌پذیر نیستند، در حالی که امور شخصی افراد چنین ضرورتی ندارد. شیخ انصاری ولایت در این دو حوزه را در «الامور العامة المطلوبة للسلطان» می‌داند و آن را شامل «مطلق اموری که عرفاً، عقلاً یا شرعاً باید به رئیس جامعه رجوع شود» معرفی می‌کند (مکاسب، ج ۳، ص ۵۵۴-۵۵۵). نظارت بر اموال صغیران و مسئله حکومت از جمله این امور تعطیل‌ناپذیر است (نائینی، تنبیه الامه، ص ۷۸).

مراد فقیهان از اصل عدم ولایت، نفی ضرورت ولایت به‌طور مطلق نیست؛ بلکه آنان ضمن پذیرش ضرورت تدبیر امور عامه، در صدد تحدید دامنه ولایت و کاهش قلمرو آن به موارد دارای دلیل معتبر بوده‌اند. بنابراین اصل عدم ولایت نقطه شروع بحث درباره ضرورت حکومت نیست، زیرا عقل و نقل ضرورت ولایت و تدبیر جامعه را ثابت می‌کنند. بلکه این اصل یک «اصل ثانوی» برای نفی ولایت در موارد مشکوک است و نه نفی اصل ولایت. همین نکته سبب شده است که در دوره‌های متأخر کمتر به بحث ضرورت ولایت در ابتدای مباحث پرداخته شود و تنها کسانی مانند امام خمینی و علامه طباطبایی از اثبات «اصل ولایت» آغاز کرده‌اند (علامه طباطبایی، «ولایت و زعامت»، ص ۷۵).

ولایت به معنای سلطه بر جان و مال افراد، خارج از قلمرو مصلحت عمومی، هرگز قابل اثبات نیست. امام خمینی می‌فرماید: «اگر بگوییم معصوم ولایت بر طلاق زن مرد یا فروش مال او بدون وجود مصلحت عمومی دارد، این ولایت برای فقیه ثابت نمی‌شود» (کتاب البیع، ج ۲، ص ۶۵۴). فقهای که موضوع ولایت را «التصرف فی الاموال و الانفس» دانسته‌اند (شیخ انصاری، مکاسب، ج ۳، ص ۵۴۶) در تعیین حدود آن با مشکلات مفهومی مواجه شده‌اند؛ از این رو آخوند خراسانی این تعبیر را کنار گذاشته و ولایت را به «مهام امور کلیه مرتبط با سیاست و وظایف ریاست»

محدود کرده است (حاشیه مکاسب، ص ۹۳) و نائینی نیز همین رویکرد را اتخاذ کرده است (منیة الطالب، ج ۲، ص ۲۳۲).

یکی از رایج‌ترین مبانی تبیین اصل عدم ولایت، استصحاب است. ولایت امری مجعول است و از آنجا که مسبوق به عدم می‌باشد، در موارد شک با استصحاب، عدم آن حکم می‌شود مگر اینکه دلیل معتبر بر ولایت شخصی ثابت شود. شارحان شیخ انصاری همین مبنا را پذیرفته‌اند (ارشاد الطالب، ج ۳، ص ۱۹). بر این اساس، در ولایت فاسقان، در رعایت مصلحت مولی علیه، در نفی قضاوت زنان و هر مورد مشکوک دیگر به «اصل عدم ولایت» تمسک می‌شود. این اصل مانند اصالة الفساد در معاملات، ناظر به استصحاب عدم است.

براساس توحید ربوبی، ولایت بالذات تنها از آن خداست: «قل اللهم مالک المملک» و «إن الحكم إلا لله». تصرف در نظام هستی نیازمند اذن الهی است و هیچ کس از پیش خود حق دخالت در سرنوشت مردم را ندارد. امام خمینی می‌نویسد: «الاصل عدم نفوذ حکم أحد علی غیره... و نفوذ حکم غیر خدا نیازمند جعل الهی است» (الرسائل، ج ۲، ص ۱۰۰). در این تحلیل: اصل عدم ولایت فرع توحید است، ولایت انسان بر خود نیز از آن مستثنا نیست، هر ولایتی از طریق اذن الهی مشروع می‌شود و اصل عدم ولایت هرگز نقض نمی‌گردد. فاضل نراقی و مراغی نیز همین مبنا را تأیید کرده‌اند (عوائد الایام، ص ۲۵۹؛ العناوین، ج ۲، ص ۵۵۶).

تفسیر دیگری از اصل عدم ولایت مبتنی بر آزادی انسان است. انسان‌ها آزاد آفریده شده‌اند و بر جان و مال خویش سلطه دارند؛ بنابراین هر گونه تحمیل اراده و سلطه بر آنان ظلم و تعدی است. آیت الله منتظری می‌نویسد: «افراد بشر آزاد و مستقل آفریده شده‌اند و تصرف در شئون و اموال آنان ظلم است» (دراسات فی ولایة الفقیه، ج ۱، ص ۲۷). بر اساس این تقریر، اصل عدم ولایت از اصل آزادی و سلطه‌ناپذیری انسان‌ها ریشه می‌گیرد و تنها در موارد دارای دلیل شرعی می‌توان از آن عدول کرد.

اصل بیست و هشتم: وفای به عهد

وفای به عهد در منظومه فقه اسلامی، از اصول کلان و قواعد عامه‌ای است که هم در قلمرو اخلاق فردی و هم در حوزه الزامات حقوقی و اجتماعی نقش بنیادین دارد. تحلیل تفسیری از آیات متعدد قرآن کریم نشان می‌دهد که وفای به عهد نه صرفاً توصیه‌ای اخلاقی، بلکه یک تکلیف شرعی و عقلی است که بر پایه ضرورت حفظ اعتماد اجتماعی و انتظام حیات جمعی بنا شده است. مفسران، از جمله در تفسیر نمونه، وفای به عهد را «سرمایه اصلی زندگی اجتماعی» دانسته‌اند که با از میان رفتن آن، بنیان اعتماد عمومی و امکان کنش جمعی فرو می‌ریزد (تفسیر

نمونه، ج ۱۱، ص ۳۸۲). این مبنا نشان می‌دهد که وفای به عهد در فقه سیاسی و اجتماعی، نقش قاعده‌ای بنایی و غیرقابل تعطیل را دارد.

از حیث مبنایی، وفای به عهد در تحلیل علامه طباطبایی یک امر «فطری» و از بدیهیات عقل عملی معرفی شده است. وی تصریح می‌کند که انسان در زندگی فردی و اجتماعی، نیازمند پیمان و ملزم به وفای به آن است و قبح نقض عهد از احکام فطری و غیرقابل انکار عقل است (المیزان، ج ۵، ص ۲۵۹). این تحلیل، وفای به عهد را در عرض قواعد عقلایی همچون «لزوم وفای به عقد» و «اصل احترام اموال و نفوس» قرار می‌دهد، و از همین رو، فقه اسلامی درک فطری عقل را تأیید و آن را در قالب حکم الزامی شرعی تثبیت کرده است. به بیان دیگر، پشتوانه وفای به عهد تنها نصوص دینی نیست، بلکه ساختار عقلانی حیات بشر است که این ضرورت را اقتضا می‌کند.

