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.

۵ ـ 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.

۱۰۸

حکومت اسلامی

ویژهٔ اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال بیست‌وهشتم/ شمارهٔ دوم / تابستان ۱۴۰۲

■

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، مصطفی اسکندری، حسین جوان آراسته، سیداحمد حبیب‌نژاد، سیدهاشم حسینی بوشهری، عسگر دیرباز، سیدمحمدکاظم رجایی، حسین رجبی، سیدمهدی سیّدیان، قاسم شبان‌نیا، علی‌اکبر عالمیان، محمد قاسمی، محمدعلی لیالی، محمد ملکزاده، محمدجواد یاوری سرتختی.

■

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**

۲۵۰۰۰۰ریال

۱۰۸

حکومت اسلامی

ویژهٔ اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال بیست‌وهشتم/ شمارهٔ دوم / تابستان ۱۴۰۲

فهرست مطالب

مشروعیت یا عدم مشروعیت الزام بر رعایت احکام الهی/ قاسم سبحانی‌فخر/ ۵

چیستی «راهبرد مقاومت» در اندیشه مقام معظم رهبری و تحلیل مبانی عقلی آن از منظر فقه سیاسی/ مهدی درگاهی/ ۲۷

الزامات اجرای قاعده تعظیم شعائر الهی در عرصه‌های حکمرانی/ محمدمهدی اسلامیان و ابوالقاسم مقیمی حاجی/ ۴۷

بازپژوهی مفهوم «امور حسبیه» و متصدی آن در نگره فقه امامی/ سیدجعفر علوی گنابادی/ ۷۳

جهانی‌شدن؛ چالش امت واحده اسلامی/ عاطفه خرمی آرانی و حسین جوان آراسته و وحید نکونام/ ۱۰۳

نقد دیدگاه مخالفان حکمرانی سیاسی اهل بیت : /جواد سلیمانی/ ۱۳۱

کارکردها و پیامدهای جهاد تبیین در بین‌المللی‌شدن الگوی مقاومت از دیدگاه آیة‌الله خامنه‌ای/ محمد ملک‌زاده/ ۱۵۵

چکیدهٔ عربی/ ۱۸۳

چکیدهٔ انگلیسی/ ۱۹۶

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- پژوهشی** گردید.

فصلنامهٔ **علمی- 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 بیست و هشتم، شمارهٔ دوم، تابستان ۱۴۰۲، پیاپی ۱۰۸
ISLAMIC GOVERNMENT 108 / Vol.28, No.2, Summer2023

مشروعیت یا عدم مشروعیت الزام بر رعایت احکام الهی

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۱ تأیید: ۱۴۰۲/۲/۲۲
قاسم سبحانی‌فخر*

چکیده

در مشروعیت الزام بر رعایت برخی احکام الهی جای تردید نیست. مقرّرشدن حدّ و تعزیر برای برخی افعال چون زنا و شراب‌خواری چیزی جز الزام بر رعایت احکام الهی در این موارد نیست. بحث در حدّ مرز و کلّیت آن است. عدم وجود نصّ خاص در مسأله، موجب پیدایش آرای گوناگون فقهی به این شرح شده است: ۱. مشروعیت الزام بر ترک نوعی از محرّمات (محرّماتی که از سنخ گناهانِ دارای حدّ است، ولی حدّ ندارد، نه هر فعل حرامی). ۲. مشروعیت الزام بر ترک هر گناه؛ خواه فعل حرام یا ترک واجب. ۳. مشروعیت الزام بر ترک هر گناه کبیره و ۴. عدم مشروعیت الزام جز در موارد منصوص. مستندات اقوال چهارگانه چیست؟ مقاله حاضر افزون بر استخراج و نقل مستنداتِ اقوال چهارگانه و تحقیق در صحّت و سقم آن‌ها که مسأله‌ای فقهی است، به موضوع، از افقی کلّی‌تر نیز پرداخته و نتیجه گرفته است که الزام بر رعایت آن دست از احکام الهی که جنبه اجتماعی دارد و عدم رعایتش به نوعی توهین به شریعت و متدیان شمرده می‌شود و به معنویت‌زدایی می‌انجامد، با رعایت مصالح و مراتب، مشروع و در مواردی لازم است.

واژگان کلیدی

احکام الهی، الزام بر احکام الهی، مشروعیت الزام بر احکام الهی، عدم مشروعیت الزام بر احکام الهی

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی دانشگاه بوعلی سینا همدان: gh_sobhani@yahoo.com

مقدمه

در جامعه ایران اسلامی که ما زندگی می‌کنیم، هر زمان موضوع یـا موضـوعاتی بـه صورت ویژه مورد بحث و گفت‌وگوی اندیشمندان حوزوی و دانشگاهی قرار می‌گیرد. رواج بحث و گفت‌وگو پیرامون یک موضوع میان اندیشمندان در اغلب موارد، بازتـاب نوعی رفتار اجتماعی است که به نوبه خود از عوامل گوناگون ناشی می‌شود.

امروزه مسأله «مشروعیت الزام بر برخی احکام اجتماعی اسلام مانند حجاب» بـا شدّت بیش‌تری مطرح شده است. گروهی از اهل علم و دانش و جماعت بسیاری از افراد جامعه اسلامی از مشروعیت الزام بر این حکم، سخت دفاع می‌کنند. در مقابـل، گروهی دیگر از اهل علم و دانش، حتی برخی حوزویان و نیز افراد بسیاری از مردم عادی آن را زیر سؤال می‌برند و غیر مشروع می‌دانند و آن را اکراه و اجبـار در دیـن تلقّی می‌کنند.

نظر گروه اول درست است یا نظر گروه دوم؟ از فقه اسلامی؛ یعنی کتاب، سـنّت و عقل چه حکمی به‌دست می‌آید؟ فقهای بزرگ در طول قرون متمادی در این بـاره چه نظری ابراز داشته‌اند؟ آیا آن‌ها نیز دارای این دو دیدگاه بوده‌اند یا دیدگاه واحـد داشته‌اند؟

پاسخ به این پرسش‌ها یک تحقیق فقهی است که از مراجعه به آرای فقهـا تحـت عنوان «تعزیر برای هر فعل حرام» و مستندات آن‌ها که کتاب و سنّت است، به‌دسـت می‌آید.

پیشینه بحث

موضوع مورد بحث، از این جهت که در روایـات ریشـه دارد، در کتـب فقهـی سـابقه طولانی دارد. این مسأله در کتب شیخ مفید، از فقهای قرن چهـارم و در کتـاب‌هـای شـیخ طوسی، از فقهای قرن پنجم مطرح شده و فقهای بعد از آنان؛ مانند ابن زهره و ابن ادریس آن را دنبال کرده‌اند. پس از آن‌ها در قرن هفتم با ظهور محقق حلّی «صاحب شـرایع» کـه فقه به مرحله بالایی از رشد رسید، این بحث به صورت مسأله‌ای مستقل مطرح شد کـه

توضیح آن در نکته سوم خواهد آمد. فقهای صاحب‌نام پس از محقق حلّی تا زمان حال، این مسأله را در آثار خود مطرح کرده و پیرامون آن بحث کرده‌اند. افزون بر آن، در دهه‌های اخیر مقالاتی در این باره نوشته شده که می‌توان گفت جامع‌ترین آن، مقاله‌ای است با عنوان «بررسی فقهی و حقوقی قاعده التعزیر فی کلّ معصیة» که توسط «محمدرضا کدخدایی» نگارش یافته و در مجلّه فقه اهل بیت : (کدخدایی، ۱۳۸۷، ش۵۴، ص۹۱) به چاپ رسیده است. با همه این‌ها جای مقاله حاضر خالی است؛ به این دلیل که اولاً از غیر جنبه فقهی نیز به مسأله پرداخته و تحت عنوان «تظاهر به گناه» حکم مسأله را به صورت خِرَدپسند تا اندازه‌ای روشن نموده است و ثانیاً آرای فقیهان را با دسته‌بندی و بیان استدلال به صورت واضح و به دور از اطناب ملال‌آور و ایجاز مخلّ در منظر اهل تحقیق قرار داده؛ به گونه‌ای که با مراجعه به این مقاله هر اهل تحقیق می‌تواند موضع خودش را در این مسأله روشن کند.

پیش از ورود به مباحث فقهی، مسأله را با نگاه غیر فقهی و به لحاظ آثار اجتماعی آن تحت عنوان «تظاهر به گناه» مورد توجه قرار می‌دهیم.

تظاهر به گناه

باور ما این است که الزام بر رعایت احکام شرعی اجتماعی اسلام با رعایت مراتب و مصالح و عدم موانع، مجاز و مشروع، بلکه در مواردی لازم است و آن‌هایی که آن را غیر مشروع و اجبار در دین می‌دانند، جداً به خطا می‌روند.

قطع نظر از ادلّه «تعزیر برای هر فعل حرام» که در کلام فقیهان با استناد به روایات، مطرح شده است، تظاهر به گناه خودش ممنوع است. عصیان و نافرمانی خدا منکر و قبیح است و تظاهر به این نافرمانی و علنی‌بودن آن، بر قبح آن می‌افزاید. ممنوعیت تظاهر به گناه، نظیر روزه‌خواری علنی، شراب‌خواری، شراب‌فروشی، فروش ابزارهای گناه، بی‌حجابی و دیگر گناهان، به چند دلیل است:

الف) تظاهر به گناه، آسیب‌رسانی به ارزش‌های معنوی است؛ هر گناهی که در منظر خلق خدا انجام گیرد، تحریک به گناه و کوچک جلوه‌دادن گناه است و تأثیر خاص

خود را دارد و تکرار آن زشتی گناه را از دل‌ها می‌برد و رفته رفته به صورت امر عـادی و طبیعی جلوه می‌کند و تا جایی پیش می‌رود که بیش‌تر افراد جامعه را آلوده می‌کنـد و فضایل اخلاقی را که اساس سعادت دنیا و آخرت یک جامعه است، می‌کُشد. تظاهر بـه گناه و علنی‌بودن آن، به این جهت که به آلوده‌شدن افراد کمک می‌کند و زمینه سـعادت افراد را از بین می‌برد، آسیبی بزرگ برای جامعه است. به بیـان دیگـر، تظـاهر بـه گنـاه، نوعی تجاوز به حقوق افراد جامعه است. عُقَلا تجاوز به حقوق مادّی را تقبیح می‌کنند و جلوگیری از آن را جزو وظایف حکومت می‌شمارند و برای بازداری از آن به حکومت پناه می‌برند و در مواردی از دیگر افراد جامعه استمداد می‌کنند. تجاوز به حقوق معنوی قطعاً مهم‌تر از تجاوز به حقوق مادی است. به همین دلیل، جلوگیری از گنـاه علنـی بـا رعایت تدریج و مراحل آن لازم و ضروری است و اگر برای عُقَلا مضرات گنـاه علنـی روشن شود، بازداری از آن را همانند بازداری از مضـرّات مـادی، از وظـایف حکومـت می‌دانند. ادلّه نهی از منکر در شریعت، این بنای عقلا را تأیید می‌کند.

کسانی که تجاوز به حقوق مادی را ممنوع می‌دانند، ولی جلوگیری از گناه آشکار را مخالف آزادی می‌پندارند، در واقع، یا ارزش‌های معنوی و دینـی را قبـول ندارنـد و یـا تأثیر گناه علنی بر روح و روان عموم مردم را نمی‌پذیرند. ارزش‌های معنوی قابل انکـار نیست و بسیاری از کسانی که با زبان و سخن، ارزش‌های معنـوی را انکـار مـی‌کننـد و اعتقاد به امور معنوی را نادرست و خلاف علم و تجدد و تمدن می‌دانند، در مقام عمـل با روآوردن به یک سری خرافات، سخن و مسلک خود را نقض می‌کننـد. در ایـن بـاره نمونه‌های فراوان وجود دارد که به نوشته مستقل نیاز دارد. هم‌چنین تأثیر گناه علنـی بـر روح دیگر انسان‌ها قابل انکار نیست. آیا کسی می‌تواند تأثیر مخالفت علنـی بـا قـوانین اجتماعی بر رواج خلاف قانون در جامعه را نادیده بگیرد؟ اگر کسی به تنهایی و دور از حضور دیگران با قانون مخالفت کند، تنها احتمال آسیب شخصی بـرای او وجـود دارد، ولی مخالفت با قانون به صورت علنی به نوعی ترغیب عملی به خـلاف قـانون اسـت. حال اگر گروهی از مردم، آشکارا قوانین اجتماعی؛ مانند قوانین راهنمـایی و رانـدگی، قوانین مربوط به وظایف کارمندی، کارگری، کارفرمایی و غیـر ذلـک را نقـض کننـد و

نیروی بازدارنده‌ای نباشد، رفته رفته، قانون اعتبار خودش را از دست می‌دهد و زشتی قانون‌شکنی، از بین می‌رود و آسایش و آرامش از جامعه رخت برمی‌بندد. مخالفت با احکام و قوانین شریعت به صورت آشکار و علنی به عینه همین آسیب را در پی دارد. نافرمانی آشکار با قوانین الهی؛ چون روزه‌خواری، شراب‌خواری، شراب‌فروشی، بی‌حجابی، اختلاط با نامحرم و غیر ذلک، تجاوز به حقوق مردم است که اگر توسط نیروی بازدارنده و قوّه قهریه، مهار نشود، موجب آسیب معنوی جامعه بزرگ انسانی می‌شود که بسیار مهم‌تر از آسیب مادی است.

ب) تظاهر به گناه و نافرمانی خدا بی‌احترامی مضاعف به خداوند و صاحب شریعت است؛ اصل گناه، بی‌احترامی به صاحب شریعت است و کیفر الهی را درپی دارد، لکن تظاهر به گناه، حرمت‌شکنی و اعلام مخالفت با خداست و عقل مانعی نمی‌بیند که افزون بر کیفر اخروی، کیفر دنیوی نیز داشته باشد؛ چنان‌که مخالفت قوانین بشری مجازات در پی دارد.

ج) تظاهر به گناه، بی‌احترامی به دیگر دین‌داران است؛ برای هر فرد آرمان‌گرا، ارزش‌های معنوی، مقدس و برتر از هر چیز است. تظاهر به گناه، بی‌ارزش نشان‌دادن امور معنوی و دستورهای دینی است و این، اهانت به دیگر مسلمانان و متدیّنان و انسان‌های آرمان‌گرا است؛ همان‌گونه که اهانت به ارزش‌های ملّی یک کشور، اهانت به مردم آن کشور است، اگر کسی پرچم کشوری را زیر پا قرار دهد و آب دهان بر آن بیندازد، بعید است دیگر افراد آن کشور بی‌تفاوت بمانند. ازاین‌رو، تظاهر به گناه همان‌گونه که از جهت ترویج گناه و ترغیب به آن و تأثیر در گمراهی افراد، تجاوز به حقوق دیگران است، از جهت اهانت به مقدسات و ارزش‌ها نیز تجاوز به حقوق دیگران است. نتیجه این‌که تظاهر به گناه، سه آفت مهمّ در پی دارد: ۱. تضعیف ارزش‌های معنوی. ۲. بی‌احترامی به صاحب شریعت و ۳. بی‌احترامی به دیگر متدیّنان و درست به همان دلیل که جلوگیری از آسیب‌های مادیّ از وظایف حکومت است و هیچ صاحب‌نظری در مشروعیت آن حرفی ندارد، جلوگیری از آسیب‌های معنوی نیز از وظایف حکومت است، بلکه بازداری از آسیب‌های معنوی بر بازداری از آسیب‌های

مادی اولویت دارد. همان‌گونه که پخش مواد مخدر و اذیت و آزار انسان‌ها جـرم اسـت و الزام بر رعایت آن‌ها مشروع است، الزام بر رعایت ارزش‌های معنوی با تأکید بیش‌تـر مشروعیت دارد.

اکنون به بیان پاسخ به پرسـش‌هـای مطـرح در ابتـدای بحـث، بـا روی‌کـرد فقهـی می‌پردازیم.

پاسخ با بیان نکات زیر تبیین می‌گردد:

نکته اول: قرآن کریم برای چهار گناه کبیره، مجازات‌های سنگینی مشخص کرده که در زبان روایات به حدّ تعبیر شده است. این چهار گناه عبارت‌اند از سرقت، زنا، قـذف و محاربه. با تأمل در آیات و روایات و اعتبار عقلی، حکمت ایـن مجـازات‌هـا روشـن می‌گردد و راز این‌که چرا اجرای حدّی از حدود، برتر از باران چهل شـبانه روز اسـت، واضح می‌گردد.

نکته دوم: سنّت برای یک سری از گناهان عقوبت ویژه مشخص کرده کـه در زبـان فقیهان، برخی مواردش حدّ نامیده شده؛ ماننـد سـحر و برخـی مـواردش تعزیـر؛ ماننـد روزه‌خواری. در آن دست گناهان که مجازات مشخص دارد ـ جز چهار موردی کـه در قرآن آمده ـ کدام حدّ و کدام تعزیر است، عبارات فقیهان یک‌سان نیست. به نظر مشهور فقها گناهان موجبِ حدّ که توسط سنّت اثبات شده، عبارتند از لواط، مساحقه، قیـادت، سبّ النبی، ادعای نبوت، شرب المسکر، ارتداد، آدم‌فروشی (بیع الحرّ) و سحر. هم‌چنین بر طبق روایات، گروهی از گناهـان کـه اکثـر آن حقـوق النـاس هسـتند، عقوبـت غیـر مشخص دارند که تعیین آن با امـام و حـاکم اسـت و در زبـان روایـات تعزیـر نامیـده شده‌اند.

نکته سوم: همان‌گونه که از موارد استعمال واژه تعزیر در روایات به‌دسـت مـی‌آیـد، تعزیر عقوبتی است آزاردهنده نسبت به کسی که تعزیر می‌شود و اصل آن تازیانه‌زدن و مانند آن است و قطعاً به منظور بازداری شخص از ادامه و تکرار عمل و عبرت‌آمـوزی دیگر افراد مقرر شده است و البته نیـازی بـه تکلّـف در برقـراری ارتبـاط بـین معنـای اصطلاحی و لغوی نیست. بنابراین، اگر بنا شود برای تعزیر مجازاتی جای‌گـزین شـود،

لازم است نسبت به شخص، عقوبت و آزاردهندگی داشته باشد و از سنخ مجازات‌های حدّی باشد. این مطلب از عبارات شهید اول در کتاب «القواعد و الفوائد» که به نحو کافی و وافی تفاوت‌های حدّ و تعزیر را توضیح داده به‌دست می‌آید (شهید اول، بی‌تا، ج۲، ص۱۴۲). عبارات دیگر فقها چون شیخ مفید، شیخ طوسی، شهید ثانی، صاحب جواهر و غیرهم نیز در این ظهور دارد که اصل در تعزیر ضرب است و تعبیر به «یعزّر بما دون الحدّ» هم، مفید همین معنا است. هم‌چنین این تعبیرات: «عدم بلوغه (یعنی بلوغ تعزیر) أدنی الحد»، «فی ما ناسب حدّاً یجب أن لا یبلغ حده»، «فی ما لا مناسب له ان لا یبلغ أقل الحدود»، همه گویای این است که اصل در تعزیر، عقوبتی از سنخ ضرب و مانند آن است. هم‌چنین عبارت کشف اللثام که می‌گوید «تعزیر در جایی واجب است که بازداری با نهی و توبیخ حاصل نشود»، همین معنا را می‌فهماند؛ یعنی نهی و توبیخ و مانند آن تعزیر محسوب نمی‌شود (فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج۱۰، ص۵۴۴). نتیجه این که مجازات‌هایی که عرفاً عقوبت شمرده نمی‌شوند؛ مانند مطالعه کتاب، حفظ قرآن، تعلیم، تعلّم و این قبیل امور نمی‌توانند جای‌گزین تعزیر شوند و تعزیر محسوب نمی‌شود.

نکته چهارم: بسیاری از فقها در باب حدود و تعزیرات، ارتکاب هر گناه را موجب تعزیر دانسته و گفته‌اند:

> کل من فعل محرما أو ترک واجبا فللإمام تعزیره (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۵۴۸؛ فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق، ج۴، ص۵۰۸؛ شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج۱۴، ص۴۵۷؛ فیض کاشانی، بی‌تا، ج۲، ص۱۰۶و...)؛ هر کس حرامی را انجام دهد یا واجبی را ترک کند، امام می‌تواند او را تعزیر کند.

گرچه عبارت فوق با این کلّیت، برای اولین‌بار گویا توسط محقق حلّی در شرایع از فقهای قرن هفتم بیان شد (محقق حلّی، ۱۴۰۸ق، ج۴، ص۱۵۵)، لکن محتوای این نظر در عبارات فقهای پیش از او؛ مانند شیخ طوسی و ابن ادریس و ابن زهره وجود دارد. بسیاری از فقهای با نام و نشانی که بعد از محقّق حلّی ; آمده‌اند، عبارت محقق را متن قرار داده و به بیان مستندات آن پرداخته‌اند، حتّی حر عاملی، صاحب کتاب ارزنده

«وسائل الشیعة» در باب ۲ از کتاب حدود التعزیرات، عنوان بـاب را «بـاب أنّ کـلّ مـن خالف الشّرع فعلیه حدّ أو تعزیـر» (حـر عـاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۸، ص۱۴) قـرار داده بـا این‌که این جملـه در احادیـث بـاب نیامـده اسـت. سـبب آن، نمـی‌توانـد چیـزی جـز تأثیرپذیری از محقق و فقهای پس از او باشد.

نکته پنجم: این که آیا هر فعل حرام یا تـرک واجبـی (غیـر از مـوارد منصـوص در احادیث) مطلقا مشروعیت تعزیر را در پی دارد یا فقـط گناهـان کبیـره یـا آن دسـت از اعمالی که برای مرتبه بالاترش حدّ مقرّر شده یا اصلاً در غیـر مـوارد منصـوص تعزیـر مشروعیت ندارد، اختلاف نظر وجود دارد. مشروعیت یا عدم مشروعیت الزام بر رعایت احکام الهی مبتنی بر یکی از این آرا است و البته رأی و نظریه حقّ از بررسی مسـتندات آرا به‌دست می‌آید.

نکته ششم: بحث در اثبات مشروعیت الزام است، نه اثبات وجوب و ضرورت الزام در مقابل دیدگاه کسانی که مشروعیت الزام بر رعایت احکام را اجبار در دین و خـلاف آزادی می‌دانند و آن را مجاز نمی‌دانند. البته با اثبات مشروعیت، وجوب و ضـرورت آن هم ممکن است فی الجمله اثبات شود.

نکته هفتم: تمام بحث به زمان غیبت امام معصوم 7 مربـوط اسـت. بـه نظـر ایـن جانب، بحث از احکام در زمان وجود امام معصوم 7 لغو و بیهـوده اسـت؛ زیـرا امـام خودش تکلیف خود را می‌داند. ازاین‌رو، تمام فقهـایی کـه در بـاره احکـام مربـوط بـه حدود و دیات به تفصیل سخن گفته‌اند و در عین حال، اجرای ایـن احکـام را مخـتص امام معصوم می‌دانند، لازم است به این پرسش پاسخ بدهند کـه بیـان ایـن احکـام چـه فایده‌ای دارد؟

ملازمه عرفی بین تعزیر و مشروعیت الزام

همان‌گونه که از عبارات فوق به‌دست می‌آید، در این باره چهار احتمال متصور است که انشاء الله مستندات آن‌ها را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم.

پیش از بحث و بررسی احتمالات، بیان این نکته لازم است که «میان اثبات تعزیر بر

فعل حرام یا ترک واجب با مشروعیت الزام بر ترک حرام یا فعل واجب، عرفاً ملازمه وجود دارد. به عنوان مثال، مجازبودن تعزیر بر روزه‌خواریِ علنی با مشروعیت الزام بر ترک روزه‌خواری علنی ملازم است. حال، اگر اثبات شود که حاکم مسلمین، حقّ دارد مرتکبِ هر فعل حرام یا ترک واجب را تعزیر کند، مشروعیت الزام بر رعایت همه احکام اثبات می‌شود و اگر اثبات شود که تنها مرتکبِ گناه کبیره تعزیر دارد، مشروعیت الزام بر ترک کبیره ثابت می‌شود و اگر اثبات شود که نوعی از گناهان مانند گناهانی که بی‌حرمتی به دین یا دیگر افراد جامعه محسوب می‌شود، تعزیر دارد، در این صورت، تنها مشروعیت جلوگیری از آن دست گناهان اثبات می‌شود. اکنون به بیان احتمالات و مستندات آن‌ها می‌پردازیم:

آرای فقها و بیان مستندات

احتمال اول: مشروعیت تعزیر بر نوعی از محرّمات: شیخ مفید (متوفای ۴۱۳) می‌گوید:

> کسی که به مسلمانان نسبت ناروایی جز زنا و لواط بدهد؛ مانند دزدی، خیانت، شرب خمر و مانند آن، موجب حدّ تهمت نیست و لکن موجب تعزیر و تأدیب است و تشخیص آن با سلطان است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص۷۹۵).

شیخ مفید هم‌چنین می‌گوید:

> اگر شخصی به مسلمانی (یکی از این جملات را) بگوید که تو خسیسی، تو پستی، تو ساقطی، تو نجسی، تو پلیدی، تو سگی، تو خنزیری، تو مسخی و امثال آن، چنین گفته‌ای موجب تأدیب و تعزیر است (همان، ص۷۹۶).

ایضاً می‌گوید:

> هر سخنی که موجب اذیت مسلمانان شود و کم‌تر از قذف به زنا و لواط باشد، مجازاتش تأدیب و تعزیر است با صلاح‌دید حاکم اسلامی (همان، ص۷۹۸).[1]

عبارات منقول از شیخ مفید ; به این معناست که اگر از فردی عملی سر بزند که حدّ ندارد، ولی از سنخ آن دست کارهایی باشد که شارع برای آن حدّ مقرر داشته حاکم می‌تواند او را تعزیر کند، ولی از این عبارات و غیر این‌ها به‌دست نمی‌آید که مخالفت هر حکمی از احکام الهی تعزیر دارد و در نتیجه مشروعیت الزام بر رعایت احکام الهی به نحو کلّی به‌دست نمی‌آید. گرچه بعید نیست که نگاه به غیر محرم و عدم پوشش از غیر محرم، از سنخ همان افعالی باشد که مرتبه شدید آن حد دارد.

عبارات شهید ثانی (متوفای ۹۶۶) برای اثبات تعزیر برای هر معصیت، قدری مبهم است. برخی عبارات، قطع نظر از سیاق، در قاعده کلّی ظهور دارد؛ یعنی هر فعل حرامی استحقاق تعزیر دارد و حتّی برخی عبارات صریح در این است که معیار و ملاک تعزیر فعل حرام است، لکن قسمت‌های پیشین و پسین عبارات شهید، گویای این است که مقصود او کلام آزاردهنده‌ای است که در عرف قذف شمرده نمی‌شود. شهید در روضه می‌گوید:

> نیز هر سخنی که برای طرف مقابل ناخوشایند باشد؛ گرچه غایب باشد، موجب تعزیر است؛ زیرا معیار فعل محرّم است؛ مانند ای شراب‌خوار و ای فاسق و .... و هر سخنی که آزاردهنده است (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج۹، ص۱۷۵).

در این عبارات جمله «معیارِ تعزیر، فعل حرام است» و جمله «زیرا معیار فعل محرّم است»، در عموم و شمول ظهور دارد؛ یعنی با احتمال دوم و سوم هماهنگ است، لکن مثال‌هایی که آورده و نیز تعبیر به «هر سخن آزاردهنده» و امثال آن می‌فهماند که مقصود او کلامی است از سنخ قذف، ولی کم‌تر از قذف. دیگر عبارات شهید ثانی در روضه همین‌گونه است (همان، ص۲۷۴).

شهید در مسالک در ذیل این عبارت شرایع می‌گوید:

> «کل من فعل محرما أو ترک واجبا فللإمام 7 تعزیره ...» (همان، ج۱۴، ص۴۵۷)؛ این ضابط کلی در سبب تعزیر است و انواع سبّ و قذف و غیر آن‌دو را که داخل در حدّ نیست، شامل می‌شود، حتی قذف پدر نسبت به فرزند، استمتاع به کم‌تر از جماع با اجنبیه، نگاه حرام و غیر آن.

نتیجه این‌که مشروعیت الزام بر رعایت احکام الهی، ولو احکام شخصی و غیر مرتبط با دیگران را شاید نتوان از عبارات شهید به‌دست آورد، لکن مشروعیت الزام بر رعایت احکام اجتماعی از عبارت «نگاه حرام و غیر آن» به‌دست می‌آید. این قدر متیقن از عبارات شهید است و البته ممکن است مقصودش احتمال دوم یا سوم باشد.

احتمال دوم: مشروعیت تعزیر برای هر فعل حرام یا ترک واجب: از عبارات شیخ طوسی (که نقل خواهد شد) بر می‌آید که ایشان هر گناهی را موجب تعزیر می‌داند. ایشان در مبسوط می‌گوید:

> هر کس معصیتی انجام دهد که موجب حدّ نیست، تعزیر می‌شود؛ مانند سرقت به اندازه نصاب از مکانی که حرز شمرده نمی‌شود و ... (شیخ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج۸، ص۶۹).

شیخ در خلاف می‌گوید:

> کسی که از روی عمد و بدون عذر، با این که می‌داند نماز واجب است، آن را ترک کند تا وقتش به پایان برسد، تعزیر می‌شود و باید او را به نماز وادار کنند (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۶۷۸).[۲]

ایشان در نهایه می‌گوید:

> خورنده مارماهی، حیوانات مسخ‌شده دریایی، طحال، مسخ‌شده‌های خشکی، درندگان، پرندگان درنده و خورندگانِ همه خوراکی‌های حرام، تعزیر می‌شوند و اگر کسی تکرار کند، برای بار دوم او را تأدیب می‌کنند (شیخ طوسی، ۱۴۰۰ ق، ص۷۱۴).

محقق طوسی در ادامه برای اثبات این‌که حتّی ممکن است امر مباحی به علتی موجب تعزیر شود، از امیر مؤمنان 7 نقل می‌کند که «اگر کسی به دیگری بگوید دیشب در خواب با مادرت زنا کردم» تعزیر می‌شود (همان).

واضح است که واژه معصیت که در «مبسوط» بکار رفته، فعل حرام و ترک واجب را شامل می‌شود و مثال‌ها قرینه نمی‌شود بر این‌که مقصود فقط فعل حرام باشد؛ زیرا عبارتش در خلاف که ترک نماز را موجب تعزیر می‌داند، خود قرینه بر اراده عموم

است. از سوی دیگر، عموم هر معصیت، گناهان صغیره را نیز در بر می‌گیرد و مثال‌های ایشان در نهایه برای خوراکی‌های حرام که موجب تعزیر است، این عمومیت را تأیید می‌کند. هم‌چنین عبارات منقول از شیخ طوسی گویای این است که در نظر ایشان تفاوتی میان گناهان شخصی و اجتماعی نیست؛ یعنی همان‌گونه که گناهان اجتماعی مانند آزار کلامی موجب تعزیر است، خوراک حرام و ترک نماز نیز موجب تعزیر است.

از دیگر نکات حائز اهمیت در کلام شیخ طوسی این است که تصریح می‌کند بر این‌که تعزیر برای بازداری است و حاکم می‌تواند مجازات‌های دیگر بازدارنده را در غیر موارد منصوص، جانشین تعزیر کند. ضمناً به‌دست می‌آید که اصل تعزیر، زدن تازیانه است (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج۵، ص۴۹۷). نتیجه این‌که الزام بر رعایت احکام الهی از منظر شیخ طوسی مشروع، بلکه لازم است.

ابن زهره حلبی (متوفای ۵۸۵ق که در زمره اولین فقیهان صاحب‌نام است که حدود یک قرن پیش از محقق حلّی ظهور کرد) نیز انجام هر کار حرام و اخلال به هر واجب را مجوّز تعزیر می‌داند (حلبی، ۱۴۱۷ق، ص۴۳۵).[۳]

ابن ادریس (متوفای ۵۹۸ ق) نیز در این مسأله همان دیدگاه شیخ طوسی را دارد. در سرائر این مسأله را به صورت کلّی مطرح نکرده لکن عباراتی دارد که حکم کلّی از آن استنتاج می‌شود. در جایی می‌گوید:

> اگر حرامی را تناول نماید ..... اگر آن حرام مردار یا گوشت خوک یا خون باشد، مستحق تعزیر است (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج۳، ص۴۷۸).

در جای دیگر بیان می‌کند که لازم است حاکم مصلحت مکلّفین را مراعات کند و بر هر فعل قبیح یا ترک واجب به مقداری که مصلحت می‌داند، تعزیر کند و البته تعزیر باید از بالاترین حدّ کم‌تر باشد (همان، ص۵۳۶).

تعزیر بر محرمات در کلام محقق

دیدگاه محقق حلّی (متوفای ۶۷۶ق) همان دیدگاه شیخ طوسی است؛ با این تفاوت که محتوا با وضوح بیش‌تر بیان شده است. در شرایع می‌گوید:

هر چیزی که عقوبت مشخص داشته باشد، حدّ و آن‌چه این‌گونه نباشد (یعنی عقوبت مشخص نداشته باشد)، تعزیر نامیده می‌شود. اسباب حد شش عمل است: زنا، توابع زنا، قذف، شرب خمر، سرقت و راه‌زنی. اسباب تعزیر چهار چیز است: بغی، ارتدار، مباشرت با حیوان و انجام دیگر محرمات[۴] (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۴، ص۱۳۶).

در این عبارت، سبب تعزیر چهار چیز دانسته شده بغی، ارتداد، مباشرت با حیوان و انجام دیگر محرمات. در واقع سه تای اولی زیرمجموعه چهارمی (یعنی انجام حرام‌ها) است و وجهی برای ذکر آن‌ها به نظر نمی‌رسد. عبارتِ «و ارتکاب ما سوی ذلک من المحارم» به وضوح گویای این است که انجام هر عملی که در شریعت مشروعیت ندارد، تعزیر دارد و اطلاقش نسبت به گناه کبیره و صغیره و نیز گناهان شخصی و اجتماعی شمول دارد.

این احتمال را نباید از نظر دور دانست که ممکن است مقصود از محرّمات، انجام هر فعل حرام نباشد، بلکه آن دسته از افعال که از سنخ قذف است؛ یعنی گفتار یا کردار آزاردهنده باشد، ولی عرفاً قذف شمرده نمی‌شود. قرینه بر این احتمال، سیاق مباحث است. محقق در چند مسأله بعد، مسأله «تعریض بما یکرهه المواجه» را مطرح می‌کند و تعریض‌کننده را مستحق تعزیر می‌داند. به نظر ایشان، اگر کسی به مخاطب خود جمله‌ای بگوید که از نظر لغت و عرف برای قذف وضع نشده ولی شبیه قذف است و برای شخص مقابل ناخوشایند باشد، مجازات تعزیر را در پی دارد؛ مانند این جملات: ای فرزند حرام، ای فاسق، ای شراب‌خوار، ای خنزیر، ای آدم پَست. در ادامه می‌گوید:

و کذا کل ما یوجب أذیً کقوله یا أجذم أو یا أبرص (همان، ص۱۵۱)؛ هر سخنی که برای مخاطب آزاردهنده باشد؛ مانند ابرص و اجذام، تعزیر دارد.

محقق حلّی در ذیل بحث قذف، مسائلی با نام ملحقات مطرح می‌کند. مسأله ششم این است که «هر فعل حرام یا ترک واجب تعزیر دارد» می‌گوید:

هر کس حرامی را انجام دهد یا واجبی را ترک کند، امام[۵] حق دارد که او را تعزیر کند؛ به مقداری که به حدّ نرسد و اندازه‌اش به دست امام است و البته

در مورد حرّ نباید به حدّ حرّ برسد؛ چنان‌چه در مورد عبد نباید به حدّ عبد برسد (همان، ص۱۵۵).[۶]

مشابه این مطلب را در مختصر النافع نیز آورده است (محقق حلی، ۱۴۱۸ق، ج۲، ص۲۲۲).

عبارت مرحوم محقق عام است؛ یعنی انجام فعلی که حرام است یا ترک فعلی که واجب است؛ خواه این فعلِ حرام یا ترکِ واجب، گناه کبیره و خواه گناه صغیره، خواه گناه فردی و خواه گناه اجتماعی باشد و خواه از سنخ اهانت به دیگری باشد یا نه، تعزیر دارد.

نتیجه این‌که از منظر محقق حلّی نیز الزام بر رعایت احکام الهی مطلقا مشروعیت دارد.

نظر علامه حلّی (متوفای ۷۲۶ق) در قواعد الاحکام و تحریر الاحکام همان نظر محقق است (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۵۴۸ و همو، ۱۴۲۰ق، ج۵، ص۳۹۹).

فاضل هندی در کشف اللثام بیان می‌کند که تعزیر و ضرب بر فعل حرام و ترک واجب در جایی که نهی و توبیخ و مانند آن موجب بازداری نشود، واضح است و دلیل آن وجوب بازداری از منکر است، ولی اگر نهی از منکر و توبیخ موجب بازداری باشد، در غیر موارد منصوص دلیلی بر مشروعیت ضرب وجود ندارد (فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج۱۰، ص۵۴۴).[۷]

آیةالله خویی از فقهای معاصر نیز نظریه محقق حلّی و تابعان او مبنی بر تعزیر بر هر فعل حرام یا ترک واجب را پذیرفته و آن را دارای شهرت عظیم دانسته و بر آن استدلال نموده است که انشاء الله در بیان مستندات خواهد آمد. آیةالله خویی در مبانی تکملة المنهاج می‌گوید:

> کسی که حرامی را انجام دهد یا واجب الهی را از روی علم و عمد ترک کند، حاکم می‌تواند او را آن‌گونه که مصلحت می‌داند، تعزیر کند[۸] (خویی، ۱۴۲۲ق، ص۴۰۷).

احتمال سوم: تعزیر بر هر گناه کبیره؛ گروهی از فقها از جمله صاحب جواهر و امام خمینی، تعزیر بر هر گناه کبیره؛ چه فعل حرام و چه ترک واجب را حق امام (حاکم حق) می‌دانند. صاحب جواهر ادعای نفی خلاف می‌کند و تعیین آن را نیز در

غیر مواردی که مقدارش در شرع مشخص شده، به دست حاکم می‌داند و بـرای اثبـات مدعای خود و فقهای پیشین دو دلیل ذکر می‌کند:

دلیل اول: روایاتی بر این معنا دلالت دارند که هر چیزی حد و مـرزی دارد و کسـی که از آن حد و مرز بگذرد عقوبت دارد.[9]

دلیل دوم: با استقرا در میان روایات که بـرای بسـیاری از معاصـی تعزیـر قـرار داده می‌توانیم قاعده کلّی به‌دست آوریم (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۴۱، ص۴۴۹).

امام خمینی در تحریر الوسیله می‌گوید:

> هر کس واجبی را ترک کنـد یـا حرامـی را مرتکـب شـود، امـام یـا نـایبش می‌توانند او را تعزیر کنند؛ به این شرط که از کبـایر باشـد[10] (امـام خمینـی، بی‌تا، ج۲، ص۴۷۷).

احتمال چهارم: عدم مشروعیت تعزیر جز در موارد منصوص؛ عبارات برخی فقهای معاصر گویای این است که تعزیر تنها در مـوارد منصـوص مجـاز اسـت و در غیـر آن موارد، حتی در مورد ارتکاب کبایر نیز جایز نیست (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج۷، ص۱۲۰ و گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۲۹۶). انشاءالله در آینده به طور خلاصه مسـتندات ایـن گروه را نیز بیان خواهیم کرد.

مستندات مشروعیت الزام بر احکام الهی

فقهای بسیاری بر این حکم شرعی که «گروهی خاص از محرّمات یا هر فعل حـرام و ترک واجب مطلقا یا در صورت کبیره‌بودن موجب استحقاق تعزیـر اسـت» اسـتدلال کرده‌اند. ملخّص این استدلال‌ها از این قرار است:

دلیل اول: ادلّه امر به معروف و نهی از منکر. در عناوین الفقهیه برای اثبات تعزیر در هر معصیتی که در شریعت برای آن حدّ مقرر نشده می‌گوید: دلیلش شمول ادله نهـی از منکر و امر به معروف است.

> والوجه فیه: «عموم ما دل علـی النهـی عـن المنکـر و الأمـر بـالمعروف و...» (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۶۲۷).

توضیح آن از این قرار است که بازداشتن از اعمال ناپسند و حرام، بر همگان از جمله حاکمان واجب است و یکی از راه‌های آن تعزیر است. در هر موردی که راه‌های آسان‌تر مانند تذکّر زبانی در بازداری از منکر مؤثّر واقع نشود، نوبت به توسل به قوّه قهریه می‌رسد. استفاده از قوّه قهریه در مقام بازداری از منکر دو گونه متصور است: قسم اول این که منکَر ضرب و شتم و تجاوز به نوامیس و این قبیل امور باشد؛ یعنی اگر جلوگیری نشود، به ضرب و شتم و قتل و تجاوز و امثال آن می‌انجامد. بی‌شک نهی از منکرِ عملی و استفاده از قوّه قهریه برای جلوگیری از چنین منکری درست و لازم است و البته این مطلب افزون بر این‌که از آموزه‌های دین است، مورد تأیید عقلا نیز هست. قسم دوم این است که منکَر از این امور نباشد؛ مانند روزه‌خواری، بی‌حجابی، قماربازی حرام‌خواری، ولی دفع آن بدون ضرب و شتم و ترسانیدن و حبس و این دست امور ممکن نباشد، در این‌جا فقها معتقدند نهی از منکَر تنها تحت نظر حکومت حقّ جایز است (سبحانی‌فخر، ۱۳۹۷، ص۱۶۷). به نقل شهید مطهری، عبارت شیخ طوسی در این باره چنین است:

> یک قسم از امر به معروف یدی و عملی این است که طرف را تأدیب کند و گاه منجر به قتل نفس و جراحت می‌شود، ولی اگر مستلزم زدن و قتل نفس باشد، بدون دستور حکومت شرعی جایز نیست (مطهری، بی‌تا، ج۲۰، ص۲۲۰).

البته ممکن است بگوییم این دلیل به صورتی که تقریر شد، قدر متیقن آن جواز تعزیر در مورد محرّماتِ علنی است و گناهان شخصی به ویژه مانند ترک نماز متعمداً را شامل نمی‌شود. به علاوه، تعزیر بر ترک عبادات موجب می‌شود که شخص عبادات را بدون قصد قربت انجام دهد که آثار منفی آن کم نیست.

دلیل دوم: در احادیثی چند از امامان معصوم : که موثق هم هست، سماعه از امام صادق 7 نقل می‌کند که فرمود:

> **«إنّ لکلّ شیء حدّا، و من تعدّی ذلک الحدّ کان له حدّ»** (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج۱۴، ص۹)؛ خداوند برای هر چیزی حد و مرزی قرار داده و هر کس از آن حد و مرز بگذرد، برای او حدی (کیفری) قرار داده است.

فقهایی چون صاحب جواهر و صاحب مبانی تکملة المنهاج، استدلال را پذیرفته‌اند، ولی برخی فقها مانند صاحب جامع المدارک (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج۷، ص۱۲۰) و صاحب درالمنضود (گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۲۹۶) استدلال را نپذیرفته‌اند که عن قریب مناقشات آنان بیان خواهد شد.

دلیل سوم: در ابواب مختلف، به روایاتی برمی‌خوریم که بیان‌گر این است که امیر مؤمنان علی 7 در مواردی چند بر فعل حرام، بلکه مذموم تعزیر می‌کرد و روشن است که فعل معصوم دلیل بر مشروعیت است (خویی، ۱۴۲۲ ق، ص۴۰۷)، بلکه برخی فقها ادعا کرده‌اند که سیره پیامبر و امیر مؤمنان 8 بر این امر مستقرّ بوده است (منتظری، ۱۴۱۷ق، ص۳۰۱).

دلیل چهارم: دین اسلام بر حفظ نظام مادی و معنوی اهتمام جدی دارد و حفظ چنین نظامی اقتضا دارد که نقض‌کنندگان تعزیر شوند (خویی، ۱۴۲۲ق، ص۴۰۷). توضیح این‌که صاحب شریعت برای جلوگیری از هرج و مرج در جامعه و سامان‌یافتن نظام زندگی مردم، قوانین بازدارنده وضع نموده و حاکمان را به اجرای قوانین ملزم نموده است. هم‌چنین برای نیل آحاد افراد جامعه به معنویت و حصول تقوا وظایفی برای افراد و حاکمان مقرر نموده است. حفظ و توسعه چنین نظامی اقتضا دارد که برای انجام هر حرام و ترک هر واجب در غیر موارد مقرر، راه بازدارنده‌ای باشد که تعزیر است که آن هم به اختیار حاکم است.

دلیل پنجم: روایاتی که در موارد خاص تصریح دارد به این‌که حاکم حقّ دارد تعزیر کند، حتی کودک و مملوک را (همان)، شماری از این روایات در باب «ما یجب فیه التعزیر فی‌جمیع الحدود» در کتب روایی نظیر کافی آمده است. مطابق این روایات سبّ به کم‌تر از قذف، افترای مسلمان نسبت به اهل ذمّه، خورنده ربا بعد از بیّنه، خورنده مردار، خون و گوشت خوک و نسبت فسق‌دادن و امثال آن موجب تعزیر و تأدیب است.

البته در این‌جا نیز دو فقیه بزرگ، صاحب المدارک و صاحب درّالمنضود، استدلال را مورد مناقشه قرار داده‌اند و به‌طور کلّی نظریه تعزیر برای هر گناه یا گناه کبیره را نپذیرفته‌اند (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۷، ص۹۸ و گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۱۵۳).

مستندات عدم مشروعیت تعزیر جز در موارد منصوص

پیش از این به عنوان احتمال چهارم بیان شد که برخی فقهای معاصر مشروعیت تعزیر جز در موارد منصوص را نپذیرفته‌اند، مستند این فقیهان چیست؟

حاصل مستند این فقها این است که نصّ خاص مبنی بر تعزیر برای هر معصیت یا معصیت کبیره وجود ندارد، قول به تعزیر برای هر گناه را نمی‌توان از تعزیر برای برخی افعال محرّم استنباط کرد؛ یعنی نمی‌توان گفت موارد مصرّح در روایات از باب مثال است و از آن‌ها حکم کلی استنباط کنیم. عدم استنباط حکم کلّی به این جهت است که عقوبات مترتب بر این معاصی تفاوت بسیار دارند، مورد رجم، مورد دیگر قتل، مورد سوم قطع، مورد چهارم جَلد و هکذا. این اختلاف از تفاوت شدید معاصی حکایت دارد و نمی‌توان عنوان جامعی برای آن‌ها به نام معصیت استنباط کرد. بلکه حتی نمی‌توان از موارد تعزیر در روایات استنباط کرد که عنوان جامع برای تعزیر، اذیت غیر است، نه هر معصیت؛ زیرا مراتب اذیت متفاوت است و چه بسا بعضی مراتب آن موجب تعزیر نباشد و به همین جهت امر تعزیر به حاکم موکول شده است. افزون بر این، به مواردی بر می‌خوریم که معصیت انجام گرفته، ولی امام 7 با این‌که آگاه بوده تعزیر نکرده است (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج۷، ص۱۲۱ و گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۱۵۲).

این دو فقیه بزرگ به ادلّه تعزیر برای هر حرام یا ترک واجب نیز پاسخ داده‌اند که در سابق نقل شد.

حقیقت این است که مستندات احتمال چهارم «یعنی عدم مشروعیت تعزیر جز در موارد منصوص» پذیرفتنی نیست. از اختصاص تعزیر به موارد منصوص، تعبدی‌بودن تعزیر متبادر می‌گردد و لازمه چنین نظری این است که ملتزم شویم به این‌که گناهانی که بزرگ‌تر از موارد منصوص است و حدّ و تعزیری برای آن مقرر نشده، مجازات ندارد. امّا نقض قانون «تعزیر برای هر محرّم» به مواردی که امام از معصیت آگاه بوده ولی تعزیر نکرده، اشکالات متعددی دارد که از بیان آن می‌گذریم.

نتیجه‌گیری

نتایج به‌دست آمده از مقاله به این شرح است:

۱. الزام بر رعایت دسته‌ای از احکام الهی به اتفاق فقیهان مشروعیت دارد. آن دسته احکام، همان‌هایی هستند که برای‌شان عقوبتی مشخّص با نام حدّ یا تعزیر (منصوص) مقرّر شده است.

۲. در این‌که آیا هر گناهی تعزیر دارد یا هر گناه کبیره یا هر گناهی از سنخ گناهان دارای حدّ (مانند اهانت کلامی که مرتبه شدیدش قذف است) یا این‌که تعزیر به موارد منصوص منحصر است، میان فقیهان اختلاف نظر وجود دارد.

۳. اثبات تعزیر برای هر فعل یا ترک فعلی ملازم است با مشروع‌بودن الزام بر رعایت حکم آن فعل و ترک فعل. البته مشروعیت مستلزم وجوبِ الزام نیست.

۴. از استقرای در روایات چنین به‌دست می‌آید که تعزیر عقوبتی است آزاردهنده به منظور بازداری شخص از تکرار عمل ناروا و عبرت‌آموزی دیگر افراد جامعه. ازاین‌رو، مجازات‌های غیر آزاردهنده را نمی‌توان جای‌گزین کرد (مقصود از مجازات‌های آزاردهنده تنها تنبیه بدنی نیست).

۵. تعزیر را نمی‌توان امری تعبدی دانست، بلکه حکمت تعزیر بازدارندگی از تکرار عمل است. ازاین‌رو، قول به عدم مشروعیت تعزیر در غیر موارد منصوص و اکتفا به امر و نهی، اعجاب‌آور است.

۶. عمومیت ادلّه نهی از منکر و استقرای در روایات و نیز فعل امیر مؤمنان 7 ، قول به مشروعیت تعزیر برای هر فعل حرام را تأیید می‌کند، لکن ترک واجب تعبدی را شامل نمی‌شود.

۷. از منظری دیگر (که در این مقاله تحت عنوان «تظاهر به گناه» آمده) عدم رعایت حُرُمات الهی در انظار عموم، به نوعی توهین به صاحب شریعت و متدیّنان و نیز ترغیب و تشویق به مخالفت با احکام دین حنیف است که ادامه آن به زوال دین از جامعه می‌انجامد. ازاین‌رو، مشروعیت الزام بر رعایت حُرُمات الهی امری عقلی خواهد

بود و ادلّه نهی از منکر آن را شامل می‌شود. البته مشروعیت الزام با وجوب الزام ملازم نیست و نمی‌توان نقش زمان و مکان را در این باره نادیده گرفت.

۸. از آن‌چه گفته شد، به‌دست می‌آید که مشروعیت الزام بر پوشش زنان در جامعه، با رعایت مراتب از جمله ارشاد جاهل، امری روشن و تشکیک در آن، شگفت‌آور است.

یادداشت‌ها

۱. «و کل شیء یؤذی المسلمین من الکلام دون القذف بالزنی و اللواط ففیه أدب و تعزیر علی ما یراه سلطان الإسلام».

۲. «تارک الصلاة متعمداً من غیر عذر مع علمه بوجوبها، حتی یخرج وقتها لغیر عذر یعزر و یؤمر بالصلاة...».

۳. «و اعلم أن التعزیر یجب بفعل القبیح، أو الإخلال بالواجب الذی لم یرد الشرع بتوظیف حد علیه، أو ورد بذلک فیه و لم تتکامل شروط إقامته...».

۴. «کل ما له عقوبة مقدرة یسمی حدا و ما لیس کذلک یسمی تعزیرا. و أسباب الأول ستة الزنی و ما یتبعه و القذف و شرب الخمر و السرقة و قطع الطریق و الثانی أربعة البغی و الردة و إتیان البهیمة و ارتکاب ما سوی ذلک من المحارم».

۵. بسیار بعید است که مقصود محقق و دیگر فقیهان از لفظ «امام»، امام معصوم باشد. امام معصوم خودش تکلیف خودش را می‌داند و نیازی نیست که دیگران احکام را برای امام مشخص نمایند.

۶. «کل من فعل محرما أو ترک واجبا فللإمام 7 تعزیره بما لا یبلغ الحد و تقدیره إلی الإمام...». این عبارت از محقق است که پس از او قریب به اتفاق فقهایی که در این باره بحث کرده‌اند، همین عبارت را آورده و بسیاری آن را پذیرفته و گروهی هم در اطلاقش مناقشه کرده‌اند.

۷. «ثمّ وجوب التعزیر فی کلّ محرّم من فعل أو ترک إن لم ینته بالنهی و التوبیخ و نحوهما فهو ظاهر، لوجوب إنکار المنکر. و أمّا إن انتهی بما دون الضرب فلا دلیل علیه إلّا فی مواضع مخصوصة ورد النصّ فیها بالتأدیب أو التعزیر».

۸. «من فعل محرّماً أو ترک واجباً إلاهیّاً عالماً عامداً عزّره الحاکم حسب ما یراه من المصلحة».

۹. «ان لکل شیء حداً و لمن تجاوز الحد حد».

۱۰. «کل من ترک واجباً أو ارتکب حراماً فللإمام 7 و نائبه تعزیره بشرط أن یکون من الکبائر».

منابع و مآخذ

۱. ابن ادریس، محمد بن منصور بن احمد، **السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی**، ج۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۰ق.

۲. امام خمینی، سیدروح‌الله، **تحریر الوسیلة**، ج۲، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، بی‌تا.

۳. جمعی از مؤلفان، «بررسی فقهی و حقوقی قاعده التعزیر فی کل معصیة»، **مجله فقه اهل بیت :** ، ش۵۴، تابستان۱۳۸۷.

۴. حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، ج۲۸، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۰۹ق.

۵. حلبی، ابن زهره، حمزة بن علی حسینی، **غنیة النزوع إلی علمی الأصول و الفروع**، قم: مؤسسه امام صادق 7 ، ۱۴۱۷ق.

۶. خوانساری، سیداحمد بن یوسف، **جامع المدارک فی شرح مختصر النافع**، ج۷، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ۲، ۱۴۰۵ق.

۷. خویی، سیدابوالقاسم، **مبانی تکملة المنهاج**، قم: مؤسسة إحیاء آثار الإمام الخوئی ; ، ۱۴۲۲ق.

۸. سبحانی فخر، قاسم، **آیات الاحکام بخش جزایی**، همدان: مرکز نشر دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۹۷.

۹. شهید اول، محمد بن مکی، **القواعد و الفوائد**، ج۲، قم: کتابفروشی مفید، بی‌تا.

۱۰. شهید ثانی، زین الدین بن علی، **الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة**، ج۹و۱۴، قم: کتاب‌فروشی داوری، ۱۴۱۰ق.

۱۱. شهید ثانی، زین الدین بن علی، **مسالک الافهام إلی تنقیح شرائع الإسلام**، ج۱۴، قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة، ۱۴۱۳ق.

۱۲. شیخ طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، **المبسوط فی فقه الإمامیة**، ج۵و۸، تهران: المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة، ۱۳۸۷ق.

۱۳. شیخ طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، **الخلاف**، ج۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۷ق.

۱۴. شیخ طوسی، ابو جعفر، محمد بن حسن، **النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی**، بیروت: دار الکتاب العربی، چ۲، ۱۴۰۰ق.

۱۵. شیخ مفید، محمّد بن محمد بن نعمان، **مقنعة**، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید ; ، ۱۴۱۳ق.

۱۶. علامه حلّی، حسن بن یوسف، **قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام**، ج۳و۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۳ق.
۱۷. علامه حلّی، حسن بن یوسف، **تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة(ط ـ القدیمة)**، ج۵، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۲۰ق.
۱۸. فاضل هندی، محمد بن حسن، **کشف اللثام و الإبهام عن قواعد الأحکام**، ج۱۰، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۶ق.
۱۹. فخر المحققین، محمد بن حسن بن یوسف، **ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد**، ج۴، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۷ق.
۲۰. فیض کاشانی، محمدمحسن، **مفاتیح الشرائع**، ج۲، قم: انتشارات کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی ; ، بی‌تا.
۲۱. کلینی، ابوجعفر، محمد بن یعقوب، **الکافی (ط ـ دار الحدیث)**، ج۱۴، قم: دار الحدیث للطباعة و النشر، ۱۴۲۹ق.
۲۲. گلپایگانی، سیدمحمدرضا، **الدر المنضود فی أحکام الحدود**، ج۲، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۱۲ق.
۲۳. محقق حلّی، نجم الدین، جعفر بن حسن، **المختصر النافع فی فقه الإمامیة**، ج۲، قم: مؤسسة المطبوعات الدینیة، چ۶، ۱۴۱۸ق.
۲۴. محقق حلّی، نجم الدین، جعفر بن حسن، **شرایع الاحکام فی مسائل الحلال و الحرام**، ج۴، قم: مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۲۵. مراغی، سیدمیرعبدالفتاح، **العناوین الفقهیة**، ج۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۲۶. مطهری، مرتضی، **فقه و حقوق (مجموعه آثار)**، ج۲۰، قم: بی‌نا، بی‌تا.
۲۷. منتظری، حسینعلی، **نظام الحکم فی الاسلام**، قم: نشر سرایی، چ۲، ۱۴۱۷ق.
۲۸. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، ج۴۱، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، چ۷، ۱۴۰۴ق.

حکومت اسلامی/ سال بیست و هشتم، شمارهٔ دوم، تابستان ۱۴۰۲، پیاپی ۱۰۸
ISLAMIC GOVERNMENT 108 / Vol.28, No.2, Summer2023

چیستی «راهبرد مقاومت» در اندیشه مقام معظم رهبری و تحلیل مبانی عقلی آن از منظر فقه سیاسی

دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۲ تأیید: ۱۴۰۲/۲/۲۵
مهدی درگاهی*

چکیده

مقاومت، آموزه‌ای الزامی در تنظیم و مدیریت نحوه مواجهه با غیر مسلمانانی است که خوی استکباری و استعماری‌شان مُستلزم ظلم و سلطه‌گری و دشمنی با اسلام و مسلمانان و دولت اسلامی است و علی‌رغم انعکاس مبانی آن در محافل علمی، هم‌چنان به عنوان یک راهبرد در عرصه مواجهات بین‌المللی با دوَل غیر اسلامی مُستکبر و مُستعمر، مسأله‌ای است که نیازمند کاویدن تا مرحله پاسخی درخور است. مقاومت به عنوان یک اندیشه و نظریه، اول‌بار در سال ۱۳۹۸، توسط مقام معظم رهبری در سالگرد رحلت امام خمینی 1، در پی رواج اصطلاحِ «دکترین مقاومت خمینی» در اندیشکده‌های غرب، مطرح و فی‌الجمله مؤلفه‌های آن بیان گردید. این تحقیق با هدف تبیین چیستی مقاومت به عنوان راهبرد در عرصه مواجهاتِ بین‌المللی با دوَل مذکور و مؤلفه‌های آن در اندیشه معظم‌له و تحلیل مبانی عقلی آن از منظر فقه سیاسی انجام شده و نیل به این مَقصد در سایه تتبع در بیاناتِ معظم‌له و دسته‌بندی و جمع‌بندی آن‌ها با رعایتِ امانت در انعکاس عین برخی واژگان کلیدی و تحلیل ادراکاتِ عقلی مؤلفه‌های یافت‌شده میسّر است (=روش) و نتیجه آن، ارائه بهترین توصیف از راهبرد مقاومت نزد معظم‌له و تحلیل عقلی آن به عنوان یگانه اصلی است که همواره باید مطمحِ نظر دولت‌مردان و سیاست‌مداران دولت اسلامی باشد تا الگوریتم و شیوه‌های مواجهه با دوَل مذکور در راستای محفوظ‌ماندن این راهبرد و نیل به آن، تنظیم و مدیریت گردد.

واژگان کلیدی

راهبرد مقاومت، مقاومت اسلامی، فقه سیاسی، اندیشه سیاسی مقام معظم رهبری

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی جامعة المصطفی العالمیة: mahdi_dargahi@miu.ac.ir

مقدمه

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

از آن‌جا که شیعه سالیان متمادی از رسیدن به حکومت و تشکیل نظام سیاسی اسلامی مبتنی بر فقه امامیه محروم بود، پس از پیروزی شکوهمند انقلاب اسلامی در پرتو تشکیل حکومت با محوریت ولایت فقیه (= دولت اسلامی)، عرصه‌ای شگرف از مسائل و موضوعات سیاسی در عرصه ارتباطات بین‌المللی، فراروی آن بخش و شاخه‌ای از فقه قرار گرفت که امروزه با تسامح در استعمال یاء ـ به نحو اضافه توضیحی ـ به «فقه سیاسی» (= فقه سیاست / فقه السیاسة) تعبیر می‌شود. مباحث فقه سیاسی، از جمله ترسیم، تبیین و تحلیل نقشه راه در تعامل با سایر دولت‌ها، کم‌تر مورد توجه فقها قرار گرفته است و نظر به اهمیّت نحوه مواجهه با دولت‌های دیگر در عرصه بین‌الملل و مسأله وجوب حفظ عزّت و مصلحتِ نظام اسلامی ـ مندرج در بند ششم بیانیه گام دوم انقلاب ـ لازم است این نقشه راه که نسبت به نوعِ «دولت‌ها» متفاوت است و از آن به راهبرد تعبیر می‌شود، تدوین و شیوه و الگوریتمِ تعاملات بین‌المللی مطابق آن تنظیم و مدیریت گردد تا از هرگونه تندرَوی و کندرَوی که باعث وَهن اسلام می‌شود، پرهیز شود. این امر با مراجعه به پایه‌های عِلمی مَبحث در لابه‌لای متون و منابع فقهی قابل اِحصا و شمارش است.

این نقشه راه در مواجهه بـا کشـورهای اسـلامی[1] و غیـر اسـلامی و غیـر اسـلامیِ مستکبر و مستعمر و غیر اسلامیِ غیر مسـتکبر و مسـتعمر بـرای دولتـی کـه در عرصـه سیاست و اداره جامعـه، مرجعیـت همـه‌جانبـه اسـلام را پذیرفتـه و داعیـه‌دارِ تشـکیل حکومت بر پایه حُکمرانی فقیه است (= دولت اسلامی) متفاوت است. تحلیل و بررسی آموزه‌های فقهی در تبیین نحـوه مواجهـه بـا غیـر مسـلمانانی کـه خـوی اسـتکباری[2] و استعماری‌شان[3] مُستلزم ظلم و سلطه‌گری و دشمنی با اسـلام و مسـلمانان اسـت، نـوعِ تعامل با دوَل غیر اسلامی مُستکبر و مُستعمر را تحت الشعاع قرار می‌دهد؛ تا جایی کـه ضرورت و وجوب برآمده از بررسی و تحلیل مُستندات عقلی و نقلی، ترسیم الگـوریتم تعامل با دوَل مذکور را در پرتو راهبرد مقاومت بایسته می‌سازد تا همـواره عمـل‌کـرد و روش مواجهه در راستای نیل به این راهبرد، تنظیم و مدیریت گردد.

