بسم الله الرحمن الرحيم

راهنمای تنظیم و ارسال مقالات

نویسنده عزیز لطفاً نکات زیر در تنظیم مقاله رعایت شود:

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

ب) شرایط مقاله ارسالی به فصلنامه

۱ـ مقاله از ۲۵ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای تجاوز نکند.

۲ـ مقاله در محیط word تایپ و ارسال شود.

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

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

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

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

ج) شیوه ارجاع به منابع

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

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

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

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

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

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

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

الف ـ برای کتاب

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

ب ـ برای مقاله

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

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

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

د) مشخصات نویسنده

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

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

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

و) فصلنامه در ویرایش مقالات آزاد است.

۹۲

حکومت اسلامی

ویژهٔ اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال بیست‌وچهارم/ شمارهٔ دوم / تابستان۹۸

■

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)، **محمد یزدی**(رئیس جامعه مدرسین حوزه علمیه قم و مدیر مسئول سابق).

■

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

مهدی ابوطالبی، حسین ارجینی، مصطفی اسکندری، حسین جوان آراسته، سیدهاشم حسینی بوشهری، مسعود راعی، محسن رضوانی، قاسم شبان‌نیا، محمدعلی لیالی، رمضان محمدی، سیدعباس موسویان، فرج‌الله میرعرب، محمدجواد نوروزی.

■

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**

۶۰۰۰۰ریال

۹۲

حکومت اسلامی

ویژهٔ اندیشه و فقه سیاسی اسلام

سال بیست‌وچهارم / شمارهٔ دوم / تابستان ۹۸

فهرست مطالب

قاعده اختیار ولی امر در عفو مجازات‌های حدی / حمیدرضا مهاجر و جواد حبیبی‌تبار / ۵

استراتژی روابط بین الملل حکومت اسلامی در باره جنگ و صلح / محمدهادی مفتح / ۳۵

جایگاه فقهی شفافیت اطلاعات حکومت اسلامی / محسن خردمند / ۵۹

معیارها و عرصه‌های مصلحت‌ورزی در سیاست خارجی نظام اسلامی / سیدسجاد ایزدهی / ۸۵

تأثیرات نظریه خطابات قانونی امام خمینی 1 بر انقلاب اسلامی / نجف لک‌زایی و هادی جلالی اصل / ۱۱۵

جایگاه مقابله به مثل در سیاست خارجی دولت اسلامی از منظر قرآن / محمدعلی میرعلی و محمدناصر عارفی / ۱۳۵

تقویت حکومت اسلامی بر اساس مؤلفه‌های قرآنی در اندیشه سیاسی آیة‌الله خامنه‌ای / محمدعلی محمدی / ۱۶۱

چکیدهٔ عربی/ ۱۹۱

چکیدهٔ انگلیسی/ ۲۰۴

فصلنامهٔ **حکومت اسلامی** به استناد ماده واحدهٔ مصوب ۱۳۸۷/۰۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامهٔ شمارهٔ ۳۱/۵۴۲۷ مورخ ۸۹/۱۰/۷ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، حائز رتبهٔ **علمی- 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 بیست‌وچهارم، شمارهٔ دوم، تابستان۹۸، پیاپی۹۲
ISLAMIC GOVERNMENT 92 / Vol.24, No.2, Summer 2019

قاعده اختیار ولی امر در عفو مجازات‌های حدی

دریافت: ۹۷/۷/۴ تأیید: ۹۸/۷/۱۵

حمیدرضا مهاجر*
و جواد حبیبی‌تبار**

چکیده

ولی امر در حکومت اسلامی دارای اختیاراتی است که یکی از آن‌ها در حوزه مسائل جزایی، حق عفو مجازات‌های حدی است. تتبع در کتب فقهی این نکته را به دست می‌دهد که مشهور فقها در ابواب مختلف حدود و به صورت پراکنده به طرح این بحث پرداخته و حق عفو را با شرایطی برای معصوم به رسمیت شناخته‌اند. تاکنون به صورت متمرکز و به مثابه یک قاعده فقهی به موضوع حاضر توجه نشده و هم‌چون سایر قواعد فقهی از ضوابط آن سخن به میان نیامده است. اما با توجه به برپایی حکومت اسلامی و لزوم تدوین فقه حکومتی، قاعده‌انگاری این مسأله و تبیین حدود و ثغور آن، ضروری به نظر می‌رسد.

این مقاله با پیش‌انگاری جواز اجرای حدود در زمان غیبت و با تفصیل میان ثبوت جرم با اقرار و بینه، تلاش می‌کند حق عفو رهبر حکومت اسلامی در جرایم حدی را به عنوان یک قاعده مطرح کند و از این رهگذر، برخی عناوین مرتبط با آن از جمله «مستندات قاعده»، «اشتراط یا عدم اشتراط توبه در مشروعیت عفو»، «قلمرو قاعده در حق الله و حق الناس» و نیز «وجود حق عفو اقرارکننده به جرم حدی» را برای ولی امر جامعه اسلامی بیش از پیش مورد کاوش قرار دهد.

واژگان کلیدی

ولی امر، مجازات‌های حدی، قواعد فقهی، اختیارات ولی فقیه، اجرای حدود

* دانشجوی دکتری دانشگاه علوم اسلامی رضوی: hamidrezamohajer@yahoo.com.
** دانش آموخته حوزه علمیه و استاد درس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم.

مقدمه

چنان‌که از روایات (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۸، ص۱۱) و کلمات فقها بر می‌آید، اقامه حدود واجب بوده و تعطیل آن جایز نیست، بلکه حتی شفاعت در مورد آن‌ها نیز جایز نمی‌باشد (همان، ص۴۲). بنا به قول مشهور فقها، در این وجوب، بین عصر حضور و غیبت نیز فرقی نیست. گرچه برخی از فقها اجرای حدود در عصر غیبت را صرفاً توسط فقیه جامع الشرائط اجازه داده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۱۰۵؛ همو، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۴۲۰ و نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۰، ص۳۹۶) و برخی هم آن را تنها حق پدران، شوهران و موالی دانسته‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص۸۱۰؛ دیلمی، ۱۴۰۴ق، ص۲۶۰؛ حلبی، ۱۴۰۳ق، ص۴۲۱ و علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص۴۶۳).

فقهای امامیه در برخی موارد از اختیار امام در اجرا و عفو حدود سخن گفته‌اند، اما آیا حق عفو، منحصر در قلمرو خاصی است یا خیر؟ و آیا توبه شخص مقر در جواز عفو از سوی امام معتبر است یا خیر؟ و دیگر این‌که آیا این حق، قابلیت تعمیم به مجری حدود در زمان غیبت را دارد؟ مصادیقی که در آن‌ها از اختیار عفو امام سخن رفته است، عبارتند از:

۱. جایی که مرتکب یک جرم حدی بعد از اقرار به جرم خود از آن توبه کند.

۲. موردی که مجرم بعد از ثبوت جرمش به واسطه بینه، از آن جرم توبه نماید.

البته مشهور فقها، تنها در مورد اول حق عفو را برای امام قائل شده‌اند و مورد دوم؛ یعنی اختیار امام در عفو بعد از ثبوت جرم توسط بینه، تنها از سوی «شیخ مفید» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص۷۷۷)، «ابوالصلاح حلبی» (حلبی، ۱۴۰۳ق، ص۴۰۷) و «ابن زهره» (حلبی، ۱۴۱۷ق، ص۴۲۴) مطرح شده است، اما این دیدگاه بر خلاف تصریح روایاتی است که میان بینه و اقرار فرق می‌گذارند که در قسمت مستندات به آن‌ها پرداخته خواهد شد. لذا بحث اصلی ما در جایی است که توبه بعد از اقرار فرد صورت بگیرد. این موضوع در کتب فقها، نه به عنوان یک قاعده، بلکه در ذیل

برخی از حدود، مورد بحث واقع شده است و به همین دلیل، عبارت «لو اقرَ بحد ثم تاب کان الإمام مخیرا فی الإقامة و العفو» در عبارات فقها فراوان به چشم می‌خورد.[1]

این نوشتار، به ترتیب به بررسی مستندات قاعده، اشتراط توبه مقر، قلمرو قاعده، مراد از امام، در قاعده پرداخته می‌شود.

مستندات قاعده

ادله مورد استناد فقها برای ثبوت این قاعده همگی از روایات هستند. لذا به بررسی روایات مورد استناد برای قاعده می‌پردازیم.

معتبره طلحه یا مرسله برقی

امام جعفر صادق 7 می‌فرمایند:

> مردی نزد امیر مؤمنان 7 آمد و اقرار به سرقت کرد. حضرت به وی فرمود: آیا چیزی از قرآن را می‌دانی؟ گفت: بله سوره بقره. حضرت فرمودند: دستت را به سوره بقره بخشیدم. اشعث گفت: آیا حدی از حدود خدا را تعطیل می‌کنی؟ حضرت فرمود: تو از کجا می‌دانی که این چیست؟ هرگاه بینه‌ای اقامه شود، امام حق عفو ندارد و هرگاه خود انسان علیه خویش اقرار کند، اختیار با امام است که اگر بخواهد، عفو نماید و اگر بخواهد، دست را قطع کند (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۸، ص۴۱).

برخی از فقها استناد به این حدیث را به دلیل مرسله‌بودن نپذیرفته (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۵۲۸؛ خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج۷ ، ص۱۵۴ و مرعشی نجفی، ۱۴۲۴ق، ص۲۹۱) و برخی هم آن را تنها به عنوان مؤید ذکر کرده‌اند (خویی، ۱۳۶۴، ج۱، ص۱۷۷). اما آن‌چه روایت را از لحاظ سند قابل استناد می‌کند، این است که این روایت به دو سند متفاوت نقل شده است و بنا بر یکی از این سندها مرسله بوده و معروف به مرسله برقی است، اما طبق سند دیگر، معتبره به شمار می‌آید.[2]

دلالت حدیث واضح است بر این‌که اگر اثبات جرم با بینه باشد، امام مأمور به

اجرای حد است، ولی در صورت اثبات جرم با اقرار، امام مخیر است که مجرم را عفو کند و یا بر او حد جاری سازد.

برخی از فقها دلالت حدیث را مورد تردید قرار داده و این‌گونه اشکال کرده‌اند که روایت در خصوص سرقت وارد شده است و لذا تعمیم آن به سایر حدود مشکل است (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج۷، ص۲۰؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۸ق، ص۱۷۹ و مؤمن، ۱۴۲۲ق، ص۱۴۰).

به این اشکال این‌گونه پاسخ داده شده است که: «جمله پایانی این روایت که می‌گوید: «إن شاء عفا و إن شاء قطع»، ظاهر در نتیجه‌گیری و تطبیق است و نه اختصاص‌دادن و تقیید کبرایی که در ابتدا ذکر شد» (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳ق، ج۱، ص۲۹۴).

هم‌چنین می‌توان گفت سؤالی که «اشعث» از امام 7 پرسید، به طور مطلق بود و مقید به سرقت نبود، لذا جوابی را که امام به وی داد، هم می‌توان مطلق و جاری در همه حدود و حتی تعزیرات (بنا بر این که مراد از حد در روایات معنای مصطلح آن نیست) دانست، پس در همه موارد تفصیل مذکور جریان دارد و اختیار با امام است. اما با این وجود، برداشت تعمیم از جمله «إن شاء قطع» در پایان روایت و حمل آن بر مثال و مورد برای یک قاعده کلی مشکل است. ضمن این که می‌توان جمله «إذا قامت البینة فلیس للامام أن یعفو» که امام در جواب اشعث فرمودند را به قرینه مورد، حمل بر قیام بینه بر سرقت کرد، نه یک قاعده کلی در همه موارد.

معتبره طلحة بن زید

«طلحة بن زید»، از امام صادق 7 نقل می‌کند که فرمود:

> برخی از اطرافیانم برای من چنین نقل کرده‌اند که جوانی نزد امیر مؤمنان آمد و اقرار به سرقت کرد. امام 7 به او فرمود : می‌بینم که جوانی و بخشیدن تو را باکی نیست. آیا چیزی از قرآن می‌خوانی؟ گفت: آری سوره بقره، حضرت فرمود: دست تو را به سوره بقره می‌بخشم. امام صادق 7 فرمود: حضرت

از آن جهت دست او را نبرید که بینه‌ای بر او اقامه نشده بود (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۸، ص۲۵۰).

این روایت صراحت دارد در این که در صورت اقرار، امام اختیار عفو یا اقامه حد را داراست، برخلاف جایی که جرم با بینه ثابت شود که در این صورت، امام حق عفو ندارد.

اما اشکالاتی در استناد به این حدیث وارد شده است؛ از جمله این که این روایت بیان‌گر دادرسی امیر مؤمنان است و او امام معصوم می‌باشد و شاید این حکم، مخصوص ایشان باشد و دیگر حاکمان چنین اختیاری ندارند. «آیة‌الله شاهرودی» در پاسخ به این اشکال می‌نویسند:

> این اشکال با شیوه بیان و نقل امام صادق 7 ناسازگار است؛ چرا که سخن حضرت با نقل این قضیه و بیان علت این مطلب که نبریدن دست برای آن بود که بینه‌ای در میان نبود، ظاهر در آن است که تمام ملاک برای بخشش حاکم همین مطلب است، نه این که او شخص خاصی چون معصوم 7 است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ص۱۸۶).

اشکال دیگر این که روایت درباره خصوص سرقت است و نمی‌توان حکم آن را به سایر حدود تعمیم داد (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج۷، ص۲۰ و مکارم شیرازی، ۱۴۱۸ق، ص۱۷۹). در جواب به این اشکال می‌توان گفت: ذیل حدیث، ظاهر در تعلیل است و می‌خواهد بگوید که علت اجرانشدن مجازات، فقدان بینه است. لذا از باب «العلة تعمم» می‌توان آن را به موارد دیگر هم سرایت داد.

مرسله تحف العقول

«ابن شعبه حرانی» از امام جواد 7 نقل می‌کند که ایشان فرمودند:

> کسی که اعتراف به لواط کرده و بینه‌ای بر او اقامه نشده و تنها خودش به جرمش اقرار کرده است، اگر امامی که از جانب خداوند است، می‌تواند از سوی خدا او را مجازات کند، این اختیار را هم دارد که از سوی خدا بر وی

منت بگذارد. آیا کلام خدا را نشنیده‌ای که فرمود: «ایـن عطـای بـی‌حسـاب ماست، [به هر کس خواهی] بی‌حساب ببخش و [از هر کس خواهی] دریـغ کن.[۳]

از این روایت، تفصیل بین اثبات جرم با اقرار و یا بینه فهمیده می‌شـود؛ هرچنـد در موضوع لواط وارد شده، اما دلالت بر عموم داشته و در همـه حـدود مربـوط بـه خداوند جریان دارد. ولی با این حال، نمی‌توان به این روایت استناد کـرد؛ چـرا کـه «ابن شعبه» اسناد روایات را در کتاب خود بیان نکرده و لـذا روایـات قابـل ارزیـابی سندی نمی‌باشند.

صحیحه ضریس کناسی

روایت بدین صورت است که ضریس کناسـی از امـام بـاقر 7 نقـل مـی‌کنـد کـه فرمودند: «**لا یعفی عن الحدود التی لله دون الامام، فأما ما کان من حق الناس فی حـد فـلا بأس بأن یعفی عنه دون الامام**» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۸، ص۴۱).

استنادکنندگان به این حدیث می‌گویند روایت دلالت دارد بر آن که در حدود مربوط به خداوند تنها امام حق عفو را داراست. به عنوان مثال، آیةالله خویی می‌فرماینـد: «ایـن صحیحه قابل استناد است، اما باید از اطلاق این صحیحه دست برداشت؛ یعنی در جایی که حد به وسیله بینه ثابت شده باشد، حد حتماً باید اقامـه شـود و عفـو جـایز نیسـت» (خویی، ۱۳۶۴، ج۱، ص۱۷۷). هم‌چنین «آیةالله تبریزی» می‌نویسد:

> ظاهر صحیحه ضریس آن است کـه امـام 7 اختیـار عفـو در حـدودی کـه مربوط به خداوند هستند را داراست و مقتضای اطلاق روایت هم عدم فـرق بین ثبوت جرم با بینه یا غیر بینـه اسـت، مگـر ایـن‌کـه از اطـلاق آن دسـت برداشته و آن را مقید به موارد ثبوت جرم با غیر بینه کرد (تبریـزی، ۱۴۱۷ق، ص۷۳).

فقها در مورد صحیحه‌بودن این حدیث تأملاتی داشته‌اند؛ برخی ناقل حدیث؛ یعنـی «ضریس» را ناشناخته دانسته‌اند، اما معتقدند می‌توان این نقص را با بودن «ابن محبوب»

در سلسله سند این روایت که از اصحاب اجماع است، جبران کـرد (منتظـری، ۱۴۰۹ق، ج۳ ، ص۳۹۳ و فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ق، ص۳۹۸).

برخی دیگر هم می‌گویند با وجود مشترک‌بـودن «ضـریس» بـین دو نفـر، مـی‌تـوان روایت را صحیحه دانست (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق، ص۱۲۳). «آیةالله مکـارم» در ایـن باره می‌نویسد:

> سند، همان‌گونه که علامه مجلسی فرموده صحیحه است. البته ضریس کناسی مشترک بین دو نفر است که یکی «ابن عبد المالک بن اعین الشیبانی الکوفی» و دیگری «ابن عبدالواحد بن مختار الکوفی» می‌باشد. ولی ظـاهراً منظـور از ضریس کناسی در این جا همان شخص اول؛ یعنی «ضریس بن عبد المالـک بن اعین الشیبانی الکوفی الکناسی» است؛ زیرا علی بن رئاب از «ضریس بـن عبدالملک» نقل می‌کند و وی فرد معتبر و ثقه‌ای است (همان).

نتیجه این‌که روایت مذکور از نظر سند معتبر می‌باشد. لذا به نظر مـی‌رسـد اشـکالی متوجه روایت نباشد. اما عمده بحث در این صحیحه، دلالت آن بر محـل بحـث اسـت. «مرحوم مجلسی» در شرح این روایت، معنای «غیـر» و «عنـد» را بـرای «دون» محتمـل می‌داند که بنا بر انتخاب هر یک از این دو، مفاد روایت متفاوت خواهد شـد (مجلسـی، ۱۴۰۶ق، ج۱۰، ص۲۱۶).

«آیةالله شاهرودی» با استفاده از این نکته و با توجه به قرینه‌ای در متن روایت، آن را از محل بحث ما اجنبی دانسته و در مورد مفاد روایت می‌نویسد:

> در حدودی که در آن حق مردم باشد، خود آنان مـی‌تواننـد از حـق خـویش بگذرند؛ چه نزد امام و چه پیش از مطرح‌شدن آن در نزد امام، ولی حـدودی که تنها حق خداوند باشد، این‌گونه نیست. مقصـود از واژه «دون الامـام» یـا «نزد امام» است و یا «پیش از رسیدن به او»، اما این که منظور از «دون» کسی غیر از امام باشد، چیزی است که احتمال آن نمی‌رود؛ چرا که با تعبیر «لا یعفـی» در هر دو فقره که فعل مجهول است، سازگار نیست. در ایـن صـورت، مناسـب بود بگوید: «لا یعفو عن الحدود التی لله دون الامام و اما فی حدود الناس فلا

باس بأن یعفو عنه دون الامام»؛ یعنی کسی غیر از امام ، و این نکته‌ای است بسیار روشن (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ص۱۸۵).

این در حالی است که برخی بزرگان اصلاً به مجهول‌بودن فعل «یعفی» توجهی نداشته و در عبارات خود هم آن را به‌جای فعل معلوم بکار برده‌اند.[۴]

اما در کتاب فقه الرضا 7 متن روایت به صورت دیگری نقل شده است:

«و لا یعفی عن الحدود التی لله عزوجل دون الامام فإنه مخیر إن شاء عفی و إن شاء عاقب فأما ما کان من حق بین الناس فلا بأس أن یعفی عنه دون الإمام قبل أن یبلغ الإمام و ما کان من حدود الله تعالی دون الناس مثل الزنا و اللواط و شرب الخمر فالإمام مخیر فیه إن شاء عفی و إن شاء عاقب و ما عفی الإمام عنه فقد عفی الله عنه و ما کان بین الناس فالقصاص اولی» (منسوب به امام رضا 7 ، ۱۴۰۶ق، ص۴۲).

شاید بتوان با توجه به اختلاف موجود در اعتبار کتاب فقه الرضا 7 این متن را حداقل به عنوان مؤیدی بر انطباق روایت بر محل بحث تلقی کرد؛ زیرا پرواضح است که متن فوق دلالت بر حق عفو امام در حدود مربوط به خداوند دارد، نه دلالت بر عفو حدود قبل از رسیدن به امام و یا نزد امام.

مراجعه به کتب لغت، نشان می‌دهد که «دون» به معنای «غیر» هم وارد شده است (راغب، ۱۴۱۲ق، ص۳۲۳؛ مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج۳، ص۲۸۴؛ قرشی، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۳۷۹ و واسطی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۱۸، ص۲۰۵) و لذا هم‌چون برخی محققان نمی‌توان در رد استدلال به روایت، معنای «غیر» را به کلی از «دون» منتفی دانست (مؤمن، ۱۴۲۲ق، ص۱۳۶).

صحیحه مالک بن عطیه

روایت از این قرار است که مردی نزد حضرت علی 7 آمد و چهار بار به انجام لواط اقرار کرد و حضرت این اختیار را به او داد که یکی از سه مجازات کشته‌شدن با شمشیر، سقوط از کوه با دست و پای بسته و سوزانده‌شدن با آتش را

برای خود انتخاب کند. او از حضرت پرسید کدام‌یک از این سه نوع عقوبت سخت‌تر است؟ امام 7 جواب داد: آتش از همه سخت‌تر است و او آتش را برگزید؛ گودال آتشی آماده شد. مرد دو رکعت نماز خواند و دعا کرد که خدایا من گناهی را مرتکب شده‌ام که بر آن آگاهی و من از آن بیمناکم، به همین دلیل نزد وصی رسولت و پسرعموی پیامبرت آمده و از او خواسته‌ام تا مرا پاک گرداند. او مرا مخیر کرده که یکی از سه نوع کیفر را برگزینم و من هم شدیدترین عقاب را برگزیدم و از تو می‌خواهم آن را کفاره گناهم قرار دهی و با آتش دوزخت مرا نسوزانی. سپس برخاست و گریه‌کنان وارد گودالی شد که امیر مؤمنان 7 آن را حفر کرده بودند. امیر مؤمنان 7 و اصحابش با دیدن این صحنه گریستند؛ سپس حضرت فرمودند: «**قم یا هذا فقد ابکیت ملائکة السماء و ملائکة الارض فإن الله قد تاب علیک، فقم و لا تعاودن شیئا مما فعلت**»؛ ای مرد برخیز که فرشتگان آسمان و زمین را به گریه انداختی، خداوند توبه‌ات را پذیرفت، برخیز و از این پس هرگز آن‌چه انجام دادی تکرار مکن (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۸، ص۱۶۱).

گرچه این روایت در موضوع لواط وارد شده، اما برخی از فقها با استفاده از اولویت یا الغای خصوصیت، حکم وارده در روایت را به سایر حدود هم تعمیم داده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۱۸ق، ص۱۸۰).

اما ظاهراً این حدیث ارتباطی به اختیار عفو امام ندارد؛ چرا که اصلاً در حدیث صحبتی از عفو به میان نیامده، بلکه از سخنان امیر مؤمنان 7 در پایان روایت بر می‌آید که ملاک بخشیده‌شدن مجرم، قبول‌شدن توبه اوست؛ زیرا امام 7 فرمودند: «خداوند توبه‌ات را پذیرفت»؛ یعنی توبه شخص مجرم علت سقوط مجازات است، نه عفو از سوی امام 7 . لذا ظاهراً این روایت در مورد خودش هم دلالتی بر اختیار امام 7 در عفو و اقامه حد ندارد.

مگر این‌که کسی بگوید عفو امام که خارجاً اتفاق افتاده، منوط به تحقق توبه بوده است؛ یعنی صرف اقرار برای عفو امام کافی نیست و توبه هم باید با اقرار همراه شود و در نتیجه توبه مطویه کافی نیست. اگر این احتمال را بپذیریم، می‌توانیم از این روایت

در اثبات جواز عفو امام استفاده نماییم که البته این احتمال نسبت به احتمال اول ضعیف‌تر به نظر می‌رسد.

در جمع‌بندی مستندات قاعده می‌توان گفت: علی‌رغم ضعف سند در برخی روایات، می‌توان ضعف سند آن‌ها را با عمل مشهور جبران کرد و لذا اصل حکم مخیربودن امام 7 در عفو و اقامه حد در صورت ثبوت جرم با اقرار، خدشه‌پذیر نمی‌باشد.

اشتراط یا عدم اشتراط توبه در جواز عفو امام

مشهور فقیهان اختیار عفو امام 7 یا اقامه حد را در صورتی پذیرفته‌اند که مجرم پس از اقرار، توبه کند و بدون توبه مقر، امام 7 حق عفو او را ندارد. به‌طوری که موضوع عفو، مرکب از دو چیز است: یکی ثبوت جرم با اقرار و دیگری توبه شخص مقر، ولو مستقل نباشد؛ یعنی در ضمن اقرار نزد حاکم باشد (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص۷۱۸-۷۰۶؛ قاضی ابن براج، ۱۴۰۶ق، ج۲، ص۵۳۱؛ ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج۳، ص۴۶۱ و محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج۴، ص۱۳۹).

اما برخی از معاصرین، اشتراط توبه در جواز عفو امام 7 را نپذیرفته و می‌گویند صرف اقرار مرتکب، در جواز عفو امام 7 کفایت می‌کند (خویی، ۱۳۶۴، ج۱، ص۱۷۸؛ منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص۳۹۶ و تبریزی، ۱۴۱۷ق، ص۷۳). به عنوان مثال، «مرحوم خویی» می‌فرماید: «مقتضای اطلاق ادله جواز عفو امام 7 ، عدم فرق بین توبه‌کردن و توبه‌نکردن مقر است» (خویی، ۱۳۶۴، ج۱، ص۱۷۸).

فقهای قدیم، وجه اشتراط توبه در جواز عفو امام 7 را ذکر نکرده‌اند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص۷۷۷؛ طوسی، ۱۴۰۰ق، ص۷۰۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج۹، ص۱۹۲ و شهید اول، ۱۴۱۰ق، ص۲۵۶). از طرفی همان‌طور که گذشت، در روایات قابل استناد برای این قاعده هم حرفی از توبه به میان نیامده است و نهایت چیزی که از آن‌ها استفاده می‌شود، این است که ملاک و میزان برای جواز عفو، اقرار مرتکب است.

اما فقهای بعدی از جمله معاصرین، وجوهی را برای اشتراط توبه ذکر کرده‌انـد کـه در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم.

وجوه اشتراط توبه توسط فرد مقر

الف) کفایت اقرار از توبه (ظاهر شخص اعتراف‌کننده به گناه توبه است)؛ وجـه اعتبـار توبه این است که فردی که به گناه خود اقرار می‌کند، غالباً اراده پـاک‌شـدن از گنـاه و پشیمانی از انجام آن را دارد. لذا همین اقرار کاشف از توبه اوست؛ وگرنه حاضر نبود با علم به کشته‌شدن یا رجم یا حد، بـه گنـاه خـود اقـرار نمایـد (نجفـی، ۱۴۰۴ق، ج۴۱، ص۲۹۴ و گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۱۷۶).

در نقد این دلیل می‌توان گفت: هر اقـراری ملازمـه بـا نـدامت مقـر نـدارد (فاضـل لنکرانی، ۱۴۲۲ق، ص۸۹)، بلکه اقرار مرتکـب ممکـن اسـت بـا انگیـزه‌هـای مختلفـی صورت گیرد؛ مثلاً از روی شدت غرور و تکبر یا برای به‌رخ‌کشاندن جرأت و شجاعت خود اقرار کند یا احتمال دارد، وقتی نزدیک است جرم او با بینه ثابت شود، به امید عفو امام 7 یا تخفیف در مجـازات، بـه گنـاه خـود اقـرار نمایـد (منتظـری، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص۳۹۶). حتی اگر انگیزه مقر، تخفیف عذاب اخروی هم باشد، اقرار او ملازم بـا توبـه نمی‌باشد و بنا بر قول مشهور، حتماً باید توبه جداگانه‌ای صورت بگیرد (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ق، ص۱۱۲). برخی از فقهای معاصر هم توبه در ضمن اقرار و به اصـطلاح توبـه مطویّه را کافی مـی‌داننـد و توبـه مسـتقل را شـرط جـواز عفـو بـه شـمار نمـی‌آورنـد[5] (گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۱۷۷ و جعفری، ۱۴۱۹ق، ص۱۱۸).

ب) روایت مالک بن عطیه؛ این روایت، صریح در این است که به سبب توبـه ، عفـو از مجرم برداشته شده است. در نقد این دلیل هم می‌توان گفت:

اولاً: همان‌طور که گفته شد، این روایت اجنبی از بحث ماست و ربطـی بـه اختیـار امام در عفو حدود ندارد. البته این در صورتی است که احتمال دومـی را کـه در معنـای روایت مطرح شد، نپذیریم؛ وگرنه در صورت پذیرش احتمـال مـذکور، روایـت کـاملاً مرتبط با مسأله عفو امام خواهد بود. **ثانیاً:** بر فرض که از اشکال اول صرف نظـر کنـیم،

باز هم می‌گوییم، روایت «ضریس کناسی» و «معتبره طلحه» که در بخش مستندات قاعده ذکر شد، مطلق بوده و هیچ حرفی از لزوم توبه شخص مقر نزده بودند. پس با روایت «مالک بن عطیه» رابطه مطلق و مقید دارند، اما با توجه به این که در این‌جا؛ هم مطلق و هم مقید هر دو مثبت (متوافقان) می‌باشند، دلیل نداریم که مطلق را بر مقید حمل کنیم (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ص۱۹۱).

ج) روایت تحف العقول؛ در این روایت آمده است که: «**و إنما تطوع بالإقرار من نفسه**» و از آن‌جا که تطوَع به معنای پیش‌قدم‌شدن و داوطلب‌شدن است، این جمله اشعار در پشیمانی و توبه مرتکب دارد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۴۱، ص۲۹۴). علاوه بر ضعف سندی این روایت، می‌توان گفت: اولاً، روایت چنین اشعاری ندارد (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۰ق، ج۱، ص۳۰۶). ثانیاً، برفرض که چنین اشعاری داشته باشد، صرف اشعار تا به حد ظهور نرسد، حجیت ندارد (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۰ق، ج۱، ص۳۰۶ و موسوی خویی، ۱۳۶۴، ج۱، ص۱۷۸).

د) صحیحه عبدالله بن سنان؛ روایت بدین صورت است:

> عن أبی عبدالله قال: «**السارق إذا جاء من قبل نفسه تائبا إلی الله و رد سرقته علی صاحبها فلا قطع علیه**»؛ (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۸، ص۵۳۰)؛ از امام صادق 7 نقل شده که فرمود: هرگاه سارق، خود توبه کند و به درگاه خداوند روی بیاورد و مال دزدی را به صاحبش برگرداند، کیفر قطع دست بر او نمی‌باشد.

به این ترتیب، نتیجه جمله شرطیه، اشتراط توبه است و این که سارق خود بیاید، کنایه از اقرار است.

اما در نقد این وجه باید گفت این روایت با مسأله بخشیدن بزه‌کار بیگانه است؛ چرا که ظاهر در حکمی دیگر می‌باشد که همان برداشته‌شدن کیفر به‌وسیله توبه است؛ چنان‌که گفته است «لا قطع علیه» و این جمله ظهور در ساقط‌شدن حد دارد. تعبیر آمدن او نیز کنایه از اقرار یا آمدن نزد حاکم نیست؛ وگرنه نامی از آن به‌میان می‌آورد، بلکه مقصود با قرینه ذیل روایت، آمدن نزد مال‌باخته است تا مالش را به او بازگرداند.

بنابراین، روایت در مورد حکمی دیگر است و ارتباطی به حکم اقرار ندارد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ص۱۹۳).

و) مناسبت حکم و موضوع؛ مناسبت حکم و موضوع اقتضای آن را دارد که فرد مرتکب، تنها در صورتی استحقاق عفو را داشته باشد که توبه کند و در صورت توبه‌نکردن، وجهی برای عفو امام وجود ندارد.

این بخشیدن و عفوکردن باید زمینه مناسبی داشته باشد؛ زیرا در واقع، این عفو و بخشش، شعبه‌ای از عفو و مغفرت الهی است که در مورد توبه جاری و مطرح می‌شود. لذا در این‌جا نیز باید با توبه، زمینه عفو آماده باشد تا امام 7 ببخشد. اگر امام 7 بدون مناسبت ببخشد، اعتراض «اشعث» جا دارد که چرا حدی از حدود خدا را تعطیل می‌کنی؟ (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۰ق، ج۱، ص۳۰۵).

در نقد این وجه می‌توان گفت مناسبت حکم و موضوع اقتضای این را ندارد که همیشه و در همه موارد عفو امام 7 مشروط به توبه مقر باشد، بلکه:

> احتمال دارد که امام 7 تشخیص دهد که عفو مجرم موجب حسن ظن او به اسلام شود؛ هرچند توبه هم نکرده باشد و در نتیجه به اسلام و تکالیف آن رو بیاورد. هم چنین ممکن است که امام 7 در ازای عفو مجرم، خدمت مهم و سودمندی را برای اسلام و مسلمین از او انتظار داشته باشد و به جهت ترغیب او به انجام عمل، از گناه او درگذرد؛ هرچند که توبه نکرده باشد (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص۳۹۶).

البته شاید بتوان نقد فوق را این‌گونه پاسخ داد که اگر در برخی موارد امام 7 بر اساس مصلحت و بدون توبه مقر او را عفو نماید، از محل بحث ما خارج است؛ چرا که ما فعلاً به دنبال بررسی اشتراط توبه در قاعده هستیم و این‌که امام یا ولی فقیه بر اساس اختیارات خود در مواردی به طور استثنایی بدون توبه، مجرم را عفو نماید، به بحث فعلی ما ارتباطی ندارد.

هـ) احتیاط، مقتضی اشتراط توبه؛ قدر متیقن از جواز عفو، توسط امام 7 جایی است که اقرار همراه با توبه باشد. اما اگر توبه‌ای در کار نباشد، مقتضای اکتفا به قدر متیقن،

عدم جواز عفو مجرم است. به عبارت دیگر، در صورتی که اقرار مجرم همراه با توبه باشد، امام 7 مخیر در عفو و اقامه حد است. اما در صورت عدم توبه، جواز عفو مشکوک است و از آن‌جا که عفو، حتی در صورت ثبوت توبه هم واجب نیست (چه برسد به جایی که توبه نکرده باشد)، لذا به دلیل احتمال وجوب اجرای حد، احتیاط در اجرای آن است و در حقیقت شک نسبت به عفو، به شک در جواز و حرمت بازمی‌گردد. اما بازگشت شک نسبت به اقامه حد، به شک در جواز و وجوب می‌باشد و احتیاط، مقتضی انتخاب اجرای حد است (گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۹۶).

در نقد این وجه می‌توان گفت مقتضای اطلاق ادله ، عدم اشتراط توبه در مسأله است. لذا برای اثبات شرط توبه باید به دنبال دلیل لفظی دیگری بود که صلاحیت تقیید ادله را داشته باشد و بعد از فقد چنین مقیدی، باید به همان مطلقات تمسک کرد و با وجود ادله لفظی نوبت به رجوع به اصول عملیه نمی‌رسد. علاوه بر آن، دلیلی نداریم که بر اساس آن، بگوییم قدر متیقن صورت توبه مقر است. مدرک ما ادله لفظی است که در آن‌ها هم حرفی از توبه نبود، پس این قدر متیقن را از کجا آورده‌اید؟

ز) مجموعه‌ای از روایات که شفاعت را فقط در صورت توبه بزه‌کار جایز می‌دانند؛ مانند روایت «سکونی» که از امام صادق 7 نقل کرده است که فرمود:

> امیر المؤمنین 7 فرمودند: هیچ‌کس درباره حدی که به امام 7 رسیده شفاعت و پادرمیانی نکند که امام 7 نیز اختیاری در آن ندارد. تنها در جایی شفاعت کن که به امام 7 نرسیده و پشیمانی بزه‌کار را دیده‌ای. در جایی که حدی نباشد، تنها هنگامی که شخص مشفوع له برگشته باشد، نزد امام 7 شفاعت کن و هرگز درباره مسلمان و یا نامسلمانی بی اجازه خودش شفاعت مکن (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۸، ص۳۳۳).

گفته می‌شود که ظاهر این روایت آن است که حق شفاعت‌کردن در غیر حد و نیز حدی که به امام 7 نرسیده باشد، اختصاص به‌جایی دارد که بزه‌کار توبه کرده باشد، گویا در جایی که توبه و پشیمانی نباشد، جز جاری‌کردن کیفر چیز دیگری روا نیست.

پاسخ آن است که در ظاهر روایت، پشیمانی قید برای خود شفاعت‌کردن است، نه حق شفاعت، چه رسد به حق بخشیدن امام 7 . بنابراین، روایت می‌خواهد شفاعت بدون توبه و پشیمانی بزه‌کار را منع کند؛ چرا که او شایستگی آن را ندارد و بلکه ممکن است با جرأت بیش‌تری به تکرار گناه خویش بپردازد. پس روایات ظهوری در اختصاص‌داشتن بخشش به جایی که اعتراف‌کننده توبه کرده باشد، ندارد و بلکه روشن است که این روایت اساساً ارتباطی به مسأله اقرار و حق بخشش حاکم در آن را ندارد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ص۱۹۳).

با توجه به گفته‌های فوق، این نتیجه حاصل می‌شود که دلیل مشهور بر اشتراط توبه در جواز عفو امام 7 واضح نیست و نظر به این که خود آن‌ها هم اشاره‌ای به دلیل خود نداشته‌اند، نمی‌توان این حکم را قابل دفاع دانست، مگر این‌که واقعاً دلیل محکمی نزد آن‌ها بوده که به ما نرسیده است. البته شاید در میان وجوه فوق، مناسبت حکم و موضوع صلاحیت بیش‌تری برای اثبات اشتراط توبه داشته باشد، اما این‌که مناسبت حکم و موضوع به تنهایی صلاحیت تقیید ادله لفظی را داشته باشد، محل تردید است.

قلمرو قاعده

قلمرو قاعده را باید در دو موضوع مورد بحث قرار دهیم: در موضوع اول، از این بحث می‌کنیم که آیا این قاعده علاوه بر حق الله در حق الناس هم جاری است یا خیر؟ در موضوع دوم هم شمول قاعده را نسبت به حدودی که حق الله به‌شمار می‌روند، بررسی می‌کنیم که آیا قاعده در همه آن‌ها جاری است یا برخی از آن‌ها از تحت این قاعده خارجند؟

جریان قاعده در حق الناس

بسیاری بر این باورند که اختیار امام 7 در عفو و اقامه حد، تنها در حدهای مربوط به حق الله؛ مثل زنا و لواط و شرب مسکر جاری است، اما در مواردی، مثل قذف که مربوط به حق الناس است، امام 7 اختیاری در عفو اقرارکننده ندارد (صدوق، ۱۴۱۵ق، ص۴۳۱ و فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج۱۰، ص۴۲۱).

از دیگر فقهایی که ملتزم به این دیدگاه هستند، می‌توان به «صاحب ریاض» (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج۱۵، ص۴۶۰)، «آیةالله منتظری» (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص۳۹۶)، «آیةالله موسوی اردبیلی» (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج۱، ص۳۱۸) و «آیةالله هاشمی شاهرودی» (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ص۲۰۰) اشاره کرد.

در مقابل، برخی فقها اختیار امام 7 در عفو اقرارکننده را به حق الناس هم تعمیم داده‌اند که از این عده می‌توان به «صاحب جواهر» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۴۱، ص۲۹۵)، «آیةالله فاضل لنکرانی» (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ق، ص۹۱۲) و «آیةالله مکارم شیرازی» (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق، ص۱۲۶) اشاره کرد.

عمده دلیل فقهای گروه اول، استناد به صحیحه «ضریس» است که ظهور در تفصیل بین حق الله و حق الناس دارد.[۶] اما استدلال به این صحیحه، همان‌طور که برخی فقها اشاره کرده‌اند، تمام نیست و مدعای گروه اول را ثابت نمی‌کند. چرا که روایت در مقام بیان این مطلب است که در حدود الله کسی غیر از امام حق عفو ندارد، اما در حقوق الناس غیر امام هم این حق را داراست. ولی این که آیا حاکم شرع مجاز به عفو حدودی که جنبه حق الناس دارد، هست یا نه، نه تنها روایت نسبت به آن دلالتی ندارد، بلکه اشعار دارد که حاکم شرع در حقوق الناس نیز حق عفو دارد. لذا بحث مذکور ارتباطی به بحث ما ندارد (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج۱، ص۱۷۹؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ق، ص۱۱۲ و مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق، ص۱۲۵).

برخی فقها هم به قسمت آخر روایت «سکونی» استناد کرده‌اند که امام صادق 7 از قول امیر مؤمنان 7 فرمودند: «**ولا یشفع فی حق امرئ مسلم و لا غیره الا بإذنه**». این عبارت بیان‌گر آن است که عفو در حقوق الناس فقط از سوی صاحب حق ممکن است، نه کس دیگر (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۸، ص۴۳).

اما باید گفت که این روایت در مورد شفاعت در حدود است و ارتباطی به این بحث ندارد.

حال باید دید که گروه دوم برای تعمیم اختیار عفو امام به چه ادله‌ای تمسک

می‌کنند. «صاحب جواهر» چند دلیل را بر این مطلب اقامه کرده است، از جمله تمسک به روایت «طلحة بن زید» و مرسله «برقی» که بر اساس آن‌ها، امام 7 حد سرقت را مورد عفو قرار داده است و از آن‌جا که حد سرقت از حقوق الناس است، لذا این دو روایت را می‌توان دلیل بر تعمیم قاعده به حق الناس دانست.

در پاسخ باید گفت ذکر حد سرقت در این روایات، دلیل بر جواز عفو امام 7 در حقوق الناس نمی‌باشد؛ چرا که موضوع سرقت، گرچه تجاوز نسبت به مال‌باخته است و مال‌باخته نسبت به اخذ مال یا مثل یا قیمت آن اولویت دارد، اما حق قطع دست سارق برای او قرار داده نشده است که مانند قصاص بتواند دست سارق را قطع کند، بلکه این کیفری است الهی در برابر آن‌چه مرتکب شده است. ازاین‌رو، مواردی، مثل قصاص و قذف که از حقوق الناس هستند، با اسقاط امام 7 ساقط نمی‌شوند و به ارث می‌رسند، اما حد سرقت هرگز به ارث نمی‌رسد؛ در حالی که اگر حد سرقت از باب حقوق الناس بود، باید مانند حق قصاص و حد قذف به ارث می‌رسید (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج۱، ص۳۱۸ و مکارم شیرازی، ۱۴۱۸ق، ص۱۸۵). از این گذشته روایات[۷] و کلمات فقها[۸] نیز بر این مطلب دلالت دارد.

البته از برخی روایات استفاده می‌شود که حد سرقت شباهاتی هم به حقوق الناس دارد؛ از جمله «صحیحه حلبی» که از آن مشروط‌بودن حد به درخواست صاحب حق استفاده می‌شود. به طوری که اگر مال‌باخته دزد را ببخشد و نزد حاکم شکایتی نبرد، حدی بر او جاری نمی‌شود، اما اگر این موضوع از طریق دیگری، مثل اقرار سارق به امام 7 برسد، دیگر مال‌باخته نمی‌تواند دزد را ببخشد؛ چرا که کیفر قطع ید از حقوق الهی است و مال‌باخته اختیاری در آن ندارد. پس حد بریدن دست دو جنبه دارد: از جهت اصل کیفر، حقی است از حقوق الهی که بر تجاوزکنندگان به دارایی دیگران که آن را از جای امن می‌ربایند، قرار داده شده و این کیفر را از آن مال‌باخته نگردانیده است. اما از سویی دیگر، چون موضوع این حد، همان تجاوز به مال دیگری است و این حق، تابع اراده صاحب مال می‌باشد، چنین تجاوزی تنها در صورتی ثابت می‌شود که او راضی نباشد و یا دزد را نبخشد، بنابراین، از حقوق مردم خواهد بود. این خود

نوع و مرتبه‌ای از حق الناس است که از یک سو از حقوق آدمیان به شمار می‌رود؛ زیرا مشروط به درخواست صاحب حق است؛ مانند قصاص و حد قذف و از سویی دیگر، حق خداوند است، ولی نه مانند حق الله محض، هم‌چون حد زنا و شراب‌خواری (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ص۱۸۲). در نتیجه استدلال «صاحب جواهر» به دو روایت مذکور برای اثبات تعمیم اختیار عفو امام به حق الناس تمام نمی‌باشد.

دلیل دیگری که «صاحب جواهر» بیان کرده عبارت است از این که آن چه از روایات استفاده می‌شود، آن است که حق عفو امام 7 از آثار اقرار است؛ یعنی ملاک جعل این حق برای امام 7 اقرار مرتکب است و اصلاً فرقی نیست بین این‌که از حقوق الله باشد یا از حقوق الناس.

در پاسخ به این دلیل می‌توان گفت با توجه به درمیان‌بودن حق مردم، نمی‌توان با قاطعیت گفت همان اثری که اقرار در حقوق الله دارد، در حق الناس هم همان اثر را داشته و نتیجه گرفت که این قاعده در حقوق الناس هم جاری است.

برخی فقها هم در رد این دلیل این‌گونه می‌فرمایند:

> واضح است که جعل اختیار برای امام 7 در عفو مجرم از آثار اقرار است، اما در دایره خاص خودش که حقوق الله است، نه در حقوق الناس؛ چرا که دلیلی بر جعل این حق برای امام 7 در حقوق الناس نداریم و حتی مناسبت حکم و موضوع هم این اقتضا را دارد که این حق امام 7 منحصر در حقوق الله باشد (مکارم شیرازی، ۱۴۱۸ق، ص۱۸۷).

دلیل سوم «صاحب جواهر» تمسک به آیه شریفه «**النبی أولی بالمؤمنین من أنفسهم**» (احزاب(۳۳): ۶) می‌باشد. مدلول این آیه آن است که هر آن‌چه مؤمنان برآن ولایت داشته باشند، پیامبر نسبت به آن‌ها در آن امر اولویت دارد و می‌تواند در امور آن‌ها تصرف کند. لذا در حق الناس که صاحب حق اختیار عفو آن را دارد، پیامبر 9 و به تبع ایشان ائمه اطهار : نیز این حق را دارا هستند.

یکی از فقها در حاشیه این دلیل «صاحب جواهر» می‌فرماید:

> مقتضای لفظ «أولی» در آیه شریفه آن است که آن‌چه در اختیار مؤمنین است،

مثل نکاح و طلاق و امثال این‌ها، پیامبر 9 در این‌ها اولویت دارد، اما آن‌چه که اختیار ندارند، اولویت در آن‌ها معنایی ندارد و از آن جایی که حد سرقت از نوع دوم است که مال‌باخته اختیاری در آن ندارد، این استدلال را در سرقت نمی‌توان پذیرفت؛ در حالی که استناد به آیه در حد قذف صحیح است (گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۱۸۰).

ظاهراً هم انصاف این است که این دلیل برای اثبات اولویت در حدودی، مثل قذف که از حقوق الناس هستند، قابل اعتماد باشد و لذا می‌توان نتیجه گرفت که اختیار امام 7 در عفو مرتکب مقر، قابل تعمیم به حق الناس می‌باشد.

قلمرو قاعده در حقوق‌الله

بعد از بررسی جریان یا عدم جریان قاعده در حق الناس، حال باید دید که این قاعده همه حدود الله را شامل می‌شود یا تنها در برخی از آن‌ها جاری است؟ با مراجعه به کلمات فقها در ذیل ابواب مختلف حدود، می‌توان به ۳ نظریه در این بحث دست یافت.

برخی فقها از جمله «شیخ طوسی» (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص۶۹۶، ۷۰۵، ۷۰۸، ۷۱۴، ۷۱۸)، «علامه حلی» (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج۹، ص۱۶۲، ۱۹۲، ۱۹۹، ۲۰۵، ۲۲۶)، «حلی» (حلی، ۱۴۰۵ق، ص۵۶۱-۵۵۱)، «مرحوم خویی» (خویی، ۱۳۶۴، ج۱، ص۲۱۵، ۲۸۵، ۳۳۹، ۳۷۵) و «آیةالله تبریزی» (تبریزی، ۱۴۱۷ق، ص۷۳، ۲۰۷، ۳۰۲) در تمامی حدود الهی این قاعده را جاری دانسته و هیچ‌کدام را استثنا نکرده‌اند.

«ابن ادریس» قائل است به این که این قاعده تنها در مواردی جاری است که حد، موجب قتل باشد؛ مثل حد زنای محصنه و لواط، اما در حدهای غیر موجب قتل؛ مثل حد زنای غیر محصنه، مساحقه، شرب مسکر و سرقت، امام 7 را دارای اختیار عفو نمی‌داند (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج۳، ص۴۴۴، ۴۶۰، ۴۶۷، ۴۹۱).

برخی از فقها شرب مسکر و سرقت را از این قاعده مستثنا کرده و قائلند به این که در این دو حد، امام 7 حتماً باید حد را بر مقر جاری سازد و عفو جایز نیست.

«محقق حلی» و برخی از فقهای معاصر هم‌چون «امام خمینی» (امام خمینی، بی تا، ج۲، ص۴۸۱، ۴۸۸)، «آیةالله گلپایگانی» (گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۳۹۵ و ج۳، ص۱۹۴) و «آیةالله فاضل لنکرانی» (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ق، ص۴۸۱، ۵۸۷) از قائلین به این نظریه‌اند.

اما در ادامه به بررسی ادله قائلین سه نظریه فوق می‌پردازیم:

دلیل گروه اول، اطلاق مستندات قاعده است که تفاوتی بین حدود مختلف قائل نشده‌اند و لذا در همه حدود، امام 7 بین اجرای حد و عفو اقرارکننده به جرم، مختار است.

اما «ابن ادریس» به صراحت اشاره‌ای به دلیل خود مبنی بر منحصرکردن جواز عفو امام 7 در رجم نکرده است. ولی می‌توان یکی از دلایل این فتوای «ابن ادریس» را نظریه معروف او مبنی بر عدم اعتماد بر اخبار آحاد و در نتیجه نادیده‌گرفتن مستندات قاعده دانست؛ چنان‌که «علامه» در «مختلف» به این کلام تصریح کرده و بعد از استدلال به «مرسله برقی» برای تعمیم قاعده به همه انواع حدود، می‌فرماید: «ادله استنباط احکام منحصر در کتاب و سنت، متواتر و اجماع نیست، بلکه اخبار آحاد هم معتبر و قابل اعتماد هستند و تخصیص کتاب به‌وسیله آن‌ها ابطال کتاب محسوب نمی‌شود» (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج۹، ص۲۲۷).

از سوی دیگر، می‌توان گفت چنان‌که برخی از فقها اشاره کرده‌اند (موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج۲، ص۶۷۵)، «ابن ادریس» بین دو مبحث خلط کرده است؛ چنان‌که در کتاب «سرائر» می‌نویسد:

> فإن کان اقر علی نفسه و هو عاقل حر عند الإمام ثم أظهر التوبة کان للإمام الخیار فی العفو عنه أو اقامة الحد علیه حسب ما یراه مصلحة فی ذلک، هذا اذا کان الحد رجماً یوجب تلف نفسه ، فاما اذا کان الحد جلداً فلا یجوز العفو عنه و لا یکون للحاکم بالخیار فیه لانا اجمعنا علی انه بالخیار فی الموضع الذی ذکرناه و لا اجماع علی غیره (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، ج۳، ص۴۴۴).

«ابن ادریس» می‌گوید اگر اقرارکننده توبه کند و مجازات وی رجم باشد، اجماع است بر این که عفو وی از سوی امام 7 جایز است، اما در غیر مجازات رجم، چنین اجماعی نداریم. این در حالی است که فقها اصلاً در جواز عفو که مورد بحث ماست، چنین تفصیلی نداده‌اند، چه برسد به این که بگوییم فقها بر این مطلب اجماع دارند. بلکه آن چیزی که فقها بر آن اجماع دارند، سقوط مجازات رجم در صورت انکار بعد از اقرار است، اما در غیر رجم، اجماع بر عدم سقوط است (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج۱۵، ص۲۹۲) و روشن است که انکار، چیزی متفاوت با توبه است. خصوصاً با توجه به این‌که توبه به منزله تأکید مقتضای اقرار است، برخلاف انکار که موجب تزلزل اقرار می‌شود. برخی از فقها در جواب «ابن ادریس» از اولویت غیر رجم نسبت به رجم در سقوط استفاده کرده‌اند. با این توضیح که رجم با وجود اهمیت زیادی که دارد، با توبه قابلیت عفو پیدا می‌کند، پس قطعیت حدود، پایین‌تر از رجم به طریق اولی، با توبه زایل می‌شود (علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج۹، ص۲۲۶ و نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۴۱، ص۲۹۳).

به این اولویت این‌گونه پاسخ داده شده که رجم، موجب تلف نفس می‌شود، برخلاف جلد که مجرد ایذا و تحمل درد و رنج است و واضح است که شارع مقدس اهتمام ویژه‌ای به حفظ جان انسان‌ها داشته و لزوم احتیاط در شبهات در باب دما هم بیان‌گر همین مطلب است. لذا جواز عفو امام از رجم، ملازمه‌ای با جواز عفو از جلد ندارد، چه برسد به این که بگویید جواز عفو از جلد نسبت به رجم اولویت دارد (گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۱۷۵). اما به هر حال، روایات مورد استناد برای قاعده، دلالت بر عموم دارند و لذا تفصیل «ابن ادریس» تمام نمی‌باشد.

اما گروه سوم، همان‌طور که گفته شد، این قاعده را در سرقت و شرب مسکر جاری نمی‌دانند. «مرحوم فاضل» در شرح عبارات «تحریر الوسیله» که در مورد توبه بعد از اقرار به شرب مسکر، حکم به اجرای حد را احوط دانسته است، می‌فرماید:

> دلیل تردید در این مقام، عدم صدور روایتی است که مقتضی تخییر یا تعیین باشد و هرکسی که حکم به تخییر امام در شرب مسکر کرده، بر اساس

اولویت حکم کرده است؛ با این توضیح که وقتی در بـاب زنـا کـه مجـازات سنگین‌تری دارد، حکم به جـواز عفـو مـی‌شـود، در مـورد حـد شـرب کـه خفیف‌تر از حد زناست، به‌طریق اولی حکم به جواز عفو می‌شود. اما ممکن است اولویت را نپذیریم؛ چرا که زنا عملـی اسـت ناشـی از قـوه شـهوت و غریزه جنسی که انسان را به سوی ارتکاب آن سوق می‌دهد و از این جهت، می‌توان در حق مرتکب آن تخفیف قائل شد، برخلاف شرب مسکر که داعی و محرک قوی در نفس انسان برای ارتکاب آن وجود ندارد (فاضل لنکرانـی، ۱۴۲۲ق، ص۴۸۲).

در پاسخ می‌توان گفت حکم به جواز عفو در حدود، بر اساس روایات عامی اسـت که مستند این قاعده قرار گرفته‌اند و با این وجود، نیـازی بـه روایـات خاصـه در بـاب شرب نمی‌باشد. پس در صورت عدم پذیرش اولویت، باز هم نمی‌تـوان جـواز عفـو در شرب مسکر را منتفی دانست.

در مورد حد سرقت هم گفته شده است دلیلی که بر جواز عفو سارق مقـر وجـود دارد، مرسله برقی است، اما این دلیل دارای دو اشکال است:

اولاً: این حدیث مرسله است و نمی‌تواند مـدعای شـما را ثابـت کنـد (گلپایگـانی، ۱۴۱۲ق، ج۳، ص۱۹۵). ثانیاً: مورد روایت صورت اقرار بدون توبه است. اگر حکـم در این حالت ثبوت تخییر برای امام 7 باشد، می‌تـوان گفـت تخییـر امـام 7 در عفـو و اجرای حد، به طریق اولی در صورت توبه ثابت است. اما اگر قائل به عدم امکان التـزام به ثبوت تخییر در اقرار مجرد از توبه شویم، لازم می‌آید که به روایت در مورد خـودش عمل نکرده باشیم و با این وجود، مجالی برای تمسک به اولویت باقی نمی‌ماند. لـذا بـا توجه به این که قائل به عدم جواز عفـو در صـورت اقـرار مجـرد از توبـه هسـتیم، در صورت توبه نمی‌توانیم از اولویت استفاده کنیم و جواز عفو امام 7 را در مورد سـارق مقر ثابت نماییم (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ق، ص۵۸۷).

در پاسخ می‌توان گفت اولاً: چنان‌چه در مستندات قاعده بیان شد، مرسـله برقـی بـه سند دیگری هم نقل شده که بر آن اساس معتبر می‌باشد. ثانیاً: در بررسی صورت‌گرفته

این نتیجه حاصل شد که اصلاً دلیل محکمی بر اشتراط توبه در این قاعده در دست نیست. لذا ظاهراً نظر گروه اول فقها صحیح بوده و جواز عفو امام 7 در مورد مقر، در همه حدود مربوط به خداوند جاری می‌باشد و دلیلی بر استثنای هیچ‌کدام از حدود نداریم.

تعمیم قاعده به عصر غیبت

تا این‌جا ثابت شد که امام بر اساس این قاعده، اختیار عفو یا اجرای حد را بر مرتکب مقر داراست. اما مراد از امام کیست؟ آیا مراد از امام، فقط امام معصوم 7 است یا مراد از آن، ولی امر و حاکم جامعه است؛ هرچند معصوم هم نباشد؟!

برخی از فقها هم‌چون «ابو الصلاح حلبی» (حلبی، ۱۴۰۳ق، ص۴۱۲)، «فاضل هندی» (فاضل هندی، ۱۴۱۶ق، ج۱۰، ص۴۲۱) و صاحب ریاض (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج۱۵، ص۴۶۰) حق عفو را تنها مختص معصوم 7 دانسته و آن را برای دیگر حکام و نواب معصوم 7 جایز نمی‌دانند.

اما اکثر فقها قائل به عدم اختصاص این حق به معصوم 7 بوده و ولی فقیه را هم مشمول این قاعده می‌دانند (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج۲۷، ص۲۵۷؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۴۱، ص۲۹۴؛ منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص۳۹۶؛ گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۱۷۷ و مکارم شیرازی، ۱۴۱۸ق، ص۱۸۳).

دلیل قائلین به اختصاصی‌بودن حکم این است که در مورد غیر معصوم شک داریم که آیا او هم حق عفو دارد یا حتماً باید حد را اجرا کند؛ یعنی در غیر امام معصوم 7 امر دائر بین تعیین و تخییر است (تعیین وجوب اجرای حد و تخییر بین اجرا و عفو) و از آن‌جا که اجرای حد برای حاکم بلا اشکال جایز است، اما جواز عفو برای او معلوم نیست، لذا اقتضای احتیاط این است که غیر امام 7 حد را اجرا کند و مرتکب را عفو ننماید (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۴۱، ص۲۹۴ و گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج۱، ص۱۷۷)، اما ادله قائلین به شمول قاعده نسبت به ولی فقیه بدین شرح است:

الف) اگر مراد از لفظ «امام» در روایات مسأله را تنها امام معصوم بدانیم، حق عفو

منحصر در معصومین خواهد بود؛ در حالی که لفظ امام را باید حمل بر معنای لغـوی و عرفی آن کرد. یعنی رهبر و حـاکم جامعـه اسـلامی در هـر دوره‌ای از چنـین اختیـاری برخوردار است. یکی از فقها در این خصوص می‌فرماید:

> مقصود از امام در مثل این مقام، متصدی حکومت حق عـدل در هـر زمـانی است، نه خصوص امام معصوم 7 . لزوم تشکیل حکومت و ضرورت آن در همه اعصار امر روشنی است و لذا در هر عصری لفظ امام به رهبر مسلمانان اطلاق می‌شود (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۳، ص۶۰۱).

