

مبانی فقهی «عزت»، «حکمت» و «مصلحت» در تعاملات بین المللی دولت اسلامی

مهدی درگاهی*

تأیید: ۹۹/۷/۷

دریافت: ۹۹/۳/۲۳

چکیده

مثلث الزامی عزت، حکمت و مصلحت به عنوان چارچوب و خط مشی حاکم بر تعاملات بین المللی دولت اسلامی، از جمله مباحث مطرح در فقه سیاسی است و علی‌رغم تأکیدات فراوان بر آن، مبانی فقهی این سنجه‌ها و تبیین نسبت آن‌ها با هم، چندان هویدا نیست؛ به جهت آن که تحقیقی موسع و یک پارچه در این باره صورت نگرفته است! از این رو، پرسش از مبانی فقهی سنجه‌های عزت، حکمت و مصلحت و نسبت‌شان با هم در تعاملات بین المللی دولت اسلامی، مسأله‌ای است که نیازمند کاویدن تا مرحله پاسخی درخور است. با تکیه بر تحلیل برآمده از داوری عقل و در پرتو آموزه‌های وحیانی، سنجه‌های مذکور به عنوان بنیادی‌ترین اصول و ضوابط در عرصه تعاملات بین المللی، بعد از مبانی نظری و معرفتی اثبات می‌شود و اهمیت و جایگاه اصل عزت از استواری آن در نوک هرم و بر پایه دو اصل حکمت و مصلحت حکایت دارد. این تحقیق با هدف شناخت حدود و ثغور ادله و تبیین و تحلیل مبانی فقهی عزت، حکمت و مصلحت و گستره دلالتی آن انجام شده و نیل به این مقصد در سایه توصیف و تحلیل گزاره‌های فقهی با گردآوری داده‌های کتابخانه‌ای میسر است که نتیجه آن، تحلیل مستندات فقهی سنجه‌های مذکور و تبیین نسبت آن‌ها با هم است.

واژگان کلیدی

عزت، حکمت و مصلحت، روابط بین الملل، دولت اسلامی، فقه سیاسی

* دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی جامعه المصطفی العالمیه.

مقدمه

حیات اجتماعی انسان نیازمند برقراری تعاملات با دیگر انسان‌هاست؛ تا جایی که کمال فردی و معنوی آدمی، در پرتو ارتباط با انسان‌های دیگر است. مدیریت و تنظیم این ارتباطات و تعاملات در زندگانی جمعی، صرف نظر از هر دین و مسلکی، در گرو نظام سیاسی و قواعدی است که در درون جامعه ضمانت می‌کند تا ضمن حفظ ساختار عامی که انسان‌ها با حفظ آن ساختار و تطبیق حرکات خود با آن به سعادت می‌رسند، مانعی برای نظم‌گریزان باشد. هر نظام سیاسی، در مرزهای بیرون از جامعه و ملت خود و در رویارویی با حاکمیت‌ها و نظام‌های سیاسی دیگر، نیازمند ارائه خط مشی در تعاملات بین‌المللی^۱ برای تنظیم و مدیریت عمل‌کرد خود است.

پس از پیروزی شکوهمند انقلاب اسلامی، در پرتو تشکیل حکومت با محوریت ولایت فقیه (دولت اسلامی)^۲، عرصه‌ای شگرف از مسائل و موضوعات سیاسی در عرصه ارتباطات بین‌المللی، فراروی فقه سیاسی قرار گرفت. ترسیم سنجه‌های «عزت»، «حکمت» و «مصلحت» به عنوان یک مثلث الزامی و نقشه راه و چارچوبی برای تعاملات بین‌المللی به منظور جلوگیری از هرگونه تندرویی و کندروی و هدایت عمل‌کرد قوای سه‌گانه در ارائه الگوریتم خود در عرصه روابط بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران، یکی از این مسائل بود که مقام معظم رهبری آن را طرح^۳ و به عنوان اصول بنیادین حاکم بر عرصه تعاملات بین‌المللی در توصیه ششم از بیانیه گام دوم انقلاب بر آن تأکید نمود؛ اصولی که نه تنها مُستفاد از فقه سیاسی است و در کشف، تدوین و تحلیل الگوریتم هر سه قوه و راه‌بردهای آنان در عرصه تعاملات بین‌المللی نقش دارد، بلکه در عین حال، به مثابه شرط، توأم با راه‌بردهای اتخاذشده برای تعامل با سایر بازیگران عرصه جهانی است؛ یعنی علاوه بر حیثیت استناد راه‌بردها به آن اصول، از جهت شرطیت نیز همیشه با راه‌بردها همراه است و در صورت فقدان آن اصول، در اثنا یا در همان ابتدا، راه‌برد اتخاذشده برای تعامل با سایر دولت‌ها فاقد مشروعیت است.

علی‌رغم انعکاس این سه اصل، در برخی مقالات به عنوان سیاست حاکم بر روابط خارجی و با وجود ریشه‌داشتن این سنجه‌ها در منابع استنباط احکام، تاکنون مبانی فقهی و گستره دلالتی آن در ضمن تحلیل و کشف نسبت ارتباط آن سه، به صورت خاص، مدوّن و مستقل مورد تحقیق قرار نگرفته و اندیشمندان حوزه فقه سیاسی مطلبی در این مورد تدوین نکرده‌اند.

این مقاله عهده‌دار مراجعه به پایه‌های علمی بحث در لابه‌لای متون و منابع استنباط و کشف مبانی فقهی این اصول و تحلیل گستره دلالتی هر یک، به منظور نمایاندن رأس هرم این مثلث الزامی در عرصه تدوین راه‌بردها و عمل به آن در تعاملات بین‌المللی دولت اسلامی است.

