بسم الله الرحمن الرحيم

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

نویسنده عزیز لطفاً نکات زیر در تنظیم مقاله رعایت شود:

الف) مقالات ارسالی باید به ارائه یافته‌های جدید پژوهشی یا ارائه نظریات یا روش جدید در حل مسائل و توسعه علم بپردازد؛ به‌گونه‌ای که جامعهٔ علمی آن را پژوهشی تلقی کند.

ب) شرایط مقاله ارسالی به فصلنامه

۱ـ مقاله از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تجاوز نکند.

۲ـ مقاله در محیط word تایپ و ارسال شود.

۳ـ مقاله دارای چکیده فارسی و حتی‌الامکان انگلیسی و عربی (۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه) باشد.

۴ـ واژگان کلیدی فارسی و حتی‌الامکان معادل انگیسی و عربی آنها ذکر شود.

۵ـ درج لاتین اسامی و اصطلاحات مهجور در یادداشت‌ها، ضروری است.

۶ـ مقاله‌ارسالی نباید درهیچ نشریهٔ‌داخلی یا خارجی چاپ و یا هم‌زمان به سایر مجلات یا مجموعه‌ها فرستاده شده باشد.

ج) شیوه ارجاع به منابع

۱ـ به جای ذکر منابع در پاورقی یا پایان هر مقاله در پایان هر نقل قول مستقیم یا غیرمستقیم، مرجع مورد نظر، در متن بدین صورت ذکر شود:

(نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار، شماره جلد، شماره صفحه)، مثال: (نراقی، ۱۳۲۵ق، ج۱، ص۲۵).

۲ـ اگر از یک نویسنده، بیش از یک اثر استفاده شده، ذکر منبع بدین شکل صورت گیرد:

(نام خانوادگی، سال انتشار اثر اول، شمارهٔ جلد، شمارهٔ صفحه و سال انتشار اثر دوم، شمارهٔ جلد، شمارهٔ صفحه).

۳ـ اگر به آیه‌ای از قرآن استناد شده است، بدین صورت آدرس داده شود: (نام سوره (شمارهٔ سوره): شمارهٔآیه).

۴ـ اگر مؤلفان یک اثر بیش از سه نفر باشند، فقط نام خانوادگی یک نفر را آورده و با ذکر واژه «و دیگران» به سایر مؤلفان اشاره شود.

۵ـ فهرست‌منابع در پایان مقاله و در صفحه‌ای جداگانه و به ترتیب حروف الفبا (نام خانوادگی) به صورت زیر تنظیم گردد:

الف ـ برای کتاب

نام خانوادگی، نام، نام کتاب، نام مترجم یا مصحح، محل انتشار، نام ناشر، نوبت چاپ (در صورت تجدید چاپ)، سال انتشار.

ب ـ برای مقاله

نام خانوادگی، نام، «عنوان مقاله»، نام نشریه یا مجموعه، سال انتشار، شماره نشریه یا مجموعه.

تذکر: در صورت تعدد آثار منتشر شده از یک مؤلف در سال واحد، جهت نمایاندن ترتیب انتشار، با حروف الف، ب، ج و... متمایز شوند.

۶ـ در پایان مقاله و قبل از منابع و مآخذ، بخشی به‌عنوان یادداشتها برای ارجاعات توضیحی آورده شود.

د) مشخصات نویسنده

این مشخصات در سامانه دریافت مقالات در محل مشخص شده درج شود:

نام و نام خانوادگی، سمت کنونی، آدرس محل اقامت، پست الکترونیکی، شماره تماس همراه، منزل و محل کار.

ه) دیدگاههای ارائه شده در مقالات، لزوماً مورد تأیید مجله نمی‌باشد.

و) فصلنامه در ویرایش مقالات آزاد است.

۱۰۵

حکومت اسلامی

ویژهٔ اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال بیست‌وهفتم/ شمارهٔ سوم / پاییز ۱۴۰۱

■

صاحب امتیاز: دبیرخانهٔ مجلس خبرگان رهبری

مدیر مسؤول: سیدابراهیم رئیسی

سردبیر: سیدهاشم حسینی بوشهری

قائم مقام سردبیر: محمدعلی لیالی

مدیر داخلی: هادی توحیدی‌راد

ویراستار: حسن بیگی

■

اعضای هیأت تحریریه (به ترتیب حروف الفبا)

صادق آملی لاریجانی(نماینده مجلس خبرگان و سردبیر سابق)، **محسن اراکی**(نماینده مجلس خبرگان)، **سیدهاشم حسینی بوشهری**(نماینده مجلس خبرگان و سردبیر)، **عسگر دیرباز**(نماینده مجلس خبرگان)، **سیدابراهیم رئیسی**(نماینده مجلس خبرگان و مدیر مسئول)، **محسن قمی**(نماینده مجلس خبرگان)، **عباس کدخدایی**(عضو هیأت علمی دانشگاه)، **عباس کعبی**(نماینده مجلس خبرگان)، **محمدعلی لیالی**(قائم مقام سردبیر و عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و معارف اسلامی).

■

همکاران علمی و ارزیابان این شماره اساتید محترم (به ترتیب حروف الفبا)

مهدی ابوطالبی، حسین ارجینی، حسن احمدیان، مصطفی اسکندری، حسین جوان آراسته، سیدهاشم حسینی بوشهری، میثم خزائی، عسگر دیرباز، قاسم شبان‌نیا، محمدعلی لیالی، عباسعلی مشکانی، علی واحدی.

■

نشانی:

قم: میدان رسالت، ابتدای ۳۰ متری بسیج، نبش بسیج۲، فصلنامهٔ حکومت اسلامی، صندوق پستی ۳۳۱۷

تلفکس: ۳۷۷۴۱۳۲۵

نشانی روی اینترنت: **http://mag.rcipt.ir**

پست الکترونیک: **hokoomateslami@majleskhobregan.com**

۲۰۰۰۰۰ریال

۱۰۵

حکومت اسلامی

ویژهٔ اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال بیست‌وهفتم/ شمارهٔ سوم / پاییز ۱۴۰۱

فهرست مطالب

بررسی فقهی اختیار حاکم اسلامی در اجرای احکام متزاحم / سیدعلی صمیمی و محسن ملک افضلی اردکانی و مصطفی جعفرپیشه‌فرد/ ۵

بررسی و نقد جایگاه امر به معروف و نهی از منکر در منابع فقهی شیعه / سیدمحمدحسین رئیس‌زاده و سیدعلی رضایی موسوی/ ۳۳

امکان‌سنجی انطباق براندازی نرم نظام اسلامی با جرم افساد فی الارض/ محمدصادق ایران عقیده و علیرضا صابریان و سیدعلی‌جبار گلباغی ماسوله/ ۵۹

ملاک‌های مشروعیت حکومت امیر مؤمنان علی 7 در اندیشه سیاسی شیعیان عصر حضور/ سیدمجتبی جلالی و محمدجواد یاوری‌سرتختی/ ۸۳

سطوح امنیت سیاسی و تهدیدات آن در نظام امنیتی اسلام از منظر قرآن و حدیث/ علی‌اصغر نصیری و بهنام رشیدی‌زاده و ناصر انطیقه‌چی/ ۱۱۳

وظایف دولت و حکومت اسلامی در موضوع بیماری‌های مسری و فراگیر/ محمدباقر صالحی و سیدمرتضی خاتمی سبزواری و علی ظهیری/ ۱۴۷

بررسی فقهی ـ حقوقی مسؤولیت حکومت اسلامی در قبال خسارت و دیه نیروهای داوطلب امدادی/ حسین عندلیب و محمدتقی طبرسا/ ۱۶۹

چکیدهٔ عربی/ ۱۹۱

چکیدهٔ انگلیسی/ ۲۰۴

فصلنامهٔ **حکومت اسلامی** به استناد ماده واحدهٔ مصوب ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامهٔ شمارهٔ ۳۱/۵۴۲۷ مورخ ۸۹/۱۰/۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، حائز رتبهٔ **علمی ـ پژوهشی** گردید.

فصلنامهٔ **علمی ـ پژوهشی حکومت اسلامی** در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام www.isc.gov و پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی www.sid.ir نمایه شده و از طریق پایگاه نورمگز www.noormags.ir، پایگاه مگ‌ایران www.magiran.com و سامانه مدیریت فصلنامه حکومت اسلامی mag.rcipt.ir قابل مشاهده و دریافت می‌باشد.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وهفتم، شمارهٔ سوم، پاییز ۱۴۰۱، پیاپی ۱۰۵
ISLAMIC GOVERNMENT 105 / Vol.27, No.3, Autumn2022

بررسی فقهی اختیار حاکم اسلامی در اجرای احکام متزاحم

دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۵ تأیید: ۱۴۰۰/۱۲/۲۵
سیدعلی صمیمی* و محسن ملک‌افضلی اردکانی** و مصطفی جعفرپیشه‌فرد***

چکیده

با توجه به اهمیت حفظ نظام و صیانت از جامعه، حاکم اسلامی در هر زمانی که مصلحت بداند می‌تواند مقررات خاصی را وضع و دستورات ویژه‌ای را با عنوان احکام حکومتی صادر کند. توجه به ماهیت حکم حکومتی نشان می‌دهد که این حکم، نه تنها از سنخ هیچ یک از احکام اولیه و ثانویه نیست، بلکه در صورت تزاحم، این احکام موجب تعطیلی موقت آن‌ها نیز می‌شود. بدین معنا که گاهی در مقام اجرا، میان احکام ـ اعم از دو حکم اولی و دو حکم ثانوی ـ «تزاحم» واقع می‌شود. در این صورت، حاکم اسلامی با درنظرگرفتن مصلحت نظام و توجه به قاعده «تقدیم اهم بر مهم» می‌تواند احد الحکمین را که مهم‌تر است، بر گزیند و اجرا کند و حکم مزاحم را موقتاً تعطیل نماید، پس از رفع تزاحم، حکم اولیه به جای خود باز می‌گردد. در این مقاله بر مبنای پژوهش نظری و بنیادی و به روش تحلیل محتوا به این مسأله پرداخته‌ایم. با تحلیل یافته‌ها و بررسی مصادیق به این نتیجه رسیدیم که حاکم اسلامی این اختیار را دارد تا در هنگام تزاحم احکام، با توجه به صلاح‌دید و مقتضیات، احد حکمین متزاحمین را بر دیگری ترجیح دهد.

واژگان کلیدی

حاکم اسلامی، تزاحم، حکمِ حکومتی، احکام اولیه، احکام ثانویه

* دانش آموخته حوزه علمیه: sayedali.samimi@gmail.com

* دانش آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی جامعة المصطفی العالمیة: mohsenmalekafzali@yahoo.com.

** دانش آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی جامعة المصطفی العالمیة: m.jafar1110@yahoo.com

مقدمه

یکی از مهم‌ترین ضرورت‌های اجتماعی، حکومت است که در هیچ شرایطی نمی‌توان از آن بی نیاز بود. زیرا نبود حکومت منجر به اختلال، بی نظمی و هرج و مرج در جامعه می‌شود. اسلام نیز از این مهم غافل نبوده و منابع اسلامی ـ اعم از عقل و نقل ـ ضرورت حکومت را مورد توجه قرار داده‌اند. در جامعه اسلامی، حاکم به عنوان عالی‌ترین مرجع اجرای احکام، احکام شرعیه را اجرا می‌نماید. در این میان، یکی از مهم‌ترین ابزار اجرای احکام در جامعه و وسیله انطباق دستورات شرع با زندگی مردم، اختیاراتی است که به حاکم اسلامی داده شده است، در میان اختیارات گوناگون، مواردی وجود دارد که به حاکم تفویض اختیار شده که از آن به «احکام حکومتی» تعبیر می‌شود. احکام حکومتی به آن دسته از احکام و دستوراتی گفته می‌شود که حاکم اسلامی با توجه به مقتضیات زمان و مکان، برای اداره جامعه و تنظیم امور مسلمانان صادر می‌کند.

با توجه به شرایط و مقتضیات زمان و مکان، گاهی در احکام ـ اولیه یا ثانویه ـ مصالحی حادث می‌شود که مقتضی است به وسیله حاکم اسلامی تغییرات مقطعی در آن ایجاد شود. هم‌چنین در صورت تزاحم دو حکم اولی و نیز تزاحم دو حکم ثانوی با یک‌دیگر، حاکم اسلامی می‌تواند با صدور حکم حکومتی، یکی از دو حکم را موقتاً و تا زمان رفع تزاحم برگزیند و حکم دیگر را تعطیل نماید. در احکام ثانویه، تزاحم عمدتاً در دو حکم ثانوی اجتماعی واقع می‌شود، اما دو حکم ثانوی فردی، زمانی در تزاحم قرار می‌گیرند که ارتباط وثیق و تنگاتنگی با امور اجتماعی و مسائل کلی جامعه داشته باشند. این امر زمانی است که حاکم اسلامی بخواهد احکام و عناوین ثانویه را در حل معضلات جامعه به‌کار گیرد.

در این مقاله ضمن تبیین برخی مفاهیم؛ مانند حکم اولیه، حکم ثانویه و حکم حکومتی، ابتدا نقش حاکم اسلامی را در رفع تزاحم بین دو حکم اولی و نیز بین دو حکم ثانوی با ترجیح احد حکمین مورد بحث قرار می‌دهیم و سپس مصادیق آن را بیان می‌کنیم.

مفهوم‌شناسی

ابتدا لازم است به مفاهیمی چون حکم اولی و ثانوی، حکم حکومتی و تزاحم اشاره کنیم که فهم آن در تبیین این مقاله ضروری است.

حکم اولی و ثانوی

عنوانی که در موضوع یک حکم شرعی مورد نظر قرار می‌گیرد، گاه ثابت است، با قطع نظر از عوارض و پدیده‌هایی که موجب تغییر احکام می‌شود؛ چنین عنوانی را «عنوان اولی» و حکم ناشی از آن را «حکم اولی» می‌نامند. گاهی نیز عنوان با توجه به عوارض و پدیده‌های متعلق به آن که موجب تغییر حکم می‌شود، مورد نظر است، چنین عنوانی را «عنوان ثانوی» می‌گویند(مکارم شیرازی، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص۵۴۰).

از ویژگی‌های احکام اولیه این است که ثابت و تغییرناپذیراند؛ زیرا بر اساس مصالح کلی و دائمی وضع شده‌اند(موسوی خلخالی، ۱۴۱۶ق، ص۳۲۶). با این وجود، هنگامی که عناوین ثانویه بر آن عارض می‌شوند، تغییر می‌یابند. چنان‌که گفته‌اند:

> ان الاحکام الثابتة بالعناوین الأولیة منفیة أو مرتفعة عند عروض العناوین الثانویة التی منها عدم الضرر(شیخ الشریعهٔ اصفهانی، ۱۴۰۵ق، ص۱۹۲)؛
>
> احکامی که به وسیله عناوین اولیه ثابت شده، هنگام عروض عناوین ثانویه که از آن جمله عدم ضرر است، نفی یا برداشته می‌شود.

حکم حکومتی

حکم حکومتی مرکب از دو واژه «حکم» و «حکومت» است. «حکومت» نیز از ماده «حکم» اخذ شده است. «حکم» در لغت به معنای منع، استحکام، اتقان و نفوذناپذیری است(فیومی، ۱۴۱۴ق، ج۲، ص۱۴۵). به رأی قاضی نیز «حکم» گفته می‌شود. زیرا به دلیل موقعیت و وجاهت قانونی قاضی، رأی او قابل اعتماد بوده و از چنان استحکامی برخوردار است که به آسانی قابل نقض نیست. لذا همگان به پذیرش حکم وی ملزم‌اند. حکم در اصطلاح فقهی به معانی خطاب شرعی و اثر آن مانند وجوب و حرمت، فتوای فقیه، حکم صادره از سوی قاضی و دستورات ولایی و حکومتی آمده است.

مرحوم صاحب جواهر می‌نویسد:

> حکم یعنی دستوری که از سوی حاکم [اسلامی] ـ نه از سوی خداوند متعال ـ برای اجرای حکم شرعی صادر شده است. [فرقی نمی‌کند که این دستور] برای اجرای حکم شرعی تکلیفی[مانند اجرای حدود] باشد و یا حکم شرعی وضعی که موضوع‌شان خاص [و جزئی] است(نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۴۰، ص۱۰۰).

واژه حکم حکومتی در عبارات متقدمین، متأخرین و حتی فقهای معاصر، متداول نبوده و در کتب فقهی دیده نمی‌شود. فقهای معاصر، به جای واژه «حکم حکومتی» عبارات مترادف با آن؛ مانند «حکم ولایی» و «حکم سلطانی»، «حکم حاکم» و «حکم متغیر» را به‌کار برده‌اند. لذا بیان روشن و تعریف مشخصی از آن، که مورد اتفاق فقها باشد وجود ندارد. برخی معتقدند که حکم حکومتی، حکمی است که برای رفع خصومت و حل نزاع صادر شده و حکم قضایی نیز نامیده می‌شود(شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۳۲۰). گروهی نیز بر این باورند که این حکم، مفهوم گسترده‌تری داشته و دایره وسیع‌تری را شامل می‌شود. ازاین‌رو، تمام دستوراتی را که حاکم برای حل مشکلات جامعه و در راستای اداره آن صادر می‌کند، حکم حکومتی یا حکم ولایی می‌گویند (نائینی، ۱۳۵۹، ص۸۰).

به نظر مرحوم علامه طباطبایی:

> احکام حکومتی تصمیماتی هستند که ولیّ امر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آن‌ها به حسب مصلحت وقت اتخاذ می‌کند و طبق آن‌ها مقرراتی را وضع نموده و به موقع به اجرا در می‌آورد(طباطبایی، ۱۳۸۷، ص۱۷۸).

از نظر امام خمینی 1:

> احکام حکومتی احکامی است که از اختیارات و ولایت مفوضه الهیه به ولی و حاکم اسلامی ناشی می‌شود و در پرتو آن می‌تواند با توجه به مصلحت و مفسده ملزمه‌ای که تشخیص می‌دهد، حکمی را صادر کند و یا تغییر دهد و نیز مقرراتی را وضع نماید(امام خمینی، ۱۳۷۱، ج۲۰، ص۱۷۰).

علی‌رغم اختلاف در تعریفات به‌کاررفته می‌توان گفت که حکم حکومتی حکمی است که حاکم مشروع اسلامی بر مبنای مصلحت اسلام و امت اسلامی و با درنظرگرفتن مقتضیات جامعه برای اداره صحیح نظام اسلامی و تنظیم امور مسلمانان صادر می‌کند.

توجه به مستندات روایی، اطلاقات ادلّه لفظی و استلزامات عقلی یا عقلایی ولایتِ حاکمِ اسلامی نشان می‌دهد که حکم حکومتی، اصدار فرامین و وضع مقررات از ناحیه حاکم اسلامی در جهت اجرای حکم شرعی و یا اداره نظام جامعه است. چنین حکمی مولوی بوده و قلمرو آن تکالیف الزامیه، اعم احکام شرعیه تکلیفیه و وضعیه را در امور فردیه و اجتماعیه در بر می‌گیرد. البته این حکمِ ولایی ـ به تعبیر امام خمینی 1 ـ ولایت کلیه الهیه نیست، بلکه ولایت مرتبط با امور سیاسی ـ اجتماعی است و امور فردی و زندگی خصوصی را شامل نمی‌شود، مگر این‌که امور فردی با توجه به مصالحی، به نحوی با امور اجتماعی ارتباط پیدا کند.

تزاحم

تزاحم، بدین معناست که در زمان واحد، امتثال دو یا چند امر ممکن نباشد و انجام هر یک، سبب ترک دیگری شود. در این صورت، با توجه به قاعده عقلی «تقدیم اهم بر مهم»، عقل حکم می‌کند که به امر مهم‌تر عمل شود. در اصطلاح اصولیون، تزاحم عبارت از تنافی دو حکمِ دارای ملاک، در مقام امتثال است؛ به سبب آن که مکلف، در زمان واحد قادر به انجام هر دو نمی‌باشد و دلیل آن عدم امکان جمع بین آن دو حکم در مقام امتثال است. مرحوم شهید صدر می‌نویسد:

> التزاحم، هو التنافی بین الحکمین بسبب عدم قدرة المکلف علی الجمع بینهما فی عالم الامتثال(شهید صدر، ۱۴۱۱ق، ج۷، ص۲۶).

تزاحم، همان تنافی بین دو حکم است؛ زیرا مکلف در عالم امتثال، قدرت جمع بین هردو حکم را ندارد(و نمی‌تواند هردو حکم را امتثال نماید).

حکم حاکم اسلامی در رفع تزاحم احکام

شارع مقدس با عنایت به مصلحت و مفسده‌ای که در ذوات افعال نهفته است، برخی اعمال را بر بندگان واجب و برخی دیگر را حرام نموده است. لذا تشخیص مصالح و مفاسد در احکام اولیه به عهده شارع است، اما چنین امری در احکام حکومتی به عهده حاکم اسلامی است تا:

> با توجه به مصلحت و مفسده ملزمه‌ای که تشخیص می‌دهد، حکمی را صادر کند و یا تغییر دهد و نیز مقرراتی را وضع نماید(امام خمینی، ۱۳۷۱، ج۲۰، ص۱۷۰).

ملاک اعمال اختیارات حاکم، رعایت ضوابط «تزاحم» است. لذا در مقام تزاحم، تشخیص اولویت‌ها و پیش‌بینی مقتضیات بر مبنای مصلحت ملزمه شرعیه به عهده حاکم اسلامی است. ازاین‌رو، اگر حاکم اسلامی بخواهد در دایره احکام تکلیفیه الزامیه، اعمال ولایت نماید، در تزاحم اهم و مهم و یا افسد و فاسد، باید به اهم حکم کند و افسد را به فاسد دفع نماید. البته:

> حکم حاکم اسلامی و فقیه جامع الشرائط، همگی در حیطه اجرای احکام الهی است، نه در اصل احکام و اگر در موارد تزاحم، طبق حکم ولی فقیه، انجام یک واجب، بر ترک یک حرام مقدم می‌شود، از باب تغییر احکام یا تقیید و تخصیص آن‌ها نیست، بلکه به دلیل تزاحم و از باب مقدم‌شدن حکم مهم‌تر و برتر بر حکم کم اهمیت‌تر است(جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص۲۴۶).

اعمال ولایت حاکم در ترجیح احد حکمین ممکن است در دایره احکام اولیه و یا ثانویه باشد.

رفع تزاحم در احکام اولیه

> اگر اجرای یک قانون، منجر به تزاحم آن با قوانین دیگر شود، ولی فقیه (به عنوان حاکم اسلامی) بر اساس مصلحت نظام، با صدور حکم حکومتی، حکم برتر و مهم‌تر را مقدم می‌دارد و آن را اجرا می‌کند و حکم مزاحم با آن را به طور موقت و تا زمانی که تزاحم وجود دارد، تعطیل می‌نماید(همان).

معنای تعطیلی موقت حکم این است که در صورت تزاحم احکام اولیه، ترجیح احد حکمین با توجه به قاعده «تقدیم اهم بر مهم» با حاکم اسلامی است. البته موقت‌بودن حکمِ مرجَح، به این معناست که پس از رفع تزاحم، حکم اولیه به جای خود باز می‌گردد. چون حاکم اسلامی، اصل حکم را تغییر نداده، بلکه اجرای آن را تا رفع تزاحم به تأخیر انداخته است. بنابراین:

> تعطیلی احکام در این موارد، اولاً بر اساس قاعده عقلی و نقلی «تقدیم اهم بر مهم» است و ثانیاً به دلیل موقت‌بودن هیچ‌گاه سبب تغییر در احکام خداوند نمی‌شود(همان).

در دوران ولایت فقها در عصر غیبت معصوم 7 ، نمونه‌هایی از اعمال ولایت آنان در ترجیح احد حکمین در خصوص رفع تزاحم احکام اولیه نقل شده که از باب نمونه به مواردی اشاره می‌کنیم.

حکم به تعطیلی حج با وجود اهمیت برگزاری آن

ولایت بر امور حج و سرپرستی حجاج، یکی از مناصب حاکم اسلامی است. امام یا نماینده وی در امور برگزاری حج ـ که از او به امیر الحاج تعبیر می‌شود ـ برای رسیدگی بهتر به امور حجاج، باید زودتر از دیگر حجاج به سفر برود و دیرتر از آنان برگردد. چنان‌چه صاحب کشف اللثام به این نکته اشاره می‌کند و می‌نویسد:

> و الإمام أميرالحاج فإنّه [الامام] الّذی ینبغی أن یتقدّمهم فی أوّل السفر إلی المنزل لیتبعوه و یجتمعوا إلیه و یتأخّر عنهم فی الرحیل من المنازل(فاضل هندی، ۱۴۰۵ق، ج۶، ص۶۰).

انجام فریضه حج به اندازه‌ای مهم است که فقها معتقدند، اگر مردم مستطیع شوند و با وجود استطاعت، فریضه حج را ترک کنند، حاکم اسلامی می‌تواند آنان را برای انجام این فریضه مهم مجبور کند. فقهایی چون شیخ طوسی ; در نهایه(طوسی، ۱۴۰۰ق، ص۲۸۵)، ابن ادریس حلی در سرائر(ابن ادریس حلی، ۱۴۱۱ق، ج۲، ص۶۴۷)، علامه حلی در تذکره (علامه حلی، بی‌تا، ج۱، ص۴۰۲)، تحریر الاحکام(علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج۱، ص۱۳۰) و

منتهی المطلب(علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۸۸۰)، فاضل هندی در کشف اللثام (فاضل هندی، ۱۴۰۵ق، ج۵، ص۹)، محقق نراقی در مستند الشیعة(نراقی، ۱۴۱۷ق، ج۱۳، ص۳۳۰)، محمدحسن نجفی در جواهرالکلام(نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۰، ص۵۱)، با عبارات مختلفی به این مسأله اشاره نموده که در بیش‌تر آثارشان این عبارت دیده می‌شود: «إذا ترک الناس الحجّ، وجب علی الإمام أن یجبرهم علی ذلک». بسیاری از فقهای امامیه، چون علامه حلی ; در منتهی المطلب(علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۸۸۰)، محقق سبزواری در ذخیره(سبزواری، ۱۴۲۳ق(الف)، ج۳، ص۵۴۹)، محدث بحرانی در حدائق الناضره(بحرانی، ۱۴۱۳ق، ج۱۴، ص۲۲)، شیخ جعفر کاشف الغطاء در کشف الغطاء(کاشف الغطاء، بی‌تا، ج۲، ص۴۲۸)، لزوم اجبار مردم به انجام حج واجب از سوی حاکم اسلامی را به روایات گوناگونی مستند می‌کنند؛ از جمله روایتی که از امام صادق 7 نقل شده است که آن حضرت فرمود:

«لو عطّل النّاس الحجّ لوجب علی الإمام أن یجبرهم علی الحجّ إن شاءوا و إن أبوا فإنّ هذا البیت إنّما وضع للحجّ»(حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ج۱۱، ص۲۳ و مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۶، ص۶۸)؛ اگر مردم حج را تعطیل کنند، بر امام [حاکم اسلامی] واجب است که آنان را بر فریضه مجبور نماید؛ چه بخواهند و چه نخواهند؛ زیرا این خانه [از جانب خدا] فقط برای حج قرار داده شده است.

مشروعیت حاکم اسلامی این اختیار را به وی می‌دهد که در صورت تزاحمِ حکمِ اولیه‌ای مانند حج با مصالح اهم اسلام و عالیه امت اسلامی، از باب حکم حکومتی حج را موقتاً تعطیل نماید. لذا در صورت تخلف مکلف از حکم حکومتی، اثر تکلیفی داشته و حرام می‌گردد؛ اگرچه ممکن است اثر وضعی در پی نداشته و باعث بطلان حج و فساد آن نشود.

ممکن است در این‌جا توهم شود که این دو وظیفه حاکم اسلامی، با هم در تقابل بوده و با یک‌دیگر تنافی دارند. اما باید گفت وظیفه ولی فقیه در قبال لزوم اعزام مسلمانان به حج، از وظایف شرعیه و حکم اولی حاکم است و تعطیل‌نمودن حج در

صورت تزاحم با حکم مهم‌تر، از وظایف حکم حکومتی اوست. لـذا ایـن دو حکـم از سوی حاکم اسلامی با هم منافاتی ندارند.

شواهد تاریخی فراوانی در دست است که نشان می‌دهـد اعمـال حـج در برخـی از برهه‌های تاریخی توسط فقها تعطیل شده است. از باب نمونه:

۱. مرحوم «میرزای قمی» سال‌ها بعد از این‌که خودش به خانه خدا مشرف شده بود، هنگامی که گزارشی از رفتار ناشایست وهابی‌ها در مسیر خانـه خـدا بـا شـیعیان بـه او می‌رسد، با توجه وضعیت پیش‌آمده، در جواب اسـتفتای یکـی از اندیشـمندان معاصـر خویش چنین می‌گوید:

> به هر حال، اگر خودم بالفرض، حج در ذمـه‌ام مسـتقر باشـد، در ایـن سـال نمی‌روم و کسی را هم اذن نمی‌دهم که برود. شما خود بهتر می‌دانید(میرزای قمی، ۱۳۷۱، ج۱، ص۳۳۳).

۲. آیةالله شبیری زنجانی از فقهای معاصر در باره تحریم حج توسط حضرات آیـات سیدابوالحسن اصفهانی و شیخ‌محمدحسین نائینی از والد معظّم‌شان نقل کردند:

> آل سعود پس از تسلط بر سرزمین حجاز ـ در سال ۱۳۴۴قمری ـ قبور ائمـه بقیع را تخریب کردند، برای تشرف به حج عازم عتبات شدم، اما در آن‌جا با تحریم حج توسط حضرات آیات سیدابوالحسن اصفهانی و شیخ‌محمدحسین نائینی روبه‌رو شدم. شاید اعتراض مراجع شـیعه کـه در قالـب تحـریم حـج مطرح شده، موجب شود که وهابیان از ادامه این حرکت منصرف شوند، لـذا برای رعایت حرمت این حکم، به ایران بازگشتم و سال بعد به حـج مشـرف شدم(ورعی، ۱۳۸۱، ش۲۴، ص۱۲۵).

۳. امام خمینی 1 در پاسخ به نامهٔ رئیس جمهوری وقت (مقـام معظـم رهبـری) در رابطه با اختیارات حکومت اسلامی فرمود:

> حکومت می‌تواند از حج که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی کـه آن را مخالف صلاح کشور اسلامی دانست، موقتـاً جلـوگیری کنـد(امام خمینـی، ۱۳۷۱، ج۲۰، ص۴۵۲).

چنان‌چه در سال ۱۳۶۶ هجری شمسی، پس از جنایت وحشیانه وهابی‌های آل سعود که منجر به شهادت ۲۷۵ نفر از حجاج ایرانی گردید، به فرمان امام راحل 1 به عنوان ولی فقیه و حاکم اسلامی، جمهوری اسلامی ایران رابطه خود را با دولت آل سعود قطع کرد و حج به طور موقت برای حجاج ایرانی تعطیل شد.

تحدید یا سلب مالکیت اشخاص

بنا بر قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم»، حکم اولی این است که همه مردم بر اموال و دارایی خویش مالکیت تام دارند و هیچ‌کس نمی‌تواند این مالکیت را محدود و یا از آنان سلب نماید. اما در صورتی که مصلحت جامعه اسلامی اقتضا کند، حاکم اسلامی با درنظرگرفتن مصلحت ملزمه می‌تواند مالکیت مالکی را محدود و یا سلب نماید. چنان‌چه امام خمینی 1 به این مطلب اشاره نموده و می‌فرماید:

> مالکیت را درعین حال که شارع مقدس محترم شمرده است، امّا ولیِّ امر می‌تواند همین مالکیت محدودی که ببیند خلاف صلاح مسلمین و اسلام است، همین مالکیت مشروع را محدودش کند به یک حد معینی و با حکم فقیه از او مصادره شود(امام خمینی، ۱۳۷۱، ج ۲۰، ص ۴۸۰).

حکم به طلاق

با عنایت به قاعده «الطلاق بید من أخذ بالساق»، شارع به عنوان اصل اولی حق طلاق را برای مرد قرار داده است.

با این وجود، یکی از اختیارات حاکم اسلامی این است که بنا بر مصلحت می‌تواند زنی را که شوهرش از پرداخت نفقه خودداری نموده و حاضر به طلاق وی نیز نمی‌شود، بدون اذن شوهر طلاق دهد. بسیاری از فقهای شیعه به مناسبت‌های مختلف، چنین طلاقی را در حیطه اختیارات حاکم اسلامی دانسته‌اند. مرحوم «شیخ‌حسین حلی» از علمای نجف و از شاگردان آقا ضیای عراقی و میرزای نائینی در کتاب «بحوث فقهیه» به صراحت می‌گوید که حاکم اسلامی مردی را که از پرداخت نفقه به زنش

خـودداری نمایـد، یـا بـر طـلاق‌دادن زن مجبـور مـی‌کنـد و یـا خـودِ حـاکم او را طلاق می‌دهد(حلی، بی‌تا، ص۱۸۵).

هم‌چنین، اگر ادامه زندگی زناشویی باعث عسر و حرج بـرای زوجـه شـود، حـاکم اسلامی می‌تواند شوهر را وادار به طلاق نمایـد و در صـورت امتنـاع شـوهر، شـخص حاکم حکم به طلاق و جدایی می‌کند. چنـان‌چـه امـام خمینـی 1 در پاسـخ بـه سـؤال شورای نگهبان به این مسأله اشاره فرموده و می‌نویسد:

> طریق احتیاط آن است که زوج را با نصیحت و إلاّ بـا الـزام وادار بـه طـلاق نمایند و در صورت میسّرنشدن، به اذن حاکم شرع طـلاق داده شـود و اگـر جرئت بود، مطلبی دیگر بود که آسان‌تر است(مهرپور، ۱۳۸۸، ص۲۴۴).

تحریم فرستادن کودکان به مدارس جدید

طرف‌داران فرهنگ غرب، با تأسـیس مدارسـی بـرای کودکـان و نوجوانـان تـلاش می‌کردند تا مسلمان را از فرهنگ اصیل خودی بیگانه سازند. ازاین‌رو، برخی از متدینین در باره فرستادن فرزندان‌شان به چنین مدارسی از میرزای نائینی اسـتفتا نمودنـد. ایشـان نیز ضمن تشریح اهداف شوم گردانندگان این مدارس و مفاسدی که بر حضور کودکان و نوجوانان مترتب است، حکم به تحریم فرستادن کودکان به مـدارس جدیـد نمـوده و چنین می‌نگارد:

> ... و علی هذا بردن اطفال بی‌گناه که مواهـب و ودایـع الهیـه‌انـد، بـه چنـین کارخانه‌های بی‌دینی و اعانت و ترویج آن‌ها بـایّ وجـه کـان و صـرف یـک درهم مال بر آن‌ها از اعظم کبـایر و محرّمـات و تیشـه‌زدن بـه ریشـه اسـلام است(منظور الاجداد، ۱۳۹۴، ص۵۹).

جناب میرزای نائینی در هنگام تزاحم، با صدور حکم حکـومتی، مصـلحت جامعـه اسلامی را بر حکم اولیه؛ یعنی آموختن علم و دانش تـرجیح داده و حکـم بـه حرمـت فرستادن فرزندان مردم مسلمان ایران به مدارس جدیدِ وابسته به مروّجین فرهنگ غرب می‌کند.

رفع تزاحم در احکام ثانویه

عناوین و احکام ثانویه بسیاراند. فقها و اصولیون در یکی از تقسیم‌بندی‌های احکام شرعیه، آن را به دو قسمِ فردی و اجتماعی تقسیم کرده‌اند. بسیاری از احکام عبادی و معاملاتی چون عقودی که میان دو یا چند نفر واقع می‌شود، در زمره احکام فردی‌اند(کلانتری، ۱۳۷۸، ص۹۲). در مقابل، برخی دیگر از احکام با جامعه و مسائل اجتماعی مربوط به آن مرتبط است و در حیطه امور اجتماعی واقع می‌شوند که به آن احکام اجتماعی گفته می‌شود. مواردی چون حفظ نظام، مصلحت نظام، عسر و حرج، ضرر، اضطرار، اکراه، اهم و مهم، مقدمیت، اشتراط و... نمونه‌هایی از احکام ثانویه‌ای هستند که جنبه فردی و اجتماعی دارند. هم‌چنین در متون فقهی به نمونه‌های فراوانی از احکام فردیه ثانویه بر می‌خوریم که با امور اجتماعی ارتباط تنگاتنگی دارد. تزاحم احکام ثانویه را می‌توان از دو جنبه فردی و اجتماعی مد نظر قرار داد. اگرچه احکام ثانویه فردیه؛ مانند شرطِ ضمن عقد، وجوب وفا به نذر، عهد و قسم، جواز برخی از اعمال محرمه در هنگام اکراه و اضطرار، اطاعت از والدین و... مستقیماً هیچ‌گونه ارتباطی با وظایف حاکم اسلامی و مدیریت جامعه ندارند. اما گاهی احکام فردیه ثانویه ارتباط وثیق و تنگاتنگی با امور اجتماعی و مسائل کلی جامعه دارد که در درجه نخست، حل تزاحم در این گونه مسائل در حیطه اختیارات حاکم اسلامی است. این مسأله زمانی است که حاکم اسلامی بخواهد احکام و عناوین ثانویه را در حل معضلات جامعه و مشکلات اجتماعی به‌کار گیرد. البته این جنبه نیز همانند جنبه فردی نیاز به دقت و کارشناسی دارد تا حاکم با مشورت افراد متخصص و کارشناس، هنگام تزاحم احکام ثانویه، راه صواب مقرون به ثواب را بر گزینند. این مسأله در جایی اهمیت مضاعف پیدا می‌کند که احکام ثانویه با وظایف و مسؤولیت‌های حکومتی و اداره امور جامعه اسلامی مرتبط شود.

مصادیق تزاحم در احکام ثانویه اجتماعیه که لازم است حاکم اسلامی با درنظرگرفتن جوانب مختلف، با صدور حکم حکومتی در رفع آن بکوشد، فراوان‌اند. از باب نمونه به مواردی چون حفظ و مصلحت نظام جامعه اسلامی، تقیه و قاعده اهم و مهم اشاره می‌کنیم:

حفظ نظام جامعه اسلامی

مسأله «حفظ نظام» از مسائل مهمی است که مباحث گسترده‌ای را می‌طلبد. لکـن در این بحث ما تنها از زاویه احکام ثانویه به آن می‌نگریم.

گاهی از «حفظ نظام» به «حفظ بیضه اسلام» تعبیر شـده کـه در واقـع همـان حفـظ حاکمیت سرزمین اسلامی از شر بیگانگان است. چنان‌چه مرحوم نائینی از آن به «تحفّظ از مداخلهٔ اجانب»(نائینی، ۱۳۵۹، ص۴۰) تعبیر نموده است. لذا حفظ نظام، همان حفظ:

> بیضهٔ اسلام؛ یعنی حفظ مجتمع اسلام و حکومت اسلام و سیاست اسـلام و اسلامیّتی که اسلام بر او قائم است، از گزند دشمنان(حسینی طهرانی، ۱۳۹۰، ج۲، ص۲۶).

گاهی نیز «حفظ نظام» به معنای جلوگیری از اختلال نظام و هرج و مرج در جامعـه اسلامی است. در این معنا، مراد از «حفظ نظام»، «منع از تعـدّی و تطـاول آحـاد ملّـت، بعضهم علی بعض»(نائینی، ۱۳۵۹، ص۴۰) و حفظ نظم در جامعه و بر قـراری انضـباط بین مردم و تشکیلات اجتماعی است. یعنی حاکم اسلامی باید برای «حفظ نظام»، مردم را از تعدی به حقوق هم‌دیگر باز دارد و در ادارات و نهادهای تشکیلاتی انضباط برقرار نماید. «حفظ نظام» به هردو معنا از وظایف و اختیارات حاکم اسلامی است. یعنی حاکم اسلامی باید برای «حفظ نظام» جامعه و جلوگیری از تعدی اجانب به حاکمیت سرزمین اسلامی همت گمارد و از هرج و مرج و اخـتلال نظـام در جامعـه اسـلامی جلـوگیری نماید. مرحوم نائینی با بیان این مطلب که: «در شریعت مطهّره، حفظ بیضـهٔ اسـلام را از اهمّ جمیع تکالیف و سلطنت اسلامیّه را از وظایف و شؤون امامت مقـرّر فرمـوده‌انـد»، حفظ نظام اسلامی را در حیطه اختیارات حاکم اسلامی می‌داند و سپس به هردو معنـای حفظ نظام اشاره نموده و می‌نویسد:

> اول: حفظ نظامات داخلیّهٔ مملکت ... و منع از تعـدّی و تطـاول آحـاد ملّـت بعضهم علی بعض ... دوم: تحفّظ از مداخلهٔ اجانب و تحذّر از حیل معمولـه در این باب...(همان، ص۴۰-۳۹).

امام خمینی 1 نیز حکومت را مانع ایجاد هرج و مرج در جامعـه مـی‌دانـد و حفـظ

نظام را تنها در حیطه وظایف و اختیارات حاکم اسلامی دانسته و می‌نویسد:

أنّ حفظ النظام من الواجبات الأکیدة، و اختلال أُمور المسلمین من الأُمور المبغوضة، و لا یقام بذا، و لا یسدّ هذا إلّا بوال و حکومة(امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۶۱۹)؛ حفظ نظام از واجبات مورد تأکید و اختلال [نظام] امور مسلمانان از مسائلی است که مورد پسند [شارع مقدس] نیست. نظام جامعه حفظ نمی‌شود و از اختلال امور مسلمانان جلوگیری نمی‌شود، مگر به واسطه حاکم و حکومت.

اگرچه به نظر می‌رسد که این مسأله از احکام اولیه باشد، اما آن‌چه باعث ثانویه‌شمردن این حکم می‌شود، این است که حفظ نظام جامعه اسلامی بر انجام و یا عدم انجام اموری متوقف است که ممکن است فی حد ذاته مباح باشند و به سبب توقف حفظ نظام بر آن، این امور، متعلقِ احکام تکلیفیه واجب و یا حرام واقع شوند. همین امر سبب شده که تصور شود عروض ثانوی حفظ نظام بر امور مزبور، موجب تغییر حکم اولی آن‌ها شده است. حال آن‌که با کمی دقت در می‌یابیم، آن‌چه بر این امور عارض شده، عنوان ثانوی مقدمیت است؛ یعنی چون این امور، انجام یا ترک‌شان مقدمه حفظ نظام ـ که واجب اولی است ـ می‌شود، واجب یا حرام شده‌اند. چنان‌چه «محقق خویی» در بحث «مکاسب محرمه» به این مسأله اشاره نموده است:

اما الصناعات بجمیع أقسامها فهی من الأمور المباحة و لا تتصف بحسب أنفسها بالاستحباب فضلا عن الوجوب فلا یکون التکسب بها إلا مباحا، نعم إنما یطرء علیها الوجوب إذا کان ترکها یوجب إخلالا بالنظام و حینئذ یکون التصدی لها واجبا کفائیا أو عینیا(خویی، ۱۳۷۱، ج۱، ص۲۷)؛ تمامی اقسام صناعات از امور مباحه است که به خودی خود متصف به استحباب نمی‌شود؛ چه رسد به وجوب. بنابراین، تکسب به این امور حکمی جز اباحه ندارد. بله، بر این امور، وجوب عارض می‌شود، اگر ترک آن موجب اخلال نظام گردد که در این هنگام تصدی آن امور واجب کفایی یا عینی خواهد بود.

یعنی حکم وجوب در صورتی بر امور مباحه بار می‌شود که ترک آن موجب اخلال نظام گردد. لذا اگر یک حکم ثانوی با مسأله «حفظ نظام» ـ در صورتی که از زاویه احکام ثانویه به آن بنگریم ـ تزاحم نماید، لازم است حاکم اسلامی در ترجیح احد حکمین حکمی را که متضمن حفظ نظام جامعه اسلامی است، مقدم نماید.

مصلحت نظام جامعه اسلامی

منظور از مصلحتِ نظام، اموری است که اگر مراعات شود، به نفع جامعه و صلاح مردم است، اما عدم رعایت و لحاظ آن باعث فساد جامعه و اخلال امور نخواهد شد. مصلحت نظام بیان‌گر این مطلب است که دین می‌تواند با درنظرگرفتن مقتضیات زمان و مکان، جامعه را در عرصه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی و ... مدیریت نماید. لذا این امر در حکومت اسلامی با فلسفه اسلام و اهداف متعالیه آن متناسب است. با توجه به نقش و اهمیت مصلحت نظام در حکومت اسلامی، امام خمینی 1 در فرمان تشکیل «مجمع تشخیص مصلحت نظام» مورخ ۱۷ بهمن‌ماه ۱۳۶۶ اهمیت این مسأله را این‌گونه گوشزد نموده و می‌فرماید:

> مصلحت نظام از امور مهمه‌ای است که گاهی‌غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می‌گردد. ... (امام خمینی، ۱۳۷۱، ج۲۰، ص۱۷۶).

بنابراین، در نظام اسلامی لازم است که حکومت نه تنها بر پایه مصلحت جامعه پایه‌ریزی شود، بلکه رفتار حکومت و اجرای فرامین آن نیز باید بر اساس مصالح عامه و در جهت استمرار و بقای آن باشد. مضمون تعابیری چون «لان [الحاکم] منصوبٌ للمصالح» (فاضل آبی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۵۱۷؛ علامه حلی، بی‌تا، ج۱۷، ص۲۳۲ و ۲۸۷؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج۶، ص۲۱؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص۴۲۷ و ج۵، ص۱۱۴ و ج۱۲، ص۴۹۳-۴۹۲؛ اردبیلی، ۱۴۰۴ق، ج۱۰، ص۳۰۳؛ بحرانی، ۱۴۱۳ق، ج۲۱، ص۴۳۶ و ۴۵۱؛ حسینی عاملی، ۱۳۹۱، ج۶، ص۱۸و ج۱۷، ص۲۴۸؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۳۸، ص۲۲۳ و کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ص۴۹)، «لأنّه نائب الغیّاب، و منصوب للمصالح» (اردبیلی، ۱۴۰۴ق، ج۱۰، ص۴۳۸ و حسینی عاملی، ۱۳۹۱، ج۱۷، ص۶۵۱)

«لأنّ الحاکم ولـیّ الغائـب و منصـوب للمصـالح» (همـان، ص۷۱۷)، «لکونـه منصـوب للمصالح» (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ص۸۶) «لأنه منصـوب للمصـالح العـامـة» (همـان، ص۲۵)، «لأنه ولـی الغائـب و منصـوب للمصـالح» (نجفـی، ۱۴۰۴ق، ج۲۷، ص۱۴۴)، «الحاکم الذی هو ولی الغائب و منصوب للمصالح» (همان، ج۳۸، ص۲۳۳)، «لأنه نائـب الغائب، و منصوب للمصالح» (مغنیه، ۱۴۱۱ق، ج۴، ص۳۱۹) که در کلمـات بسـیاری از فقها دیده می‌شود و همگی عبارت«منصوب للمصالح» به‌کار برده‌اند، نشان می‌دهـد کـه حاکم در هر جامعه‌ای برای حفظ مصالح عمومی فرد و جامعه نصب شـده و تشـخیص مصالح امت و اجرای آن در حیطه اختیارات اوست.

در منابع فقهی به موارد فراوانی بر می‌خوریم که فقها رعایت این‌گونه مصلحت‌ها را از اختیارات حاکم بر شمرده‌اند. شیخ مفید ; در مبحث بیع کتاب «المقنعة» بـه یکـی از اختیارات حاکم اسلامی که تصمیم‌گیری بر اساس مصلحت است، اشاره می‌کند:

> و للسلطان أن یکره المحتکر علی إخراج غلته و بیعها فی أسـواق المسـلمین إذا کانت بالناس حاجة ظاهرة إلیها و له أن یسعرها علی ما یراه من المصلحة (مفید، ۱۴۱۲ق، ص۶۱۶)؛ حاکم می‌تواند محتکر را مجبور کند تا غلـه خـود را بیرون آورد و آن را در بازار مسلمین بفروشد، اگر مردم ظاهراً بـه آن نیـاز داشته باشند و هر طور که مصلحت بداند، جنس را قیمت‌گذاری کند.

مرحوم صاحب جواهر، با توجه به این مسأله به مطلبـی اشـاره مـی‌کنـد کـه نشـان می‌دهد حاکم اسلامی می‌تواند در صورت تعارض دو امرِ «اجبار المحتکر علی البیـع» و «قاعدهٔ عدم جبر المسلم» حکم بـه تـرجیح احـد حکمـین نمـوده و حکمـی را کـه بـه مصلحت و منفعت جامعه اسلامی است برگزیند.

> لا خلاف بین الأصحاب فی أن الامام و من یقوم مقامه و لو عدول المسلمین یجبر المحتکر علی البیع و لعله لما سمعته من الأخبـار السـابقة، فـلا یشـکل ذلک بناء علی الکراهة، لمنافاته قاعدة عدم جبر المسلم علی ما لا یجب علیه لاحتمال اختصاص ذلک بـالخروج عـن القاعـدة بالأدلـة المزبـورة المؤیـدة، باقتضاء المصلحة العامة، و السیاسـة ذلـک فـی کثیـر مـن الأزمنـة و الأمکنـة

(نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۲، ص۴۸۵)؛ بین علمای امامیه اختلافی وجود ندارد در این‌که امام [حاکم اسلامی] و قائم مقام او و حتی عدول مسلمین می‌توانند محتکر را بر فروش [اموالی که احتکار کرده] اجبار کند. شاید این اجبار به خاطر روایاتی باشد که در این زمینه وجود دارد. در فرض کراهت احتکار، نمی‌توان مردم را به دلیل منافات با «قاعده عدم جبر مسلم بر چیزی که بر او واجب نیست»، به ترک مکروه وادار کرد. [پس مشکل در تجویز اجبار بر ترک احتکار پیش خواهد آمد]. لذا احتمال دارد که با توجه به ادله روایی مؤیده، خروج از قاعده به اقتضای مصلحت عمومی و سیاسی باشد که در بسیاری از زمان‌ها و مکان‌ها وجود دارد.

امام خمینی 1، اتخاذ حکمی را که به مصلحت مسلمانان است، از اختیارات حاکم اسلامی دانسته و می‌نویسد:

للإمام 7 و والی المسلمین أن یعمل ما هو صلاح للمسلمین من تثبیت سعر أو صنعة أو حصر تجارة أو غیرها مما هو دخیل فی النظام و صلاح للجامعة (امام خمینی، ۱۳۸۶، ج۲، ص۶۲۶)؛ امام 7 و حاکم اسلامی می‌تواند آن‌چه به مصلحت مسلمانان است، انجام دهد. مواردی چون تثبیت قیمت یا صنعت، محدودنمودن تجارت و غیر آن و آن‌چه که در نظم‌بخشیدن و مصلحت جامعه دخالت دارد.

بنابراین، با توجه به اهمیت و جایگاه مصلحت، در صورت تزاحم احکام ثانویه، لازم است حاکم اسلامی برای رفع تزاحم، حکمی را که مصلحت ایجاب می‌کند، بر حکم دیگر ترجیح دهد. مثلاً حکم اولیه نرخ‌گذاری و تعیین قیمت کالا، اباحه است، ولی در صورتی که عنوان منفعت و مصلحت نظام بر آن منطبق شود، حاکم اسلامی با صدور حکمی آن امر مباح را لازم الاجراء می‌گرداند.

تقیه

بحث تقیه یکی از مباحثی است که در بین فقها و اندیشمندان رایج بوده و کم‌تر

فقیهی را می‌توان یافت که در این مورد باب سخن را باز نکرده باشد. در بدو امر، توجه به روایات وارده در این باب نشان می‌دهد که منظور از تقیه، بیش‌تر تقیه از مسلمانان غیر شیعه است. چنان‌چه در برخی از آثار فقها به آن اشاره شده و آمده است:

و یشترط فی الأوّل (یعنی الأدلة الدالة علی اذن الشارع بالتقیة) أن یکون التقیّة من مذهب المخالفین (انصاری، ۱۴۱۴ق، ص۷۹ و مغنیه، ۱۴۱۱ق، ج۱۱، ص۴۴۳)؛ در ادله‌ای که دلالت بر اذن شارع به تقیه می‌کند، شرط است که تقیه باید از مذهب مخالف (غیر شیعه) باشد.

لکن فقها با استناد به عموم روایت مسعدة بن صدقة[1] و توجه به عمومات[2] و اطلاقات[3] دیگر روایات گفته‌اند از کفار نیز می‌توان تقیه نمود. لذا شیخ انصاری در ادامه می‌نویسد:

لکن فی روایة مسعدة بن صدقة ما یظهر منه عموم الحکم لغیر المخالفین، مع کفایة عمومات التقیّة فی ذلک(أنصاری، ۱۴۱۴ق، ص۷۹).

لذا همیشه هدف از تقیه جنبه فردی آن؛ یعنی مدارا و یا دوری از ضرر و خطر مالی و جانی نیست، بلکه با توجه به عمومات و اطلاقات ادله تقیه می‌توان از جنبه اجتماعی نیز به آن نگریست. چه بسا بتوان تنقیح مناط نموده و بگوییم هنگامی که اشخاص بتوانند برای حفظ مصالح شخصی خود تقیه کنند، حاکم اسلامی در صورت تزاحم احکام ثانویه به طریق اولی می‌تواند برای حفظ مصالح علیای مسلمین تقیه را برگزینند. مثلاً به خاطر حفظ مصالح مسلمانان در برابر مستکبران تقیه کند و با کفار مماشات نماید. هم‌چنین در صورتی که در تزاحم احکام ثانویه، انگیزه مهم‌تری در میان نباشد، می‌تواند برای حفظ وحدت دنیای اسلام و ازبین‌بردن کینه‌ها و تحکیم روابط دوستی بین مسلمانان و کاهش تشنج و حساسیت‌ها تقیه کند. چنان‌که یکی از معاصرین در بحثی با عنوان «أقسام التقیة و غایاتها» در این باره می‌نویسد:

ان غایة التقیة ...قد یکون ذلک لحفظ وحدة المسلمین و جلب المحبة و دفع الضغائن فیما لیس هناک دواع مهمة إلی إظهار العقیدة و الدفاع عنها (مکارم شیرازی، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص۴۱۰)؛ هدف از تقیه... گاهی حفظ وحدت

مسلمانان و جلب محبت [غیر شیعیان] و ازبین‌بردن کینه‌هاست؛ [البته] در صورتی که انگیزه مهم‌تری برای اظهار عقیده و دفاع از آن در میان نباشد.

قاعده اهم و مهم

در صورت تزاحم احکام اسلامی، حاکم اسلامی:

بر اساس قاعده عقلی «تقدیم اهم بر مهم» می‌تواند حکم مهم‌تر را در جامعه اجرا کند که در این حال، چاره‌ای جز تعطیلی و عدم اجرای موقت حکم «مهم» در قبال «مهم‌تر» نیست، اما پس از رفع تزاحم، این حکم مهم نیز به اجرا در خواهد آمد(جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص۴۶۵).

البته برخی قانون اهم و مهم را فقط عنوان ثانوی دانسته و مانند عناوین ثانویه دیگر چون عسر و حرج شمرده‌اند. ولی باید توجه داشت که این قانون مختص احکام ثانویه نبوده و شامل احکام اولیه نیز می‌شود. چنان‌که اگر دو حکم اولی نیز با یک‌دیگر تزاحم کنند، می‌توان به قانون اهم و مهم عمل نمود. مانند حرمت غیبت و دروغ که در موارد مهم‌تر تابع قانون اهم و مهم قرار گرفته و حکم جواز بر آن مترتب می‌شود. یکی از معاصرین به مسأله اهم و مهم این‌گونه اشاره می‌کند:

عقل و نقل به انجام اهم و ترک مهم حکم می‌کنند، بدون فرق بین این‌که مصلحت اهم، حفظ جان‌ها یا اعراض و یا اموال یا جلب محبت و ازبین‌بردن دوری و دشمنی و مانند آن باشد (مکارم شیرازی، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص۴۱۱).

ازاین‌رو، حاکم اسلامی می‌تواند هنگام تزاحم حکم ثانویه با هر یک از احکام دیگر، مصالح عالیه نظام و امت اسلامی را در نظر گرفته و با استناد به قانون اهم و مهم حکم صادر کند. نمونه‌ای از مصلحت‌اندیشی حاکم اسلامی را در صلح امام حسن 7 می‌توان دید. مرحوم صدوق ; روایتی را نقل می‌کند که آن حضرت در مورد صلح خویش با معاویه فرمود:

«لو لا ما أتیت لما ترک من شیعتنا علی وجه الارض احد إلّا قتل» (شیخ صدوق، بی‌تا، ج۱، ص۲۱۱).

ثبوت هلال

کلمات بسیاری از فقها نشان می‌دهد که آنان حکم حاکم اسلامی را در ثبوت هـلال نیز معتبر می‌دانند (سبزواری، ۱۴۰۷ق، ج۱۰، ص۲۷۶). فقهایی چون ابن فهـد حلّـی در المهذب (ابن فهد حلّی، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۶۵)، شـهید ثـانی در مسـالک (شـهید ثـانی، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص۵۹) و مقدس اردبیلی (مقـدس اردبیلـی، ۱۴۰۳ق، ج۵، ص۲۹۰)، بـه طور پراکنده در این مورد سخن گفته‌اند. اما علامه حلی ; ، نخسـتین کسـی اسـت کـه حجیت حکم حاکم را در رؤیت و ثبوت هلال مسـلّم و قطعـی دانسـته و آن را راهـی مستقل معرفی کرده و می‌نویسد:

فاذا رأیت الهلال فصم و اذا رأیته فافطر لانه متـیقن انـه مـن رمضـان فلزمـه صومه (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۵۸۸ و همو، بی‌تا، ج۱، ص۲۶۸).

وی پس از یادآوری حجیّت رؤیت می‌گوید:

کما لو حکم به الحاکم (علامه حلّی، بی‌تا، ج۱، ص۲۶۸).

یعنی با رؤیت ثبوت هلال رمضان، روزه الزامی می‌شود؛ همـان‌گونـه کـه بـا حکـم حاکم به ثبوت هلال، روزه الزامی است. به تعبیر دیگر، رؤیت حجّت است؛ همان‌گونـه که حکم حاکم حجت است. شهید اوّل در کتاب دروس، در پاسخ به این سؤال که:

و هل یکفی قول الحاکم وحده فی ثبوت الهلال؟ می‌گوید: الاقرب، نعم (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص۲۸۶)؛ آیا قول حاکم به تنهایی در اثبات هلال، کفایت می کند؟ قـول نزدیک‌تر به واقع این است که بله.

بنابراین، از ظاهر گفتار علاّمه و شهید اول بر می‌آید که آن دو، حکم حاکم را مطلقا حجّت می‌دانند. یعنی در مستند حکم حاکم، بین بیّنه و علم حاکم فرقی نگذاشته‌اند.

صاحب جواهر نیز می‌نویسد:

کما أن الظاهر ثبوته بحکم الحاکم المستند الـی علمـه، لاطـلاق مـا دلّ علـی نفوذه (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۱۶، ص۳۵۹)؛ ظـاهر گفتـه‌هـای اصـحاب، ثبـوت رؤیت هلال را می‌رساند، به حکم حاکم، حکمی کـه مسـتند بـه علـم خـود حاکم باشد. زیرا آن‌چه که دلالت بر نفوذ حکم حاکم دارد، اطلاق دارد.

به طور کلی بزرگانی چون محقق سبزواری (سبزواری، ۱۴۲۳ق(ب)، ص۵۲)، میرزای قمی (میرزای قمی، ۱۳۷۱، ج۱، ص۶۱)، شیخ بهایی (شیخ بهایی، ۱۴۲۹ق، ص۳۴۸) محمدتقی آملی (آملی، ۱۳۸۴، ج۸، ص۳۷)، کاشف الغطاء (کاشف الغطاء، بی‌تا، ص۳۲۵)، صاحب جواهر (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۱، ص۲۵۵)، سیدمحمدکاظم طباطبایی یزدی (طباطبایی یزدی، ۱۴۱۹ق، ج۴، ص۳۷۰) و بسیاری دیگر از علمای معاصر هم‌چون سیدعبدالاعلی سبزواری(سبزواری، ۱۴۰۷ق، ج۱۰، ص۲۷۳)، امام خمینی(امام خمینی، ۱۳۸۶، ج۱، ص۲۹۶)، شهید صدر(شهید صدر، ۱۴۰۳ق، ج۱، ص۶۳۱) و... به ثبوت هلال به حکم حاکم فتوا داده‌اند.

حال سؤال این است که در مسأله حکم به «ثبوت هلال»، چه تزاحمی می‌تواند وجود داشته باشد تا با حکم حکومتی و به دست حاکم حل شود؟

در پاسخ باید گفت تعارضِ دو دلیل، گاهی موجب تزاحم در امتثال حکم از سوی مکلف می‌شود. تعارض حکم حکومتی، گاهی با احکام ظاهریه مستند به اصول عملیه و گاهی نیز با سایر امارات واقع می‌شود. تعارض حکم حکومتی با اصول عملیه؛ مثل این‌که حاکم اسلامی، حکم به ثبوت هلال رمضان یا شوال کند و در مقابل، شخص دیگر، با توجه به اصل استصحاب نظر دهد که ماه مبارک رمضان هنوز امتداد دارد، لذا مکلف با توجه به حکم ظاهری باید روزه بگیرد. در این صورت، حکم حکومتی بر حکم ظاهری مستند بر استصحاب مقدم می‌گردد؛ زیرا حکم حکومتی اماره بوده و اماره بر اصل مقدم است.

در صورت تعارضِ حکم حکومتی در رؤیت هلال، با اماره‌ای چون بینه، ممکن است گفته شود که در تعارض دو اماره شرعیه، حجیت هردو ساقط شده و باید به اصل استصحاب رجوع شود. اما توجه به ادله ولایت فقیه نشان می‌دهد که یکی از اهداف شارع از اعطای ولایت به فقیه، حکم‌کردن یا فیصله‌دادن به چنین امور است، لذا در صورت معارضه حکم حاکم با سایر امارات، حکم حکومتی مقدم می‌شود و چنین حکمی به عنوان حجت شرعی برای همگان لازم الاتباع است.

در این مورد می‌توان به پاسخِ استفتائاتی[۴] که از آیةالله خامنه‌ای(مد ظله) شده است،

استناد نمود. در یکی از استفتائات آمده است:

> اگر بین علمای یک شهر راجع به ثبوت هلال یا عدم آن اختلاف رخ دهد و عدالت آن‌ها هم نزد مکلّف ثابت بوده و به دقت همه آن‌ها در استدلال خود مطمئن باشد، وظیفه واجب مکلّف چیست؟(خامنه‌ای، ۱۳۸۸، سؤال۴۱).

ایشان در پاسخ، ضمن بیان شقوق مختلف این مسأله می‌فرماید:

> ... و هم‌چنین اگر حاکم شرعی حکم به ثبوت هلال نماید، حکم وی حجت شرعی برای همه مکلفین است و باید از آن پیروی کنند (همان).

بنابراین، اگر تعارض در ادله، موجب تزاحم در امتثالِ حکم توسط مکلف شود، حکم حکومتی حاکم، این تزاحم را مرتفع می‌کند.

منابع ثروت حکومت اسلامی

منابع ثروت حکومت اسلامی؛ اعم از خمس، زکات، انفال و مصادیق آن ـ که گاهی از آن به بودجه یا «میزانیات» (مظاهری، ۱۳۸۶، ج۲، ص۳۳۴) دولت اسلامی تعبیر می‌شود ـ در حیطه اختیارات حاکم اسلامی است، طبیعتاً در صورت تزاحم فقها در اعمال ولایت در مورد میزان و نحوه مصرف این منابع، ولی فقیه مبسوط الید به عنوان حاکم اسلامی می‌تواند اعمال ولایت نموده و با درنظرگرفتن مصالح امت و مقتضیات جامعه اسلامی، احد حکمین را برگزیند و این تزاحم را رفع نماید. در این صورت سایر فقها باید از او تبعیت کنند و نباید حکم حکومتی را نادیده انگارند. زیرا اگر همه فقها حق اعمال ولایت داشته باشند، به طور قطع در تشخیص حوادث مهم مبتلا به، به‌ویژه امور مهمه جامعه، دچار اختلاف خواهند شد که در این صورت، هرج و مرج و نقض غرض لازم می‌آید. مرحوم شیخ جواد تبریزی ; نیز با این‌که در مورد گستره ولایت فقیه مناقشاتی دارد، اما با بیان این‌که: ... لکونه تضعیفاً لحوزة المسلمین و اخلالاً لامر انتظام بلادهم و امتهم ... (تبریزی، ۱۴۳۱ق، ج۲، ص۲۵)، تضعیف حاکم اسلامی را باعث ضرر به مسلمانان، تضعیف امت اسلامی و سبب اخلال در نظم و امنیت شهرهای مسلمین می‌داند.

