

# آیه شریفه «امر جامع» و دلالت‌های آن در بازنمایی الهیات حکمرانی

سید محسن قائمی خرق\*

## چکیده

یکی از مباحث قابل ملاحظه در نوشته‌های مرتبط با حقوق عمومی در اسلام، تحلیل احکام سیاسی در قرآن کریم است. با وجود آنکه در برخورد با این مسئله، رویکردهای گوناگونی مانند «جدایی دین از سیاست» یا «تاریخ‌مندی احکام»، توسعه فهم قرآنی مناسبات فیما بین حکمرانان و شهروندان را به تعویق انداخته است و احکام سیاسی اسلام آن‌گونه که باید، کاوش نشده و آیاتی همچون آیه امر جامع (آیه ۶۲ سوره مبارکه نور) مورد تدقیق و موضوع استنباط قرار نگرفته است؛ از این رو مسئله اصلی نوشتار پیش‌آیند با روش توصیف - تحلیلی و مطالعات کتابخانه‌ای، تحلیل الزامات حکمی این آیه شریفه در الهیات حقوق عمومی است. با تکیه بر قواعد تفسیر و مراجعه به تفاسیر مطرح شده درباره آیه شریفه، می‌توان به احکام حقوقی متعددی رسید؛ از جمله وجوب عینی حفظ نظام، راهبرد مردم‌سالارانه شرکت در انتخابات، وجوب مشورت‌دادن به حاکم اسلامی، تعیین سیاست‌ها و پیوست‌های افعال حکمرانان و الزامات فرهنگی آن در کنش‌های افکار عمومی، نظام امت و امامت، تقدم منافع عمومی بر منافع شخصی، قاعده رحمت در حکمرانی، چهارچوب حقوقی بایسته برای صلاحیت تخییری (گزینشی) و عنصر «ادب در حکمرانی اسلامی».

**واژگان کلیدی:** امر جامع، آیه ۶۲ سوره نور، نظام امت و امامت، الهیات حقوق عمومی، حکمرانی اسلامی.

\* عضو هیئت علمی گروه حقوق بشر و حقوق محیط زیست دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی \* تهران، ایران  
(m.ghaemi313@gmail.com)

## مقدمه

آیات الأحکام سیاسی و حقوق عمومی، بستر فهم دقیق و ضابطه‌مند گزاره‌ها و احکام حکمرانی دینی را فراهم می‌کند، ولی تعداد معدودی از این آیات، موضوع تحلیل و تطبیق در ساحت سیاست و حقوق عمومی قرار گرفته است. این در حالی است که برخی ضرورت‌های حکمرانی، امری عرفی یا وارداتی از حقوق غرب تلقی می‌شود و پایه‌های معرفتی آن در قرآن کریم مورد تحلیل قرار نگرفته است و یک‌سره سطح «شیوه» حکومت، به عرف‌های سیاسی غربال‌نیافته واگذار شده است؛ از جمله آیه‌ای که در قرآن کریم واجد رویکردهای متعدد نسبت به چندین مفهوم و پدیده حقوق عمومی از جمله «حفظ نظام» و «انتخابات» است، آیه امر جامع می‌باشد (برای دیدن تفاسیر عرفانی مربوط به این آیه، ر.ک: عربی، ۱۴۲۶، ج ۲):

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوا مِنْهُ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأُذِنَ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفَرَ اللَّهُ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ. مؤمنان فقط آن کسانند که به خدا و پیامبرش گرویده‌اند و چون با وی به کار عمومی باشند، نروند تا از او اجازه گیرند. کسانی که از تو اجازه می‌گیرند، همان‌هایی‌اند که به خدا و پیامبرش گرویده‌اند. اگر برای بعضی کارهایشان از تو اجازه خواستند، به هر کدام‌شان خواستی، اجازه بده و برای آنان آمرزش بخواه که خدا آمرزنده و رحیم است.<sup>۱</sup>

نسبت به پیشینه تحقیق، نگاشته‌ای در این باره به رشته تحریر در نیامده و فقط در مقاله‌ای همایشی با عنوان «تعامل رهبری جامعه با پیروان بر اساس عبارت امر جامع در آیه ۶۲ سوره نور در قرآن»، به ابعاد مدیریتی آیه پرداخته شده است (ر.ک: اخوان مقدم و همکاران، ۱۳۹۸).

آیه امر جامع از جهاتی می‌تواند با عنوان «قاعده فقهی» نیز مطرح شود؛ قواعد فقه به معنای چهارچوب‌های بسیار کلی (محقق داماد، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۲) و قواعدی که در راه به دست آوردن احکام شرعی الهی قابل تطبیق قرار می‌گیرند (فیاض، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۳۸). به عبارتی عنصر کل‌گرایی موجود در قواعد فقه (مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۳)، در امر جامع وجود دارد؛ زیرا مخاطب این آیه همه مؤمنان‌اند و حکم موجود در آن عام است. توضیح آنکه برخی تفاسیر امکان وجود دو شأن نزول

۱. ترجمه برگرفته از تفسیرالمیزان است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۵، ص ۲۲۵).

برای این آیه را پذیرفته‌اند (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱۴، ص ۲۲۰)؛ بدین معناکه این آیه، هم به مناسبت جنگ اُحد - و حنظله - نازل شده است (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۰۹/قرشی، ۱۳۷۷، ج ۷، ص ۲۵۴) و هم در مورد رفتار مسلمانان و منافقان در جریان حفر خندق در جنگ خندق (ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۰۱/فخررازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۲۴۵). گرچه موضوع آیه، مباحث نظامی است، ولی با توجه به نکره بودن «امر جامع» و مخصّص نبودن مورد، شمول و عمومیت این آیه نسبت به «دیگر مواردی که لزوم اجتماع با محوریت رهبری در آن هست و نیز همه سازمان‌های مورد نیاز جامعه»، به دست می‌آید. در هر حال مسئله نوشتار حاضر عبارت است از آنکه از آیه امر جامع، چه الزاماتی در مورد حکمرانی و ساحت حقوق عمومی برداشت می‌شود. همسو با این مسئله، سازه این تحقیق توصیفی - تحلیلی بدین نحو صورت‌بندی شده است که در بخش نخست، مفهوم امر جامع و در بخش دوم، ذاتیات و خصایص امر جامع مورد بحث قرار گرفته است و در قسمت نهایی نیز احکام مستنبط از آن در حوزه حقوق عمومی طرح خواهد شد.

## ۱. مفهوم امر جامع

- مفهوم «امر جامع» به معانی متعددی در تفاسیر قابل پی‌جویی آمده است که مجموع آنها را در دسته‌های ذیل می‌توان طرح و بحث کرد:
۱. تفسیر امر جامع به هر امر مهمی که در آن تشاور و اخذ رأی لازم است (حجازی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۷۰۳/اندلسی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۵۵۷).
  ۲. تفسیر امر جامع به هر امر مهم نیازمند اجتماع مردم، هر چند نیازی به مشورت یا اخذ رأی مردم نباشد یا در برخی مواقع خاص در این امور، نیاز به مشورت مردم به صورت اتفاقی باشد؛ همچون جهاد، نماز جمعه و نماز عید (شبر، [بی‌تا]، ص ۳۴۶/طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۱۰، ص ۱۵۹/نیز ر.ک: طنطاوی، ۱۹۹۷، ج ۱۰/بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۱۱۵/ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۶، ص ۸۱/قمی مشهدی، ۱۳۶۷، ج ۹، ص ۳۵۴/نظام‌الاعرج، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۲۱۵).
  ۳. تعبیر امر جامع به هر امری که در آن خطبه هست؛ مانند نماز جمعه، نماز عیدین و نماز طلب باران (هواری، ۱۴۲۶، ج ۳، ص ۱۷۳).
  ۴. امری که ضرر و نفع آن به عموم مردم بازمی‌گردد: «الأمرالذی یعم ضرره و نفعه جمعهم»

(فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۴، ص ۴۲۴/صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۲۱، ص ۲۵۰/نیز ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۱۲/انصاری، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۵۶۹/جزایری، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۴۴۶).