تحلیل مبانی فقهی اصل عزّت و تبیین گستره آن

تقریب بحث با تفکیک ادله و تحلیل و تبیین گستره دلالتی آن در دو محور عقلی و نقلی، به شرح ذیل دنبال می‌شود:

خاتمیت و هماهنگی آموزه‌های اسلام با فطرت انسانی، مُستلزم سیادت و تقدّم آن بر تمام دستورات ناشی از ادیان و شرایع پیشین و قواعد مجعول بشری است. به عبارت دیگر، مطابق نتایج استدلالات عقلی در علم کلام قدیم و جدید، عقل درک می‌کند که اسلام و تعالیم آن بر سایر ادیان الهی و قوانین بشری سیادت دارد و این به خاطر جامعیت، شمولیت و خاتمیت آن است. علاوه بر این که عمومیت آن نسبت به جمیع مسائل دنیوی و اخروی، مختص به زمان و مکان و گروهی از مردمان نیست، بلکه نسبت به همگان در تمام زمان‌ها و مکان‌ها جاری است و این به خاطر هماهنگی آموزه‌های اسلامی با فطرت انسانی است. بنابراین، اسلام ناسخ تمام دستورات مندرج در ادیان و شرایع پیشین و مقلّم بر قوانین مجعول بشری، در فرض تنافی با آن است.

سیادت و تقدّم تعالیم، آموزه‌ها و ارزش‌های اسلامی بر دیگر ادیان و شرایع الهی و قوانین بشری، مُستلزم 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 مُستلزم 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. به عبارت دیگر، هر فرد و گروه و نژاد و دولتی با پذیرش اسلام، می‌تواند این عزت و سیادت را به دست آورد.^۴ پر واضح است که شرافت و برتری در پرتو تطبیق ایدئولوژی و دستورات اسلام بر عمل کرد فرد یا دولت محقق خواهد شد؛ یعنی تا دولتی یا مسلمانی، خود را با نظام حقوقی، اقتصادی، سیاسی، نظامی، فرهنگی، تربیتی و اخلاقی اسلام هماهنگ نکند و اسلام را بر جمیع شؤون رفتاری خود جاری ننماید، شرافت، عزت و شوکت اسلامی آنان احراز نمی‌شود. پس عقل با توجه به مقاصد کلان شریعت، ضرورت و بایستگی این مطلب را درک می‌کند.^۵

مطابق این استدلال، نه تنها در تدوین، کشف و تحلیل الگوریتم و راه‌بردها، باید به گونه‌ای عمل کرد که همواره علو و سیادت مسلمانان یا دولت اسلامی محفوظ باشد، بلکه باید در عمل نیز به راه‌بردهای تدوین‌شده نظر داشت که اگر اجرای راه‌بردی در موردی خاص، حسب زمان و مکان، موجب مخدوش شدن علو و شوکت دولت و ملت مسلمان گردد، آن راه‌برد فاقد مشروعیت است.

البته تقریب عقلی مذکور با اشاره به ادله لفظی، با گستره وسیع‌تری تبیین می‌شود. مطابق آیه شریفه «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون (۶۳): ۸). عزت از آن خدا و پیامبرش و گروندگان وی دانسته شده و این بدان معناست که عزت و سربلندی مؤمنان به جهت پیروی از دستورات پیامبر ﷺ و عزت و سربلندی او به علت رسالتی است که از جانب خداوند دریافت کرده است. وقتی خداوند سبحان بنا بر دلالتِ مطابقی آیه، از اختصاص عزت و شوکت به خود و پیامبر و مؤمنان خبر می‌دهد و بنا بر مفهوم حصر، از دیگران نفی می‌کند، به حکم عقل، گویی مؤمنان را به خاطر انتساب به خود، صاحب عزت و شوکتی می‌داند که باید در همه حال محفوظ

بماند (بجنوردی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۵۸-۳۵۷). این علو و عزت، تنها عزت و علو معنوی و تکوینی نیست؛ هر چند برخی بر آن باورند (شیری زنجانی، ۱۴۱۹ق، ج ۱۲، ص ۴۳۵۹)، بلکه دقت در اطلاق کلام معصومان : در شرح و توضیح آیه مذکور در گزارش‌های روایی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۶۳)، نشان می‌دهد که عزت و علو دنیوی مؤمن نیز مطرح است. توضیح بیشتر آن که مطابق موثق سماعه،^۶ امام صادق 7 تصریح می‌کند که امور مؤمن به خود او واگذار شده و واگذاری امور به او به این معناست که حق تصمیم‌گیری و اختیار کارها؛ مخصوصاً در تعاملات اجتماعی به دست اوست. امام 7 با استناد به آیه مذکور، در ظاهر خبری، اما در مقام انشاء، بیان می‌کند که در اموری که به مؤمن واگذار شده باید عزتش محفوظ مانده و مخدوش نشود و هر موردی که مستلزم ذلیل شدن باشد، محکوم به حرمت است (خرازی، ۱۳۷۹، ش ۱۹، ص ۷۶).

ممکن است گفته شود بین حفظ عزت و ذلیل شدن تلازمی نیست؛ همان‌طور که بین وجوب حفظ عزت و حرمت ذلیل‌ساختن نیز تلازمی وجود ندارد، پس استدلال مذکور تنها حرمت اذلال مؤمن را اثبات می‌کند و لزوم رعایت عزت و علو از آن استفاده نمی‌شود، منتها در عرصه تعاملات و روابط اجتماعی، عرف بین حفظ عزت و پرهیز از ذلت، حد وسطی نمی‌بیند تا که نه عزت باشد و نه ذلت، بلکه محفوظ‌نماندن عزت را همان ذلت دانسته و حفاظت از عزت را در گرو پرهیز از اموری می‌داند که مستلزم ذلت و سرشکستگی نباشد و چه بسا تقابل صورت گرفته در کلام امام صادق 7 بین عزت مؤمن و ذلت او در روایت مذکور، تأییدی بر ملازمه ذکرشده نزد عرف باشد.

با توجه به تبیین و تقریب مذکور، خط مشی و روح حاکم بر عرصه روابط بین‌الملل، باید به نحوی باشد تا عزت مؤمن در برابر دیگران محفوظ مانده و از اموری که مستلزم خدشه در عزت است، پرهیز گردد.

نگاهی به برخی مصادیق که توسط معصومان : در جهت حفظ عزت و علو مسلمان در برابر غیر مسلمان تطبیق یافته، موجب می‌شود تا عزت که مفهومی توقیفی

ندارد،^۶ در تمام سطوح و همه‌جانبه، با در نظر گرفتن موقعیت زمانی و مکانی و به صورت نوعی و نه شخصی، مدّ نظر قرار گیرد.