چنان‌که روایات بـاب هـم مؤیـد همـین مدعاسـت؛ از جملـه ایـن روایـات، «صحیحه محمد بن مسلم» از امام باقر 7 است: عن أبی جعفر 7 قال: قلت له: رجل جنی الیّ أعفو عنه أو أرفعه الی السلطان؟ قال: «**هو حقک؛ إن عفـوت عنـه فحسـن و إن رفعته إلی الامام فانّما طلبت حقّک و کیـف لـک بالامـام**» (حـر عـاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۸، ص۳۸). در این روایت، گاهی تعبیر «امام» و گاهی «سلطان» آمـده اسـت. بـا توجـه بـه این‌که قضاوت در باب جنایات، مختص امام معصوم نیست، لذا می‌توان نتیجـه گرفـت که مراد از هر دو لفظ، حاکم جامعه اسلامی است و نه فقط امام معصوم؛ یعنـی هـر دو لفظ، اشاره به یک معنا دارند و در نتیجه روایت فوق اختصاص لفظ امام بـه معصـوم را در باب قضاوت و جنایات نفی می‌کند.

اضافه بر روایت فوق، روایات دیگری هم در این ابواب هستند که لفظ «امام» در آن‌ها بکار رفته و فقها حرفی از اختصاص آن بـه امـام معصـوم نـزده‌انـد. از جملـه روایت «فضیل بن یسار» از امام صادق 7 : «**من أقر علی نفسه عند الإمام بحـق أحـد من حقوق المسلمین فلیس علی الإمام أن یقیم علیه الحد الذی أقر به عنده حتی یحضر صاحب حق الحد أو ولیه فیطلبه بحقـه**» (همـان، ص۵۷). آن‌چـه از قـرائن بـه دسـت می‌آید، این است که لفظ امام در این روایات اختصاص بـه معصـوم نـدارد. لـذا در روایات عفو هم دلیلی بر اختصاص حق عفو به امام معصوم نیست و این لفظ شامل مطلق ولی امر می‌شود.

ب) ادله نیابت عامه و ولایت مطلقه عام بوده و تخصیص هم نخورده‌اند، لـذا بایـد

در این مقام به این عمومات اخذ کنیم (مکارم شیرازی، ۱۴۱۸ق، ص۱۸۰). بر این اساس، فقها از طرف ائمّه در جمیع آن‌چه در اختیار آنان بوده است، دارای ولایت هستند. البته اگر دلیلی اقامه شود مبنی بر این‌که امری یا اموری به امام معصوم اختصاص دارد، اصل نیابت عامه، در آن زمینه مستثنا می‌شود؛ در غیر این صورت، این اصل به کلیت خود باقی است. از آن‌جا که قائلین به اختصاص، دلیلی بر خروج این مسأله از اصل کلی نیابت عامه بیان نکرده‌اند، لذا آن اصل هم‌چنان در مانحن فیه قابل اتکاست.

ج) در معتبره «طلحه» آمده است: «**و انما منعه أن یقطعه لانه لم یقم علیه بینه**». این عبارت ظهور دارد در این که مانع از تحقق قطع، عدم قیام بینه است و این مانعیت هم مربوط به همه اعصار بوده و اختصاص به زمان حضور امام معصوم ندارد (فاضل لنکرانی، ۱۴۲۲ق، ص۱۱۲). پس حاکم جامعه اسلامی در هر دوره‌ای حق عفو مقر مرتکب را داراست؛ خواه این حاکم امام معصوم باشد، خواه ولی امر در زمان غیبت باشد.

د) مسأله عفو یکی از شؤونات مجری حد است و به فردی که حد را اقامه می‌کند، این اختیار داده شده است که عفو نماید. شاهد این مطلب تعبیری است که در روایت امام هادی 7 ملاحظه می‌شود: «**وإذا کان الامام أن یعاقب عن الله کان له أن یمن عن الله**»؛ یعنی شخصی می‌تواند منت‌گذاشته و عفو کند که حق اجرای عقوبت را داشته باشد؛ چه امام معصوم 7 باشد، چه اعم از او و نواب عامش. بنابراین، می‌توان گفت بین اجرای حد و عفو ملازمه است (فاضل لنکرانی، ۱۳۹۰، ج۱، ص۳۰۶).

هـ) مقابله حق الناس با حق الله و مقابله مردم با خداوند در «صحیحه ضریس»،[۹] بیان‌گر آن است که مراد از امام، هر کسی است که اجرای احکام الهی را بر عهده داشته باشد و حق عفو، منحصر در امام معصوم نمی‌باشد (مکارم شیرازی، ۱۴۱۸ق، ص۱۸۳).

آن‌چه به عنوان مؤید می‌توان ذکر کرد، این است که حکمت جعل این حق برای حاکم این است که مجالی برای رهایی شخص توبه‌کننده فراهم شود و روشن است که

این حکمت در هر زمانی قابل تحقق است. چنان‌که وجود مصلحت نیز از دیگر حکمت‌های جعل حق عفو برای امام است و لذا هر جا مصلحتی وجود داشته باشد، شایسته است که حق عفو نیز موجود باشد.

با وجود مطالب فوق، می‌توان نتیجه گرفت که جواز عفو مقر، ولی امر حکومت در دوران غیبت را هم شامل می‌شود. اما آیا می‌توان این قاعده را در مورد قضات محاکم هم قابل اجرا دانست یا خیر؟

یکی از فقها در این باره می‌فرماید:

> از آن‌جا که در جای خود ثابت شده که اجرای کیفر از آن ولی امر است و نه قاضی، اثبات می‌شود که این حق نیز از آن ولی امر است و نه قاضی. آری او می‌تواند این حق را به کسی که بر این کار می‌گمارد و یا والی قرار می‌دهد واگذارد (هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۹ق، ص۱۹۹).

ظاهراً در پاسخ باید گفت از آن‌جا که حق اجرای کیفر به ولی امر واگذار شده لذا حق عفو هم تنها از آن اوست و قاضی چنین اختیاری ندارد. البته ولی امر می‌تواند این حق را به شخص دیگری واگذار نماید.

برخی از فقها می‌فرمایند:

> این‌که غیر از ولی امر، قاضی را نیز مشمول حکم جواز بدانیم، امری مشکل است. اگر هم شک در الحاق قضات به امام معصوم 7 داشته باشیم، با توجه به این که احتیاط اقتضای اقامه حد را داشته و عفو هم الزامی نیست، این شک را با احتیاط رفع کرده و حکم را در مورد قضات جاری نمی‌دانیم (موسوی گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص۷۰).

نتیجه‌گیری

از مجموع روایات، چنین حاصل شد که به عنوان یک قاعده کلی، ولی امر، حق عفو در مجازات‌های حدی را داراست؛ ضمن این‌که ثابت شد این حق، منحصر در ولی امر معصوم نبوده و غیر ایشان؛ یعنی ولی امر جامعه اسلامی در زمان غیبت را نیز شامل

می‌گردد. البته این در صورتی است که ثبوت جرم بـا اقـرار مرتکـب باشـد؛ وگرنـه در صورت ثبوت جرم با بینه، راهی برای عفو ولی امر وجود ندارد.

از بررسی وجوه اشتراط توبه در جواز عفو امام نیز چنین بـه‌دسـت آمـد کـه وجـوه مذکور برای اشتراط توبه در قاعده چندان قوی به نظر نمی‌رسند.

قلمرو عفو مجازات‌های حدی منحصر در حق الله نبـوده و شـامل حـق النـاس هـم می‌شود؛ چنان‌که در حدود مربوط به حق خداوند نیز دلیل محکمی بر استثنای هیچ‌کدام از حدود وجود ندارد.

یادداشت‌ها

۱. «مرحوم علامه جعفری» در این باره می‌نویسد: «به نظر می‌رسد که حکمت ایـن امـر؛ یعنـی عـدم پذیرش توبه بعد از اقامه بینه، به‌وجودآمدن زمینه‌های گسـترش جـرم و گنـاه در جامعـه و سـقوط اعتبار بینه باشد که موجب تزلزل در حجیت آن می‌گردد. ولی به هر حال، دلیل و حکمـت هـر چـه باشد، این امر مورد اتفاق است که در چنین صورتی توبه پذیرفته نمی‌باشـد» (محمـدتقی جعفـری، *رسائل فقهی*، ص ۳۱۸).

۲. روی ذلک الشیخ، بإسناده إلی حسین بن سعید، عن محمد بن یحیی، عن طلحـة بـن زیـد و ذکـر فی الوسائل و رواه صدوق، بإسناده إلی قضایا امیر المؤمنین 7 و لکن الروایـة فـی الفقیـه مرسـلة و غیر منسوبة إلی قضایاه 7 (جواد تبریزی، *اسس الحدود و التعزیرات*، ص۷۲).

۳. «**هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِکْ بِغَیْرِ حِسَابٍ**» (ص(۳۸): ۳۹).

۴. «**فإن مقتضی الفقرة الاولی أن الإمام له أنً یعفی عن الحدود التی لله**» (محمد فاضل لنکرانی، *تفصیل الشریعة (کتاب حدود)*، ص۱۰۹).

۵. «علامه جعفری» در این زمینه می‌فرمایند: «چنان‌چه توبه شخص، حاکی از تحولی روحی و روانـی بوده ـ هرچند نشانه و مقدمه این تحول از خود اقرار معلوم شود ـ ، مشروط بر عـدم ترتـب مفاسـد اجتماعی می‌تواند او را مورد عفو و بخشش قرار دهد. اما به هر حال، ظاهر عبارات مشهور فقهـا ایـن است که توبه باید مستقل از اقرار باشد، نه در ضمن آن. لذا این توجیه نمی‌تواند وجه مناسبی بـرای قول مشهور به اشتراط توبه باشد».

۶. عن ابی جعفر 7 قال: «**لا یعفی عن الحدود التی لله دون الامام ، فأما ما کان من حق الناس فلا بأْس بأن یعفی عنه دون الامام**» (محمد بن حسن حر عاملی، *وسائل الشیعة*، ج۲۸، ص۴۰).

۷. عن أبی عبدالله 7 فی حدیث: «**إذا اقر علی نفسه عند الإمام بسرقة قطعه فهذا من حقوق الله**» (همان، ص۲۵۳).

۸. «شیخ طوسی» می‌فرماید: «إذا تکررت منه السرقة فسرق مراراً من واحد او جماعة و لما قطع، فانقطع مرة واحدة، لانه حد من حدود الله فإذا ترادفت تداخلت کحد الزنا و شرب الخمر» (محمد بن حسن طوسی، *المبسوط*، ج۸، ص۳۸). هم‌چنین «ابن ادریس» در «سرائر» می‌نویسد: «إذا سرق السارق و لم یقدر علیه، ثم سرق مرة ثانیة فأخذ؛ وجب علیه القطع بالسرقة الأخیرة و یطالب بالسرقتین معاً لأن حدود الله إذا توالت تداخلت» (ابن ادریس، *السرائر*، ج۳، ص۴۹۳).

۹. «**لایعفی عن الحدود التی لله دون الامام، فأما ماکان من حق الناس فی حد فلا بأس بأن یعفی عنه دون الإمام**».

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. ابن ادریس حلی، محمد بن منصور، **السرائر**، ج۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ۲، ۱۴۱۰ق.

۳. امام خمینی، سید روح الله، **تحریر الوسیلة**، ج۲، قم: دار العلم، بی تا.

۴. تبریزی، جواد، **اسس الحدود و التعزیرات**، قم: دفتر مؤلف، ۱۴۱۷ق.

۵. جعفری، محمد تقی، **رسائل فقهی**، تهران: مؤسسه منشورات کرامت، ۱۴۱۹ق.

۶. حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، ج۱۸و۲۸، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۰۹ق.

۷. حلبی، ابن زهره، **غنیة النزوع**، قم: مؤسسه امام صادق 7 ، ۱۴۱۷ق.

۸. حلبی، ابوالصلاح، **الکافی**، اصفهان: کتاب‌خانه عمومی امام امیر المؤمنین 7 ، ۱۴۰۳ق.

۹. حلی، یحیی بن سعید، **الجامع للشرائع**، قم: مؤسسه سید الشهداء العلمیة، ۱۴۰۵ق.

۱۰. خوانساری، سید احمد، **جامع المدارک**، ج۷، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ۲، ۱۴۰۵ق.

۱۱. خویی، سید ابوالقاسم، **مبانی تکملة المنهاج**، ج۱، بیروت: دار الزهراء، ۱۳۶۴.

۱۲. دیلمی، سلار، **المراسم العلویة و الأحکام النبویة**، قم: منشورات الحرمین، ۱۴۰۴ق.

۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، **مفردات الفاظ القرآن**، بیروت: دار العلم، ۱۴۱۲ق.

۱۴. سبزواری، سید عبد الاعلی، **مهذب الاحکام**، ج۲۷، قم: مؤسسة المنار، چ۴، ۱۴۱۳ق.

۱۵. شهید اول، محمد بن مکی، **اللمعة الدمشقیة**، قم: دار التراث، ۱۴۱۰ق.

۱۶. شهید ثانی، زین الدین عاملی، **الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة**، ج۲، قم: کتابفروشی داوری، ۱۴۱۰ق.
۱۷. شهید ثانی، زین الدین عاملی، **مسالک الافهام**، ج۳، قم: مؤسسة المعارف الاسلامیة، ۱۴۱۳ق.
۱۸. صدوق، محمد بن علی، **المقنع**، قم: مؤسسه امام هادی 7 ، ۱۴۱۵ق.
۱۹. طباطبایی، سید علی، **ریاض المسائل**، ج۱۵، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۱۸ق.
۲۰. طوسی، محمد بن حسن، **المبسوط**، ج۸، تهران: المکتبة الرضویة، چ۴، ۱۳۸۷ق.
۲۱. طوسی، محمد بن حسن، **النهایة**، بیروت: دار الکتب العربی، چ۲، ۱۴۰۰ق.
۲۲. علامه حلی، حسن بن یوسف، **مختلف الشیعة**، ج۴و۹، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ۲، ۱۴۱۳ق.
۲۳. فاضل لنکرانی، محمد، **آیین کیفری اسلام**، ج۱، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار : ، ۱۳۹۰ق.
۲۴. فاضل لنکرانی، محمد، **تفصیل الشریعة**، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار : ، ۱۴۲۲ق.
۲۵. فاضل هندی، محمد بن حسن، **کشف اللثام**، ج۱۰، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۲۶. قاضی ابن براج، عبد العزیز، **المهذب**، ج۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۶ق.
۲۷. قرشی، سید علی اکبر، **قاموس قرآن**، ج۲، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چ۶، ۱۴۱۲ق.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، تهران: دار الکتب الاسلامیة، چ۴، ۱۴۰۷ق.
۲۹. گلپایگانی، سید محمدرضا، **الدر المنضود**، ج۱، ۲و۳، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۱۲ق.
۳۰. مجلسی، محمد تقی، **روضة المتقین**، ج۱۰، قم: مؤسسه فرهنگی اسلامی کوشانپور، چ۲، ۱۴۰۶ق.
۳۱. محقق حلی، جعفر بن حسن، **شرایع الاسلام**، ج۴، قم: اسماعیلیان، چ۲، ۱۴۰۸ق.
۳۲. مرعشی نجفی، سید شهاب الدین، **السرقة علی ضوء القرآن و السنة**، قم: انتشارات کتابخانه و چاپخانه آیةالله مرعشی نجفی ; ، ۱۴۲۴ق.
۳۳. مصطفوی، سید حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، ج۳، تهران: مرکز الکتاب للترجمة و النشر، ۱۴۰۲ق.
۳۴. مفید، محمد بن محمد، **المقنعة**، قم: کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر، **انوار الفقاهة**، قم: انتشارات مدرسة الامام علی بن ابی طالب 7 ، ۱۴۱۸ق.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر، **تعزیر و گستره آن**، قم: انتشارات مدرسة الامام علی بن ابی طالب 7 ، ۱۴۲۵ق.

۳۷. منتظری، حسینعلی، **دراسات فی ولایة الفقیه**، ج۲و۳، قم: نشر تفکر، چ۲، ۱۴۰۹ق.
۳۸. منسوب به امام رضا 7 ، **فقه الرضا 7** ، مشهد مقدس: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۰۶ق.
۳۹. موسوی اردبیلی، سید عبد الکریم، **فقه الحدود و التعزیرات**، ج۱و۲، مؤسسة النشر لجامعة المفید، چ۲، ۱۴۲۷ق.
۴۰. مؤمن، محمد، **مبانی تحریر الوسیلة**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۴۲۲ق.
۴۱. نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام**، ج۱، ۲۰و۴۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ۷، ۱۴۰۴ق.
۴۲. هاشمی شاهرودی، سید محمود، **بایسته‌های فقه جزا**، تهران: نشر میزان ـ نشر دادگستر، ۱۴۱۹ق.
۴۳. هاشمی شاهرودی، سید محمود، **قرائات فقهیة معاصرة**، ج۱، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی، ۱۴۲۳ق.
۴۴. واسطی زبیدی، محب الدین، **تاج العروس**، ج۱۸، بیروت: دار الفکر للطباعة و النشر، ۱۴۱۴ق.

حکومت اسلامی/سال بیست‌وچهارم، شمارهٔ دوم، تابستان۹۸، پیاپی۹۲
ISLAMIC GOVERNMENT 92 / Vol.24, No.2, Summer 2019

استراتژی روابط بین الملل حکومت اسلامی در باره جنگ و صلح

دریافت: ۹۷/۸/۸ تأیید: ۹۸/۶/۲۸
محمدهادی مفتح*

چکیده

جهاد از فروع فقهی است که مورد بحث بسیاری قرار گرفته است. فقیهان، این فرع فقهی را در قالب دو قسم آورده‌اند که همانا جهاد دفاعی و جهاد ابتدایی می‌باشد. این مقاله از زاویه استراتژی و راهبرد سیاست خارجی حکومت اسلامی، به بررسی مبانی قرآنی جهاد ابتدایی در پرتو سیره منقول رسول اکرم 9 و آموزه قرآن، پیرامون پیشنهاد صلح پرداخته است. آن‌چه حاصل شده است، این که مطابق ادله مبتنی بر قرآن و سیره پیامبر اسلام، استراتژی اسلام در حوزه روابط بین الملل بر صلح استوار است، نه جنگ و قرآن به مسلمانان دستور می‌دهد، حتی اگر جنگی در گرفت، آن‌گاه که دشمن پیشنهاد صلح داد، بلافاصله صلح را بپذیرند.

واژگان کلیدی

روابط بین الملل، جنگ و صلح، جهاد ابتدایی، فقه سیاسی، حکومت اسلامی

* دانش آموخته حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی دانشگاه قم: mhmofateh@yahoo.com.

مقدمه

حکم آغاز جنگ، بدون آن که مسبوق به حمله و هجوم نظامی و یا عهدشکنی باشد، از اموری است که مورد توجه فقهای اسلامی قرار گرفته و تحت عنوان جهاد ابتدایی به آن پرداخته‌اند. این که پاره‌ای از فقهای معاصر، پیرامون این قسم از جهاد می‌گویند: «با اندکی تأمل و توجه ممکن است گفته شود جهاد ابتدایی نیز به گونه‌ای بازگشت آن به جهاد دفاعی است؛ زیرا در حقیقت جهاد ابتدایی نیز یک نوع دفاع است، دفاع از حقوق خداوند و دفاع از حقوق انسان‌های مستضعف» (منتظری، ۱۴۰۸ق. ج۱، ص۱۱۵) یا پژوهش‌گرانی عنوان «نبرد رهایی‌بخش» را بر آن نهاده و گفته‌اند: «جهاد ابتدایی که از آن به «جهاد دعوت» نیز تعبیر می‌شود، جنگ برای تحمیل عقیده نیست، بلکه نبردی «رهایی‌بخش» و در جهت مقابله با خشونت و اختناق است. جهاد ابتدایی مبارزه با نظام‌های ظالمانه و ستم‌گری است که با توسل به زور و فشار، اندیشه‌های باطل را بر اذهان حاکم ساخته و اجازه رسیدن پیام الهی به گوش مردمان را نمی‌دهند» (شاکرین، http://www.maarefmags.com/article.asp?Art=782) تفاوتی در ماهیت آن ایجاد نمی‌کند.

این مقاله بنا ندارد از همان ابتدا به جمع میان ادلّه پرداخته و نسبت آیات و روایات صلح‌محور را با آیات و روایات جنگ‌محور بسنجد و نه آن که مطلقات ادلّه جهاد را با آیات مقیده نسبت‌سنجی نماید، تا یا اولی را حمل بر دومی نموده و یا دومی را ناسخ اولی شمارد (فیرحی، http://www.feirahi.ir/?article=137)؛ چرا که این هر دو نسبت‌سنجی متأخر از پذیرش دلالت ادله دال بر وجوب جهاد ابتدایی و آن گاه سنجش ادله با معارضان آن است.

این نظریه‌پردازی، به مقتضیات زمان نیز نظر ندارد و آن‌چنان نیست که نتیجه بگیرد:

> در عصر حاضر و با توجه به تسلط فرهنگ قبول حقوق بشر بر کشورها و تلقی به قبول تمام ملل جهان نسبت به مرزهای جغرافیایی، مصلحت مسلمین چیزی جز دعوت از طریق بیان و قلم و... نیست و جهاد ابتدایی؛ اگر چه در بعضی از

زمان‌ها می‌تواند موجب گسترش اسلام باشد، ولی در عصر حاضر رعایت صلح جهانی و به‌رسمیت‌شناختن مرزهای بین المللی امری ضروری است (قاضی‌زاده، http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=8610150345).

بلکه این مقاله به ادله‌ای که فقیهان شیعه بر وجوب جهاد ابتدایی اقامه نموده‌اند، نظری با دقت افکنده و آن را در پرتو سیره رسول الله 9 نظاره می‌نماید و دلالت آن‌ها را بر وجوب جهاد ابتدایی مورد بررسی قرار می‌دهد و در پی آن نیز با نگاهی به قرآن کریم، راه‌کاری را در زمینه استمرار یا توقف جنگی که دیگری آغازگر آن بوده و حکومت اسلامی را درگیر آن کرده باشد، ارائه می‌دهد و بررسی می‌نماید که آیا استراتژی حکومت اسلامی در روابط بین الملل مبتنی بر صلح است و جنگ را باید استثنا دانست یا جنگ را باید قاعده دانسته و مبنای استراتژی حکومت اسلامی شمرد؟

مفاهیم

پیش از ورود به مطالب مقاله لازم است ابتدا معانی لغوی و اصطلاحی واژه‌ها و مفاهیم مورد بحث ارائه گردد:

استراتژی (راهبرد)

واژه استراتژی برگرفته از کلمه یونانی استراتوگوس (Strategos)، به معنای فرمانده لشگری و کشوری است (دلیر، ۱۳۹۷، ش۳، ص۳۴). استراتژی به مفهوم امروز آن، دستاورد پس از جنگ جهانی دوم و حاصل سیر و تحول برنامه‌ریزی است و برای اولین‌بار توسط «آلفرد چندلر» در کتاب «استراتژی و ساختار» بکار رفت (غفاریان و کیانی، ۱۳۸۷، ص۱۵).

استراتژی شامل تصمیم‌گیری در این باره است که مقصد کجاست و رسیدن به آن چگونه خواهد بود. استراتژی بیان قصد و نیت است. استراتژی اهداف بلندمدت را تعریف می‌کند، ولی عمدتاً تأکید آن بر چگونگی تحقق این اهداف است. استراتژی وسیله و ابزار ایجاد ارزش است (آرمسترانگ، ۱۳۹۰، ص۳۷).

جهاد

لفظ جهاد در لغت به معنای مبالغه و بذل نهایت توان در راه جنگ بوده (ابن منظور، ۱۴۰۸ق-۱۹۸۸م، ج۳، ص۳۸۶) و معنای شرعی آن عبارت از بذل مال و جان در راه اعلای دین اسلام و برپاداشتن شعائر دینی می‌باشد (طریحی، ۱۴۰۸ق-۱۳۶۷، ج۳، ص۳۰) که البته این تلاش در اصطلاح رایج، به صورت قیام مسلحانه و نبرد با دشمنان تحقّق خارجی می‌یابد، نه هرگونه بذل مال و جان در راه دین.

این قیام مسلحانه و نبرد با دشمنان، یا پس از آن است که دشمن به سرزمین مسلمانان حمله‌ور شده باشد که پاره‌ای از فقیهان آن را جهاد دفاعی نام نهاده‌اند و یا بدون چنین هجومی است که آن را جهاد ابتدایی می‌نامند (مؤمن، ۱۴۱۵ق، ص۳۱۷). «صاحب جواهر» جهاد ابتدایی را اصل شمرده، نبرد با آشوب‌گران داخلی و نیز دفاع از جان و مال مسلمین را از ملحقات آن می‌داند (نجفی، بی تا، ج۲۱، ص۴)؛ در حالی که «محقق حلّی» چنین دفاعی را اساساً داخل عنوان جهاد محسوب نمی‌کند (حلّی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص۲۷۸). «شهید ثانی» این کلام محقق را به معنای نفی احکام خاص شهید مجاهد نسبت به شخص مقتول در راه دفاع از وطن می‌داند و این‌که طبق سخن او حکم عدم وجوب غسل‌دادن و کفن‌کردن شهدا شامل حال چنین کشته‌ای نمی‌باشد؛ اگرچه ثوابی همانند شهیدان خواهد داشت (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص۱۱). از دیدگاه «صاحب جواهر»، ذکر احکام مربوط به دفاع در کتاب الحدود فقه، قرینه بر این است که فقها آن را از اقسام جهاد مصطلح فقهی به شمار نیاورده و در کتاب الجهاد به آن نپرداخته‌اند (نجفی، بی‌تا، ج۲۱، ص۵).

«صاحب جواهر» وجوب جهاد ابتدایی را کالضروری از احکام دین دانسته که هیچ اختلافی در وجوب کفایی آن، میان فقهای شیعه و سنّی وجود ندارد (همان، ص۹-۸)؛ هم‌چنان که بین فقیهان در وجوب جهاد دفاعی و لزوم حراست از جان و مال و ناموس مسلمانان و دفع تجاوز دشمنان از سرزمین اسلامی اختلاف رأی در نگرفته است؛ تا جایی که حتی اذن والدین را نیز برای مشارکت در آن لازم نشمرده‌اند (خامنه‌ای، ۱۴۲۴ق، ج۱، ص۱۸۷). لکن شرایط وجوب جهاد ابتدایی خصوصاً در عصر عدم

حضور معصوم، معرکه آراء بوده و نقض و ابرام‌هـای فراوانـی پیرامـون پـاره‌ای از ایـن شرایط صورت گرفته است. قول مشهور میان فقهای شـیعه آن اسـت کـه حضـور امـام معصوم، شرط لازم برای جواز اقدام به جهـاد ابتـدایی مـی‌باشـد و علـی‌هـذا در دوران غیبت، آن را جایز نمی‌دانند؛ این شهرت فتوایی تا آن‌جا است که «صاحب ریـاض» بـه عدم الخلاف و اجماع منقـول در خصـوص ایـن شـرط تمسـک مـی‌کنـد (طباطبـایی، ۱۴۱۸ق، ج۸، ص۱۳) و بالاتر از آن، «صاحب جواهر» است کـه هـر دو شـکل اجمـاع منقول و اجماع محصّل را در این مسأله حاصل می‌داند (نجفی، بی‌تا، ج۲۱، ص۱۱). در مقابل این گروه، جمع دیگری از فقهای امامیه قرار دارند که این شرط را لازم ندانسته و حکم به جواز اقدام فقیه جامع الشرائط بـه جهـاد ابتـدایی در دوران غیبـت امـام عصـر می‌نماینـد (مفیـد، ۱۴۱۳ق، ص۸۱۰) و شـرکت در آن را واجـب کفـایی دانسـته و اذن والدین را برای این مشارکت لازم نمی‌شمارند (خویی، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۳۶۷).

قتال

قتال، مصدر دوم از باب مفاعله و در لغت به معنای کشتار و جنگ‌کردن می‌باشد. در اصطلاح، به معنای جهاد و جنگ است و فقها تحت عنوان جهاد از آن بحث کـرده‌انـد. آیات قتال به آیات امرکننده به جهاد با مشـرکان و غیـر آن‌هـا؛ ماننـد آیـات ۱۹۰-۱۹۳ سوره بقره، آیه ۴ سوره نساء و آیه ۲۹ سوره توبه گفته می‌شود. این آیات در باب جهاد مورد استناد قرار گرفته و بر اساس آن‌ها، جنگ با مشرکان را واجب دانسته‌اند.

صلح

در ادبیات فارسی صُلح، هم‌معنای لغت آشتی و به معنای مقابل حرب و جنگ آمده است (دهخدا، ۱۳۴۱، ج۱۸، ص۷۶۷، ذیل ماده صلح). مفهوم صلح را نباید با آتش‌بـس اشتباه گرفت. آتش‌بس به معنای خودداری از جنگ و قطع تیراندازی بوده و به وضعیتی اطلاق می‌شود که در آن طرفین درگیر در یک مناقشه به صورت یک‌طرفـه یـا دوطرفـه تحت شرایط خاص از جنگیدن دست می‌کشند. در حالی‌که صلح به معنای پایان‌دادن به مناقشه و قطع جنگ است.

مقام اول: استراتژی جنگ و جهاد ابتدایی در حکومت اسلامی

وجوب جهاد ابتدایی، اگر اجماعی فقهای فریقین دانسته نشود، حداقل دارای شهرت فتوایی است.

کم‌تر فقیهی را می‌توان پیدا کرد که در وجوب جهاد ابتدایی مناقشه روا داشته باشد. لکن باید دانست که جهاد ابتدایی همانا آغاز جنگ با قومی دیگر است و چنان‌چه به عنوان اصلی بنیادین در اندیشه فقه سیاسی اسلامی پذیرفته شود، ناچار باید استراتژی جنگ را به عنوان راهبرد حکومت اسلامی در روابط بین الملل پذیرفت.

حال چنان‌چه مناقشه در ادله وجوب جهاد ابتدایی روا دانسته شود و به عنوان یک نظریه فقهی ارزش تأمل داشته باشد، نگاهی نقادانه به این ادله افکنده، مشاهده می‌شود «صاحب جواهر» در بحث پیرامون وجوب جهاد ابتدایی، پیش از ذکر ادله قرآنی، اول از اجماع علمای سخن می‌گوید و سپس به سیره آشکار معلوم و متیقّن رسول الله 9 و اصحاب ایشان اشاره کرده و برآن تأکید می‌ورزد (نجفی، ج۲۱، بی‌تا، ص۹).

مناسب است تا پیش از بررسی آیات مورد استدلال در این فرع فقهی، به سیره رسول اکرم 9 پرداخته شود، تا در سایه آن، فهم بهتر مرادات خداوند حاصل گردد. ظاهراً اجماع مورد ادعای «صاحب جواهر» نیاز به بررسی نداشته باشد؛ چرا که اجماع فقها در چنین مسائلی، از آن‌جا که مدارک و مستندات حکم در دست می‌باشد، «اجماع مدرکی» بوده و ارزش تعیین‌کننده‌ای نخواهد داشت (بروجردی، ۱۴۱۵، ص۵۴۰).

سیره رسول اکرم 9 در خصوص جهاد ابتدایی

از جمله اتهاماتی که ممکن است در تحلیل تاریخ اسلام بر این دین الهی و الگوی تمدن بشری انسانی وارد شود، آن است که اسلام سوار بر شمشیر به پیش رفته است و هر فتح و پیروزی که به دست آورده در سایه جنگ‌افروزی و نبرد با اقوام و قبایل دیگر بوده است. این اتهام متکی بر یکی از اقدامات حکومتی است که پیامبر اکرم 9 از ماه‌های اولیه تشکیل دولت اسلامی در مدینه انجام داد که همانا تنظیم لشگریان و انجام عملیات رزمی متناوب و مکرر می‌باشد. در پاره‌ای از این عملیات، شخص پیامبر فرماندهی لشگریان را بر عهده داشت که به نام «غزوه» نامیده شده‌اند و در پاره‌ای دیگر

ایشان شرکت نمی‌کرد، بلکه لشگر را به فرماندهی شخص دیگری اعزام می‌نمود که به نام «سریّه» نامیده می‌شوند.

علی القاعده مراد فقیهانی هم‌چون «صاحب جواهر» (نجفی، بی‌تا، ج۲۱، ص۹) نیز از سیره قطعی رسول الله 9 در اقدام به جهاد ابتدایی همین تجهیز و اعزام مکرر لشگریان به صورت غزوات و سرایا می‌باشد.

لکن دقت در حقایق تاریخی پیرامون این غزوات و سرایا روشن‌گر آن است که آن اتهام و این سیره قطعی مورد ادعا، به هیچ وجه بر عمل‌کرد پیامبر اعظم انطباقی ندارد، بلکه در تحلیلی تاریخی می‌توان گفت تحرکات نظامی که رسول الله 9 در شهر مدینه ـ با فاصله زمانی اندکی از تشکیل دولت اسلامی ـ آغاز کردند، چند هدف را تعقیب می‌کرده است:

هدف اول ایجاد هم‌دلی بیش‌تر میان اقشار و گروه‌های مختلف مردم تابع این حکومت بود. چرا که در مسافرت، افراد هم‌سفر با خُلقیات فردی یک‌دیگر آشنا می‌شوند و در اثر تولید خاطرات مشترک، با یک‌دیگر انس و الفت بیش‌تر پیدا می‌کنند. مسافرت چنان‌چه با تدبیر اداره گردد، می‌تواند موجب نزدیکی قلبی هم‌سفران گردد و چنان‌چه چنین تدبیری در کار نباشد، بدترین عامل برای ایجاد و تشدید تفرقه و تشتت در میان جمعیتی با سوابق و علایق گوناگون می‌باشد. ازاین‌رو، رسول گرامی اسلام در تمامی تحرکات و سفرهای رزمی، چنان‌چه خود حضور داشتند، مهاجران و انصار را همراه و هم‌سفر می‌کردند تا با مدیریت خویش، هم‌دلی و قرابت بیش‌تری میان رعایای دولت اسلامی فراهم آورند و چنان‌چه خود حضور نداشتند، لشگر را یا تنها از انصار تشکیل می‌دادند و یا تنها از مهاجران (ابن هشام، بی‌تا، ج۲، ص۲۵۶-۲۴۰).

هدف دوم همانا آشنایی مهاجران با سرزمین یثرب و احوال جغرافیایی پیرامون آن بود تا در هنگام حمله دشمنان، رزمندگانی که از مهاجران در لشگر اسلام به صحنه‌های نبرد گسیل می‌گردند، نسبت به نقاط استراتژیک آن، شناخت کافی داشته باشند.

هدف سوم همانا ناامن‌کردن مسیر حرکت کاروان‌های تجاری مشرکان مکه بود. می‌دانیم که زندگانی بزرگان مکه بر داد و ستد و بازرگانی استوار بوده و حیات آنان را

مسافرت‌های تجاری تأمین می‌نمود و پیامبر چاره را در آن می‌دید که با ناامن‌کردن مسیر حرکت کاروان‌های تجاری قریش، ضرب شستی به مکّیان نشان دهد و به آنان بفهماند که رگ حیات شما در دستان ما است و هر زمان که اراده کنیم، می‌توانیم با قطع آن، زندگی را بر شما تنگ نماییم.

چهارمین هدف این لشگرکشی‌ها، تمرین‌های موسمی و رزمایش‌های مرسوم در زمان حال، برای ایجاد و حفظ آمادگی رزمی در مردم تحت حاکمیت رسول الله 9 بود.

مؤید این تحلیل تاریخی آن است که در بسیاری از این غزوات و سرایا دشمنی وجود نداشته است تا درگیری و جنگی واقعی در بگیرد، بلکه مسلمانان با دشمن فرضی نبرد می‌کرده‌اند؛ همان که در تمامی رزمایش‌های کنونی نیز واقع می‌گردد. اولین جنگی که بین مسلمانان مدینه و مشرکان مکه درگرفت، در نزدیکی چاه‌های بدر اتفاق افتاد و به غزوه بدر کبری مشهور گشت. آن‌گاه که به رسول گرامی اسلام خبر رسید که لشگری از مشرکان مکه به سوی مدینه در حال حرکتند و قصد نبرد با مسلمانان را دارند، پیامبر با مسلمانان در حال انجام یکی از مانورهای نظامی و رزمایش بودند. «ابن هشام» و «واقدی» روایت می‌کنند که پس از رسیدن این خبر به رسول خدا، ایشان اصحاب خود را جمع کرده خبر حرکت قریش را به اطلاع آن‌ها رسانید و برای بازگشت به مدینه و یا جنگ با قریش با آن‌ها مشورت کرد.

ابتدا «مقداد» (از مهاجران) برخاست و اظهار همراهی و تبعیت کرد و رسول خدا 9 مقداد را ستود و در حقش دعا کرد. سپس فرمود:

> ای مردم! راهی را پیش پای من بگذارید و بگویید چه باید کرد؟ روی سخن در این‌جا متوجه انصار بود؛ زیرا آن‌ها اکثریت داشتند و از طرفی در پیمان عقبه با آن حضرت [در] بیعت متعهد شده بودند که اگر دشمنی در شهر مدینه به آن حضرت حمله کند، آنان از او دفاع کنند، ولی در خارج از شهر مدینه تعهدی ندارند. ازاین‌رو، رسول خدا می‌خواست رأی آنان را نیز در این خصوص بداند.
>
> «سعد بن معاذ» (از سران انصار) که متوجه مطلب شده بود، برخاسته و بر

تبعیت انصار از رسول خدا و همراهی با ایشان در نبرد پیش رو تأکید ورزید (ابن هشام، بی‌تا، ج۱، ص۶۱۵ و واقدی، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م، ج۱، ص۴۸).

همین مشورت پیامبر خصوصاً با انصار، نشان‌دهنده آن است که نه آن رزمایش مقارن با خبریافتن از لشگرکشی مشرکین قریش و نه هیچ یک از تحرکات نظامی پیش از آن، به قصد آغاز جنگ با قبیله یا گروهی نبوده است، بلکه تنها مانوری نظامی بوده که اهداف پیش‌گفته را تعقیب می‌نموده است، در غیر این‌صورت مشورت در این زمان با اصحاب و خصوص انصار وجهی نداشت، بلکه باید پیش از اولین غزوه این مشورت صورت می‌گرفت.

مؤید این تحلیل آن است که سیره‌نویسان تعداد غزوات و سرایای دوران زمامداری رسول الله 9 را بیست و هفت غزوه و سی و هشت سریه برشمرده‌اند، که تنها در نُه غزوه از آن‌ها جنگ درگرفته است (ابن هشام، بی‌تا، ج۲، ص۶۰۹) و تمامی این نُه غزوه نیز یا با لشگرکشی و هجوم از سوی دشمنان آغاز شده و یا پس از عهدشکنی و توطئه‌گری هم‌پیمانان سابق شکل گرفته است. به این ترتیب، به جرأت می‌توان ادعا کرد که پیامبر اکرم 9 در دوران حاکمیت خویش هیچ‌گاه به جهاد ابتدایی دست نزده است.

آیات مورد استدلال بر وجوب جهاد ابتدایی

فقیهان آیات چندی از قرآن کریم را برای حکم به وجوب جهاد ابتدایی مورد استدلال قرار داده‌اند (نجفی، بی‌تا، ج۲۱، ص۹-۸). اگرچه در کلام «صاحب جواهر»، این آیات صرفاً به عنوان نمونه ارائه شده‌اند، لکن با بررسی دلالی آن‌ها تعمیم نتیجه به سایر آیات ممکن الاستدلال به درستی قابل پذیرش است. برای دست‌یابی به نتیجه قابل قبول، ناچار باید یکایک این آیات را مورد دقت قرار دهیم:

۱. «**يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانْفِرُوا ثُبات أَوِ انْفِرُوا جَميعاً**» (نساء(۴): ۷۱)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! [در برابر دشمن] آماده باشید [اسلحه خود را برگیرید] و گروه گروه [به جهاد] بیرون روید یا به طور جمعی روانه شوید.

مفسران در تبیین مراد الهی از این آیه، اگرچه آن را امر به تحصیل آمادگی دائمی برای جنگ با دشمن شمرده و تردید در اقدام گروه گروه یا دسته جمعی منطوق آیه را به خاطر اختلاف وضع دشمنان دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۴، ص۴۱۶)، لکن این نکته که از لفظ «حذر» برای بیان معنای سلاح استفاده شده است را ناظر به معنای حذرکردن و خود را از خطر حفظ نمودن می‌دانند (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج۳، ص۱۱۲) و پاره‌ای از ایشان صریحاً آیه را امر به آماده‌باش دائمی جهت دفاع و جهاد دفاعی تفسیر می‌کنند (مکارم، ۱۳۷۴، ج۴، ص۳). پس حداقل آن است که این آیه ظهور در وجوب جهاد ابتدایی به طور معین ندارد و لذا استدلال به آن برای اثبات چنین وجوبی قابل مناقشه می‌باشد.

۲. «**فَلْيُقاتِلْ فی سَبيلِ اللّهِ الَّذينَ يَشْرُونَ الْحَياةَ الدُّنْيا بِالْآخِرَةِ وَ مَنْ يُقاتِلْ فی سَبيلِ اللّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتيهِ أَجْراً عَظيماً**» (نساء(۴): ۷۴)؛ پس، باید کسانی که زندگی دنیا را به آخرت سودا می‌کنند، در راه خدا بجنگند و هر کس در راه خدا بجنگد و کشته یا پیروز شود، به زودی پاداشی بزرگ به او خواهیم داد.

این آیه نیز بر جهاد در راه خدا به نحو مطلق تأکید دارد، که اعم از جهاد ابتدایی و دفاعی می‌باشد و لذا از باب اعم از مدّعابودن نمی‌تواند استدلال قابل قبولی برای اثبات وجوب خصوص جهاد ابتدایی دانسته شود. علی الخصوص آن که به گفته بعضی از مفسران «این آیات در زمانی نازل شد که دشمنان گوناگونی از داخل و خارج، اسلام را تهدید می‌کردند» (مکارم، ۱۳۷۴، ج۴، ص۳) که این مطلب ظهور آیه را در خصوص جهاد دفاعی تقویت می‌نماید.

۳. «**يا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنينَ عَلَى الْقِتالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفاً مِنَ الَّذينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَفْقَهُونَ**» (انفال(۸): ۶۵)؛ ای پیامبر! مؤمنان را به جهاد برانگیز، اگر از شما بیست تن، شکیبا باشند، بر دویست تن چیره می‌شوند و اگر از شما یک‌صد تن باشند، بر هزار تن از کافران پیروز می‌گردند؛ چرا که آنان قومی‌اند که نمی‌فهمند.

این آیه تنها در مقام «تقویت هرچه بیش‌تر روحیّه سربازان» (مکارم، ۱۳۷۴، ج۷، ص۲۳۶) بوده و ارتباطی با ابتداکردن به جنگ با دشمنان ندارد. علی‌هذا استدلال به این نیز خالی از مناقشه نخواهد بود.

۴. «**فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ خُذُوهُمْ وَ احْصُرُوهُمْ وَ اقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تابُوا وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّكاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**» (توبه(۹): ۵)؛ پس چون ماه‌های حرام سپری شد، مشرکان را هر کجا یافتید، بکشید و آنان را دستگیر کنید و به محاصره درآورید و در هر کمین‌گاهی به کمین آنان بنشینید، پس اگر توبه کردند و نماز برپا داشتند و زکات دادند، راه برای‌شان گشاده گردانید؛ زیرا خدا آمرزنده مهربان است.

این آیه را می‌توان مهم‌ترین دلیل قرآنی بر وجوب جهاد ابتدایی به شمار آورد. پیش از مراجعه به کلام مفسران، پیرامون این آیه و قبل از نظر به اسباب نزول آن، باید به این نکته اصولی توجه نمود که وقوع اوامر چهارگانه در این آیه، در مقام حظر و منع می‌باشد. به عبارت روشن‌تر، امر به کشتن، دستگیرکردن، به محاصره در آوردن و در کمین‌نشستن، همگی متفرّع بر سپری‌شدن ماه‌های حرام گشته‌اند. یعنی پس از انقضای ایّامی که از برخورد مسلحانه و قهرآمیز در آن منع شده‌اید، اقدام به این امور نمایید. «شیخ طوسی» دلالت چنین امری بر اباحه ـ و نه وجوب ـ را مطابق نظر اکثر فقها می‌داند (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۱۸۳) و «شهید صدر» خبر از اتفاق و اجماع فقیهان بر عدم دلالت آن بر وجوب می‌دهد؛ اگرچه در دلالت آن بر اباحه یا رجوع به حکم پیش از حظر و یا حکم دیگری غیر از این دوحکم، اختلاف رأی میان فقها به چشم می‌خورد (صدر، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۱۱۷). به این ترتیب، بر اساس مبانی اجتهاد فقهی مصطلح، دلالت این آیه بر وجوب برخورد قهرآمیز ابتدایی با مشرکان مخدوش می‌باشد.

لکن ممکن است اشکال شود که حکم به عدم وجوب، در مورد اوامر واقعه عقیب الحظر مختصّ به مواردی است که قرائن دیگری در کلام نباشد و چنان‌چه چنین

قرینه‌هایی وجود داشته باشد، می‌توان حکم نمود که این اوامر بر وجوب دلالت می‌نمایند و در این‌جا سیاق آیه، با توجه به تکرار و تأکیدی که وجود دارد و خصوصاً ذیل آیه که رهاکردن مشرکان را مشروط به ایمان‌آوردن آنان می‌نماید، این همه را می‌توان قرائنی دانست که بر اراده وجوب از این اوامر دلالت می‌کنند.

پس از قبول این مطلب، در خصوص سبب نزول آیه و احوال پیرامونی زمان نزول آن، «علامه طباطبایی» «أل» در «الأشهر الحرم» را عهد ذکری دانسته، که «مقصود از ماه‌های حرام، همان چهار ماه سیاحت است که قبلاً نام برده و به عنوان ضرب الاجل فرموده بود: «**فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ**»، نه ماه‌های حرام معروف» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۹، ص۱۵۱) و هم ایشان در بیان این چهار ماه می‌گوید:

> این‌که قرآن مردم را دستور داد که در چهار ماه سیاحت کنند، کنایه است از این‌که در این مدت از ایام سال ایمن هستند و هیچ بشری متعرض آنان نمی‌شود و می‌توانند هر چه را که به نفع خود تشخیص دادند، انجام دهند، زندگی یا مرگ (همان، ص۱۴۷).

آغاز این چهار ماه، مطابق نظر ایشان، از همان روزی است که طبق آیه بعدی اعلان برائت از مشرکین صورت می‌گیرد. آیه «**وَ أَذانٌ مِنَ اللهِ و رَسولِهِ...**» در حقیقت اعلان جنگی است به مشرکینی که توبه نکرده و ایمان نیآورند، اما در آیه بعد از آن، پاره‌ای از مشرکان را از تحت این حکم خارج می‌سازد، که در واقع:

> استثنایی است از عمومیت برائت از مشرکین و استثناشدگان عبارتند از مشرکینی که با مسلمین عهدی داشته و نسبت به عهد خود وفادار بوده‌اند و آن را نه مستقیماً و نه غیر مستقیم نشکسته‌اند، که البته عهد چنین کسانی را واجب است، محترم شمردن (همان، ص۱۵۰).

که نقض عهد مستقیم را مواردی هم‌چون کشتن مسلمانان معنا می‌کند و نقض عهد غیر مستقیم را به کمک نظامی به کفار علیه مسلمین مرتبط می‌سازد. به این ترتیب، به خوبی دانسته می‌شود که امر کشتن، دستگیرکردن، به محاصره در آوردن و در کمین‌نشستن، همگی مربوط به این گروه مستثنی منه است؛ یعنی هم آنان که نقض عهد

نموده‌اند. سیاق آیات بعدی نیز به خوبی گواه عدم جنگ‌طلبی مسلمانان و پای‌بندی ایشان به معاهده‌های صلح منعقده میان ایشان و مشرکان است.

چون خدای سبحان (در آیه‌های گذشته) به نقض پیمان و عهد مشرکین دستور فرمود، در این‌جا بیان فرماید که علت این دستور همان پیمان‌شکنی است که از آن‌ها به‌ظهور پیوست، ولی در مقابل، دستور به پایداری می‌دهد، برای آن دسته از مشرکانی که پای‌بند پیمان بودند» (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج۵، ص۱۴).

اگر گفته شود در این آیات، تنها مشرکانی که به عهد خود پای‌بند بوده‌اند، استثنا گشته و در امان دانسته شده‌اند؛ علی‌هذا دسته سوم از آنان؛ یعنی مشرکینی که پیمانی با مسلمانان نداشته‌اند تا به آن وفادار بمانند، هم‌چنان تحت اطلاق اوامر چهارگانه فوق باقی می‌مانند و حمله و جهاد ابتدایی نسبت به این دسته واجب می‌باشد.

پاسخ آن است که آیه محلّ استدلال، در مقام بیان تکلیف، نسبت به این دسته سوم نمی‌باشد و به تصریح علمای اصول فقه، در چنین مواردی مقدمات حکمت تمام نبوده و اطلاق‌گیری صحیح نخواهد بود (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص۲۴۷).

۵. «**قاتِلُوا الَّذینَ لا یُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَ لا بِالْیَوْمِ الآخِرِ وَ لا یُحَرِّمُونَ ما حَرَّمَ اللّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لا یَدینُونَ دینَ الْحَقِّ مِنَ الَّذینَ أُوتُوا الْکِتابَ حَتّی یُعْطُوا الْجِزْیَةَ عَنْ یَدٍ وَ هُمْ صاغِرُونَ**» (توبه(۹): ۲۹)؛ با کسانی از اهل کتاب که به خدا و روز بازپسین ایمان نمی‌آورند و آن‌چه را خدا و فرستاده‌اش حرام گردانیده‌اند، حرام نمی‌دارند و متدین به دین حق نمی‌گردند، کارزار کنید، تا با [کمالِ] خواری به دست خود جزیه دهند.

دلالت یا عدم دلالت این آیات بر وجوب جهاد ابتدایی در پرتو شأن و سبب نزول آن دانسته می‌شود. «صاحب تفسیر مجمع البیان» می‌گوید: «این آیه در وقتی نازل شد که رسول خدا 9 دستور جنگ با رومیان را صادر فرمود و به دنبال آن، به جنگ تبوک رفتند و برخی گفته‌اند اختصاص بدان جنگ ندارد و به نحو عموم نازل گشته» (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج۵، ص۳۴).

نکاتی که پیرامون این آیه می‌توان گفت، آن که اولاً «طبرسی» قول به تعمیم مفاد آیه را با تعبیر «قیل» بیان می‌کند که نمایان‌گر عدم اعتقاد تفسیری خود او است و ثانیاً با مراجعه به تاریخ زندگانی رسول الله 9 و تأمّل در این که غزوه تبوک نام نبردی است که «رسول خدا با گروه بسیاری به خون‌خواهی «جعفر بن ابی طالب» تا تبوک شام رهسپار شد» (یعقوبی، بی‌تا، ج۲، ص۶۷)، می‌توان ادعا کرد که این آیه نیز واجد دلالت آشکاری بر جهاد ابتدایی؛ یعنی نبردی بی‌سابقه و بدون پیش‌دستی دشمنان نمی‌باشد؛ علاوه بر آن که امر به قتال در این آیه مطلق بوده و اختصاص به آغاز نبرد از سوی مسلمانان ندارد.

۶. «**یا أَیُّهَا النَّبِیُّ جاهِدِ الْکُفَّارَ وَ الْمُنافِقِینَ وَ اغْلُظْ عَلَیْهِمْ وَ مَأْواهُمْ جَهَنَّمُ وَ بِئْسَ الْمَصِیرُ**» (توبه(۹): ۷۳)؛ ای پیامبر، با کافران و منافقان جهاد کن و بر آنان سخت بگیر و جایگاه‌شان دوزخ است و چه بد سرانجامی است.

«علامه طباطبایی» با تکیه بر این نکته ادبی که «جهاد» و «مجاهدت» به معنای نهایت سعی و کوشش در مقاومت است؛ تا آن‌جا که گاه ممکن است منتهی به کارزار شود، لکن استعمال آن در قرآن کریم، بیش‌تر در معنای کارزار شایع است؛ هر چند در غیر این معنا نیز استعمال شده، می‌فرماید:

هر جا که این کلمه در قتال استعمال شده تنها کفار منظورند که تظاهر به مخالفت و دشمنی دارند و اما منافقین، هر چند در واقع کافر و حتی از کفار هم خطرناک‌ترند؛ چون از راه کید و مکر وارد شده و کارشکنی می‌کنند، آیات جهاد ایشان را شامل نمی‌شود؛ برای این‌که ایشان تظاهر به کفر و دشمنی نداشته، در عوض از سایر مسلمانان هم خود را مسلمان‌تر جلوه می‌دهند و با این حال، دیگر معنا ندارد که با ایشان جهاد شود.

و لذا چه بسا از استعمال جهاد در خصوص منافقین این معنا به ذهن برسد که منظور از آن، هر رفتاری است که مطابق مقتضای مصلحت باشد؛ اگر مصلحت اقتضا داشت، معاشرت‌شان تحریم و ممنوع شود و اگر اقتضا

داشت، نصیحت و موعظه شوند و اگر اقتضا داشت، به سرزمین دیگری تبعید شوند و یا اگر سخن ارتدادآمیزی از ایشان شنیده شد، کشته گردند و اگر طور دیگری اقتضا داشت، در حق‌شان عملی کنند.

خلاصه معنای جهاد با منافقین، مقاومت در برابر کارشکنی‌ها و نقشه‌کشی‌های ایشان است، به هر وسیله‌ای که مصلحت باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۹، ص۳۳۹).

«جرجانی» اساساً در «کتاب الجهاد» متذکّر این آیه نمی‌شود (جرجانی، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۹۷-۱). «قطب راوندی» و «فاضل مقداد» نیز اگرچه این آیه را در عداد آیات جهاد ذکر می‌کنند، لکن در استفاده فقهی از آن به بیان اقسام سه گانه برخورد با دشمنان بسنده می‌نمایند (راوندی، ۱۴۰۵ق، ج۱، ص۳۴۳-۳۴۲ و فاضل مقداد، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۳۶۰).

می‌توان داوری نمود که این آیه هیچ‌گونه دلالتی بر وجوب خصوص جهاد ابتدایی ندارد، بلکه بر مجاهده در راه خدا به نحو کلّی امر می‌کند.

۷. «**فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقابِ حَتَّى إِذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمَّا فِداءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزارَها ذلِكَ وَ لَوْ يَشاءُ اللَّهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَ لكِنْ لِيَبْلُوَا بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَ الَّذينَ قُتِلُوا فی سَبيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمالَهُمْ**» (محمد(۴۷): ۴)؛ پس چون با کسانی که کفر ورزیده‌اند، برخورد کنید، گردن‌ها [یشان] را بزنید. تا چون آنان را [در کشتار] از پای درآوردید، پس [اسیران را] استوار در بند کشید، سپس یا [بر آنان] منّت نهید [و آزادشان کنید] و یا فدیه [و عوض از ایشان بگیرید]، تا در جنگ، اسلحه بر زمین گذاشته شود. این است [دستور خدا] و اگر خدا می‌خواست، از ایشان انتقام می‌کشید، ولی [فرمان پیکار داد] تا برخی از شما را به وسیله برخی [دیگر] بیازماید و کسانی که در راه خدا کشته شده‌اند، هرگز کارهای‌شان را ضایع نمی‌کند.

«مجمع البیان» «لقیتم الذین کفروا» در آیه را به معنای ملاقات با ساکنان دار الحرب

می‌داند (طبرسی، ۱۴۰۶ق، ج۹، ص۱۴۷) که صراحتاً بر ملاقات در زمان برپایی نبرد اشاره دارد. هم‌چنان که بعضی دیگر از مفسران تأکید می‌کنند:

> این حکم مربوط به میدان نبرد است؛ زیرا «لقیتم» از ماده «لقاء» در این گونه موارد به معنای «جنگ» است، قرائن متعددی در خود این آیه مانند مسأله «اسارت اسیران» و واژه «حرب» (جنگ) و «شهادت در راه خدا» که در ذیل آیه آمده است، گواه بر این معنا است (مکارم، ۱۳۷۴، ج۲۱، ص۳۹۸).

به این ترتیب، نمی‌توان آیه را دال بر وجوب جهاد ابتدایی و آغاز نبرد با کافران دانست، در هر جا که ملاقاتی صورت بگیرد، بلکه «قید در مقام محاربه نیز مراد باشد به قرینه مقام؛ یعنی هر گاه کارزار کنید با کافران، یا ببینید کافران را در مقام محاربه، یا برسید به کافران در مقام محاربه» (جرجانی، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۴۶).

مشاهده شد، ادله‌ای که «صاحب جواهر» برای اثبات وجوب جهاد ابتدایی ارائه داده است، قابل مناقشه بوده و نه تنها بر لزوم آغاز نبرد و درگیری با بیگانگان دلالت نمی‌نماید، بلکه استفاده جواز آن نیز با مشکل جدی مواجه می‌باشد.

از حق نباید گذشت که «صاحب جواهر» در مقام ارائه تمامی دلایل قرآنی و روایی وجوب جهاد ابتدایی بر نیامده است؛ چرا که آن را کالضروری از احکام دینی دانسته که هیچ اختلافی در وجوب کفایی آن میان فقهای شیعه و سنّی وجود ندارد (نجفی، بی‌تا، ج۲۱، ص۹-۸) و بیراه نیست، اگر گفته شود به همین دلیل سایر فقیهان نیز اهتمام زیادی به بحث و استدلال برای اثبات وجوب جهاد ابتدایی به خرج نداده‌اند؛ چرا که مخالفی در میان نبوده است تا در مقام مجاب‌کردن او برآیند، بلکه بیش‌تر به حکم آن در دوران غیبت پرداخته‌اند.

و علی‌هذا ذکر آیات قرآنی در کلام «صاحب جواهر» (که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفت)، شاید تنها از باب نمونه بوده باشد. لکن این ادعا که گزینش این نمونه‌ها آگاهانه بوده و لذا سایر آیات قابل استدلال نیز دلالتی بیش‌تر از این‌ها نخواهند داشت، ادعای گزافی نمی‌باشد.

و البته عدم تحقق جهاد ابتدایی در طول دوران حاکمیت رسول الله 9 در مدینه،

مهم‌ترین دلیلی است که برای حکم به عدم وجوب این نوع از جهاد قابل اتکا است؛ زیرا یقیناً رسول اکرم هیچ واجب از واجبات الهی را مهمل ننهاده است.

مقام دوم: استراتژی صلح در حکومت اسلامی

برای تبیین استراتژی حکومت اسلامی در روابط با بیگانگان و با فرض نفی استراتژی جنگ، سه دسته از آیات باید مورد بررسی قرار گیرند:

آیات مربوط به برخورد با کفار (مشرکان و اهل کتاب)؛

آیات مربوط به تجهیز نظامی مسلمانان و اهداف آن؛

آیات مربوط به وظایف دولت اسلامی پس از آغاز جنگ با کافران.

شیوه برخورد مسلمانان با کفار

کافران، به عنوان افراد غیر معتقد به دین اسلام، به دو گروه معتقدان به سایر ادیان الهی (اهل کتاب) و غیر آنان (بت پرستان، بی خدایان) تقسیم می‌شوند.

