

## معیارها و عرصه‌های مصلحت‌ورزی در سیاست خارجی نظام اسلامی

سیدسجاد ایزدهی\*

تأیید: ۹۸/۷/۲۰

دریافت: ۹۷/۱۰/۲۷

### چکیده

مصلحت به مثابه روی‌کردی پیشینی در فقه، ملاک جعل سیاست‌های کلان در سیاست خارجی نظام اسلامی قرار گرفته و به مثابه روی‌کرد پسینی، علاوه بر این‌که کاربست آن در گرو ضوابط عامی چون حفظ نظام در عرصه نظامی و انتظامی، استقلال کشور، نفی سلطه بیگانگان، هم‌گرایی در نظام بین‌الملل و دورماندن از ضرر قرار داده شده است. تدبیر امور، اولویت‌گذاری در سیاست‌ها و حل نزاحمات را عهده‌دار شده و منافع جامعه اسلامی بر محور غایات اسلامی را در عرصه‌های کلانی چون امنیت، اقتصاد و حقوق، مورد بررسی قرار داده است. بلکه با وجود کاربست مصلحت در همه نظام‌ها و مکاتب سیاسی، نظام سیاسی اسلام به واسطه ضوابط و ملاک‌های حاکم بر شریعت و اخلاق محوری، گونه مصلحت‌ورزی متفاوتی از سایر مکاتب یافته و در عرصه بین‌الملل از مصلحت‌ورزی‌های سایر نظام‌ها متمایز خواهد شد. این تحقیق درصدد است، در راستای تبیین سیاست‌های کلان نظام اسلامی در عرصه بین‌الملل، بر اساس روی‌کرد توصیفی - تطبیقی و استنتاجی، معیارها و عرصه‌های مصلحت‌ورزی در سیاست خارجی نظام اسلامی را مورد عنایت و بررسی قرار داده و علاوه بر استناد به مبانی فقه شیعه، امتیاز این‌گونه مصلحت‌ورزی نسبت به نظام‌های دیگر را نشان دهد. بر این اساس، فقه شیعه قادر است بر اساس قرائت بومی (شیعی) و مبتنی بر منابع و مبانی شیعی از مصلحت و برگرفته از آموزه‌های فقه شیعه در کتاب جهاد، در سیاست خارجی دولت اسلامی، از عنصر مصلحت، به گونه مطلوب استفاده کرده و کارآمدی فقه در نظام اداره جامعه را در عرصه‌های مختلف امنیتی، حقوقی و مالی به اثبات برساند.

### واژگان کلیدی

مصلحت، سیاست خارجی، نظام اسلامی

\* دانش آموخته حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی:

sajjadizady@yahoo.com



## مقدمه

سرزمین و مرزهای جغرافیایی در کنار مؤلفه‌هایی چون مردم، حکومت و حاکمیت، از ارکان نظام سیاسی محسوب می‌شود. این امر، مستدعی آن است که حاکمان علاوه بر اعمال حاکمیت در درون مرزهای خویش، در تعامل با دولت‌های دیگر قرار داشته یا از مرزهای ملی خویش، در مقابل مهاجمین، دفاع نمایند؛ به گونه‌ای که تصویر ذهنی از اداره نظام اجتماعی، سیاسی، بدون رابطه با جهان خارج، غیر ممکن یا در نهایت بسیار دشوار است.

از این رو، گرچه عمده‌ترین موضوعات و کارکردهای حکومت در عرصه سیاست داخلی نظام سیاسی محقق می‌شود، اما این امر از اهمیت سیاست خارجی در نظام سیاسی نمی‌کاهد و بخش بسیاری از ظرفیت حکومت به سیاست خارجی نظام سیاسی اختصاص دارد.

تصمیم‌سازی‌های هر حکومت، در سیاست خارجی برگرفته از نظام ارزشی و مبانی آن است و همین امور، مبنای بسیاری از رفتارها در سیاست خارجی شده و توجیه‌گر بسیاری از اهداف و غایات آن خواهد بود. لذا مبنای سیاست خارجی در حکومت اسلامی، همان اهداف و ارزش‌های ارائه‌شده در این حکومت است و بر همین اساس، تحلیل‌گران از روابط برون‌مرزی هر کشوری، مواضع و دیدگاه‌های اصولی و مورد احترام آن کشور را بازشناسی کرده و روابط بین‌المللی یک کشور را تجسم و نمود ایده‌ها، آرمان‌ها، تفکر و روش مدیریت سیاسی آن کشور می‌دانند.

«سیاست خارجی یک کشور مربوط می‌شود به تدوین، اجرا و ارزیابی تصمیم‌گیری‌هایی که از دیدگاه‌های خاص همان کشور جنبه برون‌مرزی دارد» (کاظمی، ۱۳۷۲، ص ۴۲).

طبیعی است با توجه به تمایز این نظام ارزشی با نظام‌های موجود در برخی کشورهای جهان، بسیاری از اهداف، گونه‌ها و راه‌کارها در سیاست خارجی حکومت

اسلامی با حکومت‌های دیگر متفاوت است. گرچه در برخی موارد نیز با قواعد و هنجارهای بین‌المللی، سازگاری و هم‌گرایی دارد.

از جمله اموری که علاوه بر تأثیر نظام ارزشی و هنجاری حاکم بر هر جامعه، می‌تواند در روی‌کرد و تصمیم‌گذاری‌های حکومت‌ها، تأثیرگذار باشد، شرایط داخلی و موقعیت منطقه‌ای و جهانی یک کشور است؛ زیرا شرایط محیط بین‌الملل، به مثابه شرایط سیستمی، از طریق اموری چون ایجاد فرصت‌ها و محدودیت‌ها بر رفتار و سیاست خارجی دولت‌ها تأثیر می‌گذارد. از این‌رو، مجموعه‌ای از مؤلفه‌ها از قبیل: «نظام هنجاری و ارزشی»، «شرایط داخلی کشور» و «فرصت‌ها، محدودیت‌های کشور در میان کشورها» را می‌توان در فهم اهداف، سیاست‌گذاری، روی‌کرد و رفتار یک حکومت در سیاست خارجی‌اش دخیل دانست.

با توجه به این‌که سیاست خارجی، تابعی از مواضع و روی‌کردهای ثابت بینشی و ارزشی یک نظام، شرایط و واقعیت‌های ثابت و متغیر در روابط بین‌الملل و مواضع دیگر کشورهای جهان و متأثر از عوامل متنوعی چون «رشد اقتصادی» و «بحران سیاسی» است، بلکه روابط بین‌الملل، همیشه در حال دگرگونی بوده و عوامل متعددی هر لحظه بر نظم موجود بین‌المللی تأثیر می‌گذارند. لذا درک شرایط زمانی در تصمیم‌گیری‌ها و فهم مصلحت و شناخت صحیح آن در موقعیت‌های خاص، نقشی اساسی در تصمیم‌های حکومت‌ها در سیاست خارجی خواهد داشت. چرا که مصالح ملی و دینی، ذیل مصلحت نظام قرار گرفته و از اصول ثابتی است که همواره در حکومت اسلامی مورد توجه قرار گرفته و فقه سیاسی شیعه، جلوه‌های خاصی از ظرفیت قبض و بسط عمل‌کرد و مصلحت‌ورزی در عرصه سیاست خارجی را به مرحله بروز و ظهور رسانده است.

### مصلحت در فقه

«مصلحت» که از ماده «صلح» گرفته شده و در تقابل با «فساد» معنا شده است (ابن منظور، ۱۹۹۷م، ج ۳، ص ۳۳۵)، در لغت، به اموری چون نفعی که اثرش باقی است

(عسکری، ۴۱۲ اق، ص ۲۰۶)، «خیر» (مصطفوی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۶۵) و امری فراتر از نفع و خیر ظاهری که با مجموعه‌ای از مفاهیم چون «خیر»، «نفع»، «سعادت» و «حکمت» مرتبط است (عسکری، ۴۱۲ اق، ص ۲۰۴)، تفسیر شده است.

از آن‌جا که چند تلقی متفاوت از مصلحت در مکاتب سیاسی ارائه شده است که بر اساس آن، از یک‌سو، برخی بر رویکرد مادی‌انگارانه از مصلحت تأکید کرده و آن را در راستای فرصت‌طلبی، عافیت‌طلبی و استفاده ابزاری جهت تأمین اهداف و غایات خویش و به‌کارگیری منطق «ماکیاولیسم» (آشوری، ۱۳۶۴، ص ۱۵۳-۱۵۲) که هدف مقدس را توجیه‌کننده استفاده از مقدمات غیر مشروع و ناروا می‌داند، معنا کرده‌اند و برخی رویکردی مبتنی بر استفاده از مصالح غیر قطعی (مصالح مرسله، استحسان، سد و فتح ذرایع) و عرفی از مصلحت، پیشه کرده و عملاً با خروج از ضوابط شرعی، تکالیف، حقوق و احکام شرع را در مسلخ عرف و مصالح غیر دینی، ذبح کردند. فقه شیعه در قبال رویکرد مادی‌انگارانه و سنتی از مصلحت، آن را درگرو مؤلفه‌ها و خصوصیات ویژه‌ای قرار داده است که مجموعه آن‌ها تلقی مناسبی از مصلحت ایجاد می‌کند:

۱. مصلحت منفعتی پایدار است که به دوراندیشی مستند باشد. از این‌رو، منافع کوتاه‌مدت که در ادامه به ضرر بیانجامد، از مصادیق مصلحت نخواهند بود.
۲. هرچند عنصر مصلحت، منفعت را نیز در پی دارد، اما هر منفعتی مستلزم مصلحت نیست. بلکه چون احکام تابع مصالح و مفاسد و نه منافع هستند، لذا ممکن است بسیاری از احکام، مستلزم ضرر ظاهری نیز باشند (فیاض، ۱۴۱۹ اق، ج ۴، ص ۴۰۴-۴۰۵).
۳. مصلحت به‌مثابه منفعتی عام، باید به عموم مردم و جامعه بازگردد (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۱۵، ص ۳۸۰).
۴. مصلحت یا فقط به جنبه‌های اخروی و معنوی عنایت دارد، یا علاوه بر امور مادی، شامل آن جنبه‌ها نیز می‌شود. لذا به منافع مادی، در صورت تضاد با معنویات، عنوان «مصلحت فقهی» صدق نمی‌کند (امام خمینی، ۱۴۲۱ اق، ج ۲، ص ۷۱۰).
۵. مصلحت مورد نظر در فقه شیعه، محافظت از غایات و اغراض شارع است که در

عرصه فردی، مشتمل بر حفظ دین، جان، عقل، نسل و اموال است. براین اساس، هرچه متضمن حفظ این پنج امر باشد، دارای مصلحت و هرچه موجب فوت این اصول پنج‌گانه شود، موجب مفسده خواهد بود (غزالی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۷۴) و در عرصه اجتماعی و سیاسی، به مصلحت حفظ نظام عنایت دارد.