توجه به برخی گزارش‌های حاکی از علّت عمل کرد پیامبر اعظم ^۹ در ایستادن در برابر تشییع جنازه شخص یهودی نشان می‌دهد که مسلمان باید در جمیع شؤن و حالات، علوّ و شوکت خود را حفظ کند. مطابق ظاهر گزارش، حسین بن علی ^۷ یا در نقل دیگری، حسن بن علی ^۷، در مکانی نشسته بودند و جنازه‌ای از کنار ایشان در قالب تشییع عبور داده شد و برخی با نزدیک شدن جنازه بلند شدند، متنها امام ^۷ و برخی دیگر به تبعیت از ایشان بلند نشدند. این عمل کرد موجب سؤال دیگران شد؛ تا جایی که معتقد بودند عمل کرد آن‌ها به رفتار پیامبر ^۹ مُستند است و امام نیز باید به تبعیت از عمل کرد پیامبر، در برابر جنازه بلند می‌شد! امام در پاسخ به سؤال و کلام مذکور، تصریح می‌کند که پیامبر، تنها یک مرتبه چنین کردند و آن هم به این خاطر بود که مسیر تشییع جنازه شخص یهودی باریک و تنگ بود و پیامبر نمی‌خواست، حتی جنازه یهودی از بالای سر مبارک ایشان عبور داده شود.^۸

مطابق این گزارش معتبر،^۹ بلند شدن پیامبر اعظم ^۹ در برابر جنازه یهودی، تنها برای حفظ علوّ و شوکت بوده است؛ تا جایی که بلند شدن در برابر جنازه تا که از بالای سر مسلمان عبور داده نشود، یکی از مصادیق حفظ علوّ و شوکت دانسته و تطبیق گردیده است. روشن است که استشهاد به این روایت، تنها برای بهره‌بری از آن در تعاملات و ارتباطات اجتماعی؛ مخصوصاً با غیر مسلمانان است که مسلمانان در حفظ علوّ و شوکت خود باید چه عمومیتی را مدّ نظر داشته باشند که حتی عبور یک جنازه یهودی از بالای سر نیز بر آن تطبیق شده است. موضوعیت نداشتن یهودیت در این ماجرا و اختصاص نداشتن حکم حفظ علوّ و شوکت به پیامبر اعظم ^۹، با عنایت به اطلاق کلام امام صادق ^۷ در مقام گزارش ماجرا، اثبات می‌شود؛ به این بیان که امام صادق ^۷ در مقام نقل ماجرای اتفاق افتاده در دوران امام حسین ^۷ یا امام حسن ^۷، بنا بر اختلاف در نقل و اشاره به عمل کرد پیامبر ^۹، به اختصاص این عمل به پیامبر و یا موضوعیت نداشتن یهودیت در دوران پیامبر اشاره نکردند و این اطلاق با

توجه به تمامیت مقدمات حکمت، نشان از عدم اختصاص به هر دو قید مذکور است.

پس در روابط بین‌الملل، باید علو و عزت مسلمان در برابر غیر مسلمان که مستلزم سیادت و عزت دولت اسلامی بر سایر دولت‌هاست، به صورت همه‌جانبه با عنایت به شرایط زمان و مکان و به صورت نوعی، مد نظر قرار گیرد؛ علاوه بر این که در مقام اجرا و عمل به برخی راه‌بردها، بر حکمرانان لازم است در تعاملات و روابط بین‌المللی با دول و ملل دیگر، رفتار و عمل کرد خود را در راستای سیادت و اعتلای مسلمانان و دولت اسلامی تنظیم و مدیریت نمایند. چه این که خدشه در عزت و شوکت دولت اسلامی در تعاملات و ارتباطات بین‌المللی، به مخدوش شدن سیادت و علو اسلام و آموزه‌های آن و همین‌طور به مخدوش شدن عزت مسلمانان در تعاملات اجتماعی منجر خواهد شد. به عبارت دیگر، در تدوین قوانین و راه‌بردها در تعامل با سایر دولت‌ها، باید به گونه‌ای عمل کرد که علو و شوکت دولت اسلامی همواره محفوظ باشد؛ علاوه بر این که در عمل به آن‌ها نیز رفتار و اعمال مکلفان باید مبتنی بر حفظ عزت و عظمت دولت اسلامی باشد.^{۱۰} پس هر گونه التزام و عملی که علو و شوکت دولت اسلامی را تحت الشعاع قرار دهد، فاقد مشروعیت فقهی است.

تحلیل مبنای فقهی اصل حکمت و تبیین گستره آن

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».^{۱۱} 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.^{۱۲} حکمت به عنوان سنجه حاکم بر روابط بین‌المللی دولت اسلامی با سایر دولت‌ها 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.

لزوم عنایت و عمل به حکمت در روابط بین‌الملل در پرتو درک عقل به لزوم دفاع از عزت اسلامی، همواره باید در تشخیص، تبیین، تحلیل و اجرای راه‌بردها مد نظر باشد.

خاتمیت و هماهنگی آموزه‌های اسلام با فطرت انسانی مستلزم سیادت و علو تعالیم و ارزش‌های اسلامی در تمام شؤون بر قواعد مجعول بشری است و این سیادت آموزه‌ها مستلزم عزت و شوکتی است که مسلمانان از آن جهت که پیرو اسلام‌اند، از دیگران برتر و شرافت‌مندتر هستند؛ همان‌طور که دولت بنیان‌نهاد بر پایه اسلام ناب، بر دیگر دولت‌ها سیادت و علو دارد. حال باید دانست که دفاع از آموزه‌ها، ارزش‌ها و تفکرات اسلامی و هم‌چنین رمز ماندگاری و عامل بقای آن در پرتو مستحکم‌ترین افکار و اندیشه‌ها با به‌کارگیری حکمت و عقلانیت امکان‌پذیر است؛ چنان که در تعاملات اجتماعی؛ مخصوصاً تعاملات بین‌المللی، دفاع از عزت و سیادت مسلمانان برابر غیر مسلمانان و عزت دولت اسلامی برابر سایر دولت‌ها، مستلزم به‌کارگیری تدبیری سنجیده، منطبق بر منطق و خرد، حکیمانه، متقن و همراه با در نظر گرفتن شرایط زمانی و مکانی و به دور از احساسات در تصمیم‌گیری، گفتار و کردار است.^{۱۳} ملازمه مذکور ثابت می‌کند که در تشخیص، تبیین، تحلیل و تدوین الگوریتم و راه‌بردهای تعامل با سایر دولت‌ها، باید جوانب حکیمانه و مدبرانه مد نظر قرار گرفته شود و حتی در اجرای راه‌بردها، این سنجیدگی همواره ملحوظ باشد.

