

تحلیل اندیشه دعوت به اسلام و حاکمیت آن در پرتو مثلث «عزت»، «حکمت» و «مصلحت»

مهدی درگاهی*

تأیید: ۱۴۰۰/۱۰/۸

دریافت: ۱۴۰۰/۴/۲۳

چکیده

تعیین اصل در عرصه تعاملات بین‌المللی دولت اسلامی چندی است در اندیشه سیاسی اسلام مطرح گشته و علی‌رغم بررسی‌های صاحب‌نظران و ارائه دیدگاه‌هایی هم‌چون «جنگ و جهاد» و «صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز»، هم‌چنان یافتن ضابطه‌ای کلی و غیر قابل تغییر در عرصه تعاملات بین‌المللی دولت اسلامی، مسأله‌ای است که نیازمند کاویدن تا مرحله پاسخی درخور است. با تکیه بر مثلث الزامی «عزت»، «حکمت» و «مصلحت» به عنوان خط مشی و چارچوب حاکم بر عرصه تعاملات دولت اسلامی - مندرج در بند ششم بیانیه گام دوم انقلاب - تحلیل برآمده از داوری عقل و در پرتو آموزه‌های وحیانی، حاکی از آن است که «دعوت به اسلام و حاکمیت آن» اصلی بنیادین و استثنائاً‌پذیر و یگانه محمل توجیه‌کننده صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز و جهاد و جنگ به عنوان شیوه‌های نرم و سخت در تحلیل نگاه اسلام در عرصه تعاملات بین‌المللی دولت اسلامی شمرده می‌شود. این مقاله با هدف تحلیل مبنا و اصل در تعاملات بین‌المللی دولت اسلامی در پرتو مثلث الزامی «عزت»، «حکمت» و «مصلحت» نوشته شده است و نیل به این مقصد در سایه توصیف و تحلیل گزاره‌های فقهی با گردآوری داده‌های کتاب‌خانه‌ای میسر است که نتیجه آن، ارائه نظریه «دعوت به اسلام و حاکمیت آن»، به عنوان اصل بنیادین در تعاملات بین‌المللی است.

واژگان کلیدی

اصل در روابط بین‌المللی دولت اسلامی، نظریه دعوت، «عزت»، «حکمت»، «مصلحت»، فقه سیاسی

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی جامعه المصطفی العالمیه: Aghigh_573@yahoo.com

مقدمه

آدمی بر اساس فطرت الهی، به منظور برآوردن حاجات و نیازها و شکوفایی استعدادهایش، سرشتی اجتماعی دارد و این مهم به طور طبیعی در عرصه مواجهه جوامع و دولت‌های مختلف با یکدیگر نیز مطرح است. یکی از مباحث اساسی در کشف اندیشه سیاسی اسلام در عرصه ارتباطات و تعاملات بین‌المللی مسلمانان با غیر مسلمانان است. برخی اصالت را در جنگ و جهاد دانسته تا همگان به اسلام بگردند یا حداقل حاکمیت سیاسی اسلام را بپذیرند. این نظریه به مشهور فقیهان امامیه منسوب گشته است! (حسینی شیرازی، ۱۴۰۱ق، ج ۴۸، ص ۸) و در مقابل، برخی (برزنونی، ۱۳۸۴، ش ۳۳، ص ۱۵۷-۷۳)، غالباً متفکران سنی، اصالت صلح و تسالم را در روابط خارجی اثبات می‌کنند و معتقدند جنگ و جهاد، ناظر به حالات خاص و استثنایی است که متقابلاً با طرفی که بنای تخصص و دشمنی با اسلام و مسلمانان را دارد، بنا بر ضرورت، مشروع است.

فارغ از طرح و تحلیل این دو نظریه، آنچه در این میان از نظر طرفداران هر دو دیدگاه و برخی تحلیل‌گران مغفول مانده، تطبیق ناصحیح مدعای خود بر تعیین اصل در روابط خارجی دولت اسلامی است. توضیح آن که «کنش‌گر اصلی صحنه بین‌المللی که دارای جمعیت دائم، قلمرو مشخص و حکومت برخوردار از حاکمیت است و در روابط بین‌المللی حقوقی معین دارد (دولت)» (علی‌بابایی، ۱۳۸۴، ص ۲۸۶؛ قاضی، ۱۳۷۸، ص ۵۳-۵۵ و عمید زنجانی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۵-۱۸۳)، وقتی در فقه سیاسی شیعه، متصف به اسلامی می‌شود؛ یعنی در عرضه سیاست و اداره جامعه، مرجعیت همه‌جانبه اسلام ناب محمدی را پذیرفته و بر پایه مبانی و موازین مستفاد از فقه سیاسی تشکیل و حکمرانی و زمام امور به دست فقیه جامع‌الشرایط باشد و امروزه تنها کشور جمهوری اسلامی ایران داعیه‌دار آن است،^۱ پس انتساب اصل در روابط خارجی دولت اسلامی در فقه سیاسی شیعه، باید مبتنی بر تحلیل اندیشه سیاسی شیعه از معنای دولت اسلامی به معنای نخست باشد و اصولاً ناسازگاری بخشی از اصالت مورد ادعای طرفین با متون

معتبر فقهی و چشم‌پوشی از بسیاری قواعد و احکام فقهی،^۲ هر یک از این دو نظریه را دچار ابهام‌ها و اشکال‌های جدی کرده است که برخی نویسندگان به تفصیل به آن پرداخته‌اند (ورعی، ۱۳۹۰، فصل دوم و سوم؛ تقی‌زاده اکبری و حسینی فاضل، ۱۳۹۲، ش ۱، ص ۲۷-۳؛ اسلامی، ۱۳۹۲، ص ۶۳۶-۶۱۱ و شبان‌نیا، ۱۳۹۴، ش ۱۴، ص ۶۱-۴۵) و شایسته طرح مجدد نیست و اصولاً اتخاذ صلح یا جنگ بنا بر سنجش شرایط دولت اسلامی به معنای مذکور متغیر است و اصالتی ذاتی و حتی اولی هم ندارد و حال آن‌که مراد از اصل، در عبارت «اصل در روابط بین‌المللی دولت اسلامی»، به معنای مبنا و غیر قابل تغییر و استثنا است.^۳ لذا نویسنده معتقد است آن‌دو در ذیل اندیشه «دعوت به اسلام و حاکمیت آن» تحلیل می‌شود.