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که شارع مقدس با توجه به مصلحت و مفسده ذوات افعال، برخی اعمال را بر بندگان واجب و برخی دیگر را حرام نموده است، حاکم اسلامی نیز در احکام حکومتی با توجه به مصلحت و مفسده ملزمه‌ای که تشخیص می‌دهد، حکمی را صادر و مقرراتی را وضع می‌نماید. ملاک اعمال اختیارات حاکم، رعایت ضوابط «تزاحم» است. لذا حاکم اسلامی می‌تواند در دایره احکام تکلیفیه الزامیه، اعمال ولایت نماید، در تزاحم اهم و مهم و یا افسد و فاسد، باید به اهم حکم کند و افسد را به فاسد دفع نماید. اعمال ولایت حاکم در ترجیح احد حکمین ممکن است در دایره احکام اولیه و یا ثانویه باشد.

در صورت تزاحم احکام اولیه، ترجیح احد حکمین با توجه به قاعده «تقدیم اهم بر مهم» با حاکم اسلامی است که البته پس از رفع تزاحم، حکم اولیه به جای خود باز می‌گردد. زیرا حاکم اسلامی، اصل حکم را تغییر نداده، بلکه اجرای آن را تا رفع تزاحم به تأخیر انداخته است.

در عصر غیبت معصوم و دوران ولایت فقها، نمونه‌هایی از اعمال ولایت آنان در ترجیح احد حکمین در خصوص رفع تزاحم احکام اولیه نقل شده که از باب نمونه می‌توان به مواردی چون تحریم حکم اولی حج، تحدید یا سلب مالکیت اشخاص، حکم به طلاق زن بدون اذن شوهر و تحریم فرستادن کودکان به مدارس اشاره نمود.

عناوین و احکام ثانویه بسیاراند. تزاحم احکام ثانویه را می‌توان از دو جنبه فردی و اجتماعی مد نظر قرار داد. اگرچه احکام ثانویه فردیه؛ مانند شرطِ ضمن عقد، وجوب وفای به نذر، عهد و قسم، جواز برخی از اعمال محرمه در هنگام اکراه و اضطرار، اطاعت از والدین و... مستقیماً هیچ‌گونه ارتباطی با وظایف حاکم اسلامی و مدیریت جامعه ندارند. اما گاهی احکام فردیه ثانویه ارتباط وثیق و تنگاتنگی با امور اجتماعی و مسائل کلی جامعه دارد که در درجه نخست، حل تزاحم در این گونه مسائل در حیطه اختیارات حاکم اسلامی است.

مصادیق تزاحم در احکام ثانویه اجتماعیه که حاکم اسلامی باید با درنظرگرفتن جوانب مختلف با صدور حکم حکومتی در رفع آن بکوشد، فراوانند. از باب نمونه می‌توان به مواردی چون حفظ و مصلحت نظام جامعه اسلامی، تقیه، قاعده اهم و مهم، ثبوت هلال و منابع ثروت حکومت اسلامی اشاره نمود.

یادداشت‌ها

۱. «**فکلّ شیء یعمل المؤمن بینهم لمکان التّقیّة ممّا لا یؤدّی إلی الفساد فی الدّین فإنّه جائز**» (محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج۲، ص۱۶۸).

۲. مرحوم کاشف الغطاء می‌نویسد: «و لا یختلف فیها الحال بین ما یکون من کافر غیر ذی ملّة، أو ملّی حربی، أو ذمّی، أو مسلم مخالف، أو موافق؛ لأنّ مدارها علی وجوب حفظ ما یلزم حفظه عقلًا أو شرعاً» (شیخ جعفر کاشف الغطاء، *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء*، ج۱، ص۲۹۸).

۳. امام خمینی ; نیز به اطلاق روایات تقیه این‌گونه اشاره می‌کند: «و کذا لا إشکال فی شمولها بالنسبة إلی المتقی منه کافرا کان أو مسلما مخالفا أو غیرهما، و کون کثیر من اخبارها ناظرا إلی المخالفین لا یوجب اختصاصها بهم لعدم اشعار فیها علی کثرتها لذلک و ان کان بعض أقسامها مختصا بهم» (سیدروح‌الله خمینی، *القواعد الفقهیة و الاجتهاد و التقلید*، ج۲، ص۱۷۷).

۴. دو استفتا و پاسخ آن‌ها که در «اجوبة الاستفتائات» به صورت سؤال و جواب مطرح شده است، چنین است: (سیدعلی خامنه‌ای، *اجوبة الاستفتائات*، ج۱، رؤیت هلال).

«سؤال ۸۴۳: همان‌گونه که می‌دانید، اکثر فقهای بزرگوار پنج راه برای ثبوت اول ماه شوال در رساله‌های عملیه خود بیان کرده‌اند که ثبوت نزد حاکم شرع در ضمن آن‌ها نیست، بنابراین، چگونه بیش‌تر مؤمنین به مجرد ثبوت اول ماه شوال نزد مراجع، روزه خود را افطار می‌کنند؟ شخصی که از این راه اطمینان به ثبوت هلال پیدا نمی‌کند، چه تکلیفی دارد؟

جواب: «تا حاکم حکم به رؤیت هلال نکرده، مجرد ثبوت هلال نزد او، برای تبعیّت دیگران از وی کافی نیست، مگر آن‌که اطمینان به ثبوت هلال حاصل نمایند».

سؤال ۸۴۴: اگر ولی امر مسلمین حکم نماید که فردا عید است و رادیو و تلویزیون اعلام کنند که هلال در چند شهر دیده شده است، آیا عید برای تمامی نواحی کشور ثابت می‌شود یا فقط برای شهرهایی که ماه در آن‌ها دیده شده و شهرهای هم‌افق با آن‌ها ثابت می‌گردد؟

جواب: «اگر حکم حاکم شامل همه کشور باشد، حکم او شرعاً برای همه شهرها معتبر است».

منابع و مآخذ

۱. آملی، محمدتقی، **مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی**، ج۸و۱۲، تهران: بی‌نا، ۱۳۸۴.

۲. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور بن احمد، **السرائر**، ج۲، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، ۱۴۱۱ق.

۳. ابن فهد حلّی، احمد، **المهذب البارع فی شرح المختصر النافع**، ج۲و۵، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.

۴. امام خمینی، سیدروح‌الله، **القواعد الفقهیة و الاجتهاد و التقلید (الرسائل للامام الخمینی)**، ج۲، نرم افزار نور، (جامع فقه اهل بیت :)، بی‌تا.

۵. امام خمینی، سیدروح‌الله، **صحیفه نور**، ج۲۰، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱.

۶. امام خمینی، سیدروح‌الله، **کتاب البیع**، ج۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۴۲۱ق.

۷. امام خمینی، سیدروح‌الله، **تحریر الوسیلة**، ترجمه علی اسلامی، ج۱، ۲و۴، تهران: انتشارات اسلامی، چ۲۳، ۱۳۸۶.

۸. انصاری، مرتضی، **رسائل فقهیة**، قم: مجمع الفکرالاسلامی، ۱۴۱۴ق.

۹. بحرانی، یوسف، **الحدائق الناضرة فی أحکام العترة الطاهرة**، ج۱۴و۲۱، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۳ق.

۱۰. تبریزی، جواد، **ارشاد الطالب**، ج۲، قم: دار الصدیقة الشهیدة، ۱۴۳۱ق.

۱۱. جوادی آملی، عبدالله، **ولایت فقیه؛ ولایت فقاهت و عدالت**، قم: مرکز نشر اسراء، چ۴، ۱۳۸۳.

۱۲. حر عاملی، محمدبن حسن، **وسائل الشیعة**، ج۱۱، بیروت: دارالاحیاءالتراث العربی، چ۵، ۱۴۰۳ق.

۱۳. حسینی عاملی، سیدجواد بن محمد، **مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة**، ج۶و۱۷، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چ۳، ۱۳۹۱.

۱۴. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، **ولایت فقیه در حکومت اسلام**، ج۲، تهران: نشر علامه طباطبایی، ۱۳۹۰.

۱۵. حلی، حسین، **بحوث فقهیة**، نرم افزار نور (جامع فقه اهل بیت :)، بی‌تا.

۱۶. خامنه‌ای، سیدعلی، **اجوبة الاستفتائات**، ج۱، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۸.

۱۷. خویی، سید ابوالقاسم، **مصباح الفقاهة**، ج۱و۶، قم: وجدانی، ۱۳۷۱.

۱۸. سبزواری، محمدباقر، **ذخیرة المعاد فی شرح الارشا**، ج۳، قم: ۱۴۲۳ق(الف).

۱۹. سبزواری، محمدباقر، **کفایة الاحکام**، قم: موسسهٔ نشر اسلامی، ۱۴۲۳ق(ب).
۲۰. سبزواری، سیدعبدالاعلی، **مهذب الاحکام فی بیان الحلال و الحرام**، ج۱۰، نجف اشرف: مطبعة الاداب، ۱۴۰۷ق.
۲۱. شهید اول، محمد بن جمال‌الدین، **القواعد و الفوائد**، ج۱، قم: انتشارات مفید، ۱۴۱۷ق.
۲۲. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، **مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام**، ج۱، ۵ و۱۲، قم: مؤسسة المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۳ق.
۲۳. شهید صدر، سیدمحمدباقر، **الفتاوی الواضحة وفقاً لمذهب أهل البیت :** ، ج۱، بیروت: دار التعارف، ۱۴۰۳ق.
۲۴. شهید صدر، سیدمحمدباقر، **بحوث فی علم‌الأصول**، ج۷، قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۱ق.
۲۵. شیخ بهایی، محمد بن حسن، **جامع عباسی**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۹ق.
۲۶. شیخ صدوق، ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین، **علل الشرائع**، ج۱، قم: مکتبة الداوری، بی‌تا.
۲۷. شیخ الشریعهٔ اصفهانی، فتح اللّه بن محمدجواد نمازی، **نخبة الأزهار فی أحکام الخیار**، قم: نشر دارالقرآن الکریم، ۱۴۰۵ق.
۲۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **بررسی‌های اسلامی**، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷.
۲۹. طباطبائی یزدی، سیّدمحمّدکاظم، **العروة الوثقی**، ج۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۹ق.
۳۰. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن، **النهایة فی مجرد الفقه والفتاوی**، بیروت: دارالکتاب العربی، چ۲، ۱۴۰۰ق.
۳۱. علامه حلی، یوسف بن مطهر، **تحریرالاحکام**، ج۱، قم: مؤسسه امام صادق 7 ، ۱۴۲۰ق.
۳۲. علامه حلی، یوسف بن مطهر، **تذکرة الفقهاء**، ج۱، تهران: مکتبة المرتضویة لاحیاء آثار الجعفریة، بی‌تا.
۳۳. علامه حلی، یوسف بن مطهر، **منتهی المطلب فی تحقیق المذهب**، ج۲، مشهد مقدس: انتشارات استان قدس رضوی 7 ، ۱۴۱۲ق
۳۴. فاضل آبی، زین‌الدین، **کشف الرموز فی شرح المختصر النافع**، ج۱و۲، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چ۳، ۱۴۱۷ق.

۳۵. فاضل هندی، محمد بن حسن بن محمد اصفهانی، **کشف اللثام شرح عمدة الاحکام**، ج۲ و۵ قم: کتابخانه آیةالله مرعشی ; ، ۱۴۰۵ق.
۳۶. فیومی، احمد بن محمد مقری، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی**، ج۲، قم: دارالعلم، ۱۴۱۴ق.
۳۷. کاشف‌الغطا، شیخ‌جعفر، **کشف‌الغطا عن مبهمات الشریعة الغراء**، ج۱و۲، اصفهان: انتشارات مهدوی، بی‌تا.
۳۸. کاشف الغطاء، شیخ‌حسن، **أنوار الفقاهة**، نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء العامة، ۱۴۲۲ق.
۳۹. کلانتری، علی‌اکبر، **حکم ثانوی در تشریع اسلامی**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۳۷۸.
۴۰. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، تصحیح علی‌اکبر غفاری، ج۲، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چ۳، ۱۳۸۹ق.
۴۱. مجلسی، محمدباقر، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، تحقیق: محمد الباقر البهبودی، ج۹۶، بیروت: مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانیة المصححة، ۱۴۰۳ق.
۴۲. محقق کرکی، علی بن حسین بن عبدالعالی، **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، ج۶، قم: مؤسسه آل البیت : ، چ۲، ۱۴۱۴ق.
۴۳. مظاهری، حسین، **فقه الولایة و الحکومة الاسلامیة**، قرره و حققه: مجید هادی‌زاده، ج۲، قم: مؤسسة الزهراء 3 ، الثقافیة الدراسیة، ۱۳۸۶.
۴۴. مغنیه، محمّدجواد، **الفقه الامام جعفر الصادق 7** ، ج۴و۱۱، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۱ق.
۴۵. مفید، ابوعبدالله محمد بن محمد بن النعمان، **المقنعة**، مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۱۲ق.
۴۶. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، **مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان**، ج۵و۱۰، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۳ق.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر، **انوار الفقاهة**، ج۱، قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین 7 ، چ۲، ۱۴۱۳ق.
۴۸. منظور الاجداد، سیدمحمدحسین، **اسناد مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست، اسناد و گزارش‌هایی از آیات عظام نائینی، اصفهانی، قمی و حائری**، تهران: پردیس دانش، ۱۳۹۴.
۴۹. موسوی خلخالی، سیدمحمدمهدی، **حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۵۰. مهرپور، حسن، **دیدگاه‌های جدید در مسائل حقوقی**، تهران: اطلاعات، چ۳، ۱۳۸۸.

۵۱. میرزای قمی، ابوالقاسم، **جامع الشتات فی اجوبة الاستفتائات**، ج۱، بی‌جا: انتشارات کیهان، ۱۳۷۱.
۵۲. میرزای قمی، ابوالقاسم، **غنائم الایام فی مسائل الحلال و الحرام**، ج۵، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵.
۵۳. نائینی، میرزاحسین، **تنبیه الأمة و تنزیه الملة**، با مقدمه و پاورقی‌های سیدمحمد طالقانی، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۵۹.
۵۴. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**، تحقیق عباس قوچانی، ج۱۶، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۷، ۳۸و۴۰، بیروت: دار احیا التراث العربی، ۱۴۰۴ق.
۵۵. نراقی، احمد بن محمد مهدی، **عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الحرام**، ج۱۳، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۵۶. ورعی، سیدجواد، «ولایت در اندیشه فقهی ـ سیاسی نائینی»، **فصلنامه علمی ـ پژوهشی حکومت اسلامی**، ش۲۴، تابستان ۱۳۸۱.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وهفتم، شمارهٔ سوم، پاییز ۱۴۰۱، پیاپی ۱۰۵
ISLAMIC GOVERNMENT 105 / Vol.27, No.3, Autumn2022

بررسی و نقد جایگاه امر به معروف و نهی از منکر در منابع فقهی شیعه

دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۶ تأیید: ۱۴۰۱/۲/۱۵

سیدمحمدحسین رئیس‌زاده*
و سیدعلی رضایی موسوی**

چکیده

فریضه امر به معروف و نهی از منکر در نظام ارزشی اسلام، در سطوح مختلف فردی، اجتماعی و سیاسی جریان یافته و از جایگاه و منزلت رفیعی برخوردار می‌باشد؛ تا جایی که این فریضه در منابع دینی به عنوان پایه و اساس دیگر واجبات قلمداد شده است. به صورت طبیعی، برخورداری از این جایگاه رفیع، اقتضا دارد که جامعه اسلامی در عمل اهتمام ویژه‌ای به آن داشته باشند و فقها نیز در نگارش آثار فقهی، به صورت ویژه بدان بپردازند؛ در حالی که این فریضه والا، در ابعاد و سطوح مختلف خود، آن جایگاه ویژه را پیدا نکرده و تتبع در منابع فقهی خلاف این مطلب را اثبات می‌نماید. در این مقاله بعد از بررسی دوره‌های مختلف فقه، دریافتیم که آثار فقهی موجود، متناسب با شأن والای این فریضه نبوده و این فریضه در متون علمی نیز مهجور مانده است. هم‌چنین درباره عوامل مهجورماندن امر به معروف و نهی از منکر در فقه، دریافتیم که فقدان حکومت اسلام ناب، فشار حکومت‌ها، نبود اهتمام اجتماعی در میان مسلمانان، پیچیدگی در تشخیص و اجرای صحیح امر به معروف و نهی از منکر و دیگر ابهامات موجود در آن، سبب شده تا فقها به اندازه‌ای که شایسته جایگاه والای امر به معروف و نهی از منکر باشد، به آن نپردازند.

واژگان کلیدی

امر به معروف، نهی از منکر، منابع فقهی، شیعه، حکومت اسلامی

* دانش آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی جامعة المصطفی 9 العالمیة: Smhr1339@gmail.com
** دکتری اندیشه سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ; : rezaeimosvi@gmail.com

مقدمه

یکی از ضروریات دین مبین اسلام و مورد اتفاق شیعیان و اهل سنت، فریضه امر به معروف و نهی از منکر می‌باشد که دارای ابعاد گسترده‌ای در سطوح فردی، خانوادگی، اجتماعی و سیاسی است. علاوه بر این‌که هم‌چون نماز، به صورت فردی و گروهی می‌تواند انجام بپذیرد و زمینه‌ساز انجام دیگر تکالیف دینی و جلوگیری از فساد و فحشا باشد. ازاین‌رو، فریضه امر به معروف و نهی از منکر در نظام ارزشی اسلام از جایگاه و منزلت رفیعی برخوردار بوده و منابع دینی موجود در این موضوع و اهتمام نظری و عملی معصومان : به آن، مبین همین مطلب است. اهمیت فوق العادهٔ امر به معروف و نهی از منکر، تا جایی است که گفته شده برخی فرق اسلامی هم‌چون معتزله، آن را در زمره اصول دین شمارش کنند(آقاجانی، ۱۳۸۵، ش۱۵، ص۲۸).

پرسش اصلی در این نوشتار این است که «جایگاه امر به معروف و نهی از منکر در فقه اسلامی چیست؟» به منظور نیل به پاسخ این پرسش، ابتدا باید مفهوم امر به معروف و نهی از منکر در فقه اسلام و وجوه اهمیت آن را روشن سازیم، سپس به این دو پرسش پاسخ دهیم:

۱. دیدگاه فقهای شیعه در موضوع امر به معروف و نهی از منکر چیست؟

۲. در ساحت علمی، عوامل مهجورماندن امر به معروف و نهی از منکر چیستند؟

مفهوم‌شناسی

در ساختار اندیشه اسلامی، امر به معروف و نهی از منکر در مفهوم کلی عبارت است از هر گونه تلاشی که به منظور اثرگذاردن بر دیگری صورت می‌گیرد تا وی را به انجام کار واجبی وادار سازد و یا از کار حرامی باز دارد(عاملی، ۱۴۱۰، ج۲، ص ۴۰۹ و مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص۲۲۱). به دیگر سخن، ماهیت و چیستی این دو، عبارت است از واکنش در برابر افرادی که ترک وظیفه می‌نمایند، یا در صدد جلوگیری و پیش‌گیری از ترک مجدد آن توسط مکلف می‌باشد.

تعریف معروف و منکر در لغت و قرآن

معروف در لغت از ریشه عرف، دارای معانی مختلفی است که مشهورترین آن‌ها بـه معنای عرفان؛ یعنی شناخت و علم و پسندیده و مستحسن است. نقطه مقابـل معـروف، «منکر» به معنای «ناشناخته» و «ناپسـند» مـی‌باشـد(ابن منظـور، ۱۴۱۶ق، ج۹، ص۱۵۵؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ص۴۰۴ و ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج۴، ص۲۸۱).

در قرآن کریم، واژه «عرف و معروف» به دفعات در معنای «شناخته‌شده» (بقـره(۲): ۱۴۶) و «شایسته و پسندیده» (بقره(۲): ۲۶۳) به کار رفته است.

البته مراد از معروف به معنای پسندیده در قرآن کریم، اعم از واجبات اسـت؛ یعنـی فعلی که دارای حُسن عقلی، حُسن عقلایی و یـا حُسـن شـرعی باشـد. بنـابراین، قـوام معروفیت (به معنای پسندیده) در قرآن به تعلق امر شرعی به آن نیست؛ البته منع شرعی مانع از معروف‌بودن آن منهیٌ‌عنه می‌گردد؛ هرچند از نظر عقلا، حُسن تلقی شود.

واژه منکر در لغت و قرآن به سه معنا به کار می‌رود:

۱. ناشناخته (حجر(۱۵): ۶۲).

۲. عدم پذیرش و انکار (نحل(۱۶): ۸۳).

۳. امر زشت، ناپسند و قبیح (نحل(۱۶): ۹۰).

به بیان برخی از مفسرین: «معروف» در لغت به معنای «شناخته‌شـده» و «منکـر» بـه معنای «ناشناس» است و به این ترتیب، کارهای نیـک امـوری شـناخته‌شـده و کارهـای زشت و ناپسند اموری ناشناس معرفی شده‌اند. چه این‌که فطرت پاک انسـانی بـا دسـته اول آشنا و با دوم نا آشناست (مکارم شیرازی و هم‌کاران، ۱۳۷۱، ج۳، ص۳۷).

معروف و منکر در فقه

فقها برای واژه «معروف و منکر» تعریف‌های متعددی بیان کرده‌اند. از جمله:

۱. تعریف راوندی، محقق حلی و علامه حلی: معروف هر فعـل جـایزی اسـت کـه علاوه بر جواز، دارای وصف زایدی (هم‌چون وجوب و یا استحباب) باشد و منکر هـر فعل قبیح؛ یعنی حرام می‌باشد (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج۱، ص۳۵۶؛ محقق حلـی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۳۱۰ و علامه حلی، ۱۴۲۰ق، ج۲، ص۲۳۸).

۲. تعریف امام خمینی 1 و فقهای معاصر پس از ایشان: معروف هر کار شایسته و منکر هر کار ناشایست از نظر شرعی یا عقلی است؛ اعم از عقل مستقل یا غیر مستقل (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج۱، ص۴۴۰؛ مظاهری، ۱۳۸۶، ج۳، ص۲۲ و نوری، ۱۳۷۳، ص۸۲-۸۱).

برخی دایره معروف و منکر را از نظر حقوقی وسیع‌تر دانسته و گفته‌اند:

> معروف هر کار شایسته عقلی یا شرعی و یا قانونی است، بر خلاف منکر (جوان آراسته، ۱۳۹۲، ص۲۷).

در بین تعاریف یادشده برای معروف و منکر، تعریف اول که از صاحب شرایع؛ یعنی محقق حلی می‌باشد، بیش‌تر مورد پذیرش و بررسی فقها قرار گرفته است (نجفی، ۱۹۸۱م، ج۲۱، ص۳۵۶).

با توجه به این‌که شارع مقدس تعریف خاصی از «معروف» و «منکر» ندارد (تا برای این دو مفهوم قائل به حقیقت شرعیه بشویم)، اگر شارع تعریف و مراد خاصی از معروف و منکر داشت، باید بیان می‌کرد و آن تعریف به دست متشرعین و فقها می‌رسید، بنابراین، شارع مقدّس همانند دیگر مفاهیم، مردم را در تعریف مفاهیم «معروف و منکر» به فهم رایج عرفی این دو، ارجاع داده است، در نتیجه معیار برای شناخت این دو، عرف بوده و متبادر از این دو واژه، عرفا و لغتاً شایسته، پسندیده و حسن در مقابل ناشایست و غیر پسندیده و قبیح است (ابن منظور، ۱۴۱۶ق، ج۱۴، ص۲۸۲؛ مقری، ۱۴۱۴ق، ص۶۲۵ و راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۸۲۳). بنابراین، معروف و منکر عبارت است از کاری که به حکم عقل یا عقلا دارای حسن یا قبح ذاتی باشد و اوامر و نواهی شرع، راهی برای شناخت حسن و یا قبح آن کار است.

اهمیت امر به معروف و نهی از منکر در اسلام

اکنون که مفهوم این فریضه روشن گشت، سزاوار است تا به ابعاد اهمیت آن در دین اسلام به صورت خلاصه و گذرا بپردازیم.

زمینه‌ساز اجرای همه احکام شریعت

گسترده‌ترین وظیفه اسلامی از حیث مصداق، زمان اجرا و مکلف، امر به معروف و

نهی از منکر است؛ به گونه‌ای که هر یک از واجبات اسلامی مصداقی از معروف و هر یک از محرمات، مصداقی از منکر است. بنابراین، امتثال فریضه امر به معروف و نهی از منکر زمینه‌ساز برای امتثال همه احکام شریعت می‌باشد. امام باقر 7 می‌فرمایند:

واجبات الهی با امر به معروف و نهی از منکر برپا داشته می‌شود... (کلینی، ۱۴۲۵ق، ج۵، ص۵۶).

هم‌چنین امام حسین 7 نیز در روایتی، اقامه شریعت را متوقّف بر عمل به این فریضه بزرگ می‌دانند (حرانی، ۱۳۶۳، ص۲۳۷؛ حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج۱۶، ص۱۳۰ و مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۹۷، ص۷۹).

سنت و سیره و اخلاق فعلی حق‌تعالی

در قرآن کریم، خداوند متعال با استفاده از واژه «امر» و «نهی»، امر به معروف و نهی از منکر نموده است (نحل(۱۶): ۹۰؛ نساء(۴): ۵۸ و ممتحنه(۶۰): ۹). حضرت علی 7 آن را از سجایای خدای متعال می‌داند که نه مرگ را پیش می‌اندازد و نه روزی را پس می‌زند(نهج البلاغه، خطبه۱۵۶).

امر به معروف و نهی از منکر از ویژگی‌های بارز رسول خدا

خداوند در تورات و انجیل امر به معروف و نهی از منکر را از ویژگی‌های پیامبر 9 برشمرده است (اعراف(۷): ۱۵۷). با درنظرداشتن این‌که خداوند، رسول الله 9 را اسوه حسنه و الگوی نیک مسلمانان قرار داده است، پس این رفتار ایشان در اهتمام به امر به معروف و نهی از منکر نیز مشمول همین قاعده می‌شود.

ویژگی مهم امت اسلامی

قرآن کریم، پرداختن به این فریضه را از ویژگی‌های امت اسلامی دانسته (آل عمران(۳): ۱۱۰) و انجام این فریضه را از لوازم دوستی مؤمنان با یک‌دیگر می‌داند (توبه(۹): ۷۱).

یکی از اهداف تشکیل حکومت اسلامی

قرآن می‌فرماید اگر فضا برای مؤمنان مساعد باشد و ایشان بتوانند تشکیل حکومت

دهند، نماز (اطاعت از خدا)، زکات (همه واجبات مـالی) و امـر بـه معـروف و نهـی از منکر را انجام خواهند داد (حج(۲۲): ۴۱).

ارزشمندی برتر از دیگر فرایض

حضرت علی 7 همه اعمال صالح را مانند قطره آب دهان در برابر دریای عظمـت امر به معروف و نهی از منکر می‌دانند. ایشان می‌فرمایند:

> تمام کارهای نیک و حتی جهاد در راه خدا در برابر امر به معروف و نهـی از منکر چون آب دهان است، در برابر دریای پهناور (نهج البلاغه، کلمه ۳۶۶).

آمر و ناهی در این فریضه، برترین مردم

اثربخشی این عمل انسانی در شکوفایی اخلاق شایسته و نگاه‌بانی ارکان جامعـه تـا آن حد است که رسول خدا 9 عاملان به آن را بهترین مردمان تعبیر می‌کننـد (پاینـده، ۱۳۸۲، ص۴۶۸).

تضمین‌کننده سلامتی دین و دنیای مردم

امام علی 7 سلامت دین و دنیای فرد را در گرو عمـل بـه ایـن فریضـه دانسـته و می‌فرمایند:

> هر که سه خصلت داشته باشد، دنیا و آخرتش سالم ماند: امر به معروف کند و خود به آن عمل کند، نهی از منکر کند و خود از آن باز ایستد و از حـدود خداوند عزّ و جلّ پاسداری کند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۷۹، ص۱۷۰).

هم‌چنین ایشان در جای دیگر می‌فرمایند:

> ای مردم! همانا خداوند متعال عموم مردم را به گناه خواص عذاب نمی‌کنـد، اگر آن عدّه در نهان زشت‌کاری کنند و عموم مردم از آن آگاه نباشند. اما اگر خواص آشکارا گناه کنند و توده مردم اعتراض ننمایند، در این صـورت هـر دو دسته سزاوار کیفر خداونـد متعـال هسـتند (حـر عـاملی، ۱۴۱۴ق، ج۱۶، ص۱۳۵).

بر اساس این روایت، ترک امر به معروف و نهی از منکـر از سـوی مـردم در برابـر

گناهان افرادی که خود را برتر از دیگران می‌دانند، عقوبت فراگیر الهی را به دنبال دارد که دامنه آتش آن؛ هم زندگی گناه‌کاران و هم ساکتان در برابر گناه را می‌سوزاند.

در جای دیگری ایشان وجود حکومت‌های ظالم و فشار آنان بر مردم را نتیجه ترک فریضه امر به معروف و نهی از منکر می‌دانند:

> امر به معروف و نهی از منکر را ترک مکنید که در آن صورت پلیدان بر شما حکومت خواهند کرد (همان، ص۳۹۴).

طبیعی است که ترک این فریضه بزرگ و دگرگون‌شدن ارزش‌ها باعث می‌شود افراد ناشایست مورد حمایت قرار گرفته و خصوصاً در حکومت‌های انتخابی قدرت پیدا کنند.

مولا امیرالمؤمنین 7 در بیان مهمی نسبت به عاقبت بی‌توجّهی به امر به معروف و نهی از منکر می‌فرمایند:

> باید امر به معروف و نهی از منکر کنید؛ و گرنه بدان شما بر شما مسلط خواهند شد و آن‌گاه نیکان شما دعا می‌کنند و دعاهای آن‌ها مستجاب نخواهد شد (کلینی، ۱۴۲۵ق، ج۵، ص۵۷).

شهید مطهری در ذیل جمله «فیدعو خیارکم فلا یُستجاب لهم» می‌نویسد:

> اکثر این‌طور معنا می‌کنند که بعد از آن‌که بدان بر شما مسلط شدند، نیکان شما به درگاه الهی می‌نالند و خداوند دعای آنان را مستجاب نمی‌کند. امام محمد غزالی معنای لطیفی برای آن کرده است. می‌گوید: معنای این جمله «فیدعو خیارکم فلا یستجاب لهم» این نیست که خداوند را می‌خوانند و خدا دعای آن‌ها را مستجاب نمی‌کند، بلکه معنایش این است، وقتی که امر به معروف و نهی از منکر را ترک کنند، آن‌قدر پست می‌شوند، آن‌قدر رعب‌شان، مهابت‌شان، عزت‌شان و کرامت‌شان از بین می‌رود که وقتی به درگاهِ همان ظلمه می‌روند، هر چه ندا می‌کنند به آن‌ها اعتنا نمی‌شود (مطهری، ۱۳۶۸، ج۲، ص۴۵).

ترک این فریضه؛ جنگ و دشمنی با خدا

امام صادق 7 فرمودند:

> کسی کـه توانـایی نـهی از منـکر را داشـته باشـد و نهـی از منـــکر نکـــند، دوست دارد که خـــداوند اطـــاعت نشـــود و کسـی کـه نافرمـانی خـــدا را دوست داشته باشد، آشـکارا بـــا خـــداوند دشـمنی کـرده اسـت (مجلسـی، ۱۴۰۳ق، ج۴۲، ص۲۴۹).

به همین جهت است که در متون دینی ترک امر به معروف و نهی از منکر در حکـم اعلان جنگ با خداوند دانسته شده است (کلینی، ۱۴۲۵ق، ج۵، ص۱۰۸).

امر به معروف و نهی از منکر واجبی سیاسی ـ اجتماعی

این فریضه دارای ویژگی خاصی است که آن را از دیگر واجبات عبادی و معـاملی ممتاز می‌نماید و آن ویژگی این است که امر به معروف و نهی از منکر تنها یک واجـب فردی نیست، بلکه واجبی سیاسـی و اجتمـاعی اسـت کـه تحقـق برخـی از مراتـب آن نیازمند اقتدار و سلطه سیاسی و منوط به نظر حاکم شرعی می‌باشـد. در نتیجـه از نظـر فقهی وظایف و تکالیفی را بر نظام سیاسی اسلامی هموار می‌نماید. بنابراین، متعلق ایـن فریضه علاوه بر افراد مکلف، دولت و نظام حاکم سیاسی نیز می‌باشد و تکلیف هر یک نافی تکلیف دیگری نیست.

اکنون که ابعاد اهمیت این فریضه روشن گردید، سزاوار است به بیـان دیـدگاه‌هـای فقهای شیعه از ابتدا تاکنون در قالب چارچوب نظری بپردازیم تـا ببینـیم انعکـاس ایـن فریضه در آثار فقهی مطابق شأن والای آن در منابع دینی هست یا خیر؟

فقه شیعه و امر به معروف و نهی از منکر

بررسی آثار فقهی در موضوع امر به معروف و نهی از منکر نشان می‌دهد که از زمان غیبت کبری تاکنون، اکثر فقهای عظام در هر قرنی به بحث از این فریضـه پرداختـه‌انـد. بررسی منابع فقهی شیعه؛ یعنی کتب فقهایی که چاپ شده و در دسترس می‌باشـد و بـه بحث از همه یا اکثر ابواب فقهی پرداخته‌اند، در چهار دوره قـدما، متـأخرین، متـأخری

المتأخرین و دوران پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران این حقیقت را به وضوح اثبات می‌نماید.

در مورد تقسیم‌بندی ادوار مختلف فقه شیعه و طبقات فقهای شیعه نظریات مختلفی توسط فقها و نویسندگان کتب در این زمینه وجود دارد. همانند کتاب «فرهنگ فقه» مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی و کتاب «تاریخ فقه و فقها» نوشته ابوالقاسم گرجی و کتاب «ادوار فقه»، تألیف محمود شهابی خراسانی و غیره.

از جمله اصطلاحاتی که در کلمات فقیهان معاصر دیده می‌شود، اصطلاح «قدما»، «متأخرین» و «متأخری المتأخرین (متأخران از متأخرین)» است. با توجه به نسبی‌بودن این اصطلاحات (یعنی اگر قراردادی در بین نباشد، هر کسی می‌تواند از این سه اصطلاح، معنای خاص خود را بفهمد و ارائه دهد)، نمی‌توان مرزبندی دقیقی بین مصادیق این عناوین مشخص کرد؛ زیرا گاهی چنین اصطلاحاتی از فقیهی ابراز می‌شود که در قرن پنجم زندگی می‌کرده؛ در حالی‌که همین اصطلاح، گاهی از فقیهی مشاهده می‌شود که در قرن دهم زندگی می‌کرد، به همین دلیل، باید گفت اصطلاح «قدما» و «متأخرین» و «متأخری متأخرین» نسبی بوده و در هر متنی بر حسب مورد باید بررسی شود.

با این وجود، برای شناخت کاربرد این اصطلاحات در تألیفات پیشینیان و نیز تألیفات معاصر، برخی مرزبندی‌ها نیز اعلام شده است:

الف) به علما و بزرگانی که در دوره زمانی دویست‌ساله میان آغاز غیبت صغرای امام زمان (عجل‌الله تعالی فرجه الشریف)(۲۶۰ق) تا عصر وفات شیخ ابی جعفر طوسی (۴۶۰ق) می‌زیستند «قدما» و به فقهای بعد از ایشان «متأخرین» گفته می‌شود (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۲۶۱).

ب) مقصود از «قدما» در استعمالات فقهای معاصر، فقیهان از زمان غیبت کبرا (۳۲۹ق) تا زمان شیخ طوسی (۴۶۰ق) است و مقصود از «متأخّرین»، فقهای از زمان ایشان تا زمان علّامه حلّی (۷۲۶ق) است و فقهای بعد از علّامه حلّی را نیز «متأخّران از متأخّرین» گویند و در برخی متون نیز همه فقها تا زمان مرحوم محقّق، صاحب شرایع را در زمره «قدما» محسوب کرده‌اند (ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹، ج۲، ص۶۰).

ج) آیةالله بروجردی فقه را به چهار دوره تقسیم می‌کردند: ۱. دورهٔ ماقبل شیخ طوسی؛ ۲. از زمان شیخ طوسی تا قرن دهم که تقریباً مقارن با زمان شهید ثانی است؛ ۳. از زمان شهید ثانی تا یک قرن اخیر و ۴. یک قرن اخیر (مطهری، ۱۳۴۱، ص۲۴۹-۲۳۳).

تقسیم‌بندی ادوار مختلف فقهی در این نوشتار، براساس طبقه‌بندی است که در مقاله «اصطلاح‌شناسی در کتاب‌های فقهی» (ربانی، ۱۳۷۹، ش۲۵و۲۶، ص۳۰۷-۲۴۵) مطرح شده؛ البته پس از انجام تعدیلی که در اصطلاح «متأخری المتأخرین» داده شد، وی می‌گوید:

آن‌چه که بیش‌تر غلبه پیدا کرده است، اطلاق واژه «قدما» بر فقهای از آغاز عصر غیبت کبری تا عصر محقق حلّی است و از عصر محقق حلّی به بعد، دوره متأخران آغاز می‌شود و پایان دوره زمانی متأخران، عصر محقق اردبیلی است؛ گرچه گاهی در پاره‌ای تعبیرها دیده می‌شود که فقهای پس از دوره هزار هجری قمری نیز در زمره متأخران آورده شده‌اند و هرگاه متأخری المتأخرین گفته می‌شود، در آغاز آن‌ها محقق برجسته و نامور، ملااحمد اردبیلی است و تا عصر ملااحمد نراقی را متأخری المتأخرین می‌نامند(همان).

دوره قدما (از غیبت کبری تا قرن هشتم)

در این دوره، اکثریت قاطع فقها این فریضه را در کتب فقهی خود به صورت باب مستقل و یا در ذیل بحث جهاد مورد بحث قرار داده‌اند؛ هم‌چون مرحوم شیخ صدوق و مرحوم شیخ مفید و مرحوم ابوالصلاح حلبی و غیره.

و لکن برخی از فقهای این عصر، به طور کلی و یا در برخی از کتب فقهی خود، به این موضوع نپرداخته‌اند. هم‌چون:

الف) مرحوم شیخ صدوق در کتاب «المقنع» متعرض این موضوع نشده‌اند؛ با آن‌که این کتاب، یک دوره فقه کامل می‌باشد، ولی متعرض باب جهاد و باب امر به معروف و نهی از منکر نشده‌اند. البته ایشان در کتاب «الهدایة فی الأصول و الفروع»، در باب اعتقادات متعرض این موضوع شده‌اند.

ب) مرحوم سید مرتضی در کتاب «الإنتصار» که مهم‌ترین اثر فقهی ایشان است و

متعرض ابواب مختلف فقهی از جمله مسائل مربوط به عتق و برده شده ولی جهاد و امر به معروف و نهی از منکر را مطرح ننموده است. هم‌چنین در کتاب «مسائل الناصریات» نیز به این موضوع نپرداخته‌اند.

ج) مرحوم شیخ طوسی در کتاب «المبسوط» متعرض باب امر به معروف و نهی از منکر نشده‌اند؛ در حالی که این کتاب مشتمل بر یک دوره کامل فقه شیعه می‌باشد و هم‌چنین در کتاب «الخلاف» که فقه تطبیقی است، به این موضوع نپرداخته‌اند. البته ایشان ذیل باب جهاد، در کتاب‌های «النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی» و «النهایة و نکتها» و«الجمل و العقود» و به صورت مستقل در کتاب «الإقتصاد الهادی الی الرشاد» به بحث از این موضوع پرداخته‌اند.

د) مرحوم قاضی بن براج در کتاب «جواهر الفقه» که مشتمل بر یک دوره کامل فقه، حتی باب جهاد است، متعرض این موضوع نشده‌اند.گرچه در کتاب «المهذب» مطرح نموده است.

ه) مرحوم ابن زهره در کتاب «غنیة النزوع إلی علمی الأصول و الفروع» که متعرض همه ابواب فقهی از جمله جهاد شده به بحث از این فریضه نپرداخته‌اند.

دوره متأخرین (از قرن نهم تا یازدهم)

در این دوره تقریباً همه فقها (به استثنای مرحوم محمد بن الحسن الکیدری که در کتاب «اصباح الشیعة بمصباح الشریعة» [که یک دوره فقه کامل است] متعرض این فریضه نشده) این فریضه را به صورت یک باب مستقل و یا در ذیل بحث جهاد مورد بحث قرار داده‌اند؛ هم‌چون مرحوم ابن ادریس، مرحوم محقق حلی در کتب فقهی متعددش و مرحوم یحیی بن سعید حلی و غیره.

دوره متأخری المتأخرین (از قرن دوازدهم تا پیروزی انقلاب اسلامی ایران)

در این دوره نیز اکثریت فقها، این فریضه را به صورت باب مستقل و یا در ذیل باب جهاد مورد بحث قرار داده‌اند. بزرگانی هم‌چون محمدتقی مجلسی(اول)، فیض کاشانی، محمدباقر سبزواری، امام خمینی و غیره.

در مقابل، جمعی از فقهای این دوره به طور کلی و یا در برخی از کتب فقهی خـود (با وجود این‌که در این کتب، همه یا اکثریت ابواب فقهـی ذکـر شـده اسـت)، بـه ایـن موضوع نپرداخته‌اند. هم‌چون:

الف) مرحوم محدث بحرانی در کتاب الحدائق النـاظرة؛ بـا آن‌کـه یـک دوره کامـل فقهی است، ولی متعرض باب جهاد و امر به معروف و نهی از منکر نشده‌اند. صـاحب کتاب منتهی المقال، علت عدم تعرض مرحوم محدث بحرانی به موضوع امر به معروف و نهی از منکر و نیز موضوع جهاد را قلة النفع المتعلق به (یعنی کمی فایده مربـوط بـه آن موضوع)، در آن زمان می‌داند و این‌گونه تعبیر می‌کند:

و ایثاراً لصمازنرف الوقت فیما هو أهم تبعاً لبعض علمائنـا الأعیـان (حـائری مازندرانی، ۱۴۱۶ق، ج۷، ص۷۶).

ب) مرحوم سیدعلی طباطبایی، صاحب ریاض المسـائل؛ قابـل توجـه آن اسـت بـا این‌که کتاب ریاض المسائل را به‌عنوان شرح مزجی کتاب مختصر النـافع محقـق حلـی نوشته است، بر خلاف متن به موضوع امر به معروف و نهی از منکر نپرداخته است.

ج) مرحوم ملاحبیب‌الله کاشانی، در کتاب «تسهیل المسالک الی المدارک» متعـرض موضوع بحث و حتی باب جهاد نشده است، ولی در کتاب «مستقصی مدارک القواعـد» متعرض موضوع گردیده‌اند.

دوره پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران

در این دوره نیز همه فقهایی که به یک دوره کامل فقه (چه به صورت استدلالی و یا به صورت فتوایی) پرداخته‌اند، این فریضه را به صورت باب مستقل و یا در ذیل بحـث جهاد مورد بحث قرار داده‌اند. بزرگانی هـم‌چـون شـیخ جـواد تبریـزی، مرحـوم علـی مشکینی، مرحوم فاضل لنکرانی، امام خامنه‌ای (مدّ ظله) و غیره.

اکنون که میزان اهتمام فقها به این واجب مهم دانسته شد، باید به این پرسش پاسـخ دهیم که چه عواملی در ایجاد چنین مظلومیتی برای موضوع مهم امر به معروف و نهـی از منکر دخیل بوده‌اند و سبب شده‌اند تا این موضوع مهم مهجور بماند؟

مهجورماندن امر به معروف و نهی از منکر

دانستیم که این فریضه با این اهمیتی که در آیات و روایات بدان اشاره شده متأسفانه اغلب در طول تاریخ در بعد نظری و عملی مهجور و متروک بوده و مسلمانان در عمل اهتمام لازم را به این فریضه بزرگ نداشته‌اند؛ وضعیت اندوه‌بار جوامع اسلامی در طول تاریخ به ویژه در زمان معاصر، شاهدی بر این گفته است. عوامل متعدّدی را می‌توان برای مهجورماندن آن در بعد عملی از سوی مردم برشمرد. این عوامل به طور کلّی عبارتند از عافیت‌طلبی، رفاه‌طلبی، ضعف غیرت دینی، سهل‌انگاری، محافظه‌کاری، کم‌رویی، تصور بی‌تأثیری، توقع اثر فوری، ترس از پیامدهای منفی مالی، جانی و حیثیتی، ناآگاهی، فقدان حمایت‌های قانونی از آمر به معروف و ناهی از منکر و بالأخره تصور این‌که امر به معروف و نهی از منکر، تنها وظیفه دولت اسلامی است.

در این‌جا به دلیل تمرکز بحث بر منابع فقهی، تنها به ذکر عوامل مهجورماندن این فریضه در سطح کتب فقهی بسنده می‌کنیم. بدین منظور، کتب فقهی را بررسی و دسته‌بندی کرده سپس عوامل اهتمام اندک فقها به این فریضه را خواهیم شمرد.

مهجورماندن امر به معروف و نهی از منکر در فقه

در یک بررسی ابتدایی از کتب فقهی روشن می‌گردد که فقهای بزرگوار (به هر دلیلی) اهتمامی که به دیگر ابواب فقهی هم‌چون طهارت، صلات، صوم و غیره داشته‌اند، به این فریضه، آن اهتمام را نداشته‌اند. لذا برخی از فقها در کتاب‌های فقهی خود آن را مورد بحث قرار نداده و برخی دیگر به اختصار از آن رد شده‌اند و عده‌ای به صورت استطرادی در حاشیه کتاب جهاد مطرح نموده‌اند.

شهید مطهری معتقد است:

> باید انصاف داد که از نظر علمی؛ یعنی از نظر بحث در کتاب‌ها، سنی‌ها در این مبحث بیش از ما شیعه‌ها بحث کرده‌اند. اگر کتاب‌های فقهی شیعه از «کتاب الصلوة» گرفته تا «کتاب الدیّات» را در مقابل فقه اهل تسنن قرار دهیم، می‌بینیم در تمام ابواب، فقه شیعه در مجموع دقیق‌تر، مشروح‌تر، مفصل‌تر، متین‌تر و مستدل‌تر است و من می‌توانم این مطلب را ثابت کنم. ولی متأسفانه در کتب

فقهی ما در میان همه ابواب، باب امر به معروف و نهی از منکر خیلی کوچک شده است. البته در میان سنی‌ها هم عملاً کوچک شد. ... در میان شیعیان نیز بحث امر به معروف و نهی از منکر خیلی کوچک شده است؛ تا آن‌جا که چند قرن است که در باره امر به معروف و نهی از منکر در رساله‌های عملیه مطلبی نمی‌نویسند. تا آن‌جا که من دیده‌ام، در میان رساله‌های عملیه آخرین کتابی که این موضوع را مطرح کرده جامع عباسی شیخ بهایی است که تقریباً مربوط به سه و نیم قرن پیش است. دیگر بعد از آن، این موضوع حتی از رساله‌های عملیه هم بطور کلی حذف شده است. در صورتی‌که امر به معروف و نهی از منکر، مثل نماز و روزه است، نباید دفن شود. این که مسأله عبید و اماء نیست که بگوییم امروز برده‌ای در دنیا نیست... امر به معروف و نهی از منکر موضوعی نیست که از بین برود، همیشه وجود دارد (مطهری، ۱۳۸۶، ج۱۷، ص۲۲۰-۲۱۹).

در این میان، بعد از بررسی کتب فقهی که مشتمل بر همه و یا اکثریت ابواب فقهی می‌باشد (حدود نود عنوان کتاب) دریافتیم که بیش‌تر کتب فقهی به این موضوع پرداخته‌اند و هیچ دوره از ادوار چهارگانه فقهی خالی از بحث پیرامون این موضوع نبوده است و فقط تعداد اندکی از کتب جامع فقهی در دوره‌های چهارگانه مزبور، اصلا متعرض بحث از امر به معروف و نهی از منکر نشده‌اند.این کتب عبارتند از:

۱. المقنع فی الفقه، شیخ صدوق.
۲. الانتصار، سید مرتضی.
۳. المسائل الناصریات، سید مرتضی.
۴. المبسوط، شیخ طوسی.
۵. الخلاف، شیخ طوسی.
۶. غنیة النزوع إلی علمی الأصول و الفروع، السید عزالدین ابوالمکارم حمزة بن علی بن زهرة الحسینی الحلبی.
۷. اصباح الشیعة بمصباح الشریعة، محمد بن الحسن الکیدری.
۸. نهایة الأحکام فی معرفة الأحکام، علامه حلی.

۹. الحدائق الناظرة فی أحکام العترة الطاهرة، الشیخ یوسف البحرانی.
۱۰. کشف اللثام علی قواعد الأحکام، فاضل هندی «الشیخ محمد بن تاج‌الدین حسن بن محمد الاصفهانی.
۱۱. ریاض المسائل فی بیان...، سیدعلی طباطبائی.
۱۲. المناهل، سیدمجاهد سیدمحمد طباطبائی.
۱۳. المصابیح، سیدمجاهد سیدمحمد طباطبائی.
۱۴. مستند الشیعة فی احکام الشریعة، احمد بن محمدمهدی نراقی.
۱۵. مفتاح الکرامة، سیدجواد عاملی.
۱۶. وسیلة النجاة، السید ابوالحسن الاصفهانی.
۱۷. جواهر الفقه، قاضی بن براج.
۱۸. تسهیل المسالک الی المدارک فی رؤس القواعد الفقهیة، ملاحبیب‌الله کاشانی.
۱۹. منهاج المؤمنین، سیدشهاب‌الدین نجفی مرعشی.
۲۰. عروة الوثقی، سیدمحمدکاظم یزدی.

نویسنده کتاب «امر به معروف در ترازوی عقل»، بر اساس جست‌وجو در نرم‌افزار موسوم به «معجم فقهی» نتیجه می‌گیرد که بیش از سه هزار اثر فقهی مرتبط با فقه می‌باشد و از میان این سه هزار کتاب، تنها ۱۳۸ اثر (یعنی چهار و نیم درصد) باب مستقلّی را به عنوان امر به معروف اختصاص داده‌اند و در سایر آثار یا اصلاً این بحث مطرح نشده یا به عنوان تتمه و تکمله بحث جهاد یا در مسائل اخلاقی و مانند آن و به صورت فرعی و استطرادی بحث شده است(رضایی راد، ۱۳۸۷، ص۱۲۵).

استنتاج این کتاب، محل اشکال و تأمل است؛ زیرا اولاً همه کتب و آثار در این نرم‌افزار، کتاب جامعی که همه یا اکثر ابواب فقهی را دارا باشد، نیستند. مثلاً مرحوم شهید اول در کتاب «الذکری» فقط باب طهارت و صلات را بحث کرده است. ثانیاً همان‌طور که گفته شد، از حدود صد کتاب جامع فقهی، فقط بیست کتاب متعرض این فریضه نشده‌اند (یعنی فقط حدود بیست درصد). بنابراین، جست‌وجوی رایانه‌ای برای درک این مطلب کافی نبوده و باید به یکایک منابع فقهی رجوع شود.

علاوه بر این‌که بعضی از فقها در برخی از کتب فقهی خود به این فریضه نپرداخته و لکن در کتاب فقهی دیگر خود به آن پرداخته‌اند. از باب مثال:

۱. مرحوم شیخ طوسی در کتاب «المبسوط» و «الخلاف» به این موضوع نپرداخته است؛ در حالی که این دو کتاب، مشتمل بر یک دوره کامل فقه شیعه می‌باشد. ولی ایشان ذیل باب جهاد، در کتاب‌های «النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی» و «النهایة و نکتها» و «الجمل و العقود» و به صورت مستقل در کتاب «الإقتصاد الهادی الی الرشاد» به بحث از این موضوع پرداخته است.

۲. مرحوم قاضی بن براج در کتاب «جواهر الفقه» که مشتمل بر یک دوره کامل فقه، حتی باب جهاد می‌باشد، متعرض این موضوع نشده، ولی ایشان این بحث را در کتاب «المهذب» مطرح نموده است.

۳. مرحوم ملاحبیب‌الله کاشانی در کتاب «تسهیل المسالک» متعرض موضوع بحث و حتی باب جهاد نشده، ولی در کتاب «مستقصی مدارک القواعد» به موضوع مورد بحث ما پرداخته است.

روی‌کرد فقها در تبیین نسبت این فریضه با جهاد

از دیرباز تا کنون، در مورد نسبت میان امر به معروف و نهی از منکر و جهاد، سه روی‌کرد در میان فقها وجود داشته است:

روی‌کرد اول: تمایز میان این دو موضوع

طرح جدایی مباحث امر به معروف و نهی از منکر از جهاد، به صورت مستقل در کتب برخی فقها انعکاس یافته است. این فقها عبارتند از:

۱. مرحوم شیخ صدوق این دو را در دو باب هفتم و هشتم از ابواب کتاب اعتقادات، به صورت مستقل آورده است (صدوق، ۱۴۱۸ق، ج۱، ص۵۸-۵۷).

۲. مرحوم شیخ طوسی در کتاب «الإقتصاد الهادی الی طریق الرشاد»، امر به معروف و نهی از منکر را در بخش مربوط به اصول اعتقادی و جهاد را در بخش مربوط به عبادات شرعی ذکر کرده است (طوسی، ۱۳۷۵، ص۱۴۷و۳۱۲).

۳. مرحوم شیخ مفید در کتاب «المقنعة» با درنظرداشتن شرایط در عصر غیبت، بـابی را به عنوان ملحقی بر کتاب الحدود، با عنوان «کتاب الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر و اقامة الحدود» گشوده و این فریضه را با موضوعی حکـومتی چـون اقامـهٔ حـدود بـه مقایسه نهاده است که با وجود اختصار، از مهم‌ترین بخش‌های کتاب او به شمار آمده و مضامینی اساسی حاکی از اندیشه سیاسی و اجتماعی وی را در بر گرفته است.

۴. مرحوم شهید اول در کتاب «غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد» و نیـز در کتـاب «الدروس»، به صورت کتاب مستقل با عنوان «کتاب الحسـبة» آورده اسـت (شـهید اول، ۱۴۱۴ق، ج۲، ص۲۹و۴۷).

۵. مرحوم شهید ثانی در کتاب «مسالک الافهام فی شرح شـرایع الإسـلام» و نیـز در کتاب «حاشیه شرایع الإسلام».

هم‌چنین می‌توان از آثار فقهای دیگری نیـز نـام بـرد. نظیـر مرحـوم سـلار دیلمـی در «المراسم العلویة فی الأحکام النبویة»، مرحوم ابن براج در کتاب« المهذب»، مرحوم محقـق حلی در کتاب «شرایع الإسلام»، مرحوم فیض کاشانی در کتاب «مفاتیح الشرایع»، مرحـوم محمدباقر سبزواری در کتاب «کفایة الأحکام»، مرحوم صاحب جواهر، در جواهر الکـلام، مرحوم میرزای قمی در کتاب «جامع الشتات فی اجوبة السؤالات»، مرحـوم ملاحبیـب الله کاشانی در کتاب «مستقصی مدارک القواعد و...»، مرحوم سیداحمد خوانسـاری در کتـاب «جامع المدارک فی شرح مختصر النافع»، مرحوم ابوالقاسم خویی در کتاب «منهاج الصالحین» و مرحوم سیدمحسن حکیم که در کتاب «منهاج الصالحین» بحث جهـاد را بیـان نکـرده و امر به معروف و نهی از منکر را به صورت کتاب مستقل طرح نموده است.

هم‌چنین می‌توان گفت تقریباً همه فقهای قرن چهاردهم به بعد که متعرض بحـث از این فریضه شده‌اند، به صورت مستقل به این موضوع پرداخته‌اند.

روی‌کرد دوم: طرح مباحث امر به معروف و نهی از منکر در زیر مجموعه کتاب جهاد

این روی‌کرد که اکثریت فقهای ما قبل از قرن چهاردهم آن را برگزیـده‌انـد، عبـارت است از طرح مباحث امر به معروف و نهی از منکر به عنوان زیر مجموعه کتاب الجهاد.

روی‌کرد سوم: طرح مباحث جهاد به عنوان زیر مجموعه امر به معروف و نهی از منکر

فقهایی هم‌چون: شیخ مفید در کتاب «المقنعة»، سلّار دیلمی در کتاب «المراسم العلویة و الأحکام النبویة»، امام خمینی در کتاب «تحریر الوسیلة» و شیخ طوسی در کتاب «تهذیب الاحکام»، جهاد را در زیر مجموعه باب امر به معروف و نهی از منکر مطرح کرده‌اند.

لازم به ذکر است، برخی از فقهای متقدم هم‌چون شیخ مفید در کتاب «المقنعة» و ابن ادریس در «السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی» و شیخ طوسی در کتاب «النهایة فی مجرد الفقه والفتاوی» اقامه حدود را ذیل امر به معروف آورده‌اند. تأمل در استدلال برخی از فقها روشن می‌سازد که گویا در نظر آنان اجرای حدود الهی به عنوان یکی از مصادیق نهی از منکر دانسته شده است. شیخ طوسی پذیرش و تصدی منصب قضاوت از سوی فرد واجد شرایط را از آن جهت لازم می‌شمارد که واجب کفایی و از مصادیق امر به معروف است(طوسی، ۱۳۸۷ق، ج۵، ص۴۳۳). علامه حلی و شهید اول نیز قضاوت را از باب امر به معروف واجب می‌دانند(علامه حلّی، ۱۴۲۰ق، ج۳، ص۴۲۰ و شهید اوّل، ۱۴۱۴ق، ج۲، ص۶۶).

بررسی روی‌کردها

الف) معنای بیان روی‌کردهای سه‌گانه این نیست که اگر فقیهی روی‌کردی را در کتابی انتخاب کرده، در سایر کتاب‌هایش نیز همین روی‌کرد را دنبال نموده است، بلکه بعضاً روی‌کرد فقیهی در کتابی متفاوت از کتاب دیگرش بوده.از باب مثال:

۱. مرحوم محقق حلی در کتاب «شرایع الإسلام» روی‌کرد اول و در کتاب «مختصر النافع» و کتاب «نکت النهایة» روی‌کرد دوم را انتخاب نموده است.

۲. مرحوم شهید اول در کتاب «الدروس» و نیز در کتاب «غایة المراد فی شرح نکت الإرشاد» روی‌کرد اول و در کتاب «اللمعة الدمشقیة» روی‌کرد دوم را دنبال نموده است.

ب) ممکن است گفته شود علت طرح بحث امر به معروف و نهی از منکر در ذیل باب جهاد، این است که ایشان امر به معروف و نهی از منکر را از وظایف حاکم اسلامی دانسته و معتقد است علاوه بر مشارکت مردمی در تحقّق این واجب، هم‌چون

جهاد، باید یک برنامه‌ریزی حکومتی برای آن انجام گیرد. یعنی حاکم اسلامی پیش‌گام امتثال این واجب خطیر باشد و مردم نیز به او اقتدا کنند و در راستای تحقّق این واجب گام بردارند و لیکن این سخن قابل مناقشه است؛ زیرا تمام فقهای شیعه با هر روی‌کردی در این باب، در مرحله اول و دوم از مراحل امر به معروف و نهی از منکر، مردم را نسبت به اجرای آن مباشرتاً مکلف می‌دانند، ولی مرحله سوم را در حیطه اختیارات حاکم و حکومت اسلامی دانسته و مردم را مجاز به دخالت در این مرحله به صورت مستقل و بدون اذن حاکم اسلامی نمی‌دانند.

ج) همان‌طور که نویسنده کتاب اصل هشتم قانون اساسی می‌نویسد:

> روی‌کرد اول و سوم قابل توجیه است؛ زیرا نسبت به روی‌کرد اول، شیعه در فروع دین، امر به معروف و نهی از منکر و جهاد را به صورت دو فرع مستقل مورد توجه قرار داده‌اند و نسبت به روی‌کرد سوم، زیرا به همان دلیلی که برخی از فقها کتاب القضا و الحدود را زیر مجموعه امر به معروف و نهی از منکر دانسته‌اند، دفاع و جهاد نیز هم‌چنین است؛ زیرا هدف در هر دو باب یکی است و آن پیاده‌شدن ارزش‌ها و دین حق و برچیده‌شدن باطل و ناهنجاری‌ها، بنابراین، صدق عنوان جهاد بر برخی از مراتب امر به معروف و نهی از منکر قابل تصور و تصدیق است. ولی روی‌کرد دوم قابل مناقشه است؛ زیرا عنوان جهاد فقط بر برخی از مراتب امر به معروف و نهی از منکر منطبق است؛ زیرا در مرحله قلبی و زبانی، جهاد معنا ندارد (جوان آراسته، ۱۳۹۲، ص۴۳-۴۱).

از سوی دیگر، اگر در مفهوم جهاد، مواجهه با دشمن لحاظ شده باشد، شامل امر به معروف و نهی از منکر نمی‌شود؛ زیرا در آن این قید لحاظ نشده است.

د) روی‌کرد سوم متین و منطقی به نظر می‌رسد؛ زیرا حدود بر افرادی که مرتکب منکراتی که در شرع، مجازات آن‌ها محدود است، می‌شوند جاری می‌گردند و یک راه جلوگیری از منکرات و مبارزه با آن‌ها اقامه و اجرای حدود است. البته فقهای متأخر از این چینش پیروی نکرده و بحث «قضا و حدود» را به صورت مستقلی مطرح کرده‌اند؛ دلیل این

امر را می‌توان توسعه روزافزون مباحث و گستردگی مسائل و فروعات فقهی از یک سو و مظلومیت و مهجوریت فریضه امر به معروف و نهی از منکر از سوی دیگر دانست؛ وگرنه نظم منطقی ایجاب می‌کرد همان ترتیب فقهای سلف حفظ شود (همان، ص۴۰).

ریشه‌یابی مهجوریت امر به معروف و نهی از منکر در فقه شیعه

عدم اهتمام لازم فقها به این موضوع در بعد نظری و فقهی، می‌تواند ریشه در مسائل تاریخی، سیاسی، جامعه‌شناختی و غیره داشته باشد که در ذیل به صورت اختصار به برخی از این عوامل اشاره می‌گردد.

عدم حکومت اسلامی شیعی

آن‌چه می‌توان به صورت خلاصه و گذرا مد نظر داشت، این است که در هر سه دوره اولیه از ادوار فقهی مذکور، در هیچ زمانی حکومت اسلامیِ بر اساس فقه شیعه تشکیل نشده و این در حالی است که هر زمانی حکومت در اختیار فقها بوده (مثل زمان حاضر)، یا اندک نفوذی در حکومت داشته‌اند و یا فشار حکومت‌های ظالم کم بوده و فقها از آزادی نسبی برخوردار بوده‌اند، به بررسی و تألیف در حوزه امر به معروف و نهی از منکر اهتمام بیش‌تری داشته‌اند؛ مثلاً در عصر صفوی با مفتوح‌شدن باب حکومت برای امامیه و نیاز به گسترش در مباحث اجتماعی فقه، در سطح محدودی موجب گسترش باب امر به معروف شد؛ چنان‌که زمینه برای تألیف برخی تک‌نگاری‌ها که به‌طور مبسوط‌تری به این مبحث بپردازند و خطی است و هنوز چاپ نشده، فراهم آمد. از آن میان، می‌توان به کتاب «الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر»، اثر حسن بن علی بن عبدالعالی الکرکی در اواخر قرن ۱۰ق (۱۶م) و کتاب «الأمر بالمعروف النهی عن المنکر» نوشته میرزا ابوالقاسم بن محمدرضا کاشانی، متوفای بعد از ۱۳۴۷ق اشاره کرد. هم‌چنین اثری با همین عنوان نیز از میرزا محمد اخباری در ۱۲۳۲ق (۱۸۱۷م) و نیز کتاب «الأبحاث التسع فی الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر» توسط محمدکاظم بن عبدالعالی تنکابنی تألیف و توسط عبدالرزاق بن علی گیلانی در ۱۰۲۲ ق کتابت شده است (درویشانی و ملکی، ۱۳۹۶، ص۱۴۹-۱۴۸).

هم‌چنین از دهه ۱۳۶۰ تا دهه نود (۱۳۹۰)، بیش از ۸۴۷ کتاب بـا موضـوع امـر بـه معروف و نهی از منکر در ایران تألیف و منتشر شده است که این گویای آن اسـت کـه نوع حکومت در گسترش و نشر این موضوع دخیل بوده است (همان، ص۱۵۰-۱۴۹).

کم‌رنگ‌بودن این اصل در جامعه اسلامی به سبب بی توجهی مردم به آن

فقیه هم‌چون طبیب، بیش‌تر همت خود را به بحث و پاسخ‌گویی مسائل مورد ابتلای مردم صرف می‌کند و به مسائلی که زیادتر مورد توجه مردم بوده و بیش‌تر به او رجـوع می‌شود، توجه و دقت بیش‌تری را اختصاص می‌دهد. ازاین‌رو، به‌طور طبیعی آن مباحث رشد بیش‌تری یافته و گسترده‌تر می‌شود. به دیگر سخن، مراجعه مردم در طرح مسـائل فقهی، ذهن فقیه و جهت‌گیری علمی او را به‌طـور اجتنـاب‌ناپـذیری تحـت تـأثیر قـرار می‌دهد.عدم اهتمام عملی لازم مردم به این فریضه موجب این شده که مردم با فروعات مبهم این واجب الهی روبه‌رو نشوند و در نتیجه نیـاز بـه مراجعـه و سـؤال و اسـتفتا از مراجع نداشته باشند.

محدودیت‌های سیاسی ـ اجتماعی

فشارهای سیاسی، فقدان آزادی بیان و محرومیت‌های اقتصـادی و اجتمـاعی کـه از سوی حاکمان نا اهل در طول تاریخ بر فقها تحمیل گردیده یکـی از عوامـل بـروز ایـن پدیده است. زیرا طرح مسائل سیاسی و از جمله امر به معروف و نهی از منکر با منـافع حکام در تضاد بوده و موجب فشار و تضییع حقوق اجتماعی نسـبت بـه طراحـان ایـن موضوع بوده است.

شهید مطهری می‌نویسد:

> مورخین اجتماعی می‌گویند علت عدم پرداختن فقها به امر به معروف و نهی از منکر نسبت به دیگر ابواب، برخورد بحث در این موضوع با سیاست‌هـای وقت بوده است. چون بحث در مورد این اصل، برای آن‌ها مزاحمـت ایجـاد می‌کرده است. لذا علمای فقه مجبور بودند آن را در کتاب‌های خود نیاورنـد یا کم‌تر در باره‌اش مطلب بنویسند و سعی کنند که این اصل را از اصول دین

خود نشمارند؛ البته این مطلب در رابطه با علمای اهل سنت است (مطهـری، ۱۳۶۸، ج۲، ص۵۰).

پیچیدگی امر به معروف و نهی از منکر و ناتوانی عموم مردم از تصدی این امر

اجماع فقها بر این است که اجرای مرحلـه سـوم امـر بـه معـروف و نهـی از منکـر (مرحله یدی و فیزیکی)، منوط به اذن حاکم اسلامی است؛ چنین فتوایی بیان‌گـر لـزوم ورود حاکم اسلامی به این مسأله هم‌چون باب جهاد و مدیریت جبهه‌های جنگ اسـت. این نکته موجب بیم فقها از خطر عوام‌زدگی و گرفتارشـدن ایـن اصـل بنیـادی بـه کـم فهمی‌ها و سوء سلیقه‌ها شده، لذا در زمانی‌که حکومت در دست آن‌ها نبوده اسـت، بـه طرح موسع آن موضوع نپرداخته‌اند (رضایی راد، ۱۳۸۴، ص۱۲۷).

عدم طرح موضوعات مرتبط با این فریضه در پی عملیاتی‌نشدن آن

بخش قابل توجه امر به معروف و نهی از منکر در مرحله فیزیکی و یدی اسـت کـه می‌تواند پدیدآورنده سؤالات گوناگون فقهی در ارتباط با آن باشد؛ عدم وجود حاکمیت اسلامی شیعی و در نتیجه اجرایی‌نشدن این مراحل، موجب باقی‌ماندن ابهامـات زیـادی در این موضوع و زمین‌ماندن بخش مهمی از اجرای امر به معروف و نهی از منکر بـوده و در نتیجه فقه امر به معروف و نهی از منکر توسعه لازم را پیدا نکرده است. ازایـن‌رو، اهتمام لازم در کتب فقهی بـه آن داده نشـده اسـت؛ عـلاوه بـر ایـن‌کـه غالـب مسـائل مطرح‌شده تکراری بوده و مسائل نو و تازه را در بر ندارد.

عدم تکلیف مردم نسبت به این فریضه

در میان اهل سنت، برخی قائل‌اند که امر به معروف و نهی از منکر وظیفـه دولـت و حاکمیت است و مردم عادی در این رابطه وظیفه‌ای ندارند. مثلاً امام غزالی به بعضی از علمای سنی نسبت داده که انجام امر به معروف و نهی از منکر؛ چه در بعد فـردی آن و چه در بعد اجتماعی و حکومتی آن، باید به اذن حاکم و خلیفه باشد (غزالی، بی‌تا، ج۷، ص۱۹) و قرطبی، امر به معروف و نهی از منکر را وظیفه سلطان و حکومت می‌دانـد و افراد را مکلف بدان نمی‌داند (قرطبی، ۱۹۸۵م، ج۴، ص۴۷).

به احتمال زیاد، مرحوم سیدمرتضی به دلیل این‌که به امر به معروف و نهی از منکر به دیده امری شخصی و وظیفه انفرادی نمی‌نگریسته به این موضوع به طور خاص و مجزا نپرداخته است (درویشانی و ملکی، ۱۳۹۶، ج۲، ص۱۴۷). می‌توان گفت، متعرّض‌نشدن عده‌ای از فقها به موضوع امر به معروف و نهی از منکر در رساله‌های عملیه، شاید بدین دلیل بوده که اینان به‌طور ضمنی این فریضه را وظیفه افراد نمی‌دانند و یا دست کم آن را از عهده عموم افراد جامعه خارج می‌دانند؛ چرا که این رساله‌ها در بر دارنده مسائل فردی مورد نیاز افراد جامعه است.

نتیجه‌گیری

با بررسی متون دینی، دانستیم که این فریضه در منابع اسلامی دارای اهمیت والایی است؛ به گونه‌ای که می‌تواند در کفه ترازویی قرار گیرد که در کفه دیگر آن، دیگر واجبات قرار دارند. در این میان، بررسی ادوار چهارگانه تاریخ فقه شیعه از وجود سه روی‌کرد در طرح موضوع امر به معروف و نهی از منکر میان فقها حکایت دارد. اوّل روی‌کردی که این موضوع را ذیل موضوعات کلامی یا باب جهاد در فقه ذکر می‌کند و روی‌کرد دوّم که آن را به صورت مستقلّ بیان می‌نماید و روی‌کرد سوم، طرح موضوع جهاد و حدود در زیر مجموعه مباحث امر به معروف و نهی از منکر است. هم‌چنین دانستیم که تعداد اندکی از کتب جامع فقهی شیعه، به بحث از این فریضه مهم نپرداخته است.

مهجور و مظلوم‌ماندن امر به معروف و نهی از منکر، عوامل اجتماعی، سیاسی، تاریخی و علمی متعدّدی دارد. در باب عوامل علمی، به بیان ریشه‌های مهجورماندن این فریضه در آثار فقها پرداختیم و نتیجه این شد که فقدان حکومت اسلامی،کم‌رنگ‌بودن این اصل در جوامع اسلامی، فشارها و محدودیت‌های حکومت‌های ظالم، پیچیدگی درک و اجرای صحیح امر به معروف و نهی از منکر توسّط مردم در کنار ابهامات موجود در آن، عواملی هستند که فقها را از پرداختن به این فریضه والا و شرح و بسط آن بازداشته است.

پژوهش‌ها حاکی از آن است که نگارش در باب امر به معروف و نهی از منکر در دوران نبود فشارهای سیاسی و همراهی حکومت با علما و حوزه‌های علمیه رونق بیش‌تری داشته است. به عنوان مثال، بعد از ظهور دولت صفویه، حوزه‌های تشیّع قدرتمند گشته و اندیشه‌ورزی در موضوعاتی هم‌چون امر به معروف و نهی از منکر رونق گرفت.

با توجّه به این مطلب، پیش‌بینی می‌شود در دوران کنونی که نقش تسهیل‌گری نظام جمهوری اسلامی ایران نسبت به پژوهش در زمینه فقه حکومتی قابل مشاهده است، مباحث فقهی در این زمینه گسترش یابد. به ویژه که نیاز جامعه امروز، همین مطلب را اقتضا دارد و دغدغه برای شرح و بسط موضوعاتی از این قبیل در فقه شیعه در میان پژوهش‌گران وجود دارد. بنابراین، سزاوار است مراکز پژوهشی و مدیران حوزه در این زمینه اقدام لازم و سریع را انجام دهند تا خدای ناکرده مشمول فرصت‌سوزی نشوند و اهمیت والای این فریضه بیش از این مغفول نماند.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا، **معجم مقائیس اللغة**، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، ج۴، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.

۴. ابن منظور، جمال الدین، **لسان العرب**، تصحیح امین محمد عبدالوهاب و محمد الصادق العبیدی، ج۹و۱۴، بیروت: دار احیاء التراث الإسلامی، مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۱۶ق.

۵. امام خمینی، سیدروح‌الله، **انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة**، ج۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۴۱۵ق.

۶. امام خمینی، سیدروح‌الله، **تحریر الوسیلة**، ج۱، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۷۹.

۷. آقاجانی، قناد، «درآمدی بر بررسی تطبیقی امر به معروف و نهی از منکر از دیدگاه معتزله و دیگر فرق اسلامی»، **فصلنامه کلام اسلامی**، ش۱۵، مسلسل ۵۹، ۱۳۸۵.

۸. پاینده، ابوالقاسم، **نهج الفصاحة**، تهران: دنیای دانش، چ۴، ۱۳۸۲.

۹. جوان آراسته، حسین، **اصل هشتم قانون اساسی «بایسته‌های فقهی و حقوقی امر به معروف و نهی از منکر**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲.

۱۰. حائری مازندرانی، محمد بن اسماعیل، **منتهی المقال فی أحوال الرجال**، تحقیق گروه پـژوهش مؤسسه آل البیت : ، ج۷، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۱۶ق.
۱۱. حر عاملی، محمد بن الحسن، **تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشـریعة**، ج۱۶، قـم: مؤسسة آل البیت : لإحیاء التراث، چ۲، ۱۴۱۴ق.
۱۲. حرانی، ابن شعبه، حسن بن علی، **تحف العقول عن آل الرسول**، مصحح: علی‌اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۳.
۱۳. درویشانی، علی و ملکی، محمـدعلی، **مجموعه مقـالات همـایش علمـی پژوهشـی «مسـأله شناسی و... قانون حمایت از آمرین به معروف»** ج۲، مقاله «نقش دولت‌ها در توسـعه امـر بـه معروف و نهی از منکر»، مشهد مقدس: خیرالبریة، ۱۳۹۶.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات الفاظ قرآن**، تحقیق صفوان عدنان داودی، لبنان ـ سوریه: دار العلم ـ الدار الشامیة، ۱۴۱۲ق.
۱۵. راوندی، قطب‌الدین سعید بن عبدالله، **فقه القرآن**، ج۱، قم: انتشارات کتابخانـه آیـةالله مرعشـی نجفی، چ۲، ۱۴۰۵ق.
۱۶. ربانی، محمدحسن، «اصطلاح‌شناسی در کتاب‌های فقهـی»، **مجله فقه، کاوشی نو در فقه اسـلامی**، ش۲۵و۲۶، ۱۳۷۹.
۱۷. رضایی راد، عبدالحسین ، **امر به معروف در ترازوی عقل**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
۱۸. رضایی راد، عبدالحسین، **امر به معروف در ترازوی تاریخ، گامی نوین در فقه سیاسی اسلام**، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۴.
۱۹. شهید اوّل، شمس‌الدین محمد بن مکّـی، **الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیة**، ج۲، قـم: مؤسسـة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ۱۴۱۴ق.
۲۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی، **الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة** (المحشّی ـ کلانتـر)، ج۲، قم: کتابفروشی داوری، ۱۴۱۰ق.
۲۱. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، **الهدایـة فـی الأصـول و الفـروع**، ج۱، قـم: مؤسسـه امـام هادی 7 ، ۱۴۱۸ق.
۲۲. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، **الاقتصاد الهـادی الـی طریـق الرشـاد**، تهـران: انتشـارات کتابخانه چهل ستون، ۱۳۷۵.
۲۳. طوسی، محمد بن حسن، **المبسوط فی فقه الامامیـة**، تحقیـق محمـدتقی کشـفی، ج۵، تهـران: المکتبة المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۷ق.

۲۴. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، **تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة**، تحقیق الشیخ ابراهیم البهادری، ج۲و۳، قم: مؤسسة الإمام الصادق 7 ، ۱۴۲۰ق.
۲۵. غزالی، محمد محمد بن غزالی، **احیاء العلوم**، محقق: عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، ج۷، بیروت: دارالکتاب العربی، بی‌تا.
۲۶. فیّومی، احمد بن محمد بن علی، **المصباح المنیر**، قم: دار الهجرة، چ۲، ۱۴۱۴ق.
۲۷. قرطبی، محمد بن احمد الأنصاری، **الجامع لأحکام القرآن**، ج۴، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۹۸۵م.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، **اصول الکافی**، ج۵، تهران: دار الأسوة للطباعة والنشر، ۱۴۲۵ق.
۲۹. مجلسی، محمدباقر، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار**، ج۴۲، ۷۹و۹۷، بیروت: مؤسسة الوفاء، چ۲، ۱۴۰۳ق.
۳۰. محقق حلی، نجم‌الدین جعفر بن الحسن الحلی، **شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، تحقیق عبدالحسین محمدعلی بقال، ج۱، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، **آذرخش کربلا**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ; ، چ۷، ۱۳۸۹.
۳۲. مطهری، مرتضی، **حماسه حسینی**، ج۲، تهران: انتشارات صدرا، چ۱۱، ۱۳۶۸.
۳۳. مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، ج۱۷، تهران: انتشارات صدرا، چ۱۰، ۱۳۸۶.
۳۴. مطهری، مرتضی، **مجموعه مقاله، بحثی دربارهٔ مرجعیت و روحانیت**، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱.
۳۵. مظاهری، حسین، **فقه الولایة و الحکومة الاسلامیة**، تحقیق مجید هادی‌زاده، ج۳، قم: مؤسسة الزهراء 3 الثقافیة الدّراسیة، ۱۳۸۶.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر و هم‌کاران، **تفسیر نمونه**، ج۳، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چ۱۰، ۱۳۷۱.
۳۷. ملکی اصفهانی، مجتبی، **فرهنگ اصطلاحات اصول**، مقدمه جعفر سبحانی تبریزی، ج۲، قم: انتشارات عالمه، ۱۳۷۹.
۳۸. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام فی شرح شرایع الإسلام**، تحقیق شیخ‌عباس قوچانی، ج۲۱، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی و دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۳۹. نوری، حسین، **امر به معروف و نهی از منکر دو فریضه بزرگ**، مترجم محمد محمدی اشتهاردی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چ۴، ۱۳۷۳.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وهفتم، شمارهٔ سوم، پاییز ۱۴۰۱، پیاپی ۱۰۵
ISLAMIC GOVERNMENT 105 / Vol.27, No.3, Autumn2022

امکان‌سنجی انطباق براندازی نرم نظام اسلامی با جرم افساد فی الارض

دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱ تأیید: ۱۴۰۱/۲/۲۰

محمدصادق ایران‌عقیده*
وعلیرضا صابریان** و سیدعلی‌جبار گلباغی ماسوله***

چکیده

براندازی نرم نظام جمهوری اسلامی که در شمار انقلاب‌های مخملی و رنگی قرار دارد، از مباحث نوظهور در ادبیات فقه سیاسی و جزایی است. شیوه اقدامات براندازان نرم، نوعاً، بهره‌گیری از شبکه‌های ماهواره‌ای و فضای مجازی و تمرکز بر حوزه‌های اعتقادی، اخلاقی و اجتماعی، با ترغیب به فساد و اشاعه آن، تشویش اذهان عمومی و اختلال در نظم عمومی جامعه، با هدف نیل نظام اسلامی به سوی فروپاشی و سرنگونی است. این واقعیت، ضرورت سخن از جرم‌انگاری براندازی نرم نظام اسلامی را نمایان می‌سازد. افساد فی الارض، یکی از عناوین مجرمانه‌ای است که مقاله پیش رو، با روی‌نهادن به مفهوم‌شناسی و توصیف ویژگی‌های آن، مترصد سنجش امکان انطباق براندازی نرم نظام اسلامی با آن است تا از این رهگذر، به جرم‌انگاری براندازی نرم نظام اسلامی دست یابد و براندازی نرم نظام اسلامی را یکی از مصادیق و پدیده‌های مجرمانه نوظهورِ جرم افساد فی الارض، نتیجه گیرد.

واژگان کلیدی

براندازی نرم، افساد فی الارض، براندازی نرم نظام اسلامی، جرم‌انگاری براندازی نرم نظام اسلامی

* دانش آموخته حوزه علمیه و دانشجوی دکتری: hadi.iran.51@gmail.com
** عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد سمنان: ali1341ali@gmail.com
*** عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد لاهیجان: pm.sadra87@gmail.com

مقدمه

در پی پیروزی انقلاب اسلامی ایران و استقرار نظام جمهوری اسلامی که برخاسته از اراده امّت ایران اسلامی است، مخالفان و دشمنان نظام جمهوری اسلامی ایران، با هدف براندازی و نابودی این نظام مشروع و مردمی، به اقدامات خشونت‌آمیز گوناگونی؛ مانند شورش‌های مسلحانه، ترور و جنگ، متوسل شدند، لکن در نیل به هدف مذکور، ناکام ماندند. امروزه، قدرت‌های مستکبر جهان، با دریافت ناکارآمدی اقدامات خشونت‌آمیز فیزیکی، برای براندازی نظام‌های مشروع و مردمی، شیوه متفاوتی را برگزیده‌اند که در ادبیات سیاسی معاصر، به نام‌هایی؛ مانند انقلاب‌های رنگین و مخملی و براندازی نرم، شناخته می‌شوند (عرف، ۱۳۸۷، ص۲۰).

اقدامات خشونت‌آمیز فیزیکی؛ مانند ترور، تخریب، درگیری مسلحانه که برای مقابله و سرنگونی نظام اسلامی انجام می‌گیرد، در شمار اقدامات مجرمانه‌ای است که در مجامع احادیث فقهی و متون فقهی، با عناوینی؛ مانند محاربه و بغی، جرم‌انگاری مورد بحث و بررسی قرار گرفته است (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص۷۲۰؛ همو، ۱۴۰۷ق، ج۵، ص۴۶۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج۹، ص۲۵۶؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج۱۳، ص۲۸۷؛ حائری طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج۱۶، ص۱۴۹؛ نجفی، ۱۳۶۷ق، ج۴۱، ص۵۷۳؛ موسوی خویی، ۱۴۱۸ق، ج۴۱، ص۳۸۵ و وحید خراسانی، ۱۴۲۸ق، ج۳، ص۴۹۹).

به گواهی بررسی متون و منابع تاریخی، در زمان‌های گذشته، براندازی نرم نظام اسلامی، از فراوانی و شیوع چشم‌گیر، برخوردار نبود و نوع و مورد غالب براندازی نظام اسلامی، شورش علیه حکومت و حاکم اسلامی با توسل به شیوه‌های براندازی سخت بود. در ادبیات فقه سیاسی و جزایی و آثار فقهی، فقیهان پیشین، براندازی نرم حکومت اسلامی، از مدخل‌ها و موضوعات مباحث فقه سیاسی و جزایی نبوده است و ازاین‌رو، بسی طبیعی است که تا کنون، اثر فقهی مستقلی درباره براندازی نرم حکومت اسلامی، به نگارش در نیآمده است؛ چه این‌که براندازی نرم و به ویژه براندازی نرم نظام

جمهوری اسلامی، پدیده‌ای نوظهور در ادبیات سیاسی و از مباحث مستحدثه در فقه سیاسی و جزایی اسلام به شمار می‌آید.

بررسی پژوهش‌های انجام‌یافته در چند دهه اخیر، از اهتمام برخی از نویسندگان و پژوهشگران، به بحث درباره براندازی نرم نظام اسلامی، گزارش می‌دهد که هریک از منظری خاص، براندازی نرم را موضوع پژوهش و سخن ساخته‌اند و البته در این میان، برخی از کتاب‌ها و مقالات، نگاهی فقهی ـ حقوقی به براندازی نرم دارند.

نوشتار پیش رو، به جرم‌انگاری براندازی نرم نظام اسلامی می‌نگرد؛ در آثار پژوهشگران معاصر نیز توجه کم‌تری به بحث فقهی ـ حقوقی جرم‌انگاری شیوه مجرمانه براندازی نرم نظام اسلامی دیده می‌شود؛ ازاین‌رو، جرم‌انگاری براندازی نرم نظام اسلامی، هم‌چنان در شمار موضوعات مستحدثه و نوظهور در فقه سیاسی و جزایی اسلام قرار دارد.

توجه به اصل قانونی‌بودن جرم و مجازات‌ها که در شمار ضوابط اجرای قوانین موضوعه قرار دارد و لزوم واکنش عمومی برابر رفتارهای پر خطر و مخالف امنیت و آسایش همگانی، جهت حفظ نظام و دفاع از امنیت و مصالح جامعه، در کنار فقدان ماده‌ای قانونی در قانون مجازات اسلامی و دیگر قوانین جزایی کشور در خصوص براندازی نرم نظام اسلامی که اصل نظام جمهوری اسلامی و امنیت و مصالح جامعه ایران را هدف قرار می‌دهد و نیز الزام قانون اساسی به اسلامی‌بودن قوانین کشور که مستلزم مستند و متکی‌بودن قوانین جزایی، به احکام و فتاوای فقهی است، مجموعاً، ضرورت و اهمیت بحث از جرم‌انگاری براندازی نرم نظام اسلامی را از منظر فقه اسلامی نمایان می‌سازد.

مقاله پیش رو، با هدف تبیین مبانی فقهی جرم‌انگاری براندازی نرم نظام اسلامی، در پژوهشی کتابخانه‌ای، به روش توصیفی ـ تحلیلی، با استمداد از منابع اجتهادی و مراجعه به متون فقهی و بررسی آرای فقهی فقیهان امامیه، مترصد اثبات این فرضیه است که با توجه به توسیع مفهومی و ویژگی‌های افساد فی الارض، امکان انطباق براندازی نرم، با جرم افساد فی الارض، فراهم است و می‌توان براندازی نرم نظام اسلامی را با لحاظ معیارهای فقهی، در قالب جرم افساد فی الارض، جرم‌انگاری و کیفرگذاری کرد.

تعریف براندازی نرم

براندازی نرم، اجرای برنامه‌ای حساب‌شده، مسالمت‌آمیز و درازمدت، برای نفوذ در ارکان سیاسی یک نظام، به منظور تغییر سیستم سیاسی یک کشور و یا ایجاد تغییر و تحول اساسی در باورهای اصلی آن است. امروزه، از براندازی نرم، با تعابیر مختلفی نام برده می‌شود که هر چند ممکن است دارای تفاوت‌های ظریفی با یک‌دیگر باشند، اما همه آن‌ها، بیان‌گر معنا و هدفی مشترک هستند که ساقط‌کردن نظام حاکم، با روش‌های نوعاً مسالمت‌آمیز است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، ص۱۵۷).

براندازی، در لغت، به معنای تغییر شکل‌دادن، دگرگون‌ساختن، واژگون‌سازی، ازمیان‌برداشتن و نابودکردن است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج۳، ص۳۰۷۴) و در اصطلاح، به معنای انهدام و سرنگونی حکومت مستقر و تغییر در آن، از طریق انجام اعمال و فعالیت‌های غیر قانونی ضد مصالح یک کشور است (رستمی، ۱۳۸۶، ص۱۵۵؛ فاروقی، ۲۰۰۸م، ص۵۰۵ و قهرمان‌پور، ۱۳۹۳، ص۲۷۴).

اصطلاح براندازی نرم، از واژه‌های جدید در ادبیات فقه سیاسی معاصر است و نام برای اقداماتی غیر قانونی است که با کم‌ترین خشونت، جهت سقوط و یا تغییر نظام‌های حاکم و مشروع در کشور اجرا می‌گردد. ساقط‌کردن نظام و حکومتی مشروع، با استفاده از روش‌های تأثیرگذار بر اعتقادات و باورهای شهروندان و بی اعتمادکردن عقبه حکومت و در نهایت، فروپاشی از درون و اضمحلال حکومت است (آقابابایی، ۱۳۸۶، ص۲۲۸).

تفاوت براندازی نرم، با براندازی سخت و سنتی، در شکل و شیوه اجرای آن‌ها است؛ وگرنه در هدف و نتیجه، آن دو، مشترک و یک‌سان هستند. کارگزاران براندازی نرم می‌کوشند در ارتباطات اجتماعی، بستری فراهم سازند تا در مرحله نخست، میزان مشروعیت و مقبولیت خود را در جامعه هدف افزایش دهند و پس از آن، به روش‌های مختلف، نسبت به دگرگونی نظام سیاسی مستقر و مشروع اقدام کنند.

براندازی نرم که از ابزارهای جنگ نرم به شمار می‌آید، خلاف جنگ سخت، از سه

مؤلفه فرهنگی، سیاسی و اجتماعی، در جامعه هدف خود، بهره می‌گیرد و تغییر قالب‌های ماهوی جامعه و ساختار سیاسی، آرام و تدریجی‌بودن، زیرسطحی‌بودن، نمادسازی، پایداری و بادوام‌بودن، پرتحرک و جاذبه‌داربودن، هیجان‌سازی، آسیب‌محوری، چندوجهی‌بودن و تضاد و تردیدآفرین‌بودن، از شاخصه‌ها و شگردهای اصلی و متنوع براندازی نرم است (انگوتی گلنگدری، ۱۳۹۶، ص۱۷).

ویژگی‌های براندازی نرم

از مطالبی که درباره تعریف و توضیح براندازی نرم بیان می‌شود، می‌توان موارد سه‌گانه زیر را اساسی‌ترین ویژگی‌های براندازی نرم شمرد:

الف) تهاجم به نظام باورها و ارزش‌های حاکم بر جامعه و تشویش اذهان عمومی به صورت گسترده؛

ب) فراهم‌آوردن زمینه‌های فساد در حد وسیع؛

پ) اختلال شدید در نظم عمومی جامعه.

براندازی نرم، مقابله سازمان‌یافته و مهندسی‌شده، از طریق هجمه به نظام باورها، هنجارها و ارزش‌های حاکم بر جامعه، با توسل به ابزارهای فرهنگی، رسانه و شبکه‌ها و فضای مجازی است؛ بدین روش که با مهندسی و راه‌اندازی شبکه‌های کوچک و بزرگ داخلی و خارجی، با عناوین و اشکال موجهی؛ همانند اندیشکده‌ها، نهادها، دفاتر، کانون‌ها، جمعیت‌ها و انجمن‌های فرهنگی، هنری، علمی، صنفی، تبلیغی، خبری، محیط زیستی، خیریه و حمایتی مردم‌نهاد و فراملی، با آموزش و اجرای غیر مستقیم تکنیک‌هایی؛ مانند فراهم‌آوردن زمینه‌های فساد در سطح جامعه به طور وسیع، تشویش اذهان عمومی و اختلال شدید در نظم عمومی به صورت گسترده، اراده و خواست براندازان، بر ملت هدف، تحمیل می‌شود و با تغییر آرام و تدریجی نظام ارزش‌ها، آرمان‌ها و الگوهای رفتاری حاکم، رایج و معمول جامعه هدف و ایجاد مقبولیت و رواج همگانی نظام ارزش‌ها، آرمان‌ها و الگوهای مورد نظر براندازان، کشور هدف، به اشغال فکری و فرهنگی براندازان در می‌آید و در نهایت موجبات سقوط و سرنگونی

نظام مشروع، به دست خود جامعه هدف فراهم می‌شود و تحقق می‌یابد (همان، ص۳۵).

نظام اسلامی

واژه نظام، مصدر فعل: نَظَمَ یَنْظِمُ، در لغت، به معانی متعدد و گاه نزدیک به هم، استعمال گردیده است؛ مانند نظم و ترتیب‌دادن، جمع و ضمیمه‌کردن، ملاک، روش و رویه، عادت، گره، قراردادن مهره‌ها در یک سلک و ردیف، نخی که با آن، مروارید و مانند آن را رشته کنند و مرتب سازند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۲، ص۵۷۸ و طریحی، ۱۴۱۶ق، ج۶، ص۱۷۶) و در اصطلاح، به مجموعه‌ای از عناصر و اجزای متفاوت گفته می‌شود که بین آن‌ها چنان ترتیب و رابطه‌ای منسجم و بنیادین وجود دارد که در قالب پدیده واحدی پدیدار می‌شوند و هر چند که هر جزئی، وظیفه‌ای خاص و متفاوت با دیگر اجزا دارد، اما از لحاظ کارکردی، به صورت درهم‌تنیده عمل می‌کنند. واژه نظام، اصطلاحی است که در دانش‌های متعدد بشری و نوعاً، به صورت مضاف، مستعمل است. در ادبیات فقه سیاسی، همانند حقوق عمومی و اساسی، از واژه نظام، حکومت و نظام سیاسی مراد است (قاضی، ۱۳۶۸، ص۳۱۶–۳۱۵ و هاشمی، ۱۳۷۷، ج۱، ص۵۶–۵۵).

به گزارش برخی از نوشته‌های فقیهان امامیه، ترکیب واژگانی نظام اسلامی، در معنای عام، برای مجموع سامان سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و ارزش‌ها و باورهای جامعه اسلامی به کار می‌رود که ساختار جامعه اسلامی بر آن استوار است؛ بدین گونه که در صورت اختلال در آن‌ها، نظم زندگی و معیشت مردم به خطر می‌افتد و جامعه اسلامی دچار هرج و مرج می‌شود و ازاین‌رو، حفظ موجودیت اسلام و پاسداری از حاکمیت اسلامی و جلوگیری از رخنه دشمن به حوزه سرزمینی اسلام، به آن وابسته است (نائینی، ۱۳۸۸، ص۴۰–۳۹ و منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص۱۶۷–۱۶۲) که جلوه و نمود عینی و خارجی آن، نظام سیاسی، حکومت و دولت مشروع اسلامی و ارکان آن است و این، همان معنای مقصود از نظام اسلامی در این نوشتار است (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص۱۸۷–۱۶۷).

افساد فی الارض

ترکیب واژگانی افساد فی الارض، از دو واژه «افساد» و «الارض» تشکیل شده است. واژه افساد، مصدر ثلاثی مزید باب افعال است. اهل لغت، افساد را مقابل اصلاح بیان می‌دارند. افساد، به معنای پدیدآوردن تباهی و نابسامانی است و در کتب لغت، برای آن، معانی متعدد و نزدیک به هم‌دیگری نیز ذکر شده است که از جمله آن‌ها خرابی، فتنه و آشوب، شرارت و بدکاری، تغییرکردن، کشتار، ظلم، کینه و دشمنی، لهو و لعب، بطلان و اضمحلال است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۷، ص۲۳۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۳، ص۳۳۵؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۴ق، ص۲۷۷؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۴ق، ص۶۳۶؛ مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج۹، ص۸۴؛ خوری، ۱۳۷۴ق، ص۱۶۳ و واسطی، ۱۴۱۴ق، ج۵، ص۱۶۴).

واژه الارض که عبارت افساد، به آن اضافه شده است و نوعی ترکیب جدید و تقییدی را ایجاد کرده است، به معنای محل زندگی انسان‌ها و مکان وقوع فساد و نیز بیان‌گر گستردگی و فراوانی فساد بین مردم است که سبب اختلال در نظم عمومی و سلامت اخلاقی و اجتماعی و تباهی جامعه می‌شود (هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۸، ص۲۳۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۹، ج۲۲، ص۳۷۸؛ زراعت، ۱۳۹۴، ص۳۹۶ و حبیب‌زاده، ۱۳۷۹، ص۱۴۶).

در قرآن کریم، کلمه فساد، در معانی متعددی؛ مانند هلاک‌شده، خونریزی، نافرمانی خداوند، ایجاد خرابی و تباهی، ظلم، فتنه و کشتار استعمال شده است (اسراء(۱۷): ۱۶؛ بقره(۲): ۱۱، ۱۹۱و۱۹۳؛ مؤمنون(۲۳): ۷۱؛ یونس(۱۰): ۸۱؛ اعراف(۷): ۱۲۷؛ روم(۳۰): ۴۱؛ نمل(۲۷): ۳۴ و کهف(۱۸): ۹۴).

فقها، عنوان افساد فی الارض را برای هر رفتار و عملی استعمال می‌کنند که آثار تخریبی گسترده‌ای به وجود آورد و موجب بروز فساد گسترده‌ای گردد؛ مانند اصرار بر تکرار محرمات و جرایم، دایرکردن شبکه‌های فساد در سطح وسیع، تجارت سموم قاتله، آتش‌زدن خانه و کاشانه مردم، کفن‌دزدی و احتیال که اختلال در نظم عمومی و خروج از احکام الهی و قوانین دینی که موجبات سلب ثبات و امنیت از جامعه را فراهم

می‌آورد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۷، ص۱۹۱؛ صدوق، ۱۴۱۵ق، ص۴۴۷؛ ابن بـراج، ۱۴۰۶ق، ج۲، ص۵۳۶؛ طوسی، ۱۴۰۰ق، ص۷۱۳؛ همو، ۱۳۶۵ق، ج۴، ص۲۰۷؛ حلبی، ۱۴۰۳ق، ص۳۸۴؛ ابن حمزه، ۱۴۰۸ق، ص۴۱۷؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج۳، ص۵۱۲؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۴، ص۱۴۸؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج۹، ص۳۶۴؛ فخـر المحققـین، ۱۳۸۹ق، ج۴، ص۵۹۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۳۷؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج۱۴، ص۲۷؛ فاضل هندی، ۱۴۰۵ق، ج۲، ص۴۱۹؛ نجفی، ۱۳۶۷ق، ج۴۳، ص۱۲۵؛ مرعشی نجفی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۲۶۵؛ گلپایگـانی، ۱۴۱۲ق، ج۳، ص۳۱۶ و هاشـمی شـاهرودی، ۱۳۷۷، ش۱۳، ص۳۲).

ویژگی‌های افساد فی الارض

ادبیات فقه امامیه، دو ویژگی اساسی برای تحقق جرم افساد فی الارض بیان می‌دارد.

الف) گسترده و وسیع‌بودن فساد

نخستین ویژگی اساسی که فقیهان امامیه بـرای تحقـق جرم افساد فـی الارض بیـان نموده‌اند، گسترده و وسیع‌بودن عمل ارتکابی است.

در افساد فی الارض، نه تنها باید عمل ارتکابی به شکل گسترده و شایع واقع شـود، بلکه باید نتیجه گسترده‌ای نیز از ارتکاب آن عمل حاصل و ظاهر شود و البته گستردگی در سطح جامعه و تکرار و تکثر رفتار مجرمانه از مصادیق گستردگی برای تحقـق جـرم افساد فی الارض است؛ چنان‌کـه از ظهـور تعریـف واژه «الارض» در ترکیـب واژگـانی «افساد فی الارض» نیز این معنا مستفاد است که هرگاه فساد در سطح اجتمـاع و محـیط زندگی مردم در حد وسیع گسترش پیدا کند، افساد فی الارض تحقق می‌یابد؛ چه این‌که متبادر از معنـای عرفـی گسـترده، انتشار عمل ارتکابی به واسطه تکرار و کثـرت آن در سطح جامعه است. ازاین‌رو، چه بسا ممکن است عمل ارتکـابی، جزئـی باشـد، امـا بـه جهت نتایج و آثار تخریبی گسترده‌ای که دارد، افساد فی الارض تحقـق یابـد. بنـابراین، مفسد فی الارض به کسی گفته می‌شود که منشأ فسـاد وسـیعی در جامعـه اسـت (ابـن بـراج، ۱۴۰۶ق، ج۲، ص۵۳۶؛ طوسـی، ۱۳۹۰ق، ج۱۰، ص۲۳۱؛ همـو، ۱۳۶۵ق، ج۴،

ص۲۰۷؛ همو، ۱۳۸۷ق، ج۱، ص۲۷۵؛ ابن زهره، ۱۴۱۷ق، ص۴۰۷؛ کیدری، ۱۴۱۶ق، ص۴۹۴؛ محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۱۴۵؛ علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۲۹۹؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۳۷؛ اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج۵، ص۱۵۰؛ قمی، ۱۳۷۹ق، ص۵۵۸؛ حائری طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج۱۶، ص۲۲۰؛ نجفی، ۱۳۶۷ق، ج۴۱، ص۵۲۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج۲، ص۴۹۹ و زراعت، ۱۳۹۴، ص۳۹۹).

ب) اختلال شدید در نظم عمومی

اختلال، در لغت، به معنای زیان‌رسانیدن، کارشکنی، اغتشاش، ناهماهنگی، نابسامانی، آشفتگی و هرج و مرج، مستعمل است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج۱، ص۱۵۳۷) و شدید، در لغت، به معنای سخت، قوی، هنگفت، بسیار و سهمگین است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۳، ص۲۳۵). ازاین‌رو، اختلال شدید، به معنای نابسامانی، آشفتگی و هرج و مرج زیان‌باری است که به خروج از اعتدال می‌گراید.

در ادبیات فقه و حقوق، مراد از نظم عمومی، جریان قواعد و قوانینی است که امور جامعه بر اساس آن سامان دارد و قوام و اعتدال اجتماع، بر محور آن‌ها می‌چرخد. ازاین‌رو، خروج و عدم پای‌بندی و التزام عملی نسبت به قواعد و قوانینی که قوام و جریان امور و اعتدال جامعه بر آن استوار است، اختلال در نظم عمومی دانسته می‌شود. بنابراین، عملی که به اختلال شدید در نظم عمومی می‌گراید (نجفی، ۱۳۶۷، ج۲۱، ص۴۰۴؛ انصاری، ۱۴۱۶ق، ج۲، ص۷۲۰؛ نائینی، ۱۳۸۸، ص۷۶؛ امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۶۱۹؛ موسوی خویی، ۱۴۱۶ق، ج۱، ص۵۵۵؛ منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص۱۶۷-۱۶۲؛ عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ج۳، ص۳۵؛ جعفری لنگرودی، ۱۳۸۱، ص۷۱۷؛ کاتوزیان، ۱۳۷۲، ج۱، ص۱۶۱-۱۵۹ و گلدوزیان، ۱۳۸۰، ص۴۳۱)، مصداق افساد در جامعه است؛ چه این‌که فساد و افساد، خروج شیء از اعتدال است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۲۷۲).

اختلال در نظم و عدم اعتدال در امور جامعه موجب فساد است و جامعه‌ای که بر محور نظم و انتظام حرکت می‌کند، دارای آرامش و اعتدالی هرچند نسبی است و

هرگاه، در نظم عمومی جامعه، اختلال رخ نماید، جامعـه آرامـش و اعتـدال خـود را از دست می‌دهد. ازاین‌رو، التفات به وجود رابطـه مـذکور بـین اخـتلال در نظـم عمـومی جامعه و افساد فی الارض، این واقعیت را نمایان مـی‌دارد کـه اخـتلال شـدید در نظـم عمومی، یکی از مصادیق افساد فی الارض است.

اطلاق عنوان افساد فی الارض در آیات و روایات، اختلال شدید در نظم عمومی را در بر می‌گیرد؛ به ویژه ایـن‌کـه از برخـی آیـات شـریف قـرآن کـریم، منـع از فعالیـت اخلال‌گران در نظم عمومی جامعه اسلامی استفاده می‌شود؛ زیرا حضور و فعالیت آنـان در جامعه اسلامی، مایه فتنه، فساد و نا امنی، تفرقه، تردید و گمراهـی اسـت (بقـره(۲): ۱۹۳-۱۹۱). ازاین‌رو، خداوند متعال، پیامبر خود را به منـع از فعالیـت‌هـای مفسـدان و حضور آنان در صفوف مسلمین دستور می‌دهـد (احـزاب(۳۳): ۶۱-۶۰). ایـن دسـتور، نمونه‌ای از جلوگیری و پیش‌گیری از اختلال در نظم عمومی جامعه مسلمین است.

ادله جرم‌انگاری افساد فی الارض

فقهای امامیه، دلایلی برای جرم‌انگاری افساد فی الارض بیان می‌دارند که ذیلاً برخی از آن‌ها گزارش می‌شود:

الف) آیه شریفه ۳۳ سوره مبارکه مائده

«إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ»؛ کیفر آنان که با خدا و پیامبر به جنگ برمی‌خیزند و در زمین به فساد دست می‌زننـد، ایـن اسـت کـه اعـدام گردند یا به دار آویخته شوند یا چهار انگشت از دست راسـت و پـای چـپ آنان بریده شود و یا از سرزمین خود تبعید گردند؛ این، رسوایی آنان در دنیـا است و در آخرت مجازات بزرگی دارند.

از ظهور عرفی آیه شریفه سی و سه سوره مبارکه مائده، با توجه به تعلیق جـزاء بـر صله و ذکر سعی بر افساد فی الارض در صله، چنین استنباط می‌شـود کـه سـعی بـرای

تحقق فساد، علت جرم‌انگاری و تعیین مجازات است. از سوی دیگر، اطلاق واژه فساد در آیه شریفه مذکور، همان‌گونه که مصادیق سنتی افساد را در بر می‌گیرد، مصادیق نوین افساد؛ مانند افساد از طریق اقدامات نرم را نیز در شمول خود دارد. ازاین‌رو، آیه شریفه سی و سه سوره مبارکه مائده، در مقام جرم‌انگاری افساد فی الارض، به صورت عام و مطلق است (سبزواری، ۱۴۰۹ق، ج۱۱، ص۱۷۹؛ بحرانی، ۱۴۲۷ق، ج۲، ص۲۷۵؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق، ج۲، ص۳۰؛ حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج۲۹، ص۱۶؛ حویزی، ۱۳۸۳ق، ج۱، ص۶۱۷؛ قمی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۸؛ طباطبایی، ۱۳۷۰، ج۵، ص۵۰۶؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ق، ص۶۳۹؛ مؤمن، ۱۳۸۲، ش۳۵، ص۳۲؛ هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۸، ص۲۳۵؛ مرعشی شوشتری، ۱۳۷۷، ش۹، ص۴۶ و محمدی گیلانی، ۱۳۶۲، ص۲۲۹).

بدیهی است که مقابله و مبارزه با اخلال‌گران در نظم عمومی جامعه اسلامی، از وظایف و تکالیف حکومت اسلامی است. با توجه به تفسیر بیان‌شده برای اختلال شدید در نظم عمومی و شمول افساد فی الارض نسبت به آن، تردیدی نیست که خداوند متعال، در آیه شریفه سی و سه سوره مبارکه مائده، اقدامات اخلال‌گران را در نظم عمومی جامعه اسلامی، در قالب افساد فی الارض، جرم‌انگاری و کیفرگذاری کرده است. مجازات‌های بیان‌شده در آیه شریفه مذکور، نشان از شدت اهتمام شارع مقدس بر امر حفظ نظم عمومی و منع اختلال در آن دارد. بنابراین، یکی از مفاهیم مستنبط از جمله «**وَ یَسْعَوْنَ فِی الأَرْضِ فَساداً**»، جرم‌انگاری اختلال شدید در نظم و امنیت عمومی و نظام و انتظام اجتماعی است، از این رو است که ارتکاب امور خلاف نظم عمومی که ایجاد هیجان و تشنج اجتماعی را به همراه دارد، در ادبیات فقه جزایی ممنوع است (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج۵، ص۴۹۷ و جعفری لنگرودی، ۱۳۸۱، ص۷۱۷) و فقیهان امامیه، تأمین امنیت جامعه و مقابله با اخلال‌گران را در نظم عمومی، واجب و از مسلمات فقه می‌دانند و هر اقدامی را ممنوع اعلام می‌کنند که موجب اختلال و برهم‌ریختن نظام جامعه گردد؛ چنان‌که رفتار و اعمال مفسدان را که به گسترش فساد در اجتماع می‌گراید، خروج جامعه از

اعتدال و آرامش و موجب اختلال شدید در نظم عمومی جامعه اسلامی بیان می‌دارند و حفظ و تأمین امنیت روانی و آسایش عمومی و منع اختلال در نظم عمومی جامعه اسلامی را از وظایف اساسی دولت اسلامی و مسلمانان اعلام می‌کنند (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج۲، ص۸؛ ابن براج، ۱۴۰۶ق، ج۱، ص۲۹۷؛ حلبی، ۱۴۰۳ق، ص۲۴۶؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۴؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۹؛ نجفی، ۱۳۶۷ق، ج۱۵، ص۱۹ و امام خمینی، ۱۳۷۶، ص۳۰-۱۹).

ب) روایات

در منابع و مجامع احادیث فقهی، شماری از روایات وجود دارد که جهات و احکام جزایی مفسد فی الارض را بیان می‌دارند و بدین شیوه، به جرم‌انگاری افساد فی الارض می‌پردازند (حر عاملی، ۱۴۱۲ق، ج۲۸، ص۳۱۹) که برای نمونه به دو روایت زیر اشاره می‌شود:

۱. روایت فضل بن شاذان: عبد الواحد بن محمد بن عبدوس، عن علی بن قتیبه النیشابوری، عن فضل بن شاذان، عن الرضا 7 قال: «**فلا یجوز قتل احد من النصاب و الکفار فی دار التقیة الاّ قاتل او ساعٍ فی فساد، اذا لم تخف علی نفسک وعلی اصحابک**» (صدوق، ۱۳۸۹(الف)، ج۲، ص۲۲۰ و همو، ۱۳۸۹(ب)، ج۲، ص۴۲۴)؛ شیخ صدوق، به سند روایی مذکور، به فضل بن شاذان، از امام رضا 7 چنین روایت می‌کند که فضل بن شاذان می‌گوید: امام رضا 7 فرمودند: کشتن ناصبی و کافر، در دارالتقیه جایز نیست، مگر این‌که قاتل و یا مفسد فی الارض باشد؛ تا زمانی که بر جان خود و اصحابت بیم‌ناک نبودی.

در این روایت که از جهت سندی صحیح است (علامه حلّی، ۱۴۲۰ق، ج۴، ص۳۷۳؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج۵، ص۴۷؛ موسوی عاملی، ۱۴۱۱ق، ج۶، ص۸۴؛ مؤمن، ۱۴۱۵ق، ص۴۱۵ و هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۷، ش۱۳، ص۲۸)، استثنای اجازه قتل مفسد فی الارض در دار التقیه، بر جرم‌انگاری افساد فی الارض و شدت اعمال ارتکابی و رفتار مفسدان، ظهور و دلالت دارد و بسی آشکار است، وقتی کشتن مفسد فی

الارض، در دار التقیه جایز است، به طریق اولی، در دار الامان، جایز است (مؤمن، ۱۴۱۵ق، ص۴۱۵).

۲. روایت امام علی 7 :

«ألا و قد أمرنی الله بقتال أهل البغی و النّکث و الفساد فی الأرض» (نهج البلاغه، خطبه۱۹۲)؛ آگاه باشید! خداوند، مرا به جنگ با سرکشان تجاوزکار، پیمان‌شکنان و فسادکنندگان در زمین فرمان داد.

جمله «**قد أمرنی الله بقتال أهل ... الفساد فی الأرض**» در کلام امام علی 7 ، صراحت در جرم‌انگاری افساد فی الارض دارد؛ چه این‌که قتال، واکنش شدید برابر جرم است و تنها هنگامی می‌توان به قتال مفسدان فی الارض دست یازید که شارع مقدس، افساد فی الارض را جرم‌انگاری کرده باشد.

لازم به ذکر است، امام علی 7 ، ازاین‌رو، اعمال و رفتار و اقدامات خوارج را در جامعه اسلامی به افساد فی الارض، همانند می‌کنند و به آن تعبیر می‌آورند که موجبات اختلال و هرج و مرج در جامعه اسلامی را فراهم می‌سازد و این، خود دلیلی آشکار است که اختلال در نظم عمومی، مصداقی از مصادیق جرم افساد فی الارض است (مؤمن، ۱۳۸۲، ش۳۵، ص۳۸۶).

بنابراین، مفاد دو روایت فوق، به ظهور خود، از جرم‌انگاری افساد فی الارض و مسؤولیت کیفری و قابلیت مجازات مفسدان فی الارض سخن می‌راند. روایات مذکور، قتل را مجازات و واکنش کیفری علیه مفسدان فی الارض بیان می‌دارند و بدین شیوه، به جرم‌انگاری و کیفرگذاری افساد فی الارض می‌پردازند که اگر اراده تشریعی شارع مقدس، بر جرم‌انگاری و کیفرگذاری افساد فی الارض نبود، ائمه اطهار : ، جنگ با مفسدان و کشتن آنان را تجویز نمی‌کردند (مؤمن، ۱۳۸۲، ش۳۵، ص۶۱؛ هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۶، ش۱۲، ص۲۹ و بای، ۱۳۹۳، ص۱۳۲).

ج) بنای عقلا

عقلای عالم از هر صنف و کیشی، در همه ادوار تاریخ، بر ضرورت و لزوم حفظ

آرامش، نظم و امنیت عمومی و نیز پرهیز از بی نظمی و هرج و مرج، اتفاق نظر دارند و همواره می‌کوشند نظام زندگی اجتماعی خود را از هر آسیبی حفظ کنند و اگر کسی خلاف این قاعده عمل کند، او را مستحق سرزنش، توبیخ و مجازات می‌دانند؛ چه این‌که عقلای عالم، هر اقدامی را در راستای حفظ نظم عمومی، مستحق مدح می‌دانند و متقابلاً، هر اقدامی که به هرج و مرج و بی نظمی و اختلال در نظم عمومی منجر می‌شود، مستحق ذم می‌شمارند. ازاین‌رو، جلوگیری از شیوع آسیب‌های اجتماعی و گسترش فساد در جامعه که به اضمحلال و ایجاد انحطاط اخلاقی میان مردم می‌گراید و به برهم‌زدن امنیت روانی و اخلاقی و خروج جامعه از اعتدال منجر می‌گردد، از وظایف اصلی و اساسی همه حکومت‌ها است؛ بدین جهت، واکنش اجتماعی و برخورد دولت‌ها با مفسدان و ناقضان امنیت روانی مردم، بسیار شدید است و نوعاً، به ریشه‌کن‌کردن آن، مبادرت می‌ورزند.

بنابراین، بسی روشن است که مقابله با مفسدان و جرم‌انگاری رفتار آنان، نشأت‌گرفته از سیره عقلا است و تعیین و اعمال شدیدترین مجازات‌ها، در سیاست جنایی و کیفری حکومت‌ها و نظام‌های حقوق کیفری، بر همین اصل استوار است. قبح عقلی عدم مبارزه و مقابله با مفسدان و عدم جرم‌انگاری رفتار و اقدامات آنان، بسی واضح و آشکار است؛ چنان‌که در قرآن کریم (غافر(۴۰): ۲۶) نیز به نقل از فرعون، از جمله دلایل و توجیهات مورد تمسک فرعون، برای جرم‌انگاری و مقابله و واکنش برابر انجام رسالت حضرت موسی 7 و توجیه کشتن وی، جلوگیری از ایجاد فساد در زمین بیان شده است (مؤمن، ۱۳۸۲، ش۳۵، ص۳۱).

براندازی نرم و افساد فی الارض

اکنون، پس از تعریف و تبیین مفهوم هر یک از افساد فی الارض و براندازی نرم و نیز بیان ویژگی‌های آن‌ها، می‌توان برای اثباتِ انطباق براندازی نرم نظام اسلامی با جرم افساد فی الارض، به منظور جرم‌انگاری براندازی نرم نظام اسلامی، در قالب جرم افساد فی الارض، به موارد زیر استدلال آورد:

۱. انطباق تعریف افساد فی الارض بر براندازی نرم

التفات به تعریف و مقایسه براندازی نرم نظام اسلامی، با جـرم افسـاد فـی الارض، انطباق و هم‌پوشانی تعریف افساد فی الارض را بر براندازی نرم نظـام اسـلامی نمایـان می‌سازد و براندازی نرم نظام اسلامی را از مصادیق نوین جرم افسـاد فـی الارض و در شمول ادله جرم‌انگاری آن قرار می‌دهد؛ چه این‌که افساد فـی الارض، بـه ارتکـاب هـر عملی اطلاق می‌شود که موجبات فساد گسترده را در سطح اجتماع فراهم مـی‌آورد؛ بـه نحوی که تباهی و اختلال شدید را در نظم عمومی جامعه در پی دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۷، ص۱۹۱؛ صدوق، ۱۳۸۹، ج۲، ص۲۲۰؛ طوسی، ۱۴۰۰ق، ص۷۱۳؛ همو، ۱۳۶۵ق، ج۱۰، ص۲۳۱ و ابن حمزه، ۱۴۰۸ق، ص۴۱۷) و براندازی نرم نظام اسلامی نیز سلسـله اقدامات و عملیاتی است که با هجمه به نظام باورها، هنجارها و ارزش‌هـای حـاکم بـر جامعه، از طریق فراهم‌آوردن زمینه‌های فساد، به صورت گسترش و ترویج ناهنجـاری‌های اجتماعی در حد وسیع، موجب اختلال در آسایش همگانی مـردم و نظـم عمـومی جامعه می‌گردد.

۲. شمول ادله جرم‌انگاری افساد فی الارض نسبت به براندازی نرم

از اطلاق و عموم آیه شریفه سی و سه سوره مبارکه مائده که فسـاد را بـه صـورت مطلق و عام بیان می‌دارد و ازاین‌رو، شامل هر نوع رفتار و اعمالی اسـت کـه موجبـات گسترش فساد و تباهی را در جامعه و اختلال در نظم عمومی، فراهم می‌آورد و با توجه به مفاد روایاتی که در باب افساد فی الارض وارد شده است، چنین استنباط می‌شود کـه شرط تحقق جرم افساد فی الارض، وسعت تأثیرگذاری و شدت و گسـتردگی فسـاد در جامعه است؛ به نوعی که موجبات اختلال شدید را در نظم عمومی اجتماع فراهم آورد.

از آن‌جا که براندازی نرم نظـام اسـلامی، مـآلاً بـه اخـتلال شـدید در نظـم عمـومی می‌گراید و براندازان نرم نظام اسلامی، با تهاجم به نظـام ارزشـی و فکـری و اعتقـادی مردم، در پی ترویج، تشویق و تحریک به فساد و فراهم‌آوردن زمینه‌های ارتکـاب فسـاد در حد وسیع، تحقق آن را دنبال می‌کنند ـ که در روایات، از این ترویج گسـترده فسـاد، به افساد فی الارض، نام برده می‌شود ـ تردیدی وجود ندارد که براندازی نـرم، یکـی از

مصادیق و شیوه‌های نوین افساد فی الارض است و تحت شمول عنوان مجرمانه افساد فی الارض قرار دارد.

بنابراین، بسی آشکار است که عموم و اطلاق آیات و روایات جرم‌انگاری افساد فی الارض، براندازی نرم نظام اسلامی را نیز در بر می‌گیرد و در نتیجه مجازات و واکنش کیفری بیان‌شده برای جرم افساد فی الارض، در خصوص براندازان نرم نظام اسلامی نیز جاری است و اقدامات براندازان نرم نظام اسلامی، همان مسؤولیت و مجازات و واکنش کیفری را برای آنان در پی دارد که رفتار مفسدان، به جهت افساد فی الارض دارد.

هم‌چنین تردیدی نیست که براندازی نرم، از موارد نمایان نقض و اقدام آشکار علیه امنیت اجتماعی و اختلال شدید در نظم عمومی است و رفتار براندازان نرم نیز تجلی و ظهور فعلی و عملی نیت سوء و حالت خطرناک آنان است و ازاین‌رو، عقل به قبح براندازی و اقدامات براندازان و نیز حسن دفع و لزوم مبارزه و مقابله با براندازی نرم و رفتار براندازان نرم و در نتیجه جرم‌انگاری و کیفرگذاری آن حکم می‌دهد.

با توجه به قبح عقلیِ عدم جرم‌انگاری و کیفرگذاری براندازی نرم نظام اسلامی، از آن‌جا که جرم‌انگاری و کیفرگذاری براندازی نرم نظام اسلامی، در قانون مجازات اسلامی و متون روایی و فقهی مصرح نیست و با التفات به این‌که میان جرایم موجود و مذکور در قانون مجازات اسلامی و متون روایی و فقهی، جرم افساد فی الارض، از جهت توصیف و نتیجه مجرمانه و نیز ملاک، مصلحت و ضرورت جرم‌انگاری و مقابله و مبارزه با آن، به گونه‌ای است که براندازی نرم، بیش‌ترین نزدیکی و همانندی را با آن دارد، عقل، جرم‌انگاری و کیفرگذاری براندازی نرم را در قالب افساد فی الارض تجویز می‌کند.

شاید در نگاه نخست، این گونه به نظر رسد که جرم‌انگاری براندازی نرم نظام اسلامی، در قالب جرم افساد فی الارض، به جهت امکان اجرای اصل برائت عقلی منتفی است؛ چه این‌که براندازی نرم نظام اسلامی، در شمول عنوان عدم بیان از جانب

شارع قرار دارد؛ زیرا در خصوص جرم‌انگـاری براـندازی نـرم، بیـانی از جانـب شـارع نرسیده است؛ چون در زمان شارع، براندازی نرم نظام اسلامی وجود نداشت، تا این‌کـه بتوان حکم افساد فی الارض را بر آن حمل کرد. ازایـن‌رو، بـا توجـه بـه نوظهوربـودن براندازی نرم نظام اسلامی، جرم‌انگاری آن در قالب افساد فـی الارض، مجـرای برائـت عقلی است و این اقدام، مصداق بارز قبح عقاب بلا بیان است.

اما سخن مذکور، پنداری ناپذیرفتنی است؛ چه ایـن‌کـه جـرم افسـاد فـی الارض و براندازی نرم، از ماهیت واحدی برخـوردار هسـتند. در پـی پیشـرفت علـم و فنـاوری، مصادیق جرائمی؛ مانند افساد فی الارض، به اشـکال و صـور مختلـف، ظهـور و بـروز می‌یابند و در این ظهور و بروز نوین، تنها و تنها، شیوه و شکل جـرم تغییـر مـی‌یابـد و ماهیت آن هم‌چنان ثابت و باقی است.

افزون بر این، بنای عقلا و ارتکازات عرفی، براندازی نـرم نظـام اسـلامی را جرمـی منطبق با عنوان مجرمانه افساد فی الارض تلقی می‌کند که شـارع نیـز آن را ردع نکـرده است. توجه به این نکته لازم است که فرعون، در توجیه مقابله و جرم‌انگـاری رسـالت حضرت موسی 7 که آن را براندازی نرم حکومت ظالمانه خود می‌دانست، بـه همـین بنای عقلا و ارتکاز عرفی تمسک جست و رسالت حضرت موسی را افساد فـی الارض خواند (غافر(۴۰): ۲۶).

بنابراین، با صدور بیان کلی از ناحیه شـارع و الغـای خصوصـیت از مـوارد موجـود افساد فی الارض، موضوع برائت عقلی منتفی است.

۳. انطباق ویژگی‌های افساد فی الارض بر براندازی نرم

مطالعه تطبیقی ویژگی‌های تحقق هر یک از افساد فی الارض و براندازی نـرم نظـام اسلامی نشان می‌دهد کـه ویژگـی‌هـای تحقـق براـندازی نـرم نظـام اسـلامی، هماننـد ویژگی‌های افساد فی الارض و بلکه مندرج در آن اسـت و در نتیجـه از ایـن واقعیـت، حکایت می‌کند که براندازی نرم نظام اسلامی، از مصادیق نوین جرم افسـاد فـی الارض و در شمول ادله جرم‌انگاری آن قرار دارد؛ چه این‌که تحقق براندازی نرم نظام اسـلامی،

همانند تحقق افساد فی الارض، به گسترده و وسیع‌بودن فساد و تأثیر آن در سطح جامعه و اختلال شدید در نظم عمومی جامعه مشروط است.

هرچند که عملیات اجرایی براندازی نرم نظام اسلامی، با هجمه به نظام باورها، هنجارها و ارزش‌های حاکم در جامعه، از طریق ترغیب به فساد و فراهم‌آوردن زمینه‌های فساد، در حد وسیع و به صورت گسترده با توسل به ابزارها و فناوری‌های پیشرفته امروزی؛ مانند شبکه‌های ماهواره‌ای، اجتماعی و فضای مجازی، آغاز و به اختلال شدید در نظم عمومی و مآلاً سرنگونی نظام اسلامی منتهی می‌شود.

۴. وحدت ملاک بین افساد فی الارض و براندازی نرم

احکام کیفری در فقه جزایی اسلام، بر جلب مصالح و دفع مفاسد استوار است. خداوند متعال، برای انتظام امور بندگان و رفع فتنه و فساد در زمین، احکام کیفری حدود، قصاص و دیات را وضع و تشریع کرده است تا زاجر نفوس شریره از ارتکاب فتنه و فساد و داعی به سلوک طریق صلاح و سداد باشد. به عبارت دیگر، هر قاعده حقوق کیفری و یا هر حکمی که قانون‌گذار، در حوزه جرم‌انگاری و کیفرگذاری، تشریع و قانون‌گذاری می‌کند، برای حفظ مصلحت یا جلب منفعت و یا دفع مفسده‌ای است. ازاین‌رو، مبنای احکام در فقه جزا و حقوق کیفری، حفظ مصالح جامعه و دفع مفاسد نوعی است که نظم عمومی نیز بر آن مبتنی است. بنابراین، جرم؛ یعنی ارتکاب هر رفتاری که مانع تحقق مصلحت و یا موجب مفسده نوعی است (مجلسی، بی‌تا، ص۱۰ و حبیب‌زاده، ۱۳۷۹، ص۱۴۸).

با توجه به آیه شریفه سی و سه سوره مبارکه مائده و روایات باب افساد فی الارض و ویژگی‌های افساد فی الارض، می‌توان گفت افساد فی الارض، به جهت برهم‌زدن امنیت اجتماعی و آسایش عمومی جامعه، در پی اختلال شدید در نظام اجتماعی و نظم عمومی، از طریق به‌فسادکشیدن جامعه در حد وسیع، حرام و مستوجب تعیین مجازات است. ازاین‌رو، می‌توان ملاک جرم‌انگاری افساد فی الارض را در این امر دانست که مفسدین فی الارض، با ارتکاب اعمال و انجام اقدامات خود که موجب گسترش فساد

در جامعه می‌شوند، با اختلال در ارکان نظام اجتماعی و نظم عمومی، امنیت اجتماعی و آسایش عمومی جامعه اسلامی را به مخاطره می‌افکنند (حسینی شیرازی، ۱۹۸۸م، ج۴۸، ص۱۳۱).

این ملاک، در براندازی نرم نظام اسلامی نیز قابل مشاهده و کاملاً بر آن منطبق است؛ چه این‌که براندازان نرم نظام اسلامی، با ارتکاب و اجرای سلسله اقداماتی جهت سلب سلامت معنوی و اخلاقی جامعه، موجب گسترش فساد در جامعه می‌شوند و با اختلال در ارکان نظام اجتماعی و نظم عمومی، امنیت اجتماعی و آسایش عمومی جامعه اسلامی را به مخاطره می‌افکنند.

بنابراین، از اشتراک ملاک بین افساد فی الارض و براندازی نرم نظام اسلامی، به دست می‌آید که براندازی نرم نظام اسلامی، مصداق و جلوه نوین جرم افساد فی الارض است و در شمول جرم‌انگاری و کیفرگذاری آن قرار دارد.

نتیجه‌گیری

در بررسی نوع جرم براندازی نرم نظام اسلامی، مقصود، تعیین عنوان مجرمانه‌ای است که می‌توان براندازی نرم نظام جمهوری اسلامی ایران را در شمول آن جای داد و به استناد آن، واکنش کیفری برابر اقدامات براندازان نرم نظام جمهوری اسلامی ایران را مشخص کرد. بی تردید، جرم افساد فی الارض، به مدد شمول و اطلاق خود، ارتکاب رفتارهایی خلاف شرعی است که با قصد ایجاد فساد به صورت گسترده، موجب اختلال شدید در نظام اجتماعی و نظم عمومی و سلب ثبات و قرار از مردم و به مخاطره‌افکندن امنیت اجتماعی و آسایش عمومی جامعه اسلامی است؛ چنان‌که مستفاد از تفسیر توسیعی آیه شریفه سی و سه سوره مبارکه مائده و روایات باب افساد فی الارض، همین معنا است.