از طرف دیگر، عقل درک می‌کند کاری که در آن عزت حاصل نشود، چه رسد به این‌که مستلزم خواری و ذلت باشد، ارزش پیگیری ندارد و نباید برای حصول آن برنامه‌ریزی، تلاش و هزینه شود.

تبیین نخست از درک عقل در کنار قاعده ملازمه «کَلِمَا حَكَمَ بِهَ الْعَقْلُ، حَكَمَ بِهَ الشَّرْعُ»، حاکی از وجوب به‌کارگیری حکمت در دفاع از آموزه‌ها و تعالیم اسلامی و در دفاع از عزت مسلمانان و دولت اسلامی در عرصه تعاملات بین‌المللی است.

اهتمام قرآن به لزوم بهره‌بری از مستحکم‌ترین افکار و اندیشه‌ها برای بسط و گسترش تعالیم حق در آیه «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ» (نحل: ۱۶) و لزوم

به‌زبان آوردن کلام نیکو در مواجهه با غیر مسلمانان در آیه «وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (اسراء(۱۷): ۵۳) و حصرِ جوازِ مجادله به قید «أَحْسَنُ» در آیه «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...» (عنکبوت(۲۹): ۴۶) و یا امر به مجادله در پرتو عنایت به قید «أَحْسَنُ» در آیه «وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل(۱۶): ۱۲۵) که در گفت‌وگوی با مُنحرفان از حق به غایت و هدف هدایت الهی صورت می‌پذیرد، جملگی حاکی از نقش بنیادین حکمت و عقلانیت در عرصه تعاملات اجتماعی با غیر مسلمانان است که می‌تواند شاهدی بر لزوم به‌کارگیری اصل حکمت در عرصه تعامل با سایر دولت‌ها مورد توجه قرار گیرد. علاوه بر این‌که در تبیین شیوه برخورد با جاهلان، به به‌کارگیری کلام نیکو در پاسخ به آنان (زخرف(۴۳): ۸۹) امر می‌گردد و یا در بیان ویژگی‌های کلام، حَسَبِ موقعیت و مکان، به صفاتی هم‌چون حُسْنِ (بقره(۲): ۸۳)، لَیْنِ (طه(۲۰): ۴۴)، طَیْبِ (فاطر(۳۵): ۱۰) و سَدِیدِ (احزاب(۳۳): ۷۰) اشاره می‌شود. این‌ها نشان از اهمیت تدبیر و سنجیدگی در گفتار و کردار است؛ تا جایی که مطابق آیه «وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا» (فرقان(۲۵): ۷۲) یکی از ویژگی‌های رفتاری مؤمنان (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۵، ص ۱۶۴) آن دانسته می‌شود که در مواجهه با اهل لغو و باطل از عمل و رفتار آنان روی‌گردان بوده و با اعراض از ایشان، نفس خود را منزّه داشته و با آنان در آن صفت هم‌رنگ و یک صدا نمی‌شوند. این عکس‌العمل رفتاری در ارتباطات غیر کلامی، نشان از ضرورت استفاده از حکمت در دفاع از سیادت آموزه‌های اسلامی در عرصه تعاملات اجتماعی است.

ضرورت بهره‌بری از حکمت تا آن‌جاست که مطابق آیه شریفه «ذَلِكُمْ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ» (اسراء(۱۷): ۳۹)، تصریح می‌شود که برخی از قوانین و احکام الهی بر پایه مستحکم‌ترین افکار و اندیشه‌هایی استوار است که عقل آن را درک و «اگر بشریت تا ابد هم تلاش کند، نمی‌تواند آن را رد کند؛ هیچ منکری، هیچ مغرضی [و] هیچ معاندی نمی‌تواند در رد آن‌ها بکوشد» (خامنه‌ای، ۱۳۷۵/۲/۲۶). این ادبیات نشان می‌دهد که در دفاع از آموزه‌ها و تعالیم اسلامی و عزت مسلمانان و دولت اسلامی، حکمت نقش اساسی دارد؛ به این معنا که باید در تعاملات اجتماعی؛ مخصوصاً تعامل

با سایر دولت‌ها، الگوریتم و راه‌بردها به گونه‌ای تدوین و اجرا گردد که حسب زمان و مکان و شرایط، هیچ نقطه ابهامی نداشته و نقدی بر آن وارد نباشد.

تحلیل مبنای فقهی اصل مصلحت و تبیین گستره آن

مصلحت در لغت ضد، نقیض و مخالف مفسده و فساد معنا شده (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۱۱۷؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۰۳ و راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۸۹)، بدون آن که مقدار صلاح و خیر؛ اعم از کم و زیاد، قوی یا ضعیف، در آن مشخص گردیده باشد و اصولاً مراد اربابان لغت از تعابیر نقیض، ضد و مخالف هم مشخص نیست، اگر اصطلاح منطقی باشد، بنا بر تعبیر نقیض، نفی هر یک مُستلزم بود دیگری است، ولی بنا بر دو تعبیر دیگر؛ یعنی ضد و مخالف وجود واسطه ممکن است و نفی هر یک دال بر وجود دیگری نیست. هر چند برخی در تحلیل خود، رابطه مذکور را نقیض دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۲۶۶-۲۵۶)، ولی فاقد دلیل و صرف ادعاست؛ در حالی که ارتکاز و تبادل ذهن، حاکی از ضدیت مصلحت با مفسده است. لذا ارتفاع هر دو، در موردی که نه مصداق مصلحت است و نه مصداق مفسده، قابل تصور است (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۸۶-۸۴). از سوی دیگر، احتراز از تفسیر مصلحت به منفعت، در کلمات لغویان که در وهله اول مرادف دانسته می‌شود، اتفاقی و بدون وجه نیست و ارتکاز اذهان با ملحوظداشتن نصوص شرعی؛ اعم از قرآن و روایات (نجفی، ۱۳۶۹، ج ۲۲، ص ۳۴۴)، حاکی از آن است که مصلحت بر خلاف منفعت، مفهومی ارزشی و اخلاقی است؛ یعنی مصلحت، منافی است که حسب جهان‌بینی اسلامی، حاوی خیر معنوی (اخروی) برای فرد یا جامعه هم باشد؛ البته جهت‌گیری اصلی، برآوردن سعادت اخروی و کمال حقیقی است. به عبارت دیگر، ممکن است از بُعد مادی، نه تنها منفعت نباشد که ضرر تلقی گردد، ولی از جهت معنوی خیر و صلاح انسان باشد (خوبی، بی تا (الف)، ج ۴، ص ۴۱۰-۴۰۹)، مثل این که گفته می‌شود «مریضی صلاح انسان است؛ چرا که موجب تقویت ایمان وی می‌شود».

