

## مبانی قرآنی رابطه امنیت و دیپلماسی در فقه سیاسی با روی کرد به قاعده «امان، تألیف قلوب و الزام»

دریافت: ۹۸/۳/۲۷

تأیید: ۹۸/۷/۱۳

رحمان عشریه\*

### چکیده

فقه شیعه، به عنوان منظومه معرفتی برخوردار از پشتوانه‌های وحیانی که بر تمامی جوانب حیات انسانی اشراف داشته و سعادت واقعی وی را در سطوح فردی و اجتماعی دنبال می‌کند، در خصوص راه‌های تأمین و ایجاد امنیت، دیدگاه‌های راهبردی دارد. فقه سیاسی شیعه با الهام از پیام نورانی وحی و متون حدیثی برای نهادینه‌سازی دیپلماسی در فراهم‌سازی زیرساخت‌های تأمین امنیت، راه‌کارهای مناسب را ارائه نموده است. جستار پیش رو با روش توصیفی - تحلیلی، به بررسی مبانی پیش‌گفته پرداخته است. نخست، آیه: «ثُمَّ أَلْبَغْهُ مَأْمَنَهُ» (توبه(۹): ۶) به عنوان «قاعده امان»؛ براین پایه که هدف از تشریح عقد امان، اعطای مجال به گفت‌وگو با طرف مقابل خواهد بود و آیه: «وَأَلْمُؤْتَفَقَةَ قُلُوبِهِمْ» (توبه(۹): ۶۰) به عنوان «قاعده تألیف قلوب» در پیوند با ایجاد بسترهای لازم برای گسترش دیپلماسی و آیه: «فَإِنْ جَاؤُكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ» (مائده(۵): ۴۲) به عنوان «قاعده الزام»، فرد مقابل را ملزم به پذیرش قوانین دین و مذهب خودش نماید. این نوشتار با هدف ارزیابی مبانی رابطه امنیت و دیپلماسی در فقه شیعه به تحلیل و بررسی پرداخته است.

### واژگان کلیدی

امنیت، دیپلماسی، فقه سیاسی، «قاعده امان»، «قاعده تألیف قلوب»، «قاعده الزام»

\* دانش آموخته حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم:

oshryeh@yahoo.com



## مقدمه

از دیرباز، امنیت یکی از نخستین دغدغه‌های بشری بوده و راه‌کارهای مختلفی نیز برای تأمین آن در عمل و نظر مطرح شده است. سؤالی که مقاله حاضر به دنبال پاسخ‌گویی به آن است، کشف ارتباط دیپلماسی و امنیت و راه‌کارهای تقویت دیپلماسی از نگاه قرآن کریم است. به خصوص با توجه به آن که معارف قرآنی از سوی نگاه‌های غربی به جنگ‌محوری و بی‌اعتنایی به دیپلماسی و گفت‌وگو متهم است، مطرح کردن قرائتی از دین که قائل به وجود ارتباط میان دیپلماسی و امنیت بوده و زیرساخت‌های لازم برای تقویت و نهادینه‌سازی دیپلماسی را در سطح بین‌المللی فراهم کرده باشد، از اولویت انکارناپذیری برخوردار است.

بر اساس فقه اسلامی و دیگر آموزه‌های دینی، رفتار سیاسی دولت اسلامی باید به گونه‌ای باشد که این آسودگی خاطر را در دیگر کشورها ایجاد کند که کشور مزبور دارای عقلانیت و تعهد لازم در نحوه استفاده از قدرت خویش است. تفاوت جوهری دیپلماسی در اسلام و دیپلماسی در عرف رایج سیاست بین‌الملل نیز از وجود همین بنیاد متفاوت ریشه می‌گیرد. تصور کلی که امروز از دیپلماسی، به ویژه در روابط استکباری، در اذهان وجود دارد، مفهومی آمیخته با شیطنت، فریب‌کاری، دغل‌بازی، دروغ، نفاق، مخفی‌کاری، افتخار، امتیازطلبی، گزافه‌گویی، عهدشکنی، سوء استفاده از فرصت‌ها و امکانات به معنای فراست‌های وارونه و دیگر ارزش‌های منفی است. این نوع از دیپلماسی، نه تنها نمی‌تواند موجب افزایش امنیت بین‌المللی شود، بلکه خود یکی از دلایل افزایش ناامنی به دلیل کاهش روزافزون اعتماد محسوب می‌شود.

«صاحب جواهر»، در استدلال بر حرمت پیمان‌شکنی و خیانت، علاوه بر روایات، این گونه مستدل می‌سازد که پیمان‌شکنی و خیانت ذاتاً قبیح هستند. هر آن چه که عقل به قبح ذاتی آن حکم کند، شرع نیز بر حرمت آن فتوا خواهد داد. مضاف بر این، پیمان‌شکنی و خیانت از اموری هستند که باعث می‌شوند تا دیگر مردمان نسبت به اسلام حس نفرت و انزجار پیدا کنند و از آن جا که هدف اسلام، جذب و دعوت آن‌ها

است، قاعدتاً باید رویه دولت اسلامی مبرا و منزّه از چنین اموری باشد (نجفی، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۷۸).

رفتار دولت اسلامی همواره باید اطمینان‌بخش و اعتمادآفرین باشد؛ اگر چه در سیاست جاری بین‌المللی، دیپلماسی موفق و کارآمد با معیارهایی متفاوت مورد ارزیابی قرار می‌گیرد، اما در نگاه اسلامی و در سیره اولیای دین، اعتمادآفرینی و صداقت، نخستین معیار دیپلماسی موفق و کارآمد تلقی می‌شود. پای‌بندی به معیارهای انسانی در دیپلماسی، نه حاصل ضعف و ناتوانی دولت اسلامی، بلکه برگرفته از التزامات عقیدتی و نگاه بنیادی آن به روابط خارجی است. آن چنان که حضرت علی ۷ نیز سیاست مبتنی بر نگاه انسانی خود را، نه حاصل ناتوانی در توسل به مکر، حيله و نیرنگ، بلکه ناشی از نگاه الهی و مبنای دینی و عقیدتی خود معرفی می‌کرد و در همین راستا فرمود:

«لو لا کراهية الغدر کنت من ادهی الناس، ألا إن لكل غدرة فجرة و لكل فجرة کفرة، ألا و إن الغدر و الفجور و الخيانة فی النار» (نهج البلاغه، خطبه ۲۰۰)؛

اگر عهدشکنی بد نبود، من سیاست‌مدارترین مردم بودم، آگاه باشید که هر عهدشکنی، تباہ‌کاری و هرزه‌گی است و هر تباہ‌کاری، ناسپاسی و کفری در بردارد، آگاه باشید که بی‌وفایی و تباہ‌کاری و خیانت در آتش است.

چنین شیوه‌ای در دیپلماسی نبوی نیز کاملاً مشهود و مسلم است. پیامبر اسلام ۹ در روابط دیپلماتیک، نه فریب وعده‌های دیگران را می‌خورد و نه خود وعده‌هایی می‌داد که اطمینان بر اجرای آن نبود و همواره از برخوردهایی که موجب تنفر و سلب اعتماد طرف مقابل می‌شد، اجتناب می‌ورزید (عمید زنجانی، ۱۳۹۵، ص ۲۷۴).