التفات به ویژگی‌های مذکور برای جرم افساد فی الارض که بر براندازی نرم نظام مشروع اسلامی هم‌پوشانی دارد و نیز توجه به شمول ادله جرم‌انگاری افساد فی الارض، نسبت به براندازی نرم، در کنار انطباق تعریف افساد فی الارض، بر براندازی

نرم نظام مشروع اسلامی و ملاحظه جریان مـلاک جـرم‌انگـاری افسـاد فـی الارض در براندازی نرم نظام مشروع اسلامی نمایان می‌دارد که براندازی نرم نظام مشروع اسلامی، از مصادیق نوین جرم افساد فی الارض است و این واقعیت، انطباق براندازی نرم نظـام مشروع اسلامی را با افساد فی الارض و امکان جرم‌انگاری و کیفرگذاری براندازی نـرم نظام اسلامی را در قالب جرم افساد فی الارض به اثبات می‌رساند.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. آقابابایی، حسین، **بررسی فقهی ـ حقوقی جرم براندازی**، تهران: پژوهشگاه فرهنـگ و اندیشـه اسلامی، چ۲، ۱۳۸۶.

۴. ابن ادریس، محمد بن منصور، **السرائر الحـاوی لتحریرالفتـاوی**، ج۲و۳، قـم: دفتـر انتشـارات اسلامی، چ۲، ۱۴۱۰ق.

۵. ابن براج، عبد العزیز بن براج، **المهذب**، ج۱و۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۶ق.

۶. ابن حمزه، محمد بن علی، **الوسیلة**، قم: کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۸ق.

۷. ابن زهره، حمزة بن علی، **غنیة النـزوع الـی علمـی الاصـول و الفـروع**، قـم: مؤسسـه امـام صادق 7 ، ۱۴۱۷ق.

۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، ج۳و۱۲، بیروت: دار الفکر، چ۳، ۱۴۱۴ق.

۹. اردبیلی، احمد بن محمد، **مجمع الفائدة و البرهان**، ج۵، ۱۳و۱۴، قم: دفتـر انتشـارات اسـلامی، ۱۴۰۳ق.

۱۰. انصاری، مرتضی، **فرائد الاصول**، ج۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ۵، ۱۴۱۶ق.

۱۱. انگوتی گلنگدری، محمدرضا، **جنگ، نرم جنـگ اراده‌هـا**، تهـران: انتشـارات آواژه ابریشـمی، ۱۳۹۶.

۱۲. بای، حسینعلی، **جرایم علیه امنیت**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.

۱۳. بحرانی، سیدهاشم، **البرهان فی تفسیر القرآن**، ج۲، بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۴۲۷ق.

۱۴. بحرانی، یوسف بن احمد، **الحدائق الناضرة**، ج۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ق.

۱۵. جعفری لنگرودی، محمدجعفر، **ترمینولوژی حقوق**، تهران: گنج دانش، چ۸، ۱۳۸۱.

۱۶. جمعی از نویسندگان، **گذر از فتنه ۸۸**، تهران: حوزه نمایندگی ولی فقیه سپاه، ۱۳۸۸.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله، **تفسیر تسنیم**، ج۲۲، قم: اسراء، ۱۳۹۹.
۱۸. حائری طباطبایی، سیدعلی، **ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلائل**، ج۱۶، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۸ق.
۱۹. حبیب‌زاده، محمدجعفر، **محاربه در حقوق کیفری ایران**، تهران: دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۷۹.
۲۰. حر عاملی، محمدبن حسن، **وسائل الشیعة**، ج۲۹، بیروت: مؤسسه آل البیت : ، چ۲، ۱۴۱۲ق.
۲۱. حسینی شیرازی، سیدمحمد، **الفقه**، ج۴۸، بیروت: دارالعلوم، چ۲، ۱۹۸۸م.
۲۲. حلبی، تقی‌الدین بن نجم الدین، **الکافی فی الفقه**، اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین 7 ، ۱۴۰۳ق.
۲۳. حویزی، عبدالعلی، **تفسیر نور الثقلین**، ج۱، قم: دار التفسیر، ۱۳۸۳ق.
۲۴. خوری، سعید، **اقرب الموارد**، قم: انتشارات اسوه، ۱۳۷۴ق.
۲۵. دهخدا، علی‌اکبر، **لغتنامه دهخدا**، ج۱و۳، تهران: دانشگاه تهران: ۱۳۷۳.
۲۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات الفاظ القرآن**، دمشق: دارالقلم، ۱۴۲۴ق.
۲۷. رستمی، محمود، **فرهنگ واژه‌های نظامی**، تهران: انتشارات ایران سبز، چ۲، ۱۳۸۶.
۲۸. زراعت، عباس، **شرح مبسوط قانون مجازات اسلامی**، تهران: انتشارات جنگل، چ۲، ۱۳۹۴.
۲۹. سبزواری، سید عبدالاعلی، **مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن**، ج۱۱، بیروت: مؤسسهٔ اهل بیت : ، ۱۴۰۹ق.
۳۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی، **مسالک الافهام**، ج۲و۳، قم: مؤسسه معارف اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۳۱. صدوق، محمدبن علی، **عیون اخبارالرضا**، ج۲، قم: انتشارات مسجد مقدس جمکران، ۱۳۸۹(الف).
۳۲. صدوق، محمد بن علی، **الخصال**، ج۲، قم: نسیم کوثر، ۱۳۸۹(ب).
۳۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **تفسیر المیزان**، ج۵، تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی، چ۵، ۱۳۷۰.
۳۴. طریحی، فخرالدین، **مجمع البحرین**، ج۶، تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی، چ۳، ۱۴۱۶ق.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن، **الاستبصار**، ج۹، تهران: کتاب‌فروشی اسلامیه، ۱۳۹۰ق.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن، **تهذیب الاحکام**، ج۴و۱۰، تهران: کتاب‌فروشی اسلامیه، چ۴، ۱۳۶۵ق.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن، **الخلاف**، ج۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق.

۳۸. طوسی، محمد بن حسن، **المبسوط فی فقه الامامیة**، ج۱و۲، تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی، چ۳، ۱۳۷۸ق.
۳۹. طوسی، محمد بن حسن، **النهایة**، بیروت: دارالکتاب العربی، چ۲، ۱۴۰۰ق.
۴۰. عرف، جمال، **انقلاب رنگی و جمهوری اسلامی ایران**، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۷.
۴۱. علامه حلّی، حسن بن یوسف، **ارشاد الاذهان**، ج۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۰ق.
۴۲. علامه حلّی، حسن بن یوسف، **تحریر الاحکام**، ج۴، قم: مؤسسه امام صادق 7 ، ۱۴۲۰ق.
۴۳. علامه حلّی، حسن بن یوسف، **مختلف الشیعة**، ج۹، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ۲، ۱۴۱۳ق.
۴۴. عمید زنجانی، عباسعلی، **فقه سیاسی**، ج۳، تهران: انتشارات امیرکبیر، چ۴، ۱۳۸۴.
۴۵. فاروقی، حارث سلیمان، **المعجم القانونی**، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون، ۲۰۰۸ م.
۴۶. فاضل لنکرانی، محمد، **تفصیل الشریعة (کتاب الحدود)**، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار : ، چ۳، ۱۴۲۲ق.
۴۷. فاضل هندی، محمد بن حسن، **کشف اللثام**، ج۲، قم: کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۴۸. فخر المحققین، محمد بن حسن، **ایضاح الفوائد**، ج۴، قم: کتاب‌فروشی اسلامیه، ۱۳۸۹ق.
۴۹. فراهیدی، خلیل‌بن احمد، **العین**، ج۷، قم: نشر هجرت، چ۲، ۱۴۰۹ق.
۵۰. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، **القاموس المحیط**، تهران: دارالفکر، ۱۴۲۴ق.
۵۱. فیض کاشانی، ملامحسن، **تفسیر صافی**، ج۲، تهران: مؤسسه الهادی، چ۲، ۱۴۱۶ق.
۵۲. قاضی، ابوالفضل، **کلیات حقوق اساسی و نهادهای سیاسی**، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
۵۳. قهرمان‌پور، عسکر، **دانشنامه قدرت نرم**، تهران: دانشگاه امام صادق 7 ، ۱۳۹۳.
۵۴. قمی، علی‌بن ابراهیم، **تفسیر قمی**، ج۱، قم: دارالکتاب، چ۳، ۱۴۰۴ق.
۵۵. قمی، علی‌بن محمد، **جامع الخلاف و الوفاق**، قم: زمینه‌سازان ظهور، ۱۳۷۹ق.
۵۶. کاتوزیان، ناصر، **قواعد عمومی قراردادها**، ج۱، تهران: بهنشر، چ۲، ۱۳۷۲.
۵۷. کلینی، محمدبن یعقوب، **الکافی**، ج۷، تهران: کتاب‌فروشی اسلامیه، چ۳، ۱۴۰۷ق.
۵۸. کیدری، قطب‌الدین، **اصباح الشیعة بمصباح الشریعة**، قم: مؤسسه امام صادق 7 ، ۱۴۱۶ق.
۵۹. گلپایگانی، سیدمحمدرضا، **الدر المنضود**، ج۳، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۲ق.
۶۰. گلدوزیان، ایرج، **حقوق جزای اختصاصی**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران: چ۸، ۱۳۸۰.

۶۱. مجلسی، محمدباقر، **حدود و قصاص و دیات**، تحقیق علی فاضل، قم: دفتر انتشارات اسلامی، بی‌تا.
۶۲. محمدی گیلانی، محمد، **حقوق کیفری در اسلام**، تهران: نشر سایه، ۱۳۶۲.
۶۳. محقق حلی، جعفربن حسن، **شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، ج۱و۴، تهران: انتشارات استقلال، چ۲، ۱۴۰۸ق.
۶۴. مرعشی شوشتری، سیدمحمدحسن، «محاربه و افساد فی الارض»، **ماهنامه دادرسی**، ش۹، ۱۳۷۷.
۶۵. مرعشی نجفی، سیدشهاب‌الدین، **القصاص علی ضوء القرآن و السنة**، ج۱، قم: کتابخانه مرعشی نجفی، ۱۴۱۵ق.
۶۶. مصطفوی، سیدحسن، **التحقیق فی کلمات القرآن**، ج۹، تهران: انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۰۲ق.
۶۷. مکارم شیرازی، ناصر، **استفتائات جدید**، ج۲، قم: انتشارات مدرسه امام علی 7 ، چ۲، ۱۴۲۷ق.
۶۸. منتظری، حسینعلی، **دراسات فی ولایة الفقیه**، ج۱، قم: نشر تفکر، چ۲، ۱۴۰۹ق.
۶۹. امام خمینی، سیدروح‌الله، **کتاب البیع**، ج۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۴۲۱ق.
۷۰. امام خمینی، سیدروح‌الله، **ولایت فقیه**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، چ۵، ۱۳۷۶.
۷۱. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، **صراط النجاة (محشی)**، ج۱، قم: مکتب نشر المنتخب، ۱۴۱۶ق.
۷۲. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، **مبانی تکملة المنهاج (موسوعة الامام الخویی)**، ج۴۱، قم: مؤسسه خویی، ۱۴۱۸ق.
۷۳. موسوی عاملی، سیدمحمدبن علی، **مدارک الاحکام**، ج۶، بیروت: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۱۱ق.
۷۴. مؤمن، محمد، **کلمات سدیده**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ق.
۷۵. مؤمن، محمد، «کاوشی در مجازات محارب و مفسد فی الارض»، **مجله فقه اهل بیت :** ، ش۳۵، ۱۳۸۲.
۷۶. نائینی، محمدحسین، **تنبیه الامة و تنزیه الملة**، تصحیح و تحقیق سیدجواد ورعی، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.

۷۷. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**، ج۱۵، ۲۱، ۴۱و۴۳، تهران: کتابفروشی اسلامیه، چ۳، ۱۳۶۷ق.
۷۸. واسطی زبیدی، سیدمحمدمرتضی، **تاج العروس**، ج۵، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۴ق.
۷۹. وحید خراسانی، حسین، **منهاج الصالحین**، ج۳، قم: مدرسه امام باقر 7 ، چ۵، ۱۳۲۸ق.
۸۰. هاشمی، سیدمحمد، **حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران**، ج۱، تهران: نشر دادگستر، چ۳، ۱۳۷۷.
۸۱. هاشمی شاهرودی، سیدمحمود، **بایسته‌های فقه جزاء**، تهران: نشر میزان، ۱۳۷۸.
۸۲. هاشمی شاهرودی، «محارب کیست، محاربه چیست»، **مجله فقه اهل بیت :** ، سال سوم، ش۱۲، ۱۳۷۶.
۸۳. هاشمی شاهرودی، سیدمحمود، «محارب کیست محاربه چیست؟»، **مجله فقه اهل بیت :** ، سال چهارم، ش۱۳، ۱۳۷۷.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وهفتم، شمارهٔ سوم، پاییز ۱۴۰۱، پیاپی ۱۰۵
ISLAMIC GOVERNMENT 105 / Vol.27, No.3, Autumn2022

ملاک‌های مشروعیت حکومت امیر مؤمنان علی 7 در اندیشه سیاسی شیعیان عصر حضور

دریافت: ۱۴۰۰/۶/۲۵ تأیید: ۱۴۰۰/۱۲/۲۵

سیدمجتبی جلالی*
و محمدجواد یاوری‌سرتختی**

چکیده

برخی از مستشرقان و روشن‌فکران مسلمان بر این باورند که شیعیان برای دفاع از مشروعیت حکومت علی 7 ، به رغم اعتراض و مخالفت علنی با حکومت وقت و روند انتخاب جانشین، مبنایی برای اثبات مشروعیت حکومت امام خویش نداشته و تنها به وابستگی امام با رسول خدا 9 استناد کرده‌اند. چنین شبهه‌ایی سبب گردید تا این سؤال مطرح گردد که ملاک و مؤلفه‌های شیعیان برای اثبات مشروعیت حکومت امیر مؤمنان علی چه بوده است؟

در پاسخ به پرسش فوق، پژوهش حاضر ضمن نقد نظریه، ملاک‌های مشروعیت خلافت امیر مؤمنان علی 7 را بر اساس اندیشه و عمل سیاسی اصحاب ایشان استخراج کرده است. یافته‌های پژوهش بیان‌گر آن است که اصحاب آن حضرت با تأسی از باورهای کلامی صادره از رسول خدا 9 در میان مسلمانان تبیین شده بود، به دفاع از حق امام خود پرداخته و با تعابیری چون امام مفترض الطاعه، وصی رسول خدا 9 ، امام عالم، معصوم و تعیین‌شده از جانب خداوند، به اثبات مشروعیت حکومت امام خویش اقدام کرده‌اند.

واژگان کلیدی

مشروعیت حکومت، امام علی 7 ، اندیشه سیاسی اصحاب و نظام امامت الهی

* عضو هیأت علمی دانشگاه شهرکرد: s.m.jalali@sku.ac.ir
** عضو هیأت علمی دانشگاه باقرالعلوم 7 : javadyavari@yahoo.com

مقدمه

اثبات مشروعیتِ حاکمیت، بستری ضروری بـرای اسـتقرار حکومـت اسـت. بـرای استقرار حکومت مردمی، منشـأ، مـلاک و نحـوه اثبـات مشـروعیت از اهمیـت زیـادی برخوردار است. اهل سنت مشروعیت الهی را در خلافت شرط ندانسته و بر این باورند که انتخاب حاکم امری فقهی و بخشی از تکالیف شرعی مردم است. به عبـارت دیگـر، این مردم هستند که وظیفه دارند رهبر دینـی و سیاسـی خـویش را انتخـاب کننـد، امـا شیعیان امامیه معتقدند که منشأ حقِ حاکمیت افراد بر اساس نص آیات و سـنت نبـوی، اذن الهی است.

پس از رحلت رسول خدا 9 ، سقیفه بنی‌ساعده (یعقوبی، بی‌تا، ج۲، ص۱۲۳ و ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج۲، ص۳۲۵)، به عنوان یک تحول سیاسی ـ اجتماعی و با هـدف انتقـال قدرت به شیوه زور(ابن اثیـر، ۱۳۸۵ق، ج۲، ص۳۲۵) صـورت گرفـت و ایـن رویـداد تاریخی بر دیگر مباحث اعتقادی مسلمانان تـأثیر بـه سـزایی گذاشـت. بـا تغییـر روش انتخاب خلیفه توسط والیان وقت، دیدگاه‌های سیاسی متفاوتی نیز در میان اهل سنت به وجود آمد. برخی از اندیشمندان اهل سنت بر این باورند که امامـت قابلیـت ثبـوت بـا «غلبـه» را داشـته(تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج۵، ص۲۳۴-۲۳۳) و نیـاز بـه گـزینش و عقـد ندارد(فراء حنبلی، ۱۴۰۶ق، ص۲۰) یا آن‌که در عقد امامت، اتفاق آرا شرط نیست، بلکه بدون آن نیز امامت قابل شکل‌گیری است(جوینی، ۱۴۱۶ق، ص۴۲۴)، امّا برخـی ماننـد ابوبکر باقلانی معتقدند که در امامت شروطی؛ نظیر قرشی‌بودن، داشتن علم در حدّ یـک قاضی و پرداختن به امـر جنـگ، تشـکیل سـپاه و رتـق و فتـق امـور مسـلمانان کـافی است(باقلانی، ۱۴۱۴ق، ص۴۷۱).

در مقابل اقدام سقیفه، مخالفان سقیفه به ویژه شیعیان سخن به اعتراض گشـوده و از نا مشروع‌بودن انتخابات و حق حکومتِ امیر مؤمنان علی 7 سـخن بـه میـان آورده و تلاش کردند تا خلافت را به خاندان رسالت بازگردانند. ابن اثیر در این باره می‌نویسد:

علی رغم بیعت برخی مردم (مهاجرین)، اما انصار(یا بعضی از انصار) گفتنـد

جز با علی 7 بیعت نمی‌کنیم. بنی‌هاشم، زبیر و دیگران از بیعت بـا دیگـران خودداری کردند(ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج۲، ص۳۲۵).

با روشن‌شدن شیوه نظام خلافت زمینی خلفا در سقیفه، اکنون نوبت بـه طـرح ایـن مسأله است که شیعیان امامیه مبتنی بر چه مبانی و مـلاک‌هـایی اقـدام بـه گـرفتن حـق غصب‌شده کرده و از مشروعیت حکومت امام خـود دفـاع کردنـد؟ برخـی مستشـرقان (هالم، ۱۳۸۵، ص۱۵) و روشن‌فکران مسـلمان و منـابع اهـل سـنت(ابن نـدیم، بـی‌تـا، ص۲۲۳ و ابـن حـزم، ۱۴۱۶ق، ج۴، ص۱۸۳-۱۸۰) بـر ایـن باورنـد کـه شـکل‌گیـری باورهای شیعی در دوره‌های پس از خلافت امیر مؤمنان علی 7 بوده و آنـان در زمـان سقیفه و روی کار آمدن بنی‌امیه ملاکی برای اثبات خلافت امام خود نداشته و با تکیه بر رابطه آن حضرت با رسول خدا 9 ، یا عقلانی‌بودن شخصیت علی 7 برای جانشینی، اقدام به دفاع از حکومت وی کرده‌اند. آنان معتقدند بسیاری از مفاهیمی کـه بـه عنـوان مفاهیم کلیدی در شیعه سنتی ارائه شده است، در نهج‌البلاغه محلی از اعراب ندارد. بـه عنوان نمونه امیر مؤمنان علی 7 گرچه از افضـلیت خـود سـخن گفتـه اسـت، امـا از عصمت خود سخنی به میان نیاورده است(معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵، ش۵، ص۶-۵).

این روشن‌فکران معاصر، استنادات منابع شیعه و سنی مبنی بر وجود ملاک بر اثبات مشروعیت حکومت علی 7 را توجیه کـرده و آن را سـاخته عصـرهای بعـدی تـاریخ تشیع ـ یعنی قرن سوم و چهارم ـ و یـک اعتقـاد مسـتحدث مـی‌داننـد(همان، ص۲۶). هم‌چنین با تأثیرپذیری از منابع خاورشناسان و اهل تسنن معتقدند که موضوع حقانیـت امیر مؤمنان علی 7 ، دست کم از روزگار خلیفه سوم و به وسیله طـرف‌دارانـش علیـه خلیفه شاغل مطرح می‌شد(مدرسی طباطبـایی، ۱۳۸۶، ص۳۳). لـذا شـیعیان در هنگـام سقیفه، دلیل و ملاکی بـر اثبـات مشـروعیت و منشـأ حکومـت امیـر مؤمنـان علـی 7 نداشته‌اند.

با توجه به وجود چنین دیدگاهی در باره ملاک‌های مشروعیت شیعیان، از آن‌جا کـه تا کنون پژوهشی با محوریت تبیـین اندیشـه سیاسـی اصـحاب در دفـاع از مشـروعیت

حکومت امیر مؤمنان علی 7 صورت نگرفته و به شبهات مستشرقان و اهل تسنن نیز پاسخ داده نشده است، ضرورت دارد تا با بازخوانی تاریخ صدر اسلام، ملاک‌های مشروعیت در اندیشه و ادبیات سیاسی شیعیان امامیه رصد و آن‌ها را در قالب ساختارهای مطالعه در اندیشه سیاسی مورد مطالعه قرار داد.

ادبیات پژوهش

در این بخش بنا بر آن است تا مهم‌ترین مفاهیم بحث تعریف و تبیین گردد. هدف از این کار آن است تا فرآیند مباحث بر مدار تعاریف منتخب مطرح گردد.

حکومت اسلامی

حکومتی که در آن، اداره امور کشور و رسیدگی به مسائل جامعه، مطابق دستورات و قوانین اسلام باشد، حکومت اسلامی نام دارد. در این حکومت، حاکمیت بر انسان و جامعه، تنها مختص خداوند است و هدایت و تدابیر جامعه در مسیر مستقیمی است که به آخرت و الی الله ختم می‌شود. این سیاست، مختص به انبیا و اولیا و به تبع آنان، عالمان آگاه اسلام و هر ملت است:

> «**فانّ الحکومة انّما هی للإمام العالم بالقضاء، العادل فی المسلمین لنبیّ او وصیّ نبیّ**» (کلینی، ۱۳۶۲، ج۱، ص۲۶۷ و ج۵و۷، ص۴۰۶ و آقابخشی، ۱۳۷۹، ص۳۰۱).

مشروعیت

مشروعیت در فلسفه سیاسی اسلام به معنای حقانیت است و از توجیه عقلانی اعمال حکومت از سوی حاکم حکایت دارد. لذا مشروعیت، یک ویژگی در نظام حکومتی است که حاکم به مدد آن، حکمرانی خود را صحیح دانسته و مردم تبعیت از حکومت را وظیفه خود می‌دانند(نوروزی، ۱۳۹۱، ص۸۳).

سیاست

سیاست، واژه‌ای عربی و از ریشه «ساسَ یَسوس» گرفته شده است که در لغت، به

معنای حکومت، ریاست، ... و انجام کاری بـر پایـه مصـلحت آمـده اسـت(ابن منظـور، ۱۴۰۵ق، ج۶، ص۱۰۷ و طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص۷۸). معنای اصطلاحی سیاست نـزد متفکران اسلامی، رهبری و مدیریت جامعـه(عنایت، ۱۳۷۷، ص۱۹) در جهـت مصـالح مادی و معنوی است. هدف سیاسـت در حاکمیـت اسـلامی، تحقـق ارزش‌هـای الهـی، احقـاق حقـوق مـردم و جلـوگیری از ظلـم و فسـاد اسـت، لـذا حـاکم اسـلامی در جست‌وجوی راهکارهایی مطلوب، برای هدایت جامعه به سوی سعادت است.

امامت

امامت به معنای زعامت امت در امور معـاش و معـاد اسـت(مفید، ۱۴۱۴ق، ص۶۵؛ همو، ۱۴۱۰ق، ص۳۲). امام، افزون بر پیشوای دینی، رهبر سیاسی نیز بوده و شیعیان در تمام رفتارهای سیاسی، همواره به اوامر او توجه داشته و آن‌ها را می‌پذیرند؛ زیرا امامت رکن اصلی نظام سیاسی اسلام است و از منظر ائمهٔ اطهار : ، امامت و رهبـری عامـل انضباط جامعه وحاکمیت قانون است(نهج البلاغه، حکمت۲۴۴).

محورهای مشروعیت حکومت اهل بیت : از منظر شیعیان

در این بخش بنا بر آن است تا مهم‌ترین محورهای مشـروعیت در حکومـت مـورد بررسی قرار گیرد و تبیین گردد که مراد از مشروعیت از نگـاه شـیعیان در چـه سـطحی بوده است، آیا تنها مراد مشروعیت قوانین است یا شامل مشروعیت حاکم هم می‌گردد؟

مشروعیت قوانین

حکم عقل بر پذیرش وجود قانون برای جلوگیری از هرج و مرج است. با پـذیرش ضرورت قانون، این مسأله مطرح می‌شود که اعتبار قانون ناشی از چیست؟ شـیعیان بـر مبنای اعتقاد به اسلام به عنوان آیینی جهان‌شمول، معتقد به قـوانین موضـوعه از سـوی خدا، پیامبر اکرم 9 و ائمه اطهار : هستند؛ زیرا حاکمیت از آنِ خداوند است و هـر قانونی باید ناشی از اراده تشریعی خداوند باشد؛ یعنی به جز خداوند، کسـی مجـاز بـه قانون‌گذاری در جامعه نیست. چنان‌که طبق آیه ۴۴ سوره مائده، افزون بر انبیا، اوصیا یـا اولیای الهی نیز حق ولایت داشته و برای تحقق و اجرای ابعاد اجتماعی و سیاسی دیـن

اسلام، باید بر اساس کتاب خدا که در آن هدایت و نور است، حکمرانی کنند:

«إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْراةَ فیها هُدیً وَ نُورٌ یَحْکُمُ بِهَا النَّبِیُّونَ الَّذینَ أَسْلَمُوا لِلَّذینَ هادُوا وَ الرَّبَّانِیُّونَ وَ الْأَحْبارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ کِتابِ اللهِ وَ کانُوا عَلَیْهِ شُهَداء».

مشروعیت حاکم

شیعیان امامیه ملاک مشروعیت حاکم را نصب الهی دانسته و بر این باورند که مشروعیت حکومت‌ها ناشی از خداوند است و تنها حاکمیتی مشروعیت داشته و مبنای عمل قرار می‌گیرد که از سوی خداوند باشد(نوروزی، ۱۳۹۱، ص۹۶)؛ زیرا حاکمیت علی الاطلاق از آن خداوند است و خداوند این اذن را به انبیای الهی و اوصیای او داده است. شیعیان بر این نکته تأکید داشتند که امامان معصوم نیز هم‌چون پیامبر 9 دارای مقام علم و عصمت بوده و به ضرورت عقل، اطاعت از آنان واجب است و چنان‌چه امام منصوبِ از طرف خدا نباشد، احتمال خطا در وی وجود خواهد داشت. از سوی دیگر، چنین فردی نمی‌تواند حافظ شریعت باشد، مگر آن‌که معصوم از خطا باشد (سیدمرتضی، ۱۴۱۱ق، ص۴۲۴). بر همین مبنا است که رسول خدا 9 خطاب به مردم تأکید داشته‌اند که مقام خلافت امری الهی است و کسی حق ورود به آن را ندارد. چنان‌که در بازگشت ایشان از طائف به مکه و در هنگام دعوت قبیله بنی‌عامر بن صعصعه به اسلام، در پاسخ شخصی به نام بَیحرة بن فراس که پذیرش دعوای ایشان را منوط به واگذاری امر جانشینی کرد، فرمود اختیار این امر به دست خدا است و آن را هر کجا که بخواهد قرار می‌دهد(طبری، ۱۳۸۷ق، ج۲، ص۳۵۰ و زرگری‌نژاد، ۱۳۸۷، ص۳۰۰ – ۲۹۸). بنابراین، بر پایه براهین عقلی، بر خداوند لطف است که جهت هدایت بشر، افرادی را به عنوان نبی یا امام برگزیند(حلی، ۱۴۰۵ق، ص۲۳). زیرا منصب امامت، منصبی نیست که مردم در آن تصرفی ـ برای مشروعیت‌بخشی ـ داشته باشند (حلی، ۱۴۰۷ق، ص۴۹۰).

امامان شیعه : از جمله امیر مؤمنان علی 7 همواره حق حکومت خویش که مبتنی بر امر الهی است را برای مردم بیان کرده‌اند. هدف آنان بر این بود تا با این اقدام،

عدم مشروعیت حکومت خلفا را اثبات کنند و شیعیان را نیز از ارجـاع بـه آنـان پرهیـز دهند. در این باره می‌توان به روایت شریف مقبوله عمر بـن حنظلـه از امـام ششـم 7 اشاره کرد(کلینی، ۱۳۶۲، ج۱، ص۶۸-۶۷). چنان‌که امیر مؤمنـان علـی 7 خطـاب بـه معاویه در باره حق حاکمیت خویش فرمود:

> ما اهل بیت هستیم، خداوند ما را اختیار کرده و برگزیده و نبوت را در میـان ما قرار داده و کتاب، حکمت و علم از آنِ ما است ـ و خانه خـدا و مسـکن اسماعیل و مقام ابراهیم از آنِ ما است ـ پس فرمـان‌روایـی سـزاوار(حقِ) مـا است. ما اهل بیت هستیم که خـدای تعـالی ناپـاکی از آنـان را زدوده اسـت. کتاب خدا بر ما نازل شده و رسول‌الله 9 در میان ما مبعوث شده و آیات بر ما خوانده شده است(ثقفی، ۱۳۵۳، ج۱، ص۱۱۹).

هم‌چنین امام باقر 7 در باره تبلیغ امر ولایت اهل بیت : فرمود:

> ولایت ما بر اهالی شهرها عرضـه شـد، امـا هـیچ شـهری ماننـد کوفـه آن را نپذیرفتند(ابن قولویه قمی، ۱۳۶۵، ص۳۱۴).

آن حضرت هم‌چنین نماینده‌ای شناخته‌شده در نیشابور داشت که مردم را به امامـت ایشان دعوت می‌کرد(طبری، ۱۳۸۷ق، ج۵، ص۳۹۴ و ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج۵، ص۱۴۳). در گزارش دیگری حارث بن حَصِیرَه گفت:

> مردی از کوفه به خراسان آمد و مردم را دعوت به امامت امام صادق 7 کرد که گروهی پذیرفته، عده‌ای منکر و دسته سوم بـه زعـم پرهیزگـاری توقـف کردند(صفار قمی، ۱۴۰۴ق، ص۲۴۴).

زمینه‌های ظهور اندیشه سیاسی شیعیان

قبل از پرداختن به ملاک‌ها یا مؤلفه‌های مشـروعیت حکومـت علـی 7 از دیـدگاه شیعیان، لازم است تا جریان‌های تاریخی زمینه‌ساز بروز باورهای آنان در باره حاکمیـت مطرح گردد. هدف از این امر، ارائه تحلیل دقیق تاریخی و بیان این نکته است کـه چـه بسترهایی زمینه‌ساز ظهور باورهای شیعه گردیده است؟ پشتوانه این باورها کجاست؟

رویداد سقیفه

با تثبیت حکومت ابوبکر در روز سقیفه(یعقوبی، بی‌تا، ج۲، ص۱) و بنیان‌گذاری روشی جدید در انتخاب خلیفه که خلاف عرف اعراب و مخالف با سخنان رسول خدا 9 در تعیین جانشینی بود، بیعت‌گیری از مردم و مخالفان قدرت خلیفه به شدت دنبال شد. چنان‌که امیر مؤمنان علی 7 در باره روند سقیفه فرمود:

> به خدا سوگند، هرگز در خاطرم نمی‌گذشت که عرب، پس از رحلت محمّد 9 خلافت را از اهل بیت او به دیگری واگذارد، یا من را پس از او از جانشینی وی باز دارد(نهج البلاغه، نامه۶۲)؛ اقدامی که رسول خدا 9 بارها به پیش‌بینی آن پس از خود اشاره کرده بود(مسلم نیشابوری، بی‌تا، ج۶، ص۲۲-۲۰).

اگرچه عده‌ای از روی حسادت برای تثبیت خلافت خود در کوچه‌ها به راه افتاده و با زور از مردم بیعت می‌گرفتند(مفید، بی‌تا، ص۵۹). اما عده‌ای به خاطر عدم شرافت خاندانی ابوبکر حاضر به پذیرش خلافت او نبودند(طبری، ۱۳۸۷ق، ج۴، ص۱۳۴۸) و شیعیانی چون سلمان، ابوذر، مقداد و عمار نیز مبتنی بر غدیر و دیگر روایات رسول الله 9 در جانشینی امیر مؤمنان علی 7 حاضر به بیعت با ابوبکر نشده و با ادبیات سیاسی لازم همانند وصیت از ولایت امام دفاع کردند.

خلافت معاویه

بعد از قتل عثمان، امیر مؤمنان علی 7 به خلافت رسید. آن حضرت معاویه را خلع کرد. معاویه نیز با بهانه نقش شیعیان امیر مؤمنان علی 7 در قتل خلیفه سوم و همراه‌نبودن مردم شام در بیعت با وی ، دنبال اثبات عدم مشروعیت آن حضرت در خلافت بود و در این راه دشمنی و مخالفت خود را با حکومت امام دوچندان کرد. افزون بر این امور، از دیگر زمینه‌های اصلی مخالفت و دشمنی بنی‌امیه، جایگاه و مقام علمی و معنوی امام 7 در میان مردم بود؛ زیرا آن حضرت افزون بر آن که با مشرکان قریش جنگیده بود و قریش از ایشان کینه داشتند، ایشان از خاندانی شریف بود که بر اساس قاعده شرافت موروثی عرب و پایه نصب الهی به عنوان جانشین رسول خدا 9

(چه با ملاک عربی و چه با ملاک اسلامی) شخص لایق برای کسب خلافت بود. بنابراین، طبیعی بود که بنی‌امیه حکومت امیر مؤمنان علی 7 بر مسلمانان را قبول نکنند و به مبارزه با آن بپردازند. چنان‌که یعقوبی می‌نویسد:

> ولید از جانب مخالفان به علی 7 گفت تو به همه ما ضربه زده‌ای، پدر من را بعد از بدر گردن زدی، پدر سعید را در جنگ کشتی(یعقوبی، بی‌تا، ج۲، ص۱۷۸).

هم‌چنین هنگام خلافت علی 7 ، عبیدالله بن عمر به امام حسن 7 گفت:

> پدرت به اول و آخر قریش ضربه زده و مردم با او دشمن هستند؛ به من کمک کن تا او را خلع کنیم و تو را جای او بگذاریم(ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۴۹۸).

روش‌های اثبات مشروعیت حکومت علی 7

قبل از بیان مؤلفه‌های مشروعیت حکومت امیر مؤمنان علی 7 ، بیان موضع‌گیری سیاسی شیعیان در قبال رفتار خلفا و امویان اهمیت دارد؛ زیرا رفتار سیاسی آنان گویای آن است که این رفتارها مبتنی بر یک اندیشه سیاسی استوار است. می‌توان گفت، آغاز رفتارهای سیاسی اگرچه به زمان رسول الله 9 برمی‌گردد، اما با رویداد سقیفه و با آغاز بیعت عمومی در مسجد، عده‌ای از مهاجران و انصار از جمله عباس بن عبدالمطّلب، فضل بن عباس، زبیر بن عوام، مقداد، سلمان فارسی، ابوذر غِفاری، عمار یاسر، بَراء بن عازب و ابی بن کعب با ابوبکر مخالفت کرده و به علی بن ابی‌طالب 7 پیوستند(یعقوبی، بی‌تا، ج۱، ص۵۲۷). این افراد به ویژه شیعیان به مناظره با خلفا پرداخته و از حق حکومت علی 7 برای خلافت دفاع می‌کردند. این مخالفت به گونه‌ای بود که برخی به این موضوع اعتراف کرده و می‌گفتند:

> پس از وفات رسول خدا 9 به ما خبر دادند که علی و زبیر و همراهان آنان از ما جدا شده و در خانه فاطمه گرد آمده‌اند(احمد بن حنبل، بی‌تا، ج۱، ص۵۵ و طبری، ۱۳۸۷ق، ج۲، ص۴۶۶).

بنابراین، بنی‌هاشم و مخالفین حاکمان وقت، با درک جایگاه رویداد تـاریخی غـدیر، بر آن بودند که خلافت حق علی بن ابی‌طالب 7 است. ازاین‌رو، آنان بـه رغـم بیعـت مردم با ابوبکر، از بیعت خودداری کردند(مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص۶۵۷).

این گروه که خلافت را حق امام خود می‌دانست، برای اثبات حقانیت آن به ملاک‌ها یا روش‌های مختلفی تمسک می‌کرد. بـه عبـارت دیگـر، آنـان دو مـلاک اصـلی را کـه می‌توانستند با آن حق خود را ثابت کنند، به کار گرفتند. بـر اسـاس رصـد گـزاره‌هـای تاریخی، ملاک مشروعیت حکومـت علـی 7 در دو روش تبیـین شـرافت خانـدانی و نصب الهی جانشین، قابل طرح است.

شرافت معنوی خاندان

طبق دیدگاه قرآن کریم، امامت امـت در امـر هـدایت جامعـه بـه هـر کسـی تعلـق نمی‌گیرد. عدالت، تقوا، موحد و با ایمان‌بودن و دیگر ویژگی‌های اخلاقی و اعتقادی، از اموری هستند که عقل، به لزوم آن‌ها برای والی جامعه حکم می‌کند. عقلانـی‌بـودن ایـن ویژگی‌ها و منحصربودن آن‌ها در خاندانی که به داشتن این امور در بـین مـردم شـهرت دارند، زمینه عرفی انتخاب یک خاندان جهـت تصـدی مسـؤولیت دینـی و سیاسـی در اسلام را فراهم می‌کرد. این اندیشه در آیات الهی نیز به چشم می‌خورد که خاندان یـک پیامبر با داشتن ویژگی لازم، مورد توجه قرار گرفته و برگزیده شـده‌انـد. آیـات قرآنـی تصدیق می‌کنند که لطف خاص خداوند به اعقاب بلافصل پیامبران : اعطا می‌شد، تا میثاق‌های پدران‌شان را نگه‌داشته و در راه راستی که به‌وسیله پیـامبران : نهـاده شـده است، با استواری گام بردارند:

> آنان کسانی از پیامبران بودند که خداوند بر ایشان نعمـت ارزانـی داشـت: از فرزندان آدم بودند و از کسانی که همراه نوح [بر کشـتی] سـوار کـردیم و از فرزندان ابراهیم و اسرائیل و از کسانی که هدایت کردیم و برگزیدیم [و] هـر گاه آیات رحمان بر ایشان خوانده می‌شـد، سـجده‌کنـان و گریـان بـه خـاک می‌افتادن(مریم(۱۹): ۵۸).

قداست خاندان بنی‌هاشم، در توجه به آیین حنیف ابراهیم 7 و پرهیز از رفتارهای ناپسند جاهلی، آنان را به خاندانی معنوی تبدیل کرده بود. لذا در تداوم آن و پس از ظهور حضرت محمد 9 خاندان وی باید خاطره نسل هاشم، حتی با وجود کاهش ثروت‌های مادی و اقتدار سیاسی، از نظر روانی و روحانی، حفظ کرده باشند. چنان‌که اعراب معمولاً خاندان هاشم را به عنوان پرده‌داران و نگهبانان بیت الله الحرام می‌شناختند(ابن هشام، بی‌تا، ج۱، ص۱۴۵). در تأیید این سخن، ابن خلدون خاطرنشان می‌کند:

> اگر رهبری در یک خاندان به مدت چهار نسل ادامه می‌یافت، به صورت امری افتخارآمیز در میان اعراب مورد توجه قرار می‌گرفت (ابن خلدون، ۱۳۷۵، ج۱، ص۲۶۳).

در چنین محیطی که حضرت محمد 9 فرستاده خدا و احیاکننده سنت ابراهیم و اسماعیل 8 ظهور کرد(بقره(۲): ۱۳۶)، اعراب نه تنها ابراهیم 7 را نیای بزرگ خود می‌دانستند، بلکه وی را مؤسس مکه و حرم کعبه می‌شناختند و انتظار آمدن یک رسول از نسل ابراهیم 7 را داشتند. چنان‌که از عامر بن ربیعه نقل است که زید بن عمرو بن نُفیل می‌گفت:

> من در انتظار پیامبری از فرزندان اسماعیل 7 و از اعقاب عبدالمطّلب هستم و بیم دارم به زمان او نرسم، اما به او ایمان دارم و او را تصدیق می‌کنم و به پیامبری وی شهادت می‌دهم (طبری، ۱۳۸۷ق، ج۲، ص۲۹۶).

امیر مؤمنان علی 7 نیز در مورد نقش شرافت خاندان در کسب قدرت سیاسی می‌فرماید:

> اگر قریش از نام پیامبر 9 برای رسیدن به قدرت، شرافت و سیاست بهره نمی‌برد، تنها یک روز بعد از وفات پیامبر 9 بت‌پرست و مرتد می‌شد (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج۲۰، ص۲۹۹– ۲۹۸).

در دیدگاه عرب، حضرت محمد 9 اصلاح‌کننده مذهب راستین ابراهیم و اسماعیل 8 بود، بنابراین، در او تقدس ارثی طایفه‌اش به عالی‌ترین سطح رسیده بود.

این نظر را قرآن کریم مورد تأیید قرار داده است:

همانا، خدا آدم، نوح، خاندان ابراهیم و خاندان عمران را برتر از همه مردم برگزید(آل عمران(۳): ۳۳).

علامه طباطبایی در تفسیر آیه می‌نویسد:

مراد از آل ابراهیم و آل عمران، نزدیکان خاص از خاندان آن دو جناب و ملحقات آنان است. پس آل ابراهیم، عبارتند از پاکان از ذریه آن جناب؛ نظیر اسحاق 7 ، اسرائیل و انبیای مبعوث از ذریه آن جناب در بنی‌اسرائیل و نیز اسماعیل 7 و طاهرین از ذریه آن جناب که در رأس آنان حضرت محمد 9 و اولیای از ذریه آن جناب است(طباطبایی، بی‌تا، ج۳، ص۲۵۹).

رسول اکرم 9 با تأکید به انتخاب خاندانش در نسل انبیا می‌فرماید:

خداوند کنانه را از نسل اسماعیل 7 انتخاب کرد و قریش را از نسل کنانه و از میان قریش بنی‌هاشم و من را از بنی‌هاشم انتخاب کرد(مسلم نیشابوری، بی‌تا، ج۷، ص۵۸).

انتساب ائمه اطهار : به رسول خدا 9 زمینه‌ای بود تا شمار زیادی از مسلمانان(شیعه و غیر شیعه) به دفاع از حق خلافت علی 7 پرداخته و در سخنان خویش از انتساب آن حضرت به خاندان شریف سخن به میان آورند. چنان‌که سلمان، عمار، ابوذر، مقداد، خزیمة بن ثابت ذوالشهادتین، ابوایوب انصاری، جابر بن عبدالله انصاری و ابوسعید خُدری، در مناظرات خود با مخالفان، علی بن ابی‌طالب 7 را وصی و خلیفهٔ رسول خدا 9 می‌دانستند و معتقد بودند او شریف‌ترین مرد از قریش، دارای خصال پسندیدهٔ کمال و نخستین کسی است که ایمان آورده است(شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(ب)، ج۱، ص۶).

روش شرافت معنوی و موروثی خاندان، علاوه بر آن‌که مورد توجه شیعیان بود، ائمه اطهار : نیز از این روش برای اثبات مشروعیت حاکمیت خویش بهره بردند؛ چنان‌که امیر مؤمنان علی 7 در صدد بود تا با استناد به مقبولات مورد پذیرش مسلمانان نسبت به گرفتن حق خویش اقدام کند و خطاب به مخالفان فرمود:

شما خلافت را از انصار گرفتید و با ـ طرح ـ قرابت با رسـول خـدا 9 بـر آنان احتجاج کرده و گفتید: چون بـه پیـامبر 9 نزدیـک‌تـریم، بـه خلافـت سزاوارتریم و روی این مبنا پیشوایی و امامت را به شـما دادنـد، مـن نیـز بـا همان امتیاز با شما احتجاج می‌کنم. پس اگر از خدا مـی‌ترسـید، بـا مـا از در انصاف درآیید و همان را که انصار برای شما پذیرفتند، شـما نیـز بـرای مـا بپذیرید؛ وگرنه دانسته به ظلم دست زده‌اید (ابن قتیبه دینوری، ۱۴۱۰ق، ج۱، ج۱، ص۲۸).

امام علی 7 در ادامه استدلال خویش فرمود:

ای مهاجران! خدای را در نظر داشته باشید و حق حاکمیت محمـد 9 را از بیتش منتقل نکنید و خاندان او را از حق او در مردم دور نسـازید. بـه خـدا سوگند که ما خاندان، به خلافت از شما شایسته‌تریم. از هوای نفـس پیـروی نکنید که از حق دور خواهید شد(همان).

ما یک بار به خاطر خویشاوندی پیامبر 9 ، بـه خلافـت سـزاوارتریم و بـار دیگر به خاطر طاعت(نهج البلاغه، نامه ۲۸).

آنان خودسرانه خلافت را عهده‌دار شدند و مـا را کـه نسـبت برتـر و پیونـد محکمی با رسول خدا 9 داریم، به حساب نیاوردند و این خودخواهی بود (همان، نامه ۱۶۲).

ـ قریش ـ رشته پیوند من را پاره کرد و حکومتی را کـه از آن فرزنـد مـادرم بود، از من ربود(همان، نامه ۳۶).

در باره اهمیت جایگاه خاندانی ائمـه اطهـار : و نقـش آن در اثبـات مشـروعیت خلافت، چنان در بین مردم مقبول بود که حاضران در جلسه امیر مؤمنان علی 7 که با خلفا مناشده می‌کرد، گفتند:

پس امروز تو ای علی با ابوبکر بیعت کن و اگر عمرت باقی باشد، به خـاطر فضل، دین، علم، فهم و سابقهٔ قرابتت با رسـول خـدا 9 ، سـزاوار بـه ایـن امر(خلافت) هستی(ابن قتیبه دینوری، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۲۸).

با روی کار آمدن بنی‌امیه و تلاش آنان بـرای تخریـب قداسـت خانـدان علـی 7 ، (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج۸، ص۱۹۵)، روش استناد به شرافت مـوروثی خانـدان هـم‌چنـان مورد توجه آن حضرت و دیگر مسلمانان بود؛ چنان‌که امام حسین 7 خطاب به مـردم فرمود:

> من فرزند دختر رسول خدا 9 هستم و ما اولویت به ولایـت حکومـت بـر شما را نسبت به کسانی که این امر حق آنان نیست، داریم(ابن اعـثم کـوفی، ۱۴۱۱ق، ج۵، ص۱۳۷و۱۴۴).

استناد به قرابت و بستگی با یک خاندان شریف علاوه بر صدر اسلام، در دوره‌هـای بعدی تاریخ نیز مورد توجه شیعیان بوده است؛ زیرا عرب یکـی از راه‌هـای مشـروعیت حق حکومت افراد را در شرافت معنوی و ارتباط با خاندان مقدس می‌دانست؛ چنان‌کـه در مناظره‌ای که بین ضرار بن عمرو ضبّی و هشام بن حکـم در بـارهٔ راه شـناخت امـام جامعه رخ داد، هشام در پاسخ ضرار مبنی بر چگونگی توان شناخت امام گفت:

> امام دارای هشت امتیاز است؛ چهار امتیاز مربـوط بـه نـژاد، چهـار امتیـاز در وجود خود اوست که چهـار امتیـاز نـژاد عبارتنـد از معـروف‌تربـودن نـژاد؛ معروف‌ترینِ قبایل بودن، برجسته‌ترین خانواده‌ها در شخصـیت و تعیـین وی توسط صاحب شریعت؛ یعنی پیامبر اکرم 9 (ابن بابویه قمی، ۱۴۰۵ق، ج۲، ص۳۶۸-۳۶۵).

نصب الهی جانشین

روش دیگر شیعیان بر اثبـات حقانیـت و مشـروعیت حکومـت علـی 7 در برابـر مخالفان، تبیین نصب الهی امام بود. در این دیدگاه، امیر مؤمنان علی 7 از طـرف خـدا به امامت منصوب شده و دارای شؤون امامت و از طریـق رسـول خـدا 9 بـه عنـوان جانشین معرفی شده است. روشی که ائمه اطهار : بارها در سخنان خود بر آن تأکیـد داشته و آن را به شیعیان خود نیز یاد می‌دادند. چنان‌که علی 7 در دفـاع از حـق الهـی خویش فرمودند:

من شایسته‌ترین فرد برای جانشینی پیامبر 9 هستم، وصی، یار و امانت‌دار اسرار و علم او هستم، من صدیق اکبر، فاروق اعظم و اولین مؤمن و تصدیق‌کننده ایشانم(ابن قتیبه دینوری، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۲۹).

ایشان هم‌چنین هفت روز بعد از رحلت رسول خدا 9 در مناشده با مخالفان خطبه‌ای خواند و در آن به وصایت خویش از سوی رسول خدا 9 به امر الهی اشاره کرد(کلینی، ۱۳۶۲، ج۸، ص۲۶). نیز هنگام ورود به کوفه در رحبه و مسجد کوفه مردم را نسبت به اعلان جانشینی الهی خویش در روز غدیر آگاه و بر آن سوگند داد(حنبل، بی‌تا، ج۴، ص۲۸۱ و شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(ب)، ج۱، ص۳۵۲).

شیعیان بعد از جریان سقیفه و هنگام مواجهه با دشمنی معاویه، به طور همه‌جانبه به دفاع از مشروعیت حکومت علی 7 پرداختند. در این دفاع آنان ملاک‌های خود را مطرح ساخته و با استناد به آن‌ها به دفاع از اندیشه خود پرداختند. وجود این ملاک‌ها و ثبت آن‌ها در تاریخ، پاسخ به نظر افرادی است که معتقدند باورهای شیعه در باره امامت و خلافت منحصر به افضلیت علی 7 در معنویت و فراانسانی‌بودن است.

اکنون این سؤال اساسی قابل طرح است که شیعیان بر اساس چه معیارهایی به دفاع از حق حکومت امام خویش پرداختند؟ و این ملاک‌ها را از کجا شناخته و یا استخراج کرده بودند؟

در پاسخ اجمالی و قطعی به این پرسش‌ها می‌توان گفت شیعیان بر اساس ضرورت عقلی الهی‌بودن جانشین و اشارات رسول خدا 9 به نصب الهی وصی، پیش‌زمینه‌ای در باره حق ولایت علی 7 داشتند و به عبارتی، ادبیات دفاع و ملاک مشروعیت امام خویش را از رسول خدا 9 در زمان حیات وی دریافت کرده و در زمان مواجهه با جریان سقیفه و فتنه معاویه، به ابراز عقیده خود پرداختند. برای نمونه در منابع شیعی (نعمان مغربی، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۱۵۱، ۲۲۱، ۲۳۲و۲۳۳ و خزاز، ۱۴۰۱ق، ص۱۲۶-۱۲۰) و سنی(ابویعلی موصلی، ۱۴۰۸ق، ج۳، ص۱۷۹-۱۷۸؛ ابن مغازلی، ۱۴۲۷ق، ص۳۰۱-۲۹۹ و ابن عساکر، ۱۴۱۵ق، ج۴۲، ص۲۴۰-۲۳۹ و ۲۸۲-۲۸۱). روایاتی از عمار به نقل از رسول خدا 9 در باره لزوم پذیرش ولایت علی 7 وارد شده است.

ملاک‌های مشروعیت حکومت علی 7 از نگاه شیعیان

بر اساس گزارش منابع تاریخی، شیعیان برای اثبات مشروعیت الهی حکومت علی 7 از واژگان کلیدی مختلفی چون نصب الهی امام، وصی، مفترض‌الطاعه، مرجعیت علمی و عصمت امام استفاده کرده و به تبیین آن پرداخته‌اند. واژه‌هایی که در ادبیات دینی، بار سیاسی دارند و از آن به عنوان اندیشه سیاسی یاد می‌شود، آنان با استناد به این واژه‌ها تلاش کرده‌اند تا ثابت کنند که استقرار حکومت عدل الهی مشروط به داشتن این ملاک‌ها بوده و به تبع آن از استقرار حاکمی که چنین شرایطی ندارد، جلوگیری کنند.

نصب الهی امیر مؤمنان علی 7

یکی از اندیشه‌های بنیادین شیعیان امامیه در عصر حضور، اعتقاد به نصب الهی ائمه اطهار : بوده است. آنان بر این باور بودند که حاکم اسلامی باید از طرفِ خدا به این امر منصوب شود(حلی، ۱۴۰۵ق، ص۲۳). بر اساس این اندیشه که توسط رسول خدا 9 تبیین شده بود(طبری، ۱۳۸۷ق، ج۲، ص۳۵۰)، آنان در روی‌دادهای سیاسی اظهار می‌کردند که حاکم باید منصوب از طرف خدا باشد و اطاعت از امیر مؤمنان علی 7 به دلیل نصب الهی واجب است؛ چنان‌که عَدی بن حاتم به مردم کوفه می‌گفت:

> به خدا قسم که اگر غیر از علی 7 ما را برای جنگ با اهل نماز دعوت می‌کرد، ما اجابتش نمی‌کردیم. او هرگز هیچ کار و جنگی را شروع نکرد، جز آن‌که همراه او از جانب خدا برهانی بوده است(ابن قتیبه دینوری، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۱۴۱).

وی در سخنان دیگری خطاب به معاویه، از جایگاه الهی علی 7 و مشروعیت وی برای حاکمیت و هدایت جامعه یاد کرده است(منقری، ۱۳۸۲ق، ص۱۹۷). هم‌چنین زیاد بن مرحب خطاب به اشعث که قصد داشت از امیر مؤمنان علی 7 جدا شود، گفت:

> خداوند زمین را به میراث به علی 7 سپرد و مملکت را مسخر او کرد و سرانجام پرهیزگاران را نصیبش فرمود(همان، ص۲۱).

شیعیان بر این امر تأکید داشتند که اطاعت از امیر مؤمنان علی 7 صرفاً به دلیل بستگی وی با خاندان رسالت نیست، بلکه وی از طرف خدا منصوب بوده و وظیفه دارد تا از طریق اعمال ولایت، دین خدا را اجرا سازد. بنابراین، شیعیانی چون ابوذر، مقداد، عمار، زید بن ارقم و براء بن عازب خطاب به امیر مؤمنان علی 7 می‌گفتند:

> ما شهادت می‌دهیم که رسول خدا 9 خطاب به مردم فرمود: به راستی خداوند به من دستور داده تا برای شما امام نصب کنم و آن که بعد از من خدای عزوجل در قرآن، خود طاعت او را بر مؤمنان واجب کرده و قرین طاعت خود و من قرار داده است، معرفی کنم (ابن بابویه قمی، ۱۴۰۵ق، ج۱، ص۲۷۷).

نیز اَعوَر شَنّی در حمایت از امیر مؤمنان علی 7 گفت:

> ای امیر مؤمنان، ما آن‌گونه سخنان که شامیان به معاویه گفتند، به تو نمی‌گوییم، بلکه می‌گوییم خداوند بر رهیابی و شادکامیت بیفزاید، تو به پرتو نور الهی در نگریستی و پاره‌ای از مردان را مقدّم و برخی دیگر را مؤخّر داشتی، از تو گفتن و از ما به جان شنودن است(منقری، ۱۳۸۲ق، ص۴۲۶).

پذیرش وجوب اطاعت از امامی که فرستاده خداوند، وصی رسول خدا 9 ، معصوم و صاحب علم بوده، علاوه بر برانگیختن خرد و فطرت هر عاقلی، مروج تحقیق در باره شناخت مصداق عینی صاحب این مقام نیز هست. شیعیان سعی داشتند تا با این ادبیات، امام خویش را معرفی کرده و از این طریق علاوه بر بصیرت‌افزایی، در جهت تشخیص حاکم مشروع، عدم مشروعیت دیگران را نیز بیان کنند. چنان‌که نجاشی از اصحاب امیر مؤمنان علی 7 در میانه نبرد صِفّین خطاب به برخی از اصحاب امام گفت:

> آیا رواست که ما از امامی که خدا حق او را بر ما واجب کرده، نافرمانی کنیم و مردم شام از چنان گردن‌کشانی به جان و دل اطاعت کنند؟(همان، ص۴۳۵).

وصایت امیر مؤمنان علی 7

وصایت بر جانشینی در اسلام و دیگر ادیان آسمانی امری الهی بوده و اغلب انبیا : دارای وصی بوده‌اند. رسولان با اوصیای خویش عهد بسته که شریعت آنان را پس از آنان به مردم رسانده و از امت‌شان مراقبت کنند. در اسلام نیز رسول خدا 9 با امیر مؤمنان علی 7 پیمان بست که شریعت او را تبلیغ و امتش را مراقبت کند؛ به‌گونه‌ای که امیر مؤمنان علی 7 به لقب «وصی» شهرت یافت و این لقب، عَلَم خاص آن حضرت گردید(عسکری، ۱۳۷۹، ج۱، ص۲۶۷). چنان‌که هنگام دعوت بستگان برای انذار، امیر مؤمنان علی 7 را چنین معرفی کرد:

> به‌درستی که علی 7 ، برادر، وصی و وزیر و جانشین من در میان شما است، پس سخن او را گوش کرده و فرمانش را اطاعت کنید(طبری، ۱۳۸۷ق، ج۲، ص۳۲۱).

شیعیان بر این باورند که امیر مؤمنان علی 7 از اوصیای الهی است و شباهت‌های زیادی با اوصیای انبیا : در یکتاپرستی، عادل و عالم‌بودن، یاری دین و ادای امانات دارد. آنان می‌گفتند:

> ای مردم، علی، وصی اوصیا و وارث علم انبیا است(یعقوبی، بی‌تا، ج۲، ۱۷۹).
>
> علی 7 وارث رسول خدا 9 ، وصی او و آگاه به اسرار او است(ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج۳، ص۱۸۹).

این سخنان نیز برگرفته از کلام رسول الله بود. آن‌جا که خطاب به سلمان فارسی فرمود:

> همانا وصی من، راز نگه‌دارم و بهترین کسی که بعد از خود باقی می‌گذارم تا قول و قرارم را وفا و دَین و قرض‌هایم را ادا کند، علی بن ابی‌طالب 7 است(طبرانی، بی‌تا، ج۶، ص۲۲۱).

شخصیت‌های برجسته صدر اسلام از جمله ابی‌سعید خدری، انس بن مالک، بریده اسلمی(عسکری، ۱۳۷۹، ج۱، ص۲۱۷) و ابن مشاجع عباسی(طبری، ۱۳۸۷ق، ج۸، ص۱۷۶) نیز بارها به مقام وصایت امیر مؤمنان علی 7 اعتراف کرده‌اند.

اگرچه موضوع وصایت امیر مؤمنان علی 7 در میان مسلمانان شهرت یافت، اما به

دلیل وضعیت سیاسی جامعه و تبلیغات منفی خلفا و امویان، تلاش شد تـا وصـایت آن حضرت در هاله‌ای از ابهام فرو رود؛ زیرا با روشن‌شدن وصـایت، توجـه مسـلمانان بـه مشروعیت وی برای برقراری حکومت قوت می‌گرفت، لذا محو واژه وصایت علـی 7 در دستور کار مخالفان قرار گرفته و اقداماتی را برای حذف آن انجـام دادنـد؛ چنـان‌کـه ظاهراً چندان خوش آمد طبری نبوده تا برخی گزارش‌ها در باره وصـایت علـی را نقـل کند(طبری، ۱۳۸۷ق، ج۳، ص۵۵۷) یا آن‌که در کتاب تفسیر خود واژه وصـی را حـذف کرد(همان، ج۱۹، ص۱۴۹). ابن کثیر نیز می‌نویسد:

> آن‌چه بسیاری از نادانان شیعه به آن مغرور شده که رسول خـدا 9 علـی را وصی خود در خلافت قرار داد، دروغ و افترایی است کـه لازمـه آن خطـای بسیار و خیانت صـحابه و کوتـاهی در اجـرای وصـیّت آن حضـرت اسـت. وصایت، ساخته برخی فرومایگان نادان است که اعتمادی بـر آنـان نیسـت و جز کودن ناتوان به آن‌ها مغرور نگردد(ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج۷، ص۲۲۴).

هدف اصلی شیعیان از اثبات وصایت امام علی 7 علاوه بر روشـن‌سـاختن مسـیر صحیح حرکت اسلام، گسترش تشیع، تبیین حقانیت و مشروعیت حاکمیـت سیاسـی و دینی ائمه اطهار : بود. از نگاه آنان دلیـل اصـلی اطاعـت از امیـر مؤمنـان علـی 7 ، وصایت وی از سوی رسول خدا 9 بود. چنان‌که این امر در کلام و عبـارات اصـحاب ملاحظه می‌شود. به عنوان نمونه، خُزیمة بن ثابت پس از بیعت با امیر مؤمنان علـی 7 می‌گوید:

> ما کسی را برگزیده‌ایم که رسول خدا 9 او را بر ما برگزیده است(اسکافی، ۱۴۰۲ق، ص۵۱).

دارمیه حُجونیه نیز در برابر معاویه، در بیان علل دوستی خود با امیر مؤمنان علی 7 گفت:

> از آن روی او را دوست دارم که رسـول خـدا 9 ولایـت را بـرای او قـرار داد(ابن طیفور، بی‌تا، ص۷۲).

ابن تیهان نیز اظهار کرد:

به درستی که امام ما و ولی ما ـ علی 7 ـ ، وصی رسول خدا 9 است (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۱۴۳).

ابن عجلان هم بیان داشت:

چگونه متفرق شویم؛ در حالی که وصی، امام ـ علی 7 ـ است (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۱۴۹-۱۴۳).

هم‌چنین، حجر بن عدی بیان کرد:

پس از رسول خدا 9 ولایت در علی 7 بوده و رسول خدا 9 ، به وصایت او پس از خود، رضایت داد(همان، ص۱۴۵).

در گزارش مفصل دیگری، عمرو بن حِمَقِ خُزاعی برای اثبات علت بیعت خویش با علی 7 ، علت اصلی بیعت را نه قرابت، بلکه آن را مبتنی بر وصایت علی 7 برای جانشینی می‌داند(همان، ج۳، ص۱۸۱).

اثبات وصایت امیر مؤمنان علی 7 تأثیر به سزایی در مشروعیت‌بخشی به حاکمیت ائمه اطهار : و تثبیت و گسترش تشیع داشت. لذا تبلیغ و دفاع از وصایت ائمه اطهار : دغدغه اصلی اهل بیت و شیعیان آنان بود؛ چنان‌که امیر مؤمنان علی 7 (ثقفی، ۱۳۵۳، ج۱، ص۱۱۹)، در مقاطع مختلف از وصایت و امامت خود دفاع کرد (همان، ص۷۱-۶۷ و ۱۱۱). امام حسن 7 نیز در نامه خود خطاب به معاویه می‌گوید:

وقتی پدرم در آستانه شهادت قرار گرفت، این امر ـ جانشینی ـ را بعد از خود به من سپرد(ابن اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج۴، ص۱۵۱).

شهرت به وصایت در بین مردم و شیعیان شایع بود و عالمان شیعه در رد شبهه حادث‌بودن این شهرت با استناد به همان گزاره‌ها به دفاع از وصایت امام پرداخته‌اند. چنان‌که شیخ مفید می‌نویسد:

این‌که برخی ادعا می‌کنند که نص جلی بر ولایت علی 7 امری حادث است و در تاریخ شیعه امامیه متقدم مطرح نبوده است، با وجود شواهد زیاد قابل پذیرش نیست(سید مرتضی، ۱۴۱۳ق، ص۵).

مفترض الطاعه‌بودن امیر مؤمنان علی 7

در اندیشهٔ سیاسی شیعهٔ امامیه، ائمهٔ اثنی عشر : به دلیل نصب الهی و برخورداری از علم، عصمت و توانایی‌های مدیریتی، مصداق واقعی امام جامعه هستند و تنها اطاعت از آنان واجب است؛ زیرا آنان حجت الهی برای هدایت جامعه هستند. مبتنی بر این اندیشه، شیعیان در دفاع از امامان خویش در برابر مخالفان و دشمنان، بر اطاعت محض از علی 7 تأکید داشته و حتی حاضر بودند تا جان خود را در راه امام خویش فدا کنند؛ چنان‌که اصبغ بن نُباته می‌گفت:

> ما برای علی 7 شهادت و او برای ما پیروزی را ضمانت کرد(شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(الف)، ص۶۵ و کشی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۳۲۰).

از منظر شیعیان، وجوب اطاعت محض از اهل بیت : ، علاوه بر نشان‌دادن تولی و تبری، ملاک محکمی بر بیان افضلیت و مشروعیت حکومت علی 7 و عدم مشروعیت حکومت ظالمان بود. بنابراین، شیعیان تلاش می‌کردند تا در سخنان خود، وجوب اطاعت از امام معصوم را به‌عنوان یک باور مطرح سازند. به عنوان نمونه، کُردوس بن هانی بَکری از قبیله ربیعه خطاب به سپاهیان و قوم خود در جنگ صفین گفت:

> به خدا سوگند، از آن لحظه که علی 7 را به دوستی برگزیده‌ایم هرگز از او دلزده نشده‌ایم. کشتگان ما همگی شهید و زندگان ما همه صالحان نیکوکارند. بی‌شک علی 7 را از پروردگار خود برهانی است که جز به عدل رفتار نکرده است. هرکه به فرمان او سرسپرد، نجات یافته و هرکه نافرمانی کند، هلاک شود(منقری، ۱۳۸۲ق، ص۴۸۵).

هم‌چنین پس از بازگشت امیر مؤمنان علی 7 از جنگ صفین، شخصی در مسجد کوفه خطاب به جایگاه امام اشعاری را به این مضمون خواند:

> تو باشی امامی که از طاعت تو، امید نجات است از رب و غفران. تو هر مشکلی را کنی حل و واضح، زِ احسان جزایت دهد رب احسان(کلینی، ۱۳۶۲، ج۱، ص۱۵۵).

اعتقاد به واجب الاطاعه بودن امام معصوم به عنوان رهبر سیاسی، علاوه بر آن‌که

موجب قوت تشکیل حکومت علوی و اجرای حدود الهی است، مایـه وحـدت جامعـه اسلامی نیز خواهد بود؛ زیرا مردم با محوریت فرد مشروع و منصوب از طرف خدا کـه رهبری سیاسی جامعه را بر عهده دارد، سعی در کنارگذاشتن اختلافات خواهند داشـت. به عنوان نمونه سهل بن حُنیف به نمایندگی از سپاه امام علی 7 برخاسته و خطاب بـه امام می‌گوید:

> ای امیر مؤمنان، ما با هرکه تو با او صلح کنی بر صلحیم و با هرکـه بجنگـی در جنگیم، رأی ما رأی توست و ما چون سرپنجه دست تـو هسـتیم، بـا تـو اختلافـی نداشـته و هرگـاه مـا را بخـوانی پاسـخت دهیم(منقـری، ۱۳۸۲ق، ص۹۳).

نیز در گفت‌وگویی که میان ابی‌جارود و اصبغ بن نباته در بـاره جنـگ صـفین روی داد، اصبغ بن نباته می‌گوید:

> شمشیرهای‌مان بر دوش‌مان است و هرکس را که امام اشاره کند، می‌زنـیم ـ ما فقط به اراده او عمل می‌کنیم و در فرمان او هستیم ـ گـویی اراده مـا اراده علی 7 است(شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(الف)، ص۶۵).

حُصَین رِبعی نیز در هنگـام جنـگ صـفین در بـاره نقـش وجـوب اطاعـت از امـام منصوب از طرف خدا و سرپیچی از فرمان وی که نتیجـه‌ای جـز تـن‌سـپردن بـه باطـل ندارد، گفت:

> به راستی این دین بر پایه تسلیم بنا نهاده شده، پس بـا قیـاس آن را پراکنـده نکنید و با دل‌سوزی بی‌جا نابودش مسازید. ما در میانهٔ خویش، دعوت‌کننـدهٔ بر حقّی داریم که در آمدن(ورود) او به هر کاری و بیرون‌شـدنش(خروجش) را از هر تنگنا، ستوده‌ایم و او در گفتهٔ خویش تصدیق شده و بر کـردهٔ خـود امین دانسته شده است(منقری، ۱۳۸۲ق، ص۴۸۵).

خواص و بزرگان شیعه با پذیرش وجوب اطاعت از امام معصوم، حتی قوم خود را به اطاعت از آنان دعوت می‌کردند و از این طریق تفکر شیعه و زمینه پیروی محـض از امام معصوم و تشکیل قدرت سیاسی گسترش می‌یافت. چنـان‌کـه حجـر بـن عَـدی در

واقعه صفین در باره ارادت خاندانش نسبت به علی 7 ، می‌گوید:

ای امیر مؤمنان، ما فرزند جنگ و مرد پیکاریم، زمام، به فرمان‌برداری از شما سپرده، اگر ما را به خاور و باختر بخوانی، می‌رویم و هر فرمان که شما بدهید، انجام می‌دهیم. من از قوم خود جز نیک ندیده‌ام و اینک این دو دست من است که از جانب ایشان به اطاعت از تو می‌آورم و در دست شما می‌نهم(همان، ص۱۰۴).

علم امیر مؤمنان علی 7

یکی از شروط حاکم این که برای حکومت‌داری به قوانین آگاهی لازم داشته و در زمان بروز مشکل بتواند استنباط حکم کند. بر پایه این ضرورت، شیعیان معتقدند که داشتن علم الهی از شؤون امام و خلیفه مسلمانان است. در این شأن چون ائمه اطهار : به عنوان حاکم سیاسی دینی و به دلیل نقش حساسی که در هدایت جامعه دارند، باید از علم الهی برخوردار باشند تا توانایی درک و حل مسائل و نیازهای دینی و علمی مردم را داشته باشند. امام عالم به شریعت می‌تواند قرآن را تفسیر و نیازهای فقهی و دینی مردم را بیان کند تا جامعه دچار تحیّر نشود. لذا اگر امام جامعه از علم الهی و قدرت پاسخ‌گویی به نیازهای مردم، برخوردار نباشد، حجتی بر مشروعیت حکومت وی وجود نخواهد داشت. شیعیان با اعتقاد به علم الهی ائمه : ، در مواجهه با مسائلی که پاسخ آن را نمی‌دانستند، می‌کوشیدند تا آن را به امامان ارجاع و پاسخ آن را دریافت کنند(شیخ مفید، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۴۴)؛ زیرا ممیز میان شیعه و دیگر فرق، علم الهی امام است و با اثبات علم امام، اطاعت از وی نیز واجب می‌گردد. در گزارشی ابوخالد کابلی، محمد حنفیه را به حرمت پیامبر 9 و علی 7 قسم می‌دهد تا امام مفترض‌الطاعه بر خلق را معرفی کند و او علی بن حسین 7 را معرفی می‌کند(کشی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ۳۳۶).

پس از بی‌بهره‌ماندن از علم و شریعت اسلامی، شیعیان تلاش کردند تا به سیره رسول خدا 9 که داشتن علم را از شرایط جانشین می‌دانست(طبرانی، بی‌تا، ج۶، ص۲۲۱)،

بر اثبات حق خلافت علی 7 ، استناد و از آن در مقابل اندیشه‌های دیگران دفاع کنند؛ چنان‌که ابن عباس در پاسخ به سؤالات ابوالمعتمر در بارهٔ شأن امیر مؤمنان علی 7 ، می‌گوید:

> علی 7 به من علم آموخت و علم او از رسول خدا 9 است؛ علم پیامبر 9 از خدا است و علم من از علی 7 است و علم تمام اصحاب پیامبر 9 در برابر علم علی 7 مانند قطره در مقابل هفت دریاست(ابن بابویه قمی، ۱۳۹۸، ص۲۷۰).

در گزارش دیگری عبداللّه بن هاشم نیز در باره نقش علم امام نسبت به خلافت گفت:

> علی پسرعمّ پیامبر خدا 9 و نخستین کسی است که به او ایمان آورد و داناترین مردم به دین خدا است(منقری، ۱۳۸۲ق، ص۳۵۶).

بر این اساس، توجه به ملاک علم امام و نقش آن در تبیین مشروعیت خلافت، به میزانی دارای اهمیت بود که شعار و رجز بیش‌تر شیعیان در مقابل مخالفین بوده است. چنان‌که برخی شیعیان از جمله زَحرِ بن قیس برای پاسخ به ندای علی 7 در برابر معاویه، خطاب به مردم گفتند:

> بدانید که مردم در مدینه با علی 7 به دلیل دانش او به کتاب خدا و سنّت‌های حق بیعت کردند(همان، ص۱۷).

عصمت امیر مؤمنان علی 7

از دیگر شؤون کلیدی امام که عقل نیز به ضرورت آن حکم می‌کند، عصمت است. عصمت به معنای امتناع، خودداری و محفوظ‌ماندن از گناه است(راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص۳۳۶). اگر امام معصوم نباشد، امکان انحراف وی و دیگران در ادارهٔ جامعه وجود دارد. لذا شیعیان از همان آغاز اسلام، بر این باور بودند که حاکم برای هدایت سیاسی جامعه، باید از مقام عصمت برخوردار باشد. بنابراین، امامان شیعه : به دلیل داشتن مقام عصمت، حق حاکمیت بر جامعه اسلامی را دارند؛ زیرا اگر آنان از این شأن برخوردار نباشند، ضمانتی برای برقراری دین صحیح خداوند وجود نخواهد داشت. بر اساس این باور، مالک اشتر نخعی در بحث با ذوالکلاع، در هنگام جنگ صفین، اندیشهٔ

خود در بارهٔ عصمت امام را بیان کرده و فرمود:

> همراه ما پسرعمّ پیامبر 9 است؛ شمشیری از شمشیرهای الهی، علی بن ابی‌طالب 7 که با پیامبر خدا 9 نماز کرد؛ زمانی که پیش از او هیچ‌کس از جنس ذکور نماز نکرده بود و تا آن‌گاه که بزرگسال شد، هرگز عملی کودکانه، کوتاهی و لغزشی از او سر نزد. وی نیک آگاه به دین خدا و دانا به حدود الهی است، صاحب اندیشه‌ای بنیادی، صبری زیبا و از دیرباز پاک‌دامن بود(منقری، ۱۳۸۲ق، ص۲۳۸).

در باور شیعیان، خداوند امر دین و امت را به پیامبر 9 خویش سپرد تا امور بندگی را تدبیر کند و به هیچ روی در سیاست و تدبیر خلق دچار لغزش نیست(کلینی، ۱۳۶۲، ج۱، ص۲۶۶). این امر بعد از رسالت، بر عهده امامان شیعه است که دارای علم و عصمت هستند. زیرا آنان همیشه با حق بوده و حق نیز همیشه به آنان تعلق دارد. چنان‌که عمار در حمایت از مرجعیت سیاسی علی 7 به دلیل عصمت وی بعد از روی‌داد سیاسی جمل، خطاب به حاضران می‌گوید که اگر تمام مردم با علی بن ابی‌طالب 7 مخالفت کنند و هیچ کس از این امر استثنا نشود، باز هم من با او مخالفت نخواهم کرد و از هم‌دستی با او کنار نخواهم کشید؛ زیرا امیر مؤمنان علی 7 همواره با حق بوده است، از همان هنگام که خدا پیامبرش را برانگیخت، پس شهادت می‌دهم که روا نیست که کسی را بر او برتری دهند(طوسی، ۱۴۰۴ق، ص۷۳۱). روایت دیگری از ابن مغازلی در مورد عمار در باره معصوم‌بودن امام علی 7 آمده است (ابن مغازلی، ۱۴۲۷ق، ص۱۹۹). در واقع اعتقاد عمار به امیر مؤمنان علی 7 چنان بود که به مردم گوشزد داشت که با امیر مؤمنان علی 7 باشید که او همواره شما را بر راه حق خواهد برد و اگر روزی من(عمار) با او مخالفت کنم، او بر حق است و من بر باطل(نعمان مغربی، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۲۱۷). در گزارشی دیگر در بارهٔ اعتقاد شیعیان به عصمت امام و نقش آن در مشروعیت‌بخشی حکومت وی، ابن عباس در پاسخ به سؤالی در باره امیر مؤمنان علی 7 گفت:

> او فردی است که به دو قبله نماز خواند، دو بیعت با پیامبر 9 داشت، بتی

را پرستش نکرد، با فطرت پاک متولد شد و ذره‌ای به خـدای متعـالی شـرک نورزید(شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(ج)، ص۲۳۶-۲۳۵).

وی در بارهٔ عصمت امام می‌گوید:

... آنان اهل بیتی هستند که خداوند متعال در بـارهٔ آنـان مـی‌فرمایـد: خـدا و رسولش را اطاعت کنید. خداوند فقط می‌خواهد پلیدی و گناه را از شما اهل بیت دور کند... (اذی نیشابوری، ۱۳۶۵، ص۱۶۹).

نتیجه‌گیری

بر اساس شبهات مطرح‌شده در باره مشروعیت حکومت امیر مؤمنان علـی 7 ایـن نتیجه حاصل گردید که بعد از رحلت رسول خـدا 9 ، شـیعیان بـا اسـتناد بـه مفـاهیم فراگرفته‌شده از رسول خدا 9 بـه دفـاع و تبیـین مشـروعیت حکومـت امیـر مؤمنـان علی 7 در برابر مخالفان و دشمنان پرداخته‌اند. بررسی اخبار موجود در منـابع فـریقین حکایت از آن دارد که آنان از صدر اسلام دارای اندیشه سیاسی بوده و در باره مصـداق و مفهوم امام مشروع جامعه اظهار نظر کرده‌اند.

آن‌چه زمینه اظهار نظر شیعیان بـرای اثبـات حـق حکومـت امیـر مؤمنـان علـی 7 گردید، روی‌دادهای سیاسی بود که مسیر حرکت تاریخ اسلام را تغییر داد و بـه سـمت خلافت غیر مشروع خلفا و امویان برد. شیعیان بـرای اثبـات حـق امـام خـود و ابطـال اندیشه مخالفان، از همان آغاز روی‌دادهای سیاسی بر اساس دیدگاه نص الهـی بـر ایـن باور بودند که اطاعت محض از امام منتخب خدا و رسـولش و دارای علـم و عصـمت جهت هدایت سیاسی و دینی مردم در مقاطع مختلف واجب است. ضمن آن‌کـه اسـتناد به ملاک عمومی شرافت معنوی و موروثی خاندان رسالت و نصب الهـی جانشـین نیـز نقش به سزایی در تثبیت مشروعیت امامت داشته و مورد توجه ائمه : نیز بوده است؛ به طوری که این عوامل موجب شده تا مردم در تشخیص مصداق حقیقـی امـام جامعـه هدایت گردند. بنابراین، می‌توان گفت شیعه برای اثبات حق مشروعیت امام خود دارای ملاک بوده و در ادبیات و اندیشه سیاسی، این ملاک‌ها اهمیت خاصی دارند.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. آقا بخشی، علی، **فرهنگ علوم سیاسی**، تهران: نشر چاپار، ۱۳۷۹.

۴. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبةالله، **شرح نهج البلاغه**، تحقیق محمد ابوالفضل ابـراهیم، ج۱، ۳و۲۰، قم: چاپ افست منشورات مکتبة آیةالله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.

۵. ابن اثیر، عزالدین ابوالحسن علی‌بن محمـد، **الکامل فـی التـاریخ**، ج۲و۵، بیـروت: دار صـادر، ۱۳۸۵ق.

۶. ابن اعثم کوفی، ابومحمد احمـد، **الفتـوح**، تحقیـق علـی شـیری، ج۴و۵، بیـروت: دارالاضـواء، ۱۴۱۱ق.

۷. ابن بابویه قمی، محمد بن علی، **کمال الدین وتمام النعمة**، ج۱و۲، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق.

۸. ابن بابویه قمی، محمد بن علی، **التوحید**، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸.

۹. ابن حزم، علی بن احمد، **الفصل فی‌الملل والاهواء والنحـل**، تحقیـق محمـد ابـراهیم نصـر و عبدالرحمن عمیره، ج۴، بیروت: دار جیل، ۱۴۱۶ق.

۱۰. ابن خلدون، عبدالرحمن، **مقدمه**، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج۱، تهران: انتشارات علمـی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

۱۱. ابن طیفور، ابوالفضل احمد بن ابی طاهر، **بلاغات النساء**، قم: مکتبة بصیرتی، بی‌تا.

۱۲. ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن حسن، **تاریخ مدینة دمشق**، چاپ علی شیری، ج۴۲، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۵ق.

۱۳. ابن قتیبه دینوری، أبومحمد عبدالله بن مسلم، **الإمامة و السیاسـة المعـروف بتـاریخ الخلفـاء**، تحقیق علی شیری، ج۱، بیروت: دارالأضواء، ۱۴۱۰ق.

۱۴. ابن قولویه قمی، جعفر بن محمد، **کامل الزیارات**، نجف اشرف: دار المرتضویة، ۱۳۶۵.

۱۵. ابن کثیر، أبوالفداء اسماعیل بن عمر، **البدایة والنهایة**، ج۷، بیروت: دار الفکر، ۱۴۰۷ق.

۱۶. ابن مغازلی، ابوالحسن علی بن محمـد جلابـی واسـطی مـالکی، **مناقـب اهـل البیـت**، چـاپ محمدکاظم محمودی، تهران: المجمع العالمی للتقریب بین المذاهب الاسلامیة، ۱۴۲۷ق.

۱۷. ابن منظور، محمدبن مکرم، **لسان‌العرب**، ج۶، قم: ادب الحوزة، ۱۴۰۵ق.

۱۸. ابن ندیم بغدادی، محمدبن اسحاق، **الفهرست**، تحقیق رضا تجدد، قم: مؤسسهٔ آل البیت : ، بی‌تا.
۱۹. ابن هشام، ابومحمد عبدالملک، **السیرة النبویة**، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری، ج۱، بیروت: دارالمعرفة، بی‌تا.
۲۰. ابویعلی موصلی، احمد بن علی بن مثنی تمیمی، **مسند**، چاپ حسین سلیم اسد، ج۳، دمشق ـ بیروت: دار الثقافة العربیة، ۱۴۰۸ق.
۲۱. اسکافی، ابی‌جعفر محمّد بن عبداللّه، **المعیار و الموازنة**، تحقیق محمدباقر محمودی، بی‌جا: بی‌نا، ۱۴۰۲ق.
۲۲. باقلانی، ابی بکر محمدبن الطیب، **تمهید الاوائل وتلخیص الدلائل**، تحقیق عمادالدین احمد حیدر، بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة، ۱۴۱۴ق.
۲۳. بلاذری، أحمد بن یحیی بن جابر، **کتاب جمل من انساب الأشراف**، تحقیق سهیل زکار و ریاض زرکلی، ج۸، بیروت: دار الفکر، ۱۴۱۷ق.
۲۴. تفتازانی، سعدالدین مسعودبن عمر، **شرح المقاصد**، تحقیق ابورحمان عمیره، ج۵، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
۲۵. ثقفی، ابواسحاق ابراهیم بن محمد، **الغارات**، تحقیق جلال‌الدین حسینی ارموی، ج۱، تهران: انجمن آثار ملی، ۱۳۵۳.
۲۶. جوینی، عبدالملک، **الارشاد فی الکلام**، تحقیق اسعد تمیم، بیروت: مؤسسة الثقافیة، ۱۴۱۶ق.
۲۷. حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، **کشف المراد**، تحقیق حسن حسن‌زادهٔ آملی، قم: جامعهٔ مدرسین، ۱۴۰۷ق.
۲۸. حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، **الفین**، کویت: مکتبة الفین، ۱۴۰۵ق.
۲۹. حنبل، احمد بن محمد، **مُسند**، ج۱و۴، بیروت: دار صادر، بی‌تا.
۳۰. خزاز، علی‌بن محمد، **کفایة الأثر فی النص علی الأئمة الإثنی عشر**، قم: بیدار، ۱۴۰۱ق.
۳۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **المفردات فی غریب القرآن**، بی‌جا: نشر کتاب، ۱۴۰۴ق.
۳۲. زرگری‌نژاد، غلام‌حسین، **تاریخ صدر اسلام** (عصر نبوت)، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۷.
۳۳. سید مرتضی، علی بن حسین بن موسی، **الذخیرة فی علم الکلام**، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
۳۴. سید مرتضی، علی بن حسین بن موسی، **الفصول المختاره**، قم: انتشارات کنگرهٔ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.

۳۵. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، **الاختصاص**، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(الف).
۳۶. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، **الارشاد فی معرفة حجج‌الله علی العباد**، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(ب).
۳۷. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، **الامالی**، قم: کنگرهٔ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(ج).
۳۸. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، **الجمل**، قم: مکتبة الداوری، بی‌تا.
۳۹. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، **المقنعة**، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۴۰. شیخ مفید، محمد بن محمد بن نعمان، **اوائل المقالات**، تحقیق ابراهیم انصاری، ج۱، بیروت: دار المفید، ۱۴۱۴ق.
۴۱. شیخ مفید، محمدبن‌محمدبن‌نعمان، **الاعتقادات وتصحیح الاعتقادات**، قم: کنگرهٔ شیخ مفید، ۱۴۱۴ق.
۴۲. صفار قمی، محمد بن حسن، **بصائرالدرجات فی فضائل آل محمّد 9** ، قم: مکتبة آیة‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۴۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **تفسیر المیزان**، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج۳، قم: جامعه مدرّسین، بی‌تا.
۴۴. طبرانی، سلیمان بن احمد، **المعجم الکبیر**، تحقیق حمدی عبدالمجید سلفی، ج۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.
۴۵. طبری، محمد بن جریر، **تاریخ الامم والملوک**، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج۲، ۳، ۴، ۵، ۸ و۱۹، بیروت: دارالتراث، ۱۳۸۷ق.
۴۶. طریحی، فخرالدین، **مجمع البحرین**، تحقیق سیداحمد حسینی، ج۴، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
۴۷. طوسی، محمد بن حسن، **الامالی**، قم: دار الثقافة، ۱۴۰۴ق.
۴۸. عاملی نباطی بیاضی، علی‌بن محمد، **الصراط المستقیم إلی مستحقی التقدیم**، نجف اشرف: حیدریه، ۱۳۸۴ق.
۴۹. عسکری، سیدمرتضی، **معالم‌المدرسین**، ترجمه محمّدجواد کرمی، ج۱، قم: دانشکده اصول دین، ۱۳۷۹.
۵۰. عنایت، حمید، **بنیاد فلسفه سیاسی در غرب**، تهران: انتشارات زمستان، ۱۳۷۷.

۵۱. فراء حنبلی، ابویعلی محمدبن حسین، **الاحکام السلطانیة**، بی‌جا: مرکزالنشر مکتب الإعلام الاسلامی، ۱۴۰۶ق.
۵۲. فضل‌بن شاذان، **الایضاح**، تحقیق سیدجلال‌الدین محدث ارموی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۵.
۵۳. کشی، محمد بن عمر، رجال، **تلخیص محمد بن حسن طوسی**، تصحیح میرداماد استرآبادی، به کوشش سیدمهدی رجائی، ج۱، قم: مؤسسهٔ آل البیت : ، ۱۴۰۴ق.
۵۴. کُلینی، ابوجعفر محمّد بن یعقوب، **الکافی**، به کوشش علی‌اکبر غفاری، ج۱، ۵، ۷و۸ تهران: اسلامیه، ۱۳۶۲.
۵۵. مدرسی طباطبایی، سیدحسین، **مکتب در فرآیند تکامل**، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران: کویر، چ۳، ۱۳۸۶.
۵۶. مسعودی، ابوالحسن علی بن الحسین بن علی، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقیق اسعد داغر، ج۱، قم: دارالهجرة، ۱۴۰۹ق.
۵۷. مسلم نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن الحجاج القشیری، **صحیح**، ج۶و۷، بیروت: دار الفکر، بی‌تا
۵۸. معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، «بازخوانی مفهوم امامت و تشیع؛ نقدها و واکنش‌ها»، **آیینه اندیشه**، ش۵، ۱۳۸۵.
۵۹. منقری، نصر بن مزاحم، **وقعة صفین**، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قاهرة: المؤسسة العربیة الحدیثة، ۱۳۸۲ق.
۶۰. نعمان مغربی، ابوحنیفه، **شرح الاخبار فی فضائل الائمة الاطهار**، چاپ سیدمحمد حسینی جلالی، ج۱، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
۶۱. نوروزی، محمدجواد، **فلسفه سیاسی اسلام**، قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۱.
۶۲. هالم، هاینس، **تشیع**، ترجمه محمدتقی اکبری، قم: نشر ادیان، ۱۳۸۵.
۶۳. یعقوبی، احمد بن ابی‌یعقوب، **تاریخ یعقوبی**، ج۱و۲، بیروت: دار صادر، بی‌تا.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وهفتم، شمارهٔ سوم، پاییز ۱۴۰۱، پیاپی ۱۰۵
ISLAMIC GOVERNMENT 105 / Vol.27, No.3, Autumn2022

سطوح امنیت سیاسی و تهدیدات آن در نظام امنیتی اسلام از منظر قرآن و حدیث

دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۶ تأیید: ۱۴۰۱/۲/۱۵

علی‌اصغر نصیری* و بهنام رشیدی‌زاده** و ناصر انطیقه‌چی ***

چکیده

یکی از عناصر و مؤلفه‌های یک نظریهٔ امنیتی، سطوح امنیت در ابعاد مختلف آن می‌باشد. تاکنون پژوهشی که سطوح امنیت را به ویژه در بُعد سیاسی آن از منظر مبانی اسلامی بررسی کرده باشد، صورت نگرفته است. لذا این پژوهش در صدد است تا سطوح امنیت سیاسی و تهدیدهای آن را در نظام امنیتی اسلام از منظر قرآن و حدیث تبیین نماید. برای دست‌یابی به این هدف، با استفاده از روش تحلیلی ـ استنباطی، گزاره‌های قرآنی و روایی ناظر بر سطوح امنیت سیاسی و تهدیدات آن، استخراج گردید. یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد که در قرآن کریم و روایات اسلامی، گزاره‌هایی یافت می‌شود که از یک سو، بر پنج سطح فردی(خرد)، جامعه‌ای، ملی(متوسط)، منطقه‌ای و بین‌المللی(کلان) امنیت سیاسی در نظام امنیتی اسلام دلالت دارد و از سوی دیگر، نشان می‌دهد که هر یک از سطوح مذکور ممکن است از سوی سطوح دیگر، مورد تهدید وجودی واقع شوند.

واژگان کلیدی

قرآن، حدیث، سطوح، امنیت سیاسی، تهدیدات

* دانش آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی دانشگاه صنعتی شاهرود: a.nasiri@shahroodut.ac.ir
** عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق 7 : behnam.rashidizade@gmail.com
*** عضو هیأت علمی دانشگاه صنعتی شاهرود: naserantighechi@gmail.com

مقدمه

سطوح امنیت یکی از عناصر و مؤلفه‌های هفت‌گانه یک نظریهٔ امنیتی می‌باشد، بررسی نظریه‌های امنیتی نشان می‌دهد که یک نظریه امنیتی مطلوب در مجموع باید حداقل از هفت عنصر و مؤلفه تشکیل شده باشد. «مفهوم»، «ابعاد»، «مرجع»، «سطوح امنیت»، «خودی و غیر خودی»، «روش‌های تحصیل امنیت»، «روی‌کردهای استراتژیک امنیتی»، از جملهٔ مهم‌ترین عناصر یک نظریهٔ امنیتی می‌باشند. از میان مؤلفه‌های مذکور، این پژوهش در صدد است تا عنصر سطوح امنیت سیاسی را در نظام امنیتی اسلام بررسی نماید. با وجود اهمیت بررسی و تبیین سطوح امنیت در یک نظام و نظریهٔ امنیتی به‌ویژه از منظر اسلام، اما تاکنون پژوهش‌های زیادی در این موضوع صورت نگرفته است. تحقیقات صورت گرفته: ۱. از جامعیت و تتّبع کافی از منظر آیات و روایات برخوردار نمی‌باشند. ۲. تنها به برخی از سطوح امنیت اشاره نموده‌اند. ۳. به بُعد سیاسی سطوح و نیز تهدیدهای آن نپرداخته‌اند، بلکه به سطوح امنیت به صورت کلی و مطلق اشاره کرده‌اند. در این زمینه می‌توان به آثاری هم‌چون «بُعد سیاسی امنیت انسانی از دیدگاه فقه امامیه و نظام بین‌الملل حقوق بشر»(حسینی‌خواه، ۱۳۹۸)، «امنیت ملی دولت اسلامی از منظر فقه شیعه»(لک‌زایی؛ نباتیان و کریمیان، ۱۳۹۵)، «امنیت ملی از منظر امام خمینی ; »(کریمی‌مله و بابایی، ۱۳۹۲)، «امنیت در اسلام» (هاشمیان فرد، ۱۳۹۰)، «امنیت در نظام سیاسی اسلام؛ اصول و مؤلفه‌ها»(جهانبزرگی، ۱۳۸۸) اشاره کرد. بنابراین، می‌توان گفت که تاکنون پژوهشی که سطوح امنیت سیاسی و تهدیدهای آن را از منظر منابع اصلی اسلامی بررسی کرده باشد، صورت نگرفته است. لذا این پژوهش در صدد است با استفاده از روش تحلیلی ـ استنباطی و کاربست دیدگاه‌های مکاتب امنیتی مرسوم در سطوح امنیت، به صورت بَرچارچوب و بهره‌گیری از آیات و روایات اسلامی، سطوح امنیت سیاسی و تهدیدات آن را در نظام امنیتی اسلام بررسی نماید. بر این اساس، در ابتدا در بخش اول این مقاله با عنوان چارچوب مفهومی و نظری بحث، مفاهیم کلیدی هم‌چون امنیت سیاسی و نیز ادبیات نظری بحث در قالب

دیدگاه‌های مکاتب امنیتی مرسوم در بارهٔ سطوح امنیت بیان می‌گردد. سپس در بخش دوم از این مقاله نیز با عنوان روش انجام تحقیق، روش مطالعهٔ پژوهشی و روش استنباطی بیان می‌شود. در پایان نیز در بخش سوم مقاله مبتنی بر روش و چارچوب مذکور، سطوح امنیت سیاسی و تهدیدات آن از منظر آیات و روایات اسلامی تبیین می‌گردد.

چارچوب مفهومی و نظری بحث

در این قسمت، مهم‌ترین مفاهیم کلیدی مقاله هم‌چون امنیت، امنیت سیاسی و نیز سطوح امنیت در مکاتب امنیتی مرسوم، به‌مثابهٔ چارچوب مفهومی و نظری پژوهش تبیین می‌شود.

تعریف امنیت سیاسی

واژهٔ امنیت در زبان فارسی را می‌توان مترادف با واژهٔ الأمن(فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۱۰۸ و جوهری، ۱۴۲۹ق، ص۵۷-۵۶) در زبان عربی و واژهٔ Security(حییم، ۱۳۷۸، ج۲، ص۱۷۲۹) در زبان انگلیسی دانست. این واژه در زبان فارسی از ریشهٔ «امن» گرفته شده است و به معنای در امان‌بودن، ایمن‌شدن، آرامش و آسودگی(عمید، ۱۳۷۷، ج۱، ص۱۳۸؛ معین، ۱۳۶۰، ج۱، ص۳۱۲ و انوری، ۱۳۸۲، ج۱، ص۵۷۰) است. تعاریف مختلفی از امنیت ارائه شده است که در مجموع می‌توان آن‌ها را در سه دستهٔ تعاریف سلبی، ایجابی و سازه‌ای تقسیم کرد. «فقدان تهدید و ترس نسبت به ارزش‌ها»، فصل مشترک تعاریف سلبی امنیت را تشکیل می‌دهد(Wolfers, 1952; 485). «وجود احساس رضایت و اطمینان خاطر نزد دولت‌مردان و شهروندان» نیز ویژگی مشترک تعاریف ایجابی از امنیت است(ویلیامز، ۱۳۹۰، ص۴۱-۴۰ و افتخاری، ۱۳۹۰، ص۹۱). اما در تعریف سازه‌ای، هر یک از مکاتب امنیتی با توجه به نظام فرهنگی و ارزشی خود می‌توانند تعریفی ارائه کنند. بر این اساس، سازهٔ امنیت عبارت است از: «دست‌یابی به وضعیتی که «الف» (با انجام‌دادن یا انجام‌ندادن اقدام‌هایی) از آسیب، تعرض و تهدید «ب» مصون(و محفوظ) باشد تا به «ج» برسد(یا در وضعیت «ج» باشد)»(لک‌زایی، ۱۳۹۳، ص۱۳). همانند تعریف امنیت، تعاریف مختلفی نیز از امنیت سیاسی ارائه شده است که می‌توان آن‌ها را به سه دستهٔ تعاریف شهروندمحور، دولت/ رژیم‌محور و

سازه‌ای تقسیم کرد. «حفظ حقوق شهروندی در عرصهٔ سیاسی»، ویژگی مشترک تعاریف شهروندمحور می‌باشد(ویلیامز، ۱۳۹۰، ص۴۱-۴۰ و جهانبزرگی، ۱۳۸۸، ص۱۰۹). «امنیت دولت(ایدئولوژی، نهادها، پایگاه مادی)/ رژیم سیاسی(نهادها)» ویژگی بارز دستهٔ دوم از تعاریف امنیت سیاسی است(بوزان، ۱۳۸۹، ص۸۶ و عبدالله‌خانی، ۱۳۸۳، ص۱۷۸-۱۷۷). تعریف مختار از امنیت سیاسی در این پژوهش با توجه به نگاه توأمان دنیوی و اخروی دین اسلام به امنیت و نیز محوریت دولت و نقش مردم در اعمال حاکمیت در نظام امنیتی اسلام، بر اساس تلقی سازه‌ای ارائه می‌شود. لذا امنیت سیاسی عبارت است از «دست‌یابی به وضعیتی که «الف» (دولت اسلامی مردم‌پایه) از آسیب، تعرض و تهدید «ب» (داخلی، استبداد، بغی، ارتداد، و..../خارجی، سلطه، اشغال، و...) مصون و محفوظ باشد تا به «ج» برسد یا در وضعیت «ج» باشد(بقای حاکمیت زمینه‌ساز پیشرفت متعالی(دنیا و آخرت)».

سطوح امنیت در مکاتب امنیتی مرسوم به مثابهٔ چارچوب نظری بحث

هر یک از مکاتب امنیتی با توجه به مبانی، ارزش‌ها، دیدگاه‌های خود در موضوعات و مسائل امنیتی به‌ویژه دیدگاهی که نسبت به مرجع امنیت دارند، با محدودکردن یا بسط‌دادن تهدیدات به موضوعات مختلف، سطح و یا سطوحی را برای امنیت در نظر می‌گیرند. از منظر مکتب امنیتی رئالیستی مسأله امنیت در سطح سیاست داخلی معنا ندارد و تنها در سطح بین‌المللی، امنیت معنا می‌یابد. لذا تحلیل و سیاست‌گذاری امنیت منحصر در سطح بین‌المللی است و امنیت ملی نیز چیزی جز امنیت بین‌الملل نیست(عبدالله‌خانی، ۱۳۸۳، ص۷۱). بررسی مکتب امنیتی لیبرالیستی نشان می‌دهد که در مطالعات سنتی این مکتب چهار روی‌کرد عمده مشاهده می‌شود که امنیت را در سطح بین‌الملل و منطقه‌ای تحلیل می‌کنند. اما در نظریه‌های متأخر این مکتب برای سطح فردی امنیت، نقشی محوری و بنیادین قائلند؛ تا این حد که امنیت در دیگر سطوح می‌بایست به مثابهٔ یک ابزار در راستای تحقق و استمرار امنیت فردی ـ انسانی عمل کنند(همان، ص۲۴۲ و ۲۵۳-۲۵۱). در مکتب انتقادی برخی نحله‌های آن با معرفی فرد

به عنوان مرجع امنیت، سطح فردی امنیت را محور دیگر سطوح امنیت قـرار مـی‌دهنـد. برخی دیگر از نحله‌های آن مکتب نیز با تأکید بر محوریـت جامعـه بـه عنـوان مرجـع، امنیت را در سطح جامعه تحلیل می‌کنند و این سطح را به عنوان سطح اصـلی در میـان دیگر سطوح مطرح می‌کنند. به‌طور کلی در مکتب انتقادی، این اعتقـاد وجـود دارد کـه میان سطوح امنیت، روابط متقابـل و تأثیرگـذار وجـود دارد(همـان، ص۲۶۴-۲۲۹). در مکتب امنیتی کپنهاگ، امنیت در سطوح فردی، اجتماعی، ملـی، منطقـه‌ای و بـین‌المللـی مطرح می‌شود. اما مرکز ثقل امنیت به‌ویژه با توجه به مرجعیت دولـت در ایـن مکتـب، سطح ملی امنیت می‌باشد. از دیدگاه این مکتب، میـان سـطوح مختلـف امنیـت، نـوعی ارتباط و وابستگی متقابل وجود دارد و در این بین، امنیـت ملـی، مرکـز ثقـل و محـور امنیت در سطوح دیگر در یک کشور خاص می‌باشد(همان، ص۱۶۱-۱۳۱).

مکاتب امنیتی	سطوح تحلیل امنیت	مرکز ثقل (محوریت)	نسبت میان سطوح
مکتب امنیتی رئالیستی	بین‌المللی	امنیت بین‌المللی	عدم ارتباط و استقلال عرصهٔ داخلی و خارجی
مکتب امنیتی لیبرالیستی	فردی، ملی، منطقه‌ای، بین‌المللی	امنیت فردی	روابط متقابل و ابزارگونه دیگر سطوح نسبت به سطح فردی
مکتب امنیتی انتقادی	فردی، جامعه‌ای، ملی، بین‌المللی	امنیت جامعه‌ای	روابط متقابل و تأثیرگذار
مکتب امنیتی کپنهاگ	فردی، جامعه‌ای، ملی، منطقه‌ای، بین‌المللی	امنیت ملی	ارتباط و وابستگی متقابل/ امنیت فردی تابع ساختارهای سیاسی عالی‌تر دولتی و بین‌المللی

۳. روش انجام تحقیق

روش منتخب در این پژوهش، به صورت کـلان روش کیفـی و بـه صـورت خـرد، تلفیقی از روش استنباطی ـ استنادی با بهـره‌گیـری از روش تفسـیر موضـوعی و روش استنباط از روایات است.

روش تفسیر موضوعی

در تفسیر موضوعی، محقق با جمع‌آوری آیات مختلف در مورد یک موضوع و تحلیل بررسی آن‌ها نظر قرآن کریم در مورد آن موضوع را استخراج می‌کند. به بیان دیگر، در این روش، محقق درصدد نظریه‌پردازی و ارائهٔ نظر قرآن کریم در مورد پرسش‌هایی است که در موضوعات مختلف فرهنگی، اعتقادی، تاریخی، حقوقی، فقهی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و... مطرح می‌باشد(حکیم، ۱۴۲۰ق، ص۹۱ و مکارم شیرازی، ۱۳۶۸، ج۱، ص۲۱-۱۹). هدف غایی در تفسیر موضوعی، ارائهٔ نظریهٔ قرآنی در مورد موضوعی از موضوعات گوناگون با ملاحظهٔ فهم و مدلول آیات، یا کشف و بیان منسجم نظر قرآن کریم دربارهٔ موضوعی قرآنی می‌باشد(غلامی و علوی‌مهر، ۱۳۹۰، ص۸۹-۸۸). این پژوهش از شیوه استنطاقی(و برون‌قرآنی) در روش تفسیر موضوعی بهره خواهد برد. در این شیوه، محقق با استفاده از قرآن کریم، به مسائل، موضوعات و نیازهای متن زندگی بشر پاسخ می‌دهد. این شیوه از تفسیر موضوعی، روش استنطاقی نامیده می‌شود(حکیم، ۱۴۲۰ق، ص۱۹؛ معرفت، ۱۳۷۹، ص۵۲۸-۵۲۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۶۸، ج۱، ص۲۹ و غلامی و علوی‌مهر، ۱۳۹۰، ش۸، ص۹۵). به بیان دیگر، در تفسیر موضوعی برون‌قرآنی، موضوعات و مسائل از متن اجتماع استخراج می‌شود و به‌صورت پرسش به قرآن کریم عرضه می‌گردد و آیات مرتبط جمع‌آوری می‌شود و پس از بررسی و تحلیل آیات مذکور، پاسخ قرآن کریم به آن پرسش دست می‌آید (رضایی اصفهانی، ۱۳۸۸، ش۶، ص۴۷-۲۹).

روش استنباط از روایات

رهیافت‌های مختلفی برای بررسی اعتبار روایات در میان حدیث‌پژوهان مورد توجه می‌باشد. وثوقی(صدوری/ سندی)، تراثی، کارکردی، شواهد حدیثی از جملهٔ راهیافت‌های مذکور هستند(ربانی بیرجندی، ۱۳۷۸، ش۱۹و۲۰، ص۲۰۷-۱۴۵؛ محمودی قهساره، ۱۳۹۶، ص۹۱-۹۰؛ علی‌یاری، ۱۳۹۶، ص۹۱-۹۰ و مسعودی، ۱۳۹۵، ج۱، ص۱۳۵). علاوه بر رهیافت‌های مذکور، برخی با الهام از روش شهید صدر در

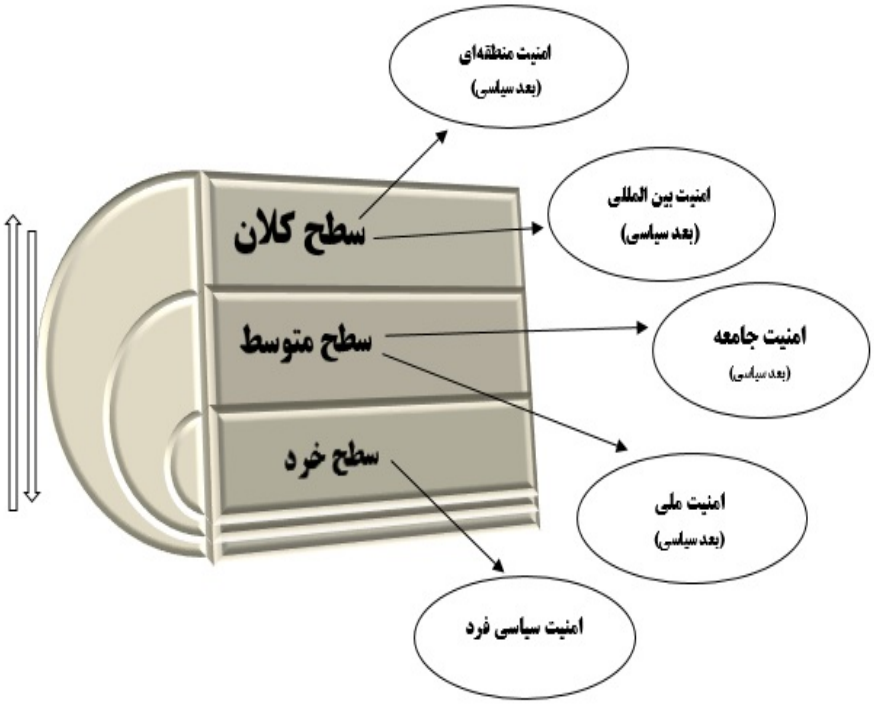
کتاب اقتصادنا، معتقدند در مواردی که پژوهش‌گر به دنبال حکم‌دادن در خصوص عمل افراد نیست، بلکه به دنبال مطالعهٔ مفهوم‌شناسانه روایات است، دیگر ضرورتی ندارد، به دنبال بررسی اعتبار و حجیت روایات باشد(یوسفی، ۱۳۷۹، ص۷۹-۷۸؛ همو، ۱۳۷۹(ب)، ش۱۱و۱۲، ص۱۲۸-۱۱۳؛ تسخیری، ۱۳۸۲، ش۱۰، ص۲۲-۹ و علی‌یاری، ۱۳۹۶، ص۹۲). با این وجود، در این پژوهش تلاش شده است تا از همه رهیافت‌های مذکور تا حد امکان استفاده شود.

سطوح امنیت سیاسی و تهدیدات علیه آن از منظر آیات و روایات

در قسمت چارچوب نظری بحث، بیان گردید که در مکاتب امنیتی مرسوم، سطوح امنیت به سطح فردی، جامعه‌ای(گروهی)، ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی تقسیم می‌شود. بررسی آیات و روایات اسلامی از منظر امنیتی نشان می‌دهد که در نظام امنیتی اسلام نیز مسأله امنیت، ناامنی و تهدید در هر یک از آن سطوح مذکور مورد توجه بوده است. بنابراین، می‌توان گفت که از منظر آیات و روایات اسلامی در مجموع امنیت دارای پنج سطح فردی، جامعه‌ای(گروهی)، ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی می‌باشد. بر این اساس، در این پژوهش، سطوح امنیت سیاسی در آیات و روایات نیز با توجه به آن پنج سطح تحلیل می‌گردد که در یک دسته‌بندی می‌توان سطوح مذکور را به سه سطح خُرد، متوسط و کلان تقسیم کرد. در سطح خرد، امنیت سیاسی فرد انسانی به عنوان عضوی از شهروندان جامعه اسلامی تحلیل می‌گردد. در سطح متوسط، امنیت آزادی و حقوق سیاسی جامعه(گروهی) و امنیت دولت(حکومت مردم‌سالار، ایدئولوژی، سرزمین) مورد توجه و تحلیل می‌باشد و در سطح کلان نیز آزادی، استقلال و امنیت حقوق سیاسی دولت‌ها(به طور عمده) در روابط منطقه‌ای و آزادی، استقلال و امنیت حقوق سیاسی دولت‌ها(به طور عمده) در روابط بین‌المللی محور بحث و تحلیل می‌باشد.

آن‌چه که به اجمال می‌توان از فضای نزول سوره‌های قرآن کریم استنباط کرد، این است که در سوره‌هایی که به دوران تشکیل دولت اسلامی در مدینه که با تهدیدات درونی و بیرونی مواجه بوده است، باز می‌گردد، به تمامی سطوح پنج‌گانهٔ امنیت اشاره

شده است. اما آن‌چه که به اجمال از فضای نزول در سوره‌های مکی استنباط مـی‌شـود، این است که در این دسته از آیات، عمدتاً به تهدیدات در سطح فردی و گروهی(تهدید جامعه مشرک مکه علیه گروه اقلیت مسلمانان) اشاره شده است.



امنیت سیاسی در سطح خرد

منظور از امنیت سیاسی در سطح خرد، امنیت سیاسی هـر یـک از افـراد بـه عنـوان شهروندان جامعه می‌باشد. به عبارت دیگر، منظور از امنیت سیاسی در این سطح، عـدم تهدید حقوق و آزادی‌های سیاسی افراد می‌باشد. این تهدید ممکن اسـت از سـوی هـر یک از سطوح، متوجه فرد گردد. در نظام امنیتی اسلام، این سطح از امنیت سیاسی مورد توجه می‌باشد و در آیات و روایات بسیاری به آن اشـاره شـده اسـت. حقـوق و آزادی سیاسی فرد از دیدگاه اسلام امری پذیرفته شده است و از حقوق مسلّم همـهٔ انسـان‌هـا شمرده می‌شود. چرا که انسان از دیدگاه اسـلام، موجـودی مختـار و آزاد آفریـده شـده

است و هیچ‌کس حقّ سلطه بر او و به بردگی‌گرفتن وی را ندارد:

«**لاتکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرّا**»(نهج البلاغـه، نامـه۳۱)؛ «**ایّهاالنّـاس انّ آدم لم یلد عبدا و لاامة و انّ النّاس کلّهم احرارا**»(کلینی، ۱۴۲۹ق، ج۸، ص۶۹).

این حکم در رابطه با حقوق و آزادی سیاسی به‌عنوان یکـی از مصـادیق آزادی فـرد نیز صادق است. حق رأی و انتخاب و آزادی بیان از جملهٔ مهم‌ترین مصادیق حقـوق و آزادی سیاسی افراد می‌باشد.

امنیت حق رأی و انتخاب فرد و عدم تهدید آن

داشتن حق رأی و انتخاب، یکی از مصادیق حقوق و آزادی سیاسی افراد محسـوب می‌شود. در واقع، انتخابِ نوعِ حکومت و حاکم یکی از مهم‌ترین رفتار سیاسی است که مردم در یک جامعه انجـام مـی‌دهنـد. بنـابراین، اگـر اشـخاص در انتخـاب زمـام‌دار و حکومت با تهدید و مانعی روبه‌رو نباشند، دارای امنیـت سیاسـی مـی‌باشـند. در آیـات متعددی از قرآن کریم، خداوند انسان را خلیفه و جانشین خود بر روی زمین قـرار داده است و از این طریق، حق حاکمیت خویش را به وی تفویض کرده است:

«**إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَة**»(بقره(۲): ۳۰)؛ «**هُـوَ الَّـذِی جَعَلَکُـمْ خَلائِـفَ فِـی الْأَرْض**»(فاطر(۳۵): ۳۹).

لازمهٔ حداقلیِ خلیفه‌بودن انسـان بـر روی زمـین، داشـتن حـق رأی در حکومـت و انتخاب حاکم می‌باشد. در واقع، داشتن چنین حقی، یکی از مصادیق تحقق و یا اعمـال خلیفه‌بودن انسان روی زمین است. آیات و روایاتی که دربارهٔ بیعت وارد شـده نیـز بـر داشتن حق انتخاب و رأی برای افراد دلالت می‌کند:

«**إِنَّ الَّذِینَ یُبایِعُونَکَ إِنَّما یُبایِعُونَ اللَّه**»(فتح(۴۸): ۱۰)؛ «**ما منهم رجلٌ الّا و قـد اعطانی الطاعة و سمح لی بالبیعة، طائعاً غیرَمُکره**»(نهـج البلاغـه، خطبـه۱۷۲)؛ «**انما الخیار للناس قبل ان یبایعوا**»(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۳۲، ص۳۳).

آیات و روایات متعددی در رابطه با عمل بـر اسـاس شـورا و مشـورت وارد شـده است:

«**وَ شاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ**»(آل عمران(۳): ۱۵۹)، «**اذا کانت امرائکم خیارکم و اغنیاءکم سمحاءکم و امورکم شوری بینکم فظهر الارض خیر لکم من بطنها**»(پاینده، ۱۳۸۲، ص۱۹۸).

لزوم مشورت‌خواهی از مردم فرع بر داشتن حق انتخاب و رأی به ویژه در انتخاب حکومت و حاکم که با حقوق مردم سروکار دارد، می‌باشد. به بیان دیگر، فراخواندن به شورا و مشورت، حاکی از سلطهٔ افراد بر امور خویش است و این امر نیز مستلزم داشتن حق رأی و انتخاب می‌باشد. در مجموع از آیات و روایات مذکور، حق رأی و انتخاب افراد بر داشت می‌شود. اگرچه لازمهٔ اثبات یک حق به مفهوم مخالف، مذموم‌بودن سلب آن از فرد و عدم تهدید آن می‌باشد که این خود به معنای امنیت سیاسی فرد است. اما با این وجود می‌توان به آیات و روایات دیگری نیز استناد کرد که بر مذمومیت سلب حق رأی از افراد و لزوم عدم تهدید آن دلالت دارند. در برخی روایات، استبدادورزی نهی شده است. زیرا استبدادورزی در واقع به معنای تهدید و سلب حق انتخاب و رأی افراد می‌باشد:

«**لا تستبدّ برأیک فمن استبدّ برأیه هلک**»(لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص۵۲۸ و تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص۷۵۲).

در برخی آیات قرآن کریم بر اجتناب از طاغوت تأکید شده است. یکی از مصادیق طاغوت، تهدید و سلب حق رأی و انتخاب می‌باشد:

«**وَ لَقَدْ بَعَثْنا فِی کُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ اجْتَنِبُوا الطَّاغُوت**»(نحل(۱۶): ۳۶).

در آیات و روایات زیادی نیز بر مذمومیت و نهی از ظلم اشاره شده است. تهدید و سلب حق رأی و انتخاب نیز از جملهٔ مصادیق ظلمی است که خداوند از آن نهی کرده و وعدهٔ عذاب داده است:

«**مَأْواهُمُ النَّارُ وَ بِئْسَ مَثْوَی الظَّالِمِین**»(آل‌عمران(۳): ۱۵۱)؛ «**الظّلم ثلاثة ظلم یغفره اللّه عزّ و جلّ و ظلم لا یغفره و ظلم لا یدعه فأمّا الظّلم الّذی لا یغفره فالشّرک باللّه عزّ و جلّ و أمّا الظّلم الّذی یغفره اللّه فظلم الرّجل نفسه فیما بینه و بین اللّه عزّ و جلّ و أمّا الظّلم الّذی لا یدعه فالمداینة بین العباد**»(ابن بابویه، ۱۳۶۲، ج۱، ص۱۱۸).

امنیت آزادی بیان در امور سیاسی و عدم تهدید آن

داشتن آزادی بیان و یا به عبارت دیگر، داشتن آزادی انتقاد، نظارت و استیضاح حاکمان، یکی دیگر از مصادیق حقوق و آزادی سیاسی افراد محسوب می‌شود. آیات و روایاتی که بر وجوب امر به معروف و نهی از منکر دلالت دارند، از جمله ادله‌ای می‌باشند که بر جواز آزادی بیان و انتقاد از حاکمان جامعه دلالت می‌کنند:

«وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل عمران(۳): ۱۰۴).

در واقع، داشتن حق امر به معروف و نهی از منکر، فرع بر وجود و حق آزادی بیان و نظارت برای افراد می‌باشد. به عبارت دیگر، چون انسان‌ها دارای آزادی بیان هستند، بنابراین، در قبال آن حق، مسؤول هستند و باید از آن استفاده کنند و امر به معروف و نهی از منکر کنند. روایاتی که بر جواز نصیحت حاکمان دلالت می‌کنند نیز از جمله دلایل وجود حق آزادی بیان برای افراد در اسلام است:

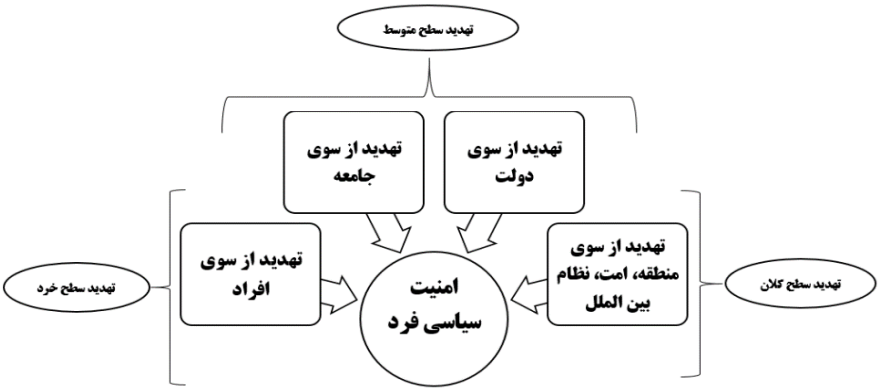
«ثلاثة لایغلّ قلب امرءٍ مسلمٍ، اخلاص العمل لله و النصیحة لأئمة المسلمین» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج۱، ص۴۰۳)، **«و اما حقی علیکم فالوفاء بالبیعة و النصیحة فی المشهد»** (نهج البلاغه، خطبه۳۴).

در واقع، داشتن حق نصیحت برای شهروندان، فرع بر داشتن حق آزادی بیان برای آنان است. آزادی نصیحت، مستلزم مصونیت ناصح از هرگونه تهدید و تحدید حقوق نیز می‌باشد. سیرهٔ عملی پیامبر اسلام 9 و امام علی و امام حسن 8 نیز بر جواز آزادی بیان در اسلام دلالت می‌کند. ایشان در دوران حکومت‌شان هیچ‌گاه مانع انتقاد و اعتراض مردم به‌ویژه اصحاب و یاران خود نسبت به خودشان به خصوص امور مربوط به حکومت نشده‌اند:

«قال المدائنی و دخل علیه سفیان بن أبی لیلی النهدی فقال له السلام علیک یا مُذِلَّ المؤمنین، فقال الحسن: **اجلس یرحمک الله...**» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج۱۶، ص۱۶).

گونه‌شناسی تهدیدها علیه سطح خرد امنیت سیاسی

سطح خرد امنیت سیاسی از منظر قرآن کریم از سوی تمامی سطوح می‌تواند مورد تهدید واقع شود. مورد تهدید واقع‌شدن در این‌جا به این معنا است که سطوح دیگر امنیت سیاسی با انجام اقداماتی سلبی/ ایجابی موجبات پایمال‌شدن حقوق و آزادی‌های سیاسی افراد را فراهم می‌کنند.



الف) تهدید امنیت سیاسی فرد از سوی افراد

مضمون برخی از آیات قرآن کریم بر عدم سلطهٔ فردی بر فرد دیگر دلالت می‌کند:

«**أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِياءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ**»(شوری(۴۲): ۹).

در واقع، آن‌چه که در مجموع، از این گونه از آیات به‌دست می‌آید، این است که تنها خداوند متعال و کسانی که از او اجازه دارند، دارای ولایت بر مردم هستند. ولایت بدون اذن و مجوز، تهدیدی علیه حقوق سیاسی افراد محسوب می‌شود که در آیات مذکور نفی شده است:

«**إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ هُمْ راكِعُونَ**»(مائده(۵): ۵۵).

به عبارت دیگر، از آن‌جا که سلطهٔ فردی بر فرد، سبب سلب حق انتخاب و رأی فرد در امور سیاسی می‌شود، به‌عنوان تهدیدی محسوب می‌شود که بر اساس این آیات، نهی شده است.

«**قُلْ هاتُوا بُرْهانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ**»(نمل(۲۷): ۶۴).

این آیه اگرچه به صورت دلالت مطابقی بر پذیرش حق آزادی بیان دلالت دارد، اما به صورت مفهوم مخالف نیز بر لزوم عدم تهدید حق مذکور نیز دلالت می‌کند. هم‌چنین از آیات و روایاتی که بر اجرای عدالت و دوری از ظلم دلالت می‌کنند، می‌توان رعایت حقوق سیاسی افراد و نهی از تهدید و پایمال‌کردن آن را استفاده کرد:

«لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْميزانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»(حدید(۵۷): ۲۵)؛ **«اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوى»**(مائده(۵): ۸)، **«أَلا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمينَ»**(هود(۱۱): ۱۸).

به عبارت دیگر، در واقع، در فلسفهٔ سیاسی اسلام از سویی آزادی حق طبیعی انسان‌ها دانسته می‌شود:

«ایّهاالناس انَّ آدم لم یلد عبداً و لامةً و ان الناس کلّهم احراراً»(کلینی، ۱۴۲۹ق، ج۸، ص۶۹).

و از سوی دیگر، انسان‌ها به‌طور یک‌سان و برابر از این حق برخوردار هستند:

«يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَ أُنْثى وَ جَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ»(حجرات(۴۹): ۱۳).

ازاین‌رو، انسان‌ها به‌طور یک‌سان از انسانیت و حقوق انسانی و از جمله آزادی سیاسی برخوردارند. بنابراین، بهره‌برداری از این حق و به‌طور کلی از حقوق، تا آن‌جاست که به حقوق دیگران صدمه و لطمه وارد نسازد. بنابراین، تهدید و یا سلب حقوق دیگران در صورت صدمه و تجاوز، خلاف عدالت و مصداق ظلم منهی است.

ب) تهدید امنیت سیاسی فرد از سوی جامعه

جامعه و گروه‌های اجتماعی نیز می‌توانند تهدیدکننده حقوق سیاسی فرد باشند. در آیات قرآن کریم به نقش تهدیدکنندهٔ جامعه و گروه‌های اجتماعی نسبت به امنیت سیاسی افراد اشاره شده است:

«وَ إِذا تُتْلى عَلَيْهِمْ آياتُنا بَيِّناتٍ تَعْرِفُ فِي وُجُوهِ الَّذِينَ كَفَرُوا الْمُنْكَرَ يَكادُونَ يَسْطُونَ بِالَّذِينَ يَتْلُونَ عَلَيْهِمْ آياتِنا قُلْ أَفَأُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذلِكُمُ النَّارُ وَعَدَهَا اللَّهُ

الَّذِينَ كَفَرُوا وَ بِئْسَ الْمَصِيرُ»(حج(۲۲): ۷۲)؛ «**إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ يَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَ يَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ**»(آل عمران(۳): ۲۱).

در این آیات، بیان حقیقت و امر به معروف توسط افراد مؤمن که از مصادیق آزادی بیان و حقوق سیاسی فرد محسوب می‌شود، با برخورد شدید و خشن جامعه کافر مواجه می‌شود. لذا خدواند متعال در دفاع از حقوق سیاسی افراد مؤمن، جامعهٔ مذکور را به عذاب هشدار می‌دهد:

«**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَداءَ بِالْقِسْطِ وَ لا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوى وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِما تَعْمَلُونَ**»(مائده(۵): ۸).

در این آیه از قرآن کریم نیز به تهدید جامعه(شَنَآنُ قَوْمٍ) نسبت به حقوق افراد که حقوق سیاسی افراد از جملهٔ آن است، اشاره شده است.

ج) تهدید امنیت سیاسی سطح فردی از سوی دولت

دولت‌ها در عین حال که تولیدکنندهٔ امنیت می‌باشند، می‌توانند تهدیدی جدی برای امنیت سیاسی افراد نیز باشند. در نامه ۵۳ نهج‌البلاغه به این گونه از تهدید اشاره شده است:

«**و لا تقولنّ إنّی مؤمّر آمر فأطاع فإنّ ذلک إدغال فی القلب و منهکة للدّین و تقرّب من الغیر**»(نهج البلاغه، نامه۵۳).

در این روایت ضمن نهی از استبدادورزیدن حکومت، به پیامدهایی که تهدید امنیت سیاسی افراد برای دولت دارد نیز هشدار داده شده است. در قسمت دیگری از این نامه نیز با تشبیه حکومت استبدادی به حیوان درنده، از پایمال‌کردن حقوق سیاسی افراد توسط حکومت نهی شده است. چرا که رعایت حقوق سیاسی افراد؛ هم اقتضای دین اسلام است و هم انسانیت افراد مقتضی آن است:

«**و لا تکوننّ علیهم سبعا ضاریا تغتنم أکلهم فإنّهم صنفان إمّا أخ لک فی الدّین و إمّا نظیر لک فی الخلق**»(همان).

در برخی آیات از استکبارورزیدن نهی شده است:

«وَ أَمَّا الَّذِینَ اسْتَنْکَفُوا وَ اسْتَکْبَرُوا فَیُعَذِّبُهُمْ عَذاباً أَلِیماً وَ لا یَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِیًّا وَ لا نَصِیراً»(نساء(۴): ۱۷۳).

در برخی دیگر از آیات نیز امنیت و سعادت اخروی پاداش پرهیزکنندگان از استکبار معرفی شده است:

«تِلْکَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُها لِلَّذِینَ لا یُرِیدُونَ عُلُوًّا فِی الْأَرْضِ وَ لا فَسادا» (قصص(۲۸): ۸۳).

زیرا یکی از ظلم‌هایی که در حکومت‌های استکباری واقع می‌شود، این است که حق رأی و انتخاب افراد با تهدید مواجه می‌شود. تهدید حقوق سیاسی افراد از سوی دولت به هیچ عنوان از منظر اسلام قابل پذیرش نیست. لذا در برخی روایات بر مبارزه با حاکمی که حق انتخاب و رأی افراد را سلب می‌کند، اذن داده شده است:

«من جائکم یرید ان یفرّق الجماعة و یغصب الامة امرها و یتولی من غیر مشورة فاقتلوه فان الله قد اذن ذلک»(ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۶۲).

داستان اصحاب کهف نیز یکی دیگر از مصادیق سلب حقوق سیاسی ـ اجتماعی افراد توسط نظام سیاسی می‌باشد:

«إِذْ أَوَی الْفِتْیَةُ إِلَی الْکَهْفِ فَقالُوا رَبَّنا آتِنا مِنْ لَدُنْکَ رَحْمَةً وَ هَیِّئْ لَنا مِنْ أَمْرِنا رَشَداً»(کهف(۱۸): ۱۰)؛ **«و إِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَ ما یَعْبُدُونَ إِلاَّ اللَّهَ فَأْوُوا إِلَی الْکَهْفِ یَنْشُرْ لَکُمْ رَبُّکُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ یُهَیِّئْ لَکُمْ مِنْ أَمْرِکُمْ مِرْفَقاً»**(کهف(۱۸): ۱۶).

در این آیات، اصحاب کهف به دلیل پذیرش ولایت سیاسی الله و روشن‌گری در این باره و نقد حکومت کفر، به دلیل خفقان و تهدید شدید از ناحیهٔ حکومت، مجبور به فرار و پناه‌بردن به غار شدند.

د) تهدید امنیت سیاسی فرد از سوی عوامل خارجی(نظام منطقه‌ای و بین‌المللی...)

امنیت سیاسی افراد ممکن است از سوی سطوح دیگر امنیت مورد تهدید واقع شود. نکته‌ای که باید بدان توجه داشت، این است که معمولاً عوامل خارجی هم‌چون

ساختارهای بین‌المللی و منطقه‌ای با واسطه حکومت دست‌نشانده یا بـا واسـطه جامعـه تحت سلطه، حقوق سیاسی افراد را تهدید و سلب می‌کنند. در این زمینـه مـی‌تـوان بـه آیات و روایاتی اشاره کرد که به صورت کلی به این تهدید اشاره می‌کنند:

«وَ لَنْ یَجْعَلَ اللَّهُ لِلْکافِرِینَ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ سَبِیلاً»(نسـاء(۴): ۱۴۱)؛ **«الاسـلام یعلوا و لایعلی علیه»**(پاینده، ۱۳۸۲، ص۲۵).

از جملهٔ مصادیق وضعیت سلطه که در آیهٔ و روایت مذکور به آن اشاره شده اسـت، مورد سلطه واقع‌شدن از طریق نظام بین‌الملل و یا نظام منطقه‌ای است. سـلطه خـارجی در واقع از جملهٔ عواملی محسوب می‌شود که امنیت سیاسی فرد را تهدید می‌کند. اما به طور خاص در این زمینه می‌توان به آیهٔ ۹۴ سوره کهف اشاره کرد:

«قالُوا یا ذَا الْقَرْنَیْنِ إِنَّ یَأْجُوجَ وَ مَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِی الْـأَرْضِ فَهَـلْ نَجْعَـلُ لَـکَ خَرْجاً عَلی أَنْ تَجْعَلَ بَیْنَنا وَ بَیْنَهُمْ سَدًّا»(کهف(۱۸): ۹۴).

در این آیهٔ به تهدید یک قدرت خارجی (حکومت یَأْجُوجَ وَ مَـأْجُوجَ) علیـه مـردم میان دو کوه درخواست‌کننـده از ذوالقـرنین اشـاره شـده اسـت. در ایـن آیـه حضـرت ذوالقرنین به عنوان منتخب آن مردم ستم‌دیده موظف می‌شود تا تهدیدی که حقوق افراد آن جامعه را سلب کرده بر طرف نماید.

امنیت سیاسی در سطح متوسط

امنیت سیاسی در سطح متوسـط شـامل امنیـت حقـوق سیاسـی جامعـه(گروه‌هـای اجتماعی) و بعد سیاسی امنیت ملی می‌باشد. به عبارت دیگر، منظور از امنیـت سیاسـی در ایـن سـطح، عـدم تهدیـد داخلـی و خـارجی نسـبت آزادی و حقـوق سیاسـی جامعه(گروه‌ها) و بعد سیاسی امنیت ملی می‌باشد. در نظام امنیتی اسلام، ایـن سـطح از امنیت سیاسی نیز مورد توجه می‌باشد و در آیات و روایات بسیاری بـه آن اشـاره شـده است.

آزادی و حقوق سیاسی جامعه(گروه‌ها) و عدم تهدید آن

از دیدگاه اسلام، آزادی و حقوق جامعه و گروه‌های اجتماعی معتبـر اسـت. لـذا در

نظام امنیتی اسلام بر حفاظت از حقوق جامعه و عدم تهدید نسبت بـه منـافع و مصـالح عمومی تأکید شده است. در آیات و روایات بسیاری به این مسأله اشاره شـده اسـت و برای کسانی که جامعه را ناامن می‌کنند و به منافع عمـومی تجـاوز مـی‌کننـد، مجـازات سختی در نظر گرفته شده است:

«إِنَّما جَزاءُ الَّذینَ یُحارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ یَسْعَوْنَ فِی الْأَرْضِ فَسـاداً أَنْ یُقَتَّلُـوا أَوْ یُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَیْدیهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ یُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذلِکَ لَهُـمْ خِزْیٌ فِی الدُّنْیا وَ لَهُمْ فِی الْآخِرَةِ عَذابٌ عَظیمٌ»(مائـده(۵): ۳۳)؛ **«لَـئِنْ لَـمْ یَنْتَـهِ الْمُنافِقُونَ وَ الَّذینَ فی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَ الْمُرْجِفُونَ فِی الْمَدینَةِ لَنُغْرِیَنَّکَ بِهِمْ ثُمَّ لا یُجاوِرُونَکَ فیها إِلاَّ قَلیلاً»**(احزاب(۳۳): ۶۰).

در آیات دیگر در جهت حفاظت از امنیت جامعه مسلمانان به وحدت و عدم تفرقـه توصیه می‌شوند.

«وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمیعاً وَ لا تَفَرَّقُوا وَ اذْکُرُوا نِعْمَـتَ اللَّـهِ عَلَـیْکُمْ إِذْ کُنْـتُمْ أَعْداءً فَأَلَّفَ بَیْنَ قُلُوبِکُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْواناً وَ کُنْتُمْ عَلی شَفا حُفْرَةٍ مِنَ النَّـارِ فَأَنْقَذَکُمْ مِنْها کَذلِکَ یُبَیِّنُ اللَّهُ لَکُمْ آیاتِهِ لَعَلَّکُمْ تَهْتَدُونَ»(آل عمران(۳): ۱۰۳).

هم‌چنین از منظر قرآن و حدیث، فعالیت گروهی با هدف خیر و الهی مورد تأکید و سفارش واقع شده است. آیاتی که مردم را دعوت به تعاون بر خیر مـی‌کننـد نیـز از آن جمله است:

«تَعاوَنُوا عَلَی الْبِرِّ وَ التَّقْوی وَ لا تَعاوَنُوا عَلَی الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ»(مائده(۵): ۲).

در واقع، کلمهٔ «تَعَاوَنُوا» صراحت در جواز فعالیت جمعـی دارد. از اطـلاق آیـات و روایاتی که بر امر به معروف و نهی از منکر، هم‌چنین آیات و روایاتی که شورایی‌بـودن امور مسلمانان و نیز آیات و روایاتی که بر نصیحت و نظارت بر حکومت دلالت دارنـد نیز می‌توان اهمیت فعالیت گروهی را استفاده کرد.

گونه‌شناسی تهدیدها علیه سطح متوسط امنیت سیاسی(جامعه و گروه‌های اجتماعی)

سطح متوسط امنیت سیاسی(جامعه و گروه‌های اجتمـاعی) از منظـر قـرآن کـریم از

سوی تمامی سطوح می‌تواند مورد تهدید واقع شود. مورد تهدید واقع شدن در این‌جا نیز به این معنا است که سطوح دیگر امنیت سیاسی با انجام اقداماتی سلبی ـ ایجابی موجبات تضییع حقوق و آزادی سیاسی(جامعه و گروه‌های اجتماعی) می‌گردند.

الف) تهدید امنیت سیاسی جامعه و گروه‌های اجتماعی توسط افراد

بررسی آیات و روایات نشان می‌دهد که گاهی برخی افراد می‌توانند حقوق سیاسی جامعه و گروه‌های اجتماعی را با تهدید مواجه کنند. به‌عنوان نمونه در این زمینه می‌توان به تهدید افرادی هم‌چون عایشه در میان مسلمانان و قارون، بلعم باعورا و سامری در داستان قوم بنی‌اسرائیل اشاره کرد:

«إِنَّ قارُونَ کانَ مِنْ قَوْمِ مُوسی فَبَغی عَلَیْهِم»(قصص(۲۸): ۷۶).

در این آیه به تهدیدی که قارون به دلیل بغی و ستم‌گری‌اش علیه قوم بنی‌اسرائیل روا داشته بود، اشاره شده است. قارون متکی به ثروت هنگفتی که داشت، در راستای اهداف فرعون در استمرار اسارت و سلب حقوق سیاسی ـ اجتماعی قوم بنی‌اسرائیل عمل می‌کرد:

«وَ اتْلُ عَلَیْهِمْ نَبَأَ الَّذِی آتَیْناهُ آیاتِنا فَانْسَلَخَ مِنْها فَأَتْبَعَهُ الشَّیْطانُ فَکانَ مِنَ الْغاوِینَ»(اعراف(۷): ۱۷۵).

اگرچه در این آیه به داستان بلعم باعورا اشاره شده است، اما بر اساس روایات، این آیه اختصاص به وی ندارد، بلکه شامل هرکسی می‌شود که هم‌چون بلعم، هواپرستی را بر خداپرستی و هدایت الهی مقدم بشمارد:

«الأصل فی ذلک بلعم ثمّ ضربه اللّه مثلا لکلّ مؤثر هواه علی هدی اللّه من أهل القبلة» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۲۲، ص۳۶ و طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج۴، ص۵۰۰).

بلعم باعورا کسی است که هم‌چون قارون علیه قوم بنی‌اسرائیل فعالیت می‌کرد و تهدیدی برای خلاصی آن قوم از اسارت فرعون محسوب می‌شد(مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۷، ص۱۵-۱۴).

«قالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَکَ مِنْ بَعْدِکَ وَ أَضَلَّهُمُ السَّامِرِیُّ»(طه(۲۰): ۸۵).

سامری نیز هم‌چون قارون و بلعم باعورا، تهدیدی برای قوم بنی‌اسرائیل محسوب می‌شود که تلاش کرد تا آن قوم را به انحراف بکشد و از ولایت الله و آزادی خارج کند و در اسارت و ولایت کفر و شیطان وارد کند. عایشه نیز هم‌چون سامری تلاش کرد جامعه اسلامی را به انحراف بکشاند و موفق شد گروهی از جامعه(به‌ویژه مردم بصره) را با خود همراه کند و علیه حکومت بشوراند و جنگ جمل را به راه بیاندازد:

«أمر علیّ 7 بالجمل أن یحرق ثمّ یذری بالرّیح، و قال، لعنة اللّه من دابّة فما أشبهه بعجل بنی إسرائیل ثمّ قرء، «وَ انْظُرْ إِلی إِلهِکَ الَّذِی ظَلْتَ عَلَیْهِ عاکِفاً لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِی الْیَمِّ نَسْفاً»(هاشمی خویی، حسن‌زاده آملی و کمره‌ای، ۱۴۰۰ق، ج۳، ص۱۹۱).

ب) تهدید امنیت سیاسی جامعه و گروه‌های اجتماعی توسط جامعه و گروه‌های اجتماعی

از منظر آیات و روایات، گاهی بخشی از یک جامعه، تهدیدی برای بخش دیگر از جامعه می‌شوند و باعث سلب حقوق سیاسی ـ اجتماعی آن بخش می‌گردند. به عنوان مثال، جمعیت مشرک شهر مکه که اکثریت آن شهر را تشکیل می‌دادند، برای جمعیت تازه مسلمان آن شهر تهدید محسوب می‌شدند؛ به طوری که جمعیت اکثریت مشرک، حقوق سیاسی ـ اجتماعی جامعه اقلیت مسلمانان مکه را سلب کرده بودند:

«وَ اذْکُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِیلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِی الْأَرْضِ تَخافُونَ أَنْ یَتَخَطَّفَکُمُ النَّاسُ فَآواکُمْ وَ أَیَّدَکُمْ بِنَصْرِهِ وَ رَزَقَکُمْ مِنَ الطَّیِّباتِ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُونَ»(انفال(۸): ۲۶).

این آیه به وضع گروه تازه مسلمان در مکه قبل از هجرت در برابر جمعیت مشرکان نیرومند اشاره دارد(مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۷، ص۱۳۳).

از سیاق آیه استفاده می‌شود که منظور از «آن روزی که مسلمین در زمین مستضعف بودند» روزگار ابتدای اسلام و قبل از هجرت بوده که مسلمین در مکه (در میان کفار) محصور بوده‌اند و نیز منظور از «ناس» در جمله

«تَخافُونَ أَنْ یَتَخَطَّفَکُمُ النَّاسُ» همان مشرکین عرب و رؤسای قریش است (همان، ج۹، ص۶۷).

«إِنَّ الَّذِینَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلائِکَةُ ظالِمِی أَنْفُسِهِمْ قالُوا فِیمَ کُنْتُمْ قالُوا کُنَّا مُسْتَضْعَفِینَ فِی الْأَرْضِ قالُوا أَ لَمْ تَکُنْ أَرْضُ اللَّهِ واسِعَةً فَتُهاجِرُوا فِیها فَأُولئِکَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ وَ ساءَتْ مَصِیراً*إِلاَّ الْمُسْتَضْعَفِینَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ وَ الْوِلْدانِ لا یَسْتَطِیعُونَ حِیلَةً وَ لا یَهْتَدُونَ سَبِیلاً»(نساء(۴): ۹۸-۹۷).

در این آیات نیز به گروهی در جامعه با عنوان «مستضعفان» اشاره شده است که از سوی گروه قدرت‌مند دیگری تهدید شده‌اند:

«وَ أَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِینَ کانُوا یُسْتَضْعَفُونَ مَشارِقَ الْأَرْضِ وَ مَغارِبَهَا الَّتِی بارَکْنا فِیها وَ تَمَّتْ کَلِمَتُ رَبِّکَ الْحُسْنی عَلی بَنِی‌إِسْرائِیلَ بِما صَبَرُوا وَ دَمَّرْنا ما کانَ یَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَ قَوْمُهُ وَ ما کانُوا یَعْرِشُونَ»(اعراف(۷): ۱۳۷).

در داستان بنی‌اسرائیل هم قرآن کریم به گروهی با نام قوم (آل) فرعون اشاره می‌کند که به تعبیر قرآن کریم، قومی فاسق ظالم و تکذیب‌کنندهٔ ولایت الله بودند و قوم بنی‌اسرائیل را تهدید می‌کردند و سبب اسارت و سلب حقوق سیاسی ـ اجتماعی آنان در جامعه شده بودند:

«کَدَأْبِ آلِ فِرْعَوْنَ وَ الَّذِینَ مِنْ قَبْلِهِمْ کَذَّبُوا بِآیاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَکْناهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَ أَغْرَقْنا آلَ فِرْعَوْنَ وَ کُلٌّ کانُوا ظالِمِینَ»(انفال(۸): ۵۴)، **«...إِلی فِرْعَوْنَ وَ قَوْمِهِ إِنَّهُمْ کانُوا قَوْماً فاسِقِینَ»**(نمل(۲۷): ۱۲).

قرآن کریم از دوران تهدید قوم بنی‌اسرائیل توسط آل فرعون با عنوان بلای عظیم یاد کرده است:

«وَ إِذْ نَجَّیْناکُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ یَسُومُونَکُمْ سُوءَ الْعَذابِ یُذَبِّحُونَ أَبْناءَکُمْ وَ یَسْتَحْیُونَ نِساءَکُمْ وَ فِی ذلِکُمْ بَلاءٌ مِنْ رَبِّکُمْ عَظِیمٌ»(بقره(۲): ۴۹).

ج) تهدید امنیت سیاسی جامعه و گروه‌های اجتماعی توسط دولت

یکی دیگر از تهدیداتی که متوجه جامعه و گروه‌های اجتماعی می‌شود و سبب

سلب حقوق سیاسی ـ اجتماعی آنان می‌گردد، دولت‌ها می‌باشند. در قرآن کریم به تهدیدی که از سوی دولت فرعون متوجه قوم بنی‌اسرائیل شده بود، اشاره شده است:

«إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِی الْأَرْضِ وَ جَعَلَ أَهْلَها شِیَعاً یَسْتَضْعِفُ طائِفَةً مِنْهُمْ یُذَبِّحُ أَبْناءَهُمْ وَ یَسْتَحْیِی نِساءَهُمْ إِنَّهُ کانَ مِنَ الْمُفْسِدِینَ»(قصص(۲۸): ۴).

در این آیهٔ بیان شده است که حکومت فرعون با ایجاد تبعیض، بخشی از جامعه را از حقوق اساسی‌شان محروم کرده بود.

د) تهدید امنیت سیاسی جامعه و گروه‌های اجتماعی توسط عوامل خارجی(نظام بین‌الملل، نظام منطقه‌ای)

قدرت‌های خارجی یکی دیگر از تهدیداتی محسوب می‌شوند که جامعه و گروه‌های اجتماعی را از حقوق اساسی‌شان از جملهٔ حقوق سیاسی ـ اجتماعی محروم می‌سازند. به‌عنوان مثال، قوم یهود، پس از حضرت موسی 7 مورد تهاجم قدرت‌های خارجی قرار گرفتند و از سرزمین‌شان بیرون رانده شدند و فرزندان‌شان نیز به اسارت درآمدند:

«وَ ما لَنا أَلاَّ نُقاتِلَ فِی سَبِیلِ اللَّهِ وَ قَدْ أُخْرِجْنا مِنْ دِیارِنا وَ أَبْنائِنا»(بقره(۲): ۲۴۶).

هم‌چنین در این زمینه می‌توان به داستان حملهٔ یاجوج و ماجوج نیز اشاره کرد:

«قالُوا یا ذَا الْقَرْنَیْنِ إِنَّ یَأْجُوجَ وَ مَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِی الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَکَ خَرْجاً عَلی أَنْ تَجْعَلَ بَیْنَنا وَ بَیْنَهُمْ سَدًّا»(کهف(۱۸): ۹۴).

بعد سیاسی امنیت ملی و عدم تهدید آن

در نظام امنیتی اسلام بر ضرورت حکومت به‌ویژه حفاظت از نظام سیاسی مشروع و مقابله با تهدیدات وجودی علیه آن تأکید شده است و آیات و روایات زیادی به‌صورت ایجابی و سلبی بر این امر دلالت دارند. در برخی روایات بر ضرورت وجود حکومت به دلیل نقشی که در تأمین امنیت دارد، تأکید شده است:

«و انه لابد للناس من امیر بر او فاجر»(نهج البلاغه، خطبه ۴۰)، **«والٍ ظلومٍ غشوم خیرٌ من فتنة تدوم»**(تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص۷۲۹).

در آیات و روایات دیگری نیز از یک‌سو بر اطاعت از حکومت مشروع و عدم جواز مخالفت با آن تأکید شده است:

«**فرض الله ... و الامامة نظاماً للامّة و الطاعة تعظیماً للامامة**»(نهج البلاغه، حکمت۲۵۲)، «**اسمعوا و اطیعوا لمن ولّاه الله فانّه نظام الاسلام**»(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۲۳، ص۲۹۸)، «**أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ احْذَرُوا**»(مائده(۵): ۹۲)، «**يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَ أَنْتُمْ تَسْمَعُونَ**»(انفال(۸): ۲۰).

و از سوی دیگر، بر لزوم مقابله با براندازان و کسانی که به مقابله با حکومت اسلامی برمی‌خیزند، فرمان داده شده است:

«**فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَ يُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ وَ يَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَ اقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُم**»(نساء(۴): ۹۱).

تقویت بنیهٔ دفاعی نظام اسلامی از جملهٔ اقدامات ایجابی و پیش‌گیرانه و بازدارنده در نظام امنیتی اسلام در جهت دفع تهدیدات علیه سرزمین‌های اسلامی محسوب می‌شود:

«**وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ**»(انفال(۸): ۶۰).

جهاد و مقابله با متجاوزان به سرزمین‌های اسلامی نیز یکی دیگر از اقدامات سلبی در نظام امنیتی اسلام محسوب می‌شود:

«**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتابُوا وَ جاهَدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ**»(حجرات(۴۹): ۱۵).

گونه‌شناسی تهدیدها علیه سطح متوسط امنیت سیاسی(امنیت ملی)

سطح متوسط امنیت سیاسی(امنیت ملی) از منظر قرآن کریم از سوی سطوح دیگر می‌تواند مورد تهدید واقع شود. مورد تهدید واقع‌شدن در این‌جا نیز به این معنا است که سطوح دیگر امنیت سیاسی با انجام اقداماتی سلبی ـ ایجابی موجبات تضییع آزادی و حقوق سیاسی(دولت) می‌گردند.

الف) تهدید امنیت سیاسی دولت توسط افراد

افراد جامعه می‌توانند به انحاء گوناگون امنیت دولت را با تهدید مواجه کنند. بغی یکی از تهدیدها علیه دولت می‌باشد که هم به صورت فردی و هم به صورت جمعی و گروهی قابل تحقق می‌باشد:

«عن أبی عبد اللّه 7 فی قول اللّه تبارک و تعالی: «**فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لا عادٍ**» [قَالَ:] «**الباغی، الّذی یخرج علی الإمام، و العادی، الّذی یقطع الطّریق، لاتحلّ له المیتة**» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج۱۲، ص۲۷۷).

لذاست که بغی از منظر قرآن کریم تحریم شده است:

«**قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنْها وَ ما بَطَنَ وَ الْإِثْمَ وَ الْبَغْیَ بِغَیْرِ الْحَقِّ**» (اعراف(۷): ۳۳).

گاهی تهدید از سوی افراد، ریشه در ترک فعل و نافرمانی از حکومت و رهبری جامعه دارد. همان‌طور که این اتفاق در جنگ احد رخ داد و زمینه‌ساز شکست مسلمانان گردید و دولت تازه‌تأسیس مدینه را با تهدید جدی مواجه کرد:

«**وَ لَقَدْ صَدَقَکُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّی إِذا فَشِلْتُمْ وَ تَنازَعْتُمْ فِی الْأَمْرِ وَ عَصَیْتُمْ مِنْ بَعْدِ ما أَراکُمْ ما تُحِبُّونَ مِنْکُمْ مَنْ یُرِیدُ الدُّنْیا وَ مِنْکُمْ مَنْ یُرِیدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ صَرَفَکُمْ عَنْهُمْ لِیَبْتَلِیَکُمْ وَ لَقَدْ عَفا عَنْکُمْ وَ اللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَی الْمُؤْمِنِینَ إِذْ تُصْعِدُونَ وَ لا تَلْوُونَ عَلی أَحَدٍ وَ الرَّسُولُ یَدْعُوکُمْ فِی أُخْراکُمْ فَأَثابَکُمْ غَمًّا بِغَمٍّ لِکَیْلا تَحْزَنُوا عَلی ما فاتَکُمْ وَ لا ما أَصابَکُمْ وَ اللَّهُ خَبِیرٌ بِما تَعْمَلُونَ**» (آل عمران(۳): ۱۵۳-۱۵۲).

خداوند متعال ریشه نافرمانی و ترک فعل مذکور را گناهان پیشین و تبعیت از شیطان معرفی می‌کند. در واقع گناه با تضعیف ایمان، زمینه‌ساز گناهان بعدی در انسان می‌شود و این امر نیز سبب نافرمانی و ترک وظیفه می‌گردد:

«**إِنَّ الَّذِینَ تَوَلَّوْا مِنْکُمْ یَوْمَ الْتَقَی الْجَمْعانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّیْطانُ بِبَعْضِ ما کَسَبُوا وَ لَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِیم**»(آل عمران(۳): ۱۵۵).

ب) تهدید امنیت سیاسی دولت توسط جامعه و گروه‌های اجتماعی

جامعه و گروه‌های اجتماعی نیز گاهی ایجادکننده تهدید برای دولت می‌باشند و امنیت سیاسی را به‌خطر می‌اندازند. در این زمینه می‌توان به پیمان‌شکنی و خیانت یهودیان مدینه نسبت به دولت اسلامی اشاره کرد:

«إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ الَّذِينَ عاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَ هُمْ لا يَتَّقُونَ فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ وَ إِمَّا تَخافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلى سَواءٍ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْخائِنِينَ»(انفال(۸): ۵۹-۵۵).

پس هجرت پیامبر اسلام 9 به مدینه، یهودیان از پذیرفتن اسلام سر باز زدند، به ناچار پیامبر 9 با آنان که سه طایفه بودند، به نام «بنی‌قینقاع»، «بنی‌النضیر» و «بنی‌قریظه» و در مدینه ساکن بودند، عهد بست که با دشمنان پیامبر هم‌کاری و برای آنان جاسوسی نکنند و همزیستی مسالمت‌آمیز با مسلمانان داشته باشند. ولی هر سه طایفه، معاهده را شکستند. در نهایت نیز شکست خوردند و از مدینه اخراج شدند(طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۹، ص۱۶۶ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۱۷، ص۲۷۰-۲۶۹).

«وَ أَنْزَلَ الَّذِينَ ظاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ مِنْ صَياصِيهِمْ وَ قَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقاً تَقْتُلُونَ وَ تَأْسِرُونَ فَرِيقاً*وَ أَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَ دِيارَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ وَ أَرْضاً لَمْ تَطَؤُها وَ كانَ اللَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيراً» (احزاب(۳۳): ۲۷-۲۶).

ج) تهدید امنیت سیاسی دولت توسط دولت(هر یک از عناصر دولت به‌ویژه عنصر نهادی)

منظور از تهدید امنیت سیاسی دولت توسط دولت، تهدیداتی است که از درون دولت نشأت گرفته باشد و به‌تدریج زمینه‌ساز نابودی دولت گردد. به عبارت دیگر، هریک از ابعاد و مؤلفه‌های سه‌گانه دولت به‌ویژه مؤلفه و بعد نهادی آن در صورت خروج از وضعیت عدالت، می‌تواند تهدیدی وجودی برای کلیت دولت ایجاد نماید. به‌عنوان مثال، درپیش‌گرفتن رویهٔ استبدادی توسط حکومت، تهدیدی جدی محسوب

می‌شود که بقای دولت را با چالش مواجه می‌کند:

«و لا تقولنّ إنّی مؤمّر آمر فأطاع فإنّ ذلک إدغال فی القلب و منهکة للدّین و تقرّب من الغیر»(نهج البلاغه، نامه ۵۳).

در این روایت، حضرت علی 7 ، ضعیف‌شدن دین(ایدئولوژی دولت اسلامی) و نیز زوال قدرت(حکومت، به دلیل ازدست‌دادن پشتوانه مردمی) را از پیامدهای استبدادی‌شدن حکومت معرفی می‌کنند. ظلم و ستم‌گری حکومت نیز یکی دیگر از تهدیدات دولت علیه دولت به‌شمار می‌رود.

«فإنّ الملک یبقی مع الکفر و لا یبقی مع الظّلم»(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۷۲، ص۳۳۱).

در واقع ستم‌گری و ظلم حکومت، زمینه‌ساز نابودی آن حکومت خواهد شد. یکی از پیامدهای امنیتی ستم‌گری حکومت، ازدست‌رفتن حمایت مردمی و پشتوانه درونی حکومت و به عبارتی مشروعیت و مقبولیت آن می‌باشد:

«من ظلم عباد اللّه کان اللّه خصمه دون عباده و من خاصمه اللّه أدحض حجّته و کان للّه حربا حتّی ینزع أو یتوب و لیس شیء أدعی إلی تغییر نعمة اللّه و تعجیل نقمته من إقامة علی ظلم فإنّ اللّه [یسمع] سمیع دعوة المضطهدین و هو للظّالمین بالمرصاد»(نهج البلاغه، نامه ۵۳).

د) تهدید از سوی عامل خارجی(نظام منطقه‌ای، بین‌الملل)

تهدیدات خارجی به‌ویژه از سوی کشورهای بیگانه یکی دیگر از عواملی است که بقا و امنیت دولت‌ها را دچار تهدید می‌کند. در برخی آیات و روایات به این دسته از تهدیدها اشاره شده است:

«وَ اذْکُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِیلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِی الْأَرْضِ تَخافُونَ أَنْ یَتَخَطَّفَکُمُ النَّاسُ فَآواکُمْ وَ أَیَّدَکُمْ بِنَصْرِهِ وَ رَزَقَکُمْ مِنَ الطَّیِّباتِ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُونَ»(انفال(۸): ۲۶).

در این آیه به قدرت‌های بزرگ هم‌چون ایران و روم که تهدیدی برای دولت اسلامی مدینه محسوب می‌شدند، اشاره شده است(مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۷، ص۱۳۳).

یکی دیگر از مصادیق تهدید دولت از سوی عامل خارجی، داستان جنگ احزاب می‌باشد:

«یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اذْکُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَیْکُمْ إِذْ جاءَتْکُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنا عَلَیْهِمْ رِیحاً وَ جُنُوداً لَمْ تَرَوْها وَ کانَ اللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِیراً إِذْ جاؤُکُمْ مِنْ فَوْقِکُمْ وَ مِنْ أَسْفَلَ مِنْکُمْ وَ إِذْ زاغَتِ الْأَبْصارُ وَ بَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَناجِرَ وَ تَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا»(احزاب(۳۳): ۱۰-۹).

جنگ «احزاب» در واقع مبارزهٔ همه‌جانبه‌ای از سوی گروه‌ها و طوایف مختلفی از دشمنان اسلام بود که با پیشرفت دین اسلام، منافع نامشروع‌شان دچار مخاطره می‌شد. این نبرد سرانجام با پیروزی مسلمانان به پایان رسید(مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۱۷، ص۲۱۷). در واقع می‌توان گفت که مشرکین و کفار دست به ایجاد اتحاد و سازمانی موقت(منطقه‌ای) متشکل از ارتش‌های طوایف مختلف منطقه عربستان زدند. داستان مبارزه بنی‌اسرائیل به رهبری طالوت با هدف دفع تهدید جالوت نیز یکی دیگر از مصادیق تهدید دولت از سوی عامل خارجی محسوب می‌شود:

«فَلَمَّا جاوَزَهُ هُوَ وَ الَّذِینَ آمَنُوا مَعَهُ قالُوا لاطاقَةَ لَنَا الْیَوْمَ بِجالُوتَ وَ جُنُودِهِ قالَ الَّذِینَ یَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا اللَّهِ کَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِیلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً کَثِیرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ وَ اللَّهُ مَعَ الصَّابِرِینَ وَ لَمَّا بَرَزُوا لِجالُوتَ وَ جُنُودِهِ قالُوا رَبَّنا أَفْرِغْ عَلَیْنا صَبْراً وَ ثَبِّتْ أَقْدامَنا وَ انْصُرْنا عَلَى الْقَوْمِ الْکافِرِینَ فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَ قَتَلَ داوُدُ جالُوتَ»(بقره(۲): ۲۵۱-۲۴۹).

امنیت سیاسی در سطح کلان

منظور از امنیت سیاسی در سطح کلان، از یک سو، امنیت کشورها(دولت‌ها) در عرصهٔ منطقه‌ای و نظام بین‌الملل می‌باشد و از سوی دیگر، امنیت ساختارهای منطقه‌ای و بین‌المللی است. به عبارت دیگر، امنیت سیاسی در این سطح به معنای عدم تهدید نسبت به آزادی و حقوق سیاسی دولت‌ها در دو عرصهٔ مذکور می‌باشد. احترام به ساختارها و رژیم‌های منطقه‌ای و بین‌المللی«**یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**»(مائده(۵): ۱)،

در صورت عادلانه «**لِيَقُومَ النَّاس**»(حدید(۵۷): ۲۵)، «**مَأْواهُمُ النَّارُ وَ بِئْسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ**»(آل عمران(۳): ۱۵۱) و غیر سلطه‌گرایانه‌بودن «**وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً**»(نساء(۴): ۱۴۱)، نشان‌دهندهٔ توجه نظام امنیتی اسلام به امنیت در سطح کلان می‌باشد. آیات و روایات بسیاری با معرفی راه‌کارهای ایجابی و سلبی به مسالهٔ امنیت و امنیت سیاسی در سطح کلان اشاره کرده است.

راه‌کارهای ایجاد امنیت سیاسی در سطح کلان

بررسی آیات و روایات نشان می‌دهد که در دین اسلام به راه‌کارهایی برای ایجاد امنیت سیاسی در سطح کلان اشاره شده است. برقراری صلح، پاس‌داشت کرامت انسانی و عدالت‌گرایی از جملهٔ مهم‌ترین راه‌کارهای مذکور می‌باشند.

برقراری صلح(صلح‌محوری)

تأکید بر برقراری صلح و تقدم آن در روابط میان کشورها یکی از راه‌کارهای تأمین امنیت سیاسی در نظام امنیتی اسلام در سطح کلان به شمار می‌رود. دین اسلام از یک سو بر صلح و زندگی مسالمت‌آمیز دعوت می‌کند:

«**يَا ايُّهَا الَّذِينَ امَنوُاْ ادْخُلُواْ فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الْشَّيْطَانِ انَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ**»(بقره(۲): ۲۰۸).

و در این راستا اهل کتاب را به اصول مشترک که بزرگ‌ترین بنیاد و زیرساخت همزیستی مسالمت‌آمیز است، دعوت می‌کند:

«**قُلْ يَا اهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ الَى كَلِمَة سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ الَّا نَعْبُدَ الَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً ارْبَاباً مَنْ دُونِ اللَّه**»(آل عمران(۳): ۶۴).

و از سوی دیگر، هرگونه تعدی، تجاوز و ستم‌گری را محکوم و از آن نهی می‌کند:

«**وَلَا تَعْتَدُوا انَّ اللَّهَ لَايُحِبُّ الْمُعْتَدِينْ**»(بقره(۲): ۱۹۰؛ مائده(۵): ۸۷ و اعراف(۷): ۵۵).

بر این اساس، دین اسلام ضمن تأکید بر آمادگی دفاعی مسلمانان در صورتی که دشمنان به صلح گرایش یافتند، از صلح و آشتی استقبال نمایند:

«وَ ان جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لهَا وَ تَوَکَّلْ عَلَی اللهِ انَّهُ هُوَ السَّمِیعُ الْعَلِیمْ»(انفال(۸): ۶۱ و بقره(۲): ۱۹۳-۱۹۲).

و مسلمانان حق جنگیدن با کسانی که واقعاً به دنبال صلح باشند را ندارند:

«فَانِ اعْتَزَلُوکُمْ فَلَمْ یُقَاتِلُوکُمْ وَ الْقَوْا الَیْکُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَکُمْ عَلَیْهِمْ سَبِیلْا»(نساء(۴): ۹۰).

پاس‌داشت کرامت انسانی

در دین اسلام، هرگونه نابرابری نژادی، قومی و ذاتی انسان‌ها که زمینه زیاده‌خواهی و تجاوزگری(ناامنی) است، نفی می‌شود و تنها ملاک برتری، درست‌کاری و پاس‌داشت فضیلت‌های اخلاقی و انسانی معرفی می‌شود:

«یَا ایُّهَا الْنَاسُ انَّا خَلَقْنَاکُم مِن ذَکَر وَ انْثَی وَ جَعَلْنَاکُمْ شُعُوباً وَ قَبَائِلَ لِتَعَارَفُواْ انَّ اکْرَمَکُمْ عِنْدَاللَّهِ اتْقَیکُمْ انَّ اللهَ عَلِیمٌ خَبِیرْ»(حجرات(۴۹): ۱۳).

بر این اساس، بر نیک‌رفتاری با هم‌نوعان؛ هر چند از کفار باشند، تأکید شده است؛ البته مشروط بر آن‌که آنان نیز به اصول همزیستی مسالمت‌آمیز پای‌بند و متعهد باشند:

«لَا یَنْهَاکُمُ اللهُ عَنِ الَّذِینَ لَمْ یُقَاتِلُوکُمْ فِی الدِّین وَ لَمْ یُخْرِجُوکُمْ مِنْ دِیَارِکُم انْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُواْ الَیْهِمْ انَّ اللهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِینْ»(ممتحنه(۶۰): ۸).

عدالت‌گرایی

حرکت بر مدار عدالت در روابط میان کشورها یکی از دیگر اصول و راه‌کارهای تأمین امنیت سیاسی در سطح کلان در نظام امنیتی اسلام می‌باشد. در این راستا خداوند متعال فرمان به عدالت داده است:

«إِنَّ اللَّهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ»(نحل(۱۶): ۹۰).

لذاست که در قرآن کریم بر لزوم اقامه عدل توسط مردم تأکید شده است:

«لِیَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»(حدید(۵۷): ۲۵)؛ «وَ أَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِین»(حجرات(۴۹): ۹).

اهمیت عدالت در نظام امنیتی اسلام امری راهبردی است که هیچ چیز نباید مانع

اجرای آن شود:

«وَ لا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلی أَلاَّ تَعْدِلُوا»(مائده(۵): ۸).

بنابراین، نظام امنیتی اسلام در سطح کلان، جهت استمرار امنیت، بر حکمرانی بر اساس عدالت فرمان می‌دهد:

«وَ إِنْ حَکَمْتَ فَاحْکُمْ بَیْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِینَ»(مائده(۵): ۴۲).

گونه‌شناسی تهدیدها علیه امنیت سیاسی در سطح کلان

سطح کلان امنیت سیاسی(منطقه‌ای، بین‌المللی) از منظر قرآن کریم از سوی تمامی سطوح می‌تواند مورد تهدید واقع شود. مورد تهدید واقع‌شدن در این‌جا نیز به این معنا است که سطوح دیگر امنیت سیاسی با انجام اقداماتی سلبی ـ ایجابی موجبات تضییع حقوق سیاسی(دولت‌ها در روابط میان خود در سه عرصهٔ منطقه‌ای، امتی، بین‌المللی) می‌گردند.

تهدید امنیت سیاسی در سطح کلان توسط افراد

با توجه به این‌که بازی‌گران اصلی امنیت سیاسی سطح کلان، دولت‌ها می‌باشند(البته این به معنای انکار نقش گروه‌ها و سازمان‌های غیر دولتی؛ اعم از سازمان‌های چندملیتی، منطقه‌ای یا بین‌المللی نیست). لذا تهدید و تأثیرگذاری افراد در سطح کلان به‌طور عمده به صورت غیر مستقیم اتفاق می‌افتد. اگرچه ریشه اصلی ناامنی‌ها در تمامی سطوح به درون انسان‌ها و غلبه فطرت محجوبهٔ انسان(قوای شهوت، غضب و شیطنت) بر فطرت مخموره(قوه عقل) باز می‌گردد:

«قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَکَّی وَ ذَکَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّی بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَیاةَ الدُّنْیا وَ الْآخِرَةُ خَیْرٌ وَ أَبْقی»(اعلی(۸۷): ۱۷-۱۴).

در این آیهٔ به ریشه‌های تهدید و ناامنی اشاره شده است. عدم تزکیه زمینه‌ساز دنیاطلبی و محوریت دنیا بر آخرت می‌شود و این امر نیز تولید ناامنی در دنیا می‌کند:

«حبّ الدنیا رأس کل خطیئة»(کلینی، ۱۴۲۹ق، ج۳، ص۷۷۱)، «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَکَّاها وَ قَدْ خابَ مَنْ دَسَّاها»(شمس(۹۱): ۱۰-۹).

در این آیات نیز فلاح و امنیت در گرو تزکیه دانسته شده و محرومیت، ناامیدی و تهدید و ناامنی از پیامدهای عدم تزکیه معرفی شده است.

تهدید امنیت سیاسی در سطح کلان توسط جامعه

تأثیرگذاری جوامع و گروه‌های اجتماعی نیز بر امنیت سیاسی سطح کلان به طور عمده به صورت غیر مستقیم و از طریق حکومت و دولت‌ها صورت می‌گیرد. در واقع وجود روحیهٔ برتری‌جویی و استکبار در جوامع، سبب ایجاد دولت‌هایی سلطه‌گر و مستکبر می‌گردد و این امر نیز امنیت سطح کلان را با تهدید مواجه می‌کند:

«إِلی فِرْعَوْنَ وَ مَلائِهِ فَاسْتَکْبَرُوا وَ کانُوا قَوْماً عالِینَ»(مؤمنون(۲۳): ۴۶).

تهدید امنیت سیاسی سطح کلان توسط دولت

برتری‌جویی، استکبارورزی دولت‌ها یکی از عواملی است که صلح و روابط مسالمت‌آمیز کشورها را در عرصهٔ منطقه‌ای، امتی و بین‌المللی تهدید می‌کند. در قرآن کریم، برتری‌جویی حکومت فرعون از جملهٔ عوامل طغیان‌گری، فسق و ایجاد ناامنی و تهدید معرفی شده است:

«اذْهَبْ إِلی فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغی»(طه(۲۰): ۲۴)؛ **«إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِی الْأَرْضِ وَ جَعَلَ أَهْلَها شِیَعاً یَسْتَضْعِفُ طائِفَةً مِنْهُمْ یُذَبِّحُ أَبْناءَهُمْ وَ یَسْتَحْیِی نِساءَهُمْ إِنَّهُ کانَ مِنَ الْمُفْسِدِینَ»**(قصص(۲۸): ۴).

امنیت سیاسی عرصهٔ امتی(منطقه‌ای) نیز ممکن است توسط ستم‌گری و تجاوزگری برخی دولت‌های اسلامی مورد تهدید واقع شود و روابط برادرانه میان آنان تبدیل به دشمنی شود:

«وَ إِنْ طائِفَتانِ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُما فَإِنْ بَغَتْ إِحْداهُما عَلَی الْأُخْری فَقاتِلُوا الَّتِی تَبْغِی حَتَّی تَفِیءَ إِلی أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَیْنَهُما بِالْعَدْلِ وَ أَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ الْمُقْسِطِینَ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَیْنَ أَخَوَیْکُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُونَ»(حجرات(۴۹): ۱۰-۹).

از منظر قرآن کریم، مؤمنان برادر یک‌دیگر می‌باشند. در صورت بروز اختلاف میان

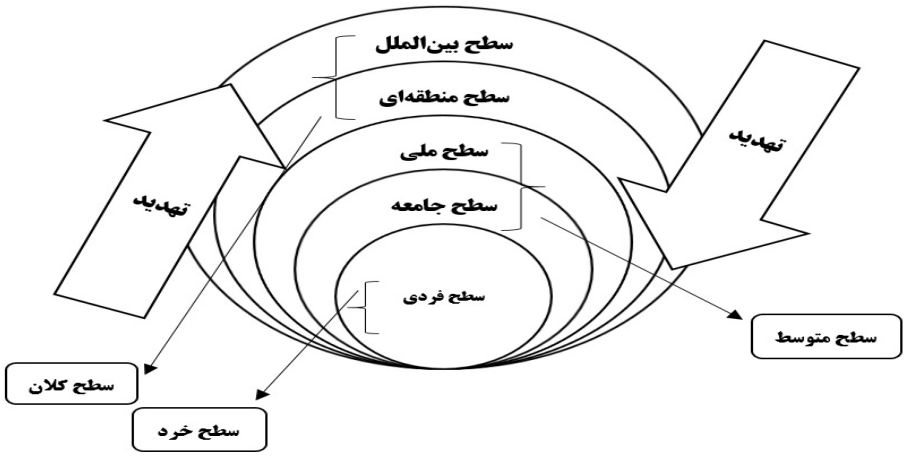
دولت‌های اسلامی، اولین راه‌کار برقراری صلح میان دولت‌های متخاصم است. در صورت ادامه اختلاف و ستم‌گری، دیگر دولت‌های اسلامی وظیفه دارند با دولت متجاوز مقابله کنند تا صلح را بپذیرد.

تهدید امنیت سیاسی سطح کلان توسط سطح کلان

حاکم‌شدن رویهٔ استضعاف‌گرایانه بر ساختار نظام منطقه‌ای، امتی و بین‌المللی، تهدیدی از سوی سطح کلان علیه خود محسوب می‌شود که نظامات مذکور را با تهدید وجودی مواجه می‌کند:

«وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثِينَ وَ نُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ»(قصص(۲۸): ۶-۵).

آیات مذکور، قانونی کلی برای تمامی عصرها و قرن‌ها و تمامی اقوام و جوامع را مطرح می‌کند و آن این‌که مستضعفان جهان پیشوایان و وارثان حکومت روی زمین شوند که در واقع پیروزی حق بر باطل و ایمان بر کفر محسوب می‌شود. بنابراین، مصداق اتم و اکمل این آیه همان‌طور که در روایات نیز به آن اشاره شد، حکومت جهانی حضرت مهدی(عجل الله تعالی فرجه الشریف) می‌باشد. البته این امر «هرگز مانع از حکومت‌های اسلامی در مقیاس‌های محدودتر پیش از آن از طرف مستضعفان بر ضد مستکبران نخواهد بود»(مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۱۶، ص۱۸-۱۷).



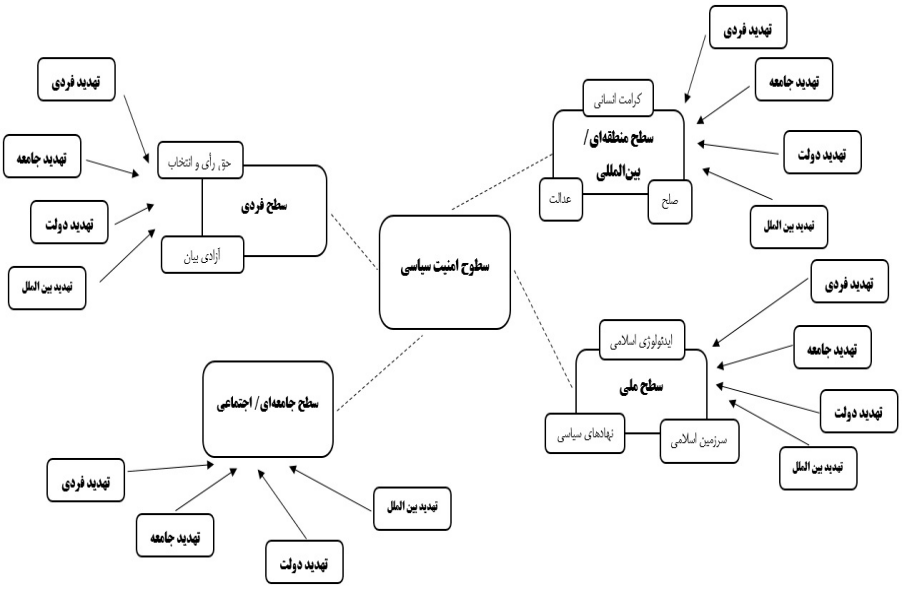
نتیجه‌گیری

این مقاله با هدف بررسی مبانی سطوح امنیت سیاسی و تهدیدات آن در نظام امنیتی اسلام بر اساس کاربست چارچوب نظری برگرفته از دیدگاه مکاتب امنیتی عرفی در سطوح امنیت به صورت بَرچارچوب و نیز کاربست روش مطالعهٔ پژوهشی و روش استنباطی به نتایج ذیل دست یافته است:

۱. در قرآن کریم و روایات اسلامی، گزاره‌هایی وجود دارد که بر شش سطح فردی، جامعه‌ای، ملی، منطقه‌ای، امتی و بین‌المللی امنیت سیاسی در نظام امنیتی اسلام دلالت دارد که در این پژوهش، در قالب سه سطح خُرد، متوسط و کلان ارائه شده است.

۲. در امنیت سیاسی در سطح خرد، عدم تهدید حقوق و آزادی‌های سیاسی فرد انسانی به عنوان عضوی از شهروندان جامعه اسلامی مورد توجه است. در سطح متوسط، عدم تهدید حقوق و آزادی‌های سیاسی جامعه(گروه‌های اجتماعی) و عدم تهدید مؤلفه‌های دولت(حکومت مردم‌سالار، ایدئولوژی اسلامی، سرزمین) مورد توجه می‌باشد و در سطح کلان نیز عدم تهدید آزادی و حقوق سیاسی منطقه‌ای و نیز عدم تهدید آزادی و حقوق سیاسی بین‌المللی مورد توجه است.

۳. نتایج حاکی از آن بود که هر یک از سطوح مذکور به لحاظ سلبی ظرفیت ایجاد تهدید وجودی برای دیگر سطوح را دارا می‌باشد. به عبارت دیگر، هر یک سطوح ممکن است از سوی سطوح دیگر مورد تهدید وجودی قرار گیرند.



منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبةالله، **شرح نهج‌البلاغة لإبن ابی‌الحدید**، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، ج۱۶، قم: مکتبة آیةالله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.

۴. ابن‌بابویه، محمدبن علی، **الخصال**، تصحیح علی‌اکبر غفاری، ج۱، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲.

۵. ابن بابویه، محمدبن علی، **عیون اخبار الرضا**، ج۲، بیروت: الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق.

۶. افتخاری، اصغر، **امنیت**، تهران: دانشگاه امام صادق 7 ، ۱۳۹۰.

۷. انوری، حسن و همکاران، **فرهنگ بزرگ سخن**، ج۱، تهران: سخن، ۱۳۸۲.

۸. بوزان، باری، **دولت‌ها و هراس**، ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۹.

۹. پاینده، ابوالقاسم، **نهج‌الفصاحة**، تهران: دنیای دانش، ۱۳۸۲.

۱۰. تسخیری، محمدعلی، «شیوه شهید صدر(رحمه الله) در شناخت مکتب اقتصادی اسلام و پاسخ به منتقدان»، **اقتصاد اسلامی**، ش۱۰، تابستان، ۱۳۸۲.

۱۱. تمیمی آمدی، عبدالواحدبن محمد، **غررالحکم و دررالکلم**، تحقیق سیدمهدی رجایی، قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۱۰ق.

۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، **معجم الصحاح**، ج۲، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۲۹ق.

۱۳. جهان بزرگی، احمد، **امنیت در نظام سیاسی اسلام (اصول و مؤلفه‌ها)**، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.

۱۴. حکیم، محمدباقر، **تفسیر سورهٔ حمد**، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۰ق.

۱۵. حییم، سلیمان، **فرهنگ معاصر انگلیسی ـ فارسی**، ج۲، تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۷۸.

۱۶. ربانی بیرجندی، محمدحسن، «وثوق صدوری و وثوق سندی و دیدگاه‌ها»، **مجلهٔ فقه**، ش۱۹ و ۲۰، بهار و تابستان، ۱۳۷۸.

۱۷. رضایی اصفهانی، محمدعلی، «**شیوه‌های تفسیر موضوعی قرآن کریم**»، **پژوهش‌نامه قرآن و حدیث**، سال سوم، ش۶، بهار و تابستان، ۱۳۸۸.

۱۸. شریعتی، روح‌الله، **قواعد فقه سیاسی**، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۳.

۱۹. طباطبایی، محمدحسین، **ترجمه المیزان**، ج۹، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴.

۲۰. طبرسی، فضل‌بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ج۴، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۰۶ق.

۲۱. عبدالله‌خانی، علی، **نظریه‌های امنیت**، تهران: ابرار معاصر، ۱۳۸۳.

۲۲. علی‌یاری، حسن، «نظریهٔ دولت مطلوب در روایات معصوم 7 »، **پایان‌نامه دکترا**، دانشگاه باقرالعلوم 7 ، ۱۳۹۶.

۲۳. عمید، حسن، **فرهنگ فارسی عمید**، ج۱، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۷.

۲۴. غلامی، لیلا و علوی‌مهر، حسین، «چیستی تفسیر موضوعی و تفاوت آن به تفسیر قرآن به قرآن»، **فصلنامه مطالعات تفسیری**، سال دوم، ش۸، زمستان ۱۳۹۰.

۲۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، **ترتیب کتاب العین**، ج۱، قم: انتشارات اسوه، ۱۴۱۴ق.

۲۶. قوام، سیدعبدالعلی، **روابط بین‌الملل؛ نظریه‌ها و رویکردها**، تهران: سمت، ۱۳۹۰.

۲۷. کلینی، محمدبن یعقوب، **الکافی**، ج۳، ۸و۱۲، قم: دار الحدیث، ۱۴۲۹ق.

۲۸. لک‌زایی، نجف، «امنیت متعالیه»، **فصلنامه سیاست متعالیه**، سال دوم، ش۵، تابستان۱۳۹۳.

۲۹. لیثی واسطی، علی‌بن محمد، **عیون الحکم و المواعظ**، قم: دار الحدیث، ۱۳۷۶.

۳۰. مجلسی، محمدباقر، **بحارالانوار**، ج۲۲، ۲۳، ۳۲و۷۲، بیروت: دار احیاءالتراث العربی، ۱۴۰۳ق.

۳۱. محمودی قهساره، محمدعلی، «تبیین نظریهٔ قدرت در روایات با تأکید بر احادیث کافی»، **پایان‌نامه دکتری**، دانشگاه باقرالعلوم 7 ، تابستان، ۱۳۹۶.

۳۲. مسعودی، عبدالهادی، **تفسیر روایی جامع**، ج۱، قم: دارالحدیث، ۱۳۹۵.

۳۳. معرفت، محمدهادی، **تفسیر و مفسران**، قم: دفتر انتشارات تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.

۳۴. معین، محمد، **فرهنگ فارسی معین**، ج۱، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۰.

۳۵. مکارم شیرازی، ناصر، **پیام قرآن**، ج۱، قم: مدرسة الامام امیرالمؤمنین 7 ، ۱۳۶۸.

۳۶. مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، ج۶، ۷، ۹و۱۷، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۷۴.

۳۷. ویلیافر، بل‌دی، **درآمدی بر بررسی‌های امنیت**، ترجمه علیرضا طیب، تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۰.

۳۸. هاشمی‌خویی، میرزاحبیب‌الله، حسن‌زاده‌آملی، حسن و کمره‌ای، محمدباقر، **منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة**، ج۳، تهران: مکتبة الإسلامیة، ۱۴۰۰ق.

۳۹. یوسفی، محمدرضا، «بررسی روش آیت الله شهید صدر در کشف مکتب اقتصاد اسلامی»، **مجلهٔ دین و ارتباطات**، ش۱۱و۱۲، پاییز و زمستان، ۱۳۷۹(ب).

۴۰. یوسفی، احمدعلی، **ماهیت و ساختار اقتصاد اسلامی**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، ۱۳۷۹(الف).

41. Hirecson, Jotain. "observers or advocaters; on the political role of security analysis'noradie," **journal of international studies**, Vol.34, No.3, 1991.

42. Wolfers Arnold. "National Security as an Ambiguous Symbol," **Political Science Quarterly**, Vol.67, No.4.Dec, 1952.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وهفتم، شمارهٔ سوم، پاییز ۱۴۰۱، پیاپی ۱۰۵
ISLAMIC GOVERNMENT 105 / Vol.27, No.3, Autumn2022

وظایف دولت و حکومت اسلامی در موضوع بیماری‌های مسری و فراگیر

دریافت: ۱۴۰۰/۸/۲۹ تأیید: ۱۴۰۱/۵/۲۲

محمدباقر صالحی* و سیدمرتضی خاتمی سبزواری** و علی ظهیری***

چکیده

جامعه بشری در طول تاریخ با همه‌گیری‌های متعددی؛ مانند جنگ‌ها و بلایای طبیعی و بیماری‌ها مواجه شده که قربانیان فراوانی برجای گذاشته است و همواره عمل‌کرد قوی و ضعیف دولت‌ها در مدیریت حوادث در تعداد قربانیان نقش تعیین‌کننده داشته است، لذا اثبات وظیفه‌مندی دولت در قبال این حوادث ضروری است. هر چند در برخی از تحقیقات به بعضی از وظایف دولت‌ها در این زمینه اشاره شده، اما این مقاله با استناد به ادله فقهی، به دنبال اثبات حکم اولی وظایف دولت‌ها در قبال بیماری‌های مسری است تا با قطع نظر از ادله حکومتی ولایت فقیه و ... با الهام از ادله وجوب دفع اضطرار و تحصیل مقدمات آن و وجوب اهتمام به امور مسلمین، وظایف دولت‌ها را اثبات کند. نتیجه تحقیق آن‌که به حکم اولی، بر دولت اسلامی واجب است در زمان درگیری با بیماری‌های مسری، نسبت به تهیه مقدمات و اقدامات لازم اقدام کند، تمهیدات لازم را بیندیشد و هر کاری که مانع از انتشار بیماری در جامعه است ــ هر چند آن کار منجر به سلب آزادی افراد، تعطیلی اجتماعات و کسب و کار، تعطیلی مراسمات مذهبی شود، ــ انجام دهد، مشکلات اقتصادی و... ناشی از شیوع بیماری را از مردم برطرف کند و در راستای اقدامات مذکور با اخلال‌گران مقابله و مبارزه نماید.

واژگان کلیدی

بیماری‌های مسری، وظایف حکومت، بررسی فقهی، حکم اولی، کرونا

* دانش آموخته حوزه علمیه: m.eslamiyan1352@gmail.com
** دانش آموخته حوزه علمیه: mortezakhatami1364@gmail.com
*** دانش آموخته حوزه علمیه: alizahiri110@gmail.com

مقدمه

دولت‌ها، علی‌الخصوص دولت‌های اسلامی که پرچم‌دار تحقق عدالت هستند، در نگاه اول موظفند در حوادث مختلف از جمله شیوع و فراگیری بیماری‌های مسری که موجب اختلال در زندگی نوع بشر می‌شود، در کنار مردم باشند و با توجه به اقتدار و امکاناتی که در اختیار دارند، نسبت به سلامت فرد و اجتماع تدابیری بیندیشند. در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، در اصول ۳، ۲۹، ۴۳ و ۱۰۰ نیز به این امر توجه شده است و قانون‌گذار این مهم را گوشزد می‌کند. هر چند در مقالاتی هم‌چون «تبیین فقهی مسؤولیت دولت در رویارویی با بیماری کرونا» (غریب‌پور، ۱۳۹۹، ش۴۲، ص۹۴)، «مبانی فقهی ـ حقوقی تکالیف دولت در وجوب پیش‌گیری و کنترل بیماری‌های مسری» (جوکار، ۱۴۰۰، ش۵۶، ص۲۰۷)، «حقوق شهروندان در بیماری‌های مسری با روی‌کردی بر بیماری کرونا» (https://civilica.com/doc/1023005/download)، «بررسی مسؤولیت افراد و دولت در قبال خسارت‌های ویروس کرونا» (فیض‌آبادی، ۱۳۹۹، ش۴، ص۹۹)، به بررسی برخی از چالش‌ها و پیامدهای فقهی ـ حقوقی مرتبط و ادله ناظر بر مسؤولیت (تکلیفی و وضعی) دولت و چارچوب نظری آن پرداخته و در برخی دیگر از مقالات تنها به جنبه حقوقی بیماری‌های مسری و اثبات مسؤولیت دولت و افراد اشاره شده است، ولی در این مقاله با استناد به ادله روایی ـ که وجه تمایز و برتری این مقاله با مقالات مذکور است ـ ، به بیان حکم اولی شرعی اقدامات دولت از جهات مختلف ناظر بر تمام انواع حوادث از جمله بیماری‌های مسری و سرایت آن‌ها پرداخته می‌شود. موضوع این مقاله به پیشنهاد و حمایت دفتر فقه معاصر حوزه‌های علمیه تدوین شده است.

تبیین مسأله

در این مقاله در پی پاسخ به سؤالات زیر هستیم، اگر دولتی بخواهد در زمان حادثه یا بیماری عمومی موفق عمل کند، چه اموری در زمینه آمادگی و ایجاد زیرساخت، بر دولت واجب است؟ در صورت لزوم، ایجاد زیرساخت و کسب

آمادگی، آیا حکومت‌ها برای درمان بیماری‌های مسری و حل مشکلات شهروندان می‌توانند از بیت المال و سایر اموالی که در اختیار دارند، هزینه کنند؟ محدوده وظایف و یا اختیارات دولت برای جلوگیری و پیش‌گیری از شیوع بیماری چه مقدار است؟ آیا دولت‌ها حق دارند در جهت کنترل بیماری مسری، آزادی افراد را سلب کرده و آن‌ها را از حضور در اجتماعات و اماکن عامه منع نمایند؟ دولت‌ها در مورد ملابسات و ملازمات حوادث و بیماری‌های مسری که مستقیماً مربوط به معالجه بیماران نمی‌شود، چه وظایفی دارند؟ و اگر قائل باشیم دولت‌ها در قبال افراد سودجو و فرصت‌طلب که به مصالح عمومی ضربه می‌زنند، وظیفه‌ای ندارند، آیا در شرایط بحرانی هم‌چون انتشار بیماری مسری در جامعه نیز باید بر عدم وظیفه‌مندی دولت معتقد بود؟

هر چند می‌توان از باب ولایت فقیه و یا تعهداتی که دولت‌ها در زمان به‌دست‌گرفتن امور در قبال مردم می‌دهند و به تبع ادله وجوب وفای به عهد و شرط، قائل به وجوب اقدامات دولت‌ها در حوادثی از قبیل بیماری‌های مسری در جهت رفع و یا کاهش آلام و مشکلات مردم شد، ولی صرف نظر از این موارد، هدف ما در این مقاله این است که با توجه به اطلاقات و عموماتی که در ادله شرعی وجود دارد، به استنباط حکم اولی نسبت به اقدامات دولت در مواجهه با حوادث بپردازیم. امتیاز این روش آن است که بدون نیاز به درگیرشدن در اختلافات مبنایی بحث ولایت فقیه و بدون مراجعه به عناوین ثانوی موضوعات هم‌چون تعهدات دولت و...، حکم نفس موضوع به عنوان اولی استنباط می‌شود و حکم آن در ردیف سایر احکامی که به حکم اولی استنباط می‌شوند؛ مثل نماز و روزه و... قرار می‌گیرد. بنابراین، ابتدا می‌بایست اصل وظیفه‌مندی حکومت اسلامی در قبال بیماری‌های مسری روشن شود و سپس وظایف حکومت در این زمینه مشخص گردد.

اثبات وظیفه‌مندی حکومت اسلامی در قبال بیماری‌های مسری

برای اثبات وظیفه‌مندی حکومت اسلامی در مقابل حوادثی از قبیل بیماری‌های مسری، می‌توان به دلایل مختلفی از قبیل قاعده وجوب حفظ نظام و حرمت اختلال نظام، ادله دال بر وظیفه و مسؤولیت حکومت در مورد تأمین امنیت و سلامت جسمی و روانی جامعه و نیز مقابله با بحران‌ها و بیماری‌ها و ... اشاره و استدلال کرد. اما در این مختصر، تنها به نقل سه دلیل اکتفا می‌شود:

دلیل اول: وجوب دفع اضطرار و تحصیل مقدمات آن

بر هر مسلمانی واجب است که از مضطرین و افراد ناچار و گرفتار دادرسی نماید و تفاوتی بین مضطر مسلمان یا کافر نیست. عمده دلیل بر این مطلب روایت معتبر از پیامبر اکرم 9 است که می‌فرماید:

> «**من سمع رجلا ینادی یا للمسلمین فلم یجبه فلیس بمسلم**» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۵، ص۱۴۱)؛ هر مسلمانی که توان دفع ضرورت از مضطر را داشته باشد، ولی پاسخ‌گوی نیاز او نباشد، مسلمان نیست.

در این روایت، طرف استغاثه و یاری، مسلمانان هستند، ولی در مورد شخص استغاثه‌گر اطلاق وجود دارد و واضح است که رجولیّت موضوعیّت ندارد و شامل زن و مرد مسلمان و کافر می‌شود و آن شخصی که استغاثه می‌کند، مضطر است؛ زیرا شخص غیر مضطر استغاثه نمی‌کند. گویا در این روایت، پیامبر اکرم 9 فرموده‌اند «من سمع مضطراً» و از تعبیر بسیار سنگینی که در ادامه روایت آمده، وجوب اغاثه استفاده می‌شود؛ هر چند ممکن است در برخی موارد از باب مبالغه و عنایت، در مورد امور غیر واجب و برای نشان‌دادن شدت اهتمام نیز به کار رفته باشد، ولی در آن موارد نیاز به قرینه داریم تا دست از ظهور آن در وجوب برداریم؛ مثلاً در «**لا صلاة لجار المسجد الّا فی مسجده**» (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۹۲ و ج۳، ص۶) با قرینه، نفی کمال از آن فهمیده می‌شود (خویی، ۱۴۲۲ق (الف)، ج۱، ص۶۰۹)، ولی این استعمالات مجازی، ضربه‌ای به ظهور بدون قرینه روایت که نفی ماهیّت و بطلان عمل باشد، نمی‌زند. البته در مورد وجوب دفع اضطرار از مضطر، شروطی مثل قدرت

و حرجی‌نبودن دفع وجود دارد و باید توجه داشت کـه اغاثـه مضـطر واجـب کفـایی است و بر این اساس، اگر به مقدار کافی افرادی باشند و اقدام کنند، از سایرین ساقط می‌شود و در صورت کافی‌نبودن نیروهای کمکی، بر همگان واجب است که به یاری مضطرین بشتابند.

بنابراین، بر اساس ادله وجوب دفع ضرورت از مضطرین، بر دولت و حکومت اسلامی نیز واجب است که در صورت امکان به یاری و دادرسی هـر مضـطری در هر گوشه‌ای از عالم اقدام نماید و فرقی بـین نـوع اضـطرار وجـود نـدارد کـه آن اضطرار شیوع بیماری مسری باشد و یا این‌که حوادث طبیعی؛ مثل سیل و زلزله و یا حوادث غیر طبیعی؛ مثل جنگ و... باشد و بنا به هر دلیلی برای ملت یـا دولتـی اضطرار رخ دهد، دفع اضطرار از آن ملت و دولت هر چند کافر باشند، بر دولت و ملت مسلمان؛ در صورت تمکن و این‌که خودشـان دچـار حـرج نشـوند، واجـب خواهد بود.

نکته مهمی که در باب وجوب اغاثه مضطر باید به آن توجه کرد، این است کـه اگر چه در مباحث اصولی، برخی قائل به وجوب تحصیل مقدمه مفوّتـه شـده‌انـد (امام خمینی، بی‌تا، ج۱، ص۲۳۷-۲۳۰)، ولی اثبات لزوم تحصیل قدرت، نیـاز بـه مؤونه زاید دارد (موسـوی بجنـوردی، ۱۳۷۹، ص۷۳)[1] و عمومـات ادلـه وجـوب واجبات، وافی به این مقدار نیسـت و بـر همـین اسـاس، فقهـا در مباحـث فقهـی فرموده‌اند: اگر شخصی می‌داند در زمـان وجـوب نمـاز مغـرب، بـرای وضـو آب نخواهد داشت، تحصیل آب قبل از مغرب برای او واجب نیست. البته واضح است که هر چند تحصیل مقدمه مفوّتـه واجـب نیسـت، ولـی در صـورت وجـود دلیـل خاص[2] و یا متفاهم از نفس دلیل وجوب ذی‌المقدمه، هر چند به مناسبت حکـم و موضوع، تحصیل مقدمات مفوّته آن واجب خواهد بود؛ مثلاً شخصی که مـی‌دانـد، اگر قبل از فرارسیدن وقت نماز به مکانی خاص برود، در آن‌جا زمینی برای سجده پیدا نمی‌کند و یا قبل از رسیدن وقت نماز به مکانی می‌رود که مـی‌دانـد در زمـان وقت نماز، امکان تحصیل طهارت و یا برخـی دیگـر از شـروط نمـاز را نخواهـد

داشت؛ هر چند طبق قاعده در تمامی این مـوارد، قبـل از فرارسـیدن وقـت نمـاز، مسافرت اشکالی نخواهد داشت و در زمانی که نماز واجب می‌شود، او قدرت بـر اتیان نماز به همراه شروطش را ندارد و در نتیجه آن شروط از او ساقط مـی‌شـوند و دیگر او عصیان نکرده است؛ زیرا قبل از وقـت، تحصـیل مقـدمات نمـاز بـر او واجب نبوده است، ولی در این موارد چون دلیل خاص داریم که شخص نباید بـه این مکان برود،[۳] قائل به وجوب تحصیل مقدمات مفوّته در این موارد می‌شویم.

بنابراین، در مورد وجوب اغاثه مضطر باید گفت در ایـن واجـب، متفـاهم از نفـس دلیل وجوب رفع اضطرار، وجـوب تحصـیل مقـدمات آن و حتـی مقـدمات مفوّتـه آن می‌باشد؛ زیرا شخصی که مضطر است و ملاک در مورد رفع اضطرار از او وجـود دارد، اگر چه هنوز زمان واجب فرا نرسیده باشد، ولی چون می‌دانیم اگر در حال حاضر اقدام به تحصیل مقدمات نکنیم، در ظرف وجوب، ملاک از مکلف فوت می‌شود و هم‌چنـین با توجه به دلیل وجوب اغاثه مضطر می‌گوییم غرض شارع حل مشـکلات مضـطرها و جواب به استغاثه مستغیث‌هاست. بر این اساس، اگر شخصـی قبـل از اسـتغاثه مضـطر، مقدمات آن را تحصیل نکند، در زمان استغاثه مضطر، هر چند آن شخص قادر بر کمک نباشد، ولی هم‌چنان آن مضطر نیاز به کمک خواهد داشت؛ یعنـی هنـوز بـرای وجـوب اغاثه ملاک وجود دارد و عدم اقدام مکلف نسبت به مقدمات مفوّته سبب تفویت ملاک خواهد شد.

پس اولاً: رفع اضطرار از مضطر بر تمام مسلمانان و حکومت‌هـای اسـلامی واجـب کفایی است و در صورت ابتلای افراد به حوادثی از قبیـل بیمـاری مسـری، بـر دولـت اسلامی واجب است که به یـاری آن‌هـا بشـتابد. ثانیـاً: تحصـیل و تهیـه مقـدمات رفـع اضطرار، قبل از وقوع حادثه واجب است. لذا با توجـه بـه ابـتلای جامعـه اسـلامی بـه حوادث و بیماری‌های مختلف، بر حکومت اسلامی تهیه مقدمات و ایجاد زیرساخت‌هـا برای حل مشکلات آینده واجب خواهد بود.

دلیل دوم: وجوب اهتمام به امور مسلمین

اهتمام به امور مسلمین در روایات بسیاری مورد تأکید قرار گرفته است. به عنوان نمونه در روایتی پیامبر اکرم 9 می‌فرماید:

> هر کس به امور مسلمانان اهتمام نداشته باشد، مسلمان نیست[۴] (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۱۶۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج۵، ص۵۳۵ و حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج۵، ص۶۰۱).

با مراجعه به آثار بزرگان، مشخص می‌شود فهم اکثر علما از این روایت و فقره «امور المسلمین» اضافه جمع به جمع به نحو انحلال بوده است؛ یعنی باید نسبت به مشکلات و حوایج شخصی تک‌تک مسلمانان اهتمام داشت و بی‌تفاوت نبود و در نتیجه این ترکیب «جمع انحلالی استغراقی» است. مثلاً اگر مسلمانی دچار اضطرار شد، باید به یاری او رفت و اگر مسلمانی فقیر شد، باید به او کمک کرد (خویی، ۱۴۲۲ق(ب)، ج۴، ص۲۹۹).

به عنوان نمونه شیخ حرّ عاملی در کتاب وسائل الشیعه بابی را تحت عنوان «وجوب الاهتمام بأمور المسلمین» (حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج۱۶، ص۳۳۶) اختصاص داده است و این عنوان بدان معناست که صاحب وسائل قائلند این روایات صرفاً یک سفارش اخلاقی نیستند، بلکه در مقام بیان تکلیف الزامی هستند. هم‌چنین مرحوم مجلسی این دسته از روایات را به معنای عدم اهتمام به حل مشکلات تک‌تک مسلمین دانسته و اضافه کرده است:

> اگر نسبت به هیچ امری از مسلمین، حتی نصرت امام و پیروی از ایشان و عدم کمک به دشمنان و امثال این موارد، شخصی اهتمام نداشته باشد، بعید نیست که حقیقتاً مسلمان نباشد، ولی اگر نسبت به برخی امور اهتمام ندارد، اسلام او ناقص است... شخصی که قادر به رفع این مشکلات نیز نیست، نباید بی‌تفاوت باشد، بلکه عزم تقدیری داشته باشد؛ یعنی قصد داشته باشد که اگر قادر شد، به مسلمین کمک کند (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۹، ص۱).

بنابراین، این روایت با تعبیر «لیس بمسلم»، در مقام حکم استحبابی یا توصیه‌ای اخلاقی نیست، بلکه در مقام بیان وجوب اهتمام به امور مسلمین است؛ مخصوصاً وقتی به روایات مشابه آن مراجعه شود، می‌بینیم در هیچ موردی تعبیر «لیس مسلم» برای امر غیر واجب به کار نرفته است؛[5] با این حال، واضح است که مقصود از «امور المسلمین» مسائل و مشکلات جزئی و شخصی مسلمانان نیست و در مقابل فهم بزرگان، باید متذکر شد که هر چند این مطالب صحیح است، ولی بعید به نظر می‌رسد مقصود معصومین : در این دسته از احادیث اضافه جمع به جمع به نحو انحلال باشد و به معنای مشکلات شخصی تک‌تک مسلمانان باشد، بلکه با توجه به استعمالات مشابه، به نظر می‌رسد اضافه جمع به جمع به نحو جمع مجموعی مقصود باشد و مقصود از «مسلمین» تک‌تک مسلمانان نیست، بلکه مجموع مسلمانان و امت اسلامی است و در نتیجه معنای «امور المسلمین» امور عامه؛ یعنی مشکلات جامعه و امت اسلامی و گرفتاری‌های همگانی و فراگیری است که مجموع مسلمانان با آن درگیر هستند. البته این امت دارای افراد است و وقتی امت مثلاً دچار فقر باشد، افراد نیز دچار فقر هستند و حل مشکل فقر جامعه منجر به حل مشکل فقر آن‌ها نیز می‌شود، ولی مقصود اولی از این روایات، حل مشکل فقر تک‌تک افراد نیست، بلکه مقصود حل مشکل فقر جامعه اسلامی است که عامه مسلمانان با آن درگیر هستند و از آن‌جایی که حیثیت جمیع و حیثیت مجموع متفاوت است، نمی‌توان گفت در روایت؛ هم مجموع و هم جمیع مقصود است؛ زیرا مستلزم استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد خواهد بود.

وقتی استعمالات مشابه این فقره ملاحظه شود، می‌بینیم که در آن موارد نیز مجموع المسلمین از حیث مجموع مقصود بوده است و با توجه به این‌که روایات زیادی مؤید این معناست، مجموع این روایات به ما کمک می‌کنند که فضای صدور روایت «اهتمام به امور مسلمین» را بهتر درک کنیم. به صورت فهرست‌وار به برخی از آن روایات و قرائن اشاره می‌کنیم:

۱. در روایت «**أنّ الدّلیل والحجّة من بعده علیّ أمیرالمؤمنین 7 والقائم بأمور المسلمین**»

(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱۰، ص۳۶۱)، ظهور «القائم بأمور المسلمین» مسائل و مشکلات شخصی تک‌تک افراد نیست، بلکه با توجه به بحث امامت، مقصود امور عامه مسلمین و مسائل حکومت‌داری و مصالح جمعی و حکومتی است.

۲. در روایت «**اللّهمّ صلّ علی محمّد وآل محمّد أولی الأمر الّذین فرضت علینا طاعتهم**» (کفعمی، ۱۴۰۵ق، ص۱۷۶)، مقصود از «الأمر» دستور و در مقابل نهی نیست، بلکه مقصود مصالح عامه است و مقصود از «اولی الأمر» کسی است که متصدّی مصالح عامه جامعه است.

۳. در آیه «**وَ أَمْرُهُمْ شُورَی بَیْنَهُم**» (شوری(۴۲): ۳۸) که امر اضافه به «هُم» شده است و اگر چه مشورت در تک‌تک امور شخصی خوب است، ولی باید ملاحظه شود که آیه در مقام بیان امور مربوط به امت و جامعه اسلامی هم‌چون صلح و جنگ و... است و به همین جهت می‌گوییم مقصود از «امر» جنس امر است و وقتی به «هُم» اضافه شده است، به معنای جنس امر امت است و به اصطلاح منظورِ مطابقی و بالعنایه در این آیه شریفه این است که در امور جمعی و مرتبط با امت مشورت نمایید (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۲۳۰).

۴. مرحوم صدوق ; در عیون اخبارالرضا 7 روایت زیر را نقل می‌کند:

...کان الرّضا 7 : «**إذا کان خلا جمع حشمه کلّهم عنده الصّغیر والکبیر فیحدّثهم... فقال یا أمیر المؤمنین اتّق اللّه فی أمّة محمّد | وما ولّاک اللّه من هذا الأمر وخصّک به فإنّک قد ضیّعت أمور المسلمین وفوّضت ذلک إلی غیرک یحکم فیهم بغیر حکم اللّه ... فاتّق اللّه یا أمیر المؤمنین فی أمور المسلمین وارجع إلی بیت النّبوّة ومعدن المهاجرین والانصار... قال المأمون یا سیّدی فما تری قال أری أن تخرج من هذه البلاد وتتحوّل إلی موضع آبائک وأجدادک وتنظر فی أمور المسلمین ولا تکلهم إلی غیرک فإنّ اللّه تعالی سائلک عمّا ولّاک...**» (شیخ صدوق، ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۱۵۹).

این‌که در این روایت آمده است «امور مسلمین» را ضایع کردی و به کسی سپردی که اهلیّت آن را ندارد و یا این‌که فرمودند در مورد «امور مسلمین» تقوا پیشه کن و یا

این‌که مأمون سؤال می‌کند در مورد «امور مسلمین» چگونه عمل نمـایم و... ، در تمـامی این موارد واضح است که مقصود مشکلات تک‌تک افراد و امـور جزئیـه نیسـت، بلکـه امور مربوط به امت و امور اجتماعی مقصود است.

از مجموع این روایات و امثال آن می‌توان فهمید که فضای صـدور روایـاتی کـه در مورد امور مسلمین و اهتمام به آن و یا شرایط تصدّی آن است، همگـی در مـورد امـور عام و اجتماعی مربوط به امت و جامعه اسلامی است و به تعبیری مربوط بـه مسـائل و مشکلات شخصی افراد نیست، بلکه مربوط به مسأله امامـت و حکومـت‌داری اسـت و بسیار بعید است که در چنین فضایی با این شدت و غلظت در مـورد امـور شخصـی و جزئی افراد گفته شود کسی که اهتمـام بـه ایـن امـور نداشـته باشـد، مسـلمان نیسـت. بنابراین، اگر نگاهی دوباره به کلام مرحوم علامه مجلسی داشته باشیم، مشخص می‌شود که در کلام ایشان دو احتمال مطرح شده است:

احتمال اول: اضافه «امور» به «المسلمین» اضافه جمیع به جمیع است و به معنای این است که باید به تمام مشکلات و مسائل جزئی و شخصـی و یـا کلـی و عـام مسـلمین توجه داشت و اگر کسی چنین اهتمامی نداشته باشد و اهتمام به حل برخـی از مسـائل مسلمین نداشته باشد، طبق روایت باید گفت «لیس بمسلم» که در این فرض با توجه به این‌که مسلماً عدم توجه به برخی مشکلات مسلمانان شخص را کافر و مرتد نمـی‌کنـد، علامه این قسمت روایت را این‌گونه معنا فرموده‌اند که اسلام او کامـل نیسـت و نقـص دارد؛ به این معنا که ترک واجب کرده است.

احتمال دوم: اضافه «امور» به «المسلمین»، اضافه مجموع به مجموع است و بـه ایـن معناست که اگر کسی به مجموعه مشکلات تمامی مسلمین بی‌توجه باشد و نسـبت بـه هیچ یک از مشکلات مسلمانان، حتی مشکلات و امور عامی چون یاری و نصرت امـام اهتمام نداشته باشد و همه چیز را رها کرده باشد، این شخص حقیقتاً مسلمان نیسـت و مرتدّ و کافر محسوب می‌شود.

به نظر می‌رسد ظهور «امور» که در جایگاه مضاف قرار دارد، در همـان احتمـال اول علامه (انحلال) است و بر این اساس، توجیه علامه نسبت به ذیل روایت را می‌پـذیریم

و می‌گوییم مقصود، ترک واجب و نقص در اسلام است، ولی اضافه می‌کنیم که مقصود از «المسلمین» مجموع المسلمین است. پس احتمال سوم می‌تواند این باشد کـه اضـافه «جمیع به مجموع» به معنای «مسائل و مشـکلات مربـوط بـه جامعـه و امـت اسـلامی هم‌چون صلح، جنگ، خلافت و...» است. البته اگر کسی مبنای جواز اسـتعمال لفـظ در اکثر از معنای واحد را بپذیرد، می‌تواند ادعا کند که این روایت؛ هـم امـور عامـه و هـم امور شخصی و جزئی را شامل می‌شود، ولی طبق مسلک مشهور باید گفت این روایـت تنها شامل امور عامه‌ای است که مربوط به امت و جامعه اسلامی می‌باشد. بنابراین، نباید افراد و یا حکومت اسلامی نسبت به مصالح عامه مسلمین و اموری که مربوط به جامعه اسلامی است، بی‌تفاوت باشند.

یکی از مصادیق این امور همگانی، بیمـاری‌هـای مسـری اسـت کـه اگـر حکومـت اسلامی اقدامات لازم جهت جلوگیری و یا درمان را انجام ندهد و مقدمات آن‌هـا را از قبل فراهم نکرده باشد، ضربه به امت و جامعه اسلامی محسوب می‌شود. بنابراین، یکی از وظایف حکومت اسلامی نسبت به بیماری‌های مسری و سایر رخـدادهای همگـانی، پیش‌گیری، کنترل و درمان است و از آن‌جایی که باید نسبت به این امور اهتمـام داشـته باشد، باید از قبل تمهیدات مقابله با این حوادث را آماده کـرده باشـد. ایـن اقـدامات و تمهیدات در جهت امور عامه مسلمین علاوه بر ایـن‌کـه بـر حکومـت اسـلامی واجـب است، بر تک‌تک مسلمانان نیز واجب است و کسی نمی‌تواند به بهانه کم‌کاری حکومت یا بهانه‌های دیگر وظیفه خود را ترک کند.

با دقت در این روایت، حکم بسیاری از امور مورد ابتلای اجتماعی؛ مثـل ضـرورت ساختن دانشگاه‌ها و مراکز علمی و یا تقویت نیروی نظامی و یـا تجهیـز و پیشـرفت در امور دفاعی، بهداشتی و بسیاری از امور دیگـر کـه اقتـدار و پیشـرفت جامعـه اسـلامی وابسته به آن‌ها است، روشن می‌گردد. از همه مهم‌تر، یکی از ادله‌ای که مـی‌تـوان بـرای وجوب تشکیل حکومت اسلامی که از امور عامه مسلمین دفاع کند و به حل مشـکلات عامه مسلمین بپردازد، همین دسته روایات مربوط به اهتمام به امـور مسـلمین اسـت. از دیگر امور عامه، تربیت پزشک و جراح متخصص است که این امر به عنوان مثال نیاز به

تشریح بدن میّت دارد، حال اگر بدن میّت کافر موجود باشد، باید آن ابدان تشریح شود، ولی در فرض این‌که بدن کافر وجود ندارد و تشریح منحصر در بدن مسلمان شده است، باید گفت بین وجوب اهتمام به این امر مسلمین که تربیت متخصص باشد و حرمت تشریح بدن میّت مسلمان تزاحم رخ می‌دهد و اگر نگوییم مصالح عامه اهم هستند، می‌گوییم دلیل وجوب و حرمت در اثر تزاحم، تعارض و تساقط می‌کنند، سپس سراغ اصل می‌رویم و برائت جاری می‌کنیم و در نتیجه مقتضای اصل، جواز تشریح بدن مسلمان است.

دلیل سوم: حکومت شرط اتیان برخی واجبات

یکی از شرایط عامه تکلیف، قدرت بر اتیان تکلیف است و هرچند اثبات کردیم که اهتمام به امور عامه مسلمین بر همگان واجب است و به تبع، وقتی که دشمن به حکومت و نظام اسلامی حمله می‌کند، بر تک‌تک مسلمانان دفاع از حدود و ثغور مملکت اسلامی و دفاع از امنیت بلاد اسلامی واجب است، ولی این وجوب مشروط به این است که قدرت بر این‌کار را داشته باشند. در نتیجه، اگر مسلمانی به هیچ وجه قدرت دفاع نداشته باشد، اهتمام بر این امر و اقدام به دفاع بر او واجب نیست و یا این‌که اگر مسلمانی از بعضی جهات قدرت دفاع ندارد، اقدام به آن جهات برای دفاع بر او واجب نیست.

بر این اساس، باید گفت در برخی از امور عامه و یا اکثر اموری که مربوط به مصالح تمام امت اسلامی است و هیچ یک از مسلمین به تنهایی قادر بر انجام آن نمی‌باشند و برای هیچ یک به تنهایی شرط وجوب تکلیف وجود ندارد و از طرفی نمی‌توان از آن مصلحت مهم چشم‌پوشی کرد، در این مواضع، مجموع مسلمانان، اگر مدیریت شوند، توان انجام آن کار را خواهند داشت که اصطلاحاً به این اجتماع مسلمین و مدیریت و تشکیلات «حکومت» گفته می‌شود. لذا در مواردی که تنها حکومت اسلامی و حاکم اسلامی قادر به اقدام برای تحصیل مصلحت عمومی اجتماع است، بر حاکم اسلامی و حکومت اسلامی واجب است که به آن عمل اقدام

کند و اگر این کار را نکند، مشمول حدیث «لیس بمسلم» می‌شود؛ زیرا تکلیف اولاً متوجه اوست.

البته مسلّم است که حاکم اسلامی به تنهایی همانند سایر مسلمین است و قدرت بر انجام آن عمل را ندارد، بلکه به سبب قدرت حکومت و مدیریتی که دارد و به سبب نیروهای حکومتی و مردمی که در اختیار دارد، می‌تواند به آن امر اهتمام داشته باشد. پس نباید تصور شود که در امور عامه فقط حکومت و حاکم وظیفه دارند، بلکه تک‌تک مسلمانان نیز باید به هر صورت که می‌توانند به حکومت برای تحصیل آن مصلحت عام کمک کنند.

بنابراین، بر اساس اشتراط قدرت در تکالیف گفته می‌شود در مورد امور عامه مسلمین، اقدامات متفاوتی باید انجام شود و حاکم اسلامی و حکومت دینی بر اساس قدرتی که دارد، موظف به انجام اموری است که می‌بایست این وظایف روشن گردد.

وظایف حکومت اسلامی در قبال بیماری‌های مسری

اقدامات و وظایف حکومت در قبال حوادثی هم‌چون بیماری‌های مسری را می‌توان در چهار محور به عنوان چهار وظیفه مشخص کرد:

وظیفه اول: تهیه مقدمات و انجام اقدامات لازم در زمان درگیری با بیماری

با استناد به روایات وجوب دفع اضطرار که دلالت می‌کنند بر این‌که بر حاکم اسلامی و تمامی مسلمانان واجب است در هر جای عالم افراد مضطر به کمک نیاز داشتند، به آن‌ها کمک کنند و احادیث وجوب اهتمام به امور مسلمین که دلالت می‌کنند بر این‌که بر حکومت اسلامی و همه مسلمانان واجب است نسبت به مصالح عمومی امت اسلامی اهتمام داشته باشند، مشخص می‌شود تمامی اقدامات لازم جهت مقابله، پیش‌گیری، درمان بیماری‌ها و سایر امور عام که مصالح و مفاسد آن مربوط به جامعه اسلامی می‌شود، بر حکومت اسلامی و مسلمین واجب است.

افزون بر ایـن، حکومـت اسـلامی وظیفـه دارد تمـامی اقـدامات لازم از قبیـل تأسیس دانشگاه، آزمایشـگاه، بیمارسـتان و تهیـه تجهیـزات مـرتبط بـا پزشـکی و هم‌چنین فراهم‌کردن شرایط مطلوب برای تربیت پزشک و متخصص و پرستار و... را انجام داده و در زمان درگیری با بیماری نیز به مقدار تـوان، بـرای مشـکلات و امور عامه مسلمین اقدام نموده و هم‌چنین به مقدار توان از افراد عالَم رفع اضطرار نماید.

البته با این تفاوت که بر اساس روایات دسته اول، تهیّه مقدمات از باب مقدمه مفوّته برای وجوب رفع اضطرار از مضطر واجب هستند و بر این اساس، وجوب مقدّمی پیـدا می‌کنند، ولی بر اساس روایات دسته دوم، وجوب تهیه مقدمات وجـوب نفسـی اسـت؛ زیرا نفس اقدامات مقدماتی، یکی از مصادیق اهتمـام بـه امـور مسـلمین و اقـدام بـرای مصالح عامه است.

هم‌چنین دولت برای اقدام در جهت مصالح عامه مسلمین مجاز به اخذ اجـرت و مالیات و ... از مردم است و حتی اگر دولت اسلامی به تنهایی قادر به رسـیدگی به امور مسلمین نیست و بودجه کافی ندارد، از یـک طـرف بـر تمـامی مسـلمانان واجب است به دولت اسلامی کمک کنند تا بتواند در جهت اصلاح امور مسـلمین اقدام نماید و از طرف دیگر از آن جایی که وجوب اهتمام بـه امـور مسـلمین بـر عهده دولت اسلامی است، اگر مقدمه اتیان این واجب این باشد که از مـردم پـول جمع‌آوری کند، آن مقدمه نیز بر دولت اسلامی واجب می‌شود و حق دارد از مردم طلب اجرت نماید و حتی مردم را اجبار به پرداخت پول نماید؛ نظیر این‌که بـرای نجات انسـان مضـطر لازم اسـت نـاجی از وسـط خانـه شخصـی عبـور کنـد کـه صاحب‌خانه راضی به عبور از خانه‌اش نیسـت. در ایـن مـوارد گفتـه شـده اسـت رضایت صاحب‌خانه مهم نیست؛ زیرا رفع اضطرار از مضطر واجب بوده و مقدمـه آن نیز که عبور از این خانه است، واجب است. بنابراین، چون اهتمام به امور عامه وجوب پیدا کرده، الزاماً نباید عملی به حدّ اضطرار رسیده باشـد کـه پـول‌گـرفتن برای دولت جایز و در صورت نیاز به آن پول واجب شود، بلکه همین کـه عملـی

جزء مصالح عمومی جامعه اسلامی باشد و دولت اسلامی به واسطه سرمایه‌های خودش نتواند برای رفع آن و یا تهیه مقدمات رفع آن اقدام نماید، واجب است از مردم ـ هرچند به اجبار ـ پول اخذ کرده و در جهت آن مصلحت عامه خرج نماید.

وظیفه دوم: اعمال حق اولویت دولت در موارد خاص

بر دولت اسلامی لازم است که در موارد خاص، اعمال حق اولویت کند؛ بدین معنا که تمهیدات لازم را اندیشیده و هر کاری ـ ولو سلب آزادی افراد، تعطیلی اجتماعات و کسب و کار، تعطیلی برخی مراسمات مذهبی؛ مثل نماز جمعه و جماعت و هر امر دیگری ـ که هر چند ملازم با اضطرار برخی افراد و یا ایجاد مشکلات برای امت اسلامی است، انجام دهد تا بیماری در جامعه منتشر نشود و مشکلات و سختی‌ها بر جامعه اسلامی تحمیل نگردد. این جواز و یا در برخی شرایط، وجوب برای دولت اسلامی یا بنا بر وجوب دفع اضطرار از مضطر و وجوب مقدمات مفوّته آن و یا بنا بر وجوب اهتمام به امور مسلمین اثبات می‌شود.

واضح است که ممکن است برخی از این اقدامات موجب سلب مالکیت یا سایر حقوق مردم شود، اما با توجه به اهم‌بودن وجوب رفع اضطرار و وجوب اهتمام به امور مسلمین، قطعاً انجام این قبیل کارها واجب خواهد بود و اصلاً یکی از مهم‌ترین اختیارات دولت اسلامی، ولایتی است که بر اموال مردم در راستای حفظ سلامت جان آن‌ها دارد.

اگر اهم‌بودن یک طرف را نتوانیم احراز کنیم، دو دسته دلیل (یعنی هم وجوب محدودکردن حقوق مردم و هم حرمت تصرف در اموال و حقوق مردم) تساقط کرده و باید در مورد جواز و عدم جواز محدودکردن حقوق مردم به غرض جلوگیری از انتشار بیماری، به سراغ اصول عملیه برویم که در این‌جا برائت جاری شده و به جواز این عمل برای دولت اسلامی حکم می‌شود.

البته باید توجه داشت که تمامی این موارد در صورتی است که تنها راه جلوگیری و

مقابله با انتشار بیماری، تعطیلی اجتماعات و محدودکردن حقوق مردم باشد، ولی اگر راه‌های دیگری؛ مثل رعایت فاصله در اجتماعات، واکسن‌زدن و... وجود دارد، اصلاً نوبت به تزاحم نمی‌رسد و وجوب اقدامات از ناحیه دولت متوجه اموری می‌گردد که منجر به محدودسازی حقوق مردم نشود.

وظیفه سوم: برطرف‌کردن مشکلات مرتبط با شیوع بیماری از مردم

با توجه به تصمیم دولت نسبت به تعطیلی موقت بازار و برخی کسب و کارها در زمان شیوع بیماری و یا هر حادثه دیگری، ممکن است برخی افراد مانند کارگران روزمزد ـ هرچند مبتلا به بیماری و حادثه هم نباشند ـ در زندگی دچار مضیقه شدید شوند و چه بسا به حدّ رفع نیازهای ابتدایی خود نیز مالی نداشته باشند، در این شرایط نیز این افراد، مشمول ادله وجوب دفع اضطرار می‌شوند و بر دولت اسلامی واجب است نسبت به رفع اضطرار از مضطرین و هم‌چنین رسیدگی به مشکلات عامه مردمی که تحت حکومت اسلامی هستند، اهتمام لازم را داشته باشد.

بر اساس روایت ابابصیر از امام صادق 7 (کلینی، ۱۴۰۷ق، ص۳، ج۵۶۰)[۶] رفع نیازهای مردم تنها در حد زنده‌ماندن و حداقل‌های نیازهای ضروری نیست، بلکه دولت و مسلمین موظف هستند با هم‌کاری و هم‌یاری، هم به گونه‌ای به مشکلات رسیدگی کنند که زندگی افراد نیازمند نیز در حد سایر افراد عادی آن جامعه باشد. در این روایت شریفه غایت کمک به افراد نیازمند، ملحق‌شدن آن‌ها به عموم مردم بیان شده است، نه رفع حداقل‌هایی که برای ادامه حیات انسان به آن‌ها نیاز است. به طور مثال، اگر خانواده‌ای به گونه‌ای باشد که مجبور است همه درآمد خود را خرج خوراک و پوشاک خود نماید و بیش از این مقدار درآمدی ندارد که مثلاً خانواده خود را در حدّ معمول به سفر ببرد یا برای فرزندان خود اسباب‌بازی بخرد، وظیفه دولت اسلامی رسیدگی به این خانواده نیز می‌باشد؛ البته رسیدگی در حدی که زندگی این خانواده شبیه افراد معمول جامعه گردد، نه

این‌که در حد شأن همان خانواده باشد؛ زیرا چه بسا شأن آن خانواده مسافرت‌های زیاد و اسباب‌بازی‌های گران‌قیمت باشد، ولی در این جهت دولت و مسلمین وظیفه‌ای ندارند.

هم‌چنین دلیل خاص (همان، ج۵، ص۹۳)[۷] وجود دارد که رفع نیاز فقرا و نیازمندان از وظایف حاکم اسلامی و حکومت است؛ زیرا در این روایت آمده است:

> شخصی که محتاج نفقه خانواده‌اش می‌شود، می‌تواند قرض بگیرد و اگر نتوانست قرض را پرداخت کند، بر امام است که قرض او را ادا کند؛ وگرنه گناه آن به گردن امام است.

در این روایت، مسلّماً مقصود از امام، امام معصوم نیست؛ زیرا او پاک از وزر و گناه است، بلکه مقصود حاکم جامعه است. در نتیجه مقصود این است که حاکم وظیفه دارد قرض او را پرداخت کند.

از طرف دیگر به حسب متفاهم عرفی و تعلیل حضرت 7 به این‌که این شخص مسکین است، باید گفت قرض‌گرفتن موضوعیتی در این حدیث ندارد؛ یعنی این‌گونه نیست که الزاماً مسکین باید خودش قرض بگیرد و حاکم بدهی او را بازگرداند، بلکه راه ممکنی که برای اشخاص معمولاً سهل‌الوصول‌تر است، در این‌جا بیان شده است. پس بر اساس این روایت، حاکم جامعه وظیفه رسیدگی به حال افراد فقیر را دارد؛ حال یا مستقیماً خرجی و نفقه آن‌ها را تأمین کند و یا این‌که بدهی‌های آن‌ها را پرداخت نماید.

وظیفه چهارم: مقابله با اخلال‌گران در وظایف دولت و مسلمین

ممکن است برخی افراد سودجو در زمان شیوع بیماری، برخی اجناس مورد نیاز مردم را احتکار کنند و سبب کمیاب و گران‌شدن آن کالاها شوند و برخی افراد با عدم رعایت موارد بهداشتی سبب انتشار بیش‌تر بیماری شوند. در این موارد، همان‌طور که دولت اسلامی وظیفه مقابله با بیماری و مشکلات ناشی از آن را دارد،

وظیفه مقابله با مقدمات و مقدمه‌سازان آن مشکلات را نیز دارد. در نتیجه از باب مقدمه رفع اضطرار از مضطرین و از باب اهتمام به امور مسلمین، وظیفه دولت اسلامی این است که با اخلال‌گران در زمینه سلامت، امنیت، اقتصاد و سایر مصالح عمومی جامعه مقابله کند و اقدامات بازدارنده و یا مجازات‌های لازم برای این افراد را عملیاتی نماید.

علاوه بر این، اگر دولت امکانات و تجهیزات و کالاهایی را در اختیار برخی قرار داده است که مثلاً با یک قیمت مصوبی به دست مردم برسانند ـ هرچند به آن‌ها فروخته باشد، ـ بر اساس ادله «**أَوْفُوا بِالْعُقُود**» (مائده(۵): ۱) و «**المؤمنون عند شروطهم**» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۱، ص۲۷۶)، آن افراد حق ندارند برخلاف تعهد خود عمل نمایند و در نتیجه این افراد در صورت تخلف، از باب عدم وفای به عهد و از باب ضرر به جامعه اسلامی و مسلمین محکوم هستند و دولت موظف به مقابله و جلوگیری از اقدامات این افراد است.

نتیجه‌گیری

از آن‌جا که عمل‌کرد قوی و ضعیف دولت‌ها در مدیریت حوادث در تعداد قربانیان ناشی از حوادث فراگیر نقش تعیین‌کننده دارد، اثبات وظیفه‌مندی دولت در قبال این حوادث ضروری است. با توجه به ادله وجوب دفع اضطرار و تحصیل مقدمات آن و وجوب اهتمام به امور مسلمین، می‌توان نتیجه گرفت که بر دولت اسلامی به حکم اولی واجب است نسبت به تهیه مقدمات و اقدامات لازم در زمان درگیری با بیماری‌های مسری و فراگیر در راستای مبارزه با بیماری و برطرف‌کردن مشکلات مرتبط با شیوع بیماری اقدام نماید و حاکم اسلامی مجاز به انجام امور منافی با حقوق و مالکیت اشخاص به منظور کنترل هرچه بیش‌تر سرایت است. هم‌چنین حل مشکلات اقتصادی ناشی از فراگیری بیماری و مقابله و مبارزه با اخلال‌گران در بازار از دیگر وظایف دولت‌هاست.

یادداشت‌ها

۱. وجوب «مقدمات مفوته» بین علما و فقها مسلم است، اما در نحوه وجوب این مقدمات اختلاف سلیقه‌هایی وجود دارد؛ مثلاً مرحوم صاحب فصول برای تصویر وجوب برای مقدمات مفوته، واجب را به منجز و معلق تقسیم کرده است. وی با اختراع واجب معلق در قیود غیر مقدور (مثل زمان)، اشکال مقدمات مفوته را حل نموده است (محمدحسین بن عبدالرحیم حائری اصفهانی، *الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة*، ص۷۹) و یا این‌که شیخ انصاری ; می‌فرماید: تحقق چنین واجبی که اصل وجوب، مشروط باشد، محال است. وی برای اثبات استحاله به دو دلیل عقلی (یکی اثباتی و دیگری ثبوتی) تمسک می‌کند: ۱. اشکال عقلی اثباتی؛ وجوب از هیأت امر فهمیده می‌شود. هیأت از معانی حرفی بوده و معانی حرفی جزئی است و حقیقت جزئی قابل تقیید نیست. برای مثال، در «إن جاءک زید فأکرمه»، وجوب اکرام نمی‌تواند به مجیء زید مشروط باشد؛ زیرا وجوب اکرام از هیأت امر فهمیده می‌شود که معنای حرفی داشته و غیر قابل تقیید است. ۲. اشکال عقلی ثبوتی؛ ملاک حکم عقل به لزوم اتیان عمل، اراده مولا است. اراده نیز هیچ‌گاه معلق نیست، بلکه دایر مدار وجود و عدم است. ازاین‌رو، اگر اراده، فعلیت نداشته باشد، معدوم خواهد بود و اگر وجود داشته باشد، وجودش فعلی بوده و معلق نیست، پس هرگونه تقیید یا تعلیق به مراد باز می‌گردد (نه اراده). بنابراین، در مثال «إن جاءک زید فأکرمه»، اگر اراده مولا موجود باشد، وجوب، فعلی است و اگر موجود نباشد، اصلاً وجوبی نیست و مشروط‌بودن اراده خداوند معقول نیست و در ادامه می‌گوید: در مثال‌هایی که مشهور برای وجوب مشروط بیان کرده‌اند ـ مثل مشروط‌بودن وجوب حج به فرا رسیدن ماه ذی‌الحجه و مشروط‌بودن وجوب روزه به غسل جنابت پیش از فجر ـ اصل وجوب، مشروط نیست، بلکه وجوب، فعلی است، اما واجب، مشروط است. بنابراین، واجب مشروط، واجبی است که خود واجب، مشروط به شرطی باشد، نه این‌که اصل وجوب، مشروط باشد (مرتضی بن محمدامین انصاری، *مطارح الانظار*، ص۴۹-۴۵).

۲. علیّ بن إبراهیم، عن أبیه ومحمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، جمیعا عن حمّاد بن عیسی، عن حریز، عن محمّد بن مسلم، عن أبی عبد اللّه 7 قال: سألته عن رجل أجنب فی السّفر ولم یجد إلّا الثّلج أو ماء جامدا فقال: «هو بمنزلة الضّرورة یتیمّم ولا أری أن یعود إلی هذه الأرض الّتی توبق دینه» (محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج۳، ص۶۷).

۳. علیّ بن إبراهیم، عن أبیه ومحمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، جمیعا عن حمّاد بن عیسی، عن حریز، عن محمّد بن مسلم، عن أبی عبد اللّه 7 قال: سألته عن رجل أجنب فی السّفر ولم یجد إلّا الثّلج أو ماء جامدا فقال: «هو بمنزلة الضّرورة یتیمّم ولا أری أن یعود إلی هذه الأرض الّتی توبق دینه» (همان).

محمّد بن علیّ بن الحسین فی المقنع، قال روی: «إن أجنبت فی أرض ولم تجد إلّا ماء جامدا ولم تخلص إلی الصّعید فصلّ بالتّمسّح ثمّ لا تعد إلی الأرض الّتی توبق فیها دینک» (محمد بن الحسن حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج۳، ص۳۹۱).

۴. «من أصبح لا یهتمّ بأمور المسلمین فلیس بمسلم».

۵. البته مرحوم تبریزی از آن‌جایی که صدر روایت را به معنای قضای حوایج اخوان معنا فرموده‌اند، دست از ظهور ذیل روایت در وجوب برداشته و ذیل را حمل بر استحباب نموده‌اند و در نتیجه این مطلب نیز خدشه‌ای بر سخن ما نمی‌باشد؛ زیرا ذیل، ظهور در وجوب دارد، ولی ایشان به دلیل این‌که قضای حوایج اخوان مسلما واجب نیست، از ظهور رفع ید کرده‌اند، نه این‌که ادعای ایشان این باشد که مفاد «لیس بمسلم» استحباب است (جواد بن علی تبریزی، *إرشاد الطالب إلی التعلیق علی المکاسب*، ج۳، ص۲۸۲).

۶. علیّ بن إبراهیم، عن أبیه، عن بکر بن صالح، عن الحسن بن علیّ، عن إسماعیل بن عبد العزیز، عن أبیه، عن أبی بصیر قال: سألت أبا عبد اللّه 7 عن رجل من أصحابنا له ثمانمائة درهم وهو رجل خفّاف وله عیال کثیرة أ له أن یأخذ من الزّکاة فقال: «یا أبا محمّد أ یربح فی دراهمه ما یقوت به عیاله ویفضل؟ [قال قلت: نعم قال:] کم یفضل [قلت: لا أدری قال:] إن کان یفضل عن القوت مقدار نصف القوت فلا یأخذ الزّکاة وإن کان أقلّ من نصف القوت أخذ الزّکاة [قلت: فعلیه فی ماله زکاة تلزمه قال:] بلی [قلت: کیف یصنع؟ قال:] یوسّع بها علی عیاله فی طعامهم وشرابهم وکسوتهم وإن بقی منها شیء یناوله غیرهم وما أخذ من الزّکاة فضّه علی عیاله حتّی یلحقهم بالنّاس».

۷. محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن علیّ بن الحکم، عن موسی بن بکر، قال: قال لی أبو الحسن 7 : «من طلب هذا الرّزق من حلّه لیعود به علی نفسه وعیاله کان کالمجاهد فی سبیل اللّه عزّ وجلّ فإن غلب علیه فلیستدن علی اللّه وعلی رسوله ما یقوت به عیاله فإن مات ولم یقضه کان علی الإمام قضاؤه فإن لم یقضه کان علیه وزره إنّ اللّه عزّ وجلّ یقول ـ إنّما الصّدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیها إلی قوله والغارمین فهو فقیر مسکین مغرم».

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. امام خمینی، سیدروح‌الله، **تهذیب الاصول**، مقرر: جعفر سبحانی، ج۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی‌تا.

۳. انصاری، مرتضی بن محمدامین، **مطارح الأنظار**، قم: مجمع الفکر الإسلامی، ۱۳۸۳.

۴. تبریزی، جوادبن علی، **إرشاد الطالب إلی التعلیق علی المکاسب**، ج۳، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۱۶ق.

۵. جوکار، سیدمهدی، «مبانی فقهی ـ حقوقی تکالیف دولت در وجوب پیش‌گیری و کنترل بیماری‌های مسری»، **مجله حقوق پزشکی**، ش۵۶، ۱۴۰۰.

۶. حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم، **الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة**، قم: دار احیاء العلوم الاسلامیة، ۱۴۰۴ق.

۷. حرّ عاملی، محمّدبن الحسن، **هدایة الأمة إلی أحکام الأئمة :** ، ج۵، مشهد مقدس: آستان قدس رضوی 7 ، ۱۴۱۴ق.

۸. حرّ عاملی، محمّدبن الحسن، **وسائل الشیعة**، ج۳، ۱۵، ۱۶و۲۱، قم: مؤسسهٔ آل البیت : ، ۱۴۰۹ق.

۹. خویی، سیدابوالقاسم، **محاضرات فی الاصول**، ج۴، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی ; ، ۱۴۲۲ق(ب).

۱۰. خویی، سیدابوالقاسم، **مصباح الاصول**، ج۱، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی ; ، ۱۴۲۲ق(الف).

۱۱. سبحانی، جعفر، **مفاهیم قرآن**، ج۲، قم: مؤسسه الإمام الصادق 7 ، ۱۴۲۱ق.

۱۲. سیاه‌بالایی، بهرام، **حقوق شهروندان در بیماری‌های مسری با رویکردی بر بیماری کرونا**، همایش منطقه‌ای پژوهش‌های کاربردی در علوم انسانی و علوم اسلامی، ۱۳۹۸: https://civilica.com/doc/1023005/download.

۱۳. شیخ صدوق، محمّد بن علی بن بابویه، **عیون أخبار الرضا**، ج۲، تهران: الجهان، ۱۳۷۸ق.

۱۴. شیخ طوسی، محمد بن الحسن، **تهذیب الأحکام**، ج۱و۳، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.

۱۵. غریب‌پور، منصور، «تبیین فقهی مسؤولیت دولت در رویارویی با بیماری کرونا»، **مجله علمی ـ پژوهشی فقه پزشکی**، ش۴۲، ۱۳۹۹.
۱۶. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه‌مرتضی، **الوافی**، ج۵، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین 7 ، ۱۴۰۶ق.
۱۷. فیض‌آبادی، الهام، «بررسی مسؤولیت افراد و دولت در قبال خسارت‌های ویروس کرونا»، **فصلنامه رهیافت‌های نوین در مطالعات اسلامی**، ش۴، پاییز ۱۳۹۹.
۱۸. کلینی، محمدبن یعقوب، **الکافی**، ج۲، ۳و۵، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۱۹. کفعمی، ابراهیم بن علی، **المصباح**، قم: دارالرضی (زاهدی)، ۱۴۰۵ق.
۲۰. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، **بحار الأنوار**، ج۱۰، بیروت: دار إحیاء التراث العربیّ، ۱۴۰۳ق.
۲۱. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، **مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول**، ج۹، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۴۰۴ق.
۲۲. موسوی بجنوردی، سیدمحمد، **علوم اصول**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۷۹.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وهفتم، شمارهٔ سوم، پاییز ۱۴۰۱، پیاپی ۱۰۵
ISLAMIC GOVERNMENT 105 / Vol.27, No.3, Autumn2022

بررسی فقهی ـ حقوقی مسؤولیت حکومت اسلامی در قبال خسارت و دیه نیروهای داوطلب امدادی

دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱ تأیید: ۱۴۰۱/۲/۲۰

حسین عندلیب*
و محمدتقی طبرسا**

چکیده

در هنگام وقوع حوادث طبیعی و دیگر سوانح، برخی از نیروهای داوطلب امدادی دچار آسیب‌های جسمی و یا ازدست‌دادن جان خود می‌شوند. از آن‌جا که در برخی مواقع نیروی امدادی حادثه‌دیده یا اولیای دم او جهت مطالبه خسارت و دیه به محاکم قضایی مراجعه می‌کنند که در صورت فقدان پوشش بیمه‌ای داوطلب و برخی موارد مقررات صریحی در این باره وجود ندارد، مسؤول پرداخت دیه و خسارت‌های نیروهای داوطلب امدادی چه نهادی می‌باشد؟ فرضیه پژوهش آن است که با توجه به مبانی فقهی و برخی قوانین و مقررات، شرکت‌های بیمه و در صورت عدم وجود بیمه می‌توان با توجه به مصالح عالی و با صلاح‌دید ولی فقیه، حکومت اسلامی را مسؤول پرداخت دیه و خسارت‌های وارده به این افراد دانست. از جمله نتایج این پژوهش آن است که قوانین موجود در موارد اضطراری پیش‌بینی خسارات وارده به نیروهای مردمی را انجام نداده است، لکن با توجه به فراز پایانی ماده ۵۱۶ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲ و دیگر قوانین و آیین‌نامه‌ها می‌توان ادارات و سازمان‌هایی که فراخوان امدادرسانی را صادر کرده‌اند، مسؤول دانست و در صورت فقدان شرایط، به مسؤولیت بیت‌المال قائل گردید. روش این پژوهش توصیفی ـ تحلیلی است.

واژگان کلیدی

دیه، خسارت، نیروهای داوطلب امدادی، ولی فقیه، حکومت اسلامی، بیت المال

* دانش آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم: hoseinandalib@yahoo.com
** دانش آموخته حوزه علمیه: m.tabarsa@gmail.com

مقدمه

بروز حوادث و بلایـای طبیعـی و دیگـر سـوانح، یکـی از چـالش‌هـای فـراروی حکومت‌ها می‌باشد. در کشـور مـا گـروه‌هـای جهـادی، نیروهـای مقاومـت بسـیج، نیروهای داوطلب جمعیت هلال احمر، هم‌یاران پلیس، هـم‌یـاران محـیط زیسـت و دیگر نیروهای مردمی نقش بسیار اثرگذار و تعیـین‌کننـده‌ای در کمـک بـه نیروهـای رسمی در کنترل و مدیریت بحـران‌هـا و حـوادث دارنـد. امـا متأسـفانه در جریـان امدادرسانی برخی از نیروهای داوطلب دچار سوانح و آسـیب‌هـای جسـمی و حتـی ازدست‌دادن جان خود می‌شوند و همین مسأله این پرسش را به وجـود آورده اسـت که: «مسؤول پرداخت دیه و خسـارت‌هـای نیروهـای داوطلـب مردمـی چـه نهـادی می‌باشد؟». ضرورت این پژوهش زمانی مبرهن می‌گردد که به این نکته توجـه شـود که با بررسی‌های انجام‌شده تاکنون در خصوص این مسأله پژوهشی صورت نگرفتـه است و لذا با فقدان تبیین و ادبیات علمی فقهـی ـ حقـوقی در ایـن مسـأله مواجـه هستیم. هم‌چنین توجه به این مطلب حائز اهمیت است کـه اگـر داوطلبـان مشـمول پوشش بیمه‌ای نباشند و یا لزوم حضور آنی و سریع نیروهـای بـومی منطقـه بـدون انجام تشریفات عضویت رسمی در کنترل بحران و جلوگیری از شـیوع آن ضـروری باشد، مقرره‌ای که به صراحت نهاد مسؤول پرداخت خسارت را مشخص کرده باشد وجود ندارد و همین موضوع باعث بروز اختلاف دیدگاه بـین حقـوق‌دانـان و ابهـام برای قضات شده است. از سوی دیگر، عدم حمایت از نیروهـای داوطلـب مردمـی، انگیزه امدادرسانی و حضور به موقع و تأثیرگذار این نیروها را کاهش می‌دهد؛ امری که می‌تواند صدمات جبران‌ناپذیر و غیـر قابـل جـایگزینی را فـراروی دسـتگاه‌هـای ذی‌ربط در مدیریت بحران و هم‌چنین عموم مردم قرار دهد. ازاین‌رو، ضروری است با بازخوانی، بررسی و تحلیل مبـانی و ادلـه فقهـی و حقـوقی و قـوانین و مقـررات جاری، نهاد مسؤول پرداخت خسارت این نیروها مشخص گردد تا گـامی در جهـت رفع ابهام حقوقی و قضایی از این مسأله برداشته شود.

مبانی و ادله فقهی

در این بخش به تبیین و بررسی مبانی و ادله فقهی مسأله مورد بحث پرداخته می‌شود.

تقسیم‌بندی فقهی جنایات

بررسی و واکاوی در تراث ارزشمند فقهی، حاکی از آن است که مسؤولیت افراد یا نهادها در قبال آسیب‌دیدگان در صورتی است که یا به مباشرت و یا به تسبیب موجب بروز جنایت شده باشند. توضیح این‌که گاه مرتکب به طور مستقیم موجب بروز جنایت بر غیر می‌شود؛ به گونه‌ای که عرف بدون هیچ شک و تردیدی نتیجه را منتسب به وی می‌داند. مانند تیراندازی، سنگ‌زدن، قطع اعضا و جوارح و مانند این‌ها که موجب مرگ یا ورد صدمه جسمانی به قربانی می‌شود.

لکن در برخی موارد مرتکب بدون آن‌که مستقیماً مرتکب جنایت شود، سبب بروز آن به صورت مع الواسطه می‌گردد. مانند کندن چاه یا ریختن مواد لغزنده در محل عبور و مرور، مسموم‌کردن غذا یا نوشیدنی‌ها و مانند این‌ها که تسبیب در جنایت نامیده می‌شود (محققی حلی، ۱۳۷۷، ص۲۷۹-۲۶۸؛ امام خمینی، ۱۳۷۹، ج۲، ص۵۱۲-۵۱۱و۵۶۴ و شهید ثانی، بی‌تا، ص۲۷-۲۶).

اکثریت قریب به اتفاق فقهای امامیه و اهل سنت، جنایت را اعم از این‌که به مباشرت یا به تسبیب انجام شده باشد، موجب مسؤولیت مرتکب دانسته‌اند. بدیهی است، چگونگی این مسؤولیت از لحاظ عمدی، شبه عمد و خطا و نوع مجازات بستگی به قصد و عنصر روانی مرتکب و سایر شرایط دارد. عموم فقهای امامیه و اهل سنت حکم به قصاص مرتکب را علاوه بر جنایت بالمباشره، به جنایت به تسبیب نیز تسری داده‌اند و تسبیب را شامل مواردی؛ مثل برانگیختن سگ بر دیگری، انداختن فردی نزد حیوانات درنده، افکندن مار به سوی انسان، ادای شهادت دروغ که منجر به قصاص فرد بی گناه شود، قراردادن غذای مسموم در خانه فردی و...(محقق حلی، ۱۳۷۷، ص۲۷۹-۲۶۸ و عبدالعزیز، ۱۹۹۷م، ص۵۶-۴۵).

البته از میان فقهای اهل سنت، ابوحنیفه، تنها قتل و ضرب و جرح بالمباشره را موجب قصاص می‌داند و جنایت به تسبیب؛ مثلاً به وسیله کندن چاه و افتادن قربانی در

آن یا ادای شهادت دروغ و اجرای قصاص علیه مشهودعلیه در نتیجه آن و مسمومکردن غذا یا نوشیدنی دیگری بدون اطلاع وی را در هیچ حالتی موجب قصاص حفرکننده چاه یا شاهدان کاذب یا مسمومکننده غذا یا نوشیدنی نمیداند(عبدالعزیز، ۱۹۹۷م، ص۴۶).

شرایط مسؤولیت در قبال جنایت

آنچه که حائز اهمیت است، آن است که در جنایت به تسبیب، احراز نوعی «تقصیر» ضروری است و بدون آن مسؤولیتی متوجه فرد نخواهد بود. در حالی که در جنایاتی که با مباشرت انجام میشود، نیاز به احراز تقصیر نیست.

در مسأله مورد بحث؛ یعنی خسارت منجر به جرح یا فوت نیروهای مردمی داوطلب، فرض مباشرت عموماً منتفی است. مگر اینکه در انجام این عملیات، فردی دیگری را به عمد در معرض آسیب قرار دهد که این مصداق از محل بحث خارج است. آنچه که بیشتر محل ابتلا و موضوع پروندههای قضایی است، این است که فردی در پاسخ به فراخوان نیروی مقاومت بسیج، گروههای جهادی، جمعیت هلال احمر، اداره منابع طبیعی، سازمان جنگلها و مراتع و یا سایر ادارات ذیصلاح به صورت داوطلبانه برای امدادرسانی به محل حوادث طبیعی یا دیگر سوانح رفته است که در حین عملیات دچار سانحه شده است. آیا میتوان سازمانها، ادارات، گروههای مذکور را از باب «تسبیب» مسؤول پرداخت خسارت افراد حادثهدیده دانست؟ درخصوص نقش تسبیبی این نهادها باید گفت، آنگونه که فقها تصریح کردهاند، یکی از شرایط اساسی تحقق ضمان مسبب در قبال مجنیعلیه وجود استناد عرفی جنایت ایجادشده به وی میباشد(مرعشی نجفی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۵۳)؛[1] یعنی عرفاً وجود چنین جنایتی مستند به شخص مسبب دانسته شود و در صورتی که چنین استنادی وجود نداشته باشد، مسبب، هیچگونه مسؤولیتی در قبال مجنیعلیه نخواهد داشت. علامه حلّی در بیان سومین مرتبه سبب در قتل مینویسد:

> چیزی که از نظر عرف، مباشرت در قتل ایجاد میکند، اما از نظر حس و شرع، مباشرت را ایجاد نمیکند؛ مانند گذاشتن طعام مسموم جلوی مهمان و کندن چاه

در دهلیز و پوشاندن روی آن هنگام دعوت مهمان که در ایـن‌جـا قصـاص لازم است(علامه حلّی، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۵۹۱ و مراغی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۴۳۵).

ایشان در ادامه می‌نویسد:

اگر مهلک‌بودن سبب و غیر موثوق‌بودن دفع معلوم نباشد؛ مانند ایـن‌کـه رگ کسی باز شود و بسته نشود تا این‌که خون فوران کند یا کسی را در آب کمی رها کنند و به صورت خوابیده در آب باقی بمانـد تـا غـرق شـود، قصـاص واجب نمی‌شود(همان).

یکی دیگر از فقیهان می‌نویسد:

... تسبیب از موضوعات عرفی است که در تشـخیص آن بـه عـرف مراجعـه می‌شود. بنابراین، با وجود حکم عرف به وجود تسبیب، اثـر آن هـم مترتـب خواهد شد و با وجود حکم عرف به عدم آن، ضـمانی نیـز وجـود نخواهـد داشت(سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج۲۱، ص۳۵۴-۳۵۳).[۲]

بنابراین، رکن «استناد» به نهادها، سازمان‌ها و ادارات مذکور در فرض مسأله محقـق نیست و لذا نمی‌توان سخن از تحقق تسبیب به میان آورد.

ادله عدم مسؤولیت در جنایت

با توجه به آن‌چه در بحث قبلی بیان شد، ارکان تسبیب دربـاره مسـأله مـورد بحـث قابل تحقق نیست و لذا نمی‌توان قائل به مسؤولیت از باب تسبیب شد. هم‌چنین قاعـده اقدام نیز در این‌جا مسؤولیت نهادها، سازمان‌ها و ادارات مذکور را منتفی می‌کند. قاعده اقدام بدین معناست که هرگاه شخصی با توجه و آگاهی، عملی را انجام دهد که موجب ورود زیان توسط دیگران به او گردد، واردکننده زیان که شخص دیگری است، مسـؤول خسارت نخواهد بود. فقها عدم مسؤولیت واردکننده زیان را مستند به «اقدام» دانسته‌اند. در فقه قاعده اقدام مسقطات ضمان است و اقدام زیان‌دیده موجب معافیت کامل عامـل زیان می‌گردد(موسـوی بجنـوردی، ج۲، ص۱۰۳و ۱۰۷و ج۶، ص۱۱۱و ج۷، ص۱۱۸و طباطبائی یزدی، ۱۴۲۰ق، ج۵، ص۳۵). در مسأله مورد بحث نیز با توجه به این‌که فـرد

به صورت داوطلبانه اقدام به حضور در محل حوادث طبیعی یا دیگر سوانح کرده است، لذا قاعده اقدام موجب عدم مسؤولیت نهادها، سازمان‌ها و ادارات مذکور می‌باشد.

ادله مسؤولیت در جنایت

برای اثبات مسؤولیت مدنی ادارات ذی‌صلاح و در نگاه کلان‌تر، حکومت اسلامی و مهم‌ترین منبع مالی در اختیار آن؛ یعنی بیت المال مسلمین کافی است به مصارف بیت المال و قاعده فقهی مصلحت توجه گردد. آن‌گونه که عموم فقها گفته‌اند، بیت المال با اجازهٔ حاکم در جهت مصالح امت اسلامی مصرف می‌شود(نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۴۱، ص۴۳۳-۴۳۲). با توجه به این‌که نیروهای مردمی که برای امدادرسانی در حوادث طبیعی و یا سایر سوانح و حوادث می‌روند، در راستای مصالح امت اسلامی و کاهش آسیب‌ها و ضررهای بیش‌تر به مسلمین می‌باشد و از سوی دیگر، اگر از این افراد حمایت‌های مادی و معنوی صورت نپذیرد، انگیزه کمک‌رسانی نیز تضعیف می‌شود. لذا با درنظرگرفتن این موارد، هزینه‌کرد از بیت المال برای جبران خسارت‌های این افراد مصداقی مهم از مصالح امت اسلامی است و می‌توان با اذن و اجازه از حاکم اسلامی چنین اقدامی را انجام داد.

هم‌چنین قاعده فقهی مصلحت نیز به عنوان یکی از قواعد بسیار مهم در فقه اجتماعی و مسائل نوپیدا، مؤید این دیدگاه است که می‌توان از منابع بیت المال و منابع مالی در اختیار دولت اسلامی خسارت این افراد را جبران کرد. چه این‌که تأمین خسارت نیروهای مردمی برای اموال عمومی و خصوصی از جمله مصالح عمومی امت اسلامی است و در جای خود اثبات شده است که مصالح عمومی بر مصالح شخصی و جزئی ترجیح دارد(علیدوست، ۱۳۸۹، ص۵۴۱). بنابراین، قاعده فقهی مصلحت نیز می‌تواند یکی از مستندات اثبات مسؤولیت حکومت اسلامی و بیت المال در قبال خسارت‌های وارده به نیروهای داوطلب مردمی باشد.

باید به این نکته توجه داشت که افراد داوطلب با انگیزه انسانی و خیرخواهانه وارد صحنه شده‌اند و نیت آن‌ها جلوگیری از بروز خسارت‌های بیش‌تر به منابع و اموال عمومی و یا اموال خصوصی مردم بوده است. از سوی دیگر، اگر خسارات داوطلبان

جبران نشود و کار امثال شخص متوفی کوچک شمرده شود، رفته رفته ایـن امـر سـبب قطع هم‌کاری و عدم مشارکت مردم در امدادرسانی و کمک بـه ارگـان و سـازمان‌هـا و عدم مشارکت در کمک به هم‌نوعان‌شان خواهد شد. بنابراین، مناسب است در صـورت صلاح‌دید حاکم شرع، دیه این شخص از بیت المال پرداخت شود. در اسـتفتایی کـه از برخی مراجع تقلید، آیات عظام، مکارم شـیرازی، شـبیری زنجـانی، سـبحانی و علـوی گرگانی در این زمینه انجام شد، ایشان نیز پرداخت دیه از بیت المـال را بـدون اشـکال دانستند(http://atiyeonline.ir/news/14450).[۳]

مبانی و ادله حقوقی

در این بخش به مبانی و ادله حقوقی مسأله مورد بحث و بررسی و تبیین قرار می‌گیرد.

تقسیم‌بندی حقوقی جنایت

بررسی متون حقوقی و دیدگاه‌های حقوق‌دانان نیز حاکی از آن است که حقوق‌دانان نیز به پیروی از فقها، عامـل بـروز جنایـت را بالمباشـره یـا بالتسـبیب مسـؤول جبـران خسارت دانسته‌اند(میرمحمدصادقی، ۱۳۹۹، ص۴۸). قانون‌گذار ایران نیـز در مـاده ۴۹۴ قانون مجازات اسلامی «مباشرت» در جنایت را بیان و این‌چنین تعریف کرده است:

> آن است که جنایت مستقیماً توسط خود مرتکب واقع شود.

در ماده ۵۰۶ قانون مجازات اسلامی «تسبیب» در جنایت را مطرح و آن را این چنین تعریف کرده است:

> تسبیب در جنایت آن است که کسی سبب تلف‌شدن یا مصدومیت دیگری را فراهم کند و خود مستقیماً مرتکب جنایت نشود؛ به طـوری کـه در صـورت فقدان رفتار او جنایت حاصل نمی‌شد؛ مانند آن که چاهی بکنـد و کسـی در آن بیفتد و آسیب ببیند.

شرایط مسؤولیت در جنایت

حقوق‌دانان و به پیروی از آن قانون‌گذار ایران شرط اساسی برای مسؤولیت مباشر یا مسبب جنایت را «استناد» به عامل زیان دانسته است و گفته است:

جنایت درصورتی موجب قصاص یا دیه است که نتیجه حاصله مستند به رفتار مرتکب باشد؛ اعم از آن‌که به نحو مباشرت یا به تسبیب یا به اجتماع آن‌ها انجام شود(ماده ۴۹۲ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲).

هم‌چنین در جنایات به تسبیب، احراز نوعی «تقصیر» لازم و ضروری است. ازاین‌رو، قانون‌گذار در ماده ۵۱۶ قانون مجازات اسلامی چنین مقرر کرده است:

هرگاه کسی چیزی را در مکانی؛ مانند دیوار یا بالکن ملک خود که قراردادن اشیا در آن جایز است، قرار دهد و در اثر حوادث پیش‌بینی‌نشده به معبر عام و یا ملک دیگری بیفتد و موجب صدمه یا خسارت شود، ضمان منتفی است، مگر آن‌که آن را طوری گذاشته باشد که نوعاً مستعد صدمه یا خسارت باشد.

بنابراین، ملاک در ضمان (اعم از قصاص یا دیه) این است که جنایت مستند به رفتار مرتکب (اعم از مباشر، سبب یا اجتماع هر دو) باشد. طبق ماده ۴۹۴ق.م.ا:

مباشرت آن است که جنایت مستقیماً توسط خود مرتکب واقع شود.

و طبق ماده ۵۰۶ این قانون:

تسبیب در جنایت آن است که کسی سبب تلف‌شدن یا مصدومیت دیگری را فراهم کند و خود مستقیماً مرتکب جنایت نشود؛ به طوری که در صورت فقدان رفتار او جنایت حاصل نمی‌شد؛ مانند آن که چاهی بکند و کسی در آن بیفتد و آسیب ببیند.

بنابراین، در صورتی که جنایت (به نحو مباشرت یا تسبیب یا اجتماع آن‌ها) به فعل مرتکب استناد نداشته باشد، نمی‌توان وی را محکوم به قصاص یا پرداخت دیه نمود؛ یعنی عرفاً وجود چنین جنایتی مستند به آن شخص دانسته نمی‌شود و در صورتی که چنین استنادی ثابت نشود، هیچ‌گونه مسؤولیتی در قبال مجنیٌ‌علیه نخواهد بود.

ادله عدم مسؤولیت در قبال جنایت

در مسأله محل بحث، مباشرت در جنایت منتفی می‌باشد؛ زیرا جنایت(فوت کمک‌کننده) به طور مستقیم توسط نهادها و سازمان‌های مذکور یا مأمورین رسمی آن‌ها

ارتکاب نیافته است. یکی از نویسندگان حقوقی در این باره آورده است:

> تعیین سبب جنایت به دیدگاه عرف بستگی دارد؛ یعنی سبب باید چیزی باشد که از نظر عرف بتوان جنایت را منسوب به آن دانست و چیزهایی که عقلاً سبب جنایتند و از نظر عرف، شرط محسوب می‌شوند، سبب به حساب نمی‌آیند. مثلاً سازنده اتومبیل، شرط تصادفی است که به وسیله آن اتومبیل رخ می‌دهد؛ چون اگر اتومبیل را نمی‌ساخت، تصادف هم رخ نمی‌داد، اما از نظر عرف نمی‌توان مسؤولیتی را متوجه آن ساخت(زراعت، ۱۳۷۸، ص۲۷۴).

طبق نظر یکی از شارحین حقوقی نیز مقصر تنها مسؤول حوادثی است که در نظر عرف قابل پیش‌بینی و محتمل باشد. درجه احتمال نیز هر اندازه بیش‌تر باشد، اماره وجود رابطه سببیت میان فعل شخص و ورود ضرر قوی‌تر می‌شود. این اماره در صورتی ایجاد می‌شود که درجه احتمال به حداقلی برسد که عرف آن را قابل اعتنا و معتبر بداند و بر مبنای غلبه بر آن تکیه کند(کاتوزیان، ۱۳۷۸، ج۱، ص۴۷۵). حقوق‌دان دیگری می‌نویسد:

> چنان‌چه عرف بین اندوه عمیق شخص از فوت شخص دیگر در یک سانحه رانندگی رابطه سببیت نبیند یا این رابطه را مستقیم تلقی نکند، نمی‌توان حکم به مسؤولیت راننده خطاکار نسبت به اندوه شخص اندوهگین کرد(نقیبی، ۱۳۸۶، ص۸۳).

بنابراین، تا زمانی که استناد عرفی فعلی، به شخصی اثبات نشود، مسؤولیتی؛ اعم از مباشرت و یا تسبیب متوجه وی نخواهد بود.

در مسأله مورد بحث، اگر ادارات، سازمان‌های ذی‌صلاح و گروه‌های جهادی رسمی از عموم مردم دعوت به کمک‌رسانی نموده باشد و معمولاً نیز با توجه به گستردگی و وسعت منطقه حادثه دیده، هم‌چنین کمبود نیرو و مواردی از این قبیل، ادارات و سازمان‌های مذکور از همه نیروهای مردمی درخواست کمک‌رسانی می‌کند، اما شخص خاص یا تخصص خاصی را مورد خطاب قرار نمی‌دهد، در چنین حالتی که فرد با وجود احتمال ضرر و خطر در محل حادثه حاضر می‌شود و در نتیجه دچار سانحه می‌شود یا در اثر سانحه فوت می‌نماید، احراز رابطه سببیت بین دعوت اداره مذکور و

فوت شخص مشکل است. به عبارت دیگر، بین فوت کمک‌کننده و درخواست کمک از ناحیه اداره مزبور انتساب و رابطه علیت برقرار نیست؛ زیرا در چنین حوادثی اداره مزبور فقط از مردم درخواست کمک جهت تسریع و کنترل بحران و حادثه را نموده، اما از آن‌ها نخواسته است که خود را به خطر بیندازند تا دچار سانحه و یا جان خود را از دست بدهند. علاوه بر آن، در رابطه سببیت، با توجه به لزوم قابلیت استناد، شرط است که عامل خارجی، واسط و قاطع بین فعل مرتکب و نتیجه نباشد. بنابراین، هرگاه به دلیل حصول یک عامل خارجی، رابطه بین فعل (دعوت به امدادرسانی) و نتیجه (مرگ داوطلب امدادرسان) قطع شود، نمی‌توان حکم به ضمان داد(شکری، ۱۳۹۶، ص۹۷۳). در فرض سؤال نیز کمک‌کننده با رفتار ارادی خود، پیوند بین فعل و نتیجه را قطع کرده است؛ به این صورت که دعوت سازمان‌ها، ادارات و گروه‌های مزبور برای شخص متوفی الزام‌آور نبوده و آن شخص با اراده خودش برای امدادرسانی رفته است. پس ارتباط بین فعل اداره مزبور (دعوت و فراخوان کمک‌رسانی) با نتیجه (فوت کمک‌کننده) به واسطه رفتار ارادی متوفی از بین رفته است.

البته اگر بتوان تقصیر ادارات و سازمان‌های مذکور را از این جهت که طبق قانون، مجوزی در خصوص دعوت از عامه مردم برای حضور در محل حوادث و سوانح را ندارد، پذیرفت، می‌توان به ضامن‌بودن این ادارات و سازمان‌ها، درخصوص فرد کمک‌کننده که بدون داشتن تخصص کافی وارد عرصه امدادرسانی شده و دچار سانحه گردیده یا فوت نموده، حکم نمود؛ زیرا ادارات و سازمان‌های فوق الذکر باید نسبت به نتایج و پیامدهای فراخوان عمومی که انجام می‌دهند، توجه و علم لازم را داشته باشند؛ وگرنه نباید به این کار مبادرت نموده یا فرد غیر متخصص را برای انجام این کار قرار دهند. به هرحال، این مطلب قدر متقین مسأله است که ادارات و سازمان‌های مزبور در این موارد باید از آتش‌نشانی و نیروهای امدادی کمک می‌گرفتند، نه یک فرد عادی و غیر متخصص که غالباً وسایل ایمنی (مانند لباس مخصوص، کپسول آتش‌نشانی، ماسک اکسیژن و غیره) به همراه ندارند. در حقیقت ادارات و سازمان‌های مزبور با توجه به احتمال خطر، از مردم عادی برای مدیریت بحران و سانحه استفاده کرده‌اند، باید

مسؤولیت این اقدام‌شان را هم بپذیرند و حداقل می‌توان به میـزان تقصـیر، درصـدی از دیه را متوجه این ادارات و سازمان‌ها دانست.

البته باید توجه داشت، در برخی موارد، حادثه و سانحه چنان عمیـق و خطرنـاک است که ورود افراد غیر متخصص، بدون وسایل لازم؛ مثل ماسـک و لبـاس و سـایر الزامات امداد و نجات به نزدیکی حادثه بسیار خطرناک و احتمـال بـروز سـانحه یـا ازدست‌دادن جان داوطلب تقریباً حتمی می‌باشد. در این شرایط، اگر دعوت عمـومی باشد و انتظار نباشد که شخص غیر متخصص از این خطر آگاه باشد، وظیفـه ادارات و سازمان‌های مزبور آن است که قـبلاً یـا دعـوت نکننـد و اگـر دعـوت مـی‌کننـد، اشخاص را از خطرات احتمالی آگاه سازند؛ وگرنه تفریط کرده و می‌توان گفـت، بـا دعوت ناشیانه، شخص را در معرض هلاکت انداخته و ضامن هستند. هر چنـد ایـن امر و شیوه دعوت و فراخوان و سایر اقـدامات ایـن ادارات بایـد بـه درسـتی مـورد بررسی و تحقیق قرار گیرد تا تفریط یا عدم تفریط مسؤولان ادارات و سـازمان‌هـای مذکور محرز گردد.

هم‌چنین است در صورتی که ادارات و سازمان‌های پیش‌گفتـه از نیروهـای متخصـص درخواست کمک نموده و از آن‌ها بخواهند که تحت هر شرایطی بحـران و حادثـه را مهـار کنند. در این صورت نیز ممکن است تقصیر ادارات و سازمان‌های مزبور احراز گردد؛ زیـرا می‌توان بین دعوت خاص از فرد متخصص و فوت وی رابطه سببیت برقرار نمود.

برخی از قوانین موجود نیز فقط دعوت از نیروهای دولتـی را مجـاز دانسـته اسـت. در تبصره ماده ۴۷ قانون حفاظت و بهره‌برداری از جنگل‌ها و مراتع، مصوب ۱۳۴۶ آمده است:

> در موقع آتش‌سوزی در جنگل‌ها کلیـه مـأمورین دولتـی؛ اعـم از لشـگری و کشوری و شهرداری‌ها که در نزدیکـی آن محـل باشـند، در مقابـل تقاضـای مأمورین جنگل‌بانی یا ژاندارمری یا بخشداری موظفند با کلیه وسایل ممکنـه دولتی و شهرداری که در اختیار دارند، در آتش‌نشانی کمک نمایند. مـأمورین کشوری و شهرداری که در ایفای این وظیفه مسـامحه و قصـور نماینـد، بـر حسب مورد، طبق مقررات مواد ۵۸ و ۵۹ قانون استخدام کشـوری مجـازات

می‌شوند. در مورد مأمورین لشگری، تعقیب و مجازات آنان طبق مقـررات و قوانین نظامی خواهد بود.

این تبصره درخصوص کمک‌خواستن از نیروهای مردمی توسط اداره منابع طبیعی یا مسـؤولین مربوطـه مطلبـی نیـاورده اسـت و لـذا مجـوزی بـرای درخواسـت امـداد و کمک‌رسانی از نیروهای مردمـی و افـراد غیـر متخصـص توسـط اداره منـابع طبیعـی و مسؤولین و مأمورین این اداره وجود نداشته و برای نیروهای مردمی نیز چنین تکلیف و الزامی وجود ندارد.

هم‌چنین طبق اصل ۴۵ق.م.ا، جنگـل‌هـا و مراتـع جـزء انفـال و ثـروت‌هـای عمـومی محسوب شده و در اختیار حکومت اسلامی است. بنابراین، دولت مسؤول امور جنگل‌هـا بوده و وزارت جهاد کشاورزی متولی حفاظت و مراقبت از آن‌ها مـی‌باشـد و در صـورت کوتاهی و اهمال در انجام امور محوّله و یا دادن مجوزهای غیر ضرور و خارج از ضـابطه و مقررات مسؤول قلمداد می‌شـوند(انتظاری نجـف‌آبـادی، ۱۳۹۴، ص۱۹۸) و نمـی‌تـوان گفت با توجه به گستردگی و وسعت جنگل‌ها، این امر از عهدهٔ دولت خارج است. کمبود نیرو و عدم توانایی در نگه‌داری و حفاظت از منابع ملی نمی‌تواند دلیل بر عدم مسـؤولیت دولت باشد. بدین جهت با توجه به مطالب پیش‌گفتـه، متولیـان حفاظـت؛ماننـد سـازمان جنگل‌ها و سازمان محیط زیست و مأموران آن‌ها بایـد در راسـتای مأموریـت خـود و در جهت اجرای قانون عمل نمایند. پس هرگـاه از تـرک عمـل مسـؤولان و مـأموران آن‌هـا، خسارت و زیانی به اشخاص و حتی به محیط زیست وارد شـود، آن‌هـا ملـزم بـه جبـران خسارت هستند، مگر این‌که اثبات کنند که جانب احتیاط را رعایت نموده و رفتار متعارف داشته و با حسن نیت اقدام کرده‌اند(همان، ص۲۳۹). بنابراین، اداره مـذکور مسـؤولیتی در قبال دیه این فرد ندارد؛ زیرا چنین شخصی به دلیل قاعدهٔ اقـدام بـه ضـرر خـود مبـادرت نموده است و داوطلبانه رضایت به ارتکاب عمل خطایی داده است.

به عبارت دیگر، ملاک در مسؤولیت و ضمان (اعم از قصاص یا دیه) این است کـه جنایت مستند به رفتار مرتکب (اعم از مباشر، سبب یا اجتماع هر دو) باشـد. از فـرض مسأله فهمیده می‌شود که فرد متوفی به مباشرت یا تسبیب دیگری کشـته نشـده اسـت،

بلکه وی به قصد خاموش‌کردن آتش به صورت داوطلبانه و خودجوش و طبعاً با پیش‌بینی نتایج زیان‌بار آن، مبادرت به اطفای حریق نموده و جان خود را از دست داده است؛ بدون این که عمل وی، در نتیجه دعوت اداره منابع طبیعی صورت گرفته باشد. بنابراین، اداره منابع طبیعی ضامن دیه نیست، مگر او را وادار به کاری کرده باشد که در تخصص او نبوده که در این صورت می‌توان از باب تسبیب، به ضامن‌بودن این اداره حکم نمود.

در یک پرونده قضایی در سال ۱۳۹۸، جنگل‌ها و مراتع یکی از شهرستان‌ها دچار حریق می‌شود که حسب اعلام مسؤولین منطقه؛ اعم از منابع طبیعی و بخشداری و فراخوان عمومی از طریق امامان جماعت مساجد منطقه، افراد محلی به یاری نیروهای منابع طبیعی شتافته‌اند که به علت گستردگی حریق ناشی از کمی آب و پوشش گیاهی منطقه، سه نفر از جوانان یاری‌دهنده کشته شده و یک نفر دیگر به شدت دچار سوختگی شده بود که مطابق نظریه پزشکی قانونی، ۵۸ درصد نقص عضو داشت، قاضی محکمه حقوقی با درنظرگرفتن قاعده احسان و مواد ۵۱۰ قانون مجازات اسلامی و ۳۰۶ قانون مدنی، دادخواست به طرفیت اداره منابع طبیعی آن استان و مطالبه دیه را فاقد وجاهت قانونی دانست که این امر نیز یکی دیگر از مؤیدات عدم مسؤولیت ادارات و سازمان‌های مذکور در قبال خسارت وارده به نیروهای داوطلب است. البته این تصمیم قضایی جای نقد دارد. زیرا بر اساس «قاعده احسان»، هرگاه کسی به انگیزه خدمت و نیکوکاری، رفتاری را بدون تقصیر انجام دهد که موجب ورود خسارت گردد، اقداماتش مسؤولیت‌آور نیست(تقی‌زاده و هاشمی، ۱۳۹۷، ص۱۳۷). این قاعده یکی از مصادیق علل موجهه جرم است که علاوه بر مسؤولیت کیفری، مسؤولیت مدنی را نیز مرتفع می‌سازد(زراعت، ۱۳۹۳، ج۲، ص۱۸۳). بنابراین، حکم قاعده در خصوص این‌که محسن (مرتکب) مسؤولیتی ندارد، روشن است، اما آن‌چه در رابطه با مسأله محل بحث مطرح می‌گردد، این است که اگر بر اثر عمل محسن (مرتکب) خسارتی به وی وارد شود، آیا مستحق جبران می‌باشد یا خیر؟ این مسأله امری است که از لسان قاعده احسان و موضوع آن خارج است و لذا استناد به قاعده احسان در این مسأله بلاوجه است.

درباره استناد به ماده ۵۱۰ قانون مجازات اسلامی نیز باید گفت ماده ۵۱۰ ق.م.ا چنین مقرر داشته است:

> هرگاه شخصی با انگیزه احسان و کمک به دیگری رفتاری را که به جهت حفظ مال، جان، عرض یا ناموس او لازم است، انجام دهد و همان عمل موجب صدمه و یا خسارت شود، در صورت رعایت مقررات قانونی و نکات ایمنی، ضامن نیست.

این ماده ـ که مقرره جدیدی بوده و در قانون سابق وجود نداشت ـ مبتنی بر قاعده احسان بوده و در صورت وجود شرایط لازم، مسؤولیت مرتکب را مرتفع می‌سازد. با این حال، ارتباطی با موضوع ندارد؛ زیرا فرض ماده فوق، وضعیتی است که مرتکب با قصد احسان، موجب ورود صدمه یا خسارت به «دیگری» می‌گردد؛ در حالی که فرض مسأله ناظر به موقعیتی است که مرتکب موجب ورود آسیب به «خودش» شده است. همان‌طور که ملاحظه می‌گردد، موضوع این ماده منطبق بر آن بخش از «قاعده احسان» است که صرفاً از مرتکب رفع مسؤولیت می‌کند، اما به جبران خسارت مرتکب اشاره نکرده است؛ به همین دلیل نمی‌تواند در فرض سؤال، به عنوان مستمسک قابل قبولی مد نظر واقع گردد. بنابراین، موضوع ماده ۵۱۰ ق.م.ا از موضوع بحث متفاوت بوده و در حقیقت، خروج موضوعی دارد.

هم‌چنین در خصوص استناد به ماده ۳۰۶ قانون مدنی باید متن این ماده مورد ملاحظه قرار گیرد. ماده ۳۰۶ ق.م.ا نیز چنین مقرر داشته است:

> اگر کسی اموال غایب یا محجور و امثال آن‌ها را بدون اجازه مالک یا کسی که حق اجازه دارد، اداره کند، باید حساب زمان تصدی خود را بدهد. در صورتی که تحصیل اجازه در موقع مقدور بوده یا تأخیر در دخالت موجب ضرر نبوده است، حق مطالبه مخارج نخواهد داشت، ولی اگر عدم دخالت یا تأخیر در دخالت موجب ضرر صاحب مال باشد، دخالت‌کننده مستحق اخذ مخارجی خواهد بود که برای اداره‌کردن لازم بوده است.

نتیجه کلی که از این ماده برداشت می‌شود، این است که اگر کسی به منظور

جلوگیری از خسارت دیگری و به قصد احسان، عملی انجام دهد و این عمل، مستحق صرف مخارجی گردد، صاحب مال باید مخارج مذکور را جبران کند. واضح است که حکم این ماده، موقعیتی فراتر از حکم ماده ۵۱۰ ق.م.ا را پوشش می‌دهد و در حقیقت، جبران خسارت واردشده به مرتکب را ضروری دانسته است.

حال، در تطبیق این ماده با فرض مسأله، این سؤال مطرح می‌گردد که آیا ماده فوق می‌تواند در پرونده‌های کیفری هم مبنای پرداخت دیه قرار گیرد یا خیر؟ به عبارت دیگر، آیا می‌توان در اموال عمومی و یا انفال جنگل‌ها و مراتع تصور نمود و عمل افرادی را که طبق فرض مسأله اقدام به حفظ اموال عمومی و یا اطفای حریق کرده‌اند، مانند فردی تصور نمود که مانع ورود خسارت به اموال دیگری شده است و بر همین اساس، مالک (دولت) را ضامن جبران خسارت قرار داد؟ به نظر می‌رسد اخذ وحدت ملاک از این ماده صحیح نبوده و نمی‌توان تفسیری را ارائه نمود که بر اساس آن، داوطلبان در عملیات امدادرسانی یا اطفای حریق را مستحق دیه دانست. در واقع قیاس مالک با بیت‌المال و جبران خسارت با دیه، قیاس مع‌الفارق است و نمی‌توان حکمی را که در حقوق خصوصی و در روابط شخصی کاربرد دارد، به حقوق جزا تسری داد و از آن، حکم به پرداخت دیه را استنباط نمود. در حقیقت، ماده مورد بحث، محدوده روابط مالی بین اشخاص را پوشش می‌دهد و قابلیت استناد در پرونده‌های کیفری را ندارد. بنابراین، این ماده هم مانند ماده قبلی و قاعده احسان نمی‌تواند مستمسکی برای مسؤولیت اداره بیت‌المال در پرداخت دیه قرار گیرد. لکن مصلحت اهم و تحقق عنوان ثانوی حفاظت از منابع عمومی و انفال را در این‌جا نباید از نظر دور داشت. بنابراین، ولی فقیه با توجه به این مصلحت می‌تواند حکم به جبران خسارت و پرداخت دیه داوطلبان از بیت المال بدهد؛ زیرا بیت المال برای مصلحت مسلمین و نظام اسلامی وضع شده است و چه مصلحتی بالاتر از حفظ منابع و اموال متعلق به دولت و حکومت اسلامی می‌باشد.

ادله مسؤولیت در قبال جنایت

برای اثبات مسؤولیت ادارات و سازمان‌های ذی‌صلاح و یا گروه‌های جهادی رسمی

و در نگاه کلان مسؤولیت بیت المال مسلمین، می‌توان به موادی از قوانین ایران استناد کرد. از جمله مواد قانونی، ماده ۵۱۶ قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲ که این چنین مقرر کرده است:

> هرگاه کسی چیزی را در مکانی مانند دیوار یا بالکن ملک خود که قراردادن اشیا در آن جایز است، قرار دهد و در اثر حوادث پیش‌بینی نشده به معبر عام و یا ملک دیگری بیفتد و موجب صدمه یا خسارت شود، ضمان منتفی است، مگر آن‌که آن را طوری گذاشته باشد که نوعاً مستعد صدمه یا خسارت باشد.

فراز پایانی این ماده که می‌گوید: «... مگر آن‌که آن را طوری گذاشته باشد که نوعاً مستعد صدمه یا خسارت باشد»، باید محل دقت و تأمل قرار گیرد. در مسأله مورد بحث، با توجه به شرایط و اوضاع و احوال قضیه، نوع مردم و نیروهای جهادی فاقد مهارت‌های لازم و یا تجهیزات کافی و لازم برای مقابله با حوادث و سوانح می‌باشند و یا حتی نیروهایی که آموزش دیده‌اند نیز بسته به عمق حادثه و سانحه «نوعاً مستعد صدمه و خسارت» می‌باشند، لذا ادارات ذی‌صلاح که واقف به این مهم هستند، ولی در عین حال، چاره‌ای جز استمداد از نیروهای مردمی ندارند، باید معتقد به تحقق ضمان و مسؤولیت ادارات ذی‌صلاح گردید. البته باید توجه داشت، اگر تناسبی بین فعل داوطلب با کنترل حادثه و سانحه وجود نداشته باشد؛ به طوری که در یک سانحه و حادثه معمولی، داوطلب از حد کنترل حادثه تجاوز کرده باشد و همین امر باعث بروز سانحه و حادثه برای او شده باشد، امری است که باید در جای خود مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

هم‌چنین یکی دیگر از مستندات قانونی که می‌توان برای اثبات مسؤولیت حاکمیت و دولت اسلامی در قبال نیروهای داوطلب مردمی بهره برد، قانون الحاق یک تبصره به ماده ۲۲ قانون اساس‌نامه جمعیت هلال احمر جمهوری اسلامی ایران، مصوب ۱۳۹۴/۱۲/۱۶ می‌باشد که مقرر می‌دارد:

> تبصره ۲ـ حضور کارکنان دستگاه‌های اجرایی که با فراخوان جمعیت هلال احمر و موافقت دستگاه مربوطه در حوادث ملی، منطقه‌ای و استانی در امر امدادرسانی و مقابله با بلایا و حوادث طبیعی غیر مترقبه به عنوان امدادگر و

داوطلب فعال شرکت می‌کنند، مأموریت اداری بدون دریافت حق مأموریت تلقی می‌شود. پرداخت هرگونه وجهی تحت هر عنوان به امدادگران و داوطلبانی که با اختیار خود و با تکمیل فرم خدمت داوطلبانه با جمعیت هم‌کاری می‌نمایند، مشمول قوانین کار و تأمین اجتماعی نمی‌باشد و دعاوی آنان در هیأت‌های حل اختلاف کارگر و کارفرما و دیوان عدالت اداری قابل طرح نیست. آیین‌نامه اجرایی این تبصره ظرف مدت سه ماه از تاریخ لازم‌الاجراءشدن این قانون توسط جمعیت هلال احمر تهیه می‌شود و به تصویب هیأت وزیران می‌رسد.

و در تبصره ماده ۷ آیین‌نامه اجرایی تبصره (۲) الحاقی ماده (۲۲) قانون اساسنامه جمعیت هلال احمر جمهوری اسلامی ایران ـ مصوب ۱۳۹۶/۴/۲۵ ـ هیأت وزیران آمده است:

جمعیت موظف است داوطلبان غیر شاغل موضوع این آیین‌نامه را بیمه فوت و حوادث نماید تا در صورتی که افراد یادشده در حین انجام وظیفه دچار آسیب‌دیدگی، نقص عضو یا فوت شوند، مطابق ضوابط بیمه‌ای مربوط، خسارات وارده جبران شود.

آن‌چه از ماده فوق‌الذکر و آیین‌نامه اجرایی استفاده می‌شود، این است که جمعیت هلال احمر مکلف به بیمه‌نمودن نیروهای داوطلب مردمی است. اما این که اگر نیروهای داوطلب به هر علت بیمه نشده باشند، مسؤول پرداخت خسارت و دیه آنان چه نهادی است، مشخص نگردیده است.

یکی دیگر از قوانین موجود در این باره، قانون حمایت قضایی و بیمه‌ای از مأموران یگان حفاظت محیط زیست و جنگل‌بانی، مصوب ۱۳۹۹/۲/۲۳ و آیین‌نامه اجرایی آن می‌باشد. در تبصره ماده ۳ قانون حمایت قضایی و بیمه‌ای از مأموران یگان حفاظت محیط زیست و جنگل‌بانی دستگاه‌های اجرایی مذکور بر اساس قوانین و حسب مورد برای انجام مأموریت‌های سازمانی را نسبت به افرادی غیر از مأموران یگان حفاظت استفاده می‌نمایند، موظف کرده است است تا نسبت به پوشش بیمه‌ای این دسته از افراد مطابق این ماده اقدام نماید. البته این موضوع به نحو صریح‌تر و شفاف‌تر در آیین‌نامه

اجرایی این قانون که توسط هیأت وزیران در مورخ ۱۳۹۹/۱۱/۲۵ بـه تصـویب رسـیده است، بیان شده است. در ماده ۷ این آیین‌نامه آمده است:

در مواردی که دستگاه‌های مشمول، اقدام به استفاده از تشکل‌های مردم‌نهـاد، هم‌یاران طبیعت، نیروهای داوطلب مردمی و نیروهای سایر دستگاه‌ها نمایند، از حمایت‌های قانونی، قضایی و بیمه‌ای موضـوع ایـن آیـین‌نامـه و مـواد ۹، ۱۶و ۲۰ قانون مدیریت بحران کشور، مصوب ۱۳۹۸ بهره‌مند خواهند شد.

البته در تبصره این ماده، الزام به ثبت‌نام نیروهای داوطلب در سامانه دستگاه مربـوط کرده است و مقرر کرده است:

نیروهای مشمول این ماده، باید در سامانه هم‌کاری داوطلبانه دستگاه مشمول ثبت‌نام کنند. دستگاه مشمول طبق فهرست اعلامـی بـه بیمـه‌گـر نسـبت بـه برقراری پوشش بیمه مسؤولیت مدنی و حوادث داوطلبان اقدام می‌نمایند.

در همین راستا مدیر کل دفتر امور حقوقی سازمان جنگل‌ها، مراتـع و آب‌خیـزداری کشور گفته است:

علاوه بر این نیروهای داوطلب و مردمی باید تحت مدیریت ادارات کـل منـابع طبیعی یا محیط زیست در استان‌هـای مختلـف کشـور نسـبت بـه حفاظـت از جنگل‌ها و مراتع، خاموش‌کردن آتش و... وارد عمل شوند. بنابراین، اگر نیرویی خودسرانه و بدون اطلاع فرمانده عملیات، حین اطفای آتـش وارد عمـل شـود، مشمول حمایت بیمه‌ای نخواهد شد (http://atiyeonline.ir/news/14450).

بنابراین، نیروهای داوطلب مردمی که در سامانه‌هـای مربوطـه ثبـت‌نـام نکـرده باشـند، مشمول حمایت‌های بیمه‌ای مذکور نمی‌گردند. در این باره هرچند به نظـر مـی‌رسـد بـرای نظام‌مندکردن فعالیت‌های داوطلبانه و مردمی، وضـع قـوانین و مقـررات و چـارچوب‌هـای مشخص، امری نیکو و پسندیده است، لکن باید شرایط فوری و اضطراری نیز مد نظر قرار گیرد و قوانین، انعطاف‌پذیری لازم را برخوردار باشند. چه این‌که بروز حوادث طبیعی؛ مانند سیل و زلزله و یا حریق در مراتع و جنگل‌ها در برخی موارد غیر قابل پـیش‌بینـی اسـت و سرعت عمل و حضور به هنگام برای مدیریت بحران و اطفای حریق، برای جلـوگیری از

توسعه آن بسیار حیاتی و سرنوشت‌ساز است. در چنین فضایی الزام به ثبت‌نام در سامانه‌های اینترنتی و... اموری دست و پا گیر و سبب تأخیر در امدادرسانی می‌شوند، لذا باید در موارد اضطراری نیز پوشش بیمه‌ای و حمایتی، بدون درنظرگرفتن بروکراسی‌های دست و پا گیر اداری انجام پذیرد. بنابراین، می‌توان گفت از نظر قوانین ایران، تا حدود زیادی نیروهای مردمی داوطلب، تحت حمایت‌های قانونی و بیمه‌ای در قبال خسارت‌ها و زیان‌های وارده قرار گرفته‌اند، لکن در مواردی که داوطلب فاقد بیمه است، خلاء قانونی هم‌چنان وجود دارد که باید در این باره چاره‌جویی لازم صورت پذیرد.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش مسؤولیت حکومت اسلامی در قبال سوانح و آسیب‌هایی که نیروهای داوطلب مردمی در جریان امدادرسانی متحمل می‌شوند، مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت. یکی از صورت‌های مسأله این است که ادارات و سازمان‌های ذی‌صلاح و یا گروه‌های جهادی رسمی در قبال خسارت و یا دیه داوطلب حادثه‌دیده و یا فوت‌شده مسؤولیتی ندارند. لکن در صورت اثبات تقصیر ادارات، سازمان‌ها و گروه‌ها مسؤول پرداخت دیه و خسارت می‌باشند.

فرض دیگر این‌که اگر فرد متوفی نیروی متخصص محسوب شود که با دعوت خاص از طرف ادارات، سازمان‌ها و گروه‌های مزبور به کمک مبادرت نموده باشد، در این صورت نیز ادارات، سازمان‌ها و گروه‌های مزبور مسؤول پرداخت خسارت و یا دیه هستند.

صورت دیگر مسأله این که مجنیٌ‌علیه به صورت داوطلبانه اقدام به کمک‌رسانی نموده است. در این فرض ادارات و سازمان‌های مذکور مسؤولیتی در قبال خسارت و یا دیه متوفی ندارند. لکن با درنظرگرفتن مصالح عالیه، می‌توان خسارت و دیه او را از بیت المال پرداخت کرد.

از منظر حقوقی نیز هرچند نمی‌توان رابطه سببیت را بین فعل زیان‌بار و ادارات مذکور برقرار کرد، لکن با توجه به برخی قوانین و مقررات ادارات و سازمان‌ها در خصوص بیمه‌نمودن نیروهای داوطلب مردمی مسؤولیت دارند.

با توجه به کاستی‌های قوانین موجود که در موارد اضطراری پیش‌بینی خسارات وارده به نیروهای مردمی را انجام نداده است، لذا پیشنهاد پژوهش آن است که در موارد اضطراری، بدون الزام به ثبت‌نام نیروهای مردمی در سامانه‌های مربوطه و سایر بورکراسی‌های دست و پا گیر اداری بیمه‌های از پیش خریداری‌شده و یا آنی‌الصدور برای این افراد در نظر گرفته شود و این مهم در اصلاح آیین‌نامه مذکور مورد لحاظ قرار گیرد و یا در صورت عدم امکان چنین امری، با استیذان از ولی فقیه، خسارات و دیه چنین افرادی از بیت المال و صندوق تأمین خسارت‌های بدنی پرداخت شود؛ امری که مستلزم اصلاح قوانین و مقررات موجود در راستای حفظ مصالح حکومت اسلامی و عموم مسلمین می‌باشد.

یادداشت‌ها

۱. «و زبدة المخاض فی تشخیص و تعین المباشر و السبب انه انما زمام ذلک بید العرف فیرجع الیه، و الفقیه مهما بلغ فی الفقه، فإنه عیال علی العوام ـ أی العرف، کما صرح بذلک شیخنا الأکبر، الشیخ جعفر کاشف الغطاء 1 ».

۲. «التسبیب... من الموضوعات العرفیة التی یرجع فی تشخیصه إلی العرف فمع حکمهم به یترتب علیه أثره و مع حکمهم بعدمه لا ضمان».

۳. متن استفتا و پاسخ مراجع تقلید نزد پژوهشگران موجود است.

منابع و مآخذ

۱. **آیین‌نامه اجرایی قانون حمایت قضایی و بیمه‌ای از مأموران یگان حفاظت محیط زیست و جنگل‌بانی، مصوب هیأت وزیران در مورخ ۱۳۹۹/۱۱/۲۵.**

۲. امام خمینی، سیدروح‌الله، **تحریرالوسیلة**، ج۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۷۹.

۳. انتظاری نجف‌آبادی، علیرضا، **مسؤولیت مدنی ناشی از خسارات زیست محیطی**، تهران: انتشارات مخاطب، ۱۳۹۴.

۴. تقی‌زاده، ابراهیم و هاشمی، سیداحمدعلی، **مسؤولیت مدنی(ضمان قهری)**، تهران: دانشگاه پیام نور، ۱۳۹۷.

۵. زراعت، عباس، **شرح قانون مجازات اسلامی (بخش دیات)**، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۷۸.

۶. زراعت، عباس، **حقوق جزای عمومی**، ج۲، تهران: نشر جنگل، ۱۳۹۳.
۷. سبزواری، سیدعبدالأعلی، **مهذّب الأحکام**، ج۲۱، قم: مؤسسة المنار، ۱۴۱۳ق.
۸. شکری، رضا، **قانون مجازات اسلامی در نظم حقوقی کنونی**، تهران: مهاجر، ۱۳۹۶.
۹. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی بن احمد، **اللمعة الدمشقیة فی شرح الروضة البهیة**، بیروت: دارالمعارف، بی‌تا.
۱۰. طباطبائی یزدی، سیدمحمدکاظم، **العروة الوثقی**، ج۵، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۲۰ق.
۱۱. عبدالعزیز، امیر، **الفقه الجنائی فی الاسلام**، قاهره: دارالسلام للطباعة و النشر، ۱۹۹۷م.
۱۲. علامه حلّی، حسن بن یوسف بن مطهّر، **قواعد الأحکام**، ج۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۱۳. علیدوست، ابوالقاسم، **فقه و مصلحت**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۴. **قانون مجازات اسلامی، مصوب ۱۳۹۲.**
۱۵. **قانون حمایت قضایی و بیمه‌ای از مأموران یگان حفاظت محیط زیست و جنگل‌بانی، مصوب ۱۳۹۹/۲/۲۳.**
۱۶. کاتوزیان، ناصر، **حقوق مدنی (الزام‌های خارج از قرارداد: ضمان قهری)**، ج۱، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۸.
۱۷. محقق حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید، **المختصر النافع**، تهران: نشر الهام، ۱۳۷۷.
۱۸. مراغی، میرعبدالفتاح، **العناوین الفقهیة**، ج۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۹. مرعشی نجفی، سیدشهاب‌الدین، **القصاص علی ضوء القرآن و السنة**، ج۱، قم: انتشارات کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی ; ، ۱۴۱۵ق.
۲۰. مرکز تحقیقات فقهی ـ حقوقی قوه قضاییه (گردآورنده)؛ **نرم افزار گنجینه استفتائات قضایی**، قم: مرکز تحقیقات فقهی حقوقی قوه قضاییه: http://atiyeonline.ir/news/14450.
۲۱. موسوی بجنوردی، سیدحسن، **القواعد الفقهیة**، ج۲، قم: الهادی، ۱۳۷۷.
۲۲. میرمحمدصادقی، حسین، **جرائم علیه تمامیت جسمانی اشخاص**، تهران: میزان، ۱۳۹۹.
۲۳. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام**، ج۴۱، بیروت: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۴ق.
۲۴. نقیبی، سیدابوالقاسم، **خسارت معنوی در حقوق اسلام، ایران و نظام‌های حقوقی معاصر**، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۶.

١٠٥

الحكومة الإسلامية

مجلّةٌ خاصة بالفكر والفقه السياسيَّيْن للإسلام

السنة السابعة و العشرون / العدد الثالث / خريف ١٤٤٤

■

تصدر عن: الأمانة العامّة لمجلس خبراء القيادة

المدير المسؤول: السيّدإبراهيم رئيسي

رئيس التحرير: السيّدهاشم الحسيني البوشهري

نائب رئيس التحرير: محمّدعلي ليالي

المدير الداخلي: هادي توحيدي‌راد

الإشراف الفنّي: حسن بيكي

■

أعضاء لجنة التحرير (حسب الحروف الأبجدية):

صادق آملي لاريجاني (عضو في مجلس خبراء القيادة ورئيس التحرير سابقاً)، **محسن الأراكي** (عضو في مجلس خبراء القيادة)، **السيّدهاشم الحسيني البوشهري** (عضو في مجلس خبراء القيادة ورئيس التحرير)، **عسكر ديرباز** (عضو في مجلس خبراء القيادة)، **السيّدإبراهيم رئيسي** (عضو في مجلس خبراء القيادة والمدير المسؤول)، **محسن قمّي** (عضو في مجلس خبراء القيادة)، **عباس كدخدائي** (عضو هيئة التدريس في جامعة)، **عباس الكعبي** (عضو في مجلس خبراء القيادة)، **محمّد علي ليالي** (نائب رئيس التحرير وعضو هيئة التدريس في جامعة الثقافة والمعارف الإسلامية).

■

الباحثون المتخصصون و المتخصصون فى التقييم العلمى لهذا العدد، الاساتذه (حسب الحروف الأبجدية):

مهدي ابوطالبي، حسين ارجيني، حسن احمديان، مصطفى إسكندري، حسين جوان آراسته، السيّدهاشم الحسيني البوشهري، ميثم خزائي، عسكر ديرباز، قاسم شبان‌نيا، محمّدعلي ليالي، عباسعلي مشكاني، علي واحدي.

■

العنوان:

قم . صندوق بريد: ٣٣١٧ . مجلة الحكومة الإسلامية

تليفاكس: ٣٧٧٤١٣٢٥

الموقع الإلكتروني: http://mag.rcipt.ir

البريد الإلكتروني: hokoomateslami@majleskhobregan.com

السعر: ٢٠٠٠٠٠ريال

حكومت اسلامى/ سال بيست‌وهفتم، شمارهٔ سوم، پاييز ۱۴۰۱، پياپى ۱۰۵
الحكومة الاسلامية / السنة السابعة و العشرون، خريف ١٤٤٤، العدد ١٠٥

الموجز

ترجمه: أسعد الكعبي

● **دراسة فقهية حول صلاحيات حاكم النظام الإسلامي في تطبيق الأحكام المتزاحمة**

□ **سيّدعلي صميمي و محسن ملك أفضلي أردكاني و مصطفى جعفر بيشه‌فرد**

نظراً لأهمّية الحفاظ على النظام الحاكم وصيانة المجتمع فحاكم النظام الإسلامي متى ما أدرك مصالح معيّنة بإمكانه وضع مقرّرات وأوامر خاصّة كأحكام حكومية، وحينما نمعن النظر في طبيعة الحكم الحكومي نلاحظ أنّه لا يقتصر على كونه ليس من سنخ الأحكام الأوّلية أو الثانوية، بل عند حدوث تزاحم لا توجب هذه الأحكام تعطيلها بشكل مؤقّت، ومعنى ذلك إمكانية حدوث تزاحم بين الأحكام أحياناً، وهذا التزاحم قد يحدث بين حكمين أوّليين أو حكمين ثانويين؛ وفي هذه الحالة يخوّل حاكم النظام الإسلامي في اختيار أحد الحكمين وتطبيقه إن كان أكثر أهمّيةً من الآخر على ضوء ما يشخّص من مصلحة للنظام وعلى أساس قاعدة "تقديم الأهمّ على المهمّ" ويعطّل الحكم المزاحم مؤقّتاً، لكن بعد ارتفاع التزاحم يعود هذا الحكم إلى فاعليته من جديدٍ.

تمّ تدوين هذه المقالة وفق أسس الدراسات النظرية التأسيسية بالاعتماد على أسلوب تحليل المضمون بهدف بيان الموضوع، وبعد تحليل المعطيات التي تمّ التوصّل والمصاديق المرتبطة بها، ثبت أنّ حاكم النظام الإسلامي عند حدوث تزاحم بين الأحكام يمتلك صلاحية ترجيح أحد الحكمين المتزاحمين على الآخر استناداً إلى ما يراه من مصلحة وما تقتضيه الأوضاع.

مفردات البحث

حاكم النظام الإسلامي، التزاحم، الحكم الحكومي، الأحكام الأوّلية، الأحكام الثانوية.

● دراسة نقدية حول مكانة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المصادر الفقهية

□ سيّدمحمدحسين رئيس‌زاده و سيّدعلي رضائي موسوي

فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في النظام الأكسيولوجي الإسلامي تعمّ مختلف الشؤون الفردية والاجتماعية والسياسية، ولها مكانة رفيعة في التعاليم الإسلامية لدرجة أنّها اعتبرت في مصادرنا الدينية بنيةً أساسيةً لسائر الواجبات، ومن البديهي أنّ هذه المكانة الرفيعة تقتضي أن يعير المجتمع الإسلامي لها أهمّيةً بالغةً على الصعيد العملي، لذا تطرّق الفقهاء إليها في آثارهم الفقهية كبحثٍ خاصّ لكنّها لم تحظَ بمكانة خاصّة من شتّى جوانبها، وهذا الأمر نستنتجه عند استقصاء المصادر الفقهية.

بعد استقصاء آثار مختلف العصور الفقهية استنتجنا أنّها لا تتناسب مع الشأن الرفيع لهذه الفريضة، ناهيك عن أنّها مهملة في النصوص العلمية، وضمن تتبّع أسباب إهمالها في المباحث الفقهية اكتشفنا ما يلي: عدم وجود حكومة إسلامية أصيلة، الضغوط التي مارستها الأنظمة الحاكمة، عدم وجود اهتمام اجتماعي بهذه الفريضة من قبل المسلمين، وجود تعقيد في تحديد مواردها وتطبيقها بأسلوب صائب، وجود غموض في مصاديقها.

هذه الأسباب هي التي جعلت الفقهاء لا يتطرّقون إلى مباحث فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما يقتضي شأنها الرفيع.

مفردات البحث

الأمر بالمعروف، النهي عن المنكر، المصادر الفقهية، الشيعة، الحكومة الإسلامية.

● تقييم إمكانية انطباق «الإسقاط الناعم للنظام الإسلامي» مع جريمة «الإفساد في الأرض»

□ محمدصادق إيران عقيدة و عليرضا صابريان و سيّدعلي جبار كلباغي ماسوله

السعي لإسقاط نظام الجمهورية الإسلامية والذي يدرج ضمن الثورات الملوّنة، هو في الحقيقة من المواضيع الجديدة في مجال الفقه السياسي والجزائي، حيث يعتمد الذين يقومون بذلك على أسلوب ناعم وبنحوٍ ما على القنوات الفضائية والمواقع الإلكترونية، ويسلّطون نشاطاتهم على القضايا العقائدية والأخلاقية والاجتماعية في رحاب تشجيع للناس على الفساد وإشاعته في البلد وإضلال الرأي العام وإيجاد اضطراب في النظام العام بهدف سوق النظام الإسلامي نحو السقوط والانهيار.

هذه الظاهرة تجعل من الضروري لنا طرحها على ضوء اعتبار إسقاط النظام الإسلام بأسلوبٍ ناعمٍ جريمةً، ومسألة الإفساد في الأرض هي إحدى الجرائم التي تمّ تسليط الضوء عليها في هذه المقالة، إذ بعد أن تطرّق الباحثون إلى بيان مدلول هذه الجريمة وخصائصها، قيّموا إمكانية انطباقها على السعي الناعم لإسقاط النظام الإسلامي، ومن هذا المنطلق يمكن إثبات أنّ هذا السعي جريمةً من مصاديق الجرائم الجديدة التي توصف بكونها إفساداً في الأرض.

مفردات البحث

الإسقاط الناعم، الإفساد في الأرض، الإسقاط الناعم للنظام الإسلامي، اعتبار السعي الناعم لإسقاط النظام الإسلامي جريمةً.

● معايير مشروعية حكومة الإمام علي 7 في الفكر السياسي للشيعة المعاصرين لعصر حضور المعصوم

□ سيّدمجتبى جلالي و محمدجواد ياوري سرتختي

بعض المستشرقين والمسلمين أتباع تيار التنوير الفكري يعتقدون أنّ الشيعة لم يكن لديهم مرتكزاً يعتمدون عليه لإثبات مشروعية حكومة الإمام علي 7 بحيث اعتمدوا على مسألة العلاقة النسبية التي تربطه بالنبي 9 فقط رغم اعتراضهم العلني على الحكومة التي تأسّست في تلك الآونة وطريقة اختيار الخليفة.

هذه الشبهة ترتّب عليها السؤال التالي: ما هو المعيار والأسس التي اعتمد عليها الشيعة لإثبات مشروعية حكومة الإمام علي 7 ؟

تطرّق الباحثان في المقالة إلى نقد النظرية المشار إليها ضمن الإجابة عن السؤال المذكور، واستقرؤوا المعايير التي تدلّ على مشروعية خلافة الإمام 7 في رحاب الفكر والسلوك السياسيين لأصحابه، حيث دلّت نتائج البحث على أنّ هؤلاء الأصحاب تبنّوا نهجهم هذا ودافعوا عن إمامهم وحاولوا إثبات مشروعية حكومته تأسّياً بالمعتقدات التي استلهموها من كلام النبي 9 الذي وجّهه للمسلمين، حيث وصفوه بالإمام المفترض الطاعة ووصي النبي 9 والإمام العالم والمعصوم والمنصّب من عند الله.

مفردات البحث

مشروعية الحكومة، الإمام علي 7 ، الفكر السياسي لأصحاب الإمام علي 7 ، نظام الإمامة الدينية.

حكومت اسلامى/ سال بيست‌وهفتم، شمارهٔ سوم، پاييز ۱۴۰۱، پياپى ۱۰۵
الحكومة الاسلامية / السنة السابعة و العشرون، خريف ١٤٤٤، العدد ١٠٥

● مستويات الأمن السياسي والمخاطر التي يواجهها في النظام الأمني الإسلامي برؤية قرآنية وروائية

□ علي‌أصغر نصيري و بهنام رشيدي‌زاده و ناصر انطيقه‌جي

أحد عناصر كلّ نظرية أمنية هو مستويات الأمن في مختلف جوانبها، ولحدّ الآن لم تدوّن دراسة حول هذه المستويات ولا سيّما من جهة بعدها السياسي في رحاب المبادئ الإسلامية، ومن هذا المنطلق تطرّق الباحثون في المقالة إلى بيان مستويات الأمن السياسي والمخاطر التي تواجهها في النظام الأمني الإسلامي برؤية قرآنية وروائية، وذلك اعتماداً على أسلوب بحث تحليلي استدلالي، حيث استقرؤوا العبارات القرآنية والروائية التي تتمحور حول مستويات الأمن السياسي والمخاطر التي يواجهها، وقد دلّت نتائج البحث على وجود عبارات في القرآن الكريم والروايات تشير من جهة إلى الأمن السياسي في النظام الأمني الإسلامي ضمن خمسة مستويات، هي: فردي (مستوى صغير)، اجتماعي، وطني (مستوى متوسّط)، إقليمي، دولي (مستوى كبير). ومن جهة أخرى تشير إلى أنّ كلّ واحد من هذه المستويات يمكن أن يصبح عرضةً للخطر من جانب المستويات الأخرى.

مفردات البحث

القرآن الكريم، الروايات، المستويات، الأمن السياسي، المخاطر.

● واجبات الحكومة الإسلامية تجاه الأوبئة والأمراض المعدية

□ محمدباقر صالحي و سيدمرتضى خاتمي سبزواري و على ظهيري

المجتمعات البشرية على مرّ العصور تعرّضت لأنواع عديدة من البلايا العامّة مثل الحروب والكوارث الطبيعية والأمراض، حيث أسفرت عن سقوط الكثير من الضحايا، وفي هذا السياق لعبت الحكومات دوراً أساسياً في عدد ضحايا هذه البلايا على ضوء رصانة أو ضعف التصدّي لها؛ لذا يجب تعيين واجب الحكومة إزاء كلّ حادثة وبلاء يواجهه الشعب.

رغم أنّ بعض الباحثين ذكروا في دراساتهم عدداً من الواجبات التي تقع على كاهل الحكومة في هذا المضمار، إلا أنّ محور البحث في المقالة هو إثبات الحكم الأوّلي لواجبات الحكومات تجاه الأمراض المعدية وفق معطيات الأدلّة الفقهية، وذلك لأجل إثبات واجباتها بغضّ النظر عن الأدلّة الحكومية لولاية الفقيه واعتماداً على أدلّة وجوب دفع الاضطرار وتحصيل مقدّماته ووجوب الاهتمام بشؤون المسلمين.

نتيجة البحث دلّت على أنّ الحكومة الإسلامية مكلّفة وفق الحكم الأوّلي بتوفير المقدّمات الضرورية واتّخاذ الإجراءات اللازمة وسائر التدابير الكفيلة للحيلولة دون انتشار مرضٍ معدٍ في المجتمع حتّى إن اقتضى ذلك حرمان الناس من حرّيتهم وتعطيل النشاطات الاجتماعية والأعمال والطقوس الدينية؛ كما يجب عليها وضع حلّ للمشاكل الاقتصادية وغيرها والتي تنشأ جرّاء شيوع هذا المرض، وفي هذا السياق فهي مكلّفة بالتصدّي لكلّ من يتسبّب بإحداث فوضى.

مفردات البحث

الأمراض المعدية، واجبات الحكومة، تحليل فقهي، الحكم الأوّلي، جائحة كورونا.

● دراسة فقهية قانونية حول مسؤولية الحكومة الإسلامية تجاه الإضرار التي يتعرّض لها المتطوّعون للمساعدات الإنسانية ودفع الدية لهم

□ حسين عندليب و محمدتقي طبرسا

عند وقوع حوادث طبيعية وغير طبيعية يتعرّض بعض المتطوّعين لتقديم المساعدات الإنسانية لأضرار بدنية وربّما يواجهون الموت، وبما أنّ بعض هؤلاء المتضرّرين وأولياء دم المتوفّى يراجعون الحاكم للمطالبة بتعويضات مالية أو دية، بات هذا الأمر مصدر استفسار للقضاة ورجال القانون، إذ حكمه غامض عليهم عند عدم تسجيل المتضرّر أو المتوفّى في إحدى شركات التأمين، ناهيك عن عدم وجود قوانين صريحة بهذا الخصوص في بعض الحالات؛ لذا فالسؤال المطروح للبحث والتحليل في هذه المقالة هو ما يلي: ما هي الجهة المسؤولة عن دفع الدية وتعويض الأضرار المالية للمتطوّعين في المساعدات الإنسانية؟

فرضية البحث ما يلي: استناداً إلى المباني الفقهية وبعض القوانين والمقرّرات فشركات التأمين مسؤولة عن دفع الديات وتعويض الأضرار التي يتعرّض لها هؤلاء المتطوّعون، وعند عدم وجود هكذا شركات يجب على الحكومة الإسلامية التكفّل بهذه المسؤولية وفق ما تقتضيه المصالح العليا وعند تشخيص المصلحة من قبل الوليّ الفقيه.

من جملة النتائج التي تمّ التوصّل إليها في المقالة هي أنّ القوانين الموجودة لم تحدّد أحكاماً خاصّة بالأضرار التي يتعرّض لها المتطوّعون في المساعدات الإنسانية عند الحالات الاضطرارية، لكن على أساس المادّة ٥١٦ من قانون العقوبات الإسلامي والمصادق عليه سنة ٢٠١٣م وسائر القوانين واللوائح القانونية، يمكن اعتبار الدوائر والمؤسّسات التي وجّهت الدعوة للتطوّع في المساعدات الإنسانية مسؤولةً، وعند عدم توفّر الشروط اللازمة تناط المسؤولية إلى بيت المال.

تمّ تدوين هذه المقالة بأسلوب بحث وصفي تحليلي.

مفردات البحث

الدية، الضرر، المتطوّعون للمساعدات الإنسانية، الوليّ الفقيه، الحكومة الإسلامية، بيت المال.

● The Jurisprudential-Legal Study of the Duties of the Islamic Government toward the Payment of Damage and Blood Money to the Volunteer Rescuers

□ by Hussein Andalib and Mohammad Taqi Ṭabarsā

In the event of natural calamities and other accidents, some members of volunteer rescuers may suffer from serious physical harms or they even may lose their lives. Since, in certain cases, the harmed volunteer forces or their avenger of blood refer to a judicial court to ask for the payment of damage or blood money about which there is no insurance coverage or explicit regulations and this has become a matter of question and doubt for judges and lawyers. Hence, the question which this research work seek to answer is that what institution is responsible for the payment of damage or blood money to the volunteer forces or rescuers. The thesis of the present research is, given the jurisprudential principles and fundamentals and certain other laws and regulations, insurance companies, and in case of nonexistence of any insurance coverage, the Islamic government can be made responsible at the discretion of a Muslim guardian jurisconsult or when supreme interests demand to pay for blood money or for the damage inflicted on these people. From among the conclusions reached in this research is that the existing laws, in emergencies, have not anticipated the damages inflcted on the people's volunteer forces. However, considering the conluding phrases of the article 516 of the Islamic penal code ratified in 1392 and of other laws and bylaws, one can hold the offices and organizations which announce the call for providing relief responsible, and with no favourable circumstances, the public treasury is considered responsible for the payment of the damage or blood money.

Key words

blood money, damage, volunteer rescuers, guardian jurisconsult, Islamic government, public treasury.

● Duties of the Islamic State and Government towards the Contagious Diseases

□ by Mohammad Bāqir Ṣālehi, Sayyed Riḍā Khātami Sabzivāri and Ali Ẓahiri

Human society throughout history has faced numerous calamities such as wars, natural disasters, and contagious diseases which have left behind lots of victims. Good or bad functions of the states in managing these events have played a decisive role in increasing or decreasing the number of victims, so it seems necessary to establish the duties of the Islamic state toward these events. Although in some researches mentions have been made to the duties of the states in this regard, this article seeks to establish the primary rule of the states' duties toward the contagious diseases drawing upon the proofs of fiqh. Furthermore, apart from the government proofs of the guardianship of Muslim jurisconsult, the article tries to establish the states' duties, drawing inspiration from the proofs of the necessity of prevention of constraint, the acquisition of its preliminaries, necessary measures as well as the necessity of taking care of the Muslims' affairs. The result of the research reveals that, according to the primary rule, when the society is threatened by a contagious disease, it is incumbent upon the Islamic state to do whatever it can, to take necessary measures to prevent the spread of the disease in the society – no matter what it does may result in denying individuals' freedom, business closure, closure of gatherings and religious ceremonies –, in order to resolve the economic problems caused by the spread of the disease and in line with the mentioned effective measures to fight disruptions.

Key words

contagious diseases, duties of government, jurisprudential study, primary rule, Corona virus.

● Levels of Political Security and Its Threats in the Islamic Security System from the Perspective of the Quran and Tradition

□ by Ali Asghar Naṣiri, Behnām Rashidizādeh and Nāṣir Antiqchi

One of the elements and components of a security-related theory is the levels of security in different aspects. No researches are reported to have studied levels of security, especially in its political aspect. Thus this research work seeks to explain levels of political security and its threats in the Islamic security system from the viewpoint of the Qur'ān and tradition, *hadith*. To achieve this aim, the Qur'anic statements together with prophetic statements concerning levels of political security and its threats have been inferred drawing upon the analytical-inferential method. The findings of this article show that there are statements in the Qur'ān and Islamic traditions that, on the one hand, signify five levels of political security in the Islamic security system: individual or personal, social, national, regional and international and on the other hand show that each of the mentioned planes may be existentially threatened by other levels.

Key words

Qur'ān, the, tradition (*hadith*), levels, political security, threats.

● **Evidence for the Legitimacy of the Government Run by the Commander of the Faithful, Ali (piece be upon him), in the Political Thought of the Shiʿa in the Era of Imam's Presence**

□ **by Sayyed Mujtabā Jalāli and Mohammad Jawād Yāvari Sartakhti**

Some of the Muslim orientalists and intelletuals hold the belief that the Shiʿa, to defend the legitimacy of the government run by Imam Ali (peace be upon him), in spite of the existing overt protest and opposition against the then government and the process of electing someone as a successor, has had no basis for the legitimacy of the government of their Imam and think it suffice to cite the Imam's dependence on the Messenger of God. Such a misgiving brought about this question that "What evidence has the *Shiʿi* people presented to prove the legitimacy of the government run by the Commander of the faithful, Ali (peace be upon him)?"

To answer the above question, the present research, having criticized this theory, has deduced the evidence for the legitimacy of Imam Ali's government on the basis of the political ideas and actions of his companions. The findings of the research show that Imam Ali's companions have proceeded to defend Imam Ali's right to the government by recourse to the theological beliefs diffused among the Muslims and explained by the Holy Prophet and have taken measures to establish the legitimacy of the government of their Imam drawing upon such expressions as the 'Imam whose obedience is obligatory', the 'successor of the Messenger of God', 'knowing, Immaculate, and 'divinely appointed Imam'.

Key words

legitimacy of the government, Imam Ali (peace be upon him), companions' political thought, Divine Imamate system.

● **Feasibility of the Conformity between Soft Subversion with the Crime of Doing Corruption in the Earth**

□ **by Muhammad Ṣādiq Irān Aqideh, Aliriḍā Ṣāberiān and Sayyed Ali Jabbār Gulbāqi Māsūleh**

Softsubversion of the Islamic regime which is taken as one from of color revolution can be said to be one emergent issue in the literature of the political and penal jurisprudence. The measures taken by the opposition groups are typically the ones which make use of the satellite networks and cyberspace and which follow certain policies as concentration on creedal, moral and social realms by means of persuading people to make corruption, disturbing the public opinion, making public disorders with the aim of leading the Islamic regime to downfall. This fact demonstrates the necessity of speaking of criminology of the soft subversion of the Islamic regime. The present article deals with the idea of 'doing corruption in the earth' as a criminal title, trying to define and describe it, seeking to explore the feasibility of the conformity of soft subversion of the Islamic regime to doing corruption in the earth in order to study the crime of subversion of the Islamic regime. It makes the conclusion that soft subversion of the Islamic regime is one of the instances of emerging criminal phenomenon and of the crime of doing corruption in the earth.

Key words

soft subversion, doing corruption in the earth, soft subversion of the Islamic regime, criminology of the soft subversion of the Islamic regime.

● A Critical Studu of the Position of Enjoing the Good and Forbidding the Evil in Shi'i Jurisprudential Sources

□ by Sayyed Muhammad Husein Reʾiszādeh and Sayyed Ali Riḍāi Mūsawi

The obligation such as 'enjoining the good and forbidding the evil' in the Islamic value system is of significant status and can be operative in different individual, social, and political levels to the extent that this obligation has been taken to be a basis of other Islamic obligations.Naturally, as this obligation is of a sublime position, it requires that the Islamic society pay considerable attention to it and the Muslim jurists deal with it in their works of jurisprudence whereas this significant obligation, in its various levels, has not achieved special status and researches into the sources of jurisprudence show some evidence to the contrary.Having studied the different cycles of jurisprudence, one finds out that the present works of jurisprudence have not been formulated in line with the high status of this obligation and been neglected in scientific texts. Moreover, concerning what causes enjoining the good and forbidding the evil to be outmoded, it is also found out when there is no pure Islamic government, the pressures of the governments, lack of social effort by Muslims, difficulty in recognizing what may be an instance of enjoining the good and forbidding the evil and the right prformance of this duty and other ambiguities in it cause the Muslim jurisprudents do not deal with this issue as they should.

Key words

enjoying the good, forbidding the evil, jurisprudential sources, *Shi'a*, Islamic government.

ABSTRACTS

Trans. by Ahmad Rezā Jalili

● The Jurisprudential Study of the Authorities of the Muslim Ruler in Enacting Two Interferring (Mutazāhim)Decrees

□by Sayyed Ali Ṣamimi, Mohsen Malekafḍali Ardekāni and Muṣtafā Jaʿfarpishefard

Given the importance of preserving the Islamic regime and the Islamic society, a Muslim ruler, whenever finds it expedient, can make special laws and regulations and issue special orders as government decrees. Attention to the nature of a government decree shows that this kind of decree is not among any of the primary and secondary rules, rather in case two decrees meet by accident at the same time (being mutazāhim), a government decree may cause the provisional inexecution of the two dcrees. That is to say, sometimes in enacting decrees, when two decrees – whether be two primary decrees or two secondary decrees – meet by accident at the same time, a Muslim ruler, considering both the interests of the Islamic regime and the maxim "the primacy of more important instances over the important ones" can choose and enact one of the decrees which is more important and the most useful one and ignore or inexcute the other decree temporarily. As soon as this problem is resolved, the primary decree returns back to its first state and becomes operative. In this article, the question has been dealt with on the basis of theoretical and fundamental investigation drawing upon a content analysis. Through analyzing the findings and studying the instances, the conclusion is made by the writer that a Muslim ruler has this right and authority to choose between the two decrees when they meet by accidence, the one which is taken to be more important than the other according to circumstances and expediences.

Key words

Muslim ruler, tazāhum, government decree, primary rules, secondary rules.

105

ISLAMIC GOVERNMENT

(Hokumat-e Eslami)

Special for Islamic Political Thought and Jurisprudence

Vol 27, No.3, Autumn 1401/2022

■

Proprietor: The Secretariat of the Assembly of Experts (of the Leadership)

Managing Director: Sayyed Ibrāhim Re'īsī

Editor-in-chief: Sayyed Hāshem Huseini Bushehri

Deputy of the Editor-in-chief: Muhammad Ali Layali

Assistant Manager: Hadi Tohidi Rad

Editor: Hassan Beygi

■

Editorial Board (in Alphabetical Order):

Ṣādiq Āmuli Lārijāni (member of the Assembly of Experts of the Leadership and the former Editor-in-Chief of the *Islamic Government*), **Muḥsin Arāki** (member of the Assembly of Experts), **Sayyed Hāshim Ḥuseini Bushehri** (member of the Assembly of Experts and the Editor-in-Chief), **ʿAskar Dirbāz** (member of the Assembly of Experts), **Sayyed Ibrāhim Re'īsī** (member of the Assembly of Experts and Managing Director), **Muḥsin Qumi** (member of the Assembly of Experts), **ʿAbbās Kadkhudāī** (university faculty member), **ʿAbbās Kaʿbi** (member of the Assembly of Experts), **Muḥammad ʿAli Layāli** (Deputy Editor-in-Chief and faculty member of Islamic Sciences and Culture Academy).

■

Associate Editors and Scientific Peer Reviewers (in Alphabetical Order):

Mahdi Abutālebi, Hussein Arjini, Mustafa Eskandari, Hassan Ahmadian, Hussein Jawan Arasteh, Sayyed Hāshem Huseini Bushehri, Meitham Khazā ʿī, ʿAskar Dirbāz, Qasim Shaban Nia, Muhammad Ali Layali, Abbas Ali Meshkāni, Ali Vāhedi.

■

Mailing Address:

Qom:P.O. Box 3317, Islamic Government Journal

Telefax: 37741325

home page: http://mag.rcipt.ir

e-mail: hokoomateslami@majleskhobregan.com

Price: 200000 Rials

فراخوان مقاله

فصلنامه علمی ـ پژوهشی حکومت اسلامی با استناد به ماده‌واحدهٔ مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و براساس نامهٔ شماره ۳۱/۵۴۲۷ مورخ ۸۹/۱۰/۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی شورای عالی حوزه‌های علمیه، حائز رتبه علمی ـ پژوهشی گردیده است.

فصلنامه علمی ـ پژوهشی حکومت اسلامی بر اساس نامهٔ شماره ۳/۳۳۲۵۵ مورخ ۱۳۹۳/۳/۲۹ وزارت علوم، تحقیقات و فن‌آوری، خطاب به رؤسای محترم دانشگاهها، مراکز آموزش عالی، پژوهشگاهها، پارکهای علمی و فن‌آوری، سازمانها و مراکز وابسته دربارهٔ فهرست نشریات نمایه‌شده در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام(ISC) و بر اساس نهمین مصوبه شورای راهبری ISC مورخ ۹۲/۱۱/۱۹ در ردیف ۲۷۵ قرار گرفت.

فصلنامه حکومت اسلامی از مقالات علمی ـ پژوهشی اساتید، محققان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه در مقاطع ارشد و دکتری استقبال می‌نماید.

مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت فصلنامه حکومت اسلامی(mag.rcipt.ir) دریافت می‌شود.

حکومت اسلامی

نام: .....

نام خانوادگی: .....

مؤسسه: .....

تعداد از هر شماره: ..... از شماره: ..... مدت: .....

نشانی: .....

..... تلفن: .....

درج این مورد نیز موجب سپاسگزاری است: .....

تحصیلات: ..... شغل: ..... سن: .....

نکات لازم:

۱ ● مبلغ اشتراک برای یک سال (چهار شماره) ۸۰۰۰۰ تومان می‌باشد.

۲ ● هزینهٔ ارسال بر عهدهٔ مجله می‌باشد.

۳ ● مبلغ اشتراک به حساب سیبا ۰۱۰۷۶۶۱۳۶۶۰۰۲ به نام دبیرخانهٔ مجلس خبرگان واریز شود.

۴ ● مشترکین گرامی در صورت تغییر آدرس، نشانی جدید را سریعاً به دفتر مجله اطلاع دهند.

۵ ● اصل فیش بانکی به همراه برگه تقاضای اشتراک به نشانی قم، صندوق پستی ۳۳۱۷، فصلنامه حکومت اسلامی، ارسال شود.

متقاضیان شماره‌های گذشتهٔ مجله می‌توانند با واریز مبلغ لازم و ارسال فیش آن مجله را دریافت کنند.