

فقه و سیاست

سال پنجم، شماره دوم، ۱۴۰۳

۱۰

صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
(وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سردبیر: سیف‌الله صرامی

دبیر تحریریه: علی اکبری معلم

مترجم چکیده‌ها و منابع انگلیسی: محمدرضا عموحسینی

مترجم چکیده‌های عربی: محمدتقی محمدیان

مجوز انتشار نشریه غیربرخط **فقه و سیاست** در زمینه علوم سیاسی (تخصصی) به زبان فارسی و ترتیب انتشار دوفصلنامه به نام پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در تاریخ ۱۳/۰۸/۱۳۹۸ به شماره ثبت ۸۵۸۶۷ از سوی معاون امور مطبوعاتی و اطلاع‌رسانی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر گردید.

فقه و سیاست در بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com)؛ سیولیکا (Civilica.com)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.ir)؛ پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)؛ سامانه نشریه: (ijp.isca.ac.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (ir.dte./journals) و کتابخوان همراه پژوهان (Pajuhan.ir) نمایه می‌شود. هیئت تحریریه در اصلاح و ویرایش مقاله‌ها آزاد است. دیدگاه‌های مطرح‌شده در مقالات صرفاً نظر نویسندگان محترم آنهاست.

نشانی: پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، طبقه همکف، اداره نشریات.

صندوق پستی: ۳۶۸۸ / ۳۷۱۸۵ * تلفن: ۳۱۱۵۶۸۵۵ / ۳۱۱۵۶۹۰۹ - ۰۲۵ * سامانه نشریه: ijp.isca.ac.ir

قیمت: ۸۰۰۰۰ تومان

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب



<http://ijp.isca.ac.ir>

اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

محمدجواد ارسطا

دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

احمد رهدار

استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

سیدجواد راثی ورعی

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سیدکاظم سیدباقری

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

سیف الله صرامی

دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

ابوالقاسم علیدوست

استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

نجف لکزایی

استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

احمد مبلغی

استاد حوزه علمیه قم و عضو مجلس خبرگان رهبری

منصور میراحمدی

استاد دانشگاه شهید بهشتی

داوران این شماره

اسماعیل آقابابائی بنی، علی اکبری معلم، سیف الله صرامی، نجف لکزایی.

اهداف انتشار دوفصلنامه الکترونیکی علمی - تخصصی فقه و سیاست

دوفصلنامه فقه و سیاست به منظور توسعه، تحوّل و تعمیق مطالعات فقهی مرتبط با عرصه سیاست، مشتمل بر رویکرد معرفتی به گرایش بینارشته‌ای فقه سیاسی، روش‌شناسی فقه سیاسی، مسائل فقه سیاسی، فقه الحکومه، فقه حکومتی توسط پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی وابسته به پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی تأسیس شده است.

دوفصلنامه فقه و سیاست با اهداف زیر منتشر می‌شود:

۱. گسترش مرزهای فقه و سیاست و تعمیق مباحث آن بین حوزویان و دانشجویان؛
۲. دستیابی و ارائه آخرین یافته‌ها و دستاوردها در حوزه فقه و سیاست؛
۳. اهتمام در تولید مباحث فقه سیاسی در راستای پاسخگویی به نیازهای اساسی کشور؛
۴. فراهم ساختن زمینه پرورش پژوهشگران و دانشمندان تراز اول در زمینه فقه و سیاست؛
۵. ایجاد امکان مشارکت و همکاری پژوهشگران برجسته سایر مراکز علمی در زمینه فقه و سیاست؛
۶. ایجاد بستری برای ارتباط و همکاری و جذب و حفظ نخبگان حوزوی، دانشگاهی در حوزه فقه و سیاست؛

۷. معرفی، نقد و ارزیابی اندیشه‌ها و جریان‌های فقه و سیاست در کشور ایران و جهان اسلام؛
۸. بسط مباحث و مسائل فقه و سیاست در قالب رویکرد معرفتی به گرایش بینارشته‌ای فقه و سیاست، روش‌شناسی فقه و سیاست، مسائل فقه و سیاست، فقه الحکومه، فقه حکومتی، فقه و سیاست تطبیقی، فقه و سیاست اهل سنت و ... ؛

۹. هم‌افزایی و بهره‌مندی از انجمن‌ها و گروه‌های علمی در سطح حوزه علمیه قم، سایر حوزه‌های علمیه و دانشجویان عرصه فقه و سیاست؛

۱۰. زمینه‌سازی برای تضارب آرا و هم‌فکری پژوهشگران حوزه فقه سیاسی اسامی و فراهم‌ساختن زمینه‌های رقابت و نوآوری در این زمینه؛

۱۱. کسب مرجعیت علمی در زمینه فقه سیاسی؛

۱۲. تقویت فعالیت‌های علمی جمعی گروهی پژوهشگران عرصه فقه و سیاست.

از کلیه صاحب‌نظران، استادان و پژوهشگران علاقه‌مند دعوت می‌شود تا آثار خود را جهت بررسی و چاپ در دوفصلنامه فقه و سیاست بر اساس ضوابط و شرایط مندرج در این فراخوان از طریق سامانه نشریه به آدرس <http://ijp.isca.ac.ir> ارسال نمایند.

راهنمای تدوین و نگارش مقالات

شرایط اولیه پذیرش مقاله

- ✓ نشریه فقه و سیاست در پذیرش یا رد و ویرایش علمی و ادبی مقالات، آزاد است.
- ✓ مقالات ارسالی به نشریه فقه و سیاست نباید قبلاً در جای دیگری ارائه یا منتشر شده و یا همزمان جهت انتشار به نشریات دیگر ارسال شده باشند.
- ✓ با توجه به اینکه همه مقالات فارسی ابتدا در سامانه سمیم نور مشابهت یابی می شوند، برای تسریع فرایند داوری بهتر است نویسندگان محترم قبل از ارسال مقاله، از اصالت مقاله خود از طریق این دو سامانه مطمئن شوند.
- ✓ نشریه فقه و سیاست از دریافت مقاله مجدد از نویسندگانی که مقاله دیگری در روند بررسی دارند و هنوز منتشر نشده، معذور است.
- ✓ مقاله در محیط Word با پسوند DOCX یا قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Roman New Times نازک ۱۰ برای انگلیسی) حروف چینی شود.

○ **شرایط مقالات استخراج شده از آثار دیگر:** چنانچه مقاله مستخرج از هر کدام از موارد ذیل باشد، نویسنده موظف است اطلاعات دقیق اثر وابسته را ذکر کند. در غیر این صورت در هر مرحله‌ای که نشریه متوجه عدم اطلاع‌رسانی نویسنده شود، مطابق مقررات برخورد می کند:

- **پایان نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- *** مقاله ارسالی از **دانشجویان (ارشد و دکتری)** به تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام **استاد راهنما** الزامی می باشد.
- **طرح پژوهشی** (عنوان کامل طرح، تاریخ اجرا، همکاران طرح، سازمان مربوطه)
- **ارائه شفاهی در همایش و کنگره** (عنوان کامل همایش یا کنگره، تاریخ، سازمان مربوطه)
- **روند ارسال مقاله به نشریه:** نویسندگان باید فقط از طریق بخش ارسال مقاله سامانه نشریه جهت ارسال مقاله اقدام کنند، به مقالات ارسالی از طریق ایمیل یا ارسال نسخه چاپی ترتیب اثر داده نخواهد شد.
- ✓ برای ارسال مقاله، نویسنده مسئول باید ابتدا در بخش «**ارسال مقاله**» اقدام به ثبت نام در سامانه نشریه نماید.
- ✓ نویسندگان باید همه مراحل ارزیابی مقاله را صرفاً از طریق صفحه شخصی خود در سامانه مجله دنبال نمایند.

○ قالب و موضوع مقالات مورد پذیرش

۱. نشریه فقه و سیاست فقط مقالاتی را که حاصل دستاورهای پژوهشی نویسنده و حاوی یافته‌های جدید است را می پذیرد.

۲. مجله از پذیرش مقالات مروری صرف، گردآوری، گزارشی و ترجمه معذور است.

○ فایل‌هایی که در زمان ثبت نام نویسنده مسئول باید در سامانه بارگذاری کند:

۱. فایل اصلی مقاله (بدون مشخصات نویسندگان)
 ۲. فایل مشخصات نویسندگان (به زبان فارسی و انگلیسی)
 ۳. فایل تعهدنامه (با امضای همه نویسندگان)
- تذکره: (ارسال مقاله برای داوری، مشروط به ارسال سه فایل مذکور و ثبت صحیح اطلاعات در سامانه است).

۴. تکمیل و ارسال فرم عدم تعارض منافع، توسط نویسنده مسئول الزامی می‌باشد.

○ حجم مقاله: واژگان کل مقاله: بین ۵۰۰۰ تا ۷۵۰۰ واژه؛ کلیدواژه‌ها: ۴ تا ۸ کلیدواژه؛ چکیده: ۱۵۰ تا ۲۰۰

واژه (چکیده باید شامل هدف، مساله یا سوال اصلی پژوهش، روش‌شناسی و نتایج مهم پژوهش باشد).

○ نحوه درج مشخصات فردی نویسندگان: نویسنده مسئول در آثاری که بیش از یک نویسنده دارند باید حتماً

مشخص باشد. عبارت (نویسنده مسئول) جلوی نام نویسنده مورد نظر درج شود. فرستنده مقاله به‌عنوان

نویسنده مسئول در نظر گرفته می‌شود و کلیه مکاتبات و اطلاع‌رسانی‌های بعدی با وی صورت می‌گیرد.

○ وابستگی سازمانی نویسندگان باید دقیق و مطابق با یکی از الگوی‌های ذیل درج شود:

۱. اعضای هیات علمی: رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۲. دانشجویان: دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۳. افراد و محققان آزاد: مقطع تحصیلی (کارشناسی، کارشناسی ارشد، دکتری) رشته تحصیلی، سازمان محل خدمت، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۴. طلاب: سطح (۲، ۳، ۴)، رشته تحصیلی، حوزه علمیه / مدرسه علمیه، شهر، کشور، پست الکترونیکی.

○ ساختار مقاله: بدنه مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های ذیل باشد:

۱. عنوان؛

۲. چکیده فارسی (تبیین موضوع/مساله/سوال، هدف، روش، نتایج)؛

۳. مقدمه (شامل تعریف مساله، پیشینه تحقیق (فارسی و انگلیسی)، اهمیت و ضرورت انجام پژوهش و دلیل جدید بودن موضوع مقاله)؛

۴. بدنه اصلی (توضیح و تحلیل مباحث)؛

۵. نتیجه‌گیری (بحث و تحلیل نویسنده)؛

۶. بخش تقدیر و تشکر: پیشنهاد می‌شود از مؤسسه‌های همکار و تأمین‌کننده اعتبار بودجه پژوهش نام برده شود. از افرادی که به نحوی در انجام پژوهش مربوطه نقش داشته، یا در تهیه و فراهم نمودن امکانات مورد نیاز تلاش نموده‌اند و نیز از افرادی که به نحوی در بررسی و تنظیم مقاله زحمت کشیده‌اند، با ذکر نام، قدردانی و سپاس‌گزاری شود. کسب مجوز از سازمان‌ها یا افرادی که نام آنها برای قدردانی ذکر می‌شوند، الزامی است؛

۷. منابع (منابع غیرانگلیسی علاوه بر زبان اصلی، باید به انگلیسی نیز ترجمه شده و بعد از بخش فهرست منابع، ذیل عنوان References درج شوند).

روش استناددهی: APA (درج پانویس، ارجاعات درون متن و فهرست منابع) می‌باشد که لینک داندلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- ۷.....درآمدی بر دلالت‌های مقاصد شریعت بر سیاست‌گذاری خبری جمهوری اسلامی ایران.....
محمد مهدی محقق - مسعود فیاضی
- ۳۸.....مشکلات حقوقی و فقهی قوانین ناظر به مبارزه با تروریسم.....
اسماعیل آقابائی بنی
-حکمرانی امنیت‌محور در نهج البلاغه؛ واکاوی مکانیزم‌ها و الگوی مبتنی بر ارزش در اندیشه امام
علی (علیه السلام).....
۶۴.....
سیدسجاد آل سیدغفور
- ۹۱.....عناصر شماری مفهوم «أمت واحد» در تشکیل حکومت جهانی در اندیشه سیاسی اسلام.....
رضا رهبر
- ۱۲۱.....کاربست قاعده نفی سیل در سیاست‌گذاری ارز دیجیتال ملی برای مقابله با سلطه پولی بیگانگان.....
سیدعلی میرلوحی
- ۱۵۰.....مواجهه مدرنیسم با نظام ولایت فقیه.....
سیداحمدرضی اخلاقی

An Introduction to the Implications of the Maqasid al-Sharia for News Policy-Making in the Islamic Republic of Iran¹

Mohammad Mahdi M. Mohagheghi¹ 

Masud Fayazi² 



1. PhD Candidate in Cultural Policy-making, Baqir al-Olum University, Qom, Iran (Corresponding Author).

mm.mo64@yahoo.com

2. Assistant Professor, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Tehran, Iran.

msd.fayazi@chmail.ir

Abstract

The lack of a coherent model for news media policy-making based on the *fiqh al-nizam* (jurisprudence of systems) and the *maqasid al-sharia* (objectives of Islamic law) constitutes the main challenge of this study. Due to its focus on immediate issues and the limited application of systemic jurisprudence, the Islamic governance has yet to develop an effective model in this area. Employing a qualitative method and documentary–library data collection, this study draws upon authentic jurisprudential sources to extract the *maqasid al-sharia*. The proposed policy recommendations are presented through an integrated model combining a root-based (layered cause analysis) and a branch-based (gradual) approach. Policymakers in the Islamic Republic are required to implement *maqasid al-sharia* related to news dissemination in managing domestic media organizations. This includes countering the influence of secularism in Islamic seminaries, strengthening the *jihad of clarification* discourse, promoting Islamic human sciences, and realizing the

1. Mohagheghi, M. M., & Fayazi, M. (2024). An introduction to the implications of the maqasid al-sharia for news policy-making in the Islamic Republic of Iran. *Jurisprudence and Politics*, 5(2), pp. 7-37. <https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72918.1090>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). * **Type of article:** Specialized

▣ **Received:** 2025/04/28 • **Revised:** 2025/11/06 • **Accepted:** 2025/11/12 • **Published online:** 2025/12/03

invitation–response model. In this study, news media policy-making based on the *maqasid al-sharia* is examined at two levels: governmental and organizational. At the governmental level, policy-making is a process through which states pursue macro-objectives via executive programs and use media to enhance legitimacy and power. The concept of “governance in media” goes beyond legal control to encompass both formal and informal systems of media organization. The relationship between the state and media is reciprocal—media can reinforce or weaken governmental power, while the state directs the media through policy, regulation, and oversight. At the organizational level, policy-making covers pre-production, production, dissemination, and feedback processes to operationalize the *maqasid al-sharia*. Media ownership affects control and major news policies, and policy implementation may occur sequentially or simultaneously.