قرآن علی‌رغم همه دشمنی‌های اهل کتاب با اسلام و مسلمانان، ضمن رعایت احترام و جداکردن صف آنان از بت‌پرستان، اصل دین و کتاب آسمانی آنان را تأیید می‌کند:

«نَزَّلَ عَلَیْکَ الْکِتابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِما بَیْنَ یَدَیْهِ وَ أَنْزَلَ التَّوْراةَ وَ الْإِنْجیلَ» (آل عمران(۳): ۳)؛ این کتاب را در حالی که مؤید آن‌چه [از کتاب‌های آسمانی] پیش از خود می‌باشد، به حق [و به تدریج] بر تو نازل کرد و تورات و انجیل را ... و با جدا کردن صف حق‌جویان از گمراهان اهل کتاب، ایمان و صفات نیک دسته‌ای را می‌ستاید و کفر و عناد و صفات زشت گروهی دیگر را نکوهش می‌نماید: **«وَ لَوْ آمَنَ أَهْلُ الْکِتابِ لَکانَ خَیْراً لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَ أَکْثَرُهُمُ الْفاسِقُونَ»** (آل عمران(۳): ۱۱۰)؛ و اگر اهل کتاب ایمان آورده بودند، قطعاً برایشان بهتر بود برخی از آنان مؤمنند و [لی] بیشترشان نافرمانند.

«لَیْسُوا سَواءً مِنْ أَهْلِ الْکِتابِ أُمَّةٌ قائِمَةٌ یَتْلُونَ آیاتِ اللَّهِ آناءَ اللَّیْلِ وَ هُمْ یَسْجُدُونَ. یُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَ یَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ یَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْکَرِ

وَ يُسارِعُونَ فِي الْخَيْراتِ وَ أُولئِکَ مِنَ الصَّالِحِينَ» (آل عمران(۳): ۱۱۳-۱۱۴)؛ [ولی همه آنان] یک‌سان نیستند. از میان اهل کتاب، گروهی درست‌کردارند که آیات الهی را در دل شب می‌خوانند و سر به سجده می‌نهند. به خدا و روز قیامت ایمان دارند و به کار پسندیده فرمان می‌دهند و از کار ناپسند بازمی‌دارند و در کارهای نیک شتاب می‌کنند و آنان از شایستگانند.

قرآن کریم در مقام تعیین وظیفه متدینان به اسلام در قبال اهل کتاب، بر گفت‌وگوی چالشی با آنان انگشت نهاده و آن را به زبان‌ها و تعابیر مختلف مورد عنایت قرار می‌دهد. در قرآن کریم، آن‌چه در برخورد مسلمانان با اهل کتاب هست، همه از جنس گفت‌وگوست و حتی یک مورد هم نیست که امر به جنگ با آنان(به طور خاص، نه تحت عموم کفار) شده باشد:

«قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا إِلى كَلِمَةٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَ بَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَ لا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَ لا يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ ... يا أَهْلَ الْكِتابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْراهِيمَ وَ ما أُنْزِلَتِ التَّوْراةُ وَ الْإِنْجِيلُ إِلاَّ مِنْ بَعْدِهِ أَ فَلا تَعْقِلُونَ» (آل عمران(۳): ۶۵-۶۴)؛ بگو ای اهل کتاب بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما یک‌سان است، بایستیم که جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا به خدایی نگیرد... ای اهل کتاب! چرا درباره ابراهیم محاجه می‌کنید با آن‌که تورات و انجیل، بعد از او نازل شده است؟ آیا تعقل نمی‌کنید؟

در مورد مشرکان نیز قرآن کریم جنگ با آنان را منحصر به آنانی می‌نماید که در حال نبرد با مسلمانان باشند:

«وَ قاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقاتِلُونَكُمْ وَ لا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقرة(۲): ۱۹۰)؛ و در راه خدا، با کسانی که با شما می‌جنگند، بجنگید، و[لی] از اندازه درنگذرید؛ زیرا خداوند تجاوزکاران را دوست نمی‌دارد.

تجهیز نظامی مسلمانان و اهداف آن

در قرآن کریم، وظیفه مسلمانان در مورد دراختیارداشتن تجهیزات نظامی این‌چنین معین شده است:

«وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ وَ آخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَ ما تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لا تُظْلَمُونَ» (انفال(۸): ۶۰)؛ و هر چه در توان دارید از نیرو و اسب‌های آماده بسیج کنید، تا با این [تدارکات]، دشمن خدا و دشمن خودتان و [دشمنان] دیگری را جز ایشان ـ که شما نمی‌شناسیدشان و خدا آنان را می‌شناسد ـ بترسانید و هر چیزی در راه خدا خرج کنید، پاداشش به خود شما بازگردانیده می‌شود و بر شما ستم نخواهد رفت.

قرآن کریم، این‌چنین بر تهیه و تدارک ابزار و وسایل اطلاعاتی لازم و به کارگیری شیوه‌ها و روش‌های گوناگون آن نسبت به بیگانگان صحّه نهاده، هم‌گامی با پیشرفت‌های تکنولوژیک را در این زمینه ضروری می‌شمارد که هدف از تهیهٔ این سلاح‌ها، همانا ترساندن بیگانگان و بازداشتن آنان از حمله به کشور اسلامی بوده و به هیچ‌وجه به معنای جواز تولید سلاح‌های کشتار جمعی به منظور جنگ‌افروزی و آغاز نبرد با همسایگان و کشورهای بیگانه نمی‌باشد.

وظایف دولت اسلامی پس از آغاز جنگ با کافران

در زمانی که جنگی بر مسلمانان تحمیل شده باشد، وظیفه هر مسلمانی آن است که در دفاع از بلاد اسلامی تلاش کند و فقیهان، حضور در عرصه نبرد را به عنوان واجبی کفایی مورد نظر و فتوا قرار داده‌اند (نجفی، بی‌تا، ج۲۱، ص۹-۸).

لکن زمانی که نشانه‌های پیروزی هویدا شده و دشمن آغازکننده جنگ، پرچم صلح برداشته باشد، وظیفه مسلمانان چیست؟ آیا باید به جنگ تا پیروزی کامل ادامه دهند، یا با دشمنی که بر اثر جانبازی‌های رزمندگان مسلمان به موضع ضعف و شکست افتاده و ناچار به پیشنهاد صلح شده، پاسخ مثبت داده و صلح را بپذیرند؟ قرآن کریم در چنین موقعیتی وظیفه دولت اسلامی را این‌چنین تعیین می‌فرماید:

«**وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، وَ إِن يُرِيدُواْ أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَ بِالْمُؤْمِنِين**» (انفال(۸): ۶۲-۶۱)؛ و اگر به صلح گراییدند، تو [نیز] بدان گرای و بر خدا توکّل نما که او شنوای داناست و اگر بخواهند تو را بفریبند، [یاری] خدا برای تو بس است. همو بود که تو را با یاری خود و مؤمنان نیرومند گردانید.

این آیات، به دنبال آیهٔ مبارکهٔ «**وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّة...**» (انفال(۸): ۶۰) قرار گرفته و بیان‌گر جهت‌گیری عملی و استراتژی حکومت اسلامی در برابر توطئه‌های بیگانگان می‌باشد. یعنی چنان‌چه جنگی درگرفت، بایستی با دردست‌داشتن آخرین و مدرن‌ترین سلاح‌ها به دفاع از خویش بپردازید، لکن زمانی که از جانب دشمن پیشنهاد صلح شد، به راحتی آن را بپذیرید و این امر و فرمان الهی مبیّن آن است‌که استراتژی حکومت اسلامی همانا صلح است و نه جنگ و البته باید در میدان جنگ تحمیلی نیز مردانه و پرتوان ایستاد.

دین اسلام و حکومت اسلامی گرایش به صلح و صلح‌طلبی است که قرآن کریم در این آیات، مسلمانان را امر به پذیرش صلح پیشنهادی از سوی دشمن می‌نماید؛ اگرچه احتمال خدعه و نیرنگ و این‌که صلح پیشنهادی تنها برای تجدید قوا و آغاز حمله و جنگ مجدد باشد، احتمالی قابل توجه به نظر برسد.

و این‌که فرمود: «**وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ**»، اگر دشمن به صلح و روش مسالمت‌آمیز رغبت کرد، تو نیز به آن متمایل شو و به خدا توکل کن و مترس از این‌که مبادا اموری پشت پرده باشد و تو را غافل‌گیر کند و تو به خاطر نداشتن آمادگی نتوانی مقاومت کنی؛ چون خدای تعالی شنوا و دانا است و هیچ امری او را غافل‌گیر نکرده و هیچ نقشه‌ای او را عاجز نمی‌سازد، بلکه او تو را یاری نموده و کفایت می‌کند و آیه «**وَ إِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ**» نیز همین معنا را اثبات می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۹، ص۱۵۵).

به عبارت دیگر، در این آیات، پاسخ سؤالی مقدر داده شده است که کسی بپرسد، ممکن است تمایل دشمن به صلح و سازش از در خدعه و نیرنگ باشد و دشمن

بخواهد مؤمنین را گمراه کرده و در موقع مناسب و در شرایطی که در نظر دارد، بر ایشان شبیخون بزند. آیا در چنین حالتی باز هم باید صلح پیشنهادی او را پذیرفت؟ و با احتمال خدعهٔ دشمن چه باید کرد؟

خدای سبحان در جواب فرموده: این‌که ما تو را امر به توکل کردیم، برای همین بود که بدانی اگر دشمن بخواهد به این وسیله به تو نیرنگ بزند، خدا نگه‌دار تو است و در جای دیگر هم فرموده: «**وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بالِغُ أَمْرِهِ**»؛ هر که به خدا توکل جوید (خدا کار او را کار خود دانسته) و خدا به کار خود می‌رسد (همان).

این بیان آیه بر دخالت اسباب و علل دیگری ـ به جز اسباب عادی و طبیعی ـ در نظام هستی دلالت می‌نماید که آن اسباب به امر خداوند بر وفق مصلحت حقیقی بندهٔ متوکّل در جهان تأثیر کرده و از تأثیر علل و اسباب عادی بر خلاف مصالح او ممانعت می‌نمایند.

و این‌که فرمود: «**هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَ بِالْمُؤْمِنِينَ**» به منزله احتجاج و استدلال بر جمله «**فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ**» است و می‌خواهد با ذکر شواهدی مسأله کفایت خدای تعالی را اثبات کند و آن شواهد عبارتند از این‌که خدا او را به نصرت خود و به وسیله مؤمنین تأیید کرد و میان دل‌های مؤمنین با این‌که همه دشمن یک‌دیگر بودند، الفت و مهربانی برقرار ساخت (همان، ص۱۵۶).

ممکن است کسی به این برداشت از آیه اشکال کند که چنین تفسیری با عمل امیرالمؤمنین 7 در جنگ صفّین ناسازگار است؛ زیرا آن‌چنان که تاریخ زندگانی و حکومت امیرالمؤمنین برای ما گزارش می‌دهد، در زمانی که «معاویه» و لشگریانش درخواست صلح و احالهٔ امر خلافت به حکمیت نمودند، این پیشنهاد ابتدائاً از سوی امیرالمؤمنین پذیرفته نشد و نهایتاً ایشان بالإجبار زیر بار آن رفتند؛ در حالی که بنا بر آن‌چه شما گفتید، امیر مؤمنان موظف بود این درخواست صلح و حکمیّت را بلافاصله بپذیرد.

در پاسخ می‌گوییم که نبرد صفین[1] جنگی خانگی بود؛ لشگریان شام در اصل گروهی بودند که بر علیه دولت مرکزی به نحو مسلحانه قیام کرده بودند. وظیفهٔ حاکم

در چنین مواردی آن است که در برابر باغیان و خروج‌کنندگان بـر علیـه دولـت قـانونی مرکزی قاطعانه بایستد و تا ریشه‌کنی فتنه دست از نبرد بر ندارد. عمل شـامیان مصـداق اتمّ «فتنه» ای بود که به فرمان قرآن کریم، باید «تا برکندن [ریشـهٔ] فتنـه جنـگ را ادامـه دهید»[۲] سخن ما و برداشت از آیهٔ مورد بحث، لزوم قبـول پیشـنهاد صـلح در جنـگ بـا اقوام و قبایل بیگانه و در نبرد خارجی است، نه در نبرد با اقـوام و قبایـل آشـوب‌طلـب تحت حاکمیت برای فرونشاندن فتنهٔ مخالفان جنگ‌طلب داخلی.

نتیجه‌گیری

اهمیت استراتژیک تأمین فضای امن برای انجام عبادات و تـرویج افکـار و معـارف دین مبین اسلام تا آن‌جا از دیدگاه فقیهان نظریه‌پرداز حائز اهمیـت اسـت کـه وجـوب جهاد دفاعی نیز در گرو آن دانسته شده و حتی قائلین بـه وجـوب جهـاد ابتـدایی فتـوا می‌دهند که:

> اگر کافران بخواهند بر تمام یا بخشی از سرزمین‌های اسلامی مسـلط شـوند، لکن نه به جان مسلمانان آسیبی برسانند و نه به اموال و نـوامیس آنـان و نـه مزاحم دین‌داری آنان گردند، بلکه مسلمانان را در اقامه شعائر دینـی و عمـل به احکام اسلامی آزاد بگذارند و به هیچ‌وجـه مزاحمتـی بـرای آنـان فـراهم نیاورند [مسلمانان از حیث جـان، مـال، نـاموس و دیـن‌داری امنیـت داشـته باشند] حکـم بـه وجـوب جهـاد [دفـاعی] در ایـن‌صـورت مشـکل اسـت! (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج۱۵، ص۱۱۲).

از مباحثی که گذشت، چنین برمی‌آید کـه اسـتراتژی مقبـول در حکومـت اسـلامی، صلح و عدم درگیری با دیگر کشورها می‌باشد، نه جنگ و اسلام به دنبال ایجاد فضـایی سرشار از صلح و مسالمت با دیگران است؛ چرا که منطق تعالیم اسلامی آن‌چنان محکم و منطبق بر فطرت الهی بشر است که برای گرویدن به آن، تنها لازم اسـت فضـایی آرام وجود داشته باشد و گفت‌وگویی چالشی میان غیر معتقدان به دین اسلام با مـدافعان آن ایجاد گردد، تا برتری منطق اسلام و تعالی تعالیم آن بر همگان آشکار گردد.

یادداشت‌ها

۱. و هم‌چنین است، جنگ جمل و نهروان.

۲. «وَ قاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلا عُدْوانَ إِلاَّ عَلَى الظَّالِمِينَ» (بقرة(۲): ۹۳).

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. آرمسترانگ، مایکل، **مدیریت استراتژیک منابع انسانی**، ترجمه دکتر محمد اعرابی، تهران: انتشارات دفتر پژوهش های فرهنگی، چ۲، ۱۳۹۰.

۳. إبن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، ج۳، بیروت: دار إحیاء التراث العربیّ، ۱۴۰۸ق – ۱۹۸۸م.

۴. إبن هشام، عبد الملک بن هشام الحمیری المعافری، **السیرة النبویة**، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبد الحفیظ شلبی، ج۱و۲، بیروت: دار المعرفة، بی تا.

۵. بروجردی، سید حسین، **نهایة الأصول**، قم: نشر تفکر، ۱۴۱۵ق.

۶. جرجانی، سید امیر ابوالفتوح حسینی، **آیات الأحکام**، ج۲، تهران: انتشارات نوید، ۱۴۰۴ق.

۷. حلّی، جعفر بن حسن، **شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام**، ج۱، قم: انتشارات اسماعیلیان، چ۲، ۱۴۰۸ق.

۸. خامنه‌ای، سید علی، **أجوبة الاستفتاءات**، ج۱، قم: دفتر معظم له، ۱۴۲۴ق.

۹. خراسانی، محمّد کاظم، **کفایة الأصول**، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۰۹ق.

۱۰. خویی، سید ابو القاسم، **منهاج الصالحین**، ج۱، قم: نشر مدینة العلم، چ۲۸، ۱۴۱۰ق.

۱۱. دلیر، نیره، «بررسی و تحلیل نبردهای سامانیان و صفاریان»، **فصلنامه علمی ـ پژوهشی مطالعات تاریخ جنگ**، سال دوم، ش۳، ۱۳۹۷.

۱۲. راوندی، قطب الدین سعید بن هبة الله، **فقه القرآن فی شرح آیات الأحکام**، ج۱، قم: کتابخانه آیةالله مرعشی نجفی، چ۲، ۱۴۰۵ق.

۱۳. سبزواری، سید عبد الأعلی، **مهذّب الأحکام (للسبزواری)**، ج۱۵، قم: مؤسسة المنار ـ دفتر معظم له، چ۴، ۱۴۱۳ق.

۱۴. شاکرین، حمید رضا: http://www.maarefmags.com/article.asp?Art=782.

۱۵. شهید ثانی، زین الدین بن علی بن أحمد العاملی، **مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام**، ج۳، قم: ۱۴۱۳ق.

۱۶. صدر، سید محمد باقر، **بحوث فی علم الأصول**، ج۲، قم: مؤسسه دائرة المعارف فقـه اسـلامی، ۱۴۱۷ق.
۱۷. طباطبایی، سید علی بن محمد بن أبی المعـاذ، **ریاض المسائل فی تحقیق الأحکـام بالـدلائل**، ج۸، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۱۸ق.
۱۸. طباطبایی، سید محمّد حسین، **المیزان فی تفسیر القـرآن**، ترجمـه سـید محمـد بـاقر موسـوی همدانی، ج۴و۹، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چ۵، ۱۳۷۴.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ج۳و۵، بیروت: دار المعرفة، ۱۴۰۶ق.
۲۰. طریحی، فخرالدین، **مجمع البحرین**، ج۳، تهران: مکتب نشر الثقافـة الإسـلامیّة، الطبعـة الثانیـة، ۱۴۰۸ق-۱۳۶۷.
۲۱. طوسی، محمّد بن حسن، **العدة**، ج۱، قم: چاپخانه ستاره، ۱۴۱۷ق.
۲۲. غفاریان، وفا و کیانی، غلامرضا، **استراتژی اثربخش**، بی‌جا: انتشارات فرا، چ۵، ۱۳۸۷.
۲۳. فاضل مقداد، جمال الدین مقداد بن عبدالله، **کنزالعرفان فی فقه القـرآن**، ج۱، بـی جـا: مجمـع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، ۱۴۱۹ ق.
۲۴. فیرحی، داود: http://www.feirahi.ir/?article=137.
۲۵. قاضی‌زاده، کاظم: http://www.farsnews.com/newstext.php?nn=8610150345.
۲۶. مفید، محمّد بن محمد بن النعمان العکبری، **المقنعـة**، قـم: کنگـره جهـانی هـزاره شـیخ مفیـد، ۱۴۱۳ق.
۲۷. مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، ج۴، ۷و۲۱، تهران: دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۴.
۲۸. منتظری، حسینعلی، **دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدّولة الإسلامیّة**، ج۱، قم: المرکز العـالمی للدّراسات الإسلامیّة، ۱۴۰۸ق.
۲۹. مؤمن، محمّد، **کلمات سدیدة**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۵ق.
۳۰. نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، ج۲۱، بیروت: دار إحیـاء التـراث العربی، الطبعة السابعة، بی‌تا.
۳۱. واقدی، محمّد بن عمر، **کتاب المغازی**، تحقیق مارسدن جونس، ج۱، بیروت: مؤسسة الأعلمی، الطبعة الثالثة، ۱۴۰۹ق/۱۹۸۹م.
۳۲. یعقوبی، احمد بن أبی یعقوب بن جعفر بن وهب، **تاریخ الیعقوبی**، ج۲، بیروت: دار صـادر، بی‌تا.

حکومت اسلامی/سال بیست‌وچهارم، شمارهٔ دوم، تابستان۹۸، پیاپی۹۲
ISLAMIC GOVERNMENT 92 / Vol.24, No.2, Summer 2019

جایگاه فقهی شفافیت اطلاعات حکومت اسلامی

دریافت: ۹۷/۸/۸ تأیید: ۹۸/۶/۲۸
محسن خردمند*

چکیده

تبیین جایگاه فقهی شفافیت اطلاعات دولت، محور مطالعات این جستار بوده و بـه دنبـال یافتن پاسخ به این سؤال که «اقتضای اصول، قواعد و ادله فقهی پیرامـون دسترسـی آزاد بـه اطلاعات دولت چیست؟» این نوشتار به انجام رسید. گرچه در سال‌های اخیر، برخی محققـین به موضوع شفافیت در منابع دینی پرداخته‌اند، اما هنوز جوانب این بحث از منظر فقه به شکل کامل روشن نگردیده است و همین امر ضرورت تحقیق فقهی در اطراف این موضوع را روشـن می‌سازد.

پژوهش پیش رو مبتنی بر فرضیه محدودیت شـفافیت اطلاعـات حکومـت انجـام شـد و تحقیقات صورت‌گرفته به روش اجتهادی مرسوم ـ در آیات کتمان، مشورت، نهـی از منکـر و ادای امانت، روایات واردشده پیرامون اظهار علم، مشورت، پرهیز از حضور در مواضع تهمـت، شیوه حکومتی امیر المؤمنین 7 و ...، سیره عملی معصومین : و قواعد فقهی ـ بـر خـلاف پیش‌فرض نخست، لزوم شفافیت در معنای موسع را نتیجه داد. در ادامه با عـداد اسـتثناءات شفافیت، راه‌کار فقهی سنجش مرجحات باب تزاحم، به عنوان راه حل تـزاحم پـیش‌آمـده در مصالح و مفاسد متقابل، ارائه گردید.

واژگان کلیدی

شفافیت اطلاعات، حکومت اسلامی، دسترسی آزاد به اطلاعات

* دانش آموخته سطح چهار حوزه علمیه قم: shamimeazadi313@gmail.com.

مقدمه

امروزه مداخله دولت‌ها در امور اقتصادی و تصدی‌گری دولت‌ها به امری رایج تبدیل گردیده است. قراردادهای متنوع دولتی که معمولاً به منظور تأمین منافع عمومی منعقد می‌گردد، از ارزش سرشاری برخوردار است که تنظیم، مدیریت، پی‌گیری و هدایت درست این قراردادها می‌تواند منافع آحاد جامعه را تأمین نماید و عدم کنترل درست آن‌ها و برنامه‌ریزی نامناسب برای آنان می‌تواند جامعه را به ورطه نابودی بکشاند و همین امر توجیه‌کننده لزوم نظارت کافی بر این قراردادهاست که از شیوه‌های پذیرفته‌شده و مؤثر آن، نظارت عمومی از طریق دسترسی آزاد به اطلاعات خواهد بود.

بنیان‌گذار نظام مقدس جمهوری اسلامی با نگرشی عمیق و آگاهی گسترده از شرایط حاکم بر اوضاع مدیریتی کشور و جهان، به خوبی اهمیت وافر این مهم را گوش‌زد نمودند. آن‌جا که فرمود: «آگاهی مردم و مشارکت و نظارت و همگامی آن‌ها با حکومت منتخب خودشان، خود بزرگ‌ترین ضمانت حفظ امنیت در جامعه خواهد بود» (امام خمینی، ۱۳۷۱، ج۲، ص۲۵۹). با این‌که قوانین کشور مسأله شفافیت را مد نظر قرار داده است، ولی درهم‌تنیده‌بودن آن با مسائلی هم‌چون حریم خصوصی و اطلاع از داده‌های شخصی برخی شهروندان جامعه اسلامی، آگاهی دقیق از جوانب فقهی و شرعی این مسأله و تعیین محدوده امکان افشای اطلاعات را می‌طلبد. هم‌چنین با توجه به نواقص و ابهاماتی که در قوانین مصوب مربوط به شفافیت و دسترسی آزاد به اطلاعات وجود دارد (حاجی، ۱۳۹۳، ش۹، ص۱۶۸-۱۵۰)، مراعات جهات شرعی مسأله برای قانون‌گذاران حکومت اسلامی در صورت اقدام به اصلاحات بعدی به منظور ایضاح بیش‌تر محدوده این قوانین و حتی تفسیر قوانین موجود، امری ضروری است. سؤال اساسی این تحقیق نیز در همین راستا با عنوان «دسترسی آزاد به اطلاعات دولتی و اشخاص حقیقی و حقوقی مرتبط با منافع و سرمایه‌های ملی در منابع استنباط فقهی از چه جایگاهی برخوردار است؟»، محور مباحث آتی را تشکیل می‌دهد.

پیشینه تحقیق

بازتاب پژوهش‌های محققین، پیرامون موضوع «شفافیت اطلاعات حکومت از منظر منابع دینی» را می‌توان در این آثار قلمی مشاهده نمود: مقاله «جایگاه فقهی مصلحت عمومی در محدودیت اطلاع‌رسانی» (جاور و اصولی یامچی، ۱۳۹۰، ش۱، ص۸۶-۵۰) نوشته «جاور» و «اصولی یامچی» پیرامون دیدگاه اسلام درباره محدودیت اطلاع‌رسانی در گام نخست کارکردهای مثبت رسانه‌ها را تحت عناوین «تکامل انقلاب و فرهنگ اسلامی»، «ایجاد آگاهی عمومی»، «امر به معروف و نهی از منکر» ذکر نموده است. سپس آزادی بیان در برخی اسناد مهم بین الملل و حق آزادی اطلاعات در سازمان شورای اروپا را مورد دقت قرار داده و مواردی هم‌چون «تسهیل دسترسی همگانی به اطلاعات»، «شفافیت»، «ترویج امر به معروف و نهی از منکر»، «مبارزه با فساد» و «افشای خطاهای نهادهای عمومی» را به عنوان اصول دسترسی همگانی به اطلاعات نام برده است. در ادامه با مروری به جایگاه آزادی اطلاعات در ایران، به مسأله جایگاه مصلحت در اعمال محدودیت بر اطلاع‌رسانی پرداخته و «حفظ نظام»، «عدالت» و «امنیت» را ذیل لزوم مراعات مصلحت در مدیریت اطلاع‌رسانی، به عنوان قواعد حاکم بر محدودیت آزادی اطلاع‌رسانی برشمرده است.

اثر بعدی، جستاری با نام «مبانی فقهی حق بر اطلاعات» (ساریخانی و اکرمی سراب، ۱۳۹۱، ش۶۵، ص۶۰-۳۷) گردآوری‌شده توسط «ساریخانی» و «اکرمی سراب» است که به جمع‌آوری مستندات فقهی ناظر بر ثبوت حق بر اطلاعات پرداخته و با طرح ادله‌ای هم‌چون «روایت علوی»، «سیره معصومین : »، «اقتضای ادله وجوب شوری»، «اقتضای نصوص احتراز از ظن»، «ادله نهی از کتمان علم»، «لاضرر»، «سیره عقلا»، «تعلق مالکیت اطلاعات به مردم» و «قاعده حفظ نظام» و نقد عمده آنان، تنها دو اصل «تعلق مالکیت اطلاعات به مردم» و «قاعده حفظ نظام» را مفید اثبات موضوع بحث دانسته است.

«شاخص‌های شفافیت در حکومت اسلامی (با تأکید بر حکومت علوی)» (حبیب‌نژاد و عامری، ۱۳۹۵، ش۴۹، ص۱۵۷-۱۲۹) پژوهشی از «حبیب‌نژاد» و «عامری»

پیرامون معیارهای شفافیت در حکومت اسلامی با توجه به سیره حکومتی امیر المؤمنین 7 است. در این اثر شاخص‌های شفافیت در اندیشه علوی در دو دسته شاخص‌های ساختاری و رفتاری ارائه گردیده است. شاخص‌های ساختاری شامل «شایسته سالاری»، شبکه نظارتی گسترده و سامانه قضایی مستقل است و اعلام آشکار مواضع حکومت، هشدار به کارگزاران، معرفی کارگزاران و مسؤولیت‌های‌شان به مردم، تبیین حقوق متقابل کارگزاران و مردم، لزوم پاسخ‌گویی به مردم، به کارگیری سطح بالای درست‌کاری و اخلاق برای همه کارمندان و تبیین دلایل تنبیه کارگزاران ذیل شاخص‌های رفتاری آمده است.

مقاله «زمینه‌های شفافیت اطلاعات و عدالت اقتصادی از دیدگاه نهج البلاغه» (حاجیان؛ دلشاد تهرانی و امینی حاجی آبادی، ۱۳۹۶، ش۵۵، ص۱۰۲-۸۱) به بررسی تأثیر اصل شفافیت بر عدالت اقتصادی در حکومت علوی 7 پرداخته است. ایشان پس از تبیین واژه‌های شفافیت اطلاعات و عدالت اقتصادی، توضیحاتی راجع به مبانی نظام اقتصادی حکومت علوی و نظام اقتصادی عدالت‌محور حکومت علوی داده و تحت عنوان زمینه‌ها و بسترهای شفافیت به مؤلفه‌هایی مانند حذف دیوان‌سالاری، وضع و اجرای قوانین متقن، قانون‌گرایی، آزادی بیان، پاسخ‌گویی، نفی احتجاب مسؤولان، صداقت بیان و پرهیز از انحصارطلبی در حکومت علوی اشاره نموده‌اند.

آقایان «طاهری» و «ارسطا» در مقاله «بررسی تطبیقی مبانی اصل شفافیت از دیدگاه اسلام و نظریه حکمرانی خوب» (طاهری و ارسطا، ۱۳۹۵، ش۳، ص۲۴-۱) به بررسی تطبیقی دیدگاه اسلام و نظریه حکمرانی خوب در موضوع شفافیت همت گماردند و با تطبیق واژه‌های شفافیت و حکمرانی خوب در روی‌کرد اسلام و حقوق معاصر، در واکاوی روی‌کرد اسلام، شفافیت را ملازم مشورت، مقدمه حق آگاهی مردم و وظیفه دولت در راستای احیای امر به معروف و نهی از منکر می‌دانند. در ادامه با بیان تعلق اطلاعات و حاکمیت به مردم، حق آگاهی مردم را نتیجه گرفته و شفاف‌سازی را به عنوان مقدمه نصیحت ائمه مسلمین، بر حکومت لازم و موجب حفظ نظام دانستند. بعد از آن، به بررسی مبانی اصل شفافیت از دیدگاه نظریه حکمرانی خوب پرداخته و

شفافیت را ابزاری برای دموکراسی، مایه حاکمیت قانون، مقدمه حق آگاهی، زمینه‌ساز آزادی بیان و شرط لازم مشارکت فعال شهروندان در امور سیاسی عنوان نمودند.

نگارندگان فوق به همراه «ملک افضلی» اثر دیگری را با عنوان «مبانی و آثار اصل شفافیت از منظر اندیشه سیاسی اسلام» (طاهری؛ ارسطا و ملک افضلی، ۱۳۹۸، ش۲۴، ص۱۰۰-۸۱) در موضوع روی‌کرد آموزه‌های اسلامی راجع به شفافیت اطلاعات گردآوری نموده‌اند. بسیاری از مباحث طرح‌شده به مثابه نگاشته پیشین بوده و از وجوه تفاوت ساختاری این دو اثر، حذف بررسی مبانی شفافیت از دیدگاه نظریه حکمرانی خوب و جایگزینی بخشی، تحت عنوان آثار اصل شفافیت از منظر اسلام است که به مواردی هم‌چون کاهش فساد، احتراز از سوء ظن، کسب اعتماد و رضایت عمومی، نزدیکی مردم به حکومت و ایجاد نظارت همگانی اشاره دارد.

در تشریح مطالعه حاضر و تبیین وجوه تفاوت آن با کارهای پیشین باید اظهار داشت که کاوش پیش رو با گردآوری اطلاعات از منابع کتاب‌خانه‌ای و به روش داده‌پردازی توصیفی ـ تحلیلی، ابتدا به بیان معنا و مقصود از شفافیت در این نگارش پرداخته و اشاراتی به اهمیت فزاینده و آثار سازنده شفافیت اطلاعات داشته و در سه فصل «ادله فقهی شفافیت»، «قلمرو شفافیت» و «استثنائات» مطالعات پیرامونی را سامان داده است.

تعریف شفافیت

واژه شفاف در فرهنگ فارسی به معنای «بسیار درخشان و تابان» (معین، ۱۳۸۴، ج۱، ص۹۴۳) است و تعابیری هم‌چون «جریان اطلاعات قابل اتکا و به موقع اقتصادی، اجتماعی و سیاسی که برای همه ذی‌نفعانِ مرتبط در دسترس باشد» (Bellver & Kaufmann, 2005, p.4)، «انتشار واضح و شفاف اطلاعات، قوانین، برنامه‌ها، فرآیندها توسط حکومت‌ها، شرکت‌ها، سازمان‌ها و افراد گوناگون» (Wilkinson, 2017, p.12) و «وضعیتی که در آن دانش فعالیت‌هایی که مورد علاقه عموم است، آشکار گردد؛ به طوری که استعداد بالقوه برای مسؤولیت را آشکار سازد» (Sturges, 2007, p.5) از معنای مصطلح این واژه حکایت دارند.

بین شفافیت و دسترسی آزاد به اطلاعات تلازم است و تا سازمانی شفافیت را انجام ندهد، دسترسی کامل به اطلاعاتش ممکن نیست. لذا شفافیت نوعی تقدم بر دسترسی به اطلاعات دارد؛ به این لحاظ که دسترسی آزاد به اطلاعات، به دنبال اعمال شفافیت حاصل می‌شود و به تعبیر دیگر، این دو واژه حاکی از دو روی سکه «اقدام اختیاری نهادهای عمومی در اشتراک‌گذاری اطلاعات» هستند. در همین راستا «لینستد» و «نورین» نوشته‌اند: «شفافیت بر قابلیت دسترسی به اطلاعات دلالت دارد» (Lindstedt & Naurin, 2007, p.6).

توصیه به شفافیت برآمده از اصل مقابله با فساد و با تأکید بر فساد حکمرانان است ـ توضیحات آتی این مدعا را تأیید خواهد نمود ـ و شفافیت مد نظر این مقاله نیز در همین راستا مربوط به پیش‌گیری از فساد دولت‌مردان و جلوگیری از تحقق فساد سیستمی و کاهش فسادهای غیر سیستمی است. لذا شفافیت مورد نظر این بحث، معطوف به «حق دسترسی آزادانه شهروندان جامعه اسلامی تحت مدیریت حاکم واحد به اطلاعاتِ تصمیمات و اقدامات دولت، مجلس، قوه قضائیه و سایر زیر مجموعه‌های حاکمیت سرزمین اسلامی است و گستره آن، شامل کلیه نهادهای مرتبط با حقوق و سرمایه‌های عمومی جامعه نیز می‌گردد و در بردارنده ابعاد وسیعی هم‌چون روشن‌بودن قانون، تعیین دقیق مسؤولیت‌ها، تشریح روابط فامیلی بین مسؤولین، عزل و نصب‌ها، اطلاعات گردهمایی‌ها و مراسماتی که با بودجه عمومی برگزار می‌شود و یا جنبه حقوق عمومی در آن مطرح است، مشخص‌شدن سوابق و دارایی‌های مسؤولین و حتی گاهی اوقات اطرافیان ایشان، گزارش بودجه به طور مشخص، شفافیت قراردادهای مالی و حقوقی بین مؤسسات و نهادهای داخلی و خارجی و اطلاعات بخش خصوصی مرتبط با دولت (طرف قراردادهای دولتی)» است.

آثار شفافیت

شکی نیست که شفافیت و دسترسی آزاد به اطلاعات، به سبب این‌که موجب کنترل تصمیمات و رفتارهای دولت می‌شود، تأثیری شگرف در بازدارندگی از فساد به معنای

«سوء استفاده از قدرت و سِمَت، برای تأمین منافع شخصی» دارد. به گونه‌ای که سازمان جهانی شفافیت بین الملل در گزارشی دسترسی به اطلاعات را عاملی مهم علیه فساد می‌داند (Transparency international, 2019). فسادی که خود را در عمل‌کرد ضعیف مسؤولین، انتصابات اشخاص ناکارآمد در سمت‌ها، پیدایش رانت‌های اطلاعاتی و شکل‌گیری شبکه‌های سازمان‌یافته متخلف نشان می‌دهد و باعث انحطاط، هدررفت منابع ملی، کاهش اثربخشی دولت‌ها در هدایت امور جامعه، کاهش اعتماد مردم به دستگاه‌های دولتی و غیر دولتی و تزلزل اعتقاد و ارزش‌های اخلاقی جامعه می‌شود (بیابانی؛ عصار و مظفری، ۱۳۹۵، ش۱۰۵، ص۷۱). دسترسی به اطلاعات با فراهم‌آوردن امکان افشای فساد، موجب کاهش فساد می‌شود. از دیگر نقش‌های شفافیت، کمک به ارتقای پاسخ‌گویی است که می‌توان دولت و عوامل آن را در قبال اعمال‌شان به پاسخ‌گویی فراخواند (ضمیری و نصیری حامد، ۱۳۸۹، ش۵۲، ص۱۹۸؛ سلیمان دهکردی و افراسیابی، ۱۳۹۴، ش۲۱، ص۷۹ و بابازاده مقدم، ۱۳۹۲، ش۸، ص۱۲۳). توسعه اقتصادی (سلیمان دهکردی و افراسیابی، ۱۳۹۴، ش۲۱، ص۷۹)، از ضرورت‌های ایجاد بازار اقتصادی رقابتی (ضمیری و نصیری حامد، ۱۳۸۹، ش۵۲، ص۱۷۷)، توسعه پایدار (همان، ص۱۹۹)، مشارکت شهروندان در نظام سیاسی (بابازاده مقدم، ۱۳۹۲، ش۸، ص۱۳۲) و به بیان برنامه عمران ملل متحد «لازمه حکومت مفید» (Undp, 2018) را می‌توان از دیگر آثار شفافیت برشمرد.

ادله فقهی شفافیت

ادله شفافیت ضمن چهار دسته طرح می‌گردد:

آیات قرانی

آیه «**وَ لا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْباطِلِ وَ تَكْتُمُوا الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ**» (بقره(۲): ۴۲) و دیگر دستورات قرآنی (بقره(۲): ۱۷۴و۱۵۹)[1] که از کتمان حق نهی می‌کنند، با برحذرداشتن از کتمان، ترغیب‌کننده به بیان واقعیات جاری درون دولت یا همان شفافیت اطلاعات هستند.

در کتب تفسیر، سنگ بنای تفاسیر ذیل آیات فوق ـ با تنوع تعابیرشان ـ کتمانِ «مصادیق برجسته حقایق و معارف مرتبط با هدایت و سعادت بشریت و به دیگر سخن، معارف دین» است (حسن بن علی 7 ، ۱۴۰۹ق، ص۲۳۱و ۵۷۰؛ طوسی، بی‌تا، ج۱، ۱۹۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج۱، ص۴۶۸؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج۱، ۱۵۸و۲۷۵و۲۸۷؛ ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۹۸؛ بحرانی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۲۰۳و۳۶۵؛ عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج۱، ص۷۱؛ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۱۴۸؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص۶۳و۱۶۲و۱۶۸ و فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۱۲۴). لذا اصل اولی بر لزوم بیان هر دانشی در زمینه معارف و حقایق دینی است که موجب شناخت درست دین و سبب پیش‌گیری از انحراف در دین است. در نتیجه آیات فوق شفافیت را به صورت مطلق نتیجه نمی‌دهند و تنها شفاف‌سازی آن دسته از تصمیمات، قوانین، معاهدات، قضاوت‌ها و ... حاکمیت را ضروری می‌نمایند که مرتبط با شناخت راه حق و یا موجبات انحراف در دین و احکام دینی است.

مستند قرآنی دیگر، دو آیه «**أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**» (شوری(۴۲): ۳۸) و «**شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ**» (آل عمران(۳): ۱۵۹) است که با ترغیب به مشورت ـ به ویژه برای حاکم جامعه ـ شفافیت و آگاه‌سازی را از باب شرط لازم برای مشورت‌دادن ضروری می‌نمایند. زیرا مشورت‌دادن منوط به اطلاعات کافی مشاور پیرامون موضوع مشورت است.

لکن آیه نخست در بردارنده امر به مشورت نبوده و به همین سبب، دال بر وجوب نیست. لذا بعضی از مفسرین از این آیه فضل مشورت را استفاده نموده (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۹، ص۵۱ و حویزی، ۱۴۱۵ق، ج۴، ص۵۸۴) و برخی از فقها، از آن رجحان را برداشت کرده‌اند (نائینی، ۱۴۲۴ق، ص۸۴ و اراکی، ۱۴۲۵ق، ص۳۷۳). آیه بعدی به سبب امر به مشورت، ظاهر در وجوب مشورت است. با این حال، اگر مخاطب این آیه شریفه تنها شخص پیامبر 9 باشد ـ کما این‌که «شهید صدر» از جمله مختصات پیامبر را وجوب مشورت دانسته است (صدر، ۱۴۲۰ق، ج۶، ص۸۷) ـ تعمیم آن به دیگر حاکمان اسلامی محتاج تنقیح مناط است و شاید به همین جهت، جمعی از محققین نوشته‌اند: «چنان‌چه پیامبر مکلف به مشورت است، پس دیگر والیان و حاکمان اسلامی

به طور قطع موظف به این کار هستند» (طاهری، ارسطا و ملک افضلی، ۱۳۹۸، ش۲۴، ص۸۶). لکن تنها، اگر وجود ملاک و مناط این دستور در دیگر والیان احراز شود، امکان تنقیح مناط وجود دارد؛ در حالی که نمی‌توان با اطمینان گفت ملاک این دستورات چیست. آیا برای تصمیم‌گری بهتر پیامبر در مسائل بوده است ـ که در این صورت در والیان غیر معصوم نیاز بیش‌تری احساس می‌شود و تنقیح مناط جاری است ـ، یا در راستای تألیف قلوب، یا به جهت پایه‌گذاری فرهنگ مشورت و یا دیگر وجوه قابل تصور بوده است و بر همین اساس، تنقیح مناط پذیرفتنی نیست. اما اگر خطاب آیه را تنها مختص پیامبر 9 ندانیم (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص۳۲)، باز هم لزوم مشورت والی در امور حکومتی، اقتضای مشاوره با عموم مردم را ندارد، بلکه مشاوره صحیح و معقول و منطقی، مشورتی است که با اشخاص دارای ویژگی‌های علمی ـ نفسانی هم‌چون دانایی، خبرویت، تجربه، خیرخواهی، ایمان باشد؛ همان‌طور که در روایات آمده است: «**خیر من شاورت ذووا النهی و العلم و أولوا التجارب و الحزم**» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص۳۵۶)، «**انّ المشورة لا تکون إلّا بحدودها فمن عرفها بحدودها و إلّا کانت مضرّتها علی المستشیر أکثر من منفعتها له فأوّلها أن یکون الّذی تشاوره عاقلا و الثّانیة أن یکون حرّا متدیّنا و الثّالثة أن یکون صدیقا مؤاخیا**» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۲، ص۴۳)، حاصل این‌که رجحان و پسندیدگی مشورت، تنها آن میزان از شفافیت که مقدمه مشورت است؛ آن هم تنها برای مشاوران خبره را اقتضا دارد.

هم‌چنین آیات امر به معروف و نهی از منکر (آل عمران(۳): ۱۰۴[۲] و توبه(۹): ۷۱[۳]) را از آن جهت که شرط امر به معروف و نهی از منکر، آگاه‌بودن از وقوع منکر و ترک معروف است، دلیلی بر ملزم‌نمودن حاکمیت به شفاف‌سازی دانسته‌اند تا از این طریق مردم به این فریضه مهم خود نسبت به موضوعات مختلف، جامه عمل بپوشانند (طاهری و ارسطا، ۱۳۹۵، ش۳، ص۱۱). لکن واضح است که وجوب امر به معروف و نهی از منکر تکلیفی را متوجه مکلفین نسبت به دانستن اصل منکر و معروف نمی‌کند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۱، ص۳۶۷-۳۶۶) تا چه رسد که در صدد جست‌وجوی مرتکبین منکر و تارکین واجبات باشند و از آن بعیدتر این‌که شخص سومی یا نهاد دیگری خود

را موظف به اطلاع‌رسانی درباره وقوع جرایم بداند تا بر عهده دیگران وظیفه نهی از منکر مُنَجَّز گردد. به علاوه، بحث، در شفافیت اطلاعات دولت است و نه بازتاب اخبار مفاسد و تخلفات متصدیان.

آیه شریفه «**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ الْأَمَانَاتِ إِلَىَ أَهْلِهَا**» (نساء(۴): ۵۸) دستوری آشکار به ادای امانات به صاحبان‌شان است و همان‌گونه که بسیاری از سرمایه‌های در اختیار حاکمیت، جنبه مالکیت عمومی دارد ـ مانند زکات (توبه(۹): ۶)،[۴] بخشی از خمس (لنکرانی، ۱۴۲۳ق، ص۲۵۱)، اراضی مفتوحة عنوه (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۷، ص۳۶۹ و طوسی، ۱۳۹۰ق، ج۳، ص۱۱۱)، موقوفات عامه (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق، ص۴۱) و هم‌چنین می‌توان مالیات‌های امروزی را نیز جز این دسته برشمرد ـ حاکمیت باید در نگه‌داری و ادای آن به صاحبانش مراعات امانت‌داری را نماید، کما این‌که امیرالمؤمنین خطاب به مأموران جمع‌آوری خراج فرمودند: «**إنّكم خزّان الرّعيّة و وكلاء الأمّة**» (نهج‌البلاغه، نامه۵۱) و از آن‌جا که حقوق متعلّق به این ثروت‌های عمومی در تملک صاحبان آن است (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ص۱۲۵ و مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج۲، ص۳۶) و از جمله حقوق طبیعی تابع هر مالی، حق آگاهی مالکان از نحوه مصرف آن توسط امانت‌داران و وکلا است ـ که از آن به «تعلق مالکیت اطلاعات به مردم» یاد می‌شود ـ، حاکمیت باید اطلاعات مرتبط با این سرمایه‌ها را در اختیار عموم مردم بگذارد.

اخبار

روایات شاهد بر شفافیت به چند دسته تقسیم می‌گردند: نخست، روایات کتمان که تقریر استدلال به آن‌ها همانند آیات کتمان است. به این بیان که اظهار و دوری از کتمان دولت‌مردان، مستلزم آگاه‌سازی و شفافیت اطلاعات حکومت است.

بررسی این استدلال منوط به تحقیق در روایات کتمان و اظهار علم است؛ چرا که محتوای این اخبار بر یک منوال نیستند. توضیح این‌که احادیث کتمان به چند گروه تقسیم می‌شوند: اول، روایاتی که ترغیب به کتمان مطالب مربوط به ولایت اهل

بیت : می‌نمایند (تقیه در بیان علوم و معارف حقه). مانند: «**یا معلّی اکتم أمرنا و لا تذعه**»(کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۲۲۴-۲۲۳) و «**ولایة اللّه أسرّها إلی جبرئیل 7 و أسرّها جبرئیل إلی محمّد 9 و أسرّها محمّد إلی علیّ 7 و أسرّها علیّ إلی من شاء اللّه ثمّ أنتم تذیعون ذلک من الّذی أمسک حرفا سمعه**» (همان، ص۲۲۴). دوم، اخباری که از اظهار حکمت در پیش جهّال نهی نموده است. مانند: «**قام عیسی بن مریم 7 خطیبا فی بنی إسرائیل فقال یا بنی إسرائیل لا تحدّثوا الجهّال بالحکمة فتظلموها**» (همان، ج۱، ص۴۲). سوم، روایاتی که در ذم کتمان علم و لزوم اظهار آن در آشکارشدن بدعت صادر شده است. مانند: «**إذا ظهرت البدع فی أمّتی فلیظهر العالم علمه فمن لم یفعل فعلیه لعنة اللّه**» (همان، ص۵۴). چهارم، روایاتی که دستور به اظهار علم می‌دهند، بدون این‌که شرط خاصی را برای اظهار علم بیان نموده باشند. مانند: «**أیّما رجل آتاه اللّه علما فکتمه و هو یعلمه، لقی اللّه (عزّ و جلّ) یوم القیامة ملجما بلجام من نار**» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص۳۷۷). پنجم، روایاتی که به اظهار علم در صورت قابلیت مستمع ترغیب می‌کند و از اظهار آن نزد افراد کم ظرفیت منع می‌نماید. مانند: «**إذا کتم العالم العلم أهله و زها الجاهل فی تعلّم ما لا بدّ منه و بخل الغنیّ بمعروفه و باع الفقیر دینه بدنیا غیره جلّ البلاء و عظم العقاب**» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۲، ص۷۲) و «**خالطوا النّاس بما یعرفون و دعوهم ممّا ینکرون**» (همان، ص۷۱). ششم، روایتی که در شرایط تقیه دستور به اظهار علوم عامه داده است: ... عن أبان بن تغلب، قال: قلت لأبی عبد اللّه 7 إنّی أقعد فی المسجد فیجیء النّاس فیسألونّی، فإن لم أجبهم لم یقبلوا منّی و أکره أن أجیبهم بقولکم و ما جاء عنکم! فقال لی: «**انظر ما علمت أنّه من قولهم فأخبرهم بذلک**» (کشی، ۱۴۰۹ق، ص۳۳۰).

«مرحوم علامه مجلسی» بعد از نقل روایتی که کتمان علم از اهلش را سرزنش نموده است، در جمع‌بندی مجموع روایات این باب می‌نویسد:

> با این خبر بین اخبار این باب و ظاهر جمیع اخبار جمع می‌شود؛ چرا که کتمان علم از اهلش و از کسی که انکار نمی‌کند و خوف ضرر از او نیست، مذموم است و در موارد زیادی حرام است و اما در مقام تقیه و خوف ضرر یا انکار و عدم قبول به سبب ضعف عقل یا عدم فهم و متحیرشدن مستمع،

اظهار علم جایز نیست، بلکه واجب است مردم را به آن‌چه عقول‌شان طاقت دارد، وا داشت (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۲، ص۷۳).

بیان مرحوم علامه جمع قابل تقدیریست، ولی کیفیت علوم و معارفی که تعلیمش ممدوح است، از حیث وجوب و استحباب را روشن نمی‌نماید. به عقیده نگارنده باید سرّ شدت ترغیب به اظهار علم را در اثرات مترتب بر آن‌چه آموزش داده می‌شود، جست. به گونه‌ای که اگر در اثر کتمان، ضرری متوجه دیگران بشود که شارع بدان راضی نیست، باید آن را لازم دانست و اگر تنها فضلی است که از مستمع فوت می‌شود، اظهارش رجحان دارد. در انتها اشاره می‌گردد هر آن‌چه در مورد اظهار علم بیان شد، شامل هر نوع آگاهی است و تنها بر علم به معنای معارف درون دینی محصور نمی‌شود؛ همان‌گونه که این کلام امام صادق 7 «**انّ من أوجب حقّ أخیک أن لا تکتمه شیئا ینفعه لا من دنیاه و لا من آخرته**» (کشی، ۱۴۰۹ق، ص۴۵۵) مؤید این معناست.

روایات مشورت، دسته بعدی از اخبار اثبات شفافیت است و نحوه استدلال به این اخبار برای اثبات شفافیت، همان تقریری است که ضمن آیات مشورت آمد.

در تحقیق احادیث مشورت باید مقرر داشت، انصافاً مطالعه و نظر بر آن‌ها (محمدی ری شهری، ۱۳۸۴، ج۶، ص۲۹۰۰-۲۲۱۱) انسان را به چیزی جز ارشادی‌بودن سفارش‌های معصومین : به این روی‌کرد عقلانی در بزنگاه‌های تصمیم‌گیری در جریان زندگی ارشاد نمی‌کند. روایاتی که چنین زیبا پرده از عقول بر می‌گشایند: «**من شاور ذوی العقول إستضاء بأنوار العقول**» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص۶۲۷)، «**ما حار من استخار، و لا ندم من استشار**» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص۱۳۶)، «**لا غنی کالعقل و لا فقر کالجهل و لا میراث کالأدب و لا ظهیر کالمشاورة**» (نهج البلاغه، حکمت۵۴) و بر همین اساس فراتر از حُسن و نیکویی مشورت از اخبار استفاده نمی‌شود. مضافاً بر این‌که ذیل آیات مشورت بیان شد: شفافیتی که زاییده نیاز به مشورت باشد، تنها در حیطه افراد صالح و شایسته مشورت ضروریست. الا این‌که از آگاهی‌سازی عمومی انتظار اظهار نظر خبرگانی برود که برای حاکمیت شناخته‌شده نیستند.

اخبار ناظر بر احتراز از قراردادن خود در معرض سوء ظن دسته دیگر از روایات اثبات شفافیت است. با این بیان که عدم شفافیت موجب سوء ظن به متصدیان خواهد شد و به مقتضای روایاتی که از قرارگرفتن در مواضع تهمت بر حذر می‌دارد، باید از آن اجتناب شود. حاصل این‌که در امور حکومتی، دسترسی آزاد به اطلاعات چنین اتهامی را برطرف خواهد نمود و به اقتضای این روایات باید به شفافیت ملتزم گردید. البته باید توجه داشت لسان تعداد زیادی از این روایات آمرانه نیست و تنها با آگاهی‌دادن از عواقب چنین رفتاری ـ مبنی بر این‌که چنین شخصی خود مقصر بی آبرویی پیش رویش خواهد بود و انسان طالب آبرو باید از چنین رفتارهای شک‌برانگیزی دوری نماید و الا خودش در این بی حیثیتی سهیم است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۲، ص۳۱ و ۳۶ و ج۱۶، ص۲۶۵-۲۶۴ و صدوق، ۱۴۰۳ق، ص۱۹۶) ارشاد به حکم عقل است و بر همین اساس، اگر در مواردی سوء ظن حاصل از ابهامات، زمینه‌ساز مفاسد بزرگی باشد، به حکم عقل لازم است از آن موارد اجتناب شود و لذا اگر عدم شفافیت موجبات واردشدن لطمه بر چهره حکومت اسلامی گردد، شفافیت باید در دستور کار قرار گیرد.

دسته دیگر از روایات، دستوراتی هم‌چون «**و اجعل لذوی الحاجات منک قسما تفرّغ لهم فیه شخصک و تجلس لهم مجلسا عامّا**» (نهج‌البلاغه، نامه۵۳) و «**اجلس لهم العصرین**» (همان، نامه۶۷) و دیگر اوامر امیر المؤمنین 7 به کارگزارانش است (همان، نامه۲۷و۵۳) که آنان را ترغیب به مراوده و هم‌نشینی با مردم می‌کند. لکن این اخبار، نه بر خود شفافیت، نه بر مقدمه آن و نه بر نتیجه آن دلالت ندارند.

روایت «شیخ مفید» در «ارشاد» که از «عبد اللّه بن سلیمان» و «منذر بن مشمعل» نقل می‌کند: «در منزل ثعلبیه بر حضرت امام حسین 7 وارد شدیم (در حالی که قصد داشتند خبر شهادت مسلم بن عقیل (رضوان الله تعالی) را به حضرت بدهند) و عرض کردیم خبری داریم که اگر می‌خواهید آشکارا و اگر می‌خواهید پنهانی بیان کنیم. حضرت نگاهی به ما و اصحاب نمود و در پاسخ فرمودند: «**ما دون هولاء ستر**» (مفید، ۱۴۱۳ق، ج۲، ص۷۴)؛ پرده ای بین من و اینان نیست. علاوه بر مرسل‌بودن و مجهول‌بودن منذر و توثیق‌نشدن عبدالله بن سلیمان، دلالتش تنها به اقدام حضرت بر

شفافیت است و به تعبیری، جاری مجرای سیره است که اباحه (مظفر، ۱۳۸۷، ص۴۲۱) و حداکثر استحباب (میرزای قمی، ۱۳۷۸ق، ص۴۹۰) را می‌رساند.

سیره معصومین :

آن‌چه در مورد سیره معصومین : می‌توان بیان نمود، دفع برخی شبهات از نحوه انتصاب‌ها و عمل‌کردهاست. مانند تبیین علت تن‌دادن به صلح حدیبیه برای عمر (قمی، ۱۳۸۲، ج۱، ص۱۴۶) و تبیین چرایی نصب «اسامه» به عنوان فرمانده لشگر برای برخی از صحابه توسط پیامبر (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۲۱، ص۴۱۰)، گزارشات امیر المؤمنین به مردم تحت حکومت خود در مورد وقایعی که در جریان صفین اتفاق افتاد (نهج البلاغه، نامه۵۸)، قضاوت‌های حضرت در مسجد کوفه (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج۸، ص۸۷) و یا اقدام امام حسن 7 در تبیین علل صلح با معاویه برای ابا سعید (صدوق، ۱۳۸۵، ج۱، ص۲۱۱). ولی مسلماً این حد از اطلاع‌رسانی ـ فارغ از بحث سندی این نقل‌ها ـ منظور از شفافیت مد نظر نیست و تنها شاهدی بر وقوع شفاف‌سازی در سیره معصومین به صورت موجبه جزئیه است.

هم‌چنین عبارت معروف امیر المؤمنین که می‌فرمودند: «**سلونی قبل ان تفقدونی**» (نهج البلاغه، خطبه۹۳و۱۸۹) با این‌که ادامه کلام ایشان ناظر به مواردی هم‌چون علم به کتب آسمانی، حوادث پیش رو و غیبی و مخفی از مردم است، ولی عمومیتش از آمادگی و پذیرابودن حضرت برای پاسخ‌گویی در تمامی امور حکایت دارد. کما این‌که جمله «**والله ما کتمت وشمه و لا کذبت کذبه**» (همان، خطبه۱۶) نیز به خوبی روشن می‌نماید که بنای عملی حضرت، شفاف‌سازی بوده است، ولی همان‌گونه که گذشت، سیره فوق به لحاظ فقهی بر بیش از اباحه (مظفر، ۱۳۸۷، ص۴۲۱) و یا نهایتاً استحباب (میرزای قمی، ۱۳۷۸ق، ص۴۹۰) دلالت نمی‌کند.

قواعد فقهی

قاعده اقامه عدالت

از اهداف اساسی بر پایی حکومت دینی، اقامه عدالت و مبارزه با ظلم و فساد است:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید(۵۷): ۲۵). با ملاحظه آن‌چه در ابتدای بحث پیرامون آثار شفافیت و دسترسی آزاد به اطلاعات آمد و با پذیرش تأثیر این روی‌کرد در بازدارندگی از بسیاری از جلوه‌های فساد و ظلم ـ هم‌چون اتلاف سرمایه‌های ملی به جهت مدیریت‌های ناصحیح ناشی از گزینش‌های غیر مبتنی بر شایسته‌سالاری، تصویب و اجرای قوانین و مقررات مضر به حال اقتصاد کشور به منظور بهره‌برداری‌های شخصی، تخصیص نادرست امتیازات دولتی و صدور مجوزهای مختلف در جهت منافع حزبی و جناحی، پرداخت و دریافت تسهیلات بانکی به صاحبان منصب و اشخاص مرتبط با آنان، تنها به دلیل برخورداربودن از جایگاه، دریافت امتیازات با عناوین گوناگون برای قشر خاصی از جامعه که با دستگاه‌های دولتی و دیگر نهادها مراوده دارند و دیگر فسادهای برخاسته از قدرت ـ باید اظهار داشت دسترسی به اطلاعات می‌تواند در تحقق عدالت اجتماعی کمک شایانی نماید؛ چرا که احتمال بر ملاشدن دست مجرمان اقتصادی و سودجویان از منصب‌ها، نوعی واهمه از رسوایی و به دنبال آن، مطالبه عمومی برای دادرسی را در خاطر آنان تداعی می‌کند و همین هراس از نظارت و قضاوت وجدان عمومی و به تبع آن درخواست بررسی و محاکمه از نهادهای پیش‌بینی شده به منظور احقاق حقوق جامعه، قدرت بازدارندگی فوق‌العاده‌ای را در پی خواهد داشت.

بر همین اساس، شفافیت از باب مقابله با ظلم و گسترش عدل ضرورت می‌یابد و به بیان روشن‌تر، این شیوه نظارتی، نه این‌که مقدمه مبارزه با فساد باشد، بلکه به موجب تبعاتی که دارد، به خودی خود راهی برای مبارزه با برخی مظاهر فساد و ظلم محسوب می‌شود.