در منابع تفسیری، از جمله تفسیر قرآن مهر، عهد به سه قسم تقسیم شده است: عهد الهی که از طریق فطرت، وحی یا میثاق اولیه بر انسان ثابت است؛ عهدهای قراردادی میان انسان‌ها در مناسبات حقوقی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی؛ و عهدهای فردی که انسان نسبت به خود می‌بندد (تفسیر قرآن مهر، ج ۵، ص ۲۶). این تقسیم‌بندی نشان می‌دهد که وفای به عهد در فقه اسلامی یک قاعده «شامل» است و ناظر به جمیع اقسام التزامات، اعم از تعهدات الهی، عقلایی و قراردادی. چنین گستره‌ای وفای به عهد را از حوزه محدود قراردادهای حقوقی فراتر برده و در سطح یک اصل عام اجتماعی و الهی قرار می‌دهد.

از منظر فقه مقارن و تحلیل اصولی، لزوم وفای به عهد «حکم مطلق» است و به هیچ شرط خارجی همچون دین، عدالت یا شخصیت طرف پیمان مقید نشده است. تفسیر قرآن مهر تصریح می‌کند که تفاوتی ندارد طرف مقابل نیکوکار باشد یا فاجر، مسلمان باشد یا غیرمسلمان؛ در هر حال وفای به عهد لازم است و نقض آن جایز نیست (تفسیر قرآن مهر، ج ۵، ص ۲۷). این نگاه موجب می‌شود وفای به عهد در ردیف قواعد عقلایی بین‌المللی و حقوق عمومی قرار گیرد و دایره الزام آن شامل پیمان‌های فردی، اجتماعی و حتی معاهدات میان دولت اسلامی و دولت‌های غیرمسلمان شود.

در روایات، وفای به عهد به عنوان «ملاک ایمان» و «اصل دین» معرفی شده است. امام علی (ع) می‌فرماید: «من دلائل الإیمان الوفاء بالعهد» (عیون الحکم، ج ۱، ص ۴۷۱، ح ۱۵۹۰۵۶) و نیز: «أصل الدين أداء الأمانة والوفاء بالعهد» (غرر الحکم، ج ۱، ص ۹۴، ح ۴۵۱۹۳۷). در حدیث دیگری آمده است: «لا عهد لمن لا وفاء له» (عیون الحکم، ج ۱، ص ۵۴۱، ح ۱۶۰۴۸۵). این روایات نشان می‌دهد که وفای به عهد در فقه اسلامی تنها یک تکلیف حقوقی نیست،

بلکه شاخص هویت دینی و میزان صدق ایمان مکلف است. از این رو، نقض عهد در نصوص روایی در حد فسق و سقوط از مرتبه دیانت توصیف شده است.

روایات همچنین وفای به عهد را از «اشرف الشیم» و رکن فضایل اخلاقی معرفی می کنند. امیرالمؤمنین (ع) می فرماید: «من أشرف الشیم الوفاء بالذمم» (غرر الحکم، ج ۱، ص ۶۸۰، ح ۴۵۹۴۸۱) و نیز: «من كان ذا حفاظ ووفاء لم يعدم حسن الإخاء» (عیون الحکم، ج ۱، ص ۴۶۲، ح ۱۵۸۸۲۷). این تحلیل اخلاقی، با مبانی فقه اجتماعی سازگار است؛ زیرا وفای به عهد، تضمین کننده اعتماد اجتماعی، انسجام جمعی و حفظ حقوق متقابل است. بنابراین، وفای به عهد در فقه اسلامی دارای «ماهیت مرکب» است: هم حکم اخلاقی است، هم حکم اجتماعی، و هم الزام حقوقی.

در حوزه روابط خصمانه و تعامل با غیرمسلمانان نیز وفای به عهد اصل غیرقابل تعطیل شمرده شده است. امیرالمؤمنین (ع) در یکی از بیانات حکومتی خود می فرماید که اگر میان تو و دشمن پیمانی منعقد شد، «عهده را با وفا حفظ کن و ذمه را با امانت رعایت نما و خود را سپری میان خویش و پیمانی که داده ای قرار ده» (عیون الحکم، ج ۱، ص ۱۶۲، ح ۱۵۳۹۰۰). این بیان ناظر به یک «قاعده فقهی» در سیاست خارجی است که حتی در حالت جنگ، نقض پیمان ممنوع و وفای به عهد لازم است، مگر اینکه طرف مقابل آغازگر نقض باشد که در این صورت، الزامی بر استمرار وفا باقی نمی ماند (تفسیر نمونه، ج ۴، ص ۲۴۵).

متون روایی وفای به عهد را با «وفاداری به میثاق الهی» و «پایبندی به ولایت» پیوند می دهند. در البلد الامین آمده است که مؤمنان، وفاداران به ولایت اولیای الهی، «الموفین بعهده و میثاقه» هستند و این وفاداری آنان را از زمره جاحدان خارج می کند (البلد الامین، ج ۱، ص ۲۶۳، ح ۳۰۱۷۲۰). امام صادق (ع) نیز در تفسیر آیه «وما وجدنا لأكثرهم من عهد» می فرماید که شیعیان به میثاق ولایت پایدار ماندند و بدان وفا کردند، و گرنه مورد عتاب الهی قرار می گرفتند (تفسیر الصافی، ج ۲، ص ۲۲۳، ح ۷۹۱۰۷). بر این اساس، وفای به عهد نه تنها یک قاعده فقهی اجتماعی، بلکه یک اصل اعتقادی و رکن ولایی است.

اصل بیست و نهم: مصالحه

صلح در لغت به معنای «سلم و دوستی» در برابر حرب و خصومت است و در مواردی به معنای «توافق دو یا چند طرف» نیز به کار می رود (ابن منظور، لسان العرب، ج ۷، ص ۳۸۴). راغب اصفهانی صلح را به طور خاص ناظر به «رفع نفرت و دشمنی» دانسته و آیه «فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ» (نساء: ۱۲۸) را ناظر به این حقیقت می داند که صلح در اصل برای بازگرداندن روابط انسانی از حالت نزاع به حالت همکاری و همزیستی جعل

شده است. این نگاه زبان‌شناختی نشان می‌دهد که صلح در قرآن، ماهیتی ایجابی دارد و صرفاً رفع خصومت نیست، بلکه بازگرداندن روابط به وضعیت اعتدال و امن است، هرچند در حوزه «رابطه ولایی»، قرآن صلح به معنای دوستی و هم‌خونی را میان مؤمنان اختصاصی دانسته و ایجاد چنین رابطه‌ای با کفار را ممنوع کرده است (آل عمران: ۲۸؛ نساء: ۱۳۹).