The proposed framework calls for developing a high-level document titled *National Media Security Strategy*, which pursues the *maqasid al-sharia* across four interrelated layers: public welfare, preservation of social systems, development and protection of national power, and safeguarding and promoting religion. This document provides a strategic framework for decision-making by state institutions and media executives.

Keywords

Maqasid al-Sharia, media policy-making, governmental jurisprudence, power generation, layered cause analysis.

مقدمة حول دلالات مقاصد الشريعة في السياسة الإعلامية

لجمهورية إيران الإسلامية^١

مسعود فياض^٢

محمد مهدي محققي^١

١. طالب دكتوراه في سياسة الثقافة في جامعة باقر العلوم عليه السلام، قم، إيران (المؤلف المسؤول).
mm.mo64@yahoo.com

٢. أستاذ مساعد في معهد الثقافة والفكر الإسلامي، طهران، إيران.
msd.fayazi@chmail.ir



الملخص

إن غياب نموذج متسق لسياسة الإعلام الإخباري المبنية على فقه النظام ومقاصد الشريعة يُعد السؤال الرئيسي لهذه الدراسة. فالحكومة الإسلامية، بسبب تركيزها على حل المشكلات العاجلة وعدم استخدامها للنظم الفقهية، لم تتمكن بعد من تطوير نموذج فعال في هذا المجال. تمَّ إجراء هذه الدراسة باستخدام المنهج النوعي وجمع البيانات من المصادر الوثائقية-المكتبية، ولغرض استخراج مقاصد الشريعة، تم الاستفادة من المصادر والنصوص الفقهية المعتمدة. في التوصيات السياسية، تم استخدام نموذج تكاملي يجمع بين النهج الجذري (التحليل الطبقي السببي) والنهج الفرعي (التدرجي). يتعين على المسؤولين عن صياغة السياسات في الجمهورية الإسلامية إدارة المنظمات الإعلامية المحلية وفقاً لتحقيق مقاصد الشريعة في مجال الإعلام. يشمل ذلك مواجهة تأثير العلمانية في الحوزات العلمية، وتعزيز خطاب جهاد التبیین، وإنتاج العلوم الإنسانية الإسلامية، وتحقيق نموذج "الدعوة-الاستجابة". في هذه الدراسة، تم مناقشة وتحليل صياغة السياسات في مجال الإعلام الإخباري بناءً على مقاصد الشريعة على مستويين: مستوى حكومي ومستوى داخلي تنظيمي. على

١. **الاستشهاد بهذا المقال:** محققي، محمد مهدي؛ فياض، مسعود. (١٤٠٣) مقدمة حول دلالات مقاصد الشريعة

في سياسة الإعلام الإخباري لجمهورية إيران الإسلامية. الفقه والسياسة، ٥ (١٠)، صص. ٣٧-٧.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72918.1090>

□ نوع المقال: بحثية محكمة؛ الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي في حوزة قم (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران) © المؤلفون

□ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٤/٢٨ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/١١/٠٦ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١١/١٢ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/١٢/٠٣

المستوى الحكومي، تُعد سياسة الإعلام عملية يتبع فيها الحكومات الأهداف الكبرى من خلال البرامج التنفيذية، وتستخدم الإعلام لتعزيز الشرعية والسلطة. مفهوم "السلطة في الإعلام" يتجاوز السيطرة القانونية ويشمل الأنظمة الرسمية وغير الرسمية لتنظيم الإعلام. والعلاقة بين الدولة والإعلام هي علاقة ثنائية الاتجاه؛ حيث تعمل وسائل الإعلام على تعزيز أو تقويض السلطة الحكومية، بينما تقوم الدول من خلال صياغة السياسات والتنظيمات والرقابة بتوجيه الإعلام. تشمل صياغة السياسات على المستوى الداخلي التنظيمي، ومن أجل تنفيذ مقاصد الشريعة، عمليات ما قبل الإنتاج، الإنتاج، النشر وردود الفعل والتعليق. تؤثر ملكية الإعلام على السيطرة والسياسات الكبرى في مجال الإعلام، وتُنفذ السياسات إما بطريقة تدريجية أو متزامنة. النموذج المقترح في هذه الدراسة هو إعداد وثيقة عليا بعنوان "استراتيجية الأمن الوطني الإعلامي" التي تتابع مقاصد الشريعة في أربع طبقات مترابطة: الرفاه العام، حفظ الأنظمة الاجتماعية، إنتاج وحفظ القوة الوطنية، والحفاظ على الدين ورفعته. توفر هذه الوثيقة إطاراً لصنع القرار للمؤسسات الحكومية ومديري وسائل الإعلام.

الكلمات المفتاحية

مقاصد الشريعة، سياسة الإعلام، الفقه الحكومي، إنتاج القوة، التحليل الطبقي السببي.

درآمدی بر دلالت‌های مقاصد شریعت بر سیاست‌گذاری خبری جمهوری اسلامی ایران^۱



id^۲ مسعود فیاضی
 id^۱ محمدمهدی محقق

۱. دانشجوی دکتری سیاست‌گذاری فرهنگی دانشگاه باقر العلوم (عج)، قم، ایران (نویسنده مسئول).

mm.mo64@yahoo.com

۲. استادیار، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ایران.

msd.fayazi@chmail.ir

چکیده

نبود الگویی منسجم برای سیاست‌گذاری رسانه‌های خبری بر پایه فقه نظام و مقاصد شریعت، چالش اصلی این تحقیق است. حاکمیت اسلامی، به سبب تمرکز بر حل مسائل فوری و عدم استفاده از نظامات فقهی، هنوز نتوانسته الگویی مؤثر در این زمینه تدوین کند. این مطالعه با روش کیفی و جمع‌آوری داده‌های اسنادی-کتابخانه‌ای پیش رفته و برای استخراج مقاصد شریعت، از منابع و متون معتبر فقهی بهره برده است. در پیشنهادهای سیاستی، الگویی تلفیقی به کار رفته که رویکرد ریشه‌ای (تحلیل لایه‌ای علل) را با رویکرد شاخه‌ای (تدریجی) ترکیب می‌کند. سیاست‌گذاران جمهوری اسلامی، برای مدیریت سازمان‌های رسانه‌ای داخلی، موظف‌اند مقاصد شریعت مرتبط با خبررسانی را محقق کنند. این امر شامل مقابله با نفوذ سکولاریسم در حوزه‌های علمیه، تقویت گفتمان جهاد تبیین، تولید علوم انسانی اسلامی و تحقق الگوی دعوت-اجابت است.

در این تحقیق، سیاست‌گذاری رسانه‌های خبری بر مبنای مقاصد شریعت در دو سطح حاکمیتی و درون‌سازمانی واکاوی شده است. در سطح حاکمیتی، سیاست‌گذاری فرایندی است که دولت‌ها اهداف

۱. **استناد به این مقاله:** محقق، محمدمهدی؛ فیاضی، مسعود. (۱۴۰۳). درآمدی بر دلالت‌های مقاصد شریعت بر سیاست‌گذاری خبری جمهوری اسلامی ایران. فقه و سیاست، ۵(۱)، صص ۷-۳۷.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72918.1090>

□ نوع مقاله: تخصصی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۹ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۸/۱۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۱ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲

کلان را در قالب برنامه‌های اجرایی دنبال می‌کنند و از رسانه‌ها برای تقویت مشروعیت و قدرت بهره می‌برند. مفهوم «حاکمیت در رسانه‌ها» فراتر از کنترل حقوقی، شامل نظام‌های رسمی و غیررسمی سازماندهی رسانه‌هاست. رابطه دولت و رسانه نیز دوسویه است؛ رسانه‌ها قدرت دولتی را تقویت یا تضعیف و دولت‌ها هم از طریق سیاست‌گذاری، تنظیم‌گری و کنترل، رسانه‌ها را هدایت می‌کنند. در سطح درون‌سازمانی، سیاست‌گذاری فرایندهای پیش‌تولید، تولید، انتشار و بازخورد را در بر می‌گیرد تا مقاصد شریعت را عملی کند. مالکیت رسانه بر کنترل و خط‌مشی‌های کلان خبری تأثیرگذار است و سیاست‌گذاری به شیوه ترتیبی یا همزمان اجرا می‌شود.

الگوی پیشنهادی، تدوین سندی بالادستی به نام «استراتژی امنیت ملی رسانه‌ای» است که مقاصد شریعت را در چهار لایه پیوسته پیگیری می‌کند: رفاه عمومی، حفظ نظامات اجتماعی، تولید و حفظ قدرت ملی و حفظ و برتری دین. این سند، چارچوبی برای تصمیم‌گیری نهادهای حاکمیتی و مدیران رسانه‌ای پدید می‌آورد.

کلیدواژه‌ها

مقاصد شریعت، سیاست‌گذاری رسانه‌ای، فقه حکومتی، تولید قدرت، تحلیل لایه‌ای علت‌ها.

مقدمه

فقه نظام، رویکردی فراگیر در ابواب فقه است که به مناسبات اجتماعی و حکومتی پاسخ می‌دهد، مبادی آن از علوم انسانی اسلامی گرفته شده و اجزای آن نظام‌مند، هم‌کنش و منسجم، با روحی واحد که هویت‌بخش است. مقاصد شریعت، ابزار کلیدی فقه، در استنباط احکام از منابع معتبر نقش دارد و برای حکمرانی مؤثر، از جمله سیاست‌گذاری، تقنین و اجرا، دخالت‌ایجابی و سلبی آن به شیوه قاعده‌مند بایسته است. این تحقیق بر سیاست‌گذاری خبری تمرکز دارد تا با کنش راه‌حل‌محور، معضلات حوزه را حل کند؛ زیرا سیاستمداران کشور تاکنون بر مسائل فوری متمرکز بوده‌اند و الگوی فقهی برای حکمرانی رسانه‌های خبری تولید نشده، که ریشه در فقدان نظام‌سازی فقهی توسط جامعه علمی دارد. تحقیق حاضر اثبات می‌کند که دخالت مقاصد شریعت، ظرفیت کارآمد فقه نظام برای سیاست‌گذاری رسانه‌ای ایران است. تتبع نشان داد هیچ پژوهش منضبطی در نقش مقاصد بر سیاست‌های خبری وجود ندارد، هرچند تلاش‌هایی برای نظام فقهی فرهنگ و کرسی‌های مرتبط در حوزه علمیه قم گزارش شده است (واسطی و گلکار، ۱۳۹۸، ص ۶۰).

هدف تحقیق، تبیین چیستی، چرایی و چگونگی دخالت مقاصد کلی شریعت در بررسی‌های فقهی سیاست‌گذاری رسانه‌ای با تأکید بر خبر است. تحقیق حاضر کیفی و اسنادی است. راه‌های کشف مقاصد شامل عقل، بنای عقلا، سیره متشرعه، دقت در نصوص و مناسبت حکم و موضوع است. پیشنهادها سیاستی بر الگوی تلفیقی رویکرد ریشه (تحلیل لایه‌ای علت‌ها: لیتانی، اجتماعی، گفتمانی، استعاری) و شاخه (تدریجی، متمرکز بر مشکلات عینی و تغییرات اندک) تکیه دارد (Lindblom, 1959, p. 27 & 32؛ Etzioni, 1967, p. 387). بر پایه نظریه چرخه‌ای سیاست‌گذاری (شافریتز، ۱۳۹۰، ص ۱۳۱)، کنش‌ها و راهبردهای حاکمیتی برای سیاست‌های کلان خبری پیشنهاد می‌شود.

۱. نقش مقاصد شریعت در فقه

جاودانگی و خاتمیت دین اسلام ایجاب می‌کند که مجموعه احکام شریعت، تأمین‌کننده

اهداف آفرینش باشد؛ زیرا دو هدف ناهمخوان در تکوین و تشریع، با حکمت الهی ناسازگار است. شارع مقدس گاه در تشریع احکام، اهداف جزئی را پیگیری کرده که «علل الشرائع» نامیده می‌شود و گاه اغراض کلان را دنبال کرده که «مقاصد الشریعه» خوانده می‌شود. این مقاصد کلان، گاه از تمام یا بیشتر احکام حاصل می‌شود، مانند عبودیت و حیات طیبه، گاه از منظومه‌ای از احکام در باب‌های فقهی گوناگون حاصل می‌شود، مانند حفظ نفس از ابواب حدود، قصاص و دیات، و گاه از احکام یک باب خاص، مانند حفظ نسب از باب نکاح حاصل می‌شود. فقیهان امامیه مقاصد را یکی از راه‌های کشف حکم دانسته‌اند.

علامه حلی در تهذیب الاحکام به مقاصد شریعت می‌پردازد و آن را، راه کشف حکم شرعی می‌شمارد و قیاس اولویت را با شرایطی چون تناسب علت با غرض جعل حکم، معتبر می‌داند. ایشان تناسب را مقتضای علیت نمی‌داند و مناسبت را به دو قسم حقیقی و غیر حقیقی تقسیم می‌کند. در مناسبت حقیقی، به مقاصد پنجگانه نفس، مال، نسب، عقل، دین اشاره دارد که در محل ضرورت، از طریق احکامی نظیر قصاص، ضمان، حد، قتل مرتد و حرمت مسکرات حفظ می‌شوند؛ در محل حاجت، مانند تمکین ولیّ در تزویج بخاطر بیم از بین رفتن کفو؛ و در محل تحسین، مانند تقریر مکارم اخلاقی (علامه حلی، ۱۳۸۰، ج ۱، صص ۲۵۳-۲۵۴). وی این مقاصد را امور استمراردهنده نظام بشر می‌داند: «إن نظام النوع لا يحصل إلا بحفظ النفس والعقل والدين والنسب والمال...» (علامه حلی، ۱۴۰۵ق، ص ۳۰).