عنوان «راهبرد مقاومت» در عرصه مواجهه با دوَل غیر اسلامیِ مستکبر و مستعمر تـا کنون به صورت خاص، مدوّن و مستقل مورد تحقیـق اندیشـمندان فقـه سیاسـی قـرار نگرفته است؛ هر چند بعد از بیانات مقام معظـم رهبـری در ضـمن تبیـین واژه مرسـوم «دکترین مقاومت خمینی» نزد اندیشمندان غربی ـ در مراسم سالگرد رحلت امام خمینی در سال ۱۳۹۸شمسی ـ عنوان مقاومت بیش‌تر مورد توجه دانشوران فقـه سیاسـی قـرار گرفت؛ تا جایی که جست‌وجوی کلیدواژه «مقاومت در اندیشه مقام معظم رهبری» گواه بر انعکاس برخی مقالات در مجلات علمی است؛ تا جایی که در وهله اول، هـر گونـه بحث مجدد پیرامون آن مُمـل و کسـالت‌آور تلقّـی مـی‌شـود! منتهـا ماهیـت و چیسـتی مقاومت به عنوان یک راهبرد و نقشه راه برای ترسیم الگوریتم تعاملات بـین‌المللـی بـا دوَل مذکور ـ بر گرفته از عین عبارات و مؤلفه‌های منعکس‌شده در بیانات معظم‌لـه ـ و تحلیل مبانی عقلی آن از نوآوری‌های مقاله حاضر است.

نویسنده در این مقاله بعد از تتبع در بیانات مقام معظم رهبری ـ که متن آن در سـایت leader.ir انعکاس یافته ـ و دسته‌بندی و جمع‌بندی آن‌ها به ترسیم مؤلفه‌های مقاومت بـه عنوان یک راهبرد و نقشه راه تعامل با دوَل مذکور در اندیشه معظم‌له همّت گمارده و نظر به مدیریت حجم مقاله، بدون اشاره به سیره متشرعه و فقهای عظام در اعصـار مختلـف و

تحلیل مستندات نقلیِ مؤلفه‌ها در آیات و روایات، تنها مستندات عقلی آن ـ با پنج تقریر ـــ تحلیل و تبیین شده است و با توجه به این‌که برخی از این تقریرها، جدید، بدیع و حاصل تحلیل‌های نویسنده است، فاقد هر گونه استناد به دیگری می‌باشد.

تبیین مفاهیم اساسی تحقیق

تبیین اصطلاحات اساسی تحقیق علاوه بر این‌که باعث هدف‌مندترشدن حرکت علمی پژوهش‌گر است، به مخاطب نشان داده می‌شود که ذهنیت نگارنده در لحاظ معنایی آن واژگان برای پژوهش حاضر چه بوده تا از سوء برداشت‌های احتمالی پیش‌گیری گردد.

مفهوم راهبرد

واژه «راهبرد» معادل فارسی واژه انگلیسی «استراتژی» است (انوری، ۱۳۸۲، ج۱، ص۳۷۲) و فارغ از ورود و طرح معانی «استراتژی» در عرصه‌های سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی و علمی، آن‌چه از گوناگونیِ استعمالات واژه مذکور، دیدگاه‌های صاحب‌نظران علوم مختلف را به خود معطوف ساخته تا با عنایت به آن، حسب اقتضائاتِ عرصه‌های مورد نظر خود، آن را تعریف و تحدید کنند (حسن‌بیگی، ۱۳۹۰، ص۵۳-۴۸؛ داوری دردانه و شانه‌ساززاده، ۱۳۸۰، ص۷۹-۴۱)، عنصر کلیدی «چگونگی دست‌یابی به هدف» در پرتو «شناسایی توانایی‌ها و ضعف‌های خود و رقیب» و «طرح نقشه برتری یا پیشرفت» در جوهره معنایی واژه «استراتژی» است (روشندل، ۱۳۷۰، ص۲۳۶). با عنایت به عنصر مفهومی «راه رسیدن به هدف» و بنا بر بنیان‌های فکری شیعه در تحقّق حاکمیت الهی در بستر جامعه؛ به این صورت که قوانین آن جامعه برگرفته از اسلام باشد و عوامل و کارگزاران آن نیز بر اساس اسلام، شناسایی و اعمال ولایت کنند و در مقام اجرا نیز اسلام مبنا قرار گیرد و هم‌چنین توجه به هدف فقه سیاسی که استنباط چگونگی محقق‌شدن حاکمیت مذکور از منابع اصیل فقهی است، مراد از راه‌برد «نقشه راهی است که از منابع اصیل فقه سیاسی در راستای مبانی، سیاست‌ها و نیل به هدف مذکور، کشف و استنباط می‌شود» تا که حاکمان و سیاست‌مداران، شیوه و الگوریتم تعامل با دولت‌ها را مطابق آن تنظیم و مدیریت نمایند.

مفهوم مقاومت و تمایز آن با واژگان همگون

واژه «مقاومت» از ریشه «ق و م» (خلیل، ۱۴۰۹ق، ج۵، ص۲۳۳)، مصدر باب مفاعله (= مقاومة) بوده و از این جهت، حاکی از عملی است که دو طرف برای آن فرض می‌شود؛ مطابق تبیین مفهومی برخی اَربابان لغت، به «ایستادگی و پایداری» در جنگ و غیر جنگ برابر تهاجم دیگری، مقاومت گفته می‌شود (حمیری، ۱۴۲۰ق، ج۸، ص۵۶۸۲ و جوهری، ۱۴۱۰ق، ج۵، ص۲۰۱۷). پس در واقع مقاومت، واکنشی برابر کنش و پاسخی به تهاجم دیگری است. این واژه با لفظ «استقامت» تقارب معنایی دارد؛ با این تفاوت که در استقامت، ایستادگی در مسیر صحیح، لحاظ شده است و الزاماً در برابر تهاجم دیگری اطلاق نمی‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۶۹۲).

در فقه سیاسی، مراد از مقاومت، ایستادگی در برابر زیاده‌خواهی و سلطه‌جویی مُستکبران و مستعمران است، لذا اعم از اصطلاح «دفاع» است. زیرا اصطلاح دفاع در ادبیات رایج فقهی در «کتاب الجهاد»، تنها ناظر به دفع تهاجم نظامی است (مشکینی، ۱۳۹۲ق، ص۲۴۵). البته واژه «استسلام» به معنای گردن‌نهادن و تسلیم‌شدن، که در برابر اصطلاح دفاع مورد استفاده فقهاست (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۵۷۱ و فاضل هندی، ۱۴۰۵ق، ج۱۰، ص۶۴۹)، می‌تواند واژه‌ای مقابلِ مقاومت دانسته شود؛ همان‌طور که «مماشات» با نظام سلطه و «هراس» از هیبت آن و «اعتماد و اتّکال» به آن و نظایرشان نیز در این راستا ارزیابی می‌شود.

عنایت به عمومیت اصطلاح مقاومت و هم‌چنین توجه به گستره و پهنای عرصه‌های تهاجم و سلطه‌گری مستکبران و مستعمران، باعث شد تا امام خمینی 1، در شرح مباحث دفاع در کتاب «تحریر الوسیله»، دفاع از اسلام و مسلمانان را به دفاع نظامی مُنحصر ندانسته و با سرایت آن به عرصه‌های سیاسی و اقتصادی، از اصطلاح «مقاومت منفی» استفاده کنند؛ به این بیان‌که تحریم اقتصادی و سیاسی، نیروی مهاجم را از مصادیق بارز دفاع و مبارزه شمرده‌اند (امام خمینی، بی‌تا، ج۱، ص۴۸۶). البته شایسته ذکر است که مقاومت به ایستادگی و استقامت در عرصه‌های سیاسی و اقتصادی نیز منحصر نیست، بلکه تمام عرصه‌های اجتماعی و حتی فرهنگی را نیز شامل است.

مفهوم مرکب‌واژه «مقاومت اسلامی»

مرکّب‌واژه «مقاومت اسلامی» در ادبیات عرفی رایج در سه معنای اعم، عام و خاص استعمال دارد. در معنای اعم به مقاومت امّت اسلامی در پرتو دولت‌ها، سازمان‌ها، نهادها، گروه‌ها و افراد، بر اساس اسلام، در برابر نظام سلطه گفته می‌شود. در معنای عام برای اشاره به ائتلاف منطقه‌ای نانوشته میان قدرت‌های عمدتاً شیعه با محوریت مبارزه با سلطه غرب، در منطقه غرب آسیا است و در معنای خاص، به گروه‌هایی اطلاق می‌شود که در منطقه، مقابل زیاده‌خواهی‌های صیهونیست‌ها و عمّال آن‌ها مقاومت می‌کنند. در هر سه معنا، ممکن است با واژه «محور یا جبهه» مقاومت اسلامی و یا بدون آن (مقاومت اسلامی) استعمال شود و ملاک تمایز، عنایت به قرینه حالی و مقالی است.

البته واژه مقاومت اسلامی در برخی استعمالات، به معنای «فرهنگ مقاومت در اسلام یا همان مقاومت ایمانی» نیز استعمال می‌شود. مطابق این معنا، مقاومت همان استقامت (هود(۱۱): ۱۱۲)، صبر (بقره(۲): ۱۵۳) و ثابت‌قدمی (محمد(۴۷): ۷) برابر مطلق ناملایمت‌ها در نیل به کمال و غایت نهایی انسان و ضامن سعادت دنیوی و اخروی مؤمنان است؛ تا جایی که راه رسیدن به بهشت موعود و امدادهای الهی در دنیا استواری بر پیمودن مسیر حق در ابعاد فردی و اجتماعی بیان می‌شود (فصلت(۴۱): ۳۰). مقاومت اسلامی در این استعمال، عمومیتی گسترده‌تر از معانی سه‌گانه پیشین دارد و تنها در یک فضای سیاسی و به اقتضای زمان و مکان خاص، تجزیه و تحلیل نمی‌شود تا به بهانه هزینه‌داشتن مقاومت، جای‌گزینی برای آن متصوَّر گردد، بلکه در تمام عرصه‌ها (فردی و اجتماعی) به عنوان یک اصل قرآنی است که باید مبتنی بر اندیشه صحیح و برنامه‌ریزی درست باشد. مقاومت بدون این دو پیش فرض، پوچ و بی‌معنا یا نافرجام است؛ مقاومت گروه‌های انحرافی مصداق مقاومت عاری از اندیشه زلال اسلامی است. پس وقتی با برداشتی کامل و درست از دین:

> انسان یک راهی را انتخاب کند که آن را راهِ حق می‌داند، راهِ درست می‌داند و در این راه شروع به حرکت کند و موانع نتواند او را از حرکت در این راه مُنصرف کند و او را از [طی‌کردن آن راه] متوقّف کند؛ این معنای مقاومت [در استعمال اخیر] است (خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۳/۱۴).

این معنا از مقاومت اسلامی به عنوان یک اصل استوار در میان ایمان‌آورندگان به خدا در قرآن از آن یاد شده (آل عمران(۳): ۱۴۷) و در نمونه عینی با ذکر دعای برخی موحّدان (بقره(۲): ۲۵۰) به همگان آموزش داده می‌شود که آنان نیز باید چنین باشند و در صبر و ایستادگی‌شان از خداوند متعال یاری و مدد بخواهند که نصرت الهی با پیمودنِ طریق استقامتِ (محمد(۴۷): ۷) در دین و پایداری و ایستادگی در برابر دشمن (انفال(۸): ۴۵) قطعی است.

راه‌برد مقاومت و مؤلفه‌های آن در اندیشه مقام معظم رهبری

هر چند ادبیات مقاومت نزد علمای شیعه در پنج قرن اخیر توسط برخی نویسندگان[۴] به رشته تحریر درآمده و در پرتو آن، اندیشه مقاومت در منظومه فکری علما در مبارزه با استعمار و استبداد به روشنی استخراج می‌شود، منتها مقاومت به عنوان یگانه راه‌بردِ تعامل دولت اسلامی با دوَل غیر اسلامی مستکبر و مستعمر در عرصه مواجهات بین‌الملل کم‌تر مورد توجه فقها قرار گرفته است و می‌توان ادعا کرد، برای اولین‌بار به صورت خاص و مستقل در بخشی از بیانات مقام معظم رهبری در ضمن تحلیل اندیشه سیاسی امام خمینی 1 در سالگرد ارتحال ایشان (۱۳۹۸/۳/۱۴) و به بهانه رواج واژه «دکترین مقاومت خمینی» در ادبیات سیاسیِ بین‌المللی، شرح و توضیح داده شد.[۵]

مفاد راه‌برد مقاومت، تجمیع قیود تطبیق‌یافته از مقاومت اسلامی در استعمال اخیر و تبیین آن در عرصه تعاملات بین‌المللیِ دولت اسلامی با دوَل استکباری و استعماری است که با عنایت به مطالعه دیدگاه‌ها و بیانات مقام معظم رهبری و مؤلفه‌های مستفاد از آن چنین جمع‌بندی و ارائه می‌شود:

راه‌برد مقاومت؛ یعنی ایستادگیِ قاطع، پویا، شجاعانه، هوشیارانه، مدبّرانه، مقتدرانه و پایدارِ دولت اسلامی در برابر دوَل استکباری و استعمار در فرآیند تعاملات بدون دوستی، اعتماد و اتّکال و مماشات و ملاحظه‌کاری، همراه با حُسن ظنّ به صدقِ وعده نصرت الهی.

تعریفِ استیعادیافته از بیانات معظم‌له از سه مؤلفه کلی و عمده تشکیل شده است: ۱. ایستادگی برابر نظام استکباری و استعماری، ۲. عدم دوستی، گرایش، اعتماد و اتّکال به آن‌ها و ۳. حُسن ظنّ به نصرت الهی.

توضیح آن‌که: ایستادگی و تسلیم‌نشدن برابر «زورگویی، باج‌خواهی و زیاده‌خواهی‌ها» دول مُستکبر و مُستعمر در هر حیطه و گستره (خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۱/۱)، «نه به معنای لجاجت» (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۸/۱۲) و «نه ضرورتِ سیاسی» (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۸/۱۰) و نه به معنای «فرورفتن در لاک دفاعی و موضع انفعال» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶/۲/۲۰)، بلکه به معنای در موضع اقتدار ایستادن با کسب قدرت بازدارنگی به منظور «دفاعی مقتدرانه» (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱/۳۰)، «قاطع» (خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۳/۱۴ و ۱۳۹۸/۸/۲۴) و با «شجاعت» (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۹/۲۱) از عزّت و سیادت اسلامی[۶] و از «منافع ملی» (خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۴/۲۶) برابر مطلق سلطه‌طلبی‌ها و هم‌چنین «فشارهای تبلیغاتی، سیاسی و اقتصادی آنان با یارگیری‌های خائنانه و رذالت‌آمیزشان از درونِ دولت اسلامی» (خامنه‌ای، ۱۳۸۰/۵/۳) می‌باشد که به پشتوانه ارزش‌های اصیل دینی و مذهبی، الزامی و «مستمر و پایدار» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۱/۲۵) و بر پایه مستحکم‌ترین افکار و اندیشه‌ها که ـ «هیچ ابزار عقلانی نتواند آن را نفی و از بین ببرد و هیچ استدلال و تجربه‌ای هم نتواند آن را خنثی کند» (خامنه‌ای، ۱۳۷۵/۲/۲۶) ـ همراه با «هوشیاری» (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۹/۲۱) و «تدبیر» (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۷/۲۲) است.

دومین مؤلفه در راه‌برد مقاومت، عدم دوستی، اعتماد و اتّکال به مُستکبران و مُستعمران در عرصه تعاملات است؛ تا جایی که ایستادگی برابر آنان باید عاری از هرگونه «ملاحظه‌کاری و مماشات» (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۸/۱۲) و قهرآمیز صورت پذیرد.

و سومین آن‌که: ایستادگی باید بدون ترس از اقتدار سیاسی و نظامی آنان (خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۷/۲۱) و با حُسن ظنّ و اعتماد به «صدقِ وعده الهی» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۶/۱۸) مبنی بر نصرت ثابت‌قدمانِ عرصه استقامت در «شکستن [و به‌چالش‌کشاندن] هیبت [و قدرت] پوشانی آنان» (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۱۰/۱۹) همراه باشد.

شایسته ذکر است، عناوینی هم‌چون «لزوم خودباوری» و «عدم خودباختگی»

(خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۱۰/۲۹) و «لزوم بصیرت در برابر ترفندها» در پرتو نـرمش قهرمانانـه (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۸/۱۲) و «خنثی‌سازی توطئه‌های آنـان» (خامنـه‌ای، ۱۳۹۱/۸/۱۰) بـا «حفظ وحـدت و یـک‌پـارچگی درونـی» (خامنـه‌ای، ۱۳۹۴/۱۲/۵ و ۱۳۸۸/۱۱/۳۰) و «کسب اقتدار» (خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۱/۱) و «قدرت بازدارنگی» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶/۲/۲۰) و «تضعیف منافع» (خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۱۰/۱۱) و «مقابله به مثل» (خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۱۰/۱۸) و «اِبراز برائت و مخالفت و ضدّیت با آنان» (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۵/۲۵)، جملگـی مسـتفاد از آموزه‌های فقه سیاسی بـوده و در مقایسـه بـا مفـاد و مؤلفـه‌هـای مـذکور از راهبـرد مقاومت، می‌تواند به مثابه راه‌کارِ منصوص در جهت نیل بـه راهبـرد مقاومـت از آن یـاد گردد که توضیح هر یک مجالی اوسع می‌طلبد.

مبانی عقلی راهبرد مقاومت

هر چند انتظار از استنباطات عقلی آن است کـه مقـدمات در آن عقلـی باشـد و بـه صورت قیاس منطقیِ شکل اول یا دوم ترسیم گردد، منتها این بدان معنا نیسـت کـه اولاً نتوان از آموزه‌های مُستفاد از نقل در برخی مقدمات آن بهره جست و ثانیاً بدون تشکیل قیاس منطقی نیز می‌توان در سلسله علل و مناطات از ادراکات ضروریِ عقل برای اثبات و تحلیل بهره برد.

در ادامـه آن‌چـه از درک و داوری عقـل در سلسـله علـل و مناطـات بـرای اثبـات مؤلفه‌های اول و دوم از راهبرد مقاومت، به ذهن می‌رسد، با پنج تقریـر بـه شـرح ذیـل تقریر می‌شود.

تقریر اول

عقل با آگاهی از تعارض اساسی و زیربنایی نظام[۷] اسلام با نظام استکبار و استعمار، درک می‌کند که تحقق کامل هر یک از ایدئولوژی‌های آن دو در بستر اجتمـاع، نیازمنـد محو کاملِ دیگری است و از آن‌جا کـه دولـت اسـلامی، اساسـاً در اعتـراض بـه نظـام استکبار و به‌چالش‌کشیدن منطق استکباری به وجود آمده و در عرصـه سیاسـت و اداره جامعه، مرجعیت همه‌جانبه اسلام را پذیرفته و داعیه‌دارِ تحقّق حاکمیت اسلام و تشکیل

و پیش‌برد حکومت اسلامی به معنای واقعی کلمه در پرتو حکمرانی فقیه است، پس بنا بر داوری عقل و وجدان در تقابل ماهوی، اساسی و زیربنایی دولت اسلامی با دوَل مستکبر و مستعمر، ایستادگی پویا، مستمر، مدبّرانه و مقتدرانه و عاری از هرگونه گرایش، مماشات و اعتماد، به منظور به‌چالش‌کشاندن هیمنه و هیبت دوَل استکباری ضروری و لازم است.

تقریر دوم

با عنایت به درک عقل مبنی بر تعارض اساسی و زیربنایی نظام اسلام با نظام استکبار و استعمار، مذکور در تقریر اول، دوَل مُستکبر همواره به دنبال «تُهی‌سازی» دولت اسلامی، از «مؤلفه‌های قدرت و اقتدار ملی» در حوزه‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، امنیتی، سیاسی و... هستند و برای تحقق این مهم از هیچ اقدامی در حوزه‌های مذکور و از هیچ نقشه و توطئه‌ای دریغ نمی‌کنند. چنان‌چه لبخندشان کارساز نباشد، با فشار حداکثری و جنگ روانی و تبلیغاتی به منظور اِلقای شبَح جنگ و ایجاد نارضایتی داخلی و خطای محاسباتی مسؤولان با بهره‌گیری از تاکتیک مذاکره به عنوان مُکمل فشار که در واقع چیزی بیش از معامله و بده و بستان و تحمیل ساخته‌های‌شان نیست، در صدد ایجاد هراس و تهی‌سازی مؤلفه‌های قدرت و اقتدار ملّی هستند. در این کارزار، دولت اسلامی یا الگوریتم تعامل خود در مواجهه با آنان را در پرتو ایستادگی و عدم اتّکال تنظیم و مدیریت می‌کند یا چنین نمی‌کند، در صورت اخیر، گویی مسیر را برای پیش‌روی و دست‌یابی آنان به اهداف خود بر حوزه‌های مذکور هموار می‌کند؛ پر واضح است که عقل در داوری خود بین صورت اول و دوم، بر ضرورت و لزوم ایستادگی مستمر، حکیمانه، مقتدرانه و بدون اعتماد و مماشات در مواجهات با دوَل مُستکبر حکم می‌کند.

تقریر سوم

سیادت و تقدّم تعالیم، آموزه‌ها و ارزش‌های اسلامی بر دیگر ادیان و شرایع الهی و قوانین بشری، مُستلزم شوکت و علوّی است که مسلمانان از آن جهت که پیرو اسلام

هستند، از دیگر انسان‌ها؛ اعم از پیروان ادیان توحیدی و غیر آن، برتر و شرافت‌مندترند. علاوه بر این‌که مُستلزم علوّ و شوکتِ حکومتی است که بر پایه اسلام ناب بنیان نهاده شده است. البته این برتری، نه به معنای نژادپرستی فردی و دولتی است، بلکه عزّت، شرافت و سیادت متعلق به آن عقیده و طرز فکری است که شخص به آن گرویده است و یا دولتی مطابق آن حُکمرانی می‌کند. کلام مقام معظم رهبری آن‌جا که می‌فرمایند: «ما نمی‌خواهیم عزت‌مان را با تکیه بر نژاد و ناسیونالیسم و حرف‌هایی که متأسفانه همه دنیا با تکیه به آن‌ها دور خودشان یک حصار می‌کشند، ثابت کنیم. فلان کشور اروپایی ثابت می‌کند که نژاد من برترین است. آن یکی می‌گوید نخیر، نژاد من برترین است. حتّی این تنافس و تفاخر، به جنگ‌های بین المللی و خونریزی‌ها و خرج‌های کلان هم کشیده می‌شود! نه، ما برای خودمان، عزّت را بر اساس اعتقاد و ایمان توحیدی ــ که خاصیت و شاخصه تفکر اسلامی است ـ و دل‌بستن به خدا و محبت به بندگان و خلایق الهی و لزوم خدمت به آن‌ها قائلیم» (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۴/۱۸)، در این راستا تفسیر می‌شود. بسیار واضح است که شرافت و برتری در پرتو تطبیق ایدئولوژی و دستورات اسلام بر عمل‌کرد فرد یا دولت محقّق می‌شود و باید در همه حال در برابر دیگران محفوظ مانده و از اموری که در تعاملات و روابط بین‌المللی مُستلزم خَدشه در عزّت مسلمانان و دولت اسلامی است، پرهیز گردد. نگاهی به برخی مصادیق که توسط معصومان : در جهت حفظ عزّت و علوّ مسلمان در برابر غیر مسلمان تطبیق یافته (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۳، ص۱۹۲؛ حمیری، ۱۴۱۳ق، ص۴۲ و حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۳، ص۱۶۹)، موجب می‌شود تا عزّت که مفهومی توقیفی ندارد، در تمام سطوح و همه‌جانبه، با درنظرگرفتن موقعیت زمانی و مکانی و به صورت نوعی و نه شخصی، مدّ نظر قرار گیرد؛ به طوری که در تمام اموری که بین مسلمانان و غیر مسلمانان و دولت اسلامی و دولت غیر اسلامی واقع می‌شود، غیر مسلمانان و دوَل غیر اسلامی نمی‌توانند بر مسلمانان و دولت اسلامی علوّ و سلطه داشته باشند (درگاهی، ۱۳۹۹، ش۹۶، ص۲۴-۴). از سوی دیگر، بنا بر داوری عقل و وجدان در کنار علم به ماهیت استکباری دوَل مُستکبر و مُستعمر مبنی بر سلطه‌گری و سیطره‌خواهی، عدم علوّ و سلطه آنان در عرصه تعاملات بین‌المللی با ملت

و دولت اسلامی در گِرو عدم تسلیم و استقامت و ثابت‌قدمی برابر آنان و پرهیز از رکون و اعتماد به آن‌هاست (هود(۱۱): ۱۱۳) و هرگونه اهمال در این موارد، نتیجه‌ای جز مخدوش‌شدن عزّت اسلامی در دو محور مذکور و سلطه و سیطره آنان بر ملت و دولت اسلامی ندارد. پس به منظور ممانعت از اعمال سلطه و سیطره آنان و حفاظت از عزّت و سیادت اسلامی، حاکمان و سیاست‌مداران دولت اسلامی، همواره باید عمل‌کرد خود در اتخاذ راه‌کارها و تکنیک‌های تعامل با این دوَل را در ایستادگی و دفاع مقتدرانه و حکیمانه و به دور از مماشات و اتّکال، تنظیم و مدیریت نمایند.

البته این دلیل در گستره‌ای وسیع‌تر، نسبت به امّت اسلامی نیز مطرح است؛ تا جایی که اگر بر پهنای امّت اسلام از استیلای سیاسی و اقتصادی که منجر به اسارت سیاسی و اقتصادی مسلمانان و موهون‌شدن اسلام ترس باشد، می‌توان گفت «امروزه بازگشت به عزّت و اقتدار برای امّت اسلامی منحصراً در گرو ایستادگی در برابر استکبار است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۱/۱۵).

تقریر چهارم

عقل ضرورتِ ایستادگی و دفاع برابر تهاجم دیگری در تمام عرصه‌ها به امور و شؤونِ مورد اهمیّت آدمی را درک می‌کند؛ همان‌طور که فطرتِ سلیم، مقاومت انسان به منظور حفظ منافع مهم و پاسداری از پایدارماندن اوضاع و شؤونات زندگی را در برابر تهاجم دیگری لازم می‌داند. بسیار واضح است که نه تهاجم به تهاجم نظامی مُنحصر است و نه ایستادگی و مقاومت به دفاع نظامی، بلکه عنایت به عمومیت درک و حکمِ مذکور گواهِ مدعا در ایستادگی و پایداری در تمام عرصه‌های مورد تهاجم و اعم از استقامت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی است؛ همان‌طور که مقاومت، واکنش فطری هر ملّت آزاده و با شرف در مقابل تحمیل و زورگویی در تمام عرصه‌هاست. شایان ذکر است، صدر آیه شریفه «**وَ لَوْ لا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوامِعُ وَ بِيَعٌ وَ صَلَواتٌ وَ مَساجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً**» (حج(۲۲): ۴۰) تأییدی برای درک فطری است؛ چه این‌که مراد از «**دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ**» اعم از قتال و دفاع نظامی

و اشاره به سنت فطریِ مقاومت است که به خدای متعال منسوب گشته؛ همان‌طـور کـه تمام سننِ فطری به ایشان منتهی می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱۴، ص۳۸۵).

مقدمه مذکور در کنار علم به مؤلفه‌های رفتاری دوَل مُسـتکبر و مُسـتعمر هـم‌چـون خودبرتربینی، حق‌ناپذیری، فریب‌گری و رفتار منافقانه و هم‌چنین علم به خوی و مَـنش تهاجمی‌شان در تجاوز به حقوق دیگران و استعمار منابع و منافع آنان که با ایجاد هِیمنه و رسمیت‌بخشی به استیلا و اقتدار خود در عرصه تعاملات بین‌المللـی در لـوای فشـار سیاسی، اقتصادی و فرهنگی، همواره در صدد امتیازگیری، باج‌خواهی و زیاده‌خـواهی و استثمار دیگر جوامع هستند، نتیجه می‌دهد که در عرصه مواجهه با ایـن دوَل، الگـوریتم تعامل باید در پرتو ایستادگی برابر هجمـات سیاسـی، اقتصـادی، اجتمـاعی و فرهنگـی تنظیم و مدیریت گردد.

تقریر پنجم

ضرورت ایستادگی و مقاومت برابر ظلم از لوازم درک قبح ظلم است؛ به ایـن بیـان که عقلِ سلیم قبح ظلم را درک (خویی، ۱۳۷۷، ج۲، ص۴۱-۳۶) و به لزوم پرهیز از آن و ضرورت ایستادگی و مقاومت برابر آن حکم می‌کند. از آن‌جـا کـه دوَل غیـر اسـلامی مُستکبر و مستعمر، همواره در صدد زورگویی، باج‌خواهی و زیـاده‌خـواهی هسـتند کـه ملازم با ظلم و ستم و ایجاد سلطه است، پس بایسته است در مواجهات دولت اسـلامی با آنان، الگوریتم تعامل به گونه‌ای تنظیم و مـدیریت گـردد کـه اسـتقامت و ایسـتادگی دولت اسلامی برابر آنان، تحت هر عنوان و در هر حیطه و گستره، محفوظ باشـد؛ چـه این‌که «یک قدم» عقب‌نشینی برابر آنان، عملاً کمکی به پیش‌برد فشار حداکثری آنـان و تشویقی نسبت به تحقق بیش‌تر ظلم و سلطه آنان است.

اگر کسی مُنکر استقلال عقل در درک «لزوم پرهیز از ظلم و ضـرورت ایسـتادگی و مقاومت برابر آن» شود، در این شکی نیست که عقلایِ عالم را بنا بر این بوده و هسـت که ایستادگی و مقاومتِ خردمندانه و پایدار برابر ظلم به منظور دفاع مقتدرانـه از منـافع خود را لازم دانسته و تارک آن را توبیخ می‌کنند. این سیره و روش منهای دیانت، در هر

ملت و مذهب وجود داشته و دارد و علم به رضایت شارع مقدس از این سیره با تتبع در آموزه‌های اسلامی مَکشوف است. اصولاً درهم‌تنیدگی ذات دنیا و پیچیدگی آن با روابط تا جایی است که آثار یک فعل و رفتار به یک منطقه، زمان و برهه خاصی محصور نبوده و نه تنها ممکن است اثرِ آن تمام دنیا را فراگیرد که میراثی برای آیندگان به ارمغان آورد، لذا گذر از وقایع و حوادث پیرامونی که در زندگی ما و نسل ما تأثیر دارد، به آسانی میسّر نیست. به عبارت دیگر، پیچیدگی روابط و درهم‌تنیدگی علل و معلول‌ها و وجود تأثیر و تأثر اعمال فردی و اجتماعی دیگران، باعث می‌شود تا انسان نسبت به ظلم‌هایی که در گوشه‌ای از عالم رخ می‌دهد، بی تفاوت نباشد؛ چرا که ممکن است دامنه این ظلم به لحاظ‌های گوناگون روانی و اقتصادی و امنیتی و... به گوشه دیگر دنیا که علی الظاهر ظلمی نیست، گسترش یابد و حتی ممکن است دامن او و نسل او را نیز در برگیرد. پس لزوم مبارزه با پدیده ظلم، ربطی به دین‌داربودن یا نبودن انسان ندارد و سیره و روش خردمندان عالم این بوده و هست که هرگز به پدیده ظلم، حتی در مکان و زمان‌های دیگر بی‌اعتنا نبوده و آن را محکوم و با آن مبارزه می‌کردند.

تفاوت گستره دلالی تقاریب مذکور

مطابق تقریر اول و سوم، لزوم ایستادگی، واکنشی برابر کنش و پاسخی برای آن نیست؛ چه این‌که در تقریر اول، تقابل ماهوی نظام اسلام با نظام استکباری و استعماری، اساسی و زیربنایی است و عقل با آگاهی از آن، بر ایستادگی پویا، پایدار و مقتدرانه و عاری از هرگونه مماشات و اعتماد، به منظور به‌چالش‌کشاندن هیمنه و هیبت نظام استکباری حکم می‌کند؛ همان‌طور که مطابق داوری عقل و وجدان در تقریر سوم، محفوظ‌ماندن سیادت و عزّت اسلامی، در دو محور مذکور، در تعاملات بین‌المللی چنین است. ذکر این نکته به این جهت است که مفاد تقریر دوم، چهارم و پنجم، خاص و پاسخی به تقابل و ظلمی است که روا شده است. به عبارت دیگر، تا تهاجم و ظلم و تُهی‌سازی از مؤلفه‌های قدرت و اقتدار از سوی دوَل مستکبر و مستعمر نباشد، لزوم ایستادگی درک و حکمی مُتمشی نمی‌شود. در هر حال، همان‌طور که در ذیل هر سه تقریر اخیر بیان شد، از آن‌جا که دوَل مُستکبر و

مُستعمر خوی و مَنش رفتاری‌شان تهاجمی و همواره با ظلم و ستم آمیخته است، لزوم ایستادگی مستمر، حکیمانه و بدون مماشات و اعتماد، بایسته‌ای است که باید الگوریتم تعامل با این دولت‌ها در راستای آن تنظیم و مدیریت گردد.

نتیجه‌گیری

بنا بر محتوای مقاله، نتایج آن به صورت خلاصه چنین بیان می‌شود:

۱. مرکّب‌واژه «مقاومت اسلامی» در ادبیات عرفی رایج در سه معنای اعم، عام و خاص استعمال دارد و ملاک تمایز، عنایت به قرینه حالی و مقالی است.

۲. راهبرد مقاومت همان شرح و توضیح ابعاد اجتماعی مقاومت اسلامی در معنای چهارم؛ یعنی «فرهنگ مقاومت در اسلام یا همان مقاومت ایمانی» است که برای اولین‌بار به صورت خاص و مستقل در بخشی از بیانات مقام معظم رهبری در ضمن تحلیل اندیشه سیاسی امام خمینی 1 و به بهانه رواج واژه «دکترین مقاومت خمینی» در ادبیات سیاسیِ بین‌المللی شرح و توضیح داده شد.

۳. حسب تتبع در بیانات مقام معظم رهبری و انعکاس اندیشه معظم‌له، راهبرد مقاومت؛ یعنی «ایستادگیِ قاطع، پویا، شجاعانه، هوشیارانه، مدبّرانه، مقتدرانه و پایدارِ دولت اسلامی در برابر دوَل استکباری و استعمار در فرآیند تعاملات (مؤلفه اول) بدون دوستی، اعتماد و اتّکال و مماشات و ملاحظه‌کاری (مؤلفه دوم)، همراه با حُسن ظنّ به صدقِ وعده نصرت الهی (مؤلفه سوم)».

۴. بنا بر درک (= حکم) عقل در سلسله علل و مناطات و هم‌چنین وجدان، پنج تقریر برای اثبات مؤلفه‌های اول و دوم راهبرد مقاومت مطرح شد و تفاوت گستره دلالی آن‌ها در این است که در تقریر دوم، چهارم و پنجم بر خلاف تقریر اول و سوم، لزوم ایستادگی، واکنشیِ خاص برابر کنش و پاسخی به تقابل و ظلمی است که روا می‌شود.

۵. برای تحقق راهبرد مقاومت در مفاد مذکور، باید تلاش‌های فراوانی در عرصه‌های مختلف صورت بپذیرد و حاکمان و سیاست‌مداران دولت اسلامی، همواره باید الگوریتم تعامل با دوَل مُستکبر و مُستعمر را در راستای نیل به این راهبرد، تنظیم و مدیریت نمایند.

یادداشت‌ها

۱. مراد کشورهایی هستند که در پرتو ملاک «فزونی جمعیت مسلمان» و «هیأت حاکمه مسلمان» به همراه «وجود آزادی در اجرای احکام اسلامی برای مسلمانان» در عرصه بین‌الملل و سازمان کنفرانس اسلامی به «اسلامی» متصف می‌شوند؛ هر چند تشکیل و حُکمرانی آن به دست فقیه نباشد، فقه در عرصه سیاست دخالت داده نشود و یا همه احکام اجتماعی اسلام اجرا نشده و یا احکام اجرا شده مستفاد از اسلام ناب محمدی نباشد.

۲. واژه «استکبار» در لغت به معنای برتری‌خواهی، امتناع از پذیرش حق با عناد و خودبزرگ‌بینی دروغین آمده است (محمد بن منظور، *لسان العرب*، ج۵، ص۱۲۶؛ سیداحمدحسین طریحی، *مجمع البحرین*، ج۳، ص۴۶۵؛ سیدمحمدمرتضی زبیدی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج۷، ص۴۳۱؛ حسین بن محمد راغب اصفهانی، *مفردات فی الفاظ القرآن*، ص۶۹۷؛ علی‌اکبر قرشی، *قاموس قرآن*، ج۶، ص۷۴؛ علی‌اکبر دهخدا، *لغت نامه دهخدا*، ج۶، ص۲۱۸۵؛ محمد معین، *فرهنگ فارسی*، ج۱، ص۲۵۷ و حسن عمید، *فرهنگ عمید*، ج۱، ص۱۷۶). واکاوی کاربردهای واژه استکبار و مشتقات آن در قرآن کریم نشان می‌دهد که مستکبران، مغرور (فصلت(۴۱): ۱۵ و جاثیه(۴۵): ۸-۶)، لجوج، (بقره(۲): ۲۰۵ و نساء(۴): ۱۱۵)، پیمان‌شکن (فاطر(۳۵): ۴۳-۴۲)، اغواگر و گمراه‌کننده (مؤمنون(۲۳): ۴۸-۴۶)، مخالف حق(صافات(۳۷): ۳۶-۳۵؛ نساء(۴): ۱۷۲ و غافر(۴۰): ۶۰) و دارای خوی و منش حذف فیزیکی مخالفان (بقره(۲): ۸۷) و دروغ‌گوپنداشتن دیگران (لقمان(۳۱): ۷) و نپذیرفتن کلام حق (نوح(۷۱): ۷) هستند.

۳. واژه «استعمار» در لغت به معنای آبادی‌خواستن (خلیل بن احمد، *کتاب العین*، ج۲، ص۱۳۷؛ احمد بن فارس، معجم *مقائیس اللغة*، ج۴، ص۱۴۱ و سیدمحمدمرتضی زبیدی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، ج۷، ص۲۶۰). در قرآن نیز به همین معنا استعمال شده است (هود(۱۱): ۶۱ و حسین بن محمد راغب اصفهانی، *مفردات فی الفاظ القرآن*، ص۵۸۶). در فارسی (علی‌اکبر دهخدا، *لغت نامه دهخدا*، ج۶، ص۲۱۷۴؛ محمد معین، *فرهنگ فارسی*، ج۱، ص۲۵۳ و حسن عمید، *فرهنگ عمید*، ج۱، ص۱۷۳). آمده ولی نفوذ و دخالت برخی دولت‌ها در دیگر کشورها به بهانه آبادی و سازندگی، باعث برجسته‌شدن جنبه منفی «استعمار» در عرصه محاورات سیاسی شد (محمود طلوعی، *فرهنگ جامع سیاسی*، ص۱۵؛ علیرضا علی‌بابایی، *فرهنگ علوم سیاسی*، ص۴۳ و علی آقابخشی و مینو افشاری‌راد، *فرهنگ علوم سیاسی*، ص۹۵). فارغ از شرح و توضیح عوامل دخیل در این دگرگونی معنایی مذکور (جواد منصوری، *شناخت استکبار جهانی*، ص۱۸؛ همایون الهی،

امپریالیسم و عقب‌ماندگی، ص۱۷و۶۷ و ل. فیتونی، *امپریالیسم و کشورهای توسعه‌نیافته*، ص۸)، آن‌چه در این پژوهش مدّ نظر است، اعمال نفوذ و مداخله (اعم از سیاسی، نظامی، اقتصادی) دولتی در امور دیگر کشورها، تحت هر عنوانی که استثمار، بهره‌کشی و بهره‌برداری از منافع آنان را به همراه داشته باشد. شایان ذکر است، صدق عنوان استکبار و استعمار در عرصه مواجهات بین‌المللی با دولت اسلامی مراد است؛ وگرنه صدق عنوان استکبار و استعمار در پرتو زورگویی نسبت به ملت خود، مثلاً یا دوّل دیگر، فعلاً محل بحث نوشتار حاضر نیست.

۴. کتاب گزیده ادبیات مقاومت نزد علمای پنج قرن اخیر، تألیف محمدحسن رجبی دوانی.

۵. «در ادبیّات سیاسیِ بین‌المللی، عنوان «مقاومت به شیوه امام خمینی» یک عنوان است. آن‌چه در تعبیرات فرنگی ها وجود داشت و بعد از قضیّه آزادسازی خرّمشهر خیلی این اصطلاح شایع شد، «دکترین مقاومت امام خمینی» است؛ این را مطرح کردند و مقاله ها نوشتند...» (سیدعلی خامنه‌ای، *از بیانات مقام معظم رهبری در سالگرد ارتحال امام خمینی* ؛ ، ۱۳۹۸/۳/۱۴).

۶. برای آگاهی از مبانی فقهی عزّت بنگرید: (مهدی درگاهی، *فصلنامه حکومت اسلامی*، ش۹۶، ص۲۴-۴).

۷. مراد از نظام، نظام الملة و بیضه اسلام است. بیش‌تر بنگرید: (محسن ملک افضلی و دیگران، *مجله فقه و اصول*، ش۸۸، ص۱۳۳-۱۲۹).

منابع و مآخذ

۱. آقابخشی، علی و افشاری راد، مینو، **فرهنگ علوم سیاسی**، چابهار: بی‌نا، ۱۳۸۹.

۲. ابن فارس، احمد، **معجم مقائیس اللغة**، محقق: محمد هارون، ج۴، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.

۳. ابن منظور، محمد، **لسان العرب**، ج۵، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.

۴. الهی، همایون، **امپریالیسم و عقب‌ماندگی**، تهران: نشر قومس، ۱۳۸۰.

۵. امام خمینی، سیدروح‌اللّه، **تحریرالوسیلة**، ج۱، قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم، بی‌تا.

۶. انوری، حسن، **فرهنگ بزرگ سخن**، ج۱، تهران: نشر سخن، چ۲، ۱۳۸۲.

۷. جوهری، اسماعیل، **الصحاح تاج اللغة و الصحاح العربیة**، ج۵، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۴۱۰ق.

۸. حرّ عاملی، محمد حسن، **وسائل الشیعة**، ج۳، قم: مؤسسهٔ آل البیت : لإحیاء التراث، ۱۴۰۹ق.

۹. حسن‌بیگی، ابراهیم، **مدیریت راهبردی**، تهران: مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی و دانشگاه عالی دفاع ملی، ۱۳۹۰.
۱۰. حمیری، نشوان بن سعید، **شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم**، محققان: حسین بن عبد الله العمری و مطهر بن علی الاریانی و یوسف محمد عبدالله، ج۸، بیروت: دارالفکر المعاصر، ۱۴۲۰ق.
۱۱. حمیری، عبدالله بن جعفر، **قرب الإسناد**، نرم افزار جامع فقه اهل بیت : ۲، ۱۴۱۳ق.
۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دانشگاه افسری و تربیت پاسداری امام حسین 7** ، ۱۳۹۶/۲/۲۰.
۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار جمعی از فرماندهان و کارکنان ارتش جمهوری اسلامی ایران**، ۱۳۹۴/۱/۳۰.
۱۴. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با مسؤولان نظام و میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی**، ۱۳۹۸/۸/۲۴.
۱۵. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با شرکت‌کنندگان در اجلاس جهانی اساتید دانشگاه‌های جهان اسلام و بیداری اسلامی**، ۱۳۹۱/۹/۲۱.
۱۶. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در سالگرد ارتحال امام خمینی ;** ، ۱۳۹۸/۳/۱۴.
۱۷. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در اجتماع زائران و مجاوران حرم مطهر رضوی 7** ، ۱۳۸۷/۱/۱.
۱۸. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با دانش‌آموزان و دانشجویان**، ۱۳۹۱/۸/۱۰ و ۱۳۹۵/۸/۱۲.
۱۹. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با اقشار مختلف مردم در سالروز میلاد حضرت علی 7** ، ۱۳۸۷/۴/۲۶.
۲۰. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با پرستاران، به مناسبت سالروز میلاد فرخنده حضرت زینب 3** ، ۱۳۸۰/۵/۳.
۲۱. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با مسؤولان نظام و سفرای کشورهای اسلامی**، ۱۳۹۷/۱/۲۵.
۲۲. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با روحانیون و مبلغان در آستانه ماه محرم**، ۱۳۷۵/۲/۲۶.
۲۳. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در مراسم مشترک دانش‌آموختگی دانشجویان دانشگاه‌های سه گانه ارتش جمهوری اسلامی ایران**، ۱۳۸۳/۷/۲۲.

۲۴. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران**، ۱۳۸۵/۷/۲۱.
۲۵. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دانشگاه علوم دریایی امام خمینی نوشهر**، ۱۳۹۷/۶/۱۸.
۲۶. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با مردم قم**، ۱۳۹۱/۱۰/۱۹.
۲۷. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با مسؤولان، استادان و دانشجویان دانشگاه امام جعفر صادق 7** ، ۱۳۸۴/۱۰/۲۹.
۲۸. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با دانش‌آموزان و دانشجویان**، ۱۳۸۹/۸/۱۲.
۲۹. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با مردم نجف‌آباد**، ۱۳۹۴/۱۲/۵.
۳۰. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با دست‌اندرکاران ساخت ناوشکن جماران**، ۱۳۸۸/۱۱/۳۰.
۳۱. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با پرستاران به مناسبت سالروز میلاد فرخنده حضرت زینب 8** ، ۱۳۹۸/۱۰/۱۱.
۳۲. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با مردم قم**، ۱۳۹۸/۱۰/۱۸.
۳۳. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با مسؤولان وزارت امور خارجه و رؤسای نمایندگی‌های جمهوری اسلامی ایران در خارج از کشور**، ۱۳۸۳/۵/۲۵.
۳۴. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با مسؤولان وزارت امور خارجه و سفرا و کاردران**، ۱۳۷۰/۴/۱۸.
۳۵. خامنه‌ای، سیدعلی، **پاسخ به نامه آقای اسماعیل هنیه رئیس دفتر سیاسی حماس**، ۱۳۹۷/۱/۱۵.
۳۶. خلیل بن احمد، **کتاب العین**، ج۲و۵، بیروت: دارالهجرة، ۱۴۰۹ق.
۳۷. خویی، سیدابوالقاسم، **أجود التقریرات**، ج۲، قم: انتشارات صاحب الزمان(عج)، ۱۳۷۷.
۳۸. داوری دردانه، محمد و حسن شانه‌ساززاده، **مدیریت استراتژیک از تئوری تا عمل**، تهران: انتشارات آتنا، ۱۳۸۰.
۳۹. درگاهی، مهدی، «مبانی فقهی عزت، حکم و مصلحت در تعاملات بین‌المللی دولت اسلامی»، **فصلنامهٔ حکومت اسلامی**، ش۹۶، ۱۳۹۹.
۴۰. دهخدا، علی‌اکبر، **لغت‌نامه دهخدا**، ج۶، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.
۴۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات فی ألفاظ القرآن**، بیروت: دارالعلم، ۱۴۱۲ق.
۴۲. رجبی دوانی، محمدحسن، **گزیده ادبیات مقاومت نزد علمای پنج قرن اخیر**، تهران: پژوهشکده تاریخ معاصر، ۱۴۰۱.

۴۳. روشندل، جلیل، **تحول در مفهوم استراتژی، مجموعه‌مقالات اولین سمینار بررسی مفاهیم**، به کوشش سیدعلی قادری، تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه، ۱۳۷۰.
۴۴. زبیدی، سیدمحمدمرتضی، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج۷، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۴۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج۱۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۶. طریحی، سیداحمدحسین، **مجمع البحرین**، ج۳، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چ۳، ۱۴۱۶ق.
۴۷. طلوعی، محمود، **فرهنگ جامع سیاسی**، تهران: نشر سخن، ۱۳۷۲.
۴۸. علامه حلی، حسن بن یوسف، **قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام**، ج۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۴۹. علی‌بابایی، علیرضا، **فرهنگ علوم سیاسی**، تهران: نشر پخش ویس، ۱۳۶۹.
۵۰. عمید، حسن، **فرهنگ عمید**، ج۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۴.
۵۱. فاضل هندی، محمد بن حسن، **کشف اللثام و الإبهام**، ج۱۰، قم: کتابخانه عمومی حضرت آیةالله العظمی مرعشی نجفی ; ، ۱۴۰۵ق.
۵۲. قرشی، علی‌اکبر، **قاموس قرآن**، ج۶، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۱.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج۳، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق.
۵۴. ل. فیتونی، **امپریالیسم و کشورهای توسعه‌نیافته**، ترجمه هوشیار، تهران: پیش‌گام، ۱۳۵۷.
۵۵. مشکینی، علی، **مصطلحات الفقه**، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۹۲.
۵۶. معین، محمد، **فرهنگ فارسی**، ج۱، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵.
۵۷. ملک‌افضلی، محسن و دیگران، «مفهوم نظام و کاربرد آن در فقه و اصول»، **مجله فقه و اصول**، سال۴۸، ش۸۸، ۱۳۹۱.
۵۸. منصوری، جواد، **شناخت استکبار جهانی**، مشهد مقدس: آستان قدس رضوی 7 ، ۱۳۶۷.
59. http://farsi.khamenei.ir.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وهشتم، شمارهٔ دوم، تابستان ۱۴۰۲، پیاپی ۱۰۸
ISLAMIC GOVERNMENT 108 / Vol.28, No.2, Summer2023

الزامات اجرای قاعده تعظیم شعائر الهی در عرصه‌های حکمرانی

دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۵ تأیید: ۱۴۰۲/۲/۳۰

محمدمهدی اسلامیان*
و ابوالقاسم مقیمی حاجی**

چکیده

نمادها، یکی از کلیدی‌ترین ارکانِ فرهنگ به شمار می‌آیند و قوام هر جامعه بـه فرهنـگ جاری در زیر پوست اجتماع وابسته است و در ادبیات اسلامی برای این مهـم قاعـده تعظـیم شعائر الهی قرار داده که کارکرد بسیار وسیعی در عرصه‌های گوناگون اجتماعی ایفا می‌کنـد و هر زمان سخن از امور اجتماعی به میان می‌آید، یکی از بازی‌گران اصلی حکومت‌ها هسـتند و از آن‌جا که طبق ادله این قاعده مرحله از تعظیم که ترک آن موجب هتک می‌شود، بر عهـده مکلفین واجب است، این حکم در عرصه‌های مختلف حکمرانی الزاماتی را ایجـاب مـی‌کنـد، عرصه‌هایی هم‌چون وضع قوانین، اجرا و اداره کشور در ساحت‌های گوناگون سیاست داخلـی، سیاست خارجی و روابط بین‌الملل و عرصه سیاست‌گذاری؛ در نهایت نیز بـر اسـاس وضـعیت ارگان‌های جمهوری اسلامی ایران پیشنهادی عملیاتی جهت تأسیس یک نهاد مسـتقل بـرای اجرای قاعده، طرح شده است.

واژگان کلیدی

قاعده تعظیم شعائر الهی، شعائر الهی، حکمرانی اسلامی، حکومت اسلامی

* دانش‌آموخته حوزه علمیه: mmeslamian59@gmail.com
** دانش‌آموخته حوزه علمیه: a.moghimihaji@yahoo.com

مقدمه

در تمام روزگاران زندگی و اجتماعات بشری، نمادها، مکانت و منزلتی، زبده و ممتاز دارند که در فراز و فرودهای زندگانی زمان، مکان، قومیت، فرهنگ و... گم نمی‌شود؛ چه این‌که قوام هر جامعه به فرهنگ جاری در زیر پوست اجتماع وابسته بوده و در امر فرهنگ، نمادها، یکی از کلیدی‌ترین نقش‌ها را ایفا می‌کنند. نمادها ابزار تفاهم، انسجام‌بخش، هویت‌بخش هستند و به جامعه آرمان می‌دهند. نشانه‌ها ابزاری برای حفظ و انتقال ایده‌ها و فرهنگ‌ها برای نسل‌های آینده‌اند، نمادها ماهیتاً اموری اجتماعی هستند و زندگی اجتماعی بشر، بدون نماد معنا و مفهوم ندارد و این زیست اجتماعی بشر است که به حیات بشر قوام می‌بخشد(فولادی، ۱۳۹۴، ش۴، ص۱۳۵-۱۳۴ و السند، ۱۴۳۲ق، ص۱۶۵-۱۵۰) و هر آن‌جا که بحث از اجتماع و موضوعات اجتماعی به میان آید، مهم‌ترین نقش‌ها را حکومت‌ها بازی می‌کنند؛ چرا که نقش راهبری هر اجتماعی بر عهده حکومت بوده و سر رشته حرکت مردم ملت‌ها در دست حکومت‌گران است.

نمادهای اسلامی و شعائر الهی در اجتماعات اسلامی و جامعه مسلمانان نیز نشانه‌های حیات این جوامع به شمار می‌روند، ادای احترام و بزرگ‌داشت این نمادها در رفتار و کردارِ دین‌داران، میزانی برای عمق باورهای دینی است. ازاین‌رو، دشمنان حق و حقیقت که کمر به نابودی اسلام بسته‌اند، مرتکب محو و تخریبِ شعائر اسلامی شده‌اند تا از این ره‌گذر به هدف خود؛ یعنی شکست هیمنه دین ناجی بشر برسند، اما دینِ آخر الزمان که عَلَمِ هدایت و نجات بشر از سلطه جهل و ظلم را برافراشته، عنایت وافری به این گزاره‌ها و معانی داشته و دارد و برای نیل به این مقاصد و بیش از آن، قاعده تعظیم شعائر الهی را جعل و معرفی نموده است و یکی از مهم‌ترین مخاطبین و مکلفین این تکلیف و تکالیف اجتماعی دین مبین، حکومت اسلامی است؛ نهادی که فزون‌ترین و عالی‌ترین کارکرد را در عرصه‌های عمومی و اجتماعی بر عهده دارد و هم این‌که حکومت اسلامی به نام دین و آموزه‌های دین به قدرت رسیده است، می‌بایست از عهده تکالیفی که دین برای او تعیین کرده به بهترین وجه، برآید، اما حکومت چگونه از

عهده این قاعده به در آید و در مقام اجرا، این قاعده چه الزاماتی را پیش پای حکومت قرار می‌دهد؟

پیشینه

در رابطه با موضوع مقاله در کتب فقهی مطالب قابل اشاره‌ای یافت نمی‌شود، مگر در مکتوباتی که فقها به برخی سلاطین نگاشته‌اند و به این مهم دستور داده‌اند و در برخی موارد به راهکارهایی جزئی اشاره کرده‌اند.

اما در غیر از تراث فقهی فقط در دو مورد از این موضوع بحث شده است: جناب روح‌الله شریعتی در قواعد فقه سیاسی، ضمن کاربرد این قاعده به چند مورد جزئی از تطبیقات سیاسی اشاره کرده است، ولی این نوشته به بحث تفصیلی از راهکارهای اجرایی این قاعده پرداخته است. جناب نادعلی علی‌نیا خطیر در کتابی تحت عنوان «حکومت اسلامی و اقامه شعائر دینی» به اثبات قاعده و الزام حکومت به اجرای این قاعده پرداخته؛ در حالی که نوشته پیش رو به راهکارها و الزمات عملی در عرصه‌های مختلف حکمرانی پرداخته است.

مفهوم‌شناسی

تبیین مقصود از مقاله بر روشن‌شدن مفهوم تعابیری هم‌چون شعائر، تعظیم، حکومت و حاکم می‌باشد. به همین جهت، قبل از ورود به بحث، به تبیین این مفاهیم پرداخته می‌شود.

الف) شعائر

معنای لغوی شعائر، شعائر از ماده «ش ع ر» برگرفته شده و جمع مکسر برای یکی از کلمات شعار(جوهری، ۱۳۷۶ق، ج۲، ص۶۹۸) یا شعیره(همان) یا شِعار(مدنی، ۱۳۸۴، ج۸، ص۱۷۶) دانسته شده است. این ماده دارای دو معنای اصلی می‌باشد: معنای اول، نَبات به معنای روییدنی می‌باشد(فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۱۲۷)، دیگر معنای اصلی ماده «ش ع ر» عِلم و عَلَم (همان) می‌دانند، از این معنا کلمات مختلفی مشتق شده است؛ مثل شِعار به معنای آن‌چه در جنگ، گروه را با آن صدا می‌زنند تا از دیگران شناخته شود، می‌باشد(همان، ص۱۹۴).

یکی از احتمالات نسبت به مفردِ کلمه شعائر، لفظِ شِعار است که به معنای علامت

(مدنی، ۱۳۸۴، ج۸، ص۱۷۶). یا علامت در جنگ و سفر می‌باشد(ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج۳، ص۱۹۴). دیگر احتمال برای مفرد شعائر، لفظ شعیره است که از معروف‌ترین معانی آن مطلق علامت(مدنی، ۱۳۸۴، ج۸، ص۱۷۶) و علامت و نشانِ راه(همان، ج۲، ص۱۲۷) است و احتمال سوم در مفرد کلمه شعائر، لفظ شِعاره به معنای علامت و نشانه است(فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۲۵۰).

اما نسبت به معنای اصطلاحی شعائر، اقوال مختلفی قابل شناسایی است (حلی، ۱۴۲۸ق، ج۱، ص۱۶۰؛ کاظمی، بی‌تا، ج۲، ص۲۸۲ و سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج۳۰، ص۱۲۲)، اما بهترین قول این است که شعائر دارای سه ویژگی است: علامت است، هدف از علامت‌بودن، ارشاد به سوی طاعت است و این امر به عنوان علامت و شعار جعل و قرار داده شده است (مجلسی، ۱۴۱۰ق، ج۸۳، ص۱۷۳). این معنای ذکرشده برای شعائر، معنای عامی است و موارد بسیاری را شامل می‌شود(مراغی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۵۵۹-۵۵۸) و این معنا با معنای لغوی شعائر نیز تفاوت ندارد.

ب) تعظیم

کلمه تعظیم از ماده (ع ظ م) مشتق شده است و به معنای بزرگی و قوت است (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج۵، ص۱۹۸۷) و کلمه تعظیم به معنای بزرگ‌داشتن می‌باشد؛ زیرا مرادف‌هایی که برای تبیین معنای تعظیم ذکر شده همگی نیز به همین معنا می‌باشند؛ مثل توقیر(فیومی، بی‌تا، ج۲، ص۴۱۷)، تبجیل(جوهری، ۱۳۷۶ق، ج۵، ص۱۹۸۸).

ج) حکومت و حاکم

حکومت و حاکم در لغت از حُکم گرفته شده(همان، ص۱۹۰۲) و حُکم به معنای رد از ظلم است(ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۹۲) و وجه نام‌گذاری حاکمِ بین مردم، به حاکم، این است که حاکم از ظلم ظالم به مظلوم جلوگیری می‌کند(ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۲، ص۱۴۱). حکومت هم به معنای منع‌کردن فرد از ظلم(همان) و یا این‌که اسم برای تَحَکَّم و یا اَحکَم می‌باشد که به معنای این است که حکمش نافذ می‌باشد (فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج۴، ص۳۹).

حکومت در اصطلاح حمل اولی، به معنای حکم یا فن اراده و تدبیر و سیاست است و در اصطلاح حمل شایع، به معنای گروهی از افراد است که به تدبیر شؤون مختلف اداره کشور می‌پردازند(جمیل صلیبا، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۴۹۴).

مفاد قاعده تعظیم شعائر الهی و انگاره‌ها

در کتب فقهای بزرگ شیعه حکم به وجوب تعظیم شعائر الهی بارها تکرار شده و به این حکم برای اثبات احکام بسیاری از وجوب و حرمت، استناد کرده‌اند(نراقی، ۱۴۱۷ق، ص۲۳) و به منظورِ اثباتِ این قاعده، ادله متنوعی از آیات(همان)، روایات (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص۳۱ و اراکی، ۱۴۳۹ق، ص۲۵)، عقل(اشتهاردی، ۱۴۱۷ق، ج۳، ص۸۸) و ضرورت(نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۳، ص۴۷) قابل استناد است.

در قرآن به برخی از آیات استناد می‌شود؛ مثل ۱. «**ذلِکَ وَ مَنْ یُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَی الْقُلُوبِ**» (حج(۲۲):۳۲)، به این آیه مبارکه بر رجحان(حلّی، ۱۴۰۳، ص۲۷۳) و یا یک حکم الزامی اعم از وجوب فی الجمله تعظیم شعائر الهی (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج۵، ص۲۹۸-۲۹۷) و یا حرمت استدلال شده است (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص۲۳). برای استناد به این آیه چند تقریب قابل ذکر است؛ مثل شارع متعال تعظیم شعائر الهی را از تقوای قلوب معرفی می‌کند؛ زیرا اگر «من» برای تبعیض باشد؛ یعنی بخشی از تقوای قلب، تعظیم شعائر است و یا این‌که اگر «من» برای نشو باشد، در این صورت، تعظیم شعائر از تقوا نشأت می‌گیرد و اگر تقوا وجود داشته باشد، تعظیم هم محقق خواهد شد و اگر تعظیم شعائر ترک شود، به معنای عدم وجود تقوا است و در هر دو صورت، اگر شخصی بخواهد از اساس و در تمام مراتب و انواع تعظیم شعائر را نادیده بگیرد و عمل نکند، تقوای قلب را رعایت نکرده است؛ زیرا با انتفای جزء، کل نیز از بین می‌رود و با ازبین‌رفتن یکی از متلازمین؛ یعنی تعظیم شعائر، لازمه دیگر؛ یعنی تقوا از بین می‌رود و از دیگر سو ثابت است که خروج از تقوا در پایین‌ترین مرتبه‌اش که انجام واجبات و ترک محرمات باشد، واجب است، پس برای خارج‌نشدن از تقوای الهی در مرتبه‌ای که واجب است، لازم است تا تعظیم شعائر به کلی ترک نشود و مرتبه ادنی تعظیم که ترکش موجب استخفاف است، واجب

خواهد بود(اراکی، ۱۴۳۹ق، ص۲۴-۲۳). البته استدلال به آیه تمام نیست؛ زیرا احتمال می‌رود، مراد از تقوا غیر از معنای مصطلحِ تقوا در بین فقها باشد؛ چه این‌که تقوا به قلوب اضافه شده، پس به معنای تنزیه و پاک‌نگه‌داشتن قلب از رذایل و اخلاق و نیات سوء خواهد بود و این احتمال سبب می‌شود تا آیه در معنایی که به آن استدلال شده ظهور نداشته باشد(مازندرانی، ج۱، ص۲۵۷-۲۵۶). غیر از این اشکال، مناقشات دیگری نیز به استدلال به این آیه مطرح شده است(حکیم، بی‌تا، ج۳، ص۳۹۵ و اراکی، ۱۴۳۹ق، ص۲۴-۲۳).