البته خلط و عدم تبیین صحیح از دعوت نیز باعث شده تا برخی به اشتباه، آن را همان تبلیغ پیام وحی و فرامین الهی به همه افراد بشر بدانند (زارعی، ۱۳۹۱، ش ۲، ص ۹۴-۷۷؛ صیاد شیرازی و عبدخدائی، ۱۳۹۷، ش ۱۰۵، ص ۱۹۵-۱۶۵ و باقرزاده، ۱۳۹۷، ص ۱۴۲-۱۳۹) و بعضی دیگر در توضیح و شرح این پنداشت، معتقدند امروزه با توجه به ابزارهایی که در اختیار بشر است، تبلیغ اسلام، نیازمند حضور فیزیکی نیست و چون کسی نمی‌تواند مانع تبلیغ همگان به اسلام در اقصی نقاط عالم گردد، پس دعوت که چیزی بیش از تبلیغ و ابلاغ اسلام نیست، تنها در پرتو «استدلال و برهان»، «موعظه حسن» و «جدال احسن» محقق است (ورعی، ۱۳۹۰، ص ۱۹۱-۱۸۷)! و حال آن‌که مفاد اندیشه «دعوت به اسلام و حاکمیت آن»، بنا بر دلیل مستفاد از آن، چیزی به مراتب گسترده‌تر از آن است که پنداشته شده است. از سوی دیگر، برخی پس از نقد دو دیدگاه اصالت صلح و جنگ، مدعی آنند که مبنای حاکم بر جنگ و صلح، اصل تحقق عبودیت است! این در حالی است که مطالعه مدعا و ادله به‌کاررفته، حاکی از آن است که نویسنده بارها در تبیین چگونگی ارجاع صلح و جنگ به اصل مذکور، از تعبیر «زمینه‌سازی هدایت» یا «مهیاکننده عبودیت» بهره می‌برد (شبان‌نیا، ۱۳۹۴، ش ۱۴، ص ۶۱-۴۵) و این یعنی «تحقق عبودیت» نمی‌تواند مبنای واقعی ارجاع صلح و جنگ باشد، بلکه این

«دعوت به اسلام و حاکمیت آن» است که زمینه‌ساز هدایت و مبنای صحیح در برگرداندن دو اصل صلح و جنگ به آن است؛ تا جایی که می‌توان گفت جهاد و صلح دو شیوه و ابزار مطرح در دعوت است که معیار و سنجه تعیین‌کننده آن، مثلث الزامی عزت، حکمت و مصلحت دولت اسلامی است و این که دعوت، به غیر مسلمانان منحصر نیست و دعوت از مسلمانان سایر مذاهب را نیز دربر می‌گیرد.

این مقاله عهده‌دار تحلیل اندیشه دعوت به اسلام و حاکمیت آن و شرح و توضیح شیوه‌های رفتاری دولت اسلامی در اتخاذ صلح یا جنگ به عنوان ابزارهای نرم و سخت در آن است. از آن‌جا که مثلث الزامی «عزت»، «حکمت» و «مصلحت» در توصیه ششم از بیانیه گام دوم انقلاب به عنوان چارچوب و خط مشی تعاملات بین‌المللی دولت اسلامی ذکر شده نویسنده معتقد است این مثلث الزامی ترسیم‌شده توسط مقام معظم رهبری از فقه سیاسی، به عنوان یگانه‌سنجه و معیار معتبر در کشف و تحلیل شیوه‌های رفتاری دولت اسلامی برای عمل به اصل بنیادین «دعوت به اسلام و حاکمیت آن» مطرح گشته و در عین حال، به مثابه شرط، توأم با شیوه‌های اتخاذشده است؛ یعنی علاوه بر حیثیت استناد شیوه‌ها به آن، از جهت شرطیت نیز همیشه با آن همراه است و در صورت فقدان آن در اثنا یا در همان ابتدا، شیوه نرم یا سخت اتخاذشده برای نیل به اصل دعوت به اسلام و حاکمیت آن، فاقد مشروعیت است. پس پیش از تحلیل اندیشه دعوت، شایسته است مفاد و گستره مثلث الزامی مذکور اجمالاً تبیین گردد؛ هر چند که طرح و تحلیل ادله آن مجال دیگری می‌طلبد.^۴

تبیین مفاد و گستره مثلث الزامی «عزت»، «حکمت» و «مصلحت»

آن‌چه از طرح مفاد و گستره مثلث مذکور در این‌جا مَطْمَح نظر است، اشاره به ملاک و معیار کشف و تعیین ابزارها و شیوه‌های دولت اسلامی در عمل به نظریه «دعوت به اسلام و حاکمیت آن» است. به دیگر سخن، تعیین جنگ یا صلح که توسط

طرفداران هر دو نظریه به عنوان اصل در روابط بین‌المللی دولت اسلامی مطرح شده در پرتو اقتضای «عزت»، «حکمت» و «مصلحت» برای عمل به آموزه «دعوت به اسلام و حاکمیت آن» معنا پیدا می‌کند؛ یعنی عنایت به مثلث مذکور، تعیین‌کننده شیوه و ابزار سخت و نرم (جنگ یا صلح) برای نیل به اصل دعوت تفسیر می‌شود. لذا در این قسمت از مقاله، فارغ از طرح مبانی و مستندات فقهی مثلث الزامی که توسط نویسنده در مقاله دیگری منعکس گردیده است، به مفاد و گستره «عزت»، «حکمت» و «مصلحت» به عنوان پیش‌فرض و به منظور نمایاندن رأس هرم در تعیین سنجه انتخاب جنگ یا صلح برای عمل به آموزه «دعوت به اسلام و حاکمیت آن» اشاره می‌شود.

عزت

مراد از عزت، اشاره به حکم و جوب حفظ علو آموزه‌های اسلام و جوب حفظ سیادت مسلمانان و جوب حفظ شوکت دولت اسلامی در عرصه تعاملات بین‌المللی است. توضیح آن که سیادت و تقدّم تعالیم، آموزه‌ها و ارزش‌های اسلامی بر دیگر ادیان و شرایع الهی و قوانین بشری، مستلزم شوکت و علوی است که مسلمانان از آن جهت که پیرو اسلام هستند، از دیگر انسان‌ها؛ اعم از پیروان ادیان توحیدی و غیر آن، برتر و شرافت‌مندترند. علاوه بر این که مستلزم علو و شوکت حکومتی است که بر پایه اسلام ناب بنیان نهاده شده است. البته این برتری نه به معنای نژادپرستی فردی و دولتی است، بلکه عزت، شرافت و سیادت متعلق به آن عقیده و طرز فکری است که شخص به آن گرویده است و یا دولتی مطابق آن حکمرانی می‌کند. کلام مقام معظم رهبری در دیدار مسؤولان وزارت امور خارجه و سفرا و کارداران در مورخ ۱۳۷۰/۴/۱۸، آن‌جا که می‌فرماید:

ما نمی‌خواهیم عزت‌مان را با تکیه بر نژاد و ناسیونالیسم و حرف‌هایی که متأسفانه همه دنیا با تکیه به آن‌ها دور خودشان یک حصار می‌کشند، ثابت کنیم. فلان کشور اروپایی ثابت می‌کند که نژاد من برترین است. آن یکی

می‌گوید نخیر، نژاد من برترین است. حتی این تنافس و تفاخر، به جنگ‌های بین‌المللی و خون‌ریزی‌ها و خرج‌های کلان هم کشیده می‌شود! نه، ما برای خودمان، عزت را بر اساس اعتقاد و ایمان توحیدی که خاصیت و شاخصه تفکر اسلامی است - و دل‌بستن به خدا و محبت به بندگان و خلائق الهی و لزوم خدمت به آنها قائلیم.