۵. نظریه دیگری، هر نوع اجتماع به دستور امام را موضوع امر جامع قرار داده و آن را در هیچ قیدی محصور نکرده است. دلیل این نظریه نیز عمومیت لفظ امر جامع و اصالة عدم القید است (حوی، ۱۴۲۴، ج ۷، ص ۳۸۲۲/ابن عربی، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۱۴۰۹/جصاص، ۱۴۰۵، ج ۵، ص ۲۰۰).  
در برخی تفاسیر عامه، به تکرار نقل شده است که ابن زید، امر جامع را منحصر در جهاد می‌داند<sup>۱</sup> و ضحاک و ابن سلام نیز آن را هر نمازی می‌داند که در آن خطبه باشد؛ همچون جمعه، عیدین و استسقاء. ابن جبیر امر جامع را به جهاد، نماز جمعه و عیدین تفسیر کرده است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۹، ص ۴۱۲). در برخی دیگر از تفاسیر، حتی اجتماع برای وعظ نیز مصداق امر جامع دانسته شده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۲۴۵). فقهای دیگر، امر جامع را به امری عظیم معنا کرده‌اند که باید همه مسلمانان با آن روبه‌رو شوند و هر یک، سهمی از کار را بر دوش بکشند (خطیب، ۱۴۲۴، ج ۹، ص ۱۳۳۴).

## ۲. ذاتیات و خصایص امر جامع

به نظر می‌رسد بتوان امر جامع را مشتمل بر مختصات عدیده‌ای دانست که از آن جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: «امر جامع، جزء واجبات جمعی جمهوری است که امنیت و نظم جامعه اسلامی به رعایت آنهاست» (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۲۱، ص ۲۵۰). همچنین اخلال در این واجبات - اگرچه در قالب واگذاری و تفویض آن به جمهور و کناره‌گیری شخص از آن - از قبیل اخلال در امور شخصی نیست که آثار آن فقط متوجه اشخاص شود، بلکه در اینجا اضرار به مجموعه واقع خواهد شد؛ براین اساس به خصلت سومی نیز می‌توان رهنمون شد و آن این‌گونه است که امر جامع، امری قابل ترک در قالب تفویض صریح یا ضمنی به دیگران نیست (صادقی

۱. همچنان‌که سیدمحمدحسین فضل‌الله نیز امر جامع را به امری مرتبط با حیات عامه مسلمانان معنا کرده؛ یعنی منحصرأ مقوله صلح و حرب را مصداق امر جامع لحاظ کرده است (فضل‌الله، ۱۴۳۹، ج ۱۶، ص ۳۶۷). برخی از عامه، بدل از جهاد، مجلس تشاور و تدبیر جنگ را مصداق منحصر امر جامع دانسته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۵۹).

تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۲۱، ص ۲۵۰)؛ به عبارت دیگر امر جامع، از جمله واجبات متعین و قائم به شخص است که مباشرت و اهتمام شخصی در انجام آن شرط می‌باشد؛ زیرا در غیر این صورت «اجتماع» گونگی شرط شده در امر جامع، محقق نبوده یا تصمیم‌سازی اقلیت برای عموم واقع خواهد شد. با توجه به این نکات، اندیشه فروکاستن آیه شریفه به نمازها، زکوات و دیگر موارد عبادات، نمی‌تواند صحیح باشد.

همچنین امر جامع جزء امور حاکمیتی صرف یا تصدی‌گری صرف نبوده و تعاون جمعی - به معنای همراهی میان نهادهای مدنی و دولتی - در آن شرط است (مغنیه، ۱۴۲۵، ص ۴۶۹)؛ به عبارت دیگر امر جامع، جزء تعهدات فراگیر است، نه دولتی و منحصر در ساختار حاکمیت.

همچنین امر جامع به تصریح بسیاری از مفسران، از جنس «اعمال عمومی» و نه «خصوصی» است؛ همانند رأی، حرب و... (سید قطب، ۱۴۰۸، ج ۴، ص ۲۵۳۴). به تعبیر دیگر امر اجتماعی مهم، ذات و جوهره امر جامع را شکل می‌دهد (طیب، ۱۳۷۸، ج ۹، ص ۵۶۴/زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۱۸، ۳۱۳/قرشی، ۱۳۷۷، ج ۷، ص ۲۵۴)؛ همچنان‌که نوشته شده است: «أمر جامع یعنی أمرا قد أشرط فی حصوله الاجتماع والإقتحام» (علوان، ۱۹۹۹، ج ۲، ص ۱۸)؛ برخلاف رویکرد تفسیری مضیق که امر جامع را امری می‌داند که جمع‌شدن و اجتماع در مورد آن در شریعت مطهر تصریح شده باشد؛ مانند روزهای جمعه و عید (کاشانی، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۲۰) یا امر جامع را منحصر در امور دینی می‌داند، نه دنیایی (مرتضی کاشانی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۹۴۵).

مبنای امر جامع نیز به رکن «مصلحت» برگشت می‌یابد و امام به دلیل مصلحت، امر به اجتماع عموم مردم می‌کند. قوت مبنایی و اساسیت مصلحت به اندازه‌ای است که برخی مفسران بدون اشاره به مصادیق امر جامع یا تقیید آن، تعریف امر جامع را دائرمدار «مصلحت تشخیصی امام» قرار داده‌اند که وفق آن، حاجت به اجتماع مردم نسبت به آن ملاک خواهد بود (ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۰۱)؛ بر این اساس حتی اقامه سنن و مستحباتی که به نفع یا مصلحت مردم باشد، ضمن مفهوم امر جامع قرار می‌گیرد (برای دیدن رأی مشابه، ر.ک: قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۲). احکام اقماری این مفهوم بر آن بار خواهد شد؛ از جمله امکان ورود و دخالت دولت و نیز لزوم تعاون جمعی. همچنین این مصلحت، مشتمل بر مصالح دنیوی و اخروی (دینی و دنیایی) (آل‌غازی، ۱۳۶۲، ج ۶، ص ۱۵۳) و نیز مصالح دائمی و مصالح اتفاقی (ابی‌السعود، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۱۹۷) خواهد بود.

در یکی از تفاسیر نوشته شده است:

امر جامع، امری است که بدون اجتماع صورت نپذیرد و نفع آن راجع به عموم باشد؛ مانند جمعه و جماعت و جهاد و مشورت و امثال اینها از امور اجتماعی هر چه باشد که مسلمانان بعد از اعلام پیغمبر<sup>ﷺ</sup> به حضور باید حاضر شوند و تا آخر باشند که تکلیف آنها معلوم شود و نباید قبل از اخذ تصمیم بدون اجازه آن حضرت متفرق گردند.

براین اساس بایستی در فهم امر جامع، دقت داشت که گرچه مبنای امر جامع، مصلحت است و نفع آن به عموم ارتباط می‌یابد و مصادیق متعددی را دربرمی‌گیرد که هر کتاب تفسیری فقط به برخی از آنها بدون توقیف در موردی خاص و به صورت تمثیلی بدان اشاره کرده، ولی تعیین‌کننده نهایی و مناط نهایی، تشخیص ولیّ امر است که پس از اعلام، بایستی بر آن حضور و اجتماع کرد (تقفی تهرانی، [بی تا]، ج ۴، ص ۵۴).

در برخی آرا و نظریات، به شمول افرادی امر جامع نیز اشاره شده است؛ از جمله در

زهره التفاسیر آمده است:

أمر جامع ... مصلحة هم المؤمنین، أو دفع ضرر یعمهم إن وقع، أو مداومة عدو یغیر علیهم، أو الخروج لغزوات اضطرت الأحوال للخروج إليها: امر جامع، ناظر به مصلحتی است که به مؤمنان مربوط می‌شود یا برای جلوگیری از آسیبی است که در صورت وقوع به آنها وارد می‌شود یا برای حمله به دشمنی که به آنها حمله می‌کند یا برای حمله به مناطقی که شرایط ایجاب می‌کند، است (ابوزهره، [بی تا]، ج ۱۰، ص ۵۲۳۴).