۲. «**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تُحِلُّواْ شَعَآئِرَ اللّهِ...**»(مائده(۵): ۲). این آیه مبارکه بر حرمت احلال و تهاون شعائر الله دلالت می‌کند(اراکی، ۱۴۳۹ق، ص۲۵) و احلال به معنای مباح‌شمردن شئ است؛ به صورتی که ملازمِ با عدم مبالات و رعایت‌نکردن جایگاه شئ باشد(طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۵، ص۱۶۲) و در این آیه مبارکه از احلال نهی شده و نهی ظاهر در حرمت است (اراکی، ۱۴۳۹ق، ص۲۶-۲۴) و کم‌ترین مرتبه احلال ملازمِ با ترک تعظیم می‌باشد؛ همان‌طور که کم‌ترین مرتبه تعظیم نیز روی دیگرِ سکه احلال و استخفاف است و با ترک تعظیم، استخفاف رخ می‌دهد. به همین شکل، در ناحیه احلال، کم‌ترین مرتبه آن ملازم با تعظیم است؛ یعنی برای دوری از استخفاف و احلال باید تعظیم کرد و این مرتبه از احلال نیز حرام است. پس لازم است کم‌ترین مرتبه از تعظیم آورده شود و این به معنای وجوب تعظیم خواهد بود. بنابراین، این آیه با لسان دلیل سلبی، مطلوب را ثابت می‌کند(السند، ۱۴۳۲ق، ص۳۰).

روایات نیز بر قاعده دلالت دارد؛ مثل ۱. صحیحه معاویة بن عمار(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۴، ص۴۹۱)، در این روایت حضرت امام صادق 7 نسبت به ویژگی قربانی حج دستوراتی می‌دهند مبنی بر این‌که در حد امکان، قربانی با ویژگی بهتر انتخاب شود و بر این فعل امر می‌کنند: «... **و عظّم شعائر الله عزّ و وجلّ...**»، به همین جهت، این روایت شریفه بر وجوب تعظیم شعائر دلالت می‌کند (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص۳۱ و اراکی، ۱۴۳۹ق، ص۲۵)؛ زیرا حضرت امر به تعظیم شعائرالله کرده‌اند و امر، ظاهر در وجوب است (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۵۶۱). ۲. روایت دیگر که حضرت رسول 9 می‌فرمایند:

«**من کان عنده سعة فلیعظّم شعائر اللّه**» (مغربی، ۱۳۸۵، ج۲، ص۱۸۱)؛ کسی که دارای سعه است، شعائر الله را تعظیم کند.

طبق این روایت، حضرت امر به تعظیم می‌فرمایند و صیغه امر نیز ظهور در وجـوب دارد(خویی، ۱۴۱۷ق، ج۴، ص۵۴۴)؛ البته نسبت به این روایات نیـز اشـکالاتی مطـرح شده که موضوع نوشته گنجایش آن را ندارد.

ادله قاعده تعظیم شعائر الهی منحصر در آیات و روایات نیست، بلکه عقل نیز بر آن دلالت می‌کند (اشتهاردی، ۱۴۱۷ق، ج۳، ص۸۸)؛ چه این‌کـه تعظـیم شـعائر، بـه مثابـه تعظیم معلَم‌به است؛ بدین معنا که تعظیم شعائر، تعظیم چیزی که شعائر بدان اشاره دارد نیز خواهد بود، بدین ترتیب، حکمِ تعظیم معلَم‌به را خواهد داشت و در مقام، شعائر بـه خداوند متعال و دین او نشانه دارد و تعظیم شارع نیـز عقـلاً لازم اسـت؛ هـر چنـد در مرتبه‌ای از تعظیم، پس عقل نیز همین مرتبه از تعظیم نسـبت بـه نشـانه‌هـا و شـعائر را واجب می‌داند.

آن‌چه از برخی ادله پیشین نیز استفاده شد، وجوب تعظیم در مرتبه‌ای بود کـه تـرک آن موجب وهن شود و از آن‌جا که وهن حرام است، تعظیم واجب خواهد بود و عقـل نیز این گزاره را ثابت می‌نماید که نتیجه آن ثبوت وجوب تعظیم شعائر خواهد بود.

این حکم، نزد فقها به‌قدری واضح اسـت کـه بـر آن ادعـای ضـرورت شـده اسـت (اشـتهاردی، ۱۴۱۷ق، ج۳، ص۲۹۴و مراغـی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۵۵۶) کـه در کتـاب جواهر الکلام بعد از این‌که واجب‌نبودنِ ازدیادِ در تعظیم را مسلم دانسته و حتی سـریان این حکم را محتمل دانسته‌اند، فرموده‌اند:

> اما تعظیمی که ترکش موجب تحقیر شعائر شود، حرام است و این حکـم از ضروریات مذهب تشیع، بلکه ضروریات دین مبین اسـلام مـی‌باشـد(نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۳، ص۴۷).

نتیجه این‌که مفاد برخی از این ادله وجوب پایین‌ترین مرتبه تعظیم است که ترک آن موجب هتک می‌شود و هم این‌که جمع‌بندی ادله بر اسـاس مناقشـات، وجـوب همـین مرتبه از تعظیم خواهد بود(خویی، ۱۴۱۸ق(ب)، ج۲، ص۳۱۳). هـر چنـد اسـتحباب و رحجان آن امـری انکارناپـذیر و ثابـت اسـت(نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۱۹، ص۴۱۱ و ج۲۰، ص۲۵۱). در نهایت باید توجه داشت که غرض از ذکـرِ ادلـه، روشـن‌کـردن اهمیـت و

جایگاه قاعده تعظیم شعائر الهی در ادبیات دین بوده و بحث از اشکالات و جواب‌های مطرح‌شده ذیل ادله به محل خود واگذار شده است.

بنیان بحث از الزامات اجرای قاعده تعظیم شعائر، بر مباحث و نتایج به‌دست‌آمده در بحث فقهی از قاعده استوار شده که بحث تفصیلی از آن‌ها از عهده و موضوع نوشته حاضر خارج است. به همین جهت، در ادامه به برخی از انگاره و پیش‌فرض‌های برخاسته از مباحث تفصیلی اشاره می‌شود که بنیادهای مباحث مطرح‌شده در الزامات می‌باشد.

انگاره اول: برای صدق عنوان تعظیم بر افعال و رفتارهای مکلفین، ملاک‌های سه‌گانه‌ای قابل ذکر است: معیار اول: فعل فی نفسه جایز(اراکی، ۱۴۳۹ق، ص۲۷) و حلال به معنای اعم؛ یعنی در مقابل حرام باشد(السند، ۱۴۳۲ق، ص۸۰). معیار دوم: با توجه به معنای لفظ تعظیم، فعلی را می‌توان مصداق تعظیم دانست که باعث بزرگداشت و اعلای شعائر شود(اراکی، ۱۴۳۹ق، ص۲۶) و فعلی که خالی از این صفات باشد، مشمول ادله رجحان تعظیم شعائر نخواهد بود. در این معیار توجه و ترکیز بر روی بزرگداشت و اعلای شعائر می‌باشد و دقت به این نکته روشن می‌سازد که تعظیم و فعل نباید به گونه‌ای انجام شود که موجبات اهانت، وهن، هتک و استهزا را به همراه داشته باشد. معیار سوم: رفتاری که به عنوان تعظیم مطرح می‌شود، در نگاه عرف سبب شود تا احترام شعائر نگه داشته بشود و در مرحله عمل و تنظیم رفتار مقابل آن شعائر، به گونه‌ای رفتار بشود که با مرتبه منزلت و شأن آن هم‌خوانی داشته باشد(مازندرانی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۲۵۴). در معیار سوم، به مرجع تشخیص‌دهنده تعظیم، توجه شده است.

انگاره دوم: برای تحقق امری به عنوان شعائر الهی و جریان احکام مرتبط با آن لازم است چهار ملاک در آن امر وجود داشته باشد؛ بحث تفصیلی از این معیارها ساحت دیگری می‌طلبد، ولی به صورت اجمال، از معنای مشهور شعائر: «ما جعل علامة لطاعة الله» (اراکی، ۱۴۳۹ق، ص۱۵)؛ آن چیزی که به عنوان علامت طاعت قرار داده شده سه ملاک برداشت می‌شود به علاوه ملاک چهارمی نیز که از سیاق ادله مربوط به شعائر، قابل استفاده است: ۱. علامت باشد. ۲. جعل شده باشد. ۳. در جهت بندگی و طاعت خداوند متعال باشد و ۴. شعائر دارای شأن و مرتبه عالی هستند؛ البته تحقق این

ملاک‌ها در ساحتِ خارج از ذهن، تابع شرایطی است که در محل خـود بـدان پرداختـه شده است، اما یکی از مهم‌ترین نکات ذیل تحقق شعائر، ملاک جعل است که بر اساس دیدگاه برخی از فقها حق جعل منحصر در جعل شـارع نیسـت، بلکـه عـرف در قالـب شرایطی می‌تواند امری را به عنوان شعائر جعل کند (همان).

در تراث فقهی، مصادیق متعددی برای شعائر الهی بر اساس ملاک‌های فوق ذکر شـده است و البته در زمان معاصـر هـم مصـادیق جدیـدی بـرای شـعائر شـکل گرفتـه اسـت؛ مصادیقی که در تراث فقهی از آن‌ها یاد شده و در این نگاشته بدان‌ها پرداخته شده مـوارد ذیل می‌باشند: قبور مطهر و بقاع متبرکـه (سـبزواری، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۲۲۸)، «مـا کتـب علیه شئ من علوم الدین» (بحرانـی، ۱۴۰۵ق، ج۲، ص۴۶)، حجـاب (جعفریـان، ۱۳۸۰، ج۱، ص۴۲۱)، مساجد (مازندرانی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۲۵۳)، عدم مصـافحه بـا اجنبـی و اجنبیه (خویی، ۱۴۱۶ق، ج۲، ص۵۴۶)، حج (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۱، ص۳۸) می‌باشد.

به عنوان مصادیق معاصر برای شعائر، می‌توان به حکومت اسلامی ایران و نه مسـؤولین آن و یا راهپیمایی بزرگ اربعین اشاره کرد. در این دو مورد، چهار معیار شعائر کاملاً صادق است؛ زیرا حکومت اسلامی در سطح بین‌الملل به عنوان نماد اسلامی شناخته می‌شود و این علامت‌بودن هم جعل و قرار داده شده است؛ چون جعل یا مستقیم از طرف شارع اسـت و یا این‌که جعل غیر مستقیم و به دست عرف صورت می‌پذیرد (بحرانی، بـی‌تـا، ص۳۳۹) و جعل عرفی با دو شرط محقق می‌شود: یک این‌که آن امر از موارد ممنوع شرع نباشد(همان) و دیگر این‌که به قدری متداول و منتشر شده باشد که به عنوان نمـاد اسـلام شـناخته شـده باشد (السند، ۱۴۳۲ق، ص۶۶-۴۴) و می‌توان گفت حکومت اسلامی که حکومـت فعلـی ایران از مصادیق آن است، هر دو گونه جعل را داراست؛ زیرا هم اصـل حکومـت در دیـن ثابت است «جعل تعیینی» و هم این حکومت در سطح بـین‌الملـل بـه عنـوان نمـاد اسـلام شناخته شده و از امور ممنوعه شرع نیست «جعل تعینی». معیار سوم که انتساب بـه اسـلام باشد نیز در حکومت اسلامی واجد است؛ زیرا مطلوبیت آن توسط شارع به وضـوح ثابـت است (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۴۲۲-۴۱۷) و حکومت نیز از اموری است که دارای جایگاه رفیع می‌باشد، لذا ملاک چهارم هم موجود است.

تمام معیارهای صدق شعائر و تفصیلات ذکرشده، نسبت بـه پیـاده‌روی اربعـین نیـز صادق است و مقام معظم رهبری نیز راجع به این اتفاق عظیم می‌فرمایند:

> این کسانی که این راه را طی کردند[پیاده روی اربعین] و این حرکت عاشقانه را و مؤمنانه را دارند انجام می‌دهند، واقعاً دارند حسنه‌ای را انجام مـی‌دهنـد. این یک شعار بزرگ است، «لا تُحِلّوا شَعائِرَ الله»، این بلاشک جزو شـعائرالله است (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۹/۹).

انگاره سوم: نسبت به لزوم تعظیم از جانب حکومت باید توجه داشت که گاهی در مورد وجوب تعظیم شعائر بر آحاد مسلمانان بحث می‌شود و گـاهی از وجـوب تعظـیم شعائر بر حکومت، اما وجوب تعظیم بر آحاد مسـلمانان مـورد بحـث نیسـت، بلکـه از موردی سخن به میان آمده که تعظیم شعائر وظیفه حکومت اسـت و در ایـن صـورت، سؤال این است که در چه شرایطی امتثال یا عصیان این حکم بـه حکومـت نسـبت داده می‌شود؟ پاسخ این سؤال این است که در احکامی که بر شخصیت حقوقی بار می‌شـود (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۶ق، ج۴، ص۶۳۱)، وظیفه بر عهده کسانی است که مناصـبی را از سوی حکومت اسـلامی عهـده‌دار هسـتند. ایـن لـزوم، زمـانی بـر عهـده مسـؤولین و کارگزاران حکومت اسلامی ـ در جایگاه و مراتب مختلـف ـ، قـرار مـی‌گیـرد کـه فعـل کارگزاران و مسؤولین به عنوان فعل حکومت شناخته شود، نه رفتار شخصـی؛ البتـه ایـن مطلب به جایگاه افراد و شرایط، بستگی دارد. به عنوان مثال، گاهی یـک فعـل از کارمنـدِ جزء ـ آب‌دارچی یک اداره دولتی ـ سر می‌زند و این رفتـار بـه حسـابِ رفتـار حکومـت نوشته نمی‌شود، ولی اگر همین فعل را یک مسؤول عالی‌رتبه نظام اسلامی مرتکب شـود، عرف این رفتار را به عنوان رفتار حکومت می‌شناسد و گاهی ممکن است رفتاری از تمام منسوبین به حکومت، رفتار حکومت تلقی شده و حکم تعظیم شعائر را به دوش بکشد.

ملاک دیگری که رفتار کارگزار را بـه عنـوان رفتـار حکومـت، قلمـداد مـی‌کنـد، از مباحث علم اصول قابل استفاده است. در اصول گفته‌اند در برخی مـوارد فعـل و انجـام کار، هم به کسی که به صورت مباشر، فعل را انجام داده، نسبت داده می‌شود و هم‌چنین به کسی که امر به ایجاد فعل کرده و سبب برای انجام کار بوده نسـبت داده مـی‌شـود و

ملاک در صحت این نسبت‌ها، نظر عرف است؛ مثلاً عرف در قتل، فعل را همان‌طور که به مباشر نسبت می‌دهد؛ به سبب هم نسبت مـی‌دهـد؛ بـه خـلاف خـوردن و آشـامیدن (روحانی، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص۴۸۶) و در مقام، عـرف تعظـیم را؛ هـم بـه سـبب نسـبت می‌دهد و هم به مباشر؛ چه این‌که اگر شخصی امر کند تا مجلسی جهت تعظـیم شـعائر حسینی امر شود، عرف این جلسه را؛ هم به کسی کـه امـر بـه برگـزاری کـرده نسـبت می‌دهد و هم به کسی که مباشر در برگزاری مجلس بوده است. بنابراین، در جـایی کـه قوانین، طرح‌ها و دستورالعمل‌ها سبب و علت بـرای بـروز یـک رفتـار باشـد، در ایـن صورت عرف رفتار را به عنوان فعل و رفتار حکومت نیـز قلمـداد مـی‌کنـد، ولـی اگـر کارگزار همین فعل را خودسرانه مرتکب شده و بر اساس دستورالعمل‌هـا انجـام نـداده باشد، عرفاً فعلِ حکومت دانسته نمی‌شود، پس باید توجه داشت در صورتی که تعظـیم، بر حکومت لازم باشد، این تعظیم، زمانی بر مسؤولین و کارگزاران واجب خواهد بود کـه فعل و رفتار آن‌ها به عنوان، فعل و رفتار حکومت شناخته شود و این شناخت نسـبت بـه رفتارها، اشخاص، جایگاه‌ها، شرایط و دستورالعمل‌ها، از نظر عرف متفاوت خواهد بود.

در آخر توجه به این نکته بسیار حایز اهمیت است که الزاماتی که در ادامه بدان‌ها اشاره خواهد شد، تنها الزاماتی نیست که از قاعده تعظیم شعائر در عرصـه‌هـای حکمرانـی قابـل استفاده است، بلکه فقط به گوشه‌ای از آن‌ها به جهت گشودن این پنجره اشاره می‌شود.

الزامات اجرای قاعده در عرصه قانون‌گذاری

در قانون اساسی نسبت به وظایف مجلس شورای اسلامی آمده است:

> مجلس شورای اسلامی در عموم مسایل در حـدود مقـرر در قـانون اساسـی می‌تواند قانون وضع کند (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل۷۱).
> مجلس شورای اسلامی نمی‌تواند قوانینی وضع کند کـه بـا اصـول و احکـام مذهب رسمی کشور یا قانون اساسی مغایرت داشته باشد (همان، اصل۷۲).
> عهدنامه‌ها، مقاوله‌نامه‌ها، قراردادها و موافقت‌نامـه‌هـای بـین‌المللـی بایـد بـه تصویب مجلس شورای اسلامی برسد (همان، اصل۷۷).

حد اول) طبق اصل ۷۱ قانون اساسی، اگـر تعـداد زیـادی از مصـوبات مجلـس شـورای اسلامی خلاف شرع باشد؛ هر چند شورای نگهبان آن‌ها را رد کند، این رفتار مجلس، می‌تواند موضوع برای حرمت قرار بگیرد؛ زیرا عنوان هتک دین و شعائر اسلامی بر آن صادق می‌شـود و وجهی که سبب می‌شود عنوان هتک بر این اتفاق تطبیق پیدا کند، این است کـه وقتـی ایـن رفتار به دفعات زیاد تکرار شود و مصوباتی در حجم و تعداد زیاد بر خلاف دسـتورات دیـن تصویب شود، این رویداد، نشان از عدم توجهِ نمایندگان مجلس، به مسایل شرعی است و در کنار این‌که بی مبالاتی به احکام شرع، منافی تقوا به حساب مـی‌آیـد (بحرالعلـوم بروجـردی، ۱۴۰۵ق، ج۲، ص۱۹۲). این مقدار از بی توجهی به احکـام شـرع، در سـطح قـانون‌گـذاران حکومت اسلامی و مجلس شورای اسلامی به عنوان رکنی از ارکان حکومت، از نگاه عـرف، رعایت‌نکردن جایگاه دستورات شرع می‌باشد؛ چه این‌که تعظـیم آن اسـت کـه عرفـاً احتـرام شعائر نگه داشته بشود و در مرحله عمل و تنظیم رفتار مقابل آن شعائر به گونه‌ای رفتار بشـود که با مرتبه منزلت و شأن آن هم‌خوانی داشته باشـد (مازنـدرانی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۲۵۴؛ اراکـی، ۱۴۳۹ق، ص۲۶ و بجنـوردی، ۱۴۱۹ق، ج۵، ص۳۰۰) و ایـن رفتـار مجلـس، رعایت‌نکردن منزلت و شأن مجموعه احکام الهی است و گذشت که مرحله‌ای از تعظیم واجـب است که ترکِ تعظیم، موجب هتک و وهن شعائر شود(مراغی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۵۶۲).

برای استناد این مطلب به قاعده تعظیم شعائر الهی، به اثبات دو امر احتیاج اسـت: ۱. اثبات هتک‌بودن این رفتار که بیان شد و ۲. این‌که باید ثابت شود، آن‌چـه کـه هتـک شده شعیره‌ای از شعائر الهی بوده است و در این مورد، شـعیره مـورد نظـر، «مجموعـه احکام الهی و آموزه‌های دین» است؛ علاوه بر این‌که عده‌ای، بر شعیره‌بـودنِ ایـن مـورد تصریح دارند(کاظمی، بی‌تا، ج۲، ص۲۸۲). به طریق اولویت می‌توان شـعیره‌بـودن ایـن مورد را ثابت کرد؛ زیرا از مصادیقی که برای شعائر گفتـه شـد «چیـزی کـه مقـداری از علوم دین در آن نوشته شده باشد»، از مصادیق شعائر ذکر شده است(بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج۲، ص۴۶). لذا به طریق اولی، مجموعه احکام الهی از شعائر به شمار می‌آید.

حد دوم) در فرآیند قانون‌گذاری در نظام اسلامی ایران، شورای نگهبـان قـرار دارد که:

موظف است قوانین را از نظر انطباق بر موازین اسلام و قانون اساسی مورد بررسی قرار داده و چنان‌چه آن را مغایر ببیند برای تجدید نظر به مجلس بازگرداند (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل۹۴).

بنابراین، یکی از مصادر کشف عدم مغایرت قوانین و مصوبات مجلس، بایستی قاعده تعظیم شعائر الهی باشد تا قوانین مستلزم هتک هیچ یک از شعائر الهی نباشد. به عنوان مثال، اگر مجلس به جهت پیش‌گیری از وقوع جرم و تخلف و تحقق حقوق نرم، قانونی وضع کند تا نام متخلف را علناً در رسانه اعلام کنند و یا نام متخلف را در سامانه‌ای ثبت کنند تا همه بتوانند بدان دسترسی داشته باشند، اطلاق چنین قانونی شامل مؤمنی که تخلفی از او سرزده نیز می‌شود و اعلام نام او در این صورت سبب هتک مؤمن خواهد بود که یکی از شعائر الهی است، لذا شورای نگهبان بایستی، اطلاق چنین قانونی را مغایر با شرع اعلام کند و اگر چنین مجازاتی برای سامان‌بخشیدن به امور حکومت، دارای مصلحت هم باشد، وظیفه شورای نگهبان تشخیص این مصلحت نیست، بلکه بر اساس این قاعده بایستی شورای نگهبان اعلام مغایرت فرموده و در صورت اصرار مجلس، به مجمع تشخیص مصلحت نظام ارجاع داده می‌شود.

الزامات اجرای قاعده در عرصه اداره کشور و اجرای قوانین

یکی از ارکان جمهوری اسلامی ایران قوه مجریه است (همان، اصل ۵۷).

و در اصل سوم قانون اساسی وظایف شانزده‌گانه‌ای را برای قوه مجریه بر شمرده‌اند که از جمله آن‌ها:

۱. ایجاد محیط مساعد برای رشد فضایل اخلاقی بر اساس ایمان و تقوا و مبارزه با کلیه مظاهر فساد و تباهی [است].

این بند از وظایفی که برای دولت ذکر شد، دولت را موظف به اجرای قاعده تعظیم شعائر می‌نماید؛ زیرا قاعده تعظیم شعائر از مصادیقِ بارزِ احکام و قواعد شرعی است که محیط مناسب را برای رشد فضایل اخلاقی بر اساس ایمان و تقوا مهیا می‌سازد. باید توجه داشت که برای تطبیق این اصل قانون اساسی بر قاعده تعظیم شعائر لازم نیست

حکم وجوب تعظیم شعائر در تمامی مراتب تعظیم شعائر ثابت باشد، بلکه وجوب تعظیم در پایین‌ترین مرتبه تعظیم شعائر نیز کفایت می‌کند؛ به جهت این‌که ادله رجحان، تمام مراتب تعظیم شعائر را ثابت کرده و به صورت مستقیم هدف مذکور در اصل سوم قانون اساسی را که ایجاد محیط مساعد برای رشد فضایل اخلاقی است، را محقق می‌نماید.

از دیگر سو، لزوم اجرای احکام الهی برای همیشه، به عنوان ضرورت تشکیل حکومت قلمداد شده است(امام خمینی، ۱۳۹۲، ص۲۷-۲۶) و قوه مجریه به عنوان بازوی اجرایی حکومت اسلامی، عهده‌دار اجرای این حکم شرعی خواهد بود.

عرصه اجرای قوانین

از آن‌جا که رئیس جمهور موظف است مصوبات مجلس را امضا کرده و برای اجرا در اختیار مسؤولان قرار بدهد(قانون اساسی، اصل ۱۲۳)، باید توجه داشت که گاهی اوقات نفس قوانینی که مجلس به تصویب رسانده، موجب هتک نمی‌شود و چه بسا متن قانون به گونه‌ای است که موجب تعظیم شعائر باشد، ولی ممکن است نحوه اجرای قوانین، توسط دولت به نحوی صورت بپذیرد که باعث هتک شعائر شود و صرف حکم به لزوم اجرای قوانین، سبب نمی‌شود تا دولت مجوزی برای انجام فعل حرام و هتک داشته باشد؛ چه این‌که یکی از شروط تعظیم این است که فعلی که با آن تعظیم صورت می‌پذیرد، فی نفسه جایز (اراکی، ۱۴۳۹ق، ص۲۷) و حلال به معنای اعم باشد(السند، ۱۴۳۲ق، ص۸۰)؛ زیرا طبق قاعده، اطاعت با فعل حرام اتفاق نمی‌افتد «لا یطاع من حیث یعصی»(نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۲، ص۴۶) و این نکته نیز از امور واضح شرع دانسته شده است(همان، ج۶، ص۳۳۷ و خویی، ۱۴۱۸(الف)، ج۶، ص۲۳۳). مثل این‌که به جهت فراگیری یک بیماری، مجلس قانونی را تصویب کند که دولت از تجمع‌ها ممانعت به عمل آورد تا از انتشار بیماری جلوگیری شود، این قانون به خودی خود مستلزم هتک شعائر نیست، ولی اگر دولت در مقام اجرا فقط تجمع در حرم‌های مطهر و بقاع متبرکه را ممنوع کند و از تشکیل هیأت‌های مذهبی؛ هر چند با رعایت دستورالعمل‌های بهداشت باشد، جلوگیری کند، این رفتار دولت از نگاه عرف هتک شعائر مذهبی خواهد بود.

عرصه تدوین آیین‌نامه‌ها و دستورالعمل‌ها

رفتار و عمل‌کرد کارگزاران در عرصه‌های حکمرانی و انجام وظایف محوله بر اساس آیین‌نامه‌ها و دستورالعمل‌ها تنظیم می‌شود و قاعده تعظیم شعائر در تنظیم مفاد آن‌ها تأثیرگذار است.

مطلب اول) با قبول این نکته که وظیفه حکومت اسلامی اجرای احکام الهی است (امام خمینی، ۱۳۹۲، ص۲۷-۲۶) و یکی از احکام واجب الهی، تعظیم شعائر و الهی در مرتبه‌ای خاص می‌باشد(مراغی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۵۶۲)، ثابت می‌شود که بر تمام مسؤولین و کارگزاران دولت، در ـ حیطه وظایف‌شان ـ عقلا از باب مقدمه واجب (خویی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۲۹۲)، لازم است تا به این وظیفه عمل کنند، به همین جهت، اگر تعظیم شعائر احتیاج به آیین‌نامه، دستورالعمل، دستور کار و یا دیگر تصمیمات و اقدامات اجرایی داشته باشد، بر همه آن‌ها لازم است به وظایف خود در این رابطه عمل کنند.

باید توجه داشت که ترک وظیفه از سوی یک نفر باعث نمی‌شود که مسؤولیت از سایرین سلب شود، این حکم در صورتی است که عقل مقدمات را به صورت عینی، لازم دانسته باشد؛ بدین معنا که فعل بر شخص واجب شده است و فعل و یا عدم فعل دیگران، تأثیری در سقوط تکلیف، از گردن این شخص نداشته باشد (سبحانی، ۱۳۸۷، ص۵۳)، اما اگر مقدمات بر گردن مجموع مکلفین بار شده باشد؛ بدین معنا که گروهی از مکلفین، مأمور به انجام فعلی شده‌اند و این گروه باید با هم این تکلیف را به سرانجام برسانند؛ به صورتی که اگر برخی از انجام، استنکاف داشته باشند، تکلیف محقق نخواهد شد، در این صورت بر همه آن‌ها لازم است که در تحصیل مقدمات به وظایف خود عمل کنند و در مثال مورد بحث، اگر یک سلسله دستورالعمل و قوانینی باید برای تعظیم شعائر وضع شود که مسؤولیتِ طرح و تصویبِ هر بخشی از این سلسله، بر عهده اشخاص متعددی است، باید تمام این افراد در این سلسله به وظیفه خود عمل کنند. حال اگر در صورت دوم، برخی ترک فعل داشته و به تکلیف خود عمل نکرده باشند، بر اساس آن‌چه در قانون مجازات اسلامی برای اثبات ضمان گفته شده ضمان بر گردن کسی است که انتساب وقوع جرم به وی صحت داشته باشد(ماده ۲۹۵ قانون مجازات اسلامی، rc.majlis.ir). بنابراین، در این بحث

می‌توان گفت در این موارد، تکلیف بر عهده شخص و یا اشخاصی است که سبب انجام‌نشدنِ این تکلیف خاص هستند؛ در صورتی که انتساب عدم تحقق فعل به آن‌ها صحیح باشد.

در مقابل، اگر دستور مافوق مستلزم هتک شعائر باشد، نباید کارمند و شخص زیر دست به این دستور عمل کند و حتی اگر مسؤول بالادستی، خود قصد انجام این کار را داشت، نمی‌تواند او را یاری کند(گلپایگانی، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص۵۳۶). حضرت امام 1 در این رابطه می‌فرمایند:

> مسأله: هیچ فرد مسلمانی نمی‌تواند به عنوان دستور مافوق، فرمان غیر شرعی او را اجرا نماید و او را در جلوگیری از شعائر اسلام و غصب حقوق و آزادی‌های مشروعه و کارهای ضدّ اسلامی، کمک و یاری نماید (امام خمینی، ۱۴۲۴ق، ج۲، ص۸۷۷).

مطلب دوم) از آن‌جا که حجاب(جعفریان، ۱۳۸۰، ج۱، ص۴۲۱)، بلکه چادر (گلپایگانی، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص۱۶۰)، از شعائر اسلامی هستند، بایستی رفتار حکومت اسلامی به گونه‌ای طراحی و اجرا شود که سبب هتک این شعار اسلامی نشود. بر این اساس، اگر دولت، عناصری را در مناصب گوناگون، به کار بگمارد که خود را مقید به رعایت حجاب ندانند ـ چه در محل کار و ادارات و چه در زندگی شخصی خود ـ، این رفتار از سوی حکومت، از نگاه عرف بی احترامی و هتک این شعار اسلامی خواهد بود، به ویژه اگر این اشخاص دارای مناصب مهم و کلیدی در جمهوری اسلامی باشند؛ چه این‌که در غالب موارد، اعطای جایگاه و منصب از سوی دولت اسلامی به کسی که به شعائر الهی احترام نمی‌گذارد و برای آن اهمیتی قائل نیست، خود بی‌اهمیت جلوه‌دادن آن شعیرهٔ است و از آن‌جا که عرف ملاک تشخیص این‌گونه مفاهیم می‌باشد (حکیم، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص۳۵۴)، به تنافی این دو رفتار و صدقِ وهن، حکم می‌کند و گفته شد تعظیم و بزرگداشت شعائر در مرتبه‌ای که ترک آن موجب هتک شود، واجب است؛ هر چند سایر مراتب رحجان دارد (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۵۶۲).

این حکم را می‌توان به تمام مراتب و لایه‌های کارگزاران تسری داد؛ در صورتی که این بی تفاوتی و بی اهمیتی از سوی کارگزاران، طبق آیین‌نامه‌ها و دستورالعمل‌ها باشد؛ بدین معنا که این رفتار آن‌ها مورد تأیید و عدم مخالفت دستور العمل‌ها باشد. در این صورت، چنین عملی از کارگزاران به پای حکومت نوشته خواهد شد؛ زیرا بنا بر آن‌چه که در علم اصول

بـدان پرداختـه شـد (روحـانی، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص۴۸۶)، در جـایی کـه قـوانین، طـرح‌هـا و دستورالعمل‌ها سبب و علت برای بروز یک رفتار باشد، عرف رفتار را به عنوان فعـل و رفتـار حکومت نیز قلمداد می‌کند، بر این اساس، توصیه عملی این است که هم‌چنـان‌کـه حکومـت اسلامی نداشتن سوء پیشینه را شرط استخدام دانسته، اگر التزام عملی بـه حجـاب را یکـی از شروط استخدام ـ چه در بدو و چه در ادامه کار ـ قرار دهد، تـأثیر بسـیار زیـادی در فرهنـگِ رعایتِ حجاب و مظاهر اسلامی خواهد داشت و اگر همین برخورد با کسانی که از امکانـات بیت المال استفاده می‌کنند ـ مثل بازیگران، هنرمندان، ورزشکاران و شرکت‌های طرف قرارداد دولت ـ صورت پذیرد، گستره عظیمی از اشخاص، ملزم به رعایت حجاب خواهند شد.

عرصه ایجاد بستر و تسهیل‌گری برای عمل به احکام

در برخی فتوی‌ها آمده است که گاهی اوقات تجمعات، سبب تعظـیم شـعائر مـی‌شـود و لازم است برای تعظیم، حضور پیدا کرده و تجمع کنند (گلپایگـانی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۴۲۷). حال، اگر مقدمه حضور، اعلام حـاکم باشـد، بـر اسـاس وجـوب مقدمـه (سـبحانی، ۱۳۸۷، ص۵۳)، بر حکومت و امام لازم است تا اعلام کند و مردم حاضر شوند (گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۴۲۷). از دیگر سو، در علم اصول گفته‌اند وقتی امری به طبیعـت مـی‌خـورد، بـرای امتثال آن، باید فردی از آن طبیعت در خارج محقق شـده و تشـخص پیـدا کنـد و ایـن‌کـه بخواهد فردی در خارج تشخص پیدا کند ، لازم است تا ذات فـرد بـه عـلاوه لـوازمش در خارج محقق شود، بنابراین، هر چند امر به شئ، امر به لوازم آن به حساب نمی‌آید و لکن به واسطه این تقریب، حصول لوازم هم لازم می‌شود (تبریزی، ۱۳۸۷، ج۲، ص۲۵۷).

طبق این دو مقدمه، اگر لازمه این تکلیف؛ یعنی تجمع، حضور مردم و اعلام، این باشـد کـه امکانات برای حضور مردم تدارک دیده شود، می‌توان این‌گونه برداشت کرد که اگر تعظیم شعائر احتیاج به اعلام رسانه‌ای، ترغیب مردم و تدارک امکانات دارد، بر دولت لازم است این مقدمات را مهیا کند؛ مثلاً اگر پذیرفته شد که حکومت اسلامی، یکی از شعائر اسـت، حضـور و اجتمـاع مردم در راهپیمایی بیست و دوم بهمن ماه و مشارکت مردم در بزرگداشـت ایـام الله دهـه فجـر، تعظیم حکومت اسلامی ایران خواهد بود و یا حضور در انتخابات نیز به نحـوی تعظـیم شـعائر

است. بر این اساس، بر حکومت لازم است اقدامات رسانه‌ای و تهیه امکانات و مقدمات را برای حضور و ترغیب مردم ترتیب دهد؛ البته این نکته منافاتی با وظایف مردم ندارد؛ چه این‌که بر مردم به عنوان مکلفین، این قاعده لازم است تا حکومت اسلامی را بزرگ دارند.

عمران و شهرسازی

از وظایف حکومت ایجاد بستر و طراحی شهری است (https://www.mrud.ir)؛ بدین معنا که علاوه بر یافتن مکان مناسب برای شهرهای جدید، یکی از وظایف آن‌ها طراحی و جانمایی محلات و مصارف مختلف شهری، روستایی و غیره است، مثل محلات مسکونی تجاری آموزشی عمومی و غیره، این وظیفه بر عهده شورای عالی شهرسازی و معماری ایران است (https://www.mrud.ir).

وظیفه‌ای که قاعده تعظیم شعائر الهی بر عهده این شورا می‌گذارد، این است که در طراحی شهری به گونه‌ای عمل کند که شعائر اسلامی هتک نشده و بزرگ داشته بشوند. به عنوان مثال، یکی از احتیاجات و الزامات طراحی شهری در حکومت اسلامی جانمایی برای مساجد در محلات مختلف و مصلی نماز جمعه است، طراحی شهری باید به نحوی باشد که مکان اختصاص داده‌شده به مساجد، سبب هتک مساجد نباشد؛ چه این‌که جانمایی مساجد در برخی از مکان‌ها هتک مساجد است. پس بنا بر آن‌چه بارها اشاره شد، تعظیمی که ترک آن هتک باشد، واجب بوده (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۵۶۲) و هم‌چنین، عرف چنین طراحی و مدل‌سازی را وهن به شعائر می‌پندارد و از آن‌جا که عرف ملاک در تشخیص است (حکیم، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص۳۵۴)، باید به گونه‌ای رفتار بشود که با مرتبه، منزلت و شأن شعائر هم‌خوانی داشته باشد (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۲۵۴ و بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج۵، ص۳۰۰). البته آن‌چه مطلوب است و رجحان دارد، این است که اساس طراحی شهری بر محوریت بقاع متبرکه و مساجد باشد و با توجه به محوریت جایگاه آن‌ها طرح‌ریزی شهر صورت پذیرد.

عرصه روابط بین‌الملل و سیاست خارجی

کارگزارانِ جمهوری اسلامی در خارج از کشور، در اکثر کشورها، در بسیاری از موارد و ملاقات‌ها، با نامحرم ارتباط دارند و از آن‌جا که عدم مصافحه با اجنبی و یا

اجنبیه، از شعائر اسلام می‌باشد (خویی، ۱۴۱۶ق، ج۲، ص۵۴۶)، باید نسبت به این نکته بسیار حساس بوده و رعایت کنند؛ چه این‌که عدم توجه به این شعار اسلام از سوی نماینده و کارگزار جمهوری اسلامی ایران، هتک این شعار محسوب می‌شود؛ هر چند شخص خود از لحظ فقهی تقلیداً و یا اجتهاداً ملزم به رعایت این نکته نباشد. زیرا آن‌چنان‌که گذشت، فعل این شخص به حساب حکومت نوشته خواهد شد (بخش مفاد قاعده انگاره سوم از همین نوشته) و عرف چنین رفتاری را نشان از بی مبالاتی و بی اهمیتی حکومت نسبت به این شعیره و هتک آن می‌داند و این نکته نسبت به رعایت حجاب اسلامی نیز جاری است؛ زیرا آن‌چنان‌که گذشت، حجاب (جعفریان، ۱۳۸۰، ج۱، ص۴۲۱)، بلکه چادر (گلپایگانی، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص۱۶۰)، از مصادیق شعائر الهی هستند.

نکته دیگری که در این عرصه به توجه وافر کارگزاران و مسؤولین نیاز دارد، رفتار دیپلماتیک کسانی است که در امور خارجی و بین‌الملل مشغول به فعالیت هستند، بر این افراد واجب است، عمل‌کردشان به نحوی باشد که موجب تعظیم حکومت اسلامی شود؛ زیرا مرتبه‌ای از تعظیم که ترک آن موجب هتک باشد، واجب خواهد بود (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۵۶۲). به عنوان مثال، اگر کارگزار به دنبال رفع تحریم باشد، نباید و نمی‌تواند از یک راه‌برد و دیپلماسی بهره ببرد که باعثِ هتک و ازبین‌رفتن عزت حکومت اسلامی می‌شود.

الزامات اجرای قاعده در عرصه سیاست‌گذاری

نظام جمهوری اسلامی ایران در حوزه‌های مختلف برای سربلندی امت اسلامی و برای پیش‌برد اهداف کشور، نیاز به تهیه برنامه‌ای جامع و کامل دارد. در اصطلاح، این اسناد و برنامه‌ها را به عنوان اسناد بالادستی می‌شناسند (https://www.yjc.ir/fa/news/4513145). بر این اساس، مسؤولین ذی‌ربط باید توجه داشته باشند که در تنظیم این اسناد مرتکب هتک شعائر نشوند و یا به گونه‌ای طرح‌ریزی نکنند که تنها راه رسیدن به اهداف این اسناد، هتک شعائر الهی باشد؛ زیرا بنا بر آن‌چه که در علم اصول بدان پرداخته شد (روحانی، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص۴۸۶)، در جایی که قوانین، طرح‌ها و دستورالعمل‌ها سبب و علت برای بروز یک رفتار باشد، در این صورت عرف رفتار را به عنوان فعل و رفتار

حکومت نیز قلمداد می‌کند؛ مثلاً اگر اسناد بالادستی و برنامه‌های کلی آموزشی یک کشور که مسؤولیت تربیت میلیون‌ها شیعه را بر عهده دارد، بر اساس برنامه‌های دیکته‌شده غرب و بر اساس مبانی غیر دینی باشد، بی اهمیتی و هتک تعلیمات دین است و هم‌چنین عمل‌کردن به دستورات چنین برنامه‌هایی که بر خلاف دستورات خداوند است، در بسیاری از موارد منجر به هتک شعائر می‌شود و گفته شد که یکی از شعائر الهی مجموعه احکام دین است (کاظمی، بی‌تا، ج۲، ص۲۸۲) و چنین الگوپذیری، در نظر عرف، بی‌اهمیت و تهی‌جلوه‌دادن و هتک مجموعه احکام و دستورات دین خواهد بود.

پیشنهاد یک نهاد جدید تحت نظر رهبری انقلاب اسلامی

شعائر دینی ارتباط وثیقی با هویت جامعه مسلمان و مؤمن دارد؛ چه این‌که شعائر میراث امت اسلامی را انعکاس می‌دهد و علاوه بر نماد و علامت و صورت‌بودن، انتقال‌دهنده محتوای دینی است و حکومت اسلامی به عنوان کلیدی‌ترین و یا یکی از کلیدی‌ترین و تأثیرگذارترین، عوامل و کارداران، در عرصه تربیت و رفتار اجتماعی، موظف است تا اهتمامی هم‌چون اهتمام شارع به امر تعظیم، ترویج و بزرگداشت شعائر الهی داشته باشد.

بر این اساس، باید کوشید تا نیکو و شایسته‌ترین مسیر برای به‌جاآوردن این تکلیف الهی تحصیل شود. حکومت اسلامی ایران نیز به این امر عنایت داشته و دارد و در این راستا، نهادها، سازمان‌ها و مراکز متعدد و متنوعی را برای رسیدگی به مصادیقِ گوناگونِ شعائر و امور وابسته و مرتبط با آن پدید آورده و تأسیس کرده است. هم‌چون سازمان حج و زیارت، ستاد بازسازی عتبات عالیات، معاونت قرآن و عترت وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان اوقاف و امور خیریه، ستاد اقامه نماز، شورای سیاست‌گذاری ائمه جمعه، سازمان تبلیغات اسلامی، سازمان صدا و سیما، مرکز رسیدگی به امور مساجد، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ستاد امر به معروف و نهی از منکر، ستاد احیای زکات و شورای مرکزی زکات، ستاد مرکزی اربعین حسینی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، شوارای عالی حوزه‌های علمیه، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها و سایر مراکز فرهنگی که کارویژه آن‌ها اموری وابسته به شعائر الهی می‌باشد.

وجود نهاد و ارگان‌های متعدد برای اقامه و تعظیم شعائر، نشان از عزم حکومت اسلامی در این امر دارد و این خود هر چند دارای خصلت‌های نیک است، اما آفاتی را نیز به همراه دارد؛ چه این‌که در مواردی کارهای موازی صورت می‌پذیرد، وظایف این سازمان‌ها تداخل پیدا می‌کند، این امور سبب می‌شود تا منابع و امکانات به صورت صحیح مصرف نشده و به هدر برود و چون هر سازمان راه خود را می‌رود، خلأها مشخص نشده و امکان برنامه‌ریزی برای خلأها امکان نخواهد داشت و از آن جهت که سازمان‌های متعدد وجود دارد، در کمبودها و کم‌کاری‌ها، نهادها پاسخ‌گو نخواهند بود؛ زیرا دیگران را مسؤول و موظف می‌دانند.

بر این اساس، اگر سازمان و نهادی تشکیل شود که در رأس ارگان و مراکز موجود باشد و مدیریت یک‌پارچه‌ای را نسبت به منابع، امکانات و فعالیت‌های مورد نیاز انجام دهد، از آفات ذکرشده کاسته شده و این سازمان و یا مرکز، تحت عنوانی هم‌چون (سازمان شعائر و امور عام‌المنفعه) دارای برکات و آثار فراوانی خواهد بود.

مدیریت واحد و یک‌پارچه سبب می‌شود امور خیر و بزرگداشت شعائر، جهت‌گیری صحیح و رو به جلو داشته باشد؛ این مدیریت واحد می‌تواند ظرفیت انجام فعالیت‌های مرتبط با تعظیم و تبلیغ معالم دین را توسعه و پیشرفت دهد، وجود این سازمان حرکت و انگیزش مؤمنان دغدغه‌مند را سبب شده و جوشش ایده و طرح‌ها را در این راستا به دنبال خواهد داشت، امکانات سرشار در پهنه وسیع کشور به صورت یک‌پارچه به بهره‌برداری خواهد رسید، امکانات موازی حذف و نسبت به بسیاری از امکانات و هزینه‌کردها صرفه‌جویی می‌شود و منابع به‌دست‌آمده از این حرکت، به سمت اجرای طرح‌ها گسیل می‌شوند، سیستم واحد با این عظمت قادر خواهد بود، طرح‌های بزرگی را در عرصه داخلی و بین‌المللی به انجام برساند، رجوع به مدیریت واحد در مدیریت منابع مالی بسیار تأثیرگذار است و می‌تواند از منابع محدود بهترین استفاده‌ها ببرد و از مصرف آن‌ها در موارد غیر ضرور جلوگیری کند، این روش باعث وحدت رویه در سازمان‌ها می‌شود و به هم‌افزایی ظرفیت عظیم آن‌ها منجر خواهد شد، اشراف و نظارت واحد به خوبی و با دقت می‌تواند نقاط خلأ را مشخص کرده و برای آن‌ها برنامه‌ریزی

کند و در صورت کم‌کاری و کمبود، این سازمان‌ها پاسخ‌گو خواهند بود و امکـان نظـارت و پایش بر نهادهای زیر نظر و حسن انجام مسؤولیت‌ها نیز فراهم می‌شود.

بر اساس بحث‌های تفصـیلی گذشـته و تصـرفاتی کـه ایـن سـازمان‌هـا در منـابع و امکانات دارند، لازم است سرپرست این سازمان را یک مجتهد بر عهده داشـته باشـد و زیر نظر ولایت فقیه، رهبری جمهوری اسلامی ایران اداره شود.

لازم است، نهادها و سازمان‌های پیش‌گفته و مرتبط، از لحاظ سازمانی و مدیریتی به ذیل این سازمان منتقل شوند. به عنوان مثال، سـازمان حـج و زیـارت از ذیـل سـازمان گردشگری و میراث فرهنگی خارج و به ذیل این سازمان تازه‌تأسیس منتقل شود و ایـن رویه نسبت به دیگر نهادها هم اعمال شود.

این سازمان برای پیش‌برد اهداف عالی اسلام و حکومت اسلامی، بایستی ساز و کار و کمیسیون‌هایی را طرح‌ریزی کند تا در ارتباط با قوای حاکم، مثل قوه مقننه، مجریـه و قضاییه باشند.

هم‌چنین با توجه به راه‌کارهای پیش‌گفته برای اجرای قاعده تعظیم شعائر الهی، باید بخشی وجود داشته باشد که دائماً رفتار کارگزاران و جامعه را مورد رصد و پایش قرار دهد تا حرکت اجتماعی کشور و حکومت اسلامی، دائماً در مسیر هدایت و حق قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

شعائر الهی آن چیزی است که به عنوان علامت و نماد طاعت و عبادت خداوند متعال جعل شده است و تعظیم و بزرگداشت شعائر در مرتبه‌ای که ترک تعظیم، موجـب هتـک شعائر است، لازم و واجب می‌باشد؛ هر چند تعظیم امری دارای مراتب است و بر اسـاس ادله، سایر مراتب تعظـیم دارای رجحـان اسـت و از آن‌جـا کـه شـعائر و نمادهـا از امـور اجتماعی قلمداد می‌شوند، حکومت‌ها نقش به سزایی در تکالیف مربوط به شعائر بر عهده دارند و با توجه به عرصه‌های متنوع و گسترده وظایف حکومت‌ها، این نگاشته بـه بخـش کوچکی از این الزامات در سه عرصه وضع قوانین، اجرا و سیاست‌گذاری پرداخته است.

در عرصه قانون‌گذاری، به رعایت حداکثری تطابق قوانین بـا احکـام شـرع و لـزوم

توجه شورای نگهبان به این قاعده، در اعلام مغایرت مصوبات مجلس با شرع، از منظر قاعده تعظیم شعائر اشاره شده است.

در عرصه اجرای قوانین نیز به رعایت قاعده در ساحت اجرا و تدوین آیین‌نامه‌ها و دستورالعمل‌ها، توجه داده شده و مسؤولیت اجرای قاعده را به تمام دست‌اندرکاران مربوط متوجه ساخته و حتی این نتیجه حاصل شده است که در مقابل، اگر دستور مافوق مستلزم هتک شعائر باشد، نباید کارمند و شخص زیر دست به این دستور عمل کند و حتی اگر مسؤول بالادستی خود قصد انجام این کار را داشت، نمی‌تواند او را یاری کند و گفته شد که بایستی دولت عناصری را در مناصب گوناگون به کار بگمارد که خود را مقید به رعایت حجاب بدانند و دستورالعمل‌ها نیز باید بر اساس رعایت حجاب تدوین شود و در عرصه رسانه و فضای مجازی نیز مکلف است تا با ممانعت‌کنندگان از تعظیم شعائر، مقابله کند.

با تطبیق عنوان شعائر بر حکومت اسلامی، این قاعده دولت را در عرض فضای مجازی و رسانه موظف می‌سازد که نسبت به بزرگداشت هیمنه، وقار و عزت جمهوری اسلامی ایران، تولید اثر داشته باشد.

بر اساس مطالب پیش‌گفته جانمایی مساجد و محلات فرهنگی در طراحی شهری در وظایف دولت مطرح شده و در عرصه روابط بین‌الملل و سیاست خارجی ملاحظه عزت حکومت اسلامی و رعایت حجاب از مصادیق احکامی است که قاعده تعظیم شعائر بر عهده حکومت اسلامی می‌گمارد.

یکی از وظایف حکومت اسلامی سیاست‌گذاری در اسناد بالادستی و سیاست‌گذاری آموزشی و تدوین کتب درسی است که رعایت احکام اسلامی و تربیت محصل با توجه به این قاعده است تا فارغ التحصیل از این سیستم آموزشی، خود دل‌بسته شعائر و نشانه‌های خدا و خداپرستی باشد.

در نهایت با توجه به ساختار اداره کشور و نهادهای مختلف در عرصه‌های گوناگون کشور، پیشنهادی مبنی بر تأسیس یک نهاد تحت نظر رهبر معظم انقلاب، داده شده است، انشاءالله که مورد رضایت حضرت حق واقع شود.

آن‌چه از الزامات و راه‌کارها در پیش چشم خوانندگان محترم قرار گرفت، بخش کوچکی

از الزامات و راه‌کارهای کاربردی جهت اجرای احکام و قواعد شرعی توسط حکومت در جامعه بود، انشاءالله خداوند باری تعالی تفضلی نماید تا در ذیل توجهات حضرت ولی عصر (ارواحنا فداه) حقیر، مسؤولین حکومت اسلامی و تمام آحاد جامعه اسلامی موفق شویم به قاعده تعظیم شعائر الهی به نحوی مطلوب و پسندیده عمل کنیم و جامعه مؤمنانه مطلوب حضرت حق (جلّ و علی) را ساخته و زمینه‌ساز ظهور امام منتظَر باشیم. ان شاء الله تعالی.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **آیین‌نامه نحوه بررسی و تصویب طرح‌های توسعه و عمران محلی، ناحیه‌ای، منطقه‌ای، ملی و...**: https://www.mrud.ir

۳. **اسناد بالادستی**: https://www.yjc.ir

۴. ابن فارس، احمد بن فارس، **معجم مقاییس اللغة**، ج۲و۳، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، ج۱۲، بیروت: دار صادر، چ ۳، ۱۴۱۴ق.

۶. اراکی، شیخ محسن، **فقه الشعائر الاسلامیة**، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۳۹ق.

۷. اشتهاردی، علی‌پناه، **مدارک العروة «للإشتهاردی»**، ج۳، تهران: دارالأسوة للطباعة والنشر، ۱۴۱۷ق.

۸. السند، محمدالسند، **الشعائر الحسنیة بین الاصالة و التجدد**، کربلای معلاء، العتبة الحسنیة المقدسة، ۱۴۳۲ق.

۹. امام خمینی، سیدروح‌الله، **توضیح المسائل (محشّی ـ امام خمینی)**، ج۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چ۸، ۱۴۲۴ق.

۱۰. امام خمینی، سیدروح‌الله، **کتاب البیع (للإمام الخمینی)**، ج۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی 1، ۱۴۲۱ق.

۱۱. امام خمینی، سیدروح‌الله، **ولایت فقیه**، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی 1، دفتر قم، ۱۳۹۲.

۱۲. انصاری، مرتضی بن محمدامین، **فرائد الأصول**، قم: مجمع الفکر الاسلامی چ۹، ۱۴۲۸ق.

۱۳. بجنوردی، سیدحسن بن آقابزرگ موسوی، **القواعد الفقهیة**، ج۵، قم: نشر الهادی، ۱۴۱۹ق.

۱۴. بحرالعلوم بروجردی، سیدمهدی، **الفوائد الرجالیة (للسید بحرالعلوم)**، ج۲، تهران: مکتبة الصادق 7، ۱۴۰۵ق.

۱۵. بحرانی، آل عصفر، یوسف بن احمد بن ابراهیم، **الحدائق الناضرة فی أحکام العتـرة الطـاهرة**، ج۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۰۵ق.
۱۶. بحرانی، محمدسند، **الشهادة الثالثة**، بی‌تا.
۱۷. تبریزی، میرزاجواد، **دروس فی مسائل علم الأصول**، ج۲، قم: دارالصدیقة الشهیدة 3 ، چ۲، ۱۳۸۷.
۱۸. جعفریان، رسول، **رسائل حجابیه**، ج۱، قم: دلیل ما، ۱۳۸۰.
۱۹. جمیل صلیبا، **المعجم الفلسفی**، ج۱، بیروت: الشرکة العالمیة للکتاب، ۱۴۱۴ق.
۲۰. جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة**، ج۲و۵، بیـروت: دارالعلـم للملایین، ۱۳۷۶ق.
۲۱. حکیم، سیدمحسن، **حقائق الأصول**، ج۲، قم: چ۵، ۱۴۰۸ق.
۲۲. حکیم، سیدمحمدسعید، **مصباح المنهاج ـ کتاب الطهارة**، ج۳، قم: مؤسسة المنار، بی‌تا.
۲۳. حلّی، مقداد بن عبداللّه سیوری، **نضد القواعد الفقهیة علـی مـذهب الإمامیـة**، قـم: انتشـارات کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی ; ، ۱۴۰۳ق.
۲۴. حلّی، نجم‌الدین جعفر بن زهدری، **إیضاح ترددات الشرائع**، ج۱، قم: انتشارات کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی ; ، چ۲، ۱۴۲۸ق.
۲۵. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در ابتدای درس خارج فقه در باره پیاده‌روی اربعین**، ۱۳۹۴/۹/۹.
۲۶. خویی، سیدابوالقاسم، **فقه الشیعة ـ کتاب الطهارة**، ج۶، مؤسسه آفاق، چ۳، ۱۴۱۸ق(الف).
۲۷. خویی، سیدابوالقاسم، **محاضرات فی أصول الفقه**، ج۲و۴، قم: طبع دارالهادی، چ۴، ۱۴۱۷ق.
۲۸. خویی، سیدابوالقاسم، **التنقیح فی شرح العروة الوثقی**، تحت اشراف آقای لطفی، ج۲، قم: بی‌نا، ۱۴۱۸ق(ب).
۲۹. خویی، سیدابوالقاسم، **صراط النجاة «المحشّی»**، ج۲، قم: مکتب نشر المنتخب، ۱۴۱۶ق.
۳۰. روحانی، محمد، **منتقی الأصول**، ج۱، قم: دفتر آیةالله سیدمحمد حسینی روحانی، ۱۴۱۳ق.
۳۱. سبحانی، جعفر، **الموجز فی أصول الفقه**، قم: مؤسسة الامام صادق 7 ، چ۱۴، ۱۳۸۷.
۳۲. سبزواری، سیدعبدالأعلی، **مهذّب الأحکام (للسبزواری)**، ج۴و۳۰، قم: مؤسسـة المنـار ـ دفتـر حضرت آیةالله، چ۴، ۱۴۱۳ق.
۳۳. سیفی مازندرانی، علی‌اکبر، **مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیـة الأساسـیة**، ج۱، قـم: دفتـر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۵ق.
۳۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج۵، قم: دفتر انتشارات اسـلامی جامعـه مدرسین حوزه علمیه قم، چ۵، ۱۴۱۷ق.

۳۵. فراهیدی، خلیل بن احمد، **کتاب العین**، ج۱، قم: نشر هجرت، چ۲، ۱۴۱۰ق.
۳۶. فولادی، محمد و حسن‌پور، مریم، «نقش نماد و نمادگرایی در زندگی بشر؛ تحلیلی جامعه‌شناختی»، **معرفت فرهنگی اجتماعی**، سال ششم، ش۴، پیاپی۲۴، پاییز ۱۳۹۴.
۳۷. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، **القاموس المحیط**، ج۲و۴، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۳۸. فیومی، احمد بن محمد مقری، **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی**، قم: منشورات دارالرضی، بی‌تا.
۳۹. **قانون ایجاد شهرهای جدید**: https://www.mrud.ir
۴۰. **قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران**.
۴۱. **قانون مجازات اسلامی**: rc.majlis.ir
۴۲. کاظمی، فاضل، جواد بن سعد اسدی، **مسالک الأفهام إلی آیات الأحکام**، ج۲، بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا.
۴۳. کلینی، ابوجعفر، محمد بن یعقوب، **الکافی (ط ـ الإسلامیة)**، ج۴، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چ۴، ۱۴۰۷ق.
۴۴. گلپایگانی، سیدمحمدرضا، **الدر المنضود فی أحکام الحدود**، ج۱، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۲ق.
۴۵. گلپایگانی، سیدمحمدرضا، **مجمع المسائل (للگلپایگانی)**، ج۱، قم: دارالقرآن الکریم، چ۲، ۱۴۰۹ق.
۴۶. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، **بحار الأنوار**، ج۸۳، بیروت: مؤسسة الطبع والنشر، ۱۴۱۰ق.
۴۷. مدنی، علی‌خان بن احمد، **الطراز الأول والکناز لما علیه من لغة العرب المعول**، ج۸، مشهد مقدس: مؤسسة آل البیت : لاحیاء التراث، ۱۳۸۴.
۴۸. مراغی، سیدمیرعبدالفتاح بن علی حسینی، **العناوین الفقهیة**، ج۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۴۹. مغربی، ابوحنیفه، نعمان بن محمد تمیمی، **دعائم الإسلام**، ج۲، مؤسسه آل البیت : ، چ۲، ۱۳۸۵ق.
۵۰. نجفی، محمدحسن، **جواهرالکلام فی شرح شرائع الإسلام**، ج۳، ۶، ۱۹، ۲۰، ۲۱و۲۲، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، چ۷، ۱۴۰۴ق.
۵۱. نراقی، مولی احمد بن محمدمهدی، **عوائد الأیام فی بیان قواعد الأحکام**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۵۲. هاشمی شاهرودی، سیدمحمود، جمعی از پژوهشگران، زیر نظر سیدمحمود هاشمی شاهرودی، **فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت :** ، ج۴، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت : ، ۱۴۲۶ق.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وهشتم، شمارهٔ دوم، تابستان ۱۴۰۲، پیاپی ۱۰۸
ISLAMIC GOVERNMENT 108 / Vol.28, No.2, Summer2023

بازپژوهی مفهوم «امور حسبیه» و متصدی آن در نگره فقه امامی

دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۲ تأیید: ۱۴۰۲/۳/۶
سیدجعفر علوی گنابادی*

چکیده

واژگانی مانند «حسبه» و «امور حسبیه» به عنوان شأنی از شؤون فقیه، در متون فقهی فراوان به کار رفته است. با این حال، در بسیاری از این متون، اولاً معنای یک‌دست و روشنی دیده نمی‌شود و ثانیاً در تصدی آن نیز فقیهان هم‌نظر نیستند. امروزه با بسط ید فقیهان، پاسخ به دو سؤال ذیل، ضرورتی مضاعف دارد: یک. «امر حسبی» در متون فقهی به چه معناست؟ دو. تصدی آن با چه کسی است؟

نویسنده در پژوهشی توصیفی ـ تحلیلی به این نتیجه می‌رسد که «امر حسبی» در دو معنای فقهی، مصطلح شده است و اصطلاح دوم، شأنی از شؤون فقیه است و آن هر عمل نیکی است که دارای مؤلّفه‌های ذیل باشد: ۱. حرمت اولیهٔ تصرّف دیگران در آن‌ها. ۲. ضرورت تصرّف در آن‌ها و ۳. احتمال دخالت اجازه حاکم شرعی در چنین تصرّفی.

در بحث تصدی «امور حسبیه» در مجموع از کلمات فقیهان، چهار نظریه قابل استفاده است که به نظر می‌رسد باید بین مواردی که نصی بر تصدی آن‌ها وارد شده؛ مانند ولایت بر اموال یتیم و لقطه و مجهول المالک و سایر موارد، تفصیل داد. در موارد منصوص، مؤمن ثقه و در سایر موارد، حاکم شرع، عهده‌دار آن‌هاست.

واژگان کلیدی

حسبه، حسبیه، امور حسبیه، امر حسبی، ولایت فقیه، فقه امامیه

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی: Alavi@razavi.ac.ir

مقدمه

«حسبه» از واژگانی است که در مباحث و کتاب‌های کهن فقهی، کاربرد رایجی داشته است. ترکیب‌هایی هم‌چون «من باب الحسبة»، «علی طریق الحسبة»، «بنیّة الحسبة»، «ولیّ الحسبة»، «الامور الحسبة»، «شهادة الحسبة»، «الامر الحسبی» و ... در این کتاب‌ها، فراوان به چشم می‌خورد. در سده‌های اخیر و تقریباً از زمان محقّق ثانی و پس از آن؛ یعنی دورهٔ صفوی، عبارت «امور حسبیّه» نیز به این ترکیب‌ها افزوده شد. مراد از «حسبه» و «حسبیّه» در بسیاری از این موارد، شأنی از شؤون فقیه است و از آن‌جا که این امور ـ بر خلاف ولایت مطلقهٔ فقیه ـ تقریباً مورد پذیرش تمام فقهاست، با بررسی دقیق این واژه از جهت مفهوم و مصداق، می‌توان به شؤونی از فقیه دست یافت که اکثریت نزدیک به تمام فقیهان، آن را پذیرفته‌اند و در جامعهٔ امروز که به طور نسبی، زمینه برای انجام وظیفهٔ فقیهان فراهم است، ضرورت روشن‌شدن این امور ـ به ویژه با توجه به اجماعی‌بودن آن ـ مضاعف است.

با این وصف، در کتاب‌های فقهی، عنوانی را نمی‌یابیم که در آن از «حسبه» و «حسبیّه» به طور مستقل و ریشه‌ای بحث شده باشد و مفاهیم کلیدی و دلایل آن بررسی شود. البته این مسأله می‌تواند معلول شفاف‌بودن آن در پاره‌ای اوقات و محرومیت فقیهان از امکان بهره‌گیری از این شؤون، در برخی زمان‌ها باشد. مروری بر عبارات فقیهان، تأییدی بر این مسأله است. زیرا طرح «حسبه» در کتاب‌های فقهی به گونه‌ای است که به راحتی می‌توان دریافت که مفهوم «حسبه»، کاملاً روشن بوده و شأنیّت فقیه نسبت به آن نیز در موارد بسیاری، امری واضح تلقی می‌شده است. از سوی دیگر، پرداختن به بعضی شؤون فقیه، ثمرهٔ عملی چندانی هم نداشته است؛ زیرا فقها در مقاطع تاریخی بسیاری به ویژه تا پیش از دورهٔ صفوی، از قدرت اجرایی و حکومتی محروم بوده‌اند (جعفریان، ۱۳۷۰، ص۱۸).

بر این اساس، طرح و بررسی این موضوع در جامعهٔ امروز، می‌تواند پاسخ‌گوی پرسش‌های فراوانی راجع به گسترهٔ ولایت فقیه، حتی از دید کسانی باشد که ولایت مطلقهٔ فقیه را نپذیرفته‌اند.

با نگاهی به عبارات فقیهان، هم اضطراب در به کارگیری اصطلاح «امر حسبی» دیده می‌شود و هم در تصدی آن اختلافات فاحشی وجود دارد.

این در حالی است که در کتاب‌های فقه امامی، باب مستقلی در زمینه «امور حسبیه» دیده نمی‌شود تا با مراجعه به آن بتوان تمام موارد مزبور را به صورت مقایسه‌ای مشاهده کرد و نسبت به دلایل آن‌ها به قضاوت نشست. از سوی دیگر، پژوهش‌های معاصر هم که به این موضوع پرداخته‌اند، به لحاظ زوایای بحث و نیز گستره و عمق آن، به گونه‌ای نیست که تمام نظریه‌های موجود را پوشش دهد و ابهامات آن را برطرف سازد.

کتاب‌های ذیل، نمونه‌ای از پژوهش‌ها در بحث «حسبه» است که گر چه به صورت مستقل و مربوط به زمان‌های متفاوت است، اما تنها از منظر فقه عامه به آن توجه شده است:

حسبه یک نهاد حکومتی، اثر سیف الله صرامی؛ الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة، اثر ابن قیم جوزی؛ الاحکام السلطانیة، اثر محمد بن حسین ابویعلی؛ معالم القربة فی احکام الحسبة، اثر قرشی (ابن اخوة)؛ الاحکام السلطانیة و الولایات الدینیة، اثرعلی بن محمد ماوردی؛ فی آداب الحسبة، اثر محمد بن ابی محمد سقطی؛ نظام الحسبة فی الاسلام، اثر موسی راضی نصّار؛ الحسبة و السیاسة الجنائیة فی المملکة العربیة السعودیة، اثر سعد عریفی.

نگاشته‌های عالمان امامی، بیش‌تر به زمان معاصر مربوط می‌شود. به عنوان نمونه کتاب «امور حسبیه، مصلحت و احکام حکومتی» به صورت مختصر به بعضی از مباحث این مقاله پرداخته است. برخی از این پژوهش‌ها صرفاً به مباحث مفهومی اشاره دارد؛ مانند مقاله «بررسی تحول مفهوم امور حسبیه در فقه سیاسی شیعه» و «مفهوم امور حسبیه در اندیشه فقهی سیاسی امام خمینی». بعضی نیز گستره و مصادیق «امور حسبیه» را بحث کرده‌اند؛ مانند مقاله «حدود ولایت حاکم در امور حسبیه». دیگرانی به بحث‌های مقارنه‌ای روی آورده‌اند. در این زمینه می‌توان به دو پژوهش ذیل اشاره کرد: «بررسی تطبیقی آرای اهل سنت و شیعه در حسبه و امور حسبیه»، «مقارنه آرای امامیه و اهل سنت در حسبه و امور حسبیه». گروهی امور حسبیه را از منظر قانون، تاریخ و مباحث کلامی دنبال کرده‌اند؛ مانند «جایگاه امور حسبی و حقوق ثبت در حقوق ایران،

وبسایت کانون وکلای دادگستری»، «جایگاه امور حسبی در هندسه اعتقادی فقه شیعه»، «بررسی تاریخی نهاد حسبه در فقه امامیه و حقوق ایران».

این پژوهش‌ها بعضاً به ابعادی خاص از مباحث «امر حسبی» اشاره دارد که با بحث اصطلاح‌شناسی امور حسبیه، استعمالات فقهی و نیز متصدی آن ـ که موضوع اصلی پژوهش حاضر است ـ کاملاً مغایر می‌باشد. در آن دست پژوهش‌هایی که هم‌سو با موضوع مقاله حاضر است، استقرای تام؛ چه نسبت به نظریه‌ها و چه نسبت به ادله و بررسی آن‌ها دیده نمی‌شود. لذا در عنوان مقاله فعلی نیز واژه «بازپژوهی» استفاده شده است تا معلوم شود این پژوهش به برخی پژوهش‌های هم‌سو نظر داشته است. با این حال، هم‌چنان موضوع را شایسته دقت و تأمل بیش‌تر می‌داند.

ازاین‌رو، سعی بر این است که در این پژوهش، بحث جامع و دقیقی راجع به هر دو مسأله؛ یعنی چگونگی به کارگیری اصطلاح «امر حسبی» در متون فقهی و نیز نظریه‌های فقیهان و ادله آنان در تصدی «امور حسبیه» ارائه شود.

بررسی مفهوم حسبه

حسبه در متون دینی، کاربردهای فراوانی دارد. در میان آن‌ها؛ هم معانی لغوی دیده می‌شود و هم معانی اصطلاحی. لذا لازم است نخست به بررسی هر یک از این موارد بپردازیم.

حسبه در لغت

واژه «حِسْبَة» در زبان عربی به دو صورت مصدر (فراهیدی، ۱۴۰۸ق، ج۳، ص۱۴۹ و ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۳۱۴) و اسم مصدر (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۳۱۴؛ فیروزآبادی، بی‌تا، ج۱، ص۵۴ و جوهری، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۱۱۰) ـ برای فعل «احتسب» ـ به کار رفته است و «حسبیه» نیز لغتی منسوب به همین کلمه به شمار می‌رود.

معانی متعددی برای واژهٔ «حسبه» در کتاب‌های لغت بیان شده که چهار معنای «شمارش»، «اجر» (طلب اجر در معنای مصدری)، «تدبیر»، «کفایه» و «انکار» از مهم‌ترین آن‌هاست (ابن فارس، بی‌تا، ج۲، ص۵۹؛ جوهری، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۱۱۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۳۱۴؛ طریحی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۵۰۵ و زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۴۲۳).

با وجود این، به نظر می‌رسد معنای «اجر» و نیز «تدبیر» متفرع از معنـای «شـمارش» است. به عبارت دیگر، همان‌گونه که ابن فارس می‌گوید، معنای «شمارش» و «کفایه» از اصول معنایی است (ابن فارس، بی‌تا، ج۲، ص۶۰) و معانی دیگر، با توجه بـه قـرائن و مناسبت‌هایی برای این واژه در نظر گرفته شده است.

حسبه در اصطلاح فقه

در بررسی تعریف‌های موجود و برخی کاربردهای «حسبه» و نیز شکل منسوب آن، «حسبیّه» در مجموع، دو معنای اصطلاحی به نظر می‌رسد:

الف) معنای اصطلاحی اول

حسبه در اصطلاح اول؛ یعنی «اقدام به انجام و برپایی هر معروف و مطلوبی کـه در حال حاضر انجام نمـی‌شـود».[1] ایـن معنـا در برخـی کاربردهـا دارای قیـدهایی؛ ماننـد «وجوب» و یا «دارابودن مصلحت عمومی» می‌باشد.

در این اصطلاح، «امر به معروف و نهی از منکر» یکی از این معروف‌هاست و جزئی از آن محسوب می‌شود.[2] این معروف‌های متروک، ممکن است از همهٔ مکلفان و به طور یک‌سان ـ ولو به شکل واجب کفایی ـ خواسته شده باشد و ممکـن اسـت ایـن حکـم، برای افرادی خاص جعل شده و آنان به تنهایی مخاطبان آن تلقـی شـوند. در اصـطلاح مزبور، گاه موارد غیر واجب نیز جزء «حسبه» به شمار رفتـه اسـت. چـه ایـن کـه واژه «معروف»، شامل مستحبات هم می‌شود.

معروف‌های مزبور، ممکن است از همهٔ مکلفان و به طور یک‌سان ـ ولـو بـه شـکل واجب کفایی ـ خواسته شده باشد و ممکن است این حکم، برای افرادی خـاص جعـل شده و آنان به تنهایی مخاطبان آن تلقی شوند. در این اصطلاح، گاه موارد غیـر واجـب نیز جزء «حسبه» به شمار رفته است. چه این که واژه «معروف»، شـامل مسـتحبات هـم می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۷، ص۸۱ و۱۱۶).

بر این اساس، تعاریف معدودی که در کلام برخی فقیهان دیده می‌شود، مفهومی عام داشته و متناسب با اصـطلاح اول اسـت. تعریـف محقّـق ثـانی و سـیدعبدالله جزایـری

نمونه‌ای از تعاریف فقیهان شیعی است که بر جای مانده است:

«حسبة لله»؛ یعنی بر پا داشتن واجب که همان بازداشتن از منکر و اقامه معروف است (محقق کرکی، ۱۴۰۸ق، ج۵، ص۳۷۳).

«حسبه»، اسم مصدر برای «احتساب» است و مراد از آن کارهای عبادی است که دارای فواید عمومی بوده و برپایی نظام مسلمین به آن بستگی دارد (جزائری، بی‌تا، ص۱۹۸و۲۱۲).

برخی از فقیهان معاصر نیز «امور حسبیه» را منطبق با اصطلاح اول معنا کرده‌اند:

> امور «حسبیه» هر چیزی است که با انجام آن می‌توان از خدای تبارک و تعالی، ثواب و پاداش طلب کرد. این عمل می‌تواند از امور نوعی؛ مانند قضاوت و حکومت باشد و می‌تواند از موارد شخصی باشد؛ مانند تجهیز میت مسلمانی که از داشتن ولی محروم است، تطهیر مسجد، قرآن، مقدسات دینی یا مذهبی. از این بیان معلوم می‌شود که برای تحقّق موضوع «امور حسبیه»، رضایت و اجازهٔ شارع نسبت به آن امر لازم است. بنابراین، کارهایی که انجام‌ندادن آن توصیه می‌شود؛ چه مکروه و چه حرام، به خودی خود، در شمار «امور حسبیه» محسوب نمی‌شود (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج۲۴، ص۲۵۵ و کاشف الغطاء، ۱۳۸۱ق، ج۱، ص۵۴۰).

این اصطلاح، در عبارات عامّه نیز دیده می‌شود:

«حسبه» همان امر به معروف است، زمانی که ترک آن نمایان شود و نهی از منکر است، زمانی که فعلش آشکار گردد (ابویعلی، ۱۴۰۶ق، ص۲۸۴؛ ماوردی، ۱۴۰۶ق، ص۴۰؛ ابن اخوة، ۱۴۰۸ق، ص۵۱؛ ابن انس، ۱۴۰۶ق، ج۱، ص۲۳۵؛ همو، بی‌تا، ج۵، ص۲۱۸؛ سرخسی، ۱۴۰۶ق، ج۲۰، ص۱۴۴؛ رافعی، بی‌تا، ج۱۱، ص۲۹۰؛ رعینی، ۱۴۱۶ق، ج۵، ص۵۶۱ و ج۸، ص۹۶ و عریفی، ۱۴۲۳ق، ج۱، ص۲۵).

اما «حسبه» وظیفه‌ای دینی، از باب «امر به معروف و نهی از منکر» است و تعیین فردی شایسته برای این منصب، بر کسی که عهده‌دار امور مسلمانان است، واجب می‌باشد (ابن خلدون، بی‌تا، ج۱، ص۲۲۵؛ ابن انس، ۱۴۰۶ق، ج۱، ص۲۳۵؛ همو، بی‌تا،

ج۵، ص۲۱۸؛ سرخسی، ۱۴۰۶ق، ج۲۰، ص۱۴۴؛ رافعی، بی‌تا، ج۱۱، ص۲۹۰؛ رعینی، ۱۴۱۶ق، ج۵، ص۵۶۱ و ج۸، ص۹۶ و عریفی، ۱۴۲۳ق، ج۱، ص۲۵).

ارتباط معنایی این اصطلاح با معنای لغوی «طلب اجر» بسیار نزدیک است؛ به‌گونه‌ای که می‌توان این معنای اصطلاحی را مرحلهٔ گذار از معنای لغوی به معنای اصطلاحی دوم دانست.

ب) معنای اصطلاحی دوم

«حسبه» در اصطلاح مزبور در همان قرون اولیه اسلام به‌گونه‌ای رواج یافت که نهادی حکومتی به نام «ادارة الحسبة» تأسیس شد و به مسؤول آن «محتسب» اطلاق کردند. وظیفه این نهاد حکومتی، اقامه معروف در جامعه و پالایش آن از منکر بوده است (طبری، بی‌تا، ج۶، ص۲۶۷ و منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص۲۱۳). «حسبه» در اصطلاح دوم، هر عمل نیکی است که دارای مؤلّفه‌های سه‌گانهٔ ذیل باشد:

۱. حرمت اولیهٔ تصرّف دیگران در این امور.

۲. ضرورت تصرّف در این امور به لحاظ برخی مسائل.

۳. احتمال دخالت اجازه حاکم شرعی در چنین تصرّفی.

این مؤلفه‌ها از مجموع تعاریف و توضیحات برخی فقیهان راجع به «امور حسبیّه» به دست می‌آید. به عنوان نمونه، می‌توان به عبارات ذیل از محقق خویی اشاره کرد:

حسبه یعنی انجام‌دادن کاری به این عنوان که عملی عبادی است؛ به‌گونه‌ای که شارع مقدس انجام آن را می‌پسندد و راضی به ترک آن نیست. پس آن عمل انجام می‌شود، از این جهت که موجب تقرب به خدای متعال می‌شود و شارع مقدس انجام آن را طلب کرده است و حفظ آن را دوست دارد (خویی، ۱۳۷۷، ج۴، ص۲۹۰).

در هر موردی که نتیجهٔ اصل یا دلیل نسبت به آن، عدم جواز تصرّف در آن است و با توجه به دلایل دیگر، به طور قطع شارع به اهمال و کنارگذاردن آن راضی نبوده، بلکه تصدی و انجام آن از باب حسبه واجب باشد، می‌بایست به حاکم شرعی مراجعه نمود و این همان است که از آن به «امور حسبیّه» تعبیر می‌شود. گرچه در این امور، اصل

اولی منع، به اصل ثانوی جواز تبدیل می‌شود الا این‌که قدر متیقن از جواز، آن است که به اذن حاکم شرع باشد (خویی، بی‌تا، ج۵، ص۳۷ و همو، ۱۴۱۸ق، ج۱، ص۴۲۳).

بنابراین، چون از یک سو این امور باید در خارج محقق شود، پس به یقین شخصی باید متکفل انجام آن شود و از سوی دیگر، حکم اولیه تصرف همگانی در این امور، حرمت است، باید دید چه افرادی در زمان غیبت اجازه تصرف در آن‌ها را دارند، برداشته‌شدن حکم حرمت اولیه‌ای که برای عموم مردم بوده است، معلوم نیست، اما یقیناً فقها کسانی هستند که اجازه تصرف در این امور را دارند. لذا اذن از فقها در این تصرف، ضروری است.

بدیهی است امور حسبیه در این اصطلاح اولاً به جهت ضروری‌بودن انجام آن، شامل مستحبات نمی‌شود، ثانیاً به دلیل حرمت اولیه‌ای که در انجام آن وجود داشته است، با واجب کفایی نیز متفاوت است و افراد عادی، نه تنها وظیفه‌ای نسبت به انجام آن ندارند، بلکه اذن در انجام نیز از آن‌ها سلب شده است.

گفتنی است ـ همان‌گونه که در ادامه نیز به لطف الهی خواهیم گفت ـ اصطلاح دوم در عبارات فقیهان به ویژه فقیهان معاصر به‌گونه‌ای مضطرب به کار رفته است. به عبارت دیگر، فقیهِ واحد، گاهی «امور حسبیه» را در اصطلاح دوم و در برخی موارد نیز آن را در معانی دیگر به کار برده است (خویی، ۱۴۱۸ق، ج۲، ص۲۹۴).

بنابراین، در مجموع برای «حسبه»، دو اصطلاح وجود دارد که به نظر می‌رسد اصطلاح اول در گذشته و با توجه به معنای لغوی «حسبه»؛ یعنی «طلب اجر» شکل گرفته است، اما بعدها و به مرور زمان، برای معنای آن محدودیت‌هایی به وجود آمده است تا این‌که امروزه، معمولاً و به ویژه آن‌جا که به شکل منسوب خود؛ یعنی«حسبیّ» و «حسبیّه» استعمال می‌شود، در اصطلاحی جدید و متفاوت با گذشته به کار می‌رود.[۳]

متصدی «امور حسبیّه»

متصدی امور حسبیه بر اساس منابع دینی چه کسی است؟

آیا «امور حسبیّه»، همانند «امر به معروف و نهی از منکر» است که انجام آن بر همه

مکلفان به نحو واجب کفایی لازم باشد یا شارع مقدس آن را بر افرادی خاص واجب کرده است؟

از بررسی آرای فقیهانی که بحث تصدی «امور حسبیّه» را مطرح کرده‌اند، می‌توان به سه نظریه راجع به متصدی «امور حسبیّه» در فقه امامی دست یافت. بدیهی است این انظار با توجه به مبنای هر فقیه در تعریف «حسبه» متفاوت خواهد بود. ازاین‌رو، در ادامه ـ به لطف الهی ـ به تحلیل و بررسی هر نظریه بر اساس مبنای مرتبط خواهیم پرداخت.

نظریه اول (نظریه مشهور): حاکم شرع و فقیه جامع الشرائط

اکثریت فقیهان، متصدی انجام «امور حسبیّه» را حاکم شرع و فقیه جامع الشرائط می‌دانند. لذا این نظریه را نظریه مشهور می‌نامیم.

البته پیش از پرداختن به این نظریه و دلایل آن، این نکته یادآور می‌شود که اصطلاح «امور حسبیّه» بین گذشتگان، (ظاهراً تا قبل از قرن دوازدهم) چندان رایج نبوده است، لذا این بحث، ناظر به فقیهان قرون متأخر است. ازاین‌رو، عباراتی که نقل می‌شود، مربوط به این دسته از علماست. با این وجود، بسیاری از فقیهان پیشین نیز مصادیق و موارد «امور حسبیه» را بدون عنوان «حسبه» و «حسبیه» آورده و تصدی آن را به فقیه سپرده‌اند. البته این واگذاری؛ هم می‌تواند مستند به تصدی فقیه بر «امور حسبیه» باشد، هم به «ولایت مطلقهٔ فقیه» بازگشت نماید و هم ممکن است اجازهٔ خاص داشته باشد. اما بیش‌تر آنان، اطلاق در «ولایت فقیه» را قبول ندارند و اجازهٔ خاص به فقیهان نیز چندان زیاد نیست. بر این اساس، بسیاری از این موارد، در شمار «امور حسبیه» محسوب خواهد شد (مفید، ۱۴۱۰ق، ص۲۵۲؛ حلبی، ۱۴۰۳ق، ص۱۷۲و ۳۴۱؛ سلار، ۱۴۱۴ق، ص۲۰۷ و ۲۶۱؛ شیخ طوسی، ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۱۰۴ و ۱۴۸ و همو، بی‌تا، ص۳۰۵). (از آن‌جا که ولایت در «قضاوت» و «صدور فتوا» با ولایت در «امور حسبیه» متفاوت است، مواردی که اشاره می‌شود، خارج از حوزهٔ «قضاوت» و «صدور فتوا»ست).

به هر حال، مشهور فقیهان امامی، متصدی امور حسبیه را فقیه جامع الشرائط می‌دانند.

نمونه‌ای از عبارات این فقیهان را مرور می‌کنیم.

مرحوم صاحب جواهر در بحث احکام حجر می‌فرماید:

هر زمان برای حاکم ـ گرچه به وسیلهٔ قرائنی ـ مشخص شد که آنان [پدر و جد] بر آن دو [کودک و مجنون] ضرر رسانده‌اند، آن‌ها را از باب «حسبه» عزل کرده مانع از تصرّف‌شان می‌شوند و ... (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۶، ص۱۰۲).

مرحوم شیخ انصاری در بحث انتقال ولایت پدر و جد، به وسیله وصیت می‌فرماید:

... این دلایل، انتقال ولایت به وصی را به صرف وصیت پدر و جد، ثابت نمی‌کند و تنها ولایت حسبه را ثابت می‌نماید و شکی نیست که این ولایت از مناصب حاکم است. بنابراین، حاکم با ولایت عمومیِ خود، او [صغیر] را تزویج می‌کند؛ همان‌گونه که برخی دیگر را نیز ـ که در آینده ذکر خواهد شد ـ می‌تواند تزویج کند (انصاری، ۱۴۱۵ق، ص۱۴۸).

عبارت وی در بحث ولایت فقیه نیز گویای همین نظریه است:

هر کار نیکی که یقین داریم شارع مقدس خواستار تحقّق خارجی آن است، اگر بدانیم آن کار بر عهدهٔ فردی خاص قرار دارد؛ مانند نظارت پدر بر مال فرزند صغیر خود، یا معلوم باشد که آن کار وظیفهٔ صنف معینی است؛ مانند صدور فتوا و قضاوت‌نمودن و یا آن که بدانیم آن عمل بر هر کسی که توان انجام آن را دارد، واجب است؛ همانند امر به معروف، وظیفه در تمام این موارد مشخص بوده و سخنی نیست. اما چنان‌چه ندانیم آن کار نیک بر عهدهٔ چه کسی است و احتمال دهیم وجود خارجی آن و یا اصل وجوب آن به نظر فقیه بستگی دارد، لازم است برای انجام آن عمل به فقیه مراجعه شود (انصاری، ۱۴۲۰ق، ج۳، ص۵۵۳ و همو، ۱۴۱۵ق، ص۱۲۰).

نظر امام خمینی 1 نیز راجع به متصدی امور حسبیه چنین است:

اگر ثابت شود برای «امور حسبیّه» ـ اموری که شارع مقدس به یقین، اهمال آن را روا نمی‌داند ـ متصدی خاص یا عامی وجود دارد، مطلب تمام است. ولی اگر ثابت شود آن امور به نظر امام بستگی دارد، دلایل ولایت، آن‌ها را برای فقیه ثابت می‌داند. البته با صرف نظر از آن دلایل، [باز هم فقیه متصدی

خواهد بود]؛ زیرا اگر احتمال این باشد که انجام این امور یا باید بـا نظـارت فقیه عادل باشد یا شخص عادل و یا ثقه، باید به قدر متیقن عمل کرد و قـدر متیقن آن، فقیه عادل ثقه است (امام خمینی، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۴۹۷).

این نظریه در عبارات فقیهان دیگـری؛ ماننـد محقـق نـائینی (نـائینی، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۳۳۰)؛ آیةالله بروجردی (بروجـردی، ۱۳۶۲، ص۵۲)؛ سیدمحسـن حکـیم (حکـیم، ۱۴۰۴ق، ج۱۴، ص۴۷۷)؛ میرزاجـواد تبریـزی (عـاملی، ۱۴۱۶ق، ج۲، ص۴۶۲)؛ آیةالله سیستانی (سیسـتانی، ۱۴۱۶ق، ج۳، ص۲۷) و سیدمحمدسـعید حکـیم (حکـیم، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۳۸۵) نیز دیده می‌شود.

گفتنی است برخی از همین فقیهان؛ ماننـد شـیخ انصـاری (انصـاری، ۱۴۲۰ق، ج۳، ص۵۵۳)؛ امـام خمینـی (خمینـی، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۴۹۷) و محقـق خـویی (خـویی، ۱۴۱۸ق، ص۴۲۴)، در بحث تصدی این امور، تفصـیلی را مطـرح و تصـدی‌بخشـی از امور حسبیه را به عامه مکلفین واگذار کرده‌اند. به دیگر بیان، امـور حسـبیه را دو قسـم کرده‌اند: متصدی برخی از آن‌ها عموم مکلفان و تصدی بعضی دیگر، منحصـر در فقیـه جامع الشرائط است.

بدین ترتیب، لازم است هر امر حسبی به صورت جـدا مـورد بررسـی قـرار گیـرد. چنان‌چه تصرّف در امری، فی نفسه جایز باشد و به عبارت دیگر، حکم اولیـهٔ آن جـواز باشد، اجازهٔ فقیه در آن شرط نیست. این جواز، ممکن است از یک نص یا ظاهر دلیـل، مانند اطلاق دلیل استفاده شود و یا ـ چنان‌چه دلیل لفظی وجود نداشت ـ مقتضای اصل عملی (اصالة البراءة) حکم به جواز آن باشد.

اما اگر در شمار مواردی است که حکم اولیـهٔ تصـرّف در آن حرمـت بـوده و ایـن مورد به لحاظ ضرورت، از آن حکم عمومی استثنا شده است، اجازهٔ از حاکم شرعی یـا مأذون وی نیز لازم خواهد بود. این حرمت نیز می‌تواند از دلیل لفظی استفاده شده باشد و ممکن است مفاد اصل عملی (اصـالة الاشـتغال) چنـین اقتضـا نمایـد. لـذا ـ در چنـین مواردی ـ تنها احتمال این که در واقع اجازهٔ فقیه واجب باشد، کافی است تـا بـه وجـوب ظاهری آن حکم کنیم.

دلیل نظریهٔ مشهور

با توجه به عبارات طرف‌داران این نظریه، دلیل آن‌ها از سه مؤلفه تشکیل شده است و این سه مؤلفه، همان ارکان تعریف «امور حسبیّه» به شمار می‌آید:

الف) حرمت اولیهٔ تصرّف دیگران در این امور.

ب) ضرورت تصرّف در این امور به لحاظ بعضی مسائل.

ج) احتمال دخالت اجازه حاکم شرعی در چنین تصرّفی.

بر این اساس، چون حکم اولیه در چنین تصرّفاتی حرمت است، اجازهٔ تصرّف، حکمی ثانویه خواهد بود و نیازمند دلیل خاص است. یعنی باید دید آیا شارع مقدس، اجازه تصرف داده است یا خیر و در صورت صدور، این اجازه برای چه افرادی صادر شده است؟

از سوی دیگر ـ بنا بر نظر مشهور ـ دلیلی قطعی بر این نداریم که شارع مقدس، به صورت عام، اجازه‌ای صادر کرده باشد. یعنی نمی‌توان به طور حتم ادعا کرد که به جهت وجود ضرورت، حکم اولیهٔ حرمت از همهٔ مکلفان بر داشته شده است و همگان به طور یک‌سان اجازهٔ تصرّف دارند. چه این که این احتمال نیز وجود دارد که اذن فقیه در چنین اموری دخالت داشته باشد. بنابراین، فردی که به طور قطع مشمول حکم ثانویه بوده و مجاز به تصرّف در «امور حسبیّه» است، فقیه و یا مأذون وی می‌باشد. دلیل اذن فقیه بر تصرف، روایات و اجماع است (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج۸، ص۱۶۰). اما در بارهٔ دیگر مکلفان شک داریم که آیا حکم اولیه (حرمت) باقی است یا خیر، اصل استصحاب، حکم حرمت را اثبات می‌کند.

محقق خویی در بحث خمس و تصرف در سهم امام 7 ، بیانی دارد که قابل تعمیم به امور حسبیه است. ایشان در این‌که آیا اذن فقیه جامع الشرائط برای تصرف در سهم امام 7 ضروری است یا خیر، می‌فرماید:

تصرف در سهم امام 7 ، تصرف در ملک غیر است و تصرف در ملک غیر، پیش از احراز رضایت وی حرام است. از سوی دیگر، اطمینان داریم که امام 7 مصرف این سهم را در مواردی؛ مانند مصالح عمومی، نشر و تقویت دین و ... را می‌پسندند و رضایت دارند. با این وجود، اگر ندانیم آیا اذن فقیه جامع الشرائط هم شرط است یا

خیر، عقل می‌گوید باید از فقیه نیز اجازه گرفت تا به رضـایت مالـک در ایـن تصـرف، یقین کنیم (خویی، بی‌تا، ج۳، ص۳۲۷).

بر این اساس، در هر موردی که شارع مقدس، بر اصل تصرفی رضـایت دارد، ولـی احتمال دخالت اذن حاکم شرع هم وجود داشته باشد، لاجرم بایـد از حـاکم شـرع اذن گرفت و امور حسبیه چنین‌اند.

البته برخی نیز بر این باورند که در نصب فقیه برای تصدی این امور، تردیدی نیسـت و امامان معصوم : به طور قطع، فقیه را بـرای تصـدی امـور حسـبیه برگزیـده و منصـوب نموده‌اند. به دیگر سخن، ما نسبت به واگذاری این امور به فقیه، تردید نداریم تا از باب قدر متیقن در رضایت حاکم شرع به وی مراجعه کنیم، بلکه برای ما این واگـذاری اثبـات شـده است. دلیل این مطلب، افزون بر مشهوره ابی‌خدیجه و مقبوله عمر بن حنظله این است کـه ما یقین داریم امامان معصـوم : ، وضـعیت نابسـامان شـیعیان در محرومیـت از حاکمـان شایسته و عادل را می‌دانسته‌اند و حتی اصحاب هم راجع به تصدی این امور، از حضـرات معصومین : سؤال کرده‌اند و آنان نیز قطعاً فقیهان را بـرای سـامان‌بخشـی بـه ایـن امـور ضروری منصوب کرده‌اند؛ زیرا کسی ادعای نصب فرد دیگری را مطرح نکرده است. لذا یا باید قائل به عدم نصب شد و یا نصب فقیه؛ عدم نصب که گفتیم نادرست اسـت، پـس در نتیجه فقیه برای تصدی این امور منصوب شده است (بروجردی، ۱۳۶۲، ص۵۵).

ازاین‌رو، تنها فقیه و یا مأذون وی، متصدی «امور حسبیّه» می‌باشند.

نقد و بررسی نظریهٔ مشهور

دو ملاحظه، راجع به نظریه مشهور قابل طرح است:

ملاحظه اول: لازم است بحث از تصدی امور حسبیه، ناظر به تعریف آن باشـد. لـذا باید دید فقیهی که راجع به متصدی امور حسبیه، اظهار نظـر مـی‌کنـد، چـه تصـوری از مفهوم «امر حسبی» دارد. زیرا آنان کـه امـور حسـبیه را بـر اسـاس اصـطلاح اول معنـا کرده‌اند، راجع به متصدی آن، ناگزیر از تفصیل هستند. لازمه اصطلاح اول این است که بگوییم متصدی برخی از امور حسبیه، عموم مکلفان و برخی دیگر، تنها حـاکم شـرع و

فقیه جامع الشرائط است. اما اگر امر حسبی را مطابق با اصطلاح دوم معنا کردیم، متصدی تمام امور حسبیه، فقیه جامع الشرائط خواهد بود.

بر این اساس، به نظر می‌رسد فقیهانی مانند محقق خویی که اصل اولیه راجع به تصرف در امور حسبیه را حرمت می‌دانند و فرض را بر این می‌گیرند که مکلف در امور حسبیه، نامعین است، نمی‌توانند مثال‌هایی مانند خواندن نماز میت را که از واجبات کفایی است، امور حسبیه به شمار آورند. چه این‌که در این امور، عموم مکلفان، مخاطبان حکم مشخص شده‌اند. لذا به نظر می‌رسد اطلاق «امور حسبیه» بر این گونه از مثال‌ها بر اساس اصطلاح اول باشد. یعنی گاهی فقها «امور حسبیه» را در اصطلاح اول و گاهی در اصطلاح دوم به کار برده‌اند.

ملاحظه دوم: بر اساس این نظریه، مواردی که تصدی آن به فقیه جامع الشرائط سپرده شده است، مواردی است که نص مشخصی برای تصدی آن در آموزه‌های دینی وجود ندارد. لذا باید دید آیا در خارج و مصداقاً مواردی یافت می‌شود که در دلیل خاص، متصدی آن مشخص نشده باشد؟ مدعای صاحبان نظریه‌های بعدی این است که چنین نصی وجود دارد. لذا باید نتیجه نهایی را به بعد از بررسی آن دو نظریه موکول کرد. بدیهی است چنان‌چه در این زمینه، نصی اثبات شود، به نوعی مؤلفه اول از تعریف امر حسبی، مخدوش می‌شود و آن مورد، تخصصاً از بحث خارج خواهد بود. ازاین‌رو، راجع به نظریه‌های بعدی، باید گفت صاحبان این نظریه‌ها نسبت به آن چه برخی دیگر آن‌ها را از امور حسبیه می‌دانند، اظهار نظر کرده و برای آن متصدی معرفی کرده‌اند.

نظریه دوم: تفصیل در امور حسبیه و متصدی آن (حاکم شرع و مؤمن ثقه)

برخی از فقیهان در امور حسبیه، تفصیل داده‌اند، ولایت بر برخی امور را مخصوص حاکم شرع دانسته و برخی دیگر را به مؤمن ثقه واگذار کرده‌اند. محدث بحرانی چنین تفصیلی دارد.

گفتنی است از مرحوم صاحب حدائق، دو نظریه در باره تصدی امور حسبیه به چشم می‌خورد. وی در موارد متعددی، متصدی امور حسبیّه را فقیه جامع الشرائط

معرفی کرده است. به عنوان نمونه در بحث اشتراط عدالت در مورد متصدی ارثی که برای آن ارث، وصیی تعیین نشده است، می‌فرماید:

... این مورد (ارثی که برای آن، وصیی تعیین نشده است) از «امور حسبیّه»ای است که به تصریح فقیهان، به فقیه جامع الشرائط باز می‌گردد و اوست که نیابت از معصومان را به عهده دارد و اگر چنین فقیهی ممکن نشد، مؤمنان عادل، مسؤولیت وی را انجام می‌دهند (بحرانی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۷۱).

هم چنین ایشان در بارهٔ بعضی مواردِ ولایت حاکم بر مال موقوفه آورده است:

... و اگر حاکم ممکن نشد، ظاهراً مؤمنان عادل عهده‌دار آن می‌باشند. همان‌طور که در سایر «امور حسبیّه» چنین است (همان، ج ۲۲، ص ۲۳۸ و ج ۱۸، ص ۳۲۲ و ج ۲۰، ص ۳۷۷).

با این حال، در مجلدات پایانی کتاب «الحدائق الناضرة» این نظریه را ترجیح می‌دهد که ـ دست کم در برخی از امور حسبیه ـ هر فرد ثقه‌ای هم‌سان حاکم شرعی، حق تصرف در آن‌ها را دارد (همان، ج ۲۲، ص ۵۹۲).

بر این اساس، جمع بین دو نظریه ایشان این است که امور حسبیه دو قسم است: الف) تصرف در امور مربوط به یتیم یا اموال شخص غایب (غیّب و قصّر) و موارد شبیه به آن که متصدی این موارد مؤمن ثقه است. ب) سایر موارد که تصدی آن به عهده فقیه جامع الشرائط یا همان حاکم شرع است.[۴]

مستند صاحب حدائق در تفصیل مزبور این است که در مواردی؛ مانند اموال غیّب و قصّر، از سوی شارع مقدس اذن تصرف به عدول مؤمنان داده شده است و روایتی نداریم که تصرف در آن‌ها را به فقیه جامع الشرائط اختصاص داده باشد (همان)، اما در موارد دیگر چنین اذنی نیست و یا از روایات، اختصاص مزبور استفاده شده تصدی آن‌ها به فقیه واگذار می‌شود.

بنابراین، باید دید دلیل محدث بحرانی بر اذن شارع در آن موارد خاص چیست؟

ایشان مستند اذن در ولایت بر یتیم را ظهور برخی روایات می‌داند و در این زمینه به سه روایت تمسک می‌کند:

روایت اول، روایت محمد بن اسماعیل بزیع است.

محمد بن اسماعیل می‌گوید: یکی از شیعیان از دنیا رفت و موفق نشد وصیت کند. قاضی کوفه، عبدالحمید را قیم فرزندان صغیر و مال و کنیزان او قرار داد. عبدالحمید اموال او را فروخت و هنگامی که خواست کنیزان را بفروشد، دچار تردید شد که چون من از ناحیه قاضی کوفه قیم هستم، آیا چنین حقی را دارم یا خیر؟ محمد بن اسماعیل می‌گوید: من این مسأله را خدمت امام جواد 7 عرض کردم، امام فرمودند: اگر قیم، همانند تو و عبدالحمید باشد، فروختن آن‌ها اشکالی ندارد (کلینی، ۱۳۸۸، ج۵، ص۲۰۹).[۵]

مرحوم صاحب حدائق با تمسک به قسمت پایانی حدیث می‌فرماید:

منظور امام 7 از همانندی با محمد بن اسماعیل و عبدالحمید، همانندی در وثاقت و عدالت است. چه این‌که نزد امامیه، انتصاب از طرف قاضی جور، اعتباری ندارد. ایشان این حدیث را ظاهرترین ظاهر در مراد امام 7 می‌داند. بنابراین، برای تصدی این گونه از امور حسبیه، وثاقت و عدالت کافی است (بحرانی، بی‌تا، ج۲۲، ص۵۹۲ و ج۱۰، ص۷۱).

در روایت دوم نیز از فروش کنیزانی سؤال می‌شود که مالک آن‌ها بدون وصیت از دنیا رفته است. امام 7 فروش این کنزان را در صدر این روایت به طور مطلق اجازه می‌دهند و در ادامه، فروش آن‌ها را مقید به تصدی عادل می‌کنند (طوسی، ۱۳۶۵، ج۹، ص۲۳۹).[۶] صاحب حدائق، ذیل روایت را قرینه‌ای بر مقیدبودن صدر آن می‌داند و تنها شرط تصدی این گونه از امور حسبیه را عدالت معرفی می‌کند (بحرانی، بی‌تا، ج۲۲، ص۵۹۲).

روایت سوم، روایت سماعه است. امام 7 در این روایت حکم به جواز تقسیم میراث به وسیله شخص ثقه می‌کنند (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۲۱۸).[۷] محدث بحرانی دلالت روایت سماعه بر مجازبودن تصدی ثقه بر این امور را روشن‌تر از روایت قبل دانسته است (بحرانی، بی‌تا، ج۲۲، ص۵۹۲).

محدث بحرانی پس از تمسک به این روایات، ولایت بر اموال غایب و مانند آن را هم به ولایت بر طفل ضمیمه کرده تصدی عدول مؤمنین بر آن‌ها را جایز می‌شمارد (همان، ص۵۹۳).

نقد و بررسی نظریه محدث بحرانی

صاحب حدائق ـ بر خلاف مشهور ـ ولایت بر دو گروه را به مؤمنان عـادل واگـذار می‌کند: الف) ولایت بر اموال یتیم که گفتیم در این جهت به سه روایـت تمسـک کـرده است. ب) ولایت بر اموال شخص غایب و موارد مشابه.

ولایت بر اموال یتیم

روایت اول به لحاظ سندی صحیح است و بحث اصلی راجع به این است که منظور از مماثلت در عبارت «**إذا کان القیّم به مثلک و مثـل عبـد الحمیـد فـلا بـأس**» چیسـت؟ مرحوم شیخ انصاری، چهار احتمال را مطرح مـی‌کنـد: ۱. تشـیّع؛ ۲. وثاقـت و رعایـت مصلحت یتیم؛ ۳. فقاهت و ۴. عدالت (انصاری، ۱۴۲۰ق، ج۳، ص۵۶۵). بحث اصـلی در این است که آیا مراد، مماثلت در فقاهت است یا خیر؟ شیخ انصاری، احتمـال مماثلـت در فقاهت را مردود می‌شمارد؛ زیرا به عقیده وی، این احتمال با اطلاق مفهـوم جملـه شـرطیه ناسازگار است و سپس قدر متیقن از سه احتمال دیگر را عدالت دانسته است. لذا بر اساس این حدیث، عدالت برای تصدی این امور کافی است (همان). با این حال، محقـق خـویی، همان اشکال را به احتمال چهارم؛ یعنی عدالت هم وارد می‌داننـد، لـذا قـدر متـیقن از ایـن احتمالات چهارگانه را فقیه عادل معرفی می‌کنند (خویی، ۱۳۷۷، ج۵، ص۶۰).

به نظر می‌رسد نگاه استقلالی به این روایـت نتیجـه‌ای جـز آن چـه محقـق خـویی فرموده است، ندارد و نمی‌توان صاحب حدائق را در نظریه عدم شرطیت فقاهـت بـرای تصدی امور حسبیه همراهی کرد.

روایت دوم نیز از سندی صحیح برخوردار است و به روشـنی بـر مـدعای محـدث بحرانی دلالت دارد؛ یعنی عدالت به تنهایی برای تصدی امور یتیم کافی است.

حدیث سوم نیز موثق و قابل اعتماد اسـت. در ایـن حـدیث هـم تنهـا معیـار بـرای تصدی اموال یتیم، وثاقت معرفی شده است.

بنابراین، دست کم دو حدیث اخیر، عدالت را برای تصـدی امـور فـرد یتـیم کـافی می‌دانند. لذا چنان‌چه روایت اول را هم در کنار این روایـات قـرار دهـیم، مـی‌تـوان دو روایت اخیر را قرینه برای روایت اول دانست و گفت در آن‌جا نیـز مـراد، عـدالت قـیم

است، نه فقاهت وی. بدین ترتیب، در باره اموال یتیم، نص داریم که هر مـؤمن عـادلی می‌تواند رسیدگی آن اموال را به عهده بگیرد.

ولایت بر اموال شخص غایب و موارد مشابه

صاحب حدائق برای ولایت بر اموال شخص غایب و موارد مشابه به روایتی اشـاره نمی‌کند و تنها به این جمله بسنده می‌کند که:

وأما مثل الولایة علی طفل أو مال غائب أو نحو ذلک، فلیس فی الأخبار ما یـدل علی اختصاصه بالإمام أو الفقیه الجامع للشرائط (بحرانی، بی‌تا، ج۲۲، ص۵۹۳).

اگر مراد ایشان این باشد که برای اختصاص ولایت در این موارد به فقیه، نیامنـد نـص خاص هستیم و چون چنین نصی وجود ندارد، پس همگان می‌توانند مـوارد مزبـور را بـه عهده بگیرند، این سخن با آن چه در دلیل نظریه مشهور تبیین کردیم، ناسازگار است. چرا که در آن دلیل گفتیم اصل بر عدم جواز تصرف هر فرد در اموال دیگری است. بـه دیگـر سخن، آن چه نیاز به دلیل دارد، جواز تصرف برای مؤمنان عادل است، نه حرمت تصـرف آن‌ها. پس اگر در هیچ طرف، دلیلی وجود نداشت، لاجرم باید دیگران را از ایـن تصـرف منع کرد و به دلیلی که در نظریه مشهور گذشت، فقها را مجاز به تصرف معرفی کرد.

بدین ترتیب، باید دید آیا نصی وجود دارد که بر اساس آن، غیر فقیه اجازه تصـرف در اموال غایب و ... را داشته باشد یا خیر؟

به نظر می‌رسد در دو مورد دیگر هم نصوصی وجود دارد که از آن‌ها ولایت مؤمنان (فارغ از تقید به عدالت و عدم تقید به آن) استفاده می‌شود. آن دو مورد، لقطه و مجهول المالک است. این نکته معلوم است که لقطه و مجهول المالک در این جهت که صاحب آن معلوم نیست، مشترک هستند و تفاوت آن دو از این جهت است که لقطه مالی است که مالک مال، آن را گم کرده است؛ مانند غالب آن‌چه در کوچه و خیابان پیدا می‌شـود. اما مجهول المالک، مالی است که گم نشده، بلکه صاحب آن نامعلوم است. مانند آن‌چـه در مغازه یا مسافرخانه یا در ماشین عمومی یا در مسجد و امثال آن، جا مانـده و معلـوم نیست از چه کسی است (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج۲۳، ص۳۱۲).

فقها متولی لقطه ـ اعم از این‌که انسان باشد یا حیوان و یا شیء غیر جاندار ـ و نیز مال مجهول المالک را عموم مؤمنان می‌دانند و البته نسبت به شرط عدالت در متولی اختلاف‌هایی بین آن‌ها دیده می‌شود (محقق حلی، ۱۴۰۹ق، ج۳، ص۲۳۱؛ شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج۷، ص۷۳؛ همو، ۱۴۱۳ق، ج۱۲، ص۴۶۷؛ طباطبایی، ۱۴۱۲ق، ج۱۴، ص۱۴۱؛ فاضل آبی، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص۴۰۶ و سبزواری، بی‌تا، ج۲، ص۵۲۲).

مستند ولایت مؤمنان بر لقطه و مجهول المالک روایاتی است که در آن‌ها به افراد غیر فقیه اجازه تصرفاتی داده شده است، بدون این‌که تصرف در این اموال به اجازه فقیه منوط شده باشد.

به عنوان نمونه در نقلی امام صادق 7 در مورد کسی که مالی را پیدا کرده است، می‌فرمایند:

یک سال آن را اعلام کند و سپس مانند بقیه، مال او می‌شود (کلینی، ۱۳۸۸، ج۹، ص۷۲۴).[۸]

در این روایت هیچ اشاره‌ای به فقیه و اجازه از وی نشده است. در روایتی دیگر نیز امام کاظم 7 تصرفاتی را برای مجهول المالک توصیه می‌کنند، بدون این‌که صحبتی از فقیه و حاکم شرع باشد.[۹]

بر اساس آن چه گذشت، با توجه به دلایل روایی، از میان امور حسبیه، ولایت بر اموال یتیم و نیز ولایت بر لقطه و مجهول المالک نیازی به هماهنگی و اذن از فقیه ندارد و هر مؤمنی (یا مقید به عدالت و یا بدون این قید) می‌تواند تصدی آن را مستقلاً به عهده بگیرد.

با این حال، برخی از فقیهان، تصریح می‌کنند که تنها ولایتی که برای عدول مؤمنان ـ بدون اذن از فقیه ـ قابل اثبات است، ولایت بر فروش مال یتیم است (خویی، ۱۳۷۷، ج۵، ص۶۲).

نظریه سوم: مؤمن ثقه

واگذاری ولایت در امور حسبیه ـ بدون هیچ تفصیلی ـ به مؤمنان ثقه، نظریه دیگری است که از کلمات برخی فقیهان قابل استفاده است.

مرحوم خوانساری در این زمینه می‌فرماید:

> در صورت عدم اختلاف [زوج و زوجه] و پرداخت‌نکردن حقوق واجب توسط زوج، [قول به] انحصار رجوع به حاکم [از دو جهت قابل طرح است.] اگر از جهت ولایت عمومی فقیه باشد، برای کسی که این ولایت را قبول ندارد، پذیرفتنی نیست و چنان‌چه این متعین‌بودن از جهت «حسبه» باشد، رجوع به مؤمنان عادل نیز حتی در فرض امکان مراجعه به حاکم، استبعادی ندارد. زیرا ـ همان طور که در جای خود مطرح شده است ـ چنین استفاده‌ای از روایات، بعید نمی‌باشد (خوانساری، ۱۳۵۵، ج۴، ص۴۳۹).

مرحوم خوانساری در استدلال به این که مؤمنان ثقه با حاکم شرع، در انجام «امور حسبیّه» هم‌عرض بوده و اولویّتی بین آنان وجود ندارد، به بحثی که در گذشته مطرح شده است، ارجاع می‌دهد که ظاهراً مراد ایشان عبارتی است که در جلد سوم کتاب جامع المدارک آمده است:

> ... به نظر مشهور در جایی که برای میت، وصیی نباشد، باید به حاکم مراجعه شود و در صورت عدم دسترسی به او، مؤمنان عادل عهده‌دار امر میت می‌شوند. اما بعید نیست تصرّف مؤمنان عادل در عرض تصرّف حاکم قرار داشته باشد. به دلیل روایت محمد بن اسماعیل ... و نیز موثقهٔ سماعه که می‌گوید: سؤال کردم از اباعبدالله 7 در بارهٔ مردی که دارای فرزندان پسر و دختر، کوچک و بزرگ بوده و خادمان، بندگان و باغ و بستان‌هایی را از خود بر جای گذارده است. اگر چنین فردی بدون وصیت از دنیا برود، وارثان برای تقسیم میراث او چه وظیفه‌ای دارند؟ حضرت فرمودند: اگر فردی ثقه، عهده‌دار تقسیم تمام آن شود، اشکالی ندارد (همان، ج۳، ص۳۷۷).

مرحوم خوانساری روایات دیگر را به دلایلی مخدوش دانسته و در مورد موثقه سماعه آورده است:

> اما موثقهٔ سماعه، نه از جهت دلالت مشکلی دارد و نه از جهت سند و با

فرض عدم اشکال سندی، فردی که مأذون است، شخص ثقه می‌باشد و [حتی] عدالت نیز در بارهٔ وی معتبر نخواهد بود (همان، ج۴، ص۳۷۸).

مرحوم سیدمحمد صدر نیز مؤمنان ثقه را متصدی امور حسبیه می‌داند و برای این نظریه به روایاتی نظیر روایت محمد بن اسماعیل بزیع (کلینی، ۱۳۸۸، ج۵، ص۲۰۹)، اسماعیل بن سعد (طوسی، ۱۳۶۵، ج۹، ص۲۳۹) و موثقه سماعه (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۲۱۸) تمسک می‌کند. لازم است مستدل در این نظریه دو مطلب را اثبات کند: ۱. روایات، افزون بر ایتام، شامل سایر امور حسبیه نیز می‌شود. ۲. سرپرستی این امور منحصر در حاکم شرع و حتب مؤمن عادل نیست، بلکه هر مؤمنی به شرط وثاقت می‌تواند تصدی آن را به عهده گیرد.

ایشان برای اثبات مدعای اول می‌فرماید اگر چه موضوع روایات، قاصرین از ایتام است، اما می‌توان الغای خصوصیت کرد و آن را برای تمام قاصرین ـ چه یتیم و چه غیر یتیم ـ و حتی غیر قاصرین؛ یعنی کسانی که شارع مقدس، ولی و سرپرستی برای آن‌ها تعیین نکرده است، تعمیم داد. به نظر مستدل، این تعمیم معقول است؛ زیرا عرف، از روایات خصوصیتی برای ایتام استفاده نمی‌کند و در واقع ذکر «یتیم» در روایات به عنوان مثال بوده است (صدر، ۱۴۲۰ق، ج۱۰، ص۵۴).

مستدل در استدلال برای مدعای دوم می‌گوید در روایات «رجل ثقه» یا «مثل عبدالحمید» مجاز در تصرف شمرده شده‌اند و اذن یا وکالت از طرف حاکم شرع نیز در آن لحاظ نشده است. پس وثاقت، به تنهایی کافی است. ایشان عدالتی را که در برخی روایات آمده است، همان «وثاقت» معنا می‌کند؛ چه این‌که تفاوت بین این دو واژه را مربوط به دوره‌های پس از صدور روایت می‌داند (همان، ص۵۵).

نقد و بررسی نظریهٔ سوم

دلیلی که صاحب مدارک به آن برای تصدی مؤمنان ثقه استناد می‌کند، روایتی است که بر فرض صحت و اعتبار سند، در خصوص امور میتی است که از داشتن وصی محروم است و عمومیتی از آن فهمیده نمی‌شود.

به گفته دیگر، در خصوص میتی که از داشتن وصی محروم است، دلیل داریم که مؤمنان ثقه نیز اجازهٔ تصرّف دارند. اما نسبت به سایر موارد، این دلیل ساکت است. لذا به نظر می‌رسد صاحب مدارک نیز ـ همان‌گونه که سیدمحمد صدر تصریح کرده است ـ از راه الغای خصوصیت به چنین نتیجه‌ای رسیده است. لذا باید دید آیا می‌توان در این روایات، الغای خصوصیت کرد یا خیر؟

به نظر می‌رسد استفاده این گزاره که «در هر امری که نیاز به تصدی‌گری داشته و شارع مقدس برای آن متصدی تعیین نکرده باشد، هر مؤمن ثقه‌ای می‌تواند عهده‌دار آن گردد» از روایات مزبور، دشوار است. چه این‌که ممکن است در بسیاری از همین موارد، شارع مقدس، دخالت فقیه را لازم بداند و تصدی مؤمن ثقه را بر نتابد.

نظریه چهارم: مؤمن به طور مطلق

چهارمین نظریه‌ای که راجع به تصدی بر امور حسبیه از اقوال فقیهان قابل استفاده است، تصدی مؤمن به نحو مطلق است.

توضیح این‌که مرحوم سیدعبدالاعلی سبزواری مطلوبیت در «امور حسبیّه» را به صورت کفایی می‌داند و برای انجام آن بین مکلفان هیچ فرق نمی‌گذارد و ظاهراً، حتی داشتن عدالت را نیز در تصدی «امور حسبیّه» شرط نمی‌داند. مرحوم سبزواری در این باره آورده است:

> گفته‌اند رتبهٔ حسبه [یعنی غیر فقیه]، پس از ولایت حاکم شرعی قرار دارد. بنابراین، با وجود حاکم شرعی، نوبت به حسبه [غیر فقیه] نمی‌رسد. کلیّت این سخن، نیازمند تأمّلی کامل است. زیرا آنان به دلایلی استناد کرده‌اند که دردی را دوا نمی‌کند. چه این‌که اگر میّتی بدون ولیّ یافت شود و امکان اجازه از حاکم، برای تجهیز او هم فراهم باشد، اما شخصی غیر فقیه، تصدی امور وی را ـ بدون اجازه از حاکم شرعی و با رعایت همهٔ جهات شرعی آن ـ به عهده گیرد و او را دفن نماید، آیا واجب است این میّت نبش قبر شده، دوباره و با اجازهٔ حاکم شرعی تجهیز شود؟! اگر فردی ملّاک،

[مواد] غذایی را احتکار کند و مردم را در تنگنا قرار دهد و شخصی غیر فقیه، با امکان اجازه از حاکم شرعی، از وی اجازه نگیرد و آن [مواد] غذایی را به قیمت روز و با رعایت تمام جهات شرعی بفروشد، آیا این فروش باطل است؟! موارد مشابه برای این مسأله فراوان است و تمام آنها هم مورد ابتلا می‌باشد (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج۲۴، ص۲۵۷).

دلیل ایشان بر این مطلب، عموماتی است که در آن به کارهای نیک دعوت شده است. از آیاتی، مانند «**فَاسْتَبِقُواْ الْخَيْرَاتِ**» (بقره(۲): ۱۴۸)، «**وَسَارِعُواْ إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ**» (آل عمران(۳): ۱۳۳) و از سنت متواتر؛ مانند «**عونک للضعیف من أفضل الصدقة**» (کلینی، ۱۳۸۸، ج۵، ص۵۵) و «**الله فی عون العبد، ما دام العبد فی عون اخیه**» (نوری، بی‌تا، ج۱۲، ص۴۲۹)، تفاوت و تفصیلی بین مخاطبان وجود ندارد (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج۲۴، ص۲۵۶).

لذا ایشان تصریح می‌کند:

عمومیتی که در عباراتی مانند آیهٔ شریفهٔ «**فَاسْتَبِقُواْ الْخَيْرَاتِ**» و ... وجود دارد، برای استدلال به حسبه کافی است. تمام این دلایل، اجازه‌ای برای تصدی [حسبه] است و با این وجود، دیگر نیازی به اجازه از حاکم شرعی نیست (همان).

نقد و بررسی نظریهٔ چهارم

در بارهٔ این نظریه چند نکته قابل تأمّل است:

نخست آن که تعریف ایشان از «امور حسبیّه»، با تعریف دیگر فقیهان معاصر متفاوت است.[۱۰] ایشان تمام کارهای نیک را امر حسبی می‌داند؛ در حالی که ـ همان‌طور که بیان شد ـ در اصطلاح امروز، چنین عمومیتی وجود ندارد و قیدهایی؛ مانند ضروری‌بودن و حرمت اولیهٔ انجام آن در تعریف این اصطلاح نقش دارد و این مسأله تا حدودی در بحث تصدی «امور حسبیّه» تأثیرگذار است.

نکتهٔ دوم این است که عمومیت موجود در آیات و روایاتی که مستدل به آن استناد می‌کند، به وسیله ادله دیگر تخصیص خورده است. یکی از مواردی که تخصیص

خورده، انجام کار خیر با تصرّف در اموال دیگران است. اگر لازمهٔ کـار نیکـی، تصـرّف بدون اجازه در اموال دیگران باشد، انجام آن نه تنها مطلـوب نیسـت، بلکـه مُجـاز هـم نیست. لذا می‌توان این موارد را تخصصاً از کار خیر جدا دانست.

بنابراین، نمی‌توان به این عمومات اسـتناد نمـود و تمـام مکلفـان را در انجـام «امور حسبیّه» یک‌سان دانست.

سومین نکته، راجع به دو مثالی است که مرحوم سیدعبدالاعلی مطرح کـرده اسـت. در بارهٔ مثال اول (نبش قبر کسی که امور تجهیز وی، بدون اجازه حـاکم شـرعی انجـام شده است)، باید گفت حرمت نبش قبر چنین فردی، دلیل بر مجـازبودن تجهیـز میـت، بدون اجازهٔ حاکم شرعی نیست. زیرا این تجهیز می‌تواند غیر مجاز باشد و با وجود آن، به منظور حفظ حرمت مؤمن، نبش قبر او حرام محسوب شود. نتیجهٔ ایـن دو حکـم آن است که حرمت این تجهیز، تنها حرمتی تکلیفی است. فرد تجهیزکننده، معصـیت کـرده است، ولی کارهای او صحیح تلقی شده و نیازی به تکرار آن نمی‌باشد.

مشابه این مطلب، در بارهٔ مثال دوم نیز قابل طرح است. اگر فردی اموال محتکـری را کـه مردم به آن اموال احتیاج دارند، بدون اجازهٔ حاکم شرعی بفروشد، بر فرض که ایـن معاملـه را صحیح بدانیم، صحت، حکمی وضـعی اسـت و حرمـت و یـا حلیّـت ایـن عمـل از طـرف فروشنده، حکمی تکلیفی است؛ بدین معنا که انجام معامله‌ای می‌تواند منهیّ‌عنه و حرام باشـد، ولی حکم به بطلان آن معامله نشود. به تعبیر دیگر، نهی در معامله، باعث فساد آن نمی‌شود.

بیان نظر مختار

با توجه به آن چه گذشت و با تحفظ بر معنای اصطلاحی دوم، باید در تصدی بر امـور حسبیه، تفصیل داد. در برخی امور حسبیه؛ مانند ولایت بر اموال یتیم و نیز ولایت بر لقطه و مجهول المالک، به دلیل وجود نص خاص، تصدی هر مؤمن ثقه‌ای مجاز است.[11]

اما سایر موارد از امور حسبیه که نسبت به آن‌هـا اجـازه‌ای از طـرف شـارع مقـدس یافت نمی‌شود، باید با اجازه از حاکم شرع یا همان فقیه باشد. دلیل انتخاب ایـن نظریـه را در ضمن نقدهایی که به نظریات چهارگانه وارد شد، بیان کردیم.

نتیجه‌گیری

از مجموع مباحث مطرح‌شده موارد ذیل را می‌توان نتیجه گرفت:

۱. معنای «شمارش» و «کفایه» از اصول معنایی است و معانی دیگر با توجه به قرائن و مناسبت‌هایی برای این واژه در نظر گرفته شده است.

۲. دو معنای اصطلاحی برای «حسبه» وجود دارد:

یک: «اقدام به انجام و برپایی هر معروف و مطلوبی که در حال حاضر انجام نمی‌شود».

دو: «هر عمل نیکی است که دارای مؤلّفه‌های سه‌گانهٔ ذیل باشد: ۱. حرمت اولیهٔ تصرّف دیگران در این امور. ۲. ضرورت تصرّف در این امور به لحاظ برخی مسائل و ۳. احتمال دخالت اجازه حاکم شرعی در چنین تصرّفی».

به نظر می‌رسد اصطلاح اول در گذشته و با توجه به معنای لغوی «حسبه»؛ یعنی «طلب اجر»، شکل گرفته است، اما بعدها و به مرور زمان، برای معنای آن محدودیت‌هایی به وجود آمده است تا این که امروزه، معمولاً و به ویژه آن‌جا که به شکل منسوب خود؛ یعنی «حسبیّ» و «حسبیّه» استعمال می‌شود، در اصطلاحی جدید و متفاوت با گذشته به کار می‌رود.

۳. در بحث تصدی امور حسبیه (در معنای اصطلاحی دوم)، چهار نظریه از کلمات فقیهان قابل استفاده است. با توجه به نقدهایی که به هر نظریه مطرح شد، به نظر می‌رسد باید در تصدی بر امور حسبیه، تفصیل داد. در مواردی نص خاص بر تصدی آن‌ها از ناحیه شارع مقدس وارد شده است. ولایت بر اموال یتیم و نیز ولایت بر لقطه و مجهول المالک، از این نمونه‌هاست. در این موارد، تصدی هر مؤمن ثقه‌ای مجاز است.

اما سایر موارد از امور حسبیه که نسبت به آن‌ها به طور خاص، اجازه‌ای از طرف شارع مقدس یافت نمی‌شود، هر گونه تصرفی باید با اجازه از حاکم شرع یا همان فقیه باشد.

یادداشت‌ها

۱. «به لحاظ نزدیک‌بودن این معنا با معنای لغوی «طلب اجر»، دربارهٔ ارتباط این دو مفهوم، در بحث «ارتباط بین معنای لغوی و معنای اصطلاحی» ـ به فضل الهی ـ سخن خواهیم گفت».

۲. «طریحی پس از این که «الحسبه» را به «اجر» معنا می‌کند، می‌گوید: «الحسبة هی الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر» (فخرالدین طریحی، *مجمع البحرین*، ج۱، ص۵۰۵) که ظاهراً به همین معنای اصطلاحی نظر دارد.

۳. ««حسبه»، در نقلی از مرحوم آیةالله گلپایگانی، به شکل واجب کفایی تعریف شده است و تمام مکلفان در انجام آن یک‌سان معرفی شده‌اند: «و مراد از «حسبه» کارهایی است که بر پاداشتن، حفظ و همت‌گماردن نسبت به آن ضروری است و شارع به ترک و یا اهمال آن رضایت نمی‌دهد. پس به جهت بازداشتن از منکر، واجب است بر هر مکلفی که قدرت انجام آن را دارد، این عمل را به پا دارد» (سیدمحمدرضا گلپایگانی، *در المنضود*، ج۱، ص۲۳۹). اما با توجه به صدر عبارت ایشان که سخن از «شهادة الحسبة» است، ظاهراً مراد ایشان، توضیح «حسبه» در اصطلاحِ «شهادة الحسبة» است که ـ به لطف الهی ـ در ادامه به بیان آن خواهیم پرداخت؛ چه این‌که مرحوم آیةالله گلپایگانی در مواضع دیگر، هم‌چون سایر فقیهان معاصر، متصدی «امور حسبیه» را فقیه می‌داند (سیدمحمدرضا گلپایگانی، *الهدایة الی من له الولایة*، ص۴۸).

۴. بعید نیست اصل این تفصیل ـ فارغ از مصادیق آن ـ به مشهور نسبت داده شود.

۵. محمّد بن یحیی، عن أحمد بن محمّد، عن محمّد بن إسماعیل قال: مات رجل من أصحابنا و لم یوص فرفع أمره إلی قاضی الکوفة فصیّر عبد الحمید القیّم بماله و کان الرّجل خلّف ورثة صغارا و متاعا و جواری فباع عبد الحمید المتاع فلمّا أراد بیع الجواری ضعف قلبه فی بیعهنّ إذ لم یکن المیّت صیّر إلیه الوصیّة و کان قیامه فیها بأمر القاضی لأنّهنّ فروج قال: فذکرت ذلک لأبی جعفر 7 و قلت له یموت الرّجل من أصحابنا و لا یوصی إلی أحد و یخلّف جواری فیقیم القاضی رجلا منّا لیبیعهنّ أو قال یقوم بذلک رجل منّا فیضعف قلبه لأنّهنّ فروج فما تری فی ذلک قال فقال: «**إذا کان القیّم به مثلک و مثل عبد الحمید فلا بأس**».

۶. أحمد بن محمّد بن عیسی، عن إسماعیل بن سعد قال: سألت الرّضا 7 عن رجل مات بغیر وصیّة و ترک أولادا ذکرانا و غلمانا صغارا أو ترک جواری و ممالیک هل یستقیم أن تباع الجواری؟ قال: «**نعم و عن الرّجل یصحب الرّجل فی سفر فیحدث به حدث الموت و لا یدرک الوصیّة کیف یصنع بمتاعه و له أولاد صغار و کبار أ یجوز أن یدفع متاعه و دوابّه إلی ولده الأکابر أو إلی القاضی فإن کان فی بلدة لیس فیها قاض کیف یصنع فإن کان دفع المتاع إلی الأکابر و لم یعلم فذهب فلا یقدر**

علی ردّه کیف یصنع قال إذا أدرک الصّغار و طلبوا لم یجد بدّا من إخراجه إلّا أن یکون بأمر السّلطان و عن الرّجل یموت بغیر وصیّة و له ورثة صغار و کبار أ یحلّ شراء خدمه و متاعه من غیر أن یتولّی القاضی بیع ذلک فإن تولّاه قاض قد تراضوا به و لم یستعمله الخلیفة أ یطیب الشّراء منه أم لا فقال: إذا کان الأکابر من ولده معه فی البیع فلا بأس به إذا رضی الورثة و قام عدل فی ذلک».

۷. روی زرعة عن سماعة قال: سألته عن رجل مات و له بنون و بنات صغار و کبار من غیر وصیّة و له خدم و ممالیک و عقد کیف یصنع الورثة بقسمة ذلک المیراث؟ قال: «**إن قام رجل ثقة قاسمهم ذلک کلّه فلا بأس**».

۸. عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن أحمد بن محمّد بن أبی نصر، عن داود بن سرحان، عن أبی عبداللّه 7 أنّه قال فی اللّقطة: «**یعرّفها سنة، ثمّ هی کسائر ماله**».

۹. علیّ بن إبراهیم، عن محمّد بن عیسی بن عبید، عن یونس، عن هشام بن سالم، قال: سأل خطّاب الأعور أبا إبراهیم 7 وأنا جالس، فقال: إنّه کان عند أبی أجیر یعمل عنده بالأجر ففقدناه، وبقی له من أجره شیء، ولا نعرف له وارثا؟ قال: «**فاطلبوه** [قال: قد طلبناه، فلم نجده؟ قال: فقال:] **مساکین** [وحرّک یدیه. قال: فأعاد علیه، قال:] **اطلب واجهد، فإن قدرت علیه، وإلّا فهو کسبیل مالک، حتّی یجیء له طالب، فإن حدث بک حدث فأوص به: إن جاء له طالب أن یدفع إلیه**». (محمد بن یعقوب کلینی، *الکافی*، ج۱۳، ص۷۱۳).

۱۰. ر.ک: بحث مفهوم فقهی «امور حسبیه» از همین نوشتار.

۱۱. البته چنان‌چه بخواهیم با توجه به تعریف «امور حسبیه» در معنای اصطلاحی دوم، دقیق سخن بگوییم، می‌توانیم این موارد را خارج از «امور حسبیه» به شمار آوریم؛ زیرا در شرع برای آن‌ها متصدی خاص مشخص شده است.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. ابن انس، مالک، **المدونة الکبری**، ج۵، مصر: السعادة، بی‌تا.

۳. ابن انس، مالک، **الموطأ**، تحقیق: محمد عبدالباقی، ج۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۶ق.

۴. ابن بابویه، محمد بن علی، **من لا یحضره الفقیه**، ج۴، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ۲، ۱۴۱۳ق.

۵. ابن خلدون، **تاریخ ابن خلدون**، ج۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ۴، بی‌تا.

۶. ابن فارس، احمد، **معجم مقائیس اللغة**، تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، ج۲، بیروت: انتشارات ذوالحیل، بی‌تا.

۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، ج۱، بیروت: دارالفکر، چ۳، ۱۴۱۴ق.

۸. ابویعلی، محمد بن حسین، **الاحکام السلطانیة**، تحقیق: محمد حامد الفقی، بی‌جا: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۹. اردبیلی، احمد، **مجمع الفائدة والبرهان فی شرح ارشاد الاذهان**، تحقیق: اشتهاردی و عراقی و یزدی، ج۸، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۳ق.
۱۰. امام خمینی، سیدروح‌الله، **کتاب البیع**، ج۲، قم: مؤسسهٔ اسماعیلیان، چ۴، ۱۴۱۰ق.
۱۱. انصاری، مرتضی، **الوصایا والمواریث**، قم: لجنة التحقیق تراث الشیخ الاعظم، ۱۴۱۵ق.
۱۲. انصاری، مرتضی، **کتاب المکاسب**، ج۳، قم: لجنة التحقیق تراث الشیخ الاعظم، چ۳، ۱۴۲۰ق.
۱۳. انصاری، مرتضی، **کتاب النکاح**، قم: لجنة التحقیق تراث الشیخ الاعظم، ۱۴۱۵ق.
۱۴. بحرانی، یوسف، **الحدائق الناضرة فی أحکام العترة الطاهرة**، تحقیق: محمدتقی ایروانی، ج۱۰، ۱۸، ۲۰و۲۲، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، بی‌تا.
۱۵. بروجردی، سیدحسین، **البدر الزاهر فی صلاة الجمعة و المسافر**، مقرر: حسین‌علی منتظری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چ۲، ۱۳۶۲.
۱۶. جزائری، سیّدعبدالله، **التحفة السنیّة فی شرح نخبة المحسنیة**، (مخطوط)، بی‌جا: بی‌تا، بی‌تا.
۱۷. جعفریان، رسول، **دین و سیاست در دوره صفوی**، قم: انصاریان، ۱۳۷۰.
۱۸. جوهری، اسماعیل بن حماد، **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربیة**، تحقیق: احمد بن عبد الغفور عطار، ج۱، بیروت: دارالعلم للملایین، چ۴، ۱۴۰۷ق.
۱۹. حکیم، سیدمحسن، **مستمسک العروة الوثقی**، ج۱۴، قم: کتابخانهٔ مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۲۰. حکیم، سیدمحمدسعید، **منهاج الصالحین**، ج۱، بیروت: دار الصفوة، ۱۴۱۵ق.
۲۱. حلبی، ابوالصلاح، **الکافی فی الفقه**، تحقیق: رضا استادی، اصفهان: مکتبة أمیر المؤمنین 7 ، ۱۴۰۳ق.
۲۲. خوانساری، سیداحمد، **جامع المدارک فی شرح المختصر النافع**، تحقیق: علی‌اکبر غفاری، ج۴، تهران: مکتبة الصدوق، چ۲، ۱۳۵۵.
۲۳. خویی، سیدابوالقاسم، **التنقیح فی شرح العروة الوثقی**، مقرر: علی غروی تبریزی، ج۱و۲، قم: لطفی، ۱۴۱۸ق.
۲۴. خویی، سیدابوالقاسم، **المستند فی شرح العروة الوثقی**، مقرر: مرتضی بروجردی، ج۳و۵، قم: انتشارات مدرسه دارالعلم، بی‌تا.
۲۵. خویی، سیدابوالقاسم، **مصباح الفقاهة**، مقرر: محمدعلی توحیدی، ج۴و۵، قم: انتشارات مکتبة الداوری، ۱۳۷۷.

۲۶. رافعی، عبدالکریم بن محمد، **فتح العزیز فی شرح الوجیز**، ج۱۱، بی‌جا: دارالفکر، بی‌تا.
۲۷. رعینی، حطاب، **مواهب الجلیل**، تحقیق: زکریا عمیرات، ج۵، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۶ق.
۲۸. زبیدی، محمد بن محمد، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج۱، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۲۹. سبزواری، سیدعبدالاعلی، **مهذب الاحکام**، ج۲۳و۲۴، قم: المنار، چ۴، ۱۴۱۳ق.
۳۰. سبزواری، محمدباقر، **کفایة الاحکام**، ج۲، قم: مدرسه صدر مهدوی، بی‌تا.
۳۱. سرخسی، شمس‌الدین، **المبسوط**، تحقیق: جمعی از فضلا، ج۲۰، بیروت: انتشارات دارالمعرفة، ۱۴۰۶ق.
۳۲. سلار، حمزة بن عبد العزیز، **المراسم العلویّة فی الاحکام النبویة**، تحقیق: سیّدمحسن حسینی امینی، قم: المعاونیة الثقافیة للمجمع العالمی لأهل البیت : ، ۱۴۱۴ق.
۳۳. سیستانی، سیدعلی، **منهاج الصالحین**، ج۳، قم: دفتر سیدعلی سیستانی، ۱۴۱۶ق.
۳۴. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، **الروضة البهیّة فی شرح اللمعة الدمشقیّة**، تحقیق: سیّدمحمد کلانتر، ج۷، قم: داوری، ۱۴۱۰ق.
۳۵. شهید ثانی، زین‌الدین بن علی، **مسالک الافهام إلی تنقیح شرائع الإسلام**، ج۱۲، قم: مؤسسة المعارف الإسلامیّة، ۱۴۱۳ق.
۳۶. شیخ طوسی، محمد بن الحسن بن علی، **المبسوط فی فقه الامامیّة**، تحقیق: سیّدمحمدتقی کشفی، ج۲، تهران: المکتبة الرضویة، چ۳، ۱۳۷۸ق.
۳۷. شیخ طوسی، محمد بن الحسن بن علی، **النهایة فی مجرّد الفقه والفتاوی**، بیروت: دارالاندلس، بی‌تا.
۳۸. شیخ طوسی، محمد بن الحسن بن علی، **تهذیب الأحکام**، تحقیق: سیّدحسن موسوی خرسان و علی آخوندی، ج۹، قم: دارالکتب الإسلامیة، چ۴، ۱۳۶۵.
۳۹. صدر، سیدمحمد، **ماوراء الفقه**، ج۱۰، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۲۰ق.
۴۰. طباطبایی، سیّدعلی، **ریاض المسائل فی بیان الأحکام بالدلائل**، ج۱۴، قم: مؤسسهٔ نشر اسلامی، ۱۴۱۲ق.
۴۱. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، **تاریخ الامم والملوک**، ج۶، بیروت: بی‌نا، بی‌تا.
۴۲. طریحی، فخرالدین، **مجمع البحرین**، تحقیق: سیداحمد حسینی، ج۱، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چ۲، ۱۴۰۸ق.
۴۳. عاملی، موسی مفیدالدین (استفتاءات از آیةالله خویی و تعلیق آیةالله میرزاجواد تبریزی)، **صراط النجاة**، ج۲، بی‌جا: دفتر نشر برگزیده، ۱۴۱۶ق.

۴۴. عریفی، سعد بن عبدالله سعد، **الحسبة و السیاسة الجنائیّة فی المملکة العربیّة السعودیّة**، ج۱، ریاض: انتشارات رشد، چ۲، ۱۴۲۳ق.
۴۵. فاضل آبی، حسن بن أبی‌طالب، **کشف الرموز فی شرح المختصر النافع**، تحقیق: اشتهاردی و یزدی، ج۲، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۸ق.
۴۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، **العین**، تحقیق: مدرس فخروجی و ابراهیم سامرایی، ج۳، بیروت: اعلمی، ۱۴۰۸ق.
۴۷. فیروزآبادی، نصر هورینی، **القاموس المحیط**، ج۱، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا.
۴۸. قرشی(ابن اخوة)، محمد بن احمد، **معالم القربة فی احکام الحسبة**، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، بی‌جا، چ ۱، ۱۴۰۸ق.
۴۹. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج۵، ۹و۱۳، قم: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۸۸.
۵۰. کاشف‌الغطاء، علی، **النور الساطع فی الفقه النافع**، ج۱، نجف اشرف: مطبعة الآداب، ۱۳۸۱ق.
۵۱. گلپایگانی، سیدمحمدرضا، **الهدایة الی من له الولایة**، مقرر: احمد صابری همدانی، قم: دارالقرآن الکریم، بی‌تا.
۵۲. گلپایگانی، سیدمحمدرضا، **درّ المنضود**، مقرر: علی کریمی جهرمی، ج۱، قم: دارالقرآن الکریم، ۱۴۱۲ق.
۵۳. ماوردی، ابوالحسن علی بن محمد، **الاحکام السلطانیة و الولایات الدینیة**، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چ۲، ۱۴۰۶ق.
۵۴. محقق حلّی، جعفر بن حسن، **شرائع الاسلام فی مسائل الحلال والحرام**، تحقیق: سیّدصادق شیرازی، ج۳، تهران: انتشارات استقلال، چ۲، ۱۴۰۹ق.
۵۵. محقق کرکی، علی بن حسین، **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، تحقیق و نشر: مؤسسة آل البیت : لإحیاء التراث، ج۵، قم: مؤسسة آل البیت : ، ۱۴۰۸ق.
۵۶. مفید، محمد بن محمد، **المقنعة**، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چ۲، ۱۴۱۰ق.
۵۷. منتظری، حسین‌علی، **دراسات فی ولایة الفقیه**، ج۲، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چ۲، ۱۴۰۹ق.
۵۸. نائینی، محمدحسین، **کتاب المکاسب والبیع**، مقرر: محمدتقی آملی، ج۲، قم: مؤسسة نشر اسلامی، ۱۴۱۳ق.
۵۹. نجفی، محمدحسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام**، ج۲۶و۲۷، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ۷، ۱۴۰۴ق.
۶۰. نوری، حسین، **مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل**، ج۲۴، بیروت: آل البیت : ، بی‌تا.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وهشتم، شمارهٔ دوم، تابستان ۱۴۰۲، پیاپی ۱۰۸
ISLAMIC GOVERNMENT 108 / Vol.28, No.2, Summer2023

جهانی‌شدن؛ چالش امت واحده اسلامی

دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۱۰ تأیید: ۱۴۰۲/۳/۲۰
عاطفه خرمی آرانی* و حسین جوان آراسته** و وحید نکونام***

چکیده

جهانی‌شدن واقعیت جهان امروز ماست که ابعاد گسترده‌ای؛ اعم از فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و... را شامل می‌شود و می‌تواند به یک‌سان‌سازی جوامع گوناگون در این حوزه‌ها منجر شود. این روند، اگر همراه با استیلای قدرت‌های برتر جهانی (اروپایی و آمریکا) باشد، خواه ناخواه اتفاقی در تقابل با روند اتحاد مسلمانان بر اساس اشتراکات مذهبی خواهد بود.

این مقاله در مقام پاسخ به این پرسش است که فرآیند جهانی‌شدن ـ که همراه با استیلای نظام سرمایه‌داری و قدرت‌های برتر جهانی می‌باشد ـ چه چالش‌هایی را می‌تواند در جهان اسلام ایجاد کند و نسبت آن با شکل‌گیری امت واحده اسلامی چیست و برای برون‌رفت از این چالش‌ها چه راه‌کارهایی پیشنهاد می‌شود.

یافته‌های این پژوهش که به شیوهٔ توصیفی ـ تحلیلی و با استفاده از منابع کتاب‌خانه‌ای انجام شده نشان می‌دهد جهانی‌سازی که در صدد هضم فرهنگ‌های بومی و دینی و مستولی‌نمودن یک فرهنگ واحد غربی بر کل دنیاست، قطعاً نمی‌تواند شکل‌گیری اجتماع منسجمی از بخش قابل توجهی از جمعیت جهان به نام مسلمانان را بربتابد و این امر طبیعتاً به عنوان یک تهدید در مسیر تحقق «امت واحده» تلقی می‌شود و البته برای گذار از آن نیز راه‌کارهای قابل تأملی وجود دارد؛ چون تقویت فرهنگ اسلامی و افزایش هم‌کاری بین دولت‌ها و جوامع اسلامی، پرهیز از اختلافات مذهبی و کنش‌گری فعال رسانه‌ای جوامع اسلامی در عرصه جهانی و... .

واژگان کلیدی

جهانی‌شدن، جهانی‌سازی، امت واحده، وحدت اسلامی، جهان اسلام

* دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه آزاد اسلامی واحد قم: atefekhorrami@yahoo.com
** دانش‌آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه: hoarasteh@gmail.com
*** عضو هیأت علمی دانشگاه حضرت معصومه 3 : vahid.nekoonam@gmail.com

مقدمه

عصر جدیدی که ما در آن به سر می‌بریم، شاهد یکی از قدرت‌منـدترین و پردامنـه‌تـرین رخدادهای تاریخ بشریت؛ یعنی «جهانی‌شدن» است؛ این پدیده حوزه‌های مختلف و متنـوعی از حیات جوامع انسانی (اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگـی و اعتقـادی) را در برگرفتـه و موجب دگرگونی‌های بسیاری در مرزهای هویتی و حتی جغرافیایی زندگی بشر شـده اسـت. یکی از آثار «جهانی‌شدن» یا در معنای استعماری آن «جهانی‌سازی» می‌تواند یک‌پارچه‌سـازی فرهنگی و به بیان دیگر، استیلای فرهنگ غربی بر سـایر فرهنـگ‌هـای بشـری باشـد. چنـین فرهنگی که خود دعوی جهانی‌شدن را دارد و ابزارهای فراوانی را نیز برای تحقق ایـن امـر در اختیار دارد، از جمله قدرت اقتصادی، نظامی و رسـانه‌ای، تـاب تحمـل تشـکیل اجتماعـات منسجم و مستحکم دیگری حول مشترکات مذهبی و اعتقادی را در مقابل خود ندارد.

همان‌طور که می‌دانیم، یکی از آرمان‌های اصیل اسلامی که در قـرآن کـریم و منـابع روایی به آن پرداخته شده تشکیل امت واحده اسلامی، حول عقاید و آموزه‌های مشترک دینی با هدف تبدیل‌کردن مسلمانان به ید واحده شکست‌ناپذیر و غیر قابل نفـوذ اسـت که بتواند از حقوق و منافع مسلمانان در برابر انواع تهاجمات فکری، اقتصـادی، نظـامی و... حمایت نماید. ایجاد جامعه جهانی با محوریت فرهنگ غیر دینـی و یـا ضـد دینـی غربی و نمادها و آموزه‌های وارداتی خاصِ این فرهنگ، یکی از مهم‌ترین چـالش‌هـا در این خصوص می‌باشد. فرآیند جهانی‌شدن از یک سو و آموزه دینـی حرکـت بـه سـوی تشکیل امت واحده از سوی دیگر، به طور طبیعـی؛ هـم در جوامـع اسـلامی و هـم در جوامع غربی، واکنش‌ها و چالش‌هایی را به دنبال خواهد داشت. در حال حاضر اهمیت و حساسیت موضوع به دلیل تحولات ناشی از انقلاب اسلامی ایران و بیـداری اسـلامی در جهان اسلام، بیش از هر زمان دیگری احساس می‌شود.

این مقاله در صدد آن است که آثار و پیامدهای فرآیند«جهانی‌شدن» بـر«حرکـت بـه سوی ایجاد امت واحـده اسـلامی» را بررسـی و تحلیـل نمایـد و بـرای بـرون‌رفـت از چالش‌های مورد نظر، راه‌کارهایی را ارائه کند.

مفاهیم

قبل از ورود به موضوع اصلی بحث و بررسی جنبه‌های مختلف آن و تأثیراتی که موضوع جهانی‌شدن بر روند تشکیل امت واحده اسلامی دارد، لازم است با مفاهیم اصلی مرتبط با این مبحث آشنا شویم و تفاوت واژه‌های مشابه هم‌چون «جهانی‌شدن» و «جهانی‌سازی» را بیان نماییم.

جهانی‌شدن

واژهٔ Globalization را گاهی به معنای جهانی‌شدن و گاهی به معنای جهانی‌سازی ترجمه می‌کنند که البته با نگرشی سطحی ممکن است این دو اصطلاح، هم‌معنا جلوه کنند؛ حال آن‌که متفاوتند (علی‌دادی، ۱۳۹۰، ش۱۵۵، ص۸۶).

> جهانی‌شدن، افزایش وابستگی متقابل میان مردمان، مناطق و کشورهای مختلف جهان، همراه با گسترش مناسبات اقتصادی و اجتماعی در پهنهٔ گیتی [است] (گیدنز، ۱۳۸۷، ص۹۹۸).

گیدنز با بینشی کانتی معتقد است که عدالت، ذاتی جهانی‌شدن است و تنها می‌توان از طریق ایجاد یک جامعه جهانی به آن دست یافت (آب‌نیکی، ۱۳۹۸، ش۲۵، ص۱۸۳).

> جهانی‌شدن فرآیندی اجتماعی است که از مدت‌ها پیش آغاز شد و رو به گسترش است و در آن قید و بندهای جغرافیایی که بر روابط اجتماعی و فرهنگی سایه افکنده است، از بین می‌رود. از نظر آنان واژه جهانی‌شدن حرکت به سوی یک جامعهٔ جهانی واحد را نوید می‌دهد (آذری‌نژاد، ۱۳۸۴، ش۶۸، ص۱۰۵).

از دیدگاه رابرتسون، نظریه‌پرداز معروف این حوزه نیز:

> جهانی‌شدن به طور مشخص به معنای تحولاتی است که ساختار جدیدی را در دنیای کنونی حاکم می‌گرداند و ساختمان جدیدی را بر جهان به عنوان یک کل و یک مجموعه به‌هم‌پیوسته حاکم می‌سازد. جهانی‌شدن ساخت‌بندی جدیدی است که جهان را به صورت یک کلیت واحد در می‌آورد و تمامی اجزای آن را به یک‌دیگر مرتبط می‌سازد (سلیمی، rasekhoon.net).

توسعه روزافزون ارتباطات الکترونیکی و گسترش دامنهٔ استفاده از اینترنت در دهه‌های اخیر، بی شک کمک چشم‌گیری به رشد و توسعه مقوله جهانی‌شدن کرده است. در طی فرآیند جهانی‌شدن، سیر آزاد اندیشه و کالا و خدمات و سرمایه و حتی انسان در جهان میسر می‌گردد. پایان جنگ سرد را می‌توان بستر مناسبی برای طرح گفتمان جهانی‌شدن دانست. والرشتاین، نظریه‌پرداز صاحب‌نام دیگر در این حوزه نیز عقیده دارد که جهانی‌شدن یک پدیدهٔ نظامند جهانی می‌باشد و از ویژگی‌های جامعه جهانی به‌هم‌پیوستگی رو به افزایشی است که در مقیاسی فراتر از روابط افراد یا گروه‌های کوچک دیده می‌شود و تعامل‌ها در مقیاس ارتباطات میان جهانی در جریان است (آب‌نیکی، ۱۳۹۸، ش۲۵، ص۱۹۴). به عبارت دیگر:

> جهانی‌شدن؛ یعنی هر نهاد، فرد، دولت و حکومتی با توجه به شرایطی که پیش می‌آید، آمادگی تغییر؛ چه به لحاظ روانی و روحی و چه به لحاظ فکری و عقلانی در خودش ببیند (سریع‌القلم، ۱۳۹۰، ش۲۶۲، ص۳۷).

پس به نوعی با این نگاه، جهانی‌شدن مستلزم یک تغییر دائمی در تمامی عرصه‌هاست؛ همان پدیده اجتماعی نوظهوری که در سال‌های اخیر بسیار مورد توجه قرار گرفته و به تعبیری:

> به عنوان یک فرآیند، خواهان تشکیل جامعهٔ مدنی منطبق با عصر اطلاعات می‌باشد...؛ اگرچه پروسهٔ جهانی‌شدن هیچ تعهدی به هیچ مکتبی ندارد، ولی این پدیدهٔ جدیدِ فراروی جوامع، خواهان انتقال و تحرک جوامع از سنت به مدرن و پسامدرن می‌باشد (زارعی، ۱۳۸۲، ص۶۵).

و بدون تردید می‌تواند تمام حوزه‌های زندگی بشر را در نوردد و مجموعهٔ جدیدی را ایجاد نماید.

> ازبین‌رفتن مرزهای جغرافیایی و کم‌شدن فاصله‌ها وجه مشترک دیدگاه‌های مختلف در مورد جهانی‌شدن است و این اتفاق نظر وجود دارد که پیشرفت و ارتباطات و فناوری‌های اطلاع‌رسانی عامل مهم در شکل‌گیری این پدیدهٔ فراگیر است (کاظمی‌زاد، ۱۳۹۱، ش۸۴، ص۳۱).

جهانی‌شدن، فرآیندی است که در آن، نه تنها مرزهای جغرافیایی از میان رفته و حاکمیت ملی در معرض نیروهای فراملّی رنگ می‌بازد، بلکه حوزه‌های مختلف اجتماعی، سیاسی، فرهنگی نیز در هم تداخل یافته و در یک مجموعهٔ جهانی ادغام می‌شوند (نقیب‌زاده، ۱۳۹۰، ش۲۶۲، ص۱۹).

طی تاریخ، عوامل مختلفی جهان را به سوی یگانه‌شدن به پیش برده‌اند و جهان به شیوه‌های متفاوتی «ممکن بود» یگانه شود. ادیان بزرگ، امپراطوری‌ها، اتحاد ملت‌ها، سلطه جهانی شرکتی فراملیتی، غلبه پرولتاریای جهانی و قالب‌های دیگر هر یک «ممکن بود» جهان را به مکان واحد تبدیل کند. از قرن پانزدهم به این سو، چیزی که در میان دانشوران غرب به «تحول بزرگ» معروف شده است، تحولی که جامعهٔ فئودالی اروپا را به سوی جامعه سرمایه‌داری سوق داد، نیروی پویایی عمدهٔ جهان است. اما این نیرو هر روز کم‌تر از پیش هم‌چون نیرویی کور عمل می‌کند... به بیان ساده‌تر، جهانی‌شدن را هر روز بیش‌تر باید در قالب نظریهٔ اراده‌گرایانه (در مقابل جبرگرایانه) توضیح داد (رابرتسون، ۱۳۹۳، ص۱۲).

آری! آن‌گونه که از نظریات صاحب‌نظران متعدد در این حوزه بر می‌آید، «جهانی‌شدن» فرآیندی است اجتناب‌ناپذیر که در سطوح و قلمروهای مختلف امکان بروز و ظهور دارد و موجب نوعی درهم‌تنیدگی و پیوستگی بافت‌های فرهنگی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، حقوقی و حتی جغرافیایی کشورهای مختلف می‌شود؛ یعنی دقیقاً پدیده‌ای چندبعدی و گسترده است.

جهانی‌سازی

اگرچه «جهانی‌سازی» را گاهی معادل «جهانی‌شدن» هم می‌دانند، اما دو مفهوم، متفاوت بوده و این مسأله سبب ایجاد بحث‌هایی گردیده است. یک نظریه به هژمونی آمریکا و غرب از سویی و سایر کشورها از سوی دیگر می‌پردازد و جهانی‌سازی را به

نوعی به مفهوم تسلّط یک نیروی منسجم از سوی قدرت برترِ آمریکا و غرب نسبت بـه جنبش‌های ملی‌گرا و مخالف معنا می‌کند که هدف، تسـلّط صـرفاً منـابع طبیعـی آن‌هـا نیست، بلکه بازارها و منابع انسانی را نیز مـد نظـر دارد و بـه عبـارتی «جهـانی‌سـازی» جایگزین مناسبی برای مفهـوم مسـتعمره‌یـابی شـده اسـت! (حیـدری بیگونـد، ۱۳۸۶، ش۱۱۶، ص۱۶-۱۵).

یک نظریه دیگر هم در تعریف مفهوم جهانی‌سازی وجود دارد که می‌گوید:

> هر گاه مقصود این باشد که جهان بر اثر نزدیک‌شدن راه‌ها و فراوانی رسانه‌ها ـ که در آنِ واحد، اندیشه‌ای را در سراسر جهان، از طریق اینترنت و ماهواره منتشر می‌کنند، ـ به یک مجموعه منسجم تبدیل شده و ملت‌ها باید در نقـاط مختلف از یک‌دیگر بهره بگیرند و با جهل و فقر و عقب‌ماندگی مبارزه کننـد و ترقی و تعالی نصیب همه ملت‌ها شود و به اصطلاح، آن‌چه هر ملت دارد، در طبق اخلاص گذارد و راه بهره‌گیری از آن را به دیگران بیاموزد، مسلّما با منطق و عقل و خرد سازگار است... در این جهانی‌سازی، اساس اسـتحکام و انسجام را محبت و احترام انسان‌ها و بالابردن سطح زندگی ملت‌های محـروم، تشکیل می‌دهد و طبعاً همه ملت‌ها با حفظ هویت خویش، کمالات یـک‌دیگـر را کسب می‌کنند و جامعهٔ بشری در مجموع رشد مـی‌کنـد (هیـأت تحریریـه، ۱۳۸۲، ش۴۸، ص۳-۲).

در حالی که جهانی‌سازی طبق نگاه نخست، اهداف دیگری را هم‌چون تأمین منـافع اقتصادی برخی تراست‌ها و کارتل‌ها را تعقیب می‌کند. معمولاً اصطلاح جهانی‌سازی در ادبیات سیاسی رایج دنیا، با مفهوم اول متـرادف اسـت و جریـانی اسـت کـه هـدف آن یک‌سان‌سازی جهان در جنبه‌های فرهنگی، اقتصادی و حتی سیاسی می‌باشد و البته این امر ناشی از سوء استفادهٔ کشورهای سلطه‌گر از فضـای نـاگزیرِ جهـانی‌شـدنِ دنیاسـت (سیدیان، ۱۳۹۰، ش۱۶۸، ص۱۳۸-۱۳۷).

در مفهوم جهانی‌سازی، بر خلاف جهانی‌شدن ـ که متضمن نوعی میل و اراده بـرای پیوستن به جریانی جهانی است ـ به نوعی مفهوم اجبار نهفتـه اسـت کـه البتـه در ایـن

فرآیند، کشورهای سلطه‌جو به وسیله استفاده از ابـزار تبلیـغ جهـانی‌سـازی، مـی‌تواننـد بازارهای جدیدی را در اقصی‌نقاط دنیا تصرف کرده و در نهایت بر حکومت‌های محلی نیز تأثیر گذارده و اِعمال نفوذ کنند.

با این‌که:

> فرهنگ از مهم‌ترین مؤلفه‌های جهانی‌سازی اسـت کـه از طریـق آن پیونـدها برقرار می‌شود، اما بررسی نظرات و منابع مختلف نشان می‌دهد کـه ماهیـت اصلی جهانی‌سازی برخاسته از عوامل اقتصادی اسـت. چنـان‌کـه مـارکس و انگلس در سال ۱۹۵۲ پیش‌بینی کرده بودند که صنایع نـوین، نـه فقـط بـازار جهانی ایجاد می‌کنند، بلکـه نیازمنـد توسـعه دائمـی بـازار هسـتند (شـکفته، ۱۳۸۷، ش۱۱، ص۱۱).

مهم‌ترین عرصه‌های جهانی‌سازی، آن‌گونه که بیان شد، می‌تواند عرصه‌های اقتصـاد، سیاست و فرهنگ باشند و البته تمام این‌ها در مجموع تأثیرات انکارناشدنی بـر زنـدگی اجتماعی انسان‌ها از قبیل نوع مسافرت، تفریحات، روابط میان نسـل‌هـای مختلـف و... خواهد گذاشت؛ گذشته از این‌ها یکی از بایسته‌های ناگزیرِ عصر جهانی‌سازی، پیشرفت فناوری اطلاعات و ارتباطات است که به نوعی تمام جنبه‌های دیگر جهانی‌سازی تحت تأثیر این موضوع قرار دارند و با هم مرتبطند.

رهبر انقلاب از این پروژه جهانی‌سازی که بـیش‌تـر از ماهیـت فرهنگـی برخـوردار است و هدفش استحاله فرهنگی جوامع می‌باشد، به «تهاجم فرهنگی»، «شبیخون فرهنگی» و «ناتوی فرهنگی» تعبیر نموده‌اند و هدف آن را نابودکردن فرهنگ‌های بومی به وسـیلهٔ «استحاله از درون» می‌دانند (خامنه‌ای، ۱۳۸۵و۱۳۹۷).

جهانی‌سازی به تعبیری پروژه‌ای آمریکایی برای مک‌دونالـدی‌کـردن جهـان قلمـداد می‌شود که موجبات ترویج فرهنگ جنسیت‌زدگی و مصرف‌گرایی را فـراهم مـی‌کنـد و احساس فروپاشی و تضعیف باورهای اعتقادی و فرهنگی و بـه‌مخـاطره‌افتـادن هویـت فرهنگی جوامع را به همراه دارد.

امت واحده اسلامی

واژۀ امت و مشتقاتش ۶۵ مرتبه در قرآن کریم آمده است که ۵۲ مـورد آن بـه شـکل مفـرد (امت) و ۱۳ مورد آن به صورت جمع (اُمَم) بوده است(خوشدل، ۱۳۹۹، ش۱۶، ص۳۰). امت بر وزن فُعلَه و از لحاظ لغوی، از ریشۀ«ا م م» می‌باشد(راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۸۵).

> اُم در لغت به معنای قصد است. بنابراین، امت به کسانی گفتـه مـی‌شـود کـه قصد مشترک و نظر مشترک دارند (قرشی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۱۱۸).

و در اصطلاح به گروهی گفته می‌شود که در یک ویژگی چون دیـن، زمـان، مکـان، نوع یا صنف مشترک و هم‌سان باشند و این ویژگی می‌تواند اختیاری یـا غیـر اختیـاری باشد. بر این اساس، به پیروان یک دیـن و آیـین، بـر اسـاس هـم‌سـانی در دیـن امـت می‌گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۸۶ و الطریحی النجفی، ۱۳۷۵، ج۱، ص۱۰۸).

این دانشواژه، بُرد معنایی بسیار وسیعی دارد و می‌تواند مفاهیم جـامعی؛ مثـل قـوم، قبیله، عشیره و... را در بر بگیرد. اما بار اسلامی آن پررنگ‌تر است؛ چنان‌که می‌دانیم:

> منظور از امت اسلام، همه افرادی هستند کـه در سـه محـور توحیـد، نبـوت پیامبر و اعتقاد به معاد، هم‌عقیده‌اند، اگر ملت‌ها بر اساس مرزهای جغرافیایی از یک‌دیگر باز شناخته می‌شوند، مرز میان امت‌هـا عقیـدتی و فکـری اسـت (جوان آراسته، ۱۳۹۸، ص۱۴۶).

آری! امت گروهی از مردم هستند که بیش‌تر آن‌ها اصل و منشأشان واحد است و بـا منافع و آرزوهای یک‌سان گرد هم جمع شده‌اند یا به دور امر واحدی مثل دین یا زمـان و مکان جمع شده‌اند (سعدی، ۱۴۰۸ق، ص۲۵).

> امت واحده [نیز] عبارت است از یگـانگی و اتحـاد مسـلمانان و عـدم تـأثیر مرزبندی‌های سیاسی و جغرافیـایی و مـذهبی و... در تفکیـک میـان ایـن‌هـا به‌گونه‌ای که هر مسلمانی که اعتقاد به وحدانیت خدا و رسـالت نبـی مکـرم اسلام 9 دارد، جزء این امت بوده و همگان باید تلاش کنند تا امت واحدۀ اسلامی بر مبنای اشتراکات میان فِرق مختلف مسلمانان ایجاد شـود (بیـدار و لیالی، ۱۴۰۰، ش۶۵، ص۲۲۰).

با این توضیح، آن مفهومی که امروزه از اصطلاح امت واحده اسلامی در ادبیات سیاسی دنیا رایج است، مجموعه‌ای متشکل از تمامی مسلمانان است، فارغ از اختلاف نظرهای مذهبی آنان؛ یعنی به نظر می‌رسد این وحدت بیش‌تر حالت استراتژیکی و هدفمند داشته باشد که در عین آن‌که گروه‌های مختلف اسلامی لزوماً به وحدت اعتقادی و فقهی نمی‌رسند، اما برای حفظ و گسترش کیان اسلام، ساحت قرآن و اصول مشترک و ثابت اسلامی، از نزاع می‌پرهیزند و ید واحده یا به عبارتی «امت واحدهٔ اسلامی» می‌شوند (پیغان، ۱۳۸۰، ش۱۵، ص۲۱۰).

قرآن کریم در نه آیه صراحتاً به مفهوم «امت واحده» اشاره کرده است (انبیاء(۲۱): ۹۲؛ نساء(۴): ۱۴۱؛ بقره(۲): ۲۱۳؛ یونس(۱۰): ۱۹؛ زخرف(۴۳): ۳۳؛ هود(۱۱): ۱۱؛ شوری(۴۲): ۸؛ مائده(۵): ۴۸ و نحل(۱۶): ۹۳).

مفهوم «امت واحده اسلامی» با وحدت و اتحاد میان مسلمانان گره خورده و در واقع پیش‌شرط تشکیل امت واحده، ایجاد این پیوستگی و ارتباط میان مسلمانانِ معتقد به مذاهب مختلف اسلامی است، برای ایجاد یک تشکّل منسجم و قدرتمند که بتواند اهداف و آرمان‌های مشترک‌شان را پیگیری و پیاده نموده و از منافع آنان در شرایط مختلف دفاع کند و در واقع «معیار تمایز آن‌ها از سایر مجموعه‌های بشری، وحدت در ایدئولوژی و اعتقادهاست» (کعبی، ۱۳۹۵، ص۱۵۸).

جهانی‌شدن چالش ایجاد امت واحده

جهانی‌شدن واقعیتِ دنیای امروز ماست؛ آن‌چنان که شاهد هستیم، در نقاط مختلف کم‌برخوردار یا حتی محروم جهان، رسانه‌های عمومی و فضای سایبر ـ به عنوان مهم‌ترین ابزار ایجاد جهانی‌سازی ـ چنان رسوخ کرده‌اند که به راحتی تواسته‌اند فرهنگ‌های بومی را تحت‌الشعاع خود قرار دهند. فرآیندی که تغییرات مهمی را در جهان به دنبال داشته است. توسعه روزافزون رسانه‌های مختلف؛ اعم از شبکه‌های دیجیتال و دنیای مجازی و ماهواره‌ها، دنیای ارتباطات میان جوامع و انسان‌ها را دگرگون ساخته است. طبیعی است که این فرآیند با فرصت‌ها و

تهدیدهایی همراه بوده و خود به عنوان فرصت یا تهدیدی برای امور و مسایل دیگر قلمداد می‌شود.

جهانی‌شدن، همان‌طور که می‌تواند به عنوان یک فرصت استثنایی در اختیار دولت‌ها و ملت‌های اسلامی قرار گیرد تا در سایه مناسبات ایجادشده در جامعه جهانی و گسترش روابط سیاسی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و رسانه‌ای، تلاش خود را برای ایجاد هم‌بستگی در جهان اسلام و در نهایت پیش‌برد روند تشکیل امت واحده به عمل آورند، می‌تواند یک تهدید مهم هم در این خصوص به شمار آید که در ادامه به آن می‌پردازیم.

در حوزه فرهنگ

چنان‌که پیش‌تر بیان شد، در جریان فرآیند جهانی‌شدن، انسان‌ها فارغ از قید و بندهای جغرافیایی، به نوعی هم‌سانی و یگانگی در عرصه‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و حقوقی می‌رسند و طبیعی است که جریان و سیر اطلاعات و اعتقادات و تصاویر و محتواهای حاوی مسائل اجتماعی، فرهنگی و سیاسی و... از سوی کشورها و جوامع بیش‌تر توسعه‌یافته (یا به اصطلاح جهان اول) که امپراطوری قوی رسانه‌ای را نیز در اختیار دارند، به سوی سایر نقاط جهان گسیل می‌شود و خواه ناخواه با غلبهٔ سلطه‌مآبانهٔ کشورهای قدرتمند، همان پروسهٔ جهانی‌سازی و به نوعی تزریق و تلقین فرهنگ غالب استعماری بر کشورهای کم قدرت‌تر شکل می‌گیرد.

طبیعی است که با هجوم فرهنگ غیر اسلامی و حتی ضد اسلامیِ کشورهای اروپایی و ایالات متحده به سمت سایر کشورها و از جمله بسیاری از کشورهای اسلامی که از ضعف قدرت رسانه‌ای و ابزارهای پرقدرت تبلیغاتی رنج می‌برند، روند تشکیل امت واحده اسلامی و ایجاد هم‌بستگی و یکی‌شدن فرهنگی و سیاسی و اجتماعی میان ملل اسلامی، دچار دشواری می‌شود.

در حوزه حقوق بشر

روی‌کرد حقوق بشر غربی مدعی جهان‌شمولی این حقوق بوده و به فرامکانی و

فرازمانی‌بودن آن صرف نظر از تنوع فرهنگ‌ها، قومیت‌ها و مذاهب مختلف معتقد است و ازاین‌رو، حقوق بشر خودیافته را قابل تعمیم به دیگر نقاط جهان می‌انگارد. روی‌کرد حقوق بشر اسلامی نیز با تأکید بر فطرت خداگونه انسان که وجه اشتراک همگی ابنای بشر است، به جهان‌شمولی حقوق بشر و فرازمانی و فرامکانی‌بودن آن‌ها باور دارد (فلاح‌زاده، ۱۳۹۵، ش۱، ص۵۷).

تبلیغات گسترده پیرامون آموزه‌های حقوق بشر غربی، همراه با به‌چالش‌کشاندن برخی احکام حقوقی، فقهی و جزایی اسلام و محکوم‌نمودن جوامع اسلامی در خصوص مسایل حقوق بشری ـ بدون لحاظ‌کردن مبانی حقوق بشر اسلامی ـ و تلاش برای جهانی‌سازی فرهنگ حقوق بشر غربی، به عنوان چالشی پیش پای گسترش آموزه‌های حقوق اسلامی و تدوین مقررات آن و اجرای برخی احکامش و در نهایت ایجاد یک نظام فراگیر حقوقی اسلامی در یک تشکیلات دولتی منسجم اسلامی به شمار می‌رود و بعضاً اثر این تبلیغات را در خود جوامع اسلامی نیز به صورت وادادگی در برابر نظام حقوقی غرب شاهد هستیم.

در حوزه مبانی حکومت

برخی از اندیشمندان بر این باورند که بسط ایده‌های جهانی، متأثر از آموزه‌های سکولار است تا اولاً پایه‌های ایدئولوژیک حکومت‌های اسلامی به چالش فرا خوانده شود و ثانیاً آگاهی‌هایی تازه، غیر از آن آگاهی که مبنای مشروعیت حکومت اسلامی و استمرار آن را در حوزهٔ کشورهای اسلامی تشکیل می‌دهد، پدید آید. آگاهی‌هایی مانند آگاهی قومی، فرقه‌ای، نژادی که اقتدار سیاسی را به چالش کشیده و در نتیجه، تجزیهٔ کشورهای اسلامی را با عنایت به عوامل غیر دینی، چون قومیت و نژاد، پدید آورد. بر این اساس، جهانی‌شدن تهدیدی جدّی برای بسیاری از دولت‌ها و به ویژه دولت‌های ایدئولوژیک اسلامی به شمار می‌آید. جهانی‌شدن با ایجاد تزلزل در پاره‌ای از مسؤولیت‌های دولت و محدودساختن حیطهٔ اختیارات آن، عملاً باعث ایجاد گسست میان دولت و ملت در جوامع اسلامی می‌شود (سامانی مجد؛ حاتمی؛ علوی و حاتمی، ۱۳۹۴، ص۱۰).

در نتیجه تضعیف این ارتباط، طبیعی است که میل به تشکیل دولت بزرگ‌تر اسلامی که تلفیقی از دولت‌های متعدد اسلامی موجود است، با هم‌کاری ملت‌های‌شان و ایجاد امت واحده، کم‌رنگ و کم‌رنگ‌تر می‌شود.

در حوزه اقتصاد

از بعد اقتصادی نیز جهانی‌شدن بر روند وحدت میان کشورهای اسلامی و ایجاد امت واحده تأثیر معکوس دارند. این بعد جهانی‌شدن؛ چنان‌که در دنیا شاهد هستیم، بیش‌تر به دنبال تسلط و غلبه نظام سرمایه‌داری بر سایر بخش‌های جهان است و طبیعتاً تأمین منافع قدرت‌ها و سازمان‌های برتر اقتصادی، در اولویت قرار می‌گیرد. فرآیند جهانی‌شدن امکانات گوناگون و کلانی را برای قدرت‌ها و سازمان‌های تجاری بزرگ فراهم می‌کند، جهت بهره‌کشی اقتصادی از کشورهای توسعه‌نیافته و یا در حال توسعه و نهادهایی هم‌چون صندوق بین‌المللی پول، بانک جهانی و سازمان تجارت جهانی، ابزارهای قدرتمندی برای پیش‌برد این اهداف هستند؛ به این ترتیب با تضعیف اقتصاد داخلی کشورهای در حال توسعه از جمله کشورهای اسلامی توسط نظام‌های سرمایه‌داری حاکم، روند اتحاد این کشورهای تضعیف‌شده نیز به مشکل بر می‌خورد؛ زیرا دولت‌هایی که از لحاظ اقتصادی حرفی برای گفتن در دنیا ندارند، طبیعتاً در حوزه‌های دیگر نیز هم‌چون فرهنگ و سیاست به راحتی نمی‌توانند به بسیاری از آرمان‌های کلان خود هم‌چون تشکیل امت واحده دست پیدا کنند و هر یک از آن‌ها ممکن است برای حل دشواری‌های اقتصادی داخلی خود، به دنبال برقراری ارتباط با کشورهای اروپایی و آمریکایی باشند تا کشورهایی که از لحاظ موقعیت اقتصادی، وضعیتی شبیه به خودشان دارند.

با توجه به آن‌چه گفته شد، ملاحظه می‌کنیم که در جریان فرآیند جهانی‌سازی، کشورهای قدرتمند غربی و آمریکا با استفاده از ابزار قوی رسانه و با توجه به قدرت برتر اقتصادی در صدد گسترش فرهنگ و سبک زندگی و روابط اجتماعی از نوع غربی آن و جای‌گزین‌نمودن فرهنگ و ارزش‌های غیر دینی و بعضاً ضد دینی با ارزش‌ها و

آموزه‌ها و باورهای دینی جوامع اسلامی هستند تا با تهی‌نمودن این جوامع از فرهنگ و عقاید بومی ـ اسلامی، مانع از تشکیل امت واحده اسلامی شده و جریان جهانی‌سازی فرهنگ غربی را به خوبی پیش ببرند، بی شک در بعد اقتصادی نیز تسلط و غلبهٔ نظام سرمایه‌داری، زمینه‌ساز این خواستهٔ آنان می‌باشد.

در حوزه عقاید دینی

جهانی‌شدن علاوه بر سه حوزهٔ اقتصاد، سیاست و فرهنگ، بر حوزه دین و باورهای مذهبی جوامع گوناگون نیز تأثیرگذار بوده است. جوامع مختلف، هر یک از نظام ارزشی برآمده از سنّت‌ها و اعتقادات دینی خاصی برخوردارند، اما این ارزش‌ها در مواجهه با جهانی‌شدن، دچار چالش می‌شوند. به عبارت دیگر، جهانی‌شدن با ایجاد دگرگونی در جوامع، نوعی بحران هویت را با خود به همراه می‌آورد... در فرآیند جهانی‌شدن، یکی از جلوه‌های بسیار مهم، سر برآوردن رسانه‌های جدید؛ اعم از شبکه‌های ماهواره‌ای و رایانه‌ای و اهتمام آن‌ها به رشد تک‌فرهنگی جهانی است (میلانی و امینی، ۱۳۹۴، ش۲، ص۴۸).

در این شرایط، ارتباط افراد با فرهنگ بومی ـ اسلامی خود روزبه‌روز سست‌تر می‌شود. حتی در سبک زندگی و معماری شهرهای اسلامی نیز به روشنی این استحاله قابل مشاهده است که تمام این‌ها بر روند تشکیل امتی واحده مبتنی بر ارزش‌های بومی ـ اسلامی تأثیر معکوس دارد.

البته جهانی‌شدن ذاتاً پدیده‌ای چالش‌گر است؛ به گونه‌ای که بسیاری از مفاهیم کلاسیک هم‌چون نظم، امنیت، حاکمیت ملی، دولت، اقتدار ملی، هویت، فرهنگ و... را دچار نوعی سردرگمی کرده و زمینه را برای تفسیر و بازتعریف آن‌ها فراهم می‌کند و اگر آن را مترادف با جهانی‌سازی نیز بگیریم، به استیلای فرهنگی و نوعی از خودبیگانگی فرهنگی منجر خواهد شد.

آن‌گونه که غرب در صدد استحالهٔ جوامع در حال توسعه از درون بر می‌آید

و نوعی فروپاشی فرهنگی را در آن جوامع، رقم می‌زند(دهشیری، ۱۳۹۶، ش۱۴، ص۲۹).

که در نهایت منجر به ازبین‌رفتن بنیادهای اعتقادی فرهنگ‌های بومی در اثر جهانی‌سازی می‌شود.

این در حالی است که برای تشکیل امت واحدهٔ اسلامی و ایجاد آمادگی در آحاد مسلمانان و دولت‌های آن‌ها نیاز به تقویت باورهای اعتقادی دینی و احساس نیاز به ایجاد اتحاد و هم‌گرایی در برابر رسوخ و هجمهٔ فرهنگ‌های ضد اسلامی و ذاتاً استعماری داریم.

رسانه‌ها به عنوان مهم‌ترین ابزار فرآیند جهانی‌شدن و یا به تعبیری جهانی‌سازی، می‌توانند به راحتی بر مفهوم‌سازی، تصمیمات کشورها و حیات اجتماعی و سیاسی و حتی دینی آن‌ها تأثیر بگذارند و علاوه بر انتقال پیام، به الگوسازی نیز دست بزنند و الگوهای سنتی، اعتقادی و بومی را در اذهان جامعه اسلامی کم‌رنگ نموده و در نتیجه آموزه‌هایی که آن الگوهای سنتی مذهبی ترویج می‌نمایند و در منابع اعتقادی مسلمانان نیز موجود است را تضعیف کنند.

قطعاً یکی از این آموزه‌های مهم ـ که مورد تأکید قرآن کریم نیز می‌باشد ـ ایجاد تشکیلاتی به نام «امت واحدهٔ اسلامی» است که پیش‌شرط آن اتحاد و پیوند و هم‌سانی میان جوامع اسلامی بر سر مشترکات اعتقادی و اهداف اجتماعی است که صد البته این مشترکات و اهداف، در تقابل با آن فرهنگ غالب غربیِ در حال گسترش و جهانی‌شدن و یا به تعبیر سلطه‌جویانه آن جهانی‌سازی می‌باشد؛ البته این موضوع در عین این‌که یکی از چالش‌ها و تهدیدهای مهم پیش روی ایجاد امت واحده به شمار می‌رود، فرصت فوق العاده‌ای را پیش روی همه ادیان و خرده‌فرهنگ‌ها جهت نشر آموزه‌های‌شان قرار می‌دهد و به ملت‌ها و دولت‌های اسلامی نیز یاری می‌رساند که زمینه‌های تشکیل امت واحده اسلامی را تقویت نمایند (چنان‌که پیش‌تر گفتیم).

راه‌کارهای حل چالش

پدیده جهانی‌شدن یا به شکل تحمیلی آن جهانی‌سازی واقعیتی انکارناپذیر در دنیای امروز است که پیش‌تر اشاره شد، ابعاد مختلف اقتصادی، فرهنگی و سیاسی را در بر می‌گیرد و پس از جنگ سرد نیز به صورت جدی در حال پی‌گیری است. این واقعیت؛ چه ضرورتی تاریخی و خودجوش داشته باشد و چه پروژه‌ای برنامه‌ریزی‌شده و تحمیلی باشد، خواه ناخواه امروزه پیش روی جهانیان و به ویژه کشورهای اسلامی قرار دارد و با دراختیارگرفتن ابزارهای مختلفی هم‌چون سازمان‌های تجاری و رسانه‌های عمومی و... مرزهای جغرافیایی را در نوردیده، اذهان و استعدادها را به تصرف خود در آورده و با بیگانه‌نمودن مسلمانان از فرهنگ بومی ـ اسلامی خود و آموزه‌های وحدت‌آفرین دینی، مانع مهمی جهت اتحاد جهان اسلام و در نتیجه تشکیل امت واحده اسلامی به شمار می‌آید، اما این بدان معنا نیست که برای این چالش، راه‌کار و تمهیدی وجود نداشته باشد.

در ادامه به بررسی برخی راه حل‌ها و راه‌بردهایی که برای برخورد با پدیده جهانی‌شدن و به منظور حفظ فرهنگ و هویت اسلامی و در نتیجه ایجاد امت واحده به نظر می‌رسد، می‌پردازیم.

احیا و تقویت فرهنگ اسلامی

به نظر می‌رسد کشورهای اسلامی برای این‌که بتوانند در برابر هجوم فرهنگ وارداتیِ غیر دینی تاب بیاورند، چاره‌ای جز احیا و تقویت فرهنگ اسلام اصیل و ناب ندارند. فرهنگی که اگر با استفاده از ابزارهای مؤثر هنری و رسانه‌ای عرضه شود(به عنوان مثال، با بهره‌گیری از هنر سینما و تئاتر و ادبیات داستانی و شعر و امثال این‌ها) و مهم‌تر از آن‌ها به درستی در جوامع اسلامی به اجرا گذارده شود، می‌تواند تأثیرات شگرفی در اقبال مردم به سمت فرهنگ اسلامی و روی‌گردانی آن‌ها از فرهنگ غیر دینی داشته باشد. به عنوان مثال، یکی از آموزه‌های مهم و شیرین فرهنگ اسلامی، عدالت‌خواهی است. اگر این آموزهٔ اصیل اسلامی اولاً به درستی تبیین شود و ثانیاً در جوامع اسلامی و در سه‌گانه تقنین، اجرا و قضاوت به دقت به موقعِ اجرا گذارده شود، تأثیر بسزایی در جذب قلوب افراد به سمت فرهنگ اسلامی و علاقه‌مندی به پیاده‌شدن احکام آن دارد.

اندیشمندان اسلامی باید مؤلفه‌های اصیل فرهنگ اسلامی را در جوامع خود شناسایی، معرفی و تبیین نمایند و کارگزاران نظام‌های سیاسی اسلامی نیز این دستورالعمل‌ها را با نهایت درستی و راستی به اجرا در آورده و احیا نمایند و به وسیلهٔ این تبلیغ کاربردی، عرصه را برای حضور فرهنگ جای‌گزینِ وارداتی تنگ نمایند.

شهروندان جوامع اسلامی با مشاهده تأثیرات مثبت پیاده‌شدن آموزه‌های دین در جامعه و آشنایی دقیق و عالمانه با این مفاهیم، طبیعی است که انگیزه و تمایل‌شان برای ایجاد یک مرکزیت اسلامی و قدرتمند که جوامع اسلامی حول محور آن قرار گیرند و بتواند مجری احکام اسلامی بوده و از ملت‌های مسلمان یک امت واحدهٔ قدرتمند، ذیل آموزه‌های مترقی اسلام ناب بسازد، بیش‌تر و بیش‌تر می‌شود و به این ترتیب، فضای عمومی جهان اسلام برای تشکیل آن امت واحده آرمانی مهیا می‌گردد.

برای مقابله با چیرگی فرهنگ غالب غربی در جریان جهانی‌شدن و بلکه احیا و گسترش فرهنگ اسلامی، با دست خالی نمی‌توان عمل نمود، بلکه باید ضمن احیای ارزش‌های معنوی به تقویت بنیه علمی و فنی جامعه نیز پرداخت؛ همان‌گونه که در دوران شکوفایی تمدن اسلامی نیز چنین بوده است و این اقدام عظیم، در صورتی محقق می‌شود که اسباب آن فراهم باشد؛ همان‌طور که می‌دانیم علم و محصول آن؛ یعنی تکنولوژی، جدای از فرهنگ نیستند، بلکه با گسترش کالاهای حاصل از پیشرفت علم و تکنولوژی، فرهنگ خاص استفاده از آن کالاها هم از طرف کشورهای تولیدکننده، وارد کشورهای مصرف‌کننده می‌شود و این ورود، دیگر اختیاری نیست؛ چون بشر امروز دیگر نمی‌تواند فارغ از محصولات و کالاهای ناشی از پیشرفت تکنولوژی زندگی کند و مصیبت آن‌جاست که ما خود در تولید علم و تکنولوژی سهم چندانی نداشته باشیم و صرفاً نظاره‌گر باشیم و در این صورت، میوه‌ای که از تکنولوژی وارداتی نصیب ما می‌شود، قطعاً فرهنگ خود را نیز با خود به همراه می‌آورد (مضطرزاده، ۱۳۷۵، ش۲۴، ص۱۰۱-۱۰۰).

افزایش رشته‌های دانشگاهی؛ علی‌الخصوص در مقاطع تحصیلات تکمیلی و در رشته‌های علوم پایه و هم‌چنین رشته‌های فنی و نیز بهادادن به نیروهای متخصص و متفکر در رشته‌های مختلف علمی در کشورهای اسلامی نیز گام مؤثری در این مسیر خواهد بود.

همکاری بیش‌تر جوامع اسلامی با یک‌دیگر

قطعاً یکی از راه‌کارهای کم‌شدن حجم تأثیرات جهانی‌سازی و کاهش نیازمندی کشورهای در حال توسعه، به کشورهای توسعه‌یافته، تقویت راه‌کارهای هم‌کاری میان جوامع و دول اسلامی است.

برای مثال، سرمایه‌گذاری درآمدهای نفتی ـ که اغلب کشورهای اسلامی هم از این نعمت برخوردارند ـ می‌تواند یکی از این زمینه‌ها باشد.

هم‌چنین تأسیس نهادهای مشترک فراملیتی در حوزه‌های سیاسی، اقتصادی، نظامی و فرهنگی که بتواند در برابر فشارهای غرب و آمریکا ایستادگی نموده و در عرصه جهانی نقش فعال‌تری را ایفا نماید.

قطعاً قاعده مهم و قرآنی «نفی سبیل»، «**وَلَن يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً**» (نساء(۴): ۱۴۱)؛ خداوند هرگز راه تسلطی بر کافران علیه مؤمنان نگذاشته است، نیز در این خصوص راه‌گشاست و مستقیماً مؤمنان را از برقراری هرگونه ارتباطی با کفار که منجر به تسلط کافران بر آنان می‌شود (اعم از اقتصادی، سیاسی، نظامی، فرهنگی و...)، بر حذر می‌دارد؛ طبیعی است که در جامعهٔ جهانی، کشورهای اسلامی نمی‌توانند به صورت جزایری جداگانه و بدون برقراری روابط با سایر دول و ملل زندگی کنند؛ از طرف دیگر، مجاز به برقراری روابطِ ـ خواه ناخواه ـ سلطه‌آمیز با دولت‌های غیر اسلامی هم نیستند، پس راه حل معقول در این خصوص، تقویت روابط در حوزه‌های مختلف با کشورهای مسلمانی است که بدون سوء استفاده و روحیهٔ استعماری و سلطه‌طلبانه با یک‌دیگر برخورد کرده و هم‌کاری می‌نمایند.

سازمان هم‌کاری اسلامی دقیقاً سازمانی است که با چنین هدفی تأسیس شده است و اهداف آن:

> در اتحاد و هم‌بستگی میان کشورهای عضو، هم‌کاری در زمینه‌های مختلف سیاسی ـ اقتصادی و سایر زمینه‌ها ـ یک‌پارچگی جهان اسلام برای حفظ عزت، استقلال و حقوق ملی، جهت‌دهی فعالیت‌ها به سمت حفظ مکان‌های مقدس و حمایت از دفاع مردم فلسطین، تلاش برای

ازمیان‌بردن تبعیض نژادی و ایجاد فضای مطلوب بـرای پیشـرفت هـم‌کـاری میان دولت‌هـای عضـو و سایر کشورها متمرکز گردیده است (پیراسته؛ طیبی و هرتمنی، ۱۳۸۷، ش۲۲، ص۴۹).

طبیعی است هر تلاشی در زمینه تقویت نفوذ این سازمان در نظام داخلی کشورهای عضو می‌تواند گام مؤثری در راستای افزایش هم‌کاری دولـت‌هـای اسـلامی و هـدایت آن‌ها به سمت و سوی تلاش برای تشکیل دولت مقتدر واحده محسوب گردد.

هم‌چنین کشورهای اسلامی به دلیل وجود اشتراکات فـراوان در منـابع الهـام‌بخـش، زمینه بالقوه‌ای را برای هم‌گرایی در موضـوعات مختلـف دارنـد. یکـی از ایـن مـوارد، هم‌گرایی از طریق کاربست ابزارهای حقوقی به ویژه «تقنین مشترک» مـی‌باشـد. تقنـین مشترک می‌تواند به دو صورت بین‌المللی (معاهده) یا داخلی (قانون مصـوب پارلمـان) صورت پذیرد... . این اشتراکات، به‌گونه‌ای است که می‌توان بر پایه آن، اقدام بـه تقنـین مشترک نمود...، تقنین مشترک در موضوع حقوق بشردوستانه، ضمن رفع خلاء حقوقی داخلی کشورهای اسلامی، منافع متعددی را در عرصه حقوق بین‌الملـل نصـیب ایشـان می‌گرداند. هم‌چنین خنثی‌نمـودن تبلیغـات نادرسـت در زمینـه احکـام اسـلام و مسـأله اسلام‌هراسی نیز از نتایج این اقدام به حساب می‌آید (حبیـب‌نـژاد و تسـخیری، ۱۳۹۵، ش۴، ص۲۹).

این قبیل حرکات به نوبه خود، نقش مهمی در ایجاد آن غایت نهایی که تشکیل امت واحده اسلامی است را دارد.

برپایی گردهمایی‌هـای اسـلامی در سـطح کـلان و بـین‌المللـی هـم‌چـون اجـلاس پارلمان‌های کشورهای اسلامی و وجود نهادهایی هم‌چون مجمـع فقهـی جـده کـه بـه هم‌گرایی افکار و سیاست‌های دول اسلامی کمک می‌کند نیز تأثیر بسزایی در گسـترش مناسبات حسنه میان دولت‌های اسلامی دارند. به عنوان مثال:

نهادینه‌سازی روی‌کرد اعتدال اسلامی، برگزاری کنفـرانس هـا و سـمینارهای علمی تخصصی برای بحث در مورد مسائل خاص، صدور فتـوا طبـق اسـناد صادره از سوی سازمان هم‌کاری اسلامی و سـایر سـازمان هـای بـین‌المللـی

اسلامی و غیر اسلامی، هر زمان که درخواست این کار را داشته باشند، ایجاد مراکز مطالعات اسلامی در برخی مناطق مرکزی خارج از جهان اسلام، هم‌کاری با مراکز موجود برای خدمت به اهداف مجمع، نظارت بر نشریات در مورد اسلام در مناطق تحت پوشش فعالیت مجمع و پاسخ به شبهات، تولید دانش‌نامه های فقهی قابل دسترس (سه‌زبانه) که به مسائل معاصر در حوزه های مختلف زندگی بپردازد، ایجاد انگیزه برای پردازش فقهی به مسایل و موضوعات روز در مؤسسات علمی و دانشگاه‌ها از طریق شعبه‌های مجمع در سراسر جهان، تهیه بسته های قانونی به سه زبان برای موضوعات و مسایل مختلفی که نیازمند تدوین قانون هستند، با رعایت اختلافات مذهبی و فتواهای ایشان و نشر آن در جهان اسلام، احیای میراث فقهی اسلامی را می‌توان به عنوان برخی راه‌کارهای مجمع فقهی جده در راستای هم‌گرایی دولت‌ها و ملت‌های اسلامی برشمرد (www.wikivahdat.com).

کنش‌گری فعال رسانه‌ای در فرآیند جهانی‌شدن

در جهانِ جهانی‌شده و عصر اطلاعات و بیان Castells، در جامعهٔ شبکه‌ای، ما ناگزیر از تعامل با دیگر فرهنگ‌ها و حوزه‌های مختلف معرفتی هستیم. جهانی‌شدن؛ هم فرصت است و هم تهدید و کشورهای اسلامی نباید به خاطر ترس از تهدیدهای جهانی‌شدن، از فرصت‌های آن که نیاز ضروری همهٔ کشورها برای رسیدن به توسعه است، چشم‌پوشی کنند. از جمله لوازم ضروری برای ورود فعال و قدرتمند در صحنه جهانی، مجهزشدن جوامع اسلامی به ابزارهای نوین ارتباطی و ماهواره‌ای است و لذا دست‌یابی به این تکنولوژی‌ها برای افزایش ارتباط و تأثیرگذاری مؤثر بر افکار عمومی، ضروری به نظر می‌آید (سامانی مجد؛ حاتمی؛ علوی و حاتمی، ۱۳۹۰، ص۱۷).

تحولات دهه‌های اخیر جهان، به روشنی گواهِ نقش تأثیرگذار و پررنگ رسانه‌های شنیداری و دیداری و... بر روند این تحولات و جهت‌دهی به آن‌هاست.

به عنوان مثال، در جریان وقایعی که از اواخر سال ۲۰۱۰ میلادی در شمال آفریقا و در جهان عرب آغاز شد و برخی از آن‌ها منجر به وقـوع انقـلاب‌هـایی در کشـورهایی چون تونس، مصر، یمن و لیبی شد، نمی‌توان نقش تأثیرگـذار رسـانه‌هـای الکترونیکـی نوین؛ یعنی ماهواره و محیط‌های مجازی الکترونیکی چون شـبکه‌هـای اجتمـاعی را در کنار عوامل متعدد دیگر چون شکاف‌های طبقـاتی، دیکتـاتوری حاکمـان و آغـاز رونـد دمکراسی‌خواهی مردم منطقه نادیده گرفت (مرادی، ۱۳۹۱، ش۸۴، ص۱۱۲).

امروزه رسانه‌ها مـی‌تواننـد اذهـان را در سـیطره خـود گرفتـه بـا اسـتفاده از انـواع تکنیک‌های هنری، تجسمی و... و با تسلط بر تکنولوژی روز، حـق را باطـل و باطـل را حق معرفی کنند و دیدگاه‌های صاحبان خود را به عنوان الگو و خط مشی بـه جهانیـان عرضه نمایند. شکی نیست که امروزه پیروز صحنه رقابت‌های بین‌المللی کسی است که بتواند با استفاده تمام و کمال از این فرصتِ انبوه به بازنشر گستردهٔ عقاید و آرمان‌هـا و اصول خود بپردازد و در نزد افکار عمومی بتواند به بهترین شکل از داشته‌های فرهنگـی و اعتقادی خود دفاع نموده آن‌ها را جهانی نمایـد. فرصـت فـوق العـاده‌ای کـه کشـورهای اسلامی نیز باید آن را مغتنم شمرده تا می‌توانند از آن در جهت تولید محتوا و نشـر عقایـد دین جهانی اسلام بهره ببرند و با گسترش کیفی و کمی شـبکه‌هـای صـوتی و تصـویری خود، علی‌الخصوص شبکه‌های برون‌مرزیِ توانمنـد و تأثیرگـذار و کـنش‌گـری فعـال در فضای مجازی به تبیین آموزه‌ها و معارف متعالی دین پرداخته و مـانع از تزریـق و تلقـین یک‌سویه آداب و فرهنگ غربی و استیلای بی چون و چرای آن بر جوامع اسلامی شوند.

احیا و تبلیغ حقوق بشر اسلامی

بدون تردید یکی از مهم‌ترین فشارهای حقـوقی و سیاسـی کـه امـروزه کشـورهای اسلامی با آن‌ها مواجه هستند، در بحث مسایل مرتبط با هنجارهای حقوق بشری اسـت و تأثیرات نامطلوب این فشارها در نتیجهٔ فرآیند جهانی‌شدن، توانایی دولت‌های محلـی اسلامی را برای درپیش‌گرفتن اقدامات مسـتقل در جهـت اجـرای سیاسـت‌هـای خـود محدود مـی‌کنـد و ممکـن اسـت در درازمـدت و در اثـر ایـن فشـارها و تحـریم‌هـای

بین‌المللی، دولت‌های اسلامی ناگزیر شوند در تنظیم معیارهای داخلی خود به جای بهره‌جستن از مبانی و آموزه‌های دینی مشترک در جهان اسلام، از هنجارهای غربی ـ و چه بسا جهانی‌شدهٔ ـ حقوق بشر بهره بگیرند و این مسأله خود گام مهمی در مسیر دورشدن از تشکیل امت واحدهٔ اسلامی بر اساس مبانی دینی است.

> اعلامیه جهانی حقوق بشر بر اساس مبانی غربی که اغلب با اصول و مبانی دین اسلام در تعارض است، تنظیم شده است و ازاین‌رو، اجرای تمام اصول آن امکان‌پذیر نیست. صرف نظر از این موضوع، پرونده غرب در زمینه حقوق بشر(از جمله در برخورد با رنگین‌پوستان و مهاجران و...) نشان از این مسأله دارد که پی‌گیری حقوق بشر، تحت تأثیر سیاست‌ها و منافع قدرت‌های بزرگ غربی قرار دارد و در این میان، برخی کشورها و از جمله ایران که مخالف سیاست‌ها و روش‌های جاری نظام بین‌الملل هستند، از سوی غرب به نقض حقوق بشر متهم می‌شوند. کشورهای غربی با هدف زیر سؤال‌بردن دستاوردهای انقلاب اسلامی و جلوگیری از صدور انقلاب اسلامی به دیگرکشورها، ایران را به نقض حقوق بشر متهم کرده‌اند، بنابراین، به نظر می‌رسد ازبین‌بردن چالش‌ها در این حوزه به حل تعارضات ایران و غرب در عرصه‌های کلان سیاسی بستگی دارد(چیت‌فروش و صابردوست، ۱۳۹۵، ش۱، ص۱۲۳).

با این مقدمه، احیا و تبیین صحیح و اصولی حقوق بشر اسلامی و اصرار بر بکارگیری عادلانه و عالمانه این اصول توسط کشورهای اسلامی و عدم وادادگی در برابر فشارهای وارده در این حوزه و تقویت نهادهایی چون سازمان کنفرانس اسلامی با هدف تأکید بر تبیین و اجرای احکام حقوق بشری اسلامی و سرلوحه قراردادن اعلامیه حقوق بشر اسلامی و افزایش منشورهای اشتراکی حقوق بشری از این دست و تلاش در جهت نقد عالمانه مبانی فکری حقوق بشر غربی از جمله لیبرالیسم، سکولاریسم، اومانیسم، فردگرایی و... توسط دولت‌های اسلامی می‌تواند گام مهم و مؤثری در راستای برخورد با چالش جهانی‌شدن در این خصوص باشد.

اعلامیه قاهره نیز به عنوان سومین سند حقوق بشری سازمان هم‌کاری اسلامی، به نوعی جدیدترین و رسمی‌ترین اعلامیه حقوق بشر اسلامی به شمار می‌آید.

گفتنی است ابتکارهای نوآورانه و حقوق منحصر به فردی چون «همه ابنای بشر را عائله خداوند دانستن»(بند ب، ماده ۱)، «حرمت جنازه انسان و ممنوعیت بی حرمتی نسبت به آن»(بند د، ماده ۲)، «حق انتخاب آزادانه نوع تربیت فرزند»(بند ب، ماده ۷)، «تساوی مردم و حاکم و محکوم در برابر شرع»(بند الف، ماده ۱۹)، «حق بر امر به معروف و نهی از منکر»(بند ب، ماده ۲۲)، «حق بر امنیت دین و ناموس»(بند الف، ماده ۱۸)، «حق بر کسب روزی مشروع» و «ممنوعیت ربا» (ماده ۱۴)، «حق بر استقلال مالی زن» و «حق زن بر حفظ نام و نسب خویش» (بند الف، ماده ۶)، در این سند به چشم می‌خورد که خاص تفکر اسلامی بوده و متناظر آن‌ها در سایر اسناد غربی وجود ندارد(مشهدی و سلمان نوری، ۱۳۹۸، ش۱۶، ص۶۰).

تأکید بر مشترکات مذهبی و دوری‌جستن از اختلافات مذهبی

یکی از مهم‌ترین راه‌کارهایی که می‌تواند تقویت‌کنندهٔ وحدت امت اسلام در این وانفسای فرآیند جهانی‌شدن یا به عبارتی جهانی‌سازی فرهنگ غیر اسلامی یا بعضاً ضد اسلامی باشد، دوری‌جستن از اختلافات و افتراقات مذهبی با تکیه بر اصول مشترک مورد اتفاق مسلمانان جهان می‌باشد. قطعاً یکی از پاشنه آشیل‌های این بحث هم، همین اختلافات می‌باشد که دشمن با شناخت دقیق این موضوع و سرمایه‌گذاری هدفمند در این حوزه، دائماً در حال دمیدن در آتش اختلافات است و از طریق حمایت‌های مالی و رسانه‌ای و سیاسی از مسلمانانی که پرچمدار خصومت و توهین به سایر فِرق اسلامی می‌باشند و با بهره‌گیری از تعصبات مذهبی آنان و تلاش در رابطه با ایجاد گروهک‌های متعصب دارای جمود فکریِ به اصطلاح مذهبی، هم‌چون داعش و طالبان تلاش می‌کند که هیچ گاه مسلمانان تبدیل به یک ید واحدهٔ قدرتمند نشوند. بی‌تردید تأکید بر اصول مشترک و حرمت شرعی قائل‌شدن برای اهانت به مقدسات سایر مذاهب اسلامی ــ چنان‌که در

سال‌های اخیر، بسیاری از فقهای شیعه در این خصوص حکم حرمت صادر نموده‌اند ـ می‌تواند گام مهم، ارزنده و تأثیرگذاری در مسیر ایجاد وحدت اسلامی، تشکیل امت واحده و در نهایت ذوب‌نشدن کشورهای اسلامی در فرآیند جهانی‌شدن باشد. بی‌شک مواضع پر قدرتی که برخی تأثیرگذاران شاخص جهان اسلام از جمله رهبر جمهوری اسلامی ایران در خصوص مقابله با هتک حرمت مقدسات مذاهب مختلف اسلامی و صدور حکم حرمت در این خصوص، اتخاذ نموده‌اند، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. آن‌چنان که ایشان در پیامی که به حجاج خانه خدا در سال ۹۲ فرستادند، بیان کردند:

> این‌جانب هم‌چون بسیاری از علمای اسلام و دل‌سوزان امّت اسلامی بار دیگر اعلام می‌کنم که هر گفته و عملی که موجب برافروختن آتش اختلاف میان مسلمانان یا تکفیر یکی از مذاهب اسلامی شود، خدمت به اردوگاه کفر، خیانت به اسلام و حرام شرعی است(خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۷/۲۲).

چنان‌که از شواهد تاریخی نیز بر می‌آید «عدم توفیق مسلمانان در جهانی‌ساختن دین اسلام به شکل ملموس، محصول نزاع‌های درون‌دینی در قرون اولیه ظهور اسلام است» (رفیعی، ۱۳۸۷، ش۶، ص۱۲۴) و در واقع می‌توان گفت تداوم همین منازعات بود که تمدن نوپای اسلامی را از آن عصر زرین اسلامی خود دور کرد.

خداوند نیز در آیه ۱۰۳ سوره مبارکه آل عمران از «الفت میان قلوب»، به عنوان نعمت یاد کرده است:

> و همگی به ریسمان خدا چنگ زنید و پراکنده نشوید و نعمت خدا را بر خود، به یاد آرید که چگونه دشمن یک‌دیگر بودید و او میان دل‌های شما، الفت ایجاد کرد و به برکت نعمت او برادر شدید و شما بر لب حفره‌ای از آتش بودید، خدا شما را از آن نجات داد... .

و در مقابل، در آیه ۴۶ سوره مبارکه انفال، تنازع و اختلاف را مایهٔ «تضعیف قوا» و ایجاد ضعف و کسالت معرفی می‌کند:

> و خدا و پیامبرش را اطاعت نمایید و نزاع نکنید که سست شوید و قدرت و شوکت شما از میان برود.

حضرت علی 7 نیز در بخش‌های مختلفی از خطبهٔ قاصعه توجه مردم را به سرگذشت امت‌های گذشته جلب می‌کند و ایشان را به دقت در علل ضعف یا تعالی آنان فرا می‌خواند و به دنبال آن، دو عامل مهم «اتحاد» و «تفرقه» را به عنوان عوامل اصلی تعالی و سقوط نظام‌های اجتماعی و سیاسی امت‌های پیشین معرفی می‌نماید:

> در شرح حال مؤمنان پیشین تدبر کنید که در حال آزمایش و امتحان چگونه بودند! آیا بیش از همه، مشکلات بر دوش آنان نبود؟ و آیا بیش از همه مردم در شدت و زحمت نبودند؟ و آیا از همهٔ جهانیان در تنگنای بیش‌تری قرار نداشتند؟ فرعون‌ها آنان را بردهٔ خویش ساخته بودند و همواره آن‌ها را در بدترین شکنجه‌ها قرار می‌دادند... بنگرید آن‌ها چگونه بودند، هنگامی که جمعیت‌هاشان متحد، خواسته‌ها متفق، قلب‌ها و اندیشه‌ها معتدل، دست‌ها پشتیبان هم، شمشیرها یاری‌کنندهٔ یک‌دیگر، دیدها نافذ و عزم‌ها و مقصودهاشان یکی بود، آیا آن‌ها مالک و سرپرست اقطار زمین نگردیدند؟ و آیا زمام‌دار و رئیس همهٔ جهانیان نشدند؟ از آن طرف به پایان کار آنان نیز نگاه کنید؛ آن هنگامی که پراکندگی در میان آن‌ها واقع شد، الفت‌شان به تشتت گرایید، اهداف و دل‌ها اختلاف پیدا کرد، به گروه‌های متعددی تقسیم شدند و در عین پراکندگی، با هم به نبرد پرداختند، (در این هنگام بود) که خدا لباس کرامت و عزت را از تن‌شان بیرون کرد و وسعت نعمت را از آنان سلب نمود، تنها آن‌چه از آنان باقی مانده سرگذشت آنان است که در بین شما به گونهٔ درس عبرتی برای آن‌ها که بخواهند عبرت گیرند، دیده می‌شود (آشتیانی و امامی، ۱۳۹۰، ص۴۶۳-۴۶۲).

با این اوصاف، اگر خود مسلمانان اجازه ندهند اختلافات مذهبی، از درون متلاشی‌شان نماید، می‌توانند منسجم و مستحکم در برابر امواج جهانی‌شدن و به نوعی وادادگی در برابر فرهنگ وارداتی مغرب‌زمین مقاومت کنند و از این تهدید نیز به سلامت عبور نمایند.

بحث «تقریب مذاهب» که علی‌الخصوص در دهه‌های اخیر پر رنگ‌تر شده نیز به

این مهم می‌پردازد و هدف نهایی آن، رسیدن به آن وفاق و یک‌دلی آرمانی در میان فِرق مختلف اسلامی است.

> تصور برخی بر این است که راه تقریب از اختفای برخی اعتقادات یا عقب‌نشینی از آن‌ها می‌گذرد؛ در حالی که هر چه انسان اعتقادات مذهبی‌اش را برجسته‌تر مطرح کند، تقریب مذاهب فرصت بیش‌تر و بهتری برای اعتقادات مسلم است، نه اعتقادانگاشته‌هایی که تصور می‌کنیم اعتقادند (مبلغی، ۱۳۹۰، ش۱۰۴، ص۱۴).

نتیجه‌گیری

با توجه به این‌که امروزه فرآیند جهانی‌شدن و به تعبیر سلطه‌طلبانهٔ آن جهانی‌سازی، روندی غیر قابل اجتناب است که سعی در یک‌سان‌سازی فرهنگ‌ها و هویت‌های مختلف و تلقین فرهنگ کشورهای توسعه‌یافته غربی و آمریکا به سایر کشورها و هویت‌ها دارد، این مسأله به عنوان تهدیدی جدی برای شکل‌گیری اجتماع واحدی از مسلمانان تحت عنوان «امت واحده» به شمار می‌رود و چالش‌های عدیده‌ای را در این خصوص ایجاد کرده است که از جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد: تهی‌سازی مسلمانان از فرهنگ اصیل بومی ـ اسلامی‌شان با استفاده از امپراطوری قوی رسانه‌ای غرب، تهاجم به باورهای اعتقادی و به‌بارآوردن نوعی بحران هویت برای جوامع اسلامی، تغییر مفاهیم مربوط به سبک زندگی و روابط اجتماعی مسلمانان، نفوذ بر تصمیمات دولت‌های اسلامی و تأثیرگذاری بر حیات سیاسی و اجتماعی آنان، تبلیغ آموزه‌های حقوق بشری غربی و به‌چالش‌کشاندن بسیاری از احکام جزایی و فقهی اسلام با این اهرم، ترویج آموزه‌های سکولار و سست‌کردن پایه‌های مشروعیت حکومت اسلامی در اذهان عمومی جامعه، غلبه نظام سرمایه‌داری بر سایر بخش‌های جهان، همراه با بهره‌کشی اقتصادی از کشورهای توسعه‌نیافته یا در حال توسعه در جهت پیش‌برد اهداف دولت‌های قدرتمند و در نتیجه پیشرفت روند جهانی‌سازی و مقابله با ایجاد یک تشکل منسجم از مسلمانان به عنوان امت واحده.

برای برون‌رفت از این قبیل تهدیداتِ جهانی‌سازی در قبال شکل‌گیری امت واحـده، راه‌کارهایی تحت عناوین زیر پیشنهاد می‌گردد:

۱. احیا و تقویت فرهنگ اسلامی.

۲. کنش‌گری فعال رسانه‌ای در فرآیند جهانی‌شدن.

۳. هم‌کاری بیش‌تر جوامع اسلامی با یک‌دیگر.

۴. احیا و تبلیغ حقوق بشر اسلامی.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. آب‌نیکی، حسن، «نسبت جهانی‌شدن و عدالت در اندیشهٔ سیاسی آنتونی گیدنز و امانوئل و والرشتاین»، **دوفصلنامه پژوهش سیاست نظری**، ش۲۵، بهار و تابستان ۱۳۹۸.

۴. آذری‌نژاد، اسماعیل، «جهانی‌شدن»، **مبلغان**، ش۶۸، تیر و مرداد ۱۳۸۴.

۵. آشتیانی، محمدرضا و امامی، محمدجعفر، **ترجمه نهج البلاغه**، قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب 7 ، چ۷، ۱۳۹۰.

۶. اسعدی، ابوحبیب، **القاموس الفقهی لغة و اصطلاحا**، دمشق: دارالفکر، چ۲، ۱۴۰۸ق.

۷. الطریحی النجفی، فخرالدین، **مجمع البحرین**، ج۱، تهران: مکتبة المرتضویة، چ۳، ۱۳۷۵.

۸. بیدار، اسماعیل و لیالی، محمدعلی، «رابطه منافع ملی و امت واحده اسلامی با تأکید بر اندیشهٔ امام خمینی ; »، **مطالعات انقلاب اسلامی**، ش۶۵، تابستان ۱۴۰۰.

۹. پیراسته، حسین؛ طیبی، سیدکمیل و هرتمنی، امیر، «بلوک‌بندی اقتصادی در فرآیند تشکیل بازار مشترک اسلامی با تأکید بر بخش کشاورزی»، **دانش و توسعه**، ش۲۲، بهار۱۳۸۷.

۱۰. پیغان، نعمت‌الله، «امت واحده؛ از هم‌گرایی تا واگرایی»، **علوم سیاسی دانشگاه باقر العلوم 7** ، ش۱۵، پاییز۱۳۸۰.

۱۱. جوان آراسته، حسین، **حقوق اساسی۱**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۸.

۱۲. چیت‌فروش، سجاد و صابردوست، مهناز، «چالش‌های ایران و غرب در حوزه حقوق بشر، با رویکردی فکری و سیاسی»، **مطالعات دولت‌پژوهی در جمهوری اسلامی ایران**، ش۱، بهار و تابستان ۱۳۹۵.

۱۳. حبیب‌نژاد، سیداحمد و تسخیری، محمدصالح، «تقنین مشترک کشورهای اسلامی در حوزه حقوق بشردوستانه»، **پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب**، ش۴، اسفند ۱۳۹۵.
۱۴. حیدری بیگوند، فریبا، «روی‌کردهای گوناگون به مقوله جهانی‌سازی»، **تازه‌های اقتصاد**، ش۱۱۶، تابستان ۱۳۸۶.
۱۵. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با دانشگاهیان سمنان**، ۱۳۸۵/۸/۱۸: www.khamenei.ir.
۱۶. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با اقشار مختلف مردم**، ۱۳۹۷/۵/۲۲: www.khamenei.ir.
۱۷. خوشدل، حسین، «بازشناسی معنای امت واحده با تأکید بر آیه (ولو شاء ربک لجعل الناس امة واحدة ولا یزالون مختلفین (هود/۱۱۸))»، **پژوهشنامهٔ تفسیر و زبان قرآن**، ش۱۶، بهار و تابستان ۱۳۹۹.
۱۸. دهشیری، محمدرضا، «انقلاب اسلامی و جهانی‌شدن؛ از نظریه تا عمل»، **اندیشه سیاسی در اسلام**، ش۱۴، زمستان ۱۳۹۶.
۱۹. رابرتسون، رونالد، **جهانی‌شدن: تئوری‌های اجتماعی و فرهنگ جهانی**، تهران: ثالث، چ۴، ۱۳۹۳.
۲۰. راغب اصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد المعروف، **المفردات فی غریب القرآن**، بیروت: دارالقلم، ۱۴۱۲ق.
۲۱. رفیعی، محمدحسین، «نقش قدرت‌های سیاسی در گسترش اختلافات مذهبی»، **مطالعات فقه تربیتی**، ش۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷.
۲۲. زارعی، بهادر، **مجموعه‌مقالات جهانی‌شدن**، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی سازمان آموزش و پرورش تهران، ۱۳۸۲.
۲۳. سامانی مجد، امیرمسعود؛ حاتمی، مجتبی؛ علوی، مهریار و حاتمی، حسین، «فرآیند جهانی‌شدن و بررسی چالش‌های آن در کشورهای جهان سوم»، **کنفرانس بین‌المللی توسعه پایدار و عمران شهری**، دوره پنجم، ۱۳۹۴.
۲۴. سریع‌القلم، محمود، «سه اصل مهم تربیتی در عصر جهانی‌شدن»، **رشد معلم**، ش۲۶۲، دی ۱۳۹۰.
۲۵. سلیمی، حسین، «جهانی‌شدن به مثابه نگرش متفاوت و آگاهی نو (بررسی اندیشه‌های رونالد رابرتسون)»، بازیافت شده از: rasehoon. net، ۱۳۸۷.
۲۶. سیدیان، مهدی، «جهانی‌شدن و جهانی‌سازی اسلامی»، **معرفت**، ش۱۶۸، آذر ۱۳۹۰.
۲۷. سیفی آتشگاه، بابک، «فرآیند جهانی‌شدن و حقوق شهروندی»، **پژوهشهای حقوق تطبیقی عدل و انصاف**، ش۳، زمستان ۱۳۹۷.

۲۸. شکفته، مریم، «جهانی‌سازی و جامعهٔ اطلاعاتی»، **اطلاع‌یابی و اطلاع‌رسانی**، ش۱۱، شهریور ۱۳۸۷.
۲۹. علی‌دادی، معصومه، «جهانی شدن»، **کتاب ماه تاریخ و جغرافیا**، ش۱۵۵، فروردین ۱۳۹۰.
۳۰. فلاح‌زاده، علی‌محمد و موسوی، سیدطه، «حقوق بشر اسلامی و مقایسه با حقوق بشر غربی، جهان‌شمولی با نسبی‌گرایی؛ تحلیلی در راستای نقد»، **روشنفکری دینی**، ش۱، بهار و تابستان۱۳۹۵.
۳۱. قرشی، سیدعلی‌اکبر، **قاموس قرآن**، ج۱، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۱۲ق.
۳۲. کاظمی‌زاد، مظفر، «رویکرد نوین به مفهوم جهانی‌شدن از دیدگاه جغرافیای طبیعی»، **اطلاعات جغرافیایی (سپهر)**، ش۸۴، زمستان ۱۳۹۱.
۳۳. کعبی، عباس، **تحلیل مبانی نظام جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر اصول قانون اساسی**، تهران: پژوهشکده شورای نگهبان، ۱۳۹۵.
۳۴. گیدنز، آنتونی، **جامعه‌شناسی**، تهران: نشر نی، چ۲، ۱۳۸۷.
۳۵. مبلغی، احمد، «تقریب مذاهب، ابزار سیاسی یا اصل اساسی»، **زمانه**، ش۱۰۴، آبان ۱۳۹۰.
۳۶. مرادی، حجت‌الله و بیات، مهدی، «نقش رسانه‌های نوین در روند انقلاب‌ها، مطالعه موردی موج بیداری اسلامی در کشورهای عربی»، **مطالعات عملیات روانی**، ش۸۴، تابستان ۱۳۹۱.
۳۷. مشهدی، علی و سلمان نوری، مهسا، «نقدی بر اعلامیه ۱۹۹۰ قاهره پیرامون حقوق بشر در اسلام: نقدی بر خلاء مبانی یا سایه سنگین الگوی غربی؟»، **مطالعات حقوق بشر اسلامی**، ش۱۶، بهار و تابستان ۱۳۹۸.
۳۸. مضطرزاده، فتح الله، «فرهنگ و احیای ارزش‌های اسلامی»، **نامه فرهنگ**، ش ۲۴، زمستان۱۳۷۵.
۳۹. میلانی، جمیل و امینی، علی، «جهانی‌شدن رسانه و تحقق امت واحده اسلامی (نگاهی به فرصت‌ها و تهدیدهای پیش روی جهان اسلام در فرآیند جهانی‌شدن رسانه‌ها»، **مطالعات رسانه و امت**، ش۲، بهار و تابستان ۱۳۹۴.
۴۰. نقیب‌زاده، احمد، «نظم، اخلاق، آموزش و پروش در عصر جهانی‌شدن»، **رشد معلم**، ش۲۶۲، دی۱۳۹۰.
۴۱. هیأت تحریریه، «جهانی‌سازی»، **کلام اسلامی**، ش۴۸، زمستان ۱۳۸۲.
42. www.wikivahdat.com

حکومت اسلامی/ سال بیست و هشتم، شمارهٔ دوم، تابستان ۱۴۰۲، پیاپی ۱۰۸
ISLAMIC GOVERNMENT 108 / Vol.28, No.2, Summer2023

نقد دیدگاه مخالفان حکمرانی سیاسی اهل بیت :

دریافت: ۱۴۰۲/۱/۱۰ تأیید: ۱۴۰۲/۴/۴

جواد سلیمانی*

چکیده

یکی از مسایل اساسی در حوزه سیره اهل بیت : ، مسأله نسبت آن ذوات مقدس با سیاست است؛ در یک تقسیم‌بندی کلی دو نظریه در این مورد مطرح شده است. نظریه نخست، نظریه مخالفان حکمرانی سیاسی اهل بیت : است. نظریه دوم، نظریه موافقان حکمرانی سیاسی اهل بیت : است. در این مقاله با روش تاریخی ـ تحلیلی، نظریه اول که توسط برخی از علمای وهابی، روشن‌فکران مذهبی و محققان زیدی‌مذهب بیان شده نقد گردیده و در ضمن آن، مؤیدات نظریه دوم که توسط برخی از محققان شیعه معاصر بیان شده تبیین می‌گردد.

برداشت نادرست از هدف تشکیل حکومت در اسلام، خلط بین عدم اجبار در پذیرش دین اسلام با عدم الزام در اجرای احکام اسلام، عدم التفات به گستره مفهوم ولایت اهل بیت : و منحصرکردن فعالیت سیاسی به قیام مسلحانه، عدم درک همه ابعاد فعالیت‌های سیاسی اهل بیت : ، جزئی‌نگری به تاریخ اهل بیت : و عدم نگرش کل‌نگر به تاریخ و سیره اهل بیت : ، مهم‌ترین عناصر تأثیرگذار در انکار مسؤولیت حکمرانی سیاسی اهل بیت : است.

واژگان کلیدی

رابطه دین و سیاست، سیره سیاسی اهل بیت : ، حکمرانی سیاسی

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ; : soleimani@qabas.net

مقدمه

با مطالعه آثار نگاشته‌شده در زمینه سیره اهل بیت : ، معلوم می‌شود بسیاری از سیره‌نویسان شیعه با این پیش‌فرض سیره نگاشته‌اند که حق حاکمیت سیاسی از آنِ اهل بیت : بوده ولی به دلایلی ترجیح داده‌اند به جای این‌که کنش‌گر فعال سیاسی باشند، بیش‌تر در برابر تهاجم دستگاه حاکم جائر زمانه واکنش نشان دهند. لذا سیره سیاسی اهل بیت : را در قالب رفتارهای واکنشی در برابر سلاطین زمانه‌شان نگاشته و تحلیل کرده‌اند. یعنی لااقل چهره برخی از امامان شیعه را به گونه‌ای ترسیم نموده‌اند که تا زمانی که حاکمان جور متعرض‌شان نشده‌اند، آنان به عنوان یک کنش‌گر سیاسی هدف مهم سیاسی‌ای را تعقیب نکرده و با دستگاه حاکمه زمانه درگیر نشده‌اند.

پیش‌فرض فوق که در ضمیر خودآگاه یا ناخودآگاه بسیاری از سیره‌نگاران بوده، موجب گردید، در باره نسبت اهل بیت : با سیاست از منظرهای گوناگونی بحث شود، برخی بر مبنای دلایل عقلی(مصباح یزدی، ۱۳۷۵، ص۴۱۸-۳۳۹) و برخی دیگر بر مبنای آیات و روایات، نسبت اهل بیت : با سیاست را مورد بحث قرار داده و اصل حاکمیت سیاسی اهل بیت : را اثبات نموده‌اند(جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص۳۵۰-۳۴۰ و مصباح، ۱۳۸۴، ص۲۳۰-۲۲۹). برای مطالعه بیش‌تر، به کتاب عبقات الانوار، اثر میرحامدحسین هندی و کتاب الغدیر، اثر علامه امینی مراجعه فرمایید. بعضی دیگر بر مبنای برخی آیات قرآن و شواهد تاریخی در مورد نسبت آن بزرگواران با سیاست اظهار نظر کرده‌اند. حال از آن‌جا که پرداختن به همه مبانی در این مقاله میسر نیست، برخی از مهم‌ترین نظریات مبتنی بر آیات و شواهد تاریخی را مطرح و مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

پرسش اصلی این مقاله آن است که آیا اهل بیت : ؛ یعنی پیامبر خاتم 9 و دوازده امام معصوم : ، برای خود مسؤولیت حکمرانی سیاسی قایل بوده و همواره در پی تشکیل حکومت بوده‌اند یا تنها در برخی از مواقع به دنبال تشکیل حکومت رفته‌اند؟

برخی از محققان با استناد به متون دینی و تـاریخ اهـل بیـت : ، حرکـت مسـتمر سیاسی اهل بیت : را در مورد همه یا برخی از اهل بیت : انکـار مـی‌کننـد، ولـی برخی دیگر حرکت مستمر سیاسی آن بزرگواران را تأیید می‌کنند. در ایـن مقالـه نظریـه مخالف حرکت مستمر سیاسی اهل بیت : مطرح و مورد نقد قرار گرفته و در ضـمن نقد آن نظریه، حامیان حرکت مستمر سیاسی اهل بیت : تبیین می‌شود.

شایان ذکر است تا کنون آثار زیادی در زمینه حکومت در اسـلام یـا نظـام سیاسـی اسلام نگاشته شده و در آن از شرایط حاکم در اسلام و مصادیق آن بحث شده و حـق حاکمیت سیاسی اهل بیت : به اثبات رسیده اسـت، ولـی کـم‌تـر در زمینـه رسـالت سیاسی اهل بیت : و عزم تشکیل حکومت در آن بزرگواران بحث شـده اسـت. لـذا کتاب مستقلی در این زمینه یافت نشده اسـت، لـذا در ایـن مقالـه نظریـات مختلـف از لابه‌لای برخی آثار استخراج و مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

مخالفان مسؤولیت حکمرانی اهل بیت :

برخی از محققان تاریخ اسلام معتقدند اهل بیت : وظیفه حکمرانـی بـر مـردم را احساس نکرده، لذا عزم تصاحب مدیریت سیاسی جامعـه در آن‌هـا مشـاهده نمـی‌شـد. طرف‌داران این نظریه خود به دو دسته تقسیم می‌شوند، دسته اول منکر رسالت سیاسـی و تلاش برای تشکیل حکومت همه اهل بیت : هستند. ولی دسته دوم منکر رسـالت سیاسی برای همه اهل بیت : نیستند، بلکه معتقدند، برخی از اهـل بیـت بـرای خـود رسالت سیاسی احساس کرده و در پی تشکیل حکومت بـوده‌انـد، ولـی برخـی دیگـر، رسالت سیاسی برای خود قایل نبوده و عزم تشکیل حکومت نداشته‌اند.

منکران مسؤولیت حکمرانی اهل بیت : به‌طور مطلق

برخی از روشن‌فکران دینی معتقدند اهل بیـت : مـأمور بـه ورود در سیاسـت و تشکیل حکومت نبوده‌اند، لذا چنین وظیفه‌ای را در خود احساس نکرده و عزم تشـکیل حکومت نداشته‌اند.

مهدی بازرگان یکی از این افراد است که نه تنهـا رسـالت سیاسـی و عـزم تشـکیل

حکومت را برای امامان شیعه نفی می‌کند، بلکه معتقد است اساساً هیچ پیامبری وظیفه‌ای به‌نام ورود در عرصه سیاست و تشکیل حکومت احساس نمی‌کردند، ایشان معتقد است قرآن از پیامبر خاتم 9 بیش از تذکر و انذار و ابلاغ دعوت پا فراتر ننهاد. قرآن خطاب به پیامبر 9 تصریح می‌کند که شما موکل و مصیطر بر مردم و مسؤول ایمان و اعمال آنان نیستی:

> پس به طریق اولی نمی‌خواهد هیچ فرد مؤمن؛ خواه عامی و خواه از خواص یا از داعیان خلافت و ولایت و وراثت پیامبران و پیشوایان، به اسم تبلیغ و تحمیل دین و حتی دفاع از آن به کسی فشار وارد آورد، تا چه رسد به اجرای دین و واداشتن مردم به عبادات خدا (بازرگان، ۱۳۷۷، ص۲۲).

از منظر این پایگاه فکری، تشکیل حکومت دینی توسط پیامبران خود نوعی تحمیل دین و اعمال فشار بر مردم است. ایشان با استناد به آیاتی چون «**لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ**» (غاشیه(۸۸): ۲۲)؛ تو سلطه‌گر بر آنان نیستی که (بر ایمان) مجبورشان کنی یا «**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينَ**» (بقره(۲): ۲۵۶)؛ در قبول دین، اکراهی نیست یا «**لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ**» (انعام(۶): ۶۶)؛ من بر شما نگهبان نیستم، عدم اجبار در پذیرش دین را به معنای عدم الزام در اجرای احکام اسلام می‌گیرد (بازرگان، ۱۳۷۷، ص۲۲).

بنابراین، بر اساس این دیدگاه، اساساً قلمرو دین از سیاست به معنای تشکیل حکومت و حکمرانی جدا است و پیامبران و به تبع آن‌ها امامان شیعه مأموریتی از سوی خداوند برای تشکیل حکومت قایل نبودند.

ریشه تفکر انکار رسالت سیاسی اهل بیت : را می‌توان در کلمات ابن تیمیه(م ۷۲۸ق) رهبر فکری وهابیت جست‌وجو کرد؛ زیرا او مدعی بود:

> علی 7 هیچ‌گاه معتقد نبود که رهبر امت است ... این ادعا هم که حاکمان، ظالمانه مانع رسیدن آنان (امامان شیعه) به حقوق‌شان شده باشند نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا امامان شیعه هیچ‌گاه پی‌گیر رهبری خود نشدند و اصلاً چنین اعتقادی نداشتند و انتساب چنین مطالبی به امامان شیعه دروغ‌بستن به آنان است (ابن تیمیه، ۱۴۰۶ق، ج۴، ص۱۱۹-۱۱۸).

او معتقد است نه تنها دین حاکمیت سیاسی را حق انحصاری امامان شیعه در عصر حضور نمی‌داند، بلکه آنان چنین حقی برای خود قایل نبوده‌اند و سیره سیاسی آن‌ها حاکی از عزم تشکیل حکومت نیست. لذا ابن تیمیه می‌گوید:

> علی 7 مردم را در زمان خلافت ابوبکر و عمر و عثمان به اطاعت از خودش دعوت نکرد (همان، ج۷، ص۱۰۹).

بنابراین، طبق این نظر، در تفکر اسلامی هیچ دلیلی بر ولایت سیاسی اهل بیت : به عنوان یک حق انحصاری آسمانی وجود ندارد و گفتار و کردار اهل بیت نیز حاکی از احساس حق انحصاری حاکمیت سیاسی و تلاش برای به‌دست‌گرفتن در آن بزرگواران نیست.

نقد

در نقد این دیدگاه باید گفت مهندس بازرگان در جای جای اثرش معارف اسلامی را تحریف می‌کند. به عنوان نمونه، ایشان به خواننده چنین القا می‌کند که هدف از تشکیل حکومت توسط مسلمانان تحمیل‌کردن دین بر مردم است؛ در حالی که تشکیل حکومت با هدف تحمیل‌کردن دین بر مردم نیست، بلکه تشکیل حکومت ابزاری برای بسترسازی حیات طیبه و تعلیم و تزکیه مردمی است که دین و حکومت دینی را پذیرفته‌اند. لکن در هر حکومتی طغیان‌گرانی هستند که با آگاهی‌بخشی و تشویق و نصیحت هدایت نمی‌شوند و با تجاوز به حقوق دیگران، در نظم عمومی اخلال ایجاد می‌کنند و مسیر هدایت دیگران را مسدود می‌کنند، لذا به حکم عقل، برای محدودکردن آنان، قوانین جزایی و تنبیهی وضع می‌شود تا مؤید تعلیم و تزکیه عمومی باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص۳۳۵).

ایشان مدعی است خداوند بر طبق نصوص مکرر قرآن نخواسته است رسول مأمور او، سر سوزنی در رسالت و دعوت خود از حدود تذکر و انذار و ابلاغ پا فراتر گذارده و خود را موکل و مصیطر بر مردم بداند؛ در حالی که مراد از آیاتی که موکل یا مصیطربودن رسول خدا 9 یا اکراه در دین را نفی می‌کند، این است که پیامبران و

حکومت دینی حق ندارند مردم را به زور مجبور به پذیرش اصل دین و شریعت اسلام بکنند. نه این که مسؤولیتی در اجرای احکام دین و امر به معروف و نهی از منکر ندارند. بی تردید احکام شریعت اسلام، اعم از آن‌چه که مربوط به کافران یا مربوط به مؤمنان است، لازم الاجرا می‌باشد. لذا انجام فریضه امر به معروف و نهی از منکر و اجرای قوانین مجازات اسلامی جزء وظایف حاکم و حکومت اسلامی است.

ایشان مأموریت اهل بیت : را در اموری چون تذکر و انذار و ابلاغ دعوت دین خلاصه می‌کند؛ در حالی که گستره رسالت اهل بیت : بیش از این است؛ زیرا بر اساس آیه شریفه:

«یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُم» (نساء(۴): ۵۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از خدا اطاعت کنید و از رسول خدا و اولوالامر [اوصیای پیامبر] نیز اطاعت کنید.

رسول خدا 9 و اولوالامر که طبق روایات منقول از شیعه و سنی، اهل بیت : هستند، بر مردم ولایت دارند. زیرا اگر مقصود از «اطیعوا الرسول» صرفاً اطاعت از وحی و کلام خدا بود، تکرار کلمه «اطیعوا» لازم نبود؛ چون اطاعت از رسول، همان اطاعت از خدا بود. تکرار اطیعوا نشان می‌دهد غیر از دستورات وحیانی که توسط پیامبر به مردم ابلاغ می‌شد، اطاعت از دستورات پیامبر و اهل بیت : نیز ضرورت دارد. در ضمن قرآن می‌فرماید:

«النَّبِیُّ أَوْلَی بِالْمُؤْمِنِینَ مِنْ أَنْفُسِهِم» (احزاب(۳۳): ۶)؛ پیامبر نسبت به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است.

یعنی پیامبر ولایت تعیینی بر جان مؤمنین دارد، در نتیجه به طریق اولی ولایت بر مال آنان نیز دارد و بر اساس حدیث غدیر، امیر مؤمنان 7 نیز چنین ولایتی را بر مؤمنان دارد؛ زیرا رسول خدا 9 در غدیر خم فرمود:

«أنا مولی المؤمنین و أنا أولی بهم من أنفسهم» (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷ق، ص۶۹ و ابن حیون، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص۱۰۱)؛ من مولای مؤمنانم و برای‌شان از خودشان بیش‌تر ولایت دارم.

سپس فرمود:

«**فقال من کنت مولاه فعلیّ هذا مولاه**» (همان)؛ هرکس من مولای او بودم، علی مولای اوست.

یعنی همان ولایتی که من بر شما دارم، علی 7 نیز دارد و این همان ولایت در حکومت است؛ زیرا حکومت چیزی جز حاکمیت بر جان و مال نیست.

تحریف سیره سیاسی اهل بیت :

ابن تیمیه نیز سیره اهل بیت : را تحریف نموده و مدعی می‌شود امامان شیعه حکومت را از آنِ خود ندانسته و علی 7 هیچ‌گاه معتقد نبود که رهبر امت است(ابن تیمیه، ١٤٠٦ق، ج۴، ص١١٩-١١٨)؛ در حالی که امام علی 7 می‌فرمود نسبت من به خلافت، نسبت محور آسیاب به آسیاب است(نهج البلاغه، خطبه۳) و بعد از نافرمانی‌های مردم بعد از جنگ صفین هم‌چنان برای حفظ حکومتش تلاش کرد. بعد از آن حضرت، فرزندش امام حسن 7 در شرایط بحرانی، حکومت اسلامی را در دست گرفت و برای حفظ حکومت و ازبین‌بردن تهدید سپاه معاویه، لشگری برای جنگ با او ترتیب داد و وقتی که از وفای یارانش نومید شد، به‌ناچار صلح با معاویه را پذیرفت، ولی شرط کرد که حکومت بعد از معاویه باید به حسن بن علی برسد، اما بعد از مرگ معاویه یزید پسر معاویه به حکومت رسید و امام حسین 7 نیز فوراً قیام کرد و امامت را از آن خود خواند و فرمود: «**ما الإمام إلّا الحاکم بالکتاب القائم بالقسط**» (شیخ مفید، ١۴١٣ق(الف)، ج۲، ص٣٩)؛ امام و رهبر کسی است که بر اساس کتاب خدا حکم کند و قسط و عدل را پیاده کند.

منکران مسؤولیت حکمرانی اهل بیت : به‌طور متجزی

دومین جریانی که مسؤولیت حکمرانی اهل بیت را بر پایه اخبار تاریخی زیر سؤال می‌برد، جریانی است که رسالت سیاسی و عزم تشکیل حکومت را تنها برای برخی از امامان شیعه می‌پذیرد، لکن با استشهاد به سیره برخی از امامان شیعه که از مبارزه نظامی با خلیفه زمان‌شان فاصله گرفته‌اند، وظیفه تشکیل حکومت را به عنوان یکی از شؤون مقام امامت اهل بیت : در شیعه نفی می‌کند.

یکی از چهره‌های طرف‌دار این دیدگاه، دکتر محمدعلی امیرمعزی از پژوهش‌گران و استادان شیعه‌شناسی در دانشگاه سوربون فرانسه است. وی در کتاب «پیشوای ربـانی در تشیع نخستین»، «Le Guide DivineDance le shi'ism Originel» کـه در سـال ۱۹۹۲ میلادی به زبان فرانسه به چاپ رسیده است دیدگاهش را بیان می‌کند. آرای امیرمعـزی در کتاب مذکور، در مقاله «نظریه (امامت باطنی در تشیع نخستین) در بوته نقد» طرح و نقد شده است (رضایی و نصیری، ۱۳۹۱، ش۳).

ایشان حیات سیاسی ائمه شیعه را به چهار دسته ذیل تقسیم می‌کند:

۱. امام علی 7 ، امام حسن 7 و امام رضا 7 ، این سه امـام بـه‌طـور مسـتقیم بـا مسایل سیاسی درگیر بودند. این امامان اولاً به اجبار و اکراه و اصرار مـردم بـه سیاسـت روی آوردند و ثانیاً هر کدام غیر از دورانی که متصدی امور سیاسی شدند، زنـدگانی‌ای سراسر غیر سیاسی داشتند.

۲. امام علی بن الحسین، محمد بن علی الباقر، جعفر بن محمد الصادق، موسـی بـن جعفر الکـاظم، محمـد بـن علـی الجـواد، علـی بـن محمـد النقـی و حسـن بـن علـی العسکری : ، هفت امامی بودند که دخالتی در امور سیاسی نمی‌کردند و در منابع هیچ گونه فعالیت سیاسی به آنان نسبت داده نشده است(همان).

۳. امام حسین 7 به عنوان نمونه خاص؛ امیرمعزی معتقد است که هیچ چیز نشـان نمی‌دهد که امام حسین 7 تصمیم به مبارزه مسـلحانه بـا بنـی‌امیـه داشـته اسـت و در حقیقت، مسلم بن عقیل باب دشمنی با بنی‌امیـه را بـاز کـرد و تـلاش‌هـای امـام بـرای گفت‌وگو و مذاکره بی نتیجه ماند.

به اعتقاد او، هیچ یک از امامان بعدی حضور امام حسـین 7 در کـربلا را حضـور سیاسی با هدف سرنگون‌کردن حکومت تفسیر نکرده‌اند، بلکه این اقدام ایشان را اقـدام دوست خدا و تحقق تقدیر او بنا بر اراده محبوب تفسیر کرده‌اند(همان).

۴. امام زمان (نمونه خاص دیگر) اسـت کـه بـر اسـاس آمـوزه‌هـای امامیـه، رجعتـی پیروزمندانه خواهد داشت و وظیفه شیعه تنها انتظار ظهور اوست و هر کوشش سیاسـی از جانب شیعیان در زمان غیبت او محکوم به شکست و ظالمانه و غاصبانه است (همان).

امیرمعزی بر اساس این دسته‌بندی معتقد است، امامان شیعه تنها امامت باطنی و معنوی جامعه را داشته‌اند و امامت سیاسی برای خود قایل نبوده‌اند.

برخی از محققانی که گرایش زیدی(زیدیه فرقه‌ای از فرقه‌های شیعه هستند که قایل به امامت علی بن ابی طالب و الحسن و الحسین و زید بن علی : و بعد از این چهار امام، امامت هر کسی از فرزندان فاطمه که مردم را برای قیام به شمشیر به سوی خود دعوت کند، می‌پذیرند؛ البته به شرط این‌که اهل علم و شجاعت و عدالت ظاهری باشد) (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(ب)، ص۳۹)، دارند، معتقدند ائمه : به علت مهیابودن شرایط قیام تا زمان امام حسین 7 به دنبال تشکیل حکومت بودند، اما بعد از امام حسین 7 دیگر این شیوه را رها کردند و دست از انجام فعالیت سیاسی برداشتند و فقط به مباحث کلامی و اعتقادی و بیان مسایل شرعی پرداختند.

از منظر برخی از محققان زیدی‌مذهب، امامان شیعه، بعد از امام حسین 7 یک رفتار عکس‌العملی و واکنشی نسبت به جریانات سیاسی عصر خود داشتند. وقتی دعوت‌نامه ابومسلم مروزی، یکی از فرماندهان قیام ایرانیان بر ضد امویان برای حضرت صادق 7 فرستاده می‌شود تا فرماندهی قیام را بپذیرد، آن حضرت بیعت آنان را نپذیرفته می‌فرماید:

> تو از مردان من نیستی و زمانه هم زمانه قیام من نیست (قندوزی، ۱۴۲۲ق، ج۳، ص۱۶۱).

یعنی در مقابل این درخواست عکس‌العمل منفی نشان می‌دهد. رهبری قیام عباسی را نمی‌پذیرد. هم‌چنین سایر امامان شیعه، بعد از امام صادق 7 دست به قیام بر ضد خلیفه زمان‌شان نزده‌اند.

سمیره مختار اللیثی از محققان زیدی‌مذهب در کتاب «جهاد الشیعة فی عصر العباسی الاول» چنین دیدگاهی دارد(مختار لیثی، ١٤٢٨ق، ص۳۶). وی می‌نویسد:

> امام علی زین‌العابدین نیز با ترک سیاست و روی‌آوردن به دین و عبادت خدا، تنها رهبری معنوی شیعیان را عهده‌دار شد. امام سجاد یک رهبر سیاسی و انقلابی نبود که جماعت شیعه را رهبری کند و حتی ترجیح داد تمام عمرش را در مدینه منوره بماند(همان).

برخی دیگر از محققان زیدی‌مذهب؛ مانند دکتر احمد محمود صبحی در کتاب «نظریة الامامة لدی الشیعة الاثنی عشریة»(محمود صبحی، ۱۴۱۱ق، ص۳۴۹، ۳۵۸و ۳۷۰)، دکتر ناجی حسن نیز در کتاب (ناجی، ۱۴۲۱ق، ص۳۱-۳۰)، دکتر کامل مصطفی الشیب، محقق دیگری است که در کتاب (شیبی، ۱۹۸۲م، ج۲، ص۱۶) نیز چنین دیدگاهی دارند.

با توجه به شواهد فوق، معلوم شد دست کم برخی از محققان زیدی‌مذهب معتقدند پس از شهادت امام حسین 7 امام سجاد و امام باقر و امام صادق : ، نه تنها برای به‌دست‌گرفتن حکومت خیز برنداشته، بلکه در حواث سیاسی فراگیر زمانه‌شان ورود نکرده‌اند و عزلت‌گزینی سیاسی را بر میدان‌داری ترجیح داده‌اند؛ نه تنها از متن، بلکه از حاشیه حوادث سیاسی زمانه‌شان فاصله گرفته‌اند.

بنابراین، منکران مسؤولیت حکمرانی اهل بیت : ؛ چه به نحو مطلق و چه به نحو متجزی، در این اشتراک نظر دارند که برخی از ائمه : موظف به قیام برای تشکیل حکومت اسلامی نبوده و اراده به‌دست‌گرفتن قدرت سیاسی را نداشتند و از سیاست فاصله گرفته معطوف به رهبری علمی و اخلاقی امت شیعه شدند و عملاً هیچ فعالیت سیاسی را رغم نزده‌اند. با توجه به این مدعا نقدهای ذیل برآن وارد می‌شود.

نقد

مهم‌ترین نقدهای وارد بر دیدگاه فوق، به شرح ذیل است:

برداشت نادرست از مفهوم فعالیت‌های سیاسی

منکران رسالت سیاسی اهل بیت : فعالیت سیاسی را تنها منحصر در قیام مسلحانه بر ضد حاکم زمانه و تشکیل حکومت می‌دانند. در حالی که فعالیت سیاسی، مفهوم عامی است که مصادق فراوانی دارد، لکن یکی از بارزترین این مصادیق، مبارزه مسلحانه و تشکیل حکومت است. به عنوان نمونه تولید مبانی فکری و دینی یک قیام و حکومت، یک فعالیت سیاسی محسوب می‌شود، لذا سلاطین دانشمندانی را که مبانی

فکری و دینی مبارزان مسلح مخالف‌شان را تولید می‌کنند و کسانی را که به نشر آن‌ها می‌پردازند، دستگیر و تنبیه می‌کنند.

سیاست در لغت به معنای اداره امور است، لذا سیاست را به سرپرستی چیزی در جهت اصلاح آن ترجمه نموده(زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۸، ص۳۲۲) در اصطلاح علم سیاسی نیز سیاست عبارت است از کوشش یک جامعه برای نیل به یک زندگی خوب، به دیگر سخن، سیاست؛ یعنی تدبیر امور فرد یا جامعه در جهت سعادت و صلاح(جولیوس گولد و ویلیام ل، ۱۳۷۶، ص۵۳۱).

از منظر حضرت امام خمینی 1 سیاست کنش سیاسی شامل اقدامات بسترساز قیام و تشکیل حکومت را نیز در بر می‌گیرد، لذا می‌فرماید:

> سیاست به معنای این که جامعه را راه ببرد و هدایت کند، به آن جایی که صلاح جامعه و صلاح افراد است، این در روایات ما برای نبی اکرم 9 با لفظ سیاست ثابت شده است(امام خمینی، ۱۳۵۹، ج۱۳، ص۴۳۳).

بنابراین، تعریف رهبری جامعه به سوی خیر و صلاح، به معنای سیاست‌کردن امت است، لکن از آن‌جا که هدایت امت در سطح کلان جز در سایه تشکیل حکومت ممکن نیست، تشکیل حکومت مصداق بارز اقدام سیاسی است. لکن سایر کنش‌های مقدمی؛ مانند تولید، تبیین و تبلیغ مبانی، ساختار و اهداف حکومت نیز جزء مصادیق کنش سیاسی است. ازاین‌رو، مجموعه اقدامات نبی مکرّم اسلام در مکه و مدینه در روایت ذیل، اقدام سیاسی آن حضرت، سیاست خوانده شده است.

> خداوند پیامبرش را با آداب نیک بیاراست. ... آن‌گاه سرنوشت دین و دنیای مردم را به وی سپرد تا بندگانش را سیاست و رهبری کند(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۲۶۶).

در حالی‌که قیام و برپایی حکومت نبوی 9 پس از هجرت به مدینه اتفاق افتاد و دوران قبل از هجرت در مکه صرفا مبانی، فلسفه و اهداف حکومت اسلامی برای مردم تبیین می‌شد.

بر همین اساس تمام اهل بیت : در زیارت جامعه کبیره، «ساسة العباد» (ابن بابویه،

۱۳۷۸ق، ج۲، ص۲۷۳ و همـو ۱۳۹۵ق ، ج۲، ص۶۱۰)؛ سیاسـت‌کننـدگان بنـدگان» معرفی شده‌اند؛ درحالی که همگی قیام نظامی نکرده و حکومت تشکیل نداده‌انـد. ولـی همگی در راه بسترسازی حکومت اسلامی جهاد کردند.

بنابراین، با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی سیاست و آن‌چه در روایـات در بـاره اهل بیت : آمده است، نمی‌توان سیره ائمه : در ۲۵۰ سال عصر حضور را غیـر از کار سیاسی ارزیابی کرد. چه این‌که آمـوزش افکـار صـحیح و درسـت در بـاره مفهـوم امامت، تشکیل کادرهای منظم و نیمه‌مخفی، تربیت شاگردان خبره و طراز اول از لحـاظ علمی در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی با نگاه نافذ و دقیق در مسـائل کلامـی و غیـر کلامی مصداق بارز فعالیت سیاسی است. هم‌چنین فرستادن بعضی از افـراد بـه منـاطق مختلف برای دعوت به خویش و راهنمایی افراد در قیام‌ها و ارتباط بـا آن‌هـا مفهـومش کار سیاسی و تلاش برای تشکیل حکومت است. لذا اولین اشتباه کسـانی کـه گفتـه‌انـد ائمه : کار سیاسی نمی‌کردند، بی توجهی به مفهوم سیاست و خاص‌کردن آن در یک معنای جزئی؛ یعنی مبارزه مسلحانه و تشکیل حکومت و برداشت غلـط از مفهـوم عـام سیاست است.

عدم التفات به همه محورهای مبارزات سیاسی اهل بیت :

با یک نگاه اجمالی به تاریخ زندگانی ائمه، این مسأله به وضوح دیده مـی‌شـود کـه نوع رفتار آن بزرگواران در طول حیات‌شان مشحون از فعالیت‌های سیاسـی و مبـارزاتی است. مواعظ امام سجاد، زنده‌نگه‌داشتن قیام جاودان عاشورا، مبارزه با علمای دربـاری؛ مانند نامه تند حضرت به زهری، بیان معارف در قالب دعا، بیان مسأله امامت در دعاهـا که نمونه‌های آن در کتاب شریف صحیفه سجادیه موجود است؛ مانند دعای بیسـتم کـه به مکارم الاخلاق معروف است، حضرت به گونه‌ای شکوائیه خود را از دشمنان خویش و زورگویی‌های آن‌ها ابراز می‌دارد که از این نظر یک کـار سیاسـی ارزیـابی مـی‌شـود. حضرت می‌فرمایند:

بار خدایا بر محمد و آل او درود فرست و برای من بر کسی‌که بر مـن سـتم

کند، دستی (نیرویی) و بر آن‌که با من مخاصمه کند، زبانی (منطقی قـوی) و بر آن‌که به من دشمنی کند، پیـروزیم ده و بـه مـن بـر آن‌کـه در بـاره‌ام حیله‌گری کند، راه و تدبیر و بر آن‌که بر من مسـلط شـود، توانـایی و بـر آن‌که مرا دشنام دهد، تکذیبی و از آن‌که مرا می‌ترساند، سلامتی بـبخش و به فرمان‌بری آن‌که مرا به راه راست آورد و پیروی کسی که مرا راهنمـایی نماید، توفیقم ده (علی بن الحسین، ۱۳۷۶، ص۹۴).

در دوره ائمه : بعد از امام سجاد 7 نیز همین سیره ادامه پیدا کرد تا جـایی کـه امام باقر 7 وصیت فرمود در منی به مدت ده روز برای او مجلـس عـزا بـر پـا کننـد. پیداست تشکیل ده روز مجلس عزا در ایام حج، در سرزمین منایی کـه جمعیـت در آن وقوف دارند و موجب بالأخره ایجاد این سؤال می‌شود که ایشان چگونه رحلت کردند، تأیید بعضی از قیام‌ها در زمان ائمه : و رد آن‌ها نیز نمونه خـوب دیگـری اسـت کـه نشان از سیره سیاسی ـ مبارزاتی اهل بیت : دارد.

در ارتباط بـا ایـن موضـوع، امـام بـاقر 7 قیـام مختـار (تسـتری، ۱۴۲۸ق ، ج۱۰، ص۱۶-۶)، امام صادق 7 قیام زید (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۱، ص۲۴۹)، امام کـاظم 7 قیام شهید فخ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۳۶۶ و اصفهانی، ۱۴۰۸ق، ص۳۷۶) را تأییـد می‌کنند و در مقابل برخی از آن‌ها؛ مانند قیام زید النار موضـع مـی‌گیرنـد (ابـن بابویـه، ۱۳۷۸ق، ج۱، ص۲۴۹-۲۴۸) یا سکوت می‌کنند (ابن اثیـر، ۱۳۸۵، ج۴، ص۱۲۱-۱۱۱ و اربلی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۱۰۱). امام سـجاد 7 در برابـر قیـام مـردم و قیـام تـوابین موضعی نمی‌گیرنـد (ابـن اثیـر، ۱۳۸۵، ج۴، ص۱۰۴-۱۰۲و۱۲۱-۱۱۱ و ۱۶۵-۱۵۸ و اربلـی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۱۰۱)، امـام صـادق 7 در برابـر دعـوت عباسـیان بـه قیـام، دعوت‌نامه را پاره می‌کنند و دوستداران خودشـان را از شـرکت در ایـن قیـام برحـذر می‌دارند (اصفهانی، ۱۴۰۸ق، ص۱۸۶-۱۸۵؛ اربلی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۷۰۷ و قندوزی، ۱۴۲۲ق، ج۳، ص۱۶۱).

در این راستا مناظرات ائمه : با علمای بلاد مختلف نیز نمونه دیگـری از فعالیـت سیاسی آن‌ها به حساب می‌آیـد؛ چـون دسـتگاه خلافـت ایـن‌گونـه منـاظرات را بـرای

ازبین‌بردن شأن و منزلت ائمه در چشمان پیروان آن‌ها ترتیب می‌داد و منظورش فقط یک جلسه علمی صرف نبود، لذا مقابله با این نوع از حیله‌گری دستگاه خلافت یک نوع کار سیاسی تلقی می‌شود.

تقویت بنیان اقتصادی شیعیان؛ مانند کمک‌های علی بن یقطین به شیعیان با راهنمایی امام کاظم 7 (تستری، ۱۴۲۸ق، ج۷، ص۶۲۰-۶۰۸) و هم‌چنین مواضع منفی که بعضی از ائمه : در برابر ترفندهای دستگاه خلافت برای ازبین‌بردن وجاهت امام در جامعه داشتند؛ مانند موضع منفی امام رضا 7 در مقابل مأمون برای پذیرفتن خلافت و ولایت‌عهدی نیز در همین ارتباط تعریف می‌شود(شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(الف)، ج۲، ص۲۶۰-۲۵۹).

به‌وجودآوردن شبکه وکالت، نمونه بسیار روشن از فعالیت سیاسی ائمه : در دوران حضور است که از دوران امام کاظم 7 به بعد، آمار وکلا چند برابر شده و فعالیت این شبکه بسیار گسترده می‌شود(جباری، ۱۳۹۳، ج۲، ص۴۳۱-۴۲۶).

تقویت روحیه امید به آینده و توجیه سیاسی رجال مهم شیعه که در آینده ارکان اساسی شیعه را تشکیل می‌دهند نیز مثال بارز دیگری از حیات سیاسی ائمه : است. چنان که امام عسگری 7 طی نامه‌ای خطاب به علی بن حسین بابویه قمی، یکی از فقهای بزرگ شیعه در آن عصر، ایشان و شیعیان مرتبط با او را برای دوران غیبت مهیا نموده و به صبر و بردباری و انتظار فرج در عصر غیبت دعوت می‌کند(ابن بابویه، ۱۴۰۴ق، ص۲۱-۲۰ و ابن شهرآشوب، ۱۳۷۹ق، ج۴، ص۴۲۶-۴۲۵).

جزئی‌نگری به تاریخ اهل بیت :

برداشت نادرست از مفهوم فعالیت سیاسی و عدم التفات به همه محورهای مبارزه سیاسی، برخی از محققان سیره اهل بیت : را به جزئی‌نگری در تحلیل تاریخ اهل بیت و توهم عدم احساس مسؤولیت حکمرانی سیاسی نسبت به برخی از امامان شیعه سوق داده است؛ در حالی که برخی از عالمان و محققانی که تصویر جامعی از مفهوم و محورهای فعالیت سیاسی داشته‌اند، با نگرش یک‌پارچه به سیره اهل بیت : معتقدند همه امامان شیعه همواره مشغول مبارزه سیاسی بوده‌اند و هر امامی حلقه‌ای از حلقات

مبارزه مستمر سیاسی را تحقق می‌بخشید و امام بعدی کار امام قبلی را دنبال می‌کرد؛ به‌طوری که می‌توان گفت اقدام هر امامی مکمل اقدام امام قبلی و بسترساز اقدام امام بعد از خود است. بر اساس این پایگاه فکری، امامان شیعه به‌مثابه انسان ۲۵۰ ساله‌ای هستند(خامنه‌ای، ۱۳۹۰، ص۱۶-۱۵و ۲۰) که یک هدف و یک مقصد را با تاکتیک‌های مختلف تعقیب می‌کنند، ولی اختلاف در تاکتیک ناشی از اختلاف نظر آن‌ها با یک‌دیگر نیست، بلکه از تمایز شرایط زمانی‌شان نشأت می‌گیرد. به گونه‌ای که اگر هر امامی جای امام دیگر بود، کار همان امام را انجام می‌داد. اگر امام حسن 7 در موقعیت زمانی امام حسین 7 مسؤولیت امامت را به عهده داشت، قیام می‌کرد و بر عکس، اگر امام حسین 7 در موقعیت زمانی امام حسن 7 مسؤولیت امامت را به عهده داشت، صلح می‌کرد.

شهید محمدباقر صدر (م۱۴۰۰ق) در کتاب ارزشمند «ائمة اهل البیت : و دورهم فی تحصین الرسالة الاسلامیة» مسأله یک‌پارچگی و پیوستگی سیره اهل بیت : در راستای تحقق اهداف مشترک را به صورت کلی مطرح کرد(صدر، ۱۳۹۳، ص۱۰۶).

ایشان معتقدند با نگرش یک‌پارچه به زندگی اهل بیت : معلوم می‌شود آنان همواره فعالیت سیاسی داشته‌اند و مراقب بوده‌اند تا جامعه در ورطه خطر نابودگر فرو نیفتد. مهم‌ترین گونه‌های رسالت سیاسی آنان در برخورد با حاکمان زمانه‌شان عبارت بود از بازداشتن حاکم از کج‌رویِ بیش‌تر، رسواسازی پیشوایِ کج‌رو، رویارویی با مشکلاتی که کرامت حکومت اسلامی را تهدید می‌کردند، نجات حکومت اسلامی در برابر تهدید استقلال آن از سوی [حکومت] کفر، مخالفت با پیشوایان کج‌رو؛ به گونه‌ای که چهره حقیقی رسالت را بازتاب دهد؛ اگر چه این نوع از مخالفت اکثراً در قالب جنگ نبود، بلکه حالت سلبی و تحریمی داشت، اما در باطن کنش ایجابی بزرگی در حمایت از اسلام و محافظت از آرمان‌ها و ارزش‌ها بوده است (صدر، ۱۴۰۰، ص۱۳۰-۱۲۳).

شاهد مهم دیگر شهید صدر بر نقش فعال اهل بیت : در عرصه سیاست و حکومت، مراقبت شدید حاکمان منحرف نسبت به اهل بیت و نگرانی شدید آنان از

فعالیت و نقش ایشان در مواضع امت اسلامی است:

آن چنان که این نگرانی، گاه به درجه وحشت می‌رسید. ازاین‌رو، آنان پیوسته امامان : را در بند حفاظت شدید و مراقبت سخت باز می‌داشتند و می‌کوشیدند تا ایشان را از پایگاه‌های مردمی‌شان دور نگه دارند و سپس برای زندگی‌شان دسیسه می‌چیدند و برای خلاصی از خطرشان به شهادت‌شان می‌رساندند(همان).

راز وحشت حاکمان از اهل بیت : جز نقش فعال آنان بر ضد حاکمان جور در جامعه نیست.

شهید صدر در مواجه با این سؤال که آیا امامان شیعه تلاش می‌کرده‌اند تا حکومت را به دست بگیرند، می‌فرماید:

امامان : برای برپایی پایه‌های حکومت شایسته به دست خود، تنها قیام با شمشیر و پیروزی مسلحانه موقت را کافی نمی‌دیدند. برپایی و نهادینه‌سازی چنین حکومتی در نظر ایشان تنها بر آماده‌سازی حمله نظامی متوقف نیست، بلکه پیش از آن بر آماده‌سازی سپاهی عقیدتی متوقف است که به امام و عصمت ایشان ایمانی مطلق دارد و هدف‌های بزرگ ایشان را کاملاً درک می‌کند و پشتیبانی برنامه ایشان در عرصه حکومت است و از دستاوردهای امام برای امت نگهبانی می‌نماید(همان، ص۳۱).

این سخن نشان می‌دهد که از منظر شهید صدر اقدامات اهل بیت : در زمینه تقویت بنیه دینی و اعتقادی جامعه، مقدمه تحکیم مبانی جهاد برای برپایی حکومت اسلامی بوده است.

شهید صدر حرکت فعال امامان شیعه را در نگرش کل‌گرا به سه مرحله تقسیم می‌کند: مرحله نخست: مرحله مصون‌سازی در برابر آسیب کج‌روی است. در این دوران که دوران امامت چهار امام نخست را در بر می‌گیرد، اهل بیت : در صددند از رسالت اسلامی و عقاید اسلامی و وجود امت اسلامی محافظت کنند(همان، ص۱۳۹-۱۳۸).

مرحله دوم: مرحله تشکیل گروه شایسته است که این مرحلـه تقریبـاً از دوران امـام باقر 7 شکل می‌گیرد و تا زمان امام کاظم 7 ادامه می‌یابد(همان، ص۱۴۰). مأموریت جدید امامان بعد از مصون‌سازی در برابر آسیب کژروی، این بود کـه از میـان مجمـوع امت که در کم‌ترین حد مصون شده بودند، گروهـی شایسـته را برگزیننـد و آنـان را در بیش‌ترین حد ممکن مصون بسازند و در بیش‌ترین حد ممکن آگاه نمایند تا این گـروه، پیش‌گام و راهبر و پشتیبان کسانی که کم‌ترین حد مصونیت را دارند، باشند(همان).

مرحله سوم: مرحله گسترش و آمادگی برای به‌دست‌گرفتن حکومت بود که از زمان امام کاظم 7 آغاز شد و تا زمان آخرین امام اسـتمرار یافـت. در ایـن مرحلـه، جهـان اسلام به چنان درجه‌ای از گسـتردگی و رشـد و نفـوذ فکـری رسـید کـه دیگـر بـرای حکومت‌های کج‌روِ جامعه اسلامی در آن دوره خطری حقیقی به‌شمار می‌رفت. در ایـن هنگام، جامعه شیعه توانست تحت هـدایت‌هـا و حمایـت‌هـای امامـان در مرحلـه دوم، مهیای گسترش و به‌دست‌گرفتن حکومت شود. خلفای منحرف دریافتنـد رهبـریِ اهـل بیت : به سطحی رسیده که می‌توانـد زمـام حکومـت را در دسـت بگیـرد و جامعـه اسلامی را به عرصه اسلام حقیقی بازگرداند. ازاین‌رو، از دوره امـام کـاظم 7 واکـنش خلفا در برابر امامان : به طور اساسی تغییر کرد و امامان را زندانی کرده یا در نزدیک دارالاماره خود به شدت تحت نظر گرفتند(همان).

آیةالله سیدعلی خامنه‌ای نیز معتقد است امامان شیعه نور واحدی هستند، «کلّهم نـور واحد» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۴۱۷)؛ یعنی همه‌شان معصومند و دارای شخصیت واحدی هستند و بدون شک آرمان واحدی دارند. ازاین‌رو، گفتار و کردارشان در آن‌چه مربوط به سعادت انسان است، یک‌سان است، لذا دوران ۲۵۰ ساله عصر حضور امامـان شیعه ـ از امام علی 7 تا امام عسگری 7 ـ را می‌توان دوران زندگی یـک انسـان بـه حساب بیاوریم که ۲۵۰ سال عمر کرده است؛ به طوری که تمام کارهـای ائمـه : در طول این ۲۵۰ سال را می‌توان کار یک انسان و با یـک هـدف در نظـر گرفـت کـه بـر حسب موقعیت‌های مختلف، تاکتیک‌های مختلفی دارد؛ همان‌گونه که یک انسان حکـیم و عاقل در راستای نیل به هدف بلند خویش در یک حرکـت بلندمـدت، تاکتیـک‌هـای

موضعی خاصی خواهد داشت؛ گاهی تند و گاهی کُند حرکت می‌کند، گاهی عقب‌نشینی حکیمانه و گاهی پیش‌روی دارد، ولی همه آن‌ها از منظر ناظری که از علم و حکمت و هدف‌داری او آگاهی دارد، یک حرکت رو به جلو محسوب می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۹، ص۴ و همو، ۱۳۹۰، ص۲۰).

ایشان معتقد است ائمه : ، وقتی اسلام را در غربت دیدند، چند هدف اصولی را تعقیب کردند؛ هدف نخست آنان «تبیین اسلام» و هدف دوم، «تبیین مسأله امامت» بود. آنان با تبیین معارف اسلامی جلوی تحریف دین را می‌گرفتند و با بیان شرایط حاکم و زمام‌دار جامعه اسلامی و معرفی مصادیق آن، به مردم مشروعیت حاکمان جور زمانه را زیر سؤال می‌بردند. هدف سوم آنان یک حرکت مستمر سیاسی و انقلابی برای تشکیل حکومت بر مبنای اسلام ناب بود (خامنه‌ای، ۱۳۹۰، ص۲۵-۲۰). آیةالله خامنه‌ای بر این باور است که اهل بیت : همواره برای مبارزه تا برپایی حکومت اسلامی و احیای حکومت علوی طراحی و برنامه‌ریزی کرده و بر اساس آن عمل نموده‌اند (همان، ص۱۸-۱۷).

ایشان سیره سیاسی هیچ امامی را یک رفتار عکس‌العملی و واکنشی ارزیابی نمی‌کند، بلکه معتقد است همه ائمه : کنش‌گران فعال در عرصه سیاست بوده‌اند. این طور نبود که در خانه بنشینند و بعد از این‌که شرایط مبارزه سیاسی را دیگران فراهم نمودند و از آن‌ها درخواست هم‌کاری کردند، وارد عرصه مبارزات سیاسی شوند، بلکه خودشان به دنبال ایجاد شرایط مناسب برای برپایی قیام نجات‌بخش برای تشکیل حکومت بوده‌اند و اگر کسی بپرسد پس چرا حکومت پایداری تشکیل نداده‌اند، پاسخ این است که فقدان شرایط مناسب، باعث عدم تحقق حکومت اهل بیت : بود (خامنه‌ای، ۱۳۹۹، ص۵).

این منظر فکری با التفات به انواع مبارزه سیاسی و نگرش همه‌جانبه به تاریخ اهل بیت، بر مبنای «مبارزه حاد سیاسی» ائمه : در طول تاریخ ۲۵۰ ساله عصر حضور آنان بنا شده است. منظور از «مبارزه حاد سیاسی» در این نظریه، برنامه‌ریزی و مبارزه مستمر برای احیای حکومت نبوی و علوی، در سه مرحله زمانی کوتاه‌مدت، میان‌مدت و درازمدت است (همان، ص۶-۵).

مرحله اول از دوران امام علی 7 آغاز و تا پایان دوره امامت امام حسین 7 ختم می‌شود. در این مرحله اهل بیت : به دنبال برپایی حکومت در کوتاه‌مدت بوده‌اند. مرحله دوم از دوران امامت امام سجاد 7 آغاز و تا پایان دوران امام کاظم 7 استمرار می‌یابد. در این مرحله اهل بیت در پی برپایی حکومت در میان‌مدت بوده‌اند. مرحله سوم از دوران امامت امام رضا 7 آغاز و تا پایان دوران حضور امام مهدی(عج) ادامه می‌یابد. در این مرحله، اهل بیت : تلاش خود را مصروف تشکیل حکومت علوی در درازمدت کرده‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۹۰، ص۷۷-۷۶ و همو ۱۳۹۶، ص۲۸۷-۲۷۷).

آیة‌الله خامنه‌ای در پایان به این جمع‌بندی می‌رسد که همه امامان شیعه همواره در حال مبارزه سیاسی بوده‌اند و هدف این سیره مبارزاتی تشکیل حکومت علوی بر پایه اسلام ناب محمدی؛ یعنی بر اساس آموزه‌های قرآن و اهل بیت : بود؛ البته ائمه به این هدف دست یافتند؛ زیرا آن جریان در ظاهر مغلوب که دارای عده و عُده زیادی نبود، بعد از سال‌ها بر جریان ظاهراً غالب پیروز شد. دیگر نامی از اموی‌ها و عباسی‌ها بر سر زبان‌ها نیست و تاریخ آن‌ها را باید در کتاب‌خانه‌ها لابه‌لای کتاب‌های تاریخی جست‌وجو کرد، اما در مقابل، مکتب اهل بیت : روز به روز بالنده‌تر و شکوفاتر شد و به واسطه شاگردان ائمه و خاصان آن‌ها و هدایت امام زمان(عج) به پیش رفته است و بالأخره با ظهور آن منجی عالم بشریت، حرکت مستمر اهل بیت بعد از پیامبر 9 برای بازگرداندن حکومت علوی به دامان ائمه : منتج به نتیجه خواهد شد (خامنه‌ای، ۱۳۹۰، ص۳۳۰).

غفلت از انگیزه تقابل حاکمان با اهل بیت :

یکی از نقدهای مهمی که بر دیدگاه منکران مسؤولیت حکمرانی سیاسی اهل بیت : وارد است، این است که اگر فعالیت امامان معصوم : تنها یک فعالیت اعتقادی یا به تعبیر این نویسندگان فقط یک امامت معنوی بود، پس چرا ائمه : در طول حیات‌شان به واسطه حاکمان زمان خود مورد تعقیب، تبعید،(شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(الف)، ج۲، ص۲۵۹، ۲۸۹و۲۹۷) دستگیر، زندانی، آزار و اذیت قرار می‌گرفتند

(شـیخ مفیـد،۱۴۱۳ق، ج۲، ص۳۰۳ و مجلسـی، ۱۴۰۳ق، ج۴۷، ص۲۱۲-۱۶۲) و در نهایت آن‌ها را به شهادت می‌رساندند؟ اگر آن‌ها در سیاست دخالـت نداشـته، تهدیـدی برای حاکمان نبودند و به کار خود مشغول بودنـد، چـرا بـا آن‌هـا چنـین برخوردهـایی می‌شد؟!

اگر امامان شیعه فقط به یک کار علمی اشتغال داشتند و کـاری بـا دسـتگاه حاکمـه نداشتند، چرا در طول دو قرن و نیم از دوران حیات‌شان همواره زیر نظـر دسـتگاه‌هـای اطلاعاتی و امنیتی دستگاه حاکمه زمانه‌شان قرار گرفتند؟(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۳۱۰ و ۴۷۶؛ بحرانـی، ۱۴۱۳ق، ج۵، ص۲۲۳؛ جبـاری، ۱۳۹۳، ج۲، ص۴۸۳؛ ابـن بابویـه، ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۹۳-۹۲ و مـالکی، ۱۴۲۲ق، ج۲، ص۹۵۵-۹۵۴) چـرا حکومـت‌هـا دست خود را به خون بهترین انسان‌های در زمان خود آکنـده کردنـد و تهمـت کشـتن امامان و رهبران شیعه و اولاد پیامبر 9 را به جان خود خریدند؟ چرا در همـان زمـان، علمای دیگر از طرف همان حاکمان مورد تمجید و ستایش قرار می‌گرفتند؟(ابـن کثیـر، بی‌تا، ج۹، ص۳۴۱ و شیخ مفید، ۱۴۱۳ق(الف)، ج۲، ص۲۸۳) اگر مسـأله فقـط بحـث علمی بود، ائمه : نیز باید مورد ستایش دستگاه حاکمه زمـان‌شـان قـرار مـی‌گرفتنـد؛ درحالی که چنین اتفاقی نیفتاد. لذا پـر واضـح اسـت کـه فعالیـت سیاسـی ـ مبـارزاتی ائمه : باعث چنین عکس‌العمل‌های تند دستگاه خلافت بر ضد آنان و شیعیان ایشـان در طول زندگانی آنان بوده است.

نتیجه‌گیری

۱. منکران حکمرانی سیاسی اهل بیت : را به دو دسته منکران حکمرانی سیاسـی همه اهل بیت و منکران حکمرانی برخی از اهل بیت می‌توان تقسیم کرد.

۲. طبق نظریه دسـته اول، هـیچ یـک از اهـل بیـت : ، نـه از سـوی خـدا وظیفـه حکمرانی بر مردم داشتند و نه احساس چنین وظیفـه‌ای را در دورن خـود داشـتند، لـذا عزم تصاحب مدیریت سیاسی جامعه در آن‌ها مشاهده نمی‌شد.

۳. مهم‌ترین نقدهای این نظریه ایـن اسـت کـه اولاً: هـدف از تشـکیل حکومـت را

تحمیل دین بر مردم مـی‌گیـرد؛ در حـالی کـه تشـکیل حکومـت در اسـلام بـا هـدف تحمیل‌کردن دین بر مردم نیست، بلکه تشکیل حکومت ابزاری برای بسترسازی حیـات طیبه و تعلیم و تزکیه مردمی است که دین و حکومت دینی را پذیرفته‌اند.

۴. ثانیاً: حامیان این نظر، بین آموزه دینی ممنوع‌بودن، مجبورکردن مردم بـه پـذیرش اصل دین اسلام و لزوم اجرای احکام اسلام در جامعه خلط کرده‌اند؛ در حالی‌که انجـام فریضه امر به معروف و نهی از منکر و اجرای قوانین مجـازات اسـلامی جـزء وظـایف مسلّم حاکم و حکومت اسلامی است.

۵. ثالثاً: طبق آیه شریفه «**أَطِیعُوا الرَّسُـولَ وَ أُولِـی الْـأَمْرِ مِـنْکُم**» (نسـاء(۴): ۵۹)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از خدا اطاعت کنید و از رسـول خـدا و اولـوالامر [اوصـیای پیامبر] نیز اطاعت کنید و روایات ناظر به این‌کـه اهـل بیـت : مصـداق «اولـوالامر» هستند. هم‌چنان‌که رسول خدا 9 حاکمیـت دینـی و سیاسـی بـر مـردم داشـت، امـام علی 7 و سایر اهل بیت نیز از این حاکمیت برخوردارند.

۶. طبق نظریه دسته دوم، برخی از امامان شیعه برای خود رسـالت سیاسـی تعریـف کرده و در پی تشکیل حکومت بودند، ولی برخی دیگر تنها بـه امامـت علمـی و دینـی اکتفا نموده‌اند.

۷. مهم‌ترین نقدهای وارد بر این نظریه این است که اولاً: فعالیت‌های سیاسـی را در قیام مسلحانه منحصر می‌کند. در حالی که فعالیت سیاسی، مفهـوم وسـیع‌تـری داشـته و شامل تولید و نشر یک اندیشه یا شعار بر ضد رژیم حاکم نیز می‌شود.

۸. ثانیاً: در اثر محدودکردن فعالیت‌های سیاسی به قیام مسـلحانه مبـارزات سیاسـی برخی از امامان شیعه در قالب موعظه، تأییـد برخـی از قیـام‌هـای مسـلحانه، منـاظرات علمی، تربیت نیرو، کادرسازی، تشکیل نهاد وکالت را جزء فعالیـت‌هـای سیاسـی اهـل بیت : نشمرده‌اند.

۹. ثالثاً: تقابل حاکمان زمان اهل بیت بـا آنـان و تعقیـب، آزار و حـبس و سـرانجام به‌شهادت‌رساندن آنان بهترین شاهد بر مبـارزه سیاسـی آنـان بـا دسـتگاه حاکمـه ظـالم زمانه‌شان است.

۱۰. رابعاً: همه امامان شیعه برای تشکیل حکومت اسلامی مبارزه پی‌گیری داشته‌اند، لکن برخی از امامان در کوتاه‌مدت، برخی دیگر در میان‌مدت و برخی دیگر در درازمدت در پی تشکیل حکومت بوده‌اند.

۱۱. امامان شیعه به مثابه انسان ۲۵۰ ساله‌ای هستند که یک هدف و یک مقصد را با تاکتیک‌های مختلف تعقیب می‌کنند، ولی اختلاف در تاکتیک ناشی از اختلاف نظر آن‌ها با یک‌دیگر نیست، بلکه از تمایز شرایط زمانی‌شان نشأت می‌گیرد.

۱۲. ثمره این مبارزه پی‌گیر، بقای مکتب اهل بیت : و جنبش شیعی و گسترش آن در تاریخ و نابودی دشمنان شیعه و مخالفان آن‌ها؛ مانند امویان و عباسیان در تاریخ شد؛ به علاوه بستر لازم برای حکومت جهانی حضرت ولی عصر(عج) فراهم آمد.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. ابن أبی زینب، محمد بن ابراهیم، **الغیبة للنعمانی**، محقق/ مصحح: علی‌اکبر غفاری، تهران: نشر صدوق، ۱۳۹۷ق.

۴. ابن اثیر، علی بن محمد جزری، **الکامل فی التاریخ**، ج۴، بیروت: دارالصادر، ۱۳۸۵.

۵. ابن بابویه، علی بن حسین، **الإمامة و التبصرة من الحیرة**، محقق / مصحح: مدرسه امام مهدی 7 ، قم: مدرسة الإمام المهدی(عجّل الله تعالی فرجه الشریف)، ۱۴۰۴ق.

۶. ابن بابویه، محمد بن علی، **عیون أخبار الرضا 7** ، محقق/ مصحح: مهدی لاجوردی، ج۱و۲، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.

۷. ابن بابویه، محمد بن علی، **کمال الدین و تمام النعمة**، محقق / مصحح: علی‌اکبر غفاری، ج۲، تهران: اسلامیه، چ۲، ۱۳۹۵ق.

۸. ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم و سالم، محمد رشاد، **منهاج السنة النبویة**، ج۴و۷، ریاض عربستان: المملکة العربیة السعودیة، وزارة التعلیم العالی، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامیة، ۱۴۰۶ق.

۹. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، **شرح الأخبار فی فضائل الأئمة الأطهار :** ، محقق / مصحح: محمدحسین حسینی جلالی، ج۱، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۹ق.

۱۰. ابن شهرآشوب، محمد بن علی، **مناقب آل أبی طالب 7 (لابن شهرآشوب)**، ج۴، قم: علامه، ۱۳۷۹ق.
۱۱. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، **البدایة و النهایة**، تحقیق: خلیل شحاده، ج۹، بیروت: دارالفکر، بی‌تا.
۱۲. اربلی، علی بن عیسی، **کشف الغمة فی معرفة الأئمة**، ج۲، قم: رضی، ۱۴۲۱ق.
۱۳. اصفهانی، ابوالفرج، **مقاتل الطالبیین**، تحقیق: احمد صقر، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ق.
۱۴. امام خمینی، سیدروح‌الله، **صحیفه امام**، ج۱۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ؛ ، ۱۳۵۹.
۱۵. بازرگان، مهدی، **آخرت و خدا: هدف بعثت انبیا**، تهران: رسا، ۱۳۷۷.
۱۶. بحرانی، سیدهاشم بن سلیمان، **مدینة معاجز الأئمة الإثنی عشر**، ج۵، قم: مؤسسة المعارف الإسلامیة، ۱۴۱۳ق.
۱۷. تستری، محمدتقی، **قاموس الرجال**، تحقیق: مؤسسة النشر الاسلامی، ج۷و۱۰، قم: جامعه مدرسین، الطبعة الثانیة، ۱۴۲۸ق.
۱۸. جباری، محمدرضا، **سازمان وکالت و نقش آن در عصر حضور ائمه :** ، ج۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؛ ، چ۲، ۱۳۹۳.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، **ولایت فقیه: ولایت، فقاهت و عدالت**، قم: اسراء، چ۶، ۱۳۷۹.
۲۰. جولیوس، گولد و ویلیام ل، کولب، **فرهنگ علوم اجتماعی**، ترجمه گروه مترجمان، به کوشش محمدجواد زاهدی، تهران: مازیار، ۱۳۷۶.
۲۱. حسن، ناجی، **ثورة زید بن علی**، بیروت: الدار العربیة للموسوعات، ۱۴۲۱ق.
۲۲. خامنه‌ای، سیدعلی، **انسان ۲۵۰ ساله**، گردآوری و تنظیم: کمیته فرهنگی، تهران: مؤسسه ایمان جهادی، صهبا، ۱۳۹۰.
۲۳. خامنه‌ای، سیدعلی، **حماسه امام سجاد 7** ، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۹۹.
۲۴. خامنه‌ای، سیدعلی، **دو امام مجاهد: امام حسن و امام حسین 8** ، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۹۶.
۲۵. رضایی، محمدجعفر و نصیری، محمد، «نظریه (امامت باطنی در تشیع نخستین) در بوته نقد»، **فصلنامه علمی ـ پژوهشی فلسفه و الالهیات**، سال هفدهم، ش۳، پاییز ۱۳۹۱.

۲۶. زبیدی، محمد بن محمد، **تاج العروس من جواهر القاموس**، محقق/ مصحح: علی شیری، ج۸، بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۴ق.
۲۷. شیبی، کامل مصطفی، **الصلة بین التصوف و التشیع**، ج۲، بیروت: دارالأندلس، ۱۹۸۲م.
۲۸. شیخ مفید، محمد بن محمد، **الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد**، تحقیق مؤسسة آل‌البیت : لاحیاء التراث، ج۲، قم: المؤتمر العالمی لالفیة الشیخ المفید، ۱۴۱۳ق(الف).
۲۹. شیخ مفید، محمد بن محمد، **أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات**، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق(ب).
۳۰. صدر، سیدمحمدباقر، **ائمة اهل البیت : و دورهم فی تحصین الرسالة الاسلامیة**، قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان، ۱۳۹۳.
۳۱. صدر، محمدباقر، **امامان اهل بیت : مرزبانان حریم اسلام**، ترجمه رضا ناظمیان و حسام حاج‌مؤمن، قم: دارالصدر، چ۲، ۱۴۰۰.
۳۲. علی بن الحسین، امام چهارم 7 ، **الصحیفة السجادیة**، قم: دفتر نشر الهادی، ۱۳۷۶.
۳۳. قندوزی، سلیمان بن ابراهیم، **ینابیع المودة لذو القربی**، ج۳، قم: اسوه، چ۲، ۱۴۲۲ق.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، محقق / مصحح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج۱، تهران: دارالکتب الإسلامیة، چ۴، ۱۴۰۷ق.
۳۵. مالکی، ابن صباغ، **الفصول المهمة فی معرفة الأئمة :** ، ج۲، قم: دارالحدیث، ۱۴۲۲ق.
۳۶. مجلسی، محمدباقر، **بحار الأنوار**، جمعی از محققان، ج۴۷، بیروت: دارإحیاء التراث العربی، چ۲، ۱۴۰۳ق.
۳۷. محمود صبحی، احمد، **نظریة الامامة لدی الشیعة الاثنی عشریة؛ تحلیل فلسفی للعقیدة**، بیروت: دارالنهضة العربیة، ۱۴۱۱ق.
۳۸. مختار لیثی، سمیره، **جهاد الشیعة فی العصر العباسی الاول**، قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۲۸ق.
۳۹. مصباح یزدی، محمدتقی، **حقوق و سیاست در قرآن**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ; ، ۱۳۸۴.
۴۰. مصباح یزدی، محمدتقی، **راهنماشناسی**، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۵.

حکومت اسلامی/ سال بیست‌وهشتم، شمارهٔ دوم، تابستان ۱۴۰۲، پیاپی ۱۰۸
ISLAMIC GOVERNMENT 108 / Vol.28, No.2, Summer2023

کارکردها و پیامدهای جهاد تبیین در بین‌المللی‌شدن الگوی مقاومت از دیدگاه آیة‌الله خامنه‌ای

دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۳ تأیید: ۱۴۰۲/۴/۷

محمد ملک‌زاده*

چکیده

با گسترش عرصه‌های استبداد و استعمار در نظام بین‌الملل، جهانی‌شدن الگوی مقاومت، یکی از ضرورت‌های عصر ما به شمار می‌رود. هدف اصلی این مقاله، توصیف و تبیین تأثیرات ناشی از جهاد تبیین در گسترش هنجارهای مقاومت در عرصهٔ بین‌المللی است تا از این رهگذر، کارکردها و پیامدهای جهانی این مسأله به ویژه در گستره جهان اسلام تحلیل شود. پژوهش حاضر این سؤال را مورد بررسی قرار می‌دهد که جهاد تبیین چه نقشی در فرامرزی‌شدن الگوی مقاومت و گسترش آن در عرصه بین‌الملل خواهد داشت و کارکردها و پیامدهای جهانی آن از منظر آیة‌الله خامنه‌ای چیست؟ در پاسخ، فرضیه نوشتار حاضر این است که به دلیل عقلانی و فطری‌بودن هنجارهای مقاومت اسلامی، جهاد تبیین می‌تواند نقشی تعیین‌کننده در تثبیت و گسترش این هنجارها به عنوان یک الگوی جهانی داشته باشد؛ این امر، تحولات مثبت بین‌المللی در مسیر تضعیف ظلم و استبداد را در سطح بین‌الملل در پی خواهد داشت. این فرضیه در تحقیق حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی مورد مطالعه و بررسی قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی

آیة‌الله خامنه‌ای، الگوی مقاومت، جهاد تبیین، جهان اسلام

* دانش‌آموخته حوزه علمیه و عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی: malekzadeh1350@gmail.com

مقدمه

«تبیین» موضوعی است که خداوند ابتدا خود به انجـام آن در قـرآن کـریم مبـادرت نموده و سپس پیامبر اسلام را مأمور به انجام آن برای مردم قرار داده است. خداونـد در خطابی به پیامبر اکرم 9 هدف از نزول قرآن کریم را تبیین حقایق الهی توسط رسـول خود دانسته و می‌فرماید:

«**وَ أَنْزَلْنا إِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ ما نُزِّلَ إِلَیْهِمْ**» (نحل(۱۶): ۴۴)؛ و ما ذِکـر را به سوی تو فرو فرستادیم، به جهت آن‌که برای مردم روشن کنی و بیان کنـی آن‌چه را که به سوی آنان فرو فرستاده شده است.

در آیه دیگر، خداوند بر تبیین اوامر الهی توسط پیامبر اسلام 9 ـ با وجود تمام مشکلات و سختی‌هایی که ممکن است مشرکین در این راه ایجاد نمایند ـ امر نمـوده و پیامبرش را به استقامت در برابر مشرکان فراخوانده است:

«**فَاصْدَعْ بِما تُـؤْمَرُ وَ أَعْـرِضْ عَـنِ الْمُشْـرِکِینَ إِنَّـا کَفَیْنـاکَ الْمُسْـتَهْزِئِینَ**» (حجر(۱۵): ۹۵-۹۴)؛ به آن‌چه به تو امر شده است، جهراً و علناً اعلان کن و از مشرکان اعراض کن؛ ما تو را از شـرّ اسـتهزاءکننـدگان کفایـت خواهیم نمود.

ازآن‌جاکه در خطاب‌ها و اوامر الهی، غالباً رسول اکرم 9 به عنوان آیینه‌ای از جمیع امّـت و بلکـه جمیـع مـردم جهـان در نظـر گرفتـه شـده (طباطبـایی، ۱۳۸۳، ج۱۲، ص۳۷۹-۳۷۷ و مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۸، ص۳۸۲)، بنابراین، خطاب خداوند شامل همه مردم می‌شود و همگان در حد آگاهی و توانمندی خود مأمور بـه پیـروی از اوامـر الهی ـ از جمله امر به استقامت در برابر ظالمان ـ و تبیین آن برای دیگران می‌باشند.

نظام سلطه در عصر حاضر، کم‌وبیش تمام عرصه‌های فرهنگی، اقتصـادی و سیاسـی بشر را متأثر ساخته و ظلم و بی‌عدالتی را در گستره جهانی فراگیر نموده است. ازاین‌رو، الگوی مقاومت در شرایط کنونی حاکم بر نظام بین‌الملل، یکی از ضرورت‌های عصر ما به شمار می‌رود. بی‌شک مقاومت در طول تـاریخ، نقـش مـؤثری در مبـارزه بـا ظلـم و

اجرای عدالت داشته است. با این‌حال، تبیین دقیق تأثیرات مقاومت جمعی در کاهش ظلم و استبداد جهانی مورد غفلت واقع شده است. پرسشی که این مقاله در پی پاسخ به آن است، عبارت است از چیستی تأثیرات ناشی از جهاد تبیین در گسترش هنجارهای مقاومت در عرصهٔ بین‌الملل. بر پایه استنادات ارائه‌شده، جهاد تبیین نقش مؤثری در بیداری ملت‌ها و افزایش بازدارندگی از طریق جهانی‌شدن هنجارهای مقاومت (ظلم‌ستیزی، عدم اعتماد به دشمن، تکیه بر قدرت داخلی و...) خواهد داشت. بنابراین، هدف اصلی این مقاله، توصیف و تبیین تأثیرات ناشی از جهاد تبیین در گسترش هنجارهای مقاومت در عرصهٔ بین‌المللی است تا از این رهگذر، کارکردهای تبیین هنجارهای مقاومت و پیامدهای جهانی گسترش این پدیده در روابط بین‌الملل از دیدگاه آیةالله خامنه‌ای تحلیل شود. بر این اساس، محدوده مطالعاتی این مقاله، به طور خاص، بررسی کارکردها و پیامدهای جهاد تبیین در جهانی‌شدن هنجارهای مقاومت می‌باشد؛ در مراحل بعدی این پژوهش لازم است ابزارها و راه‌کارهای جهاد تبیین برای جهانی‌شدن هنجارهای مقاومت نیز مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد که فعلاً موضوع نوشتار حاضر نمی‌باشد؛ این امر تحقیقات مفصل دیگری را می‌طلبد که خارج از چارچوب تحقیق حاضر است.

تبیین مفاهیم

به رغم فراوانی در کاربرد اصطلاحات این تحقیق، اختلاف نظرها پیرامون ماهیت و ابعاد برخی از آن‌ها هم‌چنان وجود دارد؛ ازاین‌رو، در ابتدا به تبیین مفاهیم برخی از اصطلاحات این مقاله می‌پردازیم.

جهاد تبیین

جهاد از ریشه جهد به معنای مشقت، تلاش و به نهایت چیزی رسیدن (ابن اثیر، بی‌تا، ص۷۶۴) واژه‌ای است که همواره با سختی و مقاومت همراه است.

«تبیین» از مادّه «بین» به معنای فاصله میان دو چیز، در لغت به معنای هویداشدن، بیان‌کردن، آشکارساختن، توضیح و تفسیرکردن به کار رفته است (زبیدی، بی‌تا، ج۳۴، ص۲۹۷).

در قرآن کریم، واژه «تبیین» گاه به معنای «جدایی» و گاه به معنای «ظهور و آشکارشدن» استعمال شده است، اما در بسیاری از آیات قرآن به معنای ظهور و انکشاف و وضوح آمده است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ج۱، ص۲۱۳). در تحقیقات علمی تبیین یکی از اهداف چندگانه تحقیق تجربی به شمار می‌آید (Babbie, 2007, p.5-13).

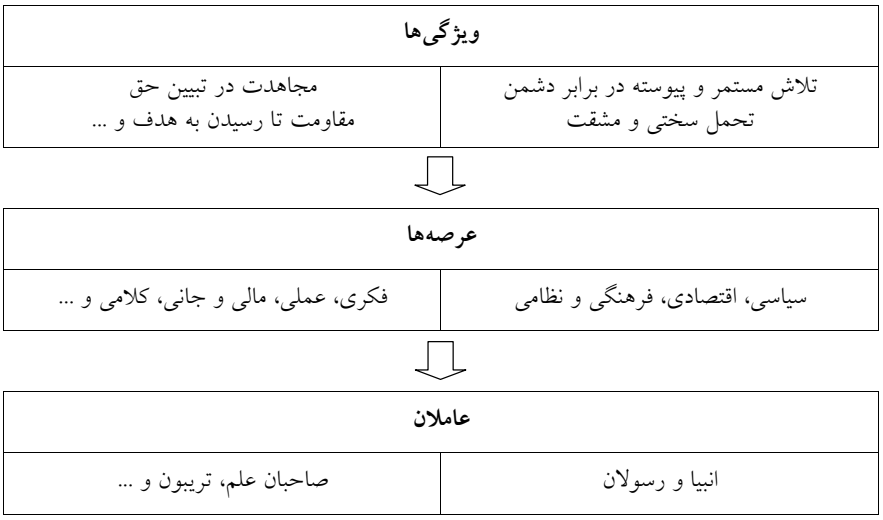
قرارگرفتن واژه جهاد در کنار «تبیین» نیز نشان از لزوم مجاهدت، استقامت و پایداری در تبیین می‌باشد؛ یعنی تبیینی که همراه با مجاهدت و تلاش بسیار است. آیةالله خامنه‌ای در ذکر دلیل قرارگرفتن دو واژه «جهاد» و «تبیین» در کنار یک‌دیگر می‌فرماید:

> آن‌چه وظیفه همه ملّت اسلام و همه امّت اسلام است، مبارزه برای روشن‌گری است؛ ...هم علما مسؤولند، هم روشن‌فکران مسؤولند، هم تحصیل‌کرده‌ها مسؤولند، هم همه کسانی که منبری دارند، تریبونی دارند، مسؤولند که روشن‌گری کنند و حقایق دنیای اسلام را برای مردمی که نمی‌دانند بیان کنند؛ این روشن‌گری جهاد است. جهاد فقط شمشیرگرفتن و جنگ‌کردن در میدان قتال نیست؛ جهاد شامل جهاد فکری، جهاد عملی، جهاد تبیینی و تبلیغی و جهاد مالی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۲/۲۹).

ایشان در جایی دیگر در تعریف جهاد تبیین، آن را تلاش کلامی برای خنثی‌کردن وسوسه‌های دشمن توصیف می‌کند:

> جهاد یعنی تلاش در مقابله با دشمن، هر تلاشی جهاد نیست. خیلی‌ها تلاش می‌کنند، تلاش‌های علمی زیادی می‌کنند، تلاش‌های اقتصادی می‌کنند که خوب و به‌جا است، امّا جهاد نیست. جهاد یعنی تلاشی که هدف‌گیری در مقابل دشمن در آن وجود داشته باشد، این جهاد است. در اصطلاح اسلامی و منطق اسلامی، جهاد این [کاری] است که در مقابل دشمن انجام می‌گیرد. شما [اگر] کار اقتصادی بکنید برای مقابله با دشمن، می‌شود جهاد، کار علمی و تحقیقی بکنید برای مقابله با دشمن، می‌شود جهاد، حرف بزنید، تبیین کنید برای خنثی‌کردن وسوسه دشمن، می‌شود جهاد؛ این‌ها همه جهاد است (خامنه‌ای، ۱۴۰۰/۱۱/۳).

بر این اساس، برای جهاد تبیین از منظر آیةالله خامنه‌ای می‌توان ویژگی‌ها، عرصه‌ها و عاملانی تعریف نمود که در (شکل۱) نشان داده شده است.



شکل۱- ماهیت جهاد تبیین

پارادایم

پارادایم (Paradigm) به مجموعه‌ای از مفروضات، ارزش‌ها، باورها و نگرش‌های فکری و فرهنگی حاکم بر یک جامعه اطلاق می‌شود که در نهایت خود را به شکل قوانین، نظریه‌ها، ابزارها و کاربردها نشان می‌دهند (فراستخواه، ۱۳۹۵، ص۲۶). به دلیل عقلانی و فطری‌بودن هنجارهای مقاومت اسلامی، این موضوع دارای ظرفیت تبدیل‌شدن به یک ارزش جهانی و باور عمومی به ویژه در جهان اسلام را دارا می‌باشد. ازاین‌رو، مقاومت را می‌توان به عنوان یک الگوی جهانی مورد مطالعه قرار داده و جهاد تبیین نیز می‌تواند نقشی تعیین‌کننده در تثبیت و گسترش هنجارهای مقاومت داشته باشد.

مقاومت

مقاومت از ریشه «ق-و-م» در کتب لغت به معانی مختلفی؛ مانند اعتدال، ثبات و مداومت، صبر و تحمل، پایداری و ایستادگی‌کردن تعریف شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۲، ص۴۹۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج۶، ص۱۴۸ و دهخدا، ۱۳۴۱، ج۱۴، ص۲۱۳۰۲).

مقاومت هم‌چنین در اصطلاح قرآنی به معنای پایداری در دین و ایستادگی در مسیر حق می‌باشد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج۱۱، ص۲۸۲ و ابن عربی، بی‌تا، ج۲، ص۲۱۸).

پیشینه

به لحاظ پیشینه کاربرد اصطلاح جهاد تبیین، آن را می‌توان از ابداعات خاص حضرت آیةالله خامنه‌ای دانست. این واژه برای نخستین‌بار توسط ایشان جهت تبیین حقایق دین و نظام جمهوری اسلامی ایران مطرح و از آن پس بارها به عنوان «یک فریضه قطعی و فوری» برای مقابله با جنگ بی‌امانی که «بین اسلام و کفر»، «بین حق و باطل» و «بین روایت دروغ و حقیقت» وجود دارد، مورد اشاره و تأکید آیةالله خامنه‌ای قرار گرفته است (خامنه‌ای، ۱۴۰۰/۱۱/۳ و ۱۴۰۰/۱۱/۱۹).

به لحاظ کاربرد مفهومی، پیشینه جهاد تبیین در موضوع مقاومت را می‌توان در کلام الهی جست‌وجو کرد. قرآن کریم که خود را «کتاب تبیین» برای همه امت‌ها معرفی می‌نماید (نحل(۱۶): ۸۹ و آل عمران(۳): ۱۱۸)، وقتی می‌خواهد مسلمانان را به استقامت در برابر دشمنان اسلام دعوت کند، ابتدا ماهیت دشمن، اهداف و نتایج دشمنی آن‌ها با مسلمانان را به خوبی تبیین می‌کند، سپس پیامبر و مسلمانان را به جهاد و استقامت در برابر دشمنان فرا می‌خواند: **«فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ»** (هود(۱۱): ۱۱۲).

خداوند در آیات متعدد، دشمنی شیطان، کفار، مشرکان و یهودیان را برای مسلمانان تبیین می‌فرماید:

«إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا» (فاطر(۳۵): ۶)؛ شیطان دشمن شماست، پس او را دشمن بدانید؛ **«إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُواْ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا»** (نساء(۴): ۱۰۱)؛ کافران برای شما دشمنان آشکاری هستند؛ **«لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُواْ الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُواْ»** (مائده(۵): ۸۲)؛ هر آینه دشمن‌ترین مردم نسبت به مسلمانان را یهود و مشرکان خواهی یافت.

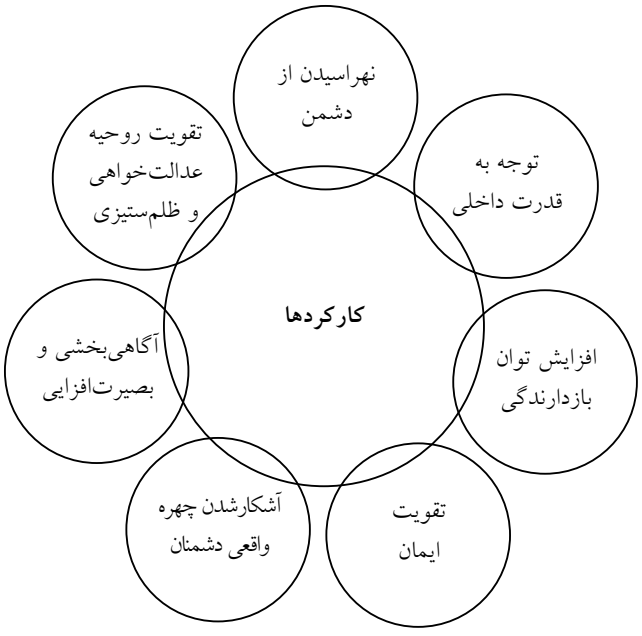
این موارد چند نمونه از تبیین‌های قرآن کریم در معرفی دشمنان اسلام و لزوم ایستادگی در برابر این دشمنان است که می‌تواند در هر عصری برای مسلمانان قابل

استفاده باشد. به عنوان نمونه از آیه ۸۲ سوره مائده آشکار می‌شود دشمنی کنونی رژیم صهیونیستی با مسلمانان، دارای ریشه تاریخی است و این مسأله مقاومت مسلمانان در برابر این رژیم را توجیه می‌کند.

به لحاظ پیشینه پژوهشی، در ارتباط با دو موضوع «جهاد» و «مقاومت» تاکنون آثار بسیاری نگارش شده است، اما در ارتباط با موضوع «جهاد تبیین» و نقش آن در گسترش هنجارهای مقاومت تاکنون تحقیقی انجام نشده است. از این جهت، مقاله حاضر دارای نوآوری است.

کارکردها

هر الگو یا نظریه‌ای برای اجرای دقیق‌تر، به تبیین صحیح وظایف و عمل‌کردهای آن نظریه در عرصه واقعیت نیازمند است. تبیین دقیق اصول، اهداف و نتایج مقاومت برای مخاطب، می‌تواند کارکردهای متعددی به همراه داشته باشد که در این فراز، برخی از مهم‌ترین آن‌ها از دیدگاه آیةالله خامنه‌ای مورد بررسی قرار می‌گیرد (شکل۲).



شکل۲ـ مهم‌ترین کارکردهای جهاد تبیین از دیدگاه آیةالله خامنه‌ای

آگاهی‌بخشی و بصیرت‌افزایی

بصیرت نیاز دائمی مسلمانان است تا در «لحظات حساس تاریخی» گرفتار محاسبات نادرست نشوند (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ص۱۳). بصیرت هم‌چنین یکی از مهم‌ترین عوامل ایستادگی در مقابل دشمن بوده و موجب شناخت توطئه‌ها، اهداف و تاکتیک‌های دشمن می‌گردد (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۳/۳). یکی از مهم‌ترین کارکردهای جهاد تبیین در باره مقاومت، آگاهی‌دادن به مسلمانان در خصوص ماهیت واقعی دشمنان، ضرورت مقاومت و نتایج آن است. تجربه نشان داده که مقاومت بدون آگاهی و بصیرت، ضعیف و شکننده است. قرآن کریم پیش از دستور مقاومت به مسلمانان، ابتدا به تبیین ماهیت دشمنان و دسیسه‌های آنان می‌پردازد تا مسلمانان به درستی دشمنان خود و خطرات آن‌ها را بشناسند:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ» (آل عمران(۳): ۱۱۸)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! از غیر خودتان همراز نگیرید. آنان در تباهی شما کوتاهی نمی‌کنند، آن‌ها رنج‌بردن شما را دوست دارند. همانا کینه و دشمنی از (گفتار) دهان‌شان پیداست و آن‌چه دل‌شان در بردارد، بزرگ‌تر است. به تحقیق ما آیات (روشن‌گر و افشاگر توطئه‌های دشمن) را برای شما بیان کردیم، اگر تعقّل کنید.

بر اساس این آیه، بغض و عداوت دشمنان با مسلمانان، قلبی و عمیق تبیین شده است؛ به‌طوری‌که نهایت آرزوی آنان نابودی مسلمانان می‌باشد (طیب، ۱۳۷۸، ج۴، ص۳۲۷-۳۲۶). ازاین‌رو، هیچ‌گاه دوستی واقعی میان مسلمانان با دشمنان اسلام تحقق نمی‌یابد. هم‌چنان‌که قرآن کریم در آیه بعد می‌فرماید:

«هَا أَنْتُمْ أُولَاءِ تُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَقُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ» (آل عمران(۳): ۱۱۹)؛ آگاه باشید، چنان‌چه شما آن‌ها را دوست می‌دارید، آنان شما را دوست نمی‌دارند و شما به همه کتب آسمانی ایمان دارید و آن‌ها در مجامع شما اظهار ایمان کرده و چون تنها شوند، از

شدت کینه و غیض بر شما سر انگشت خشم به دنـدان گیرنـد. بگـو: بـدین خشم بمیرید، همانا خدا از درون دل‌ها آگاه است.

بر اساس این آیه، دشمنی آنان با مسلمانان مرحله‌ای بالاتر از خشم و غضب اسـت. «غیظ» به نهایت خشم و کینه گفتـه مـی‌شـود (قرائتـی، ۱۳۸۳، ج۱، ص۵۹۳-۵۹۲). برخی مفسران لحن این آیه را توبیخ مسلمانان دانسته‌اند که چرا شما به دشمنان ابراز دوستی و محبت می‌ورزید و حال آن‌که آنان هیچ علاقه‌ای به شما ندارند (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج۲، ص۲۲۵).

قرآن کریم نتیجه مقاومت را پیروزی بر دشمن می‌داند:

«**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ**» (محمد(۴۷): ۷)؛ ای اهل ایمان! شما اگر خدا را یاری کنید (یعنی دین و پیغمبر خدا را)، خـدا هم شما را یاری کند و گام‌های‌تان را محکم و استوار می‌سازد.

جهاد با کفّار محارب و مقاومت در برابر آنان، یکی از مصادیق یاری دیـن خداونـد است و خداوند وعده داده در این صورت مسـلمانان را بـر دشـمنان غلبـه خواهـد داد (قرائتی، ۱۳۸۳، ج۹، ص۶۷ و ثقفی تهرانی، ۱۳۹۸ق، ج۵، ص۵).

برای آگاهی مؤمنان از نتایج پایداری در برابر دشمنان خداوند می‌فرماید چنان‌چه در این مسیر شهادت نصیب مسلمانان شود، باز از نگاه قرآن شکسـت و نـابودی نخواهـد بود؛ زیرا افتخاری است که خداوند آن را نصیب مجاهدان در راه حق نموده است:

«**وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُـونَ**» (آل عمران(۳): ۱۶۹)؛ البته نپندارید کـه شـهیدان راه خـدا مـرده‌انـد، بلکـه زنده‌اند (به حیات ابدی و) در نزد خدا متنعّم خواهند بود.

از دیدگاه آیة‌الله خامنه‌ای، آگاهی و اعتقاد نسبت به موارد فوق، انگیـزه کـافی در مسلمانان برای مقاومت در برابر دشمنان و شناخت اهداف دشمن ایجاد خواهد کرد (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۷/۱۵). نقش جهاد تبیین در تشریح فواید و نتایج مقاومـت، حتـی در تغییر افکار جوامع غربی نیز بی‌تأثیر نیست. چنان‌که برخی معتقدند عدم آگاهی و سوء تبلیغ نسبت به احکـام اسـلام، منشـاء بسـیاری از تصـورات نادرسـت در بـاره

مقاومت اسلامی در جوامع غربی بوده و ازاین‌رو، اسلام را در میان آن جوامع به عنوان یک دین ستیزه‌جو و خشن جلوه داده است (سیف جمالی، ۱۳۸۷، ش۱۳، ص۱۸۸).

تقویت ایمان

در اندیشه اسلامی تقویت ایمان موجب غلبه بر سختی‌ها و مشکلات و تقویت قدرت ایستادگی در برابر ظلم و ظالمان معرفی شده است. قرآن کریم ایمان و تقوا را موجب بصیرت و بینایی معرفی نموده است (اعراف(۷): ۲۰۱). بر این اساس، به هر میزان ایمان مسلمانان افزایش یابد، بصیرت آنان نسبت به ماهیت دشمن افزایش یافته و در نتیجه قدرت تقابل و استقامت آنان افزایش می‌یابد. قرآن کریم هم‌چنین ایمان و استقامت در برابر دشمن را موجب خنثی‌شدن توطئه‌های آنان می‌داند:

«**وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا**» (آل عمران(۳): ۱۲۰)؛ اگر شما صبر پیشه کنید و پرهیزگار باشید، مکر و عداوت آنان (دشمنان) آسیبی به شما نرساند.

خداوند در آیات قبل، به مسلمانان سفارش کرد که دشمنان را نه یاور و همراه خود بگیرند و نه دوست خود؛ در این آیه می‌فرماید: این برخورد ممکن است تاوان سختی داشته باشد و آنان علیه شما توطئه کنند، بنابراین، شما باید اهل صبر و تقوا باشید تا حیله‌های آنان ضربه‌ای به شما نزند. با توجه به آن‌که مفسران برای صبر، دو مفهوم سلبی (تسلیم‌نشدن در برابر دشمن) و ایجابی (استقامت‌ورزیدن بر تکالیف الهی) در نظر می‌گیرند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۴، ص۷۱۶)، ازاین‌رو، این آیه یکی از کاربردی‌ترین آیات در سیاست خارجی نظام اسلامی است؛ زیرا بر اساس آن، اگر مسلمانان در برابر ناملایمات و مشقاتی که دشمنان برای آنان به وجود می‌آورند، صبر و استقامت ورزند و از مخالفت فرمان الهی بپرهیزند، هرآینه کید و مکر دشمنان به ایشان ضرر نرساند و خداوند آنان را بر دشمنان پیروز گرداند (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج۲، ص۲۲۷-۲۲۶).

تبیین و تشریح فواید و نتایج مقاومت، می‌تواند نقش مهمی در تقویت ایمان مسلمانان و افزایش مقاومت آنان در برابر دشمنان داشته باشد.

انسان با ایمان، کشته‌شدن در راه خدا و دفاع از کشور و پاسداری از آرمان‌ها

و ارزش‌های دینی را شهادت و مایه افتخار می‌داند و به برکت نیروی ایمان در برابر دشمن حماسه می‌آفریند (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۳/۳).

ازاین‌رو:

اگر ملتی عمل و تلاش خود را با ایمان و اعتقاد جازم همراه کند، پیروزی او در مقابل هرگونه دشمنی قطعی است (همان).

تقویت روحیه عدالت‌خواهی و ظلم‌ستیزی

تشریح و تبیین اندیشه اسلامی در باره فواید مقاومت، موجب گسترش روحیه ظلم‌ستیزی خواهد بود.

دین، پیروان خود را از تسلیم‌شدن در مقابل ظلم منع می‌کند، به مقابله با ظالم تشویق می‌کند (آیةالله خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۷/۲۷).

قرآن کریم در آیات متعدد مسلمانان را به دفاع از زنان و کودکان ستم‌دیده دعوت می‌کند: **«وَمَا لَكُمْ لاَ تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاء وَالْوِلْدَانِ»** (نساء(۴): ۷۵)؛ چرا در راه خدا جهاد نمی‌کنید برای نجات مستضعفان از مردان و زنان و کودکان.

در آیه دیگر به همه مجاهدان فی سبیل‌الله ـ اعم از پیروان تورات، انجیل و قرآن ـ وعده داده شده که خداوند در ازای این مجاهدت پاداش خوبی به آن‌ها خواهد داد: **«إِنَّ اللّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ وَالْقُرْآنِ»** (توبه(۹): ۱۱۱)؛ خدا جان و مال اهل ایمان را به بهای بهشت خریداری کرده آن‌ها در راه خدا جهاد می‌کنند که دشمنان دین را به قتل رسانند و یا خود کشته شوند. این وعده قطعی است بر خدا و عهدی است که در تورات و انجیل و قرآن یاد فرمود.

در روایات اسلامی نیز به نقل از رسول خدا 9 نقل شده است: **«من أصبح لا يهتمّ بأمور المسلمين فليس منهم و من سمع رجلا ينادى يا للمسلمين فلم يجبه فليس بمسلم»** (کلینی، ۱۳۶۵، ج۲، ص۱۶۴)؛ هر که صبح

کند و به امور مسلمین همت نگمارد، از آن‌ها نیست و هر که بشنود مردی فریاد می‌زند «مسلمان‌ها به دادم برسید» و جوابش نگوید، مسلمان نیست.

تبیین فواید و ضرورت مقاومت، می‌تواند بستر گسترش عدالت و روحیه مبارزه با ظلم در سراسر جهان را فراهم نماید. زیرا عدالت از دیدگاه آیةالله خامنه‌ای، بزرگ‌ترین خواسته بشر می‌باشد و آن‌چه که اهمیت آن را بیش‌تر می‌کند، این است که غرض اصلی تمامی فرستادگان الهی گسترش توحید همراه با عدالت در کل عالم بوده است (آیةالله خامنه‌ای، ۱۳۷۸/۹/۳). ایشان تبیین این موضوع را از وظایف جمهوری اسلامی می‌داند:

در نظام جمهوری اسلامی، کار بزرگ و مهم این است که ما همه ـ هر کسی در هر نقطه‌ای قرار دارد که توانی در این زمینه دارد ـ باید تلاش‌مان این باشد که اسلام ناب را مطرح کنیم، اسلامِ طرف‌دار مظلوم و ضدّ ظالم را در دنیا مطرح کنیم. همان جوانی که در اروپا است یا در آمریکا است یا در مناطق خیلی دوردست است، از این خصوصیّت مبتهج می‌شود، به هیجان می‌آید که معلوم بشود اسلام عبارت است از نیرویی، انگیزه‌ای، فکری که علیه ظالمین و ستم‌گران و به نفع مظلومین حرکت می‌کند، برنامه دارد و این را وظیفه خودش می‌داند (آیةالله خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۱۲/۲۱).

نهراسیدن از دشمن

از نگاه مفسران، یکی از مهم‌ترین علل ترس از دشمن، نگرانی از شکست و عدم اطمینان نسبت به غلبه بر دشمنان به خاطر ضعف و کمی نفرات است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۷، ص۱۳۳). خداوند ضمن یادآوری وضعیت مستضعفان که به خاطر قلت عددی در برابر دشمنان، نگران نابودی خود بودند «**وَاذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ**» (انفال(۸): ۲۶)، استقامت را مایه نهراسیدن و اندوه‌ناک‌نشدن مؤمنان دانسته است:

«**إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**» (احقاف(۴۶): ۱۳).

برابر این آیه، شرط نهراسیدن و اندوه‌ناک‌نشدن، استقامت داشتن است. قـرآن کـریم در فرازی دیگر، پس از تأکید بر صبر و مقاومت در برابر دشمنان و نترسـیدن از احـدی جز خدا (آل عمران(۳): ۲۰۰)، به مسلمانان اطمینان می‌دهد در صورت صبر و پایداری، حتی با وجود کمی تعداد می‌توانند بر کثرت دشمنان غلبه کنند:

«يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُواْ مِئَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّئَةٌ يَغْلِبُواْ أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَـرُواْ بِـأَنَّهُمْ قَـوْمٌ لاَّ يَفْقَهُـونَ»

(انفال(۸): ۶۵)؛ ای پیامبر، مؤمنان را به جنگ با دشمنان ترغیب کـن، هرگـاه بیست نفر از شما صبور و پایدار باشند، بر دویسـت نفـر از دشـمنان غالـب خواهند شد و اگر از شما صد نفـر باشـند، بـر هـزار نفـر از کـافران پیـروز می‌شوند؛ چراکه آن‌ها گروهی نادان هستند.

نمونه آشکار این مسأله غزوه بدر است که برابر گزارشات تاریخی، تعداد مجاهـدان اسلام ۳۱۳ نفر در برابر سپاه انبوه مشرکان با تجهیـزات فـراوان قـرار گرفتنـد و پیـروز شدند (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۱۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج۲، ص۷۰۹-۷۰۸ و بخـاری، ۱۴۲۲ق، ج۵، ص۷۳).

بر این اساس، قرآن کریم به روشنی برای مسلمانان تبیین نموده است که اگر در برابـر دشمنان نهراسند و اهل صبر و مقاومت باشند، امکـان پیـروزی و رسـتگاری آنـان فـراهم خواهد شد (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج۳، ص۳۱۸ و فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج۶، ص۴۷۵).

از دیدگاه آیةالله خامنه‌ای دلیل عزت کنونی جمهوری اسلامی ایران نزد ملت‌های منطقه، «شجاعت، نترسی و موضع مستقل این نظـام در برابـر دشـمنان» اسـت (آیـةالله خامنـه‌ای، ۱۳۹۱/۶/۲). بنابراین، با ارائه الگوی جمهوری اسلامی در جاهای مختلف دنیا می‌تـوان نهراسیدن از دشمن را در جهان تبلیغ کرد (آیةالله خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۸/۱۲).

آشکارشدن چهره واقعی دشمنان

از مهم‌ترین کارکردهای جهاد تبیین، آشکارشدن چهره واقعی دشمنان ستم‌گر است:

«وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُـمَّ

لَا تُنْصَرُونَ» (هود(۱۱): ۱۱۳)؛ و (شما مؤمنان) هرگز نباید با ظالمان هم‌دست و دوست و بدان‌ها دل‌گرم باشید و گرنه آتش (کیفر آنان) در شما هم خواهد گرفت و در آن حال جز خدا هیچ دوستی نخواهید داشت و هرگز کسی یاری شما نخواهد کرد.

رکون به معنای میل‌کردن به سوی چیزی و تسکین‌دادن خاطر به وسیله آن است (طباطبایی، ۱۳۸۳، ج۱۱، ص۶۶)؛ یعنی به اعتماد همراه با میل، رکون گفته می‌شود (همان). از نگاه قرآن کریم، میل مؤمنان به دشمنان اسلام مردود است:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ» (ممتحنه(۶۰): ۱)؛ ای کسانی که به خدا ایمان آورده‌اید! هرگز نباید کافران را که دشمن من و شمایند، یاران خود برگرفته و طرح دوستی با آن‌ها افکنید.

دوست‌شدن با دشمنان به معنای نوعی ابراز محبت، یاری و اعتماد به آن‌ها در یک رابطه دوسویه است (دویش، بی‌تا، ج۲، ص۴۲) که در این آیه به شدت مورد نهی قرار گرفته است. از آیات ابتدایی سوره برائت (توبه(۹): ۳-۱) که به طور آشکار از بیزاری خداوند و پیامبرش از مشرکان پیمان‌شکن سخن می‌گوید (طباطبایی، ۱۳۸۳، ج۹، ص۱۵۶)، ادله اجتناب از طاغوت (نحل(۱۶): ۳۶ و زمر(۳۹): ۱۷) و آیاتی که به برخورد سرسختانه و شدید مسلمانان با دشمنان دلالت دارند (فتح(۴۸): ۲۹ و توبه(۹): ۱۲۳)، می‌توان به عنوان ادله دیگر عدم اعتماد به دشمنان نام برد.

بر این اساس، در فقه اسلامی اعتماد به دشمنان مذموم است (منتظری،۱۴۰۹ق، ج۲، ص۷۲۰). از مضمون برخی آیات دیگر که نیکی و احسان به کفار و مشرکانی که دشمنی آشکار با مسلمانان نداشته‌اند را جایز دانسته: **«لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»** (ممتحنه(۶۰): ۸)؛ خدا شما را از آنان که با شما در دین قتال و دشمنی نکرده و شما را از دیارتان بیرون ننمودند، نهی نمی‌کند که با آنان نیکی کنید و به عدالت و انصاف رفتار نمایید که خدا مردم با عدل و داد را بسیار دوست می‌دارد، می‌توان فهمید که نهی مورد بحث در مورد دشمنان معاند اسلام و مشرکان پیمان‌شکن

است، نه مطلق کفار و مشرکان (حسینی شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ج۱۳، ص۱۳۲). خداوند در تبیین علت عدم اعتماد به این گونه دشمنان می‌فرماید:

«کَیفَ وَ إن یَظهَروا عَلَیکُم لا یَرقَبوا فیکُم إلّا وَ لا ذِمَّةً یَرضَونَکُم بِأفواهِم وَ تَأبی قُلوبُهُم وَ اَکثرهُم فاسِقون» (توبه(۹): ۸)؛ چگونه (به مشرکان عهدشکن می‌توان اعتماد کرد) در صورتی که آن‌ها اگر بر شما ظفر یابند، مراعات هیچ علاقه خویشی و عهد و پیمان را نخواهند کرد! به زبان‌بازی و سخنان فریبنده شما را خشنود می‌سازند؛ در صورتی که در دل جز کینه شما ندارند و بیش‌تر آنان فاسق و نابکارند.

آیة‌الله خامنه‌ای با اشاره به نتایج مصیبت‌بار اعتماد به آمریکا از سوی ملت‌ها می‌فرماید:

عاقبت اعتماد به دشمن، سیلی‌خوردن و تحمل مصیبت است (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۳/۱۴).

توجه به این نتایج برای همگان بسیار درس‌آموز است.

توجه به قدرت داخلی

قرآن کریم برای افزایش قدرت مسلمانان در برابر دشمنان اهمیت زیادی قائل است. ازاین‌رو، آنان را به تقویت قدرت خود فرا می‌خواند تا دشمنان جرأت حمله به مسلمانان پیدا نکنند:

«وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَیْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّکُمْ وَآخَرِینَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللّهُ یَعْلَمُهُمْ» (انفال(۸): ۶۰)؛ ای مؤمنان! تا جایی که می‌توانید خود را به آذوقه و آلات جنگی و اسبان سواری برای تهدید دشمنان خداوند و دشمنان خودتان و دیگر کسانی که شما به دشمنی آنان آگاه نیستید و خدا آگاه است، فراهم و مهیا سازید.

در آیه دیگر، خداوند می‌فرماید:

«وَدَّ الَّذِینَ کَفَرُواْ لَوْ تَغْفُلُونَ عَنْ أَسْلِحَتِکُمْ وَأَمْتِعَتِکُمْ فَیَمِیلُونَ عَلَیْکُم مَّیْلَةً وَاحِدَةً» (نساء(۴): ۱۰۲)؛ کافران آرزو دارند که شما از اسلحه و کالاهای (دفاعی) خود جدا شوید تا به یک‌باره به شما حمله آورند.

تجربه تاریخ ایران نشان می‌دهد تکیه بر قدرت داخلی تنها راه بقا و ایستادگی در برابر استکبار است؛ چنان‌که فولر در باره ایران بر این اعتقاد است که:

> در دنیایی که غالباً زیر سیطره نیروهای خارجی ویران‌گری بوده که سعی داشته‌اند ایران را به انقیاد خود درآورند، بهره‌گیری از ابزارهای قدرت، لازمه استمرار بقا محسوب می‌شود (فولر، ۱۳۷۲، ص۱۱-۱۰).

آیة‌الله خامنه‌ای مهم‌ترین عیوب جوامع اسلامی را نگاه به خارج و نه به توان و ظرفیّت‌های داخلی می‌داند (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۱۱/۲۲). ایشان با اشاره به تجربه انقلاب اسلامی معتقد است توجه به ظرفیت‌های داخلی و توانایی‌های ملّی موجب ناامیدی و شکست دشمنان و غلبه بر تحریم‌ها خواهد بود (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۵/۱۰).

تبیین و گسترش تجربه ایران در جهان اسلام، موجب تقویت قدرت و خودباوری مسلمانان و اتکای به قدرت خود در مواجهه با دشمنان می‌باشد. مشروط بر این‌که مسلمانان طبق آموزه‌های اسلامی در همه عرصه‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، اهل صبر و مقاومت باشند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج۶، ص۱۳۸).

افزایش توان بازدارندگی

از مهم‌ترین کارکردهای جهاد تبیین در باره مقاومت، ایجاد قدرت بازدارندگی در برابر دشمنان است. تجارب تاریخی نشان می‌دهد هرگاه مسلمانان در برابر دشمنان استقامت ورزیدند، دشمن را به انفعال کشانده و موجب عقب‌نشینی او شده‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۸/۱۳). در داستان شعب ابی‌طالب، سه سال استقامت سرسختانه مسلمانان، دشمن را به انفعال وا داشت؛ تا آن‌جا که خود ناگزیر شدند عهدنامه‌ای که علیه حصر و تحریم مسلمانان نوشته بودند را باطل اعلام کنند (حلبی، ۱۴۲۷ق، ج۱، ص۴۷۵). نمونه عینی این موضوع در عصر کنونی، مقاومت پیوسته ملت ایران در برابر فشارها و تحریم‌های همه‌جانبه دشمنان است که آنان را به انفعال کشانده است:

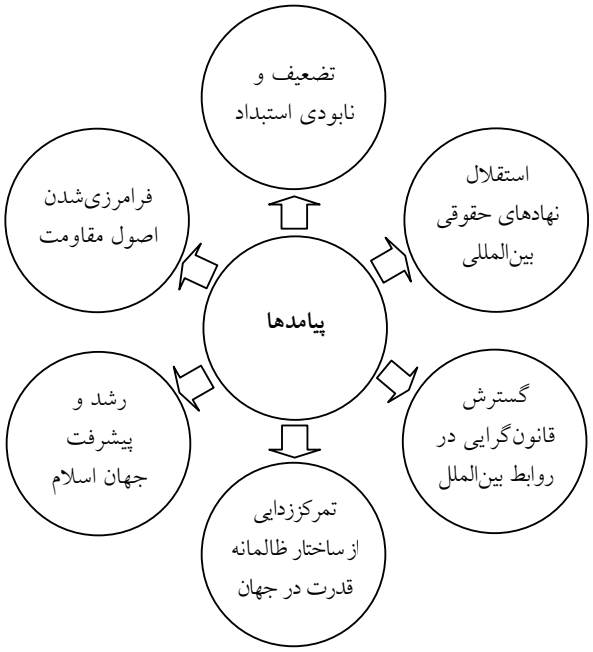
> دشمنان در مقابل این وضعیت (مقاومت ملت ایران)، دچار انفعالند؛... برخلاف آن‌چه که وانمود می‌شود که آن‌ها در موضع فعال قرار دارند، نه،

این‌جور نیست، دشمن در مقابل ملت ایران در موضع انفعال است. ملتی با عزم راسخ، با بصیرت، با ایمان، می‌داند چه می‌خواهد، راه را هم بلد است، سختی‌ها را هم با شجاعتِ تمام تحمل می‌کند، در مقابل این ملت، اسلحه‌های گوناگون سیاسی و نظامی و امنیتی و اقتصادی کند است. لذا دشمن در حال انفعال است (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۱۱/۲۸).

تبیین این حقایق برای ملت‌های اسلامی همراه با درک تهدیدات محیط منطقه‌ای و بین‌المللی می‌تواند قدرت بازدارندگی جهان اسلام در برابر فشارها و تهدیدات دشمنان را افزایش داده و دشمن را به انفعال وا دارد.

۴. پیامدها

مطالعه و بررسی آثار و نتایج جهاد تبیین، دست‌یابی به پیامدهای چندی را در عرصه جهانی قابل تحقق می‌سازد. برخی از مهم‌ترین این پیامدها از دیدگاه آیة‌الله خامنه‌ای را می‌توان شامل موارد زیر دانست: (شکل۳)



شکل۳- پیامدهای جهاد تبیین از دیدگاه آیة‌الله خامنه‌ای

فرامرزی‌شدن اصول مقاومت

بسیاری از اندیشمندان، اسلام را دینی تاثیرگذار در فرهنگ جهانی توصیف نموده‌اند (جرجیس، ۱۳۸۴، ص۱۱۷). با پیروزی انقلاب اسلامی ایران نیز نهضت‌های اجتماعی و جنبش‌های مقاومت اسلامی در لبنان، مصر، عراق و مناطق دیگر به‌راه افتاد (متقی، ۱۳۸۷، ص۲۳۳). ازاین‌رو، این اندیشمندان، انقلاب اسلامی را بیش از هر تحول سیاسی و اجتماعی دیگری در تاریخ معاصر، بر سیاست و روابط بین‌الملل تأثیرگذار دانسته‌اند؛ به دنبال این رخداد تاریخی، نظریه‌پردازانی همانند الکساندر ونت، کراتوکویل، ویوور و باری‌بوزان در صدد برآمدند تا روی‌کرد انتقادی به سیاست بین‌الملل را در دستور کار قرار داده و بر ضرورت کاربرد نشانه‌های هنجاری و ارزشی در سیاست بین‌الملل تأکید کنند (متقی و پوستین‌چی، ۱۳۹۰، ش۱، ص۱۰۶-۹۸). آیةالله خامنه‌ای با استناد به الگوی جمهوری اسلامی معتقد است با ارائه مفاهیم و تبیین تفکرات انقلابی و نشان‌دادن تجربه موفق جمهوری اسلامی به مردم جهان، می‌توان آموزه‌های انقلاب اسلامی را جهانی نمود (خامنه‌ای، ۱۳۷۴/۳/۱۴). مهم‌ترین مسأله برای فرامرزی‌شدن پدیده‌ای مانند مقاومت به عنوان یکی از آموزه‌های انقلاب اسلامی، تبیین و ارائه یک رشته هنجارهای فراملی در باره آن است که مورد قبول عموم مردم جهان باشد. چراکه در غیاب یک مرجع عینی که مورد پذیرش اکثریت انسان‌ها باشد، نمی‌توان به گسترش آموزه‌های مقاومت در روابط بین‌الملل و تغییر ساختار ناعادلانه نظام سلطه امیدوار بود. بسیاری از اصول مقاومت؛ مانند ظلم‌ستیزی و عدالت‌خواهی و ایستادگی در برابر ظلم و بی‌عدالتی ریشه در عقل و فطرت انسان‌ها دارند و «همه خردمندان عالم آن را می‌پسندند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۳/۱۴). زیرا از دید اندیشمندان، میل به عدالت با قطع نظر از منافع شخصی انسان، در نهاد انسان وجود دارد (مطهری، ۱۳۷۸، ج۱۸، ص۱۵۶). بر این اساس، آیةالله خامنه‌ای می‌فرماید:

> آن‌چه‌که اسلام برای بشریت و برای سعادت انسان در نظر گرفته است، سودش و فایده‌اش مخصوص معتقدین به اسلام نیست. اسلام می‌گوید در مقابل زورگویی و ظلم بایستید، از مظلوم دفاع کنید، از فشار قدرت‌مندان

زورگو نهراسید، در مقابل توطئه شیادانی که راهزن زندگی بشرند، هشیار باشید. اسلام می‌گوید انسان‌ها به فطرت خودشان برگردند (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۲/۲۴).

در این صورت، تبیین هنجارهای مقاومت برای انسان‌ها، بین‌المللی‌شدن الگوی مقاومت در روابط بین‌الملل را در پی خواهد داشت. زیرا زمینه‌های کنش گفتمانی در برابر نیروها و بازی‌گران تهدیدکننده ـ که برخی آن را شرط گسترش هنجارهای مقاومت دانسته‌اند ـ (Farzaneh, 2007, p.94)، به دلیل ماهیت فطری و عقلانی این هنجارها، در مناطق مختلف جهان غالباً به صورت یک‌سان وجود دارد. فرامرزی‌شدن هنجارهای مقاومت به‌وسیله جهاد تبیین، آثار و پیامدهای دیگری نیز دارد که در ادامه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

تضعیف و نابودی استبداد

در اندیشه اسلامی بین استقامت و نابودی استبداد رابطه مستقیمی وجود دارد. خداوند در باره فرعون که «قومش را ذلیل و زبون داشت تا همه مطیع فرمان وی باشند» (زخرف(۴۳): ۵۴)، می‌فرماید او را با تمام قدرت ظاهری‌اش به دلیل صبر و استقامت بنی‌اسرائیل نابود کردیم:

«وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ» (اعراف(۷): ۱۳۷)؛ و طایفه‌ای را که فرعونیان ذلیل و ناتوان می‌داشتند، وارث مشرق و مغرب زمین با برکت (مصر و شامات) گردانیدیم و آن سخن و وعده نیکوی خدای تو بر بنی‌اسرائیل تحقق یافت، به پاداش صبری که (در مصایب) کردند و آن‌چه را فرعون و قومش می‌ساختند و می‌افراشتند (از صنایع و عمارات و کاخ‌های با عظمت و مجلل) ویران نمودیم.

آیه فوق گرچه در باره بنی‌اسرائیل نازل شده اما مفسران پیامد مقاومت را خاص قوم بنی‌اسرائیل نمی‌دانند، بلکه معتقدند شامل همه مستضعفانی که زیر سلطه استبداد قرار دارند و اهل صبر و مقاومت می‌باشند، می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۶، ص۳۳۰).

ازاین‌رو، جهانی‌شدن مقاومت، می‌تواند واحدهای سیاسی ملی را به طور آشکار متأثر نموده و به تضعیف نظام‌های استبدادی و رهایی از وابستگی به نظام سلطه استعماری بیانجامد. در دنیای امروز، افزون بر به‌هم‌پیوستگی‌های سیاست‌های ملی و بین‌المللی که حوزه‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی جهان را به یک‌دیگر متصل ساخته است و از آن به تهدیدی علیه حاکمیت‌های ملی نیز نام برده‌اند (Held and Mcgrew, 2002, p.171)، گسترش هنجارهای مقاومت و ایستادگی ملت‌ها در برابر ظلم، می‌تواند نظام‌های اقتدارگرا در داخل مرزهای سیاسی را با خطر بیش‌تر مواجه سازد. به عنوان مثال، می‌تواند انقیاد ملت‌ها در برابر هژمونی ایالات متحده آمریکا به عنوان نماد برتری‌طلبی و استعمار جهانی را تضعیف نماید؛ چراکه از دیدگاه آیةالله خامنه‌ای در صورت مقاومت ملت‌ها «نابودی بنای ظلم در سطح جهان، حتمی است» (خامنه‌ای، ۱۳۸۱/۷/۳۰).

استقلال نهادهای حقوقی بین‌المللی

به رغم این‌که فلسفه شکل‌گیری نهادهای حقوقی بین‌المللی حمایت از دولت‌ها و ملت‌ها با حفظ روی‌کرد بی‌طرفانه، مستقل و عادلانه در مسیر حکمرانی دموکراتیک و برقراری امنیت جهانی بوده است و به‌طور مطلق، همه برهم‌زنندگان امنیت جهانی را سزاوار مجازات دانسته‌اند (نجفی ابرندآبادی، ۱۳۷۳، ش۱۵، ص۱۸۲-۱۸۰)، اما در عمل این نهادهای بین‌المللی غالباً در منازعات جهانی بی‌طرف نمانده و با وجود مشکلات متعدد، نتوانسته‌اند خود را از وابستگی به قدرت‌های جهانی دور نگه‌دارند (Dahl, 1999, p.317). ذیل این وابستگی، بسیاری از اصول بنیادین؛ مانند اصل برابری و اصل عمل به رأی اکثریت توسط آن‌ها رعایت نمی‌شود (Archibugi and Held, 2011, p.39). به عنوان مثال، در صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی، رأی کشورها بر اساس میزان کمک‌های مالی آن‌ها سنجیده می‌شود و قدرت‌های برتر در فرآیندهای تصمیم‌گیری به نحو چشم‌گیری تأثیرگذار هستند (Patomaki and Teivainen, 2004, p.92-124). ازاین‌رو، برخی تحقق عملی حکمرانی دموکراتیک جهانی را در شرایط کنونی بسیار دشوار تلقی نموده‌اند (Mcgrew, 2002, p.169).

آیةالله خامنه‌ای عیب بزرگ قدرت‌های جهانی به ویژه آمریکا را این می‌داند که با همه از جمله نهادهای حقوقی و بین‌المللی می‌خواهند از «موضع قلدری و ارباب و رعیتی» برخورد کنند تا منافع‌شان تأمین گردد (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۱/۶). در این شرایط، ایستادگی ملت‌ها در برابر معیارهای ناعادلانه و غیر شفاف در روند تصمیم‌گیری نهادهای حقوقی بین‌المللی می‌تواند شفافیت، عدالت و پاسخ‌گویی آن‌ها را افزایش دهد. لغو حق وتوی قدرت‌های جهانی در شورای امنیت سازمان ملل و یا افزایش میزان شفافیت در تصمیم‌گیری‌های صندوق بین‌المللی پول، بانک جهانی و سازمان تجارت جهانی از جمله خواسته ملت‌ها در راستای افزایش استقلال این نهادهاست. اصرار بر این خواسته می‌تواند به شکل‌گیری نهادهای حقوقی مستقل که از ابزارهای کافی برای مقابله با نقض حقوق انسانی برخوردار باشند، منتهی گردد (خامنه‌ای، ۱۳۶۵/۶/۱۴).

گسترش قانون‌گرایی در روابط بین‌الملل

ضرورت حاکمیت قانون در روابط میان انسان‌ها دارای پشتوانه عقلانی و فطری است که قواعد اصولی بین‌المللی نیز از آن حمایت می‌کند. به رغم آن‌که هدف از تأسیس نهادهای حقوقی بین‌المللی، حاکمیت قانون در روابط بین‌الملل بوده است و بسیاری از این سازمان‌ها؛ مانند سازمان ملل متحد دارای نهادهای قضایی هستند، ولی این نهادها به دلیل وابستگی به قدرت‌های غربی و تبدیل‌شدن به «آلت دست صاحبانِ زَر و زور» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۳/۳)، در اجرای قوانین، ضعیف عمل می‌کنند. در این شرایط، اگر به هنجارها و قواعد حقوقی بین‌المللی عمل شود، تخطی از قوانین پذیرفته‌شده برای همه کشورها هزینه خواهد داشت و منازعات بین‌المللی ذیل نظام عادلانه جهانی حل و فصل خواهد شد (Archibugi and Held, 2011, p.40). چنین روندی تنها با مخالفت گسترده ملت‌ها در برابر عمل‌کرد ناعادلانه این نهادهای بین‌المللی تحقق خواهد یافت و قدرت‌های غربی به ویژه ایالات متحده را به پذیرش حاکمیت قوانین در روابط بین‌الملل وادار خواهد ساخت. به شرط آن‌که قانون و اجرا با معیارهای خدایی و با مقررات الهی منطبق باشد (خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۳/۲۱).

تمرکززدایی از ساختار ظالمانه قدرت در جهان

امروزه برای ساختار نظام بین‌الملل و چگونگی توزیع قدرت در سیاست بین‌الملل، نظریات مختلفی وجود دارد (Waltz, 1979, p.25). اسلام با هر ساختاری که قدرت را به صورت ناعادلانه در اختیار منافع گروهی خاص از انسان‌ها قرار دهد، مخالف است. ساختار هرمی نظام بین‌الملل مبتنی بر ظالم و مظلوم و متشکل از رابطه مستکبر با مستضعف، در تضاد با آموزه‌های اسلامی است (قصص(۲۸): ۴). چنین جایگاهی را خداوند، حتی برای انبیای خویش نیز قرار نداده است:

«مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ» (آل عمران(۳): ۷۹)؛ هیچ بشری را نرسد که خدا وی را به رسالت برگزیند و به او کتاب و حکمت و نبوت بخشد، آن‌گاه به مردم گوید: مرا به جای خدا بپرستید.

بر همین اساس، آیة‌الله خامنه‌ای با جهان تک‌قطبی دنیا تحت حاکمیت آمریکا مخالفت می‌ورزد و معتقد است دنیای امروز به هیچ‌وجه زیر سلطه جهان تک‌قطبی به ریاست آمریکا نخواهند رفت (خامنه‌ای، ۱۳۷۸/۶/۳۰). یکی از تأثیرات آشکار مقاومت جهانی، تمرکززدایی از ساختارهای موجود قدرت در جهان و تضعیف نظام سلطه جهانی است. تکثر و تنوع کنش‌گران بین‌المللی، امکان بازسازی جایگاه قدرت در ساختار سیاسی موجود در جهان، آزادی ملت‌ها از سلطه قدرت‌های جهانی و مشارکت فعالانه در تعیین سرنوشت خود را فراهم می‌نماید. جنبش مقاومت که از درون کشورهای آزاد و مستقل شکل می‌گیرد، با همراه‌ساختن ملت‌ها وجهه‌ای فراملی و جهانی یافته و ساختار نظام سلطه را برای تغییر در مسیر تمرکززدایی از قدرت و تکثرگرایی تحت فشار قرار می‌دهد. این امر که به طور آشکار تحت تأثیر «ایستادگی ملت مسلمان ایران در برابر ظلم و جور قدرت‌های سلطه‌گر» می‌باشد (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۳/۳۰)، می‌تواند چشم‌انداز جهانی امن، آزاد و با ثبات را در روابط بین‌الملل همراه با مشارکت سیاسی عادلانه برای ملت‌ها نوید دهد.

رشد و پیشرفت جهان اسلام

تجارب تاریخ استعمار در جهان نشان می‌دهد، عدم مقاومت ملت‌های زیر سلطه در

برابر استعمار به عقب‌ماندگی آن‌ها دامن زده است؛ در حالی که پایداری و استقامت ملت‌ها در برابر سلطه‌گران با هدایت و تبیین رهبران آگاه و اندیشمند، به برچیده‌شدن بساط استعمار و رشد و پیشرفت ملت‌ها منتهی گردیده است. در همین حال، رشد و پیشرفت جوامع اسلامی در عرصه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی و دفاعی، همواره مورد توجه اندیشمندان و رهبران اسلامی به عنوان عاملی تضمین‌کننده برای صلح و برقراری امنیت پایدار قرار داشته است. دستور اسلام به آمادگی همه‌جانبه مسلمانان در برابر دشمنان و تجهیز نظام اسلامی به تمام نیروهای مادی و معنوی، مسیر منتهی به قله‌های عزت و پیشرفت را هموار می‌سازد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۷، ص۲۲۲). درحالی‌که عدم تبیین صحیح این موضوع و بی‌توجهی برخی دولت‌های اسلامی به این حقیقت، آنان را به سازش در برابر استکبار و گرفتاری در چنبره ذلت و عقب‌ماندگی ملت‌ها سوق داده است (همان). پای‌بندی به این امر از دیدگاه آیة‌الله خامنه‌ای، چشم‌انداز آینده بشر را به سوی خیر و صلاح و پیشرفت در همه ابعاد مادی و معنوی زندگی بشر و حاکمیت حکومت حق ترسیم می‌نماید (خامنه‌ای، ۱۳۷۵/۱۰/۶).

نتیجه‌گیری

با توجه به گسترش عرصه‌های استبداد و استعمار و برخی تهدیدات نوین در نظام بین‌الملل به ویژه علیه جهان اسلام، بازتولید و توزیع پدیده مقاومت در قالب یک الگوی مورد پذیرش همه آزادی‌خواهان و انسان‌های تحت سلطه در جهان، یکی از ضرورت‌های عصر ما به شمار می‌رود. بر اساس یافته‌های این پژوهش، جهاد تبیین نقشی تعیین‌کننده و ظرفیت‌های راهبردی در تثبیت و گسترش هنجارهای مقاومت دارد. از دیدگاه آیة‌الله خامنه‌ای، جهاد تبیین، افزون بر تثبیت هنجارهای مقاومت در درون مرزهای داخلی، به دلیل برخورداری از اصول مشترک مورد پذیرش همه انسان‌ها، پارادایم مقاومت را از سطح ملی به سطوح فراملی و بین‌المللی می‌کشاند. ایشان معتقد است دو ویژگی فطری و عقلانی‌بودن مقاومت، زمینه رشد و گسترش آن را در گستره جهانی مهیا نموده است. پیامد این امر، تحولات گسترده بین‌المللی در مسیر تضعیف

ظلم و استبداد در سطح جهانی است که در پی ایستادگی در برابر ظلم و بی‌عدالتی در نظام بین‌الملل پدید می‌آید. چنین آثار و پیامدهایی بدون تبیین حقایق مقاومت، فواید و دستاوردهای آن برای ملت‌های زیر سلطه و بیان نتایج زیان‌بار عدم مقاومت در برابر نظام سلطه جهانی، دست‌نیافتنی است. یافته‌های پژوهش حاضر هم‌چنین نشان می‌دهد تبیین حقایق و نتایج مقاومت در برابر تهدیدها و فشارهای دشمنان، به دلیل اصول فطری و عقلانی پذیرفته‌شده آن، آرمان‌هایی هم‌چون استقلال نهادهای حقوقی، حاکمیت مطلق قانون و تمرکززدایی از ساختار ظالمانه قدرت در روابط بین‌الملل را دست‌یافتنی نموده و در نهایت، رشد و پیشرفت جهان اسلام را به دنبال خواهد داشت.

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. ابن اثیر، مجدالدین مبارک بن محمد، **النهایة فی غریب الحدیث و الأثر**، تحقیق: احمد بن محمد الخراط، قطر: وزارت الاوقاف و الشئون الاسلامیة، بی‌تا.

۳. ابن سعد، ابوعبدالله محمد بن سعد، **الطبقات الکبری**، به کوشش محمد عبدالقادر، ج۲، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۰ق.

۴. ابن عاشور، محمدالطاهر، **التحریر و التنویر**، ج۳و۱۱، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی، ۱۴۲۰ق.

۵. ابن عربی، محمد بن علی، **الفتوحات المکیة**، ج۲، بیروت: دار صادر، بی‌تا.

۶. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، ج۱۲، بیروت: دار صادر، چ۳، ۱۴۱۴ق.

۷. بخاری، ابوعبدالله محمد بن اسماعیل، **صحیح البخاری**، ج۵، بیروت: دار طوق النجاة، ۱۴۲۲ق.

۸. ثقفی تهرانی، محمد، **تفسیر روان جاوید**، ج۵، تهران: انتشارات برهان، چ۳، ۱۳۹۸ق.

۹. جرجیس، فواز، **آمریکا و اسلام سیاسی؛ رویارویی فرهنگ‌ها یا تضاد منافع**، ترجمه سیدمحمد کمال‌سروریان، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۸۴.

۱۰. حسینی شاه‌عبدالعظیمی، حسین، **تفسیر اثنی عشری**، ج۲و۱۳، تهران: انتشارات میقات، ۱۳۶۳.

۱۱. حلبی، علی بن ابراهیم، **السیرة الحلبیة**، ج۱، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۷ق.

۱۲. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار فرماندهان و کارکنان نیروی هوایی و پدافند هوایی ارتش**، ۱۴۰۰/۱۱/۱۰.

۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در سخنرانی تلویزیونی به مناسبت عید قربان**، ۱۳۹۹/۵/۱۰.

۱۴. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار دانش‌آموزان و دانشجویان**، ۱۳۹۴/۸/۱۲.
۱۵. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات به مناسبت میلاد حضرت محمد 9 و ولادت حضرت امام جعفر صادق 7** ، ۱۳۹۹/۸/۱۳.
۱۶. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در مراسم ششمین سالگرد رحلت امام خمینی ;** ، ۱۳۷۴/۳/۱۴.
۱۷. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در مراسم بیست و هفتمین سالگرد رحلت امام خمینی ;** ، ۱۳۹۵/۳/۱۴.
۱۸. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در مراسم سی‌امین سالگرد رحلت امام خمینی ;** ، ۱۳۹۸/۳/۱۴.
۱۹. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در هشتمین اجلاس سران جنبش عدم تعهد**، ۱۳۶۵/۶/۱۴.
۲۰. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار عمومی مردم چالوس و نوشهر**، ۱۳۸۸/۷/۱۵.
۲۱. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار رئیس‌جمهور و اعضای هیأت دولت**، ۱۳۹۱/۶/۲.
۲۲. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری**، ۱۳۹۳/۱۲/۲۱.
۲۳. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در اولین دیدار با نمایندگان مجلس هشتم**، ۱۳۸۷/۳/۲۱.
۲۴. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانیه «گام دوم انقلاب» خطاب به ملت ایران**، ۱۳۹۷/۱۱/۲۲.
۲۵. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار سران و معتمدان عشایر کردستان**، ۱۳۸۸/۲/۲۴.
۲۶. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با مردم قم**، ۱۳۸۹/۷/۲۷.
۲۷. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار مردم آذربایجان شرقی**، ۱۳۹۱/۱۱/۲۸.
۲۸. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار قاریان و حافظان برتر شرکت‌کننده در مسابقات بین‌المللی قرآن کریم**، ۱۳۹۵/۲/۲۹.
۲۹. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار مداحان اهل‌بیت :** ، ۱۴۰۰/۱۱/۳.
۳۰. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار جمعی از ایثارگران و خانواده‌های شهدا**، ۱۳۸۴/۳/۳.
۳۱. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار جمعی از شاعران و ذاکرین اهل بیت :** ، ۱۳۹۰/۳/۳.
۳۲. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار نمایندگان و کارکنان مجلس شورای اسلامی**، ۱۳۹۷/۳/۳.
۳۳. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار جمعی از بسیجیان**، ۱۳۷۸/۹/۳.
۳۴. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با مسؤولان نظام**، ۱۳۷۱/۳/۳۰.
۳۵. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار توماس کلستیل رئیس‌جمهور اتریش و هیأت همراه با رهبر انقلاب**، ۱۳۷۸/۶/۳۰.

۳۶. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم به مناسبت عید نیمه شعبان**، ۱۳۸۱/۷/۳۰.
۳۷. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در جمع زائران حرم رضوی 7** ، ۱۳۷۹/۱/۶.
۳۸. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم با رهبر انقلاب**، ۱۳۷۵/۱۰/۶.
۳۹. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با فرماندهان و کارکنان نیروی هوایی و پدافند هوایی ارتش**، ۱۴۰۰/۱۱/۱۹.
۴۰. دهخدا، علی‌اکبر، **لغتنامه دهخدا**، ج۱۴، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
۴۱. دویش، احمد بن عبدالرزاق، **فتاوی اللجنة الدائمة**، ج۲، ریاض: رئاسة ادارة البحوث العلمیة و الافتاء، بی‌تا.
۴۲. زبیدی، محمد بن محمد، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقیق: جمعی از محققان، ج۳۴، تهران: دارالهدایة، بی‌تا.
۴۳. سیف جمالی، مهدی، «آینده اسلام در آمریکا»، **فصلنامه قبسات**، ش۱۳، ۱۳۸۷.
۴۴. صادقی تهرانی، محمد، **الفرقان**، ج۶، تهران: فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵.
۴۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، **تفسیر المیزان**، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج۹، ۱۱و۱۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۸۳.
۴۶. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ج۲و۴، تهران: ناصرخسرو، ۱۳۷۲.
۴۷. طریحی، فخرالدین، **مجمع البحرین**، ج۶، تهران: کتاب‌فروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
۴۸. طیب، عبدالحسین، **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**، ج۴، تهران: انتشارات اسلام، چ۲، ۱۳۷۸.
۴۹. فراست‌خواه، مقصود، **روش تحقیق کیفی در علوم اجتماعی با تأکید بر «نظریه برپایه»** (گراندد تئوری، GTM)، تهران: آگاه، ۱۳۹۵.
۵۰. فضل‌الله، محمدحسین، **من وحی القرآن**، ج۶، بیروت: دارالملاک، ۱۴۱۹ق.
۵۱. فولر، گراهام، **قبله عالم؛ ژئوپلتیک ایران**، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۲.
۵۲. قرائتی، محسن، **تفسیر نور**، ج۱و۹، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چ۱۱، ۱۳۸۳.
۵۳. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج۲، تهران: اسلامیه، ۱۳۶۵.
۵۴. متقی، ابراهیم و پوستین‌چی، زهره، «زبان سیاسی مقاومت اسلامی در سیاست بین‌الملل»، **فصلنامه پژوهش‌های روابط بین‌الملل**، دوره نخست، ش۱، ۱۳۹۰.
۵۵. متقی، ابراهیم، **رویارویی غرب معاصر با جهان اسلام**، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.

۵۶. مصباح یزدی، محمدتقی، **زلال نگاه؛ مباحثی در بصیرت سیاسی ـ اجتماعی**، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ; ، ۱۳۹۳.
۵۷. مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار شهید مطهری، سیری در سیره ائمه اطهار :** ، ج۱۸، تهران: صدرا، ۱۳۷۸.
۵۸. مکارم شیرازی، ناصر، **پیام قرآن**، ج۱، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چ۹، ۱۳۸۶.
۵۹. مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، ج۶، ۷و۸، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۷۴.
۶۰. منتظری، حسینعلی، **دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة**، ج۲، قم: نشر تفکر، ۱۴۰۹ق.
۶۱. نجفی ابرندآبادی، علی‌حسین، «مسؤولیت کیفری بین‌المللی»، **فصلنامه تحقیقات حقوقی**، ش۱۵، ۱۳۷۳.

62. Archibugi Daniel and David Held, "Cosmopolitan Democracy: Paths and way" in: **Daniel Archibugi, Guido Montani**, European democracy and cosmopolitan democracy, Roma: Altiro Spinelli Publication, 2011.
63. Babbie, Earl, **The Practice of Social Research**. (11th edition) Belmont, CA: Thompson Wadsworth, 2007.
64. Dahl, Robert, **Can International Organization be Democratic?** A Skeptical View, in: Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cord on Democracys Edges, London: Cambridge University Press, 1999.
65. Farzaneh, Mateo Mohammad. "Shi'i Ideology, Iranian Secular, Nationalism and the Iran-Iraq War (1980- 1988)", **Studies in Ethnicity and Nationalism**, 2007, Vol. 7, No. 1.
66. Held David, and Anthony Mcgrew, **Global Transformations: Politics, Economics and Culture**, Stanford University Press, 2002.
67. Mcgrew, Anthony, **Transnational Democracy: Theories and Prospects**, Cambridge: Polity Press, 2002.
68. Patomaki Heikki and Teivainen, Teivo, **A Possible World**: **Democratic Transformation of Global Institution**, London: Zed Book Publication, 2004.
69. Waltz, Kenneth. **Theory of International Politics**, New York: Random House, 1979.

١٠٨

الحكومة الإسلامية

مجلّةٌ خاصة بالفكر والفقه السياسيَّيْن للإسلام

السنة الثمانية و العشرون / العدد الثانى / صيف ١٤٤٥

■

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)، **محمّدعلي 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، مصطفى إسكندري، حسين جوان آراسته، السيّدأحمد حبيب نجاد، السيّدهاشم الحسيني البوشهري، عسكر ديرباز، السيّدمحمدكاظم رجائي، حسين رجبي، السيّدمهدي سيّديان، قاسم شبانيا، علي‌أكبر عالميان، محمد قاسمي، محمّدعلي ليالي، محمد ملک‌زاده، محمدجواد ياوري سرتختي.

■

العنوان:

قم ـ صندوق بريد: ٣٣١٧ ـ مجلة الحكومة الإسلامية

تليفاكس: ٣٧٧٤١٣٢٥

الموقع الإلكتروني: http://mag.rcipt.ir

البريد الإلكتروني: hokoomateslami@majleskhobregan.com

السعر: ٢٥٠٠٠٠ ريال

حكومت اسلامى/ سال بيست و هشتم، شمارهٔ دوم، تابستان ۱۴۰۲، پياپى ۱۰۸
الحكومة الاسلامية / السنة الثمانية و العشرون، صيف ١٤٤٥، العدد ١٠٨

الموجز

ترجمه: أسعد الكعبي

● مشروعية أو عدم مشروعية الإلزام بتطبيق الأحكام الشرعية

□ قاسم سبحاني‌فخر

مشروعية الإلزام بتطبيق الأحكام الشرعية أمرٌ مؤكّدٌ لا يقبل الشكّ والترديد، فإقرار الشريعة الإسلامية مختلف الحدود والتعزيرات لبعض السلوكيات المنحرفة مثل الزنا وشرب الخمر إنّما هو مصداق واضح على هذا الإلزام؛ والبحث في هذا السياق يطرح على صعيد حدود هذا الإلزام ونطاقه العامّ، وعلى هذا الأساس فإنّ عدم وجود نصّ خاصّ بالنسبة إلى بعض المسائل أسفر عن ظهور العديد من الآراء الفقهية، وهي كالتالي: ١. مشروعة الإلزام بترك نوعٍ معيّنٍ من المحرّمات. (المحرّمات التي هي من سنخ الذنوب المستوجبة لإقامة الحدّ على الفاعل لكن لم يعيّن لها حدّ؛ وليس كلّ فعل محرّم). ٢. مشروعة الإلزام بترك كلّ ذنبٍ، وهنا لا فرق بين ارتكاب المحرّمات وترك الواجبات. ٣. مشروعية الإلزام بترك جميع الكبائر. ٤. عدم مشروعية الإلزام إلا في المسائل المنصوص عليها.

يا ترى ما هي الأدلّة التي اعتمد عليها أصحاب هذه الآراء الأربعة؟

بعد أن استقصى الباحث الأدلّة التي استند إليها أصحاب هذه النظريات وتطرّق إلى البحث حول مدى صحّتها وسقمها ضمن تحليلٍ فقهي، سلّط الضوء على الموضوع في نطاقٍ أكثر شمولاً ثمّ استنتج أنّ الإلزام بتطبيق الأحكام الشرعية التي تتّسم بطابعٍ اجتماعي والتي يستتبع عدم تطبيقها استهانةً بالشريعة الإسلامية وبالشريحة المتدينة في المجتمع وتؤدّي إلى الإعراض عن البركات المعنوية، يعدّ مشروعاً من منطلق وجوب مراعاة المصالح والقيم، وفي بعض الموارد يعدّ هذا الإلزام واجباً.

مفردات البحث

الأحكام الشرعية، الإلزام بتطبيق الأحكام الشرعية، مشروعية الإلزام بتطبيق الأحكام الشرعية، عدم مشروعية الإلزام بتطبيق الأحكام الشرعية.

● ماهية «استراتيجية المقاومة» في فكر السيّد القائد علي الخامنئي(حفظه الله)، وتحليل أسسها العقلية في رحاب الفقه السياسي

□ مهدي دركاهي

المقاومة من المفاهيم الإلزامية في مجال تنظيم وتدبير شؤون أسلوب مواجهة غير المسلمين الذين يسفر نهجهم الاستكباري والاستعماري عن ظلم وهيمنة وعداء للإسلام والمسلمين والحكومة الإسلامية، وعلى الرغم من انعكاس أسسها في الأوساط العلمية إلا أنّها مازالت تجسّد استراتيجيةً في مضمار المواجهات الدولية مقابل البلدان غير الإسلامية التي تتبنّى نهجاً استكبارياً واستعمارياً، وهذا الموضوع يقتضي إجراء بحثٍ جادٍّ بغية طرح إجابةٍ شافيةٍ بخصوصه.

أوّل من طرح المقاومة بصفتها فكراً ونظريةً هو السيّد القائد علي الخامنئي(حفظه الله) في الذكرى السنوية لوفاة الإمام الخميني ; سنة ٢٠١٩م إثر طرح مفهوم «نظرية المقاومة الخمينية» في الأوساط الفكرية الغربية والذي تمّ بيان عناصره الأساسية بشكلٍ كلّي.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو بيان ماهية المقاومة بصفتها استراتيجيةً في مضمار المواجهات الدولية مقابل البلدان المشار إليها، وبيان عناصرها في فكر السيّد القائد علي الخامنئي(حفظه الله)، وتحليل أسسها العقلية وفق مبادئ الفقه السياسي؛ حيث استقصى الباحث خطابات السيّد القائد ثمّ صنّفها بترتيبٍ معيّنٍ واستخلص منها النتائج، وقد راعى الأمانة العملية في ذكر بعض المصطلحات الأساسية بذاتها وتحليل المفاهيم العقلية الخاصّة بالعناصر التي تمّ استنتاجها، وأثبتت نتائج البحث أنّ أفضل وصف لبيان ماهية استراتيجية المقاومة هو ما طرحه السيّد القائد وما يترتّب عليه من تحليل عقلي، إذ يعتبر المبدأ الوحيد الذي يجب على المسؤولين في الحكومة الإسلامية وجميع الساسة السير على نهجه بشكلٍ متواصلٍ لأجل أن تتقوّم الحسابات والأساليب التي يجب اتّباعها في مواجهة البلدان المشار إليها على مبدأ الحفاظ على هذه الاستراتيجية وتحقيقها على أرض الواقع وتنظيمها وتدبير شؤونها.

مفردات البحث

الاستراتيجية، المقاومة، المقاومة الإسلامية، الفقه السياسي، الفكر السياسي للسيّدالقائدعلي الخامنئي(حفظهالله).

● الإلزامات التنفيذية لقاعدة تعظيم شعائر الله في مضمار الحكم

□ محمدمهدي إسلاميان و أبوالقاسم مقيمي حاجي

الرموز تعدّ من أهمّ أركان الثقافة، وقوام كلّ مجتمع هو الثقافة التي تحكمه في حياة أبنائه الاجتماعية، وفي هذا المضمار فإنّ تعاليمنا الإسلامية جعلت قاعدة تعظيم شعائر الله أساساً لهذه الرموز التي تفي بدورٍ واسع النطاق في شتّى المجالات الاجتماعية بحيث تعتبر من الأسس الارتكازية للأنظمة الحاكمة حينما تطرح قضايا اجتماعية، وبما أنّ الأدلّة الخاصّة بهذه القاعدة جعلت أحد الواجبات التي على كاهل المكلّفين يتمثّل في ترك إحدى مراحل هذا التعظيم والتي تسفر عن حدوث هتكٍ، فهذا الحكم يوجب إلزامات في مختلف مجالات الحكم مثل عملية تشريع القوانين وتنفيذها وإدارة شؤون البلد في شتّى المجالات السياسية الداخلية والسياسة الخارجية والعلاقات الدولية، وكذلك على صعيد التخطيط السياسي؛ وبالتالي فحسب الأوضاع الخاصّة بمؤسّسات الجمهورية الإسلامية في إيران، اقترح الباحثان في هذه المقالة تأسيس مركز مستقلّ لتطبيق هذه القاعدة.

مفردات البحث

قاعدة تعظيم شعائر الله، شعائر الله، الحكم الإسلامي، الحكومة الإسلامية.

● إعادة البحث حول مفهوم «الأمور الحسبية» والمتصدّي لها وفق مبادئ الفقه الإمامي

□ سيّدجعفر علوي كنابادي

بعض المصطلحات مثل «الحسبة» و «الأمور الحسبية» طرحت في الكثير من النصوص الفقهية بصفتها مفاهيم من شؤون الفقيه، لكن مع ذلك فالكثير من هذه النصوص لم تطرحها ضمن معنى واحد وواضح، ومن جهة أخرى لا يتبنّى الفقهاء رؤيةً موحّدةً بالنسبة إلى مسألة التصدّي إليها، وفي عصرنا الحاضر الذي باتت يد الفقيه فيه مبسوطةً، فالضرورة تقتضي الإجابة عن السؤالين التاليين: ما هو معنى «الأمر الحسبي» في النصوص الفقهية؟ من له الحقّ في التصدّي لهذا الأمر؟

تمّ تدوين هذه المقالة وفق أسلوب بحث وصفي تحليلي، والنتائج التي توصّل إليها الباحث أثبتت أنّ الأمر الحسبي يطرح في الفقه ضمن مفهومين اصطلاحيين، والاصطلاح الثاني يدلّ على أحد شؤون الفقيه، وفحواه هو كلّ عمل حسن يتضمّن العناصر التالية: ١. الحرمة الأوّلية في تصرّف الآخرين في الأمور الحسبية. ٢. ضرورة التصرّف في هذه الأمور. ٣. احتمال تدخّل حاكم الشرع في هذا النوع من التصرّف.

وعلى صعيد موضوع التصدّي للأمور الحسبية، استنتج من مجمل آراء الفقهاء وجود أربع نظريات يمكن الاعتماد عليها، ويبدو هنا وجوب التفصيل بين الأمور التي ذكر نصّ على التصدّي لها، مثل الولاية على أموال اليتيم واللقطة ومجهول المالك، وسائر الأمور المنصوص عليها.

الموارد المنصوص عليها يمكن تولّي شؤونها من قبل المؤمن الثقة وسائر الموارد فهي تناط إلى حاكم الشرع.

مفردات البحث

الحسبة، الأمور الحسبية، الأمر الحسبي، ولاية الفقية، فقه الإمامية.

حكومت اسلامى/سال بيست وهشتم، شمارهٔ دوم، تابستان ۱۴۰۲، پياپى ۱۰۸
الحكومة الاسلامية / السنة الثمانية و العشرون، صيف ١٤٤٥، العدد١٠٨

● العولمة تحدٍّ للأمّة الإسلامية الموحّدة

□ عاطفة خرّمي آراني و حسين جوان آراسته و وحيد نكونام

العولمة هي حقيقة عالمنا المعاصر، حيث تعمّ جوانب واسعه في شتّى المجالات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها، كما من شأنها أن تسفر عن توحيد مختلف المجتمعات في هذه المجالات؛ لكن هذه العملية إن تواكبت مع سيطرة القوى العالمية الكبرى ـ الأوروبية والأمريكية ـ فهي بشكلٍ تلقائي ستصبح حدثاً في مقابل عملية اتّحاد المسلمين وفق مشتركاتهم الدينية.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو بيان التحدّيات التي من الممكن أن يواجهها العالم الإسلامي إن تواكبت العولمة مع سيطرة النظام الرأسمالي والقوى العالمية الكبرى، وبيان طبيعة ارتباطها بنشأة الأمّة الإسلامية الموحّدة، ثمّ اقتراح السبُل العملية الكفيلة بالخلاص من هذه التحدّيات.

تمّ تدوين المقالة وفق أسلوب بحث وصفي تحليلي بالاعتماد مصادر مكتبية، وقد دلّت النتائج التي تمّ التوصّل إليها على أنّ عولمة المجتمعات والشعوب تهدف في الحقيقة إلى صهر الثقافات المحلّية والدينية وفرض سيطرة ثقافة غربية واحدة على العالم بأسره، لكنّ هذه العولمة لا يمكنها بكلّ تأكيد أن تساهم في نشأة مجتمع منسجم للمسلمين الذين هم شريحة كبيرة في العالم، وهي بطبيعة الحال تعتبر تهديداً في طريق تأسيس «الأمّة الموحّدة»، وتجدر الإشارة هنا إلى وجود سبُل عملية مفيدة للخلاص من هذا التهديد، مثل تقوية الثقافة الإسلامية ورفع مستوى التعاون بين الحكومات والمجتمعات الإسلامية إلى جانب الحذر من الخلافات الطائفية وتحفيز وسائل الإعلام في المجتمعات الإسلامية على التعامل مع هذا الموضوع بشكل فاعل على الصعيد العالمي.

مفردات البحث

العولمة، عولمة المجتمعات والشعوب، الأمّة الموحّدة، الوحدة الإسلامية، العالم الإسلامي.

● دراسة نقدية حول رؤية المعارضين لسلطة أهل البيت السياسية

□ جواد سليماني

إحدى المسائل الأساسية المرتبطة بسيرة أهل البيت : هي طبيعة ارتباطهم بالسياسة، وضمن تقييم كلّي تطرح نظريتان في هذا المضمار، الأولى هي نظرية المعارضين لسلطتهم السياسية، والثانية هي نظرية المؤيّدين لهذه السلطة.

هذه المقالة تمّ تدوينها وفق بأسلوب بحث تأريخي تحليلي، وعلى هذا الأساس تطرّق الباحث إلى نقد النظرية الأولى التي يطرحها بعض علماء الوهابية والمثقّفين المتدينين والباحثين الزيديين، كما ذكر الأدلّة التي تؤيد النظرية الثانية المطروحة من قبل بعض الباحثين الشيعة المعاصرين.

الاستنتاج الخاطئ الذي يتبنّاه البعض بخصوص الهدف من تأسيس الحكومة في الإسلام، جعلهم يخلطون بين مسألتي عدم الإكراه في قبول الإسلام وعدم الإلزام في تنفيذ الأحكام الشرعية، وأسفر عن عدم إدراكهم سعة نطاق مفهوم ولاية أهل البيت : وتقييد النشاطات السياسية بالثورات المسلّحة، وعدم إدراكهم كافّة أبعاد نشاطاتهم السياسية، وتحليل تأريخهم المبارك وفق رؤية محدودة وعدم إلقاء نظرة شمولية على تأريخهم وسيرتهم.

هذه هي أهمّ العناصر المؤثّرة التي جعلت البعض ينكر مسؤولية الحكم السياسي لأهل البيت : .

مفردات البحث

العلاقة بين الدين والسياسة، السيرة السياسية لأهل البيت : ، الحكم السياسي.

● الأداء الوظيفي لـ «جهاد التفسير» ونتائجه على صعيد تدويل أنموذج المقاومة برؤية السيّد القائد علي الخامنئي(حفظه الله)

□ محمد ملك‌زاده

بعد اتّساع رقعة الاستبداد والاستعمار في النظام الدولي، فإنّ تدويل أنموذج المقاومة بات واحداً من الإجراءات الضرورية في عالمنا المعاصر.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو بيان الآثار الناشئة من جهاد التفسير في مجال توسيع نطاق ضوابط المقاومة في المضمار الدولي لأجل أن يتمّ تحليل الأداء الوظيفي والنتائج التي تترتّب على تدويل هذا الموضوع، ولا سيّما في نطاق العالم الإسلامي.

المسألة المطروحة للبحث والتحليل في هذه المقالة هي بيان دور جهاد التفسير في تصدير أنموذج المقاومة إلى خارج الحدود وتوسيع نطاقه في المضمار الدولي، وبيان أداءه الوظيفي ونتائجه العالمية وفق رؤية آية الله العظمى السيّد علي الخامنئي(حفظه الله)؛ ومن هذا المنطلق أثبت الباحث في فرضية البحث أنّ ضوابط المقاومة الإسلامية من منطلق كونها عقلية وفطرية، فإنّ جهاد التفسير بإمكانه أن يفي بدور مصيري في مجال ترسيخها وتوسيع نطاقها لتصبح أنموذجاً عالمياً، وهذا الأمر يستتبع حدوث تغييرات دولية إيجابية على صعيد إضعاف الظلم والاستبداد على المستوى الدولي؛ وقد تمّ طرح هذه الفرضية ودراستها ضمن طيات البحث وفق أسلوب بحث وصفي تحليلي.

مفردات البحث

آية‌الله العظمى السيّدعلي الخامنئي(حفظه الله)، أنموذج المقاومة، جهاد التفسير، العالم الإسلامي.

● The Functions and Consequences of Clarification Jihād in the Internationalization of the Resistance Paradigm from the Viewpoint of Ayatollah Khamenei

□ by Muhammad Malekzādeh

With the expansion of different types of tyranny and colonialism in the international system, the globalization of the resistance paradigm is considered one of the necessities of our era. This article mainly aims to describe and explain the effects of Jihad clarification in spreading the norms of resistance in the international arena, so as to analyze the global functions and consequences of this issue, especially in the world of Islam.The present research examines the question of 'What role will the clarification Jihad have in making the resistance paradigm go beyond the Iran's frontier and in expanding it in the international arena, and what are its global functions and consequences from the perspective of Ayatullāh Khāmenei?' In answering the above questions, the present article rests upon the hypothesis that due to the rationality and innateness of the norms of Islamic resistance, the clarification Jihad can play a decisive role in the stabilization and expansion of these norms as a global paradigm. This will lead to positive international developments towards weakening oppression and tyranny at the international level. This hypothesis is studied and investigated in the present research using a descriptive-analytical method.

Key words

Ayatullah Khamenei, paradigm of resistance, clarification Jihād, world of Islam.

● Criticism of the Views of the Opponents of Ahl al-Bayt's Political Governance

□ **by Javād Suleimāni**

One of the basic issues concerning Ahl al-Bayt's life-style is the relationship between these holy entities and politics. In a general classification, two theories have been proposed in this case. The first one is the theory of the opponents of Ahl al-Bayt's political governance. The second one is the theory of supporters of Ahl al-Bayt's political governance. Drawing upon the historical-analytical method, this article levels criticism at the first theory expressed by some Wahhabi scholars, religious intellectuals and Zaydi religious scholars. It also explains the evidence of the second theory expressed by some contemporary Shiʿa scholars.

Misunderstanding the purpose of forming a government in Islam, confusion between not being forced to accept the religion of Islam with not being obliged to implement the rules of Islam, inattention to the scope of the concept of the authority of the Ahl al-Bayt and restricting political activity to armed uprising, lack of understanding all aspects of political activities, partial view of Ahl al-Bayt's history and the lack of a holistic approach to the history and life-style of Ahl al-Bayt are the most important influencing factors in denying the responsibility of Ahl al-Bayt's political governance.

Key words

relationship between religion and politics, the political life-syyle of Ahl al-Bayt, political governance.

● Globalization; the Challenge Facing the United Islamic Ummah

□ by Āṭefeh Khorrami Ārāni, Hossein Javān Arāsteh, and Vahid Nekūnām

Globalization is the reality of our world today. It has wide dimensions, including cultural, social, economic, political, and can lead different societies to interact and integrate in these areas. This process, if it is accompanied by the domination of the world's superior powers (European and American), will be a willingly or unwillingly accidental event in opposition to the process of unification of Muslims based on religious commonalities.

This article is intended to provide an answer to the question of what challenges the process of globalization – which is accompanied by the dominance of the capitalist system and the world's superior powers – can create in the Islamic world; what is its relationship with the formation of a unified Islamic nation and what solutions are suggested to overcome these challenges.The findings of this research, which was carried out in a descriptive-analytical manner drawing upon library sources, show that the globalization aiming to integrating local and religious cultures and imposing a single western culture on the whole world, definitely cannot tolerate the formation of a unified community of a significant part of the world's population called Muslims, and this is naturally regarded as a threat to the realization of **"**One Community; *Ummah*". And, of course, there are certain considerable strategies to overcome this challenge such as strengthening Islamic culture and increasing cooperation between governments and Islamic societies, avoiding religious differences and Islamic societies' involvement in media activity (activism) in the world arena, etc.

Key words

globalization, united community, *Ummah*, Islamic unity, world of Islam.

● Re-examining the Concept of "Non-litigious Matters" and Its Administrator in the View of the Shiʿa (Twelver's) Jurisprudence

□ by Seyyed Jaʿfar ʿAlavi Gonābādi

Terms such as "*hisbah*"(supervision of the market and public order) and "*omūr hesbiyyah*" (non-litigious matters) are used in many jurisprudential texts as matters in a way or other related to the task of a jurisprudent. However, in many of these texts, firstly, there is no clear meaning of the terms, and secondly, the jurists do not agree on the one who can take charge of these affairs. Today, with the expansion of the scope of the jurists' authorities, the answer to the following two questions is of a double necessity: 1. 'What is the meaning of "non-litigious matter" in jurisprudence texts?' 2. Who takes charge of it?

In a descriptive-analytical research, the author comes to the conclusion that a "non-litigious matter" has been defined in two jurisprudential meanings, and the second term comes within the authority of jurisprudents, and it is any good deed that partakes of the following elements 1. Taking possession of them by others is initially forbidden. 2. The necessity of taking possession of them and 3. The possibility of interference by the legal authority in giving permission for the possession of them by others.

In the discussion on the tenure of "non-litigious matters", from the words of the jurists, four theories can be deduced, which seems to be among the cases where there is a text on their tenure, as guardianship over the properties of orphans, found properties, something of unknown ownership (a derelict) and other cases. In the specified cases, the reliable believer and in other cases, the legal authority, is held responsible for them.

Key words

I *Hasbah* (supervision of the market and public order), *Hasbiyyah*, non-litigious matters, the guardianship of a Muslim jurist, Shiʿa (Twelver's) jurisprudence.

● Requirements for the Implementation of the Rule of Venerating the Divine Rites (rituals) in the Fields of Governance

☐ by Muhammad Mahdi Islamiān and Abulqāsem Moqimi Hāji

Symbols are considered to be one of the most crutial elements of culture and the consistency of every society depends on the current culture underlying that society. In Islamic literature, the rule of venerating the divine rites has been set to serve the purpose. The mentioned rule is of a very wide function in various social fields and whenever it comes to social affairs, governments are one of the main actors to play their roles. Since, according to the arguments raised by this rule, at a stage, it is incumbent upon *compos mentis* (*mukallaf* or one who is obliged to fulfill the religious duties) to venerate the rites – and failure to do this causes desecration – this ruling sets out requirements for various areas of governance, areas such as making laws, implementation of laws and administration of the country in various areas of domestic politics, foreign policy and international relations as well as in the field policymaking; finally, based on the status of the institutions and organizations of the Islamic Republic of Iran, an operational proposal has been made to establish an independent institution to implement the abovementioned rule.

Key words

rule of venerating the divine rites, divine rites, Islamic governance, Islamic government.

● What Is the "Resistance Strategy" in the Thought of the Supreme Leader and the Analysis of Its Rational Principles from the Perspective of Political Jurisprudence

□ **by Mahdi Dargāhi**

Resistance is an obligatory doctrine in regulating and managing how to face non-Muslims whose arrogant and exploitative nature involves oppression and dominance on the one hand, and enmity with Islam, Muslims and the Islamic State on the other. Despite the reflection of its principles in scientific circles, resistance, as a strategy in the arena of international confrontations with arrogant and exploitative non-Islamic countries, is a problem that needs to be explored until an appropriate response is found. As an idea and theory, resistance was first proposed by the Supreme Leader on the anniversary of Imam Khomeini's demise in 2018, after the term "Khomeini's doctrine of resistance" in Western think tanks gained popularity and its components were stated in general.This research has been conducted with the aim of explaining the nature of resistance as a strategy in the arena of international confrontations with the mentioned countries and its components in the thought of Imam Khomeini. In addition, it aims to analyse the rational principles of resistance from the perspective of political jurisprudence. To achieve this aim, one has to make a careful study on Imam Khomeini's opinions and statements, and goes on to categorize and summarize them with the slightest alteration in such a way that it makes it possible to reflect the same key words and analysis of the intellectual perceptions of the found components, and the result is to provide the best description of the resistance strategy in the eyes of ImamKhomeini. Its rational analysis is also the only main principle that should always be considered by the statesmen and politicians of the Islamic State, so that the algorithm and methods of confronting with the mentioned countries are set to preserve this strategy and the ways to achieve it are regulated and managed.

Key words

resistance strategy, Islamic resistance, political jurisprudence, political thought of Supreme Leader.

ABSTRACTS

Trans. by Ahmad Rezā Jalili

● Legitimacy or Illegitimacy of the Obligation to Observe Divine Decrees
□ by Qasem Sobhāni-Fakhr

There seems no reason to doubt the legitimacy of the obligation to observe some divine decrees. Determining 'fixed legal punishment' (*hadd*) and 'penalty' (*ta'zir*) for certain forbidden actions such as committing adultery and drinking alcohol is nothing but the obligation to observe the divine decrees in these cases. The discussion is to be raised as to its limit and its generality. The absence of a specific text on the issue has led to the emergence of varying jurisprudential opinions as follows: 1. The legitimacy of the obligation to abandon a type of forbidden act (i.e., those forbidden acts that are liable to fixed legal punishments, but do not have fixed punishments – not every forbidden act). 2. The legitimacy of the obligation to give up every sin (crime); whether it is an example of a forbidden act or that of refraining from performing an obligatory act. 3. Legitimacy of the obligation to give up every major sin and 4. Illegitimacy of this obligation except in the specified cases. What are the documents supporting these four statements? In addition to deducing and quoting the documents proving the four statements as well as the need for the their veracity, which is a jurisprudential issue, the present article has also touched the issue from a more general perspective and has come to the conclusion that the obligation to observe those divine decrees which are of social aspects and that their non-observance is considered as an insult to the divine law (*Shari'ah*) and religious people leading to de-spiritualization, is legitimate and in some cases prove to be essential to be fulfilled.

Key words

divine decrees, obligation to perform divine decrees, legitimacy of binding force of divine decrees, illegitimacy of binding force of divine decrees.

108

ISLAMIC GOVERNMENT

(Hokumat-e Eslami)

Special for Islamic Political Thought and Jurisprudence

Vol 28, No.2, Summer 1402/2023

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, Hussein Jawan Arasteh, Sayyed Ahmad Habibnejād, Sayyed Hāshem Huseini Bushehri, ʿAskar Dirbāz, Sayyed Muhammad Kādhim Rajāī, Hussein Rajabi, Sayyed Mahdi Sayyediān, Qasim Shaban Nia, Ali Akbar ʿĀlemiān, MuhammadQāsemi, Muhammad Ali Layali, Muhammad malekzādeh, Mohammad Jawād Yāvari Sartakhti.

Mailing Address:
Qom:P.O. Box 3317, Islamic Government Journal
Telefax: 37741325
home page: http://mag.rcipt.ir
e-mail: hokoomateslami@majleskhobregan.com
Price: 250000 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) ۱۰۰۰۰۰ 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.