آن چه باید در فقه سیاسی، مورد جست‌وجو قرار گیرد، بنیادهای فقهی و حقوقی یا هنجاری است که می‌تواند اساس و مبنایی برای پی‌ریزی روابط مسالمت‌آمیز و توسعه روی‌کرد گفت‌وگومحور و دیپلماتیک را فراهم سازد. مقاله حاضر این مهم را در سه محور انجام داده است. محور نخست، به بررسی عقد امان می‌پردازد. هدف از تشریح عقد امان، اعطای مجال به گفت‌وگو با طرف مقابل خواهد بود. قاعده تألیف قلوب، اصل دیگر فقهی است که هدف دولت اسلامی از تعامل با دولت‌ها و ملت‌های

غیر مسلمان را بیان کرده، اقناع و جذب دل‌ها را جایگزین شیوه‌های سخت کرده و فتح دل‌ها را بر فتح سرزمین‌ها ترجیح اعلام می‌کند. قاعده الزام نیز سعی می‌کند تا روابط مسالمت‌آمیز دولت و جامعه اسلامی با دولت‌ها و جوامع غیر مسلمان، دارای یک چارچوب حقوقی و هنجاری باشد؛ زیرا که در صورت فقدان و غیبت چنین چارچوبی، امکان برقراری روابط مسالمت‌آمیز فراهم نمی‌گردد.

### مفهوم شناسی

در این بخش به بررسی مفهومی واژه‌گاه تحقیق پرداخته می‌شود.

### مفهوم دیپلماسی

واژه «دیپلماسی» از ریشه یونانی دیپلوما اخذ شده که معنای لغوی آن، صفحه یا برگ تا شده است و در اصطلاح «دیپلوما» به سندی گفته می‌شود که به موجب آن، عنوان یا امتیازی به شخص می‌داند. از این ریشه، واژه «دیپلماسی» و «دیپلمات» ساخته شده است (همان، ص ۲۶۵). ارائه تعریف درباره دیپلماسی معمولاً در دو سطح صورت گرفته است. نخست، دیپلماسی به عنوان مفهومی عام مطرح می‌شود که بر اساس آن، تمامی آن چه یک دولت در عرصه سیاست خارجی انجام می‌دهد، در ذیل مفهوم دیپلماسی مندرج می‌گردد. به عنوان مثال، تعریف دیپلماسی «به مثابه مدیریت کل سیاست خارجی» در مقابل، دیپلماسی کاربرد خاص تری در علوم سیاسی نیز دارد. در این کاربرد خاص، دیپلماسی را می‌توان به لحاظ هدف و یا به لحاظ شیوه و طریقی که اعمال می‌شود، تعریف کرد (هالستی، ۱۳۷۳، ص ۲۱۲). دیپلماسی روشی است برای حل و فصل مسائل مربوط به روابط خارجی دولت به وسیله گفت‌وگو یا هر روش مسالمت‌آمیز دیگر (قوام، ۱۳۸۴، ص ۲۰۷). «نیکلاس کال»، در تعریف دیپلماسی می‌نویسد: «تعریف من از دیپلماسی مکانیزم‌هایی به جز جنگ است که توسط بازیگر بین‌المللی برای مدیریت محیط بین‌المللی به کار بسته می‌شود» (کال، ۱۳۸۷، ص ۱۳).

### قاعده

«قاعده» در لغت به معنای اساس و ریشه است و به این تناسب، ستون‌های خانه را

«قواعد» می‌گویند (زیبیدی، ۴۱۴ اق، ج ۵، ص ۲۰۱). معنای اصطلاحی قاعده، رابطه تنگاتنگی با معنای لغوی آن دارد. «تهانوی» در توصیف معنای اصطلاحی قاعده می‌نویسد: «انها امر کلی منطبق علی جمیع جزئیات عند تصرف احکامها منه» (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۵، ص ۱۱۷۶)؛ قاعده امری است کلی که در هنگام شناسایی احکام جزئیات از آن، بر تمامی جزئیات خود منطبق باشد.

در تعریف قواعد فقهی، میان فقیهان اتفاق نظری وجود ندارد و هر یک از تعاریف، به یکی از جنبه‌های تمایز قاعده فقهی با سایر قواعد اشاره دارد. برخی در تعریف قاعده فقهی گفته‌اند: «قواعد فقهی قواعدی است که در راه به‌دست‌آوردن احکام شرعی الهی واقع می‌شوند، ولی این استفاده از باب استنباط و توسیط نبوده، بلکه از باب تطبیق است» (فیاض، ۴۱۷ اق، ج ۵، ص ۸۹). اکنون با توجه به نکات پیش‌گفته در تعریف قاعده، لازم به ذکر است که به‌کارگیری عنوان قاعده در سه حوزه امان، تألیف قلوب و الزام، نه به عنوان یک قاعده فقهی مصطلح، بلکه به معنای اساس و ریشه که در مفهوم لغوی این کلمه اشاره شده است.

### «قاعده امان» و رابطه امنیت و دیپلماسی در فقه سیاسی

عقد امان به معنای تأمین جانی، مالی یا ناموسی برحسب قرار داد از سوی مسلمان به کافر حربی است (سبزواری، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۱۳۱). قرآن کریم به عنوان مستند اصلی قاعده امان می‌فرماید: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ» (توبه (۹): ۶). «علامه حلی» در تعریف عقد امان می‌نویسد: «عقد الأمان ترک القتال إجابة لسؤال الکفار بالإمهال» (علامه حلی، بی‌تا (الف)، ج ۹، ص ۸۵)؛ عقد امان، متارکه جنگ در پاسخ به درخواست کفار، مبنی بر مهلت‌خواستن است.

خداوند متعال، هدف از اعطای امان را «حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ»؛ تا سخن خدا را بشنود، عنوان می‌کند. با عنایت به آن چه گفته شد، هر گاه «وجود گوش‌هایی که آماده شنیدن کلام حق هستند»، امری محتمل باشد، عقد امان؛ چه به صورت ابتدایی و چه به صورت اجابت درخواست مهلت از سوی طرف مقابل، امکان تحقق و انعقاد دارد (فیاض، ۴۱۷ اق، ج ۱، ص ۳۷۷).

با تحلیل این آیه، روشن می‌شود که هدف از تشریح عقد امان، اعطای مجال به گفت‌وگو و دیپلماسی است. تجویز قرارداد امان در چنین شرایطی بدان معنا است که همین اهداف را می‌توان با شیوه‌های گفت‌وگومحور نیز به دست آورد و وجوب پذیرش امان‌خواهی که با استناد به صیغه امر در آیه مبارکه قابل اثبات است، دارای این دلالت است که از نگاه قرآن، کسب اهداف مذکور از طریق شیوه‌های گفت‌وگومحور و دیپلماتیک در اولویت قرار دارد و نتایج امنیتی به‌دست‌آمده با استفاده از چنین شیوه‌هایی، نسبت به نتایج به‌دست‌آمده از طریق جنگ پایدارتر است.