در حقیقت امر جامع، امری مرتبط با عموم مردم است، نه حتی بخشی از مردم؛ همچنان‌که علامه طباطبایی<sup>ﷺ</sup> در تفسیر المیزان، امر جامع را یکی از امور عامه می‌داند (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۵، ص ۱۶۶). نکته‌ای که فقط در المیزان مورد توجه قرار گرفته است آنکه ماهیت امر جامع به نحوی است که «خود به خود» مردم را در کنار یکدیگر جمع کند تا در مورد آن بیان‌دیشند و مشورت کنند و آنگاه تصمیم بگیرند (همان).

### ۳. بایسته‌های حکمی - حقوقی امر جامع

پیش از ورود به احکام حقوقی باید توجه داشت که این آیه با محور قراردادن «رابطه نظام‌مند میان مؤمنان و رهبر الهی جامعه» و طرح اصلی انضباطی در جامعه اسلامی، نوعی ارشاد به حکم

عقل است. تفاسیر نیز با عبارت «هذا إرشاد من الله، لعباده المؤمنین»، به این مطلب اشاره کرده‌اند (سعدی، ۱۴۲۱، ص ۶۸۱)؛ چراکه انضباط اجتماعی و سامان‌یابی تشکیلات نظام‌مند، اصلی مدیریتی و کاری عقلایی است که حکمرانی خوب بدون آن امکان‌پذیر نیست؛ از این رو این دستور انضباطی - فارغ از قیودی که خواهد آمد - مختص پیامبر ﷺ و یارانش نیست، بلکه در برابر همه رهبران و پیشوایان الهی، رعایت آن ضرورت دارد. البته فارغ از محتوای آیه امر جامع - که ارشاد به حکم عقل است - در مورد ماهیت و ذات امر جامع، ظاهر آیه شریفه، اوامر مولوی صادر از حضرت بر اساس ولایت ایشان است، نه اوامر ارشادی صادر از ایشان در مقام بیان احکام الهی؛ زیرا اینها در حقیقت اوامر خداوند است، نه اوامر ایشان (ر.ک: منتظری، ۱۴۰۹، ج ۱). این آیه برخلاف برداشت تفاسیر عامه، نمی‌تواند به معنای واگذاری حکم به رأی مجتهد و مشروعیت اجتهاد در احکام کلی شرع باشد، بلکه فقط به معنای احترام به رأی حاکم هنگام تصمیم‌گیری در مسائل اجرایی و موضوعات خارجی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۵۶۲). همچنین امر جامع و مختصات حکمی این امر و بایسته‌هایی که در نوشتار حاضر بیان شده است، از آن رو بوده که این امر با «حق تعیین سرنوشت» و «نظام» جامعه اسلامی در ارتباط است (ر.ک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۴).

### ۳-۱. وجوب عینی حفظ نظام و حرمت تضعیف «ولایت امر»

عبارت‌هایی همچون «مفارقة أحدهم فی مثل تلک الحال مما یشق علی قلب الرسول ﷺ و یشعب علیه رأیه» (نظام‌الاعرج، ۱۴۱۶، ج ۵، ص ۲۱۵)، نشان از لزوم اطاعت از ولی امر دارد؛ به گونه‌ای که کناره‌گیری از اجتماعی که به دستور ایشان شکل یافته باشد، منجر به تضعیف جایگاه اجتماعی ولایت امر و نیز شکست حرمت امر صادر شده از سوی ولی امر و قبح‌زدایی اجتماعی از آن خواهد شد و این مسئله ولاء و پیوند میان امام و پیروان را که در قالب نظام متبلور شده است، تحت الشعاع قرار خواهد داد. همچنین وجوب عینی طرح شده در آیه شریفه از آن جهت است که «ممکن است غیبت یک فرد، زیان‌آور باشد و حرکت عمومی جامعه را با شکست روبه‌رو سازد» (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱۴، ص ۲۲۰).

قوت تأکید بر «عینی بودن وجوب گردهمایی در مورد امر جامع» در آیه شریفه، به اندازه‌ای است که صلاحیت‌گزینی حاکم باید با دو اصل «تقدم امر جامع بر شئون خصوصی اشخاص» و نیز

«تفسیر موارد مشکوک به نفع امر جامع به عنوان اصل عملی»، چهارچوب بندی شود تا زمینه تفسیرهای دلخواهانه و اعمال سلیقه شخصی در حکم ثانوی و اذن مصرح در عبارت «حَقٌّ يَسْتَأْذِنُوهُ» ایجاد نشود و نیز تبعیضات روا و مثبت نیز به صورت قانون مند اعمال شوند، نه آنکه به تخصیص اکثر منجر شود و به حضور عده قلیل یا معدودی ناتوان از اجرای امر جامع بیانجامد که در اثر آن، مصالح عمومی لطمه خواهد دید؛ از این رو نمی توان تعبیر «فَأَذِّنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ» را تجویزی برای صلاحیت های افسارگسیخته و استثناگونه و رانت مدار در حکومت اسلامی دانست. در مقابل، استیذان از سوی شهروندان، پدیده ای از قبیل «اذن صوری» یا «اذن برای یک کار جزئی» نیست؛ زیرا «این گونه افراد با ایمان با توجه به اینکه برای امر مهمی اجتماع کرده اند، هرگز برای یک کار جزئی اجازه نمی طلبند و منظور از «شاقم» در آیه، کارهای ضروری و قابل اهمیت است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۱۵۶۲)؛ همچنان که استیذان مشروع در این آیه، استیذان همراه با «صدق در قول» و «اضطرار در مصالح شخصی» است (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۴۴۴)؛ بر همین اساس خاصیت اذن، موارد گوناگونی است؛ از جمله تمییز یافتن مخلص از منافق که خصلت اساسی او تسلل و فرار بوده یا بزرگ نمایی گناه کسی که بی اذن خارج شده و نیز رفع سوءظن از ذاهب (اندلسی، ۱۴۰۷، ج ۸، ص ۷۳).

آیه امر جامع همانند آیاتی چون: «وَمَنْ يُؤْمِرْ بِيَوْمِهِمْ يَوْمِئِذٍ دُبُرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَرِّفًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَ مَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِيرُ» و هرکس در روز جنگ به آنها پشت نماید و فرار کند، به طرف غضب خدا روی آورده و جایگاهش دوزخ که بدترین منزل است، خواهد بود، مگر آنکه از میمنه به میسره یا از قلب به جناح برای مصالح جنگی رود یا از فرقه ای به یاری فرقه ای دیگر شتابد» (انفال: ۱۶)، بر حرمت فرار از جهاد دلالت دارد. آیه امر جامع در کنار استثنائات حرمت فرار از جنگ - که در آیه ۱۶ سوره انفال طرح شده است - جواز خروج از معرکه جنگ به اذن امام را

۱. البته برخی، عروض مواعی مانند حیض بانوان یا جنابت رجل یا عروض امراض و مانند آن را بی نیاز از استیذان دانسته اند (سمعانی، ۲۰۱۰، ج ۳، ص ۱۱۳/ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۴۳۲). گرچه برخی تفاسیر همچون تفسیر روض الجنان، خلاف این مطلب را از ابو حمزه ثمالی مثال آورده اند که: مراد، روز آدینه است که رسول ﷺ چون بر منبری شدی و مردی را کاری پیش آمدی از قضای حاجتی و تجدید وضوی یا رنجی و بیماری، از مسجد بیرون نشدی تا برابر رسول آمدی و از او به اشارت دستوری خواستی (رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۲۴۵).

نیز مطرح می‌کند. پیامدهای فرار از جنگ در روایات، همان دلایل احترام به امر جامع است که در تفاسیر مورد اشاره قرار گرفته است؛ از جمله سبک شمرده شدن برنامه پیشوایان دین و سست‌گشتن بنیان دین اسلام (حرّ عاملی، ۱۴۱۶، ح ۱۵، ص ۸۷).

### ۳-۲. وجوب شرکت در امر جامع «انتخابات»

امر جامع با خصایص و ذاتیاتی که مطرح شده است؛ از جمله «اجتماع ارادی انسان‌ها» و «امور عمومی و ارتباط با عامه مردم»، نشان از آن دارد که سازمان حکمرانی دینی با «دیکتاتوری» و «استبداد» ناهمخوان است. ترکیب «امر جامع»، ترکیب نعت و منعوته است؛ از این‌رو بر عدم تحقق امر بدون «جمع شدن» دلالت دارد. همچنین باید توجه داشت، چنان‌چه به نحوی مبانی وجوب شرکت در انتخابات پذیرفته نباشد یا وجوب آن منحصر به موارد «حفظ نظام» باشد، وفق این آیه به‌هنگام فراخواندن حاکم به شرکت در انتخابات، وجوب بار خواهد شد؛ همچنان‌که لزوم عدم تفرق نسبت به امر جامع و مشارکت‌پذیری همگان، به معنای «دیکتاتوری در انتخابات» یا «منع دگراندیشی» نیست.