شهید اول مقاصد پنجگانه را یکی از وسائل حکم شرعی برمی‌شمارد: حفظ نفس با قصاص، دیه یا دفاع؛ حفظ دین با جهاد و قتل مرتد؛ حفظ عقل با حرمت مسکرات (شهید اول، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۳۸). شهید ثانی اجماع ملل بر حرمت زنا را برای حفظ نسب می‌داند (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴، ص ۳۲۵). ابن فهد حلی، فاضل مقداد، ابن ابی جمهور احساسی و دیگران نیز این مقاصد را ضروری هر شریعت و احکام مربوطه را بر آن منتسب می‌دانند (حلی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۸؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۳ق، ص ۶۲؛ احساسی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۴). علامه مجلسی، کبائر را متعلق به این ضروریات می‌بیند و غرض نهی از معاصی را

حاصل ضد آنها می‌داند (علامه مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۶۶؛ ج ۱۱، ص ۱۳۲). سید مهدی بحر العلوم، شرایع را برای تقریر این مقاصد می‌داند (بحر العلوم، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۹). صاحب ریاض و صاحب جواهر، حرمت زنا را اجماعی برای حفظ نسب از اصول پنجگانه هر شریعت برمی‌شمارند (طباطبایی حائری، ۱۴۱۸ق، ج ۱۵، ص ۴۳۴؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۱، ص ۲۵۸). شیخ انصاری حرمت کذب را به مفسده اغراء و فریب منتسب می‌کند، یعنی امنیت حفظ اعتماد اجتماعی از مقاصد کلان شریعت است (شیخ انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۸). کاشف الغطاء به پنجگانه فوق، حفظ آبرو و رفع منازعات را می‌افزاید (کاشف الغطاء، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۱۴). محقق بروجردی، قانونگذار را در امور زندگی دنیوی اجتماعات بشری، شخص موید و منصوب از سوی خدا معرفی می‌کند تا این مقاصد را در معاش و معاد مردمان حفظ کند (بروجردی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۷۵). آیت الله گلپایگانی آنها را اصول پنجگانه هر شریعت می‌نامد (گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۶).

۲. نقش فقه در سیاست‌گذاری

فقه نظام، مسائل فقهی را براساس نظامات اجتماعی و حکومتی حصه‌بندی می‌کند تا به نیازهای حاکمیت و جامعه پاسخ دهد. این فقه، اقتضائات اداره نظامات را در عمل از علوم انسانی اسلامی به عنوان مبادی تصدیقه دریافت می‌کند؛ زیرا توصیف و پیش‌بینی نظامات به عهده علوم انسانی اسلامی و تبیین احکام شرعی به عهده فقه است. فقه، احکام تکلیفی و وضعی نظامات را بیان و در تولید علوم انسانی اسلامی، گزاره‌های تصوری و تصدیقی عرضه می‌کند (فیاضی و محمدی، ۱۴۰۱، ص ۱۷۹).

دانش سیاست‌گذاری، تصمیمات کلان حاکمیت برای تأمین مصالح جامعه را بررسی می‌کند؛ این دانش، تجلی اراده حکومت در عمل است و شامل ساختارهای هدفمند مقاصد، تصمیم‌ها و اقدام‌ها می‌شود که اقتدار محلی، ملی و فراملی را تأمین می‌کند. سیاست‌گذاری نیز با ارزش‌ها و هنجارهای جامعه پیوسته است و پشتوانه تصمیمات کلان را تشکیل می‌دهد (روشندل اربطانی، ۱۳۹۴، ص ۲۱۷). فرایند سیاست‌گذاری شش مرحله‌ای است: شناخت مسئله، ارجاع، تدوین خط‌مشی، مشروعیت‌بخشی، ابلاغ و

اجرا و ارزیابی. مسئله‌ای که در دستور کار قرار می‌گیرد، باید ماهیت وضع موجود، وضع مطلوب و اهداف متمایز کننده داشته باشد. مسائل سیستمی از طریق مشارکت مردمی و مسائل بنیادی در سطوح عالی سازمانی رسیدگی می‌شوند (الوانی و شریف زادگان، ۱۳۹۳، صص ۷۵-۷۶). الگوی دستور گذاری بر جریان اطلاعاتی تکیه دارد: جریان مسئله‌ای توجه‌ها را به توصیف معضلات جلب می‌کند؛ جریان سیاستی ایده‌ها را ترکیب و پیشنهاد های فنی ارزشی تولید می‌کند؛ جریان سیاسی از اتمسفر عمومی، رسانه‌ها و گروه‌های ذی‌نفع تأثیر می‌پذیرد. زمینه‌های اجتماعی و متغیرهای مداخله‌گر، همراه با تصمیم‌گیرندگان پنهان که از استراتژی پنجره‌های باز بهره می‌برند، بر ورود مسائل به دستور کار اثر می‌گذارند (Kingdom, 1989, p. 175 – 203).

بر این اساس، فقه نظام در مرحله دستور گذاری نقش مهمی را برای شناخت و معرفی مسائل و معضلات عمومی خصوصا در جریان مسئله‌ای، سیاستی و سیاسی ایفا می‌کند. همچنین فقه در زمینه‌های اجتماعی عواملی مانند ارزش‌ها، باورها و هنجارهای عمومی و فرهنگ رایج را در نظر گرفته و وارد چرخه سیاست گذاری می‌کند، مانند مسئله کاهش نرخ جمعیت یا اخبار جعلی. فقه به عنوان متغیر مداخله‌گر نیز در بر دارنده مواردی است که در طراحی سیاست‌ها یا اجرای آنها نقش آفرین است.

۳. نقش خبر در سیاست گذاری رسانه‌ای

اطلاع‌رسانی صحیح، ارزشی و به هنگام از ضروریات ارتقای فرهنگ و بصیرت عمومی است. در این راستا، رسانه‌ها به عنوان نهادهای فرهنگ ساز در فرآیند ارتباط بین حکومت و مردم، نقش مهمی دارند. با توجه به تأثیر گذاری ژرف رسانه‌ها در دگرگونی‌های اجتماعی، تدوین سیاست‌های کلان برای این نهاد امری بایسته است تا کارآیی آن در جهت تحقق اهداف نظام بیشینه شود. سیاست گذاری رسانه‌ای مجموعه راهبردهای کلان و تصمیمات حاکمیتی است که چگونگی عملکرد رسانه‌ها را برای رسیدن به اهداف و غایات تعیین می‌کند. این سیاست‌ها اعم از محتوایی، فنی، مالی یا قانونی، بر عملکرد رسانه‌ها و رابطه آنها با مخاطبان تأثیر می‌گذارند و به عنوان عاملی

مؤثر در شکل‌گیری و تحول رسانه‌ها مطرح هستند (Hutchison, 1999, p. 98).

سیاست‌گذاری خبری، بر راهبری افکار عمومی در حوزه خبر تمرکز دارد و تأثیرگذارترین جنبه سیاست‌گذاری محتوایی است. رویکرد سنتی، رسانه‌ها را قابل مدیریت دولتی برای حفظ منافع عمومی می‌بیند، اما رویکرد نوین، با فناوری‌های نوظهور و منطق بازار، آن را غیرقابل سیاست‌گذاری می‌داند (روشندل اربطانی و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۱۱۶). تحقیق حاضر بر پایه رویکرد سنتی صورت‌بندی شده است.

خبر، گزارش عینی واقعیت بدون سوگیری، متأثر از عوامل درون و برون‌سازمانی است. قالب‌های آن شامل خبر، گزارش، مصاحبه و نقد می‌شود. منابع خبری به تنظیمی، پوششی و تولیدی تقسیم شده و اعتبارشان با عواملی چون تخصص، اعتماد و صحت افزایش می‌یابد (محقق، ۱۴۰۴، صص ۳۰، ۲۰۸). اخبار موضوعی به راهبردی، تاکتیکی، تقویمی و رویدادی دسته‌بندی می‌شوند. مدیریت خبر، فرایند رصد تا انتشار با تأکید بر دروازه‌بانی، بر پایه نگاه سازمانی به خبر (کالا، خدمات یا مسئولیت اجتماعی) هدایت می‌شود.

۴. مقاصد کارآمد در رسانه‌های خبری

مقاصد شریعت راهکاری موثر و ابزاری کاربردی برای نظام اسلامی در سیاست‌گذاری رسانه‌های خبری است. مقاصد شریعت گاه درباره کلیت جامعه بشری، گاه در خصوص جامعه اسلامی و گاه مخصوص افراد و آحاد مسلمانان است. در ادامه برخی از مقاصد شریعت که در راستای سیاست‌گذاری رسانه‌های خبری قابل استفاده هستند، بررسی می‌شود.

۴-۱. مقصد حفظ، تولید و به‌کارگیری قدرت

حفظ توان و قدرت جامعه و حکومت اسلامی به‌عنوان یکی از مقاصد شریعت از ترکیب احکام جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، ولایت و قاعده نفی سیل استتباط می‌شود. نگارنده پس از تعریف و تبیین مفهوم قدرت و اقسام آن و معرفی ابزارهای

نوین تولید قدرت در عصر حاضر، با استناد به آیات و روایات، بایستگی تبدیل ضعف به قدرت و مسؤولیت شرعی را در این باره بررسی می‌کند. قدرت در گستره‌ای وسیع به‌عنوان توانایی تأثیرگذاری در محیط و دستیابی به اهداف از طریق وادار کردن دیگران به تغییر رفتار معنی می‌شود؛ در سیاست داخلی، به معنای توان کنترل و تأثیر حاکمیت بر جامعه است و در روابط بین‌الملل، به معنای ظرفیت یک کشور برای تحقق منافع ملی و تأثیرگذاری بر تصمیم‌گیری رقبا و دشمنان است. از منظر فلسفی، «ملاصدرا» قدرت را کیفیت نفسانی مبدأ انجام یا ترک فعل و انگیزه‌ای درونی برای ترجیح عمل یا ترک آن می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۴، ص ۲۶۸).

در عصر حاضر مفهوم قدرت فراتر از دالّ سنتی سخت‌افزاری و نظامی رفته و انواعی چون قدرت نرم،^۱ شبکه‌ای،^۲ هوشمند^۳ و قدرت هنرمندانه^۴ پدیدار شده‌اند. رسانه‌ها، ارتباطات اجتماعی و اطلاعات به ابزارهای مؤثر نفوذ و تحمیل اراده تبدیل شده‌اند؛ نمونه تاریخی آن، نقش قدرت نرم رسانه‌های غربی در برتری فرهنگی غرب و افول شوروی سابق است. «قدرت هوشمند» به کاربرد هم‌زمان سیاست و رسانه برای شکل‌دهی به افکار عمومی دشمن یا جمعیت هدف است و «قدرت هنرمندانه» به استفاده خردمندانه و هدفمند از نقاط ضعف حریف برای کسب برتری، مخصوصاً در عرصه رسانه و ادراک‌سازی مربوط می‌شود. در فضای کنونی، دشمنان جمهوری اسلامی ایران از طریق طراحی صنایع معنا ساز، شبکه‌های خبری ماهواره‌ای فارسی‌زبان و فضای مجازی بر تغییر سبک زندگی و تضعیف باورهای اسلامی تمرکز دارند؛ در همه این اقسام، رسانه نقش محوری در تولید قدرت و ابزار شکست دشمن دارد (محقق، ۱۴۰۳، ص ۲۱۵).

از دیدگاه نصوص قرآنی، مبدأ و منشأ قدرت خداوند است: «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً» (بقره، ۱۶۵). این آموزه تأکید می‌کند که هرگونه عزت و قدرت حقیقی باید از خدا سرچشمه گیرد و تنها در پرتو توحید، قدرت پایدار ممکن می‌شود؛ «وَاللَّهُ الْعَزَّةُ وَلِرَسُولِهِ

1. Soft Power.
2. Network Power.
3. Smart Power.
4. Artistic Power.

وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون، ۸). این نگرش علیه دیدگاه استکباری است که گروهی خود را برتر و سایر ملل را مقهور می‌پندارند؛ چنین روحیه‌ای نتیجه غرور و ادعای استقلال در برابر خداست و باید از قدرت مبتنی بر بندگی و مسئولیت‌پذیری جدا شود. آیت‌الله مکارم شیرازی این معنا را روشن ساخته است که عزت حقیقی نباید در پرتو استکبار و ذلیل‌انگاری دیگران باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۴، ص ۱۶۲).

روایات نبوی ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام نیز بر لزوم تبدیل ضعف به توانایی و نصرت مظلومان تأکید دارند. روایت منقول از پیامبر خدا ﷺ که ضعف در ترک نهی از منکر را مذموم می‌دانند، نشان می‌دهد ترک اقدام به خاطر ناتوانی مورد بازخواست الهی است؛ از این رو کسب قدرت برای انجام تکالیف شرعی بایسته است (شیخ صدوق، ۱۴۰۳، ص ۳۴۴). در منابع امامیه، باب‌های متعددی به نصرت ضعیفا اختصاص یافته است؛ از امام صادق علیه‌السلام روایت شده که کسی برادر مؤمن خویش را یاری نکند، خدا او را در دنیا و آخرت رها می‌کند (شیخ صدوق، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۵۷۴). همچنین توصیه‌هایی درباره مهربانی با یتیم و یاری ضعیفان و تواضع برای رسیدن به رحمت الهی وجود دارد (شیخ حرّ عاملی، ۱۴۰۹، ج ۱۲، ص ۱۵۶). مجموع این نصوص دلالت بر این دارد که یکی از مقاصد شریعت توانمندسازی مستضعفان و تقویت صفوف مؤمنان است؛ مؤمن باید عزیز و نه ذلیل باشد (شیخ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۶۳).