براین اساس، مصلحت مورد نظر در سیاست خارجی نظام اسلامی، می‌بایست علاوه بر قرارگرفتن در مسیر دوراندیشی و تدبیر، در چارچوب اصول و ضوابط شرعی قرار داشته و مشتمل بر منافع مادی و معنوی باشد و ضمن حرکت در راستای تحقق غایات دین در جامعه، در راستای حفظ نظام سیاسی قرار داشته باشد. از این رو، گرچه ممکن است مصلحت‌محوری در برخی اوقات، مستلزم ترک حقوق یا احکام شرعی باشد، لکن نمی‌تواند در راستای حفظ اصول و ارکان دین و تحقق غایات آن در جامعه قرار نداشته باشد.

از آن‌جا که نظام سیاسی در تعامل با برخی کشورها در سیاست خارجی‌اش، گاهی مجبور به گذر از ظواهر احکام بوده و از سوی دیگر، مصلحت در این عرصه، در اداره امور جامعه اجتناب‌ناپذیر بوده، بلکه کاربرد فراوان و تأثیری مضاعف و مؤثر در بازگشایی از گره‌های کور در حوزه سیاست و حاکمیت دارد، لذا ضوابط حاکم بر مصلحت‌اندیشی فقهی در نظام اسلامی، می‌بایست در این راستا مد نظر قرار گیرد و نظام اسلامی با اهتمام بر حفظ ثابتات دین، در فرآیند مصلحت‌نظام، عهده‌دار اداره و حل بحران در زمان‌های مختلف باشد. براین اساس، اگر مصلحت‌سنجی‌های انجام‌شده در سیاست خارجی نظام اسلامی، به شریعت و موازین آن منطبق نشود، سیاست‌های حاکم بر عرصه بین‌الملل می‌تواند از مسیر شرعی خارج شده و در تقابل با غایات اساسی دین و نظام سیاسی قرار بگیرد.

### معیارهای مصلحت‌ورزی در سیاست خارجی

در کنار امور متغیری که در مصلحت‌ورزی‌ها، محور عمل قرار گرفته و می‌تواند در شرایط مختلف، گونه‌های متفاوتی از رفتار را در سیاست خارجی رقم بزند،

مصالح ثابت و عمدۀ قرار دارند که به‌عنوان معیار عمل و رفتار در سیاست خارجی محسوب شده و روی‌کردهای اساسی در روابط بین‌الملل یک نظام سیاسی را رقم می‌زنند. علاوه بر مباحث بینشی، ارزشی و هنجارهای پذیرفته‌شده در یک کشور، می‌توان از اموری چون «حفظ نظام»، «استقلال و نفی سلطه بیگانگان بر کشور»، «تأمین منافع ملی»، «حفظ سرمایه‌های انسانی و غیر انسانی»، «تضمین عزت و اقتدار نظام» و «توسعه و پیشرفت کشور» در راستای مصالح عالیۀ و عمدۀ یک کشور در عرصه سیاست خارجی یاد کرد.

حفظ نظام به‌عنوان امری که دارای مصلحت و تبیین‌کننده بسیاری از سیاست‌گذاری‌ها در سیاست خارجی محسوب می‌شود، در دو گستره متفاوت، مورد ارزیابی قرار می‌گیرد؛ زیرا ادله‌ای که مقتضی ضرورت حفظ نظام است، از یک‌سو صیانت از نظام سیاسی در عرصه سیاست داخلی را مورد عنایت قرار می‌دهد و از سوی دیگر، حفاظت از آن در گستره سیاست خارجی، به‌معنای محافظت از آن در برابر تهدیدات دشمنان خارجی را مد نظر قرار می‌دهد.

«محقق نائینی» ذیل مقوله حفظ نظام، هر دو عرصه فوق را مورد عنایت قرار داده و ضمن تفکیک راه‌کارهایی که در این دو عرصه به تأمین مصلحت حفظ نظام می‌انجامد، انجام این امور را ذیل دست‌یابی به مصلحت، مورد تأکید قرار داده و این‌گونه آورده است:

در شریعت مطهره، حفظ بیضه اسلام را اهم جمیع تکالیف و سلطنت اسلامی را از وظایف و شؤون امامت، مقرر فرموده‌اند... واضح است که تمام جهات راجعه به توقف نظام عالم، به اصل سلطنت و توقف حفظ شرف و قومیت هر نوعی به امارت نوع خود انسان، منتهی به دو اصل است: اول حفظ نظامات داخلیۀ مملکت و تربیت نوع اهالی و رسانیدن هر ذی‌حقی به حق خود و منع از تعدی و تجاوز آحاد ملت، از وظایف نوعیۀ راجعه به مصالح داخلیۀ مملکت و ملت. دوم تحفظ از مداخله اجانب و تحذر از حیل معموله در این باب و تهیه قوه دفاعیۀ و استعدادات حربیۀ و این معنا را در

لسان متشرعین، «حفظ بیضه اسلام» و سایر ملل «حفظ وطنش» خوانند  
(نائینی، ۱۴۲۲ق، ص ۳۹-۴۰).

ضرورت حفظ نظام در عرصه سیاست خارجی و دفاع از مرزهای نظام و کیان اسلامی، مورد اجماع فقیهان قرار گرفته و در راستای این فریضه، اموری چون مرزداری، جهاد و دفاع، واجب شمرده شده است. بلکه دفاع از کیان اسلامی به وجود امام نیز مقید نشده و هرگاه مرزهای کشور اسلامی مورد تهدید قرار گیرد، نه تنها نیازی به وجود امام در حکم به دفاع از کیان اسلامی نیست، بلکه انجام این فریضه به عنوان واجبی کفایی تا رسیدن به غایت دفع شر دشمن و حصول امنیت، بر نظام سیاسی و همه؛ اعم از افراد حقیقی و حقوقی، لازم خواهد بود (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۱، ص ۱۴).

از جمله مصالح عمده‌ای که در سیاست خارجی نظام اسلامی، محور بسیاری از سیاست‌گذاری‌ها بوده و گستره وسیعی از امور را دربر می‌گیرد، استقلال کشور اسلامی و عدم سلطه کفار و بیگانگان بر آن است که در فقه شیعه در قالب قاعده نفی سبیل، ارائه شده است.

مطابق این قاعده که به آیه قرآن مستند است (نساء(۴): ۱۴)،<sup>۱</sup> هرگونه نفوذ و سلطه از سوی کفار بر مسلمانان و سرزمین اسلامی ممنوع بوده و از همین رو، انسداد راه نفوذ و سلطه کفار بر مسلمانان، از اصول حاکم بر دیپلماسی نظام اسلامی به‌شمار می‌آید (بجنوردی، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۱۶۱-۱۵۷).

آنچه مقوله نفی سلطه کفار بر سرزمین اسلامی را از اختصاص به اموری چون مرزداری و دفاع در عرصه امور نظامی خارج کرده و به بسیاری از عرصه‌های فرهنگی، سیاسی و اقتصادی مرتبط با سیاست خارجی، گسترش می‌دهد، این است که گرچه تسلط بر سرزمین اسلامی در زمان‌های گذشته در قالب هجوم نظامی، جلوه می‌کرد، لکن سلطه دشمنان به سرزمین‌های دیگر در عصر حاضر، بیش از آن‌که صبغه نظامی داشته باشد، روی کردهای فرهنگی، سیاسی یا اقتصادی به خود گرفته است و هرگاه دشمن درصدد حمله و هجوم نظامی به کشوری باشد، در آغاز، با تهاجم در عرصه‌های پیش‌گفته، نظام سیاسی را تضعیف کرده و قدرت مقابله را کاهش می‌دهد. از این رو،



مقوله حفظ نظام، به گستره امور نظامی، محدود نشده و عرصه‌های دیگری مانند فرهنگ، اقتصاد و سیاست را نیز در برمی‌گیرد. لذا هم‌چنان‌که مقابله با سلطه و نفوذ کفار در مقابله با حملات نظامی، ضروری و واجب کفایی برشمرده شده است، نفی سلطه در برابر تهاجم‌های فرهنگی، اقتصادی و سیاسی نیز واجب خواهد بود و نظام اسلامی هم‌چنان‌که در برابر هجوم نظامی، از ابزارهای مناسب این نبرد، استفاده می‌کند، در برابر هجوم دشمن در عرصه‌های پیش‌گفته نیز می‌بایست از ابزارها و سیاست‌گذاری‌های متناسب استفاده نماید تا در نهایت بتواند نظام سیاسی را از خطرات و تهدیدها حفظ کرده و امنیت کیان و سرزمین خود را حفظ نماید.

هرگاه تسلط دشمن به دین، عقاید، اخلاق و فروع احکام مسلمانان، ضرر وارد نماید، فرقی در تسلط، میان سلطه نظامی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی نیست... اگر هراسی بر حوزه اسلام یا جامعه اسلامی پدید آید؛ به این‌که کفار به هر عنوانی مانند تجارت، پزشکی، توریسم و... در سرزمین اسلامی نفوذ نمایند، واجب است که آنان منع شده یا تحت مراقبت کامل قرار گیرند و اگر روابط بین‌الملل سیاسی با دولت‌های بیگانه و کافر، مستلزم تسلط آنان شده و اسارت سیاسی، اقتصادی را موجب شود، لازم است از این کار ممانعت شود و هرگاه از یکی از رؤسای دولت‌های اسلامی یا نمایندگان آن‌ها، روابط فاسدی با دولت‌های کافر، ظاهر شد که موجب نفوذ و تسلط آنان باشد، وی خائن است و از مقام خود معزول است و هر رابطه‌ای که موجب ضعف حیات اقتصادی و رکود بازار اسلامی شود، حرام است (مشکینی، ۱۳۷۷، ص ۲۴۶-۲۴۵).

مواردی چون حفظ نظام و نفی سبیل، به‌عنوان مصالح عمده و محور و معیار بسیاری از سیاست‌گذاری‌ها در سیاست خارجی نظام سیاسی اسلام، ضمن این‌که موجبات روی‌کرد اسلامی در عرصه روابط بین‌الملل را فراهم آورده و به تصمیم‌سازی‌ها در این عرصه جهت می‌دهند، انجام رفتارهای سیاسی بسیاری را نیز موجب می‌شوند.

تقیه نیز که عمدتاً در راستای حفظ جان و مال و دوری از خطر و ضرر معنا شده است و نه تنها به عرصه زندگی فردی محدود نبوده و عمده‌ترین هدف آن، حفظ مذهب

و جلوگیری از زوال آن است (امام خمینی، ۱۳۶۸، ص ۱۸۵) از جایگاه محوری در سیاست خارجی نظام اسلامی برخوردار است؛ زیرا برخلاف برخی که جایگاه تقیه راه، عدم مخالفت با مخالفان مذهب شیعه و نه ذیل رویارویی با حاکمان ظالم مسلمان یا کافر قرار دادند (انصاری، ۱۴۲۰ق، ص ۳۲۱)، گستره تقیه شامل همه مواردی می‌شود که حفظ آن عقلاً و شرعاً لازم است. بلکه آیاتی که در خصوص تقیه نازل شده‌اند، در خصوص تقیه از کفار نازل شده است (آل عمران(۳): ۲۸ و نحل(۱۶): ۱۰۶). از این رو، هم‌چنان‌که تقیه در رویارویی با مخالفان مذهب، جایگاه دارد، رویارویی با کفار و ظالمان مسلمان را نیز می‌بایست از مصادیق تقیه برشمرد (کاشف الغطاء، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۸).

در روی‌کردی دیگر در خصوص توسعه گستره تقیه باید گفت جدا از این‌که اهداف تقیه، مقتضی جواز آن، توسط حکومت‌هاست، مطابق منطق اولویت نیز هرگاه افراد به جهت حفظ مصالح شخصی یا دینی خود بتوانند تقیه کنند، به گونه سزاوارتر، دولت اسلامی می‌تواند، بلکه می‌بایست تقیه را برای حفظ مصالح اسلام و مسلمانان، در دستور کار خود قرار دهد.

از این رو، می‌بایست بر این باور قرار گرفت که دولت اسلامی نیز می‌تواند در صورت نیاز و ضرورت مصالح اسلام و مسلمین، در مقابل حاکمان سنی‌مذهب، حاکمان جائز، بلکه جبهه کفر و استکبار، روی‌کرد تقیه در پیش گرفته و به‌خاطر مصالح مهم، با آنان در فرآیند تقیه مداراتی، مماشات، ابراز هماهنگی یا موافقت نماید و شاید بتوان همراهی پیامبر ﷺ با کافران قریش در صلح حدیبیه و برداشتن واژه (بسم‌الله) از آغاز صلح‌نامه و حذف واژه (رسول‌الله) از کنار نام پیامبر که خواسته نماینده کافران بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵(ب)، ج ۲۲، ص ۲۳-۲۲) را در راستای تقیه مداراتی پیامبر ﷺ با کفار به حساب آورد.

آن‌چه ضرورت روی‌کرد حکومت اسلامی در خصوص تقیه مداراتی را مورد توجه قرار می‌دهد، تأکید بر اتحاد بین کشورهای اسلامی در مواجهه با دولت‌های استکباری است؛ زیرا درحالی‌که اختلافات مذهبی در جهان اسلام، موجبات واگرایی در میان آن‌ها

شده است، تقیه مداراتی به‌عنوان تاکتیک مبارزه می‌تواند با کنارگذاردن برخی از موارد اختلافی، موجبات اتحاد این کشورها را فراهم آورده و با تقویت قدرت کشورهای اسلامی، جبهه اسلام را در برابر جبهه کفر و استکبار، تقویت نماید.

بلکه درحالی‌که در مناطقی که شیعه در اقلیت قرار دارند، در معرض خطرات و خوف جانی و مالی قرار دارند، تقیه مداراتی حکومت اسلامی می‌تواند، آنان را از خوف رهانیده و زیست‌محیط مناسبی را برای شیعیان در کنار سایر مذاهب اسلامی فراهم نماید.

در کنار عناصر سه‌گانه فوق (حفظ نظام، نفی سلطه و تقیه) می‌توان از ضوابط و معیارهای کلانی برای مصلحت‌ورزی، مانند انطباق آن با اصولی چون عدالت، نفی ظلم، حمایت از مظلومین و پای‌بندی به تعهدات بین‌المللی یاد کرد. چرا که در صورت عدم انطباق مصالح نظام سیاسی با این ضوابط، بسیاری از اولویت‌گذاری‌های نظام اسلامی در عرصه بین‌الملل به روی‌کردی در سکوت، نسبت به ظلم و ستم‌گران انجامیده و با فروگذارکردن جانب قراردادهای بین‌المللی، اعتبار نظام اسلامی را خدشه‌دار می‌کند.

### عرصه‌های مصلحت‌ورزی در سیاست خارجی

علاوه بر مصالحی که به‌عنوان معیار مصلحت‌ورزی در سیاست خارجی وجود داشته و بخشی از آن‌ها از نظر گذشت، به مصادیق بسیاری از مصلحت‌ورزی در روایات، سنت اهل بیت : یا فقه شیعه می‌توان اشاره کرد که در عرصه سیاست خارجی حکومت اسلامی، مورد استفاده قرار گرفته و می‌تواند الگویی برای سیاست‌گذاری در گستره روابط بین‌الملل در عصر حاضر به‌شمار آید. گرچه این عرصه‌ها، گستره وسیع و مصادیق متنوعی را شامل می‌شود، لکن می‌توان آن را ذیل سه عرصه کلان، امنیت، اقتصاد و حقوق مورد بررسی و ارزیابی قرار داد.

نکته‌ای که در خصوص عرصه‌ها و مصادیق مصلحت‌ورزی در سیاست خارجی نظام اسلامی می‌بایست مد نظر قرار بگیرد، این است که فقدان ارتباطات، فناوری‌های

روزآمد و عدم وسایل نقلیه پرسرعت در زمان گذشته از یکسو و عدم تصدی فقیهان بر اداره کشوری مستقل و تدبیر سیاست خارجی آن، از سوی دیگر، موجب شده بود که مباحثی متنوع از مسائل عرصه بین‌الملل، به‌گونه‌ای که امروزه مورد بحث قرار می‌گیرد، در فقه شیعه مطرح نشود. بلکه مطابق اقتضائات زمان گذشته، تنها کتاب فقهی که مباحث مرتبط با خارج از مرزهای اسلامی را مورد عنایت قرار داده و روی‌کرد اصلی در روابط بین‌الملل نظام اسلامی را مورد بحث و بررسی قرار می‌داد، کتاب جهاد بوده است. از این رو، گرچه مباحث سیاست خارجی دولت اسلامی، به کتاب جهاد محدود نمی‌شود، لکن عمده مسائل و موضوعاتی که امروزه در سیاست خارجی دولت اسلامی، مورد استفاده قرار می‌گیرد را می‌توان از مباحث طرح‌شده فقهی در کتاب جهاد استفاده کرد. بر این اساس، عرصه‌های مصلحت‌ورزی در سیاست خارجی دولت اسلامی در کتب فقهی، در کتاب جهاد مطرح شده و لذا عرصه‌های برشمرده‌شده در سیاست خارجی دولت اسلامی در سه حوزه کلان، امنیت، حقوق و اقتصاد، عمدتاً ناظر به مباحث مطرح‌شده در کتاب جهاد است و این تحقیق نیز که ناظر به مباحث فقهی در حوزه مصلحت‌اندیشی است، این مباحث را در عرصه سیاست خارجی مورد عنایت قرار داده است.

### کاربست مصلحت در عرصه امنیت دفاعی (جهاد)

از جمله اموری که گستره وسیعی از مصلحت‌ورزی در سیاست خارجی فقه را به خود اختصاص داده و فقیهان به آن، در کتب فقهی خویش، استدلال و استناد کرده‌اند، امنیت دفاعی و جهاد است. چراکه تأمین امنیت، از مقولاتی است که سر درگرو تدبیر و مصلحت‌ورزی داشته و تحقق آن، جز در سایه آشنایی دقیق به شرایط و زمانه و تدبیر زمان‌مند، میسر نمی‌شود. فقیهان، عرصه‌های متفاوتی از مصلحت در گستره جهاد را مورد عنایت قرار داده‌اند که برخی از آن‌ها به‌اختصار از نظر می‌گذرد:

الف) مصلحت در جهاد و آداب آن؛ بسیاری از فقیهان، روی‌کرد از وجوب کفایی جهاد، به وجوب عینی برای افرادی خاص را در گرو تصمیم امام 7 دانسته

و آن را نیز به اموری چون مصلحت مقید کرده‌اند (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ص ۲۷۸). در حالی که مطابق روایات و آموزه‌های فقه، کشتن زنان، کودکان، دیوانگان و پیران در جنگ، حرام اعلام شده است (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۱، ص ۷۴). در برخی اوقات، به خاطر اموری چون اضطرار، یا مقتضای جنگ و مصلحت اسلام و کیان اسلامی، چاره‌ای جز این کار نیست. از این رو، حکم به جواز این امور در روایات، در گرو اضطرار (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۵۸) یا مصلحت قرار داده شده است. برخی فقیهان ذیل مواردی از اضطرار که می‌تواند مستند حکم به جواز قرار بگیرد، از «استفاده این افراد به‌عنوان سپر انسانی» و «توقف پیروزی در جنگ به کشتن آن‌ها»، به‌عنوان دو مورد از مصادیق ضرورت و مصلحت یاد کرده‌اند (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۱، ص ۷۴).

ب) مصلحت در نیرنگ جنگی؛ از مواردی که ذیل مصلحت‌ورزی در جنگ، در فقه شیعه مورد عنایت قرار گرفته، خدعه در جنگ است. در حالی که خدعه به معنای فریب، در آموزه‌های شریعت، مورد انکار قرار گرفته است، این عنصر در جنگ به‌عنوان یکی از مهم‌ترین تدابیر عملیاتی، نقش محوری در سرنوشت پیکارها دارد و به‌عنوان یک تاکتیک، مصادیق بسیاری از آن را می‌توان در طول تاریخ مورد اشاره قرار داد. از این رو، در فقه شیعه، از عنصر حيله و نیرنگ جنگی به‌منظور گمراه‌ساختن دشمن از قصد و طرح عملیاتی نیروهای خودی استفاده شده و مورد تأکید قرار گرفته است.

گرچه اسلام، مقوله خدعه و فریب‌کاری را مقوله‌ای ناهنجار و از اوصاف ناپسند برشمرده (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۰۶)<sup>۴</sup>، بلکه ساحت دین‌داری را از آن دور دانسته است (همان، ج ۶، ص ۳۹۳)<sup>۵</sup>، لکن از روایات و سیره پیامبر اکرم ﷺ و ائمه معصومین : این‌گونه برمی‌آید که آنان از خدعه به‌عنوان عاملی مؤثر در جنگ استفاده می‌کرده‌اند. چنان‌که از پیامبر ﷺ که در جنگ‌های خویش از خدعه به‌عنوان تدبیری نظامی، استفاده می‌کرده‌اند، نقل شده است که جنگ را در گرو خدعه دانسته‌اند<sup>۶</sup> (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۹، ص ۹۴).

فقهای شیعه نیز در راستای روایات و سیره مذکور، خدعه را در جنگ با دشمنان

اسلام جایز شمرده و بر آن تصریح و حتی ادعای اجماع نموده‌اند (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۱، ص ۷۹).

گرچه استفاده از خدعه و فریب (به مثابه حربه جنگی) برای پیروزی در جنگ، به‌عنوان یکی از مصادیق مصلحت‌ورزی در عرصه سیاست خارجی، جایز شمرده شده است، لکن این قضیه به معنای تعمیم استفاده از خدعه در موارد و مناسبات دیگر نبوده، بلکه از سوی دیگر، می‌بایست در فریب دیگران، بین چند روی‌کرد متفاوت در قالب واژگان متعددی چون حيله، مکر، خدعه و غدر تفاوت قائل شد. براین‌اساس، درحالی‌که «مکر» به معنای تدبیر، در ادبیات اسلامی، ضرورتاً روی‌کردی منفی نداشته و در آیات قرآن؛ هم روی‌کرد مثبت به خود گرفته و به خداوند نسبت داده شده (آل‌عمران (۳): ۵۴)<sup>۷</sup> و هم روی‌کرد منفی و زشت، تلقی شده است (فاطر (۳۵): ۴۳)<sup>۸</sup>، «خدعه» به معنای پنهان‌کردن چیزی که شأنش ظهور است (مصطفوی، ۱۳۷۴، ج ۱۱، ص ۱۴۳)، آمده و خوب و بدبودن آن، تابع اقتضائات و شرایط است و با وجود این‌که نسبت به دوستان یا توده مردم، امری ناپسند به‌شمار می‌رود، نسبت به دشمنان، نه‌فقط امری ناپسند نیست، بلکه ضروری محسوب می‌شود. لکن در ادبیات اسلامی هیچ‌گاه استفاده از «غدر» به معنای پیمان‌شکنی، تجویز نشده و حتی استفاده از آن در شرایط ثانوی در برابر دشمنان هم به‌عنوان مقوله‌ای مصلحت‌مدار، توصیه نشده است و از همین رو، حضرت علی ۷ پیمان‌شکنی در عرصه سیاست خارجی و حکومت، حتی در برابر «معاویه» به مثابه دشمن را برنتابیده و مردود دانسته است (نهج البلاغه، خطبه ۲۰)<sup>۹</sup>.

ج) مصلحت به جهت آمادگی برای نبرد؛ شرط‌بندی و قمار در فقه شیعه ممنوع شمرده شده و شرط‌بندی در مسابقات ورزشی نیز به صورت مطلق، تجویز نمی‌شود، لکن در مواردی خاص که روی‌کرد عقلایی داشته و مقدمه پیروزی بر دشمن محسوب می‌شود، مجاز شمرده شده و لذا در روایت امام صادق ۷، این‌گونه اظهار شده است که: «ملائکه در شرط‌بندی می‌گریزند و لعنت می‌کنند خبر در مسابقه اسب‌سواری (خف) و شترسواری (حافر) و نصل (تیراندازی) که در آن هنگام حاضر می‌شوند»<sup>۱۰</sup> (حر عاملی، ۱۴۰۹، ج ۲۷، ص ۴۱۳).

از این رو، نظام اسلامی در راستای آمادگی برای جنگ در قالب مسابقات ورزشی؛ مانند سوارکاری و تیراندازی، نه فقط شرط بندی را جایز شمرده است، بلکه حاکم اسلامی در راستای مصلحت حفظ و حراست از نظام اسلامی، می تواند جوایزی برای این مسابقات در نظر گرفته و به طرفین مسابقه یا برنده آن اعطا نماید. لذا فقیهان در کتاب «سبق» و «رمایه»، ضمن استناد این عمل به روایت پیامبر، وجود مصلحت در آن را مورد تأکید قرار داده و جایز اعلام داشته اند (طوسی، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۲۱۲)، بلکه پرداخت جایزه برای این مسابقات را به خاطر مصلحتی که با خود به همراه می آورد، تجویز کرده اند (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۸، ص ۲۲۵).

ه) مصلحت اولویت گذاری در نبرد؛ با عنایت به این که پیروزی در جنگ، در گرو تاکتیک های خاص بوده و مصالح عالییه اسلام، مسلمانان و کیان اسلامی در نوع راهبردهای جنگی، تأثیرگذار است، از این رو، در فقه شیعه به مواردی اشاره شده است که بر اساس مصلحت، می توان گونه های تاکتیک جنگی را رقم زد. بر این اساس، فقیهان، بر اساس عنصر مصلحت و سیاست، موارد خاصی را در نبرد با کفار مورد توصیه قرار داده اند که از آن میان می توان به ضرورت نبرد با کفاری که در منطقه جغرافیایی نزدیک تر قرار دارند، اشاره کرد. گرچه ایشان تأکید می نمایند که این قضیه تابع شرایط و مقتضیات زمان و مکان بوده و لذا هرگاه کفار مناطق دوردست، تهدید بیش تری برای کیان اسلامی باشند، مبارزه با آن ها از اولویت برخوردار خواهد بود. بر اساس همین ملاک، هرگاه دشمنان، دارای تعداد بیش تری بوده و مسلمانان از قوا و نیروی کم تری برخوردار باشند، حاکم اسلامی می بایست مطابق منطق مصلحت، جنگ را تا حصول شرایط مقاومت و پیروزی به تأخیر بیندازد (همان، ج ۲۱، ص ۵۰-۴۹).

بلکه با توجه به این که مصلحت اندیشی بر عهده حاکم اسلامی نهاده شده است، هرگاه وی به علل یا مصالحی، بر این منطق قرار گرفت که بر اسیران جنگی منت نهاده، آن ها را آزاد نمایند یا بر عکس، بر این باور قرار گرفت که می بایست مردان، زنان و فرزندان را به اسارت گرفته و مال آن ها به غنیمت گرفته شود، این حکم می بایست مورد تبعیت قرار گیرد (همان، ص ۱۱۵).

## تحلیل و بررسی

مقوله نبرد از اموری است که همواره با فراز و فرود همراه بوده و به خاطر نوع رفتار دشمنان و شرایط جنگی و راهبردهای منتهی به پیروزی، مستلزم مصلحت‌اندیشی است و هر نظام سیاسی مبتنی بر گونه‌مبانی، ساختار و غایات خویش، ضوابط معینی را بر نظام مصلحت‌اندیشی حاکم کرده و از این‌رو، به رفتارهای خاصی در این عرصه حکم کرده است.