از برخی روایاتی که در مقام تعریف مفهوم عقد امان مورد استناد و استفاده قرار گرفته نیز می‌توان چنین برداشت کرد که هدف اصلی از تجویز و تشریح این عقد، فراهم‌آوردن امکانی برای گفت‌وگو است. به عنوان مثال، «علامه حلی» در مقام تعریف عقد امان به روایت ذیل استناد می‌کند:

«لو أنّ جيشاً من المسلمين حاصروا قوما من المشركين فأشرب رجل فقال: أعطوني الأمان حتى ألقى صاحبكم فأناظره، فأعطاه الأمان أدناهم، وجب على أفضلهم الوفاء به» (علامه حلی، بی تا(الف)، ج ۹، ص ۸۵)؛ اگر لشگری از مسلمین، گروهی مشرک را محاصره کنند، پس آن‌گاه مردی از محاصره‌شوندگان پیش آمده و از لشگریان مسلمان تقاضای امان نماید تا (در این فرصت) با فرمانده ایشان ملاقات و مذاکره کند، پس چنان‌چه سرباز (رده پایین) آن لشگر اقدام به امان‌دهی کند، بر فرمانده (رده بالا) لازم است به امان داده‌شده وفادار باشد.

بر اساس این روایت، اعطای امان در فرضی انجام می‌شود که طرف مقابل، نه صرفاً آماده شنیدن، بلکه آماده گفت‌وگو است. او آماده است تا کلام خویش را بگوید و کلام ما را نیز بشنود.

فرض طرح درخواست از سوی کفار، تنها فرقی که در مسأله ایجاد می‌کند، این است که پذیرش امان را واجب می‌گرداند؛ در حالی که ممکن است در حالت عادی، چنین وجوب و ضرورتی در کار نباشد و اعطای امان، به وجود یا عدم وجود مصلحت

بستگی داشته باشد: «و من طلب الأمان من الكفار ليسمع كلام الله و يعرف شرائع الإسلام، و جب أن يعطى أماناً ثم يرد إلى مأمنه» (همان، ص ۸۶). حتی گفته شده که در چنین صورتی، مصونیت فرد کافر نیاز به انعقاد قرارداد امان ندارد و نفس نیت و قصد طرف مقابل برای شنیدن کلام الهی، مصونیت بخش بوده و جان و مال فرد مزبور مصون از تعرض خواهد بود:

«ولو دخل بسفارة أو لسماع كلام الله، لم يفتقر إلى عقد أمان، بل ذلك القصد يؤمنه» (همان، ص ۹۱)؛ و اگر (کافر) به عنوان سفیر (و نماینده) یا به هدف شنیدن سخن خداوند وارد (سرزمین اسلامی) شود، نیازی به انعقاد (قرار) تأمین (جانی) نخواهد داشت و همان هدف (مثبت) ضامن امنیت اوست. اگر برای شنیدن کلام خدا آمد، همین قصد برای امان کافی است و نیاز به عقد امان ندارد.

یکی از شیوه‌های معمول در دیپلماسی، استفاده از حکم یا میانجی است. فقه نیز با در نظر گرفتن چنین امکانی، عقد امان را صرفاً به موارد گفت‌وگوی مستقیم منحصر نساخته و انعقاد آن در فرض پیشنهاد حکم یا میانجی را نیز مورد بحث قرار داده و به تجویز آن پرداخته است:

«أن الأمان و خلافه قد یکون بالتحکیم، فإذا حاصر المسلمون حصناً، و ظهرت قدرتهم علی بعض الکفار، و طلب الکفار النزول علی حکم حاکم من المسلمین، إماماً أو غیره، رئیساً أو مرؤساً، جاز للرئيس قبول ذلك» (کاشف الغطاء، بی تا، ج ۴، ص ۳۴۶)؛ امان داشتن و نداشتن، گاهی از راه تحکیم (و انتخاب حکم) است. پس (به عنوان مثال)، اگر مسلمانان دژی (که به کافران تعلق دارد) را به محاصره درآوردند و (در مجاورت دژ) بر بعضی از کفار مسلط شدند و (آن‌گاه) کفار (مستقر در بالای دژ) درخواست کردند که فردی از مسلمان‌ها در امر نزول (از دژ یا عدم نزول) حکم باشد - چه آن فرد، امام مسلمین باشد یا غیر امام و چه رئیس باشد یا فرد عادی - فرمانده مسلمانان (محاصره‌کننده) می‌تواند این درخواست آن‌ها را قبول کند.



هدف از اعطای امان، فراهم ساختن فرصت برای گفت‌وگو است. در عین حال، اعطای امان می‌تواند به عناوین دیگری هم صورت بگیرد که وجه اشتراک تمامی آنها، تلاش برای کاربست راه‌کاری به غیر از جنگ است. به عنوان مثال، هدف از اعطای امان می‌تواند دل‌جویی و استمالت از کافر، به امید ترغیب وی به آیین اسلام باشد و یا آن که امکان رفت و آمد بدون مزاحمت را برای طرفین به بلاد یک‌دیگر فراهم کند (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۵۰۲). چنان که بازکردن دروازه‌های تجارت و داد و ستد میان دو سرزمین، یکی از مهم‌ترین و شایع‌ترین مواردی است که در فقه، علاوه بر ارائه دعوت و گفت‌وگو، به عنوان موارد جواز انعقاد امان، مورد بحث قرار گرفته است. بر همین اساس است که «ابن براج» می‌نویسد:

«و إذا دخل الحربی دار الإسلام فی تجارة، بأمان رجل من المسلمین علی نفسه و جمیع أسبابه، کان أماناً علی نفسه و ماله و علی من یكون فی صحبة من قرابة و غیرها، سواء خرجوا مجتمعین فی دفعة واحدة أو متفرقین» (ابن براج، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۳۰۷)؛ زمانی که کافر حربی بابت تجارت کردن وارد سرزمین اسلامی شد و فردی از مسلمانان وی را نسبت به خودش و همه پیوندهای او امان داد، این کافر از نظر جان و مال، به همه کسانی که وی را همراهی می‌کنند؛ چه با او خویشاوند باشد و چه ناخویشاوند - ایمن خواهد بود؛ چه خروج‌شان از سرزمین اسلامی همگانی (و به یک‌باره) باشد و چه جدا جدا.

براین اساس، حتی در صورتی که اقدام برای برقراری روابط تجاری، از سوی غیر مسلمانان و با این ذهنیت صورت گرفته باشد که نفس چنین اقدامی بدون نیاز به انعقاد هیچ قرارداد یا معاهده‌ای، مصونیت‌بخش است و مسلمانان نمی‌توانند به بهانه عدم انعقاد قرارداد امان، نسبت به آنها تعرضی داشته باشند:

«لو دخل الحربی دار الإسلام بتجارة معتقداً أنه أمان، فهو آمن حتی یرجع إلى مأمنه، و یعامل بالبیع و الشراء، و لا یسأل عن شیء» (علامه حلی، بی‌تا(الف)، ج ۹، ص ۱۰۵)؛ اگر کافر حربی به هدف تجارت و با اعتماد به

ایمنی جان وارد سرزمین اسلامی شود، در امنیت جانی خواهد بود تا زمانی که به منطقه خود برگردد و خرید و فروش با وی مباح است و نباید او را (به خاطر فعالیتی مباح) مؤاخذه کرد.