مصلحت در تعاملات اجتماعی؛ مخصوصاً عرصه روابط بین‌الملل به معنای منافع مادی و معنوی فرد و جامعه است و مصلحت به عنوان سنجه حاکم بر روابط بین‌المللی دولت اسلامی با سایر دولت‌ها 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.

لزوم عنایت و عمل به مصلحت در عرصه تعاملات دولت اسلامی با سایر دولت‌ها در پرتو درک عقل به ضرورت مراعات منافع دنیوی و اخروی جامعه، همواره باید در تشخیص، تبیین، تحلیل و اجرای راه‌بردها مد نظر باشد.

عقل و فطرت سلیم، مراعات مصالح عمومی را لازم و ضروری می‌داند و آنچه را که عقل در سلسله علل و مناطات درک و داوری کند، بنا بر تلازم حکم عقل و شرع «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع»، شرع نیز به آن حکم می‌کند. پس رعایت مصلحت عمومی جامعه واجب است.

با پذیرش خاتمیت و پذیرش ابتدای آموزه‌های اسلامی بر مصالح و مفاسد واقعی در ضمن هماهنگی آن با فطرت انسانی، مراعات مصالح عمومی جامعه مُستلزم صیانت و حفاظت از نظام (کیان) اسلام^{۱۴} در پرتو عمل به تعالیم آن است. به عبارت دیگر، تأمین منافع مادی و معنوی جامعه (مصلحت عمومی) مطابق جهان‌بینی اسلامی که در مبانی هستی‌شناسی حاکم بر تعامل با دولت‌ها گذشت، تنها در سایه عمل به دستورات الهی میسر است؛ چه این که ادعای دولت بر مصلحت ملت، تنها از طریق توجه به غایت حقیقی (کمال واقعی انسان) قابل راستی‌آزمایی است و آن در گرو عمل به تعالیم اسلامی است.

پس رعایت ارزش‌ها و آموزه‌های اسلامی بر برخی مصلحت‌سنجی‌ها در عرصه تعاملات بین‌المللی حاکم است و همگان مکلف‌اند در راستای صیانت از تعالیم و آموزه‌های اسلامی، مانع از هر گونه تحقیر و اهانت به احکام و ارزش‌های الهی در فرآیند ارتباطات شوند. البته روشن است که حفظ مصالح عمومی جامعه از عناوینی است که با ایجاد حکم ثانوی یا حکم حکومتی^{۱۵} 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. این مطلب از حیث کبروی مسلم است، ولی آنچه شایسته دقت و تأمل است، در تشخیص این مصالح است که باید بر پایه اصول و ضوابطی به منزله چهارچوب نظری و خط مشی 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 نظام (دولت) اسلامی، زمینه‌ای برای اختلال نظام اسلام (بیضه و کیان اسلام) و ارزش‌های اسلامی ایجاد نشود. به عبارت دیگر، سیادت تعالیم و آموزه‌های اسلامی و صیانت از آن در پرتو عمل مطابق آن، باید از سیاست‌زدگی و اعمال سلیقه‌های شخصی و حزبی در مسیر مصلحت‌اندیشی‌های فردی و گروهی بر حذر باشد.

حال، اگر عمل به مصالح کشف‌شده، مستلزم نقض یا تعطیل برخی آموزه‌های الزامی اسلامی باشد، در فقه اسلامی حکم ثانوی یا حکومتی، در پرتو عنوان مصلحت، به اعمال مطابق آن مصلحت مشروعیت می‌بخشد. بنابراین، در عرصه تعاملات؛ چنانچه مطابق اصول و توسط مراجع ذیصلاح، مصالح دولت اسلامی، مستلزم تعطیل یا نقض برخی آموزه‌های اولی اسلامی بود، سیادت تعالیم و آموزه‌ها و ارزش‌های اسلامی در قالب عمل به حکم ثانوی یا حکومتی محفوظ خواهد بود.

پس در فرآیند ارتباطات و تعاملات بین‌المللی، مراعات مصالح عمومی جامعه واجب است و تأمین آن مصالح، تنها در پرتو عمل به دستورات الهی با تقریب مذکور میسر است و این یعنی مصلحت هیچ‌گاه در برابر سیادت آموزه‌های اسلام و به تبع عزت دولت برخاسته از آن و شوکت مسلمانان قرار نمی‌گیرد. به جهت تطبیق بیش‌تر مطالب، در ادامه به نمونه‌ای از صدور حکم حاکم در جهت تأمین مصالح عمومی اشاره می‌شود:

هر چند نمایانند ظاهر جسم و بدن مسلمان به دیگران در نگاه اول از مظاهر واقعی عزت و سیادت مسلمانی نیست، بلکه چابکی و قدرت بدنی بالا، یکی از

مظاهر منزلت و شوکت و فخر جاهلی در میدان نبرد تلقی می‌شد و اعراب جاهلی با تکیه بر آن، بر دیگران مباحثات می‌کردند، اما برای قدرت‌نمایی در برابر مشرکان قریش و نشان‌دادن چابکی و دلیری مسلمانان در برابر هر گونه اقدام خصمانه، مورد توجه حاکم اسلامی قرار گرفت. پیامبر اعظم ﷺ مطابق درک و فهم عرف آن دوران و در راستای مظاهر عزت و شوکت جاهلی، دستور می‌دهد تا مسلمانان بخشی از ظاهر بدن که نشانه قدرت و چابکی فرد است را بنمایانند تا مشرکان از فکر اقدام بر علیه مسلمانان در حیطه حکمرانی خود بر حذر باشند. با این توضیح، گزارشات حاکی از دستور پیامبر اعظم ﷺ به رمل و اضطباع (طوسی، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۳۵۶ و کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۱۴۷) در طواف کعبه معظمه، برای نشان‌دادن عزت و شکوه ظاهری دولت و ملت مسلمان در برابر غیر مسلمانان، تأییدی بر درک عقل، بر ضرورت تأمین مصلحت عمومی در پرتو عمل به دستورات الهی (حکم حکومتی) با تبیین مذکور است.