فقه‌های امامیه جهاد را از فروض دانسته و جهاد را حقیقتی شرعی با اولویت دفاعی تبیین کرده‌اند. شیخ طوسی جهاد را واجبی مورد اجماع شمرده است (شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲). جهاد دفاعی برای دفع خطر تهاجم دشمن و حفظ اصل اسلام واجب است و میزان تکلیف با شدت تهدید متناسب می‌شود. فقیهان امامیه با استناد به آیاتی مانند «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (انفال، ۶۰) نشان می‌دهند که آمادگی و تولید قدرت برای مقابله با دشمن ضروری است. محقق خویی و دیگران در مسئله جواز مسابقه با ادوات جنگی معتقدند کسب توانایی از هر طریق مشروع حتی تمرین و تجهیز برای مقابله، شمول حکم آیه را دارد (طباطبایی قمی، ۱۴۲۶، ج ۸، ص ۵۰۸). براساس مقاصد شریعت در باب جهاد، قدرت تکلیفی است که باید کسب شود و تولید و استفاده از قدرت برای

تهدیدزدایی لازم است. زیرا دفع انواع تهدیدها و رفع خطر اقسام جنگ‌های نوین و نبردهای پیشرفته از طریق حفظ، تولید و استفاده از قدرت در انواع گوناگون امروزی امکان پذیر است. از آنجا که تولید قدرت معلل به تهدیدزدایی است (ترهبون به عدو الله و عدو کم)، از این مقصد شریعت می‌توان بازدارندگی فعال را به عنوان یکی از اصول استراتژی امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران نظریه پردازی کرد.

با توجه به تحول گونه‌شناسی تهدیدها در دوران نوین، ضرورت تولید قدرت، فراتر از قدرت سخت و نظامی است. جنگ هژمونیک،^۱ هیبریدی^۲ و حملات ترکیبی سخت، نیمه‌سخت و نرم، بهره‌گیری از فناوری‌های پیشرفته و عملیات سایبری و رسانه‌ای را به عنوان ابزار تهدید مطرح کرده‌اند. مواردی چون ویروس استاکسنت^۳ و اخلال در زیرساخت‌های پرداخت الکترونیکی، نمونه‌هایی از تهدیدهای هیبریدی‌اند (Broad & Markoff & Sanger, 2011, p. 7). بر پایه تجارب جنگ ۱۲ روزه رژیم صهیونی با ایران اسلامی، جنگ رسانه‌ای امروز شامل جنگ روایت‌ها، جنگ شناختی و جنگ روان‌شناسانه است؛ در جنگ روایت‌ها،^۴ طرفین روایت‌های رقابتی می‌دهند، در جنگ شناختی^۵ تلاش برای تغییر ادراک از طریق داده‌ها و اطلاعات انجام می‌شود و در جنگ روان‌شناسانه^۶ هدف تغییر نگرش‌ها و احساسات مخاطبان است (Jahan, 2016, p. 3759). این میدان‌ها اختلالات روان‌تنی، یأس، ترس، شرم و انفعال را در جامعه القا می‌کنند.

در چنین بستر تهدیدی، تدوین دکترین و استراتژی امنیت ملی رسانه‌ای از وظایف سیاست‌گذاران است تا از هجوم همه‌جانبه دشمن به مرزهای اعتقادی و سبک زندگی ایرانی اسلامی جلوگیری شود. نگارنده بر پایه تجربه نگاری جنگ رسانه‌ای با رژیم صهیونی و آمریکا، با نگاهی انتقادی به وضعیت کنونی باور دارد که علیرغم تلاش

1. Hegemonic war.

2. Hybrid War.

3. Stuxnet Virus.

4. War of Narratives.

5. Cognitive Warfare.

6. Psychological Warfare.

نهادها و شوراهای عالی متولی، رسانه‌های داخلی فاقد نقشه راه و راهبردهای مدون برای تولید و به کارگیری قدرت در برابر حملات پیشرفته رسانه‌ای هستند و بیشتر به تاکتیک‌های منفعلانه محدود می‌مانند. برای پاسخ‌گویی مؤثر، لازم است راهبردهای منسجم برای بهره‌گیری از فناوری‌های پیشرفته، هدف‌گیری مردمی طرف مقابل، نبرد اطلاعاتی و ارتباطاتی، استفاده از منابع غیرنظامی و تأمین منابع مالی پشتیبان تدوین و اجرا شود.

۴-۲. مقصد حفظ، تبلیغ و اعلا‌ی دین

یکی از مقاصد اصلی شریعت، حفظ دین است که از مجموع ابواب عبادات، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر و قواعدی چون نفی سیل و ارشاد جاهل و نیز احکامی مانند حرمت حفظ کتب ضلال، وجوب اعلا‌ی کلمة الله و وجوب تبلیغ دین استنباط می‌شود. فاضل مقداد حفظ دین را از مقاصد پنجگانه دانسته و می‌نویسد: «فالدین یحفظ بقسم العبادات» (فاضل مقداد، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۵). شهید اول نیز آن را از ضروریات پنجگانه برشمرده و در باب جهاد و حکم قتل مرتد، غایت شریعت را در حفظ دین بیان می‌کند: «و حفظ الدین بالجهاد و قتل المرتد» (شهید اول، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۲۸). علامه مجلسی در تعریف گناه کبیره، منشأ جعل حکم حرمت را در مقاصد پنجگانه می‌بیند و نخستین آن را مصلحت حفظ دین در حوزه باورها می‌داند (علامه مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۶۷). محقق خوانساری نیز در بیان حرمت حفظ کتب ضلال، مقابله با چنین کتاب‌هایی را بر پایه عقل و به قصد حفظ دین واجب می‌شمارد: «فالعقل الحاکم بوجوب قطع مادة الفساد یحکم ... بالوجوب حفظا للدین» (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۱). همچنین محقق خویی در وجوب اجتهاد، آن را از ضرورت حفظ دین در برابر از هم گسیختگی و نابودی می‌داند و می‌نویسد: «الصحيح فيه أنه واجب ... حفظا للدین عن الاندرا‌س و الا‌ضمحلال» (خویی، ۱۴۱۱ق، ص ۳۳). ایشان آیه «نفر» را نیز شاهدی بر لزوم تبلیغ احکام و هشدار به مردم معرفی می‌کند.

در مطالعات ارتباطی، رسانه در مکتب انتقالی ابزار انتقال پیام و کنترل اجتماعی است و در مکتب آیینی، فرایند تولید معنا و فرهنگ مشترک (یوسف‌زاده و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۸۸). این مکاتب بر پایه سکولاریسم در فرایند رنسانس شکل گرفتند که دین را از فرهنگ حذف و سلطه غرب را تثبیت کرد (پارسا، ۱۳۸۴، ص ۱۴). در پارادایم اسلامی، رسانه ابزار تبلیغ دین و فرهنگ‌سازی بر الگوی دعوت-اجابت استوار است (یوسف‌زاده و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۲۱۵). دین افرون بر عرصه اجتماعی، در سطح تمدنی و بین‌المللی نیز حضور دارد. در این حوزه، رسانه مأمور انتقال پیام‌های معنوی و ایجاد معانی والای انسانی میان فرهنگی است. الگوی قرآنی این حضور براساس مفهوم «تعارف» در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ ... لِتَعَارَفُوا» (حجرات، ۱۳) شکل می‌گیرد که ناظر به تعامل و هم‌شناسی فرهنگی میان ملت‌هاست.

۳-۴. مقصد حفظ نظام

یکی از مقاصد شریعت اسلام که از بررسی ابواب اجتهاد و تقلید، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، تجارت، قصاص، حدود، قضا، شهادت، ادله اثبات ولایت فقیه، احکام امور حسبه و قواعدی چون حفظ نظام، لاضرر، ید و حرمت اخذ اجرت بر واجبات به‌دست می‌آید، مقصد «حفظ نظام» است. شارع مقدس در جعل احکام، بویژه احکام معاملات، اهتمام ویژه‌ای داشته که هر آنچه که استمرار نوع بشر و بقای جامعه بر آن استوار است، تأمین شود. در آثار فقیهان امامیه، این مقصد با تعابیری نظیر حفظ نظام نوع، بقای نظام، استقامة النظام، بقای نوع، نظامات، واجبات نوعیه، واجبات نظامیه، اصول نظامیه مطرح شده است.

علامه حلی انسان را موجودی اجتماعی می‌داند که بدون اجتماع نمی‌تواند به نیازهای خود برسد و هدف امام جامعه را «حفظ نظام نوع از اختلال» معرفی می‌کند: «حفظ نظام النوع عن الاختلال، لأن الإنسان مدني بالطبع لا يمكن أن يستقل وحده بأمور معاشه...» (علامه حلی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۸). او زندگی انسانی را متوقف بر تعاون و تقسیم کار می‌داند. علامه مجلسی نیز در شرح حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، فلسفه این بیان الهی را

ضرورت «بقای نظام جهان» دانسته و توضیح می‌دهد که وجود حتی یک مؤمن برای مصلحت حفظ نظام کافی است (علامه مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۹، ص ۲۹۲). فخرالمحققین، غایت ازدواج را «بقای نوع بشر» می‌داند و می‌نویسد: «العله الغائية من النکاح بقاء النوع» (فخرالمحققین، ۱۳۸۷ق، ج ۳، ص ۱۳۶). سیدعمیدالدین اعرجی، علت برتری نکاح بر عبادت فردی را در «بقای نوع بشر» می‌داند (حسینی عمیدی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۳۰۲). فاضل مقداد، با تأکید بر اجتماعی بودن عبادات، اجتماع انسانی را مطلوب خداوند می‌داند، زیرا بقای نوع انسان در گرو بقای اشخاص است که تنها از طریق اجتماع تحقق می‌یابد (فاضل مقداد، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۱۸۸). محقق کرکی نیز هدف شارع محترم را از تشریع نکاح، تولید نسل و «بقای نوع» معرفی می‌کند (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۵۴). مقدس اردبیلی در شرح ارشاد الازدهان، معاملات را از «ضروریات بقای نوع» می‌شمارد (مقدس اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۵۱۹) و در زبدةالبیان، کسب معاش و فعالیت اقتصادی را در صورت قصد قربت و نیت کمک به جامعه برای عبادت، دارای ارزش الهی می‌داند، زیرا حفظ «بقای نوع» مقصود شارع است (مقدس اردبیلی، بی‌تا، ص ۳۰۰). ملاصالح مازندرانی در شرح حدیثی از امام باقر (علیه السلام) تفاوت‌های طبیعی انسان‌ها را عامل تحقق «نظام بشری» می‌داند، زیرا یکسانی مطلق افراد موجب زوال نظام و انقطاع نسل می‌شود. او بر این باور است که تنوع استعدادها و مشاغل، موجب برقراری نظام اجتماعی و استمرار نوع انسان است (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۸، ص ۲۱). آل‌عصفور بحرانی نیز هدف امر به معروف و نهی از منکر را «بقای نوع انسانی و استمرار نظام و احکام شرع» می‌داند (آل‌عصفور بحرانی، ۱۴۲۱ق، ص ۴۱۴). کاشف‌الغطا بر لزوم تعیین رئیس شایسته از سوی مردم تأکید دارد؛ زیرا اداره سیاست و احکام عمومی تنها با وجود حاکم صالح، موجب استقامت نظام و بقای نوع انسان می‌شود (کاشف‌الغطا، ۱۴۲۲ق، ص ۳). سیدمحمد بحرالعلوم در تبیین ولایت فقیه، به استقلال عقل در ضرورت نصب امام برای «حفظ نظام دینی و دنیوی» اشاره کرده و استمرار این ولایت را در عصر غیبت لازمه حفظ نظم و اداره جامعه می‌داند (بحرالعلوم، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۲۲۲). امام راحل، حفظ نظام را از واجبات مؤکد شرعی می‌داند و تصریح می‌کند که اجرای احکام الهی بدون حکومت و ولایت ممکن نیست. به نظر ایشان، تداوم احکام

الهی تا روز قیامت، مستلزم وجود حکومت اسلامی است تا از هرج و مرج جلوگیری کند، زیرا «حفظ النظام من الواجبات الأكيدة و اختلال أمور المسلمين من الأمور المبعوضة» (امام خمینی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۶۱۸). محقق خویی نیز انسان را «مدنی بالطبع» دانسته و هدف از تشریع معاملات را «حفظ نظامات بشری» و جلوگیری از هرج و مرج معرفی می‌کند؛ زیرا بدون معاملات، انسان‌ها برای رفع نیازهای خود به تغالب و قهر متوسل می‌شدند (توحیدی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۳). محقق سبزواری «حفظ نظام» را از «اصول پنجگانه نظامیه» دانسته که براساس اتفاق عقلا، ترک آنها موجب اختلال در جامعه است (سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۲۷، ص ۲۲۶). آیت‌الله گلپایگانی نیز برای اثبات مشروعیت تعزیرات، به اهتمام اسلام بر «حفظ نظام مادی و معنوی» استناد می‌کند و بیان می‌کند که اجرای احکام بر مسیر طبیعی خود، مستلزم برخورد حاکم با هرگونه اختلال در نظام است (گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۵۳). محقق بجنوردی نیز در بحث اخذ اجرت بر واجبات نوعیه، حفظ نظام و نیاز عمومی جامعه را مبنا قرار داده و می‌گوید اخذ عوض بر مشاغل و صناعیه که بقای بازار و حیات جامعه بر آنها متوقف است، جایز می‌باشد (بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۷، ص ۱۴۳).

در عصر حاضر، رسانه با رویکردی موضوع‌شناسانه، در خدمت تحقق مقصد «حفظ نظام» است. رسانه‌ها با تأمین نیازهای جامعه در حوزه تداوم، انسجام، کنترل و هدایت عمومی، نقش ضروری در نظم و ثبات و همبستگی اجتماعی دارند. بر پایه نگاه کارکردگرایان، جامعه سیستمی هماهنگ و هدفمند است و رسانه عامل ارتباط میان اجزای این نظام است که ضمن تقویت انسجام درونی، در شرایط بحرانی نیز با اطلاع‌رسانی و تحلیل رویدادها، از تهدیدها و آسیب‌ها جلوگیری می‌کند (مهدی‌زاده، ۱۳۹۳، ص ۴۸). در مقابل، ضعف رسانه‌های داخلی یا فقدان فرایند ارتباطی مؤثر، زمینه‌ساز هرج و مرج و و اختلال در نظامات اجتماعی است. در شرایط کنونی، برای صیانت از نظام اسلامی در برابر جنگ‌های ترکیبی دشمن و فشارهای سیاسی و فرهنگی، حفظ و تقویت رسانه‌های داخلی ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. تجربه حوادثی چون اغتشاشات بنزینی سال ۱۳۹۸ و ناآرامی‌های پس از فوت مهسا امینی در سال ۱۴۰۱ و نیز جنگ ۱۲

روزه تحمیلی رژیم صهیونی، نشان داد که تأخیر یا ضعف رسانه‌های داخلی در اطلاع‌رسانی و اقناع افکار عمومی، موجب شکل‌گیری هرج و مرج و سوءاستفاده دشمن و تحریک هیجانات اجتماعی می‌شود. این رخدادها مصداق روشن اختلال در نظام اجتماعی‌اند، زیرا موجب تعطیلی کسب و کارها، ناامنی عمومی، کاهش اقتدار نهادهای انتظامی و لطمه به نظام سیاسی، اقتصادی و فرهنگی کشور می‌شوند.

