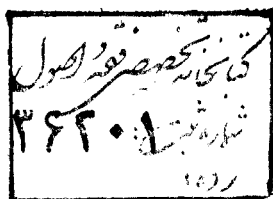


بسم الله الرحمن الرحيم
وصلّى الله على محمد وآله الطاهرين



کتابخانه ملی در فقه سیاسی

(حکومت، امنیت، فرهنگ)

به اهتمام:

دکتر اصغر آقا مهدوی

دکتر احمد علی قانع

با آثاری به قلم (به ترتیب حروف الفبا)

دکتر اصغر آقا مهدوی، دکتر اصغر افتخاری، دکتر محمد جواد جاوید،

حجة الاسلام علیرضا دهقانی، حجة الاسلام سعید رجحان

انتشارات دانشگاه امام صادق (علیه السلام)
تهران: بزرگراه شهید چمران،
پل مدیریت
تلفکس: ۸۸۳۷۰۱۴۲
صندوق پستی ۱۵۹-۱۴۶۵۵
E-mail: isu.press@yahoo.com



دانشگاه امام صادق (ع)

گفتارهایی در فقه سیاسی (حکومت، امنیت و فرهنگ) ■ به اهتمام: دکتر اصغر آقا مهدوی
دکتر احمد علی قانع ■ ناشر: دانشگاه امام صادق (ع) ■ طراح جلد: گلناز حسامی ■ ویراستار: مهدی
مباشیری ■ چاپ اول: ۱۳۹۰ ■ قیمت: ۶۰۰۰۰ ریال ■ شمارگان: ۱۵۰۰ نسخه
چاپ و صحافی: زلال کوثر ■ شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۱۴-۰۲۴-۱

همه حقوق محفوظ و متعلق به ناشر است.

سرشناسه: مهدوی، اصغر آقا، ۱۳۴۰ -
عنوان و نام پدیدآور: گفتارهایی در فقه سیاسی (حکومت، امنیت، فرهنگ) // به اهتمام اصغر آقا مهدوی،
احمد علی قانع

مشخصات نشر: تهران: دانشگاه امام صادق، ۱۳۹۰.

مشخصات ظاهری: ۲۹۶ ص.

شابک: ۶۰۰۰۰ ریال: 978-600-214-024-1

وضعیت فهرست نویسی: فیبا

موضوع: علوم سیاسی (فقه)

موضوع: اسلام و سیاست

شناسه افزوده: قانع، احمد علی، ۱۳۳۲ -

شناسه افزوده: دانشگاه امام صادق (ع)

رده بندی کنگره: ۱۷۸BP/۸۶/م/۹۰ ۱۳۹۰

رده بندی دیویی: ۳۷۷/۲۹۷

شماره کتابشناسی ملی: ۰۲۸۵۳۲۲

فهرست مطالب

سخن ناشر.....	۱۵
مقدمه: توانمندی‌های فقه سیاسی.....	۱۷
بخش اول: تحلیلی نظری برخی از قواعد فقه سیاسی.....	۲۱
فصل ۱. تبارشناسی قاعده مصلحت در فقه سیاسی شیعه.....	۲۳
/دکتر اصغر افتخاری	
مقدمه.....	۲۳
۱. معناشناسی «مصلحت».....	۲۵
۱-۱. تعریف لغوی.....	۲۵
۱-۲. مولفه‌های معنایی.....	۲۶
۱-۲-۱. محدود نبودن به گستره زمانی خاص (دنیوی).....	۲۶
۱-۲-۲. ماهیت هنجاری.....	۲۶
۱-۳. تعریف اصطلاحی.....	۲۸
۱-۳-۱. مصلحت کلامی.....	۲۸
۱-۳-۲. مصلحت فلسفی.....	۳۰

- ۳-۳-۱. مصلحت فقهی ۳۱
۲. سیر تحول مصلحت در فقه سیاسی ۳۳
- ۲-۱. مصلحت در عصر حضور؛ جایگاه محوری رسول و امام ۳۳
- ۲-۲. مصلحت در عصر غیبت؛ به سوی نظریه اجتهاد و مصلحت سنجی ۳۴
- ۲-۲-۱. کلینی و بُعد سلبی مصلحت ۳۴
- ۲-۲-۲. شیخ صدوق؛ طرح بُعد ایجابی مصلحت ۳۶
- ۲-۲-۳. شیخ مفید؛ روش مصلحت سنجی ۳۷
- ۲-۲-۴. محقق کرکی و عینیت بخشی به ایده مصلحت ۳۸
- ۲-۲-۵. علامه مجلسی؛ شاخص سازی مصلحت ۳۹
- ۲-۲-۶. کاشف الغطاء؛ کاربردی ساختن قاعده مصلحت ۴۰
۳. امام خمینی (ره)؛ مصلحت به مثابه قاعده راهبردی حکومت اسلامی ۴۰
- ۳-۱. بنیاد نظری قاعده راهبردی مصلحت ۴۱
- ۳-۱-۱. ولایت مطلقه و مصلحت ۴۱
- ۳-۱-۲. سلطان مقلد و مصلحت عامه ۴۲
- ۳-۲. بنیاد عملی قاعده راهبردی مصلحت ۴۳
- ۳-۲-۱. مصلحت اندیشی در تراحم ۴۴
- ۳-۲-۲. روش های کاربردی نمودن قاعده مصلحت ۴۵
- نتیجه گیری ۴۶
- یادداشت ها ۴۷
- منابع ۴۹
- فصل ۲. تعامل عدالت و امنیت در فقه سیاسی اسلام ۵۳
- / محمد جواد جاوید
- مقدمه ۵۳
۱. تعامل عدالت و امنیت در قرآن کریم ۵۴
۲. نظریه امنیت محور ۵۷

فهرست مطالب □ ۷

۵۷.....	۲-۱. واقعگرایی و امنیت باوری
۵۹.....	۲-۲. نظم عمومی و امنیت همگانی
۶۱.....	۲-۳. سیالیت در سیاست، مصلحت و شورا
۶۳.....	۲-۴. استیلا و استبداد
۶۵.....	۲-۵. تقدم امنیت بر علم و عدالت
۶۷.....	۳- نظریه عدالت محور
۶۸.....	۳-۱ عقلانیت و عدالت
۷۰.....	۳-۲ تقدم عدالت و اصلاح بر امنیت و ابقا
۷۳.....	۳-۳ مشروعیت و مدیریت
۸۰.....	نتیجه‌گیری
۸۳.....	پی‌نوشت‌ها
۸۸.....	منابع

فصل ۳. امنیت فرهنگ اسلامی مبتنی بر آموزه‌های فقهی..... ۹۱

/ علیرضا دهقانی

۹۱.....	مقدمه
۹۳.....	۱. تدوین دکترین امنیت ملی
۹۴.....	۲. مفهوم امنیت
۹۵.....	۲-۱. سیر تکاملی مفهوم امنیت
۹۵.....	۲-۱-۱. گفتمان اول: امنیت سلبی
۹۷.....	۲-۱-۲. گفتمان دوم: امنیت ایجابی
۹۹.....	۲-۲. بررسی بعضی از تعاریف امنیت
۱۰۰.....	۳. ابعاد امنیت
۱۰۲.....	۳-۱. منطق تقسیم امنیت بر حسب موضوع
۱۰۳.....	۴. تعریف مختار نویسنده از واژه امنیت
۱۰۴.....	۵. جایگاه فرهنگ در مطالعات امنیتی

- ۵-۱. لزوم اهتمام به فرهنگ امنیت ۱۰۴
- ۵-۲. اهمیت فرهنگ برگرفته از مکاتب الهی ۱۰۵
- ۵-۳. اهمیت فرهنگ اسلام در دسترسی به امنیت جهانی ۱۰۵
- ۵-۴. اهمیت مراقبت از فرهنگ ۱۰۵
۶. مفهوم فرهنگ ۱۰۶
۷. طبقه‌بندی مسائل و موضوعات فرهنگی امنیتی، بر اساس نتیجه‌مترتبه ۱۰۷
- ۷-۱. تحلیل نظرها ۱۰۹
- ۷-۲. تفاوت نظری میان فرهنگ امنیت، امنیت فرهنگی و امنیت فرهنگ ۱۱۲
- ۷-۳. تفاوت فرهنگ امنیت، امنیت فرهنگی و امنیت فرهنگ در آیینۀ مصادیق ۱۱۳
- ۷-۳-۱. مصادیق فرهنگ امنیت ۱۱۳
- ۷-۳-۲. مصادیق امنیت فرهنگی ۱۱۸
- ۷-۳-۳. مصادیق امنیت فرهنگ ۱۱۹
۸. طبقه‌بندی مسائل و موضوعات فرهنگی امنیتی، بر اساس مراحل برنامه‌ریزی
استراتژیک ۱۲۲
- ۸-۱. چشم‌انداز (مأموریت، رسالت، اهداف بلندمدت) ۱۲۳
- ۸-۲. اهداف ۱۲۳
- ۸-۳. راهبرد (استراتژی) ۱۲۴
- ۸-۴. خط مشی (سیاست) ۱۲۵
- ۸-۴-۱. انواع خط مشی ۱۲۶
- ۸-۵. رویه (رهیافت)، مقررات ۱۲۷
- ۸-۶. برنامه ۱۲۸
۹. طبقه‌بندی مسائل و موضوعات فرهنگی - امنیتی، بر اساس گستره‌معارف
اسلامی ۱۲۸
- ۹-۱. زمینه‌های مطالعه فقهی ۱۲۹
- ۹-۱-۱. اصول فقه ۱۲۹
- ۹-۱-۲. قواعد فقهی ۱۲۹

۱۲۹.....	۳-۱-۹. ضابط فقہی
۱۳۰.....	۴-۱-۹. نظریه فقہی
۱۳۰.....	۱۰. عناصر فرهنگ
۱۳۱.....	۱۱. تنوع محورهای مطالعات امنیتی فرهنگی و تحدید آن
۱۳۲.....	۱۲. مؤلفه‌های نظریه فقہی در حوزه سیاستگذاری امنیت فرهنگ اسلامی
۱۳۳.....	۱۳. گزیده‌ای از آموزه‌های فقہی مربوط به نظریه فقہی در حوزه سیاستگذاری امنیت فرهنگ اسلامی
۱۳۳.....	۱-۱۳. هنجارها (سنت‌ها، آداب معاشرت، اخلاقیات و قوانین)
۱۳۳.....	۱۳-۱-۱. رکن تحصیل (زمینه سازی برای پذیرش)
۱۳۴.....	۱۳-۱-۲. رکن حفظ و صیانت (رفع و دفع آسیب پذیری‌ها)
۱۳۴.....	۱۳-۲. نمادها
۱۳۴.....	۱۳-۲-۱. رکن تحصیل (رجحان تعظیم شعائر اسلامی)
۱۳۵.....	۱۳-۲-۲. رکن حفظ و صیانت (رجحان انزواء شعائر غیر اسلامی)
۱۳۵.....	۱۳-۳. نقش‌ها
۱۳۵.....	۱۳-۳-۱. رکن تحصیل (احساس سر بلندی مسلمان در هر نقطه ای از جهان)
۱۳۶.....	۱۳-۳-۲. رکن حفظ و صیانت (پاسداری از نقشها و جلوگیری از تغییر آن)
۱۳۶.....	۱۳-۴. بینش (عقیده، ارزش، آگاهی)
۱۳۶.....	۱۳-۴-۱. رکن تحصیل (تقدم روش تحصیل اقناعی بر اعمال قدرت در سطح بین‌الملل و یا ملی)
۱۳۷.....	۱۳-۴-۲. رکن حفظ و صیانت (روش صیانتی اقتدار)
۱۳۸.....	۱۳-۵. موضوعات جامعی که میتوان از مصادیق انتزاع کرد.
۱۳۸.....	جمع‌بندی و نتیجه‌گیری
۱۴۰.....	یادداشت‌ها
۱۴۴.....	منابع

بخش دوم: تحلیل کاربردی فقه سیاسی در عرصه حکومت..... ۱۴۹

فصل ۴: تحلیل فقهی اختیارات حکومت اسلامی از دیدگاه امام خمینی (ره). ۱۵۱ / دکتر اصغر آقا مهدوی

مقدمه.....	۱۵۱
۱. ضرورت تشکیل حکومت.....	۱۵۲
۲. متصدی حکومت.....	۱۵۳
۳. مقامات پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع).....	۱۵۶
۴. اختیارات حکومت اسلامی.....	۱۵۸
۵. جمع بین دوگفتار به ظاهر متعارض حضرت امام (ره) در باره اختیارات حکومت ۱۶۱	
۱-۵. وجه تقدم حکومت بر احکام اولیه.....	۱۶۲
۱-۱-۵. تزامم در مقام اجرا و تقدم از باب اهم و مهم.....	۱۶۳
۲-۱-۵. تقدیم در مقام تشريع.....	۱۶۴
۶. عدم مطلوبیت ذاتی حکومت.....	۱۶۷
۷. حکومت و مصالح مسلمین.....	۱۶۸
نتیجه گیری.....	۱۶۹
یادداشت ها.....	۱۷۱
منابع.....	۱۷۴

فصل ۵. «منطقة الفراغ» و حوزه قانونگذاری حکومت: از دیدگاه شهید صدر (ره).. ۱۷۷ / دکتر اصغر آقا مهدوی

مقدمه.....	۱۷۷
۱. مراد از «منطقة الفراغ».....	۱۷۸
۲. تعابیر دیگر از «منطقة الفراغ».....	۱۸۱
۱-۲. ما لا نص فيه.....	۱۸۱
۲-۲. ما سکت عنه.....	۱۸۲

۳. جهت گیری قوانین موضوعه در «منطقة الفراغ».....	۱۸۵
۳-۱. اهداف شریعت.....	۱۸۵
۳-۲. اهداف منصوص برای حکم ثابت.....	۱۸۶
۳-۳. ارزشهای مورد تأکید و اهتمام اسلام.....	۱۸۷
۳-۴. جهت گیری پیامبر (ص) و ائمه (ع) در خصوص عناصر متغیر.....	۱۸۷
۴. اختیارات و مسئولیت دولت در «منطقة الفراغ».....	۱۸۸
۵. تحلیلی بر نظریه «منطقة الفراغ».....	۱۹۱
۵-۱. مستندات نظریه «منطقة الفراغ».....	۱۹۱
۵-۱-۱. مستند اول.....	۱۹۱
۵-۱-۲. مستند دوم.....	۱۹۴
۵-۲. اشکالات مطرح شده بر نظریه «منطقة الفراغ».....	۱۹۵
۵-۲-۱. اشکال اول.....	۱۹۵
۵-۲-۲. جواب اشکال.....	۱۹۷
۵-۲-۳. اشکال دوم.....	۲۰۱
۵-۲-۴. جواب اشکال.....	۲۰۲
۵-۲-۵. اشکال سوم (اختیارات حکومت).....	۲۰۴
۵-۲-۶. جواب اشکال.....	۲۰۷
نتیجه گیری.....	۲۱۰
یادداشتها.....	۲۱۲
منابع.....	۲۱۸
فصل ۶. «فقه حکومتی» و لوازم آن در دوره «پس از استقرار حکومت اسلامی»... ۲۲۱	
/ سعید رجحان	
مقدمه.....	۲۲۱
۱. اقتضائات و شرایط حاکم بر «حکومت اسلامی از آغاز تا کنون».....	۲۲۱
۲. «فقه و اصول فقه» متناسب با «حکومت اسلامی در دوره سوم».....	۲۲۷

۳. تحولات لازم در ارتباطات دوجانبه مراجع عظام تقلید و حکومت اسلامی ۲۳۸
- نتیجه گیری ۲۴۰
- یادداشت‌ها ۲۴۱
- فصل ۷. منابع اقتدار در دانش فقه ۲۴۵
- / حجة الاسلام علیرضا دهقانی
۱. مقدمه ۲۴۵
۲. ادبیات بحث قدرت و اقتدار در علوم جدید ۲۴۶
- ۱-۲. معنای لغوی قدرت ۲۴۸
- ۲-۲. گستره بکارگیری واژه قدرت ۲۴۸
- ۲-۳. معنای اصطلاحی قدرت ۲۴۹
- ۲-۴. معنای اقتدار ۲۵۰
۳. ادبیات بحث قدرت و اقتدار در منابع اسلامی ۲۵۳
- ۱-۳. مطلوبیت قدرت در مورد خداوند ۲۵۳
- ۲-۳. مطلوبیت قدرت در مورد انسان ۲۵۴
۴. اجزای مقومی اقتدار در دانش فقه ۲۵۸
- ۱-۴. همراهی مردم با حکومت ۲۵۸
- ۲-۴. همبستگی بین مردم ۲۵۸
- ۳-۴. توجه خاص به قوای نظامی و انتظامی ۲۶۱
- ۴-۴. اعتماد سازی از طریق وفاء به پیمان با دشمنان ۲۶۲
- ۵-۴. ارباب دشمنان ۲۶۳
- ۶-۴. بها دادن به پاکدلان وفادار ۲۶۳
- ۷-۴. توجه به عوامل متکی به بیگانه ۲۶۴
۵. اجزای غیر مقومی اقتدار در دانش فقه ۲۶۴
- ۱-۵. حفاظت از قدسیت بعضی از مناصب ۲۶۴
- ۲-۵. تسبیح عامل ایجاد و قوت باطنی و آرامش ۲۶۵

۳-۵. ابتکار عمل به جای انفعال در موقعیت هیاهوی دشمن	۲۶۵
۴-۵. بعضی موارد خاص مانند ازدحام در اطراف کعبه (حج)	۲۶۶
۶. شروط اقتدار	۲۶۶
۱-۶. نفی اهداف شخصی در دفاع	۲۶۶
۲-۶. عدم حق ستیزی شرط ماندگاری اقتدار	۲۶۷
۳-۶. فراگیری قدرت از نظر تنوع	۲۶۷
۴-۶. احراز موقعیت برتر در همه زمینه ها (علمی، اقتصادی، نظامی، ...)	۲۶۸
۵-۶. امانت، شرط اقتدار	۲۶۹
جمع بندی و نتیجه گیری	۲۶۹
یادداشت ها	۲۷۱
منابع	۲۸۱
چکیده فصول	۲۸۵

«بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ»
 وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُودَ وَ سُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
 فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ
 (قرآن کریم. سوره مبارکه النمل. آیه شریفه ۱۵)

سخن ناشر

فقه سیاسی را باید از جمله افتخارات ارزنده و بالنده حوزه اندیشه و عمل سیاسی در اسلام به شمار آورد که توانسته است متناسب با نیازمندی‌ها و شرایط هر عصر و دوره ای، و در چارچوب اصول و مبانی کلان اسلام، به تولید نظریه و قواعد کاربردی اهتمام ورزد که نتیجه آن اداره هر چه بهتر جوامع و طراحی الگوی راهبردی در عرصه عمل دینی بوده است.

بر این اساس تلاش فکری برای شناخت، معرفی و تحلیل ظرفیت‌های بالای فقه سیاسی اسلام، رسالتی بزرگ، ارزشمند و در عین حال «بومی - کاربردی» به شمار می‌آید که اندیشه گران و مؤسسات علمی - پژوهشی موظف به انجام آن هستند. دانشگاه امام صادق (ع) با عنایت به بنیاد دینی و رسالت علمی‌ای که دارد، به این موضوع از منظرهای مختلف پرداخته است که ما حاصل آن را می‌توان در تولیدات علمی و همچنین تربیت نیروی انسانی کارآمد ملاحظه نمود که امروزه با عنوان کلان و عمومی «مکتب علمی امام صادق (ع)» شناسانده می‌شود.

البته این واقعیت که «فقه سیاسی» دارای ابعاد و پیچیدگی‌های خاص خود است که نمی‌توان در اثری واحد و یا دوره زمانی معین تمام آن ظرایف را به بحث گذارد، مارا به آنجا رهنمون شده تا موضوعات و ابعاد خاصی از فقه سیاسی را مورد پژوهش قرار داده و به این ترتیب به تدریج و به صورت تخصصی این حوزه علمی را مورد کنکاش قرار دهیم.

معاونت پژوهشی دانشگاه خرسند است که در این راستا، نتایج یکی از این پژوهش‌های گروهی را خدمت علاقه‌مندان عرضه دارد. ناشر ضمن تشکر از ویراستاران محترم و همچنین مجموعه نویسندگان، از سایر محققان و نویسندگان جهت نقد، اصلاح و توسعه این حوزه علمی دعوت به عمل می‌آورد.

معاونت پژوهشی دانشگاه

مقدمه: توان‌مندی های فقه سیاسی

فقه سیاسی شاخه‌ای از دانش فقه است که بخش عمده آن به تنظیم روابط دولت و ملت از سوئی و به تنظیم روابط دولت اسلامی با سایر دول و به طور کلی رابطه فرد یا جامعه اسلامی با فرد و دولت های دیگر می پردازد. گرچه در تقسیم بندی متداول در فقه بخشی تحت عنوان فقه سیاسی در نظر گرفته نشده و ابواب کتب فقهی قداماء که تحت عنوان «کتاب» از آن یاد شده است در سه بخش عمده «عبادات» «معاملات» و «احکام» جای گرفته‌اند. اما بخش عمده‌ای از مباحث کتب فقهی عملاً مشتمل بر مباحث فقه سیاسی است. نماز جمعه و حج و جهاد از مباحث عبادات؛ معامله با کفار، همکاری با دولت جور و ولایت بر محجورین، مبحث مهم ولایت فقیه در بخش معاملات از جمله این مباحث است. در حوزه احکام که عمدتاً مباحث حدود و قصاص و دیات مطرح شده است، گرچه جزو مباحث جزائی اسلام و در تقسیم بندی حقوق در مبحث حقوق جزاء قرار می‌گیرند؛ اما از آن‌جا که بدون وجود حکومت و حاکمیت، حکم به مجرم بودن فرد متخاطی و اجرای آن عملاً ممکن نمی‌باشد؛ ولایت بر جان و مال که از مباحث ولایت فقیه و فقه سیاسی

است در این بخش از مباحث نیز قابل طرح است. از طرفی مباحث زیادی از مسائل فقه سیاسی در ضمن کتب قواعد فقه، مطرح شده است. که می‌توان به قواعدی مانند قاعده «لاضرر»، «نفی سبیل»، «اعانه برائتم»، «حرمت اهانت» و «اصل صحت» در کتب متداول قواعد فقهی اشاره نمود. برخی از قواعد فقه سیاسی در کتب متداول فقهی وجود ندارد ولی هم‌اکنون در محافل علمی مطرح می‌شود که می‌توان از قواعد مصلحت، عدالت، قاعده اهم و مهم برای نمونه نام برد. این قواعد در نصوص خاصی - مثل قاعده لاضرر - مطرح نشده‌اند ولی از مجموعه منابع نقلی و عقلی قابل استنباط می‌باشند.

ملاحظات از قبیل آنچه آمد، نشان می‌دهد که در حوزه فقه سیاسی لازم می‌آید تا نگاهی تازه به محورهایی چون «قواعد سیاسی فقه» و مساله مهم «حکومت اسلامی» داشته باشیم که موضوع اثر حاضر را شکل می‌دهند.

بخش اول کتاب مشتمل بر سه فصل بوده و هر یک متولی بررسی یکی از قواعد مهم فقه سیاسی هستند که عبارتند از:

مقاله اول به بررسی قاعده کاربردی مصلحت اختصاص یافته و نشان می‌دهد که چگونه فقه سیاسی شیعه بدون افتادن در ورطه «عرفی‌گرایی» توانسته از این قاعده بهره‌مند گردد.

مقاله دوم قاعده عدالت را با عطف توجه به ساحت امنیت به بحث گذارده و از ظرفیت‌های بالای این قاعده در اداره جامعه و تامین امنیت آن حکایت دارد.

سومین مقاله ملاحظات فرهنگی را در دستور کار دارد و قاعده امنیت را در ساحت فرهنگ به تحلیل می‌گذارد.

در بخش دوم، مقالاتی در محدوده حکومت اسلامی مطرح شده است. در همین ارتباط یک موضوع مشخص به عنوان مطالعات موردی انتخاب و به بحث گذارده شده که «منطقه الفراغ» می‌باشد.

با توجه به این که مباحث اجتهادی و استنباطی در فقه امامیه به دلیل عدم استقرار حکومت اسلامی در جهت استنباط تکالیف فردی متمرکز شده است، باید تحولی در مباحث نظری فقه صورت پذیرد تا دیدگاه امام خمینی (ره) مبنی بر این که فقه تئوری واقعی اداره فرد و جامعه است عملیاتی شود. تبیین اقتضائات و شرائط حاکم بر دوره پس از استقرار حکومت اسلامی، و ارائه راه حلهایی در بخش منطق، اصول فقه و فقه از جمله تحولات لازم در مباحث نظری اصول و فقه و تولید «فقه حکومتی» موضوع مقالات سه گانه بخش دوم است.

در این ارتباط «اختیارات حکومت اسلامی»، «قانونگذاری» و بالاخره «فقه حکومت» در قالب سه نوشتار مستقل معرفی شده اند. در مجموع می توان چنین اظهار داشت که حکومت اسلامی مظهر اراده ملت و عامل اعمال قدرت مشروع است، لذا دارای اختیاراتی خاص جهت اقامه عدل در جامعه می باشد. حکومت خود یکی از احکام اولیه و مقدم بر آنها در مقام تشریع است و لذا حاکم عادل در مقام اجرا در صورت تزامم بین یکی از احکام فرعی با اصل حکومت می تواند از اجرای آن حکم جلوگیری به عمل آورد. تحلیل فقهی این مسئله در چارچوب نظرات فقهی امام خمینی (ره) بحث پایانی این مجموعه را شامل شده و نوعی جمع بندی در تایید توان مندی های ادعا شده برای فقه سیاسی در عرصه عمل می باشد.

امید است این مجموعه مقالات بتواند برخی از سؤالات مطرح در این حوزه از معرفت بشری یعنی «فقه سیاسی» را پاسخگو باشد و راه را برای مطالعات بعدی در این زمینه هموار نماید. در پایان از معاونت محترم پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع) آقای دکتر افتخاری که مشوق ما در تولید این اثر فکری بوده و همکاری لازم در جهت نشر این اثر را فراهم آوردند، تشکر می نمایم.

اصغر آقا مهدوی

پاییز ۱۳۸۹

بخش اول

تحلیل نظری برخی از قواعد فقه سیاسی



تبارشناسی قاعده مصلحت در فقه سیاسی شیعه

دکتر اصغر افتخاری*

مقدمه

«مهم شناخت درست حکومت و جامعه است که بر اساس آن نظام اسلامی بتواند به نفع مسلمانان برنامه‌ریزی کند ... [به همین دلیل است] که اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها کافی نمی‌باشد؛ بلکه [اگر] یک فرد اعلم در علم معهود حوزه‌ها باشد، ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و به طور کلی در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد، این در مسایل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را به دست گیرد» (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱: ۴۷).

چنان که امام خمینی (ره) در عبارت بالا به تصریح بیان داشته‌اند درک «مصلحت جامعه» رمز ورود به حوزه «سیاست و حکومت» به شمار می‌رود و به همین خاطر است که تلاش برای تحدید، تعریف و شناخت و تحصیل آن،

* عضو هیأت علمی و معاون پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)

- <http://www.Eftekhary.ir>
- Eftekhari_asg@yahoo.com
- Asg.eftekhari@gmail.com

ضروری سیاست اسلامی به شمار می‌آید که می‌طلبد اندیشه‌گران و تحلیل‌گران مسلمان بدان عطف توجه نمایند.

از جمله ارکان تلقی نوین از سیاست، معرفی «قواعد حاکم بر مناسبات و معادلات» سیاسی است که دارای پیشینه علمی طولانی در تاریخ اندیشه سیاسی مسلمانان می‌باشد. آنچه با عنوان کلان «قواعد فقه» از آن تعبیر شده دلالت بر مجموعه‌ای از اصول محوری و مرکزی در اندیشه و عمل اسلامی دارد که طی سالیان گذشته و به همت بزرگان حوزه فقهات معرفی شده‌اند (نک. احمدی بهرامی، ۱۳۸۹). با این حال نمی‌توان این واقعیت را نیز نادیده انگاشت که حوزه‌های کاربردی قواعد مذکور محدود بوده و ظرفیت‌های بالا و متنوع آنها چنان که شایسته و بایسته می‌نماید، بررسی و معرفی نشده‌اند. نتیجه این امر عدم توسعه کاربردی قواعد مذکور در عرصه «حکمی» (استنتاج احکام) است؛ که می‌طلبد متناسب با جامعه مدرن معاصر به آن عطف توجه گردد. معنای تحلیل بالا آن است که می‌توان - و باید - نسبت به بازتولید قواعد فقهی در حوزه‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اهتمام ورزید و از این طریق ضمن ترسیم مرزهای گفتمان سیاست اسلامی، امکان شناخت و معرفی الگوی سیاست عملی اسلام را فراهم ساخت.

«مصلحت» از جمله این قواعد است که اگر چه روایت سنتی از آن نزد متفکران اهل سنت مطرح بوده، اما بنا به دلایلی از سوی فقه شیعی - و به عنوان یک قاعده فقهی - مورد تایید و اقبال نبوده است. پیروزی انقلاب اسلامی و تاسیس حکومت اسلامی، نتایج مبارک متعددی در برداشته که از جمله آنها، تعریف «قاعده سیاسی مصلحت» توسط حضرت امام (ره) است. تحلیل مبادی، محتوا و کاربرد این قاعده حکایت از آن دارد که فقه سیاسی شیعه در عین التزام به اصول فقهاتی برآمده از فقه جواهری، توانسته است «قاعده‌ای سیاسی» را به نام «مصلحت» عرضه بردارد که متفاوت از برداشت

اهل سنت بوده و در «اداره سیاست و حکومت» نقش و تاثیر بالایی دارد. هدف از این نوشتار تحلیل و معرفی این قاعده سیاسی می‌باشد.

۱. معناشناسی «مصلحت»

شناخت مرزهای مفهومی مصلحت همچون سایر واژگان حوزه علوم انسانی، در گرو ارایه دو دسته از تعاریف لغوی و اصطلاحی است که در ادامه به آنها خواهیم پرداخت.

۱-۱. تعریف لغوی

«مصلحت» از حیث لغت‌شناسی بر وزن «منفعت» و عموماً با همین معنا در منابع مرجع واژگان شناختی، تعریف شده است. مصلحت در وجه مصدری به معنای «صلاح» و «نفع» می‌باشد و کاربرد آن به صورت «اسم» دلالت بر یکی از مصادیق «منافع» دارد (الشرتوتی ۱۳۷۴: ۲۲۲؛ بقال ۱۳۷۶: ۶۲). به همین خاطر است که «محمد سعید رمضان البوطی» معنای لغوی «مصلحت» را چنین بیان می‌دارد:

«مصلحت به معنی صلاح است و به معنای یکی از مصالح نیز به کار می‌رود» (البوطی، ۱۹۹۲: ۲۷).

در زبان فارسی معادل‌های مختلفی برای این معنا وضع شده که از آن جمله می‌توان به خیر، خوشایند، لذت، علاقه، بهبودی، سود، منفعت، علت و حکمت اشاره داشت. از این میان به نظر می‌رسد، منفعت قابلیت بیشتری برای انتقال معنای لغوی «مصلحت» را داشته باشد، یعنی همان معنایی که غزالی به عنوان معنای عمومی و مسلط مصلحت از آن یاد نموده است (غزالی، ۱۳۰۲: ۱۴۰).

۱-۲. مولفه‌های معنایی

اطلاق مصلحت به منفعت در صورتی قابل توجیه می‌نماید که به مولفه‌های معنایی ذکر شده برای مصلحت در گفتمان اسلامی توجه شود و از این طریق مصلحت با منفعت متعارف در گفتمان سکولار یکسان ارزیابی نگردد. مهم‌ترین این مولفه‌ها عبارتند از:

۱-۲-۱. محدود نبودن به گستره زمانی خاص (دنیوی)

«مصلحت» از حیث افق زمانی، عموم منافع دنیوی و اخروی را شامل می‌شود. بر این اساس، «مصلحت» ناظر بر «منافعی» است که در نسبت با مبانی و اصول فهم می‌شود و لذا منحصر به «خواسته‌های دنیوی و عینی افراد» نمی‌باشد (نک. البوطی ۱۹۹۲: ۳۶). این معنا به بهترین وجه در قرآن کریم ذکر شده است؛ آنجا که خداوند متعال در مقام توصیف بهره‌های دنیوی (منافع)، توجه آدمیان را به امور برتر و کامل‌تری که حاکم به منافع هستند (یعنی مصالح) جلب می‌نماید: [۲]

«وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ» (قرآن کریم، سوره مبارکه قصص ۲۸. آیه شریفه ۷۷).

۱-۲-۲. ماهیت هنجاری

اصل اولیه در منفعت، «عینیت» آن است؛ به گونه‌ای که عموم مردم منفعت را با سود عینی یکسان تلقی می‌نمایند. به همین دلیل می‌باشد که شاهد طرح و توسعه روزافزون مکاتب «نفع‌گرا» در جوامع انسانی - با حمایت شدید دستگاه‌های فلسفی مختلف - می‌باشیم (Mulgan 2007; Mill 2010). این در حالی است که رویکردهای انتقادی، این گونه از نفع‌گرایی را حتی با معیارهای

مادی‌انگار حاکم بر جوامع انسانی ناقص ارزیابی نموده و معتقد به وجود طیف وسیعی از رفتارهای نفع‌گرا هستند که با شاخص‌های مادی قابل درک یا توجیه نمی‌باشند (West 2006; Stein 2006).

از جمله مهم‌ترین رویکردهای بدیل می‌توان به اسلام اشاره داشت که با طرح مفهوم «مصلحت» در واقع ایده «هنجاری دیدن منافع» توسعه داده است. از این منظر «منافع» در عین ارزش‌مندی، از ارزش استقلالی برخوردار نبوده و ماهیت هنجاری آنها، منافع را وابسته به «مصلح» می‌سازد؛ مصالحی که مبنا را بر ارزش‌ها و هنجارها گذارده و منافع را تماماً در چارچوب آنها فهم می‌نماید. در این خصوص می‌توان به نظریه‌های فلاسفه مسلمان استناد جست که با طرح مفهوم «غایت» و تفکیک غایات عقلی از غایات خیالی (تخیلی)، نشان داده‌اند که منافع صوری شأن استقلالی ندارند (نک. سعادت مصطفوی ۱۳۸۷: ۲۸۳-۲۸۱). تمثیل ارائه شده از سوی خداوند متعال، در این ارتباط روشنگر است؛ آنجا که اعمال کافران را چونان سرابی می‌پندارد که در عین واقعیت و مطلوبیت، از اعتبار و ارزش عاری هستند:

«وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فُوقَهَا حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (قرآن کریم. سوره مبارکه النور ۲۴. آیه شریفه ۳۹).

نتیجه آن که «مصلحت» از حیث افق زمانی و ماهیت هنجاری‌اش از منافع متفاوت و بر آن مقدم است. عبارت دیگر در دستگاه معرفتی پیشنهادی اسلام، منافع در چارچوب مصالح معنا و مفهوم می‌یابند و این رویکرد با «اصالت نفع» رایج در گفتمان‌های سکولار از حیث معنایی کاملاً متفاوت است - اگر چه در سطح واژگان شبیه می‌نماید [۳].

۱-۳. تعریف اصطلاحی

متناسب با کالبد شکافی صورت گرفته در سطح لغت‌شناختی، حال می‌توان سه تلقی متفاوت - اما مرتبط - از مصلحت را نزد اندیشه‌گران مسلمان سراغ گرفت. این تلقی‌ها اگر چه دارای مبانی مشترک هستند، اما از ارزش کاربردی واحدی در گفتمان اسلامی برخوردار نیستند:

۱-۳-۱. مصلحت کلامی

هدف اصلی «علم کلام» اثبات معتقدات و مدعیات دینی و دفاع علمی از آنها است و به همین خاطر متکلم بر خلاف فیلسوف خود را متعهد به اصول اعتقادی خاصی که موضوع بحث است، می‌داند و از همین ناحیه «کلام» از «فلسفه» متمایز می‌شود (مطهری، بی‌تا: ۱۷۹-۱۷۸). بر این اساس نوع خاصی از «مصلحت» شکل می‌گیرد که به صورت ساده‌ای آن را می‌توان در قالب این سوال مطرح ساخت: آیا احکام الهی مبتنی بر مصالح پیشینی‌اند یا خود موجد مصالح هستند؟

در پاسخ به این سوال سه رویکرد اصلی پدیدار شده که هریک گونه‌ای از مصلحت کلامی را بیان می‌نماید:

اول: اشاعره و مصالح پسینی

بزعم اشاعره «شریعت» وزین‌تر از آن است که به «مصلحت» و یا «مفسده» بتوان آن را محاسبه و ارزیابی نمود. شریعت بر بنیاد «تعبد» استوار است و هر آنچه شارع گوید «عین مصلحت» می‌باشد (فاضل میبدی ۱۳۷۶: ۳۴-۱۹) و هر آنچه منع نماید، عین «مفسده» است (شیخ ۱۳۶۹: ۳۹-۳۷). عبارت دیگر، مصلحت از حیث اصطلاحی به خیر مبتنی بر امر الهی دلالت دارد و از حیث ماهیت، پسینی - و نه پیشینی - است.

دوم: معتزله و مصالح پیشینی

معتزله از حیث باور منتقد اشاعره بوده و وجود مصالح و مفاسد پیشینی را امری طبیعی ارزیابی می‌نمایند که احکام الهی نیز ناظر به همان‌ها است. «خداوند متعال نمی‌تواند [= سزاوار نیست] در این جهان و نه در جهان آخرت با بنده کاری کند که به مصلحت مخلوق یا در راستای عدالت محض نباشد» (شیخ ۱۳۶۹: ۲۳)

شهرستانی همین معنا را مد نظر دارد، آنجا که می‌گوید: خداوند شایسته نیست از آنچه صلاح است، صرف نظر کند؛ و این را بر اصلی عقلی استوار می‌سازد که رعایت آن «مقتضای حکمت الهی» است (شریف ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۸۵ - ۲۸۴).

سوم. تشیع و مصلحت اعتدالی

در کلام شیعی «مصلحت» با دو گزاره اصلی شناسانده می‌شود:
الف. احکام دینی ثبوتاً و واقعاً بر پایه تحصیل منافع و دفع مفاسد بنا شده است.

ب. ابتدای احکام بر مصالح یک سویه است.

رکن نخست همان است که شهید ثانی در ذیل «قواعد فقه» با عنوان اصلی «الشرع معلل بالمصالح» بیان داشته است (رحیمیان ۱۳۷۸: ۱۴)، و مرحوم «ملانظر علی طالقانی» آن را در «مناط الاحکام» (بحر ثابت - نحر اول) چنین معنا کرده است: همانا احکام شرعی تابع [تحصیل] مصالح و [دفع] مفاسد هستند» (رحیمیان ۱۳۷۸: ۱۴).

اما گزاره دوم را مرحوم جوهرچی چنین تشریح نموده است:

«معنی این سخن آن نیست که هر چیز [خوب] و پاکی نزد مردم، بایستی نزد شارع حلال باشد؛ بلکه بر عکس هر آنچه که حرام نشده از سوی شارع، طیب است و آنچه حرام شده است، خبیث [است]. چرا که ما باید تابع شارع باشیم و نه اینکه شارع مقدس تابع ما...» (به نقل از: القرضاوی ۱۹۸۹: ۴۸ - ۴۷).

۲-۳-۱. مصلحت فلسفی

غرض از فلسفه، علمی است که درباره مسائل کلی بحث می‌نماید و در این مسیر، اثبات نظریه یا موضوع خاصی را دنبال نمی‌نماید، بلکه کشف حقیقت را ملاک دارد (مطهری ۱۳۶۷: ۱۵۴). به همین خاطر است که در بحث از «مصلحت» سوال فلسفی را می‌توان چنین صورت‌بندی نمود: آیا مصالح، ذاتی یا عرضی‌اند؟ نتیجه طرح این سوال به شکل‌گیری بحث مهم «حُسن و قبح ذاتی» منجر شده که تعبیری جدید از مصلحت را عرضه داشته است. دو گروه اصلی مرتبط با بحث حاضر عبارتند از:

اول. عقلیون و مصالح پیشینی

چنانچه حُسن و قبح را امری عقلی بدانیم که مقدم بر احکام الهی بوده و از ناحیه دین هم تایید یا نفی شده‌اند، در آن صورت مشخص می‌شود که «مصلحت» قاعده‌ای «پیشا دینی» می‌باشد که با فطرت «یا طبیعت» عجین می‌باشد. «ریسونی» در «اهداف دین از دیدگاه شاطبی» به این رویکرد توجه داده و با اشاره به آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» و شأن نزول آن، مدعی می‌شود که «اخلاق کریمه» مستند به حُسن عقلی پیش از اسلام هم مدنظر بوده و اصولاً اقبال به اسلام، به دلیل وجود چنین گرایشی نزد مردم در دوره قبل از ظهور اسلام بوده است (ریسونی ۱۳۷۶: ۳۱۹).

دوم. نقلیون و مصالح پسینی

«مصلحت» در این دیدگاه از ناحیه عقل تایید اولیه نمی‌یابد؛ اگر چه عقل بعضاً آن را تایید می‌نماید اما این بدان معنا نیست که عقل اصولاً چنین توان و عنایتی دارد. «مصالح» اصولاً از ناحیه نقل معتبر، مشخص می‌شوند و عقل سلیم موظف به درک و تایید آن است. چنانکه اشاعره تصریح دارند: «بدون حُسن یا قبیح شناختن شرع، نه حُسنی در کار است و نه قُبُحی و همه امور مساوی هستند» (ریسونی ۱۳۷۶: ۳۱۳).

شیعه در این میان قایل به بنای احکام شرعی بر اساس مصالح و مفساد نفس الامری شده و لذا از اشاعره فاصله می‌گیرد. البته این همراهی با «معتزله» کامل نیست و در «مصلحت فقهی» راهی متمایز را برمی‌گزیند.

۳-۱. مصلحت فقهی

مهم‌ترین و کاربردی‌ترین حوزه مطالعاتی «مصلحت» به «فقه» اختصاص دارد که متکفل پاسخ‌گویی به این سوال است: آیا در مقام استنباط احکام شرعی می‌توان از مصلحت به مثابه مرجع و منبعی مستقل بهره برد یا خیر؟ در پاسخ دو مکتب اصلی شکل گرفته که عبارتند از:

اول. مکتب اهل تسنن

مطابق نظر بزرگان اهل سنت، مصالح از حیث ماهیت شرعی به سه دسته اصلی تقسیم می‌شوند که هر یک دارای ارزش فقهی متفاوتی است.

الف. مصالح معتبر

مؤلف کتاب «رفع الحرج فی الشریعه الاسلامیه» مصالح معتبر را موضوع «توجه شریعت» معرفی نموده و معتقد است که تمامی فرق اسلامی بر اعتبار این «مصالح عالی» اتفاق نظر دارند. تأیید دینی این مصالح به صورت مستقیم یا غیرمستقیم اثبات شده است (تقوی ۱۳۷۸: ۱۹).

ب. مصالح غیرمعتبر

«مصلحت الغاء شده» (المصالح الملغاه) از حیث روشی مشابه «مصالح معتبر» هستند؛ بدین معنا که موضوع حکم (صریح یا غیرمستقیم) دین قرار دارند؛ با این تفاوت که نگاه دین نسبت به آنها «منفی» و نه «مثبت» است. «وهبه زحیلی» در «الفقه الاسلامی و ادلته» آنها را چنین تعریف می‌نماید: مصالحی که شارع به نوعی عدم اعتبار آنها را تصریح داشته، مانند حرمت ربا و از این قبیل (به نقل از: هاشمی ۱۳۸۱: ۱۴).

ج. مصالح مرسله

«عبد الوهاب خلاف» مصالح مرسله را موضوع آن دسته از مصلحت‌هایی می‌داند که در نفی یا اثبات آنها از سوی شارع، چیزی اراشه نشده است (شریعتی ۱۳۸۰: ۸۷). این عام‌ترین معنای «مرسل» (رها شده) نزد اهل سنت می‌باشد که توسط ابو حامد محمد غزالی بسط یافته است. بزعم غزالی، این دسته از مصالح را می‌توان شامل «ضروریات» (مواردی که قوام حیات فردی و اجتماعی بر آنها استوار است، مثل مصحلت دین، نفس، عقل، نسل و مال)، حاجیات (مواردی که به تسهیل و بهتر شدن امور کمک می‌نماید) و تحسینیات (مواردی که کمال و بهتر شدن را می‌رسانند) دانست (غزالی ۱۳۰۲، ج ۱: ۱۴۱-۱۳۹).

آنچه مکتب اهل سنت را متمایز ساخته، اعتبار بخشی به «مصالح مرسله» مستند به حجیت عملکرد خلفاء، اجماع و اصل ضرورت حفظ دین است (البوطی ۱۹۹۲: ۲۹۲-۲۸۸؛ شریعتی ۱۳۸۰: ۹۲-۹۱).

دوم. مکتب تشیع

ادعای شیعه در خصوص «مصلحت فقهی» صریح و قاطع است و «سید عبدالحسین شرف‌الدین» آن را چنین خلاصه نموده:

«ما امامیه به طور اجماع مصلحت را در تخصیص عام و یا تقلید عام معتبر نمی‌دانیم مگر آن که نص خاص موید آن مصلحت باشد که در این صورت اعتبار موجود در اینجا ... متعلق به آن نص است و نه از آن مصلحت» (به نقل از: شریعتی ۱۳۸۰: ۹۳).

به این ترتیب مشخص می‌شود که «مصلحت» به مثابه منبعی فقهی موضوعیت نداشته و منابع اصلی تفقه در کتاب «سنت» عقل و اجماع منحصر است.

۲. سیر تحول مصلحت در فقه سیاسی

اگرچه مصلحت به مثابه منبع مستقل فقهی در فقه شیعی جایگاه مستقلی نداشته؛ اما در حوزه عمل سیاسی به مثابه یک قاعده مطرح بوده و از عصر حضور تا حال حاضر کم و بیش مدنظر بوده است. به منظور درک هرچه بهتر آنچه در دوره حضرت امام (ره) در بحث مصلحت به وقوع پیوست، لازم می‌آید نگاهی اجمالی به بنیاد و سیر تحول تاریخی این کارکرد مصلحت داشته باشیم.

۲-۱. مصلحت در عصر حضور؛ جایگاه محوری رسول و امام

«نبوت» را می‌توان انقلابی تمام عیار برای تغییر ماهیت «مصلحت جاهلی» ارزیابی نمود. از ره‌گذر تحلیل گفتمان جاهلی چنین برمی‌آید که «مصلحت» در گفتمان جاهلی مبتنی بر «منفعت مادی» و «تعصب قبیله‌ای» فهم شده که از طریق «منازعه» و «اعمال سلطه» حاصل می‌آمده است. با ظهور اسلام این معنا از مصلحت دستخوش تحول شده و مصلحت الوهی مبتنی بر توحید، ایمان، ولایت و سعادت شکل می‌گیرد که بواسطه «عبادت» تحصیل می‌شود.

نتیجه این تحول تعریف «مصالح عمومی» در چارچوب «مصالح فقهی» ارایه شده از سوی دین بود که در عصر حضور از طریق «رسول» و «امام» تبیین و تعریف می‌شد. در این الگو، وحی، رای حاصل آمده از مشورت، و تشخیص‌های شخص پیامبر اکرم ﷺ و یا ائمه معصومین (علیهم‌السلام) از حیث روشی حجیت داشته و هر چه از این ناحیه صادر می‌شود، عین مصلحت ارزیابی می‌گردد.

۲-۲. مصلحت در عصر غیبت؛ به سوی نظریه اجتهاد و مصلحت سنجی

با آغاز دوره غیبت کبری، در واقع شرایط تازه‌ای بر جامعه اسلامی حاکم می‌شود که شیوه نیل به مصالح و مصادیق آن را به شدت تحت تاثیر قرار می‌دهد. دلیل این امر قرار داشتن نبی یا امام در کانون نظریه تشیع برای تعریف و تحصیل مصالح است که به طور طبیعی «غیبت»، در آن تحولی بنیادین بوجود آورد. به همین دلیل است که شاهد شکل‌گیری مکاتب و جریان‌های اعتقادی - سیاسی متفاوتی درون تشیع، متعاقب غیبت امام مهدی (عج) می‌باشیم (نک. پاکتنچی ۱۳۸۵).

با اینحال جریان اصلی و اصیل تشیع، مستند به آموزه‌های ارایه شده از سوی پیامبر اکرم ﷺ و ائمه معصومین (علیهم‌السلام) و عنایت خاصه الهی، به سمت استقرار و توسعه نظریه مرقی «اجتهاد» هدایت می‌شود که مسأله «مصلحت» و «مصلحت‌شناسی» را در عصر غیبت مدیریت می‌نماید. مهم‌ترین مولفه‌های اجتهاد در بحث از مصلحت عبارتند از:

۲-۲-۱. کلینی و بُعد سلبی مصلحت

بُعد سلبی مصلحت به بهترین وجهی توسط «محمد بن یعقوب بن اسحق کلینی رازی» (۳۲۹ ق) - مؤلف اثر گرانسنگ «کافی» - تدوین و مطرح شده است. اگرچه آراء کلینی به دلیل نزدیکی به زمان عصر حضور، از اعتبار فقهی خاصی برخوردار است؛ اما همین «نزدیکی زمان» منجر شده تا مباحث در حد کلیات و بدور از احتجاجات عقلی متعدد و متداول در عصرهای بعدی، مورد توجه قرار گیرد (گرجی ۱۳۷۹: ۱۳۰؛ سبحانی ۱۳۸۷: ۱۰۶-۱۰۵). شیخ کلینی، بیشتر در مقام تبیین و بیان مواردی برآمده که جزو «مصالح» نیستند و از این طریق «بُعد سلبی مصلحت» را برجسته ساخته است. مهم‌ترین ارکان «مصلحت سلبی» نزد کلینی عبارتند از:

یک. مصالح دنیوی در قبال مصالح اخروی دارای اولویت نیستند. این رکن را کلینی در بحث «همکاری با سلطان جائر» مدنظر قرار داده است. آنجا که هرگونه همکاری را با سلطان جائر، «ضرری بزرگ و جبران ناپذیر» خوانده که با هیچ «منفعت احتمالی» نمی‌توان برای آن توجیهی یافت. دلیل کلینی در اینجا درخور توجه است؛ زوال مصلحت ناشی از «رضایت الهی» راه را بر هرگونه «منفعت طلبی» سد می‌کند (کلینی ۱۳۷۷، ج ۸: ۱۰۵).

دوم. در ورای احکام الهی، مصلحتی وجود ندارد.

کلینی تصریح دارد که «دین» بزرگ‌ترین و برترین مصالح را درخود دارد؛ لذا هرگونه انحرافی از احکام دینی - بنا به هر دلیلی و بخاطر هر منفعتی - باعث زوال مصالح واقعی می‌گردد. از این منظر تمامی سیاست‌هایی که به حفظ دین منجر می‌شوند - از مبارزه گرفته تا صلح و یا تقیه - حاوی مصالح هستند و غیر آن - از سیاست‌های خارج از گستره دینی - به زوال مصالح منجر می‌شوند (کلینی ۱۳۷۷، ج ۷: ۱۸۷ و ج ۱: ۴۲).

سوم. مصلحت و نافرمانی سیاسی

اگرچه کلینی اصل استقرار حکومت دینی را یک ضرورت مهم می‌داند که باید در راه استقرار آن تلاش نمود (کلینی ۱۳۷۷، ج ۱: ۴۲)؛ اما در صورت عدم وقوع این حالت و استقرار حکومت جائر، بر افراد واجب است تا از ره‌گذر عدم اطاعت فراگیر از حکومت ظلم، به تحصیل مصالح واقعی کمک نمایند. عبارت دیگر افزون بر «عدم همکاری»، «خودداری از انجام دستورات حاکم ظالم» را نیز ضروری می‌شمارد (کلینی ۱۳۷۷، ج ۵: ۲۳؛ ج ۱: ۵۳).

نتیجه آن که مرحوم کلینی، حدودی را ترسیم می‌نماید که «چه چیزی مصلحت نیست» را نشان می‌دهد، اما در تبیین بُعد ایجابی مصلحت، اقدام موثری ننموده و این رسالت علمی مهمی است که توسط «شیخ صدوق» متعاقباً به انجام می‌رسد.

۲-۲-۲. شیخ صدوق؛ طرح بُعد ایجابی مصلحت

محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه (۳۸۱ ق) معروف به صدوق، که رئیس محدثان شیعه و از جمله بزرگان جریان تقفه به شمار می‌آید؛ رویکرد اجتهادی شیعه به مصلحت را ارتقاء بخشیده و در کنار ملاحظات سلبی بیان شده توسط «کلینی»، از بعد تازه‌ای سخن می‌گوید که تصویری ایجابی از مصلحت را عرضه می‌دارد. ملاحظات سلبی صدوق در «ثواب الاعمال» و «من لایحضره الفقیه» آمده که حاوی دیدگاه‌های اجتهادی کلینی است (الصدوق ۱۳۷۷: ۲۶۰-۲۵۹؛ همچنین نک. جهان بزرگی ۱۳۸۱: ۱۳۰-۱۲۵؛ سبحانی ۱۳۸۷: ۱۴۴-۱۴۱). اما ایده نوآورانه‌ی وی به «مصلحت ایجابی» در «المقنع و الهدایه» مطرح شده که می‌توان آن را آغازگر تفسیری تازه از مصلحت در مکتب شیعی ارزیابی نمود.

مبنای «مصلحت ایجابی» را این اصل مهم شکل می‌دهد که در صورت وجود «امکان» استفاده از «فرصت‌های موجود» برای «مصلح عالی» می‌توان به صورت موقت از این فرصت‌ها - ولو در تعارض با اصول اولیه دینی باشند - استفاده برد. شیخ صدوق این تجویز را با نقل وصیتی از پدرش چنین تبیین نموده است:

«مرا پدرم چنین وصیت کرده که از اموری که به سلاطین مربوط می‌شود، دوری کن و سعی نما خود را از سیاست ایشان نگاه داری (پس اگر ضرورتی پیدا شد و چنین کردی) تلاش نما که نیکی کنی و نیاز کسی را بی‌پاسخ نگذاری (تا رضایت خدا را کسب کنی)» (الصدوق ۱۳۷۷: ۱۲۲).

اقدام شیخ برای حضور در دستگاه «آل بویه» و توجیهاتی که برای این کار ارائه داده، حکایت از مصلحت سنجی شیخ - در بُعد ایجابی - آن دارد. موضوعی که متعاقباً مورد توجه سایر فقهاء قرار گرفته و فروعاً مختلف و بسیاری می‌یابد.

۲-۲-۳. شیخ مفید؛ روش مصلحت سنجی

طرح و توسعه ابعاد سلبی و ایجابی مصلحت اگرچه توجه بسیاری از فقهای بزرگ شیعی را به خود جلب نمود، اما پرسش از «روش مصلحت سنجی» بحث مهمی بود که «شیخ مفید» توانست آن را به نحو مناسب و کارآمدی طرح و پاسخ گوید. ابو عبدالله محمد بن نعمان حارثی بغدادی (۴۱۳ق) معروف به «شیخ مفید» از مشاهیر حوزه علم و تقواست که با اصلاح و ارتقاء روش اجتهاد و مصلحت سنجی، به غنای بحث حاضر کمک کرد. مهم‌ترین ملاحظه ایشان، توجه به جایگاه والای عقل است که در مصلحت سنجی، تحولی روشن ایجاد نمود.

تا قبل از «شیخ مفید» معمولاً «روش اسنادی کامل» و یا «روش اسنادی تعدیل شده» مورد توجه فقهاء بود تا از این دو طریق بتوانند، احکام و مصالح واقعی را جستجو نمایند. چنانکه از عناوین این دو روش برمی‌آید، ذکر سلسله اسناد مربوط به احادیث (در روش اسنادی کامل) و یا تصرف جزئی در مقام بیان و التزام به صدور احکام در حدود دایره «احادیث»؛ منجر شده بود تا منزلت عقل کاهش یافته و به حاشیه برود. شیخ مفید ضمن نقد این روش‌ها، اعتبار و نقش‌آفرینی عقل را مورد توجه قرار داد و از این طریق سهم عقل در تعیین مصالح ارتقاء یافت (گرجی، ۱۳۷۹: ۱۴۶ - ۱۴۳؛ سبحانی ۱۳۸۷: ۱۵۰). اقدام شیخ، متعاقباً توسط بزرگانی چون سید مرتضی و شیخ طوسی به کمال خود می‌رسد که از آن می‌توان به «عقل‌گرایی اسلامی» تعبیر نمود. قوت استدلال و استحکام نظری دیدگاه‌های شیخ طوسی، منجر شد تا ارکان و اصول این مکتب شکل گرفته و برای بیش از یک سده، در آن تغییری بنیادی پدید نیاید و صرفاً با آمدن اندیشه‌گران و فقهای برجسته دیگر تبیین و ارتقای بیشتر بیاید (نک. پاکتنچی ۱۳۸۵).

۴-۲-۲. محقق کرکی و عینیت بخشی به ایده مصلحت

«شیخ نور الدین ابوالحسن علی بن حسین به عبد العالی عاملی کرکی» معروف به محقق کرکی از بزرگان تفقه در عصر صفوی است که به دلیل تشکیل حکومت اسلامی، در بحث از مصلحت به ابعاد عینی آن توجه درخور نموده است. مهم‌ترین افزوده‌های محقق کرکی در بحث مصلحت عبارتند از:

اول. توجه به «مصالح عمومی»

محقق کرکی با وارد نمودن «مصالح عمومی» به درون نظریه حکومت، ایده «مصلحت» را عینیت بخشیده و آن را از یک ایده نظری به موضوعی عینی در عرصه سیاست و حکومت تبدیل ساخت. در این راستا، پس از تبیین مبانی شرعی «حکومت» (محقق کرکی، ۱۳۴۹: ۱۴۲؛ محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۱۲: ۹۶)، در «جامع المقاصد» تصریح دارد که:

«فقیه (به اذن معصوم) ولایت بر مصالح عمومی (مصالح العامه) دارد لذا (حکمش) نافذ است» (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۹: ۲۴).

دوم. توجه به وصف «عمومی»

محقق کرکی در «رسائل» و «جامع المقاصد»، افزون بر طرح ایده «مصلحت عمومی»، اقدام به توسعه حوزه مصالح نموده و از این طریق برای «مصالحی» که متوجه «عموم» مردم است در قیاس با مصالح با قلمرو محدودتر، اولویت قایل می‌شود. این اقدام محقق کرکی عملاً راه را بر نظریه‌های عرفی گرا - که معتقدند حوزه‌های عمومی از قلمرو نفوذ گزاره‌های دینی خارج‌اند - سد می‌نماید (محقق کرکی، ۱۴۱۴، ج ۳ و ۲: محقق کرکی ۱۳۴۹، ج ۳: ۶ و ۱۲-۱۱).

نتیجه آن که محقق کرکی، اولاً - برای ایده «مصالح عمومی» جایگاهی درخور درون نظریه‌ی حکومت اسلامی ترسیم می‌نماید، و ثانیاً - وصف عمومی را «درون دینی» تا «غیردینی» تعریف و معنا می‌نماید و از این طریق

«مصالح عینی» را متناسب با ارزش‌های دینی، تعریف عملیاتی می‌نماید. این نظریه متعاقباً توسط بزرگانی چون «مقدس اردبیلی»، «فیض کاشانی» و «محقق سبزواری» بسط و توسعه می‌یابد [۴].

۵-۲-۲. علامه مجلسی؛ شاخص‌سازی مصلحت

مولی محمد باقر مجلسی (۱۱۱۰ ق) صاحب اثر ارزشمند «بحارالانوار»، در بحث از مصلحت با توجه به آشنایی که با نظام قدرت و مقتضیات آن داشت، گام بزرگی را برداشته و با طرح ایده «مصلحت به مثابه معیاری برای ارزیابی» توانست به تکوین هویت «قاعده مصلحت» کمک درخور توجهی نماید. علامه مجلسی با شاخص قرار دادن مصلحت نظام‌های سیاسی را چنین دسته‌بندی نموده است (مجلسی، ۱۳۶۲: ۵۰۱ - ۴۹۱):

اول. نظام‌هایی که مبتنی بر مجموعه مصالح دین و دنیای مردم هستند و از آنها به «ولایت حقه» تعبیر می‌شود. اصل در این نظام‌ها «پذیرش» و «همکاری» است.

دوم. نظام‌هایی که توجه به مصالح دنیوی مردم دارند ولی بر اصول حقه دینی نیستند. با توجه به بنیاد منفعت‌گرایانه این نظام‌ها امید به اصلاح آنها و هدایت‌شان وجود دارد. اصل در این نظام‌ها، همراهی با هدف دعوت و هدایت‌شان است.

سوم. نظام‌هایی که از هر دو دسته مصلحت بی‌بهره‌اند و بنای خویش بر ظلم و ستم گذارده‌اند. در این موارد باید از ایشان بدور بود.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، طرح «مصلحت» به عنوان یک معیار و شاخص برای گونه‌شناسی نظام‌ها و اظهار احکام عملی دین‌داران، از جمله اقدامات ارزنده علامه مجلسی است که ارزش راهبردی مصلحت را آشکار و اطلاق عنوان «قاعده» را به آن توجیه می‌نماید.

۲-۲-۶. کاشف الغطاء؛ کاربردی ساختن قاعده مصلحت

«شیخ جعفر کاشف الغطاء» معروف به شیخ اکبر و از اکابر علمای امامیه را می‌توان از فقهای برجسته‌ای دانست که کاربرد عملی قاعده مصلحت را در زمان خویش به نحو بایسته‌ای نشان داده است. کاشف الغطاء با طرح نظریه «سلطان ماذون» عملاً مشخص ساخت که قاعده مصلحت توان آن را دارد تا مبنای صدور حکم شرعی قرار گرفته و از این طریق «مصالح عامه» را صیانت و تامین نماید. او در رساله «جهادیه» با اشاره به این که در صورت اضطرار و در خطر قرار گرفتن مسلمانان باید نسبت به «حفظ» آنها اقدام نمود و به صرف نبودن «حکومت مشروع» توجه ننمود؛ عملاً مصلحت را مورد توجه قرار داده و بر اساس آن «تبعیت از سلطان» را واجب می‌سازد.

«اگر مجتهد [ماذون] من هستم و از جانب امام [معصوم] نیابت دارم که به فتحعلی شاه اجازه می‌دهم تا هر آنچه لازم است برای آماده‌سازی و تقویت لشکریان اسلام در مبارزه با لشکریان کفر انجام دهد... به کلیه مسلمانان که اطاعت از پیامبر اکرم ﷺ را بر خود فرض می‌دانند، واجب است تا از دستورهای او اطاعت کنند تا تهدید دشمن دفع گردد.» (به نقل از: حائری، ۱۳۶۷: ۳۳۲).

چنان که ملاحظه می‌شود، کاشف الغطاء با «ماذون ساختن سلطان» مشکل «شرعیّت» را حل و در نتیجه مستند به «مصلحت»، «اطاعت» از سلطان را واجب می‌نماید. همین رویکرد توسط میرزای قمی و با تمسک به نظریه «عدم ید» تایید شده است.

۳. امام خمینی (ره)؛ مصلحت به مثابه قاعده راهبردی حکومت اسلامی

عالی‌ترین سطح معنایی و کاربردی «مصلحت» را می‌توان در اندیشه و عمل امام خمینی (ره) مشاهده نمود؛ آنجا که از مصلحت به مثابه اصلی راهبردی در

مقام تصمیم‌گیری برای حکومت اسلامی تعبیر می‌نماید. طرح این اندیشه مبتنی بر دیدگاه مترقی، شجاعت فردی و مقتضیات زمانی و مکانی‌ای بود که امام خمینی (ره) در آن قرار داشتند و توانستند به بهترین وجهی - ضمن لحاظ نمودن اصول فقه جواهری و نیازهای سازمان حکومتی - از مصلحت به مثابه یک قاعده راهبردی سخن بگویند. در ادامه بنیاد نظری و کاربردی این قاعده را تحلیل و تبیین می‌نماییم.

۳-۱-۳. بنیاد نظری قاعده راهبردی مصلحت

مبانی نظری «مصلحت راهبردی» را می‌توان از حیث تاریخی در اندیشه ملا احمد نراقی (۱۲۴۵ق) از جمله فقهای بنام عصر قاجار سراغ گرفت. او با طرح این نظریه‌ی که اختیارات فقیه هم‌سنگ اختیارات رسول اکرم ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام است؛ راه را بر تفکری راهبردی باز نمود که امام خمینی (ره) برجسته‌ترین شخصیت آن به شمار می‌آید. مهم‌ترین ملاحظات نظری این نظریه در حد بحث مصلحت عبارتند از:

۳-۱-۱- ولایت مطلقه و مصلحت

مطابق دیدگاه «نراقی»، «مصلحت» از جمله مقولات مهم و حیاتی‌ای است که دین نمی‌تواند در قبال آن سکوت پیشه نماید. بعبارت دیگر «اهمیت مصلحت» آن را در زمره مقولاتی قرار داده که دین حتماً در خصوص آن نظر و راه‌کار خاص دارد. از آنجا که این مصالح با امر حکومت مرتبط هستند، اصل فقاقت که برای حل مساله حکومت ارایه شده، حوزه مصالح را نیز پوشش می‌دهد (نراقی، ۱۴۱۷: مقدمه).

۳-۱-۲. سلطان مقلد و مصلحت عامه

در صورتی که تأسیس اصل حکومت اسلامی بنا به دلایلی ممکن نباشد، می‌توان در حد مصالح عامه با حکومتی که در اصول عملی خود را مکلف به رعایت عدالت می‌داند، همکاری نمود (حائری، ۱۳۶۷: ۳۳۳). «سلطان مقلد» یعنی کسی که موضوع نصب الهی نیست اما به دلیل تقلید از فقهای جامع‌الشرائط در مسیر عدالت قرار دارد (نراقی ۱۳۸۰).

چنان‌که ملاحظه می‌شود طرح نظریه «ولایت مطلقه فقیه» زوایای تازه‌ای از «مصلحت‌سنجی» را در مقام اداره امور جامعه مطرح می‌سازد که بدون درک معنا و مفهوم واقعی «فقیه جامع‌الشرایط»، نمی‌توان آن را فهم نمود. به همین خاطر است که حضرت امام (ره)، در نخستین گام نظریه ولایت مطلقه فقیه را به عنوان نظریه مبنایی جمهوری اسلامی در ایران مطرح می‌سازد و از این طریق فصل تازه‌ای را در تعریف، شناخت و کاربردی نمودن مصلحت باز می‌نماید. در این نظریه حکومتی، چند مفهوم محوری وجود دارد که بنیاد «مصلحت» بر آنها استوار است:

اول. فقه

امام خمینی (ره) فقه را «تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور» می‌دانستند (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱: ۹۸)؛ بنابراین نه تنها معارض با «مصلحت» نبود بلکه «مصلح» از درون آن و با استفاده از روش‌های فقهی، شناسایی و مدیریت می‌شدند (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۱: ۹۸).

دوم. مقتضیات زمانی و مکانی

ملاحظات مربوط به زمان و مکان در مکتب امام خمینی (ره) وارد دستگاه فقهی شده و دیگر به عنوان حوزه‌ای جدا از تفقه فرض نمی‌شوند. به همین خاطر است که «فقه جواهری» به عنوان مبنای اصلی برای تفقه مورد توجه قرار گرفته (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۲۰: ۵۶)، اما رمز پویایی آن در توجه

به مقتضیات زمانی و مکانی دانسته می‌شود. این ملاحظه فقه جواهری را در ارتباط مستقیم با مصالح جاری جامعه قرار می‌دهد و واقع‌گرا می‌سازد (امام خمینی، ۱۳۶۱ ج ۲۱: ۴۷).

سوم. ولایت انتصابی (به نصب عام)

ولایت در نظریه «ولایت فقیه» امام (ره) در عصر غیبت، مبتنی بر اصل «نصب عام» است که از ناحیه الهی - در قالب عالم عادل - مشخص شده است. این نصب عام، از آن حیث که حکومت را به قدرت الهی متصل می‌سازد، حاوی مصالح حقیقی افراد جامعه می‌باشد (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۱۰: ۲۹). از سوی دیگر، چون مجال را برای حضور مردم و انتخاب ولی فقیه باز می‌نماید (در قالب اصل جمهوری که با نصب عام و نه نصب خاص معنا می‌دهد) حاوی مصالح عمومی نیز می‌باشد:

«اراده مردم باید در اصل تفویض قدرت دخیل باشد و الا قدرت مشروعیت لازم را ندارد» (امام خمینی، ۱۳۶۱، ج ۳: ۱۷۰).

چنان که ملاحظه می‌شود، نظریه ولایت فقیه نزد حضرت امام (ره) کمال و ارتقای خود را به تجربه نموده و به نظریه‌ای سیاسی تبدیل می‌شود که در آن مصالح دینی و مصالح عمومی به صورت توأمان و در ارتباط با هم، معنا و کاربردی می‌شوند.

۲-۳. بنیاد عملی قاعده راهبردی مصلحت

تفکر راهبردی حضرت امام (ره) منجر شد تا قاعده مصلحت به شکلی نهادی و در سازمان سیاسی قدرت، تعریف و عملیاتی شود و بدین ترتیب از یک نظریه ساده و با کاربردی محدود، به نهادی رسمی و قانونی تبدیل گردد. این موضوع حکایت از تجربه‌ای منحصر به فرد در حوزه سیاست و حکومت اسلامی دارد که از درون الگوی اجتهادی شیعه سر برآورده است.

«مجمع تشخیص مصلحت» را می‌توان نهاد ناظر بر «مصلح عامه» در چارچوب ارزش‌های دینی به شمار آورد که در تعامل با مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان نسبت به کاربردی نمودن قاعده مصلحت - مطابق روایت ارایه شده از سوی امام خمینی (ره) - اقدام می‌نماید. عدم توجه به بنیاد نظری «مصلحت» منجر به آن شده که برخی آن را گامی برای «عرفی‌گرایی فقه شیعه» ارزیابی نمایند (صالح‌پور، ۱۳۷۲)، حال آنکه قاعده مورد نظر امام (ره) مبتنی بر اختیارات داده شده به فقیه جامع‌الشرایط در چارچوب نظریه نصب عام می‌باشد که تفسیری مترقی از مصلحت و مبتنی بر شریعت‌مداری را ارایه می‌نماید. از این منظر ملاحظات عملیاتی مصلحت عبارتند از:

۱-۲-۳. مصلحت اندیشی در تزامم

از حیث عملی، قاعده مصلحت در حوزه رفع تزامم کاربرد دارد و از سازوکارهایی است که امکان تحصیل مصالح عمومی را به حکومت اسلامی می‌دهد. آیت الله رفسنجانی، این مبنا را چنین تبیین نموده است:

«مجلس که تشکیل شد خیلی زود به نقطه‌ای رسیدیم که از ابتداء هم فکر آن را می‌کردیم. وقتی که به لوایح و طرح‌های مهم شهری و تجارت خارجی و مسائل مهم برخورد کردیم، این مساله را لمس کردیم. آن وقت‌ها تقریباً همه هفته طرح و یا لایحه‌ای این گونه می‌آمد ... شورای نگهبان هم طبق موازین خودشان و فتوایی که در اختیارشان بود [علی‌رغم تصویب مجلس] برخی موارد را رد می‌کردند» (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۱: ۸).

در این ارتباط می‌توان به مصادیق مهمی چون «قانون اراضی شهری» و «قانون بیمه بیکاری» اشاره داشت که هر کدام بحث‌های اختلافی بسیاری را در پی داشت. خلاصه کلام آن که تزامم رخ داده بین دو نهاد اصلی مجلس و شورای نگهبان، زمینه اولیه طرح و کاربرد «مصلحت» را فراهم ساخت.

۲-۳. روش‌های کاربردی نمودن قاعده مصلحت

حضرت امام (ره) با استفاده از قاعده راهبردی مصلحت، نسبت به حل تزاخم اقدام نمودند. در این خصوص اولین و موثرترین روش استفاده از اختیارات حکومتی ولی فقیه و حل و فصل این مسائل بود که نمونه آن را در قانون اراضی شهری، با تایید رأی مجلس شورای اسلامی می‌توان ملاحظه نمود.

اگرچه مقام ولایت بهترین فصل‌الخطاب بود، اما تعدد مسائل موضوع «مصلحت» مانع از آن می‌شد که رهبری مستقیماً و پیوسته به این کار اهتمام ورزند. لذا اصلاح روش و ایده «نهادی نمودن» آن مطرح شد که امام (ره) با تایید اختیار مجلس شورای اسلامی برای حل این گونه از تزاخم‌ها، در صورت کسب رای دوسوم نمایندگان مجلس در موضوعات اختلافی، اولین اقدام نهاده‌سازی «مصلحت سنجی» را برداشتند.

متعاقباً این روش از سوی فقهای شورای نگهبان و پاره‌ای دیگر از کارشناسان نقد شده و ریسک آن در تضعیف جایگاه اصول شریعت، بالا ارزیابی می‌گردد (شریعتی ۱۳۸۰: ۱۶۰ - ۱۵۹) و در نتیجه حضرت امام (ره) اقدام به تاسیس نهادی تازه می‌نمایند. اصل ۱۱۲ قانون اساسی، این نهاد را تعریف و معرفی نموده است:

«مجمع تشخیص مصلحت نظام برای تشخیص مصلحت در مواردی که مصوبه مجلس شورای اسلامی را شورای نگهبان خلاف موازین شرع و یا قانون اساسی بداند و مجلس با در نظر گرفتن مصلحت نظام نظر شورای نگهبان را تامین نکند و... به دستور رهبری تشکیل می‌شود»

چنانچه ملاحظه می‌شود، تاسیس مجمع یک اقدام راهبردی در سطح مدیریت ملی به کار می‌آید و از این حیث قاعده مصلحت را در قیاس با سایر قواعد فقهی، متمایز و برتر می‌سازد؛ چرا که با نهاده‌سازی نمودن این قاعده به آن شأنی راهبردی در گستره ملی می‌دهد؛ تجربه‌ای منحصر بفرد که فقه سیاسی

مشابه آن را در موارد اندکی - چون تاسیس شورای نگهبان - پیش از آن تجربه نموده بود.

نتیجه‌گیری

مصلحت در اندیشه و عمل امام خمینی(ره)، به‌سان قاعده‌ای برای حل و فصل نزاع در سطح راهبردی مطرح می‌باشد که امکان تعیین تکلیف مصداق را در فضای «حرمت - حلیت»، «حرمت - حرمت» و یا «حلیت - حلیت» می‌دهد. در این تلقی چند ملاحظه اساسی وجود دارد:

نخست. مصلحت در حوزه نزاع‌ها موضوعیت می‌یابد.

دوم. سطح آن راهبردی است؛ بدین معنا که از حکومت و اختیارات حکومتی سخن می‌گوید.

سوم. گزینه‌های انتخابی برای تعیین مصداق بسیار عام بوده و می‌تواند به انتخاب یک گزینه مشروع در مقابل گزینه مشروع دیگر (حلیت - حلیت)، یا ترجیح یک گزینه غیر مشروع در مقابل گزینه مشروع (حرمت - حلیت) و یا ترجیح یک غیر مشروع کم ضررتر نسبت به امر غیر مشروع دیگر (حرمت - حرمت) منتهی شود.

چنان که بیان شد این تلقی راهبردی از قاعده مصلحت با توجه به نظریه ولایت مطلقه فقیه قابل درک است؛ اگرچه تبارشناسی قاعده مصلحت حکایت از آن دارد که عناصر سلبی، ایجابی، روشی و کاربردی مصلحت به تدریج در فقه شیعی شکل گرفته و در نهایت در فقه‌شناسی امام خمینی(ره) به کمال خود رسیده است.

یادداشت‌ها

[۱]. این معنا را آیت الله علم‌الهدی در بحث از «بهره‌مندی‌های قارون» مورد توجه قرار داده و نشان داده که «منفعت» دلالت بر «مصلحت» ندارد؛ اما «مصلحت» فارغ از نتایج عینی آن متضمن «منفعت» به معنای واقعی آن است (علم‌الهدی ۱۳۸۹: ۲۶۹-۲۳۵).

[۲]. این موضوع را به صورت مبسوط و در قالب یک نظریه در مقابل سکولاریزم (عرفی‌گرایی)، با عنوان «شرعی شدن» (شرعی‌سازی) پیش از این آورده‌ام. مطابق این نظریه رویکرد تحلیلی ما به جهان پیرامون‌مان باید از منظر «انتظار شارع از انسان» و یا همان «انتظار خالق از مخلوق» باشد. بر این اساس هیچ زاویه و سطحی از حیات را نمی‌توان سراغ گرفت که از درخواست‌ها و آموزه‌های شریعت اسلامی عاری باشد. لذا راهبرد موثر، تلاش برای «شرعی‌سازی» پدیده‌ها تا سکولار نمودن آنهاست (نک. افتخاری ۱۳۸۶: ۳۹-۳). این نظریه را در بحث مصلحت به صورت مصداقی نیز به بررسی گذارده‌ام. در این خصوص نگاه کنید به (افتخاری ۱۳۸۴: ۹۲-۸۴).

[۳]. نسبت بین زبان و حقیقت پیچیده بوده و چنانکه تحلیل‌های مربوط به نظریه‌های عینیت باوری در حوزه زبان‌شناسی نشان می‌دهند، نمی‌توان به سادگی ادعا نمود که «زبان» سازنده «واقعیت» خارجی می‌باشد؛ و یا اینکه بالعکس «زبان» محصول «عینیت» می‌باشد. به عبارت دیگر دیالکتیک بین زبان و عینیت ما را به آنجا رهنمون می‌شود تا برای الفاظ به ظاهر یکسان، معانی متفاوتی را متناسب با نحوه تعامل آن زبان با محیط ذهنی و عینی پرورانده آن قایل شویم (در این خصوص نگاه کنید به: عابدی ۱۳۸۸: ۲۰۳-۱۵۲).

[۴]. هر یک از این بزرگان در بحث خود نوآوری‌هایی دارند که مجال پرداختن به آنها در اینجا نیست. اما از حیث رویکرد و اصول اولیه تماماً متأثر و رهرو محقق ارزیابی می‌شوند (نک. افتخاری ۱۳۸۴؛ سبحانی ۱۳۸۷؛ پاکتچی ۱۳۸۵).

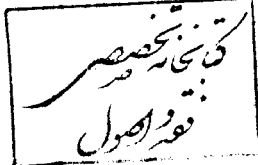
فهرست منابع

قرآن کریم

قانون اساسی

الف. منابع فارسی

۱. احمدی بهرامی، حمید (۱۳۸۹) قواعد فقه (ج ۱). تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۲. افتخاری، اصغر (۱۳۸۴) مصلحت و سیاست: رویکردی اسلامی. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۳. افتخاری، اصغر (۱۳۸۶) «شرعی سازی در مقابل عرفی سازی»، در: (به اهتمام) علی اکبر اردکانی، بررسی و نقد مبانی سکولاریسم. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام و پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۴. پاکتچی، احمد (۱۳۸۵) مکاتب فقه امامی ایران. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۵. تقوی، سید محمد ناصر (۱۳۷۸) حکومت و مصلحت. تهران: امیرکبیر.
۶. جهان بزرگی، احمد (۱۳۸۱) درآمدی بر تحول نظری دولت در اسلام. تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۷. حائری، عبدالهادی (۱۳۶۷) نخستین رویارویی های اندیشه گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب. تهران: امیرکبیر.
۸. خمینی، روح الله موسوی (۱۳۶۱) صحیفه نور. تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
۹. رحیمیان، سعید (۱۳۷۸) «روش کشف ملاک و نقش آن در تغییر احکام»، ملاکات احکام و احکام حکومتی. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام (ره).



۱۰. ریسونی، احمد (۱۳۷۶) اهداف دین از دیدگاه شاطبی. سید حسین اسلامی و سید محمد علی البهری، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
۱۱. سبجانی، سید جعفر (۱۳۸۷) تاریخ فقه و فقهای امامیه. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۲. سعادت مصطفوی، سید حسن (۱۳۸۷) شرح اشارات و تنبیها. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۳. شریعتی، محمدصادق (۱۳۸۰) بررسی فقهی و حقوقی مجمع تشخیص مصلحت نظام. قم: بوستان کتاب.
۱۴. شریف، م.م. (۱۳۶۲) تاریخ فلسفه در اسلام. جمعی از مترجمان، تهران: سمت، ۳ جلد.
۱۵. شیخ، سعید (۱۳۶۹) مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی. مصطفی محقق داماد، تهران: خوارزمی.
۱۶. صالح پور، جهانگیر (۱۳۷۲) «امام خمینی (ره) فقیه دوران گذار»، کیان. سال ۹، شماره ۴۶.
۱۷. عابدی، مهدی (۱۳۸۸) حقیقت و زبان. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۸. علم الهدی، سیداحمد (۱۳۸۹) جلوه‌های هدایتی داستان حضرت موسی علیه السلام. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۹. فاضل میبدی، محمدتقی (۱۳۷۶) «شریعت و مصلحت»، نامه مفید. سال ۳، شماره ۴.
۲۰. گرجی، ابوالقاسم (۱۳۷۹) تاریخ فقه و فقهاء. تهران: سمت.
۲۱. مطهری، مرتضی (۱۳۶۷) آشنایی با علوم اسلامی. تهران: صدرا.
۲۲. مطهری، مرتضی (بی تا) مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی. تهران: انتشارات دفتر مرکزی جهاد سازندگی.
۲۳. هاشمی رفسنجانی، علی اکبر (۱۳۸۱) «نقادی نظر ورزی‌ها درباره مجمع

تشخیص مصلحت»، راهبرد. ش ۲۶ (زمستان).

۲۴. هاشمی، سید حسین (۱۳۸۱) تحلیل مبانی فقهی و حقوقی تشخیص مصلحت نظام. قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه قم.

ب. منابع عربی

۱. البوطی، محمد سعید رمضان (۱۹۹۲) ضوابط المصلحه فی الشریعه الاسلامیه. سوریه: الدار المتحدہ للطباعه و النشر و بیروت: موسسه الرسالیه.
۲. الشرتوتی، سعید الخوارى (۱۳۷۴) اقرب الموارد فی فصیح العربیہ و الشوارد. طهران: دارالاسوہ للطباعه و النشر، ج ۳.
۳. الصدوق (۱۳۷۷) المقنع و الهدایه. تهران: المکتبه الاسلامیه.
۴. القرضاوی، یوسف (۱۹۸۹) الحلال و الحرام فی الاسلام. طهران: منظمه الاعلام الاسلامی.
۵. الکرکی (۱۳۴۹) رسائل المحقق الکرکی. (تحقیق) الشیخ محمد الحسون، قم: منشورات مکتبه آیہ العظمی المرعشی النجفی.
۶. الکرکی (۱۴۱۴) جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: موسسه آل البیت الاحیاء التراث.
۷. بقال، عبدالحسین محمد علی (۱۳۷۶) المعجم المجمعی. تهران: دانشگاه تهران، ج ۵.
۸. غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۰۲) المستصفی عن علم الاصول. قم: دارالذخایر، ج ۱.
۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۷ق) الکافی. به کوشش علی اکبر غفاری، تهران: بی نا.
۱۰. مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۲) عین الحیات. تهران: اسلامیه.

۱۱. نراقی، ملا احمد (۱۴۱۷) عوائد الایام فی بیان قواعد الاحکام و مهمات مسائل الحلال و الاحرام. قم: مرکز الابحاث و الدراسات السلامیه.

۱۲. نراقی، ملا احمد (۱۳۸۰) معراج السعاده. تهران: کتابفروشی اسلامیه.

ج. منابع انگلیسی

- Stein, Mark (2006) **Distributive Justice and Disability: Utilitarianism against Egalitarianism**. Yale University Press.
- West, Henry (2006) **The Blackwell Guide Mill's Utilitarianism**. Wiley - Blackwell.
- Mulgan, Tim (2007) **Understanding Utilitarianism**. Acumen Publishing.
- Mill, John Stuart (2010) **Utilitarianism**. Great Space.

تعامل عدالت و امنیت در فقه سیاسی اسلام

محمد جواد جاوید*

مقدمه

عدالت و امنیت هر دو از مبانی زندگی اجتماعی سالم برای بشر هستند. براین اساس اسلام هم، بر اصول دوگانه مذکور تاکید خاصی دارد. اساسا از منظر اسلامی یکی از راه‌های فهم مشروعیت یک نظام حکومتی به میزان موفقیت آن حکومت در ایجاد امنیت و اقامه عدالت باز می‌گردد. این مساله مورد توافق همه فرق و مکاتب اسلامی است. عدالت و امنیت هر چند در اشکال فردی و اجتماعی اقسام و تعاریف مختلفی می‌یابند اما در جوهر، هیچ یک بی‌دیگری، مقدور نیست. به ویژه آنگاه که سخن در استقرار حکومت دینی باشد. لذا گفته شده که عدل هم مبنای قانون الهی است و هم یکی از اهدافی است که قانون در نظر دارد. در ساختار و نظام حکومتی اسلام این ویژگی باید بسیار جایگاه منیعی داشته باشد؛ زیرا همگان معتقدند که «اساس و محور و نقطه مرکزی توجه در نظام اسلامی عبارت است از عدالت» (خامنه‌ای، ۱۳۸۲: ۹۹) شاید به همین سبب است که شهید بهشتی صریحا می‌گوید: «در هر جا دیدید

* استادیار دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

می‌گویند دین و اسلام هست و عدالت اجتماعی نیست، بدانید که آن دین و اسلام قلابی است.» (حسینی بهشتی، ۱۳۸۰: ۱۲۱) آراء اندیشمندان مسلمان نمی‌تواند بی بهره از موضعی در قبال یکی از این دو محور و یا هر دوی آنها باشد. دیدگاه‌های فقهی سنی و شیعی هر یک به نوعی برای تبیین مساله حکومت خواسته یا ناخواسته به سراغ عدالت و امنیت رفته اند. بالاترین ظهور این بحث و فایده عملی آن معطوف به بحث مشروعیت و مدیریت جامعه است که در این مقاله در بخش های بعدی پس از بیان رویکرد قرآنی، اندیشه امنیت محور و عدالت محور طرح خواهد شد. رویکرد نخست به تبیین جوهر دینی در خصوص این دو مساله، با تاکید بر عدالت پرداخته است. فصل دوم و سوم به صورت خاص و با عنایت به آن جوهره کتاب آسمانی یعنی قرآن کریم که مورد تایید دو طیف است به توضیح تقدم یا تاخر عدالت یا امنیت و ادله هریک در خصوص فلسفه حکومت و نقش آنها می‌پردازد. در ضمن تفاسیر تلاش شده تا تصاویری، گفتارها را ملموس تر جلوه دهند. نهایت این مقاله تلاش در تطبیق آن با ساختار جمهوری اسلامی در ایران است که بعنوان تمهیدی، زمینه مقاله دیگر خواهد بود.

۱. تعامل عدالت و امنیت در قرآن کریم

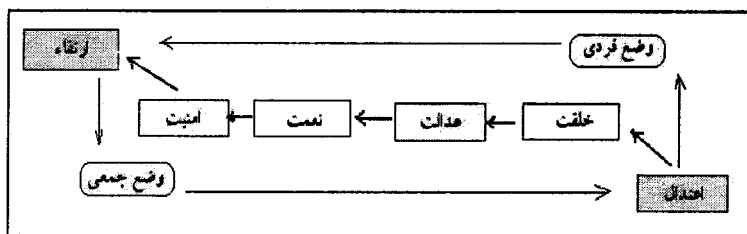
هستی و مدار خلقت دارای نظم و نظامی نیک، متعادل و در نتیجه عادلانه است. آفرینش خدا از اساس بر محور عدل شکل گرفته است از اینرو ظهور اعوجاج، آشوب و ناامنی یعنی خروج از وضعیت اولیه و مطلوب و استقرار امنیت یعنی بازگشت به اعتدال و عدالت. بر همین اساس تاکید قرآن نیز در این باره بسیار شفاف است. «در قرآن از توحید گرفته تا معاد ... از آرمان‌های فردی گرفته تا هدف‌های اجتماعی همه بر محور عدل استوار شده است. عدل قرآن، همدوش توحید، رکن معاد، هدف تشریع نبوت، معیار کمال فرد و

مقیاس سلامت اجتماع است.» (مطهری، عدل الهی ۱۳۷۱: ۳۷) قرآن مؤمنان را سفارش به عدل کرده است و این عدالت محدود در آنها نیست و باید نسبت به غیر خود حتی دشمنان نیز عدالت ورزند: «خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانتها را به صاحبانشان باز پس دهید چون حاکم بر مردم شوید به عدالت در آنها داوری کنید.» (قرآن، ۴: ۵۸) [۱] از سوی دیگر قرآن کریم متذکر می‌شود که عناد و دشمنی شما با دیگران، موجب ناامنی خواهد بود که اولین قربانی آن عدالت است. چرا که در مورد مخالفان نیز مومنان باید عدالت پیشه‌سازند که این از نشانه‌های پرهیزگاری است [۲] (قرآن، ۸: ۵) از این‌رو مسأله عدل در مقام قدرت مشکل‌ترین و در عین حال ارزنده‌ترین عمل می‌باشد. با این حال توصیه و فرمان به عدالت محدود به حاکمان نیست و عامه مردم هم مخاطب قرآنند: «خداوند به عدل و احسان فرمان داده است.» (قرآن، ۱۶: ۹۰) [۳] در قرآن کریم جامعه آرام و آسوده را جامعه‌ای معرفی می‌کند که در آن هر دو هسته اجتماعی و زندگی مدنی یعنی امنیت و عدالت وجود داشته باشد. لذا در وصف جامعه معهود مومنان می‌فرماید: اَدْخُلُوْهَا بِسَلَامٍ اَمِيْنٍ: (فرشتگان به آنها می‌گویند:) داخل شوید با سلامت و امنیت! (الحجر: ۴۶) در این جامعه دلهای کینه آلود افراد که منشا نزاع و دشمنی است نیز ترمیم یافته است. [۴] اما در اینکه قرآن کریم منشا ناامنی را بی‌عدالتی می‌داند و یا اینکه بی‌عدالتی را سبب ناامنی، دشمنی و آشوب می‌خواند، جای تأمل بیشتری دارد. بصورت کلی فارغ از فضای اعتقادی و عدالت فردی [۵] در ترسیم مفهوم اجتماعی از عدالت و امنیت، می‌توان گفت: از منظر قرآن کریم عدالت بستر اصلی امنیت مدنی است. [۶] به این معنا که از منظر قرآن گام نخست در ساختن جامعه، تنظیم اصول عادلانه است و از پس این عدالت است که امنیت به مثابه ثمره عدالت منتج می‌شود. مروری بر ادبیات قرآنی در این خصوص نشان می‌دهد که مجموعه وعده‌های خداوند متعال پیرامون جامعه سالم آن جهانی بر محور

«نعمت و امنیتی» رقم خورده است که اساسا پیشفرض آن و بستر اولیه آن تاسیس پیشینی عدالت است. لذا در کتاب الهی می خوانیم: «آنها در آنجا هر نوع میوه‌ای را بخواهند در اختیارشان قرار می‌گیرد، و در نهایت امنیت به سر می‌برند!» [۷] و یا پیرامون وضع نهایی و هدف غایی در تحقق آرمان تاریخی مومنان می‌فرماید: «...بطور قطع همه شما به خواست خدا وارد مسجد الحرام می‌شوید در نهایت امنیت.» [۸] حتی در مورد منکران الهی قرآن اخطار می‌دهد که این وضعیت خوب شما که نهایت آن داشتن امنیت است ممکن است در صورت عدم ایمان و تبعیت ناهل فرو ریزد: «آیا شما تصوّر می‌کنید همیشه در نهایت امنیت در نعمتهایی که اینجاست می‌مانید؟» [۹] طبیعتا پیروی افراد فاسد این امنیت را از شما خواهد گرفت. [۱۰]

نیک پیداست که اولین گزند پیروی از افراد فاسد آسیب دیدن عدالت است. چراکه فساد در برابر عدالت قرار دارد و استمرار آن در هم ریختن امنیت است. نظام خلقت از نظر قرآن عادلانه است از اینرو بستر مناسب برای امنیت فراهم شده است. در کنار امنیت حتما نعمت نیز وجود دارد. از اینرو مشخص بودن حدود حقیقی امور خود از منظر الهی مقیاسی برای حکومت امنیت خواهد بود: «و میان آنها و شهرهایی که برکت داده بودیم، آبادیهای آشکاری قرار دادیم؛ و سفر در میان آنها را بطور متناسب مقرر داشتیم؛ (و به آنان گفتیم:) شبها و روزها در این آبادی‌ها با ایمنی (کامل) سفر کنید!» [۱۱] نتیجه آنکه از منظر الهی می‌توان گفت که امنیت ظهور طبیعی استقرار عدالت است. و هر نوع ناامنی برابر با خروج از وضع نخستین است که بر محور عدالت شکل گرفته است. در اینجا گهواره هستی متعادل ترسیم شده و گریز از این اعتدال سبب ناامنی خواهد بود. مطالعه برخی از آیات قرآن کریم نیز نشان می‌دهد که امنیت در گرو محترم شمردن همین بستر عادلانه است. [۱۲]

حاصل گفته‌های فوق را می‌توان در تصویر زیر نمایان دید:



تصویر (۱) سیر تکامل جامعه انسانی بر پایه عدالت تا نبل به امنیت

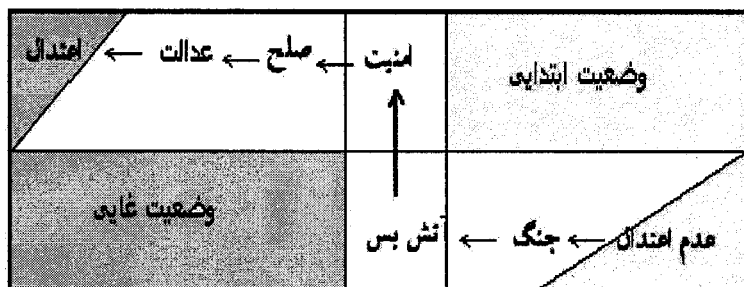
۲. نظریه امنیت محور

بی تردید هیچکس نمی‌تواند منکر ارزش ذاتی امنیت باشد. در ادبیات دینی ما امنیت در کنار سلامت دو نعمت ناشناخته تلقی شده‌اند. (الجزائری، بی تا: ۶۷) [۱۳] با این همه گاهی تلقی از امنیت بسیار موسع گردیده، امور جزئی را نیز در بر می‌گیرد. در رویکرد اسلامی در بین فقهای مسلمان، بیش از همه اندیشه فقهی اهل سنت طرفدار این اندیشه است. اما این اندیشه دارای عناصر است که از جمله آنها می‌توان به واقعگرایی؛ نظم‌گرایی؛ مقبولیت، مصلحت، محافظه‌کاری، قانونگرایی، قدرت و سیاست محوری و در نهایت گرایش به اندیشه تغلبه و رواج سیاستنامه نویسی در بین اهل سنت دانست.

۲-۱. واقعگرایی و امنیت باوری

اندیشه اهل سنت در مقوله قوانین سیاسی بیش از آنکه مبتنی بر متون مقدس باشد مبتنی بر تفسیر واقع‌گرایانه از وضع موجود بوده است. بطوریکه فقه اهل سنت در مساله حکومت که از آن به فقه سیاسی یاد می‌کنیم بسیار به سیاستنامه نویسی نزدیک می‌گردد. این اندیشه برخلاف رویکرد آرمان‌گرایان از آن جهت که طبیعت انسان را بر شر می‌داند، عموماً نگاه خوشبینانه به افراد و حوزه مدیریتی آینده جامعه ندارد. می‌توان مدعی شد که در مفهوم واقعی

کلمه، اهل سنت عملاً فاقد فقه سیاسی است و آنچه بیشتر در خود داشته اندیشه سیاسی است که از پس عمل سیاسی ظاهر شده است و مصلحت گرایی آن بر منطق دینی پیشی گرفته است. در هر صورت در بحث حاضر، برای تفکیک مرز این برداشت اهل سنت با مفهوم امروز در بین متفکران واقعگرا باید اضافه کنیم که امنیت که در علوم سیاسی و حقوقی به کار برده می شود از امنیت مصطلح در فقه سیاسی و عمومی اسلام اندکی متفاوت است. امنیت در علوم امروزی مرحله پس از آتش بس است که آرامشی نسبی به جامعه بازمی گردد بطوریکه در سایه آن افراد جامعه به تعامل اجتماعی می پردازند. اما مرحله پس از امنیت نیز وجود دارد که از آن به صلح یاد می شود. صلح مرحله غایی در روابط اجتماعی است که نوعی امنیت تضمین شده را در بر دارد. برای همین منظور در برخی موارد از امنیت به صلح منفی و از امنیت همراه با ضمانت دوام به صلح مثبت یاد می شود. (SANDOLE Denis، ۲۰۰۷ نک) این اندیشه واقعگرایانه امروزی در حقوق بین الملل بسیار شباهت به تلقی اهل سنت از مساله تاخر عدالت از امنیت در جامعه دارد. برداشت فوق را شاید بتوان در قالب زیر نمایش داد:



تصویر (۲) سیر تکامل جامعه امروزی بر پایه امنیت تا نیل به عدالت

شاید بخشی از واژگان رایج، نوعی اشتراک لفظی در ادبیات دینی و غیر دینی معاصر باشد که در مبانی توصیفی با هم اختلاف زیادی دارند. در اندیشه واقع‌گرایی معاصر بنیان ثبات بر نوعی اندیشه امنیت محور است که در واقع اساسا به صلح، به مفهوم فضایی که در آن عدالت رقم خورده باشد، نمی‌رسد در حالیکه چنانکه دیدیم این سیر حرکت از منظر اندیشه قرآنی معکوس است به این معنا که در ابتدا باید عدالتی باشد تا امنیت به دنبال آن زاده شود و اساسا در این منظر فضای امنیتی فضای تنعم و آسایشی است که پیشتر مملو از عطر عدالت گردیده است و این خجستگی به مشام همه شهروندان رسیده است. نوع دوم تفاوت این اندیشه قرآنی با اندیشه مدرن معاصر به حوزه تفسیر از امنیت باز می‌گردد. در نقشه قرآنی در اجرای اصول امنیتی و دادگرانه عملا تفاوتی بین حوزه ملی و بین المللی نیست اما در تلقی معاصر، فضای امنیت داخلی و ملی عموما سترگ‌تر از فضای بین المللی تلقی شده و لذا جو امنیتی بیشتر در گستره بین المللی لحاظ می‌گردد و فضای عادلانه به ویژه با رویکرد عدالت اجتماعی در حوزه ملی تعقیب می‌شود.

۲-۲. نظم عمومی و امنیت همگانی

یکی از دلایل گرایش به امنیت محوری در شرایط بحرانی جامعه است که بصورت طبیعی حاکمان برای کنترل بیشتر اوضاع از مقوله های آزادی و عدالت مطلوب می‌کاهند. هر چند در مقام اولویت منطقی مساله نظم، مقدم بر امنیت است با این وجود در تفکر سیاسی اهل سنت نظم عمومی اغلب در کنار امنیت عمومی به کار می‌رود و این پیوند زمینه تفسیری موسعی را برای حاکمان فراهم می‌کند تا با نوعی ساختارگرایی پیچیده جامعه را بر محور نظم و امنیت بنا سازند. این رویکرد همسان انگارانه در فهم امنیت و نظم علاوه بر اندیشه اهل سنت امروزه نیز در ساختار نظام بین الملل از حامیان بزرگی

برخوردار است. همیشه حتی بر طبق اصول حقوق بشری در نظام بین الملل نیز نظم عمومی در کنار امنیت به ویژه در مفهوم جمعی آن اختیارات بالایی به حکومت می‌دهد تا حتی از تعهدات بین المللی نیز به این بهانه موقتاً سرپیچی نماید. در ماده ۲۹ اعلامیه ۱۹۴۸ نیز به تضییقات لازم در این خصوص بر می‌خوریم. در اعلامیه جهانی حقوق بشر ۱۹۴۸ و نیز در میثاق بین المللی حقوق مدنی و سیاسی ۱۹۶۶ که معتبرترین و مهم ترین اسناد بین المللی حقوق بشر هستند، پس از برشمردن تعدادی از حقوق و آزادی های اساسی و تأکید بر لزوم مراعات آنها، متذکر شده اند که اجرای حقوق و آزادی های مزبور فقط به حکم قانون می‌تواند محدود باشد. [۱۴] اما تعریف نظم و امنیت عمومی و تشخیص مضر بودن اعمال برخی حقوق و آزادی ها برای آنها، طبعاً از سوی مقامات ذیصلاح هر دولتی صورت می‌گیرد که مخصوصاً در مورد امنیت و نظم عمومی جامعه، ممکن است دیدگاه دولت ها مختلف و متفاوت باشد. (مهرپور، ۱۳۸۳ش: ۳۸۴ الی ۳۸۷) در اندیشه کلاسیک اهل سنت نیز همین الگوها برای ایجاد و تداوم حکومت و دولت مد نظر بوده است. حکومت های اموی و عباسی بیش از آنکه به ترویج اندیشه آزادی و نقد آزاد که لازمه فضای آرام جامعه در صلح است پردازند همواره با بزرگ نشان دادن نزاع و دشمنی با رافضیون و صلیبیون به ایجاد کنترل شدید بر افراد خودی و بیگانه می‌پرداختند. از این منظر به راحتی می‌توان دید که هر گاه قدرت سیاسی در جامعه تضعیف می‌شد به نوعی زمینه رشد فضای فرهنگی مساعد می‌گشت. نمونه آن دوره گذار خلافت از امویان به عباسیان می‌باشد که مکتب اسلامی با اساتیدی چون امام باقر و امام صادق (علیهما السلام) به تحول علمی بی نظیری در سطح جامعه دست زدند بطوری که بسیاری از افراد از اقصی نقاط عالم جهت تلمذ خدمت ایشان می‌رسیدند، اما این دوره هم دولت مستعجل بود که در پرونده خلفای اهل سنت باقی ماند. دوره دوم شاید به عصر مأمون

و تاسیس دارالترجمه بازگردد که پس از دعاوی طرد کامل اندیشه شیعی، در ذیل نزاع معتزلی و اشعری در درون مکتب اهل سنت زمینه مناسبی برای رونق موقت اندیشه آزاد دینی در ذیل کنترل سیاسی فراهم گردید.

۳-۲. سیالیت در سیاست، مصلحت و شورا

اندیشه واقعگرا در حوزه سیاست اساساً میانه نیکویی با هسته لایتغیر که عموماً ذیل مفهوم عدالت تعریف می‌گردد، ندارد. به همین سبک، علمای اهل سنت نیز در مقام اداره جامعه به دنبال مشروعیت بنیادین در جوهره دین نبوده‌اند. بلکه با اعتقاد به اینکه اساساً بنیانی قدسی برای مدیریت جامعه وجود ندارد؛ رضایت بخشی از مردم در اداره جامعه را بعنوان اراده جمعی تلقی کرده از الگوهای رایج هر زمانه مدد می‌گرفته‌اند که وجه مشترک تمام این سیاستها در عصر حکومت‌های اسلامی حول اندیشه اهل سنت و تفکر علمای آنان، وجود نوعی سیالیت در سیاست است. از این منظر مساله مقبولیت، هر چند گزینشی مردم، بر مشروعیت قدسی حکام و تفکر انتصاب الهی تقدم داشته و اغلب تلاش شده تا براساس مصالح روز به تفسیر متون دینی نیز بپردازند. این تفکر با هویت بخشی به گروه خاصی از نخبگان جامعه در ذیل عنوان «اهل شورا» یا «اهل حل و عقد» به تفسیر به روز دین مبتنی بر سیاست روز پرداختند که از جمله فلسفه‌های کلان وجودی این تشکل دغدغه امنیت بود. بعنوان مثال، رشیدرضا در تفسیر المنار با تفسیر اندیشه و دیدگاه فخررازی از اهل حل و عقد، نقل کرده که لازم است در میان امت گروهی اهل بصیرت و نظر و برخوردار از قدرت استنباط در پیش بردن «سیاست مردم» و نیز «مصالح اجتماعی» آنها وجود داشته باشند تا کار «امنیت و آرامش و ناامنی و ناآرامی» و دیگر امور اجتماعی و سیاسی مردم بدیشان ارجاع شود. این گروه هستند که در عرف اسلام «اهل شورا» و «اهل حل و عقد» نام گرفته‌اند. یکی از احکام

مربوط به این گروه آن است که بیعت با هر خلیفه‌ای تنها در صورتی صحیح است که از سوی این گروه برگزیده شده باشد و این گروه با اختیار و آزادی با او بیعت کرده باشند. اینان همان کسانی‌اند که در اصطلاح دیگر ملّت‌ها، نمایندگان مردم نامیده می‌شوند. (رشیدرضا، ۱۹۹۳: ۱۱) توسعه این اندیشه سبب شده تا علاوه بر علمای اهل سنت، برخی از علمای مسلمان شیعی نیز کم و بیش در تفسیر آیه ۸۳ سوره نساء [۱۵] اهل فن از علما را که برخوردار از قدرت استنباط هستند، محدود به مقوله‌های امنیتی در جامعه نمایند. لذا برخی معتقدند: مراد از «استنباط» در آیه شریفه این است که اخبار امنیتی باید مورد ارزیابی قرار گیرد تا صحیح و سقیم مشخص شود و آنچه به صلاح جامعه نیست، منتشر نشود و آنچه لازم است، منتشر شود. (رفسنجانی و جمعی از محققان، ۱۳۸۱ش: ۴۹۳) از این منظر برخی فلسفه وجودی نهادهی چون شورا و اهل حل و عقد را نیز در نهایت همین توجه به امنیت جامعه می‌دانند. این دیدگاه احتمالاً ناشی از این باشد که در این آیه در رابطه با انتشار اطلاعات امنیتی بحث می‌کند و می‌گوید نشر آنها باید به تأیید کسانی که صلاح جامعه را می‌دانند، برسد. برای بسیاری «اولی الامر» نیز در واقع «نخبگان و بزرگان» امتند همین افرادند با همین رسالت. (ابن عاشور، ۲۰۰۰ م: ۲۰۳) از اینرو در تفسیر آیه شریفه ۱۵۹ سوره آل عمران آمده: «...یعنی با مسلمانان در امور عمومی که سیاست امت است مثل جنگ و صلح، ترس و امنیت، و جز آن در همه مصالح دنیوی آنان، رایزنی کن...» (رشید رضا، ۱۹۹۳م: ج ۴، ۱۹۹-۲۰۰) به اعتقاد علمای معاصر اهل سنت نیز این سبک از مشاوره که مبتنی بر رویکرد اداری و امنیتی جامعه بود که با مشورت عموم، حتی در زمان نصب خلفای راشدین هم اعمال شد. سید قطب در کتاب «عدالت اجتماعی در اسلام» می‌گوید: عمر به حکم تعیین ابوبکر خلیفه نشد، بلکه بیعت مردم او را خلیفه ساخت! همین‌طور عمر شش نفر را برای شورای بعد

از خود تعیین کرد که یکی از آنها را انتخاب کنند، ولی مسلمانان ملزم و مجبور نبودند که یکی از آنها را انتخاب کنند، بلکه آنها خود، آن را پذیرفتند. چون می‌دانستند که این شش نفر حقیقتاً برترند! و تعیین عمر هم با این واقعیت تطبیق کرد و از اینجا الزام آمد!» (سید قطب، ۱۳۷۹ش: ۲۹۱) از سوی دیگر سیاست شریعت که مبتنی بر مصلحت بود خود اقتضای تغییر را هموار می‌نمود. لذا بسیار دیده شده که خود خلفا نیز شاید به دنبال جلب نظر عمومی و براساس مصلحت مردم، به تغییر مداوم سیاستها همت می‌گمارده‌اند. از اینرو نقل شده که خود «خلیفه‌ی دوم حضرت عمر بن خطاب در باب مصلحت با جزم و قاطعیت رفتار می‌نمود و اگر سیاست شریعت و مصلحت مسلمانان اقتضا می‌کرد که در تفسیر نصوص تغییری دهد، بی‌پروا این کار را انجام می‌داد.» (محمصانی، ۱۳۸۶: ۱۷۶)

۴-۲. استیلا و استبداد

اندیشه‌ی دولت در اهل سنت نزدیکی بسیاری با آراء امنیت محورانه توماس هابز دارد. بطوریکه نتیجه منطقی هر دو نظر هموار نمودن گرایش به استبداد حداقل در مقام نظر است. حکومت مطلقه هابزی آنست که قادر است با اقتدار به حفظ امنیت بپردازد، دغدغه‌ای که مردم آنرا واجب تر از نان می‌دانند. (HOBBS, 2000, 17 . II.) در این نوع حکومت حاکم هرگونه که مصلحت بداند نظریه پردازی می‌کند تا جامعه در آرامش باشد. پس حق تئوری دادن هم در اختیار و حوزه نظری اوست. چون در منظر نویسنده "شهریار" هم تنها انتظار از حاکم، ایجاد و حفظ حکومتی مقتدر جهت تدارک امنیت است. لذا هر هدف دیگری در مقایسه با این هدف ثانوی و عرضی خواهد بود. ویژگی اندیشه‌ی اهل سنت نیز در چیرگی نظریه‌ی استیلاء و تغلب، در روش کسب قدرت است که با تاکید بر مساله خلافت ظهور می‌یابد و وجه بارز اندیشه‌ی

سیاسی شیعه، نظریه امامت و نصب حاکم توسط پیامبر(ص) می باشد. در این میان یکی از مفاهیم کلیدی که اندیشه سیاسی شیعه و اهل سنت را در دوران گذشته به هم پیوند می داد، شرط عدالت برای حاکم است. با این حال باید افزود که هرچند خصلت عدالت در بیشتر متون فقهی اهل سنت برای حاکم لازم شمرده شده است (ابوفارس محمد عبدالقادر، ۱۴۰۴ق، ۴۰-۶۶) اما در اندیشه سیاسی اهل سنت، عدالت اساساً با استیلاء و حکمرانی همخوانی ندارد. از سوی دیگر تعریف از عدالت هم بعضاً متفاوت است. برای برخی عدالت یعنی استقامت؛ برخی دیگر عدالت را همچون شیعه عدم ارتکاب کبیره و عدم تکرار گناهان صغیره می دانند اما آنرا بیش از اینکه ویژگی حاکم بدانند از خصوصیات اهل حل و عقد می شمارند. علماء با استناد به آیه «... كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ...» (المائده ۸) وجود این شرط را در اعضای شورا لازم دانسته اند. علی بن سعید غامدی در «فقه الشوری» اشاره دارد که یکی از شروط اهل شورا عدالت است و از جرجانی نقل شده که گفته عدالت در لغت به معنی استقامت است، و در شریعت عبارت است از استقامت بر راه حق با اجتناب از آنچه که در دین ممنوع شده است؛ و عدالت نزد فقهاء یعنی کسی که از گناهان کبیره اجتناب ورزد، و بر گناهان صغیره مُصَرَّ نباشد، و نیز از افعال بی ارزش و بی اهمیت اجتناب نماید. (الغامدی، ۱۴۲۲ق: ۹۷) حتی می توان گفت که مراد آنان از عدالت پرهیز از هر چیزی است که انسان را رسوا و بد نام می کند و موجب بی حرمتی و بد جلوه دادن مردانگی و جوانمردی او می شود. عبدالقادر عوده در «الاسلام و أوضاعنا السیاسیة» می نویسد: «عدالت یعنی آراستگی به فرائض و فضائل، و ترک گناهان و اعمال پست و فرومایه و نیز پرهیز از هر چیزی که مخلّ به مروت آدمی باشد. (عوده عبدالقادر، ۱۹۶۷م: ۱۶۸) برای برخی نیز هرچند عدالت از شروط اهل شورا است اما اساساً عدالت از شروط حکام نیست. بعنوان نمونه

سعید حوی در کتاب خود با عنوان «فصول فی الامر و الامر» در بیان ویژگیهای ذاتی و اساسی حاکم به توصیف ۳۰ ویژگی پرداخته و با استناد به آیات، روایات و تفاسیر علماء اهل سنت به بررسی تک تک آنها پرداخته است، اما در این میان هیچ سخنی از عدالت به مثابه بخشی از ویژگیهای بنیادین حاکم سخنی به میان نمی آورد. حتی در بیان اخلاق حاکم نیز که به نقل از ابن الازرق بر می شمارد اشارتی به این مساله نرفته است (سعید حوی، ۱۴۰۸ق: ۲۲-۱۰۵) هرچند مسئله کلانی چون ولایت فقیه با استناد روایی و استدالات فقهی در حوزه اهل سنت نیز مطرح بوده است. (القرضاوی، ۱۴۱۹ق: صص ۶۱ و ۷۳-۸۵) [۱۷] نهایت آنکه، پژوهشگری، با ذکر نام دوازده نفر از علمای اهل سنت، از جمله یحیی بن نووی، جلال الدین سیوطی، محمد شوکانی، القرطبی، ابن کثیر، ابن حزم اندلسی، ابن خلدون و ابن ابی الحدید مسئله عهده داری منصب حکومت توسط عالمان و فقیهان را پیگیری کرده است و اختلاف شیعه و اهل سنت را نه در اصل حکومت و ولایت بر امت بلکه در شرایط و مصادیق ولی و نحوه تعیین او دانسته است. (اشرفی، ۱۳۸۳: صص ۳۶۸-۳۷۳، ۴۶۸-۴۸۰ و ۵۳۹-۵۴۳) با این وجود آنگاه که بحث از آیات قرآنی و مستندات روایی آن در مساله ولایت پیش می آید باید توجه داشت که در میان علمای قدیم اهل سنت مواضع متفاوتی اتخاذ شده است که عموماً منجر به استیلای استبداد و توجیه آن شده است.

۲-۵. تقدم امنیت بر علم و عدالت

فلسفه سیاسی اکثریت متفکران اهل سنت در باب مشروعیت عمدتاً بر مبنای «توجیه» استوار شده و مشروعیت مسبوق به عمل گشته و نه مقدم بر آن است. لذا ناچار سیاست نامه و شریعت نامه نویسان اهل سنت نه به علم چون علم نبوی برای حاکم اسلامی معتقدند و نه اصراری بر عصمت او دارند بلکه

بالعکس جائز و بلکه فاسق را نیز در رهبری و امامت مؤمنان مشروع می‌دانند و قیام علیه او را نامشروع می‌شمارند. این پندار تنها در وصف خلفای اموی و عباسی یا حاکمان امروزی نبوده است بلکه بعضاً معتقدند حتی خلفای راشدین هم عصمت نداشته‌اند و آشکارا در کتب خود اشتباهات و خطایای آنها را ذکر می‌کنند با اینحال همگان را امیرالمؤمنین و خلیفه بر مسلمین می‌خوانند. «امام احمد حنبل» از بزرگان اهل سنت و سرکرده مذهب حنبلی افضلیتی برای «علم و عدالت» حاکم قائل نیست. براساس روایتی که «عبدوس بن مالک القطان» از او نقل می‌کند، صراحت دارد که حاکم بر مسلمین امیرالمؤمنین است چه فاجر باشد چه نیکوکار و چنانچه فردی بر امام حقی شورید و غالب گشت او خود امام واجب‌الاطاعه می‌شود، اگر چه فاسق‌ترین فاسقان و سرکش‌ترین ستمگران باشد. (به نقل از: منتظری، ۱۳۶۹: ص ۱۲)

سایر اندیشمندان و سیاستمداران در دیدگاه اکثریت نیز کم و بیش به این مسأله پرداخته‌اند (منتظری، ۱۳۶۹: ج ۲: ۲۲) و بعضاً در راستای تحدید ایدئولوژی خلافت به جمع آن با اندیشه سیاسی سلطنت مطلقه پرداخته‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲۱۴) وسعت این اندیشه باعث شده تا برخی از عرفا نیز اساساً اصلاح ذات‌البین و امور مربوط به اجتماعات انسانی که همواره مورد تأکید قرآن بوده است را ناممکن دانسته و یا جز از راه تغلب و تصرف ممکن ندانند. (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۷۷) با این وجود عمدتاً برای عالم و عادل در اجتماع احترام قائلند و چنین فردی را در صورت دارا بودن سایر شرایط چون قرشیت، و شجاعت و درایت شایسته‌تر می‌دانند. (منتظری، ۱۳۶۹، ج ۲/۲)

ولی جز برخی موارد خاص چون عربیت، قریشی بودن (MAWARDI, 1984, p. 5-8) و شرایط جسمانی لازم (عدم کری، لالی، کوری) (BLEUCHOT, ۲۰۰۰، 387-39) نه بر تمام آنها اجماع دارند و نه لزوماً دو شرط اساسی چون علم و عدالت را در معنایی بکار می‌برند که دیدگاه اقلیت

بر آن معتقد است. اینان با استناد به آیاتی چند بر لزوم حاکم و امام معترفند و با توجه به احادیثی نظیر «من مات و لم يعرف امام زمانه مات میتة جاهلیه» یا «من مات، و لیست علیه طاعه، مات میتة جاهلیه» «...من مات و لیس علیه امام جماعه، فان موته موته جاهلیه» (الدربنی، ۱۹۸۷: ۳۲۸) [۱۸] به گزینش حاکم اقدام می‌کنند، ولی در عمل تنها به کرنش می‌پردازند و چنانچه «قاضی ابی یعلی» آورده خلیفه مسلمین هر چند مستبد باشد امیرالمؤمنین است و بر هیچ قومی جایز نیست که شب بخوابد و او را امام خود نداند. (الدربنی، ۱۹۸۷: ۱۹) بنابراین «ولی» همان «امام» و امام همان «حاکم» حاضر است و لذا از دیدگاه اکثریت مراد از ولایت «اولی الامر» در آیه‌ای همچون آیه زیر ناظر به حاکم و «اصحاب الولاه» دارد: (جلالین، پیشین: ۹۰) «یا اَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِی الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» (قرآن، ۴: ۵۹) ای مؤمنان خدا را اطاعت کنید و پیامبر او و اولی الامر را اطاعت نمائید.

۳- نظریه عدالت محور

دیدگاه عدالت محور در تعامل امنیت و دادگری در فقه سیاسی عموماً مبتنی بر اندیشه سیاسی شیعه است. بر طبق این بینش عدالت بنیان حرکت در اجتماع بوده و سایر امور باید بر طبق این محور به گردش در آید. برای شیعیان الگوی اولیه برای مدیریت عادلانه جامعه پس از پیامبر اکرم (ص) به مدل عملی حضرت علی (ع) بازمی‌گردد. امام علی (ع) هیچ ملاحظه‌ای را در باب عدالت قبول نکرده و برای دوام حکومت دست به مصلحت‌انگاری نزدند. در خطبه ۱۵ نهج البلاغه ایشان به صراحت از حقوق عمومی سخن گفته به خاطیان هشدار می‌دهد: «به خدا سوگند، اگر چیزی را که عثمان بخشیده، نزد کسی بیابم، آن را به صاحبش باز می‌گردانم، هر چند، آن را کابین زنان کرده باشند یا بهای کنیزکان. که در دادگری گشایش است و آنکه

از دادگری به تنگ آید از ستمی که بر او می‌رود، بیشتر به تنگ آید.» [۱۹] تحلیل عملکرد امام علی نشان می‌دهد که عدالت در اندیشه ایشان مقدم بر امنیت بوده است. وی در خطبه ۱۳۰ در خطاب به ابوذر غفاری می‌نویسد: «اگر دنیایشان را می‌پذیرفتی، تو را دوست می‌گرفتند و اگر از دنیا چیزی بر می‌گرفت تو را در امان می‌داشتند.» [۲۰] عدالت آهین علوی برای بسیاری از جمله علل شهادت و سقوط ظاهری حکومت وی گردید. اما از زمان آن حضرت (ع) تاکنون هر عدالتی آرمانی در پیروی از نمونه عملکرد امیرالمومنین نمودار شده است، و هر حکومتی در تلاش است تا خود را به آن الگو قرین سازد تا از مشروعیت و کارآمدی بیشتری برخوردار باشد. سیاست ایشان پاکیزه از سیاست بازی رایجی بود که حق و باطل را درهم می‌انگاشت [۲۱] و از عدالت و حکومت بذری سیال مبتنی بر مصلحت می‌کاشت. در اندیشه سیاسی شیعه نیز به دنبال این اصالت می‌توان از عناصر زیر سخن گفت: عقل محوری، آرمان گرایی، مشروعیت باوری، حقوق و فقه محوری که در نهایت به فقه سیاسی و فلسفه سیاسی و کمتر برخلاف اهل سنت به شریعتنامه نویسی و سیاستنامه نویسی گرایش دارد.

۱-۳ عقلانیت و عدالت

در اندیشه سیاسی شیعه به دلیل اعتقاد به نوعی جوهره ذاتی در عدالت نمی‌توان از تقدم مصلحت و در نتیجه سیالیت عدالت سخن گفت. این سبک اعتقاد به عدالت که بر بنیان عدالت طبیعی استوار شده است، ریشه در عدالت تکوینی خلقت دارد. ابزار فهم و اجرای این عدالت در اجتماع نیز طبیعتاً عقل انسان خواهد بود. اما دلیل این اعتقاد صرفاً به مساله اعتقاد به نوعی عدالت بیرون از دایره دین ختم نمی‌شود بلکه از نظر فیلسوفان شیعی از آنجا که حق مسئله‌ای واقعی، ذاتی و ثبوتی است؛ یعنی در عالم واقع و هستی، حقی وجود

دارد که مبنا و پایه عدالت است باید به نوعی عدالت جوهری و ثابت برای تمامی ابنای بشر نیز باور داشت. آن حق را حق طبیعی و تداوم و تدارک آن حق برای آدمی در وضعیت فردی و جمعی را باید عدالت طبیعی نامید. دستورات دین نیز مبتنی بر آن حق و عدالت است. یعنی همان عدالت تکوینی، مقیاس دین الهی و مدینه انسانی و بنیان عدالت تشریعی و عدالت اجتماعی و اعتباری هم هست. (مطهری، ۱۳۷۱؛ ص ۱۷۴) از اینرو عدالت در نزد علمای شیعی اعتباری و قراردادی نیست بلکه جوهری و طبیعی و به عبارت دیگر پیشینی بر وضع قانون و تشکیل جامعه است. به همین نسبت باید به بنیان تعقلی عدالت در بین شیعیان معترف بود. امری که در نزد اهل سنت به شدت مطرود است. عدالت طبیعی که دارای چنین بنیان جهان شمولی است در فقه شیعه نیز غریب نماند و منبع استنباطی چون عقل، خلایق را که همواره در فقه اهل سنت پابرجاست، در خود ندارد. این ویژگی باعث شده است تا شیعه و مکتب عدالت محور ضمن یافتن زبان مشترکی در تفسیر و تحلیل مسائل بشری از نوعی قوام ذاتی و قابلیت تحدی با مکاتب فلسفی حقوق برخوردار شود. پدیده ای که در نگاه امنیت محور تماماً رو به ضعف می گذارد تا آنجا که به دلیل سیطره عملی سبک حکومتی اکثریت و فقه عمومی اهل سنت تجلی و نمود جهانی کمتر یافته است. در حقیقت بر مبنای این اصل است که اساساً می توان گفت اندیشه فقهی عامه بنا به دلایل متعدد تاب اندیشه تعقلی در زمینه عدالت را نداشته تا به عدالت طبیعی هم منجر شود. شاید یکی از دلایل آن سلطه مکتب کلامی اشعری بر مکتب فقهی اهل سنت باشد. این تفکر استقلالی برای عقل قائل نیست تا بنیانی برای حقوق طبیعی و از جمله عدالت طبیعی در بین بشر قائل باشد. (Chafik Chéhata 1973: ۱۸) در فقه اهل سنت کارایی عقل ابزاری و در حد عالی، تفسیر محدود در چارچوب زبان متن و نص است. همین مساله باعث شده تا اجتهاد نیز در اهل سنت

عملاً قابل مقایسه با مصطلح رایج در ادبیات حقوقی شیعی نباشد. در آن رویکرد سوال اساسی چگونه خواندن و فهمیدن است و نه چگونه فکر کردن. نتیجه آنکه به صراحت می‌توان گفت که نبود جوهره عقلانی و جهانشمول منجر به تلقی خاصی از عدالت نیز می‌شود که قابل تعمیم نیست و در چارچوب قوانین زمانه تعریف می‌گردد و چون قوانین زمانه مبتنی بر فقه راكد است فاصله عمل سیاسی تا منصوص فقهی به شكاف مهمی تبدیل می‌شود كه عموماً حاكمان سیاسی به نفع سیاست روز یا مصلحت عموم از منصوص محتوم دور افتاده اند. به عبارت دیگر فقه سیاسی اهل سنت همواره از نظر زمانی متاخر از عمل سیاسی حاكمان آنان شكل می‌گیرد. تأكيد بر امنیت بجای عدالت به دلیل عدم اصالت قائل شدن به عقل و عدالت است كه در اندیشه عدالت محور اولویت ندارد.

۲-۳ تقدم عدالت و اصلاح بر امنیت و ایقا

در اندیشه سیاسی شیعی عدالت از جایگاه اولیه در مقایسه با امنیت برخوردار است. شاید بتواند گفت كه فقه سیاسی نیز در مقایسه با سیره سیاستنامه نویسی و شریعت نامه نویسی كه عموماً در بین اهل سنت رایج بوده، يك ویژگی شیعی است. مشخصه این مكتب تأكيد بر مقوله عدالت و اولویت قائل شدن بدان در شكل گیری جامعه است. این اندیشه به دلیل قائل بودن به نوعی جوهره و هسته مرکزی در اداره سیاسی جامعه و بعبارتی قبول محكمات مشترك بشری، بر دو پایه كتاب و سنت به استخراج همان مبانی پرداخته است كه پیشتر در فصل اول این نوشتار در دیدگاه قرآنی گذشت. در باب عدالت، فقه سیاسی معتقد به وجود ملكه‌ی عدالت در حاكم یا ولی فقیه و همچنین وظیفه‌ی عدالت ورزی برای وی می‌باشد. با این حال می‌توان مدعی بود كه تا قبل از طرح نظریه ولایت فقیه در فقه سیاسی معاصر شیعه، ویژگی عدالت

به عنوان ملکه در حاکم مطرح نشده و آن چه بیش تر مطرح بوده تأکید به عدالت ورزی والی جامعه بوده است. همین مساله باعث شده تا به نظر برخی فقه سیاسی شیعی نیز در دوره ای از عمر خود که از اقتدار لازم برخوردار نبوده با رویکردی محافظه کارانه و قریب به اولویت امنیت، سیره اصلاحی را در پیش گیرد. ویژگی که سراسر سیاست شرعی اهل سنت را پوشش می دهد. لذا گفته شده فقه سیاسی با گرایش اصلاحی به صورت عمده مربوط به قبل از طرح مسأله ی ولایت فقیه است و بیشتر به دوره ی صفویه مربوط است. در این میان بعنوان نمونه یکی از مهم ترین آثار سیاسی دوران صفویه، روضه الانوار عباسی تألیف محمد باقر خراسانی مشهور به محقق سبزواری (۱۰۱۷ - ۱۰۹۰ ه. ق) است که در عصر شاه عباس دوم نگارش یافته است. وی به درخواست شاه عباس دوم، سمت امامت جمعه و جماعت و منصب شیخ الاسلام را پذیرفته بود و تعدادی از آثار خود را نیز بنا به درخواست شاه عباس دوم از جمله کتاب روضه الانوار را که تنها کتاب اخلاق سیاسی ایشان محسوب می شود، نگاشته است. رویکرد محقق در این کتاب با هدف حفظ سلسله ی صفویه اصلاحی است. (نجف لک زایی، ۱۳۸۰: ۳۰) این اصلاح هم شامل جنبه های مادی زندگی مثل عمران شهرها، امنیت راه ها و عدالت میان مردم می شود و هم شامل جنبه ها معنوی و فکری زندگی مثل تلاش در جهت حذف اندیشه های خرافی، برپا داشتن دین و احکام آسمانی، استفاده از دنیا به عنوان مزرعه آخرت و تلاش برای رسیدن به سعادت جاودانی می شود. (نجف لک زایی، ۱۳۸۰: ۲۴) در این کتاب حکمت عملی فلسفه با احکام سلطانی فقه سیاسی در هم آمیخته شده است. وی پس از تأکید بر ضرورت سلطان عادل، این مقام را شایسته انبیاء و ائمه معصومین دانسته است و سلاطین عرفی را تا آنجا که پیروی از امام اصل (معصوم (ع)) نمایند و سنن مرضیه شرع را در همه ابواب اطاعت کنند، مورد احترام و ستایش شمرده

است. (خراسانی، ۱۳۷۷: ۶۷) اما نکته کلیدی در این مسیر قرابت تفکر فقهی قدیم شیعی به امنیت در مقام اجتماعی و تاکید بر عدالت در مقام اجرایی به مثابه یک ویژگی حکمرانی است و نه حکمران. بخشی از این کتاب را محقق به عدل و ظلم اختصاص داده ولی در این زمینه بر نحوه عزل و نصب مقام ها و برخورد با ستایشگران متملق اهتمام خاص ورزیده است. (خراسانی، ۱۳۷۷: ۲۰۱) هر چند از نظر فقه شیعی کمتر منصبی شرعی وجود دارد که در آن عدالت فردی به عنوان شرط لازم شخص نباشد، با این وجود در آن هنگام که فقه شیعه محتاج مدیریت جامعه بیش از انتخاب آزادانه حکام خود بوده، بنا به دلایل مختلف ضمن باور به لزوم عدالت حاکم این عدالت را عموماً تفسیر اجتماعی در توان عملی حاکم در تحقق دادگری در جامعه نموده است بدون آنکه مستقیماً عدالت فردی حاکم را مخاطب سازد. این دوره اغلب مصادف است با آغاز حکومت صفویان (۹۰۶ ه. ق) که تا انقراض صفوی (۱۱۴۸ ه. ق) نیز ادامه دارد. فقهایی چون محقق کرکی (۸۷۰-۹۴۰ ه. ق)، شهید ثانی (۹۱۱-۹۶۶ ه. ق)، میرداماد (۹۷۰-۱۰۴۱ ه. ق)، مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰ ه. ق)، مقدس اردبیلی (- - ۹۳۳ ه. ق)، شیخ بهایی (۹۵۳-۱۰۳۰ ه. ق) در این دوره قرار دارند. شاید از دیگر دلایل این رویکرد، آفات عارض شده بر تفکر فقهی این دوره، در حاکمیت ضدیت با تعقل و شیوع اخباریگری در حوزه‌های علمیه نیز باشد که باعث گردیده بود اجتهاد معقول و مطلوب شیعی برای مدتی متوقف گردد. اما با ظهور فقه‌های معاصر، این آفت هم به تدریج رفع گردید. از اینرو بدون خلل در اولویت عدالت بر امنیت، تلاش فقها عموماً به تغییر شیوه حکومت توسط حکام معطوف شده است.

۳-۳. مشروعیت و مدیریت

در حالیکه اندیشه امنیت محور بر خلاقیت، مقبولیت و کارآمدی بسیار تاکید دارد در نگاه عدالت محور مساله مشروعیت اولین سخن را می گوید. این مشروعیت در حقیقت توجه به جوهره و زنجیره ای است که از ولایت الهی سرچشمه گرفته و چون خونی در شریان حیاتی جامعه تداوم و جریان می یابد. حق حکومت بر امت در حقیقت حقی الهی است که به حاکم اعطا می شود. از اینرو بر خلاف تفکر امنیت محور، حکومت حاکم غاصب هیچگاه مشروعیت اولیه ندارد، چرا که فاقد حق فرمانداری است ولی ممکن است در فرایند زمان کیفیت حکومت او مورد پذیرش مردم قرارگیرد و «مقبولیت» و استمرار یابد. اگر «مشروعیت» را «حق» حکمرانی بدانیم در آن صورت باید دانست که «مقبولیت» مردم منجر به کارآمدی حکومت و اقتدار حاکم می شود و اگر حکومتی فاقد مشروعیت بود و آنگاه بواسطه کارآمدی یا امثال آن مقبولیت یافت تنها به مشروعیت ثانویه که مشروعیتی درجه دوم است، دست یافته است و پس از آن قادر خواهد بود صاحب اقتدار شود. با این وصف در صورت وجود حق حکومت، حاکم مشروع است و مقبولیت مردمی منجر به افزایش کارآمدی می گردد و عدم پذیرش آنان چیزی از مشروعیت حاکم نمی کاهد. ولی در مورد دوم مشروعیت مشروط به کارآمدی و مقبولیت است. عمده طرفداران مشروعیت دینی، مدعی مشروعیت اولیه و حامیان مشروعیت مدنی، طرفدار مشروعیت ثانویه هستند. اندیشه اول عموماً در مکتب شیعه و رویکرد دوم اغلب ترجیح عملی و نظری اهل سنت بوده است.

محور عدالت	1* حق ولایت ← مشروعیت (اولیه) ← مقبولیت ← کارآمدی ← اقتدار ← بر
محور امنیت	2* غصب خلافت ← کارآمدی ← مقبولیت ← مشروعیت (ثانویه) ← اقتدار

تصویر (۳) از کارآمدی امنیتی تا مشروعیت با عدالت

از جمله مسائل مهم پیوند خورده با مساله مشروعیت در وضع حاضر، مقوله امنیت است. توصیف این مورد می‌تواند میزان گرایش به محور امنیت یا عدالت در اندیشه سیاسی را بیشتر تبیین کند. هر چند باید معترف بود که در بین فقهای شیعه و اهل سنت مصلحت عبارت است از منفعتی که شارع آن را برای حفظ دین، نفوس و عقول بندگان مورد توجه قرار داده است و در حقیقت از اولین اهداف شریعت، حفظ ارکان پنج‌گانه ضروری برای حیات و زندگی بشر یعنی دین، نفس، عقل، نسل و مال است [۲۲] و هر آن چه متضمن حمایت از این پنج اصل است مصلحت نامیده می‌شود و هر آن چه ناقض آن است مفسده نامیده می‌شود. (مکی عاملی؛ ج ۱، ص ۳۴-۳۸) [۲۳] لذا گفته می‌شود که همه‌ی احکام و قوانین اسلام در تمام ابواب فقهی، برای پاسداری از این مصلحت‌ها و تقویت آن منفعت‌ها آمده است، از این رو اسلام تجاوز به هریک از این مصالح را جرم می‌شناسد و برای آن کیفری متناسب با آن مقرر داشته است (فیض، ۱۳۶۴ ش، ج ۱: ۵۷). با این وجود آنگاه که مساله رابطه مصلحت و مشروعیت مطرح باشد، هم دولت در منظر شیعی و هم دولت از منظر اهل سنت دارای اختیارات وسیعی می‌شود تا آن میزان که می‌توان موقتاً حدود و قصاص را تعطیل، مسجدی را که ضرار باشد تخریب و قرآنی را که بر سرنیزه باشد به دور ریزد و در یک کلام مجاز به تعلیق موقت احکام باشد. [۲۴] اما مبانی این حدود اختیارات در هریک متفاوت است. براساس مبانی اندیشه سیاسی اهل سنت موتور محرکه این وسعت اختیارات، اراده حاکمی است که براساس مصالح عمومی از جمله امنیت عمومی تصمیم می‌گیرد هر چند منتخب آنان و موید نص نباشد. از دیدگاه عموم علمای شیعه محور این اختیارات موسع اراده حاکمی است که در طول اراده الهی بر اساس مصالح عمومی و در راس آن عدالت اجتماعی تصمیم می‌گیرد که لاجرم باید حداقل مقبول مردم و مشروع شرع باشد. تئوری نخست را تئوری وکالت و خلافت نامند و تئوری دوم را

نظریه ولایت و امامت گویند که تبلور عملی و تاریخی هر یک به ترتیب در بین اهل تسنن و اهل تشیع بوده است.

در منطق اهل سنت استمرار خط مشروعیت از مسیر خدا و پیامبر به سمت پایان تاریخ در حرکت است، اما اصرار بر خطا، خبط یا ظلم تاریخی در مساله جانشینی پیامبر خاتم (ص)، فاقد فایده عملی برای امت اسلامی است. از اینرو باید سیاستها در هر عصری براساس مصالح جامعه تعیین شود. برای این منظور بعنوان نمونه محمد حمیدالله به تفکیک دو حوزه مادی و معنوی در نیابت پیامبر اسلام (ص) می پردازد و می نویسد: "نمی توان انکار کرد که شخص رسول الله (ص)، همزمان هم رهبر روحانی و هم فرمانروای دنیوی مومنان شمرده می شدند. تا آنجا که به زعامت روحانی مربوط می شود، حتی میان اهل تسنن (به استثنای فقه کوچک نقشبندیه اهل تصوف) در این باره که علی (ع) جانشین بلافصل پیامبر است، تقریباً اتفاق رای وجود دارد." (حمیدالله، ۱۳۸۰، ۵۷) در ادامه معتقد است که حتی در مورد ابوبکر نیز که سنیان او را منتخب اکثریت قاطع مردم می دانند، آنان برای او حق دیگری در ارتباط با آن مقام قائل نیستند. بدین ترتیب معضل مزبور در قالب این سوال مطرح می شود که آیا رسول الله (ص) برای "زعامت دنیوی" شخصا علی (ع) را جانشین بلافصل خویش تعیین فرموده بودند یا خیر؟ در پاسخ دکتر حمیدالله ضمن تاریخی و در نتیجه غیر ضروری و بی ثمر دانستن اثبات این مساله می نویسد: البته "اهل تسنن هم حساسیتی به این امر نشان نمی دهند که علی (ع) وصی (مجری وصیت) رسول الله (ص) قلمداد شود، زیرا قانوناً وصی و موصی له یکی نیستند." (حمیدالله ۱۳۸۰: ۵۸)

هرچند در اصل این قانون که در امور مالی صادق است یا غیر آن بحث زیادی وجود دارد اما در هر حال شیعیان قائل به نوعی ولایت معنوی بسیار مهمتر از مدیریت دنیوی یا سیاسی و به عبارتی موقت برای حاکم قائلند. فایده

عملی و خروجی عینی این نزاع در مبانی مشروعیت حکومت باعث شده تا اندیشه اهل سنت همانگونه که اشاره شده بیش از پیش معطوف به امر دنیا شود و در امر دنیوی مهمترین اصل را «مدیریت با امنیت» در نظر گیرد. این مساله پس از قرن‌ها بحث نظری بالاخره در قرن اخیر در قالب نظریه ولایت فقیه حداقل برای شیعیان به ثمر نشست. در اینجا نظریه پردازان شیعی سعی کردند تا به نزاع تاریخی در فقه اسلامی در تقدم امنیت یا عدالت در حکومت پاسخ قانع کننده بیاوند.

بحث ولایت فقیه در اندیشه شیعه تلاش کرده تا تضاد امنیت و عدالت رایج را که در فقه شیعی و سنی عملاً منجر به اولویت یکی بر دیگری شده بود، به نوعی حل کند. اینکه این نظریه در عمل واقعاً تا چه میزان موفق به تلفیق این دو شده است خود در سیاست جمهوری اسلامی ایران بعنوان مصداق بیرونی این تئوری در عصر کنونی قابل بررسی است که بدان اشاره خواهد شد. اما در حوزه نظر، ولایت فقیه در رویکردی دو گانه گرا با توجه به همزمانی دو عنصر عدالت و امنیت برای حکومت، اولین بار در آثار ملا احمد نراقی با توجه به اختصاص بابی جداگانه به ولایت فقیه، (نراقی: ۱۸۵ - ۲۰۵ و ایزدهی، ۱۳۸۴: ۱۳ و حقدار، ۱۳۸۲: ۱۰۵) علناً قابل مشاهده است. در این منظر، عدالت فردی زمینه ای برای عدالت اجتماعی حاکم خواهد بود بدون آنکه در عمل قائل به تفکیک این دو حوزه از عدالت به نفع امنیت شد. دو گانه گرایی نسبت به رابطه‌ی عدالت و امنیت به معنای تأکید بر عدالت به عنوان ویژگی پیشینی و نیز کار ویژگی عدالت در مرحله‌ی عمل می باشد. کاربرد عقل در اینجا از نقش مهمی برخوردار است. در این تفسیر شرع است که حدود عدالت را معین می کند و مقوله امنیت مبتنی بر عقل است. آنگاه که عدالت در فرد حاکم مستقر شد عدالت او به سایر امت نیز تسری می یابد و همگان از حاکمیت عادلانه او متفع می گردند. اما اگر او این ملکه را در خود

نداشته باشد انتظار نظام امور بر امنیت منجر به عدالت مطلوب شریعت نمی‌شود. ملا احمد نراقی عدالت را این گونه تعریف می‌کند: عدالت عبارت است از اطاعت قوه ی عملیه از برای قوه عاقله و ضبط عقل عملی جمیع قوی را تحت فرمان عقل نظری (نراقی، ۱۳۸۴: ۳۳) آنگاه ایشان ملکه عدالت را که بایستی در حاکم موجود باشد چنین توصیف می‌کنند: ملکه‌ی عدالت عبارت است از انقیاد و اطاعت قوه‌ی عملیه از برای قوه‌ی عاقله به نوعی که هیچ عملی از آدمی سر نزند مگر بفرموده‌ی عقل و این در وقتی حاصل می‌شود که ملکه در نفس آدمی بهم رسد که جمیع افعال بر نهج اعتدال از او صادر شود و بی آن که او را غرضی یا مطلبی دنیوی باشد. (نراقی، ۱۳۸۴: ۳۶)

در میان نظریه پردازان امنیت محور به دلیل عدم لزوم برخورداری حاکم از صفت عدالت، در عمل حاکمیت نیز عدالت لاجرم متأخر از امنیت، ظاهر می‌شود. اما مرحوم نراقی ویژگی عدالت در حاکم را ضروری می‌داند بطوری‌که به دنبال این صفت است که دولت و ملت را امنیت و آسایش می‌باید از اینرو می‌نویسد: هر که قوا و صفات خود را به اصلاح آورد و تعدیل در نفس خود نمود و از طرف افراط و تفریط دوری کرد و متابعت هوا و هوس نفس خود را ننمود و بر جاده وسط ایستاد چنین شخصی قابلیت اصلاح دیگران را دارد و سزاوار سروری مردمان است. خلیفه خدا و سایه پرودگار است روی زمین. و چون چنین شخصی در میان مردم حاکم و فرمانروا شد و زمام امور ایشان در قبضه اقتدار او در آمد جمیع مفاصد با صلاح می‌آید و همه بلاد روشن و نورانی می‌شود و عالم آباد و معمور می‌شود. (نراقی، ۱۳۸۴: ۵۵)

در مقایسه نیز باید در نظر داشت که بالاترین نوع عدالت فردی عدالت حکام و برترین عدالت جمعی عدالت اجتماعی است. دو تصویر زیر مراحل سیر این نظریه را نشان می‌دهد:

ردیف	(صفت فردی) ← حاکم دادگر	← (عمل فردی)	← دادگری حاکم
فرد	عدالت فردی ← امنیت فردی ←	عدالت حاکم	
جمع		↓	عدالت حکومت ← عدالت اجتماعی ← امنیت همگانی

تصویر (۱) بیان عدالت و امنیت جمعی: از عدالت فردی تا امنیت همگانی

از مصادیق عینی اندیشه فقه عمومی شیعه رواج بحث ولایت فقیه در قرن حاضر است که در مرحله عمل اولین مشعل خود را در قالب نهضت مشروطه روشن نمود. نهضت مشروطه که بعدها به غلط انقلاب مشروطه نام گرفت رویکردی اصلاحی را مد نظر داشت و بیش از هر مکتبی در رویکرد دینی، شاید عموماً متأثر از اندیشه اصلاحی بود که در امپراتوری عثمانی رشد کرده بود و موفق می‌نمود. این تفکر که می‌توان با قیودی از حکومت حاضر، در راه اهداف دینی امت اسلامی مدد جست در حقیقت همسان با آراء کثیری از علما و فقهای اهل سنت بود که به هیچ وجه قیام علیه حاکم ولو جائز را تجویز نمی‌کردند. اما مشروط نمودن حاکم به شروطی خاص در جامعه ایرانی شیعی و عثمانی سنی متفاوت بود. دولت عثمانی بنا به خواسته مردم دست به اصلاحاتی در قالب تنظیمات زد که بیشتر ادامه حیات او را در مواجهه و رقابت با تمدن غرب توجیه می‌کرد. در میان ایرانیان سخن نخست مبارزه با مظلومی بود که شاه خود را مأمور دفع آن می‌شمرد. اوج نهضت مشروطه رسیدن به هدف در قالب تاسیس دو نهاد حقوق عمومی بود. اول عدالتخانه و دوم مصلحت خانه. تا دادگری در بلاد مستقر شود و رعیت خود را تدبیر امور جاری مملکت ذی سهم بدانند. در اینجا هدف مبارزه با دو گونه بی‌عدالتی و ظلم بود: اول، ظلمی که به معصوم رفته و جایگاه وی غصب شده و دیگر، ظلمی که به مردم رفته و آنان از حقوق برابر با طبقه اشراف و اغنیاء در امور

اجتماعی، اقتصادی و سیاسی محروم شده اند. لذا دیده می شود که هر دو گروه موافق و مخالف مشروطه مطرح در آن دوره از اجرای عدالت و تاسیس عدالتخانه (زرگری نژاد ۱۳۷۴: ۱۵۱ تا ۱۵۸) و یا حاکمیت معصوم و غصب آن توسط حاکم بحث می کنند. بر همین اساس همچنین طرح مسئله ی شوری و ترجیح آن بر حکومت فردی که توسط هر دو گروه مطرح می شود که همواره مبتنی بر آیات و روایاتی است که به طور مشترک مورد استناد دو طرف قرار می گیرد. در هر صورت توسعه این اندیشه مبارزه با رژیم سلطنتی پهلوی مبتنی بر ظلم ستیزی و عدالتخواهی بود. برخی مواقع اطاعت از قانون و قانون مداری عین عدالت تلقی می شود البته آنگاه که مبتنی بر شرع باشد. (خمینی، ۱۳۷۹، ج ۹، ۴۲: ۲۵)

هدف اسلام و به تبع آن انقلاب اسلامی هم اجرای عدالت و قسط بیان شده است: "اگر این انقلاب و نظام جمهوری اسلامی می خواهد با موفقیت به راه خود ادامه دهد، در درجه نخست راهی بجز اعمال و بسط روشهای عدالت جویانه و عدالت خواهانه در پیش ندارد." (مطهری ۱۳۷۲: ۱۵۶) شهید بهشتی پیرامون موضوع عدالت و قسط در اصل دوم قانون اساسی [۲۶] با ترسیم آن فضا می گوید: «در مورد فراز بعدی قسط و عدل اجتماعی و نفی کامل هرگونه ستمگری و ستمکشی نزدیک بود که این شبهه پیش آید که جزو هدفهاست نه جزو مبانی، ولی توضیحی که می دهم این است که مکتب به قسط و عدل اجتماعی به عنوان یک پایه مهم نگاه می کند یعنی به عنوان مبنایی در کنار مبانی دیگر.... [ما در قانون اساسی] خواسته ایم (در نظام جمهوری اسلامی) این بعد به عنوان یک مبنا برای نظم نظامهای گوناگون [قرار] داده شود». (صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون

در دهه سوم و چهارم انقلاب اسلامی در ایران نیز بیش از هر دوره دیگری بحث عدالت بعنوان شعار محوری و هدف دولتمردان قرار گرفته است. «عدالت و مهرورزی» آرمانی است که همگان بدان راغبند اما باید دید تا چه میزان این علاقه عمومی در محقق فقدان امنیت می افتد. افتادن در این ورطه از منظر منطق سیاسی - حقوقی شیعی یعنی نوعی ضعف در دادگری، تاکید بر روبنا بجای زیربنا و تقدم ابزار بر اهداف محسوب می شود.

نتیجه گیری

هیچ نظام سیاسی نمی تواند به مساله عدالت و امنیت بی توجه باشد. بسته به مبانی مشروعیت حکومت گرایش به امنیت و عدالت در حکومت ها قابل تعریف است. در میان عموم آراء علمای اهل سنت مساله امنیت بسیار مورد تاکید است و بالعکس در میان اغلب حقوقدانان و فقهای شیعه اولویت عدالت بر سائر امور از اهداف اساسی تلقی شده است. از این منظر برای فقه عمومی شیعه امنیت ثمره ای است که خودبخود به دنبال استقرار عدالت ظاهر می شود. و این عدالت نیز از فرد شروع شده و به اجتماع قابل تعمیم است. به این معنا که دادگری از درون فرد بعنوان خصیصه آغاز می شود و نمی توان دادگری کرد بدون آنکه فی نفسه دادگر بود. از این منظر آراء علمای شیعه در بحث حقوق عمومی دارای سیر تکاملی بوده و با استقرار جمهوری اسلامی فرض بر اجرای اندیشه عدالت محور بجای سبک امنیت محوری است که رژیم سابق مجری آن بود و ناگزیر با اعمال استبداد به تداوم حیات می پرداخت. از اینرو همواره فقهای مسلمان بالاخص فقهای شیعه، سلطان را، یا عادل دانسته اند، یا جائز. رهبری امت و تصدی اموری چون اجرای حدود و قوانین الهی، جهاد با دشمنان اسلام، جمع آوری زکات و خمس و به مصرف رساندن آنها، سرپرستی اموال یتیمان و غایبان و سفیهان، امور حسبه و... را در صلاحیت

سلطان عادل دانسته اند. در مقابل، تصرفات سلطان جائز را در موارد یاد شده، غیر مشروع دانسته اند، به گونه ای که اگر مالک، وجوهات شرعیه مالش را به آنان بپردازد، برئ الذمه نخواهد شد. همچنین جز در موارد خاص، تصدی امور را از جانب آنان، حرام می دانند. و حتی در امامت نماز جماعت، رؤیت هلال و دلالت نیز عدالت از جمله ضروریات و شرط لازم شمرده شده است. همه موارد فوق نشان می دهد که عدالت در اندیشه سیاسی - حقوقی شیعه از جایگاه رفیعی برخوردار است. اما این به معنای کم اهمیت شمردن بحث امنیت نیست. از منظر علمای شیعی برای وصول به امنیت باید بستری برای عدالت از پیش گسترده کرد چرا که امنیتی کردن فضای جامعه عملاً امکان وصول به حقوق کامل را سلب می کند و شهروندان به انتظار رفع موانع یا اخلال احتمالی در نظم اجتماعی به حداقلی از حقوق و حکومت فردی با تاکید بر توان امنیتی اکتفا خواهند کرد. حال آنکه بر خلاف باور امنیت محور در نزد اهل سنت، عدالت زمینه امنیت بادوام را فراهم می آورد. اگر هر امر عادلانه در نظر و عمل به کار آید خودبخود امنیت نیز ارمغان آن خواهد بود. در هر صورت برخی از اندیشمندان اهل سنت بر این مساله اعتراف دارند که چه در الگو گیری از عدالت به مثابه اندیشه شیعی و چه در الگوپذیری از امنیت در اندیشه سنی، یکی از سنتهای پذیرفته شده رویه عملی خلفا به ویژه امام علی(ع) است. بعنوان نمونه نویسنده سلوک بین المللی دولت اسلامی در بحث خود پیرامون مساله امنیت داخلی ذیل توصیف بغات می نویسد: "حقوق اسلامی راجع به بغی، آن گونه که در رساله های فقهی آمده است، عموماً مبتنی بر رویه خلیفه علی(ع) است. و به حق هرگز هیچ فرمانروای مسلمانی نتوانسته است به آرمان بسیار ولایی که داماد متقی پیامبر(ص) مد نظر داشت برسد." (حمیدالله ۱۳۸۰: ۲۰۲) بحق سلوک امام علی در هر دو محور سخت قابل مطالعه است. در مجموع به نظر می رسد بر

خلاف رویکردهای تک بعدی، اوج تلقی این اندیشه بکارگیری دو مقوله عدالت و امنیت با اولویت بر دادگری در جامعه است. در دوران معاصر باردیگر تقدم عدالت و امنیت مطرح شده است. اندیشمندان از حقوق‌دانان مسلمان در این راستا بیش از سیاستمداران و سیاستدانان اسلامی بر مساله عدالت تاکید دارند تا امنیت. به هر میزان جامعه ای امن تر باشد نشان از استقرار بهتر عدالت است و به هر میزان جامعه ای امنیتی تر تلقی گردد نمادی از فقدان دادگری مطلوب و احتمال قربانی بودن یا شدن حقوق اجتماعی شهروندان است. تصویر زیر تلاش دارد تا مجموعه نوشتار فوق را در ذیل مکاتب و مطالب مطرح شده تلخیص نماید:

معیار	رویکرد	نظریه امنیت محور	نظریه عدالت محور
مکتب		واتعگرای	آرمان گرایی
مبنا		مقبولیت و مصلحت	مشروعیت و کلامی
الگو		محافظه کاری	ساختارشکنی
گرایش		سیاست محوری	فقه محوری
ایزول		اندیشه اصلاح	اندیشه انقلاب
روفلو		قانونگرایی	حق گرایی
سیاست		نظم گرایی	حقل محوری
فقه		سنی	شیعی
معیار دانش		شرعیت‌نامه و سیاست‌نامه نویسی	فقه و فلسفه سیاسی

تصویر (۶) عناصر سازنده نظریه های عدالت محور و امنیت محور

پی نوشت‌ها

۱. إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾ قرآن، ۴:۵۸
۲. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾ قرآن: ۵
۳. إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْفُحْشَىٰ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾ قرآن، ۱۶ ... قرآن، ۱۶:۹۰
۴. وَتَرْعَانَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ (۱۵ الحجر: ۴۷): هر گونه غل [= حسد و کینه و دشمنی] را از سینه آنها برمی‌کنیم (و روحشان را پاک می‌سازیم)؛ در حالی که همه برابرند، و بر تختها روبه‌روی یکدیگر قرار دارند.
۵. که ممکن است مبانی روانشناختی نیز داشته باشد: وَأَنْ أَلْقِي عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّىٰ مُدَبِّرًا لَّمْ يَعْقِبْ يَا مُوسَىٰ أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ ﴿القصص: ۳۱﴾؛ وَكَانُوا يُنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا آمِنِينَ ﴿الحجر: ۸۲﴾؛
۶. نك. وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَتَيْنَ الْقُرَىٰ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا آمِنِينَ ﴿سبأ: ۱۸﴾؛ و میان آنها و شهرهایی که برکت داده بودیم، آبادیهای آشکاری قرار دادیم؛ و سفر در میان آنها را بطور متناسب (با فاصله نزدیک) مقرر داشتیم؛ (و به آنان گفتیم:) شبها و روزها در این آبادیها با ایمنی (کامل) سفر کنید!
۷. يَذْعُونَ فِيهَا بِكُلِّ فَاكِهَةٍ آمِنِينَ ﴿الدخان: ۵۵﴾
۸. لَقَدْ صَدَّقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الْرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿الفتح: ۲۷﴾
۹. أَتُتْرَكُونَ فِي مَا هَاهُنَا آمِنِينَ ﴿الشعراء: ۱۴۶﴾

۱۰....وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُتَسْرِفِينَ (۲۶-الشعراء: ۱۵۱): و فرمان مسرفان را اطاعت نکنید!؛ الَّذِينَ يَفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ [۲۶-۱۵۲]: همانها که در زمین فساد می کنند و اصلاح نمی کنند!؛ شاید بتوان گفت که در اینجا مسرف در حقیقت کسی است که از عدالت به دلیل خروج از اعتدال بیرون رفته است. از اینرو نمی تواند منشا سالمی برای جامعه امن باشد.

۱۱.وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرَى ظَاهِرَةً وَقَدَرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّامًا آمِنِينَ ﴿۱۸﴾

۱۲. در داستان یوسف (ع) می بینیم که بازگشت و پیوند دوباره خانواده یعقوب (ع) زمینه امنیت و آرامش رای برای خاندان به همراه داشت: فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَبْوَتِهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مَعِيَ مِصْرَ إِنَّ شَاءَ اللَّهِ آمِنِينَ [۱۲-۹۹]: و هنگامی که بر یوسف وارد شدند، او پدر و مادر خود را در آغوش گرفت، و گفت: «همگی داخل مصر شوید، که انشاء الله در امن و امان خواهید بود!»

۱۳. نعمتان مجهولتان الصّحه و الامان

۱۴. قانون نیز بر مبنای یکی از جهات زیر، می تواند محدودیت هایی را ایجاد نماید. آن امور عبارتند از: رعایت حقوق دیگران و آزادی های عمومی؛ حفظ نظم، امنیت و رفاه عمومی؛ حفظ سلامت اخلاقی جامعه؛ بهداشت عمومی

۱۵. وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿النساء: ۸۳﴾ و هنگامی که خبری از پیروزی یا شکست به آنها برسد، (بدون تحقیق)، آن را شایع می سازند؛ در حالی که اگر آن را به پیامبر و پیشوایان - که قدرت تشخیص کافی دارند - بازگردانند، از ریشه های مسائل آگاه خواهند شد. و اگر فضل و رحمت خدا بر شما نبود، جز عده کمی، همگی از شیطان پیروی می کردید (و گمراه می شدید).

۱۶. فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لَنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿آل عمران: ۱۵۹﴾

۱۷. بعنوان نمونه یوسف القرضاوی از زاویه نگاه یک اسلامگرا، نظریه ولایت فقیه و حکومت جمهوری اسلامی را به عنوان یک مدل حکومت اسلامی حائز اهمیت قلمداد می کند. از نظر وی، گرچه این نظریه و حکومت مبتنی بر آن ویژگیهایی است که از برخی جهات به کشور ایران و نظام شیعی آن مرتبط است، با این وجود به اعتقاد قرضاوی انتقادات سکولارها ناروا و فاقد پشتوانه علمی است: نک. القرضاوی، یوسف، *من فقه الدولة فی الاسلام* (مکانتها، معالمها، طبيعتها، موقفها من الديمقراطية و المرأة و...)، القاهرة، دار الشروق، ۱۴۱۹ق: ۶۱ و ۷۳-۸۵

۱۸. نقل شده از الحاکم در المستدرک، امام احمد و طبرانی در الکبیر.
۱۹. و من خطبة له ع فيما رَدَّه عَلَى الْمَسْلَمِينَ مِنْ قَطَائِعِ عُثْمَانَ: وَاللَّهُ لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تَزَوَّجَ بِهِنَّ النَّسَاءَ وَمَلَكَ بِهِنَّ الْإِمَاءَ لَرَدَدْتُهُ، فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً، وَمَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَاَلْجُورَ عَلَيْهِ أَضْيَقُ.
۲۰. و من خطبة له (ع) لا بِي ذَرٍ، رَحِمَهُ اللَّهُ، لَمَّا أُخْرِجَ إِلَى الرَّبْدَةِ...: فَلَوْ قِيلَتْ دُنْيَاهُمْ لَاءَ حَبُوكَ، وَلَوْ قَرَضَتْ مِنْهَا لَاءَ مَنُوكَ.

۲۱. و من خطبة له (ع) (۱۹۱) فی معاوية: وَاللَّهِ مَا مُعَاوِيَةُ بِأَعْدَى مِنِّي، وَلَكِنَّهُ يُعَدِّرُ وَيُفْجِرُ، وَلَوْ لَا كَرَاهِيَةُ الْعَدْرِ لَكُنْتُ مِنْ أَعْدَى النَّاسِ، وَلَكِنْ كُلُّ غَدْرَةٍ فُجْرَةٌ، وَكُلُّ فُجْرَةٍ كُفْرَةٌ، وَلِكُلِّ غَادِرٍ لَوَاءٌ يُعْرَفُ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ..: به خدا سوگند، معاویه از من زیرکتر نیست. او پیمان شکنی می کند و گنه کاری اگر پیمان شکنی را ناخوش نمی داشتم، من زیرکترین مردم می بودم.

۲۲. شاطبی در کتاب خود به نام «الموافقات» (الموافقات: ج ۲، ص ۴۵-۴۶). معتقد است که شرایع برای تضمین مصالح دنیوی و اخروی بشر وضع شده است و با استقرار ثابت می کند که تمام تکالیف شریعت برای حفظ مصالح بندگان

است و این مصالح یا ضروری هستند یا مورد نیاز عموم یا از کمالات محسوب می‌شوند. سپس می‌گوید که مصالح مقاصد ضروری پنج مورد است: حفظ دین، حفظ نفس، حفظ نسل، حفظ مال و حفظ عقل. نیز محمد ابوزهره (اصول الفقه: ۳۲۲-۳۱۶) در مورد مقاصد احکام می‌گوید: احکام مقصد و هدف نهایی که در تمام احکام شریعت ثابت است، مصالح مردم است. هیچ دستوری در قرآن و احادیث وارد نشده مگر این که در آن مصلحتی حقیقی وجود دارد که به حفظ امور پنج‌گانه: دین، نفس، مال، عقل و نسل انسان، برمی‌گردد.

۲۳. شهید اول (م: ۷۳۴) می‌گوید: «فلسفه حکم، ممکن است حفظ جان یا دین یا عقل یا نسب و یا مال باشد. فلسفه قصاص یا دیه یا دفاع، حفظ نفس است و فلسفه جهاد و کشتن مرتد حفظ دین و ... است»

۲۴. البته باید تاکید شود ضرورتی که به طور موقت و به مقداری که رفع ضرورت باشد محور رفع ید از احکام اولیه است؛ مثل اضطرار به اکل میتة یا اکل هر حرام، به مقداری که حفظ نفس بر آن توقف دارد جایز می‌شود. در همین مورد اگر رفع اضطرار هم به اکل میتة و هم به اکل غیر میتة که ملک غیر باشد حاصل بشود، مسئله به گونه‌ای دیگر و براساس آن که مفسده کدامیک کمتر است باید بررسی شود.

۲۵. «در اسلام آن چیزی که حکومت می‌کند یک چیز است و آن قانون الهی، پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله هم به همان عمل کرده است خلفای او هم به همان عمل می‌کردند حالا هم ما موظفیم که به همان عمل کنیم، قانون حکومت کند، شخص هیچ حکومتی ندارد آن شخص ولو رسول خدا باشد ولو خلیفه رسول خدا باشد، شخص مطرح نیست در اسلام، در اسلام قانون است همه تابع قانونند و قانون هم قانون خداست قانونی است که از روی عدالت الهی پیدا شده است قانونی است که قرآن است قرآن کریم است و سنت رسول اکرم است همه تابع او هستیم و همه باید روی آن میزان عمل بکنیم»

۲۶. جمهوری اسلامی، نظامی است (...) که از راه (...) نفی هر گونه ستمگری و ستم کشی و سلطه گری و سلطه پذیری، قسط و عدل و استقلال سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی و همبستگی ملی را تامین می کند.

فهرست منابع

۱. ابو زهره، محمد (بی تا) اصول الفقه الإسلامی، قاهره، دارالفکر العربی
۲. ابوفارس محمد عبدالقادر (۱۴۰۴) النظام السیاسی فی الاسلام، بیروت: دارالقرآن الکریم
۳. اشرفی، سیدحسن (۱۳۸۳) بررسی سیر تاریخی و مبانی ولایت مطلقه فقیه، بی جا: شهر دنیا
۴. ایزدهی سید سجاد (۱۳۸۴) اندیشه ی سیاسی ملا احمد نراقی، قم، بوستان کتاب قم
۵. جزائری، سید عبد الله (بی تا) التحفة السنية (مخطوط) نسخه مخطوطه (میکرو فیلم مکتبه آستانه قدس) تخطیط: عبد الله نور الدین بن نعمت الله
۶. حسینی بهشتی، سید محمد (۱۳۸۰) باز شناسی یک اندیشه، تهران، بقعه
۷. حقدار علی اصغر (۱۳۸۲) قدرت سیاسی در اندیشه ایرانی از فارابی تا نایینی، تهران، انتشارات کویر
۸. حمیدالله محمد (۱۳۸۰) سلوک بین المللی دولت اسلامی / ترجمه و تحقیق: دکتر سیدمصطفی محقق داماد / تهران، مرکز نشر علوم اسلامی
۹. حوی سعید (۱۴۰۸) فصول فی الامر و الامر، بیروت- عمان: دار عمار
۱۰. خامنه ای سیدعلی (۱۳۸۲) منشور عدالت، تهران، مرکز مطبوعات و انتشارات قوه قضائیه، بهار
۱۱. خراسانی، محمد باقر (۱۳۷۷) روضه الانوار، با کوشش اسماعیل چنگیزی، نشر میراث مکتوب
۱۲. خمینی امام (ره) صحیفه امام (۱۳۷۹) تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)
۱۳. الدربینی فتحی (۱۹۸۷م) خصائص التشريع الاسلامی فی السیاسه و الحكم، بیروت: موسسه الرساله
۱۴. رشید رضا محمد (۱۹۳۳م) تفسیر المنار، بیروت: دارالمعرفه

۱۵. رفسنجانی اکبر هاشمی و جمعی از محققان (۱۳۸۱) تفسیر راهنما، قم: بوستان کتاب قم
۱۶. زرگری نژاد غلامحسین (۱۳۷۴) (گرد آورنده) رسائل مشروطیت، ۱۸ رساله و لایحه درباره مشروطیت، تهران، انتشارات کویر
۱۷. سید قطب (۱۳۷۹) عدالت اجتماعی در اسلام، ترجمه محمد علی گرامی و سید هادی خسرو شاهی، تهران: کلبه شروق، چاپ بیست و پنجم
۱۸. شاطبی، ابراهیم بن موسی (بی تا) الموافقات فی اصول الشریعة، تخریج احادیث: عبدالله دراز، بیروت: دارالکتب العلمیة
۱۹. شهید اول، محمد بن مکی عاملی (بی تا) القواعد و الفوائد فی الفقه و الاصول العربیة، تحقیق: سید عبدالهادی حکیم، قم، منشورات مکتبة المفید
۲۰. صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی (۱۳۶۴) تهران، اداره کل روابط عمومی مجلس شورای اسلامی
۲۱. طباطبایی سید جواد (۱۳۷۲) درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، انتشارات کویری
۲۲. عوده عبدالقادر (۱۹۶۷م) الاسلام و أوضاعنا السیاسیة، لبنان، بی نا
۲۳. الغامدی علی بن سعید (۱۴۲۲) فقه الشوری، الرياض، دار طيبة للنشر و التوزیع
۲۴. فیض، علیرضا (۱۳۶۴) مقارنه و تطبیق در حقوق جزای عمومی اسلام، وزارت ارشاد اسلامی ایران
۲۵. القرضاوی، یوسف (۱۴۱۹ق) من فقه الدولة فی الاسلام (مکانتها، معالمها، طبیعتها، موقفها من الדיمقراطية و المرأة و...)، القاهرة، دار الشروق
۲۶. لک زایی نجف (۱۳۸۰) اندیشه ی سیاسی محقق سبزواری، قم، بوستان کتاب قم
۲۷. محمد الطاهر ابن عاشور (۲۰۰۰م) التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور التونسی، الجزء الرابع، بیروت: مؤسسه التاريخ

۲۸. محمصانی، دکتر صبحی رجب (۱۳۸۶) *فلسفه‌ی قانونگذاری در اسلام*، ترجمه: گلستانی، اسماعیل، ناشر آثار اندیشه
۲۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲) *پیرامون انقلاب اسلامی*، تهران، انتشارات صدرا
۳۰. مطهری، مرتضی (۱۳۷۱) *عدل الهی*، تهران، انتشارات صدرا
۳۱. مطهری مرتضی (۱۳۷۱) *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران، انتشارات صدرا
۳۲. مکی عاملی، محمد بن جمال‌الدین (بی‌تا) (شهید اول)؛ *القوائد و الفوائد*، بی‌جا، بی نا
۳۳. منتظری، حسینعلی (۱۳۶۹) *مبانی فقهی حکومت اسلامی*، ترجمه محمود صلواتی، قم، نشر تفکر
۳۴. مهرپور، حسین (۱۳۸۳) *نظام بین المللی حقوق بشر*، انتشارات اطلاعات
۳۵. نراقی ملا احمد (۱۳۸۴) *معراج السعاده*، قم، انتشارات علمیه اسلامیة
36. BLEUCHOT (Hervé), **Droit musulman. Essai d'approche anthropologique**, tom 1, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2000, par. 387-390.
37. Chafik Chéhata, « La religion et les fondements du droit en islam », Archives de philosophie du droit, 18, Sirey, 1973
38. HOBBS (Thomas), **Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'Etat chrétien et civil**, traduction et notes par Mairet (Gérard), Gallimard, Paris, 2000
39. MAWARDI (Abou 'l-Hassan 'Ali), **Les statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif**, Traduit et Annotés par E. Fagnan, Office des publications universitaires, Alger, 1984,
40. SANDOLE Denis J.D., *peace and security in the postmodern word*, Routledge, London and New York., 2007

امنیت فرهنگ اسلامی مبتنی بر آموزه‌های فقهی

* علیرضا دهقانی

مقدمه

موضوع امنیت همواره مورد توجه بشریت بوده است، ولی نظریه‌پردازی و سیاستگذاری منسجم امنیتی، مسبوق به سابقه‌ای طولانی نیست (لرنی، ۱۳۸۳: ۱۰۱). این حوزه از دانش به لحاظ پیچیدگی خاصی که دارد، نیازمند پردازش جدی، حتی در سطح نظریه‌های کلان است (افتخاری، ۱۳۷۹: ۱۰). در مقام ارزیابی مطالعات امنیتی در دنیای معاصر، می‌توان ادعاء کرد که در کشورهای غربی پژوهشهای روشی و تحلیلی امنیت به حاشیه رانده شده است (افتخاری و نصری، ۱۳۸۳: ۱۶) و در کشور ایران، مطالعات عمومی امنیت، مراحل جنینی خود را طی می‌کند (افتخاری، ۱۳۸۱: ۱۹). بدیهی است اگر به نیاز نظری مطالعات امنیتی پاسخ درخور داده نشود، دسترسی متولیان امنیت به وحدت نظری مختل می‌شود و اختلافات از حد سلیقه فراتر می‌رود و به اختلاف در مبانی تبدیل می‌شود؛ مشکلی که هم اکنون گریبانگیر شوراهای

* عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق(ع)

تأمین استانهای کشور و فراتر از آن است (روحانی، ۱۳۸۰: ۸). نیز چنانچه به ابعاد و نمودهای ظاهری امنیت بسنده شود و مبانی فلسفی آن مورد کنکاش قرار نگیرد، پرسشهای جدی و بنیادینی که مطرح می‌شود، قابل پاسخگویی نخواهد بود و نظریه یا نظام امنیتی مزبور همانند گفتمان «امنیت منفی» که از پاسخگویی و ادامه حیات بازمانده است، از اعتبار ساقط خواهد شد (مک کین لای و لیتل، ۱۳۸۰: ۲۳).

برای یک اندیشمند مسلمان علاوه بر نکته یادشده، دغدغه‌های دیگری نیز وجود دارد که تلاش وی را در حوزه مطالعات امنیتی طلب می‌کند. او با مطالعه نظریه‌های امنیتی مطرح در جهان درمی‌یابد که غالب آنها برخاسته از مکاتب مادی و مبانی سکولاریستی است؛ بر اساس مشکلات و مطالبات دنیای غرب طراحی شده است و با مبانی فلسفی اسلام و بافت جوامع اسلامی فاصله دارد؛ لذا با این پرسش مواجه می‌شود که آیا مکتب اسلام به مقوله امنیت پرداخته است؟ در این صورت چارچوب نظریه اسلامی امنیت چگونه تبیین می‌شود؟

پاسخ به سؤال نخستین مثبت است؛ زیرا تأمین امنیت از اهداف انبیای الهی است. این موضوع در دین مبین اسلام مورد توجه جدی است و برای تحصیل آن، معارف ارزشمندی ارائه شده است؛^[۱] به عنوان نمونه، در زبان قرآن، شهری که دارای امنیت باشد، مثال زدنی است.^[۲] امنیت در سایه ایمان و عمل صالح به دست می‌آید،^[۳] پاداش تقواییان است،^[۴] بالاصاله از جانب خداوند متعال اعطاء می‌شود؛^[۵] علاوه بر دنیا، در عالم آخرت نیز مطرح است؛^[۶] محدود به عالم خارج نمی‌شود بلکه به عالم ذهن و احساس^[۷] تعمیم دارد.

۱. تدوین دکترین امنیت ملی

از اواخر دهه نود میلادی، انتشار دکترین امنیت ملی در کشورها تحت عناوین گوناگون همچون راهبرد امنیت ملی، سند امنیت ملی و دکترین امنیت ملی متعارف شده است؛ به عنوان مثال، جنگ پیشگیرانه، دفاع فعال و دفاع در عمق، به ترتیب دکترین امنیت روسیه، چین و رژیم صهیونیستی است. دکترین امنیت ملی بر یک هسته مرکزی به نام نظام امنیتی مبتنی است که کانون ثابت آن را نظریه امنیتی و کانون متغیر آن را وضعیت امنیتی، اهداف کوتاه‌مدت و ارزشها تشکیل می‌دهد (خانی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۲-۵۳). یک نظریه امنیتی آن گاه شکل می‌گیرد که مبانی نظری و معتقدات نظریه‌پرداز مورد توجه قرار گیرد و بر اساس آن به سؤالات زیر پاسخ داده شود:

- معنا و مفهوم امنیت و فرهنگ چیست؟
- ابعاد امنیتی کدام است؟
- در صورتی که یکی از ابعاد امنیت را فرهنگ بدانیم، چه رده‌ای از مسائل و موضوعات فرهنگی، در یک مطالعه امنیتی بررسی می‌شود؟
- مرجع امنیت چه کسی است؟ به عبارت دیگر، سازوکار امنیت کشور، در صدد حفظ چه فرد یا چه جایگاهی است؟
- متولی تأمین امنیت کیست؟ نظام سیاسی؛ جامعه؛ گروه‌ها یا افراد جامعه؟
- بر فرض تعیین مرجع امنیت، آیا توزیع ضریب امنیتی، در همه سطوح جامعه به یک اندازه است؟
- امنیت در چه سطوحی قابل بررسی است و آیا تفاوت سطح، تغییری در مرجع و متولی امنیت ایجاد می‌کند؟
- راز و رمز تفکیک خودی از غیرخودی چیست؟

- از چه راههایی می‌توان امنیت را تحصیل کرد؟
- چه رویکردهای راهبردی امنیتی قابل تصور است؟

۲. مفهوم امنیت

برای یافتن معنای امنیت دو راه در پیش رو داریم:

- اول . مراجعه مستقیم به قرآن و روایات و آراء و اندیشه‌های دانشمندان اسلامی در طول تاریخ اسلام؛
- دوم . مطالعه ادبیات رایج دنیا و اخذ آخرین معنای پذیرفته‌شده در میان اندیشمندان مطالعات امنیتی.

اگر بخواهیم به یک مطالعه دینی محض بسنده کنیم، می‌توانیم روش اجتهادی متعارف در فقه را به کار گیریم و با مراجعه به واژه‌هایی همانند امن، سلام و سلم، صلح، خوف، حزن، فساد، ماه حرام، حرم مکه، قتل، میثاق (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۱، ج ۱-۱۰، واژه امنیت)، وحشت، نجات، حفظ، عافیت، قصاص، معاذ، هرب، حصن، کف الاذی (نرم‌افزار معجم موضوعی بحارالانوار، ۱۳۸۴، نمایه امن)، رهن، اجاره و اوی (احمدی، ۱۳۷۹: ۱۵۷-۱۶۰) به جمع‌آوری آیات و روایات و استنباطات علمای اسلام بپردازیم و در نهایت، دستاوردهای تحقیق خود را در قالب یک نظریه و یا نظام ساماندهی کنیم و به عبارت دیگر، مظروف را به همراه ظرف از اسلام اخذ کنیم.

اما اگر بخواهیم در ساحت مطالعاتی رایج دنیا وارد شویم و نظریات موجود را پردازش کنیم و صحت و سقم کل و یا اجزای یک نظریه را با محوریت مکتب اسلام بررسی نمائیم و احیاناً نظریه‌های برخاسته از این مکتب را ارائه کنیم، گزینه دوم را به عنوان ظرف و گزینه اول را به عنوان مظروف، بلکه بخشی از مظروف، انتخاب می‌کنیم. طرح موضوع بر اساس این

گزینه، ادبیات مشترک جهانی را ارائه خواهد کرد که موجب درک و استيعاب آموزه‌های اسلامی توسط متفکران غیرمسلمان می‌شود.

حال از آنجایی که شایسته است معارف اسلام را با برد بین‌المللی بررسی و عرضه کنیم، بررسی مفهوم امنیت را از همین راه اخیر دنبال می‌کنیم؛

۲-۱. سیر تکاملی مفهوم امنیت

امنیت در گذر زمان، دچار تحول گسترده مفهومی شده است. در مواجهه با این پدیده، اگر از عنصر زمان چشم‌پوشیم و تکامل مفهومی واژه‌ها را در گستره زمان نادیده بگیریم، ناچاریم تعدد مفهومی را به تلون مفهومی تفسیر کنیم و آن را یک عارضه منفی، که گریبانگیر واژه امنیت شده است، ارزیابی کنیم؛ همان‌طور که بعضی از اندیشمندان چنین داوری کرده و بسیاری از واژه‌های مطرح‌شده در علوم سیاسی را بی‌نصیب از این عارضه نیافته‌اند.^[۸] اما اگر عامل تکامل مفهومی را در گذر زمان مد نظر قرار دهیم، در این قضاوت، تلطیفی ایجاد خواهیم کرد.

تحول مفهومی امنیت، در خلال چهار موج مطالعاتی که در دو گفتمان به تفصیل زیر قابل طبقه‌بندی است، شکل گرفته است (رک. افتخاری، ۱۳۸۰: ۱۳-۲۹).

۲-۱-۱. گفتمان اول: امنیت سلبی

هر تعریفی از امنیت که متضمن ویژگی دفع یا رفع باشد، اعم از اینکه از جنس نفی آسیب‌پذیری و تهدید و یا نفی احساس هر یک از این دو باشد، در گفتمان امنیت سلبی جای می‌گیرد. دو موج از امواج چهارگانه مطالعات امنیتی، در این گفتمان جای دارد که به قرار زیر است:

موج اول . مطالعات سنتی

در موج اول، تمرکز بلکه انحصار، بر بعد نظامی است و تقویت توان نظامی از راهبردهای اصلی آن است و از آن به «امنیت مضیق» تعبیر می‌شود. دو گروه در این موج مطالعاتی قرار می‌گیرند: گروه اول، سنت گراهایی هستند که می‌گویند: «قدرت از درون لوله یک سلاح بیرون می‌آید» (مائوتسه تونگ، به نقل از افتخاری، ۱۳۸۰: ۱۴). آنها بنیانگذار روش اثباتی (پوزیویستی) بوده و نظریه امنیتی خود را با موضوع قرار دادن «طبیعت»، که بر محوریت پیروزی اقویاء بر ضعفاء استوار است، طراحی کرده‌اند.

گروه دوم، سنت‌گرایان میانه‌رو می‌باشند که به کار گرفتن قدرت را نه برای پیروزی بلکه برای تحصیل صلح و منافع ملی مشروع می‌دانند.

موج دوم : مطالعات فراستنی

اندیشمندان موج دوم، خود را از انحصار بعد نظامی رها نیده و ابعاد دیگری را مد نظر قرار می‌دهند و اعتقاد پیدا کرده‌اند که تحصیل امنیت یا الگوهای امنیتی، می‌تواند متأثر از عوامل غیرنظامی نیز باشد. امنیت را از این منظر «امنیت موسع» می‌نامند.

ریچارد اولمن، در سال ۱۹۸۳م اولین مقاله را در نقد امنیت مضیق نوشت. نقد مؤثر دیگر، توسط هافندورن در سال ۱۹۹۱م ارائه شد و سرانجام بوزان موضوع را به شکل بسیار مبسوط‌تر دنبال کرد. حاصل استدلال او تقسیم «موضوع» امنیت به پنج بخش نظامی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و زیست محیطی است (خانی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۴۰-۱۴۱). رابرت ماندل در سال ۱۹۹۴م، ابعاد امنیت را به چهار بعد اصلی که شامل موضوعات نظامی، اقتصادی، منابع / محیطی و سیاسی / فرهنگی می‌شود تقسیم کرد (ماندل، ۱۳۷۷: ۵۹).

اگر از دیدگاه سازمانی به موضوع امنیت نگاه کنیم، برای تعادل رفتارهای یک جامعه، حداقلی از نظم را اجتناب‌ناپذیر می‌یابیم؛ بنابراین، از این دیدگاه

نیز توسعه مفهومی امنیت به زمینه‌های رفتاری افراد در ابعاد مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی، که منوط به حداقلی از نظم است، قابل دفاع است (عباسی، ۱۳۸۱: ۳۳).

برشمردن ابعاد موضوعی امنیت در قالب تقسیم‌بندیهای دیگری نیز مطرح شده است، لکن نیاز به ذکر آنها نیست، زیرا بر اساس موج دوم، نمی‌توان ابعاد موضوعی امنیت را در حد خاص محدود کرد بلکه متناسب با هر عصر و موقعیتی، تهدید جدیدی ظهور می‌یابد و در نتیجه، مصداق جدیدی به موضوعات امنیتی ملحق می‌شود؛ مثلاً در عصر کنونی، فناوریهای پیشرفته اطلاعات، برکات جدیدی را برای بشریت به ارمغان آورده است، ولی در عمل، به تهدیدی برای امنیت فرهنگی بدل شده است؛ بنابراین، موضوعات فرهنگی، صبغه امنیتی به خود گرفته است.

۲-۱-۲. گفتمان دوم: امنیت ایجابی

سلبی‌نگری، ویژگی اصلی گفتمان قبلی است که نقص آشکاری برای آن به حساب می‌آید. چنانچه بخواهیم مطالعه جامعی در حوزه امنیت داشته باشیم، باید به ویژگی ایجابی نیز بها دهیم؛ یعنی علاوه بر اینکه به فکر نفی تهدیدهای عینی یا ذهنی باشیم، باید در اندیشه ایجاد شرائطی که اهداف و خواسته‌هایمان را محقق می‌سازد، نیز باشیم. تنها در این صورت است که به مطالعات امنیتی خود جامعیت بخشیده‌ایم. گفتمان امنیت ایجابی در بردارنده این جامعیت است و معتقد است که امنیت، ماهیتی تأسیسی دارد و باید جامعه را به سطح مقبولی از اطمینان رسانید تا بتواند منافع خود را تحصیل و پاسداری کند. به همین دلیل جامعه‌ای که بدون حد نصاب منافع ملی باشد، بدون امنیت قلمداد می‌شود؛ هرچند هیچ عاملی آن را تهدید نکند. استفاده رابرت ماندل از تعبیر «تعقیب امنیت» به جای «کسب امنیت»، چنین حقیقتی را دنبال می‌کند.

گفتمان امنیت ایجابی در برگیرنده موج سوم و چهارم مطالعات امنیتی به شرح زیر است:

موج سوم : مطالعات مدرن

پیروان مطالعات امنیتی مدرن، به جای اینکه اصول امنیتی خود را از چگونگی امنیت در طبیعت استخراج کنند و طبیعت را به عنوان موضوع قرار دهند و در نتیجه، دچار نقیصه گفتمان امنیت منفی شوند، طبیعت و نحوه تأمین امنیت در آن را «الگو» قرار داده و به بیان اصول مشابهی برای جوامع بشری پرداخته‌اند؛ نتیجه این الگوگیری ارائه ۱۵ اصل می باشد که عبارت است از تکامل تدریجی، تنوع، فراوانی، صرفه‌جویی، همزیستی، دفاع، آسیب‌ناپذیری، خودترمیمی، آزادی، پیوستگی منافع، عدالت، مشارکت، آینده‌نگری، تخیل و برنامه‌ریزی (افتخاری و نصری، ۱۳۸۳: ۳۰-۳۴).

موج چهارم : مطالعات فرامدرن

امواج سه‌گانه یادشده، دارای ویژگی مشترکی به نام پذیرش چارچوب «دولت-ملت» در مطالعات امنیتی است؛ تأمین امنیت ملی در کانون توجهات است و امنیت منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای و جهانی مورد توجه جدی نیست. اما در موج چهارم امنیتی، شاهد تحول دیگری در فرهنگ امنیت هستیم که نتیجه آن، سیادت امنیت جهانی به جای امنیت ملی است؛ گرچه نافی آن نیست. بستر این تحول را پدیده جهانی شدن تشکیل می‌دهد. با این تحول فرهنگی، تعریف، تحدید و روشهای تحصیل امنیت متحول می‌شود.

امنیت جهانی، از نظر قلمرو همانند مفهوم امنیت مشترک، دارای گستره جهانی است و از نظر ماهیت، همانند امنیت دسته‌جمعی، فرامرزی است و از نظر تنوع ابعاد، همانند امنیت فراگیر، ناظر بر تمامی ابعاد است. در امنیت جهانی، اصل بر امنیت انسان است؛ بنابراین، می‌توانیم از آن به امنیت انسانی تعبیر کنیم.

مفهوم امنیت جهانی با امنیت فردی و اجتماعی و حتی امنیت ملی و منطقه‌ای جمع‌پذیر است؛ گرچه فرهنگ حاکم بر آن، نسبت به نحوه مهندسی انواع دیگر تفاوت دارد. به همین دلیل، تقسیم امنیت انسانی به اقسامی که در ذیل امنیت ملی بیان شده است، همچنان قابل دفاع خواهد بود.

۲-۲. بررسی بعضی از تعاریف امنیت

اگر معنای امنیت جهانی را به عنوان آخرین حلقه تکاملی مفهوم امنیت بپذیریم، باید تعریف و تقسیم‌بندیهای زیربط را بر اساس مقتضیات آن اختیار کنیم. از این رهگذر، می‌توانیم بعضی تعاریف را رد کنیم و به تعریف مورد نظر دست یابیم.

بعضی از پژوهشگران حوزه امنیت، تعاریف مختلف را بررسی کرده و به تعریف مختار خود دست یافته‌اند؛ مثلاً نویسنده کتاب «مقدمه‌ای بر استراتژیهای امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران» تعریف زیر را اختیار کرده است:

«امنیت در بعد عینی، فقدان تهدیدات نسبت به ارزشها، منافع و اهداف، و در جهت ذهنی، فقدان ترس از اینکه این بنیادهای ملی (ارزشها، منافع و اهداف) مورد هجوم (فیزیکی و غیرفیزیکی) واقع بشوند، مورد سنجش قرار می‌دهد» (تاجیک، ۱۳۸۱: ۴۷).

این تعریف، دو بعد عینی و ذهنی را برای امنیت می‌پذیرد ولی متمرکز بر معنای سلبی (نفی تهدید) است و از ویژگی معنای موسع، که ناظر بر معنای ایجابی نیز است، فرو گذار شده است.

نویسنده مقاله «ابعاد انتظامی امنیت» تعریفی ارائه کرده است که ما را به مفهوم متکامل امنیت نزدیک‌تر می‌کند. او می‌گوید: «امنیت، رسیدن به سطحی

از اطمینان خاطر برای تحصیل و صیانت از کلیه منافع ملی است» (افتخاری، ۱۳۷۹: ۲۸).

در این تعریف به امنیت، صبغه ذهنی داده شده، به پدیدآورنده‌ها و معدات آن هیچ اشاره‌ای نشده بلکه به وصف اطلاق خود باقی گذاشته شده است؛ بنابراین می‌تواند عوامل بیرونی و درونی (که بعداً راجع به آن توضیح می‌دهیم) شامل باشد.

توجه به معنای ایجابی، نقطه قوت این تعریف است؛ بنابراین، اگر در تعریف یادشده، واژه ملی را به انسانی تبدیل کنیم و از واژه صیانت، معنای حفظ و توسعه را اراده کنیم، به تعریفی دست پیدا می‌کنیم که با ادبیات امنیت جهانی سازگاری خواهد داشت.

قبل از اینکه به تعریف مختار خود بپردازیم، لازم است به تقسیم‌بندیهای امنیت نیز اشاره‌ای بکنیم؛ زیرا همان طور که از دو تعریف بالا بر می‌آید، بعضی از اقسام امنیت، دارای نقش اصلی در تعریف هستند، و انگهی همان طور که در ابتدا اشاره شد، برای رسیدن به یک نظریه امنیتی، بیان ابعاد امنیت نیز ضروری است.

۳. ابعاد امنیت

امنیت در مقایسه با عالم واقعیات، به «عینی / ذهنی»، «واقعی / مجازی» و «درونی / بیرونی» تقسیم می‌شود.

امنیت عینی ناظر بر عالم تحقق و خارج از ذهن است؛ در حالی که امنیت ذهنی، مربوط به عالم احساس است و آن، عبارت از آرامش و اطمینان خاطر است (عباسی، ۱۳۸۱: ۲۷۷).

این احساس، اگر مطابق با واقع باشد، امنیت واقعی و الا امنیت مجازی نامیده می‌شود. در امنیت مجازی، فرد یا جامعه، بدون امنیت عینی است ولی

مخاطب، به خاطر مفهوم شبیه‌سازی‌شده‌ای از امنیت که به وی القاء شده و اقناع کاذبی که در معرض آن قرار گرفته است، احساس امنیت می‌کند (خانی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۶۶).

به احساس آرامش و اطمینانی که ناشی از عوامل درون وجود انسان است، «امنیت درونی» گویند و چنانچه این احساس معلول عالم خارج باشد، تعبیر به «امنیت خارجی» می‌شود (لرنی، ۱۳۸۳: ۳۳)؛ بنابراین، اطمینانی که در سایه توکل بر خدا پدید می‌آید، از نوع امنیت ذهنی، واقعی و درونی است. امنیت انسانی (جهانی) با ملاحظه سطوح آن به «فردی»، «اجتماعی»، «ملی» و «بین‌المللی» نیز تقسیم می‌شود.

اگر فرد را به وصف فردیتش در نظر بگیریم، امنیت فردی، و اگر او را در ارتباط با دیگران فرض کنیم، امنیت اجتماعی مطرح می‌شود (تهامی، ۱۳۸۴: ۸۵).

امنیت فردی یا امنیت شخصی، محصول و برآیند امنیت در مال، جان، فکر و عاطفه افراد است؛ بنابراین، می‌توان چهار مصداق امنیت جانی، مالی، فکری و عاطفی را برای آن در نظر گرفت (لرنی، ۱۳۸۳: ۳۴).

امنیت را همچنین می‌توان بر اساس سطح تحلیل (مکان) و زمان، تقسیم کرد؛ بر این اساس، با عنایت به مکان و برد آن، به «امنیت داخلی / خارجی» و یا «داخلی / منطقه‌ای / جهانی» (رک. لرنی، ۱۳۸۳: ۳۳) و به لحاظ زمان، به «کوتاه‌مدت، میان‌مدت و درازمدت» تقسیم می‌شود (روشندل، ۱۳۷۴: ۱۷).

آخرین تقسیم امنیت، تقسیم بر حسب موضوع است؛ ابعاد امنیتی که در موج دوم مطالعات امنیتی از زبان «بوزان» و «ماندل» بیان کردیم، نتیجه تقسیم به همین اعتبار است. عامل تقسیم موضوعی امنیت، مقتضیات و شرائط زمانی و مکانی است؛ بنابراین، در عالم تصور (مقام ثبوت)، هر موضوعی را می‌توان امنیتی به شمار آورد و تعداد آنها محدود نیست؛ به همین دلیل، اگر

پژوهشگران امنیتی دست به تقسیم‌بندی موضوعات امنیتی زده‌اند، نباید کار آنها را یک تقسیم حصری و عقلی که قابل افزایش و یا کاهش نیست، به حساب آورد بلکه صرفاً استقرائی است که مربوط به یک موقعیت خاص است.

۱-۳. منطق تقسیم امنیت بر حسب موضوع

در هر شرائطی که قرار بگیریم، با موضوعات امنیتی مختلفی مواجه خواهیم بود. اعصار مختلف از این جهت یکسان نیستند. موضوعات امنیتی در دو سطح «عمومی» و «اختصاصی» بررسی می‌شوند. در بررسی اختصاصی، ورود و خروج موضوعات عادی به دائره موضوعات امنیتی و نیز ارزش و اهمیت هر موضوع و اولویت آن نسبت به دیگری مد نظر است. با توجه به این نکات:

اولاً قائل به ضرورت احصای همه موضوعات امنیتی که توسط دیگران ارائه شده است، نیستیم و منحصرأ مواردی را گزینش می‌کنیم که در عصر ما توانسته است مرزهای زمان و مکان را درنور دیده و واجد ویژگی امنیتی شود. ثانیاً برای شناسایی موضوعات مختص به محیط بحث خودمان، نیاز به منطق تقسیم‌بندی داریم؛ بنابراین، باید آن را کشف یا اعتبار کنیم.

مانند در کتاب «چهره متغیر امنیت ملی»، در هنگام بررسی ابعاد اساسی امنیت، عبارتی را ذکر کرده است که می‌تواند برای تعیین منطق تقسیم، مفید باشد. او می‌گوید:

«حلقه بیرونی چارچوب نظری ما، حاوی چهار بعد عمده

امنیتی است: ابعاد نظامی، اقتصادی، منابع / محیطی و سیاسی

/ فرهنگی. این ابعاد چهارگانه اصلی، در واقع قلب تحلیل

این کتاب را تشکیل می‌دهند؛ زیرا شاهد بیشترین تغییر در

اثر تحولات اخیر در چارچوب امنیت جهان بوده‌اند» (ماندل، ۱۳۷۷: ۷۱).

همو در جای دیگر از اثر خود، هر تغییری را موجب امنیتی شدن موضوع و شکل‌گیری بعد جدیدی از امنیت ارزیابی نمی‌کند بلکه صرفاً تغییراتی را واجد این ویژگی می‌داند که متوجه بقاء و موجودیت یا روش زندگی باشد و یا اگر چنین هدفی را دنبال نمی‌کند، از حجم و سرعتی برخوردار باشد که جامعه نتواند آن را هضم کند (ماندل، ۱۳۷۷: ۴۶).

از این دو عبارت بر می‌آید تغییراتی که موجودیت را هدف قرار می‌دهد و یا به خاطر سرعت زیاد، هضم‌ناشدنی است، می‌تواند موضوعات عادی را به موضوعات امنیتی تبدیل کند. با توجه به این منطق، در شرائط کنونی، تقسیم‌بندی امنیت به اقسام نظامی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و زیست‌محیطی قابل دفاع است.

۴. تعریف مختار نویسنده از واژه امنیت

برای رسیدن به تعریف مختار، دو مرحله از بحث را دنبال کردیم. در بحث سیر تکاملی مفهوم امنیت، که به تبارشناسی امنیت تعبیر می‌شود، به رکنیت سه مؤلفه «تحصیل» «حفظ» و «توسعه» در سطح همه انسانهای جهان، و همچنین، در بحث اقسام امنیت، به دو جزء اصلی دیگر، به نام «ذهنی/عینی» و «واقعی/مجازی» پی بردیم. حال اگر بعد ذهنی واقعی را بر سه گزینه محتمل دیگر، (ذهنی مجازی- عینی واقعی و عینی مجازی) ترجیح دهیم، امنیت را رسیدن به سطحی از اطمینان خاطر واقعی در مسیر تحصیل، حفظ و توسعه کلیه منافع انسانی تعریف می‌کنیم.

۵. جایگاه فرهنگ در مطالعات امنیتی

منافع و ارزشها از عناصر امنیت به شمار می‌آید (تاجیک، ۱۳۸۱: ۴۷). تعریفی که از امنیت ارائه کردیم، این واقعیت را تأیید می‌کند. منافع عبارت از هدفهای اولیه، بنیادین و پایداری است که یک فرد یا جامعه، در صدد تحصیل، حفظ و تثبیت و گسترش آن است (تاجیک، ۱۳۸۱: ۵۴) و از آنجایی که فرهنگ یک جامعه، متولی این امور است، بنابراین برای شناخت مؤلفه‌های امنیت باید به مبانی فرهنگی جامعه توجه جدی داشت.

مک کین لای و لیتل با نقل دیدگاههای نویسندگان کتاب «هنجارها، هویت و فرهنگ در امنیت ملی» بر این واقعیت صحنه می‌گذارند. در این کتاب برای هر محیط امنیتی، دست‌کم سه لایه در نظر گرفته شده است که نوع و ترکیب آنها می‌تواند در سیاستهای امنیتی هر واحد، مؤثر واقع شود. این سه لایه که عبارت از نهادهای رسمی، فرهنگ سیاسی جهانی (حقوق بین‌المللی، دولتهای ملی و هنجارهای عمومی و...) و الگوهای بین‌المللی است و به ایجاد «روابط حسنه» و یا «روابط خصمانه» منجر می‌شود، دارای یک جوهره اصلی از جنس «ملاحظات فرهنگی» است (به نقل از مک کین لای. لیتل، ۱۳۸۰: ۳۰).

۵-۱. لزوم اهتمام به فرهنگ امنیت

از ویژگیهای جهانی شدن، تغییر در مبانی فرهنگی امنیت است. حال اگر قرار است امنیت جهانی و انسانی را اصل قرار دهیم و اگر امنیت تا این حد متأثر از فرهنگ است، شایسته است اولاً به صورت ویژه به آن توجه کنیم و ثانیاً زمینه‌ای فراهم نماییم که فرهنگهای غنی با همه استعدادهای خود به صحنه آید و بشریت را در تلاش بی‌وقفه‌ای که برای تحصیل امنیت دارند، کمک کنند.

۲-۵. اهمیت فرهنگ برگرفته از مکاتب الهی

تحصیل رضایت از مؤلفه‌های امنیت انسانی است. هرچه فاصله میان سطحی که افراد جامعه در آن قرار دارند، با سطح دلخواه (مطلوب) کمتر شود، رضایت آنها افزایش پیدا می‌کند. نقش‌آفرینی مکاتب الهی در دستیابی به این رضایت، برآورنده است؛ چون همه دستورات الهی با فطرت انسان هماهنگ است. مکاتب الهی توانایی و آمال مکنون و واقعی انسانها را می‌شناسند؛ بنابراین، می‌توانند به کمک مردم آیند که سطح مطلوب خود را به درستی کشف کنند و با سرعت و سهولت بیشتری به سمت آن حرکت کنند.

۳-۵. اهمیت فرهنگ اسلام در دسترسی به امنیت جهانی

فرهنگ جهان‌شمول اسلام، دارای رتبه نخستین در تسهیل دسترسی به امنیت جهانی است؛ زیرا اولاً برای امنیت اهمیت فراوانی قائل بوده و در زمینه‌های مختلف به آن پرداخته است؛ ثانیاً اسلام نسخه نهایی همه مکاتب الهی است، لذا از نظر غنای معارفی، در ردیف نخست قرار دارد.

۴-۵. اهمیت مراقبت از فرهنگ

برای اینکه با کارایی بالای فرهنگ در موضوعات مختلف امنیتی (سیاسی، اقتصادی، نظامی، اجتماعی، زیست‌محیطی و...) روبه‌رو شویم، لازم است امنیت آن را تأمین کنیم. اضافه بر این، فرهنگ در طول سالیان متمادی و با مشارکت آحاد مردم به دست می‌آید؛ بنابراین، از نظر فراوانی، عزیزالوجود و از حیث هزینه، سرمایه‌گذاری سنگینی را طلب کرده است؛ بنابراین، باید مراقبت شایسته‌ای از آن اعمال کنیم.

در کانون این توجهات، فرهنگ دینی، به ویژه فرهنگ اسلام قرار دارد؛ زیرا نسبت به سایر فرهنگها، دارای نقش بنیادین است. فرهنگ دینی قادر

است با محور قرار دادن مؤلفه‌هایی همچون تقوا، بین‌گوشیها و نژادها و ملت‌های مختلف وحدت و یگانگی و الفت ایجاد کند و مسئولیت‌پذیری را در میان آنها تقویت کند؛ از طرفی، اسلام به عنوان آخرین دین آسمانی، مؤید ادیان پیشین است و با تأکید بر مشترکات، انگیزه کسب فضائل اخلاقی و دوری از گناهان را در میان ملل و نحل مختلف تقویت می‌کند. امتیاز اسلام در این زمینه، برتری فرهنگ اسلام را نسبت به سایر ادیان نشان می‌دهد؛ زیرا موجب همگرایی بیشتر افراد در جامعه جهانی انسانی می‌شود.

۶. مفهوم فرهنگ

با روشن شدن جایگاه فرهنگ در مطالعات امنیتی و نیز اهمیت مراقبت از آن، شناختن فرهنگ و ارائه تعریفی از آن و همچنین، تبیین و تعریف امنیت فرهنگی ضرورت پیدا می‌کند؛

برای واژه فرهنگ، تعریف‌های فراوانی ارائه شده است، لکن کارشناسان فرهنگی جهان، در کنفرانس جهانی مکزیکوسیتی، که توسط یونسکو در سال ۱۹۸۲م برگزار شد، فرهنگ را به صورت زیر تعریف کرده‌اند:

«فرهنگ عبارت است از کلیتی که ترکیب یافته است از خصوصیات متفاوت روحی، مادی، فکری و احساسی که شاخصه‌های یک جامعه یا یک گروه است، و نه تنها هنرها و نوشتارها بلکه حالات زندگی، حقوق بنیادی انسان، نظام‌های ارزشی، سنتها، باورها را در بر می‌گیرد و به انسان امکان عکس‌العمل نشان دادن در مقابل خود را می‌دهد و او را به طور مشخص انسان کرده و به او حیات عقلانی، قضاوت نقدانه و احساس تعهد اخلاقی می‌بخشد تا توان بروز خود را پیدا کند» (بابایی، ۱۳۸۴: ۲۱، به نقل از Unesco Press،

۷. طبقه‌بندی مسائل و موضوعات فرهنگی امنیتی، بر اساس نتیجه‌مترتبه

با روشن شدن مفهوم امنیت و فرهنگ و گستره هر کدام، نوبت به تبیین حوزه یا حوزه‌های جدید مطالعاتی می‌رسد که مرکب از مسائل و موضوعات امنیت و فرهنگ است. برخی از اندیشمندان، از این حوزه جدید مطالعاتی، به بعد فرهنگی امنیت یاد کرده‌اند و برخی دیگر، اصطلاح «امنیت فرهنگی» را به کار گرفته‌اند. هر نوع داور و قیمت‌گذاری در این مقوله، منوط به ذکر اقوال و بررسی آنهاست؛ لذا ذیلاً به نقل برخی از موارد ذکر شده می‌پردازیم:

الف. «رابرت ماندل» در ذیل بعد سیاسی فرهنگی امنیت:

«عقاید فرهنگی، نقش بسیار مهمی در ساختارها و فراگردهای سیاسی ایفاء می‌کنند (برای نمونه، منجر به ظهور انواع بسیار متنوعی از دموکراسی و سرمایه‌داری در مبانی که شاهد آن هستیم، شده‌اند).... نکته اساسی در فراسوی این بعد از امنیت، توانایی جامعه برای تداوم بخشیدن به ویژگی (سیاسی- فرهنگی) بنیادی خود تحت شرائط متحول و در مقابل تهدیدات احتمالی یا واقعی است» (ماندل، ۱۳۷۷: ۱۴۸-۱۴۹).

نویسنده کتاب «آسیب‌شناسی امنیت»، همسو با «ماندل» به نحو روشن‌تری می‌گوید:

«بعد فرهنگی امنیت از اهمیت به سزایی برخوردار است؛ چرا که اصولاً «فرهنگ» یعنی مجموعه باورهای فرهنگی، پایه و اساس رفتار انسانی است...؛ از این رو، به وضوح قابل درک است که امنیت نیازمند به بعد فرهنگی مناسب و سازگار با جامعه است.... هیچ کشوری بدون داشتن هویت مستقل فرهنگی، امنیت نیافته است. علت هم این است که

اگر انسانها را از فرهنگ تهی کنند؛ مانند درختی خواهند شد که ریشه‌اش قطع کرده‌اند» (لرنی، ۱۳۸۳: ۹۸).

ب. «تهامی» در ذیل عبارت امنیت فرهنگی:

«امنیت فرهنگی یکی از مهم‌ترین ابعاد امنیت ملی و به مفهوم آن است که از یک سو، فرهنگ جامعه از مؤلفه‌های عقلانی، واقع‌بینانه، سازنده، عادلانه، پویا و منطبق بر معیارهای علمی شکل گرفته باشد و از سوی دیگر، فرهنگ و تولیدات فرهنگی جامعه نیز ضمن در امان ماندن از خطر تهدیدها، از روند رشد فزاینده‌ای برخوردار باشند» (تهامی، ۱۳۸۴: ۸۶).

ج. «تهرانیان»:

«امنیت فرهنگی شامل و نه محدود به آزادی عقیده، وجدان، زبان، شیوه زندگی و قومیت، جنسیت، شراکت در اجتماع و مشارکت فرهنگی سیاسی است» (به نقل از آشنا، ۱۳۷۹: ۹).

د. شریعتمدار جزایری، ذیل بند امنیت فرهنگی:

از ارکان و پایه‌های زیربنایی و اساسی امنیت، نگهداری فرهنگ درست و ارزشمند گذشتگان و نیاکان است که این فرهنگ در اثر مبادی اخلاقی اجتماعی دینی به دست آمده است؛ فرهنگی که با گذشت زمان و پیشرفت علوم، به تکامل می‌رسد و با حدوث مفاهیم جدید و تازه‌ای، خود را در راه تعالی و دفاع از فرهنگهای بیگانه هماهنگ می‌سازد (شریعتمدار جزایری، ۱۳۷۹: ۱۶).

بسیاری از اندیشمندان حوزه فرهنگ، وقتی به مقوله امنیت فرهنگی می‌پردازند، وارد بحث مصادیق می‌شوند که همه ناظر بر محتوایی است که شریعتمدار متعرض آن شده است. بعضی از مصادیق مورد نظر عبارت‌اند از: شناسایی و ترویج باورها، ترویج ارزشها و هنجارها، پرداختن به نمادها، دانش متراکم، خودداری از تفسیر به رأی در مبانی فرهنگی، پرهیز از

خودباختگی و تحجر، حفظ وجهه و اعتبار شخصیت‌های برجسته و شاخص، بازشناسی میراث فرهنگی، احساس تعلق به فرهنگ خویش، سیاستگذاری دقیق و برنامه‌ریزی اساسی.

۷-۱. تحلیل نظرها

آنچه گذشت، نشان می‌دهد که ما با تنوع نظرها در زمینه نوع مسائل و موضوعات امنیت فرهنگی مواجهیم. این تنوع، گویای آن است که بعد فرهنگی امنیت، نیاز به پردازش بیشتر دارد. «ماندل» نیز به این واقعیت اذعان دارد. وی می‌گوید:

«بعد سیاسی فرهنگی امنیت ملی از جمله ابعادی است که کمتر از سایر موارد تنظیم و طبقه‌بندی شده است. ابهام در مرزهای مفهومی، باعث شده که تحلیل گران از برخورد مجزا با این بعد غفلت ورزیده و اغلب آن را به عنوان بخشی از امنیت نظامی یا اقتصادی مطرح نمایند» (ماندل، ۱۳۷۷: ۱۴۷).

برداشت‌های ذیل را از چهار دیدگاه یادشده می‌توان گامی در جهت رفع نقیصه‌ای دانست که مورد توجه ماندل قرار گرفته است. امید است با ادامه تلاش در این حوزه، شاهد تنقیح بیشتر مطالب باشیم:

دیدگاه «ماندل» و «لرنی» ناظر بر فرهنگ به معنای عام است؛ همان عاملی که روی همه ابعاد امنیت سایه می‌افکند؛ به عنوان نمونه، راه برون‌رفت و تخلص از فساد در زمینه‌های اجتماعی، در حوزه فرهنگ اسلام تعریف شده است؛ گرچه مربوط به امنیت اجتماعی است. نیز تعریفی که مکتب و فرهنگ اسلام برای ماهیت مناسبات و مراودات سیاسی و چگونگی شکل‌گیری تشکله‌ها و جریان‌های سیاسی ارائه کرده است، جلوی بسیاری از مفاسدی را که امروزه گریبانگیر نظام‌های سیاسی دنیا شده است، می‌گیرد. حال، گرچه کاربرد

این مباحث در حوزه امنیت سیاسی است، در وادی فرهنگی تولید می‌شود. راههای جلوگیری از انحطاط اقتصادی نیز در فرهنگ دیده شده است.

از آنچه گذشت، معلوم می‌شود فرهنگ به معنای عام، مشتمل بر اصول بنیادین و فراگیری است که فلسفه امنیت و هویت امنیت «بما هی هی» را شکل می‌دهد؛ به همین دلیل، می‌توان از آن به «فرهنگ امنیت» تعبیر کرد.

دیدگاه «تهرانیان»، معطوف به امنیت فرهنگی، به عنوان یک بعد مستقل در کنار سایر ابعاد مستقل امنیتی (نظامی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی،...) است. تعبیر «امنیت فرهنگی» برای این دسته از مسائل و موضوعات، تعبیر مقبول و اسم با مسمایی است.^[۹] شورای عالی انقلاب فرهنگی در جلسه ۵۳۰ خود در تاریخ ۱۳۸۲/۹/۲۵، شاخصهای فرهنگی متناسب با ارزشهای اساسی نظام جمهوری اسلامی ایران را در سه حوزه نخست: تغییرات فکری، بینشی و رفتاری، دوم: مصرف کالا و خدمات فرهنگی و سوم: نیروی انسانی، فضاها و تجهیزات فرهنگی دولتی و غیردولتی، در ۱۳۰ محور تصویب کرد (www.Iranculture.org). همه این شاخصها مربوط به فرهنگ، به معنای خاص است. همین شاخصهاست که موضوعات و مسائل امنیت فرهنگی را تشکیل می‌دهد.

دیدگاه «تهامی» دارای دو بخش است: بخش نخستین، اشاره به فرهنگ امنیت دارد و بخش دوم، ناظر بر امنیت فرهنگی است. مسائل و موضوعات فرهنگ امنیت و امنیت فرهنگی از جهت اینکه هر دو ناظر بر محتواست، با یکدیگر مشترک‌اند و شاید همین نکته را بتوان وجه جمع این دو دسته از موضوعات، در ذیل یک عنوان، توسط «تهامی» دانست.

تفکیک میان دو مقوله «فرهنگ امنیت» از «امنیت فرهنگی» نتیجه‌ای است که قابل تأیید است. دو عبارت زیر را می‌توان به عنوان دو مؤید برای تفکیک به حساب آورد:

«از یک منظر امنیتی نظام‌مند، فرهنگ، به مثابه یک مؤلفه قدرت، یا یک نظام فرعی در درون نظام اصلی تحلیل می‌شود. به این اعتبار، امنیت فرهنگی یعنی امنیت یک جزء در مجموعه سازواره یک کل. لکن در یک رویکرد همه‌سونگر یا تمامیت‌نگر، قلمروهای مباحث فرهنگ عبارت‌اند از ۱. ملت‌سازی؛ ۲. فرهنگ‌سازی (حوزه فرهنگ ملی و دینی و غربی و تجدد)؛ ۳. دولت‌سازی. در این نگرش، فرهنگ، نقش گسترده و کارویژه‌ای بسیار فراگیرتر از دامنه و عرصه یک قدرت را شامل می‌شود» (تاجیک، www.css.ir).

«وقتی گفته می‌شود: امنیت اقتصادی وجود دارد، مراد آن است که در حوزه اقتصاد، امنیت وجود دارد؛ همچنین، چنانچه بتوان حقوق را در یک مجموعه تصور کرد، امنیت حقوق، حکایت از وجود امنیت در محیط حقوقی دارد.... شاید بتوان امنیت حقوقی را بیشتر به قواعد شکلی ارجاع داد...؛ بنابراین، امکان دادخواهی، وجود دادگاه با شرائط رسیدگی منصفانه، امکان داشتن وکیل، فقدان موانع برای دفاع، اعمال اصل برائت، رعایت اصل قانونی بودن جرم و مجازات از شاخصه‌های امنیت حقوقی است» (ره‌پیک،

<http://www.bashgah.net/pages-18507.html>)

نظریات مطرح‌شده در بند «د» ناظر بر محتوای فرهنگ نیست بلکه مربوط به حفظ فرهنگ است؛ فارغ از اینکه دارای چه محتوایی است. لذا تعبیر به «امنیت فرهنگ» به جای «امنیت فرهنگی» مناسب‌تر به نظر می‌رسد.

۷-۲. تفاوت نظری میان فرهنگ امنیت، امنیت فرهنگی و امنیت فرهنگ

از آنچه گذشت، معلوم شد همه اصول ثابتی که فلسفه امنیت را رقم می‌زند، فرهنگ امنیت نامیده می‌شود و قبل از تعریف امنیت مطرح است؛ در حالی که امنیت فرهنگی در چارچوب تعریف امنیت، تعین پیدا می‌کند، ناظر به فرهنگ به معنای خاص است و مستقل از سایر ابعاد امنیتی در نظر گرفته می‌شود؛ به همین دلیل، می‌توان امنیت فرهنگی را «رسیدن به سطحی از اطمینان خاطر واقعی در مسیر تحصیل، حفظ و توسعه کلیه شاخصهای فرهنگی به معنای خاص» تعریف کرد.

بحث از فرهنگ امنیت، از زمره بحثهای محتوایی به شمار می‌آید. حیثیت محتوایی این مباحث، ما را ناگزیر می‌کند تا فرهنگ را از وصف اطلاق خود خارج کنیم و متعلقی را برای آن در نظر بگیریم؛ مثلاً آن را به یک مکتب، یک ملت یا یک مقطع خاصی از زمان اضافه کنیم. فرهنگ اسلام، فرهنگ ملت اروپا و فرهنگ فراعنه مصر مثالهایی از انواع فرهنگهای مضاف است.^[۱۰]

سخن از فرهنگ مضاف، در مبحث امنیت فرهنگی نیز مطرح است و از این جهت، بین دو مقوله مورد بحث مشابهت وجود دارد؛ زیرا در آنجا نیز با محتوا سروکار داریم؛ به عنوان نمونه، امکان استفاده زنان از حجاب در مدارس دولتی، بحث از امنیت فرهنگی است؛ مشروط به اینکه فرهنگ را به «وصف فرانسوی» اضافه نکنیم.

اما تفاوت میان «امنیت فرهنگی» و «امنیت فرهنگ» را می‌توان در تفاوت میان بحث «آزادی بیان در اسلام» و «حفظ و اشاعه فرهنگ اسلام» مشاهده کرد. پرواضح است که حفظ و اشاعه فرهنگ اسلام، متفاوت از اشاعه آزادی بیان است؛ هرچند فرهنگ اسلام متضمن چنین اصلی باشد.

در مبحث امنیت فرهنگ، بر خلاف دو مورد قبلی، نیاز به فرهنگ مضاف نیست؛ زیرا سخن از مراقبت از فرهنگ است؛ فارغ از اینکه محتوای آن چه

باشد. به همین دلیل، وقتی وارد بحث امنیت فرهنگ می‌شویم، اجازه داریم به سراغ هر کارشناس مسلمان و غیرمسلمان برویم و اصول امنیتی را از آنها اخذ کنیم. بدیهی است چنانچه بخواهیم اعتبار این اصول را به فرهنگ اسلام مستند سازیم، باید به معارف اسلامی که بیانگر امضای آن توسط شارع مقدس اسلام است، تمسک کنیم، و یا اگر آن اصول، مستظهر به بنای عقلاء است، ردع و مخالفتی از جانب شارع، متوجه آن نشده باشد.

۷-۳. تفاوت فرهنگ امنیت، امنیت فرهنگی و امنیت فرهنگ در آئینه مصادیق

۷-۳-۱. مصادیق فرهنگ امنیت

جميع موضوعاتی که در تعریف فرهنگ جای می‌گیرد و مربوط به ابعاد گوناگون امنیتی است، در ذیل این بند قرار دارد؛ موارد زیر مصادیق معدودی از فرهنگ اسلامی امنیت است که مورد توجه بعضی از اندیشمندان قرار گرفته یا در سند سیاستهای اساسی چند کشور جهان وجود دارد:

یک. بعد اقتصادی

بر هر فرد مسلمان، واجب است برای امرار معاش خود و افراد تحت تکفلش تکسب کند. کار از ارزش معنوی والایی برخوردار است. احترام به مال و سرمایه مؤمن، همطراز حرمت خون اوست. دست‌کم انتظار دین برای امنیت اقتصادی، خودکفایی اقتصادی است (احمدی، ۱۳۷۹: ۱۵۲).

تمهیدات یادشده، باعث اطمینان نیروی کار، رونق و توسعه اقتصادی و به عبارتی، امنیت اقتصادی می‌شود.

دو. بعد سیاسی

- اسلام بر اصل تفاهم ملی با تکیه بر قدر مشترکها، اصل مشارکت و تعاون در مسائل بین‌المللی، اصل عدالت، اصل برابری دولتها در استیفای حق

آزادی و استقلال و حاکمیت، اصل لزوم احترام به قراردادهای بین‌المللی تأکید دارد (جمراسی، ۱۳۷۴: ۱۴۶-۱۵۰).

- فرهنگ اسلام، مشوق مشارکت سیاسی افراد در شکل‌های گوناگون مانند امر به معروف و نهی از منکر، شورا و مشورت است،... اهل کتاب را به دو دسته مؤمن و فاسق تقسیم می‌کند و اعلان می‌کند با مؤمنان از اهل کتاب که افراد شایسته‌ای هستند، می‌توان رابطهٔ مسالمت‌آمیز برقرار کرد ولی با فاسقان و جنایتکاران از اهل کتاب، باید قطع ارتباط کرد و در برابر آنها جنبهٔ دفاعی گرفت؛ زیرا همانند بت‌پرستان و بی‌دینان در صدد نابودی اسلام و ناتوان ساختن مسلمانان هستند (شریعتمدار جزایری، ۱۳۷۹: ۲۰-۲۱).

- اسلام، اتکاء و اعتماد بر کفار و پذیرش ولایت آنها را نمی‌پذیرد، مگر اینکه مصلحت حفظ کیان اسلام و تقیه در میان باشد.... در عین حال، امکان معاهده با کفار کتابی و غیرکتابی برای زندگی کردن در صلح و صفا (پیمان متارکهٔ جنگ، تبادل علمی، کشاورزی، صنعتی، تجاری، دفاعی و...) اگر قصد خیانت و توطئه علیه اسلام نداشته باشند و مصالح اسلام و مسلمین اقتضاء کند را منتفی نمی‌دانند... و به زبان امام خمینی (ره) اعلان می‌دارد «دولت‌های غیراسلامی، اگر با ما بخواهند با عدالت رفتار کنند... تفاهم می‌کنیم به استثنای اینکه باید ظلم‌هایی که به ما کرده‌اند، جبران کنند» (شریعتمدار جزایری، ۱۳۷۹: ۲۳-۲۴).

سه. بعد اجتماعی و فرهنگی

الف- چند نمونه از مصادیق برگرفته از مبانی دینی

- بنیاد اصلی تمدن اسلامی، خدامحوری و اسلامیت است (اخوان

کاظمی، ۱۳۷۸: ۹۵).

- فرهنگ اسلام بر روی هویت و اصالتها و ارزش‌های دینی تأکید دارد

(اخوان کاظمی، ۱۳۷۸: ۷۸)

- کرامت انسانی در قالب اعتراف به حقانیت الهی به دست می‌آید (علامه جعفری(ره)، به نقل از اخوان کاظمی، ۱۳۷۸: ۹۳).

- امنیت در مفهوم قرآنی آن در سایه تقوا، توکل، احترام به حقوق دیگران، اجرای قسط و عدالت، برابری و برادری امکان‌پذیر است (عطائی، ۱۳۸۳: ۶).

- مسائلی چون آگاهی ملتها، وحدت کلمه، ارجحیت حیات روحانی و مذهبی بر حیات مادی و دنیوی، اصلاح و استقلال فرهنگی و روحیه ایمانی، نشان از نقش برتر عوامل معنوی قدرت بر عوامل مادی آن دارد (امام خمینی(ره)، به نقل از پورزرومی، ۱۳۷۸: ۳۴۵).

- عجین بودن اسلام با برخورد بزرگوارانه و مدارا و در نتیجه، گسترش فضای دوستی و رحمت و الفت بین فرزندان آدم، به تحقق امنیت با همه اشکالش کمک می‌کند (خزایی، ۱۳۷۹: ۱۹).

- اسلام بر اصل اجتماع و برادری و اصل حفظ و حراست از ارزشهای مادی و معنوی در سایه بر پا داشتن اجتماعی سالم تأکید دارد و احساس نیکی کردن به دیگران را تشویق می‌کند (شریعتمدار جزایری، ۱۳۷۹: ۱۲).

- تحقق امنیت در سایه حفظ آزادیهای مشروع مردم و حاکمیت معیارهای انسانی و الهی امکان‌پذیر است (عطائی، ۱۳۸۳: ۶).

- اخلاق‌مندی، معرفت‌خواهی و جذب فرهنگهای دیگر، از اصول فرهنگی اسلام است (اخوان کاظمی، ۱۳۷۸: ۹۵).

ب- مصادیق برگرفته از سند سیاست‌های اساسی ۹ کشور جهان

سند اصول سیاست‌های فرهنگی کشورهای فرانسه، کانادا، سوئیس، مصر، آذربایجان، سوریه، نیجریه، کامرون و گامبیا مورد بررسی قرار گرفت و موارد زیر با حذف مواد تکراری و دسته‌بندی در سه رده مصادیق فرهنگ امنیت، امنیت فرهنگ و امنیت فرهنگی استخراج شد و هم‌اینک منعکس

می‌گردد. هدف از این اقدام دسترسی به معارف این حوزه‌ها در دانش و تجربه بشری می‌باشد زیرا محتمل است به معارفی دست یابیم که چه بسا به صراحت در مکتب اسلام ذکر نشده، ولی شارع مقدس اسلام، از باب «بنای عقلاء» آن را امضاء کرده باشد. موارد ذیل مربوط به فرهنگ امنیت است:

لازم به ذکر است از میان کشورهای غربی، به سیاست فرهنگی سه کشور فرانسه، کانادا و سوئیس که از دقت و تنوع بیشتری برخوردار است، بسنده می‌شود، نیز از میان کشورهای اسلامی، به سیاست کشورهایی اشاره خواهد شد که شورای عالی انقلاب فرهنگی، اقدام به انعکاس آن در سامانه پیوسته خود کرده است. (ر.ک: www.Iranculture.org) گفتنی است از ذکر اصول سیاستهای فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، به سبب همسویی گسترده آن با این تحقیق خودداری می‌شود و علاقه‌مندان را به متن کامل آن در سامانه یادشده ارجاع می‌دهیم.

اول. تأکید بر ارزشهای متعالی انسان و عقاید دینی و زیربنای اخلاقی نظیر اعتقاد به خدا، برقراری مساوات و عدالت، تعهد به حقوق بشری، توجه به عقاید دینی، ایثار، عشق به کار، اشتیاق به زندگی، اعتماد، محبت، صمیمیت، پرهیزگاری، اخلاق خوب، بخشنده‌گی و رد هر گونه افراطی‌گری و خشونت‌نگری، قلبی، زبانی و حتی عملی

دوم. ترویج، انتشار و ارتقای فرهنگ عربی-اسلامی و وفاداری به آن
سوم. اعلان صریح فرهنگ سوری، عربی، اسلامی و انسانی به مثابه مقدمات فرهنگ سوریه مرکب از آداب و رسوم و مفاهیم ارزشمند گذشته و حال

چهارم. تأیید و تصدیق ارزشهای فرهنگی اصیل و میراث فرهنگی کشور و برقراری ارتباط میان فرهنگهای مختلف نیجریه‌ای و آفریقایی

پنجم. ایجاد اتحاد و همجوشی فرهنگ دولتهای اروپایی با آداب و سنن فرهنگ بومی در عین وابستگی به عادات و عقاید مذهبی و تعهدات اخلاقی و ارزشهای فرهنگی بومی

ششم. جذب ارزشها و ایده‌آلهای ملی تحت شکل متحد ملی گونه‌برداری از عقاید، علوم و هنرهای مختلف ملتهای دیگر جهان هفتم. لزوم توجه به زیربنای اخلاقی و آموزشی برای برقراری مردم‌سالاری و آزادی بیان

هشتم. تمایل به سمت اسلامی‌سازی فرهنگ و جبهه‌گیری علیه فرهنگ آمریکایی

نهم. تنوع فرهنگی و تأکید بر معرفی ارزشهای فرهنگی مشترک دهم. پذیرش و تصدیق اختلافات فرهنگی و محترم شمردن آنها یازدهم. به کارگیری نظام چندلایه‌ای انعطاف‌پذیر در برنامه‌ریزی و اجرای تصمیمات فرهنگی؛

دوازدهم. باز و آزاد بودن فرهنگ به جای بسته بودن و انزواطلبی سیزدهم. ثبات و آزادی ارزشها و فرهنگهای قومی و نژادی کشور چهاردهم. تأیید و تصدیق و رشد و توسعه فرهنگهای قومی خاص موجود در کشور؛

پانزدهم. ادغام فرهنگی از طریق حضور شرکت کنندگانی از بزرگ‌ترین مذاهب غالب کشور (مسلمانان، مسیحیان، یهودیان) در همه رخدادهای فرهنگی ایالتهای کشور

شانزدهم. تجلی هویت فرهنگ ملی در عین حمایت یکسان از هویت‌های فرهنگی قومیت‌های مختلف کشور

هفدهم. القای ویژگیهای جدید در حیات فرهنگی شهروندان

هجدهم. ارتقای درک متقابل و ایجاد یکپارچگی و اتحاد میان مناطق مختلف زبانی و فرهنگی کشور و جلوگیری از تفرق در حیات فرهنگی کشور
نوزدهم. مردمی‌سازی رسانه‌های گروهی
بیستم. رسمیت زبان عربی.

۲-۳-۷. مصادیق امنیت فرهنگی

الف. چند نمونه از مصادیق امنیت فرهنگی در معارف اسلامی
اول. آزادی در بیان هر نوع سوال. امیر المومنین علی علیه السلام بارها فرمودند: سَأَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي؛ قبل از این که مرا از دست بدهید از من بپرسید. (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵: ۱۲۹)

دوم. نفی نژاد پرستی با بیان تقوی مبنائی برای حد افتخار و کرامت (شیخ طوسی، ۱۴۱۳ق، ج ۴: ۴۰۹)

ب. مصادیق امنیت فرهنگی در سند سیاست‌های اساسی ۹ کشور جهان
اول. اعطای آزادی عمل به افکار و عقاید و بیانهای خلاق

دوم. آزادی عمل بخش خصوصی برای مشارکت در زمینه خبررسانی
سوم. فراهم آوردن فرصت‌های یکسان آموزشی برای پسران و دختران و

دسترسی یکسان مردان و زنان به قدرت سیاستگذاری در تمامی سطوح

چهارم. ایجاد فرصت‌های یکسان برای استفاده از ارزشهای فرهنگی

پنجم. افزایش امکان دسترسی به کالاهای فرهنگی

ششم. حمایت از کارگزاران فرهنگی متعلق به نسل‌های قدیمی‌تر

هفتم. معرفی هنرمندان متعدد کاندایدی، حمایت و حفاظت از میراث

فرهنگی جهان، حمایت از استعداد‌های خلاق در بعد جهانی

هشتم. حمایت از موضوعات ادبی، علمی، ایدئولوژی، آثار هنری و آثار

منتخب ترجمه‌شده دیگر ملل

نهم. حفاظت، توسعه و ترویج فرهنگ نوشتاری کشور نظیر نشر کتب برجسته فرهنگی توسعه

دهم. تجارت بین‌المللی کالاهای فرهنگی
یازدهم. ایجاد موقعیتهایی برای برقراری ارتباط با جهان خارج جهت نمایش اجراهای مختلف فرهنگی و ایدئولوژیکی
دوازدهم. منع صدور آثار فرهنگی کشور
سیزدهم. معافیت مالیاتی مؤسسات مذهبی، تفریحات فرهنگی و هنری، سرگرمیهای نمایشی، رویدادهای آموزشی و فرهنگی

۳-۳-۷. مصادیق امنیت فرهنگ

الف. مصادیق امنیت فرهنگ در معارف اسلامی

اول. اسلام، علاوه بر اصل حفظ دارالاسلام در برابر دارالکفر و دارالحرب و دارالمعاهد که موجب امنیت می‌شود، بر اصل دعوت تأکید می‌کند و رعایت اصل نفی سبیل و ملاحظه حیثیت اسلام و مسلمین در هر قراردادی را لازم می‌شمرد؛ زیرا اجتناب از آن موجب بروز خطر اضمحلال دارالاسلام می‌شود (ولی پورزرومی، ۱۳۷۸: ۳۴۵).

دوم. لازمه رعایت حقوق اجتماعی، پذیرش مسئولیت و انجام وظیفه در هر موقعیتی از جامعه است. ثمره مسئولیت‌پذیری، محفوظ ماندن ارزش هر کس و هر چیز در ارتباط با جامعه است (شریعتمدار جزایری، ۱۳۷۹: ۱۱).^[۱۱]

ب. مصادیق امنیت فرهنگ در سند سیاست‌های اساسی ۹ کشور جهان
اول. اصل کنترل مضاعف فرهنگی

دوم. محوریت دولت در ارتقاء، ساماندهی دانش، هنر و فرهنگ شامل نظارت بر شئون اخلاقی در تولیدات سمعی و بصری، مداخله مداوم و ثابت مقامات رده بالای دولتی در سیاستهای فرهنگی، تأیید مجوزهای فرهنگی،

حفاظت از میراث فرهنگی، تصدیق و حفاظت و صیانت از فرهنگ مشترک جامعه اروپا

سوم. ارتقای هر چه بیشتر سطح فرهنگ در سطوح محلی، ملی، بین‌المللی از طریق حضور در همایشها، جشنواره‌ها و نمایشگاههای فرهنگی
چهارم. استوار بودن سیاست فرهنگی کامرون بر مبنای تحکیم وحدت ملی و متحول کردن طرز فکر افراد و ثبات شخصیت ملی

پنجم. ارتقای هویت ملی

ششم. توسعه و رشد میراث فرهنگی از طریق برپایی مباحثات مفید میان روشنفکران و هنرمندان؛

هفتم. آموزش کادر فرهنگی متخصص؛

هشتم. آموزش فرهنگی: آموزش دادن ارگانها و نهادهای نقش‌آفرین در فرهنگ

نهم. افزایش آگاهی و سطح دانش مردم در زمینه‌هایی مانند تاریخ کشورشان

دهم. افزایش درک و فهم عمومی و شعور فرهنگی- هنری سطوح مختلف جامعه

یازدهم. ترویج درک، شناسایی و استفاده بهینه از آثار فرهنگی؛

دوازدهم. توسعه فرهنگ کودکان

سیزدهم. گسترش اهداف درازمدت آموزش فرهنگ

چهاردهم. تحکیم عامل اساسی تشکیل‌دهنده فرهنگ (عامل فکری،

علمی، هنری) با در نظر گرفتن هویت فرهنگی ملی

پانزدهم. تقویت روابط دوگانه میان توسعه فرهنگی و توسعه فراگیر

کشور

شانزدهم. قانونگذاری فرهنگی در رده‌های گوناگون دولت فدرال، ایالتها و استانها؛

هفدهم. بر طرف کردن خرافات و موهوم‌پرستی و قائل شدن به حد و مرز برای معتقدات و باورهای مشخص به ویژه در هنگام انجام مسئولیت‌های اجتماعی و اقتصادی

هجدهم. مبارزه با بیگانگی فرهنگی کشور نسبت به سنتها و الگوهای فرهنگی بومی

نوزدهم. توجه به قدرت بحث و گفتگو

بیستم. حفاظت از زبان ملی

بیست و یکم. گسترش اطلاعات جدید و توسعه فناوریهای جدید فرهنگی، حمایت و پشتیبانی از نوآوری، خلاقیت، توسعه

بیست و دوم. انتقال فرهنگ از شهر قاهره به سایر شهرهای کشور از طریق تأمین کانونها و مراکز فرهنگی ضمن ابقای فرهنگهای محلی

بیست و سوم. توسعه و ارتقای زبانهای فرهنگی کهن به عنوان بخش انعطاف‌ناپذیر از هویت کانادایی و حیات فرهنگی

بیست و چهارم. مشارکت فراگیر مردم در فعالیتهای و حیات فرهنگی

بیست و پنجم. جذب و جلب کمکهای ملی مردمی و غیردولتی برای توسعه طرحهای فرهنگی

بیست و ششم. تشویق خیرین مالی برای غنی‌سازی فرهنگ

بیست و هفتم. گسترش فعالیت فرهنگی در مجامع بین‌المللی نظیر یونسکو، مشارکت در برنامه‌های بین‌المللی فرهنگی کشور و ترویج هویت کانادایی در بازارهای فرهنگی خارجی

بیست و هشتم. ترجمه همه آثار فرهنگی سوریه از زبان عربی به سایر زبانهای خارجی

بیست و نهم . ارائه فناوریهای جدید در فعالیتهای فرهنگی کشور
سی ام . حق تقدم دولت آذربایجان در خرید کالاهای فرهنگی
سی و یکم . نظارت بخشهای کشور (canton) بر امور فرهنگی منطقه‌ای
سی و دوم . مسئولیت دولت فدرال در حفاظت از بناهای یادبود تاریخی
و فرهنگی

سی و سوم . ایجاد روابط فرهنگی بین تمدنهای هنرهای آفریقایی به
منظور حفظ استقلال فرهنگهای آفریقایی
سی و چهارم . سانسور دولتی در زمینه تولیدات داخلی فیلم؛
سی و پنجم . انحصار دولتی رادیو و تلویزیون.

۸ . طبقه‌بندی مسائل و موضوعات فرهنگی امنیتی، بر اساس مراحل برنامه‌ریزی استراتژیک

مصادیقی که در ذیل هر یک از مقوله‌های سه‌گانه فرهنگ امنیت، امنیت
فرهنگی و امنیت فرهنگ ذکر شد، از دیدگاه یک استراتژیست، از یک سنخ
محسوب نمی‌شود بلکه در طبقات متعددی جای می‌گیرد. مطالعه در
موضوعات هر طبقه، ادبیات خاص خود را می‌طلبد؛ لذا از این حیثیت با طیفی
از مطالعات فرهنگی امنیتی مواجه خواهیم بود. ذیلاً به طبقات مزبور اشاره
می‌کنیم:

در یک برنامه‌ریزی استراتژیک، شش محور به شرح زیر مطالعه می‌شود
(رضائیان، ۱۳۸۳: ۱۱۰):

اول - مأموریتها یا اهداف بلندمدت (چشم‌انداز)؛ دوم - اهداف
کوتاه‌مدت؛ سوم - راهبرد (استراتژی)؛ چهارم - خط مشی (سیاست) خرد و
کلان؛ پنجم - رویه‌ها و مقررات؛ ششم - برنامه‌های اجرایی (عمده، جزئی،
پشتیبانی).

۸-۱ چشم‌انداز (مأموریت، رسالت، اهداف بلندمدت)

چشم‌انداز (vision) تصویری از آینده است که بنا داریم در مدت زمان مشخصی بدان دست یابیم؛ به همین جهت، به اغلب فعالیت‌های ما جهت می‌دهد و آن را کنترل می‌کند (محب و سرشت، ۱۳۷۲: ۶۲). به عنوان مثال، چشم‌انداز جمهوری اسلامی ایران در افق ۱۴۰۴ش این چنین تدوین شده است:

«ایران کشوری است توسعه‌یافته با جایگاه اول اقتصادی، علمی، فناوری در سطح منطقه با هویت اسلامی و انقلابی، الهام‌بخش در جهان اسلام و با تعامل سازنده و مؤثر در روابط بین‌الملل» (www.khamenei.ir).

با یک نگاه دقیق‌تر می‌توانیم بین رسالت یا مأموریت (mission) و چشم‌انداز تفاوت قائل شویم. در سند مأموریت به این سؤال پاسخ می‌دهیم که «به چه کاری مشغول هستیم» ولی در سند چشم‌انداز به دنبال پاسخ به این سؤال هستیم که «چه می‌خواهیم بشویم» (فرو آر، ۱۳۸۲: ۱۷۴).

۸-۲ اهداف

اهداف یا آرمانها پایان‌هایی هستند که فعالیتها در جهت آنها سمت و سو می‌یابند (کونتز و دیگران، ۱۳۷۸: ۱۱۱). اهداف باید قابل رسیدگی و ارزیابی باشد؛ به گونه‌ای که در یک زمان خاص بتوان تحقق یا عدم آن را گزارش کرد (کونتز و دیگران، ۱۳۷۸: ۱۴۰)؛ بنابراین، آنها را می‌توان «نتیجه‌های خاصی» دانست که در تأمین چشم‌انداز به دست می‌آید (کونتز و دیگران، ۱۳۷۸: ۱۳۷). اهداف می‌تواند عینی یا ذهنی، مادی یا معنوی، انسانی یا اجتماعی باشد (امیر کبیری، ۱۳۸۱: ۸۰). هدفها می‌گویند چه چیزهایی باید به دست آید و چه زمانی باید حاصل شوند، اما نمی‌گویند چگونه می‌توان به این نتایج دست

یافت. (براین کوئین و دیگران، ۱۳۷۳: ۶). در مقام تدوین، اهداف بلندمدت را مد نظر قرار می‌دهیم، ولی در صحنهٔ اجراء، هدفهای سالانه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است (فرو آر، ۱۳۸۲: ۳۸).

مراد از واژهٔ منافع در علوم سیاسی، همان اهداف مورد بحث ماست؛ زیرا منفعت ملی را هدف اساسی و تعیین‌کنندهٔ نهایی می‌دانند که راهنمای تصمیم‌گیران یک کشور در خط‌مشی‌گذاری است. این مفهوم متشکل از آن دسته عناصری است که حیاتی‌ترین نیازهای یک کشور مانند حفظ خود و تأمین بقاء، استقلال، تمامیت ارضی، امنیت نظامی و رفاه اقتصادی را شامل می‌شوند (پلانو و آلتون به نقل از تاجیک، ۱۳۸۱، ج ۱: ۵۳-۵۴).

۳-۸ راهبرد (استراتژی)

راهبرد، برنامهٔ منسجم و جامعی است که برای تحقق اهداف اساسی تدوین می‌شود (رضائیان، ۱۳۸۰: ۲۰۹). استراتژی همانند یک قطب‌نما برای کشتی (امیر کبیری، ۱۳۸۱، ص ۳۱) و طرح و نقشه برای تعیین مسیر حرکت به سمت هدف، و یک رهنمود برای برخورد با یک وضعیت است و در عین حال، برای سطوح پایین‌تر، نقش هدف را ایفاء می‌کند (رضائیان ۱۳۸۳: ۱۱۶). این واژه با همین معنا در مباحث امنیتی نیز به کار رفته است؛ زیرا استراتژی ملی را به هنر، فن و علم به کار بردن قدرت ملی برای دستیابی به اهداف و منافع ملی در تمام شرائط و در زمان صلح و جنگ را تعریف کرده‌اند؛ به بیان دیگر، علم و هنر به کارگیری اهرمهای سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و نظامی بر حسب ضرورت برای تحقق اهداف را «استراتژی» نامیده‌اند.

۴-۸ خط مشی (سیاست)

طی کردن مسیری که استراتژی تعیین می‌کند، نیازمند مقررات و اصولی است که از آن به خط مشی تعبیر می‌شود (امیرکبیری، ۱۳۸۱: ۴۲). با اجرای خط مشی، هماهنگی و ثبات رویه پدید می‌آید؛ زیرا رسالت و اهداف فقط بیانگر خواسته‌های یک مجموعه است و به تنهایی نمی‌تواند استنباط واحدی را از اصول رفتاری برای افراد مجموعه پدید آورد، ولی هنگامی که چارچوبها و اصول تدوین شود، همگان می‌توانند به هنگام تصمیم‌گیری به آن مراجعه کنند و با استنباط یکسان بر اساس آن اقدام کنند (محب و سرشت، ۱۳۷۲: ۵).

این تعریف، بر تعریفی که از خط مشی در علوم سیاسی مطرح شده است، قابل انطباق است؛ زیرا در این دانش، خط مشی عبارت از راهکارهای مشخص و تعریف‌شده‌ای است که وصول به اهداف و منافع ملی را میسر می‌کند (تاجیک، ۱۳۸۱: ۵۹).

سیاستهای (خط مشیهای) امنیت چیزی جز یک دسته قواعد مرسوم نیستند (لرنی، ۱۳۸۳: ۱۰۲). خط مشی، نشان‌دهنده راه برای تصمیم‌گیری است و انعطاف را از مجری نمی‌گیرد و تفسیرپذیر است و به سبب همین ویژگی از مقررات و دستورالعمل، که در هر موقعیتی باید اجراء شود، ممتاز می‌گردد؛ به عنوان مثال، نفی سلطه‌پذیری یک خط مشی است، ولی به رسمیت نشناختن رژیم صهیونیستی، یک دستورالعمل است.

در برخی از تعاریف، سیاست از خط مشی کلان‌تر است و از شئونات مدیران ارشد یک مجموعه دانسته شده است؛ در حالی که خط مشی‌گذاری از ویژگیهای مدیریتهای میانی به حساب می‌آید.

۱-۴-۸ انواع خط مشی

خط مشی دارای انواع تقسیم‌بندی است (الوانی، ۱۳۶۹: ۱۱). آنچه به بحث ما مربوط می‌شود، تقسیم آن به «خط مشی فراگیر» یا «ابرخط مشی»، «خط مشی هادی» و «خط مشی عمومی» است.

خط مشی فراگیر در برگیرنده پیش‌فرضها، معیارها و الگوها و رهنمودهایی است که خط مشی عمومی باید از آنها تبعیت کند. ایدئولوژی، ارزشها و شرائط اقتصادی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی یک جامعه در این خط مشیها متبلور و از یک جامعیت برخوردار است؛ مثلاً تمامیت ارضی کشور، یک خط مشی فراگیر است.

«خط مشی راهنما»، متضمن اصول و پایه‌های خط مشی‌گذاری عمومی است. با رعایت همین دستورالعملهاست که از خطاها و مخاطرات موجود بر سر راه خط مشی‌گذاری عمومی در امان می‌مانیم. شناخت ارزشهای حاکم بر جامعه، نظام سیاسی موجود و اولویتها، امکانات و ظرفیتهای واقعی جامعه، محدودیتها، مسائل و مشکلات جامعه، مطالعات مقدماتی است که ما را برای طراحی خط مشی راهنما کمک می‌کند.

خط مشی عمومی، اصول کلی‌اند که از ارزشهای حاکم بر جامعه، ایدئولوژی، ساختارهای اجتماعی و سیاسی موجود در کشور نشئت می‌گیرند و به عنوان الگوی اصلح در عملکرد و اقدامات جامعه به کار می‌روند. بدین ترتیب ارزشها، جهان‌بینی و ساخت اجتماعی - سیاسی موجود در جامعه، اجزای تشکیل‌دهنده خط مشی عمومی‌اند.

قانون اساسی نسبت به قوانین عادی، جنبه خط مشی دارد و همه قوانین باید در چارچوب آن باشد (تسلیمی، ۱۳۷۸: ۱۱). قوه مقننه عمده‌ترین خط مشی‌گذار است و قوای قضائیه و مجریه نیز به نحوی در خط مشی‌گذاری سهیم‌اند. در کشور ایران، مقام معظم رهبری، تعیین‌کننده سیاستهای کلی نظام

و بالاترین مقام خط مشی‌گذار است؛ بر اساس بند یک از اصل ۱۷۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، شورای عالی امنیت ملی مسئول تدوین سیاستهای دفاعی - امنیتی کشور در محدوده سیاستهای کلی ارائه شده توسط رهبری است.

۵-۸ رویه (رهیافت)، مقررات

رویه یا رهیافت (تاکتیک)، تصمیم‌گیریهای کوتاه‌مدت، مطابق با وضعیتی است که تغییر می‌کند و تعیین‌کننده شیوه عمل در سطوح مختلف یک مجموعه است (رضائیان، ۱۳۸۰: ۲۱۲) و به جای اینکه راهنمایی برای رسیدن به طرز تفکر جدید باشد، راهنمایی به سوی نحوه انجام آن است. «اصول ملی» در علوم سیاسی، قابل انطباق با رویه‌هاست.

قوة اجرای جدول زمان‌بندی رویه را روش گویند که مبتنی بر مجموعه‌ای از مقررات است. مقررات، عبارت از یک راهنمای مفصل و خاص برای انجام یک کار یا عدم آن است که بدون انعطاف است.

«تعهدات» در علوم سیاسی را می‌توان زیرمجموعه مقررات مورد بحث دانست؛ زیرا تعهدات ملی، به آن دسته از اقدامات معینی اطلاق می‌کنند که از یک خط مشی ملی پشتیبانی کرده و یا بر اساس یک سیاست ملی خاص پذیرفته شده‌اند و پیمانها از این قبیل هستند (تاجیک، ۱۳۸۱: ۹۵).

همان طور که پیشتر ذکر شد، خط مشی از جنس قانون است، ولی دارای انعطاف است و حق انتخاب را به مجری می‌دهد، ولی مقررات باید به طور دقیق اجراء شود؛ بنابراین، بین این دو تفاوت وجود دارد.

۶-۸. برنامه

به سیاهه تفصیلی فعالیتهایی که انجام خواهد گرفت، منابعی که به آنها تخصیص خواهد یافت، تعیین مکان و زمان و اینکه این فعالیتها از طرف چه کسی و در چه زمانی انجام خواهد شد، «برنامه» گویند. بر این اساس، از پیش تعیین کردن آنچه را باید انجام گیرد و نحوه انجام آن را «فرایند برنامه‌ریزی» نامند.

برنامه‌ها، پیونددهنده اهداف، سیاستها و روشهاست و عامل تثبیت این موارد است (امیرکبیری، ۱۳۸۱: ۴۰). اگر برنامه‌ها به صورت عددی بیان شود، از آن به «بودجه» تعبیر می‌کنند.

نکته: مقوله سیاست و خط مشی‌گذاری، به لحاظ ثبات و ماندگاری موضوعات و ابتدای مسائل آن بر مبانی استراتژیک، بیشترین ارتباط بلکه نیاز به معارف دینی دارد؛ لذا گرچه مطالعات فرهنگی - امنیتی، همه مقولات ششگانه یادشده را در بر می‌گیرد، نقش دین در سیاستگذاری، از برجستگی بیشتری برخوردار است.

۹. طبقه‌بندی مسائل و موضوعات فرهنگی - امنیتی، بر اساس گستره معارف اسلامی

معارف اسلامی مشتمل بر اعتقادات، اخلاقیات و اعمال جارحه‌ای است که به ترتیب در علم کلام، اخلاق و فقه بررسی می‌شود. تنوع موضوعات در دو طبقه‌بندی گذشته، زمینه مطالعه آنها را در هر یک از این سه علم فراهم می‌کند؛ چون هدف این نوشتار، تمرکز بحث بر روی موضوعات فقهی است، لذا در عین عمومیت بحث، آن را به وادی علم فقه محدود می‌کنیم.

۹-۱. زمینه‌های مطالعه فقهی

دانش فقه، علم به احکام شرعی است که بر اساس ادله تفصیلی (کتاب، سنت، عقل و اجماع) به دست می‌آید. موضوع علم فقه، افعال بندگان خداست؛ بنابراین، همه احکام افعال مکلفان را می‌توان در این علم جستجو کرد. برای استنباط احکام شرعی لازم است به گونه‌های مختلف مطالعه کرد؛ به همین سبب، دائرة مطالعات فقهی، از تنوع خاصی برخوردار است. بعضی از این گونه‌ها که مرتبط با موضوع بحث است، به قرار زیر می‌باشد (رک. مرکز مطالعات...، ۱۳۷۹: ۱۰-۱۲):

۹-۱-۱. اصول فقه

اصول فقه، علمی است که در مورد یک سلسله قوانین و قواعد کلی بحث می‌کند؛ مشروط به اینکه در طریق استنباط حکم شرعی به کار آید.

۹-۱-۲. قواعد فقهی

قواعد فقهی، قواعدی است که همانند اصول فقه، در راه به دست آوردن احکام شرعی الهی واقع می‌شوند، ولی این استفاده، از باب استنباط و توسیط نیست بلکه از باب تطبیق است؛ زیرا غایت و هدف قاعده اصولی، بیان شیوه‌های اجتهاد و استنباط است اما هدف قاعده فقهی، بیان حکم حوادث جزئی است.

۹-۱-۳. ضابط فقهی

ضابط، به معنای مفهوم کلی است که شامل فروع و مصادیق یک باب فقهی شود؛ مثل «ضابط ما یشرط فی امام الصلاة کماله وایمانه وعدالته...» و «ضابط النذر» و....

تفاوت میان ضابط و قاعده آن است که قاعده، جامع فروع در ابواب گوناگون است ولی ضابط، صرفاً در برگیرنده فروع یک باب فقهی است.

۴-۱-۹. نظریه فقهی

نظریه فقهی، مجموعه احکام متقارب در موضوعی است که از مبنایی خاص و هدفی ویژه برخوردار باشد؛ به عبارت دیگر، نظریه فقهی، مفهومی کلی است که در بر دارنده احکام مختلف و پراکنده‌ای در فقه است و در عین حال، سازنده یک نظام حقوقی در مقابل سایر نظامهای حقوقی دیگر باشد. «نظریه ضمان»، یک نظریه فقهی است.

قاعده فقهی در بر گیرنده حکم کلی فقهی است؛ بر خلاف نظریه فقهی که مشتمل بر ارکان، شروط و احکام است و بین آنها ارتباط ایجاد می‌کند. نکته: همه محورهای مطالعات یادشده می‌تواند زمینه‌ای برای مطالعات فرهنگی امنیتی محسوب شود.

۱۰. عناصر فرهنگ

کوچک‌ترین واحد یک فرهنگ که قابل تقسیم به واحد کوچک‌تر نیست، مؤلفه یا عنصر فرهنگی می‌نامند. عناصر فرهنگی را می‌توان در رده‌های زیر دسته‌بندی کرد (بابایی، ۱۳۸۴: ۵۰-۵۹):

اول. هنجارها: شامل سنتهای عامه، آداب معاشرت، اخلاقیات و قوانین.
دوم. نمادها (شعائر دینی): نمادهای ارزش‌آفرین که نوعی ارزش را با ساده‌ترین شکل منتقل می‌کنند و دارای نقش والایی‌اند.

سوم. علوم و فنون: نوع و چگونگی تأسیس نهادهای جامعه، در گرو فناوری اجتماعی است و آگاهی از حقوق و تکالیف فردی و جمعی، مشارکت در اداره امور جامعه و... است.

چهارم . نقشها (شئون اجتماعي افراد): در صورت عدم رعايت شئون اجتماعي افراڊي كه با دين مرتبط هستند، تضعيف دين و ارزشهاي ديني و جايزگزين شدن آن با مؤلفه‌هاي ضد يا غيرارزشي پديد مي‌آيد.

پنجم . بينش: شامل عقيدة، ارزش و آگاهي.

اگر به اين عنصر توجه شود، جامعه از آسيب و تنشهاي دنياي شديداً مادي و غيراخلاقي مصون مي‌ماند. ايمان و اعتقاد واقعي به خداي يگانه و توانا، وجود معاد، عدالت و برابري و برادري، ارزش افعال نيكو، ارزش اعتلاي روحي و معنوي به جاي ثروت مادي، ارزش كار و تلاش، سازندگي، علم، هنر، قناعت و اطاعت از قانون...، نمونه‌هايي از اين دست است.

ششم . ساختارها: نهادهايي كه بر اساس شريعت طراحي شده و به صحن اجتماع آمده‌اند و ايفاي نقش مي‌كنند حقوق و تكاليف سازمان‌يافته افراد و گروهها را مشخص مي‌كنند. نهادهاي حكومت، خانواده، آموزش و پرورش و... مصاديقي از ساختارهاست.

۱۱. تنوع محورهاي مطالعات امنيتي فرهنگي و تحديد آن

تاكنون سه نوع طبقه بندي را براي مطالعات امنيتي فرهنگي معرفي كرديم . در طبقه بندي اول ، مفهوم امنيت و فرهنگ را در نظر گرفتيم و سه محور فرهنگ امنيت ، امنيت فرهنگي و امنيت فرهنگ را تشخيص داديم . مراحل برنامه ريزي استراتژيكي، محورهاي ششگانه طبقه بندي دوم را مشخص نمود و بالاخره گستره ي معارف اسلامي ، ما را به طبقه بندي سوم رسانيد كه مشتمل بر چهار محور مي باشد . از تركيب محورهاي ۱۳ گانه فوق طيف گسترده اي از مطالعات امنيتي فرهنگي مبتني بر آموزه هاي فقهی و غير فقهی پديد می‌آید. اگر تقسيم بندي را در كنار عناصر ششگانه فرهنگ ببينيم گستره طيف فوق، چندين برابر مي شود.

در این نوشته امکان تعقیب همه محورها نمی باشد به همین جهت محور امنیت فرهنگ اسلامی را از طبقه بندی اول، محور سیاستگذاری را از طبقه بندی دوم و محور نظریه فقهی را از طبقه بندی سوم انتخاب می کنیم و بحث را بمنظور تهیه مقدمات ارائه نظریه فقهی در حوزه ی سیاستگذاری امنیت فرهنگ اسلامی دنبال می نمائیم .

۱۲. مؤلفه های نظریه فقهی در حوزه ی سیاستگذاری امنیت فرهنگ اسلامی

طراحی یک نظریه نیازمند احصاء مؤلفه های هر یک از مفاهیم مورد بحث است. در دانش فقه، برای یک نظریه، چهار مؤلفه مفهوم، ارکان، شروط صحت و احکام مطرح می باشد. جنس و محتوای این قالب را مؤلفه های بعدی تعیین می نماید. مثلاً واژه سیاستگذاری، جنس محتوی را نشان می دهد زیرا سیاستها، چیزی جز یک دسته قواعد مرسوم نیستند (لرنی، ۱۳۸۳: ۱۰۲) مشروط به اینکه انعطاف را از مجری نگیرند، به سبب همین ویژگی، از مقررات و دستور العملها که در هر موقعیتی باید اجراء شود ممتاز می شوند. همچنین محتوای قالب فوق را مؤلفه های امنیت و عناصر فرهنگ تشکیل می دهند. همانطور که در گذشته بیان گردید مؤلفه های امنیت مشتمل بر ارکان (تحصیل، حفظ و توسعه)، مرجع، ابعاد، متولی و روشهای تحصیل امنیت و رویکرد امنیتی است (ر.ک: عبدالله خانی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۱-۵۳) و مؤلفه های فرهنگ عبارت از هنجارها نمادها، نقشها، بینش (شامل عقیده، ارزش و آگاهی) علوم و فنون، و ساختارها میباشد. (ر.ک: بابائی؛ ۱۳۸۴: ۵۰-۵۹).

ارکان و ابعاد امنیت را با کمک گرفتن از ادبیات رائج مطالعات امنیتی مشخص نمودیم ولی تعیین مرجع، سطح، و روش تحصیل امنیت، منوط به متعلق آن و هم چنین فرهنگ پشتیبانی کننده آن است. متعلق امنیت در بحث

ما، فرهنگ اسلامی می‌باشد و از حیث محتوی، از آموزه‌های فقه اسلامی کمک می‌گیریم.

۱۳. گزیده‌ای از آموزه‌های فقهی مربوط به نظریه فقهی در حوزه‌ی سیاست‌گذاری امنیت فرهنگ اسلامی

آموزه‌های فقهی مورد بحث را میتوان با روش زیر تشخیص داد و انتخاب نمود، آنگاه آنها را در قالب نظریه فقهی با ترکیب مفهوم، ارکان، شرائط صحت و احکام ساماندهی نمود:

اول . از جنس سیاست باشد.

دوم . هیچ یک از مولفه‌های فرهنگ از قلم نیفتد.

سوم . هر سه رکن امنیت در تک تک مولفه‌های فرهنگ لحاظ شود.

چهارم . مرجع، سطح، متولی، روشهای تحصیل امنیت و رویکردهای امنیتی، در مورد تک تک مولفه‌های امنیت مشخص گردد.

۱۳-۱. هنجارها (سنتها، آداب معاشرت، اخلاقیات و قوانین)

ایجاد، صیانت و توسعه هنجارهای اجتماعی که مورد تأیید شارع مقدس است و یا خود بانی آن می‌باشد که ذیلاً نمونه‌ای از آن ارائه می‌شود به وفور در جای جای معارف فقهی دیده میشود.

۱۳-۱-۱. رکن تحصیل (زمینه سازی برای پذیرش)

هنگامی که طفل به ۷ سالگی می‌رسد باید طهارت و نماز را به او آموزش داد و او را در نماز جماعت شرکت داد، زیرا هفت سالگی، سن تمییز عبادی است. در سن ۱۰ سالگی می‌توان به تنبیه بدنی نیز متوسل شد زیرا حضور در

برنامه های عبادی، تمرینی است که باعث عادت می شود. (علامه حلی، بی تا، ج ۴: ۳۳۶)

۱۳-۲. رکن حفظ و صیانت (رفع و دفع آسیب پذیری ها)

فرزند نباید سر زده بر والدین وارد شود. (الفاضل اللنکرانی، بی تا، ج ۲ ص ۶۸۶). در معاشرت میان انسانها هر کجا که خوف فتنه و تحریک جنسی باشد حکم جواز برداشته شده است مانند دست دادن زن به مرد نامحرم از زیر لباس، نگاه کردن به صورت نامحرم، بوسیدن و معانقه دو مرد یا دو زن (محقق کرکی، ۱۴۱۴ ه. ق، ج ۱۲، ۴۴)، نگاه کردن به بدن مرد دیگر به جز شرمگاه، نگاه به موی سر زنان اهل کتاب (ابن فهد حلی، ۱۴۰۷ ه. ق، ج ۳: ۲۰۶).

حد و تعزیر که از عقوبات و مجازاتهای اسلامی می باشد به معنای منع است زیرا مردم را از ارتکاب معاصی باز می دارد. (تبریزی، ۱۴۱۷ ه. ق: ۷) بنابراین هنگامی که مردم می دانند دیگران حق مراقبت از او و نیز امر به معروف و نهی از منکر دارند گرد گناه نمی روند زیرا عزت نفس و شخصیت اجتماعیشان اجازه چنین کاری را نمی دهد. (سیفی مازندرانی، بی تا)، ج ۵: ۲)

۱۳-۲. نمادها

۱۳-۲-۱. رکن تحصیل (رجحان تعظیم شعائر اسلامی)

وجوب تعظیم شعائر دینی و حرمت اهانت به محرمات دینی، حکمی است که بطور مکرر در دانش فقه مطرح شده است و احکامی بر آن مترتب می باشد. هر آن چه که دارای مرتبه و شأنی در نزد پروردگار باشد، اگرچه از حیث شانیت، شدت و ضعف دارد ولی نشانه و نماد دین است و دارای احترام می باشد. اماکنی چون کعبه، مسجد الحرام، حرم، دیگر مساجد، همچنین زمانهایی هم چون رمضان، شب قدر، و یا افرادی همانند پیامبر (ص)،

معصومین علیهم السلام و چیزهایی مانند قرآن دارای احترام هستند و مستوجب تعظیم می باشند. از طرفی حفظ مرتبه و شأن هریک، واجب است و زائد بر آن مستحب می باشد و نباید به آنها اهانت نمود. (ر.ک: بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۵: ۲۹۱، و نراقی، بی تا: ۲۳)

بر هر فرد مسلمان واجب است که اظهار شعائر اسلامی نماید حال اگر کسی در بلاد شرک زندگی می کند و امکان اظهار شعائر دینی (مانند اذان، نماز، روزه،...) ندارد باید در صورت امکان از آن محل هجرت نماید. (علامه حلی، بی تا، ج ۹: ۳۶۱)

۱۳-۲-۲. رکن حفظ و صیانت (رجحان انزواء شعائر غیر اسلامی)

حفظ کتب اهل ضلال حرام می باشد (انصاری، ۱۴۱۵، ج ۱: ۲۳۳) ساخت کلیسا و معبد جدید و نواختن ناقوس ممنوع است و خانه اهل کتاب نباید از خانه مسلمانان بلند تر باشد و جلوه گری کند. (کاشف الغطاء، ج ۴: ۲۴۰)

۱۳-۳. نقشها

۱۳-۳-۱. رکن تحصیل (احساس سر بلندی مسلمان در هر نقطه ای از

جهان)

شکستن غرور مردم، موجب احساس حقارت و به تبع آن، از دست دادن فرهنگ خود می شود از آنجائی که اسلام دارای علو منزلت است و در مرتبه عالی قرار دارد هیچ کافری بر مسلمان ولایت و تحکم نخواهد داشت و بر اساس قاعده نفی سیل، هر حکمی که متضمن ذلت مسلمان در برابر کافر باشد فاقد اعتبار است. (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱: ۱۸۷)

۱۳-۲-۳. رکن حفظ و صیانت (پاسداری از نقشها و جلوگیری از تغییر آن)

ناسزا گوئی به پیامبر (ص) و سایر معصومین علیهم السلام و نیز سب مومن حرام است (امام خمینی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱: ۴۳۱) سلام کردن بر اهل کتاب مکروه است (محقق حلی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱: ۳۰۲) و شراکت با آنها کراهت دارد (علامه حلی، ۱۴۱۱: ۱۰۹).

برای حفظ جایگاه و نقش افراد، و در نتیجه صیانت از ارزشها، افراد زیر استحقاق استخفاف دارند:

الف. اهل بدعت و جو سازی و هتک ارزشها ب. شخصیتهای کاذب
ج. گناهکاران د. فاسقان و کسانی که ظلم می کنند و به دیگران اتهام می زنند. ه. گمراهان و مرتدان و. مخالفان و کفار

مصادیق استخفاف که برای این افراد در نظر گرفته شده است و هر صنفی از اصناف فوق، مستحق برخی از آنها هستند عبارتند از: براءت؛ سب و تحقیر؛ هجمه علمی؛ دوری گزیدن از آنها؛ ابطال آئین باطل آنها؛ مذمت در مورد اصل گرایش آنها به باطل (ر.ک: شیرازی، ۱۴۱۸، ج ۲: ۲۲۷)

۱۳-۴. ینش (عقیده، ارزش، آگاهی)

۱۳-۴-۱. رکن تحصیل (تقدم روش تحصیل اقصاعی بر اعمال قدرت در سطح بین الملل و یا ملی)

منظور از جهاد ابتدائی، جنگ با سران مشرکین و کفار به منظور دعوت و گرایش آنها به اسلام است بنابر این منطق و استدلال و ارشاد نمودن آنها، مقدم بر نبرد است. حال اگر قانع شدند ولی لجاجت ورزیدند و بجای تسلیم در برابر حق، راه را بر عرضه ی اسلام به ملت های شان بستند، با قوه قهریه (جهاد ابتدائی) از میان برداشته می شوند. (سیفی مازندرانی، بی تا، ج ۳: ۱۱۳)

امام صادق علیه السلام به نقل از امیر المومنین علیه السلام می فرماید: هنگامی که پیامبر(ص) مرا به یمن فرستاد به من فرمود: ای علی، با هیچ کس نبرد نکن مگر اینکه او را به اسلام دعوت کرده باشی، بخدا قسم اگر خداوند یک نفر را به دست تو هدایت کند بهتر است از هر چیزی که خورشید بر آن تابیده باشد. (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۳۵).

در بعد داخلی نیز در ابتدا، معارف دین به مردم عرضه می‌گردد و حجت بر آنها تمام می شود و آنگاه است که عقل دستور می‌دهد به وظایف دینی خود عمل نمایند تا از ضررهای مترتّب بر ترک آن ایمنی یابند (مرتضوی لنگرودی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۱۷). اسلام به حاکم شرع اختیار داده است اگر کسی واجبی را ترک نماید و یا مرتکب حرامی شود که کبیره باشد او را تعزیر نماید (امام خمینی، بی تا، ج ۲: ۴۷۷).

۱۳-۴-۲. رکن حفظ و صیانت (روش صیانتی اقتدار)

امر به واجب و نهی از حرام، واجب و امر به مستحب، مستحب است مشروط به اینکه در مخاطب تأثیر بگذارد در عین حال مواردی از امر به معروف و نهی از منکر وجود دارد که از اهمیت بسزایی برخوردار است و وجوب آن مشروط به چنین شرطی نمی باشد. این موارد به قرار زیر است:

الف. تضعیف عقائد مسلمین و هتک دین ب. دگرگونی معروف به منکر یا بالعکس ج. انتشار نظرات غیر اجتهادی در میان مسلمین د. ظهور بدعتها (روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳: ۲۵۰).

۱۳-۵. موضوعات جامعی که می‌توان از مصادیق انتزاع کرد

از آموزه‌هایی که ذکر آن گذشت و موارد فراوان دیگری که مجال پرداختن به آن در این جا نیست معارفی جامع و کلی به دست می‌آید که ما را به تدوین نظریه مورد بحث نزدیک می‌کند. برخی از این معارف به قرار زیر است:

اول. آحاد مسلمانان، امت اسلامی، دستگاه حکومتی (حاکم اسلامی) و عموم بشریت مرجع امنیت فرهنگ اسلامی هستند.

دوم. اشاعه معارف اسلامی، ارشاد و اقناع، اقتدار و زور (قدرت) از روشهای تحصیل امنیت فرهنگ اسلامی است.

سوم. دامنه و سطح امنیت فرهنگ اسلامی تا سطح بین الملل امتداد دارد.

چهارم. آحاد مسلمانان و حاکم اسلامی متولی امنیت هستند.

پنجم. حکم تکلیفی آموزش معارف اسلامی تابع برآیند کلیت حکم، اهمیت متعلق حکم، موضوع حکم و میزان عمومیت نیاز مردم به آن معارف است.

ششم. بین مکلفین به آموزش معارف اسلامی، تقدم رتبی وجود دارد.

هفتم. در حوزه سیاستگذاری امنیت فرهنگ اسلامی، روش تحصیل

اقناعی بر سایر روشها، و روش صیانتی اقتدار بر سایر روشها اولویت دارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

فرهنگ متعالی اسلام پاسخگوی همهٔ انسانهای جهان در هر زمینه‌ای است که به هدایت آنها برگردد. مقولهٔ امنیت یکی از این زمینه‌هاست. برای ارائهٔ نظریهٔ اسلام در خصوص فرهنگ و امنیت، مبتنی بر ادبیات متعارف در مطالعات فرهنگی - امنیتی جهان، نیاز به تنقیح موضوع بر اساس همین ادبیات، طبقه‌بندی موضوعات مورد بحث و نیز معرفی و رده‌بندی منابع تحقیق در فرهنگ اسلام است. نویسنده در این مقاله، ضمن ارائهٔ اطلاعات بالا، یکی از

محورها را، که عبارت از امنیت فرهنگ اسلامی است، مورد توجه قرار داد و با کمک گرفتن از نمونه کوچکی از آموزه‌های فقهی و سینستهای فرهنگی^۹ کشور جهان، راه را برای ارائه نظریه امنیت فرهنگ اسلامی مبتنی بر آموزه‌های فقهی هموار نمود.

یادداشتها

۱. برای اطلاعات بیشتر رک. عمید زنجانی، ۱۳۶۷، ج ۳: ۳۶۲-۳۶۵؛ حلمی زاده، ۱۴۱۵ق، ۱۱۹: به بعد؛ هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۱، ج ۱-۱۰، ذیل واژه امنیت؛ مطیعی، ۱۳۸۱: ۱-۶ و ۷۷-۷۸

۲. «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ» (نحل: ۱۱۲)
«و به یقین، فرستاده‌ای از خودشان برایشان آمد، اما او را تکذیب کردند؛ پس در حالی که ظالم بودند، آنان را عذاب فرو گرفت.

۳. «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (نور: ۵۵)
«خدا به کسانی از شما که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، وعده داده است که حتماً آنان را در این سرزمین جانشین [خود] قرار دهد؛ همان گونه که کسانی را که پیش از آنان بودند، جانشین [خود] قرار داد، و آن دینی را که برایشان پسندیده است، به سودشان مستقر کند، و بیمشان را به ایمنی مبدل گرداند، [تا] مرا عبادت کنند و چیزی را با من شریک نگردانند، و هر کس پس از آن به کفر گراید، آنان‌اند که نافرمان‌اند.

«الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ» (انعام: ۸۲)
«کسانی که ایمان آورده و ایمان خود را به شرک نیالوده‌اند، آنان را ایمنی است و ایشان راه یافتگان‌اند».

۴. «قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى اللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ» (نمل: ۵۹)
«بگو: 'سپاس برای خداست، و درود بر آن بندگان که [آنان را] برگزیده است'. آیا خدا بهتر است یا آنچه [با او] شریک می‌گردانند؟

«وَإِنَّمَا هِيَ تَقْصِي أَرْوُضَهَا بِالتَّقْوَى لَتَأْتِيَ آمِنَةً يَوْمَ الْخَوْفِ الْأَكْبَرِ» (نهج البلاغه امام علی(ع) ۱۳۷۳، نامه ۴۵: ۳۱۷)

«و من نفس خود را با پرهیزگاری می‌پرورانم تا در روزی که پریم‌ترین روزهاست، در امان آمدن تواند».

۵. «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهِيمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ» (حشر: ۲۳)

«اوست خدایی که جز او معبودی نیست؛ همان فرمانروای پاک سلامت [بخش، و] مؤمن [به حقیقت حقّه خود که] نگهبان، عزیز، جبار [و] متکبر [است]. پاک است خدا از آنچه [با او] شریک می‌گردانند».

۶. «إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ * فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ * يَلْبَسُونَ مِنْ سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَقَابِلِينَ * كَذَلِكَ وَزَوَّجْنَاهُمْ بِحُورٍ عِينٍ * يَدْخُلُونَ فِيهَا بِكُلِّ فَاكِهَةٍ آمِنِينَ» (دخان: ۵۱-۵۵)

«به راستی پرهیزگاران در جایگاهی آسوده [اند]، در بوستانها و کنار چشمه‌سارها. پرنیان نازک و دیبای ستبر می‌پوشند [و] برابر هم نشسته‌اند. [آری]، چنین [خواهد بود] و آنها را با حوریان درشت چشم همسر می‌گردانیم. در آنجا هر میوه‌ای را [که بخواهند] آسوده‌خاطر می‌طلبند».

«إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ * ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ» (حجر: ۴۵-۴۶)

بی‌گمان، پرهیزگاران در باغها و چشمه‌ساران‌اند. [به آنان گویند:] 'با سلامت و ایمنی در آنجا داخل شوید'.

«لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُمْ وَلَهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (انعام: ۱۲۷)

«برای آنان، نزد پروردگارشان سرای عافیت است، و به [پاداش] آنچه انجام می‌دادند، او یارشان خواهد بود».

۷. «إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِنْ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ * وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَى وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (انفال: ۹-۱۰)

«به یاد آورید] زمانی را که پروردگار خود را به فریاد می‌طلبیدید، پس دعای شما را اجابت کرد که 'من شما را با هزار فرشته پیاپی، یاری خواهم کرد.' و این [وعده] را خداوند جز نوبدی [برای شما] قرار نداد، و تا آنکه دل‌های شما بدان اطمینان یابد و پیروزی جز از نزد خدا نیست که خدا شکست‌ناپذیر [و] حکیم است».

۸. به عنوان نمونه رک: تاجیک، ۱۳۸۱: ۳۴.

۹. تبیین ابعاد مختلف امنیتی و از جمله «امنیت فرهنگی» به بحث «تقسیم امنیت بر حسب موضوع» مربوط می‌شود که بیان آن در ذیل بند ۳ و ۳-۱ گذشت.

۱۰. در سند منتشرشده توسط آیسکو (سازمان تربیتی، علمی و فرهنگی اسلامی، وابسته به سازمان کنفرانس اسلامی)، واقعیت یادشده به صورت زیر تبیین شده است:

«حقیقت آن است که تصور فرهنگ مجرد و بی‌طرف که هیچ پیوندی با پیش‌داده‌های تاریخی یا مذهبی به مثابه سرچشمه ملاکها و ارزشها و معیارهای آن نداشته باشد، واقعاً دشوار است؛ به عنوان مثال، فرهنگ غربی به دلائلی که به روابط دولتهای غربی با نهادهای مذهبی و ایدئولوژیک مربوط می‌شود، سرچشمه دینی خود را رها کرده و به همین علت به رغم سمت و سوی کلی که فرهنگ اروپایی از آن برخوردار است، این فرهنگ در کشورهای مختلف عموماً از ویژگیهایی که چارچوب و ابعاد آن را مشخص می‌سازد، برخوردار است. گاه منسوب به یک زبان است، مانند فرهنگ فرانسه یا آلمانی، و گاه با دین سر و کار دارد، مانند فرهنگ اسلامی، و گاه از مکتبی وضعی سرچشمه گرفته است، مانند فرهنگ مارکسیستی، و یا به یک کشور یا منطقه جغرافیایی وابسته است، مانند فرهنگ فرعون، یونانی یا چینی» (راهبرد فرهنگی جهان اسلام، ۱۳۸۰: ۴۲).

۱۱. امام خمینی(ره) در خصوص تأمین امنیت فرهنگ اسلام چنین می‌فرمایند:

«اگر ترس این باشد که دشمن می‌خواهد استیلای سیاسی و یا اقتصادی بر حوزه اسلام داشته باشد و در نتیجه، مسلمانها را به اسارت سیاسی و اقتصادی

برسانند و یا اسلام و مسلمین را ناتوان کند، واجب است بر تمام مسلمانها با وسائل مشابه با آنها به دفاع برخیزند و با مقاومت‌های منفی مانند نخردن کالای آنها، مصرف نکردن تولیدات آنها و ترک ارتباطها، تسلیم خواسته آنها نگردند» (امام خمینی(ره)، تحریرالوسیله، ج ۱: ۴۸۵-۴۸۶).

«اگر یکی از دولتهای اسلامی با بیگانگان رابطه‌ای برقرار سازد که مخالف با مصلحت اسلام و مسلمین باشد، واجب است بر دیگر دولتها که آن قرارداد را باطل کنند» (امام خمینی(ره)، تحریرالوسیله، ج ۱: ۴۸۶).

«دشمنان و کارگزاران آنها در کشورهای اسلامی در طول تاریخ در ذهن جوانان و پیران ما تزریق کرده‌اند که اسلام تنها نماز و روزه است و مسائل اجتماعی و سیاسی دفاعی ندارد تا بتوانند اسلام و مسلمانهای راستین را از چشم جوانان و دانشجویان ما بیاندازند و در جامعه اسلامی ایجاد شکاف نمایند. بر مسلمانها و در طلیعه آنها، روحانیان و طلاب علوم دینی واجب است که بر ضد تبلیغات دشمنان اسلام با هر وسیله‌ای که در اختیار دارند، قیام کنند و روشن کنند که اسلام برای تأسیس حکومت عادلانه بر پا شده است» (امام خمینی(ره)، کتاب‌البیع، ج ۲، ۴۵۹).

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه [امیرالمومنین علی(ع) (۱۳۷۳)]. شهیدی. تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ پنجم.
۳. آشنا، حسام‌الدین (۱۳۷۹). «اینترنت و امنیت فرهنگی». سروش. شماره ۹۸۵. دوره ۲۱. اردیبهشت، صص ۹-۱۱.
۴. ابن فهد حلی، احمد بن محمد (۱۴۰۷.ه.ق). المذهب البارع فی شرح المختصر النافع. ج ۳. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
۵. احمدی، حبیب‌الله (۱۳۷۹). «دین، پشتوانه امنیت ملی». فصلنامه علوم سیاسی. ش ۹، دوره سوم. تابستان، صص ۱۴۳-۱۶۱.
۶. اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۷۸). «راهبردهای اعتلای فرهنگ و تمدن اسلامی و تضمین امنیت فرهنگی». فصلنامه مطالعات راهبردی. ش ۳. بهار، صص ۷۵-۱۰۴.
۷. افتخاری، اصغر (۱۳۷۹). «ابعاد انتظامی امنیت ملی»، مقالاتی پیرامون امنیت ملی و نقش نیروی انتظامی. تهران: سازمان عقیدتی ناجا، دفتر سیاسی.
۸. افتخاری، اصغر (۱۳۸۰). «فرهنگ امنیت جهانی»، در مک کین لای - و - آر. لیتل، امنیت جهانی: رویکردها و نظریه ها. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۹. افتخاری، اصغر (۱۳۸۱). مراحل بنیادین اندیشه در مطالعات امنیت ملی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۱۰. افتخاری، اصغر و نصری، قدیر (۱۳۸۳). روش و نظریه در امنیت پژوهشی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۱۱. الکلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷.ه.ق). الکافی. ج ۵. تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.

۱۲. الوانی، سید مهدی (۱۳۶۹). تصمیم‌گیری و تعیین خط مشی دولتی. تهران: سمت.
۱۳. امیرکبیری، علی‌رضا (۱۳۸۱). مدیریت استراتژیک. تهران: نشر نگاه دانش. چاپ دوم.
۱۴. انصاری، مرتضی (۱۴۱۵ ه. ق). کتاب المکاسب ج ۱. قم: المؤتمر العالمي لتخليد الشيخ الاعظم.
۱۵. بابایی طلائی، محمداقبر (۱۳۸۴). مبانی استراتژی فرهنگی از دیدگاه امام علی (ع). تهران: سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، دانشکده فرماندهی و ستاد دوره عالی جنگ.
۱۶. بجنوردی، حسن (۱۴۱۹ ه. ق). القواعد الفقهیه ج ۱ و ۱۱. قم: نشر الهادی.
۱۷. براین کوئین، جیمز و دیگران (۱۳۷۳). مدیریت استراتژیک. محمد صائبی. تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی.
۱۸. تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۱). مقدمه‌ای بر استراتژیهای امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران. ج ۱. تهران: فرهنگ گفتمان.
۱۹. تبریزی، جواد بن علی، (۱۴۱۷ ه. ق)، اسس الحدود و التعزیرات. قم: مکتب المؤلف.
۲۰. تسلیمی، محمدمسعود (۱۳۷۸). تحلیل فرایندی خط مشی‌گذاری و تصمیم‌گیری. تهران: سمت.
۲۱. تهامی، سید مجتبی (۱۳۸۴). امنیت ملی دکترین سیاستهای دفاعی و امنیتی. ج ۱. تهران: نشر آجا.
۲۲. جمراسی، علی‌اصغر (۱۳۷۴). بررسی مفاهیم نظری امنیت ملی. تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی.
۲۳. حلمی‌زاده، حمید (۱۴۱۵ ق). الامن الاسلامی و مستقبل الامه. بیروت: مؤسسه البلاغ.
۲۴. خمینی (ره)، امام روح‌الله. کتاب البیع. ج ۲.

۲۵. خمینی (ره)، امام روح الله (۱۴۱۵ه.ق). المکاسب المحرمه ج. ۱. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار الامام الخمينی (ره)
۲۶. خمینی (ره)، امام روح الله (بی تا). تحریر الوسيله ج. ۱ و ۲. قم: مؤسسه دارالعلم.
۲۷. رضائیان، علی (۱۳۸۰). مبانی سازمان و مدیریت. تهران: سمت، چاپ سوم.
۲۸. رضائیان، علی (۱۳۸۳). اصول مدیریت. تهران: سمت، چاپ پانزدهم.
۲۹. روحانی، حسن (۱۳۸۰). «امنیت عمومی و امنیت ملی و چالشهای فراروی». راهبرد. ش ۲۰. تابستان، صص ۵-۴۴.
۳۰. روحانی، محمد صادق (۱۴۱۲ه.ق) فقه الصادق ج. ۱۳. قم: مؤسسه دارالکتب، چاپ سوم.
۳۱. روشندل، جلیل (۱۳۷۴). امنیت ملی و نظام بین المللی. تهران: سمت.
۳۲. سازمان کنفرانس اسلامی - دفتر سازمانهای بین المللی (۱۳۷۹). راهبرد فرهنگی جهان اسلام مقدس. تهران: الهدی.
۳۳. سیفی مازندرانی، علی اکبر (بی تا). دلیل التحریر الوسيله ج. ۲ و ۳، بی جا: بی نا.
۳۴. شریعتمدار جزایری (۱۳۷۹). «امنیت در فقه سیاسی شیعه». فصلنامه علوم سیاسی. ش ۹. دوره سوم. تابستان، صص ۵-۳۱.
۳۵. عباسی، علی اصغر (۱۳۸۱). «امنیت اجتماعی و ملاحظات نظری آن». مجموعه مقالات امنیتی و راهکارهای توسعه. بابل: دانشگاه آزاد اسلامی.
۳۶. عبدالله خانی، علی (۱۳۸۱). نظریه های امنیت، مقدمه ای بر طرح ریزی دکترین امنیت ملی. ج. ۱. تهران: مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین المللی ابرار معاصر.
۳۷. عطائی، محمد آصف (۱۳۸۳). «امنیت و حوزه های آن در قرآن». روزنامه کیهان. ۱۸ مرداد، ص ۶.
۳۸. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۱ه.ق). تبصره المتعلمین. تهران: مؤسسه الطبع و النشر التابعه لوزراء الثقافه و الارشاد.

۳۹. علامه حلی ، حسن بن یوسف (بی تا) تذکره الفقهاء . ج ۹ و ۹ ، قم : موسسه آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث .
۴۰. عمیدزنجانی، عباسعلی (۱۳۶۷). فقه سیاسی. ج ۲-۳. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ج ۲: چاپ دوم و ج ۳: چاپ اول.
۴۱. فاضل لنکرانی، محمد (بی تا). التعليقات على العروة الوثقى . ج ۲. قم : مرکز فقه الاثمه الاطهار عليهم السلام
۴۲. فروآر، دیوید (۱۳۸۲). مدیریت استراتژیک. علی پارسایان و سید محمد اعرابی. تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی، چاپ پنجم.
۴۳. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
۴۴. کاشف الغطاء ، جعفر بن خضر (بی تا) . کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغراء . ج ۴ . قم : مکتب الاعلام الاسلامی
۴۵. کونتز، هارولد و دیگران (۱۳۷۸). اصول مدیریت. محمدهادی چمران. تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاهی صنعتی شریف.
۴۶. لرنی، منوچهر (۱۳۸۳). آسیب شناسی امنیت. تهران: پیام پویا.
۴۷. ماندل، رابرت (۱۳۷۷). چهره متغیر امنیت ملی. ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی. تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۴۸. محب، علی و ایمان، سرشت (۱۳۷۲). مدیریت استراتژیک. تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.
۴۹. محقق حلی ، جعفر بن الحسن (۱۴۰۸ ه. ق). شرایع الاسلام . ج ۱ قم : مؤسسه اسماعیلیان ، چاپ دوم .
۵۰. محقق کرکی، علی بن حسین (۱۴۱۴ ه. ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد . ج ۱۲. قم : موسسه آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث ، چاپ دوم .
۵۱. مرتضوی لنگرودی، محمد حسن (۱۴۱۲ ه. ق). الدر النضید . ج ۱ . قم : مؤسسه انصاریان .
۵۲. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (۱۳۸۵). نرم افزار معجم موضوعی بحار الانوار. قم: نگارش یک.

۵۳. مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی - پژوهشکده فقه و حقوق (۱۳۷۹).
مأخذشناسی قواعد فقهی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز
انتشارات.

۵۴. نراقی، احمد بن محمد (بی تا). عوائد الایام. بی جا: بی نا.

۵۵. ولی پور زرومی، سید حسن (۱۳۷۸). «جایگاه امنیت در اندیشه سیاسی اسلام
و امام خمینی(ره)». فصلنامه علوم سیاسی. ش ۵. دوره دوم. تابستان،
صص ۳۴۰-۳۵۹.

56. -www.bashgah.net

57. www.css.ir

58. www.Iranculture.org

بخش دوم

تحلیل کاربردی فقه سیاسی در عرصه حکومت



تحلیل فقهی اختیارات حکومت اسلامی از دیدگاه امام خمینی (ره)

دکتر اصغر آقا مهدوی*

مقدمه

حکومت در اندیشه امام خمینی جایگاه ویژه ای در نظام اسلامی دارد. ایشان علاوه بر این که با بحثهای علمی در نوشتارهای خود مبانی حکومت اسلامی را ترسیم نموده و تشکیل آنرا بر فقها واجب کفایی دانسته اند. (امام خمینی، ۱۴۱۰ق، ج ۲/۶۷۵) خود در برهه ای از زمان عملاً در ایران موفق به تشکیل آن شده و رهبری آن را بدست گرفته اند. لذا نظریات ایشان در این باب، می تواند راهگشای برخی از موارد مبهم و مشتبه قرار گیرد.

در زمینه اختیارات حکومت اسلامی به ویژه از منظر امام خمینی مباحث مختلفی ارائه شده است [۱] اما تجزیه و تحلیل این مسئله از بعد فقهی و مبتنی بر کتب فقهی حضرت امام (ره) در حد بررسی که صورت گرفت، مطلبی مشاهده نشد. لذا در این مقاله ابتدا در حد ضرورت اشاره به مسئله حکومت و جایگاه آن در اندیشه حضرت امام (ره) خواهد شد و سپس به مسئله تحقیق پرداخته خواهد شد. سؤال اصلی این است که آیا وجه تقدم حکومت بر

* استادیار دانشگاه امام صادق (علیه السلام)

احکام اولیه از باب اهم بودن در مقام اجرا و تراحم است یا این که در مقام تشریع و از باب «حکومت» است. به تبیین این مطلب بر اساس مبانی فقهی امام خمینی (ره) خواهیم پرداخت.

۱. ضرورت تشکیل حکومت

امام خمینی در کتاب ولایت فقیه که مبانی حکومت اسلامی را تبیین می‌نماید؛ ادله عقلی و نقلی برای ضرورت تشکیل حکومت اسلامی ارائه نموده‌اند؛ و ادله خود را مستند و عقل، نقل، سنت و رویه رسول اکرم (ص) را مبنی بر تشکیل حکومت و ماهیت قوانین اسلام نموده‌اند. (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۲۶ تا ۵۱)

در دلیل نقلی (شیخ صدوق، ۱۳۸۶ق، ج ۱: ۲۵۳) جلوگیری از تجاوز به حقوق دیگران، جهاد با دشمنان، تقسیم درآمدهای عمومی و حفظ انسجام و قوام جامعه و از همه مهمتر حفظ دین و جلوگیری از بدعتها و تغییر سنن و احکام الهی، عواملی هستند که تشکیل حکومت اسلامی را ایجاب می‌نمایند. در فقره‌ای از حدیث منقول (شیخ صدوق، ۱۳۸۶ق، ج ۱: ۲۵۳) علت جعل ولی امر را جلوگیری از اندراس و کهنه شدن و فرسودگی دین و تغییر سنن و احکام الهی دانسته‌اند: «أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَجْعَلْ لَهُمُ إِمَامًا قِيمًا أَمْنِيَا حَافِظًا مَسْتَوْدَعًا لِدَرْسِ الْمَلَّةِ وَ ذَهَبِ الدِّينِ وَ غَيْرِ السَّنَنِ» نکته مهم در این فرمایش این است که حفظ دین و ممانعت از بدعت در دین و پویائی و زنده بودن آن در شرائط مختلف زمانی و مکانی در گرو تشکیل حکومت می‌باشد. از طرفی راز انطباق احکام الهی در شرائط مختلف، وجود حکومتی است که مجری احکام الهی است. یعنی با توجه به تغییر قالب و ظروف احکام الهی به تعبیر حضرت امام (ره) تغییر موضوع در شرائط اقتصادی و سیاسی حاکم بر یک نظام بدیهی است که مظروف را که اصول و قواعد و احکام الهی است، باید

در ظرف و قالب جدید اجرا نمود. و از طرف دیگر حوزه «مالا نص فیه» حوزه ای است که در شرائط مختلف نیازمند قوانین جدید می باشد. و قانون گذاری در این حوزه و اجرای آن بدون تحقق حکومت دینی امکان پذیر نخواهد بود.

۲. متصدی حکومت

الف- اصل اولی در ولایت و حکومت، عدم نفوذ و جواز حکم فردی نسبت به فرد دیگر در مسائل قضائی و غیر آن است. و در این مساله بین اصحاب وحی و اوصیاء و اولیاء الهی و دیگران تفاوتی نیست. زیرا بالا بودن درجات معنوی، مقتضی نفوذ رأی ایشان نسبت دیگری نیست. بنابراین نفوذ حکم دیگران محتاج به جعل از طرف خداوند است. که رسول اکرم (ص) به جعل الهی به مقام خلافت و حکومت منصوب گردیده اند. («النبی أولى بالمؤمنین من انفسهم: الاحزاب/ ۳۳» و ر.ک: النساء/ ۶۵) [۲] بعد از پیامبر اکرم (ص) نیز ائمه اطهار (علیهم السلام) به نصب خداوند و رسول اکرم (ص) حاکم و سلطان بر مردم بوده اند. آیاتی از قرآن کریم (النساء/ ۵۹) و روایات متواتر (حر عاملی، بی تا، ج ۱۸: ۱۹) [۳] بر این مطلب دلالت دارند. بعد از ائمه (ع) در زمان غیبت نوبت به ولایت فقها می رسد. (ر.ک: امام خمینی، ۱۴۱۸ق، ۱۸: و همو، ۱۴۱۰ق- ب، ج ۳: ۱۴۳ و همو، ۱۳۵۷: ۶۳ به بعد)

در ارتباط با مسئله ولایت فقیه در محدوده مورد بحث ذکر دو نکته ضروری می نماید؛ اصل ولایت فقیه و حدود اختیارات آن. حضرت امام (ره) اصل ولایت فقیه در عصر غیبت را با ادله عقلی و نقلی اثبات می نمایند. بدین معنا که حفظ اسلام وظیفه ای همگانی است و تکلیفی است که حتی از نماز و روزه هم واجب تر است. (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۸۷) بنابر این همانطوری که پیامبر اکرم (ص) مأمور اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام بودند، فقهای

عادل نیز باید با تشکیل حکومت، احکام اسلام را اجرا نموده و نظام اجتماعی اسلام را برقرار نمایند. (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۹۳)

لذا به اعتقاد ایشان، همان علتی که حکومت را در زمان حضور پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) را ایجاب می نماید، مستلزم حکومت در زمان در غیبت نیز می باشد؛ و آن حفظ شریعت اسلام، برقراری نظم اجتماعی وحدت و عدم تفرقه در امت اسلامی و.... می باشد. (امام خمینی، ۱۴۱۰- ج ۲: ۴۶۲)

بعلاوه شکی نیست که پیامبر اکرم (ص) خاتم پیامبران الهی، آنچه بشر بدان نیازمند است را بیان نموده اند. (حرعاملی، بی تا، ج ۱۹: ۲۷۱) امر مهمی مثل امر سیاست و قضاوت را که موجب نقص شریعت و مخالف خطبه ایشان در حجه الوداع می باشد، فرو نگذارده اند. و با توجه به خبر دادن ایشان از عصر غیبت اگر تکلیف امت در زمان غیبت معین ننموده و یا امام (ع) را مامور به تعیین آن ننماید، نقص فاحشی بر تشریع و قانونگذاری خواهد بود. حال با توجه به این ضرورت عقلی بر لزوم جعل مقام قضاوت و حکومت در عصر غیبت، قدر متیقن از کسی که می تواند چنین مسئولیتی را در عصر غیبت بعهده گیرد، فقهای عادل می باشند. (امام خمینی، ۱۴۱۰- ج ۲: ۴۶۲ و همو، ۱۳۸۵ق، ج ۲: ۱۰۱) زیرا از آنجا که حکومت اسلامی به منظور اجرای قانون و بسط عدالت اجتماعی جعل گردیده است، علم به قانون و عدالت از صفات لازم حاکم اسلامی است. (امام خمینی، ۱۴۱۰- ج ۲: ۴۶۴) مؤید این دلیل عقلی ادله نقلی فراوانی است که در جعل ولایت فقیه در عصر غیبت اقامه شده است که از موضوع بحث ما خارج است. (امام خمینی، ۱۴۱۰- همو، ۱۴۱۸ق: ۲۴)

نکته دوم، مسئله اختیارات ولی فقیه است که به اعتقاد حضرت امام (ره) همه اختیاراتی که، رسول اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) در ارتباط مسئله حکومت و سیاست دارا بوده اند، دارا می باشند. (امام خمینی، ۱۴۱۰- ج ۲)

(۶۷: ۴) [۴] زیرا والی هر کسی که باشد مجری احکام شریعت و اقامه کننده حدود الهی و جمع کننده خراج و سائر مالیات ها و مصرف آن در مصالح مسلمین است. (امام خمینی، ۱۴۱۰، ج ۲/ ۶۷)

بنابر این تحلیل، اختیاراتی که فقیه دارد لازمه حکومت اسلامی است که بدون آن اختیارات، دین در همه ابعاد عبادی، سیاسی و اقتصادی آن بر جامعه حاکم نخواهد شد. و لذا هر کس متصدی حکومت باشد به تبع آن چنین اختیاراتی را دارا خواهد بود. با توجه به قیدی که حضرت امام نسبت به اختیارات ولی فقیه آورده اند (مما يرجع الى الحكومة والسياسة) چند نتیجه حاصل می شود:

الف: اگر دلیلی اقامه شود که برخی از اختیارات امام (ع) مربوط به مقام ولایت و سلطنت نیست بلکه مربوط به جهات شخصی است، آن اختیارات را، فقیه نخواهد داشت. (امام خمینی، ۱۴۱۰- ج، ج ۲: ۴۹۶)

ب: اگر دلیل اقامه شود که برخی از اختیارات، گرچه از شئون حکومت و سلطنت می باشد ولی مختص امام (ع) است کما اینکه نظریه مشهور در باب جهاد ابتدائی چنین است، ولی فقیه آن اختیارات را نیز نخواهد داشت. البته از دیدگاه امام خمینی (ره) نظریه مشهور در این باره قابل تأمل و بررسی است. (امام خمینی، ۱۴۱۰- ج، ج ۲/ ۴۶۷)

ج: اگر ثابت شود که برخی از اختیارات را امام (ع) هم دارا نیست و یا اینکه شک در ثبوت آن برای امام (ع) باشد، آن اختیارات را نیز ولی فقیه دارا نخواهد بود. (امام خمینی، ۱۴۱۰- ج، ج ۲: ۴۶۷)

د: ولایتی که برای فقها در زمان غیبت جعل شده است. ولایت قابل جعل و انتقال است. اما خلافت تکوینی الهی که مختص اولیاء الهی مانند انبیاء و ائمه اطهار (ع) می باشد، قابل جعل نیست. بنابراین یکی بودن اختیارات فقیه و پیامبر (ص) و ائمه (ع) به معنی یکسان بودن درجات معنوی ایشان نیست. بلکه

پیامبر(ص) و ائمه اطهار(ع) فضائل معنوی دارند که هیچکس در این امر با ایشان مشارکت ندارد. (امام خمینی، ۱۴۱۰- ج، ج ۲: ۴۶۶)

۳. مقامات پیامبر(ص) و ائمه اطهار(ع)

پیامبر اکرم(ص) و ائمه اطهار(علیهم السلام) غیر از مقام نبوت و رسالت دارای مقام حکومت و قضاوت نیز بوده اند. (امام خمینی، ۱۴۱۰- ب، ج ۳: ۱۱۲)

فرق بین دو مقام نبوت و حکومت روشن و آشکار است. پیامبر(ص) از آن جهت که نبی و رسول الهی است حق امر و نهی ندارد، بلکه اوامر و نواهی او از این جهت ارشاد به اوامر و نواهی الهی است و اطاعت و عصیان چنین اوامری، عصیان و اطاعت الهی است. اما رسول و مبلغ احکام الهی در حوزه تشریع امر و نهی ندارد تا اطاعت و عصیان داشته باشد. و مقام رسول و اوصیاء او در تبلیغ احکام الهی مثل مقام فقها نسبت به مقلدین ایشان می باشد که مولویتی نسبت به آنچه ابلاغ می نمایند ندارند. اما چنانچه پیامبر(ص) از آن جهت که سائنس و حاکم امت است اوامری صادر نماید، اطاعت او لازم است و اطاعت و عصیان اوامر او از این جهت مولویت ذاتی داشته و ارشاد به اوامر و نواهی الهی نیست، اطاعت و عصیان رسول(ص) است. اگر چه اساس این سلطنت مجعول از طرف خداوند است. که آیات ۶۵ و ۵۹ سوره نساء، به جعل چنین مقامی اشاره دارند.

گاهی این مناصب در شخصی واحد جمع می شود. کما اینکه در حضرت رسول(ص) و اوصیاء ایشان ائمه (علیهم السلام) جمع بود و گاهی نیز حکومت برای شخص واحدی قرار داده می شود و لذا اوامر حکومتی او لازم الاتباع می باشد و گاهی نیز قضاوت به تنهایی برای کسی جعل میشود که حکم او در فصل خصومت لازم الاتباع خواهد بود کما اینکه ممکن است

قضاوت و حکومت برای یک فرد قرار داده شود. یعنی روایات تبلیغی، روایاتی است که با توجه به شأن اول پیامبر (ص) یعنی مبلغ احکام الهی صادر گردیده است. و لذا مشتمل بر احکام تبلیغی و یا به عبارت دیگر احکام شرعی است. اما روایات حکومتی به معنی الاعم که شامل روایاتی که مشتمل بر احکام حکومتی و قضائی است، با توجه به شؤون حکومت و قضاوت پیامبر (ص) صادر گردیده است.

اشاره به این سه مقام برای پیامبر (ص) اهل بیت (ع) مورد توجه فقههای سابق نیز قرار گرفته که از جمله شهید اول (ره) و فاضل مقداد (ره) به وجود این سه مقام برای پیامبر (ص) تصریح نموده اند. (شهید اول، بی تا، ج ۱: ۲۱۴-۲۱۵ و فاضل مقداد، بی تا: ۱۵۸)

و برخی نیز در ضمن فتاوی خود در استنباط احکام شرعی به این مسئله اشاره نموده اند. برای مثال شیخ مفید (ره) روایاتی را که مقدار مشخصی برای جزیه، لحاظ نموده اند. (شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۴۸) حکومتی دانسته و تعیین مقدار آن را در اختیار امام و تقسیم آن را در جهت مصالح مسلمین می دانند. [۵] (شیخ مفید، ۱۴۱۰: ۲۷۲-۲۷۴)

شیخ طوسی نیز بر همین اساس، احکام وارده در این زمینه را ابدی ندانسته و آن را تابع مصالح زمان و متغیر می داند. [۶] (شیخ طوسی، بی تا، ج ۲: ۵۳) به علاوه ایشان تفاوت روشی که پیامبر (ص) و حضرت علی (ع) در اجرای حد بر بیمار داشته اند، را حمل بر تعارض روایات در این باب نکرده است. به این دلیل که اقامه حد را از وظائف امام دانسته که هر کدام به اقتضای شرائط و مصالح روز به گونه ای عمل نموده اند [۷] (شیخ طوسی، بی تا، ج ۲: ۵۳) و به همین ترتیب محقق حلی [۸] (محقق حلی، ۱۴۰۹ق: ۲۵۱) و صاحب جواهر (شیخ محمد حسن نجفی، ۱۳۶۲ش، ج ۲۱: ۲۵۱-۲۵۲) [۹] با توجه به حکومتی بودن روایات وارده در مورد جزیه امکان توسعه موارد جزیه

را با توجه به مصالح زمان داده‌اند. و مرحوم کاشف الغطاء تعیین حد بحریم چاه که در برخی از روایات بدان اشاره شده است. (حر عاملی، بی تا، ج ۱۷: ۳۳۷ و ۳۴۰ و ج ۱۲: ۲۴۲) را تعبدی ندانسته و آن را تابع عرف زمان و منوط به نظر اولیاء امور می‌داند. (محمد حسین کاشف الغطاء، ۱۳۶۱ ق، ج ۳: ۲۵۶) با توجه به این سه شأن از شئون پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) روایات صادره از ایشان نیز بر اساس همین سه شأن قابل تقسیم می‌باشد [۱۰].

۴. اختیارات حکومت اسلامی

دو نظریه ظاهراً متعارض از امام خمینی (ره) در مورد اختیارات حکومت اسلامی ارائه شده است. از طرفی ایشان همانطوری که در بحث قبلی اشاره شد. حکومت اسلامی را مجری قانون الهی می‌دانند. و به این مطلب هم در نوشتارهای خود قبل از انقلاب و هم در بیانات خود بعد از انقلاب تأکید نموده‌اند. ایشان در کتاب ولایت فقیه که مبانی حکومت اسلامی را ترسیم می‌کند می‌فرماید:

حکومت اسلامی نه استبدادی است نه مطلقه، بلکه مشروطه است. البته نه مشروطه به معنی متعارف فعلی آن که تصویب قوانین تابع آراء و اشخاص و اکثریت باشد. مشروط از این جهت که حکومت کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم (ص) معین گشته است. مجموعه شروط همان احکام و قوانین اسلام است که باید رعایت و اجرا شود از این جهت حکومت اسلامی، حکومت قانون الهی بر مردم است. (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۵۳)

به همین مطلب در کتاب البیع نیز به شکل دیگری تصریح نموده‌اند: (امام خمینی، ۱۴۱۰ - ج، ج ۲: ۴۶۲) [۱۱] اما ایشان بعد از انقلاب اسلامی و در

زمان تصدی حکومت پیرو مباحثی که در جامعه مطرح بود در نامه ای خطاب به رئیس جمهور وقت صراحتاً، اختیارات حکومت را فراتر از چارچوب احکام اولیه دانستند و در بخشی از آن آورده‌اند:

باید عرض کنم حکومت، که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله (ص) است. یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است. (صحیفه امام، ج ۲۰: ۴۵۱ و ۴۵۲)

قابل ذکر است که مراد از حکومت در این گفتار حضرت امام (ره) ولایت مطلقه مفوضه به نبی اکرم (ص) از طرف خداوند است. که حکومت به معنای اصطلاحی آن شعبه ای از آن ولایت مطلقه می باشد. مراد از ولایت در اینجا ولایت اعتباری است که قابل جعل می باشد و همان ولایتی که توسط رسول اکرم (ص) برای امیر المؤمنین در روز غدیر جعل شده است و گرنه مقامات معنوی قابل جعل و نصب نیست. (صحیفه امام، ج ۲۰: ۱۱۲)

البته برای پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) مقامات معنوی نیز هست که جدای از مسئله حکومت است و آن مقام که خلافت کلی الهی است، خلافتی تکوینی است که به موجب آن جمیع ذرات در برابر ولی امر خاضعند حضرت امام (ره) در تحلیل این مقام می فرماید: (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۶۸)

حکومت بدین معنای جعلی یکی از احکام اولیه و مقدم بر همه آنها است. چنانکه از این نامه و نامه های دیگر حضرت امام (ره) بر می آید، محورهای زیر در ارتباط با اختیارات حکومت اسلامی، قابل استخراج است:

الف. تصرف در اموال مردم:

طبق قواعد اولیه تنها مردم حق تصرف در اموال خود را دارند و دیگران چنین حق تصرفی ندارند ولی دولت می تواند در مواردی که مصالح کشور اقتضا دارد، به چنین تصرفی دست یازد. و در مواردی حق تصرف در اموال را محدود نماید. خیابان کشی که مستلزم تصرف در منزل است، جلوگیری از

ورود و خروج ارز و قیمت گذاری، منع احتکار به غیر موارد مذکور در روایات و گرفتن مالیات از جمله این موارد است.

ب: تصرف در انفس:

در مواقعی مرزهای حکومت اسلامی در معرض خطر است، حکومت اسلامی می تواند، افراد را بصورت اجباری به جبهه اعزام نماید و یا آنها را به خدمت نظام در آورد.

ج: تخریب موقوفات:

طبق قواعد اولیه، تصرف در اموال موقوفه جایز نیست. اما دولت می تواند مساجدی که در مسیر خیابان است تخریب نموده و یا اینکه در مواقع لزوم آنها را تعطیل و مساجد ضرار را تخریب نماید.

د. لغو قرارداد های اجتماعی بطور یکطرفه:

بر مبنای قواعد اولیه از جمله اصل لزوم وفای به عقود، در عقد لازم هیچکدام از طرفین قرار داد حق فسخ قرار داد را ندارند. ولی دولت می تواند در صورت اقتضای مصالح کشور اقدام به لغو یک جانبه قراردادها نماید.

ه. جلوگیری از انجام برخی از فرائض بنحو موقت:

نماز و روزه و حج از واجبات الهی است ولی حکومت اسلامی می تواند در مواقعی انجام این فرائض از جمله وقتی حج مخالف مصالح کشور است از انجام آن جلوگیری بعمل آورد.

ح. مقرر نمودن شروط الزامی:

شروط ضمن عقد در صورتی الزام آور هستند که طرفین قرار داد بدان راضی باشند. «المؤمنون عند شروطهم» (الشیخ الكلینی، ۱۳۶۷، ج ۵: ۱۶۹) اما دولت می تواند در قبال استفاده از امکانات دولتی شروط الزامی مقرر نماید. (صحیفه امام، ج ۲۰: ۴۳۰)

اینها مواردی از دخالت دولت اسلامی فراتر از چارچوب احکام اولیه است که در نامه های حضرت امام (ره) بعد از انقلاب اسلامی وارد شده است. اما همانطوری که در ابتدای این بحث آمد، حضرت امام (ره) در قبل از انقلاب در تشریح مبانی حکومت اسلامی بر این مطلب تاکید نموده اند که حکومت اسلامی مجری احکام شرع بوده و قوانین آن در محدوده احکام شرعی نافذ و لازم الاجرا خواهد بود.

۵. جمع بین دوگفتار به ظاهر متعارض حضرت امام (ره) در باره اختیارات حکومت

اولاً احتمال تحول در نظریه حضرت امام (ره) با توجه به تأکیدی که ایشان بعد از انقلاب نیز بر اجرای دقیق احکام شرعی توسط حکومت داشته اند متغی می باشد. برای مثال ایشان در جواب اعتراض به محدودیت هائی که از طرف حکومت نسبت به مالکیت خصوصی صورت می پذیرد بعد از اینکه این محدودیت ها را به حکم ثانوی شرع دانسته و ترک آن را موجب خطرهای عظیم می دانند می فرمایند:

من امیدوارم که با نظارت علمای بلاد چیزی که بر خلاف احکام شرع باشد چه احکام اولیه پس از موارد مذکور و چه احکام ثانویه، خطری پیش نیاید. (صحیفه امام، ج ۱۵: ۳۱۲)

و یا در نامه ای دیگر خطاب به نخست وزیر وقت، ضمن تأکید بر اتحاد در روش، مبنای کلیه سیاستهای نظام را حرکت در چارچوب قوانین اسلام می دانند:

همگی باید سعی کنیم هر حرکتی، اعم از سیاسی، نظامی، و اقتصادی و اجتماعی که انجام می دهیم بر آن کلیت صدمه نزنند. ترسیم کلیت متخذ از اصول اساسی قوانین اسلامی

است که هدایت فرد و جامعه را بر عهده دارد. (صحیفه امام،

ج ۲۱: ۶۴)

ثانیاً بطور کلی در دیدگاه حضرت امام(ره) حکومت اسلامی که خود بر مبنای فقه و احکام اسلامی استوار است، (صحیفه امام، ج ۵: ۵۳۷) نشان دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمام معضلات اجتماعی، سیاسی و نظامی و فرهنگی است. (صحیفه امام، ج ۲۱: ۲۸۹) یعنی در واقع حکومت عدل است که موجب اقامه نماز و روزه، حج و همه معارف اسلام می باشد. (صحیفه امام، ج ۲۰: ۱۱۵)

بنابراین جمع بین این دو نظریه را اینگونه می توان تقریر نمود که، حکومت اسلامی که حکمی از احکام الهی است و توسط شارع، تشریع شده است؛ اختیاراتی دارد که از جمله آن، جلوگیری از اجرای برخی از احکام در مواقعی است که اجرای آن در شرائط خاصی بر خلاف مصالح اسلام و مسلمین می باشد. گرچه غایت و هدف از تشکیل حکومت، اقامه احکام الهی که نهایتاً موجب برقراری عدالت در جامعه می گردد، می باشد. به عبارت دیگر هم حکومت و هم سائر احکام فرعیه الهیه همه احکام شرعی هستند که حکومت نسبت به سائر احکام فرعیه تقدم دارد. که برای روشن شدن بیشتر مطلب، نوع این تقدم در چارچوب اصطلاحی اصولی مورد بررسی قرار می دهیم.

۱-۵. وجه تقدم حکومت بر احکام اولیه

تقدم حکومت بر احکام اولیه که در فرمایش حضرت امام(ره) بدان تصریح شده است به دو صورت قابل تصور است؛ تقدم در مقام اجرا که در باب نزاحم و تقدیم اهم بر مهم مطرح است و تقدم در مقام جعل و صدور:

۱-۱-۵. تزامم در مقام اجرا و تقدم از باب اهم و مهم

مسئله تقدم حکومت بر سائر احکام فرعی از باب تقدم حکم اهم بر مهم در مقام تزامم نیست. زیرا تزامم بین مصادیق خارجی دو حکم در مقام اجرا است که مکلف قدرت بر انجام هر دو چنانچه واجب باشند یا ترک هر دو چنانچه آن دو حرام باشند و یا ترک یکی و انجام دیگری (مثل نجات یک انسان که مستلزم تصرف در مال غیر باشد) چنانچه یکی واجب و دیگری حرام باشد، ندارد. ولی بحث ما در رابطه بین حکومت و سائر احکام فرعی، رابطه بین دو دلیل در مقام جعل و تشریع می باشد. به این معنا که حکومت و ولایت، در عرض سائر احکام جعل و تشریع شده است. [۱۲] (الشیخ الکلینی، ۱۳۶۷، ج ۲: ۱۸) البته ممکن است بین دو حکم از احکام شرعی در مقام اجرا تزامم ایجاد شود. و حکومت که مجری احکام شرعی است، حکم به اجرای حکم اهم بدهد.

بنابر مبانی اصولی حضرت امام (ره) در خصوص صدور احکام بنحو قضایای حقیقیه، در مقام تزامم بین دو حکم، هر دو حکم فعلی بوده و در مقام جعل و تشریع هیچ تکاذب و تعارضی بین آنها وجود ندارد. گرچه مکلف در ترک امر مهم هنگام اشتغال به فعل اهم معذور است:

بنا بر نظری که ما آن را در باب تزامم مقتضیات و باب اهم و مهم تقویت نمودیم که فعلیت حکم در دو امر مزاحم و باب اهم و مهم باقی بوده، اگر چه مکلف در ترک مهم در زمان اشتغال به اهم و ترک یکی از دو امر مزاحم در هنگام اشتغال به مزاحم دیگر معذور می باشد. [۱۳] (امام

در صورتی که حکومت به معنای ولایتی که برای رسول اکرم(ص) و ائمه اطهار(ع) جعل شده است، در عرض سائر احکام الهی و مجری آن احکام می باشد. و تزامم بین دو حکم در مقام جعل و انشاء معنا ندارد.

۲-۵. تقدیم در مقام تشریع

حضرت امام(ره) علاوه بر اینکه ضمن مباحث مختلف مسئله تعارض ادله و تقدیم یکی بر دیگری را مطرح نموده اند؛ در بحث از وجه تقدم امارات براستصحاب به نحو نسبتاً مبسوط، اشکال مختلف تعارض ادله و وجه تقدم آنها را بر یکدیگر مطرح و در قالب اصطلاحات، تخصیص و حکومت و ورود تبیین نموده اند که فشرده آن چنین است: (امام خمینی، ۱۳۸۵ق، ج ۱: ۲۳۷)

بطور کلی از دیدگاه ایشان در باب ادله لفظی، تقدیم یک دلیل بر دلیل دیگر از دو حالت خارج نیست: این تقدیم یا از باب تقدم ظهوری است یا بر وجه حکومت. منشأ این تقسیم بندی نیز این است گاهی رابطه دو دلیل بگونه‌ای که مدلول هر کدام از آنها متعرض دلیل دیگر است. در این صورت چنانچه رابطه دو دلیل بنحو تباین یا عموم خصوص من وجه باشد، در نزد عقلاء قابل جمع نبوده و یکی بر دیگری مقدم نیست. اما چنانچه یکی اخص از دیگری یا مقید به قیدی باشد از باب اظهر بودن، مقدم بر دلیل دیگر است. تخصیص و تقیید اصطلاحاتی هستند که در این باب مطرح می‌شوند. و به اعتقاد ایشان ملاک جمیع اصول لفظیه مثل اصالة العموم، اصالة الاطلاق، اصالة الحقیقه در نزد عقلاء به اصالة الظهور بر می‌گردد. بنا بر این تقدیم خاص بر عام و مقید بر مطلق از باب اظهر بودن می باشد.

اما چنانچه یکی از دو دلیل به نحوی از انحاء تعرض، متعرض حیثیتی از حیثیات دلیل دیگری که آن دلیل متعرض دلیل اول نیست شود، می‌گوئیم دلیل اول بر دلیل دوم حاکم است. بنابراین اگر یکی از ادله به جهت توسعه یا

تضییق دائره موضوع دلیل دیگر یا تعیین حدود محمول یا متعلق دلیل دیگر، متعرض دلیل دیگر شود؛ در نزد عقلاء حاکم بر آن می باشد. بدون اینکه ملاحظه نسبت بین آنها و اظهر بودن یکی بر دیگری شود. این نسبت بین برخی از ادله شرعی با بعضی دیگر وجود دارد. برای مثال ادله هایی مثل «ما جعل علیکم فی الدین من حرج (حج/۷۸)» و یا «لا ضرر و لا ضرار» (حر عاملی، بی تا، ج ۱۲: ۳۶۴) و یا «ما یرید بکم العسر (بقره/۱۸۵)» حاکم بر ادله احکام می باشد با اینکه نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه است.

البته نتیجه حکومت ممکن است، تخصیص یا تقید یا توسعه موضوع دلیل محکوم و یا.. باشد؛ ولی بهر حال تقدم دلیل لفظی بر دلیل دیگر یا از باب اظهر بودن یا حکومت می باشد. و رابطه ورود که عبارت از خروج حقیقی موضوع یکی از ادله از موضوع دلیل دیگر به عنایت تشریع می باشد؛ در نظام اجتهادی حضرت امام (ره) بین دو دلیل لفظی وجود نخواهد داشت. و لذا ورود در عرض تخصیص و حکومت نیست. البته می توان تقدیم برخی از ادله لبی بر بعضی دیگر (مثل تقدیم بناء عقلاء مبنی بر حجیت خبر واحد بر قاعده قبح عقاب بلا بیان) و یا تقدیم برخی از ادله لفظی بر ادله لبی (مثل تقدیم امارات و استصحاب بر قاعده قبح عقاب بلا بیان) را از باب ورود دانست. زیرا با اقامه خبر واحد و استصحاب موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان، حقیقتاً منتفی خواهد شد. اصطلاح دیگری که در زمینه مطرح شده است، تخصص است که عبارت خروج تکوینی موضوع یک دلیل از دلیل دیگر می باشد. (امام خمینی، ۱۴۱۰- ب، ج ۲: ۱۷۳)

با توجه به این مطالب می توان وجه تقدم ادله حکومت بر احکام اولیه را از باب حکومت دانست؛ زیرا تقدیم یک دلیل لفظی بر دلیل لفظی دیگر از دیدگاه حضرت امام (ره) منحصر در حکومت و تخصیص است. و با توجه به اینکه اولاً رابطه بین ادله اصل ولایت و حکومت و ادله سائر احکام فرعیه،

رابطه عموم و خصوص مطلق نیست و ثانیاً هر کدام از این ادله متعرض دلیل دیگر نیست، این رابطه از نوع تخصیص نیست. بلکه از آن جهت که تنها ادله حکومت متعرض ادله احکام فرعیه بوده و تعیین کننده حدود متعلق سائر ادله می باشند، این رابطه از نوع حکومت است. بدین معنا که هرگاه اجرای یکی از احکام فرعیه در شرائط خاص زمانی مخالف مصالح نظام باشد، حاکم شرع می تواند از اجرای آن بطور موقت جلوگیری بعمل آورد و یا به تعبیر حضرت امام(ره)، بطور کلی هر امری چه عبادی یا غیر عبادی مخالف صلاح کشور اسلامی باشد، تا زمانی که چنین است جلوگیری کند.

چنانچه قاعده لا ضرر که حاکم بر قاعده تسلیط می باشد، حدود تسلط مردم بر اموالشان را تفسیر می کند، حکومت نیز مفسر و مبین حدود احکام فرعیه است. و همانطوری که عمل کردن به دلیل حاکم در تعارض آن با دلیل محکوم خلاف شرع نبوده و دقیقاً حرکت در چارچوب شرع است؛ فراتر بودن حکومت نسبت به ادله فرعیه، نیز دقیقاً در محدوده شرع می باشد. و لذا حساسیت حضرت امام(ره) به اینکه حکومت مجری قوانین شرع باشد و باید در مسیر شرع حرکت کند؛ منافاتی با جلوگیری از اجرای برخی از احکام فرعی در شرائطی که مصالح اسلام و مسلمین اقتضاء دارد ندارد. و این در واقع مکانیسمی که در شرع مقدس وجود داشته و نشان دهنده انعطاف پذیری آن، نسبت به شرائط مکانی و زمانی مختلف می باشد.

علیرغم اختیارات وسیع، در اسلام حکومت مطلوبیت ذاتی نداشته و این اختیارات باید در جهت برقراری نظام عادلانه و مصالح عمومی به کار گرفته شود. در این باره مختصری توضیح خواهم داد.

۶. عدم مطلوبیت ذاتی حکومت

اهمیت حکومت از دیدگاه حضرت امام (ره) در تحقق رسالت و نظام عادلانه‌ای است که مایه خوشبختی بشر است. (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۲۱) بنابر این آنچه در واقع مطلوب است، بسط و گسترش عدالت اجتماعی از طریق حکومت است. (صحیفه امام، ج ۲۱: ۴۰۶) که آن هم در واقع مقصد اصلی نیست، بلکه همه اینها مقدمه معرفی ذات مقدس حق است. (صحیفه امام، ج ۲۰: ۴۰۹) وگرنه خود حکومت یک دستگاه سیاسی است (صحیفه امام، ج ۲۰: ۱۱۴) که حضرت امیر(ع) ارزش چنین تشکیلاتی را چنانچه موجب اقامه عدل نشود، کم ارزشتر از کفش بی قیمت خود دانسته اند. (نهج البلاغه، خطبه ۳۳) به تعبیر دیگر، حکومت واسطه اجرای قوانین اسلام است. که اجرای این قوانین، برقراری عدالت و نهایتاً بیداری و تکامل انسانها را در پی خواهد داشت. (صحیفه امام، ج ۱۹: ۲۸۵) حضرت امام (ره) در بحث از اثبات ولایت فقیه، رابطه بین حکومت، احکام اسلامی و عدالت را چنین ترسیم می کنند:

حکومت اسلامی، حکومت قانون الهی است که به منظور اجرای قانون و بسط و گسترش عدالت در میان مردم وضع شده است. [۱۴]

و در ادامه در کلامی دیگر همین مطلب را با صراحت بیشتری بیان می دارند:

می توان گفت که اسلام حکومت با همه شئون آن است و احکام، قوانین اسلام و شأنی از شئون آن هستند، بلکه می توان گفت احکام مطلوب بالعرض و امور آلی برای اجرای حکومت و گسترش عدالت می باشد. [۱۵] (امام خمینی، ۱۴۱۰-ج، ج ۲: ۴۶۴)

این گفتار را چنین می توان تحلیل نمود که اسلام عبارت از حاکمیت و تحقق دین الهی با همه ابعاد عبادی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی آن نسبت به

فرد و اجتماع می‌باشد. و خود حکومت به معنای تشکیلات سیاسی که آن را دولت می‌نامیم، ابزار این حاکمیت می‌باشد. و گرنه اگر احکام اسلامی تحقق عملی در حیطه فرد و اجتماع و مناسبات اجتماعی و اقتصادی و سیاسی پیدا نکند، نمی‌توان آن جامعه را اسلامی دانست.

۷. حکومت و مصالح مسلمین

احکام حکومتی که از طرف حاکم اسلامی به منظور اداره جامعه صادر می‌شود، منوط به رعایت مصالح اسلام و مسلمین است. به عبارت دیگر گرچه حکومت محدود به احکام فرعیه اولیه نیست ولی محدود به رعایت مصالح نظام اسلامی می‌باشد. و این مسئله ضمن اینکه حکومت اسلامی را از حکومت های دیکتاتوری که مبتنی بر اهداف و آرزوهای اشخاص حقیقی و حقوقی (احزاب) می‌باشد، متمایز می‌سازد، انعطاف پذیری آن با شرائط مختلف حاکم بر اوضاع اقتصادی، سیاسی و اجتماعی حاکم بر روابط یک نظام را نشان می‌دهد. و این انعطاف پذیری به معنای تسلیم حکومت اسلامی در برابر خواسته های دیگران نیست بلکه به معنای تغییر تاکتیک و روشها در راستای استراتژی حفظ اسلام و نظام اسلامی در مقاطع مختلف زمانی است. و اقتضای شرائط زمانی بگونه ای است که حتی ائمه اطهار(ع) گاهی از بیان حکم واقعی الهی به منظور جلوگیری از قطع ریشه مذهب، خودداری می نمودند. (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۸۰)

رعایت مصالح نظام و اسلام بارها در نوشته ها و گفتارهای حضرت امام(ره) مورد تاکید قرار گرفته و ملاک تصمیم گیری ها و احکام حکومتی ایشان بوده است. برای نمونه مبنای قیام ایشان در ۱۵ خرداد ۴۲ که منجر به دستگیری ایشان شد (صحیفه امام، ج ۱: ۲۹۳) تصمیم به جنگ و قبول قطعنامه

توقف آن، (صحیفه امام، ج ۲۱: ۲۸۴ و ۹۵) از جمله تصمیماتی است که ایشان بر مبنای مصالح نظام و اسلام اتخاذ نموده اند. ایشان در نامه ای ضمن دستور به تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام خطاب به اعضاء آن می فرمایند:

حضرات آقایان توجه داشته باشند که مصلحت نظام از امور مهمه ای است که گاهی غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می گردد مصلحت نظام و مردم از امور مهمه ای است که مقاومت در مقابل آن، ممکن است اسلام پا برهنگان زمین را در زمانهای دور و نزدیک زیر سؤال برد. (صحیفه امام، ج ۲۰: ۴۶۵ و ۴۶۴)

و در نامه ای به مجمع تشخیص مصلحت پس از تشکیل آن نسبت مصوبات آن را در زمان جنگ که بدلیل شرائط خاص بدون طرح در مجلس و نظارت شورای نگهبان به تصویب رسیده است می فرمایند:

آنچه تا کنون در مجمع تصویب شده است مادام المصلحه به قوت خود باقی است. (صحیفه امام، ج ۲۱: ۲۱۷)

نتیجه گیری

ادله نقلی و عقلی بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی دلالت دارد. گرچه اصل اولی عدم ولایت فردی بر فرد دیگر است ولی خداوند پیامبر اکرم (ص) و بعد ایشان ائمه اطهار (ع) را متصدی حکومت قرار داده است. این ولایت در عصر غیبت به فقهاء به نصب عام منتقل شده است. حکومت اسلامی برای برقراری نظام عادلانه در جهت مصالح عمومی اختیارات وسیعی که فراتر از چارچوب احکام اولیه است، دارا می باشد. حکومت به عنوان یکی از احکام اولیه مقدم بر سائر احکام است. وجه تقدم حکومت از باب اهم بودن نسبت به سائر احکام در مقام تراحم و اجرا نیست، بلکه این حکم اولی در مقام

تشریع به نحو «حکومت» - نه تخصیص و ورود - بر سائر احکام، مقدم است. زیرا حکومت در مقام تشریع، ناظر بر احکام دیگر و تبیین کننده حدود آن می‌باشد. علیرغم اختیارات وسیع، حکومت از منظر اسلام مطلوبیت ذاتی نداشته و هدف از آن اجرای احکام اسلامی در جهت برقراری نظام عادلانه است.

یادداشت‌ها

۱. برای نمونه رک: حکومت اسلامی در اندیشه امام خمینی، کیهان فرهنگی، شماره ۱۵۶- حسین صابری، امام خمینی: حکومت دینی و اندیشه توحید، مشکوة ۶۲- ۶۵- رضا حق خواه، حکومت و ولایت در اندیشه امام خمینی، اندیشه حوزه، ۱۷- سید محسن شیخ الاسلامی، حکومت اسلامی و رهبری آن از نظر امام خمینی، حکومت اسلامی، سال چهارم، شماره دوم- کاوشی درباره اختیار ولی امر در عفو کیفرها، فقه اهل بیت ۷- سیاست و حکومت در اسلام از دیدگاه استاد مطهری، فقه اهل بیت ۴۹
۲. فلا و ربک لایؤمنون حتی یحکموک فیما شجر بینهم ثم لا یجدوا فی انفسهم حرجا مما قضیت و یسلموا تسلیما: النساء / ۶۵ «قسم به خدای تو که اینان به حقیقت اهل ایمان نیستند مگر آنکه در خصومت و نزاعشان تنها تو را حاکم کنند و آنگاه به هر حکمی که (به سود و زیان آنها) کنی هیچگونه اعتراضی در دل نداشته و کاملاً از دل و جان تسلیم فرمان تو باشند.
۳. قال رسول الله (ص): انی تارک فیکم الثقلین ما ان تمسکتُم بهما لن تضلوا، کتاب الله و عترتی اهل بیتی، انهما لن یفترقا حتی یردا علی الحوض
۴. فللفقیه العادل جمیع ما للرسول و الائمه (ع) مما یرجع الی الحکومة و السیاسة و لا یعقل الفرق
۵. لیس فی الجزیه حد مرسوم لا یجوز تجاوزه الی ما زاد علیه .. و انما هی علی ما یراه الامام فی اموالهم
۶. «يجوز ان يكون المصلحة اقتضت في تلك الحال الاكتفاء بهذا القدر و لم يقل اميرالمومنين (ع) ان هذا لازم لكم ابداً بل امره أن يأخذ في تلك السنة ما ذكره (ع) له فلا ینافی ذلك جواز الزیادة فيه و النقصان و رک: المبسوط، ج ۲: ۳۶- ۳۸ و کتاب الخلاف، ج ۵: ۵۵۳.

۷. پیامبر (ص) با یک خوشه درخت خرما که صد رشته داشت بر بیمار ضربه زدند و حضرت امیر (ع) اجرای حد بر او را به تأخیر انداختند.
۸. «يجوز أن يشترط عليهم مضافاً إلى الجزية ضيافة مارة العساكر»
۹. إن شاء جعلها ذلك في المواشي و في الاشجار و غيرها مما لهم ضروره كونها على حسب ما يراه الوالى»
۱۰. شأنى دیگر نیز برای پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) وجود دارد و آن حوزه مسائل شخصی و زندگی فردی ایشان به عنوان فردی از افراد بشر که دارای تمایلات و خواسته های انسانی بوده اند، می باشد. بنا بر اعتقاد امامیه عمل پیامبر (ص) در این حوزه حداکثر دال بر این است که این عمل حرام نیست و ترک او نسبت به عمل می تواند مبین این باشد که این عمل واجب نیست. (محمد تقی حکیم، اصول الفقه المقارن: ۲۳۴) قدمای اصولین امامیه به تبع بحث هایی که در محافل اهل تسنن در این زمینه وجود داشته است به تبیین این مسئله تحت عنوان افعال جبلی پیامبر (ص) پرداخته و آن را به بیش از اباحه عمل حمل ننموده اند. و در مقام شک بین حمل یک فعل بر افعال جبلی یا حکم شرعی، اصل را بر شرعی بودن عمل نهاده اند. این مطلب در بین متاخرین کمتر مورد بحث قرار گرفته است.
۱۱. ان الحكومة الاسلامية لما كانت حكومة قانونية بل حكومة القانون الالهى فقط.
۱۲. عن ابى جعفر عليه السلام: قال: بنى الاسلام على الخمس، على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية و لم يناد بشيئ كما نودى بالولاية. فأخذ الناس بأربع و تركوا هذه يعنى الولاية
۱۳. «بناء على ما قويناه فى باب تزاحم المقتضيات و باب الاهم والمهم من ان الحكم باق فعليته فى المتزاحمين و فى الاهم والمهم جميعا و ان كان المكلف معذوراً فى ترك المهم مع الاشتغال بالأهم و فى احد المتزاحمين مع الاتيان بالمزاحم الآخر» و رك به: تهذيب الاصول، ج ۱: ۳۱۱-۳۰۴

تحليل فقهي اختيارات حكومت اسلامی از دیدگاه امام خمینی (ره) □ ۱۷۳

۱۴. «ان الحكومة الإسلامية لما كانت حكومة قانونية بل حكومة القانون الإلهي فقط

وإنما جعلت لأجراء القانون و بسط العدالة الإلهية بين الناس»

۱۵. «يمكن ان يقال: الإسلام هو الحكومة بشؤونها و الأحكام قوانين الإسلام وهي شأن

من شؤونها، بل الأحكام مطلوبات بالعرض و امور آليه لأجرائها و بسط العدالة»

منابع

قران کریم

نهج البلاغه

۱. حر عاملی (بی تا) وسائل الشیعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی،
۲. حکیم، محمد تقی (۱۹۷۹م) اصول الفقه المقارن، بی جا، مؤسسة آل البيت للطباعة و النشر
۳. حلی، نجم الدین جعفر بن حسن (محقق حلی) (۱۴۰۹ق) شرایع الاسلام با تحقیق صادق شیرازی، تهران، انتشارات استقلال
۴. خمینی، امام، سید روح الله (۱۴۱۸ق) اجتهاد و تقلید، تهران، مؤسسه نشر و آثار امام خمینی
۵. خمینی، امام، سید روح الله (۱۳۸۵ق) الرسائل، قم، مؤسسه اسماعیلیان
۶. خمینی، امام، سید روح الله (۱۴۱۰ق) المكاسب المحرمة، قم، مؤسسه اسماعیلیان (الف)
۷. خمینی، امام، سید روح الله (۱۴۱۰ق) تهذیب الاصول، قم، دار الفکر (ب)
۸. خمینی، امام، سید روح الله (۱۴۱۰ق) کتاب البیع، قم، مؤسسه اسماعیلیان (ج)
۹. خمینی، امام، سید روح الله (۱۳۷۳) مناهج الوصول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
۱۰. خمینی، امام، سید روح الله (۱۳۵۷) ولایت فقیه، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر
۱۱. شهید اول، محمد بن مکی عاملی (بی تا) القواعد والفوائد، تحقیق دکتر عبدالمهادی حکیم، قم، مکتبه مفید
۱۲. شهید ثانی، زین الدین بن علی عاملی (۱۴۱۴) مسالك الافهام، مؤسسة المعارف الاسلامیة
۱۳. صدوق، محمد علی بن الحسین موسی بابویه قمی (ابن بابویه) (۱۳۸۶ق) علل الشرائع، نجف، مکتبه الحیدریة

۱۴. صدوق، محمد علی بن الحسین موسی بابویه قمی (ابن بابویه) (۱۴۰۴ق) من لا یحضره الفقیه، تحقیق علی اکبر غفاری، قم، جامعة المدرسين
۱۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۵) تهذیب الاحکام، بی جا، دار الکتب الاسلامیه
۱۶. طوسی، محمد بن حسن (بی تا) الاستبصار، قم، دار الکتب الاسلامیه
۱۷. طوسی، محمد بن حسن (۱۳۸۷ق) المبسوط، تهران، المكتبة المرتضوية
۱۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق) کتاب الخلاف، قم، مؤسسة النشر الاسلامی
۱۹. فاضل مقداد (بی تا) نضد القواعد الفقهیه، قم، منشورات مكتبة آیت الله ..النجفی
۲۰. کاشف الغطاء، محمد حسین (۱۳۶۱ق) تحریر المجله، قم، مکتبه فیروز آبادی
۲۱. مفید، (شیخ مفید) (۱۴۱۰ق) المقنعة، قم، جامعة المدرسين
۲۲. نجفی، محمد حسن (۱۳۶۲ش) جواهر الکلام، قم، دار الکتب الاسلامیه

«منطقه الفراغ» و حوزه قانونگذاری حکومت

از دیدگاه شهید صدر (ره)

دکتر اصغر آقا مهدوی *

مقدمه

شهید صدر (ره) مسئله «منطقه الفراغ» را در خصوص فعالیتهای اقتصادی مطرح می‌کند؛ ایشان در این مورد معتقد است اصول نظام اقتصادی اسلام ثابت است و برای دوره‌های مختلف تاریخی وضع شده است؛ اما با توجه به تحولات دوره‌های مختلف، عنصر حقوقی متحرکی وجود دارد که می‌تواند جوابگوی مقتضیات روز باشد و این عنصر در واقع، جایگاه دولت نسبت به قانونگذاری در قلمرو آزاد قانونی است.

پایه‌های نظریه ایشان بر این مبنا استوار است که مبادی تشریعی اسلام برای حیات اقتصادی بشر، موقتی و برای برهه خاصی از تاریخ نیست بلکه برای همه دوره‌ها و زمانهاست و لذا همان طوری که حیات اقتصادی انسان دارای جنبه‌های متطور (رابطه انسان با طبیعت و ثروت) و ثابت (روابط انسان

* استادیار دانشگاه امام صادق (ع)

با انسان) است، قوانین اسلام در این حوزه نیز دارای جنبه‌های ثابت و متغیر است. [۱] و لذا قوانینی از شریعت که متکفل تنظیم روابط انسان با انسان‌اند، قابلیت بقاء و ثبات را دارند؛ برای مثال قانونی که مبنای تحقق حق خاص در منابع طبیعی را کار می‌داند، مشکل عامی را در عصر کشاورزی با وسائل ساده دستی و عصر جدید که این امر ماشینی شده است، حل می‌کند؛ زیرا روش توزیع منابع طبیعی بین افراد جامعه مسئله‌ای است که در هر دو زمان وجود داشته است و مبادی نظری و تشریعی اسلام قادر بر تنظیم روابط انسان با انسان در زمانهای گوناگون است. اما قوانین متکفل تنظیم روابط انسان با طبیعت با توجه به پیشرفت علوم متغیر است و متناسب با شرائط روز و در جهت کلی رسیدن به عدالت اجتماعی توسط حکومت اسلامی تنظیم می‌شوند. [۲] برای مثال، قانونی که برای عامل و هزینه کننده بر روی زمین، حقی بیش از دیگران قائل است؛ در شرائطی که بهره‌برداری از زمین با وسائل ساده آن روز محدود بوده، قانونی عادلانه بوده است. ولی هم اکنون با افزایش توانایی انسان نسبت به بهره‌برداری از زمین با پیشرفت صنعت عادلانه نیست و لذا دولت اسلامی می‌تواند متناسب با شرائط روز در جهت اهداف اقتصاد اسلامی این بهره‌برداری را محدود کند. بنابراین، به اعتقاد ایشان «منطقة الفراغ» در شریعت مبین عنصر متحرک و انعطاف‌پذیر شریعت برای تنظیم روابط انسان با طبیعت است. (صدر، ۱۴۰۲ق ۷۲۲-۷۲۵)

۱. مراد از «منطقة الفراغ»

شهید صدر (ره) حوزه «منطقة الفراغ» را حوزه‌ای می‌داند که بالاصاله مباح است (البته با توضیحاتی که در باره این حوزه مطرح می‌کند)؛ مراد از آن، حوزه‌ای است که در واقع، خالی از هر گونه حکم الزامی است. به اعتقاد ایشان، وجود چنین قلمرویی، نقضی بر شریعت نیست بلکه خود دلیلی بر شمول نظام

حقوقی اسلام و قابلیت آن برای شرائط مختلف زمانی و مکانی است (صدر، ۱۴۰۲ق: ۷۲۵-۷۲۶)[۳] با توجه به اینکه در این حوزه، اجباری از طرف شرع بر انجام یا ترک فعلی وجود ندارد و مکلف در انتخاب راه آزادی عمل دارد، دستگاه قانونگذاری حکومت اسلامی می‌تواند بر طبق مصالح عمومی موقف معینی را اتخاذ کند و مردم را موظف به اجرای آن نماید (صدر، ۱۴۰۳ق: ۱۱) [۴] بنابراین، پایه نظریه «منطقه الفراغ» بر چند اصل استوار است:

الف. مراد از «منطقه الفراغ» اباحه به معنای اخص (از احکام خمس است و در مقابل وجوب، حرمت، استحباب و کراهت) نیست بلکه مراد حوزه‌ای است که خالی از حکم الزامی (وجوب و حرمت) است. البته با توجه به توضیحات و مثالهایی که شهید صدر(ره) ذکر می‌کند، این حوزه شامل مواردی که انسان از حقوقی برخوردار است، نیز می‌شود و از آنجا که به تعبیر ایشان الزامی از طرف شارع برای اعمال حق وجود ندارد، ولی امر می‌تواند با محدود کردن این حقوق، از اعمال آن جلوگیری کند.

ب. وجود این حوزه در شریعت، نقصی بر آن نیست بلکه مستلزم انعطاف‌پذیری آن در شرائط مختلف زمانی و مکانی است. در چنین منطقه‌ای حاکم شرع قوانینی را برای اداره جامعه و نظم و انضباط امور تشریع می‌کند و به اجراء می‌گذارد؛ بنابراین، حاکم اسلامی دو وظیفه عمده در نظام اسلامی به عهده دارد: «اجرای قوانین ثابت شرع و تشریع و اجرای قوانین موضوعه در جهت اداره بهتر امور.

ج. از آثار شهید صدر(ره) چنین برداشت می‌شود که دو ضابطه اصلی برای قوانین مجعول در «منطقه الفراغ» وجود دارد: یکی عدم مخالفت با قانون اساسی کشور (صدر، ۱۴۰۳ق: ۱۱) و دیگری عدم مخالفت با قوانین شرعی؛ به این معنا که دولت اسلامی می‌تواند هر فعالیت و اقدامی که با صراحت از طرف شرع حرام یا واجب نشده باشد، به عنوان ثانوی ممنوع کند. اما افعالی

مثل ربا، که حرمت آنها یا نفقه زوجه که وجوب آن از طریق شرع اعلام شده، تغییرپذیر نخواهد بود. (صدر، ۱۴۰۲ق: ۷۲۶)

بعد از بیان این ضابطه کلی، شهید صدر(ره) برخی از دستورات حکومتی پیامبر(ص) را به عنوان مثال ذکر می‌کند که مواردی از آن عبارت‌اند از: ممانعت پیامبر(ص) از نگهداری آب مازاد بر احتیاج در امر کشاورزی، منع ایشان از داد و ستد میوه‌ای که هنوز نرسیده است و منع از اجاره زمین در مقابل بخشی از خراج آن یا درهم و دستور حضرت امیرالمؤمنین علی(ع) به مالک اشتر مبنی بر جلوگیری از احتکار. سپس در توجیه این نواهی حکومتی در چارچوب نظریه «منطقة الفراغ» می‌گوید: «با توجه به اینکه جمهور فقهاء نگهداری آب مازاد بر احتیاج و داد و ستد میوه قبل از رسیدن آن و اجاره زمین را از محرمات اصلی مثل شرب خمر نمی‌دانند، این نواهی، نهی تحریمی شرعی نیست بلکه نواهی است که از طرف پیامبر اکرم(ص) به عنوان رئیس دولت اسلامی در شرائط اجتماعی خاصی برای مصالح مسلمین صادر شده است؛ برای مثال، با توجه به اینکه جامعه مدینه نیازمند رشد و توسعه کشاورزی و دامپروری بود، پیامبر اکرم(ص) مردم را از نگهداری آب مازاد بر نیاز و اجاره زمین منع کرد و یا برای رفع اختلاف بین مردم از فروش میوه قبل از رسیدن منع کرد؛ یعنی این کارها، یعنی نگهداری آب و گیاه زائد بر نیاز و یا اجاره زمین، ذاتاً مباح است و لذا دولت اسلامی می‌تواند منع کند. (صدر، ۱۴۰۲ق: ۷۲۶-۷۲۸)

د. مبنای مشروعیت و لزوم اطاعت از ولی امر به اعتقاد شهید صدر(ره) آیه شریفه «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم، نساء: ۵۹» است (صدر، ۱۴۰۲ق: ۷۲۶)؛ یعنی خداوند که مصدر همه سلطه‌ها و شرایع است، دستور به اطاعت از ولی امر می‌دهد.

ح. مرجع دینی که مسئولیت دولت اسلامی را بر عهده دارد، نائب امام زمان(عج) و بالاترین مقام در دولت اسلامی و فرمانده کل قوای نظامی است. او مسئولیت تنفیذ رئیس جمهور منتخب و امضای قوانینی که توسط مجلس شورا برای پر کردن «منطقه الفراغ» وضع شده است را بر عهده دارد. گرچه حاکمیت حقیقی از جانب خداوند است؛ ولی امت به عنوان خلیفه خداوند روی زمین، امانتدار و مسئول در برابر خداوند است. امت نقش خود را از طریق انتخاب رئیس جمهور و مجلس شورا و انتخاب رهبری نظام، در مواردی که مراجع متعدد و مساوی از جهات صفات لازم برای رهبری وجود داشته باشند، اعمال می‌کند. مجلس قانونگذاری نیز ضمن تأیید هیئت دولت، قوانین لازم برای اداره کشور را در «منطقه الفراغ» تشریع می‌کند و از آنجا که این قوانین باید در چارچوب قوانین شرعی باشند، در مواردی که اجتهادات متعددی نسبت به مسئله‌ای وجود دارد، یکی از اجتهادات بر اساس مصالح کشور مبنای کار خود قرار می‌گیرد. (صدر، ۱۴۰۳ق: ۱۰-۱۴)

۲. تعابیر دیگر از «منطقه الفراغ»

دو تعبیر دیگر توسط معاصران برای تبیین حوزه ترخیص شریعت به کار رفته است که مراد شهید صدر(ره) نیست:

۱-۲. ما لا نص فیہ

در برخی از عبارات فقهاء و محققان معاصر تعبیر «ما لا نص فیہ» برای حیطه‌ای که قانونگذاری در آن به مقتضیات زمان به حکومت اسلامی سپرده شده، به کار رفته است. [۵] یکی از کسانی که این تعبیر را به کار برده، محقق نایینی است؛ ایشان در بحث از اصول و وظائف سیاسی در عصر غیبت، یکی از مهم‌ترین این وظائف را وضع قوانین متناسب با شرائط و مقتضیات زمان

می‌داند و به طور کلی قوانین و احکام شریعت برای تنظیم و تدبیر امور کشور را به احکام ثابت و متغیر که به اختلاف اعصار و امصار تغییر می‌یابد، تقسیم می‌کند؛ او حوزه ثابت را حوزه منصوص و حوزه متغیر احکام سیاسی اسلام را، احکام غیرمنصوص می‌داند که تشخیص وظیفه در آن به ولی امر موكول شده است. [۶] به نظر ایشان مهم‌ترین ضابطه قوانین مجعول در حوزه غیرمنصوص برای اداره امور کشور، حفظ نظام و مصالح جامعه و مقتضیات هر عصر است (نایینی، ۱۳۷۸ق: ۱۳۰).

گرچه این نظریه شبهاتهای زیادی به نظریه «منطقه الفراغ» دارد، ولی آنچه شهید صدر(ره) در عنوان «منطقه الفراغ» مطرح می‌کند، اعم از حوزه «ما لا نص فیه» است؛ زیرا «منطقه الفراغ» علاوه بر حوزه‌های غیرمنصوص، حوزه‌های منصوصی که محکوم به احکام «اباحه، استحباب و کراهت» است را نیز در بر می‌گیرد.

۲-۲. ما سکت عنه

تعبیر دیگر در مورد حوزه‌ای که شریعت، انسان را در آن آزاد گذاشته، تعبیر «ما سکت عنه»، یعنی حوزه‌هایی که شریعت در آن حکمی نیاورده است، می‌باشد. برخی از روایات دال بر وجود چنین حوزه‌ای در شریعت است؛ از حضرت علی(ع) منقول است که فرموده‌اند:

«خداوند حدودی را معین نموده است که نباید از آن تجاوز کنید و فرائضی را بر شما واجب کرده است که نباید نسبت به آن کاستی کنید و نسبت به اموری سکوت کرده و حکمی برای آن تشریع نکرده است؛ این سکوت از روی فراموشی نیست بلکه رحمتی از خداوند برای شماست. پس آن را

پذیرا و خود را نسبت به آنها به سختی میندازید». (الحر

العالمی، بی تا، ج ۱۸: ۱۲۹) [۷]

روایتی به نقل از عامه وارد شده که شرح خوبی برای روایت «ما سکت الله عنه» است. (مولی محمد مازندرانی، بی تا، ج ۲۱: ۲۷۱) بنابراین نقل، سراقه بن مالک بعد از نزول آیه شریفه «ولله علی الناس حج البيت» از محضر پیامبر(ص) سؤال می کند «أفی کل عام» آیا به جای آوردن عمل حج هر ساله واجب است؛ پیامبر(ص) از سؤال این فرد اعراض می کنند و بدان توجهی نمی کنند تا اینکه سراقه سؤال خود را سه بار تکرار می کند و حضرت در نهایت، به تندی چنین پاسخ می دهند:

«چه چیز تو را ایمن می سازد، چنانچه در جواب تو آری بگویم. والله اگر بگویم آری، هر مقدار که بتوانید باید حج به جای آورید و چنانچه در صورت توان آن را ترک کنید، کافر می شوید».... مرا ترک کنید نسبت به چیزهایی که من شما را نسبت به آن ها ترک نمودم. [۸]

در تحلیل این مسئله گفته اند:

«به نظر می رسد «منطقه الفراغ» آنجایی است که شارع نسبت به حکم موضوعی یا موضوعاتی سکوت کرده باشد، «اما ما سکت الله عنه فلا تتكلفوا فيه»، اما مواردی که شارع مقدس صریحاً آن را حلال یا مکروه و یا مستحب شمرده است، مانند «احل الله البيع (البقره: ۲۷۵)» و یا «فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنی وثلاث...» (النساء: ۳) و یا «احل لكم ليلة الصیام الرفث الی نساءکم» (البقره: ۱۸۷) یا «احل لكم الطیبات» (مائده: ۴) و امثال آن از موارد منصوصه اند که از «منطقه الفراغ» خارج است و حاکم یا فقیه حق ندارد احکام منصوصه را تغییر دهد مگر در موارد تراحم اهم و مهم که آن اختصاص

به «منطقة الفراغ» ندارد و خود مردم هم حق ندارند ترخیصهای الهی را تبدیل به عزیمت کنند؛ مثلاً نماز شب را بر خودشان واجب کنند و یا با شرط ضمن عقد، جواز تعدد زوجات را بر خود تحریم کنند که فرمود: «المسلمون عند شروطهم الا ما احل حراماً او حرم حلالاً» چیزی که خداوند صریحاً حلال یا حرام کرده، به هیچ وجه نمی‌توان تغییر داد. ممکن است فلان زن را بر خود تحریم کند، مثلاً دختر عمویش را، ولی به طور کلی نمی‌تواند ازدواج دوم را بر خود تحریم کند که مخالف قرآن است. ممکن است برای مدتی بر خود الزام کند که نماز شب بخواند یا عهد و نذر کند، اما نمی‌تواند نماز شب را بر خود واجب کند. ممکن است تعهد کند بعضی از غذاها را نخورد و یا کم بخورد، ولی نمی‌تواند بر خود حرام کند. «قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق» (الاعراف: ۳۲)؛ در واقع، مواردی که به اطلاق و عموم نصوص استفاده می‌شود، می‌توان در ضمن شرط و عهد محدود کرد، اما تحریم حلال خدا به طور کلی جائز نیست (آیت الله مهدوی کنی، ۱۳۸۱ ش: ۲۱۳)

بنابراین، مراد از منطقه «مسکوت عنه» حوزه‌ای است که در آن حکمی تشریع نشده و از ما خواسته شده است نسبت به این حوزه به انجام فرائض منصوص بسنده کنیم و خود را در عسر و حرج نیندازیم.

در این مقاله در مقام مقایسه این نظریات و نقد و بررسی آنها نیستیم، اما بیان این مطلب را لازم می‌دانیم که آنچه شهید صدر (ره) در نظریه «منطقة الفراغ» مطرح می‌کند، چیزی اعم از این حوزه است؛ یعنی «منطقة الفراغ» علاوه بر حوزه غیرمنصوص و مسکوت عنه، حوزه‌ای که منصوص به حکمی

الزامی نباشد را نیز در بر می‌گیرد و شهید صدر(ره) حوزه قانونگذاری و اختیار حکومت را در این منطقه می‌داند.

۳. جهت‌گیری قوانین موضوعه در «منطقه الفراغ»

همان طوری که بیان شد، شهید صدر(ره) مهم‌ترین ضابطه قوانین موضوعه در «منطقه الفراغ» را اصول و قوانین ثابت در شریعت اسلامی می‌گوید و کمال جامعه اسلامی را در نتیجه ترکیب این عناصر متغیر و ثابت، که به دنبال اهداف واحدی هستند، می‌داند. ایشان استنباط عناصر متحرک از عناصر ثابت و تطبیق آنها در شرائط مختلف اقتصادی را منوط به تسلط کامل بر عناصر ثابت و شناخت مقتضیات و حدود صلاحیت ولی امر در این حوزه می‌داند و خطوط و ضوابط کلی قوانین موضوعه را بدین گونه ترسیم می‌کند:

۱-۳. اهداف شریعت [۹]

وقتی احکام منصوص در کتاب و سنت را تحلیل می‌کنیم، می‌بینیم هدف واحدی را دنبال می‌کنند؛ آن هدف مشترک خود یکی از شاخصها و اصول ثابتی است که در وضع قوانین متغیر باید لحاظ شود. شهید صدر(ره) برخی از قوانین که جهت‌گیری واحدی دارند را چنین بر می‌شمارد:

«الف. اسلام حق مالکیت خاص در مصادر ثروت عمومی را برای افراد جامعه به رسمیت می‌شناسد.

ب. اکتساب حق در منابع طبیعی تنها از طریق کار میسر است؛ بنابراین، مجرد سیطره و تسلط بر این منابع بدون احیاء، موجب ایجاد حقی نمی‌شود.

ج. چنانچه کار بر روی منابع عمومی متوقف باشد و زمین به حالت اولیه خود (زمین موات) برگردد، هر کسی غیر از عامل اول، حق آباد کردن و بهره‌برداری از زمین را خواهد داشت.

د. آباد کردن منابع و مصادر طبیعی مانند زمین یا استثمار آن موجب انتقال مالکیت و تبدیل مالکیت عمومی به مالکیت خصوصی نمی‌شود بلکه در نتیجهٔ احیاء، تنها حق اولویت نسبت به مورد احیاء شده حاصل می‌شود.

هـ. اگر سرمایه‌گذار ضمن یک قرارداد تجاری سرمایه خود را تضمین کند، از سود حاصل شده بهره‌ای نخواهد داشت بلکه همهٔ سود متعلق به عامل خواهد بود؛ زیرا در اسلام ربا حرام است و مجرد محروم کردن خود، و در اختیار دیگران قرار دادن آن سرمایه برای مدتی، بدون کار و فعالیت سرمایه‌گذار موجب ایجاد حقی نمی‌شود و تأمین مالی بدون عمل، تنها در صورتی موجب ایجاد حقی برای سرمایه‌گذار می‌شود که او در ضرر حاصل شده نیز شریک و به عبارتی خطر معامله را نیز پذیرفته باشد. [۱۰]

ح. با توجه به اینکه شرط صحت عقد قرض، قبض و اقباض است، اشغال ذمهٔ دیگران بدون قبض مورد قرض، صحیح نیست؛ لذا هر نوع اوراق مالی که بدون قبض، ذمهٔ کسی را مشغول کند، مشروعیت شرعی نخواهد داشت.

همهٔ این اصول در این جهت کلی‌اند که اکتسابی که بر پایه‌های کار و فعالیت شکل نگرفته باشد، مطرود است. این اصل ثابت که رشد و افزایش مال (سرمایهٔ نقدی) تنها از طریق خود مال را جایز نمی‌شمارد، باید اساس عناصر متحرک در اقتصاد اسلامی و محور قانونگذاری در دستگاههای قانونگذاری حکومت قرار گیرد». (صدر، ۱۴۰۳: ۴۲) [۱۱]

۲-۳. اهداف منصوص برای حکم ثابت

مصادر اصلی اسلام، یعنی کتاب و سنت، چنانچه هدف منصوصی را برای تشریع حکمی ذکر کرده باشند، این هدف منصوص می‌تواند راهنمای حاکم برای تشریع قوانینی باشد که آن هدف را تحقق بخشند. شهید صدر (ره) برای

این مورد، مثالهایی را ذکر می‌کند؛ برای نمونه آیه شریفه «ما افاء الله علی رسوله من اهل القرى فله ول للرسول ولذی القربی و الیتیمی و المساکین و ابن السبیل کی لا یکون دولة بین الاغنیاء منکم...» (حشر: ۷) عدم تمرکز مال در دست عده‌ای خاص و ایجاد توازن و تعادل در جامعه را به گونه‌ای که نیازهای مشروع مردم بر آورده شود، از اهداف تشریع اسلامی می‌داند و لذا جهتگیری قوانین موضوعه باید به گونه‌ای باشد که منجر به تمرکز مال در دست عده‌ای خاص نشود؛ یا از نصوص مربوط به زکات چنین برداشت می‌شود که زکات برای بر آوردن حاجات ضروری فقرا نیست بلکه لازم است سطح زندگی فقیر به سطح زندگی عمومی جامعه برسد و حاکم شرع باید برای تحقق این هدف گام بردارد (صدر، ۱۴۰۳ق: ۴۵).

۳-۳. ارزشهای مورد تأکید و اهتمام اسلام

برخی از ارزشها در نصوص اسلامی مورد تأکید و اهتمام شرع واقع شده است؛ مساوات و برادری قسط و عدالت («امرت لا عدل بینکم» مائده: ۸) از این گونه ارزشها هستند که قوانین متغیر باید به دنبال تحقق این ارزشها باشند و حاکم شرع برای تحقق این ارزشها، قوانینی در «منطقه الفراغ» وضع می‌کند (صدر، ۱۴۰۳ق: ۴۶).

۳-۴. جهت‌گیری پیامبر(ص) و ائمه(ع) در خصوص عناصر متغیر

شهید صدر(ره) ابتدا به طرح این مسئله می‌پردازد که پیامبر(ص) دو مقام داشته‌اند: «مقام تبلیغ احکام الهی و عناصر ثابت شریعت» و دوم «مقام حکومت و رئیس جامعه اسلامی». پیامبر(ص) بر اساس شخصیت دوم، قوانینی را در محدوده حکومت خویش به دلیل برخی از مصالح جعل کرده‌اند که از مجموعه آنها می‌توان به اصولی دست یافت که سرلوحه قوانین موضوعه

برای اداره کشور باشد؛ برای مثال، منع پیامبر(ص) از اجاره زمین در شرائط خاصی که جامعه مدینه احتیاج به توسعه کشاورزی داشت، نشان‌دهنده این مطلب است که حکومت برای رشد و توسعه عمومی جامعه می‌تواند تصرف مردم در اموال خصوصیشان را محدود کند (صدر، ۱۴۰۳ق، ص ۴۷).

۴. اختیارات و مسئولیت دولت در «منطقه الفراغ»

دولت اسلامی به اعتقاد شهید صدر(ره)، دو مسئولیت عمده بر عهده دارد: یکی تطبیق عناصر ثابت مثل جلوگیری از معاملات ربوی و تصرف غیرقانونی زمینها (صدر، ۱۴۰۲ق: ۷۲۱) و دوم، پرکردن «منطقه الفراغ» به وسیله قوانین متغیر (عناصر متحرک) مطابق با شرائط اجتماعی و اقتصادی بر مبنای اصول کلی و عام اسلامی. (صدر، ۱۴۰۳ق: ۱۱۹)

به اعتقاد ایشان، عناصر ثابت در حوزه معاملات، عناصری هستند که در ارتباط با تنظیم شبکه توزیع بر مبنای عدالت اجتماعی و خلافت عام انسان بر روی زمین به شکل احکام منصوص در کتاب و سنت وضع شده است. اما عناصر متحرک (که به دلیل پیدایش مسائل جدید وجود آنها ضروری است) در چارچوب شاخصهای ثابت در شریعت اسلامی طراحی و تنظیم می‌شوند؛ مانند محدودیتهایی که حاکم شرع در خصوص احیای زمین و بهره‌برداری از منابع عمومی و طبیعی در نظر می‌گیرد. عناصر متحرک در حوزه مسائل تولیدی با توجه به پیشرفت و مسائل تولیدی دائماً در حال تغییر است؛ زیرا با افزایش اطلاعات انسان کیفیت بهره‌برداری او از طبیعت توسعه و تغییر می‌یابد که دولت اسلامی موظف است در این زمینه از تخصص متخصصان استفاده کند و عواملی را که موجب استثمار جامعه اسلامی است، از بین ببرد. (صدر، ۱۴۰۳ق: ۷۱)

دولت اسلامی با تطبیق عناصر ثابت و متغیر شریعت اسلامی در حوزه معاملات اهداف زیر را دنبال می‌کند:

الف. تأمین تضمین اجتماعی برای ایجاد حداقل رفاه برای همه افراد جامعه.

ب. ایجاد توازن و عدالت اجتماعی در سطوح عمومی زندگی از طریق منع احتکار و انباشت سرمایه در دست عده‌ای خاص.

ج. بهره‌برداری بهینه از منابع عمومی از طریق سیاستگذاری در جذب مالیاتها.

د. فعالیت مستمر و دائمی برای ایجاد تعادل بین قیمت کالا و شغل و فعالیت افراد که این مهم از طریق منع احتکار در همه عرصه‌های فعالیت اقتصادی حاصل می‌شود.

به طور کلی اهم وظائف دولت از دیدگاه شهید صدر(ره) را می‌توان در تأمین اجتماعی و تعادل و توازن اجتماعی خلاصه کرد که تأمین اجتماعی از طریق مسئولیت متقابل افراد نسبت به همدیگر و مسئولیت دولت برای ایجاد سطح زندگی متناسب با شرائط و مقتضیات روز و توازن اجتماعی از طریق دریافت مالیات ثابت (مثل زکات) و متغیر و تقسیم متعادلانه این مالیاتها و سایر سرمایه‌ها و اموالی که دولت در اختیار دارد، حاصل می‌شود. (صدر، ۱۴۰۳ق: ۱۲۵)

شهید صدر(ره) برای مستدل کردن بیان خود به روایات و آیاتی از قرآن در این زمینه تمسک می‌جوید (صدر، ۱۴۰۲ق: ۶۹۷-۷۲۰)؛ برای مثال، امام صادق(ع) بنا بر روایتی همه مسلمانان را برادر هم دانسته و آنها را ملزم به رفع حاجات برادران ایمانی خود کرده‌اند (حر عاملی، بی‌تا، ج ۱۱: ۵۹۷) [۱۲] و از مجازات سخت برای کسانی که توان تأمین مایحتاج نیازمندان را دارا بوده ولی از تأمین آن سرباز می‌زنند، خبر داده‌اند (حر عاملی، بی‌تا، ج ۱۱: ۵۹۹) که این

دسته از روایات، دلالت بر مسئولیت متقابل افراد در جامعه دارد. دسته‌ای دیگر از روایات دلالت بر وظیفه دولت در تأمین مایحتاج عمومی مردم دارد؛ برای نمونه روایاتی از پیامبر اکرم (ص) منقول است که پرداخت دیون متوفی و تصرف در اموال بی‌مالک را حق خود می‌دانند و امام موسی بن جعفر (ع) امام را مسئول زندگی و معاش درماندگان می‌داند (حر عاملی، بی‌تا، ج ۱۳، ص ۹۲ و ج ۶: ۳۶۵ [۱۳] و آیه شریفه «ما افاء الله علی رسوله من اهل القرى فلله و للرسول و لذی القربى و الیتامى و المساکین و ابن السبیل کی لا یکون دولة بین الاغنیاء منکم...» (حشر: ۷) که مصرف فیء را برای مستمندان و مصالح عمومی جامعه می‌داند نیز مؤید همین مطلب است؛ یعنی ثروت را حق همه مردم می‌داند و گردش آن را در بین اغنیاء جایز نمی‌داند (صدر، ۱۴۰۲ق: ۷۰۴).

نکته مهمی که شهید صدر (ره) در ضمن این مباحث مطرح می‌کند، انعطاف و بسط‌پذیری مفهوم فقر که موضوع حکم شرعی زکات است، می‌باشد؛ به بیان ایشان فقیر کسی است که سطح زندگی او از سطح عمومی جامعه پایین‌تر باشد؛ به گونه‌ای که از تأمین نیازهای ضروری و غیرضروری خود برخوردار نباشد؛ بنابراین، فقیر با توجه به سطح عمومی جامعه معنا پیدا می‌کند. برای مثال، ممکن است در دوره‌ای که مردم از سطح زندگی بالایی برخوردارند، بی‌مسکن فقیر محسوب شود ولی در دوره‌ای که اکثراً بی‌مسکن‌اند، فقیر بدان معنا مصداق پیدا نمی‌کند.

سپس، شهید صدر (ره) با بیان مطلبی مسئله‌ای کلی را در ارتباط با ثبات و متغیرها در حوزه شریعت می‌پردازد و می‌فرماید:

«انعطاف‌پذیری مفهوم فقیر به معنای تغییر حکم شرعی در شرائط مختلف زمانی نیست بلکه حکم ثابتی نسبت به مفهوم خاصی وجود دارد که مصادیق آن با توجه به شرائط روز معنا می‌یابد.» (صدر، ۱۴۰۲ق: ۷۱۶)

این مطلب شهید صدر(ره) در مورد همه موضوعات عرفی که مصادیق آنها در طول زمان تغییر می‌یابند، صادق است.

۵. تحلیلی بر نظریه «منطقه الفراغ»

این نظریه را از دو زاویه «مستندات» و «اشکالات» طرح شده بر آن بررسی می‌کنیم:

۵-۱. مستندات نظریه «منطقه الفراغ»

شهید صدر(ره) در بحث از منطقه الفراغ، مبانی آن را تبیین نکرده است ولی ادله آن را از آیات و روایات می‌توان بدین گونه بیان کرد:

۵-۱-۱. مستند اول

اطاعت از ولی امر مشروع بنا به آیه شریفه «اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولی الامر منکم» (النساء: ۵۹) واجب است و آنچه حکومت به طور کلی و از جمله حکومت اسلامی انجام می‌دهد، در واقع محدود کردن اختیارات افراد در جامعه است و به تعبیر شهید صدر(ره) در آنجا که افراد حق انتخاب دارند، حکومت این حق انتخاب را برای ایجاد نظم و اداره جامعه در جهت مصالح عمومی جامعه محدود می‌کند. اما همان گونه که بیان شد، این محدودیتها نباید به انجام محرمات و یا تعطیل واجبات الهی بینجامد؛ زیرا اطاعت ولی امر نباید با اطاعت الهی و احکام عامه تعارض داشته باشد. (صدر، ۱۴۰۲ق: ۷۲۶) [۱۴]

می‌توان برخی از روایات را مستند این محدودیت آورد: روایات متعددی از معصومان(ع) نقل شده است که اطاعت مخلوق را، چنانچه منجر به معصیت خداوند شود، مردود دانسته‌اند که برخی از آنها را نقل می‌کنیم:

الف. حضرت امیرالمؤمنین (ع) در نامه‌ای خطاب به فرماندار خود در مکه، اوصاف افرادی را که معاویه به موسم حج فرستاده است، بیان می‌کند:

«دل‌هایشان نابینا، گوش‌هایشان ناشنوا و دیدگان‌شان کور، کسانی که در باطل، جویای حق‌اند و در نافرمانی خالق، فرمانبردار مخلوق.» (خطب امیرالمؤمنین (ع)، بی‌تا، ج ۳: ۵۸). [۱۵]

ب. در خطبه دیگر از آن حضرت (ع) و همچنین از حضرت رسول (ص) و امام رضا (ع) چنین آمده است:

فرمانبرداری از مخلوق که به معصیت خداوند بیانجامد، جایز نمی‌باشد» (حر عاملی، بی‌تا، ج ۱۶: ۱۵۴-۱۵۵). [۱۶]

ج. در کتاب محاسن ابن برقی، روایتی از امام صادق (ع) در تفسیر آیه شریفه «اتخذوا احبارهم و رهبانهم ارباباً من دون الله» وارد شده است که فرمودند:

والله نه برای ایشان نماز گزاردند و نه روزه گرفتند ولی آنها را در معصیت خداوند فرمانبرداری نمودند.» (البرقی، بی‌تا، ج ۱: ۲۴۶) [۱۷]

به نقل دیگر در همین زمینه، مصداق معصیت خداوند، تحریم حرام و تحلیل حلال معرفی شده است:

والله نه (برای ایشان) نماز گزاردند و نه روزه گرفتند بلکه حرام خداوند را حلال و حلال آن را حرام کردند و مردم آنها را در این امر تبعیت کردند.» (البرقی، بی‌تا، ج ۱: ۲۴۶) [۱۸]

د. در روایت دیگر از حضرت امیر (ع) به طور مبسوط‌تری مرز اطاعت صحیح و ناصحیح از فرمانبرداران را معین کرده‌اند:

«از سه دسته از مردم بر حذر باشید... یکی از آنها مردمی هستند که خداوند سلطنتی را برای ایشان فراهم آورده است

و او چنین تصور می‌کند که طاعت او طاعت خداوند و عصیان او، عصیان خداوند است. در صورتیکه چنین نیست؛ زیرا فرمانبرداری از مخلوق در معصیت الهی جایز نیست. شایسته نیست که تمایل و محبت مخلوق، در عصیان خداوند باشد؛ بنابراین، اطاعت از مخلوق در جهت عصیان الهی و اطاعت کسی که خداوند را عصیان کرده است، جایز نیست. تنها اطاعت، مختص خداوند و رسول(ص) و اولیاء امر است. به درستی که خداوند امر به اطاعت اولی الامر داده است؛ زیرا ایشان مطهر و معصوم‌اند و امر به معصیت نمی‌کنند». (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۳۰: ۲۷) [۱۹]

ح. نسبت به اطاعت اوامر پدر و مادر نیز رعایت به همین اصل توجه شده است:

امام رضا(ع) در نامه‌ای که به مأمون نوشتند، فرمودند: نیکی به والدین واجب است، گرچه مشرک باشند ولی اطاعت از ایشان در جهت معصیت الهی جایز نیست؛ زیرا فرمانبرداری از مخلوق که به معصیت الهی بیانجامد، جایز نخواهد بود. . (حر عاملی، بی تا، ج ۱۶: ۱۵۵) [۲۰]

شبهه همین تعبیرات در مورد شروط ضمن عقد نیز وارد شده است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم: امام صادق(ع) به نقل از پدران‌شان از حضرت علی(ع) آورده اند که مسلمانان باید به شروط خود پایبند باشند مگر این که در آن معصیت باشد. (المغربی، ۱۹۶۳م، ج ۲: ۵۴) [۲۱]

در اینکه چه شرطی معصیت الهی را در بر دارد، ضوابطی در روایات بیان شده است که مهم‌ترین آن، همان شرطی است که منجر به تحلیل حرام و یا تحریم حلال شود. (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۳۷) [۲۲]

همین مبنا در روایت منقول از پیامبر(ص) در مورد صلح لحاظ شده است. یعنی مصالحه‌ای جایز است که موجب تحریم حلال و تحلیل حرام

نباشد. (حر عاملی، بی تا، ج ۱۸: ۴۴۳) [۲۳] برای نذر و سوگند صحیح نیز همین ملاک، مطرح شده است؛ بر اساس روایتی حضرت رسول (ص) نذر در معصیت را باطل دانسته‌اند. (الاشعری، ۱۴۰۸ق: ۲۶)، [۲۴] و امام صادق (ع) قسم در معصیت الهی و قطع رحم را باطل اعلام نموده‌اند. (الاشعری، ۱۴۰۸ق: ۳۲) [۲۵]

بر اساس این دسته از روایات، تعهدی که انسان در قالب عقود و یا نذر و عهد برای خود ایجاد می‌کند، نباید موجب تحریم حلال و یا تحلیل حرام شود؛ به عبارت دیگر، الزامی که بر ترک و یا انجام عمل در نتیجه تعهد انسان با خودش که در قالب نذر و عهد و یمین تحقق می‌یابد و یا تعهد انسان با فرد دیگری که در ضمن عقود محقق می‌شود و یا الزامی که از ولی امر و پدر یا مادر حاصل می‌گردد، مرزهای یکسانی دارند که همانا مرز عدم معصیت الهی است.

به نظر می‌رسد مبنای شهید صدر (ره) بر اساس همین روایات شکل گرفته باشد و لذا ایشان دستورات ولی امر را تا جایی که موجب ترک واجب و یا انجام حرام الهی نگردد، لازم‌الاجراء می‌داند. ولی در غیر مواردی که الزامی از طرف شارع بر ترک یا انجام عملی وجود ندارد و فرد در انتخاب راه آزاد است، حاکم می‌تواند محدودیتهایی را در حق انتخاب او به وجود آورد.

۲-۱-۵. مستند دوم

در روایت مبسوطی در کتاب علل الشرایع از علت برخی احکام شرعی و اصول اعتقادی پرسش شده است؛ یکی از مطالب مورد سؤال از محضر امام رضا (ع) علت جعل اولی الامر و امر خداوند به اطاعت ایشان است؛ ایشان در جواب می‌فرماید:

چون مردم بر طریق مشخص و معینی نگه داشته شده و دستور یافته‌اند که از این طریق تجاوز نکنند و از حدود قوانین مقرر در نگذرند و از طرفی، این امر محقق نمی‌شود مگر اینکه فرد امین و پاسداری بر ایشان گماشته شود که ایشان را در مرز مباحات نگاهدارد و آنان را از امور حرام منع نماید. (شیخ صدوق، ۱۳۸۶ق: ۲۵۱) [۲۶]

همان طوری که از این مجموعه روایت و بخشهای دیگر آن برمی‌آید، جلوگیری از تجاوز از حدود الهی (اعم از حق الناس و حق الله) کارزار و جهاد با دشمنان، تقسیم فیئ و جلوگیری از ظلم ظالمان جلوگیری از مفاسد فرهنگی از جمله تغییر سنت و احکام الهی و بدعت در دین از طریق افزودن به احکام و کم کردن از آن، از وظائف حاکم اسلامی است. شهید صدر(ره) نیز در مباحث خود در این باره وظیفه حکومت را دو امر می‌داند: یکی «اجرای احکام ثابت شریعت» و دیگر «جعل قوانین» در حوزه مباحات و ایجاد محدودیت در این حوزه برای ایجاد نظم اجتماعی و اداره بهتر امور؛ بنابراین، این روایت را می‌توان به عنوان دلیلی بر نظریه «منطقه الفراغ» ارائه کرد.

۲-۵. اشکالات مطرح شده بر نظریه «منطقه الفراغ»

۱-۲-۵. اشکال اول

چنانچه از روایاتی که نقل شد و برخی از آیات [۲۷] بر می‌آید، همان گونه که تحلیل حرام امری ناپسند و غیرجائز شمرده شده، تحریم حلال نیز در ردیف آن قرار گرفته است. در بحث شروط نیز همان گونه که شرط محلل حرام جائز شمرده نشده، شرط محرم حلال نیز جایز شمرده نشده است؛ در نتیجه، اگر انسان بخواهد در قالب شروط ضمن عقد، حلال الهی را بر خود حرام کند، جائز نخواهد بود. تفسیر علامه طباطبایی در خصوص آیه شریفه «یا ایها

الذین آمنوا لا تحرموا طبیبات ما احل الله لكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدین»
(مائده: ۸۷)، مبین همین نکته است؛

این آیه مؤمنان را از حرام کردن آنچه خداوند حلال نموده باز می‌دارد و حرام کردن حلالها بدین صورت است که یا کسی آن را تشریعاً حرام کند و یا دیگران را از انجام آن باز دارد و یا خود از آن امتناع ورزد و... اضافه واژه طبیات به جمله بعدی با آنکه معنا بدون آن کامل بود، برای اشاره به متمیم جهت نهی است که فطرت هر حلالی را پاکیزه و طیب می‌داند... و مقصود از اعتداء در آیه شریفه همان حرام کردن حلالهاست که در اول آیه خداوند از آن نهی فرموده؛ در واقع، جمله لاتعتدوا به منزله تأکید است برای لاتحرموا.
(طباطبایی، ۱۳۹۳ق، ج ۷: ۱۰۵-۱۰۶)

چنانچه از تعبیر علامه بر می‌آید، مراد از تحریم حلال، تشریع حکم حرام در حوزه حلال و یا امتناع عملی از استفاده از طبیات الهی و یا باز داشتن دیگران است؛ بنابراین، چه اینکه انسان در ضمن تعهداتی مثل نذر و عهد و یمین و شرط ضمن عقد و صلح، طبیات الهی را بر خود حرام گرداند و یا اینکه کسانی که بر انسان ولایت دارند، مثل پدر و مادر و حاکم مشروع اسلامی «مولی علیه» خود را از استفاده از طبیات الهی محروم کنند، جائز نخواهد بود.

۲. همان طوری که تحلیل حرام، اعتداء محسوب می‌شود، تحریم حلال نیز مصداق اعتداء محسوب می‌شود که مراد از نهی از اعتداء در آیه شریفه همین شق دوم است. در صورتی که در نظریه «منطقة الفراغ» حوزه امر و نهی حاکم، حوزه‌ای قرار گرفته شده که شارع برای شهروندان حق انتخاب قرار داده است (حوزه غیرالزامی) و این مطلب با آیات و روایات منافات دارد.

۲-۲-۵. جواب اشکال

به نظر می‌رسد این اشکال در بحث شروط ضمن عقد و در مباحث نذر و یمین و عقد صلح و دستورات پدر و مادر و مبنای شهید صدر(ره) در بحث مشترک باشد و با توجه به اینکه دقیق‌ترین جواب در این زمینه در بحث شروط ضمن عقد ارائه شده است، در بحث ما نیز همان پاسخها می‌تواند مفید باشد. در این رابطه برخی از فقها دقیقاً همان ضابطه‌ای که شهید صدر(ره) برای «منطقه الفراغ» و اختیارات حاکم آورده است، برای شروط صحیح آورده‌اند؛ یعنی چنانچه اشتراط ترک واجب در ضمن عقد شود، جائز نخواهد بود ولی ترک آنچه شارع نسبت به آن الزامی به مکلف نکرده است (مباح به معنای اخص، مکروه و مستحب) جائز خواهد بود. (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۶: ۲۶۳-۲۶۴) همین ضابطه از طرف امام خمینی(ره) نیز برای شرط صحیح ارائه شده است:

«از آنچه گفته شد، چنین نتیجه گرفته می‌شود که شرط انجام مباح یا ترک آن و همچنین شرط ترک مستحب و انجام مکروه نافذ و الزام‌آور است و مخالف شرع محسوب نمی‌گردد و لو اینکه ادله این احکام (مباح، مستحب و مکروه) اطلاق داشته باشد». (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۵:

[۲۵۹](۲۸)

البته نذر با شرط این تفاوت را دارد که مورد آن باید رجحان داشته باشد؛ بنابراین، تعلق نذر بر ترک مستحب و یا انجام مکروه باطل خواهد بود. و برخی دیگر از فقهاء گرچه به مسئله التزام بر ترک مستحب و انجام مکروه اشاره نکرده‌اند، ولی التزام به ترک مباح به معنای اخص را جزو حوزه تحریم حلال ندانسته‌اند؛ برای مثال، سید احمد خوانساری(ره) می‌گوید:

«التزام به ترک یا فعل مباح مخالفت با مشروع نیست؛ زیرا بین وجوبش بالعرض (با شرط و التزام) و اباحه‌اش منافاتی وجود ندارد.» (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۲: ۲۰۵)

و فقیه دیگر در این باره می‌نویسد:

«ادله همه مباحات با این حیث که مباح است، لاقتضاء می‌باشند؛ بنابراین، شرط نسبت بدانها نافذ است و ادله وفاء به شروط مزاحم و معارض آنها نمی‌باشند.» (ابوالحسن الاصفهانی، ۱۴۲۲ق: ۱۴۷)

در مورد اوامر پدر و مادر نیز امر ایشان به ترک مباح و یا انجام آن را الزام‌آور دانسته‌اند و این گونه از موارد را در حیطه تحریم حلال و در نتیجه، معصیت خالق محسوب نکرده‌اند (شیخ انصاری، ۱۴۲۰ق، ج ۶: ۳۵).^[۲۹]

بنابراین، در همه مواردی که انسان در انتخاب راه آزاد است، همان طوری که در ضمن عقد، عهد و نذر و یمین می‌تواند خود را محدود کند، کسانی که اطاعت از آنها واجب است، مثل پدر و مادر و حاکم مشروع اسلامی نیز می‌توانند حق انتخاب انسان را محدود نمایند. حال چه این حق انتخاب ناشی از نبودن نص در آن حوزه و به تعبیری «مسکوت عنه» باشد و چه اینکه شارع حکمی را نسبت بدان جعل کرده ولی حکم آن الزامی نباشد بلکه مباح، مستحب و یا مکروه باشد.

برخی از مثالهای شهید صدر(ره) برای تبیین اختیارات حاکم در حوزه «منطقه الفراغ» را بررسی کردیم. می‌توان برخی دیگر از تصمیمات و اقدامات پیامبر(ص) و ائمه اطهار(ع) را در چارچوب این نظریه تحلیل کرد؛ برای مثال، دستور به خضاب محاسن (حر عاملی، بی‌تا، ج ۱: ۴۰۴)، دستور به شرکت در نماز جماعت برای همسایگان مسجد (حر عاملی، بی‌تا، ج ۳: ۴۷۹) و منع از خوردن گوشت الاغ اهلی (حر عاملی، بی‌تا، ج ۱۶: ۳۲۳) و تحریم ازدواج موقت در جنگ خیبر (حر عاملی، بی‌تا، ج ۱۴: ۴۳۶) توسط حضرت

رسول(ص) و منع از متعه نسبت به برخی از یاران توسط امام صادق(ع) (حر عاملی، بی تا، ج ۱۴: ۴۵۰) منع شکار کبوتر در شهرها (مغربی، ۱۹۶۳م، ج ۲: ۱۶۸) توسط حضرت علی(ع) از جمله دستورات حکومتی هستند که برای نظم امور و بنا بر مصالح اسلام و مسلمین صادر شده است که این اعمال فی نفسه مباح یا مستحب یا مکروه است و با امر یا نهی حکومتی اطاعت از آنها لازم شده است.

اما سؤالی در اینجا مطرح می شود که اگر التزام به ترک مباح و یا انجام آن در نتیجه شرط ضمن عقد و یا نذر و یا دستور حاکم و پدر و مادر به ترک یا انجام عمل مباحی مصداق تحریم حلال نباشد، پس مراد از آن در روایات مربوطه چیست؟ این مبحث یکی از مباحث مهم بحث شروط است که شیخ انصاری(ره) در کتاب «مکاسب» خویش چند مسئله را در غایت اشکال می داند که یکی از آنها، در خصوص تعیین ضابطه در همین مسئله است. (شیخ انصاری، ۱۴۲۰ق، ج ۶: ۳۹)

ذکر این نکته لازم است که در جانب تحلیل حرام ظاهراً مشکلی وجود ندارد؛ زیرا چه مراد از تحلیل حرام را تشریع حکم حلال نسبت به محرّمات الهی بدانیم و چه مراد از آن را التزام عملی به انجام دائمی و یا موقتی حرام در ضمن عقد بدانیم، شرط باطل خواهد بود؛ زیرا حرمت چیزی مستلزم حرمت جمیع افراد آن خواهد بود.

اما در مورد تحریم حلال نیز دو حالت متصور است: یکی تشریع حکم حرام برای موضوعی که شارع آن را حلال کرده است که این حالت به عنوان شرط ضمن عقد و متعلق نذر و عهد و در ضمن اوامر والدین اتفاق نمی افتد ولی در ضمن اوامر حاکم امکان تحقق آن هست؛ مانند آنچه به خلیفه دوم نسبت می دهند که ازدواج موقت را تحریم کرد (ابن رشد، ۱۴۱۵ق، ج ۱: ۲۶۸)

که در این صورت، این امر مصداق بارز چیزی است که شارع از آن نهی کرده است.

حالت دوم، التزام عملی به ترک حلال الهی در ضمن عقد و یا قسم و یا به دلیل امر حاکم، با توجه به اینکه ماهیت شرط ملتزم شدن به چیزی است که قبل از اشتراط چنین التزامی وجود نداشته است، در اینکه چه مواردی چنین التزامی جایز و در چه مواردی جایز نیست، ضوابطی از طرف فقهاء بیان شده است که مشهورترین نظریه، تفکیک بین الزام دائمی یا کلی و موقت یا جزئی است (السید محمد کاظم الطباطبائی، ۱۳۷۸ق: ۱۱۱-۱۱۲ و رک. المیرزا جواد التبریزی، بی تا، ج ۴: ۴۰۰)؛^{۳۰۱} زیرا مقتضای حلیت فعل، ترک دائمی عمل نیست و لذا ملتزم شدن به انجام و یا ترک آن عمل به صورت موقتی در ضمن عقد و یا به دلیل اطاعت از امر والدین و یا حاکم مشروع، منافاتی با حلال و یا مباح بودن آن عمل ندارد. گرچه التزام دائمی به انجام و یا ترک عمل با آن منافات دارد.

بنابراین، جعل قانون دائمی از طرف حکومت مبنی بر ترک و یا انجام دائمی عملی که شرعاً مباح یا مکروه و یا مستحب است، بر اساس این ضابطه جایز نخواهد بود؛ گرچه نهی و یا امر موقتی به آن جایز خواهد بود. البته اگر جعل قانون دائمی مبنی بر ترک و یا انجام عملی در منطقه بدون حکم و یا به عبارت دیگر «ما لا نص فیه» و یا «مسکوت عنه» باشد و یا انسان در ضمن عقدی و یا عهدی به آن ملتزم باشد، ظاهراً اشکالی نخواهد داشت؛ مثل اینکه دولت عبور از چراغ قرمز را برای همیشه ممنوع کند و یا شهروندان را الزام کند که از سمت راست خیابان حرکت کنند و این مسئله از آثار متفاوت «منطقه الفراغ» شهید صدر(ره) و نظریه «ما لا نص فیه» و یا منطقه «مسکوت عنه» است.

۳-۲-۵. اشکال دوم

برخی از فقهای معاصر با توجه به آیات و روایات متعددی که در مورد کمال دین و بیان کامل احکام الهی وارد شده است، وجود «منطقه الفراغ» و خلأ قانونی را در نظام شریعت اسلام منکر شده‌اند. بر اساس این نظریه، فراغ قانونی در مکتب اهل بیت(ع) وجود ندارد و هر چه را امت در زمینه حیات فردی و اجتماعی از مادی و معنوی تا روز قیامت نیازمند است، شریعت اسلامی جوابگوی آن است (مکارم شیرازی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۵۵۳). برخی از آیات و روایاتی که مستند این قول قرار گرفته است، عبارت‌اند از:

یک. آیات

الف. «اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً» (مائده: ۶)؛ امروز دین شما را کامل کردم و نعمت خود را بر شما تمام کردم و دین اسلام را برای شما برگزیدم.

ب. «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء» (نحل: ۸۹)؛ قرآن را برای شما فرستادم تا حقیقت هر چیز را برای شما روشن کند.

دو. روایات

الف. دسته‌ای از روایات دلالت بر این دارند که حکم هر چیز در قرآن کریم وارد شده است؛

«امام صادق(ع) فرمودند: خداوند، تبارک و تعالی، در قرآن از هیچ چیز فرو گذار نکرده است تا اینکه بنده نتواند بگوید: اگر این مسئله حقیقت داشت، در قرآن نازل شده بود الا اینکه خداوند در آن مورد، حکمی نازل کرده است.» (کلینی، ۱۳۶۷ش، ج ۱: ۵۹) [۳۱]

ب: روایات دیگری دال بر این مطلب هستند که همه احکامی که ائمه(ع) نقل می‌کنند، در سنت حضرت رسول(ص) موجود بوده است و آنها از پیامبر(ص) آن مطالب را نقل می‌کنند (کلینی، ۱۳۶۷ش، ج ۱: ۵۸). [۳۲]

ج. دسته‌ای دیگر بر این مسئله دلالت دارند که همه احکامی که بشر بدان نیازمند است، در «کتاب علی(ع)» و «جامعه» که در نزد اهل بیت(ع) بوده است، وجود دارد (کلینی، ۱۳۶۷ش، ج ۱: ۲۴۱؛^[۳۳] بنا بر این دسته از آیات و روایات ما «منطقه الفراغ» قانونی نداریم و لذا نظریه «منطقه الفراغ» با توجه به این روایات، صحیح به نظر نمی‌رسد.

۴-۲-۵. جواب اشکال

اولاً، مراد شهید صدر(ره) از «منطقه الفراغ» حوزه‌ای نیست که خالی از هرگونه حکمی باشد بلکه حوزه‌ای است که شرع مقدس اسلام حکمی الزامی اعم از وجوب و حرمت در آن تشریع نکرده است و برای مکلفان در انتخاب راه، آزادی عمل قرار داده است؛ بنابراین، این حوزه برخی از حوزه‌های منصوص مثل مکروهات، مستحبات و مباحات را در بر می‌گیرد.

ثانیاً، حوزه غیرمنصوص «منطقه الفراغ» خالی از حکمی و لو کلی نیست، لذا در جعل قوانین موضوعه در این حوزه باید اصول شریعت و اهداف آن مد نظر قانونگذار قرار گیرد؛ برای مثال، وضع قوانین اقتصادی برای اداره امور اجتماع باید در چارچوب مکتب اقتصادی اسلامی و اصول کلی آن از جمله عدالت و اصل توزیع عادلانه ثروت که آیات الهی دال بر آن است، باشد، لذا ایشان دو ملاک برای صحت قوانین موضوعه در این بخش بیان می‌کند: «قانون اساسی» و «قانون شریعت».

منتقدان این نظریه خود پذیرفته‌اند که در هر مسئله حکمی وجود دارد؛ اما این احکام گاهی در ضمن نصوص خاص و گاهی در ضمن احکام کلی و قواعد عامه ارائه شده است (مکارم شیرازی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۵۵۳)^[۳۴] که تشریع احکام جزئی بر اساس آن کلیات از شئون حکومت است. (مکارم شیرازی، ۱۴۱۳ق، ج ۱: ۵۵۴)

بنابراین، اختلافی که در ظاهر بین دو نظریه هست، اختلافی بدوی و لفظی است؛ زیرا هر دو نظریه بر این پایه مبتنی است که برخی از احکام شریعت به نحو کلی صادر شده است. برای انطباق این قوانین کلی در شرائط مختلف زمانی و مکانی، نیازمند قوانین جزئی‌تر برای اجرای آن اصول کلی می‌باشیم.

و در برخی از روایات نیز به این مطلب اشاره شده است که اصل هر چیز در قرآن کریم وجود دارد:

امام صادق(ع) می‌فرمایند: هیچ امری که دو نفر در آن اختلاف دارند، وجود ندارد مگر اینکه اصل آن در قرآن کریم وجود دارد؛ ولی عقول مردم به آن نمی‌رسد(کلینی، ۱۳۶۷ش، ج ۱: ۶۰۰)[۳۵].

بنابراین، ائمه اطهار(ع) در واقع این اصول قرآن را که در فهم همه افراد نیست، برای بشر تبیین کرده و تفریع فروع از این اصول را به مجتهدان هر عصر واگذار کرده‌اند؛ با این تفاوت که در بعضی از حوزه‌های شریعت مثل حوزه عبادات علاوه بر بیان احکام کلی، جزئیات امور نیز تبیین شده است ولی در حوزه معاملات و سیاسات با توجه به تغییر در شرائط اجتماعی و سیاسی، اصول کلی در آنها تشریع شده و چگونگی رسیدن به اصول با توجه به مصالح روز، به حکومت مشروع اسلام واگذار شده است؛ لذا قوانین موضوعه در این حوزه، برای رسیدن به این اصول و اهداف کلی شریعت‌اند؛ برای مثال، شرع بر نظم و انضباط در امور تأکید و سفارش کرده است؛ ولی قوانین راهنمایی برای رسیدن به این نظم و انضباط ممکن است بنا بر شرائط مختلف تغییر کند و قوانین جدید در این حوزه جعل و تشریع شوند. یا در زمینه کیفیت و کمیت اخذ مالیات و تنظیم بودجه کشور، چگونگی تخصیص بودجه به امور جاری کشور، برای رسیدن به اصل عدالت و توازن اقتصادی در جامعه، قوانینی جعل و اجراء شوند و یا اینکه اصل جهاد و اصول کلی مقابله

با دشمنان به عنوان احکام ثابت شریعت تشریع شده است؛ ولی فنون و روشهای مبارزه و نوع سلاح لازم در جنگها و... بنا به اقتضائات زمان تغییر می‌یابد. به نظر می‌رسد این مطلب حتی مقبول کسانی است که ظاهراً منکر وجود «منطقه‌الفراغ» در شریعت اسلامی می‌باشند. به تعبیر برخی از محققان معاصر، آنچه در اسلام وجود دارد، «منطقه‌الفراغ» نسبی است (سید محمدباقر حکیم، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۱۲۸) از آن جهت که هیچ واقعه‌ای نیست که در آن حکمی و لو به نحو بسیار کلی نباشد، «منطقه‌الفراغ» نداریم، ولی از جهت آنکه قوانین جزئی برای رسیدن به آن اصول کلی به دلیل تغییر در شرائط و اوضاع جعل نشده است، چنین منطقه‌ای در شریعت وجود دارد.

۵-۲-۵. اشکال سوم (اختیارات حکومت)

اشکال سومی که بر این نظریه وارد شده، این است که چرا اختیارات حکومت اسلامی محدود به «منطقه‌الفراغ» شده است که شهید صدر (ره) آن را حوزه‌ای که حکم الزامی در آن تشریع نشده است، می‌داند؛ در صورتی که ولایت مطلقه مفوضه به نبی اکرم (ص) که مربوط به مقام حکومت می‌باشد اطلاق داشته و در آیات الهی تبعیت مطلق از ایشان خواسته شده است که به برخی از این آیات و روایات اشاره می‌کنیم:

برخی از روایات که مرحوم کلینی (ره) آنها را تحت عنوان روایات تفویض جمع‌آوری کرده است، مبین این نکته است که خداوند امر دین و امت را به رسول‌الله (ص) واگذار کرده و حضرت رسول (ص) نیز آنچه را به ایشان تفویض شده، به ائمه (ع) تفویض نموده‌اند و اطاعت از آنها را در ردیف اطاعت از خداوند دانسته‌اند. [۳۶]

در روایت دیگر وجه این تفویض را تبیین کرده‌اند که همان اداره امور

امت است؛

خداوند امر دین و دنیا را به پیامبر(ص) واگذار کرده است تا
بندگان خداوند را اداره و تربیت کند. (کلینی، ۱۳۶۷ش، ج ۱

[۲۶۵]: [۳۷]

و در روایت دیگر، حضرت تفویض امور به پیامبر(ص) را به تفویض
امور به سلیمان بن داود(ع) تشبیه کرده و فرموده‌اند هرچه را که به پیامبر
اکرم(ص) تفویض شده به سلیمان بن داود(ع) نیز تفویض شده است. (کلینی،

۱۳۶۷ش، ج ۱: [۲۶۶]: [۳۸]

بنابراین، روایات ولایت مفوضه به پیامبر(ص) و ائمه اطهار(ع) مطلق
بوده و منوط به هیچ قیدی نشده است. از طرفی برخی از احکام حکومتی
پیامبر(ص) در چارچوب نظریه «منطقه الفراغ» توجیه‌پذیر نیست که به برخی از
آنها اشاره می‌کنیم:

الف. امر به علی بن یقظین مبنی بر تبعیت از فقه اهل سنت

بنا به روایتی حضرت موسی بن جعفر(ع) به علی بن یقظین که در میان
اهل سنت زندگی می‌کرد، دستور دادند که وی همانند اهل سنت وضو بگیرد
و هیچ گونه مخالفتی در وضو با آنها نداشته باشد و با توجه به اینکه وضوی
صحیح از نظر ائمه(ع) غیر از صورتی است که اهل تسنن وضو می‌گیرند؛
چنین امر حکومتی در چارچوب نظریه «منطقه الفراغ» نیست. (مجلسی،

۱۴۰۳ق، ج ۴۸: [۱۳۶])

ب. عدم ممانعت از برقراری نماز جماعت در نوافل

ستی در میان اهل تسنن وجود داشت که نمازهای نافله را در ماه مبارک
رمضان به جماعت می‌خواندند. وقتی حضرت علی(ع) به کوفه آمدند، به
فرزند خود امام حسن(ع) دستور دادند که تا مردم را از ادای نماز جماعت
مستحبی در مساجد باز دارد. مردم وقتی با این دستور مواجه شدند، فریاد و
عمره، و همراه بر آوردند؛ چون امام حسن(ع) واکنش مردم را گزارش کرد،

حضرت بنا به مصالح آن روز اجازه دادند که این برنامه ادامه یابد. در صورتی که ادای نماز مستحب به صورت جماعت، بدعت در دین و امری غیرمشروع تلقی می‌شود که چنین تجویزی نیز در چارچوب نظریه «منطقة الفراغ» توجیه‌پذیر نیست.

ج. تخریب ساختمانهای غیرمجاز و تصرف در اموال مردم بنا بر مصالح اجتماعی

روایاتی بر این مطلب دلالت دارند که حضرت رسول(ص) و حضرت علی(ع) در مواردی با مشاهده مغازه‌ها و خانه‌هایی که به طور غیرمجاز ساخته شده بود، دستور تخریب آنها را دادند؛ برای نمونه حضرت علی(ع) با مشاهده خانه‌های بنی البکاء که در محل بازار مسلمین ساخته شده بود، دستور تخریب آن را دادند. (بیهقی، بی تا: ۱۵۱) دستور حضرت رسول(ص) به کندن درخت سمرة بن جندب (حر عاملی، بی تا، ج ۱۷: ۳۴۰) و نیز حکم به مصادرة اموال اشعث بن قیس توسط حضرت امیر(ع) (مغربی، ۱۹۶۳م، ج ۱، ص ۳۹۶) (که به نوعی تصرف در اموال مردم است و چنانچه بدون مجوز شرعی باشد، امری حرام شمرده می‌شود) در قالب نظریه «منطقة الفراغ» شهید صدر(ره) توجیه‌پذیر نیست.

د. دستور تخریب مسجد ضرار

پیامبر اکرم(ص) بعد از نزول آیه شریفه «والذین اتخذوا مسجدا ضرارا...» (توبه: ۲۰۴)، دستور به تخریب مسجدی در کنار مسجد قبا دادند. مسجدی که جماعتی از منافقان، از روی حسادت ساختند تا مردم در نماز جماعت مسجد قبا شرکت نکنند (نوری طبرسی، ۱۴۰۸ق، ج ۳: ۴۳۸). با توجه به اینکه تخریب مساجد در شریعت اسلام امری نامشروع محسوب می‌شود، دستور حاکم به تخریب آنها در چارچوب نظریه «منطقة الفراغ» نیست.

۵-۲-۶. جواب اشکال

احتمالی وجود دارد که بر اساس آن می‌توان به اشکال سوم جواب داد و آن احتمال این است که بگوییم شهید صدر(ره) در ارائه نظریه منطقه الفراغ، در مقام بیان اختیارات حکومت اسلامی به صورت کامل نبوده است بلکه ایشان با ارائه این نظریه در مقام بیان منطقه انعطاف‌پذیر شریعت در حوزه مسائل اقتصادی بوده؛ حوزه‌ای که جعل قوانین متناسب با شرائط روز در آن، به ولی امر سپرده شده است (صدر، ۱۴۰۲ق: ۷۲۵) [۳۹] و همان طوری که خود فرموده است، در بحث از مکتب اقتصادی اسلام، در مقام بحث از نظام حکومتی اسلام، صلاحیت شخص و دستگاهی که بتواند بعد از حضرت رسول(ص) و ائمه اطهار(ع) اداره امور را بر عهده داشته باشد، نیست. (صدر، ۱۴۰۲ق: ۴۰۱) [۴۰]

در واقع، شهید صدر(ره) در مقام بیان شرائط قوانین موضوعه در کشور اسلامی، که برای رسیدن به اهداف کلی شریعت تشریع می‌شود، است که جعل این قوانین، چنانچه در اصل ۷۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نیز آمده است، باید مبتنی بر اصول شریعت باشد و مجلس شورای اسلامی نمی‌تواند قوانینی وضع کند که با اصول و احکام مذهب رسمی کشور یا قانون اساسی مغایرت داشته باشد و در اصل چهارم نیز تصریح می‌کند که مقررات مدنی، جزائی، مالی، اقتصادی، اداری، فرهنگی، نظامی و سیاسی و غیر اینها باید بر اساس موازین اسلامی باشد...» که نهاد شورای نگهبان نیز در واقع، وظیفه نظارت بر قوانین مصوب مجلس شورای اسلامی و اعلام نظر در مورد تطبیق یا عدم تطبیق این قوانین با قانون اساسی و قوانین شریعت را بر عهده دارد.

بنابراین، یک وقت بحث از اختیارات حکومت در مقام اجرای احکام شریعت است که در این صورت، وظیفه حکومت عمل به قانون حاکم نسبت

به قانون محکوم و عمل به حکم اهم، در تزامم آن با قانون مهم، است و حالت دیگر، بحث در وظیفه حکومت در حوزه قانونگذاری برای اجرای اصول کلی شریعت است که در این صورت، این قوانین باید در چارچوب احکام شریعت باشد که نظریه «منطقة الفراغ» شهید صدر (ره) در بیان وظیفه دوم حکومت است. البته با توجه به اینکه تعریف ایشان از حوزه «منطقة الفراغ» و شرائطی که برای دستورات ولی امر در این حوزه ترسیم می‌کنند و مثالهایی که برای تبیین این اختیارات می‌آورند، همانند شرائطی است که شارع برای اوامر پدر و مادر و تعهدات انسان در ضمن عقود و یا قسم و نذر لحاظ کرده است؛ احتمال اینکه ایشان در مقام بیان مطلق اختیارات حاکم باشد، متفی نخواهد بود؛ در این صورت، اشکال سوم به قوت خود باقی خواهد ماند.

در پایان پاسخ به شبهه‌ای لازم به نظر می‌رسد؛ بر اساس پاره‌ای از روایات که نقل شد، اطاعت مخلوق در جهت معصیت خالق جایز نیست. سؤال این است که این روایات، با روایاتی که برای حضرت رسول (ص) و ائمه اطهار (ع) به عنوان حاکم اسلامی ولایت مطلقه^[۴۱] قائل بودند، چگونه جمع می‌شود؛ در پاسخ به این شبهه دو نوع پاسخ می‌توان داد:

الف. پاره‌ای از روایات مربوطه، در مورد اطاعت کسانی است که به ناحق، مقام حکومت را به دست گرفته و خود عاصی و گناهکارند و اطاعت چنین کسانی که خود معصیت الهی می‌کنند، در واقع معصیت خداوند محسوب می‌شود؛ مثل این روایات: «لا دین لمن دان بطاعة من عصی الله» یا «من أَرْضَى سُلْطَانًا بَسْخَطَ اللَّهُ خَرَجَ مِنْ دِينِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۳۶۷ش، ج ۲: ۳۷۲). در این روایات، عصیان در واقع فعل سلطان است که اطاعت از چنین فردی خود معصیت الهی است. این دسته از روایات مسلماً مربوط به اطاعت کسانی که خود معصوم‌اند، صادق نیست.

در دسته دیگری از روایات، عملی که سلطان بدان دستور می‌دهد، مثل دستور به ترک واجب و یا انجام امر حرام، عصیان الهی است؛ مانند روایت «من اطاع رجلاً فی معصیة فقد عبده» (کلینی، ۱۳۶۷ش، ج ۲: ۳۹۸) و یا روایتی که در مورد تفسیر آیه «اتخذوا احبارهم و رهبانهم ارباباً من دون الله» از امام صادق(ع) نقل شده است که فرمودند: «اطاعوهم فی معصیة الله» (البرقی، بی تا، ج ۱: ۲۴۶) در این دسته از روایات، عملی که فرد انجام می‌دهد، در چارچوب شریعت اسلام نیست؛ ولی چنانچه از روایات بر می‌آید، دستوردهندگان از سلاطین ظالمی هستند که برای مطامع شخصی و دنیوی به چپاول اموال دیگران و قتل نفوس دستور می‌دهند و این دسته از روایات نیز از محل بحث ما که مربوط به دستورات ولی امر قانونی است، خارج می‌باشد.

ب. آنچه ولی امر قانونی دستور می‌دهد، گرچه در مواردی موجب تعطیل حکم الهی به طور موقت شود، ولی این دستورات در طول دستورات الهی و در جهت اجرای احکام شرعی است؛ به عبارت دیگر، اطاعت این اوامر اطاعت خالق است؛ نه اطاعت مخلوق و چنانچه در روایات تفویض آمده است، حضرت رسول(ص) مؤدب به آداب الهی بوده و در اداره امور مردم دچار خطا و لغزش نشده است. «إن الله، عزوجل، أدب نبیه... وکان مؤیداً بروح القدس لا یزل ولا یخطی فی شیء مما یسوس به الخلق» (کلینی، ۱۳۶۷ش، ج ۱: ۲۶۵) و ایشان در مقام تحریم حلال الهی و یا تحلیل حرام الهی نبوده‌اند؛ «ان رسول الله(ص) لم یکن لیحرم ما احل الله ولا لیحلل ما حرم الله ولا لیغیر فرائض الله و احکامه» (حر عاملی، بی تا، ج ۱۸: ۸۱).

بنابراین، دستورات حضرت رسول(ص) و یا ائمه اطهار(ع) که در برخی از موارد منجر به تعطیلی حکمی از احکام شرعی شده، بدین صورت توجیه پذیر است که حکومت همان طوری که در نظریه امام خمینی(ره) مطرح شده است، خود یکی از احکام و مقدم بر احکام اولیه است (امام خمینی،

۱۳۶۱ش، ج ۲۰: ۱۷۰)؛ ولی در عرض سایر احکام نیست بلکه مجری آنهاست. این اجرا نیز گاهی اجرای حکم اولی و گاهی ثانوی و گاه در حوزه قوانین موضوعه در منطقه «ما لا نص فیه» است. اما در نظام شریعت اسلامی برخی از قوانین مقدم بر قوانین دیگر است و عمل به دلیل حاکم، گرچه به تعطیلی حکم محکوم که از احکام شرعی است، می‌انجامد، ولی این تقدم در چارچوب احکام و در مجموعه نظام تشریع صورت می‌گیرد.

لذا همان گونه که در حوزه مسائل فردی، کثیرالشک محکوم به احکام شک نیست و در مواردی که اجرای حکمی از احکام شرعی موجب عسر و حرج شود، عمل بدان لازم نخواهد بود و یا در مقام اجرا، چنانچه حکمی اهم با حکمی مهم تراحم داشته باشد، باید به حکم اهم عمل شود، حکومت نیز در مقام اجرای احکام شرعی به حکم حاکم در مقابل حکم محکوم عمل می‌کند و در صورت تراحم بین دو حکم در مقام اجراء به حکم اهم عمل می‌کند و یا در صورت تحقق عنوان ثانوی به حکم ثانوی عمل می‌شود. گرچه در همه این موارد، موجب تعطیلی حکم محکوم و مهم و عنوان اولی در تعارض آن با عنوان ثانوی شود، که اینها همه در چارچوب احکام شرع و عمل به نظام تشریع من حیث المجموع است.

نتیجه‌گیری

«منطقه الفراغ» در دیدگاه شهید صدر حوزه‌ای از نظام شریعت است که در آن حکم الزامی (حرمت و وجوب) وجود ندارد. حاکم اسلامی می‌تواند بنا به شرائط زمانی و مکانی و با توجه به اقتضائات روز قانونگذاری در این حوزه قانون‌گذاری کند. و مردم بنا به آیات الهی ملزم به اطاعت از حاکم مشروع در این حوزه می‌باشند.

وجود «منطقة الفراغ» در نظام شریعت نقصی بر آن نبوده بلکه شارع مقدس جهت تأمین نیازهای روز چنین حوزه‌ای را ترسیم نموده تا متضمن حوزه انعطاف پذیر شریعت در مواجهه با تطورات زمان باشد.

مبنای قانونگذاری در این حوزه قوانین کلی شرع و قانون اساسی است. یعنی مبتنی بر این دو مبنا قوانین جزئی برای اداره جامعه در زمینه‌های اقتصادی و سیاسی توسط قوه مقننه وضع و توسط قوه مجریه اجرا می‌شود.

در این مقاله مستندات احتمالی «منطقة الفراغ» مورد بررسی و تبیین گردید که این تئوری مبتنی بر روایات می‌باشد و اشکالاتی که برخی از محققین نسبت به آن وارد نموده اند قابل نقد می‌باشد.

یادداشتها

۱. منظور شهید صدر(ره) از متغیر بودن رابطه انسان با طبیعت، این است که با پیشرفت وسائل بهره‌برداری از زمین، نوع بهره‌برداری از زمین تغییر کرده است؛ برای نمونه، کشاورزی ماشینی شده و امکان بهره‌برداری بیشتر از زمین فراهم آمده است و با همین وسائل ماشینی می‌توان بخش زیادی از منابع عمومی را حیات یا زمینهای موات را آباد کرد که با توجه به نظریه «منطقة الفراغ» دولت می‌تواند در این رابطه قوانین محدودکننده‌ای را وضع کند. اما مراد ایشان از ثبات روابط انسانی، اصول کلی حاکم بر اقتصاد اسلامی که برای ایجاد توازن و برقراری عدالت وضع شده، است و گر نه در این حوزه نیز، جنبه‌های متغیری وجود دارد. به وجود آمدن قراردادهای جدید در حوزه روابط انسانی مانند بورس، بیمه و... از آن جمله‌اند.

۲. بخشی از عبارت شهید صدر(ره) در این مورد: «والاسلام، كما نتصوره، يميز بين هذين النوعين من العلاقات، فهو يرى أن علاقات الانسان بالطبيعة او الثروة تطور عبر الزمن... وكلما تطورت علاقاته بالطبيعة ازداد سيطرة عليها وقوة فئ وسائله واساليه. اما علاقات الانسان بأخيه فهي ليست متطورة بطبيعتها لأنها تعالج مشاكل ثابتة جوهرياً».

۳. «وحدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات أولى الامر تضم في ضوء هذا النص الكريم كل فعل مباح تشريعياً بطبيعته فأى نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمة او وجوبه... يسمح لولى الامر باعطائه صفة ثانوية بالمنع عنه او امر به...».

۴. «تشمّل هذه المنطقة كل الحالات التي تركت الشريعة فيها للمكلف اختيار الموقف».

۵. اهل تسنن در موضوع مصالح مرسله این بحث را مطرح کرده‌اند. ایشان این مصالح را مصالحی می‌دانند که شارع حکمی بر الغاء یا اعتبار آن ندارد و به عبارت دیگر

«ما لا نص فيه» است؛ برای مثال، عبدالکریم زیدان در تعریف این مصالح می‌گوید: «فکل واقعة لم یقم دلیل من الشارح علی اعتبارها والغاءها» و در ادامه می‌گوید: «فکل واقعة لیس فيها نص والاجماع ولا قیاس ولا استحسان وفيها مصلحة للناس یجوز للمجتهد ایجاد الحكم المناسب لتحقيق هذه المصلحة للناس» (زیدان، ۱۴۱۰ق: ۱۷۰) و در کتاب «مناهج» آمده است: «هذا ما یطلق علیه الاصولیون، الاستصلاح ویعنون بذلك تشريع ما فيه المصلحة المرسله حيث لا نص ولا حکم اجماعی» (فتحی درینی، ۱۴۰۵ق: ۶۱۸؛ همچنین رک. شاطبی، بی‌تا، ج ۱: ۳۹؛ الوهاب، ۱۹۹۲م: ۷۴)

۶. «بدان که مجموع وظائف راجع به نظم و حفظ مملکت و سیاست امور است، خارج از دو قسم نخواهد بود: چه بالضرورة یا منصوباتی است که وظیفه عملی آن به خصوص معین و حکمش در شریعت مطهر، مضبوط است، یا غیرمنصوصی است که وظیفه عملی آن به واسطه عدم اندراج در تحت ضابط خاص و میزان مخصوص، غیرمعین و به نظر و ترجیح ولی نوعی موکول است».

۷. «خطب امیر المومنین(ع) الناس فقال: ان الله تبارک حد حدوداً فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تنقصوها و سکت عن أشياء لم یسکت عنها نسیاناً لها فلا تکلفوها رحمة من الله لکم فاقبلوها...».

۸. «ویحک ما یؤمنوک أن اقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ما استطعتم ولو ترکتم لکفرتم؛ فاترکونی ما ترکتکم».

۹. اتجاه التشريع

۱۰. این مطلب شهید صدر(ره) بر اساس قاعدة «من له الغرم فله الغنم» (بجنوردی، ۱۴۱۹، ج ۶: ۳۰۸) است که بر مبنای آنچه در کارهای تولیدی و چه در فعالیت‌های تجاری، در صورتی سرمایه‌گذار بهره‌ای تعیین شده از سود را مالک خواهد شد که ضرر محتمل را نیز پذیرفته باشد.

۱۱. این مطلب شهید صد(ره)، همان طوری که از عبارات قبلی ایشان و تعبیر «رشد و افزایش» در اینجا برداشت می‌شود، ناظر بر این است که کسب سود از طریق سرمایه‌گذاری، بدون پذیرش ضررهای احتمالی جایز نیست و گرنه دریافت اجاره بها از طریق اجاره دادن اموال منقول و غیرمنقول که نوعی کسب مال از مال است، مسلماً جایز خواهد بود.

۱۲. «ان المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحرمه، فيحق على المسلمين الاجتهاد فيه والتواصل والتعاون عليه، والمواساة لاهل الحاجة.»

۱۳. «فی الحديث عن الامام جعفر الصادق(ع): أن رسول الله(ص) كان يقول من ترك ضياعة فعلی ضياعة ومن ترك ديناً فعلی دينه ومن ترك مالاً فأكله» (حر عاملی، بی تا، ج ۱۳، ص ۹۲)؛ «وفی حدیث آخر أن الإمام موسى بن جعفر(ع) قال، محدداً ما للإمام وما علیه: «انه وارث من لا وارث له، ويعول من لا حيلة له» (حر عاملی، بی تا، ج ۶: ۳۶۵)

۱۴. «لان طاعة اولی الامر مفروضة فی الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله واحكامه العامة.»

۱۵. العمی القلوب الصم الاسماع الکمه الابصار الذین یلتمسون الحق بالباطل ویطیعون المخلوق فی معصية الخالق....»

۱۶. «لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق»

۱۷. «والله ما صلوا لهم ولا صاموا ولكن اطاهوهم فی معصية الله»

۱۸. «والله ما صلوا ولا صاموا ولكنهم احلوا لهم حراماً وحرّموا عليهم حلالاً فاتبعوهم»

۱۹. «احذروا عن دينکم ثلاثة... ورجلاً آتاه الله سلطاناً فزعم أن طاعته طاعة الله و معصيته معصية الله وكذب لأنه لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق، لا ينبغي أن يكون المخلوق، حبه لمعصية الله فلا طاعة فی معصية ولا طاعة لمن عصى الله انما الطاعة لله ولرسوله(ص) ولولاة الأمر وانما امر الله بطاعة الرسول(ص) لأنه معصوم

مطهر لا یأمر بمعصيته و انما أمر بطاعة اولی الامر لانهم معصومون مطهرون لا یأمرون بمعصيته»

۲۰. «باسناده عن فضل بن شاذان عن الرضا(ع) فی کتابه الی المأمون قال: وبر الوالدين واجب وان كانا مشرکین ولا طاعة لهما فی معصية الخالق ولا لغيرها فانه لا طاعة لمخلوق فی معصية الخالق»

۲۱. «عن جعفر بن محمد عن آبائه ان علیاً(ع) قال: المسلمون عند شروطهم الا شرطاً فیہ المعصية».

۲۲. «باسناده... عن جعفر عن ابيه(ع) ان علیاً(ع) كان يقول: من شرط لإمرأته شرطاً فلیف بها فإن المسلمین عند شروطهم الا شرطاً حرم حلالاً او احل حراماً»

۲۳. «الصلح جائز بین المسلمین الا صلحاً احل حراماً او حرم حلالاً»

۲۴. «عن ابی عبدالله(ع) قال: قال رسول الله ولا نذر فی معصيته»

۲۵. «عن ابی عبدالله(ع) قال: لا یمین فی معصية الله او قطیعة رحم»

۲۶. «ان الخلق لما وقفوا على حد محدود وأمروا أن لا یعتقدوا تلك الحدود لما فیہ من فسادهم، لم یکن تثبیت ذلك ولا یقوم إلا بأن یجعل علیهم فیها امیناً یاخذهم بالوقف عندما ابیح لهم ویمنعهم على ما حظر علیهم...»

۲۷. از جمله می توان به این آیات شریفه اشاره کرد: «ولا تقولوا لما تصف السنتکم الکذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الکذب ان الذین یفترون على الله الکذب لا یفلحون» (نحل: ۱۱۶) و «یا ایها الذین آمنوا لا تحرموا طیبات ما احل الله لکم ولا تعبدوا ان الله لا یجب المعتقدین» (توبه: ۸۷).

۲۸. «فتحصل مما مر أن شرط ایتان ما هو مباح او شرط ترکه وکذا شرط ترک المستحب وایتان المکروه نافذ و غیر مخالف للشرع ولو مع اطلاقها»

۲۹. «الا ترى انه لو نهى السيد عبده او الوالد ولده عن فعل مباح اعنى مطالبة غريم ماله فی ذمه غريمه، او حلف المكلف على تركه، لم یکن الحكم بحرمة شرعاً من حیث

طرد عنوان معصية السيد والوالد وعنوان حنث اليمين تحريماً لحلال. فكذا ترك ذلك الفعل في ضمن العقد يجب الوفاء به.»

۳۰. «اما اشتراط فعل مباح او تركه دائماً فاظهار عدم صحة وكذا المستحب والمكروه لأنه يصدق عليه حينئذ عرفاً تحليل الحرام وتحريم الحلال، كما يؤيده او يدل عليه ما ورد من عدم جواز الحلف على ترك الشرب العصير دائماً معللاً بأنه تحريم الحلال فتدبر.»

۳۱. «عن ابی عبد الله(ع) قال إن الله، تبارك وتعالى، انزل في القرآن تبيين كل شيء. حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج اليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا انزل في القرآن الا وقد انزل الله فيه

۳۲. برای نمونه: «ما رواه في الكافي عن قتيبة قال: سألت رجلاً أبا عبد الله(ع) عن مسألة فاجابه فيها فقال الرجل: أرايت إن كان كذا وكذا ما يكون القول فيها. فقال له مه، ما اجبتك فيه من شيء فهو عن رسول الله(ص) لساناً من رأيت شيء» (كليني، ۱۳۶۷، ج ۱: ۵۸، حديث ۲۱).

۳۳. برای مثال، در این باره آمده است: «ما رواه الكافي عن الصيرفي قال سمعت ابا عبد الله(ع) يقول عندنا ما لا نحتاج معه الى الناس وان الناس ليحتاجون الينا وان عندنا كتاباً املاء رسول الله(ص) و خط على(ع) صحيفة فيها كل حلال وحرام (كليني، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۴۱)

۳۴. «ليس هناك واقعة لا نص فيه ولا يوجد امر خالٍ عن حكم شرعي نعم هذه الاحكام تارة وردت في نصوص خاصة واخرى في ضمن احكام كلية وقواعد عامة وجميعها محفوظة عند الامام المعصوم(ع).»

۳۵. «قال ابو عبد الله(ع) ما من أمر يختلف فيه اثنان الا وله اصل في كتاب الله، عز وجل، ولكن لا تبلغه عقول الرجال.»

۳۶. برای نمونه نک. عن ابی اسحاق النوی (عن اسناده) قال: دخلت ابی عبد الله، عليه السلام، فسمعتة يقول: ان الله، عز وجل، ادب نبيه على محبته فقال: وانك لعلى خلق

عظیم (القلم: ۴)، ثم فوض اليه فقال ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم فانتهاوا (الحشر: ۷) وقال، عز وجل، ومن يطع الله فقد اطاع الله (النساء: ۸۰)، ثم قال وان نبى الله فوض الى على وأتمنه، فسلمتم وجحد الناس فوالله لنحبكم ان تقولوا اذا قلنا وان تصمتوا اذ صمتنا ونحن فيما بينكم وبين الله، عز وجل، وما جعل الله لاحد خيراً فى خلاف أمرنا (الكليني، ۱۳۶۷، ج ۱: ۲۶۵)

۳۷. «ثم فوض اليه امر الدين والأمة ليسوس عباده»

۳۸. «فما فوض الى رسول الله فقد فوض اليه»

۳۹. «الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذى يعنى نقصاً او اهمالاً وانما حددت للمنطقة احكامها بمنح كل حادثة صفتها التشريعية الاصلية، مع اعطاء ولى الامر صلاحية منحها صفة تشريعية ثانوية حسب الظروف.»

۴۰. «ومن الواضح أن هذا الكتاب مادام يبحث فى المذهب الاقتصادى فليس من وظيفته أن يتكلم عن نظام الحكم فى الاسلام ونوعيه الشخص او الجهاز الذى يصح أن يخلف الرسول شرعاً فى ولايته و صلاحياته بوصفه حاكماً ولا عن الشروط التى يجب أن تتوفر فى ذلك الفرد او الجهاز»

بحث ما در بيان اين مطالب مربوط به حکومت امام معصوم(ع) است و بحث از اختيارات فقيه حاكم از بحث خارج است كه در اين مورد، امام خمينى(ره) معتقدند همه اختيارات مربوط به مقام حکومت معصومان(ع) را، فقيه حاكم نيز داراست.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغة، خطب اميرالمومنين على (ع) (بی تا). بيروت: دار المعرفة.
۳. ابن رشد (۱۴۱۵ق). بداية المجتهد و نهاية المقتصد. ج ۱. بی جا: دار الفكر.
۴. اشعری، احمد بن عيسى (۱۴۰۸ق). النوادر الاشعری. قم: مؤسسة الامام المهدي (عج)، چاپ اول.
۵. اصفهانی، ابوالحسن (۱۴۲۲ق). وسيلة النجاة مع تعاليق الامام الخمينی. قم: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ اول.
۶. انصاری، شيخ مرتضى (۱۴۲۰ق). المكاسب. ج ۶. قم: مؤسسه باقری.
۷. بجنوردی، محمدحسین (۱۴۱۹ق). القواعد الفقهیه. ج ۶. قم: نشر هادی، چاپ اول.
۸. برقی، احمد بن محمد بن خالد (بی تا). المحاسن. ج ۱. بی جا: دار الكتب الاسلامیه.
۹. بیهقی، احمد بن حسین بن علی (بی تا). السنن الكبرى. ج ۶. بيروت: دار الفكر.
۱۰. تبریزی، میرزا جواد (بی تا). ارشاد الطالب الى التعليق على المكاسب. ج ۴. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۱۱. حر عاملی (بی تا). وسائل الشیعه. بيروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۲. حکیم، سید محمدباقر (۱۳۷۴ش). آثار کنگره بررسی مبانی فقهی حضرت امام خمینی (ره). ج ۱۴. بی جا: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی (ره).
۱۳. خلاف، عبدالوهاب (۱۹۹۲م). علم اصول الفقه. دمشق: الدار المتحدة.
۱۴. خمینی، امام سید روح الله (۱۴۱۰ق). کتاب البيع. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۵. خوانساری، سید احمد (۱۴۱۰ق). جامع المدارک فی شرح المختصر النافع. ج ۳. قم: اسماعیلیان، چاپ دوم.
۱۶. زیدان، عبدالکریم (۱۴۱۰ق). المدخل للدراسة الشریعة. بيروت: مؤسسة الرسالة، چاپ یازدهم.

منطقة الفراغ و حوزه قانونگذاری حکومت از دیدگاه شهید صدر(ره) □ ۲۱۹

۱۷. شاطبی، ابواسحاق ابراهیم بن موسی (بی تا). الموافقات. ج ۱. مصر: المكتبة الكبرى.

۱۸. صدر، محمدباقر (۱۴۰۲ق). اقتصادنا. بیروت: دار التعارف للمطبوعات، چاپ ۱۶.

۱۹. صدر، محمدباقر (۱۴۰۳ق). الاسلام يقود الحياة. تهران: وزارت ارشاد اسلامی،

چاپ دوم.

۲۰. صدر، محمدباقر (۱۴۰۳ق). صورة عن اقتصاد المجتمع الاسلامی، الاسلام يقود

الحیوة، پیشین.

۲۱. صدر، محمدباقر (۱۴۰۳ق). لمحة تمهيدية عن مشروع دستور الجمهورية

الاسلامیة، الاسلام يقود الحياة، پیشین.

۲۲. صدر، محمدباقر (۱۴۰۳ق). منابع القدرة فی الدولة الاسلامیة، الاسلام يقود الحیوة،

پیشین.

۲۳. صدوق، شیخ محمد (۱۳۸۶ق). علل الشرائع. ج ۱. نجف: المكتبة الحیدریة.

۲۴. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۹۳ق). المیزان. قم: مؤسسه مطبوعاتی

اسماعیلیان، چاپ سوم.

۲۵. طباطبائی، سید محمدکاظم (۱۳۷۸ق). حاشیة المكاسب. قم-تهران: مؤسسة دار

العلم و دار التعارف.

۲۶. فتحی درینی (۱۴۰۵ق). المناهج فی الاجتهاد بالرأی. دمشق: الشركة المتحدة

للتوزیع، چاپ دوم.

۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۳۶۷) اصول الکافی. تحقیق علی اکبر

غفاری. ج ۷. بی جا: دار الکتب الاسلامیة.

۲۸. مازندرانی، مولی محمد صالح (بی تا). شرح اصول کافی. ج ۲۱. بی جا: بی نا.

۲۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. ج ۱۰۰. بیروت: دار احیاء التراث

العربی. مؤسسة الوفاء، الطبعة الثانية.

۳۰. مغربی، القاضی النعمان (۱۹۶۳م). دعائم الاسلام. ج ۲. بی جا: دار المعارف.

۳۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۳ق). انوار الفقاهة. ج ۱. قم المقدسة: مدرسة الامام امير المومنين (ع). چاپ دوم.

۳۲. مهدوی کنی، محمدرضا (۱۳۸۱). حاشیه بر پایان نامه دکترای مؤلف

۳۳. نایینی، محمدحسین (۱۳۷۸ق). تنبیه الامة و تنزیه الملة. شرکت سهامی انتشار، چاپ نهم.

۳۴. نوری طبرسی (۱۴۰۸ق). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل. بی‌جا: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، چاپ دوم.

«فقه حکومتی» و لوازم آن

در دوره «پس از استقرار حکومت اسلامی»

* سعید رجحان

مقدمه

در این مقاله ابتدا در بخش اول به تبیین دوره «پس از استقرار حکومت اسلامی» و اقتضائات و شرائط حاکم بر این دوره می‌پردازم و سپس، در بخش دوم و طی «مبحث اول و دوم» در باره تحولاتی که در اصول فقه و فقه، در دو بعد نظری و عملی، به منظور تولد «فقه حکومتی» باید صورت پذیرد، سخن خواهم گفت

۱. اقتضائات و شرائط حاکم بر «حکومت اسلامی از آغاز تا کنون»

حرکت دینی جامعه ایران در نیم قرن اخیر به رهبری حضرت امام خمینی (ره) به «عنوان یک فقیه جامع‌الشرائط» را می‌توان به سه دوره مشخص تقسیم کرد: دوره اول: دوره مبارزه برای پیروزی انقلاب اسلامی در ایران؛

* استادیار دانشگاه امام صادق (ع)

دوره دوم: دوره پس از پیروزی انقلاب اسلامی یا دوره استقرار حکومت اسلامی در ایران؛

دوره سوم: دوره پس از استقرار حکومت اسلامی در ایران^[۱]
این تقسیم از نگاه نویسنده، به ویژه ناظر به حرکتی است که فقه به مثابه تبیین‌کننده نظام حقوقی اسلام و به عنوان مهم‌ترین عامل اداره جامعه اسلامی باید در دوره‌های یادشده و نیز دوره‌های پیش رو داشته باشد تا موفقیت حکومت اسلامی را در هر دوره تضمین کند و ویژگی دوره سوم بیشتر از آن جهت است که:

اول. موفقیت‌های گذشته می‌تواند به بزرگ‌ترین دشمن حکومت اسلامی تبدیل گردد، اگر سرمست از نشاط آن و غافل از چالش‌های آینده شویم؛
دوم. «کارآمدی و کارآیی» تفکر حکومت دینی برخاسته از مکتب اسلام به ویژه در این دوره ارزیابی خواهد شد؛ زیرا مشکل پیش رو از جهات مختلف با دوره‌های پیشین متفاوت است؛ زیرا:

الف. در دوره اول و دوم هدف حرکت جامعه، به ویژه بر اساس هدایت‌ها و رهبری خردمندانه حضرت امام(ره)، برای قاطبه امت اولاً یک هدف بسیط (شاه باید برود!) و ثانیاً بسیار شفاف و روشن است. اما در دوره سوم این هدف، ابعادی چند وجهی می‌یابد و به لحاظ پیچیدگی این ابعاد، از شفافیت و روشنی آن کاسته می‌شود که در نتیجه، مسیر حرکت جامعه را با مشکلات اساسی روبه‌رو می‌کند. به نظر می‌رسد همین امر در صدر اسلام و در دوره «پس از رحلت پیامبر گرامی اسلام(ص)» مشکلات بسیار پیچیده‌ای برای جامعه اسلامی فراهم آورد که مخاطبان این مقاله بدان آگاه‌اند:

«آقایان، من از شماها و هم از قشرهایی که در ایران هستند، این تقاضا را دارم، ملت‌مسانه این تقاضا را دارم، ملت‌مسانه این تقاضا را از همه‌تان دارم که همه شما دنبال یک مطلب بروید» (امام خمینی(ره)، ۱۳۶۱، ج ۴: ۲۵۶)

همان گونه که در کلام فوق مشهود است، امام(ره) در این دوران اصرار فراوانی بر عامل «وحدت هدف» می‌ورزند. اما واضح است که در شرائط فعلی تحقق چنین امری تنها در سایهٔ کشف قابلیت‌های جدیدی در منابع اسلامی برای ادارهٔ جامعه میسر است که بعداً بدان اشاره خواهم کرد.

ب. هر چه جلوتر می‌رویم، اول سرعت تحولات و دوم، گستردگی و نیز چرخش تغییرات و سوم، شتاب آن که در مجموع می‌توان از آن به «حجم تحولات» تعبیر کرد، افزون می‌شود و همین امر بر حجم مسائل پیش رو می‌افزاید.

ج. به لحاظ ساختاری، جامعهٔ اسلامی در دورهٔ استقرار حکومت اسلامی از مزیت نظام‌مند شدن فعالیت‌ها برخوردار می‌شود که می‌تواند (و نه لزوماً) موجبات افزایش بهره‌وری نیروها را فراهم آورد. اما در مقابل با مسئلهٔ بسیار مهم «کارمندی در نظام حکومتی» مواجه خواهیم شد که لزوماً (و نه احتمالاً) موجبات کاهش حرکت بر اساس «عشق و تعهد درونی نیروها» را فراهم می‌آورد.

د. دشمنان جامعهٔ اسلامی به لحاظ شناخت گسترده‌تری که به دست می‌آورند، فرصت بیشتری برای فعالیت‌های ریشه‌ای‌تر و نیز هماهنگ‌تر علیه حکومت اسلامی می‌یابند.

و. گسترش ارتباطات که اولاً کمیت و ثانیاً تنوع و گردش و ثالثاً شتاب آنکه در مجموع می‌توان از مجموع این عوامل به «حجم ارتباطات» تعبیر کرد، به ویژه در این دوره جامعه جهانی رشد چشمگیری دارد و عاملی است که می‌تواند (و نه لزوماً) در صورت عدم برخورداری از رویکرد صحیح به آن، علیه موفقیت حکومت اسلامی به کار گرفته شود.

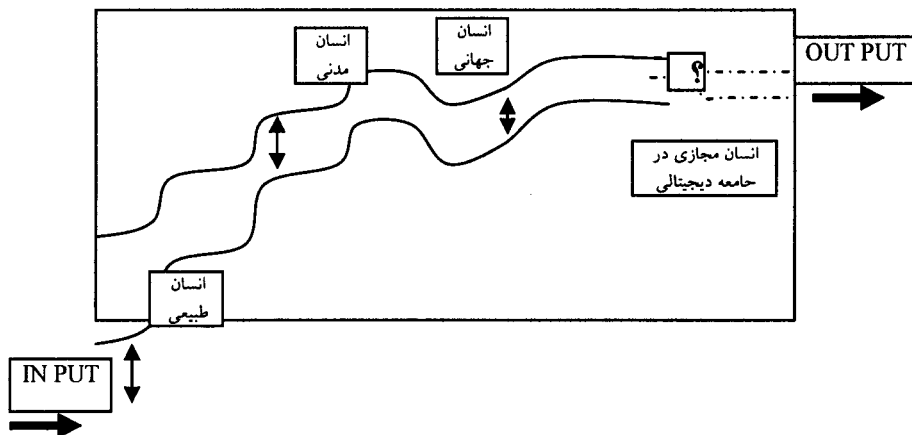
اینک لازم می‌بینم بر اساس یک تحلیل اجتماعی-تاریخی، به تبیین «چرایی ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در دورهٔ اول حرکت دینی جامعه

ایران» پردازم تا بر اساس این تحلیل، بتوانم «چگونگی حرکت فقه در دوره سوم» را تبیین کنم:

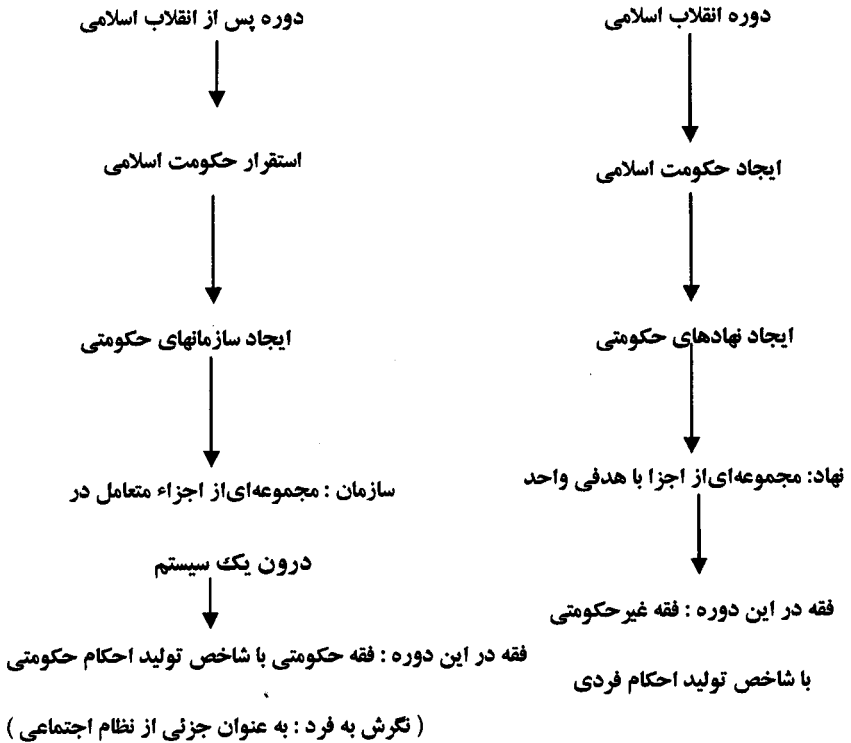
«از منظر جامعه‌شناختی^[۲] به نظر می‌رسد که جامعه بشری از حیث ساختار و نوع اداره آن دوره‌های متعددی را گذرانده و می‌گذراند که اولین دوره را می‌توان دوره «جامعه طبیعی» نامید. در این دوره، مؤثرترین عامل در حرکت فردی و اجتماعی جامعه، عوامل طبیعی است؛ لذا شکل حرکت بشر و نوع زندگی و امرار معاش او نیز در این دوره بیشتر همگام با طبیعت است. حکومتها نیز در این دوره بیش از اینکه وظیفه‌ای در قبال شهروندان خود داشته باشند، مسئولیتهای مهمی در قبال عوامل مؤثر بیرونی و به ویژه حفظ امنیت در قبال دشمنان خارجی دارند و بیشترین وقت و هزینه‌های حکومتها هم در همین رابطه مصروف می‌شد؛ در نتیجه، افراد در درون حکومت، به ویژه در زندگی خصوصی و شخصی که گستره بسیار وسیعی داشت، از وسعت عمل گسترده‌ای برخوردار بودند و همین امر باعث می‌شد که در جوامع اسلامی، رهبران دینی، به ویژه فقهاء، برای تحقق اهداف دین به عنوان رسالت الهی خویش، به مرز ضرورت ایجاد حکومت اسلامی نرسیده و با ایجاد رابطه ویژه با پیروان خود، امکان هدایت و رهبری آنان را حتی بدون ایجاد حکومت، تا حد مؤثر و مقبولی داشته باشند. اما با گذشت زمان و گذر جامعه بشری از جامعه طبیعی و ورود به دوره «جامعه مدنی»، حکومت رسمی وظایف جدیدی در ارتباط با شهروندان پذیرفت و لذا در دایره وسیع‌تری از موضوعات اعمال حاکمیت می‌کند و همین امر باعث می‌شود که در جوامع اسلامی به تدریج دایره تعارض و تزامم بین این دو دایره، یعنی دایره اعمال حاکمیت دولت و دایره اعمال حاکمیت دین، فقه و فقهاء بیشتر شود. نتیجه این تعارضات در کشور ایران، در یکی از حرکتهای اجتماعی، به پیروزی

متدینان انجامید که در آن مقطع بر اساس رهبری خردمندانه حضرت امام خمینی (ره)، به دست گرفتن حکومت، تنها گزینه پیش رو بود.

البته، لازم به تذکر است که جامعه بشری به سرعت دوره جامعه مدنی را نیز پشت سر گذاشت و وارد دوره جامعه جهانی شد و به نظر نویسنده در حال گذار از این جامعه و ورود به جامعه دیجیتالی و مجازی است و لذا چنان که پیشتر نیز اشاره شد، چنین حرکت سریعی، جامعه ما را با مسائل افزون‌تر و جدیدتری مواجه می‌سازد؛ لذا راه‌حلهای مربوط به مسائل در دوره‌های گذشته، فاقد کارآمدی و اثربخشی لازم در دوره‌های متأخر خواهند بود؛ اما با این همه، متأسفانه دغدغه ما اکنون در مورد اقتضائات جامعه مدنی است! تصویر زیر گویای این حرکت و تبیین‌کننده اقتضائات آن است:^[۴]



جمهوری اسلامی ایران در دوره پس از استقرار



اینک سؤال این ست که خواست و انتظار متدینان و نیز نقطه ایده آل آنان پس از ورود به دوره استقرار حکومت اسلامی، برگشت به دوره جامعه طبیعی است و یا ورود به جامعه مدنی اسلامی و سپس، جامعه جهانی و...؟ هر کدام از این دو گزینه، اصول فقه و فقه متناسب با خودش را می طلبد؛ اما به نظر نمی رسد که اگر مسئله بسیار مهم بقای حکومت اسلامی را بخواهیم در دستور کار خود قرار دهیم، با توجه به انبوه انتظارات شهروندان، امکان برگشت به دوره جامعه طبیعی وجود داشته باشد. مؤید این مطلب اقبال فوق حد تصور و رو به افزایش جوامع اسلامی به مباحث تحلیلی بررسی علل عقب افتادگی مسلمانان از جامعه علمی روز است که رافع هرگونه تردیدی نسبت به امکان برگشت به دوره جامعه طبیعی است؛ لذا به نظر می رسد تنها گزینه پیش رو، حرکت به سمت ایجاد جامعه مدنی اسلامی و از آن پس حرکت به سمت حکومت جهانی اسلام است و البته، در ظاهر مسئولان امروز حکومت اسلامی ایران نیز عملاً همین گزینه را انتخاب کرده اند. اگر چنین باشد، بدیهی است که نیازمند فقهی متناسب با جامعه مدنی، جامعه جهانی و... خواهیم بود.» (با تصرف، رجحان، ۱۳۸۳: ۲۱-۲۲)

۲. «فقه و اصول فقه» متناسب با «حکومت اسلامی در دوره سوم»

اینک ببینیم که با انتخاب گزینه یادشده، چه تغییراتی باید در اصول فقه و فقه امروز صورت پذیرد. این تحولات را در دو مبحث تقدیم می کنیم:

الف. تحولات لازم در مباحث نظری اصول فقه و فقه

۱. اولین تغییری که باید صورت بگیرد، و تغییری بنیادین خواهد بود، طرح سؤال از «کارآمدی» فقه و تبیین پاسخ آن بر اساس یک متدلوژی مشخص در اصول فقه امروز است.

معنای «کارآمدی فقه»

مفهوم شایع از این عنوان در جامعه فقهی امروز را می‌توان در عبارتی همچون «پاسخگویی فقه به نیازهای زمان» دنبال کرد. همچنان که مقصود کلی آنان از امکان پاسخگویی فقه را در سازوکار «اجتهاد» می‌توان جستجو کرد. اما به نظر می‌رسد چنین مباحثی امروز با چالشی اساسی روبه‌روست؛ زیرا انتظار مخاطبان امروز نسبت به پاسخگویی فقه به نیازهای مطرح در جامعه، با صرف بیان نظر فقهی بر اساس سازوکار اجتهاد برآورده نمی‌شود؛ زیرا انتظار جامعه اسلامی و مخاطبان آن از پاسخگویی در این بحث «توان همگام کردن جامعه با نظرات اعلام‌شده بدون استفاده از ابزارهای حکومتی، همچون قانون و ضمانت اجراهای مربوط به آن است که موجبات مقبولیت نظر فقهی را برای قشر عظیمی از جامعه فراهم آورد. لذا بر اساس چنین تعریفی از «کارآمدی فقه» این بحث وارد حیطه حوزه جدیدی به نام «جامعه‌شناسی سیاسی فقه» می‌شود و بیشتر به ادبیات توسعه اجتماعی-سیاسی در حوزه «تحول در رهبری اجتماعی-سیاسی» مربوط می‌شود که متأسفانه جامعه فقهی ما فعالیت پژوهشی قابل توجهی در این میدان نداشته‌اند:

... روحانیت تا در همه مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشد، نمی‌تواند درک کند که اجتهاد مصطلح برای اداره جامعه کافی نیست... (امام خمینی(ره)، منشور روحانیت، ۳ اسفند ۶۳)

اما به هر حال، این معنا نیز در این مقاله مورد نظر نویسنده نیست بلکه مراد از کارآمدی فقه در این مقاله، این است که فقه بتواند اهداف شارع مقدس از جعل و اجرای احکام فقهی را در عالم خارج محقق سازد. پس در گام اول باید اهداف او را استنباط کرد و ارتباط نظام‌مند این اهداف را بر اساس رویکرد سیستمی تا نیل به هدف غایی خلقت دنبال سازد؛ به عنوان مثال، کارآمدی فقه در بخش «فقه الجزاء» در ارتباط با هدف «کاهش چشمگیر

جرائم» ارزیابی می‌شود؛ البته فقیه باید بتواند تبیین کند که چنین هدفی چگونه در راستای جوهره خلقت یعنی «اصل حیات» است (به عنوان مثال: ولکم فی القصاص حیوه یا اولی الالباب: بقره: ۱۷۹) و رابطه این جوهره با هدف از خلقت (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون: ذاریات: ۵۶) ترسیم شود. اینک اگر مثلاً در سیاستهای کلان جمهوری اسلامی در بخش حقوق جزاء شاخص این کاهش را با تعیین درصد معینی از کاهش آمار جرائم موجود در نظر بگیریم، تشخیص میزان این کارآمدی بسیار روشن‌تر خواهد شد. اما این مقدار نیز کافی نیست بلکه باید به منظور تحقق اهداف شارع مقدس دائماً رابطه این کارآمدی با رشد و توسعه انسانی در جامعه دینی نیز تبیین شود تا تفاوت ماهوی جامعه دینی و غیردینی قابل تعریف و تشخیص باشد.

اینک سؤال قابل طرح این است که آیا در فقه و اصول فقه موجود، اولاً توجه تعریف‌شده‌ای از چنین رسالتی برای فقه صورت گرفته و ثانیاً روش مضبوطی ناظر به روش اتخاذ و اجرایی کردن آن صورت گرفته است؟

برای روشن‌تر شدن مقصود، مثالی ارائه می‌دهم؛ امروز جامعه ما بعد از گذشت حدود ربع قرن از اجرای قانون مجازات اسلامی در کشور ایران، شاهد افزایش چشمگیر جرائم و تخلفات است؛ به طوری که مثلاً کشور ایران بنا به برخی از گزارشات رتبه اول جرائم رانندگی را در دنیا احراز کرده است؛ اما به نظر نمی‌رسد فقه امروز بر اساس یک روش‌شناسی مشخص و تعریف‌شده‌ای خود را موظف ببیند که اصل این مشکل را در حوزه فقه شناسایی و سپس راه‌حل مشخصی بر اساس ضوابط تعریف‌شده فقهی ارائه دهد. حتی اگر یکی از عوامل مهم حصول این نتیجه نامطلوب، فتوای به جواز و صحت مطلق عقد بیمه باشد که دامنه شمولیت آن عقد بیمه نسبت به پرداخت دیه را نیز شامل می‌شود که به ضمیمه نظر مشهور فقهاء مبنی بر وجه

مجازات «دیه» در حقوق جزای اسلام، به معنای ایجاد تأمین برای متخلف خواهد بود! (برای مطالعه بیشتر رک. آکار، ۱۳۸۲)

توجه داشته باشید که آنچه بیان می‌شود، ناظر به ضعف فقه نیست بلکه کاملاً بر عکس به لحاظ قابلیت عظیمی است که در فقه امام جعفر صادق (ع) و فقه ناب اسلامی محقق است:

مجموعه قانون، برای اصلاح جامعه کافی نیست؛ برای اینکه قانون مایه اصلاح و سعادت بشر شود، به قوه اجرائیه و مجری احتیاج دارد؛ به همین جهت خداوند متعال در کنار فرستادن یک مجموعه قانون یعنی احکام شرع، یک حکومت و دستگاه اجراء و اداره مستقر کرده است. (امام خمینی (ره)، بی تا: ۲۳)

لذا بر اساس چنین فقهی است که در اصل پنجم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده است:

در زمان غیبت حضرت ولی عصر (عج) در جمهوری اسلامی ایران، ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و باتقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که طبق اصل یکصد و هفتم عهده‌دار آن می‌گردد.

بر این اساس، به نقش اساسی ولایی فقه و فقیه (ولایت فقه و ولایت فقیه)، در شرایط موجود پی می‌بریم که در این رابطه در تغییر سوم نیز مطالبی ارائه می‌شود.

نکته بسیار مهم در این رابطه این است که «ولایت فقه و فقیه» با «فقه» یک رابطه توأمان است؛ به طوری که نمی‌توان هیچ یک را از دیگری منفک دانست. لذا تعامل این دو، در دو بعد نظر و عمل، به ویژه از منظر «تحقق اهداف شارع مقدس از جعل احکام از طریق الزام مکلفان به اجرای احکام» بر هیچ محقق متفطنی پوشیده نیست و این تعامل از دیرباز در رفتار فقهی فقهای

عظام از طریق اعمال قواعد فقهیه متعدد از جمله «نفی عسر و حرج» و «لا ضرر» و امثال آن قابل شناسایی است.

ب. تغییر دوم، ناظر به سؤال از رابطه فقه و بهره‌وری است که می‌توان آن را با تعبیر «کارآیی فقه» مطرح کرد. توضیح اینکه برای تحقق هر هدفی واضح است که باید هزینه‌هایی پرداخت کرد. اما اینکه میزان این هزینه‌ها باید چه مقدار باشد، به مسئله بهره‌وری به معنای «نسبت خروجی به ورودی» مربوط می‌شود و البته، میزان بهره‌وری فقه، گرچه بر اساس تعریف یک روش‌شناسی مشخص قابل تشخیص است، ولی در جهان امروز مهم‌ترین شاخص سنجش، میزان بهره‌وری رقیبان است؛ بنابراین، اگر حوزه رقیبان فقه در جوامع دیگر را نظام حقوقی آنها بدانیم، میزان بهره‌وری نظام حقوقی اسلام با میزان بهره‌وری نظامهای حقوقی دیگر ارزیابی می‌شود؛

یک مجتهد باید با زیرکی و هوش و فراست هدایت یک جامعه بزرگ اسلامی و حتی غیراسلامی را داشته باشد و علاوه بر خلوص و تقوا و زهدی که در خور شأن مجتهد است، واقعاً مدیر و مدبر باشد. حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه عملی تمامی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است؛ حکومت نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. (امام خمینی (ره)، ۱۳۶۳ منشور روحانیت)

اینک سؤال قابل طرح این است که آیا در فقه و منطق موجود آن (یعنی اصول فقه)، اصل لزوم توجه به بهره‌وری اجرای یک نظر فقهی شناسایی می‌شود و روش مضبوطی برای شناسایی و تعیین میزان آن به ویژه با توجه به مقتضیات زمان و مکان تعیین شده است؟

توجه داشته باشید که به ویژه به دو قاعده فقهی «لا حرج» و «لا ضرر» می‌توان به خوبی در این رابطه توجه کرد.

ج. تغییر سوم که تا حدودی می‌توان آن را بستری برای تغییر اول و دوم نیز دانست، سؤال مربوط به نقشی است که فقه در دنیای امروز برای خود می‌پذیرد که این نقش به ویژه با توجه به «اصل ولایت فقیه» و «اصل ولایت فقه» باید تبیین شود. به نظر می‌رسد که کلام مشهور حضرت امام(ره) که فرمودند: «فقه ثنوی واقعی و کامل اداره جامعه از تولد تا گور است». (امام خمینی(ره)، ۱۳۶۳، منشور روحانیت) پاسخ روشنی به همین سؤال است و تأکید آن بر مسئله بسیار مهم «اداره امور» نیز با توجه به نظر خاص ایشان نسبت به «اصل ولایت فقیه» کاملاً منطبق و قابل درک است.

باید توجه داشته باشیم که پذیرش چنین نقشی چه رسالت عظیم و در عین حال جدیدی را متوجه فقه در شرائط امروز می‌کند که مهم‌ترین آن بر مبنای «آینده‌نگری» و اصل مهم «برنامه‌ریزی» برای تحقق اهداف از پیش تعیین شده از ناحیه حکومت اسلامی است که مبتنی بر شیوه‌های مختلف برنامه‌ریزی می‌تواند صورت پذیرد و تعیین چشم‌انداز بیست‌ساله کشور که توسط مقام معظم رهبری مورد تأیید قرار گرفت و به عنوان حاکم حکومت اسلامی خواستار تحقق آن‌اند، جای هر گونه شبهه‌ای را در مورد پذیرش این نقش، یعنی نقش اداره جمیع شئون جامعه مبتنی بر آینده‌نگری و برنامه‌ریزی، می‌زداید. توجه داشته باشیم که در اصل ۱۱۰ قانون اساسی نیز به مسئله تعیین سیاست‌های کلان، به عنوان اولین وظیفه رهبر، توجه شده است؛

حوزه‌ها و روحانیت باید نبض تفکر و نیاز آینده جامعه را همیشه در دست خود داشته باشند و همواره چند قدم جلوتر از حوادث مهیای عکس‌العمل مناسب باشند. چه بسا شیوه‌های رایج اداره امور مردم در سالهای آینده تغییر کند و جوامع بشری برای حل مشکلات خود به مسائل جدید اسلام نیاز پیدا کنند. علمای بزرگوار اسلام از هم اکنون باید

برای این موضوع فکری کنند. (امام خمینی (ره)، ۱۳۶۳، منشور روحانیت)

اینک این سؤال مطرح می‌شود که در شرائط موجود برای انجام و تحقق چنین رسالت عظیمی چه توجه تعریف شده و متعاقباً چه روش‌شناسی تدوین یافته‌ای تبیین شده است؟ به ویژه به لحاظ انواع شیوه‌های برنامه‌ریزی و نیز مکاتب مختلف علمی که در ارتباط با مسئله بسیار مهم جهان امروز یعنی «آینده‌شناسی» (futurology) مطرح است و گزاره‌های بسیار مهمی نیز در منابع اسلامی ما در این رابطه موجود است:

یا ایها الذین آمنوا، اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد واتقوا الله، ان الله خبیر بما تعلمون: (حشر: ۱۸)

با پذیرش چنین نقشی برای فقه (یعنی نقش اداره جمیع شئون جامعه) امکان طرح مسائل جدیدی در فقه پدید می‌آید که ذیلاً بدان اشاره می‌کنم:

اول. اداره امور جامعه، نیازمند شناسایی مبدأ و مقصد حرکت جامعه در دوره‌های مشخص زمانی است؛ به تعبیر دیگر، حکومت اسلامی باید بتواند با استفاده صحیح از فقه موجبات حرکت عینی جامعه را از وضعیت موجود به سمت تعالی و رشد و شکوفایی ترسیم شده در وضعیت مطلوب فراهم آورد. لازمه چنین رسالتی این است که پارادایمهای^[۴] مناسب با شرائط حاکم شناسایی شود و بر اساس برنامه‌ریزیهای دقیق امکان حرکت جامعه فراهم آید. یعنی اولاً برای رشد و توسعه جامعه و ثانیاً حوزه‌هایی را که باید بستر آن قرار داد، به همراه شاخصهای رشد و توسعه و ثالثاً سیاستهای کلان و شاخصهای تحقق آنها تعریف شود و به منظور وحدت بخشی حرکت جامعه و جلوگیری از تشتت و سرگردانی شهروندان و کارگزاران حکومت در دوره‌های مختلف پیش روی حکومت اسلامی، از سازوکار «بیانیه چشم‌انداز» (vision statement) بهره‌مند شود.

در چنین مرحله‌ای شناخت صحیح «نیازها و انتظارات» به ویژه برای زمان آینده، بسیار مهم، اساسی و حیاتی است و با طراحی خط‌مشی لازم در جهت ظرفیت‌سازی صحیح، می‌توان رشد و شکوفایی حکومت اسلامی را تضمین کرد.

بر این اساس، نقش زمان و مکان در اجتهاد و استنباط حکم الهی، آن چنان که حضرت امام (ره) می‌فرمودند، تعریفی عینی و نه ذهنی می‌یابد و در نهایت با تحولی بنیادین در محتوای کتب فقهی و به ویژه رساله‌های عملیه مواجه خواهیم شد.

دوم. شناسایی موانع تحقق وضعیت مطلوب در محیط درونی و بیرونی جامعه اسلامی، اعم از ضعفها، تهدیدات و مخاطرات بالفعل و یا احتمالی صورت گیرد.

نکته بسیار مهم در این رابطه، توجه به فعالیت‌های دشمن و پیش‌بینی موانع احتمالی است. یعنی در جامعه اسلامی امروز، این نوع موضعگیری (مبتنی بر چاره‌سازی) مقبول نیست که مثلاً اول ماهواره وارد شود و سپس فقه موضعگیری اجتهادی کند بلکه انتظار جامعه متشرعین امروز از فقه و فقیه این است که اولاً از نظر علمی و روش‌شناختی و ثانیاً از نظر اجرایی (یعنی دو بعد ولایت فقه و ولایت فقیه) امکان شناسایی این موانع قبل از وقوع و نیز اتخاذ پیشگیری‌های کارآمد و بهره‌ور وجود داشته باشد.

سوم. نظرات فقهی بر حسب سطح دخالت و ورود آنها، در اداره جامعه نیازمند طبقه‌بندی جدیدی است؛ به تعبیر دیگر، در شرائط فعلی، عنوان «فتوا» به همه اظهارنظرهای فقهی مراجع و بعضاً مجتهدان اطلاق می‌شود؛ به عنوان مثال، می‌گوییم: فتوای حضرت امام (ره) در شک بین سه و چهار در نماز چهار رکعتی و فتوای ایشان در مورد اشتغال زنان در مؤسسات دولتی و غیردولتی چیست؟ در صورتی که از دیدگاه «اداره جامعه» و با رویکرد برنامه‌ریزی، باید

بین این دو نظر به لحاظ سطح ورود آنها به برنامه‌ریزی کلان جامعهٔ اسلامی تفاوتی اصیل قائل شد؛ به طوری که عنوان «فتوا» در سطح تصمیمات راهبردی مراجع و حاکم اسلامی برای ادارهٔ جامعهٔ مقلدان و جامعهٔ اسلامی به کار رود که در این صورت، «در به کارگیری شیوه‌های مختلف اجتهادی برای حصول به نظرات فقهی در سطوح مختلف، امکان اعمال شیوه‌های متفاوت با تعاریف مشخص و تدوین یافته در علم اصول، فراهم شود».

چهارم. سازوکار تعریف شده‌ای برای استفادهٔ صحیح و کارآمد از همهٔ امکانات درونی و بیرونی، اعم از قوتها و فرصتها و امدادهای غیبی بالفعل و احتمالی پروردگار وجود داشته باشد.

توجه داشته باشیم که یکی از مهم‌ترین عوامل موفقیت در این شرائط، اولاً ایجاد رابطهٔ وحدت‌آفرین و «نظام‌مند» بین همهٔ امکانات جهان اسلام و به ویژه حوزه‌های فکری و به خصوص بخشهای متعدد فقه و ثانیاً تعریف همکاری دوجانبهٔ علمی و عملی مراجع تقلید با حکومت اسلامی و حوزهٔ ولایت فقیه است که به مسئلهٔ اخیر در مبحث دوم اشاره می‌کنیم.

نتیجهٔ عملی آنچه بیان شد، تحولی بنیادین اولاً در علم اصول فقه و ثانیاً در علم فقه برای شرائط فعلی را می‌طلبد؛ به عبارت دیگر، فقه متناسب با شرائط پس از استقرار حکومت اسلامی، فقهی است که می‌توان آن را فقه حکومتی (در مقابل فقه غیرحکومتی و نه در مقابل فقه سنتی و فقه جواهری) نامید که اصول فقه متناسب به خود را نیز طلب می‌کند. در اصول فقه موجود صرفاً به روش کشف حکم پروردگار و به منظور پاسخ به سؤال از «چیستی» حکم الهی پرداخته می‌شود؛ در حالی که در اصول فقه مورد نظر باید علاوه بر آن، به تبیین روش استنباط پاسخ به سؤال از «چرایی» و «چگونگی» نیز اقدام کنیم.

اما مراد من از «جرائی»، ورود به دنیای فلسفه احکام مرسوم در دوره‌های گذشته نیست که محقق تفحص از «علت (فاعلی) حکم» می‌کرد و در پژوهشهای فقهای امامیه بیشتر صبغه بحث نظری داشت و در پژوهشهای فقهای اهل سنت به منظور اعمال عملیات قیاس بود؛ زیرا مهم‌ترین اشکال این نگرش در رویکرد صحیح به گزاره‌های اعتباری در مقابل گزاره‌های کشفی چهره می‌گشاید که در این صورت «علت حکم» به معنایی که در گزاره‌های کشفی مد نظر است و مثلاً آتش علت سوختن است، از اساس منتفی خواهد بود! بلکه مرادم دریافت اهداف قانونگذار، و نه مقاصد الشریعه، [۵] است که ناظر به کشف «علت غایی (جعل حکم) از طرف شارع» است که نتیجه آن ناظر به یک بحث عملی و کاربردی در حیطه «اجرای احکام الهی» است (اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم). لطفاً دقت فرمایید.

همچنان که مراد از سؤال «چگونگی»، دریافت «سازوکار تحقق اهداف قانونگذار در ارتباط با اجرای حکم» است که روش استنباط پاسخ این سؤال نیز نیازمند کشف سازوکار تحقق اهداف قانونگذار و سپس تعیین روش و نوع برنامه‌ریزی مطلوب و لزوم بررسیها و پژوهشهای جدیدی در دو دوره قبل و بعد از صدور فتوا به منظور دستیابی به «فقه کارآمد» است.

نتیجه: «مهم‌ترین نیاز فقه در این دوره، علاوه بر استنباط چستی احکام الهی به ویژه در امور مستحدثه، استنباط چگونگی اجرای احکام الهی با توجه به اقتضائات زمانی و مکانی افراد و جامعه است که بتواند تحقق‌بخش وضعیت مطلوب بر اساس تعالیم و ارشادات قرآن و معصومان(ع) باشد و مهم‌ترین عاملی که چنین امکانی را در عالم واقعیت فراهم می‌آورد، استنباط چگونگی اداره فرد و جامعه است که نیازمند کشف و تعیین سیاستهای کلان جامعه است. بر این اساس، نیازمند نگاهی جامع نسبت به شناسایی وضعیت

مطلوب، وضعیت موجود، امکانات و کمبودها، نیازها و انتظارات، به ویژه با در نظر گرفتن عنصر رقابت در جامعهٔ بشری هستیم.»

مهم‌ترین ویژگی چنین فقهی نیز این است که تحول فرد و جامعه را در «بستر حکومت اسلامی» برنامه‌ریزی می‌کند و به همین دلیل می‌توان آن را «فقه حکومتی» نامید. چنین فقهی به سیاستگذاری (سیاستهای کلان) و برنامه‌ریزیهای کلان برای موفقیت حکومت اسلامی در آینده می‌اندیشد و برای این منظور، ابتدا به چشم‌انداز مناسبی از آینده دست می‌یابد و بر اساس تحلیلی صحیح از روابط موجود، افق پیش رو را می‌بیند؛ «... غلبت الروم...» (روم: ۲). و سپس سیاستگذاری کلان جامعهٔ مورد نظر را برای دوره‌ای مشخص با برخورداری از عنصر زمان تبیین می‌کند و آن گاه راهبردهای جامعهٔ اسلامی را در قالب فتوای حرکت‌دهنده صادر می‌کند.

مهم‌ترین تفاوت فقه حکومتی و فقه غیرحکومتی را نه در سازوکار اجتهاد به معنای تفریع فروع بر اصول، که در برخورداری مستمر از زوایای دید جدید، رویکردها و سؤالات جدید و مهم‌تر از همه در شناسایی رسالت فقه در بُعد «عمل و اجرای کارآمد و کارآی احکام فقهی» با توجه به شرائط و مقتضیات زمان و مکان می‌توان دانست که به ویژه با استفاده صحیح از رویکرد سیستمی (system approach)، بیش از برخورداری از نگاه به گذشته، نگاه وسیعی به آینده و آینده‌سازی (در مقابل پیش‌بینی آینده) جوامع بشری دارد که با شناخت به موقع نیازهای تغییر (یعنی نیازهایی که در آینده چهره می‌کشایند)، عوامل تغییر و ابزارهای آن، «هدایت و رهبری جامعهٔ بشری» را بر عهده بگیرد.^[۶]

«... واجعلنا للمتقین اماما... فرقان: ۷۴.»

«... ونرید ان نمّن علی الذین استضعفوا فی الارض، ونجعلهم

"اَئمه" ونجعلهم الوارثین... قصص: ۵.»

۲-۲. تحولات لازم در ارتباطات دوجانبه مراجع عظام تقلید و حکومت اسلامی

به نظر می‌رسد به منظور تحقق عینی آنچه در مبحث پیش بیان کردم، لازم است جایگاه مراجع عظام تقلید در «اداره جامعه» و ارتباط آنان با حکومت اسلامی در دوره سوم و بر عکس، نقش حکومت اسلامی در ساماندهی پژوهشها و فتاوی مراجع معظم برای «اداره جامعه»، با تحول مهمی روبه‌رو گردد که ذیلاً به تبیین وجوه اساسی آن می‌پردازیم:

الف. مراجع تقلید با بهره‌گیری از مشاوره فقهاء تحت عنوان هیئت‌های فتوا می‌توانند در کنار حکومت اسلامی به فرصتی کارآمد تبدیل گردند؛ زیرا هر یک از کارگزاران حکومت اسلامی (اگر مجتهد نباشند)، منطقاً «پیرو» یکی از مراجع تقلیدند؛ لذا باید ارتباطی مؤثر با مرجع خویش داشته باشند و مراجع نیز باید کارآمدی و کارایی حکومت اسلامی را با استفاده از تأثیر فتاوی خویش در «جامعه پیروان» از طریق ایجاد یک نظام فقه حکومتی افزون‌تر کنند و از این فرصت طلایی برای پیشبرد اهداف اسلام استفاده کنند و از تفسیر قدیمی استقلال حوزه‌های علمی (جدایی از حکومت) به تفسیری جدید (همکاری با حکومت در عین برخورداری از هویت علمی مستقل) روی آورند.

از طرف دیگر، اختلاف فتاوی مراجع می‌تواند با استفاده صحیح از سازوکار حکم حکومتی رهبر (ولی فقیه) در جهت منافع عامه مسلمین به وفاقی مستحکم تبدیل گردد.

ب. با ایجاد نظام فقه حکومتی، رساله‌های عملیه مراجع معظم تقلید، در سطح صدور «فتوا»، مکلف اولیه احکام الهی را «حکومت اسلامی» شناسایی کنند و فتاوی مراجع را ناظر به عمل حکومت تبیین نمایند؛ لذا افراد و

اشخاص حقیقی در منظر فقهی فتاوی آنان به عنوان «شهروندان حکومت اسلامی» و مکلف ثانویه مورد توجه قرار گیرند.

ج. همچنین، مراجع عظام و زمامداران حکومت اسلامی باید توجه عمیق خود را نسبت به لزوم تعمیق بخشی اطلاعات پیروان فقه و شهروندان و کارگزاران حکومت اسلامی نه تنها نسبت به چیستی احکام الهی بلکه به ویژه نسبت به اهداف شارع مقدس از جعل احکام و چگونگی تحقق این اهداف از طریق اجرای احکام الهی معطوف کنند؛ زیرا که در دوره جامعه جهانی، مزیت رقابتی جوامع پیشرفته، ناظر به «قدرت ناشی از آگاهی شهروندان جامعه»، در مقابل قدرت ناشی از قانون در دوره جامعه مدنی، است. در صورت استفاده صحیح از چنین رویکردی خواهیم توانست با کمترین هزینه، بزرگترین اهداف را، به فضل و مدد الهی و امام عصر (عج)، در سطح جهانی محقق سازیم.

د. ارکان حکومت می توانند با چرخشی صحیح به سمت مراجع، و با قادر ساختن آنان نسبت به آگاهی ایشان نسبت به بازخورد فتاوی صادره از طرف آنان و استفاده از همفکری و همکاری آنان در تدوین سیاستها و راهبردهای نظام، از نفوذ آنان برای کاهش اثرات سوء ضعفهای حکومت همچون کاهش ریسک حقوقی کشور که در جامعه ما به شدت متأثر از نفوذ فتواست، امکان کارآمدی نظام را افزایش دهند.

و. مجلس خبرگان رهبری، شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت نظام به عنوان بازوان قوی علمی و مدیریتی در مجموعه حکومت اسلامی، باید نقش عینی تر و کارآمدتری در این زمینه و در نهایت، در استقرار نظام فقه حکومتی ایفاء کنند.

نتیجه‌گیری

چنان که بیان شد عنوان «فقه حکومتی» دارای مدلول معنایی و کاربردی وسیعی بوده و حداقل دو مقطع اصلی را شامل می‌شود: نخست - دوره مبارزه با هدف «تاسیس حکومت اسلامی» و دوم - دوره استقرار که در مقام اداره و سازمان بخشی به امورات است. با این حال گستره فقه حکومتی را نمی‌توان - و نباید - به این دو مقطع متعارف محدود نمود و حسب تحلیل ارائه شده «مقطع سوم» نیز مطرح می‌باشد که به پس از استقرار حکومت اسلامی اشاره دارد. نظر به وظایف، اهداف و منابع متفاوت این مقطع، بازنگری در فقه سیاسی و توان مند سازی آن برای طی موفق این دوره یک ضرورت نظری و کاربردی به شمار می‌آید که اصول، ابعاد و چشم انداز آن در نوشتار حاضر معرفی گردید.

یادداشت‌ها

۱. از نظر نویسنده، حکومت اسلامی در صورت موفقیت در دوره سوم، وارد دوره جدیدی به نام دوره «حرکت به سوی ایجاد تمدن جهانی اسلامی در هزاره سوم» مبتنی بر «نگرش جهانی: اعم از مکانی- زمانی» و «گفتمان تعامل و صلح» خواهد شد؛ لذا باید افق دید و چشم‌انداز ما در دوره سوم، بر اساس تثبیت پایه‌های لازم برای تحقق چنین حرکتی در دوره چهارم صورت پذیرد.
۲. برای مطالعه بیشتر به این منابع زیر مراجعه کنید:
 ۱. جامعه مدنی و دولت، نوشته نیرا چاندوک، ترجمه فریدون فاطمی و وحید بزرگی، نشر مرکز؛
 ۲. جامعه مدنی، نوشته محمدهادی معرفت، نشر التمهید؛
 ۳. مدیریت و جامعه مدنی در بستر تاریخ، نوشته لوئیز ممفورد، ترجمه دکتر احمد عظیمی بلوریان، نشر رسا؛
 ۴. جامعه مدنی جهانی، اثر جمعی از نویسندگان، ترجمه حسین شریفی طرازکوهی، نشر میزان.
 ۵. جامعه مدنی ایرانی، مجید محمدی، نشر مرکز.
 ۶. جامعه مدنی، اثر دکتر حمید مولانا، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. تبیین این دوره‌ها بر اساس دوره‌های زمانی نیست بلکه ناظر به شاخصها و ویژگیهای جوامعی است که ارزیابی می‌شوند؛ لذا می‌توان بر اساس شاخصهای ارائه‌شده در یک دوره زمانی واحد، انواع جوامع مورد بحث را شناسایی کرد.
۴. پارادایم (paradigm) به معنای «برداشت» از کلمه یونانی paradigma به معنای الگو و قالب گرفته شده است. معنای مورد نظر نویسنده در این مقاله، «الگوی ذهنی» است. توضیح اینکه به نظر نویسنده عنصر اجتهاد به علت برخورداری مجتهد از دو عامل مهم زاویه نگرش (رویکرد = approach) و الگوهای ذهنی (paradigms) نسبت به موضوعات فقهی است که موجبات پویایی فقه را فراهم می‌آورد؛ لذا در صورتی که نخست، زاویه دید و دوم، قالبهای ذهنی یکسانی در استنباط از ادله به کار گرفته شود، نمی‌توان شاهد تحول معتنابهی

در نتایج استنباط باشیم؛ لذا اگر در دوره‌هایی از تاریخ فقه با پدیده «عصر مقلدان» مواجه می‌باشیم، نه به این معناست که اجتهادی از جانب فقهای عظام، قدس الله اسرارهم، صورت نگرفته است بلکه بدین معناست که این بزرگواران به موضوعات مورد بحث خود از زوایای جدید و نیز الگوهای ذهنی جدیدی نسبت به موضوعات فقهی استفاده نکرده‌اند. بر این اساس، برای روشمند شدن مداخلیت این امور در اجتهاد، باید مباحث مستقلى در این رابطه در علم اصول مطرح شود.

۵. معنای «هدف» از نظر نویسنده در این بحث اصطلاح خاصی است که بر اساس رویکرد سیستمی تبیین‌پذیر است و از ویژگیهایی برخوردار است؛ از جمله آنها، کلی نبودن و قابلیت ارزیابی داشتن بر اساس «شاخصها» (index) است؛ بنابراین، «هدف» (goal) بر اساس رویکرد سیستمی عبارت است از نتیجه از پیش تعریف‌شده مشخص و پایدار یک فرآیند در درون سیستم که از قابلیت تحقق و ارزیابی و اندازه‌گیری در واحد زمان برخوردار است. برای مطالعه بیشتر رک. رجحان، ۱۳۸۲، ج ۱، بخش اول.

۶. «... جامعه بشری اینک در دوره جامعه جهانی بسر می‌برد. این دوره نیز همچون دوره‌های پیشین اقتضائاتی دارد؛ دولتها در این دوره وظائف جدیدی می‌یابند که در حد اشاره به آنها اکتفا می‌کنیم:

یک. در این دوره، جامعه بشری متفطن به این معنا شده است که گره کور بسیاری از مسائل پیچیده‌ای که با آنها روبه‌روست، بر اساس همکاریهای جهانی قابل حل است؛ مسائلی همچون «فقر، جرائم سازمان‌یافته، جنگها و...»؛ بنابراین، بسیاری از اعمالی که دولتها در داخل حاکمیت خود انجام می‌دهند، دارای آثاری منطقه‌ای، فرامنطقه‌ای و جهانی است؛ لذا به همه جهانیان ارتباط مستقیم پیدا می‌کند؛ یعنی بشر دریافت که ما در حقیقت «سوار در یک کشتی» هستیم! مهم‌ترین مبنای چنین تفکری را «رویکرد سیستمی» تشکیل می‌دهد؛ لذا مبنای «رویکرد جهانی اندیشیدن» است.

دو. در این دوره مسئله بسیار مهم «منافع جهانی» مطرح می‌شود که درک صحیح آن برای جامعه نیازمند ارتقاء به سطح جدیدی از تفکر است. بر اساس این تفکر مسیر تأمین «منافع ملی» از طریق استیصال به «منافع جهانی» است که خود اقتضانات خاص خود را خواهد داشت.

سه. در چنین دوره‌ای وظائف دولتها نیز با تحولی عمیق روبه‌رو می‌شود که در لوای «نظام بین‌الملل حقوقی»، و نه نظام حقوق بین‌الملل که مربوط به دور، دوم بود، به دنبال استیصال «منافع جهانی» کشور و شهروندان خود می‌باشند. در این دوره در عرض وزارتخانه‌های داخلی سازمانهای جهانی ایجاد می‌شوند: سازمان تجارت جهانی؛ سازمان بهداشت جهانی؛ سازمان خواروبار جهانی؛ بانک جهانی و....

اقتضای حرکت فعال در چنین دوره‌ای به طور مشخص، حرکت هدفمند و برنامه‌ریزی شده برای جهانی کردن ایران است و نه ایرانی کردن جهان! یعنی بر اساس اندیشه جهانی، ایران را اداره کنیم و نه بر اساس اندیشه ایرانی، جهان را اداره کنیم.» (رجحان، ۱۳۸۴، ص ۱۴).

منابع

۱. قرآن کریم
۲. آکار، محمدرضا (۱۳۸۲) «تأمین دیه از طریق بیمه از دیدگاه فقه امامیه با نگاه سیستمی». پایان‌نامه کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه امام صادق(ع)
۳. جمعی از نویسندگان (بی‌تا) *جامعه مدنی جهانی*. ترجمه حسین شریفی طرازکوهی. نشر میزان.
۴. چاندوک، نیرا (بی‌تا) *جامعه مدنی و دولت*. ترجمه فریدون فاطمی و وحید بزرگی. نشر مرکز.
۵. خمینی(ره)، امام روح‌الله (۱۳۶۱) *صحیفه نور*. ج ۴. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۶. خمینی(ره)، امام روح‌الله (۱۳۶۳) *منشور روحانیت*، ۳ اسفند.
۷. خمینی، امام روح‌الله (بی‌تا) *ولایت فقیه*. بی‌جا: بی‌نا.
۸. رجحان سعید (۱۳۸۲) *مبانی استنباط در حقوق اسامی و حقوق موضوعه*. ج ۱. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع)
۹. رجحان، سعید (۱۳۸۳) «فقه و نیازهای جدید در دوره پس از استقرار حکومت اسلامی». کتاب نقد. ش ۲۳. تهران
۱۰. رجحان، سعید (۱۳۸۴) «نمی‌توان جهان را ایرانی کرد، ایران را جهانی کنیم». روزنامه قدس. دوم بهمن
۱۱. محمدی، مجید. (بی‌تا) *جامعه مدنی ایرانی*. نشر مرکز
۱۲. معرفت، محمدهادی (بی‌تا) *جامعه مدنی*. نشر التمهید
۱۳. ممفورد، لوئیز (بی‌تا) *مدیریت و جامعه مدنی در بستر تاریخ*. ترجمه دکتر احمد عظیمی بلوریان. نشر رسا
۱۴. مولانا، حمید (بی‌تا) *جامعه مدنی*. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی



منابع اقتدار در دانش فقه

حجة الاسلام علیرضا دهقانی

۱. مقدمه:

موضوع هر علم، چیزی است که دانشمندان آن علم، پیرامون عوارض ذاتی آن بحث می‌کنند. [۱]

بررسی دانشمندان علم فقه غالباً حول احکام تکلیفی و وضعی فعل مکلف است، بنابراین می‌توان موضوع علم فقه را فعل مکلف دانست [۲]. همچنین اندیشمندان دانش سیاسی، چگونگی خط مشی و سیاست که همان اراده دولت و حاکمیت در وضع و اجرای قانون می‌باشد را بررسی می‌کنند [۳]. بنابراین موضوع دانش سیاسی، اراده و خط مشی حاکمیت می‌باشد. از برآیند دو مورد فوق، موضوع فقه سیاسی که همان محدوده مباحث این علم است کشف می‌شود یعنی افعالی که مورد اراده حاکمیت قرار گرفته و حاکم، در صدد انجام آن می‌باشد. قدرت، اقتدار و استیلاء، عناوین انتزاعی در علوم سیاسی هستند که بعضی از افراد یا مصادیق اجرائی آن، از جنس فعل مکلف است بنابراین در محدوده فقه سیاسی جای می‌گیرند. بررسی مسائل این موضوع، مخصوصاً در فقه امامیه از اهمیت خاصی برخوردار است.

مقام معظم رهبری به صورت گسترده در بیانات خود، به بیان مولفه های اقتدار ملی پرداخته اند. ایشان فقه امامیه را عامل اقتدار و یکپارچگی میدانند و میفرمایند: "مردم از این سرزمین - همین مردم شجاع، همین عشایر غیور - با نام امیرالمؤمنین، با نام حسین (ع)، با نام شهدای کربلا، با نام ائمه معصومین (ع) توانستند بروند و نام خدا، یاد اهل بیت و آئین مقدس اسلام و فقه متین جعفری را در سرتاسر این کشور مستقر کنند و یک کشور یکپارچه، محکم و مقتدر بوجود بیاورند؛ این اقتداری بود که از معنویت، از دین و از تعالیم اهل بیت به وجود آمد." (خامنه ای، سخنرانی در اردبیل، ۱۳۷۹/۵/۳)

۲. ادبیات بحث قدرت و اقتدار در علوم جدید

از نظر لغوی، اقتدار (Avthority) و قدرت (Power)، دو واژه ای هستند که در زبان انگلیسی، معادل یکدیگر، و در زبان عربی، هم خانواده هستند. ریچارد سنت می گوید: اقتدار از واژه لاتینی actoritas گرفته شده که خود مشتق از واژه auctor به معنای مؤلف است؛ پس در مفهوم اقتدار، نوعی معنای تولید، مستتر است. (سنت، ۱۳۷۸: ۲۵).

از نظر اصطلاحی دو دیدگاه کاملاً متفاوت به شرح زیر در باره مفهوم اقتدار ارائه شده است. در بین این دو، طیفی از دیدگاههای واسطه، بچشم می خورد.

الف - "در بهترین حالت تعریف اقتدار، مشابه تعریف قدرت خواهد بود به اضافه صفتی نظیر "رسمی"، "مشروع" یا "قانونی". به عبارتی دیگر اقتدار، قدرتی است که افراد یک گروه یا جامعه، آن را به رسمیت شناخته اند و نقطه مقابل آن عبارت خواهد بود از قدرت غیر مشروع یا خودکامه" (دوبلن، ۱۳۷۵: ۱) بر اساس این تعریف، میان قدرت و اقتدار، نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است. بر اساس داده های دانش منطق، چنانچه قدرت را به عنوان

یک جنس در نظر بگیریم اقتدار، یک نوع منطقی از قدرت خواهد بود. هر نوع منطقی، دارای فصلی است که آنرا از سایر انواع آن جنس، ممتاز می سازد. با شناسائی فصول منطقی می توان به ماهیت نوع پی برد.

فصول مربوط به اقتدار، که آنرا از سایر انواع قدرت متمایز می سازد متعدد است. این اجزاء دارای نقش مقومی هستند بطوریکه که فقدان هر یک می تواند نشان دهنده عدم اقتدار باشد. مشروعیت و یا مقبولیت، از این قبیل است.

هر نوع منطقی میتواند دارای اجزاء دیگری نیز باشد که مختص همان نوع است لکن فقدان هر کدام، انعدام نوع را باعث نمی شود و به همین دلیل، از اجزای مقومی آن بشمار نمی آید. در دانش منطق، این اجزاء را اعراض می نامند. عرض، موجب کمال یک نوع می گردد.

زمانی به بررسی اجزای غیر مقومی می پردازیم که از بررسی اجزاء مقومی که همان فصول یک نوع باشند فارغ شده باشیم. کار آمدی یک نظام، یکی از شاخصهای اقتدار نظام است که به لحاظ هویت عرضی و غیر مقومی آن، پس از مشروعیت و مقبولیت، مورد بررسی قرار می گیرد.

ب- بر اساس نظریه تعاون "اقتدار در جهان کنونی همانند جوامع بدوی و کهن، معرف نوع روابط اجتماعی و عملکرد انسانهاست ... قدرت از همان قرارداد و میثاق منعکس میگردد بدین معنی که بر مبنای میثاق اجتماعی بخشی از قدرت از عضوی که واجد آن است به عضوی که فاقد آن است انتقال می یابد اما جریان این انتقال قدرت را فقط اقتدار تضمین میکند." (به نقل از دوپلن، ۱۳۷۵: ۷ و ۱۹). بر اساس این تعریف، قدرت، زائیده اقتدار است و بین این دو، نسبت تباین برقرار است.

حال چنانچه هر یک از دو مبنای فوق را بپذیریم برای کشف معنای اصطلاحی اقتدار، باید در ابتداء به معنای قدرت توجه نماییم زیرا در هر دو

تعریف، از واژه قدرت استفاده شده است و لازم است معرف (قدرت) اجلی از معرف (اقتدار) باشد و الا تعریف اقتدار، مخدوش و مشتبّه خواهد بود.

۱-۲. معنای لغوی قدرت:

قدرت یک واژه عربی بوده و از نظر لغوی، بمعنای توانایی و نیرو (است)؛ هر گاه انسانی با این واژه، وصف شود در آن صورت- قدرت- اسمی است برای شکلی و هیئتی از او که می‌تواند چیزی از کاری را انجام دهد؛ و هر گاه خدای تعالی با واژه- قدرت- وصف شود در آن صورت نفی عجز از او شده است. (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۹۴)

۲-۲. گستره بکارگیری واژه قدرت:

واژه قدرت، در گستره ممتدی از زندگی فردی یا اجتماعی انسان استعمال شده و به تبع آن دارای معانی اصطلاحی خاص خود در هر زمینه است. گستره استعمالی قدرت، به قدرت فردی، هنری، تخصصی و اجتماعی تعمیم دارد. مقسّم در این اقسام، شرطیت حیثیت جمعی و عدم آن در مرحله "ثبوت (پیدایش)" و "عرضه" است. بنابر این قدرت فردی (توانائی جسمی یک موجود زنده)، مشروط به هیچ کدام از دو مولفه ثبوت و عرضه نیست؛ اما قدرت هنری، در مرحله عرضه نیازمند به جمع و افراد است. قدرت تخصصی با یک درجه ارتقاء، هم مشروط به وجود افراد در مرحله ثبوت و هم عرضه می‌باشد زیرا در مرحله ثبوت نیاز به آموزش و آموزگار دارد بنابراین حضور نفر دوم را طلب می‌کند. در این میان، قدرت اجتماعی که در برگیرنده قدرت نظامی، اقتصادی، سیاسی، دینی و فرهنگی است بیشتر از همه از حیثیت جمعی برخوردار است.

۳-۲. معنای اصطلاحی قدرت

با توجه به گستره استفاده از این واژه در علوم و حوزه های مختلف، می توان معانی اصطلاحی گوناگونی را برای قدرت جستجو کرد. به عنوان مثال مراد از قدرت در فلسفه و کلام این است که «فاعل به گونه ای باشد که هرگاه بخواهد کاری را انجام دهد و هرگاه نخواهد آن را انجام ندهد.» (المظفر، بی تا، ج ۱: ۱۵۰).

بر اساس تحلیل نگارنده ی مقاله کالبد شناسی مفهوم قدرت (اسکندری، ۱۳۸۱، شماره ۳۰) "تفسیر طبقاتی"، "تعریف به آثار" و "تعریف به قابلیت"، سه رویکردی است که مورد توجه جامعه شناسان، در خصوص مفهوم قدرت قرار گرفته است. نماینده های این دانشمندان، به ترتیب، مارکس، راسل و آیور می باشند. آنها قدرت را به قرار زیر تعریف کرده اند: الف) اعمال قهر متشکل یک طبقه برای سرکوب طبقه دیگر (مارکس، ۱۳۵۹: ۸۱)

ب) پدید آوردن آثار مطلوب (راسل، ۱۳۶۷: ۵۵)

ج) قابلیت به اطاعت در آوردن هرگونه رابطه اجتماعی (آیور، ۱۳۵۴: ۱۱۰)

در کنار جامعه شناسان، دانشمندان علوم سیاسی دست به تفسیر و تحلیل قدرت زده و آن را به "توانایی دارنده آن برای واداشتن دیگران به تسلیم در برابر خواست خود به هر شکلی" معنی کرده اند. (آشوری، ۱۳۷۰: ۲۴۷)

موریس دوورژه، هر نوع قدرتی را در دانش سیاسی داخل نمی نماید بلکه آن را منحصر به توانایی می داند که در جوامع بزرگ و پیچیده پدید می آید، اما آنچه در گروه های ابتدایی و ساده مطرح است، داخل در روانشناسی اجتماعی می کند. (دوورژه، ۱۳۵۸: ۳۰).

اگر بخواهیم یک تعریف جامعی از قدرت ارائه کنیم که همه زمینه ها اعم از موجود طبیعی، مصنوعی یا اجتماعی و همه علوم را در برگیرد می توانیم آنرا عبارت بدانیم «از منشأ بوجود آمدن آثاری که در هر زمینه توقع آن را داریم و مورد انتظار ماست. این تعریف بر قدرت کلامی الهی نیز صدق می کند». (اسکندری، ۱۳۸۱، ص ۶۴)

۴-۲. معنای اقتدار

از آنچه گذشت بدست می آید که اقتدار در سطح فردی مترادف با قدرت است و مشمول بحث از اقتدار به معنای متعارف آن در علوم انسانی نمی شود. ولی در سطح اجتماعی نوعی از قدرت است که دارای فصول و اعراضی می باشد.

اقتدار با توجه به معنای اجتماعی آن، همانند قدرت می تواند به گونه های مختلف مانند نمونه های زیر تقسیم بندی شود:

اقتدار ملی (مجموع توانمندی های یک ملت در سطوح مختلف رهبری، کارگزاران، توده مردم و نهادهای مربوط)، اقتدار معنوی (احساس توانایی از عمق دل و جان)، اقتدار نظامی (توانمندی و وحدت و کارآمدی بین نیروهای مسلح)، اقتدار فرهنگی (توان اثربخشی بر اساس فرهنگ خودی، مقابله غیر انفعالی با تهاجم فرهنگی بیگانه، و قابلیت تبادل فرهنگی)، اقتدار ورزشی (توانمندی فنی به دور از هرگونه هرزگی اخلاقی)، اقتدار اقتصادی (تولید صنعتی و کشاورزی در حد مطلوب، دارا بودن منابع و معادن در حد کافی، امکان حضور در بازارهای جهانی با حفظ ارزش پول، و دفع فقر و بیکاری). در همه اقسام فوق، ارکان و شروطی مستتر است که در صورت فراهم بودن، شاهد اقتدار خواهیم بود؛ لذا باید مشخصات قسمی را رها کرده، از اقسام فراتر رویم و به بررسی اجزای مقومی (ارکان) و غیر مقومی (محسنات و

شروط) اقتدار بپردازیم و در عین حال پرونده تقسیمات و دسته‌بندی‌ها را نبندیم بلکه با تحلیل محتوایی مفهوم اقتدار، راه را هموار تر کرده، اجازه دهیم عملیات تقسیم، با رعایت اجزای اقتدار، توسعه پیدا نماید.

دانشمندان علوم سیاسی در بررسی اجزای مفهوم اقتدار که به منابع اقتدار تعبیر می‌کنیم ملاحظات گوناگونی را مد نظر قرار داده‌اند و بر اساس آن به بیان اجزاء مفهوم این واژه پرداخته‌اند. ذیلا گزارشی فهرست وار از بعضی از این موارد ارائه می‌شود تا تمهیدی برای ارائه دیدگاه فقهاء امامیه شود:

بوریکود و بوروزیه، متفقاً اقتدار را قدرت مشروع و مقبول عام تعریف کرده‌اند. (به نقل از دوپلن، ۱۳۷۵: ۴). در این تعریف بر رکنیت حقانیت و مشروعیت (حق انجام عمل)، و رکنیت مقبولیت تاکید شده است. دیگران گفته‌اند قدرت‌های اغلب یا پیوسته ناکام، نمی‌توانند مقتدر باشند (رکنیت توفیق و کارآمدی).

بعضی معتقدند برای این که قدرت به اقتدار تبدیل شود باید با مبانی فرهنگی جامعه انطباق داشته باشد. (تطبیق فرهنگی) در همین رابطه سه الگوی فرهنگی زیر قابل بررسی است: مشارکتی (الگوی اقتداری ثابت)، انقیادی (الگوی انقیادی - اطاعتی) و محدودنگرانه (اختیار بروکراتیک).

نیز برای تحصیل اقتدار باید سعی در نظام مند نمودن و سامان بخشی به روابط قدرت نمود تا بتوان آن‌ها را از پراکندگی رهانید؛ بنابراین باید نقش‌ها به دقت تعریف شوند. (التزام طرفینی)

هرگاه زیر دستان خود را متعهد به اطاعت از متولیان امر بدانند می‌گوییم حکمرانی متولیان دارای مشروعیت است. مارکس وبر سه گونه مشروعیت را به صورت زیر مطرح نموده است:

الف. الگوی سنتی: از این منظر عده‌ای به طور سنتی حق تصدی زمام حکومت را دارند و دیگران خود را مکلف به اطاعت از ایشان می‌دانند.

ب. الگوی قانونی یا بروکراتیک: بر این اساس علت اطاعت از متولیان امر، هنجارهای قانونی می باشد که در قالب تفکیک وظایف قانونی فهرست و مشخص شده اند.

ج. الگوی فرهی: در این الگو، جنس اطاعت مخاطبان، ارادت نسبت به شخص حاکم است. اقتدار فرهمندانه حد واسط اقتدار حقوقی و عملی است زیرا از جهت حقوقی، حاکم عبارت از انسان استثنایی است که حق دارد احکامی را انشاء و فرامینی را صادر نماید و نیز از جهت عملی، فردی است که در مقابل عمل، موفق به شمار می آید.

از آنجائی که در این نوشتار، بنا به محدوده بحث، در صدد بیان و ردیابی و اثبات هر آنچه دیگران بیان کرده اند نیستیم لکن بیان فهرست وار آن، زمینه را برای ابداء احتمال فراهم می نماید؛ لذا در این مجال به ذکر سایر مواردی که در نوشته های مختلف مطرح شده می پردازیم. یادآور می شود برخی از این موارد حالت رکنی داشته ولی برخی از زمره مصادیق بشمار می آید. بدیهی است راه برون رفت از مصادیق و رسیدن به اجزاء رکنی یا غیر رکنی، تبدیل مصادیق به کلی، و به عبارت دیگر یافتن وجه جامع در میان مصادیق است. جامع گیری در هر علمی بنا به فراخور هدف و رویکرد آن علم است. در این بخش از نوشتار، بدون اینکه به ذکر اهداف و رویکردها بپردازیم صرفا موارد احصاء شده را ذیلا گزارش می نماییم و خود نیز از این موارد که در حکم مواد اولیه برای بحثهای تکمیلی است استفاده می کنیم:

توانایی و عزم، جدیت، همراه بودن امور با سیاست درست، هماهنگی و انسجام کامل برنامه ها، شایستگی و لیاقت، وحدت مردم، ایمان و باور به هدف، حضور مردم در صحنه، داشتن نیروهای مسلح توانمند، کارمندی و همکاری قوای سه گانه، پیشرفت کشور در زمینه های مختلف سیاسی و فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی، وضع و اجرای قانون، صداقت و پاکدامنی

مسئولان، خستگی ناپذیری، خلق ابتکارهای کارساز، الگو قرار دادن انسان های برجسته، طرد انسان های فاسد، احساس ملی اقتدار، رسیدگی به یکدیگر، با یکدیگر مهربان بودن و کینه نداشتن، پابندی به ارزش ها، سکینه و آرامش مردم و مسئولین، اعتماد به آینده، اعتماد به آن چه از مبانی حق که در اختیار است، توکل و اعتماد به خدا، کسب قدرت قانونی کامل، قدرت در خدمت مردم در دست انسان های صالح، کاردانی، حضور فعال دولت در صحنه های سیاسی دنیا، عدم تحمیل پذیری دولت از سیاست دنیا، آگاهی سیاسی به حمایت دولت عنداللزوم، پشتیبانی ملت از دولت در تصمیمات، بیداری و جرات ملت ها، حکومت بر دلها، ثروت، توانایی علمی و تکنولوژیکی، توانایی خبری، ایستادگی قاطعانه و انقلابی در برابر بزرگ خواهی استکبار، مشارکت سیاسی بین دولت و ملت، جواب قانونی و حقوقی دادن به چیزها مثل اخلاقیات عمومی، آبدیده کردن خود با انجام عبادات فردی و اجتماعی و سیاسی، انذار و مژده دادن به رحمت الهی، آشنا کردن با مسائل اساسی جهان اسلام و کشور، اتکا به شخصیت ملی، فکر روشن، روش خردمندانه، امید داشتن و دادن، آمادگی برای ایثارگری و شهادت، محبت و اعتماد میان دولت و ملت، عدم تحقیر، عدم وانمود کردن منزوی بودن، عدم تضعیف، عدم نافرمانی و مسئولیت گریزی، پذیرش مسئولیت ها توسط مردم در مقابل قانون و حکومت و هر چه برخاسته از هویت جمعی و ملی اوست، تنظیم درست حقوق متقابل دولت و مردم و ادای متقابل آن.

۳. ادبیات بحث قدرت و اقتدار در منابع اسلامی

۳-۱. مطلوبیت قدرت در مورد خداوند

قدرت، از صفات کمال الهی است و به همین دلیل در ساحت الهی، دارای مطلوبیت است. چنانکه در آیه شریفه ۵۹ از سوره انعام آمده است:

"و کلیدهای غیب، تنها نزد اوست. جز او [کسی] آن را نمی‌داند، و آنچه در خشکی و دریاست می‌داند، و هیچ برگی فرو نمی‌افتد مگر [اینکه] آن را می‌داند، و هیچ دانه‌ای در تاریکیهای زمین، و هیچ تر و خشکی نیست مگر اینکه در کتابی روشن [ثبت] است. [۴]"

استفاده از واژه «مس» در آیه ۱۰۷ از سوره یونس که می‌فرماید: «إِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ»، نشان دهنده ی این است که رسیدن هر نوع شری به انسان و لو قلیل، بدون اراده و قدرت پروردگار امکان ندارد. [۵] زیرا این واژه برای امور جزئی و قلیل بکار می‌رود. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۱۷۵)

در آیه ۱۸ از سوره انعام، از واژه "قاهر" استفاده شده است [۶]. قهر و غلبه اگرچه به یک معناست ولی از نظر ریشه لغوی با هم تفاوتی دارند. قاهریت به یک غلبه ای گفته می‌شود که فرد مقهور، امکان بروز هیچ گونه مقاومتی در برابر قاهر ندارد. قاهر، کسی است که آنچنان به طرف مقابل تسلط و قدرت دارد که مجال مقاومت پیدا نمی‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۵: ۱۷۶)

خداوند متعال در آیات مختلفی از قرآن، از عبارت «و من آیاته» استفاده کرده و بدنبال آن جلوه های قدرت برتر خود را بیان می‌فرماید. آیات ۲۲ [۷] و ۲۵ سوره روم [۸] و آیه ۲۹ از سوره شوری [۹] نمونه ای از آن است. این مصادیق نیز بیانگر مطلوبیت وجود قدرت در ساحت قدس ربوبی است.

۳-۲. مطلوبیت قدرت در مورد انسان

قدرت برای انسان نیز دارای مطلوبیت است. این حقیقت را می‌توان از متون روایات بدست آورد. امیر مومنان علی (ع) قدرت یافتن بر دشمن را نوعی نعمت می‌دانند که باید شکر آنرا بجای آوریم. [۱۰]

در کتاب "سبق و رمایه" از کتب فقهی، بر مشروعیت تمرین تیر اندازی و مسابقه به همراه امکان گرو گذاشتن در این دو، به دلیل افزایش قدرت و توان جسمی استدلال شده است.

آیه ۶۰ از سوره مبارکه انفال [۱۱] و آیه ۱۹۵ از سوره بقره [۱۲] هر چیزی که موجب قوت جسم و روح و جامعه اسلامی شود را حسن و مطلوب شمرده است.

همواره مشکلات و تهدیدات در یک جامعه اسلامی وجود دارد و موجودیت آنرا مورد مخاطره قرار می دهد که مقابله با آنها در پناه توانایی و قدرت ممکن می شود. این قدرت و توانایی، متوقف بر انجام اقداماتی است که از افراد توانا بر می آید.

تکبر، از رذائل اخلاقی است ولی در زمان جنگ، ممدوح می باشد؛ زیرا هر چیزی که باعث قوت، هیمنه و شوکت رزمندگان می گردد و رعب و ترس را در دل دشمنان افزایش دهد مورد تشویق شارع مقدس اسلام است [۱۳]. رنگ کردن محاسن نیز از همین قبیل است. خداوند متعال به مومنین وعده داده که اگر نیروی ایمان خود را تقویت کنند به نیروی بدنی آنها اضافه خواهد کرد [۱۴].

در آیه ۴۲ از سوره اعراف، وعده بهشت به کسانی داده شده که ایمان به خدا آورده و عمل صالح انجام دهند. چون واژه "الصالحات" جمع مُحَلّی به "ال" است و افاده عموم می نماید. با نزول این آیه، نوعی نگرانی برای مومنین پدید آمد؛ زیرا هیچ کس قادر به انجام همه اعمال نیک نمی باشد. عبارت "لا نکلف نفسا الا وسعها" این نگرانی را رفع می نماید (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۷: ۱۱۵). از اینجا معلوم می شود اصل بر قدرت و توانائی است و عدم قدرت، به عنوان یک عذر بشمار می آید. [۱۵]

از نظر کلام اسلامی، تکلیف دائر مدار حسن و قبح عقلی است. هر فعلی که دارای مصلحت و یا مفسده باشد مورد امر یا نهی شارع مقدس قرار می‌گیرد؛ اما بنا به ضوابط دانش فقه، انسان صرفاً به اموری مکلف می‌شود که دارای قدرت شرعی باشد زیرا قدرت شرعی [۱۶]، شرط تکلیف است. بنابراین:

اولا اگر چه تکلیف از شخص غیر مقدور، ساقط است لکن مصلحت ذریبط را نیز از دست می‌دهد. مثلاً روزه گرفتن بر مریض، واجب نیست ولی ثواب روزه داری به وی داده نمی‌شود؛ بنابراین بر فرض یکسانی سایر شرائط در دو مومن، دستاورد مومن قادر، بیشتر از مومن غیر قادر است. ثانياً در صورتی که بتوان قدرت عقلی را بدست آورد تکلیف از انسان ساقط نمی‌گردد. وجوب احراز مقام اجتهاد برای رفع نیاز فتوائی و قضائی مردم، نمونه‌ای از وجوب بدست آوردن قدرت عقلی است. [۱۷]

استحباب کمک به مجاهدین [۱۸] و وجوب تقویت نمودن جایگاه حاکم اسلامی با ارجاع مراعات به ایشان [۱۹] دال بر تشویق یا امر به کسب قدرت است.

اگر انسان دارای قوت جسم و قدرت روحی باشد می‌تواند به کمالات بالاتری دست پیدا کند و به نتیجه درخشان‌تر برسد. نیز تکامل انسان در دل اجتماع میسر می‌گردد و اجتماعی که دارای احکام و قوانین بوده و کسی متولی و "قادر" بر اجرای آن باشد، شایستگی و ظرفیت چنین تکاملی را دارد و الا رو به فساد می‌گذارد. قرار دادن اولوا الامر، و امر به تبعیت و اطاعت از وی، ریشه در همین واقعیت دارد. (شیخ صدوق، ۱۳۸۵ه.ق، ج ۱: ۲۵۳) [۲۰]

آیاتی که دلالت بر تشکیل حکومت اسلامی [۲۱] و یا برقراری روابط سیاسی با سایر ملل [۲۲] می‌نماید اصل تکلیف مردم در دستیابی به این "توان" را نشان می‌دهد.

عبارت "أَنْتَ مَوْلَانَا فَأَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ" در آیه ۲۸۶ از سوره بقره که بعد از عبارت "سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا" آمده است نشان می دهد پس از پذیرفتن اصل دین، همت مومنین بر اقامه دین و نشر آن و بلند آوازه کردن کلمه حق می باشد. [۲۳] در عین حال در استفاده از قدرت، غرض شخصی و ویرانی منتفی است بلکه دفع شر و فساد مدنظر است این هدف از طریق ترساندن دشمن خارجی که او را می شناسیم و دشمن داخلی (که او را نمی شناسیم) محقق می شود. [۲۴]

کلمه مولا که از ماده ولایت است به معنای ناصر و یاری کننده ای می باشد که تمامی امور منصور به عهده اوست بنابراین مومنین از خدا طلب یاری می نمایند و بدیهی است نتیجه آن، کسب توانایی بیشتر خواهد بود. استعمال ماده اظهار در قرآن، برای بیان غلبه جسمانی و عینی است نه غلبه منطقی و استدلالی؛ لذا دارای همان معنایی می باشد که در آیاتی همچون آیه ۲۰ از سوره کهف [۲۵] و آیه ۸ از سوره توبه [۲۶] اراده شده است، بنابراین غلبه مورد نظر در آیه شریفه "... لِيُظْهَرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ" غلبه ظاهری است. حال اگر انصراف مطلق به مقید را نتیجه کثرت استعمال مردم بدانیم و استعمال یکسان در آیات مختلف قرآن را مفید انصراف به شمار نیاوریم و یا باعث شک بدانیم، به اصاله عدم انصراف، و در صورت شک در وجود قرینه به اصاله الاطلاق تمسک می نمائیم و غلبه را اعم از غلبه منطقی و ظاهری محسوب می کنیم. در هر حال از آیه فوق، در هر دو صورت غلبه ظاهری و مطلق غلبه، رجحان قدرت و غلبه ظاهری به دست می آید. [۲۷]

۴. اجزای مقومی اقتدار در دانش فقه

۴-۱. همراهی مردم با حکومت:

از شاخصهای اقتدار در حکومت، همراهی مردم با حاکم است. این معاضدت باعث می‌شود مشروعیت دینی حاکم اسلامی (ولی فقیه) با اقتدار ملی همراه گردد.

جایگاه نقش آفرینی و همراهی مردم را می‌توان از آیه شریفه "و امرهم شوری بینهم" بدست آورد. بدیهی است حوزه مشورت با مردم به هر امری توسعه ندارد بلکه محدود به "امرهم" است. زیرا امر مردم با امر الهی یکی نیست. بنابراین مردم در اصل تشریع امور دینی، نقشی ندارند و چنانچه در امری شک کنند که آیا از مصادیق "امرهم" است نمیتوانند به اصاله العموم تمسک نمایند و آنرا امر مردم بحساب آورند زیرا تمسک به عام در شبهه مصداقیه می‌باشد. نیز رتبه موضوع بر رتبه حکم تقدم دارد و تا موضوع محقق نباشد نمیتوان حکم بر آن جاری نمود.

در صورتی که حکومت اسلامی شکل نگرفته باشد نیز باید مردم به کمک مجتهد آیند و او را در اجرای حدود الهی کمک نمایند. صاحب جواهر از این امور به سیاسیات دینی که به تنهایی نمیتوان آنرا به سامان رسانید تعبیر میکند و میفرماید همه علماء بر وجوب مساعدت فقیه اتفاق نظر دارند. (نجفی، ج ۲۱: ۳۹۹) و اقامه حدود الهی را از مصادیق آن ذکر می‌نماید.

۴-۲. همبستگی بین مردم:

مشارکت و هماهنگی مردم یک جامعه در تحقق بخشیدن به رفع نیازهای زندگی اجتماعی، تکلیفی است قطعی و جای هیچ گونه تردید نیست. ادله زیر، این مطلب را ثابت می‌نماید:

الف. دلایل مستقیم که مردم را به مشارکت دسته جمعی برای بوجود آوردن مصالح زندگی اجتماعی دستور می‌دهد، مانند: تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ (المائده آیه ۲) (همیاری و مشارکت برای بوجود آوردن نیکی و تقوی نمایند و همیاری و مشارکت نکنید در راه بوجود آوردن گناه و عداوت).

ب. دلایلی که ضرورت اهمیت دادن به مجتمع اسلامی و مصالح آن را بازگو می‌کند، مانند: من أصبح و لم یهتمّ بأمر المسلمین فلیس بمسلم (کسی که صبح کند و اهمتایی به امور مسلمانان نداشته باشد، مسلمان نیست). این تکلیف ضروری اجتماعی به جهت بزرگی و پیچیدگی و دارای ابعاد متنوع امور مسلمین، از قدرت یک فرد بر نمی‌آید، لذا بدیهی است که کارها و خدمات اجتماعی با مشارکت و هماهنگی مردم باید انجام بگیرد.

ج. دفع تزاخم و اختلال از زندگی اجتماعی نیازمند قدرت متشکل است که بدون مشارکت جدی مردم حاصل نمی‌شود. بنابراین مطلوبیت تشکل و تجمع شدید مردم جامعه مسلمین دارای مطلوبیت است. آیات زیر گویای این واقعیت می‌باشد:

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ... (الفتح آیه ۲۹) (محمد صلی الله علیه و آله و سلم رسول خدا و کسانی که با او هستند به کفار شدید و مقاوم و میان خود مهربان می‌باشند).

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَتْهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ (الصف آیه ۴) (خدا دوست دارد کسانی را که در راه خدا می‌جنگند در حالی که مانند بنیان بسیار محکمی هستند). علت در موارد مزبور در دو آیه شریفه جز این نیست که چنانکه در بعضی احادیث زیر آمده است:

د. در همه مواردی که پای مصالح زندگی اجتماعی مردم و دفع شرور و ناگواریها از زندگی اجتماعی مردم در میان بوده باشد، اقدام به برآوردن و

تحقق بخشیدن به آن مصالح و دفع شرور و ناگواریها از زمره واجب کفائی برای هر کسی که مقدور باشد بحساب می آید. فقهاء در بیان وجوب اقدامات اجتماعی برای دو امر مزبور (تحقق بخشیدن به مصالح و دفع شرور و ناگواریها و اختلالات زندگی اجتماعی بطور فردی و مشارکت‌های دسته جمعی) می‌گویند: این وجوب بدیهی‌تر از آن است که نیازی به دلیل داشته باشد.

ن. احادیث فراوانی وارد شده است که همه مردم را برای مشارکت و هماهنگی در بوجود آوردن نظم صحیح زندگی دستور می‌دهد. به عنوان نمونه امام صادق علیه السلام به یارانشان می‌فرماید: به خدا تقوی بورزید، برادرانی نیکوکار به یکدیگر باشید، (برای جلب مصالح و خیرات و دفع مضار) با یکدیگر بیپوندید و دلسوز برای یکدیگر باشید)... (الکلینی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۷۵) [۲۸]

در روایتی دیگر از امام صادق علیه السلام چنین آمده است: حق است بر مسلمانان که در پیوستن و مشارکت و تعاون برای بوجود آوردن عواطف انسانی و مواساة برای نیازمندان تا همان گونه باشند که خداوند فرموده است: «مهربانانی در میان خودشان». (الکلینی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۱۷۴) [۲۹] همچنین روایات وارده در ضرورت و مطلوبیت مشارکت و تشکل جمعی برای رفع نیازمندیهای جامعه در اشکال گوناگون در ابواب مختلف احادیث و فقه اسلامی فراوان است، مانند «ید الله مع الجماعة» و «الجماعة رحمة» (دست خدا با مردمی است که مجتمع و متشکل شده‌اند) و (اجتماع و تشکل رحمت است).

و. تعدادی از آیات و روایات در مبعوضیت و گناه بودن تفرق و پراکندگی آمده است که با کمال وضوح دلالت بر لزوم مشارکت و همکاری و همیاری در زندگانی می‌نمایند. نمونه‌ای از آیات مبارک چنین است: وَ

اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ. (آل عمران آیه ۳۰) (چنگ بزیند همگی به طناب خداوندی و پراکنده نشوید و نعمت خداوندی را که به شما عنایت فرموده است بیارید که شما دشمنانی بودید، میان دل‌های شما الفت بوجود آورد...) و بدیهی است که هیچ تفرقه و پراکندگی مضرت‌تر و زیانبارتر از تشتت و اختلاف و تفرقه در هموار ساختن مسیر زندگی تصور نمی‌شود. وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ (الانفال آیه ۴۶) (و با همدیگر به نزاع و خصومت نپردازید که دچار شکست می‌شوید و عظمت و قدرتان نابود می‌گردد).

ز. از جمله منابعی که می‌توان برای اثبات اهمیت تشکل و اجتماع و مشارکت در نظر گرفت، مطلوبیت عبادات دسته جمعی است، مانند خواندن نماز با جماعت و نماز جمعه و اجتماع بسیار با عظمت در اعمال حج. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: هرگز گروهی به تعداد چهل نفر برای نیایش در باره موضوعی جمع نشد مگر این که خداوند دعای آنان را مستجاب فرمود و اگر تعداد آنان به چهل نفر نرسد، اگر چهار نفر ده بار خدا را بخوانند، خداوند قطعاً دعای آنان را مستجاب خواهد فرمود، و اگر تعداد دعا کنندگان به چهار نفر نرسد و فقط یک نفر دعا کند، خداوند عزیز و جبار دعای آن یک نفر را مستجاب می‌فرماید. (الکلینی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۴۸۷)

۳-۴. توجه خاص به قوای نظامی و انتظامی

امیرالمومنین علی (علیه السلام) قوام مردم را به وجود مجاهدین گره زده و قوام مجاهدین را به توجه کافی اقتصادی به آن‌ها دانسته است. لذا حکم به پرداخت مالیات دریافتی از اهل کتاب به آن‌ها نمود. (نهج البلاغه، ۱۴۱۲، ج ۳: ۹۰) [۳۰] این حکم، اجماعی امامیه است. (شیخ طوسی، ۱۴۱۴، ج ۴

(۲۱۸:۳۱) دستورالعمل امیرالمومنین (علیه اسلام) که به عهدنامه مالک اشتر معروف است، مجاهدین را با صفات زیر معرفی فرموده است:

الف . حفاظ دفاعی مردم در برابر دشمن داخلی و خارجی

ب . مایه ابهت والیان، تا بخوبی امور کشور را اداره نمایند.

ج . باعث عزت دین در مواجهه با کفار مهاجم

د . عامل رعب و وحشت دشمن خارجی و داخلی

عدم رسیدگی کافی به مجاهدین باعث می شود به فکر تحصیل معیشت خود از راه دیگر بیفتند که تالی فاسد عدم آمادگی دائمی برای ایفای نقش در موارد فوق را به دنبال دارد. بنابراین باید ممر دائمی برای رسیدگی به امور اقتصادی آن ها در نظر گرفته شود. (الخوئی، ۱۳۵۸ه.ش، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، ج ۲۰: ۱۹۳) [۳۲]

شافعی مصرف جزیه در مصالح مسلمین را لازم می داند و امور جنگجویان را از اهم مصالح معرفی می کند. (به نقل از طوسی، ۱۴۱۴، الخلاف، ج ۴: ۲۱۸) [۳۳]

تخصیص بودجه کافی و تامین هزینه های زندگی نیروهای نظامی و انتظامی از مصادیق ضرر نمی باشد تا مشمول حکم ثانوی قاعده لاضرر گردد زیرا حفظ منافع جامعه و افراد منوط به چنین پرداختهائی است. «(مکارم شیرازی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۷۶) [۳۴]

۴-۴. اعتماد سازی از طریق وفاء به پیمان با دشمنان

وفاء به معاهدات فیما بین مسلمین و دشمنان، به دلیل عمومیت امر در آیه شریفه "وفوا بالعقود" [۳۵] و دلالت هیات افعلی در آیه شریفه "فاتموا الیهم عهدهم الی مدتهم" [۳۶] و نیز نهی پیامبر اعظم (ص) (به نقل از تذکره

الفقهاء، علامه حلی، ج ۹: ۳۷۷؛ نیز سنن أبی داود ج ۳: ۸۳ [۳۷] از پیمان شکنی، واجب است. فقهاء بر این مطلب اتفاق نظر و اجماع دارند [۳۸].

نیز نقض پیمان، نافی اعتماد متقابل است و راه را بر ابتکارات دفاعی آینده مانند امضاء قرارداد آتش بس، عند الضروره، می بندد (منتهی المطلب، بی تا، ج ۲: ۹۸۰) [۳۹]. فرمان امیر المومنین علیه السلام به مالک اشتر (نهج البلاغه، ۱۴۱۲، ج ۳: ۱۰۶) [۴۰] از باب اینکه خصوصتی ندارد تا مورد، منحصر وارد شود تأکیدی بر این حکم است.

۴-۵. ارباب دشمنان

خوف دشمن از حمله به سرحدات جامعه اسلامی، عاملی بازدارنده و از افراد دفاع بشمار می آید و مشمول ادله وجوب دفاع می گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۹: ۱۱۷) [۴۱]؛ بنابراین در صورتی که دشمن در اندیشه تجاوز باشد ارباب او واجب می گردد. وجوب تزین حاکم اسلامی اگر جنبه اربابی داشته باشد (شهید اول، القواعد و الفوائد، ج ۲: ۱۵۳) [۴۲] و تظاهر به قدرت و توانائی نظامی، نمونه هائی از این قبیل است.

۴-۶. بها دادن به پاکدلان وفادار

حاکم اسلامی هیچ گاه مؤمنین اصیل هر چند فقیر باشند را از خود نمی راند ولو تحت فشار دشمن باشد. مراد از "واصبر نفْسَکَ" در آیه ۲۸ از سوره کهف [۴۳] خویشتن داری در مقابل فشارهای دشمن است تا مؤمنین را از خود براند؛ آن گونه که از پیامبر (ص) خواسته اند با فقرا مجالست ننماید. (اسلامی، شأن نزول، ۱۳۸۳: ۳۷۷)

۴-۷. توجه به عوامل متکی به بیگانه

همیشه در میان مردم، عناصر ضعیفی پیدا می شوند که دل به بیگانه بسته اند. چنین روشی مورد نهی پروردگار است، کما این که در آیات ۵۲ و ۵۳ از سوره مائده این افکار را زیانبار خوانده که اعمالشان را حبط می گرداند. [۴۴] مراقبت از این افراد و رعایت حزم و درایت نسبت به عملکرد آنها مطلوب است.

۵. اجزای غیر مقومی اقتدار در دانش فقه

۵-۱. حفاظت از قدسیت بعضی از مناصب:

مرجعیت در تقلید، قضاوت، رهبری و امامت در نماز از مناصبی است که لازمه آن تبعیت دیگران می باشد. بنابراین با توجه به تعریف قدرت، از حیثیت قدرتی برخوردار است. همه این جایگاه ها به طور مستقیم به شریعت مرتبط می باشد لذا مشروط به حدی از قداست خواهد بود.

از شرایط مرجعیت تقلید، طهارت مولد است اگرچه برای این شرط ادله ای چون اجماع، دوران بین تعیین و تخییر در حجیت نظر مرجع تقلید، و سیره عقلاء اقامه شده، لکن به نظر بعضی از فقهاء، اشکال از ناحیه نقصی است که در ولدالزنا وجود دارد زیرا شارع مقدس، زعامت دینی فردی که دارای نحوه ای از منقصت ذاتی است را نمی پذیرد. (خوئی، ۱۴۱۰: ۲۳۶) [۴۵] محقق حلی (ره) شهادت ولدالزنا در امور مهم را نیز نمی پذیرند (علامه حلی، ۱۴۲۲، ج ۵: ۱۱۰) [۴۶] شهید ثانی علت آن را قصور ولدالزنا (شهید ثانی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۳۲۷) [۴۷] و صاحب جواهر، تنفر مردم از پذیرش زعامت او (صاحب الجواهر، ۱۳۶۲، ج ۴۰: ۱۳) [۴۸] می نمایند.

اگرچه در عبارت علماء، "طهارت مولد" به عنوان شرط مرجع تقلید ذکر شده است ولی از روایات و استدلال فقهاء بر می آید که ملاک حکم، شرطیت

طهارت نیست بلکه مانعیت "وصف ولدالزنا" است. (الحر العاملی، ۱۴۱۴، ج ۸: ۳۲۲) [۴۹] فایده عملی این بحث مربوط به جایی است که شک در طهارتِ مولد فردی داشته باشیم؛ زیرا اگر "طهارتِ مولد" را شرط بدانیم از آن جایی که امر وجودی است اصل بر عدم آن می باشد لذا فرد مشکوک نمی تواند دارای منصب مرجعیت گردد، در حالی که انتفای "وصف ولدالزنا" امر عدمی است و در هنگام شک به ولدالزنا بودن فردی، اصالت عدم جاری می نماییم. از این که در روایات بحث روی ولدالزنا متمرکز شده کاشف به عمل می آید که حفاظت از قدسیت مطرح است نه اعطای قدسیت.

۲-۵. تسبیح عامل ایجاد و قوت باطنی و آرامش:

مظاهر قدرت مؤمنین در بعد روحی و عملیاتی منحصر به نفرات و تجهيزات نمی شوند بلکه مواردی چون صبر و تسبیح نیز شامل می گردد. خداوند متعال در آیات مختلف پیامبرش را امر به صبر و تسبیح برای برون رفت از بحرانی کرده است که بخاطر فعالیت دشمنان ایجاد شده است.

لَعَلَّكَ تَرْضَى در آیه ۱۳۰ از سوره طه [۵۰] نتیجه فَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ است که مؤیدی است برای ارشادی بودن این امر. نتیجه این اقدام، احراز شایستگی "نسبت یک به ده" در مواجهه با دشمن است [۵۱]

۳-۵. ابتکار عمل به جای انفعال در موقعیت هیاهوی دشمن:

راه مبارزه با هیاهوی دشمن و استهزا و تحقیر او، احساس ضعف و عقب نشینی نیست، بلکه دو خط مشی زیر مد نظر می باشد:

۱- اظهار هویت و خط مشی خود و بی اعتنایی به دشمن.

امر به اظهار حقایق دین توسط پیامبر (ص) در آیه شریفه ۹۴ از سوره حجر [۵۲] ظهور در وجوب دارد ولی می تواند از خصایص پیامبر (ص) به

حساب آید؛ زیرا بر خلاف تقیه است مگر این که آنرا از مستثنیات تقیه بدانیم.
(مقدس اردبیلی، بی تا : ۴۰۷) [۵۳]

۲- رفع عوارض باطنی (دلتنگی، ...) ناشی از عملکرد دشمن.
امر به تسبیح و سجده در آیه ۹۸ از سوره حجر [۵۴] که از باب دلالت تضمینی دال بر نماز می باشد، امر ارشادی است زیرا تشفی خاطر با تکلیف جدید حاصل نمی شود؛ بلکه ارشاد به این واقعیت است که با تسبیح خداوند، دنیا و آن چه متعلق به آن است تحقیر شده و موجب آسانی در تحمل مشکلات دنیوی می شود.

۴-۵. بعضی موارد خاص مانند ازدحام در اطراف کعبه (حج)

عدم تعطیلی حج یکی از این موارد است. وجوب حج بر مستطیع، عینی است ولی برای اینکه هیچ گاه حج خانه خدا تعطیل نشود از نوع وجوب کفایی است. (الحکیم، ۱۴۰۴، ج ۱۰: ۷) [۵۵]

۶. شروط اقتدار

اگرچه قدرت دارای مطلوبیت ذاتیه است لکن اعمال قدرت همراه با شروطی است که باید مطمح نظر قرار گیرد. بنابراین علاوه بر اجزای مقومی و عرضی اقتدار، لازم است شروط آن را بررسی نمائیم.

۱-۶. نفی اهداف شخصی در دفاع

کلمه دعا در آیه ۱۱ از سوره اسراء، مطلق طلب است که هم دعای لفظی و هم سعی و عمل را در برمی گیرد. این آیه متضمن توبیخ انسان عجول است زیرا اگرچه از نظر معارف اسلامی، قدرت، دارای مطلوبیت ذاتی است لکن در مرحله اعمال قدرت نمی توان به هر کاری که مقدور است دست زد. در این

آیه شریفه، خداوند انسان عجزول را که بدون تأمل و به صرف احساس میل و علاقه، شر را بسان خیر، طلب می کند مورد سرزنش قرار داده است. (طباطبائی، ترجمه المیزان، ج ۱۳: ۶۷) [۵۶].

اقتران عَدُوَّ اللَّهِ و عَدُوَّكُمْ در آیه شریفه "تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ"، تقدم صبغه الهی در دفاع بر اهداف و اغراض شخصی را تقویت می کند، بنابراین لازم است اعمال قدرت را با ملاحظات و اهداف دفاع از مکتب سامان دهی نماییم.

هدف اسلامی این است که دشمنان بترسند و تجاوز نمایند و در نتیجه شر آن ها از سر خلق خدا و حق و عدالت کوتاه گردد. دشمنانی که وجود دارند ولی ما آن ها را نمی شناسیم، دشمنان بالقوه هستند که اقدامات بازدارندگی خاصی را طلب می نمایند. (آیه ۶۰ از سوره انفال که گذشت و آیه ۱۰۱ از سوره توبه [۵۷] منافقین را به عنوان دشمنان بالقوه معرفی می نماید).

۲-۶. عدم حق ستیزی شرط ماندگاری اقتدار:

سنت الهی و قوانین تکوینی آفرینش بر اضمحلال قدرت های حق ستیز می باشد. این سنت یکی از انواع متعدد مظاهر قدرت الهی است. التفات به این واقعیت و تبلیغ آن موجب احساس اقتدار متدینین، و رعب دشمنان می گردد. [۵۸] برای اثر بخشی این روش کافیت به اتخاذ آن توسط مؤمن آل فرعون توجه نماییم. [۵۹]

۳-۶. فراگیری قدرت از نظر تنوع

تعبیر به قوه به جای سلاح در آیه شریفه "وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ" [۶۰] بیانگر آماده کردن هر نوع قدرت و توان متناسب با تمامی زمانها

است. نیز خطاب در "أَعِدُّوا" عام است و متوجه همه مسلمین می باشد. بنابراین لازم است تمام مسلمانان در هر زمان دارای قدرت متناسب با شرایط آن زمان باشند.

۴-۶. احراز موقعیت برتر در همه زمینه ها (علمی، اقتصادی، نظامی، ...)

علاوه بر تنوع در قدرت، برتری در هر زمینه نیز مطمح نظر است. لفظ قوه در آیه شریفه "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ"، نکره است و شامل هر نوع عرصه ای می شود. (صدر، اقتصادنا، ۱۴۱۷: ۴۰) [۶۱] بدیهی است در مقام سنجش قوه یکی با توان دیگر، در صورتی می توان وی را قوی دانست که توان بالاتری داشته باشد. سیره پیامبر (ص) بر کسب علو و برتری در هر زمینه ای بوده است. در جنگ احد، ابوسفیان شعار "سريلند باد هبل" سر داد. پیامبر (ص) شعار "خدا برتر و بالاتر از همه چیز است" را اظهار فرمود. ابوسفیان به بت عزّی مباحثات کرد متقابلاً پیامبر (ص) فرمودند: "خداوند ولی و سرپرست و تکیه گاه ماست و شما تکیه گاهی ندارید." (شیخ صدوق، الخصال، ۱۴۰۳، ص ۳۹۸) [۶۲] بنابراین در احراز موقعیت برتر، لحظه ای درنگ نمی کردند. وقتی از طراحی سلاح جدید و موثر در یمن با خبر شدند، فوراً عده ای را برای تهیه آن اعزام نمودند. (حسین علی عربی، ۱۳۸۳: ۲۴۹) اگرچه خطاب آیه شریفه "یا یحیی خذ الكتاب بقوة" (مریم، ۱۲) حضرت یحیی می باشد، لکن در قرآن کریم، همین دستورالعمل به دیگران نیز ابلاغ شده است [۶۳] لذا می توان الغای خصوصیت نمود و ادعا کرد حفظ دین با سستی و مسامحه امکان پذیر نمی باشد، بلکه باید همراه با قدرت و جدیت صورت پذیرد و چون قوت دارای معنای عام می باشد همه انواع توانایی را شامل می شود.

۵-۶. امانت، شرط اقتدار

انجام کار بزرگ، دارای تاثیر تبلیغی قابل توجه است؛ لذا نباید اجازه داد تا قدرت برتر، در اختیار افراد منحرف قرار گیرد. به عنوان نمونه در حکومت حضرت سلیمان علیه السلام، ابتکار عمل و اقدام برتر، بر عهده کسی است که دانشی از کتاب الهی دارد و به عفریت، اجازه فعالیت داده نمی شود. [۶۴]

رعایت این نکته در مورد کفار، دارای اهمیت بیشتری است، مگر این که تقیه ای در کار باشد؛ زیرا آیه ۲۸ از سوره آل عمران [۶۵] ظهور در وجوب دارد. (لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ...) مخصوصا که وعده عذاب بر عصیان آن داده شده است.

دلیل دیگر بر این مطلب، عدم جواز تقدیم کفار بر مسلمین است زیرا این اقدام به منزله تقدیم مصلحت کفر بر مصلحت اسلام است که همان تقدیم کفر بر ایمان می باشد و مورد نهی خداوند در بسیاری از آیات قرار گرفته است. [۶۶] ولایت در آیه فوق (لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ) به معنای مالکیت تدبیر در امور است، همان گونه که ولی صغیر دارای چنین اختیاری است. قابل ذکر است که واژه ولایت دارای کثرت استعمال در معنای ملازمی ولایت، یعنی محبت و دوستی است؛ به همین جهت می توان از آیات حُب استفاده کرد و انواع ارتباطاتی که موجب تأثر و وابستگی و تکیه بر کفار می شود را منهی عنه دانست. (ر.ک: طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۳: ۱۵۲).

جمع بندی و نتیجه گیری

ارکان اقتدار را می توان در سه رده اقتدار در مقابل دشمن خارجی، تهدیدات داخلی و نیز احساس اقتدار تقسیم بندی نمود و به اعتبار هر کدام اجزاء و شروطی بر شمرد.

توان فیزیکی و به رخ دشمنان کشیدن، همراهی مردم و نقش آفرینی مستقیم آنها با محوریت افراد مومن و توانمند، از عناصر رکنی اقتدار بشمار می رود.

حفظ قداست نظام و تسبیح پروردگار، از عوامل تحسینی اقتدار یک حکومت دینی محسوب می شود؛ زیرا هرچه صبغه دینی آن حکومت کم رنگ تر شود اقتدار او از حیثیت دینی کمتر می شود ولو افراد بیشتری در زیر پرچم او گرد آیند و از او حمایت نمایند. بدست گرفتن ابتکار عمل در این زمینه، کلید حل بسیاری از مشکلات است.

تنوع در قدرت و احراز موقعیت برتر، شرط سخت افزاری اقتدار است؛ و نفی اهداف شخصی و عدم حق ستیزی و سلطه جوئی، و نیز نسپردن مناصب حساس به دست نا اهلان، از شروط نرم افزاری اقتدار بحساب می آید.

یادداشت‌ها

۱. این موضوع کل علم، وهو الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتية - أى بلا واسطه فى العروض - هو نفس موضوعات مسائله عینا، وما يتحد معها خارجا، وإن كان یغایرها مفهوما، تغایر الکلی ومصادیقہ، والطبیعی وأفرادہ.(الآخوند الخراسانی، ۱۴۰۹، ص ۷)
۲. این موضوع علم الفقه هو فعل المكلف (الغروی الأصفهانی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶)
۳. «مارسل پرلو» و «ژرژ ژلینک» موضوع سیاست را، «دولت» می‌دانند ... بنابراین وظیفه علم سیاست، «بررسی دولت و رفتارهای آن» است. عقیده بسیاری از متفکران سیاسی بر این است که موضوع علم سیاست، «قدرت» است. «ژرژ ودل»، «موریس دوورژه» و «ریمون آرون» از جمله آنها می‌باشند... . موضوع علم سیاست، از دیدگاه محققان و تحلیلگران علوم سیاسی در دهه‌های اخیر، شامل سه مسأله کلی یعنی «رفتار سیاسی» «نهادهای سیاسی» و «پدیده‌های سیاسی» می‌باشد.(جمالی، ۱۳۷۸: ۲۳)
۴. وَ عِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (انعام/۵۹)
۵. وَ إِن يَمَسُّنَّكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُرِدْكَ بِخَيْرٍ فَلَا رَادَّ لِفَضْلِهِ يُصِيبُ بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ. (یونس/۱۰۷) "و اگر خدا به تو زبانی برساند، آن را برطرف کننده‌ای جز او نیست، و اگر برای تو خیری بخواهد، بخشش او را ردکننده‌ای نیست. آن را به هر کس از بندگان که بخواهد می‌رساند، و او آمرزنده مهربان است."
۶. وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ. (انعام/ ۱۸) "و اوست که بر بندگان خویش چیره است، و اوست حکیم آگاه."
۷. وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافُ السِّنِّاتِكُمْ وَ الْوَاوِنِكُمْ إِن فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ. (روم/۲۲) «و از نشانه‌های [قدرت] او آفرینش آسمانها و زمین

و اختلاف زبانهای شما و رنگهای شماست. قطعاً در این [امر نیز] برای دانشوران نشانه‌هایی است.»

۸. وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ. (روم/۲۵) «و از نشانه‌های او این است که آسمان و زمین به فرمانش برپایند؛ پس چون شما را با یک بار خواندن از زمین فراخواند، بناگاه [از گورها] خارج می‌شوید.»

۹. وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ. (شوری/۲۹) «و از نشانه‌های [قدرت] اوست آفرینش آسمانها و زمین و آنچه از [انواع] جنبنده در میان آن دو پراکنده است، و او هرگاه بخواهد بر گرد آوردن آنان تواناست.»

۱۰. اِذَا قُدِّرَتْ عَلَىٰ عَدُوِّكَ فَاجْعَلِ الْعَفْوَ شُكْرًا لِلْقُدْرَةِ عَلَيْهِ. (نهج البلاغه/ حکمت ۹۵)

۱۱. وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ وَ آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَ مَا تَنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَ أَنْتُمْ لَا تَظْلُمُونَ (انفال/۶۰)

۱۲. وَ اتَّقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ لَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَ أَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (بقره/۱۹۵)

۱۳. تَرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ... (انفال/۶۰)

۱۴. وَ يَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَ يَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَ لَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ. (هود/۵۲)

۱۵. وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. (اعراف/۴۲)

۱۶. قدرت به دو دسته عقلی و شرعی تقسیم می‌شود. قدرت شرعی به قدرتی گفته می‌شود که در لسان دلیل به صورت لفظ ذکر شده باشد در غیر این صورت چنانچه انجام عمل، بدون آن امکان‌پذیر نباشد قدرت عقلی گویند.

- (ان القدرة اذا اخذها الشارع فى لسان الدليل سميت بالقدرة الشرعية و اذا لم يأخذها بل العقل اعتبرها سميت بالقدرة العقلية). (ایروانى، ۱۴۱۵، ج ۲: ۲۱۳)
۱۷. لابد أن يوجد من المجتهدين قدر ما تقوم به الكفاية للفتوى و باقى الشؤون و الوظائف التى تخص المجتهد... و على هذا فمع قلة المجتهدين و عدم كفايتهم فلا بد أن يكون القادرون عليه كلهم مقصرين و آثمين. (كاشف الغطاء، ج ۱: ۲۶۰)
۱۸. و تستحب إعانة المجاهدين ، و فى مساعدتهم فضل عظيم من السلطان و العوام و كل أحد. (تذكرة الفقهاء، ج ۹: ۴۱)
۱۹. يجب على الناس مساعدتهم و الترافع إليهم فى الأحكام ، فمن امتنع على خصمه و آثر المضى إلى حكام الجور كان مأثوما. (قواعد الاحكام، ج ۱: ۵۲۶)
۲۰. آنا لا نجد فرقة من الفرق و لا ملة من الملل بقوا و عاشوا إلّا بقيّم و رئيس؛ لما لا بدّ لهم منه فى أمر الدين و الدنيا، ... و لا قوام لهم إلّا به، فيقاتلون به عدوهم، و يقسمون به فيثّهم، و يُقيمون به جمعيّتهم و جماعتهم، و يمنع ظالمهم من مظلومهم. (الشيخ الصدوق، ۱۳۸۵ هـ. ق، ج ۱: ۲۵۳)
۲۱. وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ (انفال، ۶۰)
۲۲. وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (انفال / ۶۱)
۲۳. و قالوا سمعنا و اطعنا غفرانك ربنا و اليك المصير... و اعف عنا و اغفر لنا و ارحمنا انت مولنا فانصرنا على القوم الكافرين (بقره / ۲۸۶)
۲۴. تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ وَ آخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ (انفال / ۶۰)
۲۵. إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذَا أَبْدَأَ (كهف / ۲۰) چرا که اگر آنان بر شما دست یابند، سنگسارتان می‌کنند یا شما را به کیش خود بازمی‌گردانند، و در آن صورت هرگز روی رستگاری نخواهید دید.»

۲۶. كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةَ يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ (توبه/ ۸) چگونه [برای آنان عهدهی است] با اینکه اگر بر شما دست یابند، در باره شما نه خویشاوندی را مراعات می‌کنند و نه تعهدی را، شما را با زبانشان راضی می‌کنند و حال آنکه دلهایشان امتناع می‌ورزد و بیشترشان منحرفند.

۲۷. ر.ک: مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ج ۷: ۳۷۲

۲۸. سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول لأصحابه: إِتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا إِخْوَةَ بَرَّةٍ مُتَحَابِّينَ فِي اللَّهِ، مُتَوَاصِلِينَ، مُتَرَاحِمِينَ... (الكليني، ج ۲: ۱۷۵)

۲۹. يحقّ على المسلمين الاجتهاد في التّواصل و التّعاون على التّعاطف و المواساة لأهل الحاجة و تعاطف بعضهم على بعض حتى تكونوا كما أمر الله عزّ و جلّ: «رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ» (الكليني، ج ۲: ۱۷۴)

۳۰. فالجنود باذن الله اصول الرعيه و زين الولاه و عز الدين و سبيل الامن والخفض و ليس تقوم الرعيه الا بهم ثم لا قوام للجنود الا بما يخرج الله من الخراج الذين يصلون لهم الى جهاد عدوهم (نهج البلاغه، ۱۴۱۲، ج ۳: ۹۰)

۳۱. ما يؤخذ من الجزية و الصلح و العشار من المشركين للمقاتلة المجاهدين؛ و دليلنا اجماع الفرقه و أخبارهم من أن الجزية للمجاهدين لا يشركهم فيها غيرهم (شيخ طوسي، ۱۴۱۴، الخلاف، ج ۴، ص ۲۱۸)

۳۲. إنه لولا الخراج يحتاج الى التخلي عن شغله و السعي وراء طلب المعيشه فلا يبقى جنديا فان الجنود لا بد و أن يكونوا معدين للجهاد ومقاومه العدو في كل حين. (الخوئي، ۱۳۵۸ ه.ش، منهاج البراعه في شرح نهج البلاغه، ج ۲۰: ۱۹۳)

۳۳. للشافعي فيه قولان: ان جميعه لمصالح المسلمين و يبدأ بالأهم فالأهم. و الأهم: هم الغزاة، و الباقي للمقاتلة كما قلنا (به نقل از طوسي، ۱۴۱۴، الخلاف، ج ۴: ۲۱۸)

۳۴. فإنهم لا يزالون يحكمون بلزوم بذل الخراج و العشور و ان فيها صلاح المجتمع الذي يقوم صلاح الافراد بصلاحه و لا يحفظ منافعهم الا به، و قد استدل الإمام أمير

المؤمنين عليه السلام بهذا الارتكاز العقلاني في عهده المعروف الى «مالك». (مكارم

شيرازی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۷۶)

۳۵. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ... (مائده/۱)

۳۶. إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا

فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (توبه/۴)

۳۷. قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من كان بينه وبين قوم عهد فلا يشدّ عقده و

لا يحلّها حتى ينقضى أمدّها أو ينبذ إليهم على سواء» (به نقل از تذکره الفقهاء، علامه

حلی، ج ۹: ۳۷۷؛ نیز سنن أبی داود ج ۳: ۸۳، سنن البیهقی ج ۹: ۲۳۱، مسند

أحمد ج ۵ ص ۵۲۲

۳۸. إذا عقد الإمام الهدنة بينه وبين المشركين وجب عليه الوفاء بما عقده ما لم

ينقضوها... والإجماع وقع على ذلك. (منتهى المطلب: ۹۷۹)

۳۹. لأنه إذا لم يف بها لم يسكن إلى وعده و قد يقع الحاجة إلى عقد الهدنة لمصلحة

المسلمين فلو لم يجب الوفاء به لم تندفع الحاجة. (منتهى المطلب، بی تا، ج ۲،

ص ۹۸۰)

۴۰. فَحُطِّ عَهْدُكَ بِالْوَفَاءِ وَارْعَ ذِمَّتَكَ بِالْأَمَانَةِ (نهج البلاغه، ۱۴۱۲، ج ۳: ۱۰۶)

۴۱. فاعداد القوة إنما هو لغرض الدفاع عن حقوق المجتمع الاسلامی و منافعه الحيوية ،

والتظاهر بالقوة المعدة ينتج إرهاب العدو ، وهو أيضا من شعب الدفع ونوع

معه (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۹: ۱۱۷)

۴۲. وقسم بعضهم التجل بانبقسام الأحكام الخمسة : فالواجب : كتجمل الزوجة عند

إرادة الزوج منها ذلك ، وتجل ولاية الامر إذا كان طريقا إلى إرهاب العدو. (شهيد

اول، القواعد و الفوائد، ج ۲: ۱۵۳)

۴۳. وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ

عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ

وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا (كهف/۲۸) و با كسانی كه پروردگارشان را صبح و شام

می‌خوانند [و] خشنودی او را می‌خواهند، شکیبایی پیشه کن، و دو دیدگاه را از آنان برمگیر که زیور زندگی دنیا را بخواهی، و از آن کس که قلبش را از یاد خود غافل ساخته‌ایم و از هوس خود پیروی کرده و [اساس] کارش بر زیاده‌روی است، اطاعت مکن.

۴۴. فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فُضِضَ حُوا عَلَى مَا أَسْرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ نَادِمِينَ (مائده/۵۲) می‌بینی کسانی که در دلهایشان بیماری است، در [دوستی] با آنان شتاب می‌ورزند. می‌گویند: «می‌ترسیم به ما حادثه ناگواری برسد.» امید است خدا از جانب خود فتح [منظور] یا امر دیگری را پیش آورد، تا [در نتیجه آنان] از آنچه در دل خود نهفته داشته‌اند پشیمان گردند.

۴۵. وألا يكون متولدا من الزنى ، وهذا لا للإجماع ، بل لأن كون المجتهد متولدا من الزنى منقصة ، وقد تقدم أن الشارع لا يرضى بزعامة من له منقصة بوجه ، كيف ولم يرض بإمامة مثله للجماعة فما ظنك بتصديه للزعامة الكبرى للمسلمين ، ، وإن لم يكن المتولد من الزنى مقصرا في ذاته كما إذا كان عادلا (خوئی، ۱۴۱۰: ۲۳۶)

۴۶. و عدم قبول شهادته فی الأشياء الجليلة (علامه حلی، ۱۴۲۲، ج ۵: ۱۱۰)

۴۷. وأما طهارة المولد فلقصور ولد الزنى عن تولی هذه المرتبة (شهید ثانی، ۱۴۱۸، ج ۱۳: ۳۲۷)

۴۸. فالعمدة الإجماع المحكى وفحوى ما دل على المنع من إمامته وشهادته إن كان وقتلنا به ، مؤيدا بنفر طباع الناس منه وإلا فمقتضى العمومات دخوله (صاحب الجواهر، ۱۳۶۲، ج ۴۰: ۱۳)

۴۹. عن الأصبغ بن نباتة قال : سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يقول : ستة لا ينبغي أن يؤموا الناس ولد الزنا ، والمرتد ، والأعرابي بعد الهجرة ، وشارب الخمر ، والمحدود ، والأغلف. (الحر العاملي، ۱۴۱۴، ج ۸: ۳۲۲)

۵۰. فَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَى (طه/۱۳۰) پس بر آنچه می‌گویند شکبیا باش، و پیش از بر آمدن آفتاب و قبل از فرو شدن آن، با ستایش پروردگارت [او را] تسبیح گوی، و برخی از ساعات شب و حوالی روز را به نیایش پرداز، باشد که خوشنود گردی.

۵۱. يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ (انفال/۶۵) ای پیامبر، مؤمنان را به جهاد برانگیز. اگر از [میان] شما بیست تن، شکبیا 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. أَلَا نَخَفُكَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَ عَلِيمٌ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ (انفال/۶۶) اکنون خدا بر شما تخفیف داده و معلوم داشت که در شما ضعفی هست. پس اگر از [میان] شما یکصد تن شکبیا باشند بر دویست تن پیروز گردند، و اگر از شما هزار تن باشند، به توفیق الهی بر دو هزار تن غلبه کنند، و خدا با شکبیایان است.

۵۲. فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ (حجر/۹۴) إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ (حجر/۹۵) پس آنچه را بدان مأموری آشکار کن و از مشرکان روی برتاب، (۹۴) که ما [شر] ریشخندگران را از تو برطرف خواهیم کرد. (۹۵)

۵۳. فالظاهر أنه من خصائصه إذ يجب على غيره التقية في محلها، أو يحمل على غير محلها (زبدة البيان، بی تا: ۴۰۷)

۵۴. وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ (حجر/۹۷) فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَ كُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ (حجر/۹۸) و قطعاً می‌دانیم که سینه تو از آنچه می‌گویند تنگ می‌شود. (۹۷) پس با ستایش پروردگارت تسبیح گوی و از سجده کنندگان باش. (۹۸)

۵۵. لا یبعد وجوب الحج کفایة علی کل أحد فی کل عام إذا کان متمکنا بحیث لا تبقی مکه خالیة عن الحجاج (الحکیم، ۱۴۰۴، ج ۱۰: ۷) عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ أَمَا إِنَّ النَّاسَ لَوْ تَرَكَوْا حَجَّ هَذَا النَّبِيِّ لَنَزَلَ بِهِمُ الْعَذَابُ وَمَا أَنْظَرُوا (علل الشرائع، ج ۲: ۵۲۲) از حضرت ابا عبد الله علیه السلام شنیدم که می فرمود: اگر مردم زیارت این بیت (بیت الله) را ترک می کردند قطعاً حق تعالی عذاب بر ایشان نازل می فرمود و مهلتشان هم نمی داد.

۵۶. وَ يَدْعُ الْإِنْسَانَ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَ كَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا" (إسراء، ۱۱)

۵۷. وَ مِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَ مِّنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُّوْا عَلَى النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنَعْدُبُهُمْ مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يَرْدُونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ (توبه/۱۰۱) و برخی از بادیه نشینانی که پیرامون شما هستند منافقند، و از ساکنان مدینه [نیز عده ای] بر نفاق خو گرفته اند. تو آنان را نمی شناسی، ما آنان را می شناسیم. به زودی آنان را دو بار عذاب می کنیم؛ سپس به عذابی بزرگ بازگردانیده می شوند.

۵۸. أَوْ لَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَ آثَاراً فِي الْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَ مَا كَانَ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِن وَّاقٍ (غافر/۲۱) آیا در زمین نگریده اند تا ببینند فرجام کسانی که پیش از آنها [زیسته] اند چگونه بوده است؟ آنها از ایشان نیرومندتر [بوده] و آثار [بایدارتری] در روی زمین [از خود باقی گذاشتند]، با این همه، خدا آنان را به کیفر گناهانشان گرفتار کرد و در برابر خدا حمایتگری نداشتند.

۵۹. وَ قَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّن آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَ تَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَ إِنَّ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَ إِنَّ يَكُ صَادِقًا يُضَيِّكُم بِغَضِ الَّذِي يُعَذِّبُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ (غافر/۲۸) و مردی مؤمن از خاندان فرعون که ایمان خود را نهان می داشت، گفت: «آیا مردی را می کشید که می گوید: پروردگار من خداست؟ و مسلماً برای شما از جانب پروردگارتان دلایل آشکاری آورده، و اگر دروغگو باشد دروغش به زیان اوست، و اگر راستگو باشد

برخی از آنچه به شما وعده می‌دهد به شما خواهد رسید، چرا که خدا کسی را که افراطکار دروغزن باشد هدایت نمی‌کند.

۶۰. وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَغْلُمُونَ (انفال/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 - که شما نمی‌شناسیدشان و خدا آنان را می‌شناسد - برسانید....

۶۱. فأمربأعداد كل القوى، بما فيها القوى الاقتصادية التي يمثلها مستوى الإنتاج، باعتباره جزءاً من معركة الأمة و جهادها للاحتفاظ بوجودها و سيادتها. (شهید صدر، اقتصادنا، ۱۴۱۷: ۴۰)

۶۲. يوم أحد قال أبو سفيان: أعل هبل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: الله أعلى وأجل، فقال أبو سفيان: لنا عزي ولا عزي لكم، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: الله مولانا ولا مولى لكم. (شيخ صدوق، الخصال، ۱۴۰۳: ۳۹۸): روز احد ابو سفيان گفت: بت هبل سر فراز باد پس رسول خدا فرمود خداوند بالاتر و بالاتر است، ابو سفيان گفت: ما را بت عزی هست و شما عزی ندارید، رسول خدا (ص) فرمود: خداوند آقای ما است و شما آقا ندارید.

۶۳. وَ كَتَبْنَا لَهُ فِي الْوَالِحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ فَخَذَهَا بِقُوَّةٍ وَ أَمْرٌ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا سَأُرِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ (اعراف/۱۴۵) و در الواح [تورات] برای او در هر موردی پندی، و برای هر چیزی تفصیلی نگاشتیم، پس [فرمودیم]: «آن را به جد و جهد بگیر و قوم خود را وادار کن که بهترین آن را فرا گیرند، به زودی سرای نافرمانان را به شما می‌نمایانم.» وَ إِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَ رَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَ اذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (بقره/۶۳) و چون از شما پیمان محکم گرفتیم، و [کوه] طور را بر فراز شما افراشتیم، [و فرمودیم]: «آنچه را

به شما داده‌ایم به جدّ و جهد بگیرید، و آنچه را در آن است به خاطر داشته باشید، باشد که به تقوا گرایید..»

۶۴. قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوا أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ (نمل/۳۸) قَالَ عَفْرِتٌ مِنْ الْجَنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ (نمل/۳۹) قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ .. (نمل/۴۰) ۳۸- (سلیمان) گفت، ای بزرگان! کدامیک از شما توانایی دارید تخت او را پیش از آنکه خودشان نزد من آیند برای من بیاورید؟! ۳۹- عفریتی از جن گفت: من آن را نزد تو می‌آورم پیش از آنکه از مجلس برخیزی و من نسبت به آن توانا و امینم! ۴۰- (اما) کسی که دانشی از کتاب (آسمانی) داشت گفت، من آن را پیش از آنکه چشم بر هم زنی نزد تو خواهم آورد!

۶۵. لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ (آل عمران/۲۸) مؤمنان نباید کافران را- به جای مؤمنان- به دوستی بگیرند و هر که چنین کند، در هیچ چیز [او را] از [دوستی] خدا [بهره‌ای] نیست، مگر اینکه از آنان به نوعی تقیه کنید و خداوند، شما را از [عقوبت] خود می‌ترساند، و بازگشت [همه] به سوی خداست.

۶۶. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ... (ممتحنه/۱) ای کسانی که ایمان آورده‌اید، دشمن من و دشمن خودتان را به دوستی برنگیرید [به طوری] که با آنها اظهار دوستی کنید، و حال آنکه قطعاً به آن حقیقت که برای شما آمده کافرند. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (مائده/۵۱) ای کسانی که ایمان آورده‌اید، یهود و نصاری را دوستان [خود] مگیرید [که] بعضی از آنان دوستان بعضی دیگرند. و هر کس از شما آنها را به دوستی گیرد، از آنان خواهد بود. آری، خدا گروه ستمگران را راه نمی‌نماید.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. نهج البلاغه
۳. آخوند خراسانی (۱۴۰۹) کفایه الاصول. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث
۴. آشوری، داریوش (۱۳۷۰) دانشنامه سیاسی. تهران: سهرودی.
۵. آیور، مک (۱۳۵۴). جامعه و حکومت. ترجمه ابراهیم علی کنی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ سوم.
۶. اسکندری، محمدحسین (۱۳۸۱) کالبدشناسی مفهوم قدرت. قم: حوزه و دانشگاه، سال هشتم، ش ۳۰
۷. اسلامی، محمد جعفر (۱۳۸۳) شأن نزول آیات. تهران: نشر نی
۸. اردبیلی، محقق (بی تا). زبده البیان. تهران: المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریه.
۹. ایروانی، باقر (۱۴۱۵) الحلقة الثالثة فی اسلوبها الثاني ج ۲. تهران: بی جا
۱۰. جعفری، محمد تقی (۱۳۷۵) ترجمه و تفسیر نهج البلاغه ج ۲۴. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی
۱۱. جمالی، حسین (۱۳۷۸) مبانی علم سیاست. بی جا: انتشارات سپاه
۱۲. حکیم، محسن (۱۴۰۴) مستمسک العروه. قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی
۱۳. خامنه ای، سید علی (۱۳۷۹/۵/۳) سخنرانی در اردبیل.
۱۴. الخوئی (۱۴۱۰) کتاب الاجتهاد والتقليد نویسنده. قم: دار أنصاریان للطباعة والنشر.
۱۵. الخوئی (۱۳۵۸) منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، ج ۲۰. تهران: مکتبه اسلامیة
۱۶. دوورژه، موريس (۱۳۵۸) جامعه شناسی سیاسی. ترجمه ابوالفضل قاضی. تهران: جاویدان.

۱۷. راسل، برتراند (۱۳۶۷) قدرت. ترجمه نجف دریابندری. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۱۸. الراغب الأصفهانی (۱۴۰۴) مفردات غریب القرآن. بی جا: دفتر نشر کتاب، چاپ دوم
۱۹. سنت، ریچارد (۱۳۷۸) اقتدار. ترجمه باقر پرهام، تهران: موسسه نشر و پژوهش شیرازه.
۲۰. شهید اول (بی تا) القواعد والفوائد. قم: منشورات مکتبه المفید
۲۱. شهید ثانی (۱۴۱۸) مسالک الافهام. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة
۲۲. الشیخ الجواهری (۱۳۶۲) جواهر الکلام. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۲۳. الشیخ الصدوق (۱۴۰۳) الخصال. تصحیح وتعلیق: علی أكبر الغفاری. قم: منشورات جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة.
۲۴. الشیخ الصدوق (۱۳۸۵ هـ.ق) علل الشرایع. قم: منشورات المکتبه الحیدریة ومطبعتها
۲۵. الشیخ الطوسی (۱۴۱۴) الخلاف. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین
۲۶. صاحب جواهر (۱۳۶۲) جواهر الکلام. تهران: دار الکتب الإسلامیة
۲۷. صدر، محمد باقر (۱۴۱۷) اقتصادنا. خراسان: مرکز النشر التابع لمکتب الإعلام الإسلامی
۲۸. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷) المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعهی مدرسین حوزة علمیه قم
۲۹. عاملی، حر (۱۴۱۴) وسائل الشیعة (آل البيت) قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث
۳۰. عربی، حسین علی (۱۳۸۳) تاریخ تحقیقی اسلام. قم: مؤسسه امام خمینی، چاپ چهارم
۳۱. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۴ هـ.ق) تذکره الفقهاء. ج ۱. قم: ناشر: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.

۳۲. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۳ ه ق). قواعد الاحکام. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين
۳۳. علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۲۲ ه ق). تحرير الأحکام. قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع)
۳۴. الغروی الأصفهانی، محمد حسین (۱۳۷۴) نهاية الدراية فی شرح الکفاية . قم: انتشارات سيدالشهداء (ع)
۳۵. کاشف الغطاء، شيخ جعفر (بی تا) النور الساطع فی الفقه النافع، ج ۱. اصفهان: انتشارات مهدوی.
۳۶. الكلینی (۱۳۶۳) الکافی. تهران: دار الكتب الإسلامية
۳۷. لوئی، مورو دوبلن (۱۳۷۵) جامعه شناسی اقتدار. ترجمه علی سیلانیان طوسی، مشهد: انتشارات دانشگاه فردوسی.
۳۸. مارکس کارل و فریدریش انگلس (۱۳۵۹) مانیفست حزب کمونیست. ترجمه محمد پورهرمزان. تهران: انتشارات حزب توده ایران.
۳۹. المظفر، محمد رضا (بی تا). أصول الفقه. قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين
۴۰. مقدس اردبیلی، احمد بن محمد (بی تا). زبدة البیان فی احکام القرآن. تهران: المكتبة الجعفریة لإحياء الآثار الجعفریة
۴۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴) تفسیر نمونه. تهران: دار الكتب الإسلامية.
۴۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۱) القواعد الفقهية. ج ۱. قم: مدرسه الإمام أمير المؤمنين (ع)

چکیده فصول



تبارشناسی قاعده مصلحت در فقه سیاسی شیعه

دکتر اصغر افتخاری

چکیده

مصلحت را می‌توان از جمله قواعد کاربردی در حوزه اداره جامعه قلمداد نمود که به واسطه مباحث نظری و کاربردهای عملی آن مورد توجه بسیاری از اندیشه‌گران مسلمان بوده است. در این میان برخی از نویسندگان، مستند به ظهور و توسعه قاعده مصلحت در نظام سیاسی شیعی، به آنجا رسیده‌اند که الگوی دینی حکومت شیعی بواسطه عنصر مصلحت، عرفی شده است. در این مقاله نگارنده ضمن تحلیل گونه‌های مختلف مصلحت (فلسفی، کلامی و فقهی)؛ بنیادهای نظری و الگوی کاربردی قاعده مصلحت را در فقه سیاسی مصلحت، از حیث ماهوی و نتایج همچنان شریعت مدار ارزیابی نموده و نشان می‌دهد که چگونه این قاعده در فقه سیاسی شیعه تکوین و توسعه یافته و توانسته به مثابه یک قاعده کاربردی در سطح حکومت - با رعایت اصول اصلی شریعت - مطرح شود. برای این منظور مبانی، سیر تحول و نوع کاربرد آن در جمهوری اسلامی ایران به بحث گذارده شده است.

واژگان کلیدی: حکومت. سیاست. عرفی‌گرایی. مصلحت. تشیع.



تعامل عدالت و امنیت در فقه سیاسی اسلام

محمد جواد جاوید

چکیده

بخشی از حقوق عمومی ناظر به فقه سیاسی است که در ضمن مباحث آن جایگاه عدالت و امنیت همواره بعنوان یکی از موضوعات چالش برانگیز در اندیشه سیاسی دو جریان کلان فقهی اسلامی یعنی شیعی و سنی دارای نوسان بوده است. با عنایت به این مفروض که عموماً ایجاد بستر همسان برای عدالت و امنیت عملاً در زمان تحقق حکومت سیاسی بسیار سخت است، فرضیه نوشتار حاضر آن خواهد بود که هر چند در مقام نظر، فقه سیاسی شیعی گرایش به عدالت محوری و فقه سیاسی سنی گرایش به امنیت محوری دارد، اما اغلب در عمل، حکومت‌های اسلامی فارغ از مبانی آن در گرایش فقهی با اندیشه عدالت خواهانه مستقر می‌شوند؛ اما در تداوم خویش، متکی به آراء امنیت محور می‌گردند. این گرایش هر چند در مطالعه ساختارهای قدرت سیاسی در حقوق عمومی امری طبیعی و معمول به نظر می‌رسد با این وجود در فهم چرایی این عدم هم‌آوایی در حکومت اسلامی تأمل و تحلیل در مبانی فکری را می‌طلبد.

واژگان کلیدی: امنیت، فقه سیاسی، حقوق عمومی، عدالت، اسلام،

حکومت



امنیت فرهنگ اسلامی مبتنی بر آموزه‌های فقهی

علیرضا دهقانی

چکیده

در حوزه مطالعاتی امنیت و فرهنگ، می‌توان سه محور «فرهنگ امنیت»، «امنیت فرهنگی» و «امنیت فرهنگ» را از یکدیگر تشخیص داد و به طور مستقل بحث کرد.

پرداختن به محور «امنیت فرهنگ»، مستلزم تعریف امنیت، فرهنگ و برشمردن عناصر فرهنگ است. اگر بخواهیم بحث را تا ارائه یک نظریه امنیتی پرورش دهیم، بررسی مؤلفه‌های دیگر همچون ابعاد، مرجع، متولی و روشهای تحصیل امنیت نیز اجتناب‌ناپذیر می‌شود. بنابراین چنانچه به «امنیت فرهنگ» از دیدگاه معارف اسلامی نگریسته شود، مبحث «امنیت فرهنگ در اسلام» از بحث «امنیت فرهنگ اسلامی» متمایز می‌شود؛ همان طور که هر یک از این دو را می‌توان در چارچوب آموزه‌های تخصصی نظیر دانش فقه، اخلاق و ... به نحو مستقل بررسی کرد. مقاله حاضر می‌کوشد از میان همه گزینه‌های یادشده، مسیر رسیدن به بحث «امنیت فرهنگ اسلامی» مبتنی بر آموزه‌های فقهی را مشخص کند و مقتضیات نظریه‌پردازی در این چارچوب را ارائه نماید و به لحاظ نگاه کاربردی که به معارف حاصل از مباحث فوق دارد مراحل برنامه ریزی استراتژیک را بر شمرد و با ذکر برخی مصادیق فقهی، جایگاه نظریه فقهی مورد بحث را در سیاستگذاری و مطالعات راهبردی امنیت نشان دهد.

واژگان کلیدی: امنیت، فرهنگ، فرهنگ امنیت، امنیت فرهنگی، امنیت فرهنگ اسلام، سیاستگذاری، سیاست فرهنگی کشورها، نظریه امنیتی، قواعد فقهی



تحلیل فقهی اختیارات حکومت اسلامی از دیدگاه امام خمینی (ره)

دکتر اصغر آقا مهدوی

چکیده

با توجه به جایگاه رفیع حکومت در اندیشه امام خمینی (ره) و موفقیت در تشکیل حکومت اسلامی در برهه‌ای از زمان، تحلیل فقهی نظریات ایشان در باب اختیارات حکومت موضوع این مقاله است. گرچه بر مبنای اصل اولی هیچکس بر دیگری ولایت ندارد، ولی بر اساس نصوص قرآنی این ولایت برای پیامبر اکرم (ص) و سپس ائمه اطهار (ع) جعل شده است. در عصر غیبت نیز بنا بر ادله عقلی و نقلی این ولایت به فقهای عادل و اگذار شده است. و همه اختیاراتی که پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) در زمینه حکومت و ولایت داشته‌اند فقیه عادل نیز برخوردار است. تقدم حکومت بر احکام اولیه از باب تقدیم اهم در مقام تزاحم نیست بلکه در مقام تشریع، اصل ولایت به عنوان یکی از احکام فرعی حاکم بر احکام اولیه است که تشکیلات حکومتی مجری این حکم و سائر احکام شرعی است.

با همه اهمیت و جایگاهی که حکومت در اندیشه امام خمینی (ره) دارد، ولی بر مبنای این دیدگاه حکومت مطلوبیت ذاتی نداشته و هدف و غایت آن اجرای احکام شرعی به منظور بسط عدالت است و در جهت مصالح مسلمین است.

واژگان کلیدی: حکومت، ولایت، حکم اولی، حکم حکومتی، تزاحم،

تعارض



«منطقه الفراغ» و حوزه قانونگذاری حکومت

از دیدگاه شهید صدر(ره)

دکتر اصغر آقا مهدوی

چکیده

این بخش از نظریات شهید صدر(ره) در مسئله مورد بحث، به وظائف و اختیارات حکومت اسلامی و نقش مهمی که در حل مشکلات اجتماعی و اقتصادی و ایجاد توازن و تعادل اقتصادی در جامعه ایفا می کند، برمی گردد. بر مبنای نظریه «منطقه الفراغ» در حوزه ای از نظام شریعت که دستوری الزامی از ناحیه شرع وجود ندارد و شهروندان در انتخاب راه، آزادی عمل دارند؛ حکومت می تواند آنها را از عملی باز دارد یا به آن مجبور کند. چنین امری مستلزم وضع قوانین در این حوزه توسط دستگاههای قانونگذاری و اجرای آن توسط قوه مجریه است که جعل این قوانین نباید با قانون شرع و قانون اساسی کشور منافات داشته باشد؛ بنابراین، حکومت از طرفی با اجرای احکام شرعی و از طرف دیگر، با وضع قوانین متناسب با شرایط زمان و مکان، جامعه را به سمت عدالت سوق می دهد. اداره جامعه اسلامی در گرو هماهنگی و عملی شدن عناصر ثابت شریعت و عناصر متغیر آن است. وضع حوزه ترخیص در شریعت ناشی از اهمال قانونگذار نیست بلکه برای پوشش دادن مقتضیات زمان و مکان است که این امر نشان دهنده انعطاف پذیری احکام شریعت در شرایط جدید اجتماعی و اقتصادی است.

واژگان کلیدی: منطقه الفراغ، حکومت، زمان و مکان، عدالت

۶

«فقه حکومتی» و لوازم آن

در دوره «پس از استقرار حکومت اسلامی»

سعید رجحان

چکیده

این مقاله در صدد تبیین این نکته است که اداره جامعه اسلامی با ابزار فقه، دو دوره نسبتاً موفق را پشت سر گذارده است؛ اما برای کسب موفقیت‌های چشمگیر در دوره‌های آینده و از جمله دوره سوم (دوره پس از استقرار حکومت اسلامی)، با مسائل بسیار چالش‌برانگیزی مواجه است؛ لذا نیازمند تحولی عمیق و گسترده است.

در این مقال نویسنده پس از تبیین اقتضائات و شرائط حاکم بر دوره سوم، با طرح سؤال‌های اساسی پیش‌روی فقه، اعمال راه‌حلهایی در بخش منطق، اصول فقه و فقه را پیشنهاد می‌کند که از جمله آنها می‌توان به تحولات لازم در مباحث نظری اصول و فقه و تولید «فقه حکومتی» اشاره کرد.

واژگان کلیدی: فقه، فقه حکومتی، نظام فقه حکومتی، ولایت فقه، ولایت فقیه، رویکرد سیستمی، کارایی، بهره‌وری، آینده‌سازی، اداره جامعه، رهبری



منابع اقتدار در دانش فقه

حجة الاسلام علیرضا دهقانی

چکیده

در قرآن کریم و متون روایی، شاهد تعبیرات گوناگون و فراوانی از مفهوم قدرت و اقتدار هستیم. واژگانی که برای این معانی وضع شده است، دارای استعمال فقهی و حقوقی می باشد. نیز در دانش سیاسی، جامعه شناسی، روانشناسی، علوم تربیتی بکار گرفته شده است.

اکنون این سوال مطرح است که اگر بحثی را در محدوده "فقه سیاسی امامیه" انشاء نمائیم باید چه مسائل فقهی در محدوده قدرت و اقتدار را مورد بررسی قرار دهیم و شاهد چه نوع ارتباطی بین این دو مفهوم باشیم؟ از آنجائی که بنا به داده های دانش منطق، موضوع مسائل (گزاره ها) عبارت از افراد موضوع بنحو کلی طبیعی است بنابراین برای یافتن مسائل فقه سیاسی باید موضوع فقه سیاسی را بیابیم آنگاه در چارچوب موضوع، بحث را ادامه دهیم.

توجه به این نکته نیز لازم است که با دستیابی به داده های فقهی در مورد قدرت و اقتدار نمی توان ادعاء کرد بطور کامل به الگوی اسلامی دست پیدا کرده ایم بلکه نیاز به تحقیقی مشابه، در علم اخلاق و کلام است تا نتایج آن با نتایج این تحقیق پیوند داده شود و همه دستاوردها با هم مورد تحلیل قرار گیرد.

در این تحقیق در ابتداء مفهوم قدرت و اقتدار که مورد توجه دانش سیاسی است را در محدوده موضوع دانش فقه سیاسی بررسی می نمائیم آنگاه منابع اقتدار را از آموزه های فقهی استخراج کرده و مولفه های بدست آمده را در سه رده ارکان (اجزای مقومی)، اجزای غیر مقومی و شروط، دسته بندی می نمائیم.

واژگان کلیدی: ۱- قدرت ۲- اقتدار ۳- مطلوبیت قدرت ۴- فراگیری قدرت ۵- شروط اقتدار ۶- موضوع شناسی ۷- منابع اقتدار در فقه