در این راستا تفسیر می‌شود. پرواضح است که شرافت و برتری در پرتو تطبیق ایدئولوژی و دستورات اسلام بر عمل‌کرد فرد یا دولت محقق می‌شود و باید در همه حال در برابر دیگران محفوظ مانده و از اموری که در تعاملات و روابط بین‌المللی مستلزم خدشه در عزت مسلمانان و دولت اسلامی است، پرهیز گردد. نگاهی به برخی مصادیق که توسط معصومان : در جهت حفظ عزت و علو مسلمان در برابر غیر مسلمان تطبیق یافته (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۱۹۲؛ حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۴۲ و حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۶۹) موجب می‌شود تا عزت که مفهومی توقیفی ندارد، در تمام سطوح و همه‌جانبه، با در نظر گرفتن موقعیت زمانی و مکانی و به صورت نوعی و نه شخصی، مد نظر قرار گیرد.

حکمت

حکمت همان مستحکم‌ترین افکار و اندیشه‌هاست که «هیچ ابزار عقلانی نمی‌تواند آن را نفی و از بین ببرد و هیچ استدلال و تجربه‌ای هم نمی‌تواند آن را خنثی کند»^۵ و در سه ساحت بینش، منش و کنش کاربرد دارد. حکمت در عرصه تعاملات اجتماعی مخصوصاً تعاملات بین‌المللی؛ یعنی مدبرانه، حکیمانه و سنجیده عمل کردن در تصمیم‌گیری‌ها و در گفتار و کردار است.^۶ حکمت در روابط بین‌المللی دولت اسلامی به معنای آن است که دولت اسلامی در تعاملات خود حکیمانه و مدبرانه عمل کند. به دیگر سخن؛ یعنی در پرتو عنایت به واقعیت جهان، برای رسیدن به هدف و آرمان‌ها برنامه‌ریزی شود و سنجیده عمل گردد.

مصلحت

مصلحت در تعاملات اجتماعی مخصوصاً عرصه روابط بین‌الملل به معنای منافع مادی و معنوی فرد و جامعه است (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۸۶-۸۴) و به عنوان سنجه حاکم بر روابط بین‌المللی دولت اسلامی به معنای آن است که دولت اسلامی در پرتو اعمال حکیمانه و مدبرانه به دنبال تأمین منافع مادی و معنوی جامعه در راستای سعادت و کمال واقعی انسان باشد و روشن است که حفظ مصالح عمومی جامعه از عناوینی است که با ایجاد حکم ثانوی یا حکم حکومتی^۷ به نقض برخی احکام اولیه اسلامی در حیطه تحقق عنوان مصلحت مشروعیت می‌بخشد، ولی سیادت و علو آموزه‌های اسلامی، در قالب عمل به حکم ثانوی یا حکم حکومتی محفوظ خواهد بود و این یعنی مصلحت هیچ‌گاه در برابر سیادت آموزه‌های اسلام و به تبع عزت دولت بر خواسته از آن و شوکت مسلمانان قرار نمی‌گیرد. البته تشخیص مصالح باید بر پایه اصول و ضوابطی استوار باشد تا با ضابطه‌مندی سنجه‌های تشخیص مصالح عمومی جامعه، از اقدامات خودسرانه احتمالی در عرصه تعاملات جلوگیری شده و هیچ‌گاه به بهانه مصلحت عمومی جامعه یا مصلحت دولت اسلامی، زمینه‌ای برای اختلال در ارزش‌های اسلامی ایجاد نشود.

در تبیین رابطه این مثلث الزامی باید گفت:

عزت در رأس هرم و بر پایه دو اصل حکمت و مصلحت استوار است؛ چه این‌که دفاع از عزت مستلزم به کارگیری حکمت و مصلحت است. علاوه بر این‌که عزت و هویتی که از عمل به حکم و مصلحت عمومی حاصل می‌شود، همیشگی و پایدار است و منفعی که بدون لحاظ عزت به دست می‌آید، زودگذر و موقتی (درگاهی، ۱۳۹۹، ش ۹۶، ص ۲۴-۴).

نظریه دعوت به اسلام و حاکمیت آن

اندیشه دعوت به اسلام و حاکمیت آن علاوه بر آن‌که پاسخی به چرایی و غایت حقیقی در فرآیند تعاملات و ارتباطات دولت اسلامی است، پایه و مبنایی کلی و غیر قابل تغییر در روابط خارجی دولت اسلامی با سایر بازیگران عرصه بین‌الملل نیز

می‌باشد و با اثبات آن از هرگونه تندروی و کسندروی‌ای در انتساب اصل در روابط خارجی دولت اسلامی به فقه سیاسی (صلح یا جنگ) پرهیز می‌شود. دعوت به معنای فراخواندن مدعو و جلب نظر او به متعلق دعوت است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۲۲۲). در این جا متعلق دعوت، اسلام و حاکمیت آن است. پس مراد از اصل دعوت؛ یعنی فراخواندن همگان به اسلام ناب محمدی ﷺ و حاکمیت آن به منظور گشودن مسیر هدایت بندگان برای وصول به کمال حقیقی در پرتو دو شیوه نرم و سخت، به تعبیر نویسنده است. استفاده از دو شیوه مذکور، به فراخواندن همگان به اسلام ناب و فراهم کردن زمینه‌های هدایت آنان در پرتو نجات مظلومان و مستضعفان که تحت سیطره ظالمان و ستم‌گران قرار دارند، منحصر نیست، بلکه علاوه بر آن، فراخواندن به پذیرش حاکمیت اسلام نیز مطرح است؛ هر چند با رهایی بخشی از حاکمیت غیر اسلام به شیوه سخت و زمینه‌سازی مسیر هدایت، باز هم به اسلام ناب نگریند.

توضیح بیش‌تر آن‌که دعوت در شیوه نرم به لحاظ اعمال مکلف به گفتاری و غیر گفتاری و غیر گفتاری به نوشتاری و غیر نوشتاری (یعنی رفتار و کردار) تقسیم می‌شود؛ شیوه رفتاری در دو محور آراستگی ظاهری و معنوی مد نظر است. مراد از معنوی، مقوله‌هایی هم‌چون ادب و حسن خلق، مسامحه، تدریج، بصیرت، تواضع و ... است. به لحاظ افراد مدعو در نگاه کلی به «دعوت از آحاد و تک‌تک بندگان» و «دعوت از حاکمیت طاغوت و سران مستکبر و ظالم» تقسیم شده و دعوت به اسلام و حاکمیت آن در ابتدا و حتی اثنای جنگ از قسم اخیر شمرده می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۹۰). در نگاه تفصیلی‌تر، بنا بر میزان درک، دانش، معرفت و ظرفیت افراد، شیوه نرم به «دعوت با حکمت و برهان» برای اهل منطق و استدلال، «دعوت با موعظه و پند» برای مردمان جاهل و غافل و «دعوت با جدال احسن»^۱ برای اهل مجادله تقسیم می‌شود (نحل ۱۶: ۱۲۵)؛ علاوه بر این که ممکن است با تلاش دولت اسلامی در دفع و رفع موانع و دست‌یابی به قلعه‌های پیشرفت در عرصه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و ... به منظور نمایاندن الگویی شایسته از حاکمیت اسلام و حکمرانی

اسلامی به عنوان بهترین مدل برای اداره جامعه به جهان تحقّق یابد که این شیوه رفتاری، از والاترین و تأثیرگذارترین شیوه‌ها برای دعوتِ نرم به اسلام و حاکمیت آن است. به گونه‌ای جوامع دیگر و به طور کلی جهانیان با الگوپذیری و الگوبرداری از آن مُدل حاکمیتی، عملاً به اسلام گرایش یافته و حاکمیت و حکمرانی آن را راحت‌تر پذیرا خواهد بود.

دعوت به اسلام و حاکمیت آن در شیوه سخت، همان جهاد ابتدایی است؛ یعنی گاه در پرتو جهاد، دعوت به اسلام و حاکمیت آن صورت می‌گیرد و: تا آن‌جا دوام پیدا می‌کند که زمین از آلودگی‌های کفر و شرک و فساد پاک شود و حاکمیت اسلام در سراسر عالم برقرار گردد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۳).

ناگفته پیداست که:

مقصود از برافتادن کفر و شرک [و فساد] این نیست که همه انسان‌های روی زمین مسلمان و موحد [به اسلام ناب] شوند؛ چرا که با جبر و زور نمی‌شود در دل‌ها نفوذ کرد و ایمان و اعتقاد که به دل مربوط می‌شود، از دسترس اکراه و الزام به دور است: (لا إكراهَ فی الدّین) (بقره ۲): (۲۵۶)، بلکه منظور این است که نظام حاکم بر جهان، نظامی الهی و توحیدی باشد و حاکمیت از آن خدا گردد (همان).

یعنی قوانین جاری بر جامعه برگرفته از اسلام باشد و حاکمان و کارگزاران او نیز بر اساس اسلام شناسایی و اعمال ولایت کنند و در مقام اجرا نیز اسلام مبنا قرار می‌گیرد. برخی با توجه به عبارات بعضی محدثان و فقها (محقق حلی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۱۱ و نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۱، ص ۵۲) و ظاهر پاره‌ای از روایات (طوسی، بی‌تا (الف)، ج ۶، ص ۱۴۵-۱۴۱) و سیره پیامبر اعظم ﷺ در جنگ‌ها که ابتدا به اسلام دعوت می‌کردند (سجادی، ۱۳۸۰، ش ۱۵، ص ۱۸۲-۱۶۹)، پنداشته‌اند چنین نیست که خود جهاد، دعوت به اسلام باشد، بلکه در صورت عدم اجابت دعوت، نوبت به جهاد می‌رسد (باقرزاده، ۱۳۹۷، ص ۱۴۲-۱۳۹) و حال آن‌که دعوت پیش از جنگ، آن دعوتی است که به دعوت

در پرتو بهره‌گیری از شیوه نرم تعبیر گردید و جهاد، دعوت به شیوه سخت است. بسیاری از فقیهان از جهاد ابتدایی به «جهاد دعوت» تعبیر کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۳۳؛ همو، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۳۳۴؛ مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۴، ص ۳۴۴؛ فیض کاشانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۰؛ نراقی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۱۶؛ سید یزدی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۶۷؛ حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۱۰، ص ۱۸۹؛ منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۱۱۹؛ روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۳۴ و مؤمن، ۱۴۱۵ق، ص ۳۲۸) و تتبع در کلمات آنان نشان می‌دهد که برخی از همان کسانی که به دعوت پیش از جنگ اشاره دارند، به جهاد دعوت نیز تعبیر کرده‌اند (نجفی، ۱۳۶۹، ج ۲۱، ص ۶۲).

در هر حال، مفاد مذکور از نظریه دعوت به اسلام و حاکمیت آن، نه تنها غیر مسلمانان را شامل است که حتی مسلمانان از سایر مذاهب را نیز شامل است. گفته نشود که دعوت به اسلام و حاکمیت آن برای مسلمانان سایر مذاهب، تحصیل حاصل است! که پرواضح است مراد از دعوت به اسلام، اسلام با قرائت صحیح آن از ولایت معصومان و ولایت فقیه در دوران غیبت صاحب الزمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) و دعوت به حاکمیت دین اسلام در عرصه حکمرانی و زمام امور اجتماع مسلمانان است.

البته این معنا نیازمند اثبات است. پرواضح است که اگر تحلیل اندیشه‌ای متکی بر استدلال عقلی باشد، حکم مستفاد از آن، دارای چهار خصوصیت «کلیت»، «ذاتیت»، «دوام» و «ضرورت» می‌باشد و به همین دلیل، نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود نیز کلی، ذاتی، دائمی و ضروری خواهد بود. پس در ادامه، تنها با تکیه بر تحلیل عقلی، این نظریه اثبات می‌شود و گوشه‌ای از ابعاد دو شیوه نرم و سخت در دعوت تبیین می‌گردد؛ علاوه بر این که مدیریت حجم محتوایی مقاله نیز ضرورت تمرکز بحث در تحلیل عقلی را ثابت می‌کند.

اثبات اندیشه دعوت به اسلام و حاکمیت

هر چند انتظار از استنباطات عقلی آن است که مقدمات در آن عقلی باشد،

منتها این بدان معنا نیست که نتوان از آموزه‌های مُستفاد از نقل در برخی مقدمات آن بهره جست. با توجه به بنیان‌های فکری در مبنای هستی‌شناخت و انسان‌شناخت در اسلام، دلیل عقل بر اثبات اندیشه دعوت به اسلام و حاکمیت آن، مستلزم ذکر چند مقدمه است:

اول: یگانه ارزش اصیل و مطلق انسان، وصول او به کمال نهایی خود است که چیزی جز تقرّب به درگاه الهی و یافتن مقام و منزلت در پیش‌گاه خدای متعال نیست. دوم: حق عموم انسان‌هاست که به کمال حقیقی خود دست یابند. سوم: خاتمیت حاکی از آن است که راه رسیدن به غایت مذکور تنها در پرتو اسلام ناب محمدی ﷺ محقق است و چهارم: بنا بر آموزه‌های وحیانی (انعام(۶): ۱۹ و اعراف(۷): ۱۵۸) شریعت اسلام، عالمیان را به گرویدن به اسلام فرا می‌خواند (مؤمن، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۵۳۹).

با عنایت به چهار مقدمه مذکور، عقل در سلسله علل و مناسبات، ضرورت دعوت به اسلام ناب در جهت دست‌یابی همگان به کمال نهایی خودشان (قرب الهی) را درک و به لزوم آن حکم می‌کند. این حکم کلی، ذاتی، دائمی و ضروری است و در کنار قاعده ملازمه «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع» حاکی از وجوب شرعی دعوت به اسلام ناب است. هم‌چنین عقل درک می‌کند که هر آن چیزی که مانع فراخواندن عموم انسان‌ها به اسلام ناب باشد و راه رسیدن به تقرّب الهی را مسدود کند و یا «چاهی پیش پای رهروان گردد که در آن سقوط کنند و یا سنگی که با برخورد به آن سرنگون گردند و به هر حال، سدی» (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۱۴۳) در برابر آزادی انسان‌ها در انتخاب اسلام ناب و پیمودن مسیر کمال انسانی باشد، باید از میان برداشت (همان، ص ۱۴۴-۱۴۳).

مطابق تقریب مذکور، وجوب دعوت به اسلام ناب و رفع و دفع موانع مادی و معنوی آن ثابت می‌شود.

اثبات بند دوم نظریه؛ یعنی دعوت به حاکمیت اسلام، نیازمند تقریب دیگری است که در پرتو عنایت به چند مقدمه دیگر چنین تحلیل می‌شود:

اول: مطابق مبانی هستی‌شناخت در اسلام، خالقیت الهی مقتضی مالکیت انحصاری

اوست و مقتضای مالکیت، انحصار در تدبیر عالم و اعمال ولایت و تشریح قانون به خداوند متعال است. بر این اساس، تنها کسی که حق حاکمیت و اعمال ولایت در حوزه قانون‌گذاری و اجرای آن دارد، همانی است که مالک حقیقی است و یا از سوی او اذن دارد. استلزام ولایت و اذن سرپرستی از جانب خداوند، آن است که ولیّ و مأذون در چهارچوب قوانین و مقررات الهی به اعمال ولایت و حکمرانی بپردازند که در بالاترین سطح با حکمرانی انبیا و معصومان : متبلور می‌شود و در مرتبه پایین‌تر، با ولایت مطلقه فقیه. سازوکار اجرایی تحقق حاکمیت الهی در بستر جامعه در پرتو اعتقاد به خاتمیت و جامعیت اسلام، آن است که قوانین آن جامعه برگرفته از اسلام باشد و عوامل و کارگزاران آن نیز بر اساس اسلام شناسایی و اعمال ولایت کنند و در مقام اجرا نیز اسلام مبنا قرار گیرد و این یعنی حاکمیت اسلام.

دوم: تحمیل عقیده و ایمان به دیگران، بنا بر درک عقل و نقل ناممکن است (بقره (۲): ۲۵۶ و مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۱۵۳).

سوم: بنا بر گزاره‌های قرآنی، اراده الهی بر جهان‌گیرشدن اسلام و حاکمیت آن بر سراسر گیتی تعلق دارد. از باب نمونه به دو آیه اشاره می‌شود:

الف) آیه شریفه «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ» (توبه (۹): ۳۳)؛ او کسی است که پیامبرش را همراه با هدایت و دین حق فرستاد تا آن را بر همه ادیان پیروز کند.^۹

واژه «ظهر» در لغت به دو معنای «اطلاع‌یافتن» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۷) و «غلبه و پیروزی» (راغب، ۱۴۱۲ق، ص ۵۴۰) استعمال می‌شود؛ هر چند برخی معتقدند که «ظهر هرگاه با «علی» متعددی شود، به معنای یاری کردن و برتری‌یافتن است» (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۷۴). در بین مفسران، در معنای واژه «لِيُظْهِرَهُ»، در آیه مذکور و مرجع ضمیر «ه» سه نظریه مطرح است: برخی با صراحت «ظهر» را به معنای «علم و آگاهی» و بازگشت ضمیر «ه» را به رسول خدا ۹ دانسته (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۶۵؛ اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۴۰۶؛ حقی بروسوی، بی تا، ج ۳، ص ۴۱۷ و آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۲۷۷) و

با انتساب به ابن عباس، آیه را چنین معنا می‌کنند: «لِيعْلَمَهُ اللهُ الْأَدِيانَ كُلَّهَا، حَتَّى لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنْهَا»؛ تا خداوند به او همه ادیان را بیاموزد تا هیچ چیز از آن‌ها بر او پوشیده نماند (طوسی، بی‌تا(ب)، ج ۵، ص ۲۰۹؛ طبرسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۳۸؛ رازی، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۲۲۶؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۴۰ و جرجانی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۶۰). در مقابل، گروهی «ظهر» را به معنای «غلبه و پیروزی» دانسته‌اند که در این میان، بعضی مرجع ضمیر «ه» را «دینِ حق» (بلخی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۶۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۴۶۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۲۳۷ و قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۳۹۷) و برخی هر دو (رسول و دین حق) تفسیر کرده‌اند؛ یعنی «تا او را بر دشمنان غلبه دهد و همه معالم دین را به وی بیاموزد» (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۴۵۸؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۷۹؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸، ج ۵، ص ۴۴۴؛ شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴۰۵ و ابن عجبیه، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۷۵). در هر حال، مطالعه استعمال واژه ظهر در روایات در شرح و توضیح آیه مذکور (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۳۲؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۴۴ و ج ۵۱، ص ۶۰ و طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۲۲) و هم‌چنین سیاق آیه پیشین: «يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَآ أَنْ يُنِيرَ نُورَهُ وَكَرِهَ الْكَافِرُونَ» (توبه (۹): ۳۲) و عنایت به قاعده ارجاع ضمیر به نزدیک‌ترین لفظ، حاکی از حصر معنا در آیه مذکور به پیروزی و غلبه و ارجاع ضمیر «ه» به دین حق است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۲۳۷).

ب) در آیه شریفه «وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ» (نور (۲۴): ۵۵) چنین آمده که «و قطعاً خداوند دین پسندیده آنان (اسلام واقعی) را (بر همگان) تمکین خواهد کرد. مراد از «تمکین دین» به قرینه آیاتی که همین ماده در آن‌ها استعمال شده (یوسف (۱۲): ۲۱ و ۵۶؛ کهف (۱۸): ۸۳ و حج (۲۲): ۴۱) استقرار حاکمیت دین اسلام و نه صرف گسترش آن میان افراد است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۵۲).

تدبیر در این آموزه‌ها، نشان می‌دهد که هر چند ممکن است با تمام شدن حجت، باز هم عده‌ای اسلام نیاورند، اما مهم، تحقق اراده و وعده الهی در اقامه حاکمیت اسلام با

اسباب عادی و ظاهری، نه صرفاً با امداد و مُصلح غیبی (همان، ج ۲، ص ۶۷ و ج ۱۵، ص ۱۵۳ و ج ۲۰، ص ۲۴۷)، به منظور هدایت مستضعفان و تحقق احکام سیاسی - اجتماعی اسلام ناب در اداره جوامع بشری است.

بنا بر مقدمات سه‌گانه مذکور، عقل در سلسله علل و مناسبات، ضرورت اقامه حاکمیت اسلام در جوامع بشری در جهت محقق ساختن وعده و اراده الهی را درک و بر لزوم آن حکم می‌کند. هم‌چنین ضرورت مقابله با هر آن چیزی که سدّی در برابر اقامه حاکمیت اسلام باشد را نیز درک و بر ازمیان برداشتن آن حکم می‌کند. این دو حکم کلی، ذاتی، دائمی و ضروری در کنار قاعده ملازمه «کلما حکم به العقل حکم به الشرع» حاکی از فریضه مستمر و اجتناب‌ناپذیر و حائز اهمیت ویژه و بنیادین در عرصه تعاملات بین‌المللی؛ یعنی وجوب دعوت به حاکمیت اسلام ناب است.

تبیین شیوه‌های تحقق دعوت به اسلام و حاکمیت آن در پرتو عنایت به مثلث الزامی مذکور

بنا بر حصر عقلی، دعوت به اسلام و حاکمیت آن و رفع و دفع موانع مادی و معنوی آن، در عرصه اجرا و عمل، در پرتو بهره‌برداری از دو شیوه و ابزار است که از آن به شیوه نرم و سخت یاد می‌شود. لزوم بهره‌برداری از این دو روش در گرو شناخت معیار و ملاک انتخاب هر یک است و اصولاً دعوت در چه عرصه‌هایی و با چه ابزارهایی باید صورت پذیرد، بدون شک نیازمند عنایت به ظرف زمانی و مکانی و مثلث الزامی عزّت، حکمت و مصلحت در عرصه ارتباطات و روح حاکم بر روند تعاملات بین‌المللی دولت اسلامی با جهان است؛ عنایت به این چارچوب و مثلث الزامی، روشن‌کننده خط مشی دولت اسلامی در استفاده از دو شیوه نرم و سخت است. چنانچه عزّت، حکمت و مصلحت، همزیستی مسالمت‌آمیز با جهان را اقتضا داشت، دعوت به اسلام و حاکمیت آن منحصر به شیوه نرم با اقسام مذکور آن است؛ همان‌طور که در دفع و رفع موانع دعوت نیز چنین است.

شایسته ذکر است، در جایی که مقتضی منحصر به استفاده از شیوه نرم در دعوت

باشد، تعبیر به «جهاد» برای دفع ترندهای دشمنان اسلام ناب در ایجاد موانع فرهنگی، اقتصادی و سیاسی، به معنای رایج آن مراد نیست و نوعی مسامحه در تعبیر است؛ جهاد در این‌گونه استعمالات، به معنای تلاش و کوشش مضاعف دولت اسلامی، در رفع و دفع آن ترندها در ایجاد موانع است. ناگفته پیداست که دفع و رفع موانع، به انعکاس الگویی مناسب از حاکمیت اسلام در اداره جامعه کمک می‌کند؛ تا آن‌جا که به معنای حقیقی کلمه، خود را به دنیا نشان بدهد؛ این بهترین شیوه رفتاری برای دعوت همگان به اسلام ناب و الگویی برای بهره‌برداری آنان از مدل حاکمیتی آن، در پرتو شیوه نرم است و کلام مقام معظم رهبری در دیدار اقشار مختلف مردم در مورخ ۱۳۹۵/۵/۱۱، آن‌جا که می‌فرمایند: «وقتی که ملت ایران توانست خود را به نقطه‌ای برساند که بتواند به عنوان یک ملت مُسلم به معنای حقیقی کلمه خود را به دنیا نشان بدهد، این بزرگ‌ترین تبلیغ اسلام است؛ ملت‌های دیگر هم روانه همین طرف خواهند شد»، در این راستا تفسیر می‌شود.

و اما اگر در پرتو مثلث الزامی مذکور در عرصه ارتباطات، بنا بر استفاده از شیوه سخت بود، دعوت به اسلام ناب با تکیه بر جنگ، تنها با پذیرش اسلام یا پذیرش حاکمیت اسلام توسط مدعو، خاتمه می‌یابد.

نتیجه‌گیری

مطابق تقریب و تحلیل مذکور، یگانه اصل بنیادین، غیر قابل تغییر و استثناناپذیر در روابط دولت اسلامی با سایر بازیگران در عرصه بین‌الملل، دعوت به اسلام و حاکمیت آن است که نه تنها به عنوان هدف و غایت در ارتباطات بین‌المللی، بلکه به عنوان حکم الزامی شرعی باید همواره و در همه حال مد نظر حاکمان و مسئولان دولت اسلامی قرار داشته باشد؛ به طوری که در مرحله عمل به آن در پرتو عنایت به مثلث الزامی عزت، حکمت و مصلحت، ملاک و معیار دقیق و منطقی در اتخاذ الگوریتم تعامل با سایر نهادها، سازمان‌ها و دولت‌ها در عرصه روابط بین‌الملل است. به عبارت دیگر، آنچه میان بنیان‌های فکری اسلام ناب در

مباحث هستی‌شناخت و انسان‌شناخت و جامعه‌شناخت و مثلث الزامی عزت، حکمت و مصلحت و احکام و آموزه‌های حاکی از صلح و جنگ، حتی با اهل قبله، رابطه منطقی ایجاد می‌کند و آن را ضابطه‌مند و دارای ملاک و معیار می‌سازد، نظریه دعوت به اسلام و حاکمیت آن است.

یادداشت‌ها

۱. پرواضح است دولت اسلامی استعمال دیگری هم دارد که ماهیتی متفاوت از معنای مذکور است. امروزه وجود ملاک «اکثریت جمعیت مسلمان» یا «هیأت حاکمه مسلمان» به همراه «وجود آزادی در اجرای احکام اسلامی برای مسلمانان» معیار استعمال «اسلامی» بر دولتی و کاربرد ثانوی واژه «دولت اسلامی» یا «کشور اسلامی» است؛ هر چند تشکیل و حکمرانی آن به دست فقیه نباشد، فقه در عرصه سیاست دخالت داده نشود و یا همه احکام اجتماعی اسلام اجرا نشده و یا احکام اجرا شده مستفاد از اسلام ناب محمدی نباشد.

۲. برخی در مقام قضاوت بین نظریه اصالت صلح و جنگ، چنین تحلیل می‌کنند که «در زمانی که دولت اسلامی دارای قدرت و شوکت و امکاناتی بوده است که زمینه کشورگشایی برای آن فراهم بوده است، دیدگاه‌های «اصالة الجهاد» بیش‌تر مطرح گردیده است، ولی در دوران معاصر که متأسفانه با غلبه دولت‌های غیر اسلامی همراه گردیده و دولت‌های اسلامی به ضعف و سستی مبتلا گردیده‌اند، فقیهان و نویسندگان به اصالت الصلح عنایت بیش‌تری پیدا کرده‌اند!» (کاظم قاضی‌زاده، جنگ و صلح از دیدگاه قرآن، ص ۷۴-۵۱) و حال آن‌که جهاد ابتدایی، اگر نگوییم از ضروریات، شکی نیست که از قطعیات فقه اسلامی (محمدحسن نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۲۱، ص ۴۷) است؛ «هر چند که ثابت شود در عهد پیامبر گرامی ﷺ و پس از آن حضرت، هیچ جنگی با ویژگی‌ها و علایم جهاد ابتدایی رخ نداده و یا از باب «توسعه در اصطلاح» آن را مصداق دفاع بنامیم (محمدتقی مصباح یزدی، جنگ و جهاد در قرآن، ص ۱۵۲ و ۱۵۴). با این حال، باز هم در جواز آن [به معنای اعم از وجوب بدون عارض شدن عناوین ثانوی هم‌چون ضرورت] تشکیک و خللی راه نمی‌یابد» (همان، ص ۱۴۲). تا جایی که نگاهی به کلمات برخی فقیهان نشان می‌دهد که مشروعیت جهاد ابتدایی، در عصر غیبت، به اذن امام معصوم یا نایب خاص ایشان مشروط نیست. در این میان، کلمات گروهی به اذن «امام عادل» اشاره دارد (محمد بن علی (شیخ صدوق)، الهدایة فی الاصول و الفروع، ص ۵۸-۵۷؛ جعفر بن حسن (محقق حلی)، المختصر النافع، ص ۱۳۳ و محمد بن مکی

۳. شهید اول، *الدورس الشرعية فی فقه الامامية*، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۰ که با در نظر گرفتن تقابل این اصطلاح با «امام جائز» در روایات و توجه به برخی قرائن در همان عبارات، به اعم از امام معصوم و فقیه جامع الشرائط تفسیر می‌شود (محمد مؤمن، *الولاية الالهية الاسلامية او الحكومة الاسلامية*، ج ۱، ص ۴۵۵-۴۳۵).

۳. اصل در اصطلاح به معانی «دلیل» (جمعی از محققان، *فرهنگ نامه اصول فقه*، ص ۱۳۰)، «یکی از ارکان قیاس» (همان، ص ۲۰۳)، «اصل عملی» (همان، ص ۲۱۵)، «قاعده کلی که حکم جزئیات از آن فهمیده و استثنای پذیر است» و «مبنا» (همان، ص ۶۴۸) استعمال می‌شود و پرواضح است که استعمال آن در عبارت اصل در روابط بین‌المللی دولت اسلامی باید به معنای اخیر؛ یعنی غیر قابل تغییر و استثنا باشد.

۴. برای آگاهی از مبانی فقهی مثلث الزامی «عزت»، «حکمت» و «مصلحت» بنگرید: (مهدی درگاهی، تحلیل مبانی فقهی مثلث الزامی «عزت»، «حکم» و «مصلحت» در تعاملات بین‌المللی دولت اسلامی، ش ۹۶، ص ۲۴-۴).

۵. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار روحانیون و مبلغان در آستانه ماه محرم، مورخ ۱۳۷۵/۲/۲۶.
 ۶. ر.ک: «هیچ‌گونه نسنجیدگی را نباید در اظهارات دیپلماتیک و هرآن‌چه که مربوط به سیاست خارجی و ارتباطات جهانی است، راه داد. همه چیز باید سنجیده باشد. آدم نباید هرچه به دهانش آمد، بگوید. باید ملاحظه کنیم که آیا این سخن با موازین منطق و خرد منطبق است، یا منطبق نیست. اگر منطبق نیست، آن را کنترل کنیم. باید حکیمانانه برخورد کنیم. فقط در حرف زدن نیست؛ در معاشرت‌ها و برخوردها هم باید حکیمانانه برخورد کرد ... کار را سنجیده انجام بدهیم... ضرر کار نسنجیده در این‌جا [یعنی در عرصه تعاملات بین‌المللی]، عمیق‌تر و عمومی‌تر و چشم‌گیرتر و نقدتر است. کار نسنجیده نباید انجام بگیرد، حرف نسنجیده نباید زده بشود. جوانب هر کاری باید خوب سنجیده بشود و بعد انجام بگیرد. این، معنای حکمت است» [از بیانات مقام معظم رهبری (دامت برکاته) در دیدار مسؤولان وزارت امور خارجه و سفرا و کارداران، مورخ ۱۳۷۰/۴/۱۸].
 «دعواکردن و اوقات تلخی کردن و حرف تند زدن، یک وقتی ممکن است به درد بخورد، اما این روش عمومی نیست. روش عمومی، حکمت است. حکمت یعنی با منطق، متین در عرصه دیپلماسی وارد شدن» (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار سفرا و رؤسای نمایندگی‌های سیاسی ایران در خارج از کشور، مورخ ۱۳۹۰/۱۰/۷).

۷. تعبیر «یا» حاکی از اختلاف انظار در تعریف حکم ثانوی و حکم حکومتی و گستره شمول آن

نسبت به مصلحت عام است. برخی معتقدند حکم حکومتی فرمان حاکم (غیر از خدای متعال) بر عمل کردن به حکم شرعی تکلیفی یا عمل به حکم وضعی یا عمل به موضوع آن دو، در مورد خاص است که مصلحت هم یکی از آن موارد است (محمدحسن نجفی، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام*، ج ۴۰، ص ۱۰۰). بنا بر این تعریف، حکم حکومتی در طول حکم اولی و ثانوی است و به انگیزه اجرای هر یک از این دو از سوی حاکم صادر می‌شود. این در حالی است که برخی دیگر معتقدند، پاره‌ای از احکام، مثل حکم به ثبوت هلال ماه، ماهیت اجرایی نسبت به حکم اولی و ثانوی ندارد و مواردی که حاکم شرع تشخیص می‌دهد مصلحت ملزومه دارد و مصداق حکم اولی و ثانوی نیست، از احکام حکومتی خارج می‌شود. بنا بر این دیدگاه، حکم حکومتی در عرض حکم اولی و ثانوی است. یعنی حکم حکومتی بر این مطلب پایه‌گذاری شده است که مصدر صدورش حاکمی باشد که آن را بر اساس مصلحت یا مفسده ملزومه درک کرده است، اما حکم اولی و ثانوی متقوم است به این که از شارع صادر شود و اصولاً تشخیص موضوع در احکام ثانوی به مکلف واگذار شده و تشخیص هر مکلفی معتبر است، اما تشخیص موضوع احکام حکومتی - یعنی مصلحت و مفسده ملزومه مربوط به حکومت و جامعه - بر عهده حاکم اسلامی است (سیدمصطفی خمینی، *تحریرات فی الاصول*، ج ۲، ص ۳۲۴ و سیدابوالقاسم خویی، *محاضرات فی اصول الفقه*، ج ۲، ص ۲۷۳).

۸. منظور از جدال، گفت‌وگوی منازعه‌گونه بر پایه معتقدات طرف مورد بحث و به قصد غلبه بر اوست.

۹. با اندک تفاوت بنگرید: (فتح(۴۸): ۲۸ و صف(۶۱): ۹).

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آلوسی، نعمان بن محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، ج ۵، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۳. ابن عاشور، محمدطاهر، *التحریر و التنبیر*، ج ۱۰، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.
۴. ابن عجبیه، احمد بن محمد، *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، ج ۲، قاهره: انتشارات دکتر حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ق.
۵. اسلامی، محسن، «سیاست خارجی در اسلام»، *فصلنامه سیاست خارجی*، سال بیست و هفتم، ش ۳، پاییز ۱۳۹۲.

۶. اندلسی، محمد بن یوسف، *البحر المحيط فی التفسیر*، ج ۵، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰ق.
۷. باقرزاده، محمدرضا، *درآمدی بر راهبرد جهادی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۷.
۸. بجنوردی، سیدحسن، *القواعد الفقهیة*، قم: دلیل ما، ۱۳۸۲.
۹. برزونی، محمدعلی، «اسلام؛ اصالت جنگ یا صلح»، *مجله حقوقی، نشریه مرکز امور حقوقی بین‌المللی معاونت حقوقی و امور مجلس ریاست جمهوری*، ش ۳۳، ۱۳۸۴.
۱۰. بغوی، حسین بن مسعود، *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۱. بلخی، مقاتل بن سلیمان، *تفسیر مقاتل بن سلیمان*، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۲۳ق.
۱۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر، *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۱۳. تقی‌زاده اکبری، علی و حسینی فاضل، سیدمرتضی، «اصالت جنگ یا صلح از منظر دین با تأکید بر آیات قرآن»، *پژوهش‌های سیاست اسلامی*، ش ۱، بهار ۱۳۹۲.
۱۴. جرجانی، حسین بن حسن، *جلاء الأذهان و جلاء الأحزان*، ج ۴، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۱۵. جمعی از محققان، *فرهنگ‌نامه اصول فقه، تهیه و تدوین مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم*، ج ۲، ۱۳۸۹.
۱۶. حرّ عاملی، محمدحسن، *وسائل الشیعة*، ج ۳، قم: مؤسسه آل البيت : لإحياء التراث، ۱۴۰۹ق.
۱۷. حسینی شیرازی، سیدمحمد، *الفقه*، ج ۴۸، بیروت: دارالعلم، ۱۴۰۱ق.
۱۸. حقی بروسوی، اسماعیل، *تفسیر روح البیان*، ج ۳، بیروت: دار الفکر، بی‌تا.
۱۹. حکیم، سیدحسن، *مستمسک العروة الوثقی*، ج ۱۰، قم: مؤسسه دار التفسیر، ۱۴۱۶ق.
۲۰. حمیری، عبد الله بن جعفر، *قرب الإسناد*، نرم افزار جامع فقه اهل بیت ۲، ۱۴۱۳ق.
۲۱. خامنه‌ای، سیدعلی، Lidr.ir.
۲۲. خمینی، سیدمصطفی، *تحریرات فی الأصول*، ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی‌تا.
۲۳. خوبی، سیدابوالقاسم، *محاضرات فی أصول الفقه*، ج ۲، قم: انصاریان، بی‌تا.
۲۴. درگاهی، مهدی، «تحلیل مبانی فقهی مثلث الزامی «عزت»، «حکم» و «مصلحت» در تعاملات بین‌المللی دولت اسلامی»، *مجله حکومت اسلامی*، ش ۹۶، ۱۳۹۹.

۲۵. رازی، ابوالفتح حسین بن علی، **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**، ج ۹، مشهد مقدس: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی ۷، ۱۴۰۸ق.
۲۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات فی ألفاظ القرآن**، بیروت: دار العلم، ۱۴۱۲ق.
۲۷. روحانی، سیدصادق، **فقه الصادق ۷**، ج ۲، قم: دارالکتاب، ۱۴۱۲ق.
۲۸. زارعی، بهادر، «بررسی جایگاه اصل دعوت در اندیشه اسلامی و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران»، **فصلنامه مجله سیاست**، دوره چهل و سوم، ش ۲، تابستان ۱۳۹۱.
۲۹. زمخشری، محمود بن عمرو، **الکشاف**، ج ۲، بیروت: دارالکتاب العربی، ج ۳، ۱۴۰۷ق.
۳۰. سجادی، سید عبدالقیوم، «اصول سیاست خارجی در قرآن»، **مجله علوم سیاسی**، ش ۱۵، پاییز ۱۳۸۰.
۳۱. سید یزدی، محمدکاظم، **العروة الوثقی**، ج ۲، بیروت: مؤسسة الأعلمی، ج ۲، ۱۴۰۹ق.
۳۲. شبان‌نیا، قاسم، «تحلیل اصالت صلح یا جنگ در سیاست خارجی دولت اسلامی»، **معرفت سیاسی**، ش ۱۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۴.
۳۳. شهید اول، محمد بن مکی، **الدروس الشرعية فی فقه الإمامیة**، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۲، ۱۴۱۷ق.
۳۴. شوکانی، محمد بن علی، **فتح القدير**، ج ۲، دمشق: دار ابن کثیر، ۱۴۱۴ق.
۳۵. صدوق، محمد بن علی، **الهدایة فی الأصول و الفروع**، قم: مؤسسة الإمام الهادی ۷، ۱۴۱۸ق.
۳۶. صیاد شیرازی و عبدخدائی، «پارادایم صدور انقلاب بر مبنای اصل دعوت»، **مجله سیاست دفاعی**، ش ۱۰۵، بهار ۱۳۹۷.
۳۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج ۲، ۶، ۹، ۱۵ و ۲۰، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۳۸. طبرسی، ابومنصور احمد بن علی، **الإحتجاج**، ج ۱، مشهد مقدس: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۳۹. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ج ۵، بیروت: مؤسسة الأعلمی، ج ۲، بی تا.
۴۰. طوسی، محمد بن الحسن، **التبیین فی تفسیر القرآن**، ج ۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا(ب).
۴۱. طوسی، محمد بن الحسن، **تهذیب الأحکام**، ج ۶، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ج ۴، بی تا(الف).

۴۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، **تحریر الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية**، ج ۱، قم: مؤسسه امام صادق ۷، ۱۴۲۰ق.
۴۳. علامه حلی، حسن بن یوسف، **منتهی المطلب**، ج ۸، مشهد مقدس: مجمع البحوث الإسلامية، ۱۴۱۲ق.
۴۴. علی بابایی، علیرضا، **فرهنگ سیاسی آرش**، تهران: نشر آشیان، ۱۳۸۴.
۴۵. علیدوست، ابوالقاسم، **فقه و مصلحت**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۴۶. عمید زنجانی، عباسعلی، **درآمدی بر فقه سیاسی**، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۳.
۴۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العین**، ج ۲ و ۴، بیروت: دار الهجرة، ۱۴۰۹ق.
۴۸. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، **مفاتیح الشرایع**، ج ۲، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، بی تا.
۴۹. فیض کاشانی، ملا محسن، **الأصفی فی تفسیر القرآن**، ج ۱ و ۲، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۵ق.
۵۰. قاسمی، محمد جمال الدین، **محاسن التأویل**، ج ۵، بیروت: دارالکتب العلمية، ۱۴۱۸ق.
۵۱. قاضی، ابوالفضل، **بایسته های حقوق اساسی**، تهران: نشر دادگستر، ج ۴، ۱۳۷۸.
۵۲. قاضی زاده، کاظم، «جنگ و صلح از دیدگاه قرآن»، **مجله علوم سیاسی**، ش ۳۴، تابستان ۱۳۸۵.
۵۳. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، **کنز الدقائق و بحر الغرائب**، ج ۵، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۵۴. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج ۳ و ۱، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق.
۵۵. مجلسی، محمدباقر، **بحار الانوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، ج ۱۰، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۵۶. محقق حلی، جعفر بن حسن، **المختصر النافع**، تهران: مؤسسه البعثة، ۱۴۱۶ق.
۵۷. مصباح یزدی، محمدتقی، **جنگ و جهاد در قرآن**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
۵۸. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، **مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان**، ج ۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
۵۹. منتظری، حسینعلی، **دراسات فی ولاية الفقیه و فقه الدولة الإسلامية**، ج ۱، قم: نشر تفکر، ج ۲، ۱۴۰۹ق.

۶۰. مؤمن، محمد، الولاية الإلهية الإسلامية أو الحكومة الإسلامية، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۵ق.
۶۱. مؤمن، محمد، كلمات السديدة في مسائل الجديدة، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ق.
۶۲. نجفی، محمدحسن، جواهر الكلام في شرح شرايع الإسلام، ج ۲۱، بيروت: دار إحياء التراث العربی، ج ۷، ۱۴۰۴ق.
۶۳. نجفی، محمدحسن، جواهر الكلام في شرح شرايع الإسلام، ج ۲۱ و ۴۰، تهران: دارالکتب الإسلامية، ۱۳۶۹.
۶۴. نراقی، احمد بن محمد مهدی، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، ج ۱۰، قم: مؤسسه آل البيت : لإحياء التراث، بی تا.
۶۵. نیشابوری، حسن بن محمد، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج ۳، بيروت: دارالکتب العلمية، ۱۴۱۶ق.
۶۶. ورعی، سیدجواد، بررسی فقهی اصل در روابط خارجی دولت اسلامی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.