نتیجه‌گیری

مطابق تحلیل و تبیین مبنای هر یک از سنجه‌های عزت، حکمت و مصلحت، به عنوان اصول بنیادین در عرصه تعاملات بین‌الملل دولت اسلامی با سایر دولت‌ها، این اصول، نه تنها از ضوابط مستفاد از منابع فقه برای کشف، تدوین و تحلیل الگوریتم و راه‌بردها در تعامل با سایر دولت‌هاست، بلکه در عین حال، به مثابه شرط توأم با راه‌بردهاست و عزت در رأس هرم این مثلث و بر پایه دو اصل حکمت و مصلحت استوار است؛ چه این که دفاع از عزت، مستلزم به کارگیری حکمت و مصلحت است. علاوه بر این که عزت و هویتی که از عمل به حکم و مصلحت عمومی حاصل می‌شود، همیشگی و پایدار است و منافی که بدون لحاظ عزت به دست می‌آید، زودگذر و موقتی است.

یادداشت‌ها

۱. مراد از تعامل «نحوه مواجهه، برخورد، ارتباط و رفتار با دیگران» است (آذرتاش آذرنوش، فرهنگ معاصر عربی - فارسی، ص ۴۶۲) و مراد از تعاملات بین‌المللی دولت اسلامی، نحوه مواجهه و برخورد دولت اسلامی در عرصه بین‌الملل با سایر دولت‌ها، نهادها، گروه‌ها و سازمان‌هاست.

۲. واژه «دولت» در ادبیات سیاسی فارسی معاصر در چهار معنا کاربرد دارد که تشخیص هریک از دیگری منوط به قرینه است (علیرضا علی‌بابایی، فرهنگ سیاسی آرش، ص ۲۸۶). دولت افزون بر معنای انتزاعی و گسترده کلیت نظام سیاسی که متشکل از عناصر حکومتی، حاکمیتی، مردم و سرزمین است، به معنای خاص‌تری هم‌چون مجموعه سه قوه [حکومت]، قوه مجریه و هیأت وزیران [کابینه] نیز استعمال می‌شود (ابوالفضل قاضی، بایسته‌های حقوق اساسی، ص ۵۵-۵۳ و عباسعلی عمید زنجانی، درآمدی بر فقه سیاسی، ص ۱۸۵-۱۸۳). در این تحقیق، مراد از دولت، «کنش‌گر اصلی صحنه بین‌المللی است که دارای جمعیت دائم، قلمرو مشخص و حکومت برخوردار از حاکمیت است و در روابط بین‌المللی حقوقی معین دارد». دولت در معنای مذکور؛ چنان‌چه در عرصه سیاست و اداره جامعه، مرجعیت همه‌جانبه اسلام را پذیرفته و بر پایه مبانی و موازین مستفاد از فقه سیاسی تشکیل و حکمرانی و زمام امور به دست فقیه باشد، دولت اسلامی است و امروزه تنها کشور جمهوری اسلامی ایران داعیه‌دار آن است و این تحقیق، برای تبیین و تحلیل مبانی فقهی خط مشی این دولت در تعامل با سایر دولت‌ها است. پر واضح است، استعمال کشور اسلامی در محافل سیاسی، 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.

۳. از باب نمونه: «عزت و حکمت و مصلحت، یک مثلث الزامی برای چارچوب ارتباطات بین‌المللی ماست» (سیدعلی خامنه‌ای، بیانات در دیدار مسؤولان وزارت امور خارجه، مورخ ۱۳۷۰/۴/۱۸).

۴. «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» (همان).

۵. این استدلال عقلی، به عنوان یکی از ادله قاعده «الإسلام یعلو و لایعلی علیه» نیز مورد استفاده قرار می‌گیرد. هر چند قاعده مذکور توسط فقها (محمدحسن نجفی، جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، ج ۲۱، ص ۱۳۶) در فروع و موارد مختلف حقوق اسلامی مورد بهره‌برداری قرار گرفته است (عباسعلی عمید زنجانی، فقه سیاسی، حقوق معاهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام، ص ۲۲۹). منتها در این جا فارغ از مفاد و محدوده دلالتی آن، تنها به استناد استدلال مذکور، مطالب پی‌گیری می‌شود؛ چون در تحدید و مستندساختن قاعده مذکور؛ هر چند به ادله و گزاره‌های قرآنی (آل عمران (۳): ۱۱۸؛ نساء (۴): ۱۳۹-۱۳۸ و ۱۴۱؛ انفال (۸): ۷۳؛ مائده (۵): ۶۵ و ۵۵؛ فاطر (۳۵): ۱ و یونس (۱۰): ۶۵) و روای (محمد بن علی (صدوق)، من لایحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۳۴ و ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب ۷، ج ۳، ص ۲۷۹) نیز استناد شده است، ولی برخی فاقد حجیت و برخی فاقد دلالت تام و کمال است.

۶. محمد بن یعقوب، عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى، عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ۷: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا وَ لَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يُدِلَّ نَفْسَهُ أَلَمْ تَسْمَعْ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - (وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ) فَأَلْمُؤْمِنُ يَتَّبِعِي أَنْ يَكُونَ عَزِيزاً وَ لَا يَكُونُ ذَلِيلًا يَعِزُّهُ اللَّهُ بِالْإِيمَانِ وَ الْإِسْلَامِ» (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۶۳).

۷. «احساس ارزشمندی ذاتی»، «احساس توانمندی به واسطه نصرت الهی»، «احساس ارزشمندی در دنیا و آخرت به واسطه ایمان و عمل صالح»، «ترک ابراز نیاز به مردم» و «ارتباط کریمانه با دیگران» از جمله مؤلفه‌های عزت نفس فرد مسلمان است که برخی نویسندگان در واکاوی آیات و روایات، در نتایج تحقیقات خود، به آن اشاره کرده‌اند (محمد فرهوش، رضا مهکام و علی همت بناری، مجله معرفت، ش ۲۳۹، ص ۲۵-۱۳).

۸. محمد بن یعقوب، عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا؛ أَيْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلَانَ، مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، مُحَمَّدِ بْنِ حَسَنِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ عَقِيلِ (حسن بن یوسف مطهر حلی، خلاصة الاقوال فی معرفة الرجال، ص ۲۷۱)، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ، عَنْ مُثَنَّى الْخَنَاطِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ۷ قَالَ: «كَانَ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيٍّ ۷ جَالِسًا فَمَرَّتْ عَلَيْهِ جَنَازَةٌ - فَقَامَ النَّاسُ حِينَ طَلَعَتْ الْجَنَازَةُ فَقَالَ الْحُسَيْنُ ۷ - مَرَّتْ جَنَازَةُ يَهُودِيٍّ - وَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ۹ عَلَى طَرِيقِهَا - فَكَّرَهُ أَنْ تَعْلُوَ رَأْسَهُ جَنَازَةُ يَهُودِيٍّ فَقَامَ لِذَلِكَ» (محمد بن یعقوب کلینی، الکافی، ج ۳، ص ۱۹۲) و فی قرب الإسناد، عن الحسن بن زبیر، عن الحسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه ۷: «أَنَّ الْحَسْنَ بْنَ عَلِيٍّ ۷ كَانَ جَالِسًا وَمَعَهُ أَصْحَابٌ لَهُ - فَمَرَّ بِجَنَازَةٍ فَقَامَ بَعْضُ الْقَوْمِ وَ لَمْ يَقُمْ الْحَسَنُ - فَلَمَّا مَضَوْا بِهَا قَالَ بَعْضُهُمْ - أَلَا لَأَقُتَّ عَافَاكَ اللَّهُ - فَقَدْ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ۹ يَقُومُ لِلْجَنَازَةِ - إِذَا مَرُّوا بِهَا عَلَيْهِ فَقَالَ الْحَسَنُ ۷ - إِنَّمَا قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ۹ مَرَّةً وَاحِدَةً - وَ ذَلِكَ أَنَّهُ مَرَّ بِجَنَازَةِ يَهُودِيٍّ - وَ كَانَ الْمَكَانُ ضَيْقًا - فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ۹ وَ كَرِهَ أَنْ تَعْلُوَ رَأْسَهُ» (عبدالله بن جعفر حمیری، قرب الإسناد، ص ۴۲ و محمد بن حسن حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۳، ص ۱۶۹).

۹. گزارش مذکور در قالب دو روایت در منابع روایی منعکس شده است. یکی از مرحوم کلینی در کافی و دیگری از حمیری در قرب الإسناد. نظر به تیمنی و تشریفات بودن طریق صاحب وسائل به کتاب «قرب الإسناد» موجود در زمان حاضر به مرحوم حمیری، گزارش از قرب الإسناد حجیت فقهی ندارد، ولی علی‌رغم نقل تضعیفات در ترجمه سهل بن زیاد، در کتب رجالی (محمد بن الحسن طوسی، الفهرست، ص ۲۲۸ و احمد نجاشی، رجال النجاشی، ص ۱۸۵)، نظر صحیح مبتنی بر ادله و شواهد بسیار (رجوع شود به: حسن مهدوی، سهل بن زیاد در آیین علم رجال)، اثبات وثاقت او و حمل تضعیفات بر معنای خاصی از غلو است. بنابراین، با در نظر گرفتن وثاقت دیگر راویان در او از اعتبار لازم در مباحث فقهی برخوردار است.

۱۰. ضرورت توجه به عزت و اقتدار دولت اسلامی، در روابط سیاسی خارجی در اصل ۱۵۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز مورد تأکید قرار گرفته است.

۱۱. بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با روحانیون و مبلغان، در آستانه ماه محرم، مورخ ۱۳۷۵/۲/۲۶.

۱۲. برگرفته از بیانات مقام معظم رهبری در دیدار با مسئولان وزارت امور خارجه و سفرا و

کارداران، مورخ ۱۳۷۰/۴/۱۸: «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 منطقی و خرد منطبق است، یا منطبق نیست. اگر منطبق نیست، آن را کنترل کنیم. باید حکیمانه برخورد کنیم. فقط در حرف‌زدن نیست؛ در معاشرت‌ها و برخوردها هم باید حکیمانه 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.» «دعواکردن و اوقات تلخی‌کردن و حرف تند زدن، یک وقتی ممکن است به درد بخورد، اما این روش عمومی نیست؛ روش عمومی، حکمت است. حکمت یعنی با منطقی، متین در عرصه دیپلماسی واردشدن» (سیدعلی خامنه‌ای، *بیانات در دیدار سفرا و رؤسای نمایندگی‌های سیاسی ایران در خارج از کشور*، مورخ ۱۳۹۰/۱۰/۷).

۱۳. «حکمت و عزت و مصلحت مکمل همدند ... در درجه اول باید با حفظ عزت ملی و عزت هویتی همراه باشند. یعنی تسلیم، انسلام، انظلام، نه در مرحله باورهای قلبی و نه در مرحله عمل و قرارداد، نباید وجود داشته باشد؛ این تنها با حکمت امکان‌پذیر است» (همان). مراد از «عزت ملی» با توجه به بیانات دیگر رهبری، عزتی است که در پرتو ایمان به اسلام، برای ملت ایران حاصل است (سیدعلی خامنه‌ای، *بیانات در دانشگاه افسری و تربیت پاسداری امام حسین ۷*، مورخ ۱۳۹۱/۳/۱۴ و ۱۳۹۴/۲/۳).

۱۴. واژه نظام در فقه اسلامی به معانی «سامان‌داشتن زندگی و معیشت مردم»، «کیان کشور اسلامی»، «حکومت یا رژیم سیاسی موجود» و «خرده‌نظام‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی» و «نظام الملة و بیضه اسلام» آمده است (محسن ملک‌افضلی و دیگران، *مجله فقه و اصول*، ش ۸۸، ص ۱۳۳-۱۲۹). در این تحقیق، مراد از نظام اسلامی، «کیان کشور اسلامی» و از نظام اسلام، نظام الملة و بیضه اسلام است.

۱۵. تعبیر «یا» حاکی از اختلاف‌انظار 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 عمل‌کردن 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 شرایع 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، ولی تشخیص موضوع احکام حکومتی - یعنی مصلحت و مفسده ملزومه مربوط به حکومت و جامعه - بر عهده حاکم اسلامی است (سیدحسن بروجردی، *الحاشیة علی الکفایة*، ج ۱، ص ۵۱۱؛ سیدمصطفی خمینی، *تحریرات فی الاصول*، ج ۲، ص ۳۲۴ و خوبی، *محاضرات فی اصول الفقه*، ج ۲، ص ۲۷۳).

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آذرنوش، آذرتاش، *فرهنگ معاصر عربی - فارسی*، تهران: نشر نی، ج ۷، ۱۳۸۵.
۳. ابن شهر آشوب، *مناقب آل ابي طالب* ۷، ج ۳، بیروت: انتشارات دارالاضواء، ۱۴۱۲ق.
۴. ابن فارس، *معجم مقانیس اللغة*، ج ۳، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۵. بجنوردی، سید حسن، *القواعد الفقهیة*، ج ۱، قم: دلیل ما، ۱۳۸۲.
۶. بروجردی، سید حسین، *الحاشیة علی الکفایة*، ج ۱، قم: انصاریان، بی‌تا.
۷. حرّ عاملی، محمد حسن، *وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة*، ج ۳، قم: مؤسسه آل البيت :، ۱۴۰۹ق.
۸. حمیری، عبد الله بن جعفر، *قرب الإسناد*، قم: بی نا، ۱۴۱۳ق.
۹. خامنه‌ای، سیدعلی، *بیانات در دانشگاه افسری و تربیت پاسداری امام حسین ۷*، مورخ ۱۳۹۱/۳/۱۴ و ۱۳۹۴/۲/۳.

۱۰. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار با مسؤولان وزارت امور خارجه، مورخ ۱۳۷۰/۴/۱۸.
۱۱. خامنه‌ای، سیدعلی، بیانات در دیدار با سفرا و رؤسای نمایندگی‌های سیاسی ایران در خارج از کشور، مورخ ۱۳۹۰/۱۰/۷.
۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی، دیدار با روحانیون و مبلغان در آستانه ماه محرم، مورخ ۱۳۷۵/۲/۲۶.
۱۳. خرازی، سیدمحسن، «زراعة الاعضاء»، مجله فقه اهل البيت :، ش ۱۹، پاییز ۱۳۷۹.
۱۴. خمینی، سیدمصطفی، تحریرات فی الأصول، ج ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، بی تا.
۱۵. خویی، سیدابوالقاسم، دراسات فی علم الأصول، ج ۴، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، بی تا(الف).
۱۶. خویی، سیدابوالقاسم، محاضرات فی أصول الفقه، قم: انصاریان، بی تا(ب).
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار العلم، ۱۴۱۲ق.
۱۸. شبیری زنجانی، سیدموسی، کتاب نکاح، ج ۱۲، قم: مؤسسه پژوهشی رأی پرداز، ۱۴۱۹ق.
۱۹. صدوق، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، ج ۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۲۰. طوسی، محمد بن الحسن، الفهرست، نجف اشرف: المكتبة المرتضوية، بی تا.
۲۱. طوسی، محمد بن الحسن، المبسوط فی فقه الإمامیة، ج ۱، نجف اشرف: المكتبة المرتضوية، ۱۳۷۸ق.
۲۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، خلاصة الأقوال فی معرفة الرجال، مشهد مقدس: نشر آستان قدس، ۱۳۸۱.
۲۳. علی بابایی، علیرضا، فرهنگ سیاسی آرش، تهران: نشر آشیان، ۱۳۸۴.
۲۴. علیدوست، ابوالقاسم، فقه و مصلحت، تهران: پژوهش‌گاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
۲۵. عمید زنجانی، عباسعلی، درآمدی بر فقه سیاسی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۳.
۲۶. عمید زنجانی، عباسعلی، فقه سیاسی، حقوق معاهدات بین المللی و دیپلماسی در اسلام، تهران: انتشارات سمت، چ ۶، ۱۳۸۸.
۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، ج ۳، بیروت: دار الهجرة، ۱۴۰۹ق.

۲۸. فرهوش، محمد، مهکام، رضا و همت بناری، علی، «جایگاه و مؤلفه‌های عزت نفس در قرآن و روایات»، مجله معرفت، ش ۲۳۹، آبان ۱۳۹۶.
۲۹. قاضی، ابوالفضل، بایسته‌های حقوق اساسی، تهران: نشر دادگستر، ج ۴، ۱۳۷۸.
۳۰. کاشانی، ابوبکر، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، ج ۲، بیروت: دار الکتب العلمیة، ج ۲، ۱۴۰۶ق.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ج ۳ و ۵، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۳۲. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، ج ۶، تهران: مؤسسه الطباعة و النشر، ۱۴۱۶ق.
۳۳. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۱۵، قم: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱.
۳۴. ملک افضلی، محسن و دیگران، «مفهوم نظام و کاربرد آن در فقه و اصول»، مجله فقه و اصول، ش ۸۸، بهار ۱۳۹۱.
۳۵. مهدوی، حسن، سهل بن زیاد در آیین علم رجال، قم: مرکز فقه الائمة الأطهار، ۱۳۹۲.
۳۶. نجاشی، احمد، رجال النجاشی، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، بی تا.
۳۷. نجفی، محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام، ج ۲۱، ۲۲ و ۴۰، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۹.