از دیگر مفاهیم حقوق بشری در آیه شریفه آن است که به تعبیر مرحوم مغنیه، انتظار چنین انقیادی از مردم و اساساً وجوب چنین انقیادی، در برابر امام و حاکمی است که «حق رعیت» را ادا می‌کند (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۴۴۴)؛ گویی در دوگانه «حق رعیت» و «حق حاکم»، تقدم زمانی در تعهدات متقابل حکومت و مردم، از آن حق رعیت در برابر حکومت است.

### ۳-۳. وجوب مشورت‌دادن به حاکم اسلامی

در مورد مشورت - با وجود لزوم تعاون جمعی در اجرای تصمیمات - در برخی تفاسیر، مشورت با عموم مردم ذکر شده است (ابوزهره، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۵۲۳۴)، ولی در برخی دیگر به مشورت با صاحبان آرا و خرد با تعابیری همچون اجتماع «أهل الرأی والتجارب» (فتوحی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۶۲۴/ارمی علوی، [بی‌تا]، ج ۱۹، ص ۴۴۲) یا «أهل الحل والعقد» (ابن عجبیه، ۲۰۲۰، ج ۵، ص ۱۰۳/رسعنی، ۱۴۲۹، ج ۵، ص ۲۹۲) تقيید صورت گرفته است.

طبری امر جامع را امری در برابر کارهای شخصی معنا می‌کند که انجام آن کار به همکاری و

همفکری نیازمند باشد (طبرسی، [بی تا]، ج ۱۸، ص ۲۴۵) و به دنبال آن، طرح این مطلب نیز مهم است که ارزش مشورت در آیه امر جامع، از قبیل ارزش ذاتی است و ارتباطی با ایصال آن به حقیقت ندارد و صرف مشورت، موضوعیت دارد؛ خواه به جهت شخصیت دادن به امت، ایجاد رشد فکری مردم، همراه شدن مردم با حکومت و تعمیق جایگاه حکومت در قلوب و اذهان یا در انداختن آزمایشی برای تمییز افراد خیرخواه از غیر آن. همچنین به نظر می رسد برداشت خاص از این آیه شریفه، تبعیت از رأی اکثریت از نوع الزامی و وجوبی است، نه آنکه برای مردم، صرفاً حضوری نمایشی و تزیینی مدنظر باشد؛ زیرا در این صورت با احتمالات پیش گفته، ذاتیات امر جامع و تأکیدات بارشده بر حضور همه مردم و به عبارتی «لزوم اجتماع» مردم ناهمساز خواهد بود. البته این مطلب فقط در مواردی است که امر جامع، ارتباطی با «مشورت» داشته باشد و دیگر معانی امر جامع، لحاظ نگردد؛ همچنان که برخی وجوب تبعیت از رأی اکثریت را در احتمال قرب به صواب آن و استقرار سیره عقلا بر تبعیت از آن دانسته اند (معرفت، ۱۳۷۶، ص ۱۵).

### ۳-۴. ارزش حقوقی «قانون اساسی»، «سیاست های کلی»، «شعارهای سال» و «پیوست های افعال حکمرانان» به عنوان مصداقی از امر جامع

قانون اساسی به عنوان مهم ترین سند تعامل میان امت و امام و به منزله میثاق ملی آحاد جامعه و «انعکاس خواست قلبی امت اسلامی»،<sup>۱</sup> بازنمایی دیگری از امر جامع است؛ از جمله آنجا که در اصل ۵۹ قانون اساسی درباره همه پرسی مقرر شده است:

در مسائل بسیار مهم اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی ممکن است اعمال قوه مقننه از راه همه پرسی و مراجعه مستقیم به آرای مردم صورت گیرد. درخواست مراجعه به آرای عمومی باید به تصویب دوسوم مجموع نمایندگان مجلس برسد.

همچنین در مقدمه قانون اساسی، ذیل عنوان «حکومت اسلامی» آمده است:

طرح حکومت اسلامی بر پایه ولایت فقیه که در اوج خفقان و اختناق رژیم استبدادی از سوی امام خمینی<sup>ع</sup> ارائه شد، انگیزه مشخص و منسجم نوینی را در مردم مسلمان ایجاد کرد و راه اصیل

۱. این تعبیر برگرفته از مقدمه قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران است.

مبارزه مکتبی اسلام را گشود که تلاش مبارزان مسلمان و متعهد را در داخل و خارج کشور فشرده‌تر ساخت ... ملت برآشفته و آگاه و مصمم به رهبری قاطع و خلل‌ناپذیر امام، قیام پیروزمند و یک‌پارچه خود را به طرز گسترده و سراسری آغاز نمود.

افزون‌براین در ذیل عنوان «خشم ملت» به دنبال انتشار نامه توهین‌آمیز به ساحت مقدس روحانیت و به‌ویژه امام خمینی \* در ۱۷ دی ۱۳۵۶ از سوی رژیم حاکم، این‌گونه آمده است: «... همبستگی گسترده مردان و زنان از همه اقشار و جناح‌های مذهبی و سیاسی در این مبارزه، به طرز چشمگیری تعیین‌کننده بود...».

نامگذاری سال‌ها نیز سنتی است که از اوایل زعامت مقام معظم رهبری، پایه‌گذاری شد و ادامه یافت و هدف از آن، جلب توجه به یک ارزش خاص یا مشکل است تا این موضوع در اذهان تثبیت شود و جزء فرهنگ عمومی جامعه قرار گیرد. همچنین این نامگذاری، پیش از آنکه به دنبال جعل وظیفه اجرایی مشخص بر دوش دولت و دستگاه‌ها باشد، پدیده‌ای اجتماعی است؛ بدین معنا که جنس آن بیش از آنکه دولتی باشد، اجتماعی است و از این رو همه نسبت به آن وظیفه دارند ( see: <http://www.hamshahrionline.ir/news-163989.aspx>)؛ برای مثال تأکید بر تحول درونی و اصلاح امور (۱۳۶۹)، تأکید بر تحکیم معنویت (۱۳۷۱)، توجه به معنویات و فضایل اخلاقی (۱۳۷۶)، عدالت اجتماعی (۱۳۷۲)، صرفه‌جویی (۱۳۷۳، ۱۳۷۷ و ۱۳۸۸)، حفظ ثروت و منابع عمومی کشور (۱۳۷۵)، وجدان‌کاری، انضباط اجتماعی، انضباط اقتصادی (۱۳۷۴)، اقتدار ملی و اشتغال‌آفرینی (۱۳۸۰)، خدمت‌گزاری (۱۳۸۲)، پاسخ‌گویی (۱۳۸۳). برخی نامگذاری‌ها ناظر به تولید و اقتصاد بوده است؛ مانند اقتصاد مقاومتی، تولید - اشتغال (۱۳۹۶)، تولید ملی و حمایت از کار و سرمایه ایرانی (۱۳۹۱)، رونق تولید (۱۳۹۸)، جهش تولید (۱۳۹۹)، تولید؛ پشتیبانی‌ها، مانع‌زدایی‌ها (۱۴۰۰)، تولید؛ دانش‌بنیان، اشتغال‌آفرین (۱۴۰۱)، مهار تورم، رشد تولید (۱۴۰۲)، جهش تولید با مشارکت مردم (۱۴۰۳)، همت مضاعف، کار مضاعف (۱۳۸۹)، جهاد اقتصادی (۱۳۹۰) و همین مؤلفه به‌عنوان جزئی از شعار سال‌های ۱۳۹۱ تا ۱۳۹۳ بوده است. برخی دیگر از نامگذاری‌ها ناظر به همبستگی ملی بوده است؛ مانند سال همبستگی ملی و مشارکت عمومی (۱۳۸۴)، اتحاد ملی، انسجام اسلامی (۱۳۸۶)، دولت و ملت، همدلی و هم‌زبانی (۱۳۹۴).

پیوست‌های تعیین‌شده از سوی رهبر معظم انقلاب؛ مانند پیوست عدالت در تصمیمات یا

سیاست‌های کلی نظام تأیید شده از سوی رهبری در امور گوناگون، می‌تواند مانند شعارهای سال، مصداقی از «امر جامع» باشد. در آیه شریفه، خصایصی برای «امر جامع» به کار رفته است که دربرگیرنده «احکام وضعی و تکلیفی» بی‌شماری می‌باشد؛ مثلاً وجوب تکلیفی همراهی کارگزاران با رهبری که دارای جوانبی از احکام تکلیفی مانند حرمت لواذ (شانه خالی کردن از تعهدات) است. این بیان نشان می‌دهد «امر جامع» دارای شخصیت حقوقی مستقلی است که احکام مناسب خود را به دنبال خواهد داشت و ضروری است در ساختار اسناد بالادستی نظام جمهوری اسلامی ایران، سندی با عنوان «امر جامع» - که طبعاً دارای مظاهر گوناگونی است - شناسایی شود که کیفیت و ساختار آن در نوشتار حاضر مطرح گشت و شمایل آن با «سیاست‌های کلی نظام»، «قانون اساسی» و دیگر اسناد بنیادین، از جهات گوناگون، متفاوت است.

### ۳-۵. ساخت حقوقی «نظام امت و امامت»

آیه شریفه جامع، به دنبال پی‌ریزی نظام امت - امامت است و «ادب جمعی و مفروض بر امت را مطرح ساخته است» (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۲۱، ص ۲۵۰/ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱۸، ص ۲۴۵/ قشیری، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۶۲۴)؛ بر همین اساس تفاوت میان «ناس» و «امت» در این است که در مورد «مردم»، هیچ «جامعی» که بتواند پراکندگی ایشان را سامان دهد و عامل وحدت میان ایشان باشد، وجود ندارد؛ برخلاف امت که برای اعضای آن، هدفی واحد است که ایشان به خاطر آن به گرد امام درآمده‌اند تا بدان هدف نایل شوند (جوادی املی، ۱۳۶۳، ص ۳۴)، در حالی که بنا بر توضیح بندیکت اندرسون (Benedict Anderson)، در «ملت»، اعضای جامعه یکدیگر را شخصاً نمی‌شناسند و فقط می‌توانند خودشان را در مشارکت با یکدیگر تصور کنند (اندرسون، ۱۳۸۹، ص ۳۸)؛ از این رو ملت، مقوله‌ای تخیلی (Imagined) - نه به معنای دروغین - و ساختی انتزاعی به شمار می‌رود که متأثر از عللی مانند بومی شدن یا محلی شدن مذهب ابداع شده است. هانتینگتون مفهوم امت را به خودی خود نشان‌دهنده عدم محوریت دولت - ملت در اسلام می‌داند (هانتینگتون، ۱۳۷۸، ص ۲۷۹).

افزون بر مفهوم «امت» به عنوان نخستین فرآورده سیاسی - انسانی اسلام (www.farsi.khamanai.ir: 1390/7/24)، «امام» به جایگاهی اطلاق می‌گردد که هم مرجعیت دینی

و هم مرجعیت اجتماعی و سیاسی امت را شامل شود (مطهری، ۱۳۶۹، ص ۶۹). تفاوت چهارچوب فکری اسلام و دولت مدرن در اینجا به نحو چشمگیری جلوه می‌کند؛ به عبارتی با توجه به دو الگوی متفاوت «قدرت محوری» و «هدایت محوری»، «دولت اسلامی» هدایت‌محور، در برابر «دولت مدرن» قدرت مبنا تعریف می‌شود.

### ۳-۶. منع از استتار؛ تقدم منافع عمومی بر منافع شخصی

منع از استتار در آموزه‌های حکمرانی دینی، سوابق بسیاری دارد؛ از جمله هنگامی که دختر امام<sup>ع</sup> گردن‌بندی را از مسئول و خزانه‌دار بیت‌المال به امانت گرفت و شرط ضمان در استرداد آن کرد و خبرش به امیر مؤمنان<sup>ع</sup> رسید، هم دختر خود و هم خزانه‌دار حکومت را مورد مؤاخذه قرار داد؛ زیرا این امکان برای دیگران فراهم نبوده و به واسطه قرارداد داشتن در موقعیت دختر امیر مؤمنان<sup>ع</sup> از آن بهره جسته است (ابن شهر آشوب، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۱۱). همچنین آن حضرت به مالک اشتر می‌نویسد:

برای زمامدار، نزدیکان و خویشاوندانی است که اهل استتار و برتری‌یافتن و امتیازخواهی و تعرض نمودن هستند و در دادوستد، انصاف را به کم به کار بستن؛ پس ریشه ستم ایشان را با بریدن اسباب آن، از بُن برکن! و به هیچ‌یک از اطرافیان و بستگان زمینی را به بخشش وامگذار و مبادا در تو طمع ورزند که قراردادی به سود ایشان منعقد کنی که مایه زیان سایر مردم باشد، خواه در آبیاری یا کاری که باید مشترک به انجام رسانند؛ به طوری که رنج و هزینه‌های آن را بر دیگران تحمیل نمایند که در این صورت سودش بر آنان است و ننگش برای توست در دنیا و آخرت (نهج البلاغه: نامه ۵۳).

در واقع استتار با حقیقت «امت» در تناقض است و به محاق دولت و انسجام امت منجر خواهد شد؛ همچنان که آمده است: «الأستتار یوجب الحسد، والحسد یوجب البغضة توجب الإختلاف، الإختلاف یوجب الفرقة، والفرقة توجب الضعف، والضعف یوجب الذل والذل یوجب زوال الدولة و ذهاب النعمة» (ابن ابی‌الحدید، [بی‌تا]، ج ۲۰، ص ۳۴۵). امام علی<sup>ع</sup> درباره اختصاص دادن امکانات و امتیازات و فرصت‌های گوناگون در آنچه همه در آن برابرند، می‌فرماید: «و إیاک والإستتار بما الناس فیه أسوة» (قطب راوندی، ۱۳۶۴، ص ۴۹۷).

تعبیر «وَأَسْتَفْعِرُكُمْ لِلَّهِ» در آیه امر جامع، نشان از آن دارد که تقدم منافع شخصی بر منافع جمعی، اگر بدون اذن و جواز باشد، گناه است؛ حتی اگر با رعایت شرایط گفته‌شده در نوشتار

حاضر - از جمله استیذان برای امور شخصی بسیار مهم و اخذ جواز - باشد. با این حال تقدم دادن کار شخصی بر کار جمعی مسلمانان، نوعی «ترک اولی» بوده و نیازمند استغفار است؛ همانند استغفار بر یک عمل مکروه. افزون بر این تعبیر پیش گفته نشان می دهد که امت، تا می توانند از گرفتن اجازه خودداری کنند و فداکاری و ایثار نمایند (سلطان علی شاه، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۱۳۲)؛ چراکه حتی پس از اجازه، باز عمل آنها ترک اولی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۵۶۲) یا «نوعی از انواع ذنب» (مدرسی، ۱۴۱۹، ج ۸، ص ۳۶۸/کاشانی، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۳۲۴) و به تعبیر برخی دیگر «قصور» (سعدی، ۱۴۲۱، ص ۶۸۱/فیض کاشانی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۴۵۰) و «تقدیم امر دنیا بر دین» (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱۸، ص ۲۴۵/خطیب، ۱۴۲۴، ج ۹، ص ۱۳۳۴/زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۱۸، ص ۳۱۳/سبزواری، ۱۴۰۲، ج ۵، ص ۱۳۲) است؛ بنابراین با وجود اینکه اذن پیامبر ﷺ، تقدم بخشیدن به منافع شخصی را مجاز و مباح می کند،<sup>۱</sup> اما نفس رها کردن امور عمومی، نیازمند استغفار بوده و استغفار پیامبر ﷺ نتیجه ترک افضل و اولی (خودداری از استیذان) و مقدم نداشتن اهم بر مهم از سوی برخی اعضای امت است.

البته برخی رویکردهای تفسیری شاذ، برای استغفار بدل از ماهیت «جبرانی»، جنبه پاداش در نظر انگاشته شده است که پیامبر ﷺ به دلیل رعایت ادب از سوی برخی و رهان نمودن امور عمومی بدون استیذان، از خداوند طلب استغفار برای ایشان می نماید (عاملی، ۱۳۵۹، ج ۶، ص ۳۵۶/رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱۴، ص ۲۲۰). در برخی اقوال دیگر، استغفار به منظور «تخفیف تکلیف از ایشان» (کاشانی، ۱۳۶۳، ج ۶، ص ۳۲۴) یا کفاره و غرامت نسبت به التزام اصیل و اولی (قشیری، ۲۰۰۰، ج ۲، ص ۶۲۴) معنا شده است.

### ۳-۷. اصل انگاری «رحمت» در حکمرانی

پیامبر ﷺ می فرماید:

امامت و رهبری شایسته نیست، مگر برای مردی که دارای سه ویژگی باشد: ورع و تقوایی که

۱. لزوم اجتماع در امور عمومی و مقدم نداشتن امر شخصی بر امور عمومی، با آیات دیگری نیز پشتیبانی می گردد؛ مانند: «الَّتِي أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ نَفْسِهِمْ: ولایت پیامبر بر هر مؤمن، برتر از ولایتی است که او بر خود دارد» (احزاب: ۶) و «يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله» (حجرات: ۱). در حقیقت عدم تبعیت از دستورات الهی، جزء نواهی است که ناپسند دانسته شده و خداوند خوش ندارد کسی جان خود را بر نفس و جان رسول عزیزتر بدارد.

او را از ارتکاب گناهان بازدارد، حلم و بردباری که به وسیله آن خشم خود را کنترل کند و یک حکمرانی شایسته بر افراد تحت ولایتش، به گونه‌ای که برای آنان همچون پدری مهربان باشد (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۰۷).

تعبیر «فَأَذُنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ» نشان از آن دارد که رهبری در اسلام، همراه با مصلحت‌اندیشی و رحمت است (قرآنی، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۲۱۷). به تعبیر علامه طباطبایی<sup>۱۰</sup>، پیامبر مأمور به استغفار برای مستأذنین شده است تا رحمتی برای آنان باشد (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج ۱۵، ص ۱۶۶) و به بیان طبرسی، «إِسْتِغْفَارُ النَّبِيِّ ﷺ لَهُمْ هُوَ دَعَاؤُهُ لَهُم بِاللُّطْفِ الَّذِي تَقَعُ مَعَهُ الْمَغْفِرَةُ: استغفار پیامبر برای ایشان، دعای پیامبر و لطف ایشان در حق این افراد است که سبب مغفرت برای آنها خواهد شد» (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱۸، ص ۲۴۵) و طلب غفران برای ایشان سبب می‌شود همگی در رحمت الهی باشند (ابوزهره، [بی‌تا]، ج ۱۰، ص ۵۲۳۴). مضمون این آیه شریفه همچون آیه ۱۵۹ سوره آل‌عمران: «فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ»، لزوم عفو و استغفار برای مردم است. استغفار در این دو آیه شریفه صرفاً اموری مستحسن و مستحب نیستند، بلکه جزء واجبات و به نوعی «وجوب مدیریتی» است؛ یعنی بنای حکومت، حتی‌الإمكان باید بر عفو و بخشش باشد و از آثار چنین نمودی از رحمت، «اجتماع مردم پیرامون امام» و «عدم انفضاض و کناره‌گیری از امام» عنوان شده است (جوادی آملی، ۱۳۶۳، ج ۳۳، ص ۲۲۴).

### ۳-۸. تحدید حقوقی «صلاحیت تخییری (گزینشی)»

تعبیر «لِمَنْ شِئْتَ» در آیه شریفه، مشعر به «صلاحیت گزینشی» و سلطه تقدیریه حاکم در اداره امر جامع است؛ به عبارت دیگر خداوند پیامبر را در اعطای اذن به مؤمنان، مخیر گذاشته است؛ چراکه وی اعلم نسبت به امور خصوصی است که ارجح بر امر جامع می‌باشد (فضل‌الله، ۱۴۳۹، ج ۱۶، ص ۳۶۷)، ولی این «خواست»، مفهومی آن نیست که از روی هوای نفس، بدون لحاظ جوانب امر و اثرات حضور و غیاب افراد اجازه داده شود، بلکه این تعبیر از آن‌روست که دست رهبر باز باشد و در هر مورد که ضرورت را در حضور افراد تشخیص می‌دهد، به آنها اجازه رفتن ندهد. شاهد بر این ادعا آن است که در آیه ۴۳ سوره توبه، پیامبر ﷺ را به دلیل اجازه دادن به بعضی از افراد مواخذه کرده و می‌فرماید: «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَّبِعَ لَكَ الْإِنْدِيَةَ صَبَدُفُوا وَ تَعَلَّمُوا الْكَاذِبِينَ: خداوند تو را عفو کرد، چرا به آنها اجازه دادی پیش از آنکه راستگویان از

دروغگویان برای تو شناخته شوند؟». این آیه نشان از آن دارد که حتی پیامبر ﷺ در استثنا کردن و بهره‌گیری از صلاحیت‌گزینشی، باید دقت کند و همه جوانب کار را در نظر گیرد و در این امر «مسئولیت الهی» دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۵۶۲).

از دیگر قیود در این مورد، علم رهبر به صدق مستأذن در عذر ادعایی و احراز صحت در این باره است (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱۸، ص ۲۴۵). برخی مفسران در این باره به «انعتاف‌پذیری و واقع‌بینی رهبر در اعمال سیاست‌های خود» (قرائتی، ۱۳۸۸، ج ۶، ص ۲۱۷) و دو اصل مهم حقوق عمومی «مصلحت» و «حکمت» اشاره کرده‌اند (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۱۸، ص ۳۱۳). حتی تعابیر مطلق برخی مفسران درباره اختیار رهبر در اعطای اذن را می‌توان محفوف به این دو قید دانست. به بیان دیگر از مضامین مستفاد، آن است که هر حاکم یا آمر الهی از ائمه معصومین یا نواب خاص و عام باید رعایت جانب مؤمنان و ملاحظات ایشان را داشته باشد و چنانچه برخی مردم برای بعضی از امور از ایشان اذن گرفتند و به صلاح وی بود، بر حاکم و ولی است که به ایشان اذن دهد و از روی هوای نفس و بدون لحاظ صلاح امت، از اعطای اذن، صرف نظر ننماید (یزدی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۳۲۳).

برخی افزون بر اقتضای مصلحت بر نبود مفسده به واسطه اذن نیز اشاره کرده‌اند (سعدی، ۱۴۲۱، ص ۶۸۱)؛ بنابراین جز در صورت رجحان مصلحت در معافیت مستأذن یا تساوی مصلحت عدم حضور وی با مصلحت عمومی، نمی‌توان به وی اذن داد؛<sup>۱</sup> برای مثال گاهی مصلحت ایجاب می‌کند که منافقان رخصت داده شود؛ زیرا وجود او در میان مسلمانان زیان‌آور بود و گاهی مصلحت اقتضا می‌کند که مؤمن رخصت ندهد (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۴۴۴/رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ج ۱۴، ص ۲۲۰). همچنین چند نفر از مفسران در قالب نظریه‌ای ضعیف، مطرح کرده‌اند که این صلاحیت‌تخییری، مقید به شناخت صدق از کذب و قیود مطرح‌شده فقط مخصوص اذن معافیت از جنگ است، نه دیگر موارد (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۲، ص ۳۲۰)؛ یعنی در سایر موارد، اذن نسبت به هرکس که خواسته شود، می‌تواند داده شود و بدین وسیله تعارض ظاهری میان آیه ۶۲ سوره نور با آیه ۴۳ سوره توبه رفع می‌شود (شنقیطی،

۱. «و هو طبعاً لا یشاء الإذن إلا فی راحة مصلحة أو تساویها» (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۱۸، ص ۲۴۵).

۱۴۲۷، ج ۱۰، ص ۱۵۰)، ولی به دلیل نبود قید و دلیلی بر تخصیص، قول به عموم اولی و ارفع و احسن و اعلی است.

### ۹-۳. هنجار «ادب» در الهیات حقوق عمومی اسلام

از جمله نمودهای تفاوت میان حکمرانی اسلامی و حکمرانی غیر، توجه به «ادب» در حکمرانی اسلامی است که تاکنون نیز مجال طرح در نوشته‌ها و محافل علمی نداشته است. اثر هنجاری «ادب» در حکمرانی اسلامی، خصوصاً بدان‌سیاق که در این آیه شریفه آمده، آن است که ارتباط میان حکمران و مردم در حکومت دینی به‌نحوی نیست که همه‌چیز اقتضای تقنین و صراحت در امر داشته باشد تا به‌دنبال آن، نظام تقنینی متورم و دارای فراوانی بایسته‌ها و نبایسته‌های پیشین نمود یابد، بلکه در این نظام حکمرانی - به‌تعبیر مغنیه در ذیل آیه شریفه - اشاره ولی امر نیز همان‌قدر الزام‌آوری و تاب اجتماعی را دارد<sup>۱</sup> و گستره این ادب، تمامی امور عمومی، خواه در زمان صلح یا جنگ، امنیتی یا اجتماعی و... می‌باشد (فضل‌الله، ۱۴۳۹، ج ۱۶، ص ۳۶۷) و ماهیت آن، از قبیل «حق» امام دانسته شده است (علوان، ۱۹۹۹، ج ۲، ص ۱۸).

همچنین زحیلی، استیذان در این آیه را ذیل «ادب در حکمرانی» تحلیل می‌نماید و این استیذان را امری برای گرامیداشت هیبت و شرافت و تقدیر از رسول‌الله ﷺ می‌داند؛ همان ادبی که اقتضا می‌کند نام کوچک حضرت برده نشود و در میانه کلام حضرت، سخنی گفته نشود و صدا بلندتر از صدای حضرتش نشود. همان ادب، اقتضا دارد که در هنگام خروج از جلسه با حضرت، با رفع گمان سوء، از ایشان استیذان شود (ر.ک: زحیلی، ۱۴۲۲، ج ۲)؛ از همین رو «آنها به‌خاطر رعایت ادب در برابر رهبرشان، درخور لطف الهی‌اند و پیامبر ﷺ به‌عنوان تشکر از این عمل، برای آنها استغفار می‌کند» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۴، ص ۵۶۲). این ادب اجتماعی، بر امت «فرض» است و منبع آن، ایمان به خداوند و رسولش و احساسات و عواطف ایمانی است، نه صرف قوانین حاکم بر ایشان و در صورت ترک آن، اضرار به جمع وارد خواهد آمد (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج ۱۸، ص ۲۴۵).

۱. «إن المؤمن كالجندی یلازم قائده منتظراً منه الإشارة» (مغنیه، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۴۴۴).

## نتیجه

چنان‌که گذشت، آیه شریفه امر جامع (نور: ۶۲)، به دنبال تبیین مناسبات میان امت و امام در باره سائلی است که ذاتیات و خصایص امر جامع را داشته باشند و چنین مناسباتی محدود به عصر پیامبر ﷺ و ائمه معصومین  نیست. تحلیل تفاسیر گوناگون و سیاق آیه شریفه نشان می‌دهد که «امر جامع» دارای شخصیت حقوقی مستقل و احکام مختص خود می‌باشد و ضروری است در ساختار اسناد بالادستی نظام جمهوری اسلامی ایران نیز سندی با لحاظ شمایل «امر جامع» - که طبعاً دارای مظاهر گوناگونی است - شناسایی شود که کیفیت و ساختار آن در نوشتار حاضر مطرح شد. به عبارتی نظام حقوقی موضوعه ایران نسبت به ارزش حقوقی و الزام‌آورانه مصادیقی از امر جامع از جمله «ارزش حقوقی شعارهای سال» مسکوت است.

به هر حال از منظر آیه شریفه، به احکام متعددی در روابط میان حکمرانان و حکم‌شوندگان می‌توان دست یافت؛ از جمله رشد و گسترش عقلانیت و خرد جمعی در امور عمومی یا اموری که نفع و ضرر آن به همه برگشت می‌یابد، توسعه فرهنگ کار جمعی و نیز همدلی و اتحاد در میان افراد جامعه. شأن امر جامع به گونه‌ای است که به منظور تکافل، تکامل و وحدت جامعه اسلامی و بالابردن مقام و کلمه اسلام، بر مسلمانان واجب است با یکدیگر در مصادیقی مانند نماز جمعه و خطب یا در حوزه‌هایی عمومی مانند انتخابات و همه‌پرسی یا مشورت دادن به حاکم اسلامی همکاری نمایند. از منظر آیه شریفه، میان ایمان و حضور در امر جامع، ملازمه وجود دارد. افزون‌براین آیه شریفه بر نوعی رابطه قلبی و دلی میان امام و امت دلالت دارد که از آن با عنوان «اصل رحمت در حکمرانی» و «ادب» یاد شد. همچنین آیه شریفه افزون بر سازمان میان «ملت» و «امام»، الزاماتی اداری بر سازمان‌های عمومی و دولتی نیز بار می‌کند؛ همچنان‌که قیودی مانند مصلحت عمومی و تقدیم اهم و انجام استغفار را در اجرای صلاحیت‌گزینی حاکم تحمیل می‌نماید.

## منابع

۱. آل‌غازی، عبدالقادر؛ بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول؛ ج ۱، دمشق: مطبعة الترقی، ۱۳۸۲.
۲. آلوسی، محمود بن عبدالله؛ روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی؛ ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
۳. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله؛ شرح نهج البلاغة؛ قم: مكتبة آیت الله عظمی مرعشی نجفی، [بی تا].
۴. ابن شهر آشوب؛ محمد بن علی؛ مناقب آل ابی طالب؛ قم: المكتبة الحیدریه، ۱۳۷۶.
۵. ابن عاشور، محمد طاهر؛ التحریر و التنویر من التفسیر؛ ج ۱، عربستان: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
۶. ابن عجبیه، احمد؛ البحر الممدید فی تفسیر القرآن المجید؛ ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۱۰م.
۷. ابن عربی، محمد بن عبدالله؛ أحكام القرآن؛ ج ۱، بیروت: دارالجلیل، ۱۴۰۸ق.
۸. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر؛ تفسیر القرآن العظیم؛ ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۹ق.
۹. ابوالسعود، محمد؛ تفسیر أبی السعود؛ ج ۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی، [بی تا].
۱۰. ابوحیان محمد بن یوسف؛ تفسیر النهر الماد من البحر المحیط؛ ج ۱، بیروت: دارالجنان، ۱۴۰۷ق.
۱۱. ابوزهره، محمد؛ زهرة التفاسیر؛ ج ۱، بیروت: دارالفکر العربی، [بی تا].
۱۲. اخوان مقدم، زهره و دیگران؛ «تعامل رهبری جامعه با پیروان بر اساس عبارت امر جامع در آیه ۶۲ سوره نور در قرآن»، مجموعه مقالات چهارمین کنفرانس ملی علوم انسانی؛ هرمزگان: شرکت توسعه دانش فرزانهگان ایرانیان، ۱۳۹۸، ص ۱۵۷-۱۸۹.
۱۳. اندرسون، بندیکت؛ جماعت تصویری؛ ترجمه محمد محمدی؛ تهران: شرکت بین‌المللی پژوهش و نشر یادآوران، ۱۳۸۹.
۱۴. انصاری، خواجه عبدالله؛ کشف الأسرار و عدة الأبرار؛ ترجمه احمد بن محمد میبدی؛ ج ۱، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۱۵. بغوی، حسین بن مسعود؛ تفسیر البغوی؛ ج ۱، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.

١٦. بيضاوى، عبدالله بن عمر؛ أنوار التنزيل و أسرار التأويل؛ ج١، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤١٨ق.
١٧. ثعالبي، عبدالرحمن؛ الجواهر الحسان فى تفسير القرآن؛ ج١، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤١٨ق.
١٨. ثقفى تهرانى، محمد؛ روان جاويد در تفسير قرآن مجيد؛ ج١، تهران: برهان، [بى تا].
١٩. جزايرى، نعمت الله بن عبدالله؛ عقود المرجان فى تفسير القرآن؛ ج١، قم: نور وحى، ١٣٨٨.
٢٠. جصاص، احمد بن على؛ أحكام القرآن؛ ج١، بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤٠٥.
٢١. جوادى آملی، عبدالله؛ خمس رسائل؛ قم: مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين، ١٣٦٣.
٢٢. حجازى، محمد محمود؛ التفسير الواضح؛ ج١، بيروت: دار الجليل، ١٤١٣ق.
٢٣. حرّ عاملی، محمد بن حسن؛ تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة؛ قم: مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، ١٤١٦.
٢٤. حوى، سعيد؛ الأساس فى التفسير؛ ج١، مصر: دار السلام، ١٤٢٤ق.
٢٥. خطيب، عبدالكريم؛ التفسير القرآنى للقرآن؛ ج١، بيروت: دار الفكر العربى، ١٤٢٤ق.
٢٦. رسعنى، عبدالرزاق بن رزق الله؛ رموز الكنوز فى تفسير الكتاب العزيز؛ ج١، مكة: مكتبة الأسدى، ١٤٢٩ق.
٢٧. رضايى اصفهانى، محمد على؛ تفسير قرآن مهر؛ ج١، قم: پژوهش هاى تفسير و علوم قرآن، ١٣٨٧.
٢٨. زحيلي، وهبه؛ التفسير المنير فى العقيدة والشريعة والمنهج؛ ج١، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤١٨ق.
٢٩. —؛ التفسير الوسيط؛ ج١، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤٢٢ق.
٣٠. زمخشري، محمود بن عمر؛ الكشاف؛ ج١، بيروت: دار الكتاب العربى، ١٤٠٧ق.
٣١. سبزواري، محمد؛ الجديد فى تفسير القرآن المجيد؛ ج١، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٢ق.
٣٢. سعدى، عبدالرحمن؛ تيسير الكريم الرحمن فى تفسير كلام المنان؛ بيروت: دار إحياء التراث العربى، ١٤٢١ق.
٣٣. سلطان على شاه، محمد بن حيدر؛ بيان السعادة فى مقامات العبادة؛ ج١، بيروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ١٤٠٨ق.

٣٤. سمعانی، منصور بن محمد؛ تفسیر السمعی؛ ج ١، بیروت: دارالکتب العلمیه، ٢٠١٠ م.
٣٥. سید رضی، محمد بن حسین؛ نهج البلاغه؛ تصحیح صبحی صالح؛ قم: مؤسسه دارالهجره، ١٤١٤ ق.
٣٦. شبر، عبدالله؛ تفسیر القرآن الکریم؛ قم: مؤسسه دارالهجره، [بی تا].
٣٧. شقیطی، محمد امین؛ أضواء البیان فی ایضاح القرآن بالقرآن؛ ج ١، بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤٢٧ ق.
٣٨. شیخ علوان، نعمه الله بن محمود؛ الفواتح الإلهية و المفاتيح الغيبية؛ ج ١، بیروت: داررکابی للنشر، ١٩٩٩ م.
٣٩. صادقی تهرانی، محمد؛ الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة؛ ج ١، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ١٤٠٦ ق.
٤٠. صدیق حسن خان، محمد صدیق؛ فتح البیان فی مقاصد القرآن؛ ج ١، بیروت: دارالکتب العلمیه، ١٤٢٠ ق.
٤١. طباطبایی، سید محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ١، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ١٣٥٢.
٤٢. طبرسی، فضل بن حسن؛ ترجمه تفسیر مجمع البیان؛ ترجمه محمد مفتوح؛ ج ١، تهران: انتشارات فراهانی، [بی تا].
٤٣. —؛ مجمع البیان؛ ج ١، بیروت: دارالمعرفه، ١٤٠٨ ق.
٤٤. طنطاوی، محمد سید؛ التفسیر الوسیط للقرآن الکریم؛ ج ١، مصر: نهضة مصر، ١٩٩٧ م.
٤٥. طیب، عبدالحسین؛ أطيّب البیان فی تفسیر القرآن؛ ج ١، تهران: اسلام، ١٣٧٨.
٤٦. عاملی، ابراهیم؛ تفسیر عاملی؛ ج ١، تهران: کتابفروشی صدوق، ١٣٥٩.
٤٧. عربی، محمد غازی؛ التفسیر الصوفی الفلسفی للقرآن الکریم؛ ج ١، سوریه: دارالبشائر، ١٤٢٦ ق.
٤٨. فخر رازی، محمد بن عمر؛ التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)؛ ج ١، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ١٤٢٠ ق.
٤٩. فضل الله، محمد حسین؛ تفسیر من وحی القرآن؛ ج ١، بیروت: دارالملاک للطباعة والنشر والتوزیع، ١٤٣٩ ق.
٥٠. فیاض، محمد اسحاق؛ محاضرات فی أصول الفقه؛ ج ١، قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئی، ١٤٢٢ ق.

۵۱. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی؛ تفسیر الصافی؛ ج ۱، تهران: مکتبه الصدر، ۱۳۷۳.
۵۲. قرائتی، محسن؛ تفسیر نور؛ ج ۱، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۸.
۵۳. قرشی، علی اکبر؛ تفسیر أحسن الحديث؛ ج ۱، تهران: بنیاد بعثت، ۱۳۷۷.
۵۴. قرطبی، محمد بن احمد؛ الجامع لأحكام القرآن؛ ج ۱، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
۵۵. قشیری، عبدالکریم بن هوازن؛ لطائف الإشارات؛ ج ۱، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۰۰ م.
۵۶. قطب راوندی، سعید بن هبة الله؛ منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة؛ قم: مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۳۶۴.
۵۷. قطب، سید؛ فی ظلال القرآن؛ ج ۱، بیروت: دار الشروق، ۱۴۰۸ ق.
۵۸. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا؛ تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب؛ ج ۱، تهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ۱۳۶۷.
۵۹. قمی، علی بن ابراهیم؛ تفسیر القمی؛ ج ۱، قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ ق.
۶۰. کاشانی، فتح الله؛ تفسیر خلاصه منهج الصادقین؛ ج ۱، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۳.
۶۱. کاشانی، محمد؛ تفسیر المعین؛ ج ۱، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، [بی تا].
۶۲. کلینی، محمد بن یعقوب؛ اصول کافی؛ قم: دارالحدیث، ۱۳۸۸.
۶۳. محقق داماد، سید مصطفی؛ قواعد فقه؛ ج ۱، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۴.
۶۴. مدرسی، محمد تقی؛ من هدی القرآن؛ ج ۱، تهران: دار محبی الحسین، ۱۴۱۹ ق.
۶۵. مطهری، مرتضی؛ ولاءها و ولایتها؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۹.
۶۶. معرفت، محمد هادی؛ «رهبری و زعامت سیاسی در اسلام»؛ فصلنامه حکومت اسلامی، ش ۵، ۱۳۷۶، ص ۱-۳۹.
۶۷. مغنیه محمد جواد؛ التفسیر المبین؛ قم: دارالکتاب الإسلامي، ۱۴۲۵ ق.
۶۸. \_\_\_\_\_؛ التفسیر الکاشف؛ ج ۱، قم: دارالکتاب الإسلامي، ۱۴۲۴ ق.
۶۹. مکارم شیرازی، ناصر؛ القواعد الفقهية؛ ج ۱، قم: مدرسة الإمام علی بن أبی طالب، ۱۳۷۰.
۷۰. \_\_\_\_\_؛ تفسیر نمونه؛ ج ۱، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۴.
۷۱. نظام الاعرج، حسن بن محمد؛ تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان؛ ج ۱، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ ق.



۷۲. هانتینگتون، ساموئل؛ بر خورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی؛ ترجمه محمدعلی حمیدرفیعی؛ تهران: دفتر پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۷۸.
۷۳. هواری، هودبن محکم؛ تفسیر کتاب‌الله العزیز؛ ج ۱، مصر: دارالبصائر، ۱۴۲۶ق.
۷۴. یزدی، محمد؛ فقه‌القرآن؛ ج ۴، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.