قاعده مصلحت

بنا بر بینش ولایت فقیه، حاکم اسلامی مسؤول تصمیم‌گیری در بسیاری از امور مملکت اسلامی است. لکن اتخاذ تصمیمات باید بر مبنای شرع و در حیطه قانون الهی باشد. بر همین اساس، مرحوم امام در ترسیم حدود اختیارات حاکم چنین بیان می‌دارد:

بل حکومة تستوحی و تستمدّ فی جمیع مجالاتها من القانون الإلهیّ، و لیس لأحد من الولاة الاستبداد برأیه، بل جمیع ما یجری فی الحکومة و شؤونها و لوازمها لابدّ و أن یکون علی طبق القانون الإلهیّ، حتّی الإطاعة لولاة الأمر. نعم، للوالی أن یعمل فی الموضوعات علی طبق الصلاح للمسلمین، أو لأهل حوزته (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۶۱۹).

ایشان در یکی از بیانات خود ضمن اذعان به این‌که حکومت، از احکام اولیه اسلامی است، فرمود: «حاکم می‌تواند... هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است، جلوگیری کند» (امام خمینی، ۱۳۷۱، ج۲۰، ص۱۷۱-۱۷۰). «آیةالله جوادی» در این مورد می‌نویسد: «ولی فقیه موظف است نظام اسلامی را برای اجرای احکام تشکیل دهد و برای این منظور، اگر حکمی از احکام را مانع اصل نظام اسلامی و مضر به حال مسلمانان دانست، موقتاً آن را تعطیل می‌نماید» (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص۲۴۷).

همان‌گونه که از فرمایشات امام راحل در بالا استفاده می‌شود، مصلحت مورد نظر، ترجیح میل شخصی حاکم نیست، بلکه فقیه با رصد اوضاع جامعه و تشخیص موضوعات و تطبیق آن بر احکام شرعی مرتبط، اقدام به صدور حکم می‌نماید. مصلحتی که می‌تواند مستند به عناوینی مانند «محافظت از سرمایه‌های سرزمین اسلامی و حقوق عموم مردم» و «جلوگیری از فساد» باشد. بر همین اساس ـ بر فرض وجود منع شرعی برای شفافیت در بعضی از ابعادش ـ حاکم جامعه اسلامی بعد از مشورت با کارشناسان امر و تشخیص سودمندبودن این فرآیند نظارتی، قادر خواهد بود مجوز دسترسی آزاد شهروندان به اطلاعات را صادر نماید.

قاعده حفظ نظام

از دیگر ادله قابل طرح در تأیید مشروعیت دسترسی آزاد به اطلاعات، قاعده حفظ نظام است که تعابیری هم‌چون «حفظ النظام من أوجب الواجبات، و الهرج و المرج و اختلال أمور المسلمین من أبغض الأشیاء للّه تعالی» (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج۱، ص۱۸۷)،

«صلاح نوع البشر و حفظ النظام» (کاشف الغطاء، بی‌تا، ص۱۴۲)، «ذلک لتوقّف حفظ النظام المادّی و المعنوی علیه» (خویی، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص۶)، «لانّ إدارة الأمور و حفظ النظام واجبان لا محیص عنهما» (گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج۱ ص۴۷۶)، «و أمّا ما وجب من جهة حفظ النظام و حاجة الأنام» (بهجت، ۱۴۲۳ق، ص۵۴۵) از معنا و مراد آن نزد اندیشمندان دینی پرده بر می‌دارد و آن را این‌گونه تعریف می‌نماییم: «برهم‌خوردن و مختل‌شدن جریان عادی هر امری از امور مورد نیاز زندگی بشر». لذا اگر عدم شفافیت، موجب هرگونه اختلالی در نظام جامعه شود، لازم است تا با شفاف‌سازی جلوی این مفسده گرفته شود. ولی واقعیت این است که شفافیت به عنوان راه‌کاری برای نظارت بر مدیریت منابع، روند قانون‌گذاری و اجرای صحیح آن در کشور پیشنهاد می‌گردد که گاهی آن را از لوازم حاکمیت مطلوب بر می‌شمرند (Undp, 2018) و با مد نظر قراردادن آن‌چه در تبیین مقصود از حفظ نظام آمد، به انضمام تصریحاتی هم‌چون: «و لکن لابد من وصول الاختلال إلی حد یوجب الاختلال فی نظام النوع الموجب للاختلال فی الحیاة و حفظ النوامیس و أصل المعاش، کما أشرنا إلیه»(سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۲۶) روشن می‌گردد، اجرایی‌نشدن این شیوه و فقدان دسترسی کامل به اطلاعات در یک نظام حاکمیتی، به خودی خود مستلزم اختلال نظام و هرج و مرج در جامعه نیست و به همین جهت، عدم جریان این قاعده از باب سالبه به انتفای موضوع است.

قاعده لاضرر

استدلال به لاضرر به نفع دسترسی آزاد به اطلاعات را این‌گونه می‌توان تقریر نمود: ممانعت از دسترسی آزاد به اطلاعات، موجب ضرر به شهروندان جامعه اسلامی است و به اقتضای لاضرر چنین منعی باید برداشته شود. ضعف این استدلال از آن‌جا روشن می‌شود که ضرر متصور یا به جهت ظلمی است که به مردم در سایه ابهامات صورت می‌پذیرد و یا به جهت خدشه‌ای است که به وجهه نظام اسلامی به سبب اتهامات وارد به حاکمیت به موجب عدم شفافیت حاصل می‌شود و هر دو عنوان در بالا ذیل حکم

اولی ـ عدالت و مصلحت ـ اقتضای شفافیت را داشتند و با وجود حکم اولی هم راستا با حکم ثانوی در مسأله، نوبت به جریان حکم ثانوی نخواهد رسید.

قلمرو شفافیت

بعد از ارائه دلایل فقهی شفافیت، جا دارد تا میزان شمول هر دلیل به صورت جداگانه بررسی شود تا از کنار هم نهادن مجموع آن‌ها، حیطه شفافیت مطلوب فقهی مشخص گردد. به همین مناسبت، مقتضای شفافیت طبق هر دلیل ارائه می‌شود:

۱. به مقتضای آیات کتمان، قوانینی که تصویب می‌شود، مفاد قراردادهای حقوقی ـ سیاسی در عرصه بین الملل، اخبار مربوط به چیستی و چرایی محصولات فرهنگی و حتی خوراکی عرضه‌شده به جامعه و از این دست اطلاعات که بازتاب ننمودن آن‌ها زمینه‌ساز عدم شناخت درست از واقعیات مربوط به دین مردم می‌شود، باید اطلاع رسانی شوند.

۲. آیه ادای امانت به اهلش هرگونه اطلاع‌رسانی از اقدامات صورت‌گرفته و در دست اقدام پیرامون سرمایه‌های ملی و اموال عمومی را ضروری می‌نماید. مانند روند تدوین، اجرا و گزارش بودجه، شیوه‌های ارائه خدمات به مردم، چگونگی واگذاری منابع ملی به افراد و شرکت‌ها، قراردادهایی که از اموال عمومی تأمین هزینه می‌شوند، فعالیت‌های مؤسسات عمومی و هرگونه اطلاعاتی که متضمن حق مردم است.

۳. اخبار پرهیز از قرارگرفتن در معرض سوء ظن، شفافیت را در مواردی که مخفی‌ماندن برخی امور موجب سوء ظن و آسیب چهره حکومت می‌شود را ضروری می‌سازد. بلکه شفاف‌سازی به عنوان رویه‌ای جاری در راستای خنثی‌سازی اتهاماتی که به نظام اسلامی ـ در نتیجه پنهان‌بودن مسائل درون حاکمیت ـ زده می‌شود و به منظور حفظ آبروی حکومت دینی لازم می‌گردد. بر این اساس، شفاف‌سازی در مورد سوابق، تخصص و توانایی‌ها، هویت، خط و ربط‌های سیاسی و گرایش‌های فکری ـ عقیدتی اشخاص گمارده‌شده بر سمت‌های دولتی، چرایی و چگونگی عزل و نصب‌ها، مفاد قضاوت‌ها، ارتباطات فامیلی، میزان اموال و راه‌های تحصیل اموال مسؤولین را شامل می‌شود.

۴. روایات اظهار علم، شفافیت هر مطلبی که ابهامش زمینه‌ساز ضرر و زیانی به جامعه می‌شود که شارع بدان راضی نیست را لازم می‌داند. مانند اطلاعات مربوط به راه‌های برخورداری از حقوق و امتیازات قانونی شهروندان، اطلاعات مربوط به تکالیف و وظایف قانونی مردم و هم‌چنین مواردی که ذیل مقتضای آیات کتمان گذشت.

۵. قاعده عدالت به جهت تأثیری که در کاهش فساد به اشکال مختلفش دارد، شفافیت را به طور مطلق و در تمام ابعاد حکومت لازم می‌نماید.

۶. قاعده مصلحت نیز در صورتی که کارشناسان این شیوه حکومتی را توصیه‌ای لابد منه بدانند، به حاکم اجازه صدور دستور شفاف‌سازی را در اندازه مقتضی می‌دهد ـ البته بر فرضی که شفافیت منع شرعی داشته باشد ـ .

۷. آیات و روایات مشورت، دلالتی بر بیش از آگاه‌سازی مشاوران خبره پیرامون مسائلی که حاکمیت با ایشان مشورت می‌نماید را ندارد.

۸. اخباری که کارگزاران را سفارش به مراوده می‌کند، دلالتی بر شفافیت ندارد.

۹. سیره اصل شفافیت را تأیید می‌کند.

۱۰. قاعده حفظ نظام، دلالتی بر شفافیت ندارد.

۱۱. قاعده لاضرر نیز با وجود ادله اولی جایی ندارد.

حاصل دلایل فقهی شفافیت، لزوم انتشار و در دسترس قراردادن اطلاعات مربوط به تمامی فعالیت‌های حاکمیت است.

استثنائات شفافیت

با توجه به اصل استقرایی «ما مِن عامٍ الا و قد خُصَّ» برای شفافیت اطلاعات دولت نیز مواردی یافت می‌شود که جزء مستثنیات شفافیت محسوب می‌گردند. مانند «اسرار جنگی»، «سلامت و امنیت مردم»، «حریم خصوصی اشخاص مرتبط با منافع عمومی»، «اطلاعاتی که افشای آن بر خلاف مصالح جامعه است»، «مالکیت‌های فکری و منافع اقتصادی»، «تحقیقات قانونی در پرونده‌های پلیسی، امنیتی و قضایی»، «اطلاعاتی که انتشارش سبب هتک آبرو و حیثیت افراد است» و «اطلاعات مغایر عفت عمومی و

موجب اشاعه فحشا». با این توضیح که گاهی شفافیت در موارد مذکور و مشابه آن، در عین این‌که انتشار اطلاعات است، محقِّق عنوانی از عناوین مغضوب نزد شارع؛ مانند تجسس در زندگی دیگران (حجرات(۴۹): ۱۲)،[۵] به‌مخاطره‌انداختن سلامت و جان اشخاص(مائدة(۵): ۲۸)، [۶] واردنمودن زیان مالی به مردم (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۳۵۵ و کرکی، ۱۴۱۴ق، ج۱، ص۱۵۲)، اختلال در نظام قضایی (سیفی مازندرانی، ۱۴۲۵ق، ج۱، ص۲۶)، هتک حرمت مؤمن (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۸، ص۱۰۷ و امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج۱، ص۴۱۵-۴۱۴)، اشاعه فحشا(نور(۲۴): ۱۹)[۷] و امثال آن است. با توجه به تعریف تزاحم به «عدم امکان اجتماع دو حکم در مرحله امتثال» (نائینی، ۱۳۷۶، ج۴، ص۷۰۴) مدعای مذکور، داخل در باب تزاحم دو ضرورت (دو مصلحت یا دو مفسده ـ دو واجب یا دو حرام) است.

۱. «حفظ اسرار جنگی»، «حفظ امنیت»، «مراعات حریم خصوصی»، «ایمنی و سلامت افراد»، «حفظ آبروی مومن» و... .

۲. شفافیت.

در تزاحم، پنج راه برای ترجیح یکی از دو وظیفه بر دیگری وجود دارد: اول: چنان‌چه یکی از متزاحمین مضیَّق و دیگری موسَّع باشد، واجب مضیَّق مقدم می‌شود (مانند تزاحم نماز واجب و نجات جان محترم در صورتی که فرصت برای خواندن نماز، پس از نجات جان باشد). دوم: چنان‌چه یکی از دو متزاحمین مشروط به قدرت شرعی و دیگری مشروط به چنین شرطی نیست، واجب غیر مشروط مقدم می‌شود (مانند تزاحم سفر حج و جهاد). سوم: چنان‌چه یکی از دو متزاحمین بدل اضطراری دارد و دیگری خیر، پس واجب بی بدیل مقدم می‌شود (مانند تزاحم در مصرف آب محدود برای تطهیر از نجاست یا تطهیر از خباثت (وضو و غسل) همراه با امکان تیمم). چهارم: چنان‌چه ظرف امتثال یکی از متزاحمین مقدم بر دیگری باشد، واجبی که ظرف امتثالش مقدم است، را باید اختیار کرد (مانند تزاحم در ترک رکوع و سجده برای شخص ناتوان از انجام هر دو که در این صورت باید رکوع را ابتدا انجام دهد). پنجم: چنان‌چه یکی از دو متزاحم اهم و دیگری مهم است، واجب اهم تقدم بر مهم دارد

(مانند تزاحم حفظ جان و حفظ مال) (همان، ص۷۰۹). بر این پایه، مشاوران آشنای بـه فقه و آگاه از شرایط جامعه و حاکمیت، باید عالمانه و خیرخواهانه بـه بررسـی اوضـاع جامعه پرداخته و با سنجش اهمیت هر مورد و احراز مفسده یا مصلحت مهـم‌تـر در آن زمینه، مصادیق استثنای از اصل شفافیت را تشخیص دهند.

نتیجه‌گیری

تبیین صحیح مستندات فقهی دسترسی آزاد شهروندان سـرزمین اسـلامی بـه اطلاعـات نهادهای ذیل حاکمیت، با توجه به اهمیت ویژه‌ای که برخوردار است، محور مباحـث ایـن نوشتار قرار گرفت. در همین راستا پس از بیان ضرورت و مروری بـر پیشـینه، بـا تحدیـد موضوع و اشاراتی به آثار شفافیت، دلایل پیش رو به عنوان مستندات شفافیت طرح گردید:

۱. آیات کتمان، مشورت، نهی از منکر و ادای امانات.

۲. روایات اظهار علم، مشورت، پرهیز از قرارگرفتن در موضع تهمـت و هـم‌چنـین اخبار مربوط به شیوه حکومتی امیر المؤمنین و سیره عملی معصومین : .

۳. قواعد فقهی عدالت، مصلحت، حفظ نظام و لاضرر.

جمع‌بندی مطالعه بدین قرار است: آیات و روایات مشورت و نهی از منکر و قاعده حفظ نظام، قاصر از اثبات شفافیت هستند. اخبار مربوط به شیوه حکومتی امیر المؤمنین و سیره عملی معصومین : بیش از جواز شفافیت و وقـوع فـی الجملـه آن را دلالـت ندارند. قاعده مصلحت نیز در موارد تشخیص ضرورت مصـلحت مفیـد صـدور اجـازه شفافیت است ـ البته به فرض ممنوعیت آن ـ و اما آیات کتمان و ادای امانت، روایات اظهار علم، اجتناب از مواضع تهمت و قاعده عدالت در مجموع شفافیت تمام زوایـای اطلاعـات حکومتی را لازم می‌نمایند. در فصل بعدی به گردآوری نتیجه بحث و تبیین بیش‌تر مقتضای این ادله پرداخته شد. در فصل آخر نیز بـا برشـمردن مـواردی؛ ماننـد «اسـرار جنگـی»، «سلامت و امنیت مردم»، «حریم خصوصی اشخاص مرتبط با منافع عمـومی»، «اطلاعـاتی که افشای آن بر خلاف مصالح جامعـه اسـت»، «مالکیـت‌هـای فکـری و منـافع اقتصـادی»، «تحقیقات قانونی در پرونده‌های پلیسی، امنیتی و قضایی»، «اطلاعاتی که انتشارش سبب

هتک آبرو و حیثیت افراد است» و «اطلاعات مغایر عفت عمومی و موجب اشـاعه فحشـا» راه‌کار بررسی مرجحات باب تزاحم، به منظور تشخیص وظیفه ارائه می‌شود.

در پایان «بررسی دقیق فقهی مرز میان حریم خصوصـی و عمـومی شـهروندان» بـه عنوان پژوهشی در راستای شفافیت بیش‌تر ابعاد شفافیت پیشنهاد می‌گردد.

یادداشت‌ها

۱. «إِنَّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَیِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَیَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِی الْکِتَابِ أُولَئِکَ یَلعَنُهُمُ اللّهُ وَیَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ» و «إِنَّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللّهُ مِنَ الْکِتَابِ وَیَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِیلاً أُولَئِکَ مَا یَأْکُلُونَ فِی بُطُونِهِمْ إِلاَّ النَّارَ وَلاَ یُکَلِّمُهُمُ اللّهُ یَوْمَ الْقِیَامَةِ وَلاَ یُزَکِّیهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِیمٌ».

۲. «وَلْتَکُن مِّنکُمْ أُمَّةٌ یَدْعُونَ إِلَى الْخَیْرِ وَیَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَیَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنکَرِ وَأُولَئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ».

۳. «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِیَاء بَعْضٍ یَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَیَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنکَرِ وَیُقِیمُونَ الصَّلاَةَ وَیُؤْتُونَ الزَّکَاةَ وَیُطِیعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِکَ سَیَرْحَمُهُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ عَزِیزٌ حَکِیمٌ».

۴. «وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِکِینَ اسْتَجَارَکَ فَأَجِرْهُ حَتَّى یَسْمَعَ کَلاَمَ اللّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِکَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ یَعْلَمُونَ».

۵. «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا کَثِیراً مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا یَغْتَب بَّعْضُکُم بَعْضًا أَیُحِبُّ أَحَدُکُمْ أَن یَأْکُلَ لَحْمَ أَخِیهِ مَیْتًا فَکَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِیمٌ».

۶. «لَئِن بَسَطتَ إِلَیَّ یَدَکَ لِتَقْتُلَنِی مَا أَنَاْ بِبَاسِطٍ یَدِیَ إِلَیْکَ لَأَقْتُلَکَ إِنِّی أَخَافُ اللّهَ رَبَّ الْعَالَمِینَ».

۷. «إِنَّ الَّذِینَ یُحِبُّونَ أَن تَشِیعَ الْفَاحِشَةُ فِی الَّذِینَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِیمٌ فِی الدُّنْیَا وَالْآخِرَةِ وَاللّهُ یَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ».

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. ابن‌ابی‌حاتم، عبدالرحمن، **تفسیر القرآن العظیم**، ج۱، ریاض: مکتبة نزار مصطفی الباز، ۱۴۱۹ق.

۴. اراکی، محسن، **نظریة الحکم فی الإسلام**، قم: مجمع اندیشه اسلامی، ۱۴۲۵ق.

۵. امام خمینی، سید روح اللّـه، **المکاسب المحرمـة**، ج۱، قـم: مؤسسـه تنظـیم و نشـر آثـار امـام خمینی ; ، ۱۴۱۵ ق.

۶. امام خمینی، سید روح اللّه، **صحیفه نور**، ج۲، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنـگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱.

۷. امام خمینی، سید روح اللّه، **کتاب البیع**، ج۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امـام خمینـی ; ، ۱۴۲۱ق.
۸. بابازاده مقدم، حامد، «بررسی حق دسترسی به اطلاعات در ایران با تأکید بر مصوبات شـورای اروپا»، **علوم خبری**، ش۸، ۱۳۹۲.
۹. بحرانی، هاشم بن سلیمان، **البرهان فی تفسیر القرآن**، ج۱، قم: موسسة البعثة، ۱۴۱۵ق.
۱۰. بهجت، محمد تقی، **وسیلة النجاة**، قم: انتشارات شفق، چ۲، ۱۴۲۳ق.
۱۱. بیابانی، غلامحسین؛ عصار، محمد تقی و مظفری، افسانه، «شفافیت رسانه‌ای در مقابله با جرم و فساد سازمان‌یافته»، **رسانه**، ش۱۰۵، ۱۳۹۵.
۱۲. تمیمی آمدی، عبد الواحد، **غرر الحکم و درر الکلم**، قم: دار الکتب الاسلامی، چ۲، ۱۴۱۰ق.
۱۳. جاور، حسین و اصولی یامچی، محدثه، «جایگاه فقهی مصلحت عمومی در محـدودیت اطـلاع رسانی»، **فقه و حقوق ارتباطات**، ش۱، ۱۳۹۰.
۱۴. جوادی آملی، عبد الله، **ولایت فقیه**، ویرایش محمد محرابی، قم: مرکز نشر اسراء، چ۴، ۱۳۷۹.
۱۵. حاجی، زهرا، «بررسی قانون انتشار و دسترسی آزاد بـه اطلاعـات و آثـار آن در نظـام حقـوقی مطبوعات»، **علوم خبری**، ش۹، ۱۳۹۳.
۱۶. حاجیان، رضا؛ دلشاد تهرانی، مصطفی و امینی حاجی آبادی، محمد رضا، «زمینه‌هـای شـفافیت اطلاعات و عدالت اقتصادی از دیدگاه نهج البلاغه»، **پژوهش‌های نهج البلاغه**، ش۵۵، ۱۳۹۶.
۱۷. حبیب نژاد، سید احمد و عامری، زهرا، «شاخص‌های شفافیت حکومت در اسلامی (بـا تأکیـد بر حکومت علوی)»، **حقوق اسلامی**، ش۴۹، ۱۳۹۵.
۱۸. حر عاملی، محمد بن حسن، **وسائل الشیعة**، ج۱۲، ۱۶و۱۷، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۰۹ق.
۱۹. حسن بن علی 7 ، امام یازدهم، **التفسیر المنسوب إلی الإمام الحسن بن علی العسکری 8** ، قم: مدرسة الإمام المهدی 7 ، ۱۴۰۹ق.
۲۰. حویزی، عبدعلی، **تفسیر نور الثقلین**، ج۱و۴، قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۲۱. خویی، سید ابو القاسم، **مبانی تکملة المنهاج**، قم: مؤسسة إحیاء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۲۲ق.
۲۲. ساریخانی، عادل و اکرمی سراب، روح الله، «مبانی فقهی حق بر اطلاعات»، **حکومت اسـلامی**، ش۶۵، ۱۳۹۱.
۲۳. سلیمان ده‌کردی، الهام و افراسیابی، علی، «حق دسترسی آزاد به اطلاعات در نظام حقوقی بـین المللی و ملی»، **مطالعات بین المللی پلیس**، ش۲۱، ۱۳۹۴.

۲۴. سیفی مازندرانی، علی اکبر، **مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة**، ج۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۲۵ق.
۲۵. سیوطی، عبدالرحمن، **الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور**، ج۱، قم: کتاب‌خانه عمومی حضرت آیةالله العظمی مرعشی نجفی ؛ ، ۱۴۰۴ق.
۲۶. شهید اول، محمد بن مکی، **ذکری الشیعة فی أحکام الشریعة**، ج۱، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۱۹ق.
۲۷. صدر، سید محمد، **ما وراء الفقه**، ج۶، بیروت: دار الأضواء للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۲۰ق.
۲۸. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، **علل الشرائع**، ج۱، قم: کتاب‌فروشی داوری، ۱۳۸۵.
۲۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، **معانی الأخبار**، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۳ق.
۳۰. ضمیری، عبد الحسین و نصیری حامد، رضا، «حکمرانی مطلوب و نقش شفافیت در تحقق آن»، **پژوهشنامه**، ش۵۲، ۱۳۸۹.
۳۱. طاهری، محسن و ارسطا، محمدجواد، «بررسی تطبیقی مبانی اصل شفافیت از دیدگاه اسلام و نظریه حکمرانی خوب»، **حقوق اسلام و غرب**، ش۳، ۱۳۹۵.
۳۲. طاهری، محسن، ارسطا، محمد جواد و ملک افضلی، محسن، «مبانی و آثار اصل شفافیت از منظر اندیشه سیاسی اسلام»، **سیاست متعالیه**، ش۲۴، ۱۳۹۸.
۳۳. طبرانی، سلیمان بن احمد، **التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم**، ج۱، اردن ـ اربد: دار الکتاب الثقافی، ۲۰۰۸م.
۳۴. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ج۱و۹، تهران: ناصر خسرو، چ۳، ۱۳۷۲.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن، **الإستبصار فیما اختلف من الأخبار**، ج۳، تهران: ۱۳۹۰ق.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن، **الأمالی**، قم: دار الثقافة، ۱۴۱۴ق.
۳۷. طوسی، محمد بن حسن، **التبیان فی تفسیر القرآن**، ج۱، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، بی‌تا.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن، **المبسوط فی فقه الإمامیة**، ج۸، تهران: المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة، چ۳، ۱۳۸۷ق.
۳۹. عیاشی، محمد بن مسعود، **التفسیر**، ج۱، تهران: مکتبة العلمیة الاسلامیة،۱۳۸۰ق.
۴۰. فیض، کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، **تفسیر الصافی**، ج۱، تهران: مکتبة الصدر، چ۲، ۱۴۱۵ق.
۴۱. قمی، عباس، **منتهی الآمال**، ج۱، قم: هجرت، چ۱۵، ۱۳۸۲.

۴۲. کاشف الغطاء، حسن بن جعفر، **أنوار الفقاهة ـ کتاب الوقف**، نجف اشرف: مؤسسه کاشف الغطاء، ۱۴۲۲ق.
۴۳. کاشف الغطاء، محمد حسین بن علی، **سؤال و جواب**، بی‌جا: مؤسسه کاشف الغطاء، بی‌تا.
۴۴. کرکی، علی بن حسین، **جامع المقاصد فی شرح القواعد**، ج۱، قم: مؤسسه آل البیت : ، چ۲، ۱۴۱۴ق.
۴۵. کشی، محمد بن عمر، **رجال الکشی ـ إختیار معرفة الرجال ـ**، مشهد مقدس: مؤسسه نشر دانشگاه مشهد، ۱۴۰۹ق.
۴۶. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج۱، ۲و۸، تهران: دار الکتب الإسلامیة، چ۴، ۱۴۰۷ق.
۴۷. گلپایگانی، سید محمد رضا، **الدر المنضود فی أحکام الحدود**، ج۱، قم: دار القرآن الکریم، ۱۴۱۲ق.
۴۸. لنکرانی، محمد، **تفصیل الشریعة فی شرح تحریر الوسیلة ـ الخمس و الأنفال**، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار : ، ۱۴۲۳ق.
۴۹. مجلسی، محمد باقر، **بحار الأنوار**، ج۲و۲۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ۲، ۱۴۰۳ق.
۵۰. محقق داماد، سید مصطفی، **قواعد فقه**، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، چ۱۲، ۱۴۰۶ق.
۵۱. محمدی ری شهری، محمد، **میزان الحکمة**، ج۶، قم: دار الحدیث، چ۵، ۱۳۸۴.
۵۲. مظفر، محمد رضا، **أصول الفقه**، تعلیقه زارعی، قم: بوستان کتاب، چ۵، ۱۳۸۷.
۵۳. معین، محمد، **فرهنگ فارسی**، ج۱، تهران: ادنا، چ۳، ۱۳۸۴.
۵۴. مفید، محمد بن محمد، **الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد**، ج۲، قم: کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ق.
۵۵. مکارم شیرازی، ناصر ، **القواعد الفقهیة**، ج۲، قم: مدرسه امام امیر المؤمنین 7 ، چ۳، ۱۴۱۱ق.
۵۶. منتظری، حسینعلی، **دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الإسلامیة**، ج۲، قم: نشر تفکر، چ۲، ۱۴۰۹ق.
۵۷. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، **قوانین الأصول**، تهران: مکتبة العلمیة الاسلامیة، چ۲، ۱۳۷۸ق.
۵۸. نائینی، محمد حسین، **فوائد الأصول**، ج۴، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.
۵۹. نائینی، محمد حسین، **تنبیه الأمة و تنزیه الملة**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۴ق.
۶۰. نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام**، ج۲۱، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، چ۷، ۱۴۰۴ق.

61. transparency international, "access to information", https://www.transparency.org/topic/detail/accesstoinformation, 29/5/2019.
62. United Nations Development Programme(undp), "Effective government requires transparency and integrity says UNDP", https://www.undp.org/content/undp/en/home/news-centre/news/2018, 18/7/2018.
63. Kaufmann, Daniel - Bellver, Ana, "**Transparenting Transparency: Initial Empirics and Policy Applications**", World Bank Policy Research Working Paper, 2005, (Available at: https://mpra.ub.uni-muenchen.de/8188).
64. Sturges, Paul, "What is This Absence Called Transparency", **International Review of Information Ethics (IRIE)**, 2007, 7.
65. Lindstedt, Catharina - Naurin, Daniel, "Transparency Against Corruption. A Cross-Country Analysis", **20th World Congress of the International Political Science Association (IPSA), Fukuoka, Japan**, 2006.
66. Wilkinson, peter, "10 anti-correption principles for state-owned enterprises", **transparency international**, 2017.

حکومت اسلامی/سال بیست‌وچهارم، شمارهٔ دوم، تابستان۹۸، پیاپی۹۲
ISLAMIC GOVERNMENT 92 / Vol.24, No.2, Summer 2019

معیارها و عرصه‌های مصلحت‌ورزی در سیاست خارجی نظام اسلامی

دریافت: ۹۷/۱۰/۲۷ تأیید: ۹۸/۷/۲۰
سیدسجاد ایزدهی*

چکیده

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

واژگان کلیدی

مصلحت، سیاست خارجی، نظام اسلامی

* دانش آموخته حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی: sajjadizady@yahoo.com.

مقدمه

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

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

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

«سیاست خارجی یک کشور مربوط می‌شود به تدوین، اجرا و ارزیابی تصمیم‌گیری‌هایی که از دیدگاه‌های خاص همان کشور جنبه برون‌مرزی دارد» (کاظمی، ۱۳۷۲، ص۴۲).

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

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

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

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

مصلحت در فقه

«مصلحت» که از ماده «صلح» گرفته شده و در تقابل با «فساد» معنا شده است (ابن منظور، ۱۹۹۷م، ج۳، ص۳۳۵)، در لغت، به اموری چون نفعی که اثرش باقی است

(عسکری، ۱۴۱۲ق، ص۲۰۶)، «خیر» (مصطفوی، ۱۳۷۴، ج۶، ص۲۶۵) و امری فراتر از نفع و خیر ظاهری که با مجموعه‌ای از مفاهیم چون «خیر»، «نفع»، «سعادت» و «حکمت» مرتبط است (عسکری، ۱۴۱۲ق، ص۲۰۴)، تفسیر شده است.

ازآن‌جا که چند تلقی متفاوت از مصلحت در مکاتب سیاسی ارائه شده است که بر اساس آن، از یک‌سو، برخی بر روی‌کرد مادی‌انگارانه از مصلحت تأکید کرده و آن را در راستای فرصت‌طلبی، عافیت‌طلبی و استفاده ابزاری جهت تأمین اهداف و غایات خویش و به‌کارگیری منطقِ «ماکیاولیسم»(آشوری، ۱۳۶۴، ص۱۵۳-۱۵۲) که هدف مقدس را توجیه‌کننده استفاده از مقدمات غیر مشروع و ناروا می‌داند، معنا کرده‌اند و برخی روی‌کردی مبتنی بر استفاده از مصالح غیر قطعی (مصالح مرسله، استحسان، سد و فتح ذرایع) و عرفی از مصلحت، پیشه کرده و عملاً با خروج از ضوابط شرعی، تکالیف، حقوق و احکام شرع را در مسلخ عرف و مصالح غیر دینی، ذبح کردند.

فقه شیعه در قبال روی‌کرد مادی‌انگارانه و سنتی از مصلحت، آن را درگرو مؤلفه‌ها و خصوصیات ویژه‌ای قرار داده است که مجموعه آن‌ها تلقی مناسبی از مصلحت ایجاد می‌کند:

۱. مصلحت منفعتی پایدار است که به دوراندیشی مستند باشد. ازاین‌رو، منافع کوتاه‌مدت که در ادامه به ضرر بیانجامد، از مصادیق مصلحت نخواهند بود.

۲. هرچند عنصر مصلحت، منفعت را نیز درپی دارد، اما هر منفعتی مستلزم مصلحت نیست. بلکه چون احکام تابع مصالح و مفاسد و نه منافع هستند، لذا ممکن است بسیاری از احکام، مستلزم ضرر ظاهری نیز باشند (فیاض، ۱۴۱۹ق، ج۴، ص۴۰۵-۴۰۴).

۳. مصلحت به‌مثابه منفعتی عام، باید به عموم مردم و جامعه بازگردد (نجفی، ۱۳۶۷، ج۱۵، ص۳۸۰).

۴. مصلحت یا فقط به جنبه‌های اخروی و معنوی عنایت دارد، یا علاوه بر امور مادی، شامل آن جنبه‌ها نیز می‌شود. لذا به منافع مادی، در صورت تضاد با معنویات، عنوان «مصلحت فقهی» صدق نمی‌کند (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص۷۱۰).

۵. مصلحت مورد نظر در فقه شیعه، محافظت از غایات و اغراض شارع است که در

عرصه فردی، مشتمل بر حفظ دین، جان، عقل، نسل و اموال است. براین‌اساس، هرچه متضمن حفظ این پنج امر باشد، دارای مصلحت و هرچه موجب فوت این اصول پنج‌گانه شود، موجب مفسده خواهد بود (غزالی، ۱۴۱۷ق، ص۱۷۴) و در عرصه اجتماعی و سیاسی، به مصلحت حفظ نظام عنایت دارد.

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

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

معیارهای مصلحت‌ورزی در سیاست خارجی

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

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

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

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

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

لسان متشرعین، «حفظ بیضه اسلام» و سایر ملل «حفظ وطنش» خوانند (نائینی، ۱۴۲۲ق، ص۴۰-۳۹).

ضرورت حفظ نظام در عرصه سیاست خارجی و دفاع از مرزهای نظام و کیان اسلامی، مورد اجماع فقیهان قرار گرفته و در راستای این فریضه، اموری چون مرزداری، جهاد و دفاع، واجب شمرده شده است. بلکه دفاع از کیان اسلامی به وجود امام نیز مقید نشده و هرگاه مرزهای کشور اسلامی مورد تهدید قرار گیرد، نه‌تنها نیازی به وجود امام در حکم به دفاع از کیان اسلامی نیست، بلکه انجام این فریضه به‌عنوان واجبی کفایی تا رسیدن به غایت دفع شرِّ دشمن و حصول امنیت، بر نظام سیاسی و همه؛ اعم از افراد حقیقی و حقوقی، لازم خواهد بود (نجفی، ۱۳۶۷، ج۲۱، ص۱۴).

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

مطابق این قاعده که به آیه قرآن مستند است (نساء(۴): ۱۴)،[1] هرگونه نفوذ و سلطه از سوی کفار بر مسلمانان و سرزمین اسلامی ممنوع بوده و ازهمین‌رو، انسداد راه نفوذ و سلطه کفار بر مسلمانان، از اصول حاکم بر دیپلماسی نظام اسلامی به‌شمار می‌آید (بجنوردی، ۱۳۵۵، ج۱، ص۱۶۱-۱۵۷).

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

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

هرگاه تسلط دشمن به دین، عقاید، اخلاق و فروع احکام مسلمانان، ضرر وارد نماید، فرقی در تسلط، میان سلطه نظامی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی نیست... اگر هراسی بر حوزه اسلام یا جامعه اسلامی پدید آید؛ به این‌که کفار به هر عنوانی مانند تجارت، پزشکی، توریسم و... در سرزمین اسلامی نفوذ نمایند، واجب است که آنان منع شده یا تحت مراقبت کامل قرار گیرند و اگر روابط بین‌الملل سیاسی با دولت‌های بیگانه و کافر، مستلزم تسلط آنان شده و اسارت سیاسی، اقتصادی را موجب شود، لازم است از این کار ممانعت شود و هرگاه از یکی از رؤسای دولت‌های اسلامی یا نمایندگان آن‌ها، روابط فاسدی با دولت‌های کافر، ظاهر شد که موجب نفوذ و تسلط آنان باشد، وی خائن است و از مقام خود معزول است و هر رابطه‌ای که موجب ضعف حیات اقتصادی و رکود بازار اسلامی شود، حرام است (مشکینی، ۱۳۷۷، ص۲۴۶-۲۴۵).

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

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

و جلوگیری از زوال آن است (امام خمینی، ۱۳۶۸، ص۱۸۵) از جایگاه محوری در سیاست خارجی نظام اسلامی برخوردار است؛ زیرا برخلاف برخی که جایگاه تقیه را، عدم مخالفت با مخالفان مذهب شیعه و نه ذیل رویارویی با حاکمان ظالم مسلمان یا کافر قرار دادند (انصاری، ۱۴۲۰ق، ص۳۲۱)، گستره تقیه شامل همه مواردی می‌شود که حفظ آن عقلاً و شرعاً لازم است. بلکه آیاتی که در خصوص تقیه نازل شده‌اند، در خصوص تقیه از کفار نازل شده است (آل عمران(۳): ۲۸[۲] و نحل(۱۶): ۱۰۶[۳]). ازاین‌رو، هم‌چنان‌که تقیه در رویارویی با مخالفان مذهب، جایگاه دارد، رویارویی با کفار و ظالمان مسلمان را نیز می‌بایست از مصادیق تقیه برشمرد (کاشف الغطاء، بی‌تا، ج۱، ص۲۹۸).

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

ازاین‌رو، می‌بایست بر این باور قرار گرفت که دولت اسلامی نیز می‌تواند در صورت نیاز و ضرورت مصالح اسلام و مسلمین، در مقابل حاکمان سنی‌مذهب، حاکمان جائر، بلکه جبهه کفر و استکبار، روی‌کرد تقیه در پیش گرفته و به‌خاطر مصالح اهم، با آنان در فرآیند تقیه مداراتی، مماشات، ابراز هماهنگی یا موافقت نماید و شاید بتوان همراهی پیامبر 9 با کافران قریش در صلح حدیبیه و برداشتن واژه(بسم اللّه) از آغاز صلح‌نامه و حذف واژه(رسول‌الله) از کنار نام پیامبر که خواسته نماینده کافران بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵(ب)، ج۲۲، ص۲۳-۲۲) را در راستای تقیه مداراتی پیامبر 9 با کفار به‌حساب آورد.

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

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

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

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

عرصه‌های مصلحت‌ورزی در سیاست خارجی

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

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

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

کاربست مصلحت در عرصه امنیت دفاعی(جهاد)

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

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

و آن را نیز به اموری چون مصلحت مقید کرده‌اند (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ص۲۷۸). درحالی‌که مطابق روایات و آموزه‌های فقه، کشتن زنان، کودکان، دیوانگان و پیران در جنگ، حرام اعلام شده است (نجفی، ۱۳۶۷، ج۲۱، ص۷۴). در برخی اوقات، به‌خاطر اموری چون اضطرار، یا مقتضای جنگ و مصلحت اسلام و کیان اسلامی، چاره‌ای جز این کار نیست. ازاین‌رو، حکم به جواز این امور در روایات، در گرو اضطرار(حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۵، ص۵۸) یا مصلحت قرار داده شده است. برخی فقیهان ذیل مواردی از اضطرار که می‌تواند مستند حکم به جواز قرار بگیرد، از «استفاده این افراد به‌عنوان سپر انسانی» و «توقف پیروزی در جنگ به کشتن آن‌ها»، به‌عنوان دو مورد از مصادیق ضرورت و مصلحت یاد کرده‌اند (نجفی، ۱۳۶۷، ج۲۱، ص۷۴).

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

گرچه اسلام، مقوله خدعه و فریب‌کاری را مقوله‌ای ناهنجار و از اوصاف ناپسند برشمرده (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ج۲، ص۳۰۶)،[۴] بلکه ساحت دین‌داری را از آن دور دانسته است (همان، ج۶، ص۳۹۳)،[۵] لکن از روایات و سیره پیامبر اکرم 9 و ائمه معصومین : این‌گونه برمی‌آید که آنان از خدعه به‌عنوان عاملی مؤثر در جنگ استفاده می‌کرده‌اند. چنان‌که از پیامبر 9 که در جنگ‌های خویش از خدعه به‌عنوان تدبیری نظامی، استفاده می‌کرده‌اند، نقل شده است که جنگ را در گرو خدعه دانسته‌اند[۶] (نوری، ۱۴۰۸ق، ج۹، ص۹۴).

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

اسلام جایز شمرده و بر آن تصریح و حتی ادعای اجماع نموده‌اند (نجفی، ۱۳۶۷، ج۲۱، ص۷۹).

گرچه استفاده از خدعه و فریب(به مثابه حربه جنگی) برای پیروزی در جنگ، به‌عنوان یکی از مصادیق مصلحت‌ورزی در عرصه سیاست خارجی، جایز شمرده شده است، لکن این قضیه به معنای تعمیم استفاده از خدعه در موارد و مناسبات دیگر نبوده، بلکه از سوی دیگر، می‌بایست در فریب دیگران، بین چند روی‌کرد متفاوت در قالب واژگان متعددی چون حیله، مکر، خدعه و غدر تفاوت قائل شد. براین‌اساس، درحالی‌که «مکر» به معنای تدبیر، در ادبیات اسلامی، ضرورتاً روی‌کردی منفی نداشته و در آیات قرآن؛ هم روی‌کرد مثبت به خود گرفته و به خداوند نسبت داده شده (آل‌عمران(۳): ۵۴)[۷] و هم روی‌کرد منفی و زشت، تلقی شده است (فاطر(۳۵): ۴۳)، [۸] «خدعه» به معنای پنهان‌کردن چیزی که شأنش ظهور است (مصطفوی، ۱۳۷۴، ج۱۱، ص۱۴۳)، آمده و خوب و بدبودن آن، تابع اقتضائات و شرایط است و با وجود این‌که نسبت به دوستان یا توده مردم، امری ناپسند به‌شمار می‌رود، نسبت به دشمنان، نه‌فقط امری ناپسند نیست، بلکه ضروری محسوب می‌شود. لکن در ادبیات اسلامی هیچ‌گاه استفاده از «غدر» به معنای پیمان‌شکنی، تجویز نشده و حتی استفاده از آن در شرایط ثانوی در برابر دشمنان هم به‌عنوان مقوله‌ای مصلحت‌مدار، توصیه نشده است و ازهمین‌رو، حضرت علی 7 پیمان‌شکنی در عرصه سیاست خارجی و حکومت، حتی در برابر «معاویه» به مثابه دشمن را برنتابیده و مردود دانسته است (نهج البلاغه، خطبه۲۰).[۹]

ج) مصلحت به جهت آمادگی برای نبرد؛ شرط‌بندی و قمار در فقه شیعه ممنوع شمرده شده و شرط‌بندی در مسابقات ورزشی نیز به صورت مطلق، تجویز نمی‌شود، لکن در مواردی خاص که روی‌کرد عقلایی داشته و مقدمه پیروزی بر دشمن محسوب می‌شود، مجاز شمرده شده و لذا در روایت امام صادق 7 ، این‌گونه اظهار شده است که: «ملائکه در شرط‌بندی می‌گریزند و لعنت می‌کنند خبر در مسابقه اسب‌سواری(خف) و شترسواری(حافر) و نصل(تیراندازی) که در آن هنگام حاضر می‌شوند»[۱۰] (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۷، ص۴۱۳).

ازاین‌رو، نظام اسلامی در راستای آمادگی برای جنگ در قالب مسابقات ورزشی؛ مانند سوارکاری و تیراندازی، نه‌فقط شرط‌بندی را جایز شمرده است، بلکه حاکم اسلامی در راستای مصلحت حفظ و حراست از نظام اسلامی، می‌تواند جوایزی برای این مسابقات در نظر گرفته و به طرفین مسابقه یا برنده آن اعطا نماید. لذا فقیهان در کتاب «سبق» و «رمایه»، ضمن استناد این عمل به روایت پیامبر، وجود مصلحت در آن را مورد تأکید قرار داده و جایز اعلام داشته‌اند (طوسی، ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۲۱۲)، بلکه پرداخت جایزه برای این مسابقات را به خاطر مصلحتی که با خود به همراه می‌آورد، تجویز کرده‌اند (نجفی، ۱۳۶۷، ج۲۸، ص۲۲۵).

ه) مصلحت اولویّت‌گذاری در نبرد؛ با عنایت به این‌که پیروزی در جنگ، در گرو تاکتیک‌های خاص بوده و مصالح عالیه اسلام، مسلمانان و کیان اسلامی در نوع راهبردهای جنگی، تأثیرگذار است، ازاین‌رو، در فقه شیعه به مواردی اشاره شده است که بر اساسِ مصلحت، می‌توان گونه‌های تاکتیک جنگی را رقم زد. براین‌اساس، فقیهان، براساس عنصر مصلحت و سیاست، موارد خاصی را در نبرد با کفار مورد توصیه قرار داده‌اند که از آن میان می‌توان به ضرورت نبرد با کفاری که در منطقه جغرافیایی نزدیک‌تر قرار دارند، اشاره کرد. گرچه ایشان تأکید می‌نمایند که این قضیه تابع شرایط و مقتضیات زمان و مکان بوده و لذا هرگاه کفار مناطق دوردست، تهدید بیش‌تری برای کیان اسلامی باشند، مبارزه با آن‌ها از اولویت برخوردار خواهد بود. براساس همین ملاک، هرگاه دشمنان، دارای تعداد بیش‌تری بوده و مسلمانان از قوا و نیروی کم‌تری برخوردار باشند، حاکم اسلامی می‌بایست مطابق منطق مصلحت، جنگ را تا حصول شرایط مقاومت و پیروزی به تأخیر بیندازد (همان، ج۲۱، ص۵۰-۴۹).

بلکه با توجه به این‌که مصلحت‌اندیشی بر عهده حاکم اسلامی نهاده شده است، هرگاه وی به علل یا مصالحی، بر این منطق قرار گرفت که بر اسیران جنگی منت نهاده، آن‌ها را آزاد نمایند یا بر عکس، بر این باور قرار گرفت که می‌بایست مردان، زنان و فرزندان را به اسارت گرفته و مال آن‌ها به غنیمت گرفته شود، این حکم می‌بایست مورد تبعیت قرار گیرد (همان، ص۱۱۵).

تحلیل و بررسی

مقوله نبرد از اموری است که همواره با فراز و فرود همـراه بـوده و بـه خـاطر نـوع رفتار دشمنان و شرایط جنگی و راهبردهای منتهی به پیروزی، مستلزم مصلحت‌اندیشی است و هر نظام سیاسی مبتنی بر گونه مبانی، ساختار و غایات خویش، ضوابط معینی را بر نظام مصلحت‌اندیشی حاکم کرده و ازاین‌رو، بـه رفتارهـای خاصّـی در ایـن عرصـه حکم کرده است.

براین‌اساس، مطابق ضوابط حاکم بـر مصـلحت‌اندیشـی نظـام‌هـای مـادی (هـدف، توجیه‌کننده وسیله رسیدن به آن است)، دولت آمریکا به بهانه اتمام جنـگ جهـانی دوم، حکم به استفاده از سلاح هسته‌ای برای مردم بی‌گناه شهرهای هیروشیما و ناکـازاکی در کشور ژاپن داده و عملاً با ارتکاب کشـتار جمعـی وسـیع، صـدها هـزار نفـر از زنـان، کودکان، پیران و شهروندان بدون سلاح را نـابود کـرده و موجـب معلولیـت و بیمـاری بسیاری تا سال‌های بعد شده است، بلکه با قراردادن این عمل فاجعه‌آمیز، ذیل مصلحت پایان جنگ جهانی، به‌جای مجازات این خلبانان، حکم به تشویق آنان کرده است.

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

این در حالی است که در نظام اسلامی مبتنی بـر مصـلحت شـیعی، گرچـه مصـالح عقلایی مرتبط با نبرد، نه فقط ممنوع نبـوده و کاربسـت آن توصـیه مـی‌شـود، بلکـه در برخی موارد، به خاطر اولویت مصلحت جامعه بر افراد و حفظ کیان اسلامی، حکـم بـه جواز قتل سپر انسانی(در معرکه نبرد) داده است، ولی در نظام معرفتی فقه شیعه، نه فقط استفاده از سلاح‌های کشتار جمعی، بلکه تولید و انباشت آن غیر مجاز بوده و استفاده از آن به جهت مصلحتی فراتر، ممنوع شمرده شده و کشتار شهروندان غیـر نظـامی را نیـز ممنوع به شمار آورده است.

کاربست مصلحت در عرصه حقوقی

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

حکومت اسلامی بنا بر مصالحی می‌تواند قراردادی با کشوری غیر اسلامی، مبنی بر مبادله مجرمان منعقد نموده و متعهد شود مجرمان تابع آن کشور را برای تحمل حبس به کشور متبوع تحویل دهد تا ادامه حبس در آن‌جا صورت گیرد و در مقابل، زندانیان تابع حکومت اسلامی را به کشور عودت دهد؛ گرچه مصلحت انعقاد چنین قراردادی به معنای تأیید مجازات افراد مطابق قوانین کشور کافر نخواهد بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۵(الف)، ج۲، ص۲۱۸-۲۱۷).

غدر به معنای وفانکردن به پیمان و شکستن عهد، براساس دیدگاه فقیهان شیعه، حرام شمرده شده است (نجفی، ۱۳۶۷، ج۲۱، ص۷۸). براین‌اساس، افراد و نهادها، بلکه حکومت اسلامی نمی‌توانند از مقتضای پیمان خود سر باز زده و خلاف آن عمل نمایند. ازاین‌رو، فقیهان بر این باور قرار گرفتند که هرگاه به افراد دشمن امان داده شود، نمی‌توانند وی را به صورت غافل‌گیرانه از پای درآورند (شهید ثانی، ۱۴۱۶ق، ج۳، ص۲۷ و محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج۳، ص۵۰۸). آن‌چه مستند وجوب وفا به قرارداد قرار می‌گیرد، علاوه بر ادله عام وجوب پای‌بندی به پیمان‌ها که عقلاً مقتضی نهی از ضد آن؛ یعنی نقض پیمان است، روایات بسیاری وجود دارد که مطابق آن، پیمان‌شکنان در آتش جهنم بوده و مسلمانان از پیمان‌شکنی منع شده و همراهی با آنان نیز ممنوع شمرده شده است (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۵، ص۱۶۹).

در عین حال که مقتضای ادله وجوب وفا به پیمان‌ها، نسبت به همه قراردادها (خارجی و داخلی) تعمیم داشته و فرقی نیز میان مسلمان و کافر وجود ندارد، لکن امام خمینی 1 احترام به عقودی را موجب وفا اعلام می‌دارند که بر خلاف مصالح اسلام و مسلمین نباشد. بلکه بر اساس محوریت عنصر مصلحت، نه تنها این پیمان‌ها الزامی برای وفا ندارند، بلکه ذیل عقود حرام و باطل قرار می‌گیرند (امام خمینی، ۱۳۹۰، ج۱، ص۴۸۶).

«در زمینه تمام قراردادها بنا بر مصالح سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ملت خودمان عمل خواهیم کرد» (همان، ج۲، ص۲۵۹).

الف) قرارداد مهادنه(آتش‌بس)؛ از جمله قراردادهایی که در فقه شیعه در گرو مصلحت قرار داده شده است، عقد مهادنه یا قرارداد آتش‌بس موقت است. بلکه فقیهان بر وابسته‌بودن مهادنه به عنصر مصلحت، اجماع داشته و در صورت فقدان مصلحت، انعقاد این قرارداد را غیر مجاز و نا مشروع می‌دانند (نجفی، ۱۳۶۷، ج۲۱، ص۲۹۶-۲۹۳). مصالحی که می‌تواند موجبات انعقاد این قرارداد را فراهم آورد، اموری از قبیل «ناتوانی مسلمانان از ایستادگی در برابر کفار»، «امید مسلمان‌شدن آنان» یا «به‌دست‌آوردن غنائم از آنان» هستند (علامه حلّی، ۱۴۱۴ق(الف)، ج۹، ص۳۵۳) که طبیعتاً گونه‌های آن، تابع شرایط و مصالح هر زمانه‌ای بوده و به موارد فوق منحصر نیستند.

با عنایت به این‌که مصالحی که موجبات عقد هدنه را فراهم می‌آورند، گاهی از قبیل مصالح ملزمه بوده و گاهی الزامی را به همراه ندارند، ازاین‌رو، هرگاه این مصلحت در محدوده ضرورت باشد، در این صورت، حکم به ضرورت هدنه شده (نجفی، ۱۳۶۷، ج۲۱، ص۲۹۵ و طباطبایی، ۱۴۰۴ق، ج۸، ص۶۳) و تشخیص مصلحت در این خصوص بر عهده امام یا نایب وی خواهد بود (نجفی، ۱۳۶۷، ج۲۱، ص۲۹۹) و در عصر غیبت، این وظیفه را می‌توان بر عهده ولی فقیه به عنوان جانشین امام معصوم نهاد (خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ش۱۱و۱۲، ص۹۷).

درحالی‌که فقیهان در صورت نیرومندبودن مسلمانان و ضعف کفار، در این‌که قرارداد هدنه بیش از چهار ماه و کم‌تر از یک سال جایز است، دارای اختلاف هستند و مشهور فقیهان بر منوط‌کردن زمان این قرارداد به عنصر مصلحت تأکید دارند (نجفی، ۱۳۶۷، ج۲۱، ص۲۹۸)، اما برخی از فقها در صورت قدرت کفار و ضعف مسلمانان، بر این باور قرار گرفته‌اند که می‌توان مدت این قرارداد را تا ده سال توسعه داد (نجفی، ۱۳۶۷، ج۲۱، ص۳۵۶ و علامه حلّی، ۱۴۱۴ق(الف)، ج۹، ص۳۵۶)، بلکه ضمن این‌که می‌توان وجه جمع میان اطلاق ادله صلح و اطلاقات ادله جهاد را به مصلحت اسلام،

مسلمانان و کیان اسلامی و صلاح‌دید امام ارجاع داد؛ چه‌بسا بتوان این‌گونه اظهار داشت که چه در حال قوت یا ضعف مسلمانان، مدت هدنه تابع مصلحت بوده و محدود به حداقل و حداکثر معینی نیست و تعیین آن نیز در اختیار ولی امر مسلمانان است (خویی، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۴۰۱ و خامنه‌ای، ۱۳۷۶، ش۱۱و۱۲، ص۳۱).

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

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

«دل‌جویی از کفار به انگیزه ترغیب آنان به پذیرش اسلام» و «تسهیل برای رفت و آمد مسلمانان و کفار به شهرهای یک‌دیگر برای دست‌یابی مسلمانان به اطلاعات و اسرار کفار» از جمله مصالحی است که این قرارداد سر در گرو آن دارد (شهید ثانی، ۱۳۰۹ق، ج۲، ص۳۹۶).

علاوه بر این‌که عقد امان در گرو مصلحت قرار داشته و وجود مصلحت، مقتضی جواز آن است، این قرارداد به کتاب الهی مستند بوده (توبه(۹): ۶)[11] و پیامبر اکرم 9 در روایت معروف خویش در حجّةالوداع در سرزمین مِنی، مؤمنان را با هم برادر خوانده، خون‌های آن‌ها را یک‌سان فرض کرده و ضمن اعلام اتحاد آن‌ها علیه دشمن، این‌گونه اظهار داشته که کم‌ترین آن‌ها می‌تواند تعهدی را از سوی جمعیت بر عهده بگیرد (کلینی، ۱۳۶۷، ج۱، ص۴۰۴).

گرچه عمده فقیهان، صحت انعقاد قرارداد امان را مشروط به وجود مصلحت دانسته‌اند (علامه حلّی، ۱۴۱۴ق(الف)، ج۹، ص۸۶)، اما با عنایت به این‌که برخی امور؛ هم دارای مصلحت بوده و هم مشتمل بر مفاسدی هستند، ازاین‌رو، «محقق کرکی» با

اذعان به این قضیه، بر این باور قرار گرفته است که وجود مصلحت، وجـود مفسـده را نفی نمی‌کند. لذا اگر عقد امان دارای مصلحت و مفسـده بـه صـورت هـم‌زمـان باشـد، می‌بایست اولویت‌بندی شده و مطابق منطق راجح عمل شـود (محقـق کرکـی، ۱۴۱۴ق، ج۳، ص۴۳۰-۴۲۹). بدین‌صورت کـه اگـر مصـلحت بـه انـدازه‌ای باشـد کـه مفسـده را تحت‌الشعاع قرار دهد، می‌توان قرارداد امان را منعقد نمود و در صورت غلبه مفسده بـر مصلحت، حکم به عدم جواز این قرارداد خواهد شـد. بـدیهی اسـت هرگـاه مصـلحت مستلزم عدم قبول درخواست امان باشد یا درخواست امان در راستای حیله جنگی قرار داشته باشد، این کار نه تنها جایز نیست، بلکـه حـرام نیـز خواهـد بـود (علامـه حلّـی، ۱۴۱۴ق(الف)، ج۹، ص۸۶).

قرارگرفتن عقد امان در گرو عنصر مصلحت موجب شده است که گرچه ایـن عقـد از سوی همه افراد مسلمان (نه لزوماً رهبران) مورد پذیرش قرار گرفتـه اسـت، لکـن از آن‌جا که ممکن است هر فردی به مصلحت آگاهی نداشته باشد یـا امـان یـک فـرد بـه لشگر یا سپاه دشمن، لوازم خطرناکی برای سپاه اسلام دربر داشته باشد، ازاین‌رو، ضمن این‌که اصل این قرارداد از سوی افراد عادی جامعه می‌بایسـت در گـرو مصـلحت قـرار داشته باشد، برخی فقیهان، گستره امان را بر عهده امام یا نایبش به صـورت نامحـدود و ذیل مصلحت قرار داده‌اند و عرصه قرارداد امان از سـوی افـراد معمـولی را در گسـتره محدودی قرار داده و اختیار آنان برای امان یـک شـهر یـا کشـور را مـردود دانسـته‌انـد (علامه حلّی، ۱۴۲۰ق، ج۱، ص۱۳۶).

از جمله مواردی که ذیل قرارداد امان قرار داشته و در سیاست خارجی، بسیار مـورد عنایت قرار گرفته است، قرارداد امنیت‌دادن به سفیران دشمن است. چنان‌که فقیهان، ذیل ماجرای فرستادگان «مسیلمه کذّاب» و رفتار پیامبر اکرم با آنان به این قضیه استناد کـرده و «صاحب جواهر»، ضمن این‌که ضرورت نیاز به پیام‌رسـانان در جنـگ را خاطرنشـان کرده است، امنیت‌دادن به پیک دشـمن را مقتضـای سیاسـت و مصـلحت‌ورزی دانسـته است (نجفی، ۱۳۶۷، ج۲۱، ص۷۸).

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

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

تحلیل و بررسی

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

کاربست مصلحت در عرصه امور مالی

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

معامله‌ای که مصالح مسلمین را آسیب برساند، مخالفیم. پیوندهای تجارتی و دیگر مبادلات، مادام که به مصلحت ملت ما باشد، برای ما مورد قبول است» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۱۲، ص۳۶).

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

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

از تألیف قلوب می‌توان در دو عرصه سیاست داخلی و سیاست خارجی استفاده نمود؛ زیرا گرچه برخی از فقیهان، تنها مسلمانان ضعیف‌الایمان را از مصادیق تألیف قلوب دانسته (علامه حلّی، ۱۴۱۴ق(ب)، ج۳، ص۲۰۰)، برخی کفار را ذیل تألیف قلوب جای داده (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۳۵۱ و همو، ۱۳۷۸ق، ج۱، ص۲۴۹) و

برخی نیز آن را نسبت به هردو گـروه تعمـیم داده‌انـد (نجفـی، ۱۳۶۷، ج۱۵، ص۳۴۱)، لکن از آن‌جا که اختصاص این امر به مسلمانان، تنها به «ابن جنید» نسـبت داده شـده و این قول، نظریه نادری در فقه به شمار می‌آید، ازاین‌رو، بنا بر دو دیدگاه دیگـر، تـألیف قلوب، از راه‌کارهای اساسی در مصلحت‌اندیشی در سیاست خارجی به شمار می‌آیـد و حاکم اسلامی می‌تواند با اختصاص بخشی از بیت‌المـال مسـلمین، مصـالح بسـیاری را برای ترویج اسلام و تقویت کیان اسلامی، به ارمغان بیاورد. طبیعی است بـا عنایـت بـه این‌که تألیف قلوب همیشه ذیل پرداخت پول میسر نمی‌شود، لذا حاکم اسلامی می‌بایست با درک راه‌کارهای تحقق تألیف قلوب، بهترین راه را برای «جلـب هـم‌کـاری کفـار»، «دفع شر آن‌ها» و «فراهم‌کردن بستر مناسب برای ترویج دیـن‌داری در میـان کشـورهای کفر»، ایجاد نماید.