در هر صورت، چه انعقاد قرارداد امان برای تجارت باشد و چه برای مقاصد دیپلماتیک، تأمین امنیت آن‌ها جزء وظایف دولت اسلامی است. اگر بیم آن وجود داشته باشد که از سوی دزدان و راه‌زنان، نسبت به هیأت‌های اعزامی از سوی غیر مسلمانان تعرضی صورت بگیرد، باید تدابیر امنیتی لازم از سوی دولت اسلامی انجام بگیرد؛ چرا که در صورت وقوع تعرض، حتی اگر خود دولت اسلامی عامل آن نباشد، فرصتی که برای دیپلماسی و راه حل‌های مسالمت‌آمیز به وجود آمده بود، از میان خواهد رفت:

«فإن خافا من اللصوص، سیر معهما من یبلغهما مأمهما، لقوله تعالی: ثُمَّ أبلغه مأمنه» (همان، ص ۹۵)؛ اگر آن دو کافر (که پناهنده شده‌اند) از (خطر) دزدها ترس داشتند، فردی (از مسلمانان معتمد) آن‌ها را همراهی کند. چون در قرآن فرموده است: برسان وی را به جایی که احساس امنیت کند.

با این که در فقه شیعه اصل غیر دائمی بودن و موقت بودن عقد امان پذیرفته شده، در عین حال، ملاحظات نظامی نمی‌تواند به عنوان اهرم فشاری برای محدود ساختن فرصت‌های گفت‌وگو و دیپلماسی محسوب شود. با توجه به همین نکته، فقها برای عقد امان، مدت مشخصی را بیان نکرده‌اند. عقد امان از این جهت هم می‌تواند مقید به زمان و ضرب الأجل خاصی باشد و هم می‌تواند مطلق بوده و عاری از هر گونه ذکر ضرب الأجل باشد:

«و لا تقدّر مدّة العقد لهما بقدر، بل یجوز مطلقاً و مقیداً بزمان طویل أو قصیر نظراً إلى المصلحة» (همان، ص ۸۶)؛ مدت زمان عقد برای آن دو (پسریچه و دخترریچه) اندازه مشخصی ندارد. بلکه عقد (مزبور) می‌تواند خالی از زمان باشد و یا مقید به زمان بلند یا کوتاه گردد (که اختلاف این صورت‌ها) با توجه به (تفاوت نوع اقتضای) مصلحت (است).

## قاعده تألیف قلوب و رابطه امنیت و دیپلماسی در فقه سیاسی

معنای اصطلاحی «تألیف قلوب» در فقه، در رابطه با کفاری است که با اختصاص بخشی از زکات به ایشان، دل‌های ایشان جلب و به اسلام متمایل می‌شود و یا در جهاد یا دفاع، مسلمانان را همراهی می‌کنند. هم‌چنین به «ضعفاء العقول» از مسلمانان (کسانی که از نظر عقلی کاستی دارند) «مؤلفه القلوب» اطلاق می‌شود و به آن‌ها نیز اموالی می‌پردازند تا اعتقاد یا رغبت‌شان برای همراهی مسلمانان در جهاد و دفاع، تقویت شود (طباطبایی یزدی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۰).

قاعده تألیف قلوب از دیگر مواردی است که می‌توان آن را در پیوند با ایجاد بسترهای لازم برای گسترش دیپلماسی مورد بازخوانی قرار داد. قرآن کریم درباره مستحقین زکات می‌فرماید: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ» (توبه (۹): ۶۰)؛ زکات‌ها مخصوص فقرا و مساکین و کارکنانی است که برای (جمع‌آوری) آن زحمت می‌کشند و کسانی که برای جلب محبت‌شان اقدام می‌شود. تألیف قلوب در کتب فقهی معمولاً در باب زکات مورد بحث قرار می‌گیرد. با وجود این، می‌توان از این آیه و به تبع آن قاعده استنباط‌شده خوانش عام‌تری نیز ارائه داد. بر اساس این قرائت عام، تألیف قلوب برای دولت اسلامی این امکان را فراهم می‌کند که گزینه‌های دیپلماتیک که مشتمل بر اقناع و متقاعدسازی هستند، در اولویت راهبردی قرار گیرند. به عبارت دیگر، اگر چه در کتب فقهی، بحث از تألیف قلوب صرفاً به عنوان یکی از مصارف زکات مطرح شده، لکن تشریح چنین اصلی در قرآن کریم گویای وجهه راهبردی قرآن در مواجهه با مسائل بین‌المللی است.

اگر ترتیب و اولویت‌بندی ابواب فقهی بر اساس اقتضائات زمانه مورد بازبینی قرار بگیرد، تألیف قلوب می‌تواند به عنوان یک سرفصل مستقل، ذیل مباحث سیاست خارجی قرار بگیرد. این اصل، نشان می‌دهد که در سیاست بین‌المللی دولت اسلامی، جذب قلوب و فتح ذهنیت‌ها در اولویت قرار دارد و دست‌آوردهای کسب‌شده از این طریق، به مراتب عمیق‌تر و پایدارتر بوده و مصونیت آن‌ها از تهدیدات، بیش‌تر از دست‌آوردهای حاصله از کاربری شیوه‌های سخت‌افزاری و نظامی است.

تأیید چنین برداشتی، با ارجاع به مفهوم‌شناسی این قاعده امکان‌پذیر می‌گردد. تألیف از ماده «الف» به معنای اجتماع یا پیوستن به جمع و ضمیمه‌کردن دو جزء کنار هم (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج ۸، ص ۳۶۶)، همراه با التیام‌بخشی، دوستی، همبستگی و مهرورزی با دیگران است؛ چنان که به جمع‌کردن امور بیگانه از هم و یا ایجاد احساس همبستگی و پیوند میان دو قشر و گروه متفاوت نیز اطلاق می‌شود. این واژه درباره کسی یا چیزی که مورد محبت و الفت قرار گیرد نیز به کار می‌رود؛ چنان که در آیه ۱۰۳ آل عمران به این معنا به کار رفته است: «إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ»؛ به یاد آرید که چگونه دشمن یکدیگر بودید. بنابراین، تألیف در اصل به معنای انس و پیوند معنوی و روحی و روانی و عاطفی است که بین آن‌ها به وجود می‌آید.