۴-۴. مقصد تأمین رفاه عمومی

از مقاصد شریعت اسلامی، تأمین رفاه و پیشرفت عمومی جامعه و جلوگیری از شکل‌گیری فاصله‌های طبقاتی است. آموزه‌های فقهی نظیر خمس، زکات، وقف، نذر، قرض‌الحسنه، صدقه، تعاون، نفقه، انفال، انفاق، مواسات، نحوه مصرف بیت‌المال، ضمان دولت، منع احتکار، نهی از اسراف و تبذیر و حرمت ربا، همگی ناظر بر تحقق این مقصدند. آیه شریفه «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره، ۲۹) بیانگر اراده الهی برای بهره‌مندی همگان از نعمات زمینی است. خداوند اراده تشریعی خود را نیز بر برخورداری عموم مردم از مواهب طبیعی قرار داده و در آیه «هُوَ أَشْأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ اشْتَعَمَكُمْ فِيهَا» (هود، آیه ۶۱) انسان را به بهره‌برداری مشروع از این نعمت‌ها فراخوانده است. اسلام مال و ثروت را ستون فقرات جامعه می‌داند و از آن به عامل قیام امت تعبیر کرده است: «وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» (نساء، ۵). فقر نیز از همین رو ضعف در ستون اقتصادی جامعه شمرده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۴۹). با توجه به تفاوت‌های ذاتی، اجتماعی و تاریخی انسان‌ها، بهره‌مندی آنان از نعمت‌ها یکسان نیست و از این رهگذر، طبقات اقتصادی متفاوت پدید می‌آید. ثروتمندان موظف‌اند از اموال خود در حد نیاز بهره‌گیرند و مازاد آن را در جهت رفع نیاز نیازمندان صرف کنند. قرآن انباشته شدن سرمایه در دست گروهی خاص را نکوهیده است: «الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ» (توبه، ۳۴). در منطق اسلام، مال همانند خون در کالبد جامعه باید در گردش باشد تا حیات اقتصادی برقرار ماند. الگوی اسلامی تصرف در سرمایه، تجارت مبتنی بر رضایت طرفین است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا

تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ»؛ (نساء، ۲۹) از این رو معاملات ربوی، غرری و قمار ممنوع شده‌اند، زیرا موجب فروپاشی بنیان معیشت عمومی‌اند. علامه طباطبائی تجارت مشروع و مبتنی بر رضایت را تنها شکل سالم و انسجام‌بخش روابط اقتصادی می‌داند که نیازهای جامعه را تأمین می‌کند (علامه طباطبائی، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۵۰۶).

قرآن در آیه فیء، فلسفه احکام مالی چون خمس، زکات، انفال و فیء را جلوگیری از تمرکز ثروت در میان اغنیا می‌داند: «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ ... كَى لَا يَكُونَ ذُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر، ۷). امیرالمؤمنین (علیه السلام) با استناد به این آیه، در سیاست اقتصادی خود تقسیم برابر بیت‌المال را جایگزین تبعیض مالی کرد و فرمود: «أَعْطَيْتُ كَمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ يُعْطِي بِالسَّوِيَّةِ وَلَمْ أَجْعَلْهَا ذُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ» (شیخ کلینی، ج ۸، ص ۶۰). پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نیز برخورداری از مسکن مناسب را نشانه خوشبختی دانستند: «مِنْ سَعَادَةِ الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ الْمَسْكَنُ الْوَاسِعُ» (شیخ کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۶، ص ۵۲۶). در سیره حکومتی امام علی (علیه السلام) نیز زندگی حاکم هم‌تراز با سطح زندگی مستضعفان جامعه بود تا الگوی عدالت و همدلی اجتماعی گردد. آن حضرت با فقر به‌مثابه دشمنی خطرناک برخورد کرده و فرمودند: «لَوْ تَمَثَّلَ لِي الْفَقْرُ رَجُلًا لَقَتَلْتُهُ» (تستری، ۱۴۰۹ ق، ج ۲۲، ص ۲۱۷).

در روایاتی امام صادق (علیه السلام) مسئولیت اجتماعی مؤمنان درباره یکدیگر به‌روشنی مطرح شده و ترک یاری برادر مؤمن در حالی که توان کمک وجود دارد موجب عذاب الهی توصیف شده است (شیخ حر عاملی، ۱۴۰۹ ق، ج ۱۶، ص ۳۸۵). فقیهان امامیه نیز رفاه عمومی را از مقاصد کلان شریعت می‌دانند. امام خمینی (علیه السلام) رفاه مستضعفان را یکی از اهداف اصلی اسلام معرفی می‌کنند (امام خمینی، ۱۳۸۷، ج ۷، ص ۵۳۱). شهید صدر نیز معتقد است دولت اسلامی مکلف به تأمین زندگی شایسته برای همه شهروندان است. دولت باید با ایجاد نهادهای تولیدی و تأمین مالی، مشارکت عمومی در فعالیت‌های اقتصادی را پدید آورد. وی اصل «ضمان اعاله» را به‌عنوان وظیفه دولت در تأمین نیازهای ضروری افراد فاقد رفاه مادی معرفی می‌کند. اعاله به معنای فراهم‌سازی وسایل زندگی مکفی است و با افزایش سطح رفاه جامعه، دامنه آن نیز گسترش می‌یابد. شهید صدر با استناد به آیات و

روایات، بر وجود اصل «تضمین اجتماعی» تأکید دارد که بر پایه حق عمومی در بهره‌مندی از ثروت‌های طبیعی بنا شده است (شهید صدر، ج ۲، ۱۳۵۷، صص ۳۱۹-۳۲۵). آیت‌الله حسین وحید خراسانی هدف احکام شریعت را عمران دنیا و آخرت می‌داند. وی اهتمام شریعت را به رفاه دنیوی، فرعی و اهتمام به آخرت را اصلی می‌شمارد، اما تأکید می‌کند که رشد و شکوفایی اقتصادی نیز از مقاصد اسلام است: «اهتمّت الشریعة المقدّسة بالتنمية الاقتصادية» (وحید خراسانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۵۵۸).

آیت‌الله هاشمی شاهرودی با استناد به آیه فی‌ء، گردش ثروت و جلوگیری از تمرکز آن در دست اغنیا را از سیاست‌های کلان اسلام و وظایف حاکم اسلامی می‌داند تا فقر از جامعه ریشه کن شود (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۱۴۲). آیت‌الله سید کاظم حائری نیز هدف زکات را رسیدن مستمندان به سطحی نزدیک از رفاه معرفی کرده و تأکید دارد که در صورت ناکافی بودن منابع زکات، ولی فقیه مجاز به وضع قوانین نوین برای تحقق این هدف است (حائری، ۱۴۲۵ق، ص ۱۳۵). وی همچنین یکی از مقاصد شریعت را توازن اجتماعی در توزیع ثروت می‌داند و وظیفه ولی‌امر را جلوگیری از تمرکز اموال در دست گروهی خاص معرفی می‌کند (حائری، ۱۴۲۴ق، ص ۱۲۷). آیت‌الله محمد سند بحرانی، از شاگردان شهید صدر، در تبیین نظریه «منطقة الفراغ»، توجه به اهداف کلان شریعت را نخستین ضابطه می‌داند و با استناد به آیه فی‌ء، جلوگیری از انباشت ثروت در دست اغنیا را از مقاصد شریعت برمی‌شمارد. او همچنین غایت زکات را رساندن فقیر به سطح متعارف زندگی می‌داند (سند، ۱۴۲۶ق، ص ۲۹۳). آیت‌الله عبدالله جوادی آملی پس از بیان آیاتی درباره آفرینش نعمات برای انسان، رفاه عمومی را نتیجه حرکت صحیح چرخه تولید می‌داند. از نظر او اسلام بر دو عنصر «تلاش در تولید برای رفاه جامعه» و «قناعت در مصرف» تأکید دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۸).

در عصر جدید، رسانه و ارتباطات نقشی اساسی در تحقق عدالت اجتماعی و کاهش فقر ایفا می‌کنند. گسترش ارتباطات یکی از شاخص‌های پیشرفت و رفاه عمومی است؛ زیرا آگاهی اجتماعی از راه رسانه، عامل مقابله با استضعاف فکری است. قدرت‌های استکباری همواره از جهل ملت‌ها برای سلطه بهره برده‌اند. قرآن جهل را منشأ انحراف

می‌داند و در ماجرای سرکشی و نافرمانی بنی اسرائیل، بت پرستی آنان را نتیجه نادانی معرفی می‌کند: «قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ» (اعراف، ۱۳۸). به همین خاطر امام صادق (ع) فرمودند که اگر بندگان هنگام جهل به مطلبی، توقف کنند و حقیقت را انکار نکنند، گرفتار کفر نمی‌شوند: «لَوْ أَنَّ الْعِبَادَ إِذَا جَهِلُوا وَقَفُوا وَلَمْ يَجْحَدُوا لَمْ يَكْفُرُوا» (شیخ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۸۸).

از دیدگاه اسلام، رسانه عامل شناخت، الفت و مواسات اجتماعی است. همبستگی و همدلی مردمی از مهمترین عوامل رفع فقر و تأمین رفاه عمومی است. قرآن در وصف مؤمنان می‌فرماید: «فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (زمر، ۱۷-۱۸). نخستین گام در مسیر شناخت و هدایت، گوش سپردن به حقیقت است. بر این پایه، رسانه باید بستر همدلی، فهم متقابل و رفع نیازهای جمعی باشد. رسانه‌ای که مردم را به تعاون و همیاری برای رفع محرومیت فرا می‌خواند، تجلی الگوی اسلامی ارتباطات است و مخاطبان خود را همگام و همدل می‌کند (غمامی و اسلامی تنها، ۱۳۹۸، ص ۲۰۹).

۵. الگوی سیاست‌گذاری رسانه‌های خبری برگرفته از مقاصد شریعت

سیاست‌گذاری رسانه‌های خبری براساس مقاصد شریعت در دو سطح قابل بررسی و تحقیق است؛ سطح فراسازمانی (حاکمیت) و سطح درون سازمانی. ابتدا به سیاست‌گذاری رسانه‌های خبری توسط حاکمیت می‌پردازیم.

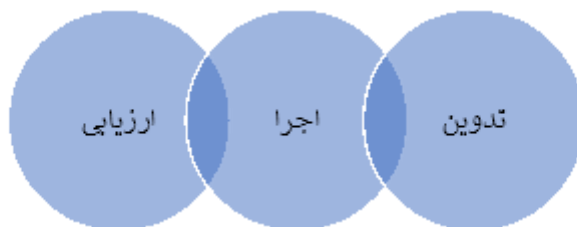
سیاست‌گذاری فرایندی است که حکومت از طریق آن، غایات و اهداف کلان خود را به برنامه‌های اجرایی تبدیل می‌کند تا تغییرات مطلوب را در جهان واقعی پدید آورد. تمرکز بر همکنشی دولت با جامعه در مراحل شناخت مسئله، طراحی، اجرا، ارزیابی و اصلاح سیاست‌هاست (باقری و پورعزت، ۱۳۹۲، ص ۱۶۲). قدرت دولت از نمادهای رسانه‌ای افزایش می‌یابد؛ بنابراین دولت‌ها رسانه‌ها را برای تحکیم مشروعیت و اقتدار خود کنترل می‌کنند. سیاست‌گذاری دولتی در رسانه‌ها طیفی از اهداف و مبانی را شامل می‌شود، از فرایندهای سیاسی سطح بالا تا تصمیم‌های اداری خرد، مانند تنوع یا تک‌صدایی

رسانه‌ها، نظارت دولتی، حضور فناوری‌ها و ماهیت حقوقی سازمان‌های رسانه‌ای. این مداخله با مفهوم «حکمرانی در رسانه‌ها» مرتبط است که الگوی نوینی برای تحلیل سیاست‌گذاری و کنترل فراتر از چارچوب قانونی است. حاکمیت رسانه‌ای راهکاری برای حل مسائل اجتماعی و خلق فرصت‌های عمومی است و شامل نظام‌های رسمی و غیررسمی، ملی و فراملی، متمرکز و پراکنده برای سازماندهی سیستم‌های رسانه‌ای می‌شود (Puppis, 2010, p. 139).

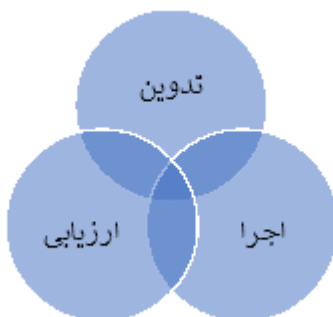
حکمرانی بر رسانه‌ها به کنترل قانونی، هدایت و سازماندهی نظام‌های رسانه‌ای کشور می‌پردازد. سیاست‌های ناگهانی بدون برنامه‌ریزی نتایج نامطمئنی دارند و گزارش‌های انتقادی رسانه‌ها در موفقیت یا شکست آنها تعیین‌کننده‌اند ولی سیاست‌های از پیش تعیین‌شده، نقش رسانه را کم‌رنگ می‌کند. رسانه‌ها در تصمیم‌های سیاست خارجی و اجرای آنها نیز مؤثرند. رابطه دولت و رسانه دوسویه است: رسانه‌ها قدرت دولت را افزایش یا کاهش می‌دهند و دولت‌ها از طریق سیاست‌گذاری، قانون‌گذاری، تنظیم‌گری و کنترل، رسانه‌ها را تقویت یا تضعیف می‌کنند. مداخلات از اعطای اعتبار تا مشوق‌ها و جرایم را در بر می‌گیرد. رسانه انتقادی با نمایندگی نخبگان منتقد، افکار عمومی را علیه دولت بسیج و مشروعیت و اعتبار اقدامات کلان را مخدوش می‌کند (روشندل اربطانی، ۱۳۹۴، ص ۱۳۵).