ب) غنیمت؛ غنیمت که در اصـطـلاح، عبـارت از چیـزی اسـت کـه مسـلمانان در میدان کارزار و جنگ با پیروزی به دست می‌آورند، از جمله موضـوعاتی اسـت کـه در راستای مصلحت‌ورزی در سیاست خارجی، مورد عنایـت قـرار گرفتـه اسـت؛ زیـرا در حالی که منطق تقسیم و توزیع غنیمت، تقسیم آن به مجاهدان است، در برخی از موارد، اختیار مصرف و تقسیم آن بر عهده حاکم اسـلامی نهـاده شـده اسـت کـه از آن میـان، می‌توان به اختصاص بخشی از غنیمت به کسانی که حاکم را بر امـری مصـلحت‌مـدار؛ مانند نقطه ضعف قلعه دشمن یا راه مخفی آن راهنمایی می‌کننـد(همان، ج۲۱، ص۱۸۷) اشاره کرد.

در روی‌کردی دیگر، فقیهان شیعه بر این باورند، هرگاه حاکم اسلامی، سپاهی را بـه جنگ اعزام نماید و فرمانده‌ای بر آن بگمارد و امیر سپاه مصلحت بدانـد کـه بخشـی از سپاه را به جنگ بفرستد و آن‌ها در جنگ، غنیمت به دست آورند، همه سپاه در غنمیت سهیم خواهند بود (طوسی، ۱۴۱۷ق، ج۴، ص۲۰۹).

ج) جزیه؛ جزیه به معنای مالی است که از غیـر مسـلمانان کـه در پنـاه حکومـت اسلامی قرار می‌گیرند، گرفته می‌شود و این نام‌گذاری به خاطر آن است که آن را بـه عنوان جزا در برابر حفظ مال و جان‌شان به حکومت اسلامی می‌پردازند. این مالیـات

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

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

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

مشهور فقیهان بر این باورند که امر جزیه از حیث مقدار و کیفیت بر عهده امام یا نایب وی بوده و با عنایت به این‌که مقدار معینی برای جزیه تعیین نشده است، تعیین مقدار آن بر عهده ایشان نهاده شده و اگر به مقدار معینی توافق نشود، وی می‌تواند مطابق مصالحی که تشخیص می‌دهد، بر مقدار جزیه افزوده یا آن را کاهش دهد. بلکه وقت اخذ این مالیات نیز به آخر سال اختصاص نداشته، وی می‌تواند مطابق مصالح موجود، زمان آن را تعیین نماید (کلانتری، ۱۴۱۶ق، ص۱۵۱)، بلکه با توجه به این‌که شرط مساوات برای افراد در پرداخت جزیه وجود ندارد، ازاین‌رو، حاکم می‌تواند مطابق مصالح تشخیص داده‌شده برای هر گروه یا صنفی، مقدار معینی از جزیه تعیین نماید (صدر، ۱۴۲۰ق، ج۱۰، ص۱۴۳).

فقیهان با نفی تعیین مقدار جزیه، استناد به مقدار خاصی از جزیه که توسط حضرت علی 7 جعل شده است را در راستای مصالح وقت دانسته (قزوینی، ۱۴۱۴ق، ص۴۲)

و ازدیاد مقدار جزیه از سوی آن حضرت، نسبت به مقدار جزیـه تعیـین‌شـده از سـوی پیامبر 9 را نیز شاهدی بر مدعای فوق دانسته‌اند (مجلسی، ۱۴۰۶ق، ج۶، ص۳۱۸).

در سوی دیگر، از آن‌جا که اخذ جزیه از مشرکان بـه منظـور گـردن‌نهـادن آنـان بـه حاکمیت مسلمانان است، ازاین‌رو، جزیه‌دادن مسلمانان به کفار جز در مـوارد خـاص و بر اساس اقتضای مصلحت، جایز دانسته نشده است:

> هرگاه شخص مسلمان در دست مشرکان اسیر باشد و از سـوی آنـان، مـورد تحقیق و استخدام و بردگی و کتک قرار گیرد، امام می‌تواند مـالی بپـردازد و آن مسلمان را از دست آنان نجات دهد؛ زیرا در این کار مصلحت است و آن عبارت است از نجات‌دادن یـک شـخص مسـلمان از عـذاب... مـورد دیگـر این‌که مسلمانان در محاصره دشمن قرار گرفته و دشمنان در معرض پیروزی قرار دارند که در این صورت نیز می‌توان در ازای پرداخت مالی بـه آن‌هـا از ادامه جنگ جلوگیری کرد (طوسی، ۱۳۷۸ق، ج۲، ص۵۲).

د) فروش سلاح بـه دشـمن؛ از جملـه امـوری کـه در سیاسـت خـارجی، در گـرو مصلحت نهاده شده است، بحث فروش سلاح به دشـمنان اسـلام اسـت. در حـالی کـه دیدگاه فقیهان در این خصوص، قابل ارجاع به سه دیدگاه کـلان اسـت کـه مطـابق آن، برخی فروش سلاح به دشمنان را به گونه مطلـق در ردیـف تجـارت‌هـای نـا مشـروع شمرده‌انـد (مفیـد، ۱۴۱۰ق، ج۱۴، ص۵۸۸؛ طوسـی، ۱۳۹۰ق، ص۳۶۵؛ محقـق حلّـی، ۱۴۰۸ق، ج۲، ص۹ و شهید ثانی، ۱۳۰۹ق، ج۳، ص۲۱۱). برخی به تفصیل باور داشـته و معتقدند فروش سلاح به کافران، هنگام نبرد جایز نبوده و در وقـت صـلح و قـرارداد ترک دشمنی جایز است (حلّی، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۲۱۶؛ اردبیلی، ۱۴۱۱ق، ج۸، ص۴۴ و بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج۱۸، ص۲۰۸) و در نقطه مقابل، برخی با واگذارکردن این قضـیه بـه حکومت اسلامی، فروش یا عدم فروش آن را به عنصر مصلحت گره زده و بر این باور قرار گرفتند که فروش یا عدم فروش سلاح به کـافران، دارای حکمـی قطعـی در همـه زمان‌ها و مکان‌ها نبوده، بلکه این قضیه تابع شرایط زمـانی و مقتضـیات زمـان و مکـان است. بر این اساس، هرگاه حکومت اسلامی بر این تشخیص استوار شد که در صورت

فروش اسلحه به کافران، بنیه نظامی آنان قوی شده و این قضیه، سبب ضعف مسلمانان می‌شود، آن را ممنوع کرده و در صورت عدم وجود خطر و تهدید، فروش آن مجاز خواهد بود و در این میان، تفاوتی میان زمان جنگ و صلح نخواهد بود (امام خمینی، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۱۵۳).

«امام خمینی» بر این اساس، بر محوریت مصالح مسلمانان و نقش زمان در فروش سلاح به دشمنان دین، تأکید کرده و آن را بر عهده والی و زمام‌دار مسلمانان نهاده و شناخت وی از مصلحت را محور عمل دانسته است (امام خمینی، ۱۳۹۰، ج۱، ص۴۹۶).

آن‌چه بر روی‌کرد مصلحت‌مدار در این‌گونه موارد تأکید می‌نماید، استدلالی از سوی ایشان است که در پاسخ به کسانی که تفکیک میان زمان جنگ و صلح در فروش سلاح را به روایات (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۲، ص۷۰)، مستند کرده‌اند، اظهار شده است.

از روایات نیز بین زمان صلح و جنگ، به گونه مطلق استفاده نمی‌شود، بلکه نباید مصلحت اسلام و نقش زمان و مکان در صدور آن حکم را فراموش کرد. بر این اساس، در روایت «حضرمی» که از بردن سلاح برای شامیان پرسش می‌شود، با این‌که حکومت شام، حکومت جور و مخالف مذهب اهل بیت بود، ولی چون شیعه در آن ایام، نظامی مستقل نداشت و از طرفی تواناسازی بنیه جنگی شامیان سبب تواناسازی اساس اسلام در برابر کفار رومی بود، پس فروش سلاح به شامیان در آن زمان جایز بود. ولی اگر تواناسازی دشمنان اسلام و اهل بیت به مصلحت نبود، در این صورت فروش سلاح به آنان، مجوزی نداشت (امام خمینی، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص۱۵۵).

تحلیل و بررسی

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

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

نتیجه‌گیری

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

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

یادداشت‌ها

۱. «وَمَن یَعْصِ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَیَتَعَدَّ حُدُودَهُ یُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِیهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِینٌ».

۲. «لاَّ یَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْکَافِرِینَ أَوْلِیَاء مِن دُوْنِ الْمُؤْمِنِینَ وَمَن یَفْعَلْ ذَلِکَ فَلَیْسَ مِنَ اللّهِ فِی شَیْءٍ إِلاَّ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَاةً وَیُحَذِّرُکُمُ اللّهُ نَفْسَهُ وَإِلَی اللّهِ الْمَصِیرُ».

۳. «مَن کَفَرَ بِاللّهِ مِن بَعْدِ إِیمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُکْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِیمَانِ وَلَکِن مَّن شَرَحَ بِالْکُفْرِ صَدْرًا فَعَلَیْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِیمٌ».

۴. «إِیّاکَ وَ الْخُدیعَةَ فَإِنَّ الْخُدیعَةَ مِنْ خُلُقِ اللَّئیمِ».

۵. «لا دینَ لِخُدّاعٍ».

۶. «اَلْحَرْبُ خُدْعَةٌ».

۷. «وَمَکَرُواْ وَمَکَرَ اللّهُ وَاللّهُ خَیْرُ الْمَاکِرِینَ».

۸. «اسْتِکْبَارًا فِی الْأَرْضِ وَمَکْرَ السَّیِّئِ وَلَا یَحِیقُ الْمَکْرُ السَّیِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ یَنظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِینَ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِیلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِیلًا».

۹ «لولا کراهیة الغدر لکنت من ادهی النّاس و لکن کلّ غدرة فجرة و کلّ فجرة کفرة و لکلّ غادر لواء یعرف به یوم القیامة».

۱۰. ان رسول الله 9 قال: «ان الملائکة لتنفر عند الرهان و تلعن صاحبه ما خلا الحافر و الخف و الریش و النصل فانها تحضرها الملائکة».

۱۱. «وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِکِینَ اسْتَجَارَکَ فَأَجِرْهُ حَتَّی یَسْمَعَ کَلاَمَ اللّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِکَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ یَعْلَمُونَ».

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. آشوری، داریوش، **فرهنگ سیاسی**، تهران: انتشارات مروارید، چ۱۰، ۱۳۶۴.

۴. ابن منظور، محمدبن‌مکرم، **لسان العرب**، ج۳، بیروت: دار صادر، ۱۹۹۷م.

۵. اردبیلی، احمد، **مجمع الفائدة و البرهان**، ج۸، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق.

۶. امام خمینی، سیدروح‌اللّه، **الرسائل**، قم: مؤسسهٔ مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۶۸.

۷. امام خمینی، سیدروح‌اللّه، **المکاسب المحرمة**، ج۱، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چ۳، ۱۴۱۰ق.

۸. امام خمینی، سیدروح‌اللّه، **تحریرالوسیلة**، ج۱و۲، نجف اشرف: مطبعة الآداب، چ۲، ۱۳۹۰ق.

۹. امام خمینی، سیدروح‌اللّه، **صحیفه امام**، ج۱۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۷۸.

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

۱۱. انصاری، شیخ مرتضی، **المکاسب المحرمة**، قم: کنگره بزرگداشت صدمین سالگرد شیخ انصاری، چ۲، ۱۴۲۰ق.

۱۲. بجنوردی، محمد حسن، **القواعد الفقهیة**، ج۱، قم: مؤسسه اسماعیلیان، چ۴، ۱۳۵۵.

۱۳. بحرانی، یوسف، **الحدائق الناضرة**، ج۱۸، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۰۵ق.

۱۴. تمیمی آمدی، **غررالحکم و دررالکلم**، شرح جمال الدین محمد خوانساری، ج۲و۶، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.

۱۵. حر عاملی، محمد بن الحسن، **وسائل الشیعة**، ج۱۲، ۱۵و۲۷، قم: مؤسسهٔ آل‌البیت : لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ق.

۱۶. حلی، ابن ادریس، **السرائر**، ج۲، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۰ق.

۱۷. خامنه‌ای، سیدعلی، «مهادنه، ترک مخاصمه و آتش‌بس»، **مجله فقه اهل بیت :** (فارسی)، ش۱۱و۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۷۶.

۱۸. خویی، ابوالقاسم، **منهاج الصالحین**، ج۱، قم: مدینةالعلم، ۱۴۱۰ق.

۱۹. شهید ثانی، محمد بن جمال‌الدین، **الروضة البهیة**، ج۲و۳، تهران: چاپ اسلامیه، ۱۳۰۹ق.
۲۰. شهید ثانی، محمد بن جمال‌الدین، **مسالک الافهام**، ج۳، قم: بنیاد معارف اسلامی، ۱۴۱۶ق.
۲۱. صدر، محمدباقر، **ما وراء الفقه**، ج۱۰، بیروت: دارالاضواء للطباعة و النشر، ۱۴۲۰ق.
۲۲. طباطبایی، سیدعلی، **ریاض المسائل فی بیان الاحکام بالدلایل**، ج۸، قم: مؤسسهٔ آل البیت : ، ۱۴۰۴ق.
۲۳. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن، **الخلاف**، ج۲و۴، قم: مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن، **المبسوط فی فقه الامامیة**، ج۱و۲، تهران: مکتبه مرتضویه، ۱۳۷۸ق.
۲۵. طوسی، ابوجعفر محمد بن الحسن، **النهایة فی مجرد الفقه**، بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۳۹۰ق.
۲۶. عسکری، ابوهلال، **الفروق اللغویة**، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ق.
۲۷. علامه حلّی، حسن بن یوسف، **تحریر الأحکام**، ج۱، قم: مؤسسهٔ امام صادق 7 ، ۱۴۲۰ق.
۲۸. علامه حلّی، حسن بن یوسف، **تذکرة الفقهاء**، ج۹، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۱۴ق(الف).
۲۹. علامه حلّی، حسن بن یوسف، **مختلف الشیعة**، ج۳، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۱۴ق(ب).
۳۰. غزالی، ابی‌حامد محمدبن محمد، **المستصفی من علم الاصول**، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۷ق. ۱۹۹۶م.
۳۱. فیاض، محمد اسحاق، **محاضرات فی اصول الفقه**، تقریرات المحقق الخوئی، ج۴، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
۳۲. قزوینی، ملاعلی، **صیغ العقود و الإیقاعات**، قم: منشورات الشکوری، ۱۴۱۴ق.
۳۳. کاشف الغطاء، شیخ جعفر، **کشف الغطاء عن مبهمات شریعة الغرّاء**، ج۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، بی‌تا.
۳۴. کاظمی، علی اصغر، **روابط بین‌الملل در تئوری و عمل**، تهران: نشر قومش، ۱۳۷۲.
۳۵. کلانتری، علی اکبر، **الجزیة و أحکامها فی الفقه الإسلامی**، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ق.
۳۶. کلینی، محمد بن یعقوب، **الکافی**، ج۱، قم: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۶۷.
۳۷. مجلسی، محمدباقر، **ملاذالأخیار فی فهم تهذیب الأخبار**، ج۶، قم: مکتبة آیةالله مرعشی نجفی، ۱۴۰۶ق.

۳۸. محقق حلّی، نجم‌الدین جعفر بن الحسن، **شرائع الاسلام**، ج۲، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چ۲، ۱۴۰۸ق.
۳۹. محقق کرکی، علی بن الحسین، **جامع المقاصد**، ج۳، قم: مؤسسه آل البیت : ، ۱۴۱۴ق.
۴۰. مشکینی، علی، **مصطلحات الفقه**، قم: انتشارات الهادی، ۱۳۷۷.
۴۱. مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، ج۶و۱۱، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴.
۴۲. مفید، محمد بن محمد بن نعمان، **المقنعة**، ج۱۴، قم: مؤسسة النشرالاسلامی، ۱۴۱۰ق.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر، **استفتائات جدید**، قم: مدرسة الامام علی بن ابیطالب 7 ، ۱۳۷۵(الف).
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، ج۲۲، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۵(ب).
۴۵. نائینی، محمد حسین، **تنبیه الامة و تنزیه الملة**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۲۲ق.
۴۶. نجفی، محمد حسن، **جواهر الکلام**، ج۱۵، ۲۱و۲۸، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چ۳، ۱۳۶۷.
۴۷. نوری، میرزا حسین، **مستدرک الوسائل**، ج۹، بیروت: مؤسسه آل‌البیت : لاحیاء التراث، ۱۴۰۸ق.

حکومت اسلامی/سال بیست‌وچهارم، شمارهٔ دوم، تابستان۹۸، پیاپی۹۲
ISLAMIC GOVERNMENT 92 / Vol.24, No.2, Summer 2019

تأثیرات نظریه خطابات قانونی امام خمینی 1 بر انقلاب اسلامی

دریافت: ۹۷/۴/۱۶ تأیید: ۹۸/۷/۲۲

نجف لک‌زایی*
و هادی جلالی اصل**

چکیده

یکی از چالشی‌ترین مباحث فقه سیاسی دوران معاصر، بحث از وجوب یا حتی جواز انقلاب و تشکیل حکومت اسلامی بوده است. بخشی از این مناقشات، مربوط به مسأله شک در قدرت براندازی حکومت پهلوی و اداره جامعه پس از تشکیل حکومت و وظیفه مکلف در این مقام است.

به نظر می‌رسد در رابطه با این مناقشه، نظریه خاص امام خمینی 1 در رابطه با چگونگی توجه خطاب به مکلفین؛ یعنی نظریه خطابات قانونی و لازمه آن؛ یعنی عدم شرطیت قدرت در تکلیف، تأثیر مستقیم بر عمل‌کرد ایشان در مسیر انقلاب اسلامی داشته است. این مقاله با بررسی تأثیرات احتمالی نظریه خطابات قانونی امام خمینی 1 بر انقلاب اسلامی، در دو صورت «شک در قدرت» و «علم به عدم قدرت»، به این نتیجه می‌رسد که مبنای اصولی امام خمینی 1 برای مشروعیت انقلاب، لازمه نظریه خطابات قانونی در رابطه با شرطیت قدرت در جایی که علم به امکان تحصیل قدرت است، می‌باشد.

واژگان کلیدی

امام خمینی 1، انقلاب اسلامی، فقه سیاسی، شرطیت قدرت در تکالیف، نظریه خطابات قانونی

* دانش آموخته حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی دانشگاه باقرالعلوم 7 : nlakzaee@gmail.com.
** دانش آموخته حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم 7 : hja1366@yahoo.com.

مقدمه

اصول فقه روش تحقیق فقه است و در کنار مسائلی هم‌چون اختلاف در قرائت قرآن و روایات، وجود الفاظ مشترک، اختلاف در فهم و برداشت فقیه از منابع به دلیل تشابه در معنا، شناخت صحیح روایات تقیه‌ای و شناخت موارد نسخ، وجود جعل و تحریف در منابع و... (موسوی، ۱۳۸۷، ص۱۱۲-۱۲)، اختلاف در آرا و مبانی اصولی از مهم‌ترین دلایل اختلاف در آرای فقهی به صورت عام و فقه سیاسی به صورت خاص است. فقه سیاسی متکفل بحث از استنباط احکام فقهی در عرصه قدرت است و هرچه حکم مورد بحث دارای اثرات بیش‌تری باشد، دقت در مبانی فقهی و اصولی آن از اهمیت بالاتری برخوردار خواهد بود. یکی از چالشی‌ترین مباحث فقه سیاسی در قرن معاصر، بحث از وجوب یا حتی جواز انقلاب و تشکیل حکومت اسلامی است.

با این‌که در میان فقها تردیدی در عدم مشروعیت حکومت طاغوت و جائر وجود ندارد، مبارزه با حکومت سلطنتی پهلوی و انقلاب و تأسیس حکومت اسلامی از مسائلی بوده‌اند که از جهات مختلف از جانب مخالفان مبارزه مخصوصاً برخی علما مورد مناقشه بوده است.

با توجه به مباحثه‌ای که در تاریخ نجف میان «امام خمینی» 1 و «آیةالله العظمی حکیم» ; صورت گرفته است و خاطراتی که از علمای بزرگ آن زمان هم‌چون «آیةالله العظمی بروجردی» ; نقل شده است و مباحثی که امام خمینی در سلسله دروس‌شان درباره حکومت اسلامی در نجف بیان کرده‌اند، می‌توان فهمید که مناقشات در چند بخش بوده است.

۱. وجود قدرت از ناحیه براندازی حکومت پهلوی و توان تشکیل حکومت و اداره امور، پس از براندازی حکومت پهلوی.

۲. مشروعیت تحمل هزینه‌هایی که در مسیر انقلاب باید پرداخته می‌شد مخصوصاً تلفات انسانی با توجه به اهمیت حفظ دماء و وجوب مدارای قولی و فعلی با سلاطین، در صورت در خطر افتادن خود یا دیگران با توجه به عمومات تقیه و عدم وجوب نهی از منکر در صورت آسیب جانی و مالی.

۳. مشروعیت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت بر اساس نظریه ولایت فقیه در امر حکومت.

در رابطه با تردید سوم و مشروعیت حکومت دینی مبتنی بر نظریه ولایت فقیه در عصر غیبت، مباحثات گسترده‌ای صورت گرفته و مبانی اصولی متعددی در تکوین این نظریه نقش داشته‌اند که در تحقیقی دیگر مورد بحث قرار گرفته است (جلالی اصل، ۱۳۹۱، ص۵۵-۴۸، ۶۷-۶۱، ۷۳-۷۲، ۷۸-۷۶، ۸۵-۸۲، ۹۹-۹۷ و ۱۲۳-۱۲۱). مشروعیت تحمل هزینه‌ها و ریشه‌های اصولی آن نیز در مقاله‌ای دیگر مورد بررسی قرار گرفته است (جلالی اصل، ۱۳۹۷، ش۱، ص۱۶۲-۱۴۱).

آن‌چه در این مقاله به بررسی آن می‌پردازیم، مناقشه اول و تأثیر نظریه خطابات قانونی امام خمینی 1 بر نظر ایشان در رابطه با مسأله قدرت است.

همان‌گونه که بیان شد، در رابطه با قدرت دو مناقشه وجود داشته است: قدرت براندازی و انقلاب و قدرت تشکیل حکومت و اداره جامعه. این مسأله پیوند زیادی با اختلافات درباره شرطیت قدرت در تکلیف و وظیفه مکلف در قبال شک در قدرت یا علم به عدم وجود قدرت بر انجام تکلیف دارد که متأثر از مناقشه چگونگی خطابات شارع و توجه تکلیف به مخاطبین است. در رابطه با نحوه توجه خطابات شارع به مکلفین دو نظریه عمده وجود دارد: نظریه خطابات قانونی و نظریه انحلال. نظریه خطابات قانونی که از ابداعات امام خمینی 1 است، لوازمی در حیطه شرطیت قدرت در تکلیف دارد که ادعای این مقاله این است که بخشی از اختلافات امام خمینی 1 با علمای مخالف انقلاب و روی‌کرد خاص ایشان مبنی بر وجوب انقلاب و تشکیل حکومت اسلامی، متأثر از لوازم این مبنای اصولی است. به طور کلی تأثیر این نظریه در بحث شرطیت قدرت در تکلیف را در دو جهت می‌توان تصویر کرد:

۱. وظیفه مکلف در صورت شک در قدرت.

۲. وظیفه مکلف در صورت علم به عدم قدرت، اما توان تحصیل آن.

این مقاله با بررسی نظریه خطابات قانونی امام خمینی 1 با تبیین آثار آن در صورت شک در وجود قدرت، اثبات می‌کند که تأثیر این نظریه در جایی است که مکلف علم

به عدم قدرت داشته، ولی توان تحصیل آن را داراست و توجه به لوازم این مبنا نه تنها بخشی از روی‌کرد فقهی امام خمینی 1 به مسأله وجوب انقلاب و تشکیل حکومت اسلامی را تبیین می‌کند، بلکه دارای آثار گسترده‌ای در فقه مخصوصاً در زمینه فقه سیاسی است.

توضیح نظریه خطابات قانونی

یکی از نوآوری‌های امام خمینی 1، نظریه خطابات قانونی است که منظور از آن، متفاوت‌بودن خطابات شخصی با خطابات قانونی است. این نظریه ثمرات زیادی در اصول فقه دارد و بسیاری از شبهات و معضلات را در مباحثی هم‌چون مسأله ضد و مسأله علم اجمالی حل می‌کند.

تا جایی که ما می‌دانیم، این نظریه پیش‌تر به نام کسی ثبت نشده است؛ هر چند که برخی ریشه‌های آن را به طور محدود و خاص در کلمات برخی اصولیان متقدم بتوان یافت (اسلامی، ۱۳۸۸، ش۶۰-۵۹، ص۱۶۲). به عنوان مثال، «مرحوم نائینی» با تشبیه قضایای شرعی با قوانین عرفی، قوانین عرفی را نیز از قضایای حقیقیه می‌داند (نائینی، ۱۳۵۲، ج۱، ص۱۲۶). این تشبیه اگرچه همانند تشبیه خطابات شرعی از جانب امام خمینی 1 با خطابات قانونی است، با این حال، نظریه محقق نائینی، با نظریه خطابات قانونی متفاوت است. چرا که اعتقاد محقق نائینی به حقیقیه‌بودن قضایای شرعی، نه تنها منافاتی با اعتقاد ایشان به نظریه انحلال ندارد، بلکه از نظر ایشان جمیع قضایای حقیقیه، با توجه به تعدد افراد مکلفین، منحل به احکام متعدد می‌شود (نائینی، ۱۳۷۶، ج۳، ص۱۷۹). در حقیقت تفاوت عمده نظریه محقق نائینی با امام خمینی این است که محقق نائینی معتقد است شارع هنگام جعل حکم، افراد را در نظر می‌گیرد (اگرچه این افراد؛ اعم از افراد محققة الوجود و شامل افراد مقدّرة الوجود باشد)؛ در حالی که امام خمینی قائل است شارع محال است در حکم خود، افراد را لحاظ کند (امام خمینی، ۱۴۲۳ق(الف)، ج۲، ص۲۲۹ و فاضل لنکرانی، ۱۳۹۲).

در توضیح نظریه خطابات قانونی باید گفت از نظر امام خمینی 1 خطابات به دو

صورت هستند: خطابات شخصی و خطابات قانونی که هرکدام لـوازم خـاص خـود را دارند.

خطاب شخصی، خطابی است که به آحاد مردم و به صورت شخصی بیان می‌شود. از لوازم این قسم خطاب، این است که در صورتی که شخص مخاطب عـاجز باشـد یـا عادتاً یا عقلاً قادر به انجام امر نباشد، استهجان لازم می‌آید.

خطاب قانونی خطابی است کلی که مخاطب آن عامه مکلفین به طور کلـی هسـتند، نه آحاد آنان و در حقیقت اوامر در این خطـاب، منحـل بـه اوامـر جزئـی نمـی‌شـوند. بنابراین، طبق این خطاب، حتی اگر در بین مخاطبین، شخص جاهل یا غیر قـادری هـم موجود باشد، مخاطب این خطاب کلی است و استهجان هم پیش نمی‌آید.

از نظر امام خمینی، خطابات شارع از قبیل خطابات قانونی است و در کیفیت جعـل و کلـی‌بـودن تفـاوتی بـا قـوانین عرفیـه‌ای کـه جعـل مـی‌شـود نـدارد (امـام خمینـی، ۱۴۲۳ق(الف)، ج۲، ص۲۳۰-۲۲۸).

این نظریه در مقابل نظریه انحلال است که مبنـای مشـهور علماسـت. طبـق نظریـه انحلال، اوامر و نواهی شرعی، قضایای حقیقیه‌ای هستند که برای عناوین و موضـوعات کلی جعل شده‌اند و به تبع این‌که ایـن عنـاوین و موضـوعات، دارای افـراد و مصـادیق خارجی است، این اوامر و نواهی منحل شده و به تک تـک افـراد و مصـادیق خـارجی سرایت می‌کنند. این تسری حکم از عنوان کلی به افراد و مصادیقش را انحلال حکـم و احکام هر یک از مصادیق را «احکام انحلالی» می‌گویند؛ زیرا حکم بـه طـور مسـتقیم و مستقل به آن‌ها تعلق نگرفته است، بلکه بر روی عنوان عام رفته و از آن‌جـا بـه واسـطه سرایت و انحلال، افراد را هم دربر گرفته است. مانند «اکرم کل عالم» که حکم وجـوب اکرام بر روی عنوان عام «کل عالم» رفته و از آن‌جا به تک تک افراد عام سرایت می‌کند (خویی، ۱۴۲۲ق، ج۴، ص۲۲۹-۲۲۸؛ خمینـی، ۱۴۱۸ق، ج۲، ص۶۶ و مقیمـی، ۱۳۸۵، ش۴۲، ص۲۲۷).

اما از دیدگاه امام، این نظریه دارای اشکالاتی است؛ چرا که اگر قائل شویم خطابـات قـانونی منحل می‌شوند و سر از خطابات شخصی در می‌آورند، مفاسدی چند دامن‌گیر می‌شوند:

۱. عدم صحت خطاب اشخاص عاصی؛ زیرا وقتی مولا قطع دارد که عاصی منبعث نمی‌شود و مرادش حاصل نمی‌شود، اراده جزمی برای مولا در لوح نفس پدید نمی‌آید.

۲. عدم صحت تکلیف کفار به اصول و فروع.

۳. قبح تکلیف صاحب مروت به ستر عورت یا کارهای دیگری که با مروت منافات دارد. چون از صاحب مروت به طبیعت حالش هیچ‌گاه کشف عورت و امثال آن سر نمی‌زند. پس تکلیف که برای ایجاد داعی است، تأثیری در حال او ندارد و لغو است.

۴. عدم وجوب احتیاط، هنگام شک در قدرت؛ چون این‌گونه شک به قول مشهور، شک در تحقق جزء موضوع است.

۵. اختصاص‌یافتن احکام وضعی به محل ابتلابودن؛ چه احکام وضعی جعل مستقل نداشته باشند یا داشته باشند. در صورت اول که مطلب واضح است (زیرا به تبع احکام تکلیفی که از آن‌ها انتزاع شده‌اند، به محل ابتلابودن مقید می‌شوند) و در صورت دوم نیز می‌دانیم که جعل استقلالی به لحاظ آثار است. پس نمی‌توان حکمی وضعی جعل کرد که هیچ اثری ندارد. (چنان که در احکام تکلیفی نیز این استدلال راه دارد) ناچار باید گفت نجاست بول یا خمر، تنها نسبت به فردی که محل ابتلای او هست، ثابت می‌باشد (امام خمینی، ۱۴۲۳ق(الف)، ج۳، ص۲۳۰).

به نظر می‌رسد آن‌چه باعث شده علما قائل به انحلال خطاب شرعی شوند، این است که هر کدام از افراد مخاطبین باید مورد تکلیف و حکم باشد؛ بدون این‌که حکم وی به حکم فرد دیگر ارتباطی داشته باشد. چرا که عموم استغراقی است و جمیع افراد را در بر می‌گیرد. بنابراین، حکم کلی به احکام زیادی انحلال می‌یابد و به همین دلیل است که در شبهات موضوعیه برائت جاری می‌گردد و عقاب و ثواب با توجه به تعدد مکلفین متعدد می‌شود (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج۳، ص۴۵۰) و به همین دلیل هم نظریه خطابات قانونی مورد اشکال واقع شده است که چنان‌چه معنای خطاب قانونی، عدم انحلال به حسب افراد باشد، پس افراد بدون تکلیف خواهند بود و این خلف است و چنان‌چه افراد در عین حال که خطاب قانونی است، مورد تکلیف و حکم باشند، تناقض و محال است (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج۳، ص۴۵۰ و مقیمی، ۱۳۸۵، ش۴۲، ص۲۳۷).

با این حال، این ایراد به نظریه خطابات قانونی وارد نیست؛ چرا که همان‌گونه که امام خمینی 1 در کتاب «انوارالهدایة» تأکید می‌کنند، مُنشَأ، تکلیف واحدی برای مجموع مکلفین نیست، بلکه آن‌چه واحد است، خطاب و انشا است و مُنشَأ هم‌چون حرمت زنا بر همه مکلفین واجب است؛ بدون این‌که خطاب خاص یا تکلیف مستقل به آحاد مکلفین متوجه باشد (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۲۱۶).

فرزند ایشان نیز در مقام پاسخ‌گویی به شبهه چگونگی تعلق تکلیف به آحاد مکلفین بنا بر نظریه خطابات قانونی از تعبیر «انحلال حکمی» بهره گرفته و می‌گوید:

> تلک الإرادة الواحدة المتعلقة بالخطاب العام القانونی، تنحلّ حکما- حسب الأفراد، و حسب حکم العقل، و فهم العرف ـ إلی الأفراد، فیکون الانحلال إلی الکثیر بنحو العموم الاستغراقی، و یکون الانحلال حکمیا، ضرورة أن الوجدان قاض بوحدة الإرادة، فالکثرة اعتباریة بلحاظ أن المراد معنی کلی انحلالی. و هذا المعنی الانحلالی یوجب سریان الانحلال حکما إلی الإرادة، لا واقعا و موضوعا فإنه خلاف الوجدان، و منافٍ للبرهان، کما مضی سبیله. فعلی هذا، کل فرد من الأفراد بما أنه إنسان، و بما أنه مؤمن مسلم محکوم بالحکم الانحلالی الّذی یتوجه إلی الآحاد، حسب توجیه الخطاب الکلی، لا حسب توجیه الخطاب الشخصی.... فما هی الشرائط فی الخطاب الشخصی، شرائط لأجل أنه خطاب فعلی، و إذا کان الخطاب بالقوة فلا تعتبر تلک الشرائط، مع انحلال هذا العام و القانون الکلی إلی الکثیر انحلالاً حکمیاً موجباً لصحة انتساب کل واحد إلیه، و اختصاصه بالحکم المخصوص به (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج۳، ص۴۵۵-۴۵۴)؛ اراده واحدی که به خطاب عام قانونی تعلق گرفته است، حکما ـ بر حسب افراد و بر حسب حکم عقل و فهم عرف ـ به افراد منحل می‌شود. پس انحلال به کثیر به صورت عمومی استغراقی است و انحلال حکمی است. چرا که وجدان حکم می‌کند که اراده واحد است، پس کثرت اعتباری و به این لحاظ است که معنا کلی انحلالی است و این معنای انحلالی موجب سریان انحلال حکمی به اراده است، نه انحلال واقعی؛ چرا که انحلال واقعی هم‌چنان که گذشت، بر خلاف

وجدان و منافی برهان است. بنابراین، هر فردی از افراد، از آن‌جا که انسان است و مؤمن و مسلمان است، محکوم به حکم انحلالی‌ای است که بر حسب توجه خطاب کلی، نه خطاب شخصی، متوجه آحاد است. ... پس آن‌چه از شرایط خطاب شخصی است، به این دلیل است که خطاب فعلی است و هنگامی که خطاب بالقوه بود، با انحلال این عام و قانون کلی به کثیر (به صورت انحلال حکمی که موجب صحّت انتساب هر فردی به قانون کلی و اختصاصش به حکم مخصوص به خود است)، این شرایط معتبر نیست.

بنابراین، نظریه خطابات قانونی در عین پاسخ‌گویی به شبهات قائلین به نظریه انحلال، دچار مشکلاتی که متوجه نظریه انحلال می‌شود نیز نمی‌باشد.

اعتقاد به نظریه خطابات قانونی، از دیدگاه امام خمینی 1 لوازم مختلف اصولی هم‌چون عدم انحلال علم اجمالی در صورت خروج یکی از اطراف شبهه از محل ابتلا (امام خمینی، ۱۴۱۸ق، ج۲، ص۱۲۴)، موجه‌بودن حکم به احتیاط در صورت شک در قدرت (همان، ص۱۲۶)، عدم قبح اوامر طولی و عرضی برای شارع و عدم نیاز به نظریه ترتب (همان)، اشتراک احکام بین عالم و جاهل، قادر و عاجز، مطیع و عاصی (همان، ص۱۲۵)، عدم لزوم تأخر شرط از مشروط در جایی که زمان عمل متأخر است و قدرت در حین عمل حاصل می‌شود (همان، ص۲۱-۲۰) و... را داراست.

یکی از لوازم این نظریه عدم شرطیت قدرت در تکلیف است. بنابراین، احکام همان‌گونه که بر قادر به فعلیت رسیده بر عاجز هم فعلی است و تنها تفاوت در عدم تنجز تکلیف و معذوریت عاجز است.

همان‌گونه که در مقدمه ذکر شد، این لازمه در دو جهت می‌تواند مورد بحث قرار گیرد:

۱. وظیفه مکلف در صورت شک در قدرت.

۲. وظیفه مکلف در صورت علم به عدم قدرت، اما توان تحصیل آن.

وظیفه مکلف در صورت شک در قدرت و تأثیر آن بر انقلاب اسلامی

یکی از مسائلی که در رابطه با نظریه خطابات قانونی بایستی مورد بررسی قرار

گیرد، تأثیر این نظریه بر تفاوت دیدگاه قائلان به این نظریه با منکران آن در اصل عملی جاری‌شده در صورت شک در قدرت و تـأثیر آن بـر انقـلاب اسـلامی اسـت. توضـیح این‌که یکی از برداشت‌هایی که از مبنای امام خمینی 1 در رابطـه بـا خطابـات قـانونی صورت گرفته این است که تفاوت مبنای امام خمینی 1 با دیگر علمـا بـه دو اخـتلاف عمده می‌انجامد:

اول آن‌که احتیاط طبق عقیده کسانی که قدرت را شـرط فعلیـت مـی‌داننـد، مـادامی است که جست‌وجو صورت نپذیرفته است و بعد از فحص از قدرت، اگر کماکان شک داشته باشیم که آیا قدرت داریم یا نه، به اصالة البرائه متمسک می‌شـویم. در حـالی کـه طبق مبنای امام، اگر بعد از جست‌وجو نیز شک باقی باشد، مقام، مقام احتیاط است.

دوم آن‌که طبق عقیده مخـالفین، در مـورد شـک در قـدرت، در صـورتی حکـم بـه احتیاط می‌شود که ملاک احراز شده باشد و در صورتی که مـلاک احـراز نشـده باشـد، احتیاط لازم نیست. اما طبق عقیده امام خمینی 1، احـراز مـلاک لازم نیسـت و صـرف وجود خطاب و امر شرعی باعث می‌شود که تکلیف در حق عاجز فعلیت یابد. بنابراین، در رابطه با مبارزه با ظلم نیز؛ اگرچه اصل مبارزه با ظلم از واجبات مسلم اسلام اسـت، بـا این حال، اگر کسی شک کند که قدرت محو ظلم را دارد یا نه، طبق مبنای دیگـر، بعـد از فحص از قدرت و بقای حیرت و شک، اصالة البرائه را جاری می‌کنـد؛ چـرا کـه فعلیـت تکلیف در حق او مسلم نیست، الا این‌که توانسته باشد ملاک را در حق عاجز نیـز احـراز کند، ولی امام قائل است که باید مبارزه کرد تا یقین حاصل شود که قدرت موجود نیسـت و احتیاجی به احراز خارجی ملاک وجود ندارد(خمینی، ۱۳۷۸، ش۳و۴، ص۲۴۴).

این نظر و تأثیر احتمالی آن بر انقلاب اسلامی را در دو جهـت مـورد بررسـی قـرار می‌دهیم:

جهت اول: آیا تنها بر مبنای خطابات قانونیه یـا در صـورت احـراز مـلاک از جـای دیگر، شک در قدرت مجرای برائت است؟

بر اساس این نظر، بنا بر مبنای دیگر قائلین به انحلال، پس از فحص، چنان‌چه علـم به قدرت حاصل نشد، برائت جاری می‌شود (مگر بنا بر نظر «مرحوم نائینی» که معتقدند

چنان‌چه ملاک از جای دیگر احراز شده باشد، احتیـاط لازم اسـت)؛ در حـالی کـه بـر اساس مبنای امام خمینی 1، اگر بعد از جست‌وجو نیز شـک بـاقی باشـد، مقـام، مقـام احتیاط بوده و این مسأله فارقی میان اعتقاد به نظریه خطابات قانونی و اعتقاد به نظریـه انحلال است.

با این حال، به نظر می‌رسد این نسبت که از دیدگاه قائلین به نظریه انحلال، شک در قدرت پس از فحص، مجرای برائت است، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ چرا کـه اساسـاً بـه همین دلیل که قائلین به انحلال، شک در قدرت را مجرای برائت نمی‌دانند، مـورد نقـد امام خمینی قرار گرفته‌اند؛ چون از نظر ایشان، لازمه نظریه انحـلال، جریـان برائـت در صورت شک در تکلیف است؛ چرا که در این صورت، شک در اصل تکلیف است، نـه مکلف‌به (امام خمینی، ۱۴۱۸ق، ج۲، ص۱۲۶).

بنابراین، حداکثر نقدی که می‌توان ادعا کرد، بـه قـائلین بـه انحـلال وارد اسـت کـه چنان‌چه ایشان در صورت شک در قدرت مبارزه با ظلم، حکم بـه احتیـاط مـی‌کردنـد، احتیاط‌شان علی المبنی نبوده است؛ در حالی که طبق نظریه خطابـات قـانونی، احتیـاط علی المبنی است. نه این‌که قائلین به انحلال، در مسأله شک در وجوب مبارزه بـا ظلـم، بر خلاف امام خمینی 1 اصل جاری‌شده را برائت می‌دانند.

ضمن این‌که حکم به احتیاط در صورت شک در قـدرت، تنهـا بنـا بـر مبنـای امـام نیست که علی القاعده است، بلکه این مسأله در رابطه با برخـی از معتقـدین بـه نظریـه انحلال هم‌چون «میرزای نائینی» نیز علی القاعده است. چرا که مرحوم نائینی نیز معتقـد است؛ اگرچه قدرت عقلی و عادی از شرایط تکلیفند، با این حال از شرایطی نیستند که دخلی در ثبوت ملاکات نفس الأمریه و مناطات احکام داشـته باشـند، بلکـه از شـرایط حسن تکلیف و خطابند. چون خطاب به غیر قـادر قبـیح اسـت، بنـابراین، چـه قـدرت موجود باشد یا نباشد، ملاک موجود است و عقل مستقلاً لـزوم رعایـت مـلاک و عـدم تفویت آن تا جایی که ممکن است را درک می‌کند و حداکثر در زمانی که علم به عـدم قدرت بر استیفای ملاک داشته باشد، رعایت ملاک را لازم نمی‌داند؛ چـرا کـه مـی‌دانـد مولا حکمی بر طبق آن ندارد. اما در صورت شک در قدرت، عقل برای رهایی از وقوع

در مخالفت واقع، احتیاط را لازم می‌داند. زیرا که عقـل در صـورت شـک در موضـوع حکمش، حکم به برائت نمی‌کند. پس هنگام شـک در قـدرت، عقـل حکـم بـر برائـت نکرده و آثار عدم قدرت را مترتب نمی‌کند، بلکه استقلالاً حکم بـه لـزوم درنظرگـرفتن احتمال قدرت می‌کند (نائینی، ۱۳۷۶، ج۴، ص۵۶-۵۵).

بنابراین، مرحوم نائینی معتقد نیستند که تنها در موردی که از جای دیگـر مـلاک بـه نحوی در حق عاجز اثبات شـده باشـد، احتیـاط لازم اسـت (خمینـی، ۱۳۷۸، ش۳و۴، ص۲۴۴)، بلکه با توجه به این‌که از دیدگاه ایشان قدرت، شرط حسن خطاب است، نـه این‌که دخل در ثبوت ملاک داشته باشد، نفس وجود حکم شرعی را مثبت وجود منـاط و ملاک می‌دانند و در همه موارد شک در قدرت، مگر در صـورتی کـه علـم بـه عجـز حاصل شود، احتیاط را واجب می‌دانند و بنابراین با این‌که قائل به انحلالند، این احتیاط علی المبنی است:

> فانّ النتیجة عند الشکّ فی القدرة العقلیّة هی وجوب الفحص عنهـا حتّـی یظهـر الحال، کما لو علم بتحقّق ما هو المناط و الملاک فی تکلیف المولی برفع الحجر عن الأرض و شکّ فی القدرة علیه، فانّ ضرورة العقل حاکمة بلزوم الفحص عن القدرة إلی أن یتبیّن العجز، و لیس للعبد الاتّکال علی الشکّ و إجراء البراءة عـن التکلیف (نائینی، ۱۳۷۶، ج۴، ص۵۶)؛ پس نتیجه هنگام شک در قـدرت عقلـی، وجوب فحص از قدرت تا زمانی که علم حاصل شود می‌باشد. هم‌چنان‌که اگـر علم به تحقق مناط و ملاک در تکلیف مولا نسبت به بلندکردن سـنگ از زمـین داشته باشیم و در قدرت بر آن شک کنیم، عقل ضرورتاً حکم می‌کنـد کـه بایـد فحص از قدرت تا زمانی که عجز مبین شود، صورت بگیرد و عبد نمی‌تواند بر شک تکیه کرده و نسبت به تکلیف اجرای برائت کند.

و گفتنی است این مبنا مختص «مرحوم نائینی» نیست و «محقق عراقی» نیز قائلند که در جمیع مواردی که به شک در قدرت بر امتثال و تحصیل غرض رجوع می‌کند، عقـل حکم به عدم اجزا و وجوب احتیاط می‌کند؛ چرا که می‌داند مصلحت ملزمه باقی اسـت (عراقی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۲۳۰).

البته مبنای «امام خمینی» 1 درباره خطابات قانونی، در رابطه با شک در قدرت، باعث تفاوت ایشان از «محقق خویی» شده است؛ چرا که محقق خویی در صورت شک در قدرت نیز قائل به برائتند. بنابراین، در رابطه با لزوم یا عدم لزوم مبارزه در صورت شک در قدرت، ایشان قائل به برائت خواهند بود. ایشان می‌فرمایند:

> أنّه لا فرق فی الرجوع إلی أصالة البراءة فی موارد الشک فی التکلیف بین أن یکون منشؤه الشک فی القدرة أو الشک من جهة اخری کعدم النص أو إجماله أو تعارض النصین أو نحو ذلک، ضرورة عدم الفرق بینهما، ولا موجب لتقیید أصالة البراءة بغیر المورد الأوّل، فانّه بلا دلیل و مقتض (خویی، ۱۴۲۲ق، ج۲، ص۶۱)؛ در رجوع به اصالة البرائه در موارد شک در تکلیف، فرقی نمی‌کند که منشأ آن شک در قدرت باشد یا شک از جهت دیگری هم‌چون عدم نص یا اجمال آن یا تعارض نصین یا مانند آن؛ چرا که فرقی بین این‌ها نیست و دلیلی هم برای اختصاص اصالة البرائه به غیر از مورد اول نداریم. پس چنین تخصیصی بی دلیل است.

جهت دوم: آیا مبنای امام خمینی 1 درباره لزوم احتیاط در صورت شک در قدرت، در انقلاب اسلامی مؤثر بوده است؟

در این جهت باید به بررسی این امر بپردازیم که حتی در صورتی که تنها بر اساس نظریه خطابات قانونی امام خمینی، شک در قدرت، مجرای احتیاط است، آیا این مبنا، تفاوتی در عمل‌کرد ایشان در مسیر انقلاب اسلامی داشته است یا خیر؟ بدین معنا که آیا می‌توان لوازم نظریه خطابات قانونی در زمینه شک در قدرت را فارقی برای عمل‌کرد امام خمینی از دیگر علما که قائل به نظریه انحلال بوده‌اند، به حساب آورد یا تفاوت مبنا در زمینه نحوه خطابات شارع، در این جهت منجر به تفاوت عمل‌کرد علما نشده است؟

در این زمینه باید گفت حتی چنان‌چه بپذیریم تنها بر مبنای امام است که شک در قدرت، مجرای احتیاط بوده و بر اساس مبنای قائلین به نظریه انحلال، در صورت شک در قدرت، اصل عملی جاری، برائت است، باز هم نمی‌توان این لازمه نظریه خطابات

قانونی را (بر خلاف لازمه دیگر این نظریه که بیان خواهد شد) در انقلاب اسلامی مؤثر دانست؛ چرا که قدرت را می‌توان در چند حوزه در نظر گرفت:

۱. شک در قدرت برای آگاه‌سازی توده‌ها و بیان مفاسد حکومت پهلوی.

۲. شک در قدرت در براندازی حکومت پهلوی.

۳. شک در تأسیس حکومت اسلامی و اداره حکومت.

با دقت در کلمات امام خمینی 1 مشخص می‌شود ایشان در مورد اول قائل به وجود قدرت بوده‌اند و در این حوزه، علمای دیگر هم با ایشان اختلاف نظر نداشته‌اند و مناقشه‌ای که وجود داشته در مشروعیت آن، با توجه به هزینه‌های جانی آن بوده است.

هم‌چنین ایشان در مورد صورت دوم قائل بوده‌اند؛ اگرچه در حال حاضر قدرت آن وجود ندارد، اما باید قدرت را کسب کرد که هم‌چنان که در گفتار بعد بیان خواهد شد، به نظر می‌رسد تأثیر نظریه خطابات قانونی، در این بخش بوده است و در صورت سوم نیز قائل بوده‌اند که قدرت آن وجود دارد.

در رابطه با قدرت برای آگاه‌سازی توده‌ها و بیان مفاسد حکومت پهلوی، ایشان می‌فرمایند:

> شما الآن نه کشوری دارید و نه لشگری، ولی تبلیغات برای شما امکان دارد و دشمن نتوانسته همه وسایل تبلیغاتی را از دست شما بگیرد. البته مسائل عبادی را باید یاد بدهید، اما مهم مسائل سیاسی اسلام است؛ مسائل اقتصادی و حقوقی اسلام است. این‌ها محور کار بوده و باید باشد. وظیفه ما این است که از حالا برای پایه‌ریزی یک دولت حقه اسلامی کوشش کنیم؛ تبلیغ کنیم؛ تعلیمات بدهیم؛ هم‌فکر بسازیم؛ یک موج تبلیغاتی و فکری به وجود بیاوریم تا یک جریان اجتماعی پدید آید و کم کم توده‌های آگاه وظیفه‌شناس و دین‌دار در نهضت اسلامی متشکل شده، قیام کنند و حکومت اسلامی تشکیل دهند.
>
> تبلیغات و تعلیمات، دو فعالیت مهم و اساسی ماست. وظیفه فقهاست که عقاید و احکام و نظامات اسلام را تبلیغ کنند و به مردم تعلیم دهند تا زمینه

برای اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام در جامعه فراهم شود (امام خمینی، ۱۴۲۳ق(ب)، ص۱۲۸-۱۲۷).

بنابراین، سیاست اصلی ایشان در مرحله اول، تبلیغ و عدم سکوت در مقابل مفاسد حکومت پهلوی و آگاه‌سازی مردم بوده است:

شما که فعلًا قدرت ندارید، جلو بدعت‌های حکام را بگیرید و این مفاسد را دفع کنید، اقلًا ساکت ننشینید. تو سر شما می‌زنند، داد و فریاد کنید، اعتراض کنید. انظلام نکنید؛ انظلام (تن به ظلم دادن) بدتر از ظلم است. اعتراض کنید، انکار کنید، تکذیب کنید، فریاد بزنید. باید در برابر دستگاه تبلیغات و انتشارات آن‌ها دستگاهی هم این طرف به وجود بیاید تا هر چه به دروغ می‌گویند تکذیب کند. بگوید دروغ است، بگوید عدالت اسلامی این نیست که آن‌ها ادعا می‌کنند. عدل اسلامی که برای خانواده‌ها و جامعه مسلمین قرار داده شده، همه برنامه‌اش مضبوط و مدون است که آن‌ها دارند. این مطالب باید گفته شود تا مردم متوجه باشند و نسل آینده سکوت این جماعت را حجت قرار ندهد و نگوید لابد اعمال و رویه ستم‌کاران مطابق شرع بوده است و دین مبین اسلام اقتضا می‌کرده که ستم‌گران «اکل سحت»؛ یعنی حرام‌خواری کنند و مال مردم را غارت کنند (همان، ص۱۱۴).

ایشان هم‌چنین در رابطه با قدرت براندازی حکومت پهلوی همان‌طور که گذشت، قائل بوده‌اند که چنان‌چه قدرت آن وجود ندارد، باید آن را به دست آورد (همان، ص۱۱۶) و قدرت آن را نیز دست‌یافتنی می‌دانسته‌اند:

ما موظفیم برای تشکیل حکومت اسلامی جدیت کنیم. اولین فعالیت ما را در این راه تبلیغات تشکیل می‌دهد. بایستی از راه تبلیغات پیش بیاییم. در همه عالم و همیشه همین طور بوده است. چند نفر با هم می‌نشستند، فکر می‌کردند، تصمیم می‌گرفتند و به دنبال آن تبلیغات می‌کردند، کم کم بر نفرات هم‌فکر اضافه می‌شد، سرانجام به صورت نیرویی در یک حکومت بزرگ نفوذ کرده یا با آن جنگیده، آن را ساقط می‌کردند.

محمد علی میرزایی را از بین می‌بردند و حکومت مشروطه تشکیل می‌دادند. همیشه از اول، قشون و قدرتی در کار نبوده است و فقط از راه تبلیغات پیش می‌رفته‌اند.

قلدری‌ها و زورگویی‌ها را محکوم می‌کردند، ملت را آگاه می‌ساختند و به مردم می‌فهماندند که این قلدری‌ها غلط است. کم کم دامنه تبلیغات توسعه می‌یافت و همه گروه‌های جامعه را فرا می‌گرفت، مردم بیدار و فعال می‌شدند و به نتیجه می‌رسیدند (همان، ص۱۲۷).

ایشان هم‌چنین در رابطه با مسأله سوم؛ یعنی قدرت اداره حکومت، اعتقاد داشته‌اند که ما در حال حاضر قدرت اداره حکومت را داریم:

مرتباً عذرخواهی می‌کنند که این کارها از ما ساخته نیست. این افکار غلط است. مگر آن‌ها که اکنون در کشورهای اسلامی امارت و حکومت دارند، چکاره‌اند که آن‌ها از عهده برمی‌آیند و ما برنمی‌آییم؟ کدام‌یک از آن‌ها بیش از فرد متعارف و معمولی لیاقت دارد؟

... آن‌چه مربوط به نظارت و اداره عالیه کشور و بسط عدالت بین مردم و برقراری روابط عادلانه میان مردم می‌باشد، همان است که فقیه تحصیل کرده است. آن‌چه برای حفظ آزادی ملی و استقلال لازم است، همان است که فقیه دارد. ... به خودتان اعتماد داشته باشید. شما که این قدرت و جرأت و تدبیر را دارید که برای آزادی و استقلال ملت مبارزه می‌کنید، شما که توانسته‌اید مردم را بیدار و به مبارزه وادار کنید و دستگاه استعمار و استبداد را به لرزه درآورید، روز به روز بیش‌تر تجربه می‌آموزید و تدبیر و لیاقت شما در کارهای اجتماعی بیش‌تر می‌شود. وقتی موفق شدید دستگاه حاکم جائر را سرنگون کنید، یقیناً از عهده اداره حکومت و رهبری توده‌های مردم برخواهید آمد. طرح حکومت و اداره و قوانین لازم برای آن آماده است. اگر اداره کشور مالیات و درآمد لازم دارد، اسلام مقرر داشته و اگر قوانین لازم دارد، همه را وضع کرده است. احتیاجی نیست بعد از تشکیل حکومت

بنشینید قانون وضع کنید یا مثل حکام بیگانه‌پرست و غرب‌زده به سراغ دیگران بروید تا قانون‌شان را عاریه بگیرید، همه چیز آماده و مهیاست. فقط می‌ماند برنامه‌های وزارتی، که آن هم به کمک و هم‌کاری مشاورین و معاونین متخصص در رشته‌های مختلف در یک مجلس مشورتی ترتیب داده و تصویب می‌شود (همان، ص۲۲و۱۳۹-۱۳۸).

بنابراین، به نظر می‌رسد امام خمینی 1 در این بخش نیز دچار شک و تردید نبوده‌اند تا حتی اگر مبنای‌شان را سبب تفاوت عمل از دیگر علما بدانیم، در انقلاب اسلامی تأثیرگذار بوده باشد. ضمن این‌که با توجه به خاطراتی که از علمای بزرگ آن زمان هم‌چون «آیةالله بروجردی» و «آیةالله حکیم» نقل شده است، مشخص می‌شود که این بزرگان نیز در این مسأله شک نداشته تا مبنای‌شان در رابطه با اصل عملی جاری در موارد شک در قدرت، در روی‌کردشان تأثیرگذار باشد. بلکه اطمینان داشته‌اند که در حال حاضر قدرت کافی برای انقلاب و اداره حکومت وجود ندارد (سلطانی طباطبایی، ۱۳۷۰، ش۴۴-۴۳، ص۵۸-۲۷ و گرامی، ۱۳۹۴).

لوازم نظریه خطابات قانونی در رابطه با وظیفه مکلف در صورت توان تحصیل قدرت و تأثیر آن بر انقلاب اسلامی

هم‌چنان که گفته شد، یکی از لوازم نظریه خطابات قانونی، عدم شرطیت قدرت در تکلیف است. بنابراین، احکام همان‌گونه که بر قادر به فعلیت رسیده بر عاجز هم فعلی است و تنها تفاوت در عدم تنجز تکلیف و معذوریت عاجز از نگاه عقل است. با توجه به فعلیت حکم، چنان‌چه مکلف عاجز، قادر به تحصیل قدرت باشد، بر وی واجب است که قدرت را تحصیل کرده و تکلیف را انجام دهد.

به نظر می‌رسد این نظریه اصولی در انقلاب اسلامی مؤثر بوده و پاسخ‌گوی یکی از شبهات مهم مخالفین انقلاب بوده است. چرا که همان‌گونه که گذشت، یکی از شبهات اصلی در مسیر انقلاب، نبود قدرت برای براندازی رژیم پهلوی و تأسیس حکومت اسلامی است. اما با توجه به مبنای امام خمینی 1 در رابطه با عدم شرطیت قدرت در تکلیف و فعلی‌بودن خطاب نسبت به عاجز؛ چنان‌چه شخص عاجز قدرت بر انجام

کاری ندارد، بر او واجب است که تحصیل قدرت کرده و فعل را بـه انجـام رسـاند. در حالی که بر اساس نظریه انحلال، با توجه به شـرطیت قـدرت در تکلیـف، در صـورت علم به عدم قدرت، حتی بر اساس نظریه امثال «محقق نائینی» و «محقق عراقی»، اساسـاً تکلیف بر عاجز فعلی نشده تا وی موظف به تحصیل قدرت بر انجام آن باشد.

در حقیقت طبق مبنای مشهور، هم‌چنان‌که در مواردی هم‌چـون حـج کـه قـدرت از شرایط خاصه تکلیف و شرط وجوب است، تحصیل استطاعت واجب نمی‌باشد، وقتـی قدرت را از شرایط عامه فعلیت تکلیف گرفتیم نیز قدرت شرط وجوب تکالیف بوده و تا حاصل نشود، تکلیف فعلی نخواهد شد. در حالی که طبـق نظریـه خطابـات قـانونی، قدرتی که از شرایط عامه تکلیف است، پیوسته شرط واجب بوده و باید آن را تحصـیل نمود. یعنی قدرت شرط تحقق خارجی عمل واجب است، نه شرط وجوب آن.

به نظر می‌رسد بر اساس ایـن مبناسـت کـه امـام خمینـی 1 در رابطـه بـا تشـکیل حکومت اسلامی و براندازی حکومت پهلوی قائل است که اگر در حال حاضر قـدرت جلوگیری از مفاسد وجود ندارد، باید این قدرت را کسب کرد. ایشان در کتاب ولایـت فقیه می‌فرماید:

> ما باید جلو این غارتگری‌ها و حرام‌خوری‌ها را بگیریم. همه مردم موظف به این کار هستند، ولی علمای دینی وظیفه‌شان سنگین‌تر و مهم‌تر است. ما باید پیش از سایر افراد مسلمان به این جهاد مقـدس و ایـن وظیفـه خطیـر اقـدام کنیم. ما به خاطر مقام و موقعیتی که داریم، بایستی پیش‌قدم باشیم. اگر امروز قدرت نداریم که جلو این کارها را بگیریم و حرام‌خواران و خائنین به ملـت و دزدان مقتدر و حاکم را به کیفر برسانیم، باید کوشش کنیم این قدرت را به دست بیاوریم و در عین حال، به عنوان حداقل انجام وظیفه، از اظهار حقایق و افشای حرام‌خوری‌ها و دروغ‌پردازی‌ها کوتـاهی نکنـیم. وقتـی قـدرت بـه دست آوردیم، نه تنها سیاست و اقتصاد و اداره کشـور را درسـت مـی‌کنـیم، بلکه حرام‌خورها و دروغ‌پردازها را شلاق می‌زنیم و به کیفر می‌رسانیم (امـام خمینی، ۱۴۲۳ق(ب)، ص۱۱۶).

باید در نظر داشت که ثمره فقهی این مبنای اصولی، منحصر در تبیین روی‌کرد ایشان در رابطه با انقلاب و تشکیل حکومت نیست، بلکه مشخص می‌شود از نظر ایشان هرگاه عملی واجب بود، حتی اگر در شرایط کنونی قدرت تحقق آن وجود ندارد، باید با تهیه مقدمات آن، واجب را تحقق بخشید و عدم وجود قدرت، عذری برای تعطیل گذاردن واجبات شرعی نیست. توجه به این مبنا در مسائل حکومتی و برنامه‌ریزی‌های دستگاه‌های اجرایی حائز اهمیت است؛ چرا که نگاه کانون‌های برنامه‌ریزی را از برنامه‌ریزی برای انجام واجبات مقدور، به برنامه‌ریزی برای توانمندکردن حکومت اسلامی برای تحقق همه احکام الزامی در حیطه فقه سیاسی معطوف می‌کند.

نتیجه‌گیری

با بررسی آرا و نظرات امام خمینی 1 پیش از انقلاب مشخص می‌شود ایشان برای نگرانی‌های علما در رابطه با براندازی حکومت پهلوی و تأسیس حکومت اسلامی پاسخ‌هایی داشته‌اند که ریشه در مبانی اصولی ایشان داشته است.

به صورت خاص در مناقشات مربوط به قدرت، به نظر می‌رسد نظریه خاص امام خمینی در رابطه با چگونگی توجه خطاب به مکلفین؛ یعنی نظریه خطابات قانونی و لازمه آن؛ یعنی عدم شرطیت قدرت در تکلیف، تأثیر مستقیم بر روی‌کرد ایشان به انقلاب و تشکیل حکومت اسلامی داشته است. اما باید در نظر گرفت که این مبنا؛ اگرچه باعث تفاوت نظر ایشان با آیةالله خویی ; در مسأله شک در قدرت شده و به تبع آن ممکن بود باعث تفاوت نظر این دو فقیه بزرگ در وجوب انقلاب و تشکیل حکومت اسلامی شود؛ با این حال، با توجه به عدم شک در توان تشکیل حکومت اسلامی و علم به عدم وجود قدرت در سرنگونی حکومت پهلوی در اوایل مبارزه، مشخص می‌شود ایشان در رابطه با قدرت مبارزه، انقلاب و تشکیل حکومت اسلامی دچار شک نبوده‌اند. بنابراین، آن‌چه تأثیر اختلاف مبنای ایشان در رابطه با نحوه خطابات شارع و تأثیر آن در مسأله شرطیت قدرت است، بیش از آن‌که مسأله شک در قدرت باشد، مبنای فقهی ایشان درباره وظیفه مکلف در صورت علم به عدم وجود

قدرت و علم به توان تحصیل آن است. چرا که طبق این مبنا، تکلیف بر مخاطبان فعلی بوده و بنابراین، قدرت شرط واجب است، نه شرط وجوب. در نتیجه چنان‌چه مکلفین در حال حاضر قدرت انجام عمل واجب را نداشته باشند، ولی قدرت آن دست‌یافتنی باشد، بر آنان واجب است که قدرت را تحصیل کرده و واجب را به انجام رسانند.

با توجه به مبنای اصولی امام خمینی 1 در رابطه با عدم شرطیت قدرت در تکلیف و تطبیق آن بر سخنان ایشان در کتاب «ولایت فقیه» مبنی بر لزوم کسب قدرت برای مبارزه با حکومت پهلوی، مشخص می‌شود اختلاف ایشان با برخی علما و روی‌کرد ایشان مبنی بر وجوب انقلاب و تشکیل حکومت اسلامی متأثر از این مبنای اصولی بوده است.

باید در نظر داشت که ثمره فقهی این مبنای اصولی، منحصر در تبیین روی‌کرد ایشان در رابطه با انقلاب و تشکیل حکومت نیست، بلکه مشخص می‌شود از نظر ایشان هرگاه عملی واجب بود، حتی اگر در شرایط کنونی قدرت تحقق آن وجود ندارد، باید با تهیه مقدمات آن، واجب را تحقق بخشید و عدم وجود قدرت، عذری برای تعطیل گذاردن واجبات شرعی نیست. توجه به این مبنا در مسائل حکومتی و برنامه‌ریزی‌های دستگاه‌های اجرایی حائز اهمیت است؛ چرا که نگاه کانون‌های برنامه‌ریزی را از برنامه‌ریزی برای انجام واجبات مقدور، به برنامه‌ریزی برای توانمندکردن حکومت اسلامی برای تحقق همه احکام الزامی در حیطه فقه سیاسی معطوف می‌کند.

منابع و مآخذ

۱. اسلامی، رضا، «نظریه عدم انحلال خطابات قانونی»، **فقه**، سال شانزدهم، ش۶۰-۵۹، بهار ۱۳۸۸.

۲. امام خمینی، سیدروح‌الله، **انوار الهدایة فی التعلیقة علی الکفایة**، ج۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، چ۲، ۱۴۱۵ق.

۳. امام خمینی، سیدروح‌الله، **تنقیح الأصول**، ج۲، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی ; ، ۱۴۱۸ق.

۴. امام خمینی، سیدروح‌الله، **تهذیب الأصول**، ج۲و۳، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی ; ، ۱۴۲۳ق(الف).

۵. امام خمینی، سیدروح‌الله، **جواهر الأصول**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۳۷۶.

۶. امام خمینی، سیدروح‌الله، **ولایت فقیه**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، چ۱۲، ۱۴۲۳ق(ب).
۷. جلالی اصل، هادی، «بررسی فقهی تحمل هزینه‌های انقلاب اسلامی با توجه به مبانی اصولی امام خمینی ; »، **فصلنامه علمی ـ پژوهشی جستارهای فقهی و اصولی**، دوره۴، ش۱، شماره پیاپی ۱۰، ۱۳۹۷.
۸. جلالی اصل، هادی، **رابطه اصول فقه و فقه سیاسی در اندیشه فقهای معاصر شیعه با تأکید بر آراء امام خمینی ;** ، قم: دانشکده علوم سیاسی و اجتماعی و تاریخ، دانشگاه باقرالعلوم 7 ، ۱۳۹۱.
۹. خمینی، سیدحسن، «اصل شرطیت قدرت در تکالیف و تأثیر آن بر اندیشه سیاسی امام خمینی ; »، **مجله متین**، ش۳و۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۸.
۱۰. خمینی، مصطفی، **تحریرات فی الأصول**، ج۲و۳، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ; ، ۱۴۱۸ق.
۱۱. خویی، ابوالقاسم، **محاضرات فی اصول الفقه**، ج۲و۴، قم: طبع موسسهٔ احیاء آثار السید الخوئی، ۱۴۲۲ق.
۱۲. سلطانی طباطبایی، سید محمد باقر، «مصاحبه با سید محمد باقر سلطانی طباطبایی»، **مجله حوزه**، دوره هشتم، ش۴۴-۴۳، بهار ۱۳۷۰.
۱۳. عراقی، ضیاءالدین، **نهایة الأفکار**، ج۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم)، چ۳، ۱۴۱۷ق.
۱۴. فاضل لنکرانی، محمد جواد، «سخنرانی در همایش خطابات قانونیه امام خمینی»، ۱۳۹۲/۸/۹: /http://fazellankarani.com/persian/news/7414
۱۵. گرامی، محمد علی، **نظر آیت الله بروجردی در مورد ولایت فقیه و انقلاب مشروطه**، (تاریخ انتشار: ۱۰ فروردین ۱۳۹۴): mashreghnews. ir/fa/news/40087
۱۶. مقیمی، ابوالقاسم، «نظریة الخطابات القانونیة»، **مجله فقه اهل البیت** (عربی)، سال یازدهم، ش۴۲، فروردین ۱۳۸۵.
۱۷. موسوی، سید محمد رضا، **بررسی مبانی اختلاف فتوای فقهای امامیه در احکام**، قم: دانشگاه قم، ۱۳۸۷.
۱۸. نائینی، محمد حسین، **اجود التقریرات**، ج۱، قم: مطبعة العرفان، ۱۳۵۲.
۱۹. نائینی، محمد حسین، **فوائد الأصول**، ج۳و۴، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶.

حکومت اسلامی/سال بیست‌وچهارم، شمارهٔ دوم، تابستان۹۸، پیاپی۹۲
ISLAMIC GOVERNMENT 92 / Vol.24, No.2, Summer 2019

جایگاه مقابله به مثل در سیاست خارجی دولت اسلامی از منظر قرآن

دریافت: ۹۷/۹/۸ تأیید: ۹۸/۷/۱۷

محمدعلی میرعلی*
و محمدناصر عارفی**

چکیده

«مقابله به مثل» در روابط بین‌الملل و سیاست خارجی کشورها همواره مورد توجه بوده است. این اصل ریشه قرآنی دارد و در مباحث فقهی، تحت عنوان قاعده فقهی مقابله به‌مثل مطرح شده است. این نوشتار به‌دنبال واکاوی شیوه‌های کاربرد آن در روابط بین الملل از منظر قرآن با روش توصیفی ـ تحلیلی توأم با تفسیر است. از دیدگاه قرآن کریم، مقابله به مثل در تمامی امور؛ اعم از مثبت و منفی به‌ویژه در عرصه جنگ و صلح در حوزه سیاست خارجی کاربرد دارد و این کتاب آسمانی، راهبردهای به کارگیری آن را فراروی دولت اسلامی قرار داده است تا براساس مصالح و اولویت‌های موجود آن را در تعامل و روابط با دیگران به کار گیرد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد، توصیه قرآن نسبت به مقابله به مثل با دیگران در امور نیک و مثبت جبران احسن آن‌ها است، اما در امور منفی و در برابر کشوری که روابط خصمانه با دولت اسلامی دارد، توسل به اقدام متناسب متقابل است. در این باره اجتناب از زیاده‌روی به‌ویژه نسبت به غیر نظامیان و نیز استفاده از روش‌های غیر انسانی توصیه شده است.

واژگان کلیدی

مقابله به مثل، دولت اسلامی، سیاست خارجی

* دانش آموخته حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی جامعة المصطفی العالمیة: alimir124@gmail.com.
** دانشجوی دکتری قرآن و علوم سیاسی جامعة المصطفی العالمیة: hoveida86@yahoo.com.

مقدمه

قاعده مقابله به مثل در عرصه‌های مختلف فردی، اجتماعی و بین المللی کاربرد فراوان دارد. این قاعده در نظام بین‌الملل و در تعامل دولت‌ها با یک‌دیگر مخصوصاً در زمان رویارویی‌ها و تیرگی روابط مورد توجه بوده است و بر این اساس، دولت‌ها تلاش می‌کنند به اقدامات و رفتارهای خصمانه و تعاملات دوستانه طرف مقابل، پاسخ متناسب دهند. دیدگاه قرآن در این خصوص اقدام متشابه؛ البته با رعایت توازن و اعتدال و اجتناب از تعدی‌گری است.

شاید تصور شود که مقابله به مثل، تنها در عرصه جنگ و رویارویی نظامی به کار می‌رود، اما از آیات قرآن کریم استفاده می‌شود که مقابله به مثل در تمامی امور مثبت و منفی و به عبارتی در عرصه جنگ و صلح در سیاست خارجی و روابط بین‌الملل کاربرد دارد و قرآن دستورالعمل استفاده از آن را بیان کرده است.

آیات قرآن نشان می‌دهد که مقابله به مثل در امور مثبت و نیک، به گونه‌ای است که نیکی را باید با نیکی و حتی فراتر از آن پاسخ داد و در امور منفی؛ همانند عرصه رویارویی دولت اسلامی و پیروان مسلمان را مجاز دانسته است تا اعمال خصمانه را به شیوه خصمانه و جنگ را با جنگ پاسخ دهند. البته با رعایت اصول اخلاقی، انصاف، انعطاف‌پذیری و اجتناب از زیاده‌روی و این روی‌کردی متفاوت است که در آن به ارزش‌های انسانی توجه شده است.

مقابله به مثل در امور منفی، رنج‌آور و خشونت‌آمیز، بیش از امور مثبت مورد توجه بوده است و در امور خشونت‌آمیز هر اقدام دشمن، اقدام متقابل را در پی‌دارد؛ مدارا با مدارا، خشونت با خشونت، تحریم با تحریم، کشتار با کشتار، آواره‌سازی با آواره‌سازی، جنگ‌افروزی با جنگ‌افروزی و جنگ در مکان و زمان خاص با رفتار و واکنش مشابه مواجه می‌شود. با وجود آن‌که مقابله به مثل از دیدگاه اسلام مشروع است و قرآن آن را مورد تأیید قرار داده است، اما دین اسلام انعطاف‌پذیری را هرگز از نظر دور نداشته است.

کاربرد مقابله به مثل در عرصه جنگ بسیار گسترده است. جنگ در یک تقسیم‌بندی به جنگ نرم و جنگ سخت قابل تقسیم است و عرصه بین‌الملل پر از جنگ سخت و نرم بوده است و قرآن توجه مسلمانان را در هر دو بخش، به مقابله به مثل معطوف ساخته است. جنگ، گاهی محدود و گاهی گسترده و فراگیر است و مطابق آیات قرآن، میزان پاسخ‌گویی و واکنش متقابل، بستگی به عمل و رفتار طرف مقابل دارد. اگر دشمن اقدام به جنگ فراگیر کند، مسلمانان نیز می‌توانند آن‌گونه مقابله به مثل کنند.

در تعاملات بین‌المللی آن‌چه نگاه اسلام و دولت اسلامی به مقابله به مثل را از دیگر نگاه‌ها متفاوت می‌سازد، این است که حتی در امور منفی و رنج‌آور تأکید اسلام بر پای‌بندی به توازن و اجتناب از زیاده‌روی است. در این نوشتار، تلاش خواهد شد به این پرسش‌ها پاسخ داده شود. نخست آن‌که آیا لازم است دولت اسلامی در سیاست خارجی، همیشه اصل مقابله به مثل را به کار گیرد یا استفاده از آن تابع مصالح و منافع دولت اسلامی است؟ آیا در رویارویی نظامی می‌توان شدیدتر از دشمن برخورد کرد تا بازدارندگی به وجود آورد یا باید توازن حفظ شود؟ آیا در سایه روابط خصومت‌آمیز میان دو کشور می‌توان به جای تقابل، تعامل را در پیش گرفت؟

مفهوم‌شناسی

در گام نخست لازم است واژه مقابله به مثل تبیین شود. مقابله، واژه عربی از باب مفاعله است؛ این واژه بیان‌گر کار دو طرفه است. مقابله به معنای «روبه‌روشدن و مواجهه است» (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج۹، ص۲۰۶). در لغت‌نامه‌های فارسی نیز مقابله، به معنای روبه‌روشدن یا دو چیز را با هم برابر و روبه‌روکردن آمده است. تقابل نیز یکی از واژگان دخیل در بحث است. این واژه نیز به معنای «روبه‌روشدن» (قرشی، ۱۳۷۱، ج۵، ص ۲۲۵) به کار رفته است. تقابل، مانند مقابله، بیان‌گر این واقعیت است که دو طرف روبه‌روی هم قرار گیرند و یکی از مصادیق آن روبه‌رویی دو دشمن، حق و باطل و ایمان و کفر است.

مقابله به مثل، اصطلاح ترکیبی است، مقابله رویارویی و مواجهه را نشان می‌دهد و واژه «مثل» همانندی و مشابهت را «مثل به معنای مانند، نظیر و شبیه است» (همان، ج۶، ص۲۳۳).

بنابراین، می‌توان ادعا کرد که مقابله به مثل، به معنای اقدام به عمل مشابهی است که طرف مقابل انجام داده است. مقابله به مثل لزوماً امر خصمانه نیست. بر اساس آیات قرآن، در سیاست خارجی می‌توان دوستی را با دوستی، دشمنی را با دشمنی، نیکی را با نیکی و بدی را با بدی، شبیه آن‌چه را که طرف مقابل انجام داده است، پاسخ داد.

حوزه‌های کاربرد مقابله به مثل

این قاعده در حوزه فردی، اجتماعی و سیاست خارجی و روابط بین‌الملل کاربرد گسترده‌ای دارد و نمی‌توان آن را تنها در بخش خاصی محدود کرد.

> اطلاق مقابله به مثل در مواردی با دلیل خاص تقیید شده است؛ مثلاً در عِرض (آبرو)، شتم (بدگویی) و قذف (نسبت ناروا) قصاص نیست. این موارد، نسبت به تعدّی جانی و مالی تخصصاً و نسبت به اصل کلی تعدّی و حرمت‌شکنی تخصیصاً خارج‌اند؛ زیرا هرگونه حق تضییع‌شده‌ای؛ اعم از جان، مال، آبرو و حیثیت اجتماعی، سیاسی و حقوقی می‌تواند مورد قصاص قرار گیرد، مگر تقیید و یا تخصیص وارد شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج۹، ص۶۴۸).

بر این اساس، مقابله به مثل محدود به قلمرو خاصی نیست و شامل حوزه سیاست خارجی نیز می‌شود و به‌کارگیری آن در این حوزه موجب تعدیل در تصمیمات و رفتار طرف مقابل است و در نتیجه منجر به بازدارندگی می‌شود.

آیات قرآن نشان می‌دهد که مقابله به مثل تابع مصالح و منافع دولت اسلامی است و می‌توان از دو زاویه به راهبردهای قرآن به مقابله به مثل در روابط و سیاست خارجی دولت اسلامی نگریست که عبارتند از:

رفتار و کنش متقابل در امور نیک و مسالمت‌آمیز

انحصار کاربرد مقابله به مثل در امور منفی و عرصه جنگ و مبارزه تصور نادرستی است. واقعیت آن است که مقابله به مثل کاربرد گسترده‌ای دارد و شامل امور مثبت و نیک نیز می‌شود. در قرآن توصیه شده است که به طور کلی در کنش‌های فردی،

اجتماعی، سیاست داخلی و یا خارجی باید نیکی را با نیکی پاسخ داد که در ذیل به برخی از مصادیق آن اشاره خواهد شد.

نیکی و احترام متقابل

یکی از موارد کاربرد مقابله به مثل، در امور نیک و مثبت است که در این عرصه باید در برابر نیکی‌ها نیکی کرد؛ آن‌گونه که قرآن می‌فرماید: «**هَلْ جَزاءُ الْإِحْسانِ إِلاَّ الْإِحْسانُ**» (رحمن(۵۵): ۶۰)؛ آیا پاداش نیکی جز نیکی است؟

امام صادق 7 فرموده است:

> در قرآن آیه‌ای وجود دارد که عمومیت و شمولیت دارد، راوی می‌گوید: گفتم کدام آیه؟ حضرت فرمود: این سخن خداوند که می‌فرماید: «**هَلْ جَزاءُ الْإِحْسانِ إِلَّا الْإِحْسانُ**» که در باره کافر و مؤمن، نیکوکار و بدکار است و هر کسی که به انسان نیکی کند، نیکی او باید با نیکی پاسخ داده شود و جبران نیکی او این‌گونه نیست که حتماً به اندازه نیکی او نیکی صورت گیرد، بلکه باید بیش‌تر از آن باشد؛ زیرا اگر به اندازه آن باشد، نیکی او برتر است؛ چون او آغازگر آن بوده است (مجلسی، بی‌تا، ج۷۲، ص۴۴).[1]

پای‌بندی به امور مسالمت‌آمیز و حفظ احترام متقابل در سیاست خارجی و روابط بین‌الملل، جایگاه ویژه‌ای دارد و روابط مثبت و سازنده کشورها با هم‌دیگر بر احترام متقابل استوار است و مقابله به مثل ایجاب می‌کند کشورهایی که در سیاست خارجی و روابط‌شان با دولت اسلامی روی‌کرد احترام‌آمیز دارند، با آن‌ها به صورت احترام‌آمیز برخورد شود، آموزه‌های اسلامی اجازه نمی‌دهد در قبال احترام طرف مقابل با بی‌احترامی برخورد شود؛ نه تنها حق بی‌احترامی داده نشده است، بلکه باید رفتار احترام‌آمیز طرف مقابل با رفتار بهتر از آن پاسخ داد آن‌گونه که قرآن می‌فرماید:

«**وَ إِذا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها أَوْ رُدُّوها إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيباً**» (نساء(۴): ۸۶)؛ هر گاه به شما تحیّت گویند، پاسخ آن را بهتر از آن بدهید یا (لااقل) به همان‌گونه پاسخ گویید! خداوند حساب همه چیز را دارد.

از این آیه شریفه استفاده می‌شود که مقابله به مثل در امور مثبت و احترام‌آمیز نسبت بـه کشوری که روابط دوستانه با دولت اسلامی دارد، این‌گونه نیست که با رفتار نیک یـا رفتـار مشابه جبران گردد، بلکه توصیه و تأکید بر انجام نیکی بیش از نیکی طرف مقابل است.

رفتار مسالمت‌آمیز

در راهبرد قرآنی، جنگ و صلح تابع مصالح دولت اسلامی است و اسلام در روابـط و سیاست خارجی تأکید فراوانی بر رفتار مسالمت‌آمیز داشته است و از آیات قـرآن بـه دست می‌آید تا آن‌جایی که صلح راه داشـته باشـد، نوبـت بـه جنـگ و توسـل بـه زور نمی‌رسد؛ زیرا صلح و زندگی مسالمت‌آمیـز، در اسـلام اصـل اسـت و در آمـوزه‌هـای اسلامی جنگ یک امر عارضی است و اگر دیگران به تعاملات عاری از جنگ و روابط به‌دور از نیرنگ پای‌بند باشند، اسلام از آن استقبال می‌کند و دوست ندارد صـلح‌جـویی را با جنگ و صداقت را با نیرنگ و خوبی را با بدی پاسخ دهـد. قـرآن تأکیـد دارد: «و اگر تمایل به صلح نشان دهند، تو نیز از در صلح درآی و بر خدا توکّل کن که او شـنوا و داناست!» (انفال(۸): ۶۲-۶۱).[۲]

مصالح مسلمین مهم است. طبق آیات قرآن، اگر خیر و صلاح اسلام و مسـلمین در صلح و ثبات باشد، این خیر و صلاح نباید قربانی جنگ شود.

هم‌چنین خدایی که حکمتش بزرگ است، فرموده است: «**وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّـلْمِ فَاجْنَحْ لَها**»؛ اگر به صلح گرایند، تو نیز به صلح گرای و آیاتی از این قبیل که خداوند مردم را به محبت، برادری، برابری و هم‌کاری در هرچیزی که صلاح مردم در آن است، فرا می‌خواند. آن‌چه در اسلام از همـه زیبـاتر اسـت، ایـن است که اعمال انسانی را جزء دین، بلکه تنها راه نزدیک‌شدن به خدا می‌داند (مغنیه، ۱۳۷۸، ج۲، ص ۶۳۵).

در روابط میان کشورها آن‌چه که جنگ و صلح را رقم می‌زند، اراده حاکمـان اسـت که براساس مصالح و منافع کشورشان تصـمیم مـی‌گیرنـد و اگـر اراده‌هـا در تعـاملات بین‌المللی، جنگ‌طلبانه باشند، جنگ رخ می‌دهد، اما اگر اراده‌هـا صـلح‌جویانـه باشـند،

دلیلی ندارد بر طبل جنگ نواخته شود. تأکید قرآن در قبال رویکرد مسالمت‌جویانه طرف مقابل، رویکرد مسالمت‌جویانه است، اگر طرف مقابل شرارت کرد و به جنگ روی آورد، اسلام نیز آن را به عنوان آخرین راه حل از نظر دور نداشته است.

«سمرقندی» در تبیین و تفسیر آیه فوق نوشته است: «سخن خداوند که فرموده است: «**وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ**»؛ یعنی این‌که اگر صلح را اراده کردند و به آن تمایل نشان دادند، «**فَاجْنَحْ لَها**» شما نیز میلی به آن نشان بده و با اراده صلح، با آن‌ها صلح کن» (سمرقندی، بی‌تا، ج۲، ص۲۹).

رویکرد اسلام در حوزه سیاست خارجی و در قبال کشورهایی‌که رویکرد مسالمت‌آمیز دارند، پرهیز از جنگ و پای‌بندی به حسن روابط است؛ چنان‌چه در آیه آمده است: «خدا شما را از نیکی‌کردن و رعایت عدالت نسبت به کسانی که در راه دین با شما پیکار نکردند و از خانه و دیارتان بیرون نراندند، نهی نمی‌کند؛ چرا که خداوند عدالت‌پیشگان را دوست دارد» (ممتحنه(۶۰): ۸).[۳]

آیات متعددی وجود دارد که به حسن رفتار و صلح‌طلبی در قبال حسن رفتار و صلح‌طلبی طرف مقابل تأکید می‌کند و با چنین رویکردی می‌توان جهانی عاری از جنگ داشت و حتی در برخورد با اهل نفاق که همیشه رفتارهای دوگانه دارند و از پشت خنجر می‌زنند، رویکرد اسلام، گرایش به صلح و پرهیز از جنگ است: «**فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقاتِلُوكُمْ وَ أَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَما جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلا**» (نساء(۴): ۹۰)؛ پس هرگاه کناره گرفتند [منافقین] و با شما نجنگیدند و به شما پیشنهاد صلح کردند، خدا هیچ راهی برای شما بر ضد آنان نگشوده است.

طبق دیدگاه «آیةالله خویی»:

> این آیه به مشرکین ارتباط ندارد، بلکه درباره منافقینی نازل شده است که پس از تظاهر به اسلام، دوباره از اسلام رو گردانیدند و به کفر گراییدند. قرائن موجود، حتی سیاق و جریان خود آیه شریفه به این معنا دلالت می‌کند؛ زیرا آیات قبلی که این آیه در دنباله آن‌ها آمده است، مربوط به منافقین است و درباره آن‌ها و چگونگی ارتباط و رفتار مسلمانان با آن‌ها سخن می‌گوید (خویی، بی‌تا، ص۴۳۴).

بدین ترتیب، اسلام حتی به منافقینی که رفتار مزورانه‌ای نسبت به مسلمانان دارنـد، در صورتی که از کرده خویش پشیمان شدند و پیشنهاد صلح دادند، سفارش به پذیرش و رفتار متقابل مسالمت‌آمیز می‌نماید.

وفای به عهد متقابل

پای‌بندی به عهد و پیمان در عرصه بین‌المللی و در سیاسـت خـارجی مـورد تأکیـد اسلام است و اگر طرف مقابل خود را به عهدی که بسته اسـت، وفـادار بدانـد، اسـلام هرگز نقض آن را مجاز نمی‌داند و بدعهدی در روابـط و سیاسـت خـارجی را مـردود می‌داند؛ آن‌گونه که قرآن می‌فرماید:

> مگر کسانی از مشرکان که با آن‌ها عهد بستید و چیزی از آن را در حق شـما فروگذار نکردند و کسی را بر ضد شما تقویت ننمودنـد، پیمـان آن‌هـا را تـا پایان مدت‌شان محترم شمارید؛ زیـرا خداونـد پرهیزگـاران را دوسـت دارد! (توبه(۹): ۴).

هم‌کاری‌های متقابل در عرصه اقتصاد

پیوند عمیقی میان سیاست و اقتصاد است و بخش مهمی از روابط میان دولـت‌هـا و ملل جهان را روابط اقتصادی تشکیل مـی‌دهـد؛ همـان‌گونـه کـه در تعـاملات سیاسـی دولت‌ها، هم‌گرایی یا واگرایی روابط سیاسی را تحـت تـأثیر قـرار مـی‌دهـد، تعـاملات اقتصادی؛ مانند شکل‌گیری اتحادیه‌ها و پیمان‌های اقتصادی یا بر عکس کـاهش روابـط اقتصادی و خارج‌شدن از پیمان‌ها و اتحادیه‌هـای اقتصـادی و بدعهـدی‌هـای اقتصـادی می‌تواند در قبض و بسط روابط کشورها تأثیر داشته باشد. دولت اسلامی مـی‌توانـد در تعاملات اقتصادی با دیگران رفتار اقتصادی همانند رفتار اقتصادی طـرف مقابـل داشـته باشد.

یکی از چیزهایی که در تعاملات اقتصادی مورد توجه است، پای‌بنـدی بـه عقـود و وفای به عهدها است، تا زمانی که طرف مقابل پای‌بند به آن است، اسلام اجازه نمی‌دهد عهدی شکسته شود.

«**يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ**» (مائده(۵): ۱)؛ ای کسانی که ایمـان آورده‌ایـد! بـه پیمان‌ها و قراردادها وفا کنید!

این آیه که از وفای به عهد متقابل به صورت عموم سخن می‌گوید، همه عهـدهـا و پیمان‌ها و از جمله پای‌بندی به قراردادهای اقتصادی و نیز پیمان با طرف‌هـای مختلـف را شامل می‌شود.

> با توجه به این‌که العقود ـ به اصطلاح ـ جمع محلی بـه الـف و لام اسـت و مفید عموم می‌باشد و جمله نیز کاملاً مطلق است، آیه فوق دلیل بر وجوب وفـا به تمام پیمان‌هایی است که میان افراد انسان با یک‌دیگر و یا افراد انسان با خـدا، به‌طور محکم بسته می‌شود و به این ترتیب، تمام پیمان‌هـای الهـی و انسـانی و پیمان‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و تجاری و زناشویی و مانند آن را در بر می‌گیرد و یک مفهوم کاملاً وسیع دارد که به تمام جنبه‌هـای زنـدگی انسـان؛ اعم از عقیده و عمل ناظر است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۴، ص۲۴۴).

اما متأسفانه کشورهای اسلامی با وجودی که از منابع سرشار اقتصادی برخوردارنـد، ولی همیشه دچار واگرایی و نفاق درونی بوده‌اند و نتوانسته‌اند در تعاملات اقتصادی بـا دیگران نقش مطلوبی بازی کنند و اغلب کشورهای اسلامی در حوزه سیاست خـارجی وابسته به قدرت‌های هژمون بوده و از استقلال لازم برخوردار نبوده‌اند.

واکنش‌های همانند در امور منفی

مقابله به مثل در امور منفی در روابط بین‌الملل و سیاسـت خـارجی بسـیار گسـترده است که می‌تواند از کم‌ترین تا بیش‌ترین واکنش‌ها را شامل شود. در ذیل به نمونه‌هایی از آن از منظر قرآن اشاره می‌گردد:

رفتار و کنش متقابل در امور منفی و خصمانه

مقابله به مثل در سیاست خارجی دولت اسلامی و در روی‌کرد اخلاق‌مدارانه اسلام، تابع مصلحت است، اگر مصلحت ایجاب کند که رفتار خصمانه طرف مقابـل بـا رفتـار مشابه آن پاسخ داده شود و یا بر عکس، در برابر رفتار خصمانه طرف مقابـل روی‌کـرد

غیر خصمانه در پیش گرفته شود، همه این مسائل تابع مصلحتی است که حاکم اسلامی طبق آموزه‌های اسلام آن را تشخیص می‌دهد. بنابراین، حتی در صورتی کـه روابـط دو طرف، روابط خصمانه است، حاکم اسـلامی مـی‌توانـد بـراسـاس مصـلحت، تعامـل را جایگزین تقابل کند؛ چنان‌چه در سیره سیاسی پیامبر اسلام 9 شاهد این مسأله بـودیم و در جریان فتح مکه پیامبر 9 به جای انتقام‌گیری از مشرکین، آن‌ها را مورد عفو قرار داد و خطاب به آن‌ها فرمود:

> در باره شما چه دستوری بدهم؟ عرض کردند: مـا جـز خیـر و نیکـی از تـو انتظار نداریم، تو برادر بزرگوار و فرزند بـرادر بزرگـوار مـایی! و امـروز بـه قدرت رسیده‌ای ما را ببخش، اشک در چشمان پیامبر 9 حلقـه زد، صـدای گریه مردم مکه نیز بلند شد. پیغمبر اکرم 9 فرمود: من در باره شـما همـان می‌گویم که برادرم یوسف گفت، «امروز هیچ‌گونه سرزنش و توبیخی بر شما نخواهـد بـود، خداونـد شـما را مـی‌بخشـد و او ارحـم الـراحمین اسـت» (یوسف(۱۲): ۹۲) و به این ترتیب، همه را عفو کرد و فرمود: همـه آزادیـد، هر جا می‌خواهید بروید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۲۷، ۴۰۸).

غیر از چشم‌پوشی و دست‌نزدن به اقدام متقابل براساس مصالح و اولویت‌هـا، نگـاه اسلام در حوزه سیاست خارجی نگاه انسانی و اخلاق‌مدارانه نیز هست و مسائل انسانی را هرگز از نظر دور نداشته است؛ چنان‌چه در این آیه آمده است: «**وَ إِنْ عـاقَبْتُمْ فَعـاقِبُوا بِمِثْلِ ما عُوقِبْتُمْ بِهِ وَ لَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْـرٌ لِلصَّـابِرين**» (نحـل(۱۶): ۱۲۶)؛ اگـر خواسـتید کسی را مجازات کنید، به اندازه خطایش او را مجازات کنید، نه بیش‌تر.

«شعبی» و «قتاده» و «عطا» گفته‌اند:

> بعد از آن‌که مشرکین در جنگ احد، کشـتگان احـد را مثلـه کردنـد و شـکم حمزه را شکافتند و هند، جگر او را بیرون آورد و دیگران گوش و بینی او را بریدند، مسلمانان گفتند: اگر بر آن‌ها دست یافتیم، زندگان آن‌ها را هـم مثلـه خواهیم کرد، تا چه رسد بـه مردگـان آن‌هـا. ازایـن‌رو، ایـن آیـه نـازل شـد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۶، ص ۶۰۵).

بدی و بدرفتاری هنر نیست و بدرفتاری سیاسی امری ناپسند است.

بدی را بدی سهل باشد جزا/ اگر مردی اَحسِن الی من أسا (سعدی شیرازی، ۱۳۹۰، ص۲۷۶).

آموزه‌های اسلامی به مقابله به مثل در سیاست خارجی به عنوان اهرم بازدارنده تأکید داشته است، اما گذشت را نیز از نظر دور نداشته است: «جزای هر بدی بدی است، همانند آن. پس کسی که عفو کند و آشتی ورزد، مزدش با خداست؛ زیرا او ستم‌کاران را دوست ندارد» (شوری(۴۲): ۴۰).[۴]

آیات مربوط به مقابله به مثل در حوزه سیاست خارجی و روابط بین‌الملل نشان می‌دهد که نگاه اسلام به مقابله به مثل و انتقام‌جویی، نگاه انسانی و اخلاق‌مدارانه است، اما این‌که آیا برای مهار خوی تجاوزگرانه دشمن می‌توان به اقدام شدیدتری متوسل شد یا نه؟ چنین چیزی به راحتی از آیات مربوط به مقابله به مثل قابل استنباط نیست، مگر این‌که این امر از روی مصلحت و از باب اهم و مهم مورد توجه قرار گیرد.

نگاه انسانی و اخلاق‌مدارانه اسلامی در روابط بین‌الملل نباید باعث شود که دشمن گستاخ‌تر گردد؛ زیرا چنین وضعیتی با آیات دیگر از جمله آیه نفی‌سبیل که هژمون و اتوریته کفار بر مسلمانان را نفی می‌کند و می‌فرماید: «**وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً**» (نساء(۴): ۱۴۱) ناسازگار است.

دولت اسلامی در سیاست خارجی در امور رنج‌آور و در قبال بدی دیگران می‌تواند مقابله به مثل کند؛ یعنی بدی را با بدی مشابه پاسخ دهد، یا این‌که براساس مصلحت و مسائل انسانی و اخلاقی گذشت کند و انعطاف نشان دهد؛ چنان‌چه عده‌ای از مفسرین گفته‌اند: «بدی در برابر بدی یک امر اختیاری است که می‌تواند مجازات کند و یا نه مورد عفو قرار دهد» (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج۱، ص۸۳).

مقابله به مثل و انتقام‌گیری و یا بر عکس، عفو و گذشت در تعاملات فردی و اجتماعی، امر اختیاری است و در روابط میان دولت‌ها این اختیار به حاکم اسلامی داده شده است که براساس مصالح و منافع اسلام و مسلمین تصمیم بگیرد.

«اما رخصتی که شخص مخیر است حکمی را به‌جا بیاورد، خداوند به انسان اختیار

داده است که در مقابل صدمه و آزاری که از دیگری به او برسد، از طرف انتقام بکشد و قصاص و تلافی کند» (بروجردی، ۱۳۶۶، ج۱، ص۶۵).

بسیاری از آیات، زیاده‌روی و تجاوز از حد در مقابله بـه مثـل را ظلـم بـه حسـاب آورده است، اما معیار برای تعیین حد و اندازه عرف است؛ چنان‌چـه «ابـن عاشـور» در تفسیر واژه «مثل‌ها» گفته است: «بدی به اندازه بـدی، انـدازه‌ای کـه عـرف آن را معـین می‌کند» (ابن عاشور، بی‌تا، ج۲۵، ص۱۷۳).

امام علی 7 در مورد این‌که می‌توان بدی را با بدی دفع سـاخت، فرمـوده اسـت: «**رد الحجر من حیث جاءک فإنه لا یرد الشر إلا بالشر**» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص۳۳۴)؛ سـنگ را از همان‌جایی که آمده است، بازگردان؛ زیرا شرارت و بدی را جز با بدی نمی‌توان دفع کرد.

در سیاست خارجی بدی را با بدی پاسـخ‌دادن، ابعـاد مختلـف دارد؛ از مشـاجرات، تهدیدات و هشدارهای لفظی گرفته تا تعلیـق یـا قطـع روابـط، وضـع تحـریم و حتـی رویارویی نظامی.

فشارهای اقتصادی متقابل

یکی از موارد کابرد مقابله به مثل، استفاده از فشارهای اقتصادی در عرصه بین‌المللی است. قدرت‌های بـزرگ بـین‌المللـی همـواره از اقتصـاد بـه عنـوان ابـزار در سیاسـت خارجی‌شان بهره گرفته‌اند. تعاملات اقتصـادی مشـتمل بـر روابـط اقتصـادی حسـنه و گسترش روابط اقتصادی و یا بر عکـس، کـاهش روابـط اقتصـادی، تحـریم اقتصـادی، بایکوت اقتصادی و قطع روابـط اقتصـادی اسـت. اصـل مقابلـه بـه مثـل در تعـاملات اقتصادی بین‌المللی به این مسأله اشاره دارد که در پاسخ به تعـاملات اقتصـادی، آن‌چـه طرف مقابل انجام می‌دهد، می‌توان با رعایت عدالت اقدام مناسب انجام داد و در برابـر اهرم‌های اقتصادی آن‌ها از اهرم‌های اقتصادی استفاده کرد. در این مورد، دو مسأله بیش از هر چیزی مورد توجه است:

تحریم اقتصادی متقابل

یکی از اهرم‌های فشـار در راسـتای تحقـق اهـداف دولـت‌هـا در عرصـه سیاسـت

خارجی، استفاده از تحریم‌های اقتصادی است. وقتی کشوری از تحریم اقتصادی استفاده می‌کند، شرع، عرف و عقل حکم می‌کند که در برابر این اهرم، از اهرم مشابه آن استفاده شود و مقابله به مثل صورت گیرد.

> امروزه حربه اقتصادی به اشکال گوناگون از جمله اعطا و یا عدم اعطای وام، صدور تکنولوژی و یا خودداری از آن، تحریم تجاری و بازرگانی، محاصره اقتصادی، مسدودکردن دارایی‌ها، افزایش یا کاهش تعرفه‌های گمرکی، مشارکت یا عدم مشارکت در سرمایه‌گذاری‌ها و نظایر این‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرد (قوام، ۱۳۸۲، ص۲۱۲).

در اسلام مقابله به مثل اقتصادی در تعامل با دیگران با رعایت عدالت مورد توجه بوده است؛ چنان‌چه یکی از دلایل تحت تعقیب قرارگرفتن کاروان تجارتی مکه در منطقه «ذَفران» توسط پیامبر و سپاه اسلام همین امر بوده است و یکی از عواملی که پیامبر 9 را وادار به این کار کرد، این بود که کفار قریش همه اموال و دارایی مهاجران و پیروان اسلام را در مکه ضبط کرده بودند و به آن‌ها ستم روا داشته بودند.

پیامبر 9 برای این‌که کفار قریش را وادار به عقب نشینی کند، آن‌ها را در تنگنای اقتصادی قرار داد و راه‌های مواصلاتی و خطوط تجارتی میان مکه و شام را با تهدید مواجه ساخت و کفار قریش را با چالش مواجه کرد.

> مسلمانان مهم‌ترین راه‌های تجاری میان مکه و شام را مورد تهدید قرار دادند و امنیت قریش را در آن راه‌ها سلب کردند. این امر، برای تجارت قریش که تنها راه معاش مکّیان بود، پی‌آمدهای بسیار ناگواری داشت. با ناامن‌شدن راه تجاری مکه ـ شام و تلاش مسلمانان برای محروم‌ساختن قریش در استفاده از آن راه، مکه در خطر محاصرهٔ اقتصادی قرار گرفت (شیت خطاب، ۱۳۷۸، ص۱۰۴).

عهدشکنی اقتصادی متقابل

عهدشکنی از دیدگاه اسلام در عرصه سیاسی، نظامی و اقتصادی قابل قبول نیست، مگر این‌که طرف مقابل عهدشکنی کند؛ آن‌گاه با توجه به اصل مقابله به مثل می‌توان

دست به اقدام مشابه زد. پای‌بندی به قراردادهای اقتصادی تا زمانی مفهوم دارد که طرف مقابل خود را به آن پای‌بند بداند.

اقدامات متقابل نظامی

نقش ابزار نظامی در پیش‌برد اهداف و تطبیق سیاست خارجی قابل انکار نیست. گاهی روابط کشورها با یک‌دیگر چنان تیره می‌شود که به برخورد نظامی منجر می‌شود و مقابله به مثل در تیرگی روابط و رویارویی نظامی بیش از هر زمان دیگری خود را نشان می‌دهد و مقابله به مثل در امور نظامی از آمادگی دفاعی تا تهدیدات نظامی و جنگ تمام عیار را شامل می‌شود که در این مورد می‌توان به چند مسأله از منظر قرآن پرداخت که عبارتند از:

آمادگی متقابل دفاعی

دو نگاه بدبینانه(رئالیستی) و نگاه خوش‌بینانه (لیبرالیستی) در روابط بین‌الملل و تعامل دولت‌ها با یک‌دیگر وجود دارد و شاید بتوان نگاه سومی را به دین اسلام نسبت داد که نه بدبینی مطلق و نه خوش‌بینی مطلق، بلکه باید تعامل و روابط کشورها با دیگران را توأم با خوش‌بینی و بدبینی مورد توجه قرار داد. طبق این نگاه، همواره فراهم‌سازی تجهیزات و ابزار قدرت و قدرت‌مندشدن در عرصه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، به‌ویژه در امور نظامی مورد توجه اسلام بوده است و نمی‌شود دیگران به ترقی برسند و به تجهیز قوا بپردازند و ابزار و وسایل جنگی فراهم سازند و معادلات را به هم زنند، اما پیروان اسلام دست روی دست گذارند و نظاره‌گر باشند و آن‌گونه که دیگران دنبال توان‌مندسازی خود هستند و خود را تجهیز می‌کنند، اگر دولت اسلامی نیز از آمادگی دفاعی متقابل برخوردار نباشد و به توان‌مندسازی خود نپردازد، توازن قدرت به هم می‌خورد و دشمنان حالت تهاجمی به خود می‌گیرند و به تجاوزگری روی می‌آورند. قرآن در این مورد می‌فرماید:

> هر نیرویی در توان دارید، برای مقابله با دشمنان آماده سازید! و اسب‌های ورزیده (برای میدان نبرد)، تا به وسیله آن، دشمن خدا و دشمن خویش را

بترسانید! و (هم‌چنین) گروه دیگری غیر از این‌ها را که شما نمی‌شناسید و خدا آن‌ها را می‌شناسد! و هر چه در راه خدا (و تقویت بنیه دفاعی اسلام) انفاق کنید، به‌طور کامل به شما بازگردانده می‌شود و به شما ستم نخواهد شد! (انفال(۸): ۶۰).

آمادگی متقابل دفاعی و برخورداری از توانایی رویارویی، خود تضمین‌کننده صلح است، اگر دولت اسلامی ابزار قدرت‌مند دفاعی در اختیار داشت، دشمن جرأت حمله به سرزمین اسلامی را نخواهد داشت؛ چنان‌چه این مسأله در قدرت بازدارنده جمهوری اسلامی مشهود است؛ قدرت بازدارنده‌ای که محاسبات دشمن را به هم ریخته است. بدون شک، قوه و قدرتی که قرآن از آن سخن می‌گوید و پیروان اسلام را به برخورداری از آن ترغیب می‌سازد، صرفاً قدرت نظامی نیست؛ آن‌گونه که امروز نیز قدرت، مفهوم گسترده و متنوعی را در بر دارد، اما قدرت نظامی مهم‌ترین آن است.

کلمه «قوه» چه کلمه کوچک و پر معنایی است، نه تنها وسایل جنگی و سلاح‌های مدرن هر عصری را در بر می‌گیرد، بلکه تمام نیروها و قدرت‌هایی را که به نوعی از انواع در پیروزی بر دشمن اثر دارد، شامل می‌شود؛ اعم از نیروهای مادی و معنوی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۷، ص۲۲۲).

راهبرد و استراتژی‌ای که این آیه در سیاست خارجی و روابط بین‌الملل فراروی دولت اسلامی قرار می‌دهد، استراتژی‌ایی آمادگی همه‌جانبه در برابر آمادگی‌های دشمن، به منظور جلوگیری از هر نوع اقدام احتمالی است. آمادگی همه‌جانبه در عرصه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، مخصوصاً نظامی تا مبادا دیگران پیشی گیرند و حالت تهاجمی پیدا کنند و دولت اسلامی را تحت فشار قرار دهند. بنابراین، در برابر آمادگی‌های دشمن، همیشه باید آماده بود و چنین آمادگی‌ایی تضمین‌کننده صلح بین‌المللی است.

این آیه دستور آماده‌باش همه‌جانبه به مسلمانان در برابر دشمنان و تهیه هر نوع سلاح، امکانات، وسایل و شیوه‌های تبلیغی، حتی شعار و سرود را می‌دهد که رعایت این دستورات، سبب هراس کفار از نیروی رزمی مسلمانان می‌شود (قرائتی، ۱۳۸۳، ج۳، ص۳۴۴).

با وجودی که قرآن پیروان اسلام را به هم‌دلی و به چنین آمادگی همه‌جانبه و دوراندیشی عزت‌مندانه فراخوانده است، اما متأسفانه در عمل، وضعیت جهان اسلام بیان‌گر آشفتگی‌های فراوانی است و بعضی از کشورهای اسلامی به منظور تقویت دشمنان اسلام و تضعیف جهان اسلام در کنار دشمنان اسلام قرار گرفته‌اند.

> افسوس که مسلمانان با داشتن یک چنین دستور صریح و روشنی، گویا همه چیز را به دست فراموشی سپرده‌اند، نه از فراهم‌ساختن نیروهای معنوی و روانی برای مقابله دشمن در میان آن‌ها خبری هست و نه از نیروهای اقتصادی و فرهنگی و سیاسی و نظامی و عجب این است که با این فراموش‌کاری بزرگ و پشت سر انداختن چنین دستور صریح، باز خود را مسلمان می‌دانیم و گناه عقب‌افتادگی خود را به گردن اسلام می‌افکنیم و می‌گوییم اگر اسلام آیین پیشرفت و پیروزی است، پس چرا ما مسلمان‌ها عقب افتاده‌ایم؟! به عقیده ما اگر این دستور بزرگ اسلامی «**وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ**» به عنوان یک شعار همگانی در همه جا تبلیغ شود و مسلمانان از کوچک و بزرگ، عالم و غیر عالم، نویسنده و گوینده، سرباز و افسر، کشاورز و بازرگان، در زندگی خود آن را بکار بندند، برای جبران عقب‌ماندگی‌شان کافی است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۷، ص۳۲۲).

پاسخ درخور به تجاوزگری‌های طرف مقابل

یکی از موارد به کارگیری مقابله به مثل، پاسخ مناسب به تعدی‌گری طرف مقابل است؛ تجاوزگری امر ناپسندی است و همیشه محکوم بوده است و تجاوزگری، گستره‌ای از مفاهیم را در خود دارد و می‌تواند در حوزه فردی و اجتماعی قابل طرح باشد. علاوه بر مسائلی چون قتل و جرح، نقض حاکمیت، تهاجم نظامی، شبیه خون فرهنگی؛ در دنیای امروزی جنگ نرم و حملات سایبری و... را نیز در بر می‌گیرد و متجاوزین در پیش‌گاه خداوند و نزد افکار عمومی منفور و مورد نکوهش‌اند و اسلام تجاوزگری را نمی‌پسندد، اما تجاوز در برابر تجاوز را از باب مقابله به مثل مجاز شمرده است.

«فَمَنِ اعْتَدی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدی عَلَیْکُمْ وَ اتَّقُوا اللَّـهَ وَ اعْلَمُـوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِینَ» (بقره(۲): ۱۹۲)؛ هر کس به شما تجاوز کـرد، هماننـد آن بر او تعدی کنید! و از خدا بپرهیزید (و زیاده‌روی ننمایید)! و بدانید خـدا بـا پرهیزگاران است!

اسلام می‌گوید: در برابر متجاوز، باید ایستاد و به هر کس حق مـی‌دهـد کـه اگر به او تعدی شود، به همان مقدار مقابلـه کنـد، تسـلیم در برابـر متجـاوز مساوی است با مرگ و مقاومت مساوی است با حیـات، ایـن اسـت منطـق اسلام. جالب این‌که آیه مفهوم وسیعی دارد و منحصر به مسـأله قصـاص در مقابل قتل یا جنایات دیگر نیست، بلکه امور مالی و سایر حقوق را نیز شامل می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۳۳).

«علامه طباطبایی» در تبیین آیه با طرح این پرسش که خداوند متعال با وجـودی کـه تجاوزگران را دوست ندارد، اما چگونه در این آیه به مسلمانان اذن می‌دهد کـه تجـاوز متجاوزین را با تجاوز پاسخ دهند؟ در جواب گفته است:

تجاوز زمانی مذموم است که در مقابل تجاوز متجاوزین نباشد و طرف خـود آغازگر تجاوز باشد، اما اگر تجـاوز در مقابـل تجـاوز متجـاوزین باشـد، بـا وجودی که تجاوز است، اما مذموم نیست؛ زیرا عنوان تعـالی از ذلـت را بـه خود می‌گیرد و رهایی از ستم و خواری و بلنـدمرتبگی اسـت؛ آن‌گونـه کـه تکبر ناپسند است، اما تکبر در برابر متکبر پسندیده است و آشکارسازی بدی افراد نادرست است، اما این کار برای کسی که مورد ستم واقـع شـده اسـت، نسبت به ستم‌گر اشکالی ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص۶۳).

آمادگی رویارویی با انواع جنگ و تهدید

جنگ و توسل بـه زور در عرصـه بـین‌المللـی تـداعی‌گـر مصـداق خشـن‌تـری از تجاوزگری است. جنگ به دو بخش؛ جنگ نرم و جنگ سخت قابل تقسـیم اسـت کـه جنگ سخت، خود اقسام گوناگونی دارد؛ ماننـد جنـگ زمینـی، جنـگ هـوایی، جنـگ

دریایی، جنگ دفاعی، جنگ بیولوژیکی، جنگ هسته‌ای و... جنگ نرم نیز در نوع خـود، انواع مختلفی دارد؛ مانند تبلیغات و جنگ روانی، انقلاب مخملی، جنگ لفظـی، جنـگ رسانه‌ای، جنگ سایبری، جنگ فرهنگی و... که می‌تواند در حـوزه سیاسـی، اقتصـادی، فرهنگی و نظامی، سیاست خارجی دولت اسلامی را متأثر سازد. مقابله به مثل به دولت اسلامی اجازه می‌دهد در قبال تهدیدات دشمن آمادگی رویارویی با انـواع تهدیـدات و جنگ را داشته باشند.

با وجود این‌که روی‌کرد اسلام در مقابله به مثل، توصیه به انعطاف‌پذیری است، امـا دشمنان تلاش کرده‌اند اسلام را دین جنگ‌طلب معرفی کنند. این در حالی است که دین اسلام، دین مهربانی است و در مقابله به مثل، حتی آن‌جایی کـه جنـگ در برابـر جنـگ حق مشروع هر کسی است، تأکید اسلام بر مقابله به مثل توأم با رعایت انصـاف اسـت؛ چنان‌چه در آیه ذیل آمده است:

«وَ قاتِلُوا فِی سَـبِیلِ اللَّـهِ الَّـذِینَ یُقـاتِلُونَکُمْ وَ لا تَعْتَـدُوا إِنَّ اللَّـهَ لا یُحِـبُّ الْمُعْتَـدِینَ» (بقره(۲): ۱۹۰)؛ و در راه خدا، با کسانی که با شـما مـی‌جنگنـد، نبـرد کنیـد! و از حـد تجاوز نکنید که خدا، تعدی‌کنندگان را دوست نمی‌دارد!

این آیه از جنگ و رویارویی نظامی سخن می‌گوید، اما جنگ و مقاتله را به صورت نامحدود مجاز نشمرده است، بلکه آن را محدود به اندازه عمل طرف مقابل کرده است. عبور از محدوده خاص که آن را عمل طرف مقابل و عرف معین مـی‌کنـد، تجـاوزگری است؛ کاری که خداوند از آن بیزار است.

«ابن کثیر» در تحلیل این آیه، سخنی از «ابو جعفر رازی» نقل کرده است و آن این‌که این آیه اولین آیه‌ای است که در باره جنگ و قتال به مدینه نازل شده است. این آیـه در زمانی نازل شد که پیامبر 9 به جنگ و مقاتله می‌پرداخت بـا کسـی کـه بـا او درگیـر جنگ و قتال بود و از نبرد با کسی که با او درگیر جنگ نبود، اجتناب می‌کرد تا ایـن‌کـه سوره برائت نازل شد. در ادامه، «ابن کثیر» سخنی از «عبدالرحمن» آورده است که گفتـه است این آیه، با سخن خداوند که گفتـه اسـت **«فَـاقْتُلُوا الْمُشْـرِکِینَ حَیْـثُ وَجَـدْتُمُوهُم»** (توبه(۹): ۵) نسخ شده است، اما ایـن برداشـت خـالی از اشـکال نیسـت؛ زیـرا سـخن

خداوند «**الَّذِينَ يُقاتِلُونَكُم**» اشاره دارد به دشمنانی که قصد جنگ با اسلام و پیروان آن را دارند؛ یعنی آن‌گونه که آن‌ها اقدام به کشتن شما می‌کنند، شما هم شبیه آن‌ها رفتار کنید (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۳۸۷). چنان‌چه خداوند فرموده است: «**وَ قاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَما يُقاتِلُونَكُمْ كَافَّة**» (توبه(۹): ۳۶).

می‌بینیم که مقابله و مبارزه توأم با رعایت انصاف است و تجاوزگری مورد پذیرش نیست. «طبرسی» در مورد آیه که می‌فرماید: «**وَ لا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ**»؛ تجاوز نکنید که خداوند متجاوزان را دوست ندارد. دو وجه را قابل تصور دانسته است که عبارتند از:

۱. فقط با کسانی که مأمور به جنگ با آن‌ها شده‌اید، نبرد کنید و به جنگ دیگران نروید.

۲. با کسانی که با شما سر جنگ دارند، بجنگید و از این مورد تجاوز نکنید و با کسانی که با شما کاری ندارند، نجنگید (طبرسی، ۱۳۶۰، ج۲، ص۲۳۱).

«ثعلبی نیشابوری» معتقد است جمله فوق که تجاوزگری را منع کرده است، به این معنا است که زنان، کودکان، پیران و کسانی که به صورت صلح‌آمیز با شما زندگی می‌کنند را نکشید (ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج۲، ص۸۷).

اگر مجموع برداشت‌های مفسران از آیه را کنار هم نهاده و تحلیل کنیم، این نکته به دست می‌آید که اگر یک وقتی میان دولت اسلامی و غیر اسلامی جنگی رخ دهد، فضای حاکم بر جنگ موجب نمی‌شود افراد دست به هر اقدام خودسرانه‌ای زنند؛ آن‌چه که در سخت‌گیری و آسان‌گیری سپاهیان اسلام در واکنش به رفتارهای طرف مقابل مؤثر است، رفتار طرف مقابل است؛ آن‌هم با رعایت انصاف و اجتناب از تجاوزگری.

آواره‌سازی در برابر آواره‌سازی

اگر دشمنان دست به آواره‌سازی پیروان اسلام بزنند و آن‌ها را از خانه و دیارشان آواره سازند، این امر، زمینه عمل متقابل را فراهم می‌سازد.

«و ایشان را هر جا که دست یافتید، به قتل برسانید و از دیارشان، مکه بیرون کنید؛ همان‌طور که شما را از مکه بیرون کردند و فتنه آنان از این کشتار شما شدیدتر بود» (بقره(۲): ۱۹۱).

آیه به اخراج پیروان اسلام از مکه توسط مشرکان و جواز مقابله به مثل با آن‌ها اشاره دارد: «آن‌ها را از مکه اخراج کنید؛ آن‌گونه که شما را از آن‌جا اخراج کردند» (ابن عجیبه، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۲۲۲).

رویارویی و جنگ در مکان خاص

مقابله به مثل در رویارویی نظامی، ابعاد مختلفی دارد. یکی از جنبه‌های آن، رویارویی پیروان اسلام و دولت اسلامی با طرف مقابل نسبت به مکان و محیط جنگ است و بعضی اماکن از حرمت و قداست برخوردار است و برای حفظ احترام آن، جنگ و خون‌ریزی در آن مجاز نیست و اسلام پیروان خود را ملزم به حفظ حرمت آن می‌داند، مگر این‌که طرف مقابل حرمت آن را بشکند و زمینه را برای مقابله به مثل فراهم سازند. در قرآن آمده است:

> در شهر مکه که خانه امن است، با ایشان نجنگید، مگر این‌که ایشان در آن‌جا با شما جنگ بیاغازند که اگر خود آنان حرمت مسجد الحرام را رعایت ننموده جنگ را با شما آغاز کردند، شما هم بجنگید که سزای کافران همین است (بقره(۲): ۱۹۱).

در این آیه تصریح شده است که اگر طرف مقابل در مکان مقدسی چون مکه آغازگر جنگ بودند و حرمت‌شکنی کردند تا با استفاده از آن ضربه‌ای به اسلام و مسلمین وارد سازند، شما نیز می‌توانید در این مکان با آن‌ها مقابله به مثل کنید.

در آیه بعدی به این نکته اشاره می‌شود که اگر آن‌ها در مکه که از حرمت برخوردار است و به عنوان خانه امن الهی جنگ در آن ممنوع است، دست از شرارت و خون‌ریزی کشیدند، شما نیز دست بردارید: «**فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**» (بقره(۲): ۱۹۲)؛ حال اگر از شرارت و جنگ در مکه دست برداشتند، شما هم دست بردارید که خدا آمرزنده و مهربان است.

در تفسیر آیه، دیدگاه‌ها یک‌سان نیست؛ برخی گفته‌اند، اگر مشرکین دست از جنگ برداشتند، شما نیز دست از جنگ بردارید، برخی گفته‌اند مشرکین در عین حالی که

دست از جنگ بر می‌دارند، باید به پذیرش اسلام نیز گردن نهند؛ چنان‌چه «سایس» در تبیین آیه گفته است: «یعنی این‌که هم از کشتار شما دست بردارند و هم از کفرشان روی‌گردان شوند» (سایس، بی‌تا، ص۱۰۳).

«علامه طباطبایی» در تفسیر آیه نوشته است:

«**فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ**»، کلمه (انتهاء) به معنای امتناع و خودداری از عملی است و منظور در این‌جا خودداری از مطلق جنگ در کنار مسجد الحرام است، نه خودداری از مطلق قتال بعد از مسلمان‌شدن دشمن و به‌اطاعت اسلام درآمدن؛ چون عهده‌دار این معنا جمله: «**فَإِنِ انْتَهَوْا فَلا عُدْوانَ...**» است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۹۰).

رویارویی و جنگ در زمان خاص

ماه‌های حرام، ماه‌هایی هستند که جنگ و کشتار در آن حرام بوده است و طرف‌های درگیر برای حفظ حرمت آن، از جنگ اجتناب می‌کردند و اسلام نیز این سنت را مورد تأیید قرار داده است:

«**الشَّهْرُ الْحَرامُ بِالشَّهْرِ الْحَرامِ وَ الْحُرُماتُ قِصاصٌ**» (بقره(۲): ۱۹۴)؛ این ماه حرام در مقابل آن ماه حرام و شکستن ماه‌های حرام را قصاص است. پس هر کس بر شما تعدی کند، به همان اندازه تعدی‌اش بر او تعدی کنید و از خدا بترسید و بدانید که او با پرهیزگاران است.

از دیدگاه اسلام قابل قبول نیست که در تعاملات بین‌المللی طرف مقابل در هر فرصتی بر طبل جنگ بکوبد، اما دولت اسلامی برای حفظ حرمت ماه حرام، دست از جنگ بکشد و طرف مقابل از فرصت استفاده کند و اقدام به زورگویی کند.

این آیه در واقع پاسخی است، به ایراد افراد ناآگاه که می‌گفتند، مگر می‌توان در ماه حرام جنگ کرد که اسلام چنین دستوری را داده است. توضیح این‌که: مشرکان مکه می‌دانستند که جنگ در ماه‌های حرام (ذی القعده و ذی الحجه و محرم و رجب) از نظر اسلام جایز نیست و به تعبیر دیگر، اسلام این سنت

را که از قبل وجود داشته امضا کرده است؛ مخصوصاً در مسجد الحرام و مکه این کار ناروا‌تر است و پیامبر اسلام 9 به هر دو حکم احترام می‌گذارد. به همین دلیل، در نظر داشتند، مسلمانان را غافل‌گیر ساخته و در ماه‌های حرام به آن‌ها حمله‌ور شوند و شاید گمان‌شان این بود که اگر آن‌ها احترام ماه‌های حرام را نادیده بگیرند، مسلمانان به مقابله بر نمی‌خیزند و اگر چنین شود، به مقصود خود رسیده‌اند. آیه مورد بحث به این پندارها پایان داد و نقشه‌های احتمالی آن‌ها را نقش بر آب کرد و دستور داد، اگر آن‌ها در ماه‌های حرام دست به اسلحه بردند، مسلمانان در مقابل آن‌ها بایستند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۲، ص۳۱).

مقابله به مثل، راه را برای دولت اسلامی در حوزه سیاست خارجی باز کرده است و اجازه داده است که تصمیم به اقدام متقابل بگیرد و نگذارد کفار با بی‌حرمتی به ماه‌هایی که جنگ در آن حرام بوده است، ضربه ویران‌گری به اسلام و مسلمین وارد سازند. «ابن عاشور» می‌گوید: «این سخن خداوند: «**بِمِثْلِ مَا اعْتَدى عَلَيْكُم**» مشتمل مماثلت در مقدار و حالت عمل است؛ مانند بودن در ماه و شهر حرام است» (ابن عاشور، بی‌تا، ج۲، ص۲۰۷).

مجازساختن مسلمانان برای مقابله به مثل در ماه‌هایی که جنگ در آن جواز نداشت، سبب می‌شد که کفار اتوریته‌ای بر مسلمانان پیدا نکنند و به اهداف مرموز خود دست نیابند.

مراد از کلمه «الشهر»، ماه ذی‌قعده سال هفتم هجری است که حکم جهاد با کفار قریش نازل شده است؛ یعنی چنان‌چه کفار مکه از قرارداد صلح حدیبیه پیمان‌شکنی نموده و مانع شوند از این‌که مسلمانان برای زیارت خانه کعبه به‌سوی مکه روانه شوند، در آن‌صورت بر مسلمانان واجب است که با آنان جهاد کنند؛ اگرچه در ماه حرام باشد؛ زیرا عین همین واقعه در سال ششم هجری اتفاق افتاد و کفار از ورود مسلمانان به مکه ممانعت کردند که بالأخره منجر به صلح حدیبیه شد (حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۱۴۸).

امروز نیز عنصر زمان و مکان در جنگ و رویارویی، از اهمیت خاصی برخوردار است و می‌تواند در شکست و پیروزی نقش داشته باشد.

رویارویی و اقدام به جنگ فراگیر و گسترده

جنگ از لحاظ دامنه فراگیری، گاهی می‌تواند در قالب جنگ فراگیر و همگانی تبارز کند و گاهی می‌تواند محدود باشد. یکی از مسائلی که قرآن اقدام متشابه در آن را مطرح کرده است، فراگیری و گستردگی جنگ است. این جنگ، جنگی است که با توجه به دامنه وسیع آن، می‌تواند پیامدهای تلخ و تلفات گسترده‌ای نیز به دنبال داشته باشد، اما زمانی که طرف مقابل اقدام به جنگ فراگیر و همگانی کند، طبیعی است که پیروان اسلام نیز مجاز به اقدام مشابه خواهند بود تا در یک رویارویی، کل اسلام با کل کفر در مقابل هم قرار گیرند:

«**وَ قاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَما يُقاتِلُونَكُمْ كَافَّةً**» (توبه(۹): ۳۶)؛ با همه مشرکین قتال کنید؛ همان‌طور که آن‌ها با همه شما قتال و کارزار می‌کنند.

آیه به پیروان اسلام، این استراتژی را پیش‌نهاد می‌کند که با اقدام قاطع و جنگ همه‌جانبه و فراگیر، در برابر جنگ همه‌جانبه طرف مقابل، دشمن تجاوزگر را که آغازگر چنین جنگی بوده‌اند، پشیمان کنند.

«طبری» در تبیین آیه فوق گفته است: «به صورت هماهنگ و بدون هیچ اختلافی با همه مشرکین بجنگید؛ آن‌گونه که آن‌ها بدون هیچ اختلافی با شما می‌جنگند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج۱۰، ص۹۰).

برخی از مفسرین در تبیین آیه یادشده گفته‌اند: «همه شما با تمام قوا علیه همه آن‌ها به مقاتله بپردازید؛ آن‌گونه که آن‌ها چنین کرده‌اند» (سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق، ج۱، ص۱۹۷).

مجموع آیات قرآن بیان‌گر این واقعیت است که مقابله به مثل در روابط خارجی دولت اسلامی در امور مثبت و منفی مطرح است، اما در امور مثبت و نیک، جبران نیکی‌ها با نیکی بیش از آن و در امور منفی و رنج‌آور مقابله به مثل توأم با گذشت و انعطاف‌پذیری است و این‌که آیا در امور رنج‌آور می‌توان دست به اقدام شدیدتر از اقدام طرف مقابل زد یا نه؟ چنین چیزی از آیات به‌دست نمی‌آید. چنین روی‌کردی در تعاملات بین‌المللی و در عرصه سیاست خارجی روی‌کرد اخلاق‌مدارانه، عزت‌مندانه و بر خلاف تصوراتی است که چهره خشن و جنگ‌طلبانه از اسلام ارائه می‌کنند.

نتیجه‌گیری

«مقابله به مثل» در سیاست خارجی و در تعاملات بین‌المللی دولت اسلامی با سایر دولت‌ها و ملل، بسیار مهم و تأثیرگذار است. «مقابله به مثل» ریشه قرآنی دارد و در مباحث فقهی و حقوقی طرح شده است. این قاعده در روابط و سیاست خارجی دولت اسلامی از منظر قرآن از دو زاویه قابل ارزیابی است که عبارتند از:

الف) از منظر قرآن کریم، دولت اسلامی در امور مثبت و نیک موظف است در حوزه سیاست خارجی رفتاری متقابل و حتی شایسته‌تر از کنش طرف مقابل از خود نشان دهد. دولت اسلامی باید با طرف مقابل بر اساس احترام متقابل، روی‌کرد مسالمت‌آمیز، وفای به عهد، هم‌کاری‌ها و روابط دوستانه و حتی روی‌کردی بهتر از سیاست‌های طرف مقابل در پیش گیرد و به استحکام و گسترش روابط خود با دیگران بپردازد و این نوع نگاه انسان‌مدارانه در حوزه سیاست خارجی و تعاملات بین‌المللی بر خلاف تصورات واهی افراط‌گرایانه از اسلام است.

ب) در امور منفی و خصمانه نیز دولت اسلامی از منظر قرآن می‌تواند در عرصه روابط و سیاست خارجی دست به اقدامات متقابل بزند و به سیاست‌ها و استراتژی‌های طرف مقابل، در امور سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی پاسخ درخور و متناسب دهد و با به‌کارگیری اصل مقابله به مثل، جلوی تجاوزگری‌های طرف مقابل را بگیرد. در نگاه قرآن کریم، سیاست خارجی دولت اسلامی در به‌کارگیری مقابله به مثل در امور منفی باید همواره توأم با رعایت اصول اخلاقی و بشری باشد و در برخی موارد نیز رهبر اسلامی می‌تواند جانب شدت را با حفظ و رعایت مصالح اسلامی رعایت نماید.

مقابله به مثل در سیاست خارجی و روابط بین‌الملل از دیدگاه قرآن، راهبردی است که در عین حفظ عزت و اقتدار اسلام و مسلمین، تضمین‌کننده صلح بین‌المللی است و خوی تجاوزگرانه قدرت‌های هژمون را مهار می‌کند.

یادداشت‌ها

۱. ... روی العیّاشیّ بإسناده عن الحسین بن سعید، عن عثمان بن عیسی، عن علیّ بن سالم، قال: سمعت أبا عبد اللّه 7 یقول: «آیة فی کتاب اللّه مسجّلة [قلت ما هی؟ قال:] قول اللّه تعالی هل جزاء الإحسان إلّا الإحسان ـ جرت فی الکافر و المؤمن و البرّ و الفاجر ـ و من صنع إلیه معروف فعلیه أن یکافئ به ـ و لیست المکافأة أن تصنع کما صنع حتّی تربّی ـ فإن صنعت کما صنع کان له الفضل بالابتداء» (علامه مجلسی، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج۷۲، ص۴۴)».

۲. «وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ وَإِن يُرِيدُواْ أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللّهُ هُوَ الَّذِیَ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ».

۳. «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ».

۴. «وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ».

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، **التحریر و التنویر**، ج۲و۲۵، بیروت: مؤسسه تاریخ، بی‌تا.

۳. ابن عجیبه، احمد بن محمد، **البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید**، ج۱، قاهرة: ناشر، حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ق.

۴. ابن‌کثیر، اسماعیل بن‌عمر، **تفسیر القرآن العظیم**، ج۱، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ق.

۵. بحرانی، هاشم بن سلیمان، **البرهان فی تفسیر القرآن**، ج۱، تهران: بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ق.

۶. بروجردی، سید محمد ابراهیم، **تفسیر جامع**، ج۱، تهران: انتشارات صدر، چ۶، ۱۳۶۶.

۷. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، **غُررالحِکم**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.

۸. ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد بن ابراهیم، **الکشف و البیان عن تفسیر القرآن**، ج۲، بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.

۹. جوادی آملی، عبدالله، **تسنیم تفسیر قرآن کریم**، ج۹، قم: مرکز نشر اسراء، چ۲، ۱۳۸۷.

۱۰. حسینی همدانی، سید محمد، **انوار درخشان**، ج۲، تهران: کتاب فروشی لطفی، ۱۴۰۴ق.

۱۱. خویی، سید ابوالقاسم، **بیان در علوم و مسائل کلی قرآن**، ترجمه محمد صادق نجمی و هاشم هاشم‌زاده هریسی، تهران: وزارت ارشاد، بی‌تا.

۱۲. سایس، محمد علی، **تفسیر آیات الاحکام**، بیروت: المکتبة العصریة، بی‌تا.
۱۳. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، **ارشاد الأذهان الی تفسیر القرآن**، ج۱، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.
۱۴. سعدی شیرازی، مصلح‌الدین بن عبدالله، **کلیات سعدی**، به کوشش کاظم عابدینی مطلق، تهران: ذهن‌آویز، چ۳، ۱۳۹۰.
۱۵. سمرقندی، نصر بن محمد بن احمد، **بحر العلوم**، ج۲، بیروت: دارالفکر، بی‌تا.
۱۶. شیت خطاب، محمود، **شیوه فرماندهی پیامبر**، ترجمه عبدالحسین بینش، تهران: مرکز تحقیقات سپاه، ۱۳۷۸.
۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین، **ترجمه تفسیر المیزان**، مترجم، سید محمدباقر موسوی همدانی، ج۲، قم: جامعه مدرسین، چ۵، ۱۳۷۴.
۱۸. طباطبایی، محمد حسین، **المیزان فی تفسیر القرآن**، ج۲، قم: جامعه مدرسین، چ۵، ۱۴۱۷ق.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن، **ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، جمعی از مترجمین، ج۲، تهران: فراهانی، ۱۳۶۰.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، ج۶، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چ۳، ۱۳۷۲.
۲۱. طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، ج۱۰، بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۲ق.
۲۲. قرائتی، محسن، **تفسیر نور**، ج۳، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چ۱۱، ۱۳۸۳.
۲۳. قرشی، سید علی اکبر، **قاموس قرآن**، ج۵و۶، تهران: دارالکتب الاسلامیة، چ۶، ۱۳۷۱.
۲۴. قوام، عبدالعلی، **اصول سیاست خارجی و سیاست بین الملل**، تهران: سمت، چ۹، ۱۳۸۲.
۲۵. مجلسی، محمدباقر، **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار :** ، ج۷۲، تهران: بی‌نا، بی‌تا.
۲۶. مصطفوی، حسن، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، ج۹، بیروت: دارالکتب العلمیة، چ۳، ۱۴۳۰ق.
۲۷. مغنیه، محمدجواد، **تفسیر کاشف**، ترجمه موسی دانش، ج۲، قم: بوستان کتاب، ۱۳۷۸.
۲۸. مکارم شیرازی، ناصر، **تفسیر نمونه**، ج۲، ۴، ۷و۲۷، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۴.

حکومت اسلامی/سال بیست‌وچهارم، شمارهٔ دوم، تابستان۹۸، پیاپی۹۲
ISLAMIC GOVERNMENT 92 / Vol.24, No.2, Summer 2019

تقویت حکومت اسلامی بر اساس مؤلفه‌های قرآنی در اندیشه سیاسی آیةالله خامنه‌ای

دریافت: ۹۸/۲/۱۵ تأیید: ۹۸/۶/۲۵
محمدعلی محمدی*

چکیده

جامعه انسانی به حکومت نیاز دارد. در متون اسلامی نیز بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی تأکید شده است. با بررسی قرآن کریم می‌توان به راه‌کارهای تقویت حکومت اسلامی دست یافت. هدف از این مقاله استخراج مؤلفه‌های قرآنی تأثیرگذار بر تقویت حکومت اسلامی است. تحقیق نشان می‌دهد فرهنگ و مدیریت جهادی مؤلفه‌های قرآنی تأثیرگذار در تقویت حکومت اسلامی هستند که در بنیان‌های فکری مقام معظم رهبری نیز جایگاه ویژه‌ای دارند.

سؤال اصلی مقاله این است که: «در سپهر اندیشه مقام معظم رهبری، راه‌کارهای قرآنی تقویت حکومت اسلامی چیست؟».

از بررسی آیات قرآن کریم و دیدگاه‌های مقام معظم رهبری در می‌یابیم برای تقویت حکومت اسلامی، باید به فرهنگ و مدیریت جهادی و مؤلفه‌های آن توجه شود. فرهنگ جهادی در مؤلفه‌های خدامحوری، ولایت‌پذیری و اخلاق‌مداری تبلور می‌یابد؛ چنان‌که مدیریت جهادی با مؤلفه‌های دشمن‌شناسی، تعاون، خدمت‌گزاری، خستگی‌ناپذیری و سرعت عمل تحقق می‌یابد. این پژوهش به لحاظ نوع تحقیق، توصیفی ـ تحلیلی است.

واژگان کلیدی

حکومت اسلامی، مدیریت جهادی، فرهنگ جهادی، آیةالله خامنه‌ای، اندیشه سیاسی

* دانش آموخته حوزه علمیه قم و عضو هیأت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی: M.mohammadi@isca.ac.ir.

مقدمه

از دیدگاه عقلی، جوامع انسانی برای ایجاد و تداوم، به حکومت نیاز دارند. جامعه‌شناسان و دیگر دانشمندان نیز بر این ضرورت تأکید کرده‌اند. از نظر «افلاطون»: ارتقای جامعه به سطح والای زندگی فرد، بدون دولت امکان‌پذیر نیست (افلاطون، ۱۳۵۳، ص۴۲۹) و «ارسطو» این حقیقت را از مظاهر طبیعی حیات بشری شمرده و می‌گوید:

> دولت از مقتضیات طبع بشری است؛ زیرا انسان بالطبع موجود اجتماعی است و کسی که قائل به عدم لزوم دولت است، روابط طبیعی را ویران می‌کند و خود یا انسانی وحشی است یا از حقیقت انسانیت خبر ندارد (ارسطو، ۲۰۰۸م، ص۹۶).

این مهم در باره حکومت اسلامی، ضرورت دو چندان می‌یابد. چنان‌که تقویت حکومت اسلامی نیز از منظر عقل و نقل بسیار مهم است. برای تقویت حکومت اسلامی باید راه‌کارهای آن را شناخت. بهترین راه برای شناخت راه‌کارهای تقویت حکومت اسلامی، مراجعه به قرآن کریم و دیگر متون اسلامی و دیدگاه‌های صاحب‌نظران از جمله «آیة‌الله خامنه‌ای» است. در این مقاله برآنیم مطلب یادشده را از نگاه قرآن و مقام معظم رهبری واکاوی کنیم.

ضرورت تقویت حکومت اسلامی

بررسی آیات قرآن نشان می‌دهد که برپایی حکومت در جامعه اسلامی و لزوم تقویت آن ضروری است.

آیاتی که بر وجوب اطاعت از ولی امر دلالت می‌کنند، همانند (نساء، ۵۹)، آیاتی که بر وجوب اجرای حدود الهی تأکید می‌کنند، همانند (حج، ۴۱)، آیاتی که بر وجوب تهیه و تدارک قوای نظامی برای جنگ با دشمنان خدا دلالت دارند، همانند (انفال، ۶۰)، هم‌چنین آیات مبیّن احکام مربوط به قضاوت، همانند (نساء، ۵۸) و آیات فراوان دیگر نشان می‌دهد که برپایی حکومت اسلامی در جامعه جزء ضروریات عقلی و قرآنی و حفظ نظام جامعه از واجبات مورد تأکید شرایع الهی و بی‌نظمی امور مسلمانان نزد خدا

و خالق، امری قبیح است و روشن است که حفظ نظام و سد طریق اختلال، جز به استقرار حکومت اسلامی در جامعه تحقق نمی‌پذیرد، لذا هیچ شک و شبهه‌ای در وجوب اقامه حکومت باقی نمی‌ماند (امام خمینی،۱۴۱۰ق، ج۲، ص۴۶۱).

به عنوان نمونه، خداوند می‌فرماید:

«إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنَّ اللّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيراً» (نساء(۴): ۵۸)؛ خدا به شما امر می‌کند که امانت‌ها را بر صاحبان آن‌ها باز دهید و چون میان مردم حکومت کنید، به عدالت داوری کنید؛ همانا خدا شما را پند نیکو می‌دهد، خدا به هر چیز آگاه و بصیر است.

انجام آن‌چه در آیه فوق آمده جز در سایه حکومت مقتدر اسلامی مقدور نخواهد بود. هم‌چنین خداوند می‌فرماید:

«يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً» (نساء(۴): ۵۹)؛ ای اهل ایمان! خدا و رسول و اولی الامر را اطاعت کنید و چون در امری منازعه کردید، به حکم خدا و رسول بازگردید، اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید. این کار برای شما (از هرچه تصور کنید)، بهتر و خوش عاقبت‌تر خواهد بود.

این آیه نیز بر ضرورت اطاعت از حاکم اسلامی و احکام صادره از او دلالت می‌کند (همتی، ۱۳۷۳، ص۲۸).

در روایات اسلامی نیز بر ضرورت حکومت و تقویت آن تأکید شده است. چنان‌که حضرت علی 7 فرمود:

چاره‌ای برای مردم از وجود فرمان‌روا و امیر نیست؛ خواه نیکوکار و خواه بدکار باشد. فرمان‌روایی که در حکومت او شخص با ایمان، اعمال نیک خود را انجام می‌دهد و شخص کافر از دنیایش بهره‌مند می‌گردد و خداوند (با برقراری امنیت اجتماعی زیر سایه حکومت)، عمرها را طولانی می‌گرداند،

غنائم جمع گردیده، با دشمنان جهاد می‌شود، راه‌ها امن گردیده و حق ضعیف از قوی گرفته می‌شود (نهج البلاغه، خطبه ۴۰).[۱]

با این تفاوت که در فرهنگ اسلامی، حکومت از آن خداوند و به تبع آن، پیامبر و امام و در زمان غیبت امام معصوم، ولی فقیه است. با مراجعه به متون اسلامی مشخص می‌شود، یکی از مهم‌ترین عوامل تقویت حکومت اسلامی، توجه به فرهنگ و مدیریت جهادی است. در فرهنگ جهادی، همگان خودشان را مسؤول دانسته و سعی می‌کنند وظایف خود را به بهترین شکل ممکن انجام دهند. چنان‌که پیامبر اکرم 9 فرمود: «**كُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ**» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۷۲، ص۳۸)؛ آگاه باشید که همه شما نگهبان هستید و در مورد فرمان‌برداران خویش مؤاخذ و مسؤولید. اگر در جامعه‌ای فرهنگ جهادی حاکم باشد، افراد آن جامعه همه تلاش خود را به کار خواهند گرفت تا کارها به بهترین نحو انجام شود. در بررسی سیره پیامبر روشن می‌شود که آن حضرت، بارها پیروان خودش را به انجام عمل به بهترین وجه آن دعوت کرده و آن را باعث محبوبیت نزد خداوند دانسته است (صدوق، ۱۴۱۷ق، ص۴۶۸). همه آیاتی که بر لزوم اصلاح جامعه دلالت می‌کنند (بقره(۲) ۱۴۳؛ سبأ(۳۴): ۴۶؛ آل عمران(۳): ۱۰۴ و...) و آیاتی که ویژگی‌های جامعه الگو از آن استخراج می‌شود (فتح(۴۸): ۲۹؛ آل عمران(۳): ۲۰۰ و ممتحنه(۶۰): ۴) و آیاتی که از اصلاح یا اعتلای جوامع و علل آن سخن می‌گویند (اعراف(۷): ۳۴؛ کهف(۱۸): ۵۹ ؛ هود(۱۱): ۱۱۷ و اعراف(۷): ۹۶)، همگی بر فرهنگ جهادی تأکید و از بی توجهی به آن نهی می‌کنند.

از دیگر سو، از نگاه قرآن، هرکسی چنان عمل می‌کند که شاکله و شخصیت وجودی‌اش شکل گرفته است (اسراء(۷): ۸۴) و «مدیریت جهادی»، شاکله وجودی افراد را تقویت می‌کند. در نتیجه افراد جامعه، پرتلاش، سخت‌کوش، شکست‌ناپذیر، قوی، پرنشاط و مصمم خواهند شد. رهبران و مدیران جامعه، الگوهای عملی جوامع هستند، وقتی آنان با تمام توان، بی وقفه و بدون چشم‌داشت، در راستای اهداف والا گام بردارند، مردم نیز به آنان اقتدا کرده و فرهنگ جهادی شکل می‌گیرد.

از نگاه «آیة‌الله خامنه‌ای» نیز لازم است مسؤولان «مجاهدانه» وارد میدان عمل شوند.

زیرا حکومت اسلامی به پشتیبانی و حضور مردم نیاز دارد. بدون حضور مـردم مقصـود تحقق پیدا نخواهد کرد (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۱۲/۲۹).

در نتیجه برای تقویت حکومت اسلامی باید دو مؤلفه فرهنـگ و مـدیریت جهـادی مورد توجه قرار گیرد. در بررسی‌های انجام‌شده، پژوهشی که به موضوع فوق پرداخته و تبیین قرآنی آن را عهده‌دار شده باشـد، بـه نظـر نرسـید. ازایـن‌رو، ضـروری نمـود، در پژوهشی مستقل به آن پرداخته شود.

در مجموع برای تقویت حکومت اسلامی باید به دو مؤلفه اصلی توجه شـود: یکـی مؤلفه فرهنگی است که با فرهنگ جهادی تحقق یافته، باعث اصلاح فرهنگ می‌شـود و دومی مدیریت جهادی که باعث اصلاح عمل‌کردها شده و از حیـث عملـی، حکومـت اسلامی را تقویت خواهد کرد.

فرهنگ جهادی، اولین راه‌کار تقویت حکومت اسلامی

از آن‌جا که یک مفهوم با بهره‌گیری از معانی واژگان آغـاز مـی‌شـود، تبیـین دقیـق واژه‌ها و تعاریف آن ضروری است. فرهنگ جهادی از اصطلاحاتی است کـه در اوایـل دهه هشتاد، به‌وسیله مقام معظم رهبری استفاده شده است (همان، ۱۳۸۲/۱۰/۱۴). بـرای درک مفهوم بهتر این اصطلاح، ابتدا دو واژه فرهنگ و جهاد را توضیح می‌دهیم و سپس با توجه به کاربردهای این اصطلاح در سخنان مقام معظم رهبری، سعی می‌کنیم مقصود معظم له را تبیین نماییم.

فرهنگ در لغت به معانی: رأی، هـوش، عقـل، دانـش، ادب، تربیـت درسـت، هنـر، آگاهی، نیروی سنجش و قوه تمیز نیک از بد، فضیلت اخلاقی، فضایل روحی و معنوی، موجب سروری، سودمندی و بی‌آزاری، مایه نیک‌نامی، تندرستی روان، مایـه زنـده‌دلـی، وقار، شرف، مایه فخر، معیار و اعتبار، ذکـاء و فطنـت، فـر و شـکوه و جـلال، اندیشـه درست، هوشیاری، کتاب لغت فارسی، شاخ درختی که در زمین خوابانیده از جای دیگر سر برآورده و کاریز آب و... آمده است (دهخدا، ۱۳۷۳، ج۲۴، ص۹۱۷ و معین، ۱۳۸۱، ج۲، ص۱۱۷۶). در تعریف اصطلاحی آن، اتفاق نظر وجود ندارد (محمودی بختیـاری،

۱۳۶۸، ص۳۴-۳۰؛ روح الامینی ۱۳۶۸، ص۲۵ و جعفری، ۱۳۶۲، ج۱۶، ص۲۳۳-۲۳۲).
یکی از بهترین تعاریفی که از فرهنگ ارائه شده، تعریف «تایلر» است. به نظر او: «فرهنگ مجموعه آمیخته و پیچیده و نظام‌یافته‌ای است، از دانستنی‌ها، هنرها، باورها، آیین، حقوق، آداب، رسوم، منشأی خوبی‌ها و بسیاری چیزها که انسان از جامعه خویش کسب کرده است» (روح الامینی، ۱۳۶۸، ص۲۵).

تعریف مقام معظم رهبری از فرهنگ، با این تعریف، شباهت فراوانی دارد. ایشان بر این باورند که فرهنگ؛ یعنی خلقیات و ذاتیات بومی یک ملت. تفکرات، ایمان و آرمان‌ها، تشکیل‌دهنده مبانی فرهنگ یک کشور است (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۱۱/۱۰).

جهاد در لغت به معنای مشقت و زحمت و هم‌چنین به معنای توان و طاقت است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص۲۰۸). جنگ را از آن جهت جهاد گویند که تلاش توأم با رنج است (قرشی، ۱۳۷۱، ج۲، ص۷۸-۷۷).

جهاد در اصطلاح فقهی به معنای بذل جان و مال و توان، در راه اعتلای اسلام و برپا داشتن شعائر دین و مواجهه با کافران و یاغیان است (نجفی، ۱۳۶۲، ج۲۱، ص۳ و شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص۳۷۹).

جهاد از حیثیات مختلف، تقسیمات مختلفی دارد. از یک حیث به جهاد مالی، جانی و... تقسیم می‌شود. از حیث دیگر، به سه قسم جهاد اصغر، جهاد اکبر و جهاد کبیر تقسیم می‌شود (کلینی، ۱۳۶۷، ج۵، ص۱۲؛ متقی هندی، ۱۴۰۱ق، ج۴، ص۶۱۶).

از نگاه مقام معظم رهبری، جهاد بر دو رکن استوار است: یک جَد و جهد و دیگری وجود دشمن (خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۶/۲۰).

برخی فرهنگ جهادی را این‌گونه تعریف کرده‌اند: مجموعه‌ای از مایه‌های فکری و ارزشی که در رفتار اختیاری و اجتماعی انسان اثر می‌گذارد و دارای عناصر متعددی از شناخت‌ها، باورها، ارزش‌ها، گرایش‌ها و رفتارها می‌باشد (پورسعید و شاه محمدی، ۱۳۹۵، ص۸۹).

برابر تعریفی دیگر، فرهنگ جهادی، مجموعه درهم‌تنیده‌ای از مفروضات اساسی، استنباط مشترک و خرد جمعی نهادی، تکامل‌یافته، انعطاف‌پذیر و رسالت‌محور است که

در بستر تجارب و یافته‌های قبلی شکل گرفته و در راستای پاسخ‌گویی به نیازهای اساسی محیط، در عمیق‌ترین لایه‌های ذهنی قاطبه اعضای سازمانی رسوخ کرده و به عنوان منبعی الهام‌بخش و نیروزا در شکل‌دهی رفتار، ایفای نقش می‌کند (فرحی و...، ۱۳۹۵، ش۲۴، ص۶۱).

مقام معظم رهبری در مباحث فرهنگی و مدیریت جهادی، بر تلاش با «نیت الهی» و مبتنی بر علم و درایت تأکید کرده‌اند (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۱۰/۲۳). ولی در دو تعریف فوق، به اهداف الهی داشتن فرهنگ جهادی اشاره نشده است. پس فرهنگ جهادی؛ یعنی: «مجموعه‌ای از شناخت‌ها، باورها، ارزش‌ها، گرایش‌ها، رفتارها، با سخت‌کوشی فراوان، برای رسیدن به اهداف والای الهی که باعث آبادی دنیا و آخرت انسان می‌شود». ازاین‌رو، فرهنگ جهادی، دارای عناصر و مؤلفه‌های متعددی می‌باشد که نتیجه آن ایجاد آرمان‌شهر اسلامی و مدینه فاضله قرآنی است. آن‌گاه که فرهنگ یک جامعه با سخت‌کوشی، برای رسیدن به اهداف والا توأم شود، فرهنگ جهادی تحقق یافته است. وقتی فرهنگ یک جامعه، به فرهنگ جهادی تبدیل می‌شود که همه آحاد جامعه، در هر مسؤولیتی که هستند، با تمام وجود، تمام تلاش خودشان را در راستای اهداف والا و سوق دادن جامعه به‌سوی جامعه متعالی و متعادل و مدینه فاضله اسلامی به کار گیرند. مقام معظم رهبری در این باره می‌فرماید:

> آنچه انقلاب اسلامی به مردم ما داد، فرهنگ جهادی بود. فرهنگ جهادی در همه صحنه‌ها و عرصه‌ها به کار می‌آید و در زمینه کارهای زیربنایی، کشاورزی و دامداری و امثال این‌ها هم از اوّل انقلاب، روح و فرهنگ جهادی وارد میدان شد (همان، ۱۳۸۲/۱۰/۱۴).

جهاد از جهت نوع ابزار و وسیله‌ای که با آن مبارزه صورت می‌گیرد، به سه قسم جهاد جانی (توبه(۹): ۴۱و۸۸ و صف(۶۱): ۱۱)، جهاد مالی (توبه(۹): ۴۴، ۸۱و۸۸؛ صف(۶۱): ۱۱) و جهاد فرهنگی (توبه(۹): ۷۳) تقسم شده است که در همه این سه قسم، فرهنگ جهادی تبلور می‌یابد. باید جان‌ها، اموال، زبان‌ها و قلم‌ها به کار گرفته شوند تا بنیان بنای حکومت اسلامی تقویت شود. خدامحوری، ولایت‌پذیری و

اخلاق‌مداری، مؤلفه‌های فرهنگ جهادی هستند که در تقویت حکومت اسلامی نقش‌آفرینند.

اولین و شاید مهم‌ترین مؤلفه، روح و خمیرمایه فرهنگ جهادی، خدامحوری و بینش توحیدی است که نقش به‌سزایی در تقویت حکومت اسلامی دارد. توحید، اصل علوم، سرّ معارف، مایه دین، بنای مسلمانی و فارق دوست از دشمن است و هر طاعتی بدون توحید، بی ارزش و سرانجام آن را تاریکی است (میبدی، ۱۳۷۱، ج۲، ص۵۰۶). انسان موحد؛ چه رهبر و مسؤول باشد و چه رعیت و از مردم عادی، همیشه خود را در محضر خداوند می‌بیند و نه تنها کم‌ترین آزاری به دیگران نمی‌رساند که حتی کارهای شخصی خودش را نیز فقط برای خدا انجام می‌دهد. اگر حاکم اسلامی نگاه توحیدی داشته باشد، می‌داند که به فرموده پیامبر اکرم 9 همه خلق، عیال (خانواده و نیازمند) خدا هستند، پس محبوب‌ترین خلق به درگاه خدا کسی است که به عیال خدا سودی رساند یا خانواده‌ای را خوشحال کند یا در پی برآوردن حاجت برادر مسلمانش باشد که این نزد خدا از اعتکاف دو ماه در مسجدالحرام محبوب‌تر است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۷۱، ص۳۱۶).

از دیگر سو، مردم موحد و خداپرست نیز حاکم اسلامی را از خودشان دانسته و توجه دارند که آفریدگار آن‌ها اطاعت از حاکم جامع الشرائط را بر آن‌ها لازم دانسته است (نساء(۴): ۵۹؛ کلینی، ۱۳۶۷، ج۱، ص۶۷ و...). ازاین‌رو، در تقویت حکومت از هیچ کوششی فروگذار نمی‌کنند.

نگاه توحیدی در «اخلاص» نمود کاملی می‌یابد. اخلاص به معنای خالص‌کردن، پاک‌گردانیدن و برگزیدن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۷، ص۲۶ و طریحی، ۱۳۶۲ق، ج۴، ص۱۶۸) و مقصود از آن در فرهنگ اسلامی، پاک‌کردن نیت از غیر خدا و انجام‌دادن عمل برای خدا است (رفیق العجم، ۱۹۹۹م، ص۲۶ و دهخدا، ۱۳۷۳، ج۱، ص۱۲۹۴).

الگوی حاکم اسلامی، پیامبر اکرم و شعارش چنین است: «**قُلْ إِنَّ صَلاَتِی وَنُسُکِی وَمَحْیَایَ وَمَمَاتِی لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِینَ**» (انعام(۶): ۱۶۲)؛ بگو همانا نماز و نیاز و عبادات من و حیات و ممات من مخصوص پروردگار عالمیان است.

خدامحوری نقش انکارناپذیری در فرهنگ جهادی دارد. از نگاه قرآن، مؤمنان بـرای خداوند و مخلصانه جهاد می‌کنند، ولی کافران، در راه طـاغوت و بـرای او مـی‌جنگنـد (نساء(۴): ۷۶). در دین اسلام، جهاد باید «فی سبیل الله باشد» (بقره(۲): ۲۱۸؛ نساء(۴): ۹۵؛ مائده(۵): ۳۵-۵۴؛ أنفال(۸): ۷۲-۷۴؛ توبه(۹): ۲۴-۲۰-۱۹و ۸۱ و عنکبـوت(۲۹): ۶۹) و جهاد فی سبیل الله؛ یعنی جهاد مخلصانه و مبارزه مقدس.

مقام معظم رهبری جهاد مخلصانه را این‌گونه تبیین می‌کنند:

> در فعالیت‌های اجتماعی، شما یک حرکتی را انجام می‌دهید برای خدا، یـک اقدامی را می‌کنید برای خدا، یک تصمیمی را می‌گیرید برای خدا، هـیچ‌کـس هم نمی‌فهمد، برای این تصمیم، پیش هیچ‌کس هم تفاخر نمـی‌کنیـد؛ ایـن را خدای متعال می‌فهمد، می‌داند، می‌نویسد (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۷/۲۲).

از نگاه «آیةالله خامنه‌ای»، امام امت سنگ بنای انقلاب را بر پایه‌هایی قرار دادنـد کـه همه آن‌ها را می‌توان بناهای اصلی بـرای ادامـه انقـلاب و نیـز ایجـاد فرهنـگ جهـادی دانست:

> امام عزیز 1، با ایمان و جهاد و اخلاص و عمل صـالح خـود، سـنگ بنـای حکومت اسلامی را در ایران گذاشت و خدای متعال هم نصرت خـود را بـر او نازل کرد. پروردگار عالم اصدق‌القائلین است که فرمود: «**وَالَّـذِينَ جَاهَـدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا**» (عنکبوت(۲۹): ۶۹)، «**من کان للّه کان اللّه له**» (مجلسـی، ۱۴۰۳ق، ج۸۲، ص۳۱۹)، «**وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَـن يَنصُـرُهُ**» (حـج(۲۲): ۴۰). ایـن آیات و روایات، بیان حقیقت و واقعیت است (همان، ۱۳۶۸/۴/۲۰).

وقتی می‌توان در جامعه فرهنگ جهادی را نهادینه کرد که خدامحوری در مسـؤولان و مردم نهادینه شود. کسی که فقط برای خدا کار می‌کند، خستگی‌ناپذیر است. او دیگـر به دنبال خواسته‌های شخصی خودش نبوده، بلکه تمام سعی خودش را برای رسیدن به اهداف(الهی) به کار می‌گیرد (همان، ۱۳۸۹/۸/۲).

خدامحوری به توحید خلاصه نشده، بلکه دیگر اصول اسلامی نیز در طول این اصل کلیدی و از مؤلفه‌های فرهنگ جهادی و در تقویت حکومت اسلامی نقش‌آفرین هستند.

به عنوان نمونه، ایمان به معـاد و حیـات اخـروی یکـی از اصـول جهـان‌بینـی الهـی و مهم‌ترین اصل پس از توحید است که پیامبران الهـی مـردم را بـه آن دعـوت کـرده‌انـد (نوح(۱۷): ۱۸-۱۷؛ عنکبوت(۲۹): ۱۷؛ غافر(۴۰): ۲۷؛ مریم(۱۹): ۳۳ و...).

بین معادباوری و فرهنگ جهادی، رابطه تنگاتنگی وجود دارد و تقویت هر یک بـه تقویت دومی منجر خواهد شد. مؤمنان به آخرت، تسلیم محض فرمان الهـی‌انـد، حتّـی اگر اجرایِ فرمان الهی به ایثار جان آنان بینجامد. ازهمین‌رو، آنان در جهاد با مال و جان تردید نمی‌کنند و با عزمی راسخ و بدون تعلّل به دنبال اداءِ وظیفه الهی خود می‌رونـد؛ در حالی که افراد بی‌ایمان با طرح عذر و بهانه اجازه می‌خواهند، در میدان جهاد شرکت نکنند:

> **«لا یَستَذِنُکَ الَّذینَ یُؤمِنونَ بِاللَّهِ والیَومِ الأخِـرِ ان یُجاهِـدوا بِـاموالِهِم وانفُسِـهِم واللَّهُ عَلیمٌ بِالمُتَّقین انَّما یَستَذِنُکَ الَّذینَ لا یُؤمِنونَ بِاللَّهِ والیَومِ الأخِـرِ وارتابَـت قُلوبُهُم فَهُم فی رَیبِهِم یَتَرَدَّدون»** (توبه(۹): ۴۵-۴۴)؛ کسانی که به خـدا و روز بازپسین ایمان دارند، در جهاد بـا مـال و جـان‌شـان از تـو [عـذر و] اجـازه نمی‌خواهند و خدا، به [حال] تقواپیشگان داناست. تنها کسـانی از تـو اجـازه می‌خواهند [به جهاد نرونـد] کـه بـه خـدا و روز بازپسـین ایمـان ندارنـد و دل‌های‌شان به شک افتاده و در شک خود سرگردانند.

از سوی دیگر، هرچه معادباوری حاکمان و مردم بیش‌تـر باشـد، حکومـت اسـلامی قوی‌تر خواهد بود و بالعکس. فردِ باورمند به معاد، می‌داند که مرگ پایان کار نیست که شروع زندگی ابدی است و در آخرت پاداش اعمال را می‌بینـد؛ او از جهـاد و شـهادت نمی‌هراسد و می‌داند به سوی خدا باز می‌گردد (بقره(۲): ۱۵۶).

حاکمان معادباور می‌دانند، اگر در دنیا خطایی مرتکب شوند، در آخرت عذاب آن را خواهند دید: «**مَنْ یَعْمَلْ سُوءاً یُجْزَ بِه**» (نساء(۴): ۱۲۳). لذا نه تنها از ستم به مردم پرهیـز می‌کنند، بلکه مسؤولیت را نیز امانت الهی می‌دانند که اگر عمل‌کرد مثبتی نداشته باشند، مورد بازخواست الهی قرار خواهند گرفت.

هم‌چنین انسان معتقد به معاد، سرمایه و وقت خود را صرف امـوری مـی‌نمایـد کـه

برای او پاداش اخروی دارد (کهف(۱۸): ۱۱۰). چنین شخصی تمام تلاش خودش را برای خدمت به مردم به کار می‌گیرد.

فردی که به روز قیامت ایمان و اعتقاد داشته باشد، همیشه در مقابل خدا و اولیای الهی، خود را مسؤول و پاسخ‌گو می‌بیند (نحل(۱۶): ۹۳) و همین امر باعث تقویت حکومت اسلامی خواهد شد.

یکی دیگر از مهم‌ترین مؤلفه‌های فرهنگ جهادی و نقش‌آفرین در تقویت حکومت اسلامی، ولایت‌مداری است که از نبوت آغاز و در ادامه به امامت رسیده و به ولایت فقیه ختم می‌شود.

پیامبران همانند دیگر افراد جامعه بشریت هستند؛ با این تفاوت که بر آن‌ها وحی می‌شود (کهف(۱۸): ۱۱۰؛ فصلت(۴۱): ۶ و...).

امامت ادامه نبوت و در لغت به معنای پیشوایی (معین، ۱۳۸۱، ج۱، ص۳۴۷-۳۴۶) پیش‌روی و رهبری و در اصطلاح، به معنای ریاست عمومی فردی خاص بر امور دین و دنیای مردم در دنیا؛ بالاصاله یا به جانشینی از پیامبر است. امامت دارای شؤونی هم‌چون رهبری سیاسی و زعامت اجتماعی و مرجعیت دینی و تبیین و تفسیر وحی و ولایت باطنی و معنوی است که از این جهت، امام حجت خدا در زمان، ولیّ الله و انسان کامل است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۲۷۳ و مطهری، ۱۳۸۲، ج۳، ص۹۸) و چون امامت دارای شؤون والایی است، شیعه آن را همانند نبوت به نصّ و امر الهی و از اصول مذهب می‌داند (موسوی شفتی، ۱۴۱۱ق، ص۶۲).

در زمان غیبت امام معصوم، ولایتی که امام معصوم دارد، به ولی فقیه منتقل می‌شود. قرآن در آیات متعددی به شرایط زمام‌دار و رهبری اشاره می‌کند؛ ازجمله: ۱. عدالت (هود(۱۱): ۱۱۳). ۲. علم(بقره(۲): ۲۴۷). ۳. امانت‌داری(شعراء(۲۶): ۱۴۳). ۴. توانایی و حسن تدبیر(بقره(۲): ۲۴۷). ۵. یقین و پایداری و استقامت(سجده(۳۲): ۲۴) و ... .

این شرایط در زمان حضور پیامبر و ائمه معصومان متبلور است و کامل‌ترین مصداق ویژگی‌هایی که در آیات ذکرشده، پیشوایان معصوم : و در عصر غیبت، نزدیک‌ترین افراد به معصومین هستند.

بنابراین، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های اسلام ناب، اسلامی است که حاکم آن معصوم یا نزدیک به عصمت باشد تا هم از لحاظ احاطه علمی به احکام و قوانین الهی و هم از لحاظ شناخت اوضاع و احوال موجود و مصالح و مفاسد جزئی و هم از لحاظ تقوا، ورع و عدالت در عالی‌ترین حد ممکن باشد.

رهبر جامعه اسلامی، خود الگوی فرهنگ جهادی و تقویت او بر همگان لازم است (نساء(۴): ۵۹؛ کلینی، ۱۳۶۷، ج۱، ص۶۷ و...).

رهبری، یکی از پایه‌های اصلی فرهنگ جهادی است و وجود رهبر جامع الشرائط باعث تقویت حکومت اسلامی و قوام حکومت به او وابسته است. امام خامنه‌ای می‌گوید:

> رهبری در جامعه اسلامی و ایران اسلامی، گره‌گشاست. رهبری؛ یعنی آن نقطه‌ای که هرجا دولت ـ هر دولتی در ایران ـ مشکلی داشته باشد، مشکلات لاعلاجش به دست رهبری حل می‌شود... . آن‌جایی که می‌خواهند مردم را مأیوس کنند، رهبری است که امید به مردم می‌دهد. آن‌جایی که می‌خواهند یک توطئه سیاسیِ بین‌المللی برای ملت ایران به‌وجود آورند، رهبری است که قدم جلو می‌گذارد و تمامیت انقلاب را در مقابل توطئه قرار می‌دهد... آن‌جایی که می‌خواهند در بین جناح‌های گوناگون مردم، اختلاف ایجاد کنند، رهبری است که می‌آید مایه الفت و مانع از تفرقه می‌شود. آن‌جایی که می‌خواهند صندوق‌های انتخابات را خلوت کنند و مردم را از حضور در پای صندوق‌ها و رأی‌دادن مأیوس نمایند، رهبری است که به مردم الگو می‌دهد و می‌گوید که انتخابات وظیفه است. آن‌گاه مردم اعتماد می‌کنند، وارد می‌شوند و حماسه عظیمی می‌آفرینند. آن‌جایی که جایگاه ابراز نظر مردم در مسائل انقلاب است، چشم مردم به دهان رهبری است... (خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۹/۵).

یکی دیگر از مهم‌ترین ارکان حکومت اسلامی که با فرهنگ جهادی ملازم است، توجه به فضایل اخلاقی رهبران و افراد جامعه است.

از نگاه اندیشوران اخلاق‌مدار، چهار فضیلت سرچشمه و رأس همه فضـایل اسـت: «حکمت»، «عفت»، «شجاعت» و «عدالت» (نراقی، ۱۳۷۸، ص۴۹). این فضیلت‌ها همگی از مؤلفه‌های فرهنـگ جهـادی اسـت؛ زیـرا فرهنـگ جهـادی مجموعـه‌ای از باورهـا و عمل‌کردها است و فضایل فوق، تشکیل‌دهنده، ارزش‌ها، گرایشات و رفتارهـای جامعـه دارای فرهنگ جهادی از سویی و تقویت حکومت الهی و اسلامی از سوی دیگر است. در این بین، دو صفت شجاعت و عدالت نقش قوی‌تر و کامـل‌تـری در ایجـاد فرهنـگ جهادی داشته و برای تقویت حکومت اسلامی از اهمیت بیش‌تری برخوردارند.

شجاعت در لغت به معنای شدت و استحکام قلب در مواقع خطـر و نبردهـا اسـت (طریحی، ۱۳۶۲ق، ج۴، ص۳۵۱ و ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج۸، ص۱۷۳). در علم اخـلاق «شجاعت»؛ یعنی انقیاد و فرمان‌برداری قوه غضبیه از برای عاقله تا آن‌که آدمـی خـود را در مهالکی که عقل، حکم به احتراز از آن‌ها کند، نیفکند. شـجاعت و جهـاد، در هـر دو حوزه جهاد اصغر و جهاد اکبر، دو مقوله تفکیک‌ناپذیرند. بدون شک، جهاد اصغر بدون شجاعت امکان ندارد. در جهـاد اکبـر نیـز برابـر روایـت مشـهوری کـه گـاه از رسـول اعظم 9 (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۷۴، ص۱۱۳) و گاه از حضرت علی 7 (همـان، ج۶۷، ص۷۶) نقل شده، شجاع‌ترین انسان‌ها کسی است که بتواند بر هوای نفس خودش غلبه کند.

حضور در سنگرهای مختلف جهادی و از آن بالاتر، ایجاد فرهنگ جهادی، لـوازمی دارد که رشادت و شجاعت، یکی از ارکان و لوازم اصلی آن است. مجاهدان فرهنگی و شرکت‌کنندگان در جهاد کبیر و اکبر، هم‌چون رزمندگان جهاد اصغر هسـتند؛ آنـان بایـد نصیحت‌های امیر مؤمنان به فرزندش، هنگامی که او را به جهاد فرستاد را به یاد آرنـد و وقتی در میدان جهاد فرهنگی و در برابر آماج حملات فرهنگی، سیاسـی، اقتصـادی و... قرار می‌گیرند، از کوه قوی‌تر باشند که اگر از مکر دشـمنان کـوه‌هـا از جـا کنـده شـود (ابراهیم(۱۴): ۴۶)، آنان نلرزند. دندان بـه هـم فشـرده، جمجمـه خـود را بـه خداونـد بسپارند. ثابت‌قدم باشند و نگاه تیزبین خود را به کید و مکرهای دشمن متمرکز کننـد و بدانند که پیروزی از طرف خداوند است (نهج البلاغه، خطبه۱۱).[۲]

ایجاد فرهنگ جهادی، بدون تقویت روحیه شجاعت و رشادت امکان‌پـذیر نیسـت. مقام معظم رهبری در این باره می‌فرماید:

روحیه جهادی لازم است. ملت ما از اوّل انقلاب تا امروز در هرجایی که بـا روحیه جهادی وارد میدان شده، پیش رفته؛ این را ما در دفاع مقدّس دیـدیم، در جهاد سازندگی دیدیم، در حرکت علمی داریم مشاهده می‌کنیم. اگر ما در بخش‌های گوناگون، روحیه جهادی داشته باشیم؛ یعنی کار را برای خـدا، بـا جدّیت و به‌صورت خستگی‌ناپذیر انجام دهیم ـ نـه فقـط بـه‌عنـوان اسـقاط تکلیف ـ، بلاشک این حرکت پیش خواهد رفت (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱/۱).

اگر در جامعه‌ای فرهنگ جهادی، شجاعت و اراده و عـزم مشـترک ملـت و دولـت برای ایستادگی وجود داشته باشد، دیگر دشمنان نمی‌توانند به ملت و حکومت اسـلامی آسیبی برسانند و به تعبیر امام خامنه‌ای:

آن جایی که اراده مردم در مقابل استکبار باشد، تیغ دشـمنان کنـد اسـت. آن جاهایی که شما می‌بینید آمریکایی‌ها توانستند با نیروهـای نظـامی خودشـان وارد و مسلط بشوند، اشکال در درون آن کشورها بود؛ مشکل ایـن بـود کـه اراده و عزم مشترک ملت و دولت برای ایسـتادگی وجـود نداشـت (همـان، ۱۳۸۳/۱۱/۱۰).

عدالت مؤلفه دیگر فرهنگ جهـادی اسـت کـه از فضـایل اخلاقـی نقـش‌آفـرین در تقویت حکومت اسلامی است.

از نگاه اسلام، عدالت یکی از مهم‌ترین لوازم بقا و تقویت حکومت است. در نبوی منسوب به پیامبر اکرم 9 می‌خوانیم:

«أَحْسِنُوا إِلَی رَعِیَّتِکُمْ فَإِنَّهَا أُسَارَاکُمْ وَ قِیلَ الْمُلْکُ یَبْقَی بِالْعَدْلِ مَعَ الْکُفْـرِ وَ لَا یَبْقَی الْجَوْرُ مَعَ الْإِیمَانِ» (شعیری، ۱۳۶۳، ص۱۱۹)؛ به رعیت خودتان نیکی کنید؛ زیرا آنان به منزله اسیران شما هستند. گفته شده فرمـان‌روایـی عادلانه کافران باقی مـی‌مانـد، امـا فرمـان‌روایـی ظالمانـه مؤمنـان برقـرار نخواهد ماند.

عدالت یکی از اصلی‌ترین معیارهای حکومت انبیا و تداوم حکومت‌ها است. زمـانی که حکومت، رعایت عدالت و تلاش در برپایی آن نماید، دلیلی ندارد که مردم بخواهند علیه چنین حکومتی در فکر براندازی و شورش باشند و عقلای آن جامعه با تمام توان، نیروی خود و دیگران را در جهت استمرار چنین حکومتی به کـار خواهنـد گرفـت. در روایتی به نقل از حضرت علی 7 می‌خوانیم: «مردم توده‌ای هستند کـه بـا عـدل و داد می‌توان آن‌ها را بنده خود کرد؛ عدالت اساس و پایه استواری جهـان اسـت» (مجلسـی، ۱۴۰۳ق، ج۷۵، ص۸۳).

از نگاه قرآن کریم، امت‌های پیامبران هنگامی متفـرق شـدند و بـه اختلافـات دینـی روی آوردند که از عدالت فاصله گرفته و به «جور» روی آوردند و اگر فرمان پروردگار صادر نشده بود که تا سرآمد معینی زنده و آزاد باشند، در میان آن‌ها داوری می‌شد و بـه کیفر خود می‌رسیدند (شوری(۴۲): ۱۴). ازاین‌رو، قرآن کریم، پس از یـادآوری مطلـب یادشده به پیامبر می‌فرماید:

> پس به همین خاطر، تو نیز آنان را به سوی این آیین توحیـدی دعـوت کـن و آن‌چنان که مأمور شده‌ای استقامت نما و از هوی و هـوس‌هـای آنـان پیـروی مکن و بگو: به تمام کتاب‌هایی که خدا نازل کرده ایمان آورده‌ام و مـأمورم در میان شما عدالت را اجرا کنم (شوری(۴۲): ۱۵).

از نگاه قرآن، همه مسلمانان، از حاکمان باشند یا مردم عادی، بایـد عـدالت ورزنـد؛ چنان‌که خداوند می‌فرماید:

> ای کسانی که ایمان آورده‌اید! همواره و همیشه قیام بـه عـدالت کنیـد. بـرای خدا گواهی دهید؛ اگر چه به زیان شما یا پدر و مادر و نزدیکـان‌تـان باشـد! چرا که اگر او [کسی که گواهی شما به زیان اوست]، غنـی یـا فقیـر باشـد، خداوند سزاوارتر است که از آنان حمایت کند. بنـابراین، از هـوی و هـوس پیروی نکنید که منحرف خواهید شد و اگـر حـق را تحریـف کنیـد و یـا از اظهار آن، اعراض نمایید، خداونـد بـه آن‌چـه انجـام مـی‌دهیـد، آگـاه اسـت (نساء(۴): ۱۳۵).

با توجه به نقش عدالت در تقویت حکومت و نیز فرهنگ جهادی، مقام معظم رهبری در افق ۲۰ ساله حکومت ایده آل اسلامی را این‌گونه ترسیم می‌کند:

> ایرانی مقتدر، ایرانی مستقل... ایرانی متدیّن، ایرانی ثروتمند، ایرانی برخوردار از عدالت، عدالت اقتصادی، عدالت اجتماعی، عدالت قضایی، ایرانی با یک حکومت مردمی، ایرانی با حکومتی پاک، جهادگر، دل‌سوز و پرهیزگار؛ این‌جور ایرانی می‌خواهیم که این البته یک چیز مطلوبی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۳/۲۹).

مدیریت جهادی، دومین راه‌کار تقویت حکومت اسلامی

دومین مؤلفه کارآمد برای تقویت حکومت اسلامی، عمل‌کرد و رفتار مجاهدانه است. همان‌گونه که برای نیل به سعادت و کمال اخروی به ایمان و عمل صالح نیاز است، تقویت حکومت اسلامی فرهنگ جهادی، به مثابه باورها و مدیریت جهادی، مثل عمل صالح خواهد بود.

برخی مدیریت را هنرِ ایجاد هماهنگی و نظارت بر افراد برای رسیدن به هدف معین (جولیوس گولد، ۱۳۸۴، ص۷۶۶) و بعضی آن را ترکیبی از علم و هنر دانسته و گفته‌اند: «[مدیریت] علم و هنر متشکّل و هماهنگ‌کردن، رهبری و مهار فعالیت‌های دسته‌جمعی برای نیل به هدف‌های مطلوب با حداکثر کارآیی [است]» (گرگانی، ۱۳۹۰، ش۷، ص۷۸). برخی دیگر آن را روش و تکنیک اداره امور دانسته و گفته‌اند:

> مدیریت، عبارت است از کاربرد تکنیک‌های مختلف برای اداره امور یک گروه انسانی و هماهنگ‌نمودن کلیه فعالیت‌های یک سازمان برای نیل به هدف معین و مشخص و راهنمایی و راهبری رهبران سازمان که آن‌ها را مدیران و یا سرپرستان می‌نامند (همان).

فرق مدیریت جهادی، با مدیریت مطلق در این است که مبنای مدیریت جهادی را نظام ارزشی اسلام می‌سازد.

از بررسی سخنان مقام معظم رهبری نیز می‌توان به این نکته دست یافت که

دست‌یابی به سعادت و نیز تقویت حکومت اسلامی بدون مدیریت جهادی، امکان‌پذیر نیست. ایشان دراین‌باره می‌فرماید:

> با حرکت عادی نمی‌شود پیش رفت، با حرکت عادی و احیاناً خواب‌آلوده و بی‌حساسیت نمی‌شود کارهای بزرگ را انجام داد، یک همت جهادی لازم است، تحرک جهادی و مدیریت جهادی برای کارها لازم است. باید حرکتی که می‌شود، هم علمی باشد، هم پرقدرت باشد، هم با برنامه باشد و هم مجاهدانه باشد (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۱۲/۲۰).

ایشان در جای دیگری می‌فرماید:

> اگر مدیریت جهادی یا همان کار و تلاش با نیت الهی و مبتنی بر علم و درایت حاکم باشد، مشکلات کشور، در شرایط کنونی فشارهای خباثت آمیزِ قدرت‌های جهانی و در شرایط دیگر، قابل حل است و کشور حرکت رو به جلو را ادامه خواهد داد (همان، ۱۳۹۲/۱۰/۲۳).

در مجموع، اگر علم و هنرِ ایجاد هماهنگی و نظارت بر افراد و جوامع برای نیل به اهداف عالی اسلام، با جهاد و سخت‌کوشی علمی و عملی همراه شود، «مدیریت جهادی» محقق خواهد شد. از نگاه آیةالله خامنه‌ای، مدیریت جهادی به معنای پُرکاری، با تدبیر حرکت‌کردن، شب‌وروز نشناختن و دنبال کار را گرفتن است (همان، ۱۳۹۶/۱۱/۲۹).

از نگاه ایشان، مدیریّت جهادی الهام‌گرفته از ایمان اسلامی و اعتقاد به اصل «ما می‌توانیم» ایران را به عزت و پیشرفت در همه عرصه‌ها رساند (همان).

> ما هرجا یک مدیریت انقلابیِ فعالِ پُرتحرک داشتیم، کار پیش رفته است؛ هرجا مدیریت‌های ضعیف، بی‌حال، ناامید، غیر انقلابی و بی‌تحرک داشتیم؛ کارها یا متوقف مانده است، یا انحراف پیدا کرده است... اگر مدیریت در بخش‌های مختلف کشور، متدیّن باشد، انقلابی باشد و کارآمد باشد، همه مشکلات کشور حل خواهد شد (همان، ۱۳۹۶/۱/۱).

با نگاهی به صدر اسلام در می‌یابیم، مدیریت جهادی، نقش کلیدی در تقویت

حکومت اسلامی داشت. به‌عنوان نمونه، در صدر اسلام، اولین اقدام پیامبر اکرم 9 ساختن مسجد قبا بود. آن حضرت، بسان برخی حاکمان نبود که در گوشه‌ای نشسته و به دیگران امر و نهی کند، بلکه با سخت‌کوشی فراوان، مجاهدانه فعالیت و در ساخت مسجد هم‌کاری می‌کرد (ابن اثیر، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۸ و صالحی، ۱۴۱۱ق، ج۳، ص۲۶۸). تلاش وافر پیامبر اکرم باعث تلاش مضاعف یارانش می‌شد (سمهودی، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص۴۳۶). این مطلب نشان می‌دهد پیامبر اعظم در ایجاد مدیریت جهادی در عرصه اجتماعی، پیشتاز بودند.

مدیریت جهادی پیامبر در سایر حوزه‌های فرهنگی، نظامی و... . به‌خوبی نمود و ظهور داشت و باعث می‌شد افراد جامعه به دیدن آن الگوی کامل، تمام تلاش خودشان را در راستای تقویت حکومت اسلامی به کار گیرند. آن حضرت در همه حوادث تلخ و شیرین، نمونه و الگوی کاملی از مدیریت جهادی را به نمایش می‌گذاشتند. پیامبر اکرم در نبردها از همه یارانش شجاع‌تر و به دشمن نزدیک‌تر بود. حضرت علی 7 در این مورد می‌فرماید:

«کنّا إذا احمرّ البأس اتّقینا برسول اللّه 9 فلم یکن أحد منّا أقرب إلی العدوّ منه» (نهج البلاغه، حکمت۲۶۰)؛ هنگامی که شعله‌های نبرد برافروخته می‌شد، ما به رسول خدا پناه می‌بردیم و هیچ‌کس از ما [مسلمانان] به دشمن نزدیک‌تر از آن حضرت نبود.

این حرکت نبوی 9 مصداق کامل مدیریت جهادی است. مدیریت جهادی پیامبر اکرم در عرصه اقتصادی نیز الگوی تمام‌عیار فرهنگ جهادی بود. در زمانی که مسلمانان گرسنه بودند، آن حضرت نیز سنگ بر شکم خود می‌بست و همانند دیگر مسلمانان گرسنگی را تحمل می‌کرد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۷۰، ص۲۸).

این‌گونه اقدامات پیامبر، نقش مستقیمی در هماهنگی بین اصحاب و تلاش و هم‌دلی برای تقویت حکومت ایفا می‌کرد. حضرت علی 7 نیز در ادامه راه رسول خدا 9 همین مسیر و شیوه مدیریتی را در پیش گرفتند. شیوه مدیریت جهادی آن حضرت در جنگ‌ها، همانند رسول‌الله بود. آن حضرت، نه‌تنها در زمان حضور پیامبر، بلکه در زمانی

که خودشان به امارت و خلافت ظاهری رسیده بودند نیز همین مسیر نبوی را ادامه دادند (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۰).

از دیدگاه آیةالله خامنه‌ای، در زمان انقلاب اسلامی نیز هرگاه مدیریت جهادی سرلوحه مدیران و مسؤولان قرار گرفت، پیشرفت‌های شگرفی در جامعه رخ نمود و به تبع مدیران، در جامعه نیز فرهنگ جهادی نمودهایی یافت. مدیریت جهادی، مقوله‌ای است که آثار مبارک آن در فرازهایی از دوران دفاع مقدس و خصوصاً نهاد جهاد سازندگی ظهور و بروز پیدا کرده است (خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۱۰/۱۴).

مؤلفه‌های قرآنی مدیریت جهادی که در تقویت حکومت اسلامی نقش‌آفرین هستند، عبارتند از دشمن‌شناسی، تعاون، خدمت‌گزاری، خستگی‌ناپذیری و سرعت عمل.

دشمن‌شناسی یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های مدیریت جهادی و نقش‌آفرین در تقویت حکومت اسلامی است. از نگاه مقام معظم رهبری، وجود دشمن از ارکان همه انواع جهاد است. پس فرهنگ‌سازی جهادی در جامعه و حرکت به‌سوی این نوع از فرهنگ، بدون شناخت دشمن ممکن نیست. مقام معظم رهبری دراین‌باره می‌فرماید:

> جهاد، آن عرضِ عریض و آن عملِ شامل و عام و نافعِ تمام‌نشدنی است که در انواع و اَشکالِ مختلف تحقق پیدا می‌کند. معیارِ جهاد، شمشیر و میدان جنگ نیست. معیار جهاد، همان چیزی است که امروز در زبان فارسی ما در کلمه «مبارزه» وجود دارد..در مبارزه، دو چیز حتماً لازم است: یکی جدّ و جهد و تحرکی و دوم مقابله با دشمن.. جهاد عبارت است از آن تلاشی که در برابر یک چالش خصمانه از سوی طرف مقابل صورت می‌گیرد؛ این جهاد است. آن‌وقت معنای مدیریت جهادی در این‌جا این است که توجه بکنید که حرکت علمی کشور و نهضت علمی کشور و پیشرفت علمی کشور، مواجه است با یک چالش خصمانه که در مقابل این چالش خصمانه شما که مدیرید، شما که استادید، شما که دانشجو هستید، باید بایستید؛ این شد حرکت جهادی و مدیریت دستگاه؛ چه مدیریت دانشگاه، چه مدیریت وزارت، چه مدیریت هر بخشی از بخش‌های گوناگون این عرصه عظیم (همان، ۱۳۹۳/۴/۱۱).

جهاد از جهت نوع دشمن، به جهاد با دشمن ظاهری و جهاد با دشمن باطنی تقسیم می‌شود (مشکینی، ۱۳۷۹، ص۱۹۱؛ روحانی، ۱۴۱۳ق، ج۱۳، ص۱۱ و مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۶۵، ص۳۷۰). مراد از دشمن ظاهری، کافران و دیگر کسانی است که به دشمنی با اسلام یا مسلمانان می‌پردازند.

جهاد با دشمن باطنی دو قسم است: جهاد با نفس (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳ق، ج۴، ص۱۱۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۶۷، ص۳۶ و آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج۱۱، ص۱۸) و جهاد با شیطان (فاطر(۳۵): ۶).

در همه اقسام یادشده، شناخت دشمن بدون بصیرت امکان‌پذیر نیست. ازاین‌رو، بصیرت و دشمن‌شناسی را می‌توان لازم و ملزوم یک‌دیگر دانست. مقام معظم رهبری بصیرت را به «با چشم باز نگاه کردن» تفسیر کرده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۴/۱۲).

با افزایش بصیرت جامعه، می‌توان روح فرهنگ جهادی را در جامعه دمید. مقام معظم رهبری در این باره می‌فرماید:

جهاد در عرصه‌های مختلف، جز با ایجاد فرهنگ جهادی امکان‌پذیر نیست و آن‌چه می‌تواند پیروزی قطعی در این میدان را نوید دهد، بصیرت رزمندگان و مجاهدان جبهه‌های مختلف است. سنت خداوند بر این تعلق گرفته است که به یاری مؤمنان صادق برخیزد (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۰/۱۹).

مقام معظم رهبری با اشاره به سنت یادشده می‌فرماید:

> هم در کلمات ائمّه : ، در کلمات رسول خدا، این‌ها وجود دارد. «**فلمّا رأی الله صدقنا انزل بعدوّنا الکبت و انزل علینا النّصر**» (نهج البلاغه، خطبه۵۶). امیرالمؤمنین در نهج‌البلاغه می‌فرماید: صادقانه وارد میدان بشوید، ایستادگی بکنید، خدای متعال دشمن شما را سرکوب خواهد کرد و به شما نصرت خواهد داد. این قاعده کلی و قانون است (همان).

یکی دیگر از مؤلفه‌های فرهنگ جهادی، که نقش مستقیمی در تقویت حکومت اسلامی دارد، هم‌کاری و تعاون است. از سویی مجاهده بدون هم‌کاری جهادگران مفهوم ندارد و از سوی دیگر، برای تقویت حکومت اسلامی، بهترین راه تعاون و هم‌کاری

مردم و مسؤولان است. قرآن کریم بارها و با اشکال مختلف بر لزوم تعاون بین مؤمنـان تأکید کرده است.

یکی از آیاتی که به‌صراحت همه مؤمنان را به تعاون و هم‌کاری دعوت می‌کند، آیـه زیر است:

«...**تَعاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوى وَ لا تَعاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوانِ وَ اتَّقُوا اللَّـهَ إِنَّ اللَّهَ شَديدُ الْعِقابِ**»؛ (مائده(۵): ۲)؛ (همواره) در راه نیکی و پرهیزگاری با هم تعاون کنید! و (هرگز). در راه گناه و تعدّی هم‌کاری ننماییـد! و از (مخالفـت فرمان). خدا بپرهیزید که مجازات خدا شدید است!

مقصود آیه این اسـت کـه جامعـه مسـلمین بـر ایمـان و عمـل صـالح ناشـی از خداترسی اجتماع کنند و این همان صلاح و تقوای اجتماعی اسـت و در مقابـل آن، تعاون بر گناه ـ یعنی عمل زشت که موجب عقب‌افتادگی از زندگی سعیده است و بـر «عدوان» که تعدی بر حقوق حقه مردم و سلب امنیـت از جـان و مـال و نـاموس آنـان است، قرار می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۵، ص۱۶۳ و طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج۳، ص۲۶۷).

علاوه بر تعاون، واژه‌هایی چون «ظهیر» (بقره(۲): ۸۵؛ فرقان(۲۵): ۵۵ و تحریم(۶۶): ۴)، «اجتماع» (اسراء(۱۷): ۸۸) و «انتصار» (شوری(۴۲): ۳۹) نیز با مفهـوم تعـاون، نزدیکـی معنایی دارند و نشان‌دهنده اهمیت تعاون در قرآن است.

از نگاه نافذ مقام معظم رهبری، یکی از آسیب‌های اصلی که باعث شده فرهنگ کار در جامعه ما ضعیف باشد، عدم تعاون و هم‌کاری است. ایشان می‌فرماید:

چرا فرهنگ کار جمعی در جامعه ما ضعیف است؟ این یک آسیب است. بـا این که کار جمعی را غربی‌ها به اسم خودشان ثبت کرده‌اند، اما اسلام خیلـی قبل از این‌ها گفته است: «**تعاونوا علی البرّ و التّقوی**» یا «**و اعتصموا بحبل اللّه جمیعاً**»؛ یعنی حتی اعتصام به حبل‌اللّه هم باید دسته‌جمعی باشد «**و لا تفرّقوا**» (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۷/۲۳).

آیةالله خامنه‌ای، نـه‌تنهـا راه حـل بـرون‌رفـت از مشـکلات داخلـی، بلکـه راه حـل مشکلات جامعه اسلامی را هم تعاون می‌داند (همان، ۱۳۹۵/۹/۲۷).

یکی دیگر از مهم‌ترین مؤلفه‌های مدیریت جهادی ، داشتن روحیه خدمت‌گذاری است. بدون چنین روحیه‌ای، نه خدمتی جهادی شکل می‌گیرد و نه چنین فرهنگی در جامعه نهادینه می‌شود.

از نگاه اسلام، خدمت به مردم، یکی از نعمت‌های الهی است، پس کسی نباید از خدمت‌گزاری به خلق خدا مأیوس یا دل‌گیر شود و دل‌گیرنشدن از خدمت به مردم، با ایجاد روحیه جهادی امکان‌پذیر است. امام حسین 7 در این باره می‌فرماید:

«**انّ حوائج النّاس الیکم من نعم اللّه علیکم فلا تملّوا النّعم**» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۷۱، ص۳۱۸)؛ همانا نیازمندی‌های مردم به شما از نعمت‌های خدا برشماست. بنابراین، از این نعمت‌ها دل‌گیر نشوید.

از نگاه نافذ امام علی 7 ، بهترین مردم کسی است که برای مردم مفیدتر باشد. چنان‌که می‌فرماید: «**افضل النّاس انفعهم للنّاس**» (آمدی، ۱۳۶۶، ص۴۴۸).

از نگاه مقام معظم رهبری، اولین شاخص دولت مطلوب اسلامی، شاخص اعتقادی و اخلاقی و دومین شاخص آن خدمت به خلق است. از نگاه ایشان، روحیه خدمت، «گفتمان اصلی دولت اسلامی» است:

> ما آمده‌ایم خدمت کنیم به مردم و هیچ چیز نباید ما را از این وظیفه غافل کند... در زمینه خدمت، کار را باید جهادی کرد؛ جهادی به معنای بی‌قانونی نیست... در همان چهارچوب قانون، دو جور می‌شود کار کرد: یک کار، کار مرسوم اداری، یک کار، کار جهادی. کار جهادی؛ یعنی از موانع عبور کردن، موانع کوچک را بزرگ ندیدن، آرمان‌ها را فراموش نکردن، جهت را فراموش نکردن، شوق به کار؛ این کار جهادی است. کار را باید جهادی انجام داد تا ان‌شاءالله خدمت به‌خوبی انجام بگیرد (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۶/۶).

مفهوم فرهنگ جهادی این است که همه ما به این نکته توجه کنیم که:

> تکلیف ما مجاهدت برای مردم است. اگر انقلاب پیروز هم نشده بود، این تکلیف بود. همیشه علمای ما برای مردم کار و تلاش می‌کردند، زحمت

می‌کشیدند، فقرا را پاسداری می‌کردند، به آن‌ها رسیدگی مـی‌کردنـد؛ دأب و روش علما این بود (همان، ۱۳۷۵، ج۱، ص۱۹۶).

سخت‌کوشی و تلاش بی‌وقفه یکی دیگـر از لـوازم روحیـه جهـادی اسـت. تنبلـی، سستی، خستگی، خمودگی، تلف‌کردن بیهوده عمر و... به‌هیچ‌وجه بـا فرهنـگ جهـادی هم‌گون و هم‌نوا نبوده، بلکه در دو جبهه متقابل قرار دارند.

با بررسی آیات قرآن مجید، به این مهم دست می‌یابیم که بین جهـاد و پرهیـز از تنبلی ارتباط مستقیمی وجود دارد. خداوند در قرآن کریم گاه با ارائه نمونـه‌هـایی از سستی مسلمانان، آثار و ضررهای آن نسبت به حکومت اسلامی را گوشزد مـی‌کنـد. به‌عنوان نمونه، با یادکرد از نبرد احد، مسلمانان را به خاطر سستی و تنبلی نکـوهش می‌کند (آل عمران(۳): ۱۵۲).

هم‌چنین در آیه ۷۲ از سوره نساء، با اشاره به تنبلی برخی، به این نکته کلیدی اشاره می‌کند که اینان، نه‌تنها تنبل‌اند، بلکه دیگران را نیز به تنبلی فرا می‌خوانند:

«وَ إِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَيبَطِّئَنَّ فَإِنْ أَصابَتْكُمْ مُصيبَةٌ قالَ قَدْ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَى إِذْ لَـمْ أَكُـنْ مَعَهُمْ شَهيداً»؛ و بی‌تردید، بین شما کسانی هست که (در حرکـت بـه جهـاد) کندی می‌کند (و دیگران را نیز به‌کندی وامی‌دارد)، پس اگر شـما را مصـیبتی در رسد گوید: خدا با من لطف و عنایت داشت که من با آن‌ها حاضر نبـودم (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۳۷۵، ج۴، ص۵).

در بررسی تاریخ نیز به این نتیجه می‌رسیم کـه بـین خسـتگی‌ناپـذیری و جهـاد بـا تقویت حکومت اسلامی، رابطه تنگاتنگی وجود دارد؛ چنان‌که تنبلی و سستی با روحیـه جهادی هیچ‌گاه جمع نمی‌شود. جریان حضرت موسی 7 و بنی‌اسرائیل شاهد مناسـبی بر این ادعاست (مائده(۵): ۲۶-۲۰).

سستی علل و عوامل گوناگونی دارد که پیروی‌نکـردن از رهبـران الهـی و تفرقـه از جمله آن‌هاست؛ چنان‌که خداوند می‌فرماید: «**وَ أَطيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ لا تَنازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذْهَبَ ريحُكُمْ وَ اصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرينَ**» (انفال(۸): ۴۶).

با توجه به نقشی که خستگی‌ناپذیری در فرهنگ جهادی دارد، مقـام معظـم رهبـری

نیز بارها بر رابطه شاخه‌ها و اشکال مختلف جهاد بـا پرهیـز از سسـتی و تنبلـی تأکیـد کرده‌اند. از جمله فرمود: «اگر ما در بخش‌های گوناگون، روحیه جهـادی داشـته باشـیم؛ یعنی کار را برای خدا، با جدیت و به‌صورت خستگی‌ناپذیر انجام دهیم ـ نه فقـط بـه عنوان اسقاط تکلیف ـ بلاشک این حرکت پیش خواهد رفت» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱/۱).

از نگاه مقام معظم رهبری: «کسالت، کم‌کاری و تنبلی، یک انسان را، یک خانواده را، یک کشور و یک ملت را تبـاه مـی‌کنـد. همـه بایـد کـار کننـد؛ کـار جهـادی» (همـان، ۱۳۹۰/۱۱/۱۴).

یکی دیگر از بایسته‌های مدیریت جهادی، سرعت عمل است.

خداوند در سوره مؤمنون، مؤمنان را کسانی معرفی می‌کند که در خیرات، سـرعت و از دیگـران پیشـی مـی‌گیرنـد: «**أُولئِـکَ یسـارِعُونَ فِـی الْخَیـراتِ وَ هُـمْ لَهـا سـابِقُونَ**» (مؤمنون(۲۳): ۶۱).

تعبیر به «یسارعون» که از باب «مفاعله» و به معنای سـرعت بـرای پیشـی‌گـرفتن از یک‌دیگر است، وضع حال مؤمنان را در یک مسابقه که به‌سـوی مقصـدی بـزرگ و پـر ارزش انجام می‌شود، مشخص می‌کند و نشان می‌دهد آن‌هـا چگونـه در برنامـه اعمـال صالح با یک‌دیگر رقابت سازنده و مسابقه بی‌وقفه دارنـد (مکـارم شـیرازی و دیگـران، ۱۳۷۵، ج۱۴، ص۲۶۵).

در آیه ۱۴۴ سوره آل عمران نیز بر مسابقه سازنده و رقابت نیکوکارانـه در کارهـای خیر اشاره می‌کند: «به خدا و روز دیگر ایمان می‌آورند، امر به معروف و نهـی از منکـر می‌کنند و در انجام کارهای نیک، پیشی می‌گیرند و آن‌ها از صالحانند».

علاوه بر دو آیه یادشده، خداوند به ما دستور می‌دهد در خیرات از یـک‌دیگـر پیشـی بگیریم: «**فَاسْتَبِقُوا الْخَیراتِ**» (بقره(۲): ۱۴۸؛ مائده(۵): ۴۸) و در آیاتی از مسلمانان پیش‌گام و فضیلت آنان سخن می‌گوید (توبه(۹): ۱۰۰)، همگی بر لزوم سرعت عمل دلالت دارد.

مسابقه در خیرات، با مفهوم فرهنگ جهادی عجین است. کسانی کـه دارای فرهنـگ جهادی باشند، سعی می‌کنند همانند مجاهدان جبهه نظـامی در رویـارویی بـا دشـمن از یک‌دیگر پیشی بگیرند تا عقب‌ماندگی‌ها جبران شود.

سرعت عمل در حال حاضر و در کشور عزیز ما از اهمیت بیش‌تری برخوردار است؛ زیرا باعث می‌شود عقب‌ماندگی‌ها با سرعت بیش‌تری جبران شود. ازاین‌رو، سکان‌دار انقلاب اسلامی بارها بر سرعت‌بخشی در امور و به‌ویژه بر سرعت پیشرفت علمی تأکید کرده‌اند:

> ما داریم در میدان علم پیش می‌رویم، خیلی هم افتخار می‌کنیم، ... پیشرفت علمی بلاشک وجود دارد، سرعتش هم خوب است ـ منتها ما با وجود همین پیشرفتی که داریم، عقبیم! این را که نباید خودمان فراموش کنیم، ما خیلی عقبیم! ما را سال‌های سال عقب نگه‌داشتند... ما باید به این سرعت پیشرفت، خیلی اهمیت بدهیم (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۸/۲۰).

بین سرعت عمل و شتاب‌زدگی تفاوت وجود دارد. شتاب‌زدگی و عجله بی‌جا از شیطان است و غالباً باعث مشکلات فراوانی خواهد شد. مقام معظم رهبری دراین‌باره می‌گوید: «سرعت را با دقت همراه کنید. سرعت غیر از شتاب‌زدگی است؛ شتاب‌زدگی بد است. سرعت، وقتی با دقت همراه شد، کار معقول و صحیح است. سرعتِ بدون دقت، می‌شود شتاب‌زدگی» (همان، ۱۳۸۵/۶/۶).

نتیجه‌گیری

تقویت حکومت اسلامی از بایسته‌هایی است که عقل و نقل بر ضرورت آن حکم می‌کنند. همان‌گونه که برای سعادت اخروی، به ایمان و عمل صالح نیاز است، از نگاه قرآن کریم و در دیدگاه مقام معظم رهبری برای تقویت حکومت اسلامی نیز به دو دسته عوامل نیازمندیم: دسته‌ای فرهنگی و دسته‌ای عمل‌کردی هستند. اصلاح عوامل فرهنگی با ایجاد فرهنگ جهادی و اصلاح عمل‌کردها با مدیریت جهادی محقق خواهد شد. هم‌چنین در فرهنگ جهادی، مؤلفه‌هایی وجود دارد که به صورت مستقیم در تقویت حکومت اسلامی نقش‌آفرین و عبارتند از: خدامحوری، ولایت‌پذیری و اخلاق‌مداری، که سایر مؤلفه‌های فرهنگی در مؤلفه‌های سه‌گانه یادشده قابل ادغام هستند. مدیریت جهادی نیز مؤلفه‌هایی دارد که مؤلفه‌های تأثیرگذار در تقویت حکومت اسلامی را می‌توان در دشمن‌شناسی، تعاون، خدمت‌گزاری، خستگی‌ناپذیری و سرعت عمل خلاصه کرد.

یادداشت‌ها

۱. «انه لابد للناس من امیر بر او فاجر یعمل فی إمرته المؤمن و یستمتع فیها الکافر و یبلغ الله فیها الاجل و یجمع به الفئ و یقاتل به العدو و تأمن به السبل و یؤخذ به للضعیف من القوی».

۲. «تزول الجبال و لاتزل عض علی ناجذک اعرالله جمجمتک تد فی الارض قدمک ارحم ببصرک اقصی القوم و غض بصرک و اعلم ان النصر من عندالله سبحانه».

منابع و مآخذ

۱. **قرآن کریم**.

۲. **نهج البلاغه**.

۳. آلوسی، **روح المعانی**، به کوشش عبدالباری، ج۵، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.

۴. آمدی، عبدالواحد، **غررالحکم**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات، ۱۳۶۶.

۵. ابن ابی جمهور، **عوالی‌اللآلی**، به کوشش عراقی، ج۴، قم: سیدالشهداء، ۱۴۰۳ق.

۶. ابن اثیر، **الکامل فی التاریخ**، به کوشش القاضی، ج۳، بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۷ق.

۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، **لسان العرب**، ج۷، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.

۸. ارسطو، طالیس، **السیاسة**، ترجمه احمد لطفی السید، مصر: الدار القومیة للطباعة و النشر، ۲۰۰۸م.

۹. افلاطون، **جمهوری**، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: چاپ‌خانه خورشید، ۱۳۵۳.

۱۰. پورسعید، سید مسعود و شاه‌محمدی، محمد، «طراحی الگوی جهاد علمی از دیدگاه مقام معظم رهبری(دامت‌برکاته)»، **مدیریت اسلامی**، ش۱۳، ۱۳۹۵.

۱۱. جعفری، محمدتقی، **ترجمه و تفسیر نهج البلاغه**، ج۱۶، تهران: فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۲.

۱۲. جولیوس گولد، **فرهنگ علوم اجتماعی**، ترجمه: گروهی از مترجمان، به کوشش زاهدی، تهران: مازیار، ۱۳۸۴.

۱۳. خامنه‌ای، سیدعلی، **حوزه و روحانیت در آئینه رهنمودهای مقام معظم رهبری**، ج۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

۱۴. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با جمعی از کشاورزان**، ۱۳۸۲/۱۰/۱۴.

۱۵. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با بسیجیان کرمانشاه**، ۱۳۹۰/۷/۲۲.

۱۶. خامنه‌ای، سیدعلی، **سخنرانی در دیدار با مردم قم**، ۱۳۹۴/۱۰/۱۹.

۱۷. خامنه‌ای، سیدعلی، **سخنرانی در دیدار با جوانان خراسان شمالی**، ۱۳۹۱/۷/۲۳.
۱۸. خامنه‌ای، سیدعلی، **پیام نوروزی به مناسبت آغاز سال۱۳۹۳**، ۱۳۹۲/۱۲/۲۹.
۱۹. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با جمعی از کشاورزان**، ۱۳۸۲/۱۰/۱۴.
۲۰. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با مسؤولان نظام**، ۱۳۹۵/۹/۲۷.
۲۱. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با رئیس جمهور و اعضای هیأت دولت**، ۱۳۹۲/۶/۶.
۲۲. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در آغاز درس خارج فقه**، ۱۳۷۳/۶/۲۰.
۲۳. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با شهردار و اعضای شورای اسلامی شهر تهران**، ۱۳۹۲/۱۰/۲۳.
۲۴. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار رؤسای دانشگاه‌ها، پژوهش‌گاه‌ها، مراکز رشد پارک‌های علم و فناوری**، ۱۳۹۴/۸/۲۰.
۲۵. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با رئیس جمهور و اعضای هیأت دولت**، ۱۳۸۵/۶/۶.
۲۶. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در مراسم بیعت فضلا و طلاب حوزه علمیه مشهد**، ۱۳۶۸/۴/۲۰.
۲۷. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با بسیجیان استان قم**، ۱۳۸۹/۸/۲.
۲۸. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار جمعی از بسیجیان**، ۱۳۷۶/۹/۵.
۲۹. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در حرم مطهر رضوی 7** ، ۱۳۹۰/۱/۱.
۳۰. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با مردم پاکدشت**، ۱۳۸۳/۱۱/۱۰.
۳۱. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار جمعی از اساتید دانشگاه**، ۱۳۹۵/۳/۲۹.
۳۲. خامنه‌ای، سیدعلی، **دیدار شهردار و اعضای شورای اسلامی شهر تهران**، ۱۳۹۲/۱۰/۲۳.
۳۳. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با مردم آذربایجان شرقی**، ۱۳۹۶/۱۱/۲۹.
۳۴. خامنه‌ای، سیدعلی، **سخنرانی در اجتماع زائران و مجاوران حرم مطهری رضوی 7** ، ۱۳۹۶/۱/۱.
۳۵. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار با دانشجویان**، ۱۳۹۳/۴/۱۱
۳۶. خامنه‌ای، سیدعلی، **بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان**، ۱۳۹۵/۴/۱۲.
۳۷. دهخدا، علی اکبر و دیگران، **لغت نامه**، ج۱و۲۴، تهران: مؤسسه لغت نامه و دانشگاه تهران، ۱۳۷۳.
۳۸. راغب اصفهانی، **مفردات**، به کوشش صفوان داودی، دمشق: دار القلم، ۱۴۱۲ق.
۳۹. رفیق العجم، **مصطلحات التصوف الاسلامی**، بیروت: مکتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۹م.

۴۰. روح‌الامینی، محمود، **زمینه فرهنگ شناسی: تالیفی در انسان شناسی فرهنگی و مردم شناسی**، تهران: عطار، ۱۳۶۸.
۴۱. روحانی، سید محمد صادق، **فقه الصادق 7** ، ج۱۳، قم: دار الکتاب، ۱۴۱۳ق.
۴۲. سمهودی، علی بن عبدالله، **وفاءالوفاء باخبار دارالمصطفی**، ج۱، شعبه عربستان: مؤسسة الفرقان، ۱۴۲۲ق.
۴۳. شعیری، محمد بن محمد، **جامع الأخبار**، قم: انتشارات رضی، ۱۳۶۳.
۴۴. شهید ثانی، زین الدین جبعی عاملی، **الروضة البهیّة فی شرح اللمعة الدمشقیة**، ج۲، قم: مکتبة الداوری، ۱۴۱۰ق.
۴۵. صالحی شامی، محمد بن یوسف، **سبل‌الهدی**، تحقیق عادل احمد عبدالموجود و علی محمد معوض، ج۳، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۴ق.
۴۶. صدوق، **الامالی**، قم: البعثة، ۱۴۱۷ق.
۴۷. طباطبایی، سید محمد حسین، **المیزان**، ج۱و۵، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۴۸. طبرسی، **مجمع البیان**، به کوشش گروهی از علماء، ج۳، بیروت: اعلمی، ۱۴۱۵ق.
۴۹. طریحی، فخر الدین محمد بن علی، **مجمع البحرین**، به کوشش الحسینی، ج۴، تهران: انتشارات مرتضویة، ۱۳۶۲.
۵۰. فرهی، علی، سنجقی، محمدابراهیم؛ سلطانی، محمدرضا و محمدیان، یدالله؛ «طراحی الگوی فرهنگ جهادی یکی از نهادهای انقلاب اسلامی»، **پژوهش‌های مدیریت منابع انسانی**، ش۲۴، ۱۳۹۵.
۵۱. قرشی، علی اکبر، **قاموس قرآن**، ج۲، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۷۱.
۵۲. کلینی، محمد بن یعقوب، **کافی**، به کوشش غفاری، ج۱و۵، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۶۷.
۵۳. گرگانی، تقی، «نقش‌ها، وظایف و ویژگی‌های مدیر در آیینه مدیریت قرآن با نگرشی بر جزءهای ۷ تا ۹ قرآن کریم و تأسی از نهج البلاغه»، **فصلنامه تحقیقات مدیریت آموزشی**، ش۷، ۱۳۹۰.
۵۴. متقی هندی، علاءالدین علی بن حسام الدین بن قاضی، **کنز العمال**، به کوشش السقاء، ج۴، بیروت: الرسالة، ۱۴۰۱ق.
۵۵. مجلسی، محمدباقر، **بحارالانوار**، ج۶۵، ۶۷، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۴و۷۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

۵۶. محمودی بختیاری، علیقلی، **زمینه فرهنگ و تمدن ایران**، تهران: پاژنگ، ۱۳۶۸.
۵۷. مشکینی، علی، **مصطلحات الفقه**، قم: الهادی، ۱۳۷۹.
۵۸. مطهری، مرتضی، **مجموعه آثار**، ج۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۲.
۵۹. معین، محمد، **فرهنگ معین**، ج۱و۲، تهران: کتاب راه نو، ۱۳۸۱.
۶۰. مکارم شیرازی و دیگران، **تفسیر نمونه**، ج۴و۱۴، تهران: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۷۵.
۶۱. موسوی شفتی، اسدالله بن محمدباقر، **الامامة**، اصفهان: مکتبة مسجد سید اصفهان، ۱۴۱۱ق.
۶۲. میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد، **کشف الأسرار و عدة الأبرار**، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱.
۶۳. نجفی، **جواهر الکلام**، به کوشش قوچانی و دیگران، ج۲۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۲.
۶۴. نراقی، احمد بن محمد، **معراج السعادة**، قم: انتشارات هجرت، ۱۳۸۷.
۶۵. همتی، همایون، **سنت و سیاست در اسلام**، تهران: انتشارات آوای نور، ۱۳۷۳.

٩٢

الحكومة الإسلامية

مجلّةٌ خاصة بالفكر والفقه السياسيَّيْن للإسلام

السنة الرابعة و العشرون / العدد الثانى / الصيف ١٤٤٠

■

تصدر عن: الأمانة العامّة لمجلس خبراء القيادة

المدير المسؤول: السيّدإبراهيم رئيسي

رئيس التحرير: السيّدهاشم الحسيني البوشهري

نائب رئيس التحرير: محمّدعلي ليالي

المدير الداخلي: هادي توحيدي‌راد

الإشراف الفنّي: حسن بيكي

■

أعضاء لجنة التحرير (حسب الحروف الأبجدية):

صادق آملي لاريجاني (عضو في مجلس خبراء القيادة ورئيس التحرير سابقاً)، **محسن الأراكي** (عضو في مجلس خبراء القيادة)، **السيّدهاشم الحسيني البوشهري** (عضو في مجلس خبراء القيادة ورئيس التحرير)، **عسكر ديرباز** (عضو في مجلس خبراء القيادة)، **السيّدإبراهيم رئيسي** (عضو في مجلس خبراء القيادة والمدير المسؤول)، **محسن قمّي** (عضو في مجلس خبراء القيادة)، **عباس كدخدائي** (عضو هيئة التدريس في جامعة)، **عباس الكعبي** (عضو في مجلس خبراء القيادة)، **محمّد علي ليالي** (نائب رئيس التحرير وعضو هيئة التدريس في جامعة الثقافة والمعارف الإسلامية)، **محمّد يزدي** (رئيس جامعة مدرّسي الحوزة العلمية في قم والمدير المسؤول السابق).

■

الباحثون المتخصصون و المتخصصون فى التقييم العلمى لهذا العدد، الاساتذه (حسب الحروف الأبجدية):

مهدى ابوطالبي، حسين ارجيني، مصطفى إسكندري، حسين جوان آراسته، السيّدهاشم الحسيني البوشهري، مسعود راعي، محسن رضواني، قاسم شبان‌نيا، محمّدعلي ليالي، رمضان محمدى، السيّدعباس موسويان، فرج‌الله ميرعرب، محمّدجواد نوروزي.

■

العنوان:

قم . صندوق بريد: ٣٣١٧ . مجلة الحكومة الإسلامية

تليفاكس: ٣٧٧٤١٣٢٥

الموقع الإلكتروني: http://mag.rcipt.ir

البريد الإلكتروني: hokoomateslami@majleskhobregan.com

السعر: ٦٠٠٠٠ريال

حکومت اسلامی/سال بیست‌وچهارم، شمارهٔ دوم، تابستان۹۸، پیاپی۹۲
الحكومة الاسلامية / السنة الرابعة و العشرون، صيف ١٤٤٠، العدد٩٢

الموجز

ترجمه: أسعد الكعبي

● **قاعدة صلاحيات وليّ الأمر في العفو عن عقوبات الحدّ**

□ **حميدرضا مهاجر و جواد حبيبي‌تبار**

وليّ الأمر في الحكومة الإسلامية لديه صلاحيات على صعيد المسائل الجزائية، وهو امتلاكه حقّ العفو عن العقوبات الحدّية، وحينما نستطلع مضامين الكتب الفقهية نستشفّ منها أنّ المشهور بين الفقهاء في مختلف أبواب الحدود هو تسليطهم الضوء على هذا الموضوع بشكل مشتّت وأثبتوا هذا الحقّ للمعصوم وفق شروط خاصّة؛ لذا لم يتمّ تسليط الضوء عليه بشكل متمركز بصفته قاعدة فقهية، ولم يدور البحث حول ضوابطه كسائر القواعد الفقهية، لكن بعد تأسيس حكومة إسلامية واقتضاء الضرورة تدوين فقه حكومي، لابدّ من تحديد الأسس الارتكازية لهذه المسائل باعتبارها قاعدةً وبيان معالمها وحدودها.

الفرضية الارتكازية لهذه المقالة هي جواز إقامة الحدود في عصر الغيبة، وعلى ضوء التفصيل بين ثبوت الجرم والإقرار والبيّنة، لذا سعى الباحثان إلى طرح حقّ عفو قائد الحكومة الإسلامية في مجال الجرائم الحدّية بصفته قاعدةً، وفي هذا السياق سلّطا الضوء بالبحث والتحليل على المواضيع التالية المرتبطة به بهدف بيان صلاحية وليّ الأمر في هذا المجال: مستندات القاعدة، اشتراط أو عدم اشتراط التوبة في مشروعية العفو، نطاق القاعدة على صعيد حقّ الله وحقّ الناس، امتلاك المقرّ بالجرم الحدّي حقّ العفو.

مفردات البحث

وليّ الأمر، العقوبات الحدّية، القواعد الفقهية، صلاحيات الوليّ الفقيه، إقامة الحدود.

حكومت اسلامى/سال بيست‌وچهارم، شمارهٔ دوم، تابستان۹۸، پياپى۹۲
الحكومة الاسلامية / السنة الرابعة و العشرون، صيف ١٤٤٠، العدد٩٢

● إستراتيجية العلاقات الدولية للحكومة الإسلامية حول الحرب والسلام

□ محمّدهادي مفتّح

الجهاد هو أحد الفروع الفقهية التي تمّ تسليط الضوء عليها في نطاق واسع، وقد طرحه الفقهاء ضمن قسمين أحدهما دفاعي والآخر ابتدائي.

تطرّق الباحث في هذه المقالة إلى بيان الأسس القرآنية للجهاد الابتدائي في رحاب السيرة المروية للنبي الأكرم 9 والتعاليم القرآنية بخصوص الدعوة إلى السلام، وذلك من زاوية استراتيجية في رحاب السياسة الخارجية للحكومة الإسلامية؛ والنتيجة التي توصّل إليها فحواها أنّ الاستراتيجية الإسلامية على صعيد العلاقات الدولية متقوّمة على مبدأ السلام وفق الأدلّة القرآنية والسيرة النبوية، وليست متقوّمة على الحرب، فالقرآن الكريم أمر المسلمين بأن يجنحوا إلى السلام (الصلح) إذا طلب الأعداء ذلك حتّى وإن كانت الحرب متأجّجة.

مفردات البحث

العلاقات الدولية، الحرب والسلام، الجهاد الابتدائي، الفقه السياسي، الحكومة الإسلامية.

حكومت اسلامى/سال بيست وچهارم، شمارهٔ دوم، تابستان۹۸، پياپى۹۲
الحكومة الاسلامية / السنة الرابعة و العشرون، صيف ١٤٤٠، العدد٩٢

● الجانب الفقهي لشفافية معلومات الحكومة الإسلامية

□ محسن خردمند

محور البحث في هذه المقالة هو بيان الجانب الفقهي لشفافية معلومات الحكومة، والهدف من تدوينها هو طرح إجابة للسؤال التالي: ما هو مقتضى المبادئ والقواعد والأدلّة الفقهية الخاصّة بحرّية الاطّلاع على معلومات الحكومة؟

رغم أنّ بعض الباحثين في السنوات الماضية تطرّقوا إلى مسألة الشفافية في المصادر الدينية، لكن لحدّ الآن لم تتّضح معالم هذا الموضوع بالكامل من الناحية الفقهية، لذا تقتضي الضرورة إجراء بحث فقهي حوله.

موضوع البحث في هذه المقالة يتقوّم على افتراض محدودية مسألة شفافية معلومات الحكومة والبحوث التي تمّ تدوينها وفق الأسلوب الاجتهادي المتعارف، لذا فهي على خلاف الفرضية الأولى، حيث أشارت إلى ضرورة وجود شفافية في المعنى الموسّع للمفهوم، والأسلوب الاجتهادي المتعارف مرتكز على آيات الكتمان والمشورة والنهي عن المنكر وأداء الأمانة، والأحاديث المروية بخصوص إظهار العلم والمشورة والحذر من التواجد في مواضع التهمة، والأسلوب الحكومي للإمام علي 7 وسيرة المعصومين والقواعد الفقهية.

بعد ذلك وفي عداد استثناءات الشفافية، أشار الباحث إلى السبيل الفقهي لتقييم المرجّحات في مجال التزاحم بصفته حلاً للتزاحم الحاصل في المصالح والمفاسد المتقابلة.

مفردات البحث

شفافية المعلومات، الحكومة الإسلامية، الاطّلاع الحرّ على المعلومات.

حكومت اسلامى/سال بيست‌وچهارم، شمارهٔ دوم، تابستان۹۸، پياپى۹۲
الحكومة الاسلامية / السنة الرابعة و العشرون، صيف ١٤٤٠، العدد٩٢

● معايير المصلحة ومجالاتها في السياسة الخارجية للنظام الإسلامي

□ السيّدسجّاد إيزدهي

المصلحة باعتبارها وجهة مسبقة في المجال الفقهي أصبحت معياراً لإقرار الأصول العامّة في السياسة الخارجية للنظام الإسلامي؛ وباعتبارها وجهة لاحقة تكفّلت بتدبير الأمور وتعيين الأولوية في القضايا السياسية وحلحلة التعارضات واتّخذت كمرتكز في شرح وتحليل مصالح المجتمع الإسلامي بمحورية الغايات الإسلامية ضمن المجالات العامّة مثل الأمن والاقتصاد والحقوق، إضافةً إلى الاعتماد عليها في نطاق الضوابط العامّة مثل الحفاظ على النظام في الصعد العسكرية والنظامية واستقلال البلد والتحرّر من سلطة الأجانب والتلاحم في مجال النظام الدولي واجتناب الضرر. وعلى الرغم من اعتماد مبدأ المصلحة في جميع الأنظمة والمدارس الفكرية السياسية، إلا أنّ النظام السياسي الإسلامي على ضوء ضوابطه ومعاييره الحاكمة على الشريعة والتي تتمحور حول الأخلاق، يتبنّى نوعاً من المصلحة التي تختلف في ماهيتها عن سائر المدارس الفكرية، لذا فهو يختلف عنها من حيث المصلحة في المجال الدولي.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو بيان السياسات العامّة للنظام الإسلامي على الصعيد الدولي اعتماداً على رؤية وصفية مقارنة تتقوّم على طابع استنتاجي، كذلك بيان المعايير والمجالات الخاصّة بالمصلحة في السياسة الخارجية للنظام الإسلامي؛ والنتيجة التي تمّ التوصّل إليها أنّ المبادئ الفقهية في مذهب التشيّع تشير إلى سموّ المصلحة مقارنة مع ما هو موجود في سائر الأنظمة؛ ومن هذا المنطلق فالفقه الشيعي من خلال قراءته المحلّية (الشيعية) المتقوّمة على مصادر وأسس شيعية مستوحاة من مبدأ المصلحة ومن الأحكام الفقهية في كتاب الجهاد، له القابلية على استثمار هذا المبدأ في السياسة الخارجية للحكومة الإسلامية بأمثل شكل ليثبت فاعليته في مجال نظام إدارة المجتمع على شتّى الصعد الأمنية والحقوقية والمالية.

مفردات البحث

المصلحة، السياسة الخارجية، النظام الإسلامي.

حکومت اسلامی/سال بیست‌وچهارم، شمارهٔ دوم، تابستان۹۸، پیاپی۹۲
الحكومة الاسلامية / السنة الرابعة و العشرون، صيف ١٤٤٠، العدد٩٢

● تأثير نظرية الخطابات القانونية للإمام الخميني ; على الثورة الإسلامية

□ نجف لك زائي و هادي جلالي أصل

من جملة مباحث الفقه السياسي المثيرة للجدل في العصر الحديث، هو موضوع وجوب أو حتّى جواز الثورة وتأسيس حكومة إسلامية، وجانب من هذه النقاشات كان سببه الشكّ في القدرة على الإطاحة بالنظام البهلوي وإمكانية إدارة المجتمع بعد تأسيس حكومة وواجب المكلّف في هذا المجال.

بالنسبة إلى هذا النقاش، يبدو أنّ نظرية الإمام الخميني ; الخاصّة التي طرحها حول كيفية التفات الخطاب إلى المكلّفين وهي نظرية الخطابات القانونية وما يترتّب عليها، أي عدم اشتراط القدرة في التكليف، لها تأثير مباشر على أدائه في مسيرة الثورة الإسلامية.

تطرّق الباحثان في هذه المقالة إلى دراسة وتحليل التأثيرات المحتملة للنظرية المذكورة على الثورة الإسلامية في مضمارين، أحدهما «الشكّ في القدرة» و «العلم بعدم القدرة»، والنتيجة التي توصّلا إليها فحواها أنّ المبدأ الأساسي للإمام الخميني ; لمشروعية الثورة يتقوّم على نظرية الخطابات القانونية في مجال اشتراط القدرة حينما يكون هناك علم بإمكان الحصول عليها.

مفردات البحث

الإمام الخميني ; ، الثورة الإسلامية، الفقه السياسي، اشتراط القدرة في التكاليف، نظرية الخطابات القانونية.

حكومت اسلامى/سال بيست‌وچهارم، شمارهٔ دوم، تابستان۹۸، پياپى۹۲
الحكومة الاسلامية / السنة الرابعة و العشرون، صيف ١٤٤٠، العدد٩٢

● التعامل بالمثل في السياسة الخارجية للحكومة الإسلامية من زاوية قرآنية

□ محمّدعلي ميرعلي و محمّدناصر عارفي

مسألة «التعامل بالمثل» حظيت باهتمام دائم في العلاقات الدولية والسياسة الخارجية لمختلف البلدان، وهو مبدأ ذو جذور قرآنية حيث طرح في المباحث الفقهية بصفته قاعدة تحت هذا العنوان.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو شرح وتحليل أساليب استعمال هذه القاعدة في العلاقات الدولية من زاوية قرآنية اعتماداً على منهج بحث وصفي تحليلي متواكب مع تفسير قرآني، فالقرآن الكريم أكّد على ضرورة التعامل بالمثل في جميع الأمور السلبية والإيجابية، ولا سيّما على صعيد الحرب والسلام في السياسة الخارجية، إذ أمر بأن تقيم الحكومة الإسلامية علاقاتها مع سائر البلدان والجهات وفق المصالح والأولويات الموجودة فيها. نتائج البحث دلّت على أنّ دعوة القرآن الكريم إلى التعامل بالمثل مع الآخرين في مجال القضايا الإيجابية والمحبّذة هو التعويض بأحسنها، لكنّ التعامل بالمثل في مجال القضايا السلبية ومع البلدان التي تتبنّى علاقات معادية للحكومة الإسلامية هو اللجوء إلى موقف مناسب؛ وهنا يجب الحذر من المبالغة وبالأخصّ تجاه المدنيين وعدم اللجوء إلى أساليب غير إنسانية.

مفردات البحث

التعامل بالمثل، الحكومة الإسلامية، السياسة الخارجية.

حكومت اسلامى/سال بيست‌وچهارم، شمارهٔ دوم، تابستان۹۸، پياپى۹۲
الحكومة الاسلامية / السنة الرابعة و العشرون، صيف ١٤٤٠، العدد٩٢

● تقوية الحكومة الإسلامية على أساس مفاهيم قرآنية في الفكر السياسي لآيةالله الخامنئي

□ محمّدعلي محمّدي

كلّ مجتمع هو بحاجة إلى حكومة، ونصوصنا الإسلامية هي الأخرى أكّدت على ضرورة تأسيس حكومة إسلامية، وحينما نستطلع التعاليم القرآنية نجد فيها سبلاً كفيلةً بتقوية الحكومة الإسلامية.

الهدف من تدوين هذه المقالة هو استطلاع المفاهيم القرآنية التي لها تأثير في تقوية الحكومة الإسلامية، وقد أفادت نتائج البحث أنّ الثقافة والإدارة الجهادية للمفاهيم القرآنية لها تأثير في تقوية الحكومة الإسلامية، وهي تحظى باهتمام بالغ في المنظومة الفكرية للسيّد القائد علي الخامنئي(حفظه الله).

السؤال الأساسي الذي يتمحور حوله موضوع البحث هنا: ما هي الأسس القرآنية الكفيلة بتقوية الحكومة الإسلامية في رحاب فكر السيّد القائد؟

بعد استطلاع الآيات القرآنية واستقصاء مضامينها وتحليل آراء السيّد القائد، ثبت أنّ مسألة تقوية الحكومة الإسلامية تقتضي الاهتمام بالثقافة الجهادية والإدارة الجهادية ومختلف عناصرها ومفاهيمها، فالثقافة الجهادية تتبلور في المفاهيم التي تتمحور حول الله تعالى وتبنّي نهج الولاية والعمل بالأخلاق؛ كما أنّ الإدارة الجهادية تتحقّق على ضوء مفاهيم معرفة العدو والتعاون والخدمة والتحمّل والمبادرة في العمل؛ وقد تمّ تدوين هذه المقالة وفق أسلوب بحث وصفي تحليلي.

مفردات البحث

الحكومة الإسلامية، الإدارة الجهادية، الثقافة الجهادية، آيةالله خامنئي، الفكر السياسي.

● Strengthening the Islamic Government Based on the Qur'anic Elements in the Political Thoughts of Ayatollah Khamenei

□ by MuhammadAli Muhammadi

A human society is in need of a government. In Qur'anic texts, emphasis has been made on the formation of an Islamic government. One can have access to the strategies of strengthening the Islamic government by studying the Holy Qur'an. This article aims to identify the Qur'anic elements influencing on the strengthening of the Islamic government. The research shows that culture and *jihādi* management are the Qur'anic elements contributing to the strengthening of Islamic government. These elements are of particular stance in the intellectual foundations of the Grand Leader, Ayatollah Khamenei.

The basic question of this article is that "in the sphere of the Grand Ayatollah Khamenei's thought, what are the Qur'anic strategies for strengthening the Islamic government?"

The present research shows that through studying the verses of the Holy Qur'an and the Grand Leader, Ayatollah Khamenei's views, one can find that in order to strengthen the Islamic government, attention has to be focused on the *jihādi* culture and management and their constituents. *Jihādi* culture is crystalized in such constituent elements as theocentrism, the acceptance of authority, and moralism. On the other hand, *Jihādi* management can be realized by means of enemy recognition, cooperation, service of others, indefatigability, and reflex (speed). In terms of methodology, the research is a descriptive-analytic.

Key words

Islamic government, *Jihādi* management, *Jihādi* culture, Ayatollah Khamenei, political thought.

● The Status of Retaliation in the Foreign Policy of the Islamic State from the Qur'anic Perspective

□ by MuhammadAli Mirʿali and Muhammad Nāṣir ʿĀrefi

"Retaliation" has always been the focus of attention in international relations and the countries' foreign policies. This principle has its roots in the Holy Qur'an, being raised in jurisprudential discussions under the title of a jurisprudential rule of retaliation. This article seeks to explore the ways in which retaliation is applied in international relations from the Qur'anic perspective drawing upon descriptive-analytic method along with interpretation. From the Qur'anic point of view, retaliation in all affairs, whether of positive or negative kind, has certain applications particularly in connection with peace and war in the realm of foreign policy. This divine Book has provided the Islamic state with the approaches to retaliation and its application in accordance with the existing interests and priorities in interactions and relations with others. The findings of the research show that the Holy Qur'an advises the Islamic state to react in a more positive way against other states in their good and positive acts. However, in cases where countries show their hostility and take harsh measures against the Islamic state, retaliation can be an appropriate policy. However, suggestions have been made that one should avoid using every extreme kind of retaliation as well as non-humane measures, especially against the civilians.

Key words
retaliation, Islamic state, foreign policy.

● The Effects of the Theory of Legal Orders *(Khitābāt-e Qānūnī)* of Imam Khomeini on the Islamic Revolution

□ by Najaf Lakzāi and Hādi Jalāli Aṣl

Discussions on the necessity or even permissibility of revolution and of forming an Islamic government has been a challenging issue in political *fiqh* of the contemporary world. Part of these disputes is concerned with the problem of ability of overthrowing the Pahlavi regime and running the society after the establishment of government and the duty of the legally competent to undertake religious obligations in this regard.

It seems that in relation to this dispute, Imam Khomeini's particular idea concerning the way in which the legal order is addressed to the legally competent persons, i.e. the theory of legal orders and its implication; that is, the idea of power as not being the condition for religious obligation *(taklif)* has had a direct effect on their functions in direction of the Islamic Revolution. This article, having studied the possible effect of Imam Khomeini's theory of legal orders on the Islamic Revolution in two forms, i.e. "doubts on power" and "knowledge of the lack of power" comes to the conclusion that Imam Khomeini's fundamentalist principle on which the legitimacy of revolution is based is essential to the theory of legal orders in connection with the idea of power as a condition in cases where knowledge of the possibility of gaining power is conceivable.

Key words

Imam Khomeini, Islamic Revolution, political *fiqh*, power as being a condition for religious obligations, the theory of legal orders.

● The Criteria and Realms of Expediency in the Foreign Policy of the Islamic System of Government

□ by Sayyed Sajjād Izeadehi

Expediency as an *á priori* approach in jurisprudence, is taken to be a criterion of designing policies on a large scale in the foreign policy of the Islamic system and, as *á posteriri* approach, in addition to its application in view of certain general principles such as maintaining the Islamic system in military and disciplinary realms, the country's independence, denial of the foreigners' dominion, convergence of countries at an international level and prevention of harms, management of affairs, setting priorities in policies and resolving the conflicts, the common interests of the Islamic community on the basis of the Islamic ends in some such wider realms as security, economy, and rights. Given the application of expediency in all political systems and schools of thought, Islamic political system, due to the criteria and norms of the Islamic Law (*Shari'ah*) and morality, has taken a form of expediency different from other schools of thought and can be distinguished from the expediencies of other systems at an international level. While explaining the large-scale policies of the Islamic system at an international level, this research work seeks to study the criteria and realms of expediency in the foreign policy of the Islamic system and show the advantage of this type of expediency over other systems drawing upon descriptive-analytic and deductive approach. Accordingly, based on the *Shi'i* readings, sources and principles, the *Shi'i* jurisprudence is able to make the best use of the expediency originating in the doctrines of *Shi'i* jurisprudence found in the Book of Jihād, in the foreign policy of the Islamic state, showing that Islamic *fiqh* is quite efficient in running the society in various security, legal and financial realms.

Key words

expediency, foreign policy, Islamic system of government (regime).

● The Jurisprudential Status of the Islamic Government's Transparency in Information

□ by Muhsen Kheradmand

This essay seeks to elucidate the jurisprudential status of the Islamic State's information transparency in order to provide an answer to the question "what do the jurisprudential principles, rules and arguments require regarding free access to the data and information provided by the Islamic State?" Although in recent years some researchers have dealt with the issue of transparency in religious sources, various aspects of the issue have not yet been thoroughly clarified from the jurisprudential perspective. This makes clear the fact that it is essential to make a research into this subject from the jurisprudential point of view.

The present research, being based on the thesis of limitation in access to the data provided by the government, has been conducted drawing upon the so-called established individual reasoning – as regards to the Qur'anic verses dealing with concealment, consultation, forbidding the evil, maintaining trust, the traditions regarding acknowledgement of knowledge, avoiding false accusations, the Commander of the Faithful's way of governance and the practical life-style of the Immaculate Imams (peace be upon them) and jurisprudential rules – unlike the first presupposition – result in the idea of necessity of transparency in its wider sense. Apart from making a reference to a number of exceptions of transparency, the article goes on to present the jurisprudential strategy for the measurement of preferences between contradicting jurisprudential issues as the solution for the conflict between the interests and whatever which violates the essential values of religion.

Key words

information transparency, Islamic government, free access to information.

● Strategies of the Islamic Government in International Relations and of War and Peace

□ by Muhammad Hādi Mufatih

Jihād, a holy war for the cause of Allah, as being one of the jurisprudential ramifications, has been subject to debates among Muslim scholars. Muslim jurisprudents have divided this type of *jihād* in into two types: defensive *jihād* and initiative *jihād* (*al-jihād al-'ibtidāi* (a case when fighting is initiated by Muslims). From the perspective of strategy and foreign policy of the Islamic government, this article studies the Qur'ānic foundations of initiative war in the light of transmitted life-story of the Prophet Muhammad (peace be upon him and his progeny) and the Qur'ānic teachings. The findings show that according to the arguments based on the Holy Qur'an and the life-style of the Prophet Muhammad, the Islamic strategy in the field of international relations is grounded on peace not on war and accordingly the Holy Qur'an orders Muslim to immediately make peace if the enemy ceases its hostility.

Key words

international relations, war and peace, initiative war, political *fiqh*, Islamic government.

ABSTRACTS

Trans. by Ahmad Rezā Jalili

● The Rule of the Authority of the Legal Guardian in Pardoning Legal Punishments

□ by Hamidreḍā Muhājir and Jawād Habibi Tabār

The legal guardian in Islamic government is of certain authorities one of which in penal matters is the right or power to grant pardon to those who are subject to legal (prescribed) punishments. Researches into the books of Islamic jurisprudence reveal the point that the majority of Muslim jurists have had sporadic discussions on different penal issues and have recognized the Immaculate Imams as having the right to pardon the prescribed penalties under certain conditions. So far, the issue in question has not been taken into account as a jurisprudential rule in an organized and orderly manner and has not been spoken of its criteria as done in relation to other jurisprudential rules. Given the establishment of the Islamic government and the necessity of formulating governmental *fiqh*, it seems necessary to consider the issue in question as rule-governed and to explain its boundaries.

The article, presupposing that there are permissions to administer punishments at times of Occultation, along with ascertaining the crime by means of sufficient evidence, tries to propose that the leader of the Islamic government is granted the right to pardon the prescribed punishments, thereby certain issues related to this , including documents and evidence for the rule, stipulation or lack of stipulation of repentance regarding the legitimacy of pardon or amnesty, the question whether the scope of the rule extended to cover such domains as the right of God or right of people and the right to be pardoned by the legal guardian of the one who profess to commit prescribed penalties are explored in this article.

Key words

legal guardian, prescribed punishments, jurisprudential rules, authorities of the Muslim guardian jurist, administer the punishments.

92

ISLAMIC GOVERNMENT

(Hokumat-e Eslami)

Special for Islamic Political Thought and Jurisprudence

Vol 24, No.2, Summer 1398/2019

■

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), **Muḥammad Yazdi** (the Head of Society of Seminary Lecturers of Qom and the former Managing Director).

■

Associate Editors and Scientific Peer Reviewers (in Alphabetical Order):

Mahdi Abutālebi, Hussein Arjini, Mustafa Eskandari, Hussein Jawan Arasteh, Sayyed Hāshem Huseini Bushehri, Masʿoud Raʿi, Mohsen Razvani, Qasim Shaban Nia, Muhammad Ali Layali, Ramaḍān Muhammadi, Sayyed Abbas Musavian, Farajllāh Mirʿarab, Muhammad Jawad Nuruzi.

■

Mailing Address:

Qom:P.O. Box 3317, Islamic Government Journal

Telefax: 37741325

home page: http://mag.rcipt.ir

e-mail: hokoomateslami@majleskhobregan.com

Price: 60000 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 با امتیاز علمی ۰/۵۷۱ 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) ۲۴۰۰۰ 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.