جلب هم‌دلی و هم‌راهی برخی از دولت‌ها و ملت‌های غیر مسلمان از طریق ابزارهایی هم‌چون مشوق‌های اقتصادی، قراردادها، یا افزایش حجم مبادلات فرهنگی و اقتصادی، یکی از مصادیق بارز اصل تألیف قلوب است. «شیخ طوسی» درباره تألیف قلوب می‌نویسد: «سهم مؤلفه در زمان رسول الله ﷺ وجود داشت و مخصوص گروهی از مشرکین بود که پیامبر به تألیف قلوب آن‌ها می‌پرداخت تا در کنار وی بجنگند (طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۳۳). شیخ در «خلاف» با صیغه ماضی از این گروه یاد کرده و در آن، گزارشی هم از آرای ائمه اهل سنت مبنی بر سقوط این سهم بعد از رحلت پیامبر ﷺ داده است و گویا خود نیز بر همین نظر است.

«علامه حلی» در توضیح کلام شیخ می‌گوید که شیخ از تعبیر «ساقط» استفاده کرده و نه از اصطلاح «منسوخ». بنابراین، حتی در زمان غیبت، اگر باز نیاز به جهاد ضرورت پیدا کند، حاکم مسلمان می‌تواند با استفاده از این سهم، کسانی که استمالت و دل‌جویی از آن‌ها می‌تواند بر عزت و اقتدار مسلمانان بیفزاید را به سوی خود جلب کند (علامه حلی، بی تا (ب)، ج ۱، ص ۶۸). استدلال کسانی هم‌چون «شافعی» بر سقوط سهم تألیف قلوب از زکات این است که دین در زمانه ما عزت و شوکت یافته و دیگر نیازی به تألیف قلوب نیست (محقق حلی، ۱۴۰۶ق، ج ۲، ص ۵۸۳).

«علامه حلی» در نقد این استدلال می‌گوید:

دلیل این گروه نمی‌تواند با حکم کتاب و سنت مبنی بر اثبات این سهم معارضه کند. بی‌نیاز شدن امروزه مسلمین از حمایت و همراهی کفار، باعث رفع حکم نمی‌شود، بلکه نهایتاً مانع پرداخت این سهم در صورت عدم نیاز است. پس هر گاه دوباره جامعه اسلامی نیازمند همراهی و حمایت آن‌ها شد، می‌توان این سهم را به آنان پرداخت کرد. همین وضعیت در مورد سایر اصنافی که در مستحقین زکات ذکر شده‌اند نیز برقرار است؛ به این معنا که اگر در دوره‌ای خاص، گروهی از آنان وجود نداشتند، تنها حکم پرداخت در همان دوره ساقط می‌شود و هر گاه دوباره چنین گروهی در جامعه ظاهر شدند، سهم تعیین شده دوباره به آن‌ها پرداخت می‌گردد (علامه حلی، بی‌تا (الف)، ج ۵، ص ۲۵۰).

در «منتهی المطلب»، علامه بر بقای حکم تألیف قلوب، ادعای اجماع می‌کند (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۳۳۸). «ابن حمزه» نیز پس از آن که ایمان را شرط استحقاق دریافت زکات عنوان می‌کند، مؤلفه قلوبهم را از این شرط مستثنا معرفی می‌کند (ابن حمزه، ۱۴۰۸ق، ص ۱۲۹).

«محقق حلی» در «شرایع» درباره مؤلفه قلوبهم می‌نویسد: «منظور از این گروه کافرانی است که برای همراهی در جهاد، مورد استمالت و دل‌جویی قرار می‌گیرند و ما غیر از این گروه، کسان دیگری را که مصداق این مفهوم باشند، سراغ نداریم» (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۴۹).

بر اساس نکات پیشین می‌توان گفت که مصادیق «مؤلفه قلوبهم» بر اساس مصالح و مفاسدی که حاکم تشخیص می‌دهد، قابل تغییر می‌باشد. چه بسا گذشت زمان، مصادیق جدیدی ایجاد کند که در گذشته تصور وجود آن‌ها نمی‌شده یا مصادیق گذشته را از عنوان مؤلفه قلوبهم خارج سازد (شریعتی، ۱۳۹۴، ص ۳۱۳).

چنان که در آغاز بحث مورد تأکید قرار گرفت، در واقع تشریح اصل تألیف قلوب گویای وجه راهبردی سیاست امنیتی دولت اسلامی است، بر اساس چنین سیاستی،

هر گاه بتوان با استفاده از شیوه‌های مسالمت‌آمیز، حتی گاه با اعطای امتیازات اقتصادی فراتر از استحقاق طرف مقابل، اهداف سیاسی و امنیتی را مورد پی‌گیری قرار داد، استفاده از شیوه‌های خشونت‌آمیز ضرورتی ندارد. تشریح اصل تألیف قلوب گویای آن است که در طرح راهبردی امنیتی دولت اسلامی، تسخیر سرزمین‌ها و منقادساختن فیزیکی افراد، راه حل نهایی و بنیادی تلقی نمی‌شود، بلکه این فتح قلب‌ها و مسخرساختن اندیشه‌ها و همراه‌ساختن دل‌ها است که می‌تواند به گونه‌ای بنیادی، ریشه‌های نا امنی در جامعه را از میان بردارد. هدف اسلام صرفاً به زانو درآوردن حکومت‌ها و دولت‌ها نیست، بلکه در نهایت، این هدایت انسان‌ها و بازشدن دروازه‌های قلب آن‌ها بر روی نور حقیقت است که گویای کانون راستین توجه اسلام است.

موضوع دیگر این که مصادیق تألیف قلوب تا حدودی به مصادیق «مؤلفه قلوبهم» وابسته است؛ یعنی چه بسا افرادی با کمک‌های مالی دل‌شان به دست آورده می‌شود؛ در حالی که در افراد و شخصیت‌های حقیقی یا حقوقی دیگری احترامات اجتماعی و بین‌المللی تأثیری بیش‌تر می‌تواند داشته باشد و در گروهی دیگر کمک مالی، نه تنها تأثیری ندارد، بلکه تأثیر منفی دارد. امروزه تألیف قلوب نسبت به افراد یا کشورها و دولت‌ها مصادیق فراوانی دارد (همان).

هم‌چنین، توافقات و قراردادهای جزئی، می‌تواند راهی برای تألیف قلوب دیگر دولت‌ها باشد تا امکان رسیدن به توافقات کلی‌تر و وسیع‌تر را آماده کند؛ شیوه‌ای که به باور برخی صاحب‌نظران از سوی پیامبر خدا ﷺ نیز مورد استفاده قرار می‌گرفته است:

پیامبر اسلام برای ایجاد انگیزه در مخالفان برای مذاکره و توافقات اصولی و کشاندن آنان به صورت منطقی و معقول به پای میز مذاکرات صلح‌آمیز، از توافقات جزئی در مورد قدر مشترک‌ها هرگز صرف نظر نمی‌کرد و با توافق و قرارداد و معاهده در زمینه مسائل فرعی، راه را برای رسیدن به توافقات اصولی‌تر و بیش‌تر هموار می‌کرد؛ زیرا قصد دست‌یافتن به تمامی

هدف‌ها و توافقات در یک مرحله، خود مانع بزرگ پیشرفت مذاکرات و ادامه روابط مثبت دیپلماتیک است، ولی با دستیابی به توافق نسبی در مسائل کم‌اهمیت‌تر و ساده‌تر می‌توان سرآغازی برای توافقات و حتی همکاری‌های مهم‌تر و اصولی‌تر را رقم زد (عمید زنجانی، ۱۳۹۵، ص ۲۷۵).

### قاعده الزام و رابطه امنیت و دیپلماسی در فقه سیاسی

قانون فقهی «الزام» به این معناست که شیعیان در مواردی که بین فقه شیعه و غیر شیعه اختلاف نظر وجود دارد، می‌توانند فرد غیر شیعه را وادار به پذیرش قوانین دین و مذهب خودش کنند؛ هرچند آن قانون در فقه شیعه پذیرفته شده نباشد (فرحی، ۱۳۴۰ ق، ص ۱۳۳).

قاعده الزام را می‌توان یکی دیگر از بسترسازی‌های قرآنی برای تأسیس و گسترش روابط دیپلماتیک با دیگر کشورها قلمداد کرد. مبنای قرآنی این قاعده را می‌توان در آیه ۴۲ از سوره مبارکه مائده جست‌وجو کرد. خداوند در این آیه درباره یهود و خطاب به پیامبرش می‌فرماید: «فَإِنْ جَاءُوكَ فَأَحْكُمْ بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ» (مائده (۵): ۴۲). طبق این آیه شریفه، پیامبر هنگامی که یهود به وی مراجعه می‌کنند، بین دو امر مخیر است: نخست آن که به داوری و صدور حکم درباره آن‌ها بپردازد و دوم این که اعراض کند. بر اساس روایات، مقصود از اعراض این است که پیامبر می‌تواند آنان را به حکام خودشان ارجاع بدهد تا در میان آن‌ها بر اساس قانون جاری در میان یهود به صدور حکم اقدام کنند. «علامه طبرسی» اعتقاد فقهای امامیه در مورد تخییر مذکور را این چنین نقل می‌کند: «و الظاهر فی روایات أصحابنا أن هذا التخییر ثابت فی الشرع للأئمة و الحکام» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۰۴).

با استناد به این آیه مبارکه، قاعده الزام در کنار اصل تألیف قلوب، یکی دیگر از اصول فقهی است که برای تعاملات مسالمت‌آمیز با کشورهای غیر مسلمان، چارچوبی حقوقی تعریف کرده و از طریق ارائه چنین چارچوبی، عملیاتی و اجرایی شدن فرآیند دیپلماسی را ممکن می‌سازد. قاعده الزام بیان می‌کند در صورتی که بخواهیم با

دولت‌های غیر مسلمان روابطی، نه بر مبنای جنگ و تخاصم داشته باشیم، مستمسک حقوقی ما چه خواهد بود.

«بجنوردی» در تبیین مفاد قاعده الزام می‌نویسد: «ملتزم ساختن فرد مخالف به وارد آمدن ضرری بر او ... حتی اگر آن ضرر در قانون فرد موافق، متوجه مخالف نبوده باشد» (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۸۲).

هم‌چنین در تعریف این قاعده گفته شده است: «نسبت به غیر شیعیان، بر اساس آن چه خود بدان معتقد و متدین هستند، آثار وضعی مترتب گردد، حتی اگر آن حکم مخالف با احکام فقه شیعه باشد» (حلی، ۱۴۱۵ق، ص ۲۷۱).

احکام عملی که مکلفان ملزم به عمل طبق آن هستند، بین مذاهب و ادیان مختلف، متفاوت می‌باشد. گاه ممکن است عملی که در شریعت یا اعتقادی نهی شده، در دین دیگر واجب باشد یا دینی فرد را به پرداخت مالی به فردی وادار کند؛ در حالی که دین فرد مقابل، او را طلب‌کار نمی‌داند، در این صورت، فرد دوم می‌تواند فرد اول را ملزم به عمل بر اساس دین خود و در نتیجه پرداخت مال نماید. پس الزام به معنای ملزم دانستن و اجبار فرد به عمل بر طبق دین، مذهب و اعتقاد خود می‌باشد (شریعتی، ۱۳۹۴، ص ۳۲۶-۳۲۵). قاعده الزام در مواردی جاری می‌شود که شریعت طرف مقابل، حکمی متفاوت با شریعت مورد پذیرش ما را بیان می‌دارد؛ چرا که اگر شریعت طرف مقابل نیز حکمی مشابه داشته باشد، دیگر بحث و جدالی باقی نمی‌ماند. به این ترتیب، چه بسا بتوان گفت که قاعده الزام از این جهت با احکام ثانوی شباهت دارد.

به عنوان مثال، حکم اولی عدم جواز ازدواج با زنی است که در یک مجلس سه‌طلاقه شده است. بر اساس قاعده، در صورتی که این زن به مذهبی تعلق داشته باشد که قائل به جواز سه‌طلاق در یک مجلس باشند، حکم ثانوی بر اساس مفاد قاعده، جواز ازدواج با چنین زنی است (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۸۴).

حاصل آن که می‌توان فردی را که متدین به دین ما نیست، ملزم به همان حکمی کرد که خود بر اساس دین و مذهب خویش معترف و مقرر بدان است (صدر، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۲۰۳). چه بسا بتوان گفت قاعده الزام با اعتباربخشی به نوعی تکثر حقوقی در



عرصه روابط میان پیروان ملت‌ها، امکان ایجاد و تقویت روابط مسالمت‌آمیز میان دولت اسلامی با دیگر دولت‌ها و ملت‌ها را فراهم می‌سازد.

در کتب فقهی گذشته این قاعده بیش‌تر در حقوق مدنی و در مورد اهل سنت مطرح شده و بیان شده است که اهل سنت در بسیاری از احوال شخصیه و معاملات و عقود؛ هر چند با عمل طبق مذهب خود دچار ضرر شوند، ولی ملزم به آن می‌باشند. اما چنان که خواهد آمد، مفاد قاعده مزبور را می‌توان نسبت به غیر مسلمانان و در دیگر مسائل نیز جاری دانست. سهمی که این قاعده در تنظیم روابط دولت مسلمان با دولت‌های غیر مسلمان می‌تواند ایفا کند، تا آن جا است که بسیاری از نویسندگان و پژوهش‌گران در حوزه حقوق بین‌الملل عمومی، این قاعده را در کنار سایر قواعد فقهی دیگر، به‌عنوان یکی از منابعی دانسته‌اند که حقوق بین‌الملل اسلامی می‌تواند از آن سود ببرد (ابراهیمی، ۱۳۹۶، ج ۱، ص ۲۸۲).

### قاعده الزام در روایات

روایاتی که در این باره وارد شده است، برخی از آن قاعده الزام به صورت عمومی تبیین شده و برخی دیگر، ناظر به مورد معین و خاصی وارد شده است. برای روشن شدن زوایای بحث، به چهار نمونه از این روایات اشاره می‌کنیم.

۱. امام کاظم ۷ درباره ازدواج با زنی که به مذهب اهل سنت در یک مجلس سه‌طلاقه شده بود فرمودند: «الزموهم من ذلک ما الزموه انفسهم و تزوجوهن، فلا باس بذلک» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۲، ص ۷۳)؛ آنان را ملزم کنید بر عمل به آن چه خود را بدان ملزم دانسته‌اند و با این گونه زنان آن‌ها ازدواج کنید، پس اشکالی در آن نیست. «بجنوردی»، ضمیر «هم» در این روایت را ناظر به «دیگر طوایف مسلمان» می‌داند و از همین رو، در خصوص شمول این روایت نسبت به غیر مسلمانان و داخل کردن آن‌ها در قلمرو قاعده الزام، اشکال وارد می‌کند (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۸۳). با توجه به عمومیتی که در دیگر روایات وجود دارد، می‌توان به این اشکال این گونه پاسخ داد که مورد، هیچ گاه نمی‌تواند مخصص یک حکم عمومی باشد. آن چه که در این روایت

آمده، اگر چه با توجه با شرایط صدور روایت، ناظر به موردی خاص است، لکن با توجه به دیگر روایات، خصوصیت این مورد نمی‌تواند مانع از شمول عمومات این باب نسبت به دیگر موارد، نظیر پیروان دیگر ادیان شود.

۲. امام رضا 7 در جواب سؤالی از سه‌طلاقه‌نکردن زن در یک مجلس فرمودند: «ذلک من اخوانکم لا من هولاء، انه من دان بدین قوم لزمته احکامهم» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۲، ص ۷۵)؛ این مطلب نسبت به برادران شما (شیعیان) لازم الاجراء است، نه نسبت به آنها (اهل سنت)؛ زیرا هر کس که به دین گروهی متدین بود، ملزم به اجرای احکام آنان است.

۳. محمد بن مسلم از امام باقر 7 درباره احکام سؤال می‌کند و امام می‌فرماید: «تجوز علی اهل کل دین ما یستحلون» (همان، ج ۲۶، ص ۱۵۸)؛ بر اهل هر دینی آن چه را که حلال می‌دانند، جایز است. برخی معتقدند با توجه به این که در خصوص شمول قاعده الزام نسبت به غیر مسلمانان تردید وجود دارد، ولی پذیرفتند که مفاد این روایت عام بوده و شامل مسلمان و غیر مسلمان می‌شود (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۱۸۴).

۴. در روایت چهارم، راوی مسأله‌ای از ارث را خدمت امام صادق 7 شرح می‌دهد. در مسأله شرح داده‌شده، فرد میت از اهل سنت است و یکی از وراث، از شیعیان، طبق احکام فقه اهل سنت، فرد شیعه مستحق ارث است، به خلاف احکام فقه شیعه. امام صادق 7 در پاسخ می‌فرماید: «خذوا منهم ما یأخذون منکم فی سنتهم و قضائهم و احکامهم» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۶، ص ۱۵۸)؛ هر آن چه که آنان طبق سنت، قضاوت و احکام خویش از شما می‌گیرند، شما نیز از آنها بگیرید.

«شهید سید محمد صادق صدر»، با این که مفاد این قاعده و دیگر روایات مطرح‌شده در این باب را شامل غیر مسلمانان می‌داند، این روایت را از شمول نسبت به غیر مسلمانان عاجز می‌داند. به بیان وی، این روایت به پیروان مذاهب دیگر اختصاص دارد و شامل افراد غیر مسلمان نمی‌شود؛ هر چند این اختصاص، باعث نمی‌شود که ما به واسطه آن، قاعده الزام را نیز مختص به طوایف مسلمان بدانیم؛ زیرا روایت دارای مفهوم مخالف نیست که بتوان با استناد به آن، غیر مسلمانان را از شمول قاعده خارج

دانست (صدر، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۲۱۷). با وجود این، به نظر می‌رسد روایت مذکور علاوه بر اثبات قاعده الزام، تا حدودی شامل بیان فلسفه و حکمت این قاعده نیز خواهد بود.

نکته دیگری که در خصوص گستره این قاعده قابل بحث است، اختصاص آن به مواردی هم‌چون طلاق، ازدواج و ارث، یا عمومیت آن نسبت به دیگر احکام است. گر چه کتاب‌های فقهی بنا بر استفاده این موارد در عصر معصومین، این قاعده را صرفاً در موارد فوق به کار برده‌اند، ولی روایات عمومیت داشته و نمی‌توان اصول کلی را که ائمه برای جواب به سؤالی مطرح کرده‌اند، تنها به مورد سؤال مربوط دانست و از کلیت آن صرف نظر کرد. عباراتی نظیر «لزمت احکامهم» و «ما یستحلون» همه عام است و نمی‌توان آن‌ها را به ابواب خاصی از فقه اختصاص داد. ارتباط دولت‌ها با یک‌دیگر نیز از جمله مواردی است که دلیلی بر خروج آن از شمول قاعده وجود ندارد و عمومات قاعده، این مورد را در بر می‌گیرد (شریعتی، ۱۳۹۴، ص ۳۳۱).

لازم به ذکر است که برخی از فقها معتقدند قاعده الزام با توجه به عبارت «تجزو علی اهل کل دین...» که در روایت آمده و به خصوص کلمه «علی»، قاعده در مواردی که بر ضرر غیر مسلمان یا مسلمان سنی باشد، قابل اجرا است. ولی باید گفت علاوه بر این که روایات دیگر کلی است، برخی از مصادیق قاعده الزام نفع فرد را نیز به دنبال دارد. مانند آن که مردی سنی، زن شیعه خود را در یک مجلس سه‌طلاقه کرده، حال زن طبق این قاعده مجاز به ازدواج مجدد است و این ازدواج را نمی‌توان منافی با منافع مرد دانست، بلکه چه بسا ممکن است به نفع وی نیز باشد؛ مانند آن که زن از همسر دوم خود طلاق بگیرد و دوباره به ازدواج همسر اولش درآید (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۱۶۷).

هر چند در تحلیل منافع مرد طلاق‌دهنده در تعبیر بیان‌شده می‌توان خدشه وارد کرد، با وجود این اختصاص، کاربرد قاعده الزام به مواردی که به ضرر فرد طرف مقابل است، وجهی ندارد. چنان که پیش از این گذشت، هدف از این قاعده در بسیاری از مواقع، فراهم‌ساختن چارچوبی است که بتوان حداقل قاعده‌مندی را میان یک فرد شیعه مسلمان و فردی که به مذهب، کیش یا آیین دیگری تعلق دارد، ایجاد کرد.

بر همین اساس است که تمامی احتجاجات ائمه معصومین : با استناد به ادله‌ای که در نزد اهل سنت مقبول و مورد پذیرش است، با وجود این که در نزد شیعیان مخدوش و غیر قابل پذیرش است، از باب استفاده از قاعده الزام تلقی شده است. به عنوان نمونه، فرمایش حضرت علی 7 در خطاب به معاویه: «مردمی که با ابابکر و عمر بیعت کردند هم بدان‌سان بیعت مرا پذیرفتند، پس کسی که حاضر است، نمی‌تواند دیگری را خلیفه گیرد و آن کس که غایب است، نمی‌تواند آن را رد کند». چنان که از ظاهر جملات پیدا است و برخی از شارحان (نهج البلاغه، نامه ۶) نیز بیان کرده‌اند، حضرت اجماع و اتفاق مردم را مستند خویش قرار داده، مخالفان را بر اساس عقاید خودشان به تسلیم و ا می‌دارد (خویی، ۱۳۹۸ق، ج ۱۷، ص ۱۹۸).

### نتیجه‌گیری

از مجموع نکات پیش‌گفته نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. تقویت دیپلماسی و گفت‌وگو، ارتباط وثیقی با افزایش ضریب امنیت بین‌المللی دارد و این مهم، از طریق افزایش فضای شفافیت و اعتماد در میان دولت‌ها و جوامع و نیز ایجاد راه‌کاری مسالمت‌آمیز برای حل و فصل اختلافات عملیاتی می‌شود.
۲. فقه سیاسی با الهام‌گیری از آیات و روایات نیز بر روی دو محور امنیت و دیپلماسی، به شدت تأکید دارد و دیپلماسی را به عنوان ابزاری اعتمادآفرین معرفی می‌کند که ظرفیت حل و فصل مسالمت‌آمیز تنازعات را دارد.
۳. فقه سیاسی، با الهام از قرآن کریم، برای نهادینه‌سازی دیپلماسی محورهای را ارائه می‌کند که می‌توان آن‌ها را به منزله زیرساخت‌های مورد نیاز برای بسط و گسترش دیپلماسی بین‌المللی تلقی کرد.
۴. «قاعده امان» به عنوان یک مبنای قرآنی، نشان می‌دهد که فقه هم‌واره دریچه دیپلماسی را باز نگه می‌دارد و هیچ اعتقادی به بن بست دیپلماسی ندارد، حتی در شرایطی که شمشیرها از نیام برکشیده شده و صف‌های کارزار آراسته شده است.

۵. «قاعده تألیف قلوب» از دیگر سامانه‌های فقهی برگرفته از قرآن کریم است که می‌تواند در بسط و تقویت دیپلماسی نقشی انکارناپذیر ایفا کند. این قاعده حکایت از آن دارد که قرآن تسخیر قلب‌ها را بر فتح سرزمین‌ها مقدم می‌داند و با طرح سهم «مؤلفه قلوبهم» امکان انعطاف مورد نیاز برای حاکمان مسلمان در جهت نیل به این هدف را فراهم می‌سازد.

۶. «قاعده الزام» نیز که برگرفته از پیام نورانی قرآن کریم است، چارچوب‌های حقوقی مورد نیاز برای گسترش دیپلماسی به معنای ارتباطات مسالمت‌آمیز با کشورهای جهان را در اختیار جامعه اسلامی قرار می‌دهد.

### منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابراهیمی، محمد، اسلام و حقوق بین الملل، ج ۱، تهران: دفتر هم‌کاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۶.
۴. ابن براج، عبدالعزيز، المهذب، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۶ق.
۵. ابن حمزه، محمد، الوسيلة الى نيل الفضيلة، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ۱۴۰۸ق.
۶. بجنوردی، حسن بن آقا بزرگ، القواعد الفقهية، ج ۳، قم: نشر الهادی، ۱۴۱۹ق.
۷. تهبانوی، محمد علی بن علی، كشاف اصطلاحات الفنون، ج ۵، بیروت: مكتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
۸. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، ج ۲۲ و ۲۶، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۹. حلی، شیخ حسین، بحوث فقهیه، بی‌جا: مؤسسه المنار، ۱۴۱۵ق.
۱۰. خویی، سید ابوالقاسم منهاج الصالحین، ج ۱، قم: نشر مدینه العلم، ۱۴۱۰ق.
۱۱. خویی، میرزا حبیب الله، منهاج البراعة، ج ۱۷، تهران: مطبعة الاسلامیة، ۱۳۹۸ق.
۱۲. زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ۵، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۱۳. سبزواری، سید عبدالاعلی، مهذب الاحکام، ج ۱۵، قم: دار التفسیر، بی‌تا.
۱۴. شریعتی، روح الله، قواعد فقه سیاسی، قم: پژوهش‌گاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۴.

۱۵. صدر، سید محمد صادق، **ماوراء الفقه**، ج ۱۰، بیروت: دار الاضواء للطباعة و النشر، ۱۴۲۰ق.
۱۶. طباطبایی یزدی، محمدکاظم، **الغایة القصوی**، ترجمه شیخ عباس قمی، ج ۲، تهران: المكتبة الرضویة، بی تا.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ج ۳، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲.
۱۸. طوسی، محمد بن حسن، **الخلافا**، ج ۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن، **المبسوط**، تهران: المكتبة المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۷.
۲۰. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، **تذکره الفقهاء**، قم: مؤسسه آل البيت ، بی تا(الف).
۲۱. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، **منتهی المطلب**، ج ۸، مشهد مقدس: مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۲ق.
۲۲. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، **تحریر الاحکام الشرعیة**، قم: مؤسسه آل البيت ، بی تا(ب).
۲۳. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، **قواعد الاحکام**، ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۲۴. عمید زنجانی، عباسعلی، **فقه سیاسی** (حقوق معاهدات بین المللی و دیپلماسی در اسلام)، تهران: سمت، ۱۳۹۵.
۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العین**، ج ۸، قم: مؤسسه دار الهجرة، ۱۴۰۹ق.
۲۶. فرحی، علی، **تحقیق القواعد الفقھیة**، قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة، مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۳۴۰ق.
۲۷. فیاض، محمد اسحاق، **محاضرات فی اصول الفقه** (تقریرات درس آیه الله سید ابو القاسم خوئی)، ج ۵، قم: انصاریان، ۱۴۱۷ق.
۲۸. قوام، عبدالعلی، **اصول سیاست خارجی و سیاست بین الملل**، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۴۸.
۲۹. کاشف الغطاء، شیخ جعفر، **کشف الغطاء**، ج ۴، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، بی تا.
۳۰. کال، نیکلاس جی، **دیپلماسی عمومی**: درس هایی از گذشته، در: دیپلماسی عمومی، نوشته نیکلاس جی کال و دیگران، ترجمه پژوهشکده اطلاع و امنیت، تهران: دانشکده و پژوهشکده اطلاعات و امنیت، ۱۳۸۷.

۳۱. محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن، **المعتبر فی شرح المختصر**، ج ۲، قم: مؤسسه سید الشهداء، ۱۴۰۶ق.
۳۲. محقق حلی، نجم الدین جعفر بن حسن، **شرایع الاسلام**، ج ۱، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر، **قواعد الفقهیة**، ج ۲، قم: مدرسه امام امیر المؤمنین ۷، ۱۴۱۱ق.
۳۴. نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام**، ج ۲۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۳۵. هالستی، کی. جی، **مبانی تحلیل سیاست بین الملل**، ترجمه بهرام مستقیم و مسعود طارم سری، تهران: وزارت امور خارجه، مؤسسه چاپ و انتشارات، ۱۳۷۳.