در سطح درون‌سازمانی، سیاست‌گذاری رسانه برای تأمین مقاصد شریعت مانند قدرت، تبلیغ دین، حفظ نظام و رفاه‌گستری، شامل فرایندهای پیش‌تولید، تولید، انتشار و بازخوردگیری است. پیش‌تولید بر اندیشه‌ورزی، سوژه‌یابی، آفیش، شخصیت‌پردازی و تاکتیک‌های خبری (الگودهی، اعتباربخشی) تأکید دارد. تولید شامل سوژه‌پردازی، منبع‌یابی، جمع‌آوری اطلاعات (دقت، صحت، امانت، سرعت)، مهندسی خبر، بسته‌بندی، مدیریت تصویر، برجسته‌سازی و تعارض است. انتشار، مقاصد شرع را با اغنا (غنی کردن محتوا)، مدیریت آنلاین، زمان‌بندی، چینش و تکرار پیگیری می‌کند. بازخوردگیری بر مخاطب‌شناسی، سنجش واکنش، اعتمادسازی، رضایت، ذائقه‌سنجی، تأمین نیاز، واکنش معکوس و شناسایی اختلال تمرکز دارد. سیاست‌گذاری‌های داخلی بیشتر در پیش‌تولید شکل می‌گیرد و از خط‌مشی‌های رسانه‌ای (اعمال‌شده توسط

مالکان، هیئت مدیره یا مدیران) سرچشمه می گیرد. مالکیت رسانه کنترل را تقویت می کند. خط مشی های کلان خبری در مراحل تدوین، اجرا و ارزیابی، بر الگوهای ترتیبی (شکل ۱) یا همزمان (شکل ۲) پیش می رود.



شکل ۱. الگوی خط مشی گذاری ترتیبی



شکل ۲. الگوی خط مشی گذاری هم زمان

سازمان خبری برای تعیین راهبردهای تحقق مقاصد شریعت به ترسیم اهداف بنیادین و بلند مدت، شیوه اتخاذ اقدامات و تخصیص منابع برای تحقق اهداف کلان می پردازد. سه الگوی راهبرد برنامه (جدول سوات)، راهبرد موقعیت (مزیت رقابتی) و راهبرد الگوسازی در تعیین راهبردهای تحقق مقاصد شریعت نقش آفرین هستند.

نتیجه گیری

سیاست گذاران جمهوری اسلامی ایران برای اداره کلان سازمان های رسانه ای - خبری

داخلی باید تحقق مقاصد شریعت مرتبط با خبررسانی را دنبال کنند. بدین منظور در گام اول برای تحقق اهداف راهبردی کشور و مقاصد شریعت، نیازمند تدوین سند بالادستی با عنوان استراتژی امنیت ملی رسانه‌ای هستیم. این سند ملی، اصول ارزش‌ها، باورها و غایات کلان حاکمیت اسلامی را تعیین می‌کند. براساس این سند بالادستی، دولت‌ها، نهادهای حاکمیتی و مدیران رسانه‌ها اقدام به آینده‌نگری، برنامه‌ریزی، سازماندهی و سایر فرایندهای مدیریتی می‌کنند. در سطحی‌ترین لایه از طبقات حکمرانی، رسانه در جهت تحقق مقصد رفاه عمومی روندهای کمی، مشکلات و مسائل مربوط به حوائج و نیازهای اقشار ضعیف را بررسی، مطالبه‌گری و راه‌گشایی می‌کند. در این مرحله، بدیهی است که عده‌ای که منافعشان به خطر می‌افتد، مخالفت خواهند کرد. در سطح دوم، مقصد حفظ نظامات اجتماعی دنبال می‌شود و رسانه‌های خبری به عوامل اقتصادی، فرهنگی، سیاسی و تاریخی برخی ناکارآمدی‌ها و ضعف‌های موجود در نظامات اجتماعی می‌پردازند. کنشگری خبری رسانه‌ها در این سطح بر روی رفع هرج و مرج، ناکارآمدی و اختلال موجود در نظامات اجتماعی متمرکز می‌شوند. مقصد حفظ و تولید قدرت در سومین سطح، از طریق رسانه‌های خبری دنبال می‌شود. در این سطح، عزم ملی برای تبدیل نقاط ضعف به قدرت برانگیخته می‌شود و تمامی امکانات دولتی، ملی و خصوصی با هدف پیش‌بینی بازی دشمن، دفع تهدیدهای هیبریدی و تولید قدرت بازدارنده برانگیخته و سازماندهی می‌شود. چهارمین و عمیق‌ترین سطح سیاست‌گذاری رسانه‌ای در این سند ملی، به مقصد حفظ و برتری دین می‌پردازد. از آنجا که امروزه قوت و اعلای دین اسلام و مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) با سرنوشت نظام جمهوری اسلامی گره خورده است، حفظ حکومت اسلامی در اولویت قرار می‌گیرد. بر این اساس یکی از تهدیدهای پیش‌رو، اندیشه سکولاریسم است که امروزه در حوزه‌های علمیه نیز نفوذ و رسوخ کرده و مانند موربانه‌ای، پایه‌های مردم‌سالاری دینی را به خطر انداخته است؛ بنابراین تحکیم گفتمان جهاد تبیین، تولید علوم انسانی اسلامی و تحقق بیرونی الگوی دعوت - اجابت در دستور کار دولتمردان و مدیران رسانه‌های خبری قرار می‌گیرد.

فهرست منابع

- احسائی، ابن ابی جمهور. (۱۴۱۰ق). الأقطاب الفقهية على مذهب الإمامية. قم: انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- امام خمینی، سیدروح الله. (۱۳۷۸). صحیفه امام (ج ۷). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- امام خمینی، سیدروح الله. (۱۴۲۱ق). کتاب البیع (ج ۲). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- آل عصفور بحرانی، حسین. (۱۴۲۱ق). سداد العباد و رشاد العباد. قم: کتابفروشی محلاتی.
- باقری، محمدرضا و پور عزت، علی اصغر. (۱۳۹۲). ارائه الگوی ترکیبی برای خط مشی گذاری در عرصه دانشگاه، فصلنامه مجلس و راهبرد، ۲۰(۷۴)، صص ۱۶۵-۱۹۹.
- بجنوردی، سیدحسن. (۱۴۱۹ق). القواعد الفقهیه (ج ۷). قم: نشر الهادی.
- بحرالعلوم، سیدمحمد. (۱۴۰۳ق). بلغة الفقيه (ج ۳، چاپ چهارم). تهران: منشورات مکتبه الصادق.
- بحرالعلوم، سیدمحمد مهدی. (۱۴۲۷ق). مصابیح الاحکام (ج ۱). قم: منشورات میثم التمار.
- بروجردی، سیدحسین. (۱۴۱۶ق). تفسیر صراط المستقیم (ج ۱). قم: مؤسسه أنصاریان للطباعة والنشر.
- پارسانیا، حمید. (۱۳۸۴). سکولاریزم و معنویت، فصلنامه علوم سیاسی، ۸(۳۲)، صص ۷-۲۶.
- تستری، قاضی نور الله. (۱۴۰۹ق). إحقاق الحق و إزهاق الباطل (ج ۲). قم: مکتبه آية الله المرعشي النجفي.
- توحیدی تبریزی، محمدعلی. (۱۴۲۸ق). مصباح الفقاهه فی المعاملات: تقریرا لابیاحث ابوالقاسم الموسوي الخوئي (ج ۲، چاپ دوم). قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئي.

جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). اسلام و محیط زیست (محقق: عباس رحیمیان، چاپ پنجم). قم: اسراء.

جوادى آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). جامعه در قرآن: تفسیر موضوعی قرآن کریم (چاپ سوم، تحقیق مصطفی خلیلی). قم: اسراء.

حائری، سید کاظم. (۱۴۲۴ق). ولایة الأمر فی عصر الغیبة (چاپ دوم). قم: مجمع اندیشه اسلامی. حائری، سید کاظم. (۱۴۲۵ق). المرجعیه و القیاده (چاپ سوم). قم: دار التفسیر.

حسینی عمیدی، سید عمید الدین بن محمد اعرج. (۱۴۱۶ق). کنز الفوائد فی حل مشکلات القواعد (ج ۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

حلی، احمد بن محمد اسدی. (۱۴۰۷ق). المذهب البارع فی شرح المختصر النافع. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

خوانساری، سید احمد. (۱۴۰۵ق). جامع المدارک فی شرح مختصر النافع (ج ۳، چاپ دوم). قم: مؤسسه اسماعیلیان.

خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۱ق). الاجتهاد و التقليد (چاپ سوم). قم: چاپخانه نوظهور.

روشندل اربطانی، طاهر. (۱۳۹۴). سیاست‌گذاری رسانه‌ای. تهران: دانشگاه تهران.

روشندل اربطانی، طاهر؛ پورعزت، علی اصغر؛ عقیلی، سیدوحید؛ لبافی، سمیه. (۱۳۹۴). طراحی و تبیین مدل سیاست‌گذاری براساس مولفه‌های بنیادین در صدا و سیماى جمهوری اسلامی ایران، پژوهش‌های مدیریت عمومی، ۸(۲۸)، صص ۱۰۹-۱۳۷.

سزوارى، سید عبد الاعلی. (۱۴۱۳ق). مذهب الاحکام فی بیان حلال و الحرام (ج ۱۱، ۲۷، چاپ چهارم). قم: موسسه المنار.

سند، محمد. (۱۴۲۶ق). أسس النظام السياسي عند الإمامية. قم: مکتبه فدک.

شافریتز، جی. ام؛ بریک، کریستوفر پی. (۱۳۹۰). سیاست‌گذاری عمومی در ایالات متحده آمریکا (مترجم: حمیدرضا ملک محمدی). تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.

شهید اول، محمد بن مکی. (۱۴۰۰ق). القواعد و الفرائد (مصحح: سید عبدالهادی حکیم، ج ۱). قم: کتابفروشی مفید.

- شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام (ج ۱۴). قم: مؤسسة المعارف الإسلامية.
- شهید صدر، سید محمد باقر. (۱۳۵۷). اقتصاد ما یا بررسی های درباره مکتب اقتصادی اسلام (مترجم: عبد العلی اسپهبدی، ج ۲، چاپ دوم). تهران: انتشارات اسلامی.
- شیخ انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). المكاسب المحرمة (البيع و الخيارات) (ج ۱، ۲). قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- شیخ حرّ عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة (ج ۶، ۱۲). قم: موسسه آل البيت علیه السلام.
- شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۰۳ق). معانی الاخبار. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- شیخ صدوق، محمد بن علی بن بابویه. (۱۴۱۷ق). الامالی (ج ۱). قم: موسسه البعثة.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الامامیه (ج ۲، چاپ سوم). تهران: المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية.
- شیخ کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (ج ۲، ۵، ۶، ۸، چاپ چهارم). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- طباطبایی قمی، سید تقی. (۱۴۲۶ق). مبانی منهاج الصالحین (ج ۸). قم: منشورات قلم الشرق.
- طباطبایی حائری، سید علی بن محمد. (۱۴۱۸ق). ریاض المسائل (ج ۱۵). قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام.
- علامه حلی، حسن بن یوسف. (۱۳۸۰). تهذیب الوصول إلى علم الأصول (مصحح: محمد حسین رضوی کشمیری، ج ۱، ۴). لندن: مؤسسة الإمام علي علیه السلام.
- علامه طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۴). المیزان فی تفسیر القرآن (مترجم: سید محمد باقر موسوی همدانی، ج ۴، چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- علامه مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول (ج ۹، ۱۰، ۱۱، چاپ دوم). تهران: دار الکتب الاسلامیه.

غمامی، سید محمدعلی؛ اسلامی تنها، اصغر. (۱۳۹۸). هم‌شناسی فرهنگی؛ الگوی قرآنی ارتباطات میان فرهنگی. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام و پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.

فاضل مقداد، ابن عبدالله سیوری. (۱۴۰۳ق). نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية (مصحح: سید عبد اللطیف حسینی کوه‌کمری، ج ۱، ۲). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

فاضل مقداد، ابن عبدالله سیوری. (۱۴۰۴ق). التنقيح الرائع لمختصر الشرائع. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

فخر المحققین، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد (ج ۳). قم: مؤسسه اسماعیلیان.

فیاضی، مسعود؛ محمدی، روح الله. (۱۴۰۱). فقه نظام از رهگذر بررسی نظرات گوناگون و تبیین رابطه آن با علوم انسانی اسلامی، فصلنامه حقوق اسلامی، ۱۹ (۷۴)، صص ۱۵۹-۱۸۳.

کاشف الغطاء، حسن بن جعفر. (۱۴۲۲ق). أنوار الفقاهة: کتاب القضاء. نجف: مؤسسه کاشف الغطاء.

کاشف الغطاء، محمد حسین بن علی. (۱۳۵۹ق). تحرير المجلة (ج ۱). نجف: المكتبة المرتضوية.

گلپایگانی، سید محمد رضا. (۱۴۱۲ق). الدر المنضود في احكام الحدود (ج ۱). قم: دار القرآن الکریم.

مازندرانی، محمد صالح. (۱۳۸۲ق). شرح الکافی (الاصول و الروضة) (ج ۸). تهران: المكتبة الاسلاميه.

محقق کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد في شرح القواعد (ج ۱۳، چاپ دوم). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

محقق، محمد مهدی. (۱۴۰۳). «کاوشی فقهی در حکمرانی فضای مجازی: چالش‌ها و راهکارهای تقویت قدرت و بازدارندگی نظام اسلامی»، دوفصلنامه مطالعات فقه و حقوق رسانه، دوره ۶، شماره ۲، صص ۲۰۷-۲۴۶.

محقق، محمد مهدی. (۱۴۰۴). فقه خبر؛ پژوهشی در احکام فقهی رسانه‌های خبری. قم: تسنیم فکر.