براین اساس، مطابق ضوابط حاکم بر مصلحت‌اندیشی نظام‌های مادی (هدف، توجیه‌کننده و وسیله رسیدن به آن است)، دولت آمریکا به بهانه اتمام جنگ جهانی دوم، حکم به استفاده از سلاح هسته‌ای برای مردم بی‌گناه شهرهای هیروشیما و ناکازاکی در کشور ژاپن داده و عملاً با ارتکاب کشتار جمعی وسیع، صدها هزار نفر از زنان، کودکان، پیران و شهروندان بدون سلاح را نابود کرده و موجب معلولیت و بیماری بسیاری تا سال‌های بعد شده است، بلکه با قراردادن این عمل فاجعه‌آمیز، ذیل مصلحت پایان جنگ جهانی، به‌جای مجازات این خلبانان، حکم به تشویق آنان کرده است.

منطق پیروزی در نبرد، از سوی برخی اهل سنت که مصالح مرسله و سد ذرایع و فتح ذرایع را محور تصمیم و عمل خویش قرار می‌دهند، موجب شده است با زیر پای گذاشتن ارزش‌های دینی، انسانی و فطری، حکم به جواز عملیات انفجاری در مناطق غیر جنگی کرده، اسیران را ذبح کرده یا جهاد نکاح را تجویز نمایند.

این در حالی است که در نظام اسلامی مبتنی بر مصلحت شیعی، گرچه مصالح عقلایی مرتبط با نبرد، نه فقط ممنوع نبوده و کاربست آن توصیه می‌شود، بلکه در برخی موارد، به خاطر اولویت مصلحت جامعه بر افراد و حفظ کیان اسلامی، حکم به جواز قتل سپر انسانی (در معرکه نبرد) داده است، ولی در نظام معرفتی فقه شیعه، نه فقط استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی، بلکه تولید و انباشت آن غیر مجاز بوده و استفاده از آن به جهت مصلحتی فراتر، ممنوع شمرده شده و کشتار شهروندان غیر نظامی را نیز ممنوع به شمار آورده است.



## کاربست مصلحت در عرصه حقوقی

موارد بسیاری در عرصه مباحث حقوقی در روابط بین‌الملل وجود دارد که حکم آن در گرو مصلحت قرار داده شده است که از آن میان، تنها به مواردی خاص اشاره می‌شود.

حکومت اسلامی بنا بر مصالحی می‌تواند قراردادی با کشوری غیر اسلامی، مبنی بر مبادله مجرمان منعقد نموده و متعهد شود مجرمان تابع آن کشور را برای تحمل حبس به کشور متبوع تحویل دهد تا ادامه حبس در آن‌جا صورت گیرد و در مقابل، زندانیان تابع حکومت اسلامی را به کشور عودت دهد؛ گرچه مصلحت انعقاد چنین قراردادی به معنای تأیید مجازات افراد مطابق قوانین کشور کافر نخواهد بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵(الف)، ج ۲، ص ۲۱۸-۲۱۷).

گذر به معنای وفانکردن به پیمان و شکستن عهد، براساس دیدگاه فقیهان شیعه، حرام شمرده شده است (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۱، ص ۷۸). براین اساس، افراد و نهادها، بلکه حکومت اسلامی نمی‌توانند از مقتضای پیمان خود سر باز زده و خلاف آن عمل نمایند. از این رو، فقیهان بر این باور قرار گرفتند که هرگاه به افراد دشمن امان داده شود، نمی‌توانند وی را به صورت غافل‌گیرانه از پای درآورند (شهید ثانی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۲۷ و محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۵۰۸). آنچه مستند وجوب وفا به قرارداد قرار می‌گیرد، علاوه بر ادله عام وجوب پای‌بندی به پیمان‌ها که عقلاً مقتضی نهی از ضد آن؛ یعنی نقض پیمان است، روایات بسیاری وجود دارد که مطابق آن، پیمان‌شکنان در آتش جهنم بوده و مسلمانان از پیمان‌شکنی منع شده و همراهی با آنان نیز ممنوع شمرده شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۱۶۹).

در عین حال که مقتضای ادله وجوب وفا به پیمان‌ها، نسبت به همه قراردادهای (خارجی و داخلی) تعمیم داشته و فرقی نیز میان مسلمان و کافر وجود ندارد، لکن امام خمینی 1 احترام به عقود را موجب وفا اعلام می‌دارند که بر خلاف مصالح اسلام و مسلمین نباشد. بلکه بر اساس محوریت عنصر مصلحت، نه تنها این پیمان‌ها الزامی برای وفا ندارند، بلکه ذیل عقود حرام و باطل قرار می‌گیرند (امام خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۸۶).

«در زمینه تمام قراردادها بنا بر مصالح سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ملت خودمان عمل خواهیم کرد» (همان، ج ۲، ص ۲۵۹).

الف) قرارداد مهاده (آتش‌بس)؛ از جمله قراردادهایی که در فقه شیعه در گرو مصلحت قرار داده شده است، عقد مهاده یا قرارداد آتش‌بس موقت است. بلکه فقیهان بر وابسته بودن مهاده به عنصر مصلحت، اجماع داشته و در صورت فقدان مصلحت، انعقاد این قرارداد را غیر مجاز و نا مشروع می‌دانند (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۱، ص ۲۹۶-۲۹۳). مصالحی که می‌تواند موجبات انعقاد این قرارداد را فراهم آورد، اموری از قبیل «ناتوانی مسلمانان از ایستادگی در برابر کفار»، «امید مسلمان شدن آنان» یا «به دست آوردن غنائم از آنان» هستند (علامه حلی، ۱۴۱۴ق(الف)، ج ۹، ص ۳۵۳) که طبیعتاً گونه‌های آن، تابع شرایط و مصالح هر زمانه‌ای بوده و به موارد فوق منحصر نیستند.

با عنایت به این که مصالحی که موجبات عقد هدنه را فراهم می‌آورند، گاهی از قبیل مصالح ملزمه بوده و گاهی الزامی را به همراه ندارند، از این رو، هرگاه این مصلحت در محدوده ضرورت باشد، در این صورت، حکم به ضرورت هدنه شده (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۱، ص ۲۹۵ و طباطبایی، ۱۴۰۴ق، ج ۸، ص ۶۳) و تشخیص مصلحت در این خصوص بر عهده امام یا نایب وی خواهد بود (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۱، ص ۲۹۹) و در عصر غیبت، این وظیفه را می‌توان بر عهده ولی فقیه به عنوان جانشین امام معصوم نهاد (خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۹۷).

درحالی که فقیهان در صورت نیرومند بودن مسلمانان و ضعف کفار، در این که قرارداد هدنه بیش از چهار ماه و کم‌تر از یک سال جایز است، دارای اختلاف هستند و مشهور فقیهان بر منوط کردن زمان این قرارداد به عنصر مصلحت تأکید دارند (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۱، ص ۲۹۸)، اما برخی از فقها در صورت قدرت کفار و ضعف مسلمانان، بر این باور قرار گرفته‌اند که می‌توان مدت این قرارداد را تا ده سال توسعه داد (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۱، ص ۳۵۶ و علامه حلی، ۱۴۱۴ق(الف)، ج ۹، ص ۳۵۶)، بلکه ضمن این که می‌توان وجه جمع میان اطلاق ادله صلح و اطلاعات ادله جهاد را به مصلحت اسلام،

مسلمانان و کیان اسلامی و صلاح دید امام ارجاع داد؛ چه بسا بتوان این گونه اظهار داشت که چه در حال قوت یا ضعف مسلمانان، مدت هدنه تابع مصلحت بوده و محدود به حداقل و حداکثر معینی نیست و تعیین آن نیز در اختیار ولی امر مسلمانان است (خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۰۱ و خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ش ۱ و ۱۲، ص ۳۱).

ب) قرارداد امان؛ از جمله قراردادهایی که در فقه شیعه، مورد عنایت قرار گرفته و به عنصر مصلحت، پیوند خورده است، قرارداد امان است. مطابق این قرارداد، هرکدام از سربازان اسلام در هر رتبه‌ای که باشند، می‌توانند به بعضی از افراد دشمن موقتاً امان دهند و تمام سربازان اسلام موظف‌اند که نسبت به آن، هم‌چون یک عهدنامه قطعی وفادار باشند.

جدا از فرض امکان یا عدم امکان اجرای این قرارداد در همین گستره، در عصر حاضر، اصل این قرارداد را می‌بایست در محدوده ترابط اخلاق و مصلحت با عنصر سیاست، ارزیابی کرد.

«دل‌جویی از کفار به انگیزه ترغیب آنان به پذیرش اسلام» و «تسهیل برای رفت و آمد مسلمانان و کفار به شهرهای یک‌دیگر برای دستیابی مسلمانان به اطلاعات و اسرار کفار» از جمله مصالحی است که این قرارداد سر در گرو آن دارد (شهید ثانی، ۱۳۰۹ق، ج ۲، ص ۳۹۶).

علاوه بر این که عقد امان در گرو مصلحت قرار داشته و وجود مصلحت، مقتضی جواز آن است، این قرارداد به کتاب الهی مستند بوده (توبه (۹): ۶)<sup>۱۱</sup> و پیامبر اکرم  $\text{ﷺ}$  در روایت معروف خویش در حجة الوداع در سرزمین منی، مؤمنان را با هم برادر خوانده، خون‌های آن‌ها را یک‌سان فرض کرده و ضمن اعلام اتحاد آن‌ها علیه دشمن، این گونه اظهار داشته که کم‌ترین آن‌ها می‌تواند تعهدی را از سوی جمعیت بر عهده بگیرد (کلینی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۴۰۴).

گرچه عمده فقیهان، صحت انعقاد قرارداد امان را مشروط به وجود مصلحت دانسته‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۴ق (الف)، ج ۹، ص ۸۶)، اما با عنایت به این که برخی امور؛ هم دارای مصلحت بوده و هم مشتمل بر مفاسدی هستند، از این رو، «محقق کرکی» با

اذعان به این قضیه، بر این باور قرار گرفته است که وجود مصلحت، وجود مفسده را نفی نمی‌کند. لذا اگر عقد امان دارای مصلحت و مفسده به صورت هم‌زمان باشد، می‌بایست اولویت‌بندی شده و مطابق منطق راجح عمل شود (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۳۰-۴۲۹). بدین صورت که اگر مصلحت به اندازه‌ای باشد که مفسده را تحت الشعاع قرار دهد، می‌توان قرارداد امان را منعقد نمود و در صورت غلبه مفسده بر مصلحت، حکم به عدم جواز این قرارداد خواهد شد. بدیهی است هرگاه مصلحت مستلزم عدم قبول درخواست امان باشد یا درخواست امان در راستای حیلۀ جنگی قرار داشته باشد، این کار نه تنها جایز نیست، بلکه حرام نیز خواهد بود (علامه حلّی، ۱۴۱۴ق(الف)، ج ۹، ص ۸۶).

قرارگرفتن عقد امان در گرو عنصر مصلحت موجب شده است که گرچه این عقد از سوی همه افراد مسلمان (نه لزوماً رهبران) مورد پذیرش قرار گرفته است، لکن از آن‌جا که ممکن است هر فردی به مصلحت آگاهی نداشته باشد یا امان یک فرد به لشکر یا سپاه دشمن، لوازم خطرناکی برای سپاه اسلام دربر داشته باشد، از این رو، ضمن این‌که اصل این قرارداد از سوی افراد عادی جامعه می‌بایست در گرو مصلحت قرار داشته باشد، برخی فقیهان، گستره امان را بر عهده امام یا نایبش به صورت نامحدود و ذیل مصلحت قرار داده‌اند و عرصه قرارداد امان از سوی افراد معمولی را در گستره محدودی قرار داده و اختیار آنان برای امان یک شهر یا کشور را مردود دانسته‌اند (علامه حلّی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۱۳۶).

از جمله مواردی که ذیل قرارداد امان قرار داشته و در سیاست خارجی، بسیار مورد عنایت قرار گرفته است، قرارداد امنیت‌دادن به سفیران دشمن است. چنان‌که فقیهان، ذیل ماجرای فرستادگان «مسيلمه کذاب» و رفتار پیامبر اکرم با آنان به این قضیه استناد کرده و «صاحب جواهر»، ضمن این‌که ضرورت نیاز به پیام‌رسانان در جنگ را خاطر نشان کرده است، امنیت‌دادن به پیک دشمن را مقتضای سیاست و مصلحت‌ورزی دانسته است (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۲۱، ص ۷۸).

امان‌دادن به پیک دشمن، جدا از این‌که از لوازم جنگ بوده و مقابله به مثل دشمنان

را دربر دارد، از آنجا که به دلیل عقل مستند بوده و بر عنصر مصلحت متکی است، در سیاست خارجی همه کشورها مورد پذیرش قرار گرفته و امروزه از مصونیت سفیران (اعم از دوست یا دشمن) به عنوان اصلی ثابت در روابط بین‌الملل یاد می‌شود.

### تحلیل و بررسی

با وجود این که وفا به قراردادهای رسمی و منعقدشده بین دو شخصیت حقیقی یا حقوقی (بین نهادهای داخلی یا میان دولت اسلامی و دولت‌های خارجی) تابع مصلحت پیشینی است، از این رو، بر اساس قاعده «اوفوا بالعقود»، نقض پیمان و پیمان‌شکنی مردود شناخته شده است، مکاتب مختلف در خصوص وفاداری به قراردادها در شرایط و موقعیت جدید، در صورتی که منفعتی بیش‌تر، عارض شده و مصلحتی مهم‌تر از آن، به وجود بیاید، اختلاف پیدا کرده‌اند. در حالی که در منطق نظام مادی و سرمایه‌داری، اصالت سرمایه و منفعت، موجب حکم به عدم وفا به قرارداد است (چنان‌که این قضیه در عدم وفاداری تروئیکای اروپا نسبت به قرارداد سعدآباد و عدم وفاداری ترامپ به برجام، قابل مشاهده است)، نظام اسلامی ایران، پس از پذیرش قطعنامه پانصدونودو هشت و با وجود قدرت غلبه بر دشمن بعثی، بر لزوم وفاداری بر قرارداد منعقدۀ تأکید کرده است. بدیهی است عدم بطلان قرارداد منعقدۀ در نظام بین‌الملل، به ضرورت نظم و پیوستگی حاکم بر فضای عمومی در حقوق بین‌الملل و لزوم بقای اعتماد عمومی میان اعضای جهانی در راستای نفی هرج و مرج حقوقی و حفظ نظام معیشت و حقوق بین‌الملل مستند بوده و عمل به مصالح فراتر از این امر، می‌تواند ضررهای اجتناب‌ناپذیر در اعتماد عمومی میان کشورها و ملت‌ها و هرج و مرج حقوقی را به همراه داشته باشد.

### کاربست مصلحت در عرصه امور مالی

قاعده اساسی در مسائل مالی سیاست خارجی نظام اسلامی این است که همه معاملات، میان این نظام و کشورهای دیگر می‌بایست بر محور مصالح مسلمانان بوده و جز ذیل این امر، هیچ قرارداد و معامله‌ای قابل پذیرش نخواهد بود: «ما با هر نوع

معامله‌ای که مصالح مسلمین را آسیب برساند، مخالفیم. پیوندهای تجارتي و ديگر مبادلات، مادام که به مصلحت ملت ما باشد، برای ما مورد قبول است» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، ص ۳۶).

علاوه بر قاعده فوق که بر بسیاری از موضوعات سیاست خارجی سایه می‌افکند، باید گفت مباحث بسیاری در عرصه سیاست خارجی وجود دارد که به مسائل مالی مرتبط است و در عین حال، در گرو مصلحت بوده یا مصلحت در فرآیند تصمیم‌سازی در آن خصوص، نقش موثری دارد. برخی از موضوعاتی که در عرصه مسائل مالی سیاست خارجی حکومت اسلامی در فقه شیعه مد نظر قرار گرفته است، از قرار ذیل است:

الف) تألیف قلوب؛ تألیف قلوب که در اصطلاح، به معنای ایجاد الفت و مهربانی در دل افراد، به جهت نیل به مقاصد نیکی؛ مانند دعوت به دین، دفع شر و باقی ماندن در دین است از جمله مواردی است که از نقش مصلحت‌اندیشی و تدبیر در فقه سیاسی حکایت می‌کند. دین اسلام با عنایت به نقش انکارناپذیر مادیات در زندگی، بخشی از مصارف زکات را برای تألیف قلوب کفار اختصاص داده است تا با اعطای مقداری مال، کفار را به اسلام متمایل کرده یا در مواردی با دادن مقداری از اموال به کفار، از آنان برای جهاد علیه هم‌کیشان خود استفاده کند. بلکه امروزه تألیف قلوب در سیاست خارجی در راستای اموری چون «استحکام بخشی به بنیه امنیتی و دفاعی کشور»، «جلب حمایت سیاسی برخی کشورها از حکومت اسلامی در عرصه بین‌الملل»، «کمک نظامی از سوی کشورهای دوست در صورت وقوع جنگ» و «خوش رفتاری با اقلیت‌های شیعه در کشورهای اسلامی، یا اقلیت‌های مسلمان در سرزمین کفر» مورد استفاده قرار می‌گیرد.

از تألیف قلوب می‌توان در دو عرصه سیاست داخلی و سیاست خارجی استفاده نمود؛ زیرا گرچه برخی از فقیهان، تنها مسلمانان ضعیف‌الایمان را از مصادیق تألیف قلوب دانسته (علامه حلی، ۱۴۱۴ق(ب)، ج ۳، ص ۲۰۰)، برخی کفار را ذیل تألیف قلوب جای داده (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۵۱ و همو، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۲۴۹) و

برخی نیز آن را نسبت به هردو گروه تعمیم داده‌اند (نجفی، ۱۳۶۷، ج ۱۵، ص ۳۴۱)، لکن از آنجا که اختصاص این امر به مسلمانان، تنها به «ابن جنید» نسبت داده شده و این قول، نظریه نادری در فقه به شمار می‌آید، از این رو، بنا بر دو دیدگاه دیگر، تألیف قلوب، از راه کارهای اساسی در مصلحت‌اندیشی در سیاست خارجی به شمار می‌آید و حاکم اسلامی می‌تواند با اختصاص بخشی از بیت‌المال مسلمین، مصالح بسیاری را برای ترویج اسلام و تقویت کیان اسلامی، به ارمغان بیاورد. طبیعی است با عنایت به این که تألیف قلوب همیشه ذیل پرداخت پول میسر نمی‌شود، لذا حاکم اسلامی می‌بایست با درک راه کارهای تحقق تألیف قلوب، بهترین راه را برای «جلب هم‌کاری کفار»، «دفع شر آن‌ها» و «فراهم کردن بستر مناسب برای ترویج دین‌داری در میان کشورهای کفر»، ایجاد نماید.

ب) غنیمت؛ غنیمت که در اصطلاح، عبارت از چیزی است که مسلمانان در میدان کارزار و جنگ با پیروزی به دست می‌آورند، از جمله موضوعاتی است که در راستای مصلحت‌ورزی در سیاست خارجی، مورد عنایت قرار گرفته است؛ زیرا در حالی که منطق تقسیم و توزیع غنیمت، تقسیم آن به مجاهدان است، در برخی از موارد، اختیار مصرف و تقسیم آن بر عهده حاکم اسلامی نهاده شده است که از آن میان، می‌توان به اختصاص بخشی از غنیمت به کسانی که حاکم را بر امری مصلحت‌مدار؛ مانند نقطه ضعف قلعه دشمن یا راه مخفی آن راهنمایی می‌کنند (همان، ج ۲۱، ص ۱۸۷) اشاره کرد.

در روی‌کردی دیگر، فقیهان شیعه بر این باورند، هرگاه حاکم اسلامی، سپاهی را به جنگ اعزام نماید و فرمانده‌ای بر آن بگمارد و امیر سپاه مصلحت بداند که بخشی از سپاه را به جنگ بفرستد و آن‌ها در جنگ، غنیمت به دست آورند، همه سپاه در غنیمت سهیم خواهند بود (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۰۹).

ج) جزیه؛ جزیه به معنای مالی است که از غیر مسلمانان که در پناه حکومت اسلامی قرار می‌گیرند، گرفته می‌شود و این نام‌گذاری به خاطر آن است که آن را به عنوان جزا در برابر حفظ مال و جان‌شان به حکومت اسلامی می‌پردازند. این مالیات

به افراد تعلق می‌گیرد، نه بر اموال و اراضی و می‌توان آن را مالیات سرانه سالانه نیز نامید.

فلسفه اخذ این مالیات از اقلیت‌های دینی این است که چون دفاع از موجودیت و استقلال و امنیت یک کشور وظیفه همه افراد آن کشور است، بنابراین، هرگاه جمعی برای انجام این وظیفه قیام کنند و عده‌ای دیگر، به خاطر اشتغال به کسب و کار نتوانند در صف سربازان قرار گیرند، وظیفه گروه دوم این است که هزینه جنگ‌جویان و محافظان امنیت را به صورت یک مالیات سرانه در سال پردازند و چون اقلیت‌های دینی از شرکت در جهاد معاف‌اند، از این‌رو، می‌بایست در عوض، جزیه پردازند تا از این طریق در حفظ امنیت کشور اسلامی که در آن آسوده زندگی می‌کنند، سهمی داشته باشند. لذا جزیه را می‌بایست مالیاتی از سوی اهل کتاب در برابر مسؤولیتی که مسلمانان به منظور تأمین امنیت جان و مال آن‌ها به عهده می‌گیرند، ارزیابی کرد.

قرارداد جزیه به عنوان عقدی که از سوی حاکم اسلامی با اقلیت‌های دینی منعقد می‌شود را می‌بایست از مهم‌ترین عناصر در عرصه امور مالی سیاست خارجی حکومت اسلامی به حساب آورد که در گرو مصلحت قرار داده شده است.

مشهور فقیهان بر این باورند که امر جزیه از حیث مقدار و کیفیت بر عهده امام یا نایب وی بوده و با عنایت به این‌که مقدار معینی برای جزیه تعیین نشده است، تعیین مقدار آن بر عهده ایشان نهاده شده و اگر به مقدار معینی توافق نشود، وی می‌تواند مطابق مصالحی که تشخیص می‌دهد، بر مقدار جزیه افزوده یا آن را کاهش دهد. بلکه وقت اخذ این مالیات نیز به آخر سال اختصاص نداشته، وی می‌تواند مطابق مصالح موجود، زمان آن را تعیین نماید (کلانتری، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۱)، بلکه با توجه به این‌که شرط مساوات برای افراد در پرداخت جزیه وجود ندارد، از این‌رو، حاکم می‌تواند مطابق مصالح تشخیص داده‌شده برای هر گروه یا صنفی، مقدار معینی از جزیه تعیین نماید (صدر، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۴۳).

فقیهان با نفی تعیین مقدار جزیه، استناد به مقدار خاصی از جزیه که توسط حضرت علی ۷ جعل شده است را در راستای مصالح وقت دانسته (قزوینی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۲)



و ازدیاد مقدار جزیه از سوی آن حضرت، نسبت به مقدار جزیه تعیین شده از سوی پیامبر ۹ را نیز شاهی بر مدعی فوق دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۳۱۸).  
در سوی دیگر، از آنجا که اخذ جزیه از مشرکان به منظور گردن نهادن آنان به حاکمیت مسلمانان است، از این رو، جزیه دادن مسلمانان به کفار جز در موارد خاص و بر اساس اقتضای مصلحت، جایز دانسته نشده است:

هرگاه شخص مسلمان در دست مشرکان اسیر باشد و از سوی آنان، مورد تحقیق و استخدام و بردگی و کتک قرار گیرد، امام می‌تواند مالی بپردازد و آن مسلمان را از دست آنان نجات دهد؛ زیرا در این کار مصلحت است و آن عبارت است از نجات دادن یک شخص مسلمان از عذاب... مورد دیگر این‌که مسلمانان در محاصره دشمن قرار گرفته و دشمنان در معرض پیروزی قرار دارند که در این صورت نیز می‌توان در ازای پرداخت مالی به آن‌ها از ادامه جنگ جلوگیری کرد (طوسی، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۵۲).

د) فروش سلاح به دشمن؛ از جمله اموری که در سیاست خارجی، در گرو مصلحت نهاده شده است، بحث فروش سلاح به دشمنان اسلام است. در حالی که دیدگاه فقیهان در این خصوص، قابل ارجاع به سه دیدگاه کلان است که مطابق آن، برخی فروش سلاح به دشمنان را به گونه مطلق در ردیف تجارت‌های نامشروع شمرده‌اند (مفید، ۱۴۱۰ق، ج ۱۴، ص ۵۸۸؛ طوسی، ۱۳۹۰ق، ص ۳۶۵؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۹ و شهید ثانی، ۱۳۰۹ق، ج ۳، ص ۲۱۱). برخی به تفصیل باور داشته و معتقدند فروش سلاح به کافران، هنگام نبرد جایز نبوده و در وقت صلح و قرارداد ترک دشمنی جایز است (حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۱۶؛ اردبیلی، ۱۴۱۱ق، ج ۸، ص ۴۴ و بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۸، ص ۲۰۸) و در نقطه مقابل، برخی با واگذار کردن این قضیه به حکومت اسلامی، فروش یا عدم فروش آن را به عنصر مصلحت گره زده و بر این باور قرار گرفتند که فروش یا عدم فروش سلاح به کافران، دارای حکمی قطعی در همه زمان‌ها و مکان‌ها نبوده، بلکه این قضیه تابع شرایط زمانی و مقتضیات زمان و مکان است. بر این اساس، هرگاه حکومت اسلامی بر این تشخیص استوار شد که در صورت

فروش اسلحه به کافران، بنیه نظامی آنان قوی شده و این قضیه، سبب ضعف مسلمانان می‌شود، آن را ممنوع کرده و در صورت عدم وجود خطر و تهدید، فروش آن مجاز خواهد بود و در این میان، تفاوتی میان زمان جنگ و صلح نخواهد بود (امام خمینی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۵۳).

«امام خمینی» بر این اساس، بر محوریت مصالح مسلمانان و نقش زمان در فروش سلاح به دشمنان دین، تأکید کرده و آن را بر عهده والی و زمام‌دار مسلمانان نهاده و شناخت وی از مصلحت را محور عمل دانسته است (امام خمینی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۹۶).

آنچه بر روی‌کرد مصلحت‌مدار در این‌گونه موارد تأکید می‌نماید، استدلالی از سوی ایشان است که در پاسخ به کسانی که تفکیک میان زمان جنگ و صلح در فروش سلاح را به روایات (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۷۰)، مستند کرده‌اند، اظهار شده است. از روایات نیز بین زمان صلح و جنگ، به گونه مطلق استفاده نمی‌شود، بلکه نباید مصلحت اسلام و نقش زمان و مکان در صدور آن حکم را فراموش کرد. بر این اساس، در روایت «حضر می» که از بردن سلاح برای شامیان پرسش می‌شود، با این‌که حکومت شام، حکومت جور و مخالف مذهب اهل بیت بود، ولی چون شیعه در آن ایام، نظامی مستقل نداشت و از طرفی تواناسازی بنیه جنگی شامیان سبب تواناسازی اساس اسلام در برابر کفار رومی بود، پس فروش سلاح به شامیان در آن زمان جایز بود. ولی اگر تواناسازی دشمنان اسلام و اهل بیت به مصلحت نبود، در این صورت فروش سلاح به آنان، مجوزی نداشت (امام خمینی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۱۵۵).

### تحلیل و بررسی

اقتصاد و مسائل مالی به مثابه یکی از مهم‌ترین عوامل در روابط بین‌الملل است که می‌تواند در سیاست‌گذاری‌های داخلی و خارجی، تأثیرگذار بوده و از یک سو در تداوم انگیزه رفتار کارگزاران و سربازان داخلی و از سوی دیگر، در دفع دشمنی بیگانگان، دشمنان و کفار و ایجاد صلح و هم‌گرایی در سیاست خارجی، تأثیرگذار باشد و اهدافی چون ایجاد انگیزه برای کارگزاران و سربازان در تأمین امنیت مرزهای نظام سیاسی،

تضمین بستر توسعه و تحول در دین‌داری جوامع، ترغیب به جهاد و مبارزه با دشمن را محقق نماید و گرچه عمده نظام‌های سیاسی، از این عنصر انگیزشی در راستای تحقق اهداف و غایات خویش بهره گرفته و درصددند دشمنان خویش را به ورطه شکست کشانده یا فضای واگرایی منطقه‌ای را به سوی هم‌گرایی سوق دهند و از این روی‌کرد عقلانی در سیاست خارجی خویش استفاده کنند، نظام اسلامی نیز با ملاحظه تأثیر مسائل مالی در سرنوشت جامعه و تغییر فضای بین‌الملل، مصلحت حفظ، تقویت، توسعه نظام سیاسی و تضعیف، شکست و تحقق صلح با دشمنان را در گرو سیاست‌گذاری مناسب مالی قرار داده و از آن به مثابه روی‌کردی عقلانی در راستای تحقق غایات خویش استفاده کرده است.

### نتیجه‌گیری

با وجود این‌که جعل احکام در فقه شیعه، در گرو وجود مصلحت و مفسده قرار داده شده و از این‌رو، سیاست خارجی نظام اسلامی نیز تصمیم‌های کلان خویش را بر محور عزت، حکمت و مصلحت، قرار داده است، از آن‌جا که عرصه اداره جامعه در بستر تعارضات و نزاحمات در منافع قرار داشته و این قضیه، مستلزم تدبیر صحیح، اولویت‌گذاری مناسب، استفاده به هنگام، مناسب، روزآمد و هدفمند از مصلحت، متناسب با اهداف کلان نظام اسلامی است، بلکه این قضیه در سیاست خارجی نظام اسلامی به خاطر جایگاه بین‌الملل، بازیگران شاخص و قدرتمند جهانی، تأثیر سیاست‌های جهانی در کشورها و هدف‌گذاری خاص حکومت‌ها در سیاست خارجی‌شان، از اهمیت مضاعفی برخوردار است، لذا جدا از این‌که مصلحت‌اندیشی و اولویت‌گذاری در عرصه سیاست خارجی از اهمیت مضاعف و تأثیر عمیق برخوردار است، گونه ضوابط و شاخص‌گذاری در مصلحت‌اندیشی در عرصه سیاست خارجی دولت اسلامی می‌تواند حاکی از خط‌مشی‌ها و سیاست‌های کلان حاکم بر نظام اسلامی بوده آثار و فواید بسیاری را برای آن در عرصه سیاست داخلی و خارجی به ارمغان بیاورد. از این‌رو، در فقه شیعه، در راستای عنایت به ثابتات و متغیرات دین،

روزآمدی، کارآیی و کارآمدی احکام شرعی، به صورت فراوان از کاربست مصلحت در سیاست خارجی حکومت اسلامی در عرصه‌های مختلف چون سیاست، امنیت، اقتصاد و حقوق یاد شده و در همه این عرصه‌ها، اداره حکیمانه و مصلحت‌مدارانه جامعه آن بر محور اهداف و ضوابط حاکم بر نظام معرفتی اسلام، مورد تأکید قرار گرفته است و می‌تواند (در عین پایایی) به پویایی احکام و سیاست‌های کلان نظام اسلامی انجامیده و به گونه مطلوب، اهداف و غایات دین را در عرصه جهانی محقق نماید.

### یادداشت‌ها

۱. «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ».
۲. «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ».
۳. «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ».
۴. «إِيَّاكَ وَالْخُدَيْعَةَ فَإِنَّ الْخُدَيْعَةَ مِنْ خُلُقِ اللَّئِيمِ».
۵. «لَا دِينَ لِبُخْدَاعٍ».
۶. «الْحَرْبُ خُدْعَةٌ».
۷. «وَمَكْرُؤٌ وَّمَكْرَ اللَّهِ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ».
۸. «اسْتَكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا».
۹. «لَوْلَا كِرَاهِيَةُ الْغَدْرِ لَكُنْتُ مِنْ أَهْلِ النَّاسِ وَلَكِنْ كُلَّ غَدْرَةٍ فَجْرَةٌ وَكُلَّ فَجْرَةٍ كَفْرَةٌ وَكُلَّ غَادِرٍ لَوَاءٍ يَعْرِفُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ».
۱۰. ان رسول الله ﷺ قال: «ان الملائكة لتنفرن عند الرهان و تلعن صاحبه ما خلا الحافر و الخف و الريش و النصل فانها تحضرها الملائكة».
۱۱. «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ».

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. آشوری، داریوش، فرهنگ سیاسی، تهران: انتشارات مروارید، ج ۱۰، ۱۳۶۴.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، ج ۳، بیروت: دار صادر، ۱۹۹۷م.
۵. اردبیلی، احمد، مجمع الفائدة و البرهان، ج ۸، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
۶. امام خمینی، سیدروح الله، الرسائل، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۸.
۷. امام خمینی، سیدروح الله، المكاسب المحرمة، ج ۱، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ج ۳، ۱۴۱۰ق.
۸. امام خمینی، سیدروح الله، تحریر الوسیلة، ج ۱ و ۲، نجف اشرف: مطبعة الآداب، ج ۲، ۱۳۹۰ق.
۹. امام خمینی، سیدروح الله، صحیفه امام، ج ۱۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
۱۰. امام خمینی، سیدروح الله، کتاب الیوم، ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۲۱ق.
۱۱. انصاری، شیخ مرتضی، المكاسب المحرمة، قم: کنگره بزرگداشت صدمین سالگرد شیخ انصاری، ج ۲، ۱۴۲۰ق.
۱۲. بجنوردی، محمد حسن، القواعد الفقهية، ج ۱، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ج ۴، ۱۳۵۵.
۱۳. بحرانی، یوسف، الحدائق الناضرة، ج ۱۸، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق.
۱۴. تمیمی آمدی، غرورالحکم و دررالکلم، شرح جمال الدین محمد خوانساری، ج ۲ و ۶، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.
۱۵. حر عاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعة، ج ۱۲، ۱۵ و ۲۷، قم: مؤسسه آل البيت : لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ق.
۱۶. حلی، ابن ادریس، السرائر، ج ۲، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۱۷. خامنه‌ای، سیدعلی، «مهاده، ترک مخاصمه و آتش بس»، مجله فقه اهل بیت : (فارسی)، ش ۱۲ و ۱۱، پاییز و زمستان ۱۳۷۶.
۱۸. خویی، ابوالقاسم، منهاج الصالحین، ج ۱، قم: مدینه العلم، ۱۴۱۰ق.

۱۹. شهید ثانی، محمد بن جمال‌الدین، الروضة البهية، ج ۲ و ۳، تهران: چاپ اسلامیه، ۱۳۰۹ق.
۲۰. شهید ثانی، محمد بن جمال‌الدین، مسالك الافهام، ج ۳، قم: بنیاد معارف اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۲۱. صدر، محمدباقر، ما وراء الفقه، ج ۱۰، بیروت: دارالاضواء للطباعة و النشر، ۱۴۲۰ق.
۲۲. طباطبائی، سیدعلی، ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل، ج ۸، قم: مؤسسه آل البيت :، ۱۴۰۴ق.
۲۳. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن، الخلاف، ج ۲ و ۴، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن، المبسوط فی فقه الامامیه، ج ۱ و ۲، تهران: مکتبه مرتضویه، ۱۳۷۸ق.
۲۵. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن، النهاية فی مجرد الفقه، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۳۹۰ق.
۲۶. عسکری، ابوهلال، الفروق اللغویة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
۲۷. علامه حلّی، حسن بن یوسف، تحریر الأحکام، ج ۱، قم: مؤسسه امام صادق ۷، ۱۴۲۰ق.
۲۸. علامه حلّی، حسن بن یوسف، تذکرة الفقهاء، ج ۹، قم: مؤسسه آل البيت :، ۱۴۱۴ق(الف).
۲۹. علامه حلّی، حسن بن یوسف، مختلف الشیعة، ج ۳، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۱۴ق(ب).
۳۰. غزالی، ابی‌حامد محمد بن محمد، المستصفی من علم الاصول، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق. ۱۹۹۶م.
۳۱. فیاض، محمد اسحاق، محاضرات فی اصول الفقه، تقریرات المحقق الخوئی، ج ۴، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۹ق.
۳۲. قزوینی، ملاعلی، صیغ العقود و الإیقات، قم: منشورات الشکوری، ۱۴۱۴ق.
۳۳. کاشف الغطاء، شیخ جعفر، کشف الغطاء عن مبهمات شریعة الغراء، ج ۱، قم: مکتب الاعلام الإسلامی، بی‌تا.
۳۴. کاظمی، علی اصغر، روابط بین‌الملل در تئوری و عمل، تهران: نشر قومش، ۱۳۷۲.
۳۵. کلانتری، علی اکبر، الجزیة و أحكامها فی الفقه الإسلامی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۱۶ق.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۱، قم: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۷.
۳۷. مجلسی، محمدباقر، ملاذالأخبار فی فهم تهذیب الأخبار، ج ۶، قم: مکتبه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق.

۳۸. محقق حلّی، نجم‌الدین جعفر بن الحسن، **شرائع الاسلام**، ج ۲، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ج ۲، ۱۴۰۸ق.
۳۹. محقق کرکی، علی بن الحسین، **جامع المقاصد**، ج ۳، قم: مؤسسه آل‌البيت، ۱۴۱۴ق.
۴۰. مشکینی، علی، **مصطلحات الفقه**، قم: انتشارات الهادی، ۱۳۷۷.
۴۱. مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، ج ۱ و ۱۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
۴۲. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، **المقنعة**، ج ۱۴، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر، **استفتائات جدید**، قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب ۷، ۱۳۷۵(الف).
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، ج ۲۲، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۵(ب).
۴۵. نائینی، محمد حسین، **تنبيه الامة و تنزيه الملة**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۲۲ق.
۴۶. نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام**، ج ۱۵، ۲۱ و ۲۸، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ج ۳، ۱۳۶۷.
۴۷. نوری، میرزا حسین، **مستدرک الوسائل**، ج ۹، بیروت: مؤسسه آل‌البيت : لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.