مفهوم صلح در اصطلاح فقهی با معنای لغوی آن پیوند دارد، اما به صورت یک «عقد شرعی» تعریف شده است. مشهور فقها صلح را «عقد لازم برای رفع نزاع و خصومت» دانسته‌اند (نجفی، ج ۲۶، ص ۲۱۱). این عقد نه تنها می‌تواند برای رفع نزاع موجود منعقد شود (رفع منازعه)، بلکه در مواردی برای جلوگیری از پیدایش منازعه نیز به کار گرفته می‌شود (دفع منازعه). همین ویژگی، صلح را از «هدنه» متمایز می‌سازد؛ زیرا هدنه در فقه به معنای ترک مقاتله و آتش‌بس است، در حالی که صلح اعم از آتش‌بس بوده و می‌تواند پیش از هر نوع جنگی منعقد گردد. بنابراین صلح با ماهیت «همزیستی مسالمت‌آمیز» تعریف می‌شود، نه صرف توقف جنگ. این نکته نشان می‌دهد که صلح در فقه، صرفاً اقدام انفعالی نیست، بلکه ابزار مثبت تنظیم روابط بین‌المللی محسوب می‌شود.

در فقه و حقوق، صلح جایگاهی فراتر از رفع خصومت دارد و شامل انواع توافقات انتقالی، مالی و اسقاطی نیز می‌شود. نراقی صلح را «عقد لازمی برای رفع نزاع در میان مسلمانان» معرفی می‌کند (انیس التجار، ص ۳۸۷)، اما حقوق‌دانانی چون طاهری، آن را «تسالم و تراضی بر امری، اعم از تملیک عین، منفعت، اسقاط دین یا حق» می‌دانند (حقوق مدنی، ج ۴، ص ۵۰۵). این توسعه مفهومی سبب شده صلح در بسیاری از مباحث حقوقی نقش قرارداد جایگزین یا مکمل را ایفا کند. از حیث صوری نیز صلح نیازمند صیغه عربی یا قالب خاص نیست و هر لفظ دال بر تراضی کفایت می‌کند (خمینی، توضیح المسائل، ج ۲، ص ۳۱۳). همچنین صلح عقدی لازم است و جز با تراضی طرفین یا تحقق خیارات، قابل فسخ نیست. از سوی دیگر، صلح در حوزه جنگ نیز به عنوان «عقد المهادنه» مطرح است که از صلح اصطلاحی متفاوت است (فقه القرآن راوندی، ج ۱، ص ۳۵۴).

آیات قرآن کریم صلح را اصل و جنگ را حالت استثنایی معرفی می‌کنند. نخستین دسته از آیات، مسلمانان را به برقراری روابط حسنه و عادلانه با دولت‌های غیرمعاند فرا می‌خواند: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِكُمْ فِي الْإِيمَانِ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ» (ممتحنه، آیه ۸). بر اساس این آیه، نیکی، عدالت و رفتار مسالمت‌آمیز با کسانی که در امر دین با مسلمانان نجنگیده و آنان را از دیارشان بیرون نکرده‌اند، نه تنها جایز، بلکه مطلوب الهی است. در مقابل،

نهی الهی تنها متوجه کسانی است که در مقام جنگ و اخراج مسلمانان برآمده‌اند (ممتحنه، آیه ۹). بنابراین ملاک صلح یا جنگ در قرآن، «نوع رفتار طرف مقابل» است، نه صرف کفر یا شرک.

دسته دوم آیات، پذیرش صلح از سوی طرف مقابل را لازم می‌شمارد. آیه «إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا» (انفال، آیه ۶۱) پیامبر را مأمور می‌کند که اگر دشمن تمایل به صلح نشان داد—حتی در شرایط جنگ، خصومت و سابقه نقض پیمان—صلح را بپذیرد. این فرمان پس از آیاتی نازل شد که دستور آماده‌سازی نظامی و مقابله با پیمان‌شکنان یهود بنی‌قریظه را می‌داد، اما با این حال، پذیرش صلح را در صورت تمایل آنان واجب ساخت. هرچند برخی مفسران این آیه را منسوخ به آیات برائت دانسته‌اند، ولی تحلیل فقها و اصولیان نشان می‌دهد که حکم آیه با توجه به استمرار نیاز جامعه اسلامی به سازوکارهای دیپلماتیک، قابل نسخ نیست و در فضای تعاملات بین‌المللی کارکرد دائمی دارد.

گروه سوم آیات، صلح با دولت‌های بی‌طرف یا پایبند به پیمان را لازم می‌شمارد. قرآن کریم پس از بیان حکم جنگ با کافران متعصب و مهاجم، استثنا می‌فرماید: «إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ... فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا» (نساء، آیه ۸۹—۹۰). بر اساس این آیات، اگر گروه‌هایی به دولت‌های دارای پیمان با مسلمانان پیوندند، یا از جنگ کناره‌گیری کنند و نشانه‌های صلح ارسال نمایند، دولت اسلامی هیچ راهی برای جنگ با آنان ندارد. این حکم به روشنی نشان می‌دهد که «عدم تعرض» و «همزیستی مسالمت‌آمیز» اصل حاکم بر روابط با دولت‌های بی‌طرف است.

دسته چهارم، آیات جهاد است که به‌طور دقیق نشان می‌دهد جنگ در اسلام صرفاً «واکنش» به یکی از چهار عامل است: (۱) تجاوز و قتال علیه مسلمانان (بقره، آیات ۱۹۰—۱۹۱)؛ (۲) فتنه‌گری و ایجاد آشوب اعتقادی و اجتماعی (بقره: ۱۹۳؛ انفال: ۳۸—۳۹)؛ (۳) استضعاف و ستم ساختاری علیه مؤمنان (نساء، آیه ۷۵)؛ (۴) آزار و اذیت مستمر که مانع انجام وظایف دینی می‌شود (بقره، آیه ۱۹۱—۱۹۵). بنابراین هیچ‌یک از آیات جهاد، جنگ ابتدایی برای اجبار به اسلام یا بر اساس صرف کفر را تشریع نکرده‌اند. نتیجه اصولی آن است که «جهاد، حالت استثنایی» و «صلح و همزیستی، اصل» روابط بین‌الملل اسلامی است.

از مجموع آیات صلح و جهاد به‌وضوح استفاده می‌شود که قاعده اولیه در روابط دولت اسلامی با دولت‌های غیرمسلمان، «اصل مصالحه» و «همزیستی مسالمت‌آمیز» است، مگر آنکه عامل عینی جنگ—مانند تجاوز، فتنه‌گری یا استضعاف—تحقق یابد. بنابراین صلح در فقه اسلامی، یک اصل عقلی-شرعی، و جنگ امری مشروط، محدود و

تابع ضرورت است. این نتیجه با مبانی لغوی، فقهی و حقوقی صلح هماهنگ بوده و بیانگر آن است که نظام اسلامی، به جای رویکرد تقابلی دائمی، دارای الگوی تعامل سازنده بر اساس عدالت، عدم تعرض و احترام متقابل است.

اصل سی ام: تکافوء و جبران ضرر

اصل جبران و تکافؤ زیان در فقه اسلامی، بر پایه جمع میان «حفظ حقوق افراد» و «صیانت از نظم اجتماعی» بنا شده و در سطح قاعده‌ای عام، ذیل عناوینی چون قاعده «لا ضرر و لا إضرار»، «ضمان»، «دیه»، «عاقله» و «تعاون اجتماعی» صورت‌بندی می‌شود. مفاد این اصل آن است که شارع مقدس، تحقق ضرر غیرموجه بر فرد را برنمی‌تابد و یا حکم ضرری را برمی‌دارد، یا مکانیسم جبران و تکافؤ آن را مقرر می‌کند، تا نه حق فرد مهمل بماند و نه نظام اجتماعی مختل شود. همین مبنا در تفسیرهای معاصر، به عنوان یکی از پایه‌های نظام حقوقی اسلام و عدالت توزیعی مورد تفسیر و تأکید قرار گرفته است (تفسیر قرآن مهر، ج ۲۰، ص ۳۳۰-۳۳۱؛ تفسیر نور، ج ۹، ص ۵۹۲).

در حوزه خسارات ناشی از جنگ و درگیری، برخی تفاسیر ذیل آیات مربوط به غنایم و فیه تصریح کرده‌اند که از وظایف دولت اسلامی، جبران بخشی از زیان‌های مادی افراد متضرر است؛ مانند زنی که شوهر خود را در جهاد از دست می‌دهد و از لحاظ مالی دچار عسرت می‌شود، که جبران او از محل غنایم و منابع عمومی پیش‌بینی شده است (تفسیر قرآن مهر، ج ۲۰، ص ۳۳۰). در همین چارچوب، حمایت از کسانی که به جهت ایمان، هجرت، یا فشارهای اعتقادی، مال و موقعیت اجتماعی خود را از دست داده‌اند، به عنوان تکلیفی بر عهده نظام اسلامی معرفی می‌شود و آیات هجرت و نصرت، به این معنا حمل شده است که جامعه ایمانی نمی‌تواند نسبت به زیان‌دیدگان در راه خدا بی تفاوت باشد (تفسیر نور، ج ۹، ص ۵۹۲). این مبنا، جبران ضرر را از سطح رابطه دو فرد، به سطح مسئولیت عمومی ارتقا می‌دهد.

در باب قتل خطایی، ساختار جبران زیان در قرآن و فقه نمونه روشنی از چندلایه بودن جبران است؛ زیرا سه نوع الزام پیش‌بینی شده است: آزاد کردن برده، به عنوان نوعی جبران اجتماعی و ترمیم یک وضعیت ناعادلانه؛ پرداخت دیه، به عنوان جبران اقتصادی برای اولیای مقتول؛ و روزه دو ماه متوالی، به عنوان کفاره اخلاقی و معنوی برای جانی (تفسیر قرآن مهر، ج ۴، ص ۲۴۶). این سه گانه نشان می‌دهد که اصل جبران ضرر در نظام اسلامی صرفاً به سطح مالی محدود نمی‌شود، بلکه حیثیت‌های مختلف زیان - مادی، اجتماعی و معنوی - در نظر گرفته می‌شود و برای هر کدام سازوکاری وضع شده است تا نوعی تکافؤ واقعی تر میان فعل زیان‌بار و آثار آن برقرار شود.

زیربنای نظری این نظام، قاعده «لا ضرر و لا إضرار» است که در روایات متعدد از پیامبر (ص) و ائمه (ع) نقل شده است: «لا ضرر و لا إضرار» (دعائم الإسلام، ج ۲، ص ۴۹۹؛ الفصول المهمة، ج ۱، ص ۶۷۲؛ ج ۲، ص ۴۶۳). مفاد این قاعده در فقه و اصول آن است که شارع حکمی را که مستلزم ضرر نوعی غیرقابل تحمل بر مکلف است، جعل نکرده یا در صورت احراز ضرر، آن حکم برداشته می شود؛ افزون بر این، اضرار به غیر نیز ممنوع است و هرگاه تصرفی منتهی به ضرر دیگری شود، ضمان و لزوم جبران مترتب می گردد. از این رو، اصل جبران زیان، وجه اثباتی قاعده لا ضرر است؛ یعنی نه تنها ضرر زدن ممنوع است، بلکه در صورت تحقق، جبران آن واجب می شود، مگر آنکه زیان در چارچوب تعهدات مشروع و پذیرفته شده از سوی طرف باشد.

یکی از جلوه های مهم اصل جبران و تکافؤ زیان، نهاد «عاقله» در دیه قتل خطایی است که در تفاسیر، به مثابه نوعی بیمه متقابل و تعاون خویشاوندی تحلیل شده است (تفسیر نمونه، ج ۱۶، ص ۲۲۶). عاقله بدین معناست که بار دیه قتل خطایی، یک باره بر دوش فرد مرتکب نهاده نمی شود، بلکه بر عهده خویشاوندان یا شبکه مشخصی از بستگان او توزیع می گردد؛ این امر هم به تلطیف فشار مالی بر جانی می انجامد و هم او را در شبکه ای از مسئولیت و مراقبت اجتماعی قرار می دهد. این سازوکار، تجسمی از «تکافل» و «تقاسم مغارم» است که در فقه از آن به تلازم «عُثم و عُرم» نیز تعبیر شده است؛ به این معنا که منفعت و هزینه در یک جامعه عادلانه باید به طور متناسب توزیع شود.

قاعده جبران ضرر در فقه تطبیقی خود، به «ضمان متناسب» و منع زیاده روی در مطالبه حق گره خورده است. از امام علی (ع) نقل شده است که در برخورد دو کشتی، آن حضرت «کشتی صادمه را ضامن می دانست و نه کشتی مصدوم را» (مستدرک الوسائل، ج ۱۸، ص ۳۳۱)؛ این حکم، قواعد تقصیر و مسئولیت را بر مبنای رفتار زیان بار تنظیم می کند و از تحمیل ضمان بر غیرمقصر جلوگیری می نماید. در روایتی دیگر درباره دیوار مشترک میان دو همسایه، تصریح شده است که صاحب دیوار ملزم به تجدید بنا نیست، مگر آن که حقی یا شرطی پیشین ثابت باشد؛ در عین حال به همسایه نیازمند ستر گفته می شود که در چارچوب حق خود دیواری بنا کند (مستدرک الوسائل، ج ۱۳، ص ۴۴۷). این گونه نصوص، هم اصل جبران و هم مرزهای آن را تبیین می کنند، تا جبران به بهانه ای برای تعدی تازه تبدیل نشود.

بعد اخلاقی و اجتماعی این اصل نیز در روایات پررنگ است. پیامبر (ص) فرمود: «لا ضرر و لا ضرار علی مؤمن» (الفصول المهمة، ج ۲، ص ۴۶۳)، و در حدیث دیگری که ابوهریره نقل کرده، ظلم و رفتار زیان آور چنان گستره ای می یابد که حتی «حیات در لانه خود به سبب ظلم ظالم می میرند» (مجموعه ورام، ج ۲، ص ۲۲۶)؛ یعنی آثار رفتار

ضرری محدود به فاعل و مفعول مستقیم نیست، بلکه به کل شبکه اجتماعی و حتی محیط سرایت می‌کند. امیرالمؤمنین (ع) نیز هشدار می‌دهد: «مَنْ سَاءَ عَزْمُهُ رَجَعَ عَلَيْهِ سَهْمُهُ» (عیون الحکم، ج ۱، ص ۴۴۶)؛ تصمیم سوء و رفتار نادرست سرانجام به خود انسان بازمی‌گردد. این مجموعه، سطح ادراک اخلاقی از ضرر و ضرورت جبران را تعمیق می‌کند.

در کنار این‌ها، روایات بر تقوا، حسن نیت و اصلاح در فرایند جبران ضرر تأکید دارند. در تفسیر نور ذیل برخی آیات، شرط اساسی در جبران خسارت، «رعایت تقوا» از سوی زیان‌دیده و جامعه دانسته شده است؛ بدین معنا که زیان‌دیده حق ندارد به بهانه جبران، دست به طمع‌ورزی و مطالبه مازاد بزند، و جامعه نیز مجاز نیست در حمایت و جبران، کوتاهی کند (تفسیر نور، ج ۹، ص ۵۹۲). امام صادق (ع) نیز می‌فرماید: «كونوا دعاة للناس بالخيرِ بغیر ألسنتکم، لیروا منکم الاجتهاد و الصلح و الورع» (الکافی، ج ۲، ص ۱۰۵)؛ یعنی رفتار مؤمن باید خود دعوت به خیر و عدالت باشد، نه این که جبران خسارت به عرصه حیل و مکر تبدیل شود. این بعد اخلاقی، تضمین می‌کند که اصل جبران زیان، در خدمت عدالت باشد نه وسیله‌ای برای رانت و ظلم معکوس.

در جمع‌بندی، می‌توان گفت اصل جبران و تکافؤ زیان در نظام حقوقی اسلام بر شبکه‌ای از قواعد استوار است: قاعده لا ضرر و لا إضرار، قواعد ضمان و دیات، نهاد عاقله و تعاون اجتماعی، تقدم جبران زیان‌دیدگان در بهره‌مندی از منابع عمومی، و الزام به تقوا و انصاف در کل فرآیند. آیه و تفسیر، مکانیسم‌هایی چون جبران از محل غنایم، دیه، کفارات، و تکافل خویشاوندی را به عنوان ابزارهای عینی این اصل معرفی کرده‌اند (تفسیر قرآن مهر، ج ۴، ص ۲۴۶؛ ج ۲۰، ص ۳۳۰-۳۳۱؛ تفسیر نمونه، ج ۱۶، ص ۲۲۶). از سوی دیگر، روایات «لا ضرر» و شواهد تطبیقی آن در ضمان و مسئولیت مدنی، چارچوب نظری و عملی لازم برای مدیریت تعارضات و جلوگیری از آسیب‌های متقابل را فراهم می‌سازد و تعادلی میان حقوق فردی و مصالح عمومی برقرار می‌کند؛ تعادلی که بدون آن، نه عدالت فردی تحقق می‌یابد و نه ثبات اجتماعی.

بررسی تطبیقی میان اصول حکمرانی لیبرال و اسلامی

حکمرانی یکی از مباحث اصلی در علوم سیاسی است که بر اساس اصول و ارزش‌های مختلف، ساختار اجتماعی و سیاسی جوامع را شکل می‌دهد. دو مدل عمده حکمرانی، لیبرال و اسلامی، در دنیای معاصر مطرح هستند. هر کدام از این مدل‌ها با تأکید بر اصول متفاوتی چون آزادی فردی، عدالت اجتماعی و حقوق بشر، مسیرهای متفاوتی را برای

مدیریت جامعه پیشنهاد می‌دهند. در این بررسی، ابتدا اصول حکمرانی لیبرال نقد می‌شود و سپس پیشنهاداتی برای تقویت نگاه اصول حکمرانی اسلامی ارائه می‌گردد.

یکی از اصول بنیادین حکمرانی لیبرال، فردگرایی است که ریشه در اومانیسم و سوژکتیویسم مدرن دارد. در این مدل، فرد به عنوان واحد اصلی تحلیل اجتماعی در نظر گرفته می‌شود و حقوق فردی بر هر نوع غایت اجتماعی یا دینی مقدم است. این رویکرد باعث می‌شود که حکمرانی لیبرال به ویژه در زمینه سیاست گذاری اجتماعی، از کمترین مداخله دولتی حمایت کند. از طرفی، فردگرایی در حکمرانی لیبرال به معنای نادیده گرفتن ارزش های جمعی و هویتی است که در حکمرانی اسلامی به ویژه در زمینه هایی مانند خانواده، اجتماع و مسئولیت اجتماعی اهمیت ویژه ای دارند.

آزادی فردی یکی دیگر از اصول کلیدی حکمرانی لیبرال است. این آزادی در دو قالب آزادی منفی و مثبت تبیین شده است. در مدل لیبرال، آزادی فردی به عنوان یکی از ارزش های مطلق و غیرقابل مساوم در نظر گرفته می‌شود، و سیاست گذاری ها بر مبنای حفظ این آزادی شکل می گیرند. با این حال، در این سیستم، آزادی فردی معمولاً در مقابل مصلحت جمعی قرار می گیرد و تلاش برای بهبود شرایط اجتماعی و فرهنگی در جوامع لیبرال به دلیل تأکید بر حقوق فردی، با محدودیت های زیادی مواجه می‌شود. حکمرانی اسلامی با تأکید بر آزادی، آن را در چارچوب ارزش های اخلاقی و دینی تعریف می کند که هدف نهایی آن، سعادت جمعی و خیر عمومی است.

حکمرانی لیبرال معتقد به حداقل دخالت دولت در زندگی مردم است و از این رو، دولت تنها باید مسئول تأمین امنیت و نظم اجتماعی باشد. این نگاه در صورتی که به درستی اجرا نشود، می تواند منجر به بی توجهی به ساختارهای اجتماعی و اقتصادی شود که در آن، مشکلاتی چون فقر، نابرابری و بحران های اجتماعی به راحتی نادیده گرفته می شوند. در مقابل، در حکمرانی اسلامی، دولت نه تنها مسئول حفظ امنیت است، بلکه وظیفه هدایت جامعه به سوی خیر و صلاح دینی و اجتماعی را نیز بر عهده دارد. دولت اسلامی باید در همه ابعاد اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی به طور فعال نقش آفرینی کند.

لیبرالیسم بر حقوق طبیعی فردی تأکید دارد و مفهوم «حق» در این مدل به عنوان مفهومی مستقل از خیر جمعی و تکلیف اجتماعی شناخته می‌شود. این رویکرد موجب می‌شود که در حکمرانی لیبرال، دولت حق مداخله در امور اجتماعی و فرهنگی افراد را نداشته باشد. با این حال، چنین تفسیری از حقوق فردی به ویژه در جوامع پرتنش، مشکلاتی به وجود می آورد. حکمرانی اسلامی در مقابل، عدالت را به عنوان اصل بنیادین و کلیدی در نظر می گیرد

که نه تنها در توزیع منابع بلکه در گسترش ارزش‌های اخلاقی و دینی نیز اهمیت دارد. در حکمرانی اسلامی، حق‌ها باید در راستای تحقق خیر جمعی و حفظ کرامت انسانی قرار گیرند.

مالکیت خصوصی در حکمرانی لیبرال به‌عنوان یکی از اصول محوری شناخته می‌شود و به‌طور تاریخی از نظریات جان لاک گرفته شده است. در این مدل، مالکیت یک حق طبیعی است که هیچ فرد یا دولتی نمی‌تواند آن را سلب کند. این دیدگاه در شرایطی که منافع اقتصادی و اجتماعی در تضاد با منافع فردی قرار می‌گیرند، منجر به رشد نابرابری‌های اجتماعی می‌شود. در حکمرانی اسلامی، مالکیت نیز محترم است، اما این حق در چارچوب مسئولیت اجتماعی و عدالت توزیعی قرار دارد. دولت اسلامی می‌تواند با تنظیم سیاست‌های اقتصادی و اجتماعی، از ایجاد شکاف‌های اقتصادی و اجتماعی جلوگیری کند.

در حکمرانی اسلامی، شایسته‌سالاری یکی از اصول بنیادین است که تأکید دارد مناصب و مسئولیت‌ها تنها بر اساس صلاحیت علمی، اخلاقی و دینی افراد واگذار شود. در این مدل، مسئولیت‌های حکومتی باید در اختیار کسانی قرار گیرد که از نظر تقوا، تجربه و کارآمدی، شایستگی لازم را دارند. در حالی که در حکمرانی لیبرال، افراد بیشتر بر اساس توانمندی‌های فردی و رقابت‌های آزاد به موقعیت‌های شغلی دست می‌یابند، حکمرانی اسلامی تأکید بیشتری بر اخلاق و شایستگی‌های دینی دارد که برای دستیابی به عدالت اجتماعی ضروری است.

مسئولیت‌پذیری و امانت‌داری از اصول کلیدی حکمرانی اسلامی هستند که بر اساس آن‌ها، حاکمان و مسئولین باید در برابر خداوند و مردم پاسخگو باشند. در این مدل، هر مسئولیت حکومتی یک امانت الهی است که باید به بهترین شکل اداره شود. در حکمرانی لیبرال، اگرچه مسئولیت‌ها باید بر اساس قوانین شفاف و روشن انجام شوند، اما هیچ نگاه اخلاقی یا دینی به مسئولیت‌های فردی وجود ندارد. در حکمرانی اسلامی، علاوه بر وظایف قانونی، مسئولین باید همواره با در نظر گرفتن ارزش‌های دینی و اخلاقی در راستای رفع مشکلات اجتماعی و ارتقای عدالت تلاش کنند.

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های حکمرانی اسلامی، شفافیت و پاسخ‌گویی است. قرآن و روایات تأکید دارند که مسئولین باید در برابر مردم شفاف باشند و هرگونه تصمیم‌گیری باید قابل توضیح و ارزیابی باشد. در حکمرانی لیبرال، هرچند شفافیت به‌عنوان یکی از اصول حکومتی در نظر گرفته می‌شود، اما در عمل، گاهی اوقات منافع فردی و گروهی باعث پنهان‌کاری‌ها و فسادهای اداری می‌شود. در حکمرانی اسلامی، شفافیت به‌عنوان یک اصل دینی و اخلاقی در نظر گرفته می‌شود و هیچ‌گونه فساد یا پنهان‌کاری از سوی مسئولین قابل پذیرش نیست.

با بررسی تطبیقی اصول حکمرانی لیبرال و اسلامی، می‌توان گفت که هر دو مدل بر اصولی چون عدالت، حقوق فردی و آزادی تأکید دارند، اما تفاوت‌های اساسی در نحوه تفسیر و اجرای این اصول دارند. حکمرانی لیبرال به‌ویژه در زمینه حقوق فردی، آزادی و مالکیت، نگاه محدودی به مسئولیت اجتماعی دارد، در حالی که حکمرانی اسلامی با تأکید بر عدالت اجتماعی، شایسته‌سالاری و امانت‌داری، رویکردی جامع‌تر و اخلاقی‌تر را پیشنهاد می‌دهد. تقویت نگاه حکمرانی اسلامی می‌تواند به‌ویژه در زمینه‌های عدالت اجتماعی، مسئولیت‌پذیری و پاسخ‌گویی، به ایجاد یک حکمرانی عادلانه‌تر و پایدارتر کمک کند.

حکمرانی قضائی اسلامی بر اساس اصول حکمرانی اسلامی

حکمرانی قضائی اسلامی بر اساس اصول بنیادین اسلام شکل می‌گیرد که در آن عدالت، شایسته‌سالاری، امانت‌داری، و مسئولیت‌پذیری اهمیت ویژه‌ای دارند. این اصول به‌طور مستقیم بر عملکرد دستگاه قضائی تأثیر می‌گذارند و باعث می‌شوند که قضات و مقامات قضائی نه تنها مسئول اجرای عدالت در جامعه باشند بلکه باید بر اساس معیارهای اخلاقی، دینی و اجتماعی نیز عمل کنند. در حکمرانی قضائی اسلامی، هدف این است که احکام قضائی با توجه به شریعت و موازین اسلامی صادر شود تا حقوق فردی و اجتماعی به درستی رعایت گردد.

یکی از مهم‌ترین اصول حکمرانی قضائی اسلامی، اصل عدالت است. در قرآن و روایات، عدالت به‌عنوان اصلی بنیادین معرفی شده است که باید در همه عرصه‌ها از جمله دستگاه قضائی تحقق یابد. در حکمرانی قضائی اسلامی، قاضی نه تنها باید به قوانین و شریعت اسلامی پایبند باشد، بلکه باید به عدالت در ابعاد اجتماعی، اقتصادی، و فردی نیز توجه کند. برای مثال، در قرآن آمده است که «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» (نساء، ۵۸)، که تأکید دارد بر این که باید حقوق هر کسی به او بازگردانده شود. این اصل در فرایندهای قضائی باید به‌طور جدی رعایت شود.

در حکمرانی قضائی اسلامی، شایسته‌سالاری به‌عنوان یک اصل اساسی در انتخاب قضات و مقامات قضائی مطرح است. قرآن کریم و روایات امام علی (ع) تأکید دارند که مسئولیت‌ها باید تنها به افراد شایسته واگذار شود. این شایستگی‌ها نه تنها شامل دانش و تخصص در زمینه‌های حقوقی است بلکه باید از نظر تقوا، امانت‌داری و تجربه نیز افراد دارای صلاحیت برای تصدی مناصب قضائی باشند. در نتیجه، انتخاب قضات باید بر اساس این معیارها صورت گیرد تا عدالت به درستی در جامعه اسلامی اجرا شود.

مسئولیت‌پذیری یکی دیگر از اصول مهم حکمرانی قضائی اسلامی است. قضات در این مدل نه تنها باید در برابر قانون و شریعت پاسخگو باشند بلکه در برابر خداوند و مردم نیز مسئول هستند. در قرآن آمده است: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» که در آن تأکید می‌شود که هر مسئولیتی، از جمله مسئولیت قضائی، یک امانت است که باید به درستی حفظ و اجرا شود. این مسئولیت‌پذیری باعث می‌شود که قضات اسلامی همواره در تصمیم‌گیری‌های خود با دقت و انصاف عمل کنند و از سوءاستفاده از موقعیت خود پرهیز کنند.

شفافیت و پاسخ‌گویی یکی از ارکان حکمرانی قضائی اسلامی است که در قرآن و نهج‌البلاغه بر آن تأکید شده است. در آیه ۵۸ سوره نساء آمده است: «إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» که این امر تأکید می‌کند که تصمیمات قضائی باید نه تنها عادلانه بلکه شفاف و قابل نظارت باشد. همچنین امام علی (ع) در نامه ۵۳ نهج‌البلاغه به مالک اشتر توصیه می‌کند که «کار مردم را پیچیده نکن» که این نشان از لزوم شفافیت در فرآیندهای قضائی دارد. در حکمرانی قضائی اسلامی، تمامی اقدامات قضائی باید به‌طور واضح و شفاف به اطلاع عموم برسد تا مردم بتوانند نسبت به عدالت در سیستم قضائی نظارت داشته باشند.

کرامت انسان یکی دیگر از اصول بنیادین حکمرانی قضائی اسلامی است که در تمامی مراحل قضائی باید حفظ شود. در قرآن آمده است: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (اسراء، ۷۰) که به‌طور مستقیم به کرامت انسانی اشاره دارد. در حکمرانی قضائی اسلامی، باید توجه ویژه‌ای به حقوق و کرامت متهمان، شاهدان و دیگر طرفین پرونده صورت گیرد. فرآیندهای قضائی نباید به هیچ‌وجه منجر به تحقیر یا ظلم به افراد شود. کرامت انسانی در این سیستم نه تنها در مراحل محاکمه بلکه در نحوه برخورد با متهمان و اجرای مجازات‌ها نیز باید حفظ شود.

در حکمرانی قضائی اسلامی، قضات نه تنها باید قوانین بشری بلکه باید اصول اخلاقی و دینی را در تصمیم‌گیری‌های خود لحاظ کنند. این نظارت دینی باعث می‌شود که دستگاه قضائی اسلامی نه تنها از نظر قانونی بلکه از منظر اخلاقی نیز پاسخگو باشد. قضات اسلامی باید بر اساس شریعت اسلامی و با رعایت اصول اخلاقی مانند صداقت، انصاف و امانت‌داری، احکام قضائی را صادر کنند. این نظارت دینی باعث می‌شود که حکمرانی قضائی اسلامی با هدف تحقق عدالت و خیر عمومی در جامعه عمل کند.

حکمرانی قضائی اسلامی با تأکید بر اصول عدالت، شایسته‌سالاری، امانت‌داری، مسئولیت‌پذیری و شفافیت به‌عنوان یک مدل قضائی کارآمد شناخته می‌شود. این مدل، به‌ویژه در مقایسه با سیستم‌های قضائی مبتنی بر لیبرالیسم، بر حفظ کرامت انسانی، نظارت دینی و اخلاقی، و پاسخ‌گویی قضائی تأکید دارد. این اصول باعث می‌شود که

حکمرانی قضائی اسلامی نه تنها در زمینه‌های حقوقی و قانونی بلکه در بعد اخلاقی نیز به تعالی جامعه کمک کند. بنابراین، با تقویت این اصول در سیستم‌های قضائی اسلامی، می‌توان به‌طور مؤثری عدالت اجتماعی را در جوامع اسلامی تحقق بخشید.

نتیجه‌گیری

در پایان بررسی تطبیقی میان اصول حکمرانی لیبرال و اسلامی، می‌توان به وضوح مشاهده کرد که این دو مدل حکمرانی بر اصول و مفاهیم متفاوتی استوارند. در حکمرانی لیبرال، تأکید اصلی بر آزادی فردی، حقوق طبیعی و مالکیت خصوصی است، به‌طوری که دولت باید نقش حداقلی در زندگی مردم ایفا کند و تنها وظیفه حفظ نظم و امنیت را بر عهده دارد. در مقابل، حکمرانی اسلامی بر اصول عدالت اجتماعی، شایسته‌سالاری و هدایت دینی تأکید دارد. در این مدل، دولت نه تنها مسئول تأمین امنیت بلکه باید به هدایت اخلاقی و معنوی جامعه نیز پردازد و حقوق فردی را در چارچوب شریعت حفظ کند.

حکمرانی لیبرال، با تأکید بر فردگرایی و آزادی‌های فردی، در بسیاری از موارد به تعارض با مصلحت عمومی و عدالت اجتماعی می‌پردازد. این رویکرد باعث می‌شود که دولت‌ها نتوانند به‌طور مؤثر در زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی مداخله کنند و از این رو، مشکلاتی چون نابرابری اجتماعی، بحران‌های اقتصادی و انباشت ثروت در دست اقلیتی خاص به‌وجود می‌آید. در حکمرانی لیبرال، ارزش‌های جمعی نظیر خانواده، جامعه و هویت فرهنگی نادیده گرفته می‌شود که این خود می‌تواند آسیب‌های جدی به ساختار اجتماعی وارد کند.

در حکمرانی اسلامی، اصولی چون عدالت اجتماعی، شایسته‌سالاری، مسئولیت‌پذیری و امانت‌داری به‌طور جامع و متوازن در نظر گرفته می‌شود. این مدل، بر خلاف حکمرانی لیبرال، نقش فعالی برای دولت قائل است که علاوه بر تأمین امنیت، به هدایت اخلاقی و اجتماعی جامعه نیز می‌پردازد. در این سیستم، عدالت به‌عنوان اصل بنیادین در توزیع منابع، حقوق و مسئولیت‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد و تلاش برای تحقق خیر عمومی و مصلحت جامعه همیشه اولویت دارد.

در حکمرانی قضائی اسلامی، به‌ویژه در مقایسه با مدل‌های غربی، تأکید بر عدالت اجتماعی و کرامت انسانی است. اصولی مانند شایسته‌سالاری در انتخاب قضات، مسئولیت‌پذیری و پاسخ‌گویی در برابر خداوند و مردم، و شفافیت در تصمیم‌گیری‌ها باعث می‌شود که سیستم قضائی اسلامی به‌طور مؤثری از فساد و سوءاستفاده جلوگیری کند. این اصول می‌توانند زمینه‌ساز افزایش اعتماد عمومی به سیستم قضائی و تحقق عدالت در جامعه باشند.

با وجود اینکه اصول حکمرانی اسلامی مزایای زیادی در مقایسه با سیستم‌های غربی دارد، پیاده‌سازی آن در جوامع معاصر با چالش‌هایی روبه‌رو است. در جوامع با ساختارهای دینی متفاوت یا جوامع لیبرالی، ممکن است پذیرش این اصول با مقاومت‌های فرهنگی و اجتماعی مواجه شود. از سوی دیگر، در جوامع اسلامی، نیاز به بازنگری و تأمل در نحوه تطبیق این اصول با شرایط و نیازهای روز جامعه وجود دارد تا بتوان در عمل به عدالت اجتماعی و حقوق بشر رسید.

برای بهبود حکمرانی در جوامع اسلامی و جهانی، می‌توان از اصول حکمرانی اسلامی برای ارتقاء عدالت اجتماعی، تقویت شایسته‌سالاری، و نظارت دینی در سیستم‌های قضائی استفاده کرد. این امر می‌تواند به‌ویژه در جوامع اسلامی و حتی در جوامع مختلط با فرهنگ‌های مختلف، به عنوان مدلی کارآمد برای حل مشکلات اجتماعی و اقتصادی مطرح شود. در نهایت، تلفیق اصول اخلاقی و دینی با مبانی حقوق بشر و عدالت جهانی می‌تواند به ایجاد حکمرانی سالم، عادلانه و پایدار در سطح جهانی کمک کند.

منابع

- امام خمینی، روح‌الله، 1421ق، کتاب البیع، ج 2، چاپ اول، تهران: موسسه نشر آثار امام خمینی، برلین، آیزایا (۱۳۹۸)، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی.
- توکویل، الکسی دو (۱۹۶۵)، دموکراسی در آمریکا، ویراست فیلیپس برادلی، جلد ۲، نیویورک: وینتیج بوکس.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۵)، فلسفه شناخت، تحقیق و تدوین حسن پناهی آزاد، قم: نشر معارف.
- خسروپناه، عبدالحسین و مهدی عاشوری (۱۳۹۴)، روش‌شناسی علوم اجتماعی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- خسروپناه، عبدالحسین. (1390). کلام جدید با رویکرد اسلامی (چاپ دوم). قم: نشر معارف.
- خسروپناه، عبدالحسین، پاسخ به اشکال آیه‌الله فاضل لنکرانی، 18:9:1397: ijtiha.net.ir.
- خسروپناه، عبدالحسین؛ عاشوری، مهدی و عنابستانی، ابوالفضل (۱۳۹۲)، اندیشه‌های حکمی - اجتهادی شهید آیت‌الله محمدباقر صدر، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- رالز، جان (۱۳۹۳)، نظریه‌ای در باب عدالت، ترجمه مرتضی نوری، تهران: نشر مرکز.

- طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۹۰ق، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه اعلمی،.
- قزائتی، محسن (1386 ش)، تفسیر نور، ج 1-10، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، قم، دار الحدیث، 1387 ش.
- لاک، جان (۱۳۹۲) دو رساله حکومت، ترجمه دکتر فرشاد شریعت، تهران: نشر نگاه معاصر.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، تفسیر نمونه، ج 1-27، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- نائینی، محمد حسین. (1387). تنبیه الامیه و تنزیه الملیه. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چاپ نوم.
- نائینی، محمد حسین، أجود التقريرات (قاعدة الید، الفراغ، التجاوز و الصحه)، مقرر: ابوالقاسم خویی، ج 2، قم: نشر مصطفوی، ج 2، 1410ق.
- نراقی، محمد مهدی بن ابی ذر (1422 ق)، معتمد الشیعه فی أحكام الشریعه، قم، کنگره بزرگداشت نراقی.
- نراقی، ملا. (1417 هـ.ق). ولایه الحاکم. ج 1، ص 536. قم: انتشارات بیدار.
- واعظزاده خراسانی، محمد، تفسیر قرآن مهر، ج 1-20، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

References

- Khomeini, Ruhollah, *Kitab al-Bay*, Volume 2, 1st edition, Tehran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 1421 AH.
- Berlin, Isaiah, (2019) *Four Essays on Liberty*, Translated by Mohammad Ali Mohaqqueq, Tehran: Khwarazmi Publications.
- Tocqueville, Alexis de, (1965) *Democracy in America*, Edited by Phillips Bradley, Volume 2, New York: Vintage Books.
- Khosropanah, Abdolhossein, (2016) *Philosophy of Cognition*, Research and Compilation by Hassan Panahi Azad, Qom: Ma'arif Publishing.
- Khosropanah, Abdolhossein & Mehdi Ashouri, (2015) *Methodology of Social Sciences*, Tehran: Institute for Research in Wisdom and Philosophy of Iran.
- Khosropanah, Abdolhossein, (2011) *New Kalam with an Islamic Approach* (2nd edition), Qom: Ma'arif Publishing.

Khosropanah, Abdolhossein ,*Response to the Objection of Ayatollah Fazel Lankarani* ,18:9:1397 ,ijtihadnet.ir.

Khosropanah, Abdolhossein; Ashouri, Mehdi & Anabestani, Abolfazl ,(2014) *Philosophical-Ijtihadic Thoughts of Martyr Ayatollah Muhammad Baqir Sadr* , Tehran: Institute for Research in Wisdom and Philosophy of Iran.

Rawls, John ,(2014) *A Theory of Justice* ,Translated by Morteza Nouri, Tehran: Markaz Publishing.

Tabatabai, Seyed Muhammad Hussain ,*Al-Mizan fi Tafseer al-Quran* ,Beirut: Alami Publications, 1390 AH.

Qara'ati, Mohsen ,(2007) *Tafseer Noor* ,Volumes 1–10, Tehran: Cultural Center of Lessons from the Quran.

Kulaini, Abu Ja'far Muhammad bin Ya'qub ,*Al-Kafi* ,Qom: Dar al-Hadith, 1387 AH.

Locke, John ,(2013) *Two Treatises of Government* ,Translated by Dr. Farshad Shari'at, Tehran: Contemporary Perspective Publishing.

Makarem Shirazi, Nasser & Colleagues ,*Tafseer Namuneh* ,Volumes 1–27, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.

Na'ini, Muhammad Hussain ,(2008) *Tanbih al-Ummah wa Tanzih al-Millah* , Tehran: Center for Islamic Revolution Documents, New Edition.

Na'ini, Muhammad Hussain ,*Ajwad al-Taqrirat (Qawa'id al-Yad, al-Faragh, al-Tajawuz, and al-Sihhah)* ,Instructor: Abu al-Qasim Khoei, Volume 2, Qom: Mustafa Publishing, 2nd Edition 1410 ,AH.

Naraqi, Muhammad Mahdi bin Abi Zahr (1422 AH) ,*Mutamad al-Shi'ah fi Ahkam al-Shari'ah* ,Qom: Naraqi Commemoration Congress.

Naraqi, Mulla (1417 AH) ,*Wilayat al-Hakim* ,Volume 1, p. 536, Qom: Bidar Publications.

Va'ezzadeh Khorasani, Muhammad ,*Tafseer Quran Mehr* ,Volumes 1–20, Mashhad: Foundation for Islamic Research.