- مقدس اردبیلی، احمد. (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الأذهان (ج ۱۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه (ج ۲۴). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- ملا صدرا، محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۳۶۴). مفاتیح الغیب (تعلیقات مولی علی نوری، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مهدی زاده، سیدمحمد. (۱۳۹۳). نظریه‌های رسانه: اندیشه‌های رایج و دیدگاه‌های انتقادی (چاپ چهارم). تهران: همشهری.
- نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام في شرح شرائع الإسلام (چاپ هفتم، ج ۴۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- واسطی، عبد الحمید؛ گلکار، محمدحسین. (۱۳۹۸). فقه حکومتی؛ چیستی، چرایی، چگونگی (مبنتی بر نظریه اجتهاد سیستمی)، اندیشه مدیریت راهبردی، سال ۱۳، شماره ۲، صص ۴۹-۷۱.
- الوانی، سیدمهدی و شریف زادگان، فتاح. (۱۳۹۳). فرایند خط مشی گذاری عمومی (چاپ دوازدهم). تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
- وحید خراسانی، حسین. (۱۴۲۸ق). منهاج الصالحین (چاپ پنجم، ج ۱). قم: مدرسه امام باقر علیه السلام.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۴۲۳ق). قراءات فقهیه معاصره (ج ۲). قم: مؤسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
- یوسف زاده، حسن؛ اسلامی تنها، اصغر و غمامی، سیدمحمدعلی. (۱۳۹۴). در آمدی بر ارتباطات جمعی از منظر اسلام؛ الگوی رسانه مطلوب. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- Broad, William J. & Markoff, John & Sanger, David E. (2011), "Israeli Test on Worm Called Crucial in Iran Nuclear Delay", *The New York Times*, 15 January 2012.
- Etzioni, Amitai (1967), "Mixed-Scanning: A "Third" Approach to Decision-Making", *Public Administration Review*, Vol. 27, No. 5.
- Hutchison, David (1999), *Media Policy: An Introduction*, Wiley-Blackwell.

- Jahan, F. (2016), "Media Wars: Narrative and Psychology", *International Journal of Communication*, Vol. 10.
- Kingdom, Ioim W. (1989), " Agendas, Alternatives and Public Policies", *Journal of Public Policy*, Vol. 9, No. 2.
- Lindblom, Charles Edward (1959), " The Science of Muddling Through", *Public Administration Review*, Vol 19, No. 2.
- Puppis, Manuel (2010), "Media Governance: A New Concept for the Analysis of Media Policy and Regulation", *Communication, Culture and Critique*, Vol. 3, No. 2.

Legal and Jurisprudential Challenges of Anti-Terrorism Laws¹

Esmail Aghababaei Beni 

Associate Professor, Department of Jurisprudential and Legal Issues, Islamic Sciences and Culture Academy, Research Center for Jurisprudence and Law, Qom, Iran.

Aghababaei@isca.ac.ir



Abstract

The expansion of terrorism through the actions of the Zionist regime has placed numerous innocent individuals under threat. The absence of a clear and universally accepted definition of terrorism, coupled with the political motivations of certain states that support specific forms of terrorism—and at times engage in acts of terror themselves under pretexts such as the “fight against terrorism”—has compounded the challenges of combating terrorism. Political approaches to terrorism have resulted in Iran’s accession to international conventions being subject to reservations, and at times encountering obstacles. Domestically, Iranian laws governing the fight against terrorism are often unable to address current needs due to evolving manifestations of terrorism, and there is a growing necessity to expand the territorial jurisdiction of national courts to address certain forms of terror. Moreover, efforts to equate emerging manifestations of terrorism with certain criminal categories in Islamic jurisprudence—such as moharebeh (armed hostility against society), efsad fi al-ard (spreading corruption on earth), fatk (premeditated treachery), baghi (armed rebellion), and ightiyal (assassination)—without adequate consideration

۳۸
فقه و
سیاست
سال ۵، شماره ۲، ۱۴۰۲

1. Aghababaei Bani, E. (2024). Legal and jurisprudential challenges of anti-terrorism laws. *Jurisprudence and Politics*, 5(2), pp. 38-62. <https://doi.org/10.22081/ijp.2025.73005.1095>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). * **Type of article:** Specialized

▣ **Received:** 2025/09/26 • **Revised:** 2025/10/22 • **Accepted:** 2025/11/12 • **Published online:** 2025/12/03

for international interpretations, have sometimes failed to resolve issues effectively. Therefore, revising existing laws, expanding territorial jurisdiction, and recognizing novel forms of terrorism are imperative for an effective counter-terrorism framework within Iranian law.

Keywords

Terrorism, Targeted Killing, Moharebeh, Efsad fi al-Ard, Right to Life.

المشكلات القانونية والفقهية في القوانين المتعلقة بمكافحة الإرهاب^١

إسماعيل آقابابائي بني 

أستاذ مشارك، مجموعة المسائل الفقهية والقانونية، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، معهد الفقه والقانون، قم، إيران
Aghababaei@isca.ac.ir



الملخص

أدت توسع الأعمال الإرهابية على يد الكيان الصهيوني إلى تعريض عدد كبير من الأبرياء للخطر. إن غياب تعريف واضح للإرهاب، ودعم بعض الدول، بطبيعة الحال لأهداف سياسية، لبعض أشكال الإرهاب وأحياناً أعمال الإرهاب تحت غطاء مكافحة الإرهاب، من شأنه أن يزيد من صعوبة التعامل مع الإرهاب. إن التعاملات السياسية مع ظاهرة الإرهاب أدت إلى أن يواجه انضمام إيران إلى الاتفاقيات الدولية إما القبول مع التحفظ أو التعرض للعوائق. كما أن القوانين الداخلية المتعلقة بمكافحة الإرهاب في النظام القانوني الإيراني لم تعد تلبي الاحتياجات الراهنة بسبب تطور مصاديق الإرهاب. وليس كذلك الاحتياج إلى توسيع الصلاحية الإقليمية للمحاكم في البلاد من أجل التصدي لبعض أشكال الأعمال الإرهابية. إضافة إلى ذلك، فإن محاولة مطابقة المصاديق المستجدة للإرهاب مع بعض العناوين الإجرامية في الفقه، مثل المحاربة، والإفساد في الأرض، والفتنك، والبغي، والاغتيال، قد لا تكون قادرة على تلبية الاحتياجات الراهنة، لأن هذه المحاولات لا تأخذ في الحسبان المفاهيم والمعايير الدولية. ولذلك، فإن مراجعة القوانين، وتوسيع الصلاحية الإقليمية، والاهتمام بالمصاديق الجديدة للإرهاب تعد أموراً ضرورية في إطار مكافحة الإرهاب في القانون الإيراني.

الكلمات المفتاحية

الإرهاب، القتل المستهدف، المحاربة، الإفساد في الأرض، حق الحياة.

١. الاستشهاد بهذا المقال: آقابابائي بني، إسماعيل. (١٤٠٣). المشكلات القانونية والفقهية في القوانين المتعلقة بمكافحة الإرهاب. الفقه و السياسة، ٥(١٠)، صص ٣٨-٦٢.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.73005.1095>

□ نوع المقال: بحثية محكمة؛ الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي في حوزة قم (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران) © المؤلفون

□ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٩/٢٦ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/١٠/٢٢ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١١/١٢ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/١٢/٠٣

مشکلات حقوقی و فقهی قوانین ناظر به مبارزه با تروریسم^۱

اسماعیل آقابابائی بنی id

دانشیار، گروه مسائل فقهی و حقوقی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهشکده فقه و حقوق، قم، ایران.

Aghababaei@isca.ac.ir



چکیده

توسعه تروریسم با اقدامات رژیم صهیونی، افراد بی‌گناه بسیاری را در معرض تهدید قرار داده است. نبود تعریف مشخص از تروریسم و حمایت برخی کشورها با اهداف سیاسی از برخی اشکال ترور و گاه اقدام به ترور در قالب توجیهاتی چون مبارزه با تروریسم، بر مشکلات برخورد با تروریسم افزوده است. برخوردهای سیاسی با تروریسم موجب شده است الحاق ایران به کنوانسیون‌های بین‌المللی با حق شرط و گاه مانع مواجه شود و در قوانین داخلی در حقوق ایران، قوانین ناظر به مبارزه با تروریسم، به دلیل تحول در مصادیق، پاسخ‌گوی نیازهای فعلی نیست و برای رسیدگی به برخی اشکال ترور نیاز به توسعه در صلاحیت سرزمینی دادگاه‌های کشور احساس می‌شود. افزون بر این، تلاش در تطبیق مصادیق نوپیدای تروریسم با برخی مصادیق مجرمانه در فقه مثل محاربه، افساد فی الارض، فتک، بغی و اغتيال، گاه بجای حل مشکل، به دلیل توجه نداشتن به برداشتهای بین‌المللی نمی‌تواند پاسخ‌گوی نیازها باشد. از این‌رو بازنگری در قوانین، توسعه صلاحیت سرزمینی و توجه به مصادیق نوپیدای ترور در مبارزه با تروریسم در حقوق ایران ضروری است.

کلیدواژه‌ها

ترور، قتل هدفمند، محاربه، افساد فی الارض، حق حیات.

۱. **استناد به این مقاله:** آقابابائی بنی، اسماعیل. (۱۴۰۳). مشکلات حقوقی و فقهی قوانین ناظر به مبارزه با تروریسم. فقه

و سیاست، ۵(۱۰)، صص ۳۸-۶۲.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.73005.1095>

□ نوع مقاله: تخصصی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۰۴ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۷/۳۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۱ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲

مقدمه

ترور، جنگ و کشته شدن انسان‌ها رنجی است که به خاطر زیاده‌خواهی یا عقاید خاص گروه یا فردی، ملت‌های بسیاری را در معرض نابودی قرار داده و خسارات جبران ناپذیری بر برخی ملت‌ها وارد کرده است و امروزه در اشکال جدیدتر و وسیع‌تری ادامه دارد و انسان‌های بی‌گناه بسیاری را به ورطه نابودی می‌کشاند. در گذشته، حوادث تلخ جنگ جهانی اول و دوم به اضافه اقدامات برخی دولت‌ها در سرکوب انسان‌های بیگناه، بشریت را به سمت تشکیل نهادها و دادگاه‌های بین‌المللی و مجازات جنایتکاران و تلاش در پیشگیری از این دست جنایات سوق داد که مهمترین اقدام در این زمینه را می‌توان تشکیل دیوان بین‌المللی کیفری (International Criminal Court) دانست. تدوین اساسنامه و تصریح بر صلاحیت‌های دیوان در خصوص جنایات علیه بشریت، جنایت نسل‌کشی، جنایات جنگی و جرم تجاوز و تعیین مصادیق مجرمانه برای هر یک از جرایم یادشده، قدم مهمی در مبارزه با این دست جرایم و مقابله با دولت‌های ناقض قوانین به شمار می‌رود.

با این حال، از آنجاکه صلاحیت دیوان منوط به الحاق کشورهاست و تعداد قابل توجهی از کشورها از جمله ایران به آن ملحق نشده‌اند، استمداد از دیوان در مبارزه با جرایم مهم با مشکل مواجه می‌شود؛ افزون بر اینکه کشورهایی که عضو دیوان نیستند نیز در برخورد با مجرمان همکاری لازم را ندارند؛ چنان‌که به رغم صدور حکم بازداشت رهبران اسرائیل توسط دادگاه کیفری بین‌المللی، همکاری نکردن کشورها حکم دیوان را بی‌نتیجه ساخته است.

از این رو، بهره‌گیری از صلاحیت‌های شورای امنیت سازمان ملل نقطه امید بیشتر کشورها در مبارزه با تهدیدهای بین‌المللی است که آن هم از چند جهت به نتیجه مطلوب نمی‌انجامد:

الف- این شورا تحت تسلط ایالت متحده آمریکا است و به همین علت آمریکا از مخالفان سرسخت توسعه صلاحیت رسیدگی دیوان کیفری بین‌المللی به تجاوز بوده است (شریعت باقری، ۱۳۷۷، ص ۸۶).

ب - نفوذ سیاسی پاره‌ای از اعضای شورا این ارگان را به وسیله‌ای برای حفظ صلح در معنا و زمانی که با منافع اعضای قدرتمند آن ارتباط دارد تبدیل کرده است (ر.ک: شریعت باقری، ۱۳۷۷، ص ۹۷)؛ به بیان دیگر، نگاه سیاسی به صلاحیت‌های دیوان و برخورداری اعضای دائم سازمان ملل از حق وتو، عملاً برخورد این شورا با جرایم مهم از جمله تروریسم را با مشکل مواجه کرده است، بویژه در مواردی که خود آمریکا پیشقدم در اقدامات تروریستی مثل ترور شهید سلیمانی می‌شود.

از این رو می‌توان گفت به رغم پیش‌بینی شورای امنیت در سازمان ملل، در عمل مبارزه جدی با جنایات از جمله تروریسم به حاشیه رفته است و قانون‌شکنی کشورهای زورمدار چه در قالب تفسیر غلط از قوانین و چه در نقض صریح قوانین، به دلیل سکوت و عدم همکاری کشورهای ضعیف‌تر، راه را برای ارتکاب جنایات بین‌المللی و ترور گشوده است و بجای مبارزه با فقر، تولید و فروش اسلحه و جنگ افروزی برای مصرف تسلیحات جنگی به خصوص سلاح‌هایی که قدرت تخریبی فروان دارند و انجام عملیات تروریستی در سطح وسیع مثل آنچه علیه حزب‌الله لبنان انجام گرفت، زندگی آرام انسان‌ها را دچار ترس و وحشت ساخته است.

در این میان، تروریسم اگر در گذشته بسیار محدود بود و حوادث تلخی را برای گروه خاص یا ملت‌های ناتوان رقم می‌زد، امروزه از چند جهت به تهدیدی علیه کل بشریت تبدیل شده است که از آن جمله است: «۱. تنوع مصادیق؛ ۲. پیوند تعریف با ارزش‌های سیاسی که هر جامعه‌ای مصداق خاصی را مطرود یا مقبول می‌داند؛ ۳. پیوند تروریسم با ارزش‌های اعتقادی و ایدئولوژیک هم با این مشکل مواجه است که جوامع شرط‌هایی را می‌گذارند تا موردی را استثنا یا مصداق بدانند؛ ۴. انقلاب، جنگ، کودتا مبارزه ضد استعماری و واژه‌هایی از این دست با مفهوم تروریسم مختلط می‌گردد معمولاً مؤسسات ملی به ترور نگاه متفاوتی دارند و تعاریف هم متعدد شده است» (آقابابائی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۳).

تعدد تعاریف، تفسیرهای ناروا از قوانین بین‌المللی، عدم شمول صلاحیت‌های دیوان کیفری بر این دست جرایم، اقدام رسمی دولت‌ها به ترور بی‌آنکه پاسخ‌گوی جنایات

خود باشند، مشکل بودن مبارزه با ترور و تروریسم بدون همکاری کشورها در کنار به کارگیری هوش مصنوعی و سلاح‌های پیشرفته جنگی برای ترویج تروریسم و اعمال شیوه‌های پیچیده در ترور مثل انفجار پیجرها برای ترور افراد حزب الله در لبنان بر مشکلات مبارزه با این پدیده شوم افزوده است و این دست جنایت امروزه به سردمداری آمریکا و اسرائیل ملت‌های بسیاری را در معرض آسیب جدی قرار داده است.

از این رو، به رغم آنکه در ایران تلاش شده است مبارزه با بخشی از این جرایم در قالب قانون بیان شود و نوشته‌هایی در قالب کتاب و مقاله سعی کرده‌اند قانون‌گذار را در این راه حمایت کنند، توسعه جرم ترور و توجیه ترور با واژه‌هایی چون دفاع پیش‌دستانه و قتل هدفمند و گاه با اغراض سیاسی، همه این تلاش‌ها را نیازمند بازنگری جدی ساخته است که در این مقاله تلاش می‌شود گوشه‌ای از این مهم مطرح شود.

از جمله تلاش‌های علمی انجام گرفته در این زمینه می‌توان به کتاب «تروریسم از منظر حقوق اسلام و اسناد بین‌المللی» نوشته سیدحسین هاشمی (۱۳۹۵)، «درآمدی بر تروریسم پژوهی (رویکردها، تعاریف، موضوع‌شناسی فقهی)» نوشته عبدالمجید مبلغی (۱۳۸۹)، «تروریسم و نظام کنونی جهان با تأکید بر حقوق بین‌الملل» نوشته ابوالفضل گندمکار (۱۳۹۴) و برخی مقالات دیگر اشاره کرد که همگی بدون توجه به موضوعات جدید به نگارش درآمده و همسو با تلاش‌های بین‌المللی در مبارزه با تروریسم، عمدتاً تلاش‌های انجام گرفته در این زمینه را بازتاب داده و خود به کاستی‌های موجود و در موارد نادر همسو با بحث‌های انجام گرفته قبل از جنایات اخیر اسرائیل راهکارهایی را ارائه داده‌اند. از این رو، وجود این دست منابع نافی تلاش‌های جدیدتر نخواهد بود. افزون بر اینکه تمرکز بحث‌های بین‌المللی در موضوع تروریسم عمدتاً پس از حادثه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ رقم خورده است که امروزه می‌توان آن را از مصادیق ترور سنتی به‌شمار آورد که گاه هیچ سختی با شیوه‌های جدید ترور ندارد.

از این رو تلاش می‌کنیم در این نوشته ضمن پرهیز از تکرار مطالب، مشکلات شناسایی ترور به‌عنوان یک جرم بین‌المللی، مقررات ایران، رویکردهای فقهی در نگرش به جرم ترور و راهکارهای مبارزه جدی‌تر با ترور و تروریسم را به اختصار بیان کنیم.

۱. مشکلات شناسایی ترور به عنوان یک جرم

در اینکه ترور چیست، تاکنون تعاریف متعددی از آن ارائه شده است که جمع‌بندی نهایی و ارائه تعریف مشخص و مورد اتفاق همه را تقریباً غیر ممکن کرده است (برای اطلاع از بخشی از این تعاریف رک: مبلغی، ۱۳۸۹) و علت عمده آن دخالت دادن اغراض سیاسی و گاه قبح‌زدایی از ترور با عناوینی چون انقلاب، شورش، کودتا، عملیات چریکی، دفاع پیش‌دستانه و مانند آن است. تا جایی که سازمان ملل هم تاکنون تعریف مشخصی از ترور ارائه نکرده است و فقط آنچه در قطع نامه شماره ۴۹/۶۰ در ۱۷ فوریه ۱۹۹۵ در مقام معرفی معیارهایی برای تروریسم بین‌المللی آمده، معیاری برای شناسایی ترور در دیگر اسناد قرار گرفته است. این معیار چنین است: «هر اقدام جنایتکارانه‌ای که با قصد ایجاد هراس در مردم، گروهی از مردم یا اعمال زور بر دولت یا سازمان بین‌المللی، انجام شود و به‌طور غیرقانونی باعث مرگ یا آسیب بدنی شدید، گروگان‌گیری، یا وارد آوردن خسارت جدی به اموال عمومی یا خصوصی یا زیرساخت‌ها گردد»^۱. به بیان دیگر بجای ارائه تعریف مشخص، تلاش شده است به ارائه معیارها اکتفا شود.

در این روند، برخی برای دستیابی به تعریف مشخص از ترور عناصر مشترک در تروریسم را خشونت بار بودن عمل، قربانی شدن شهروندان، قصد ایجاد رعب و وحشت و سازمان یافتگی دانسته‌اند (هاشمی، ۱۳۹۵، صص ۴۱-۴۳). با این حال به نظر می‌رسد در یک جمع‌بندی کلی از تعاریف تلاشی است که اشمید انجام داده و در تعریفی طولانی و با ترکیب ۱۰۹ تعریف، مشخصات زیر را برای تروریسم در نظر می‌گیرد:

۱. وجود خشونت که غالباً از آن به خشونت غیرمعمول یا غیرقانونی یاد می‌شود؛
۲. تکرار عمل که عمل یکبار رخ داده بدون قاعده را تروریسم نمی‌دانند؛
۳. اقدام سازمان یافته که سازمان اصل است و می‌تواند ترکیبی از سه نفر یا بیشتر باشد؛
۴. وجود تهدید به این معنا که بعد از تهدید رخ می‌دهد و ترور از ضمانت اجراهای تهدید است؛

۵. ترور قربانیان انسانی را هدف قرار می‌دهد گرچه برخی انسان و مال را در تعریف آورده‌اند؛
 ۶. هویت قربانیان برای تروریسم مهم نیست ولی در منازعات شخصی شناخت قربانی مهم است؛
 ۷. ترور همراه با محاسبه است و تأکید بر هدف سیاسی وجود دارد. تروریسم هم جرم سیاسی تلقی می‌شود؛
 ۸. تلاش برای عمومی کردن ترس و وحشت و خواص را الزاماً در نظر ندارد؛
 ۹. بهره‌گیری از موقعیت که شبیه دیگر جرایم است؛
 ۱۰. غلبه قربانیان غیر نظامی که تروریسم در وضعیت صلح مصداق پیدا می‌کند نه در حین جنگ (در زمان جنگ به آن ترور اطلاق نمی‌شود) (آقابائی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۴).
- از آنجا که این تلاش علمی هم اکنون بیش از پانزده سال می‌گذرد، امروزه می‌توان از ترورهای یاد کرد که در صدد توجیه و قبح‌زدایی از ترورند که نمونه آن ترور شهید سلیمانی توسط آمریکا در کشور عراق است. اقدام به ترور علنی و پذیرش آن از سوی آمریکا مسئله ترور را وارد فاز جدیدی کرد که لزوم توجه به بازتعریف ترور و مبارزه جهانی با آن را می‌طلبد.
- پس از این ترور، داعش به‌رغم آنکه جنایات بی‌شماری را در مقابل چشم جهانیان رقم زد، بزرگترین منتفع از ترور شهید سلیمانی بود که در روزنامه رسمی و بین‌المللی خود «النبأ» به تقدیر از ترامپ پرداخت؛ در حالی که نقش ایران و سلیمانی در مبارزه با داعش در عراق و بویژه در جنگ تکریت، توسط ژنرال‌های آمریکایی گامی مثبت ارزیابی شده بود (ر.ک: هنیگسن، ۱۳۹۹، صص ۸۹-۹۰)، ابراهیم نصیر از کشیشان مسیحی معتقد بود: «تمام آنچه قاسم سلیمانی انجام داد، ایستادگی در برابر داعش و القاعده به نفع مسیحیان بود» (هنیگسن، ۱۳۹۹، ص ۹۲). به بیان دیگر، خدمتی بزرگ به بشریت در مبارزه با مظهر بارز تروریسم برای جهانیان یعنی داعش، به واسطه زورمداری آمریکا و برخلاف برداشت عمومی جهانیان، مصداق مبارزه با تروریسم قلمداد می‌شود و مبارزه واقعی با تروریسم را با مشکلات جدی مواجه می‌سازد.

می‌توان گفت در ترور شهید سلیمانی، یک مقام عالی رتبه نظامی دولتی آن هم نه در میدان نبرد بلکه در سفری رسمی و نه برای مأموریت نظامی بلکه مأموریت سیاسی برای گفت و گو با مقامات رسمی کشور میزبان به منظور کاهش تنش‌های منطقه‌ای توسط آمریکا ترور و به صراحت و بدون واهمه به آن اعتراف می‌شود در حالی که حقوق‌دانان در مقابل توجیهات آمریکا عکس‌العمل نشان داده و از جهات مختلف این عمل را نقض تعهدات بین‌المللی به‌شمار آوردند که از آن جمله است: توسل به زور مغایر با منشور ملل متحد، نقض تعهدات دوجانبه آمریکا با عراق، تطابق عمل صورت گرفته با تعریف تجاوز در اعلامیه و اساسنامه رم (برای مطالعه تفصیلی ر.ک: فضائی، ۱۳۹۹؛ کوشا و دیگران، ۱۴۰۳). این در حالی است که مقامات آمریکایی تلاش کردند جنایت صورت گرفته را در قالب برخی مفاهیم حقوقی مانند دفاع مشروع، دفاع پیش‌دستانه و دفاع پیشگیرانه موجه جلوه دهند (فضائی، ۱۳۹۹، ص ۱۵۶، ۱۶۵-۱۶۷، ۱۷۲ به بعد).

این رویه غلط آمریکا و نبود برخورد بازدارنده در سطح بین‌الملل، موجبات جنایات اسرائیل در ترور فرماندهان فلسطینی و دانشمندان هسته‌ای ایران را در ادامه رقم زد و در تجاوز دوازده روزه به ایران و به پشتیبانی آمریکا، مسئله ترور و مبارزه با تروریسم را با مشکلات جدی مواجه ساخت. ترورهای برنامه‌ریزی شده و استفاده از ابزارهای ارتباطی و هوش مصنوعی در کنار نقض آشکار مقررات بین‌المللی با توجیهات حقوقی و سکوت کشورهای دیگر در مقابل این همه جنایت، امروز فصل جدیدی از ترور و تروریسم را در جهان رقم زده است که همکاری همه دولت‌ها و مردم آزاد جهانیان را برای مبارزه با این جنایات می‌طلبد. اقدامات تروریستی پیجری اسرائیل در ضاحیه جنوبی لبنان، دست‌های ناقص و چشمان کم نور و وحشت برای زنان و کودکان به ارمغان آورد و شهادتی را بجای گذاشت که جهان فقط نظاره‌گر آن شد و در محکومیت این جنایات تلاش درخوری نکرد.

به بیان دیگر می‌توان گفت تلاش‌های انجام گرفته در مبارزه با تروریسم و قطعنامه‌های مختلف شورای امنیت که پس از حادثه یازده سپتامبر ۲۰۰۱ صورت گرفت و دیگر تلاش‌های بین‌المللی و منطقه‌ای برای مبارزه با ترور (برای مطالعه ر.ک: کوشا

و دیگران، ۱۴۰۳، ص ۳۲-۶۶)، با جنایات آمریکا و اسرائیل رنگ باخته است و نقض فاحش این مقررات از سوی دو کشور یادشده، جهان را به مبارزه جدی تر با تروریسم به یاری می طلبد و لازم است برای جلوگیری از حوادث ناگوار بیشتر، کشورهای مختلف نهایت تلاش خود را برای شناسایی ترور به عنوان یک جرم به کار گیرند و دستکم در جایی که حیات انسان های بیگناه با اغراض سیاسی در معرض خطر قرار می گیرد، جرم ارتكابی را از مصادیق بارز ترور در سطح جهان شناسایی کنند.

۲. جرم ترور در حقوق ایران

ایران که خود قربانی تروریسم است، در سطح بین الملل و حقوق داخلی برای شناسایی ترور به عنوان یک جرم بین المللی و مبارزه همه جانبه با آن از هیچ تلاشی کوتاهی نکرده است با این حال به دلایل پیش گفته و غلبه زورمداری بر حق داری به سردمداری آمریکا، این تلاش ها کمتر به نتیجه رسیده است.^۱

از جمله این تلاش ها می توان از تلاش برای «الحاق دولت جمهوری اسلامی ایران به کنوانسیون بین المللی مقابله با تأمین مالی تروریسم» در سال ۱۳۷۸ نام برد که اختلاف در تعریف تروریسم و غلبه دادن جنبه های سیاسی بر منافع ملت در آن باعث می شود در بند ۲ این لایحه مقرر گردد: «جمهوری اسلامی ایران با نظر به اصول و هنجارهای حقوق بین الملل تا حین پذیرش کنوانسیون از جمله کنوانسیون ۱۹۹۹م سازمان کنفرانس اسلامی و قطعنامه های مرتبط ملل متحد از جمله قطعنامه ۲۶۲۵ و ۱۵۱۴، تعریف عمل

۱. یکی از مشکلات در شناسایی ترورهای غیر هدفمند به عنوان قتل، به کارگیری عبارت «قصد کشتن شخص معین یا فرد یا افرادی غیر معین از يك جمع» در ماده ۲۰۶ قانون مجازات اسلامی ۱۳۷۰ بود که شمول آن بر ترور با شبهاتی همراه بود. در اصلاح قانون در سال ۱۳۹۲ مجدداً عبارت: «هرگاه مرتکب با انجام کاری قصد ایراد جنایت بر فرد یا افرادی معین یا فرد یا افرادی غیر معین از يك جمع را داشته باشد» در ماده ۲۹۰ استفاده شد ولی برای رفع شبهه قبل بند دیگری برای عمد تلقی شدن قتل به این شرح اضافه شد: «هرگاه مرتکب قصد ایراد جنایت واقع شده یا نظیر آن را داشته باشد، بدون آنکه فرد یا جمع معینی مقصود وی باشد، و در عمل نیز جنایت مقصود یا نظیر آن، واقع شود، مانند اینکه در اماکن عمومی بمب گذاری کند». این در حالی است که با برداشتن قید معین می توانست از این تکلف در قانون گذاری دوری گزینند (برای مطالعه ر.ک: مرعشی شوشتری، ۱۴۲۷ق، ج ۱، ص ۱۰۶ به بعد) و در تطبیق ترور بر قتل عمد ایجاد شبهه نکند.

تروریستی را مشتمل بر مبارزات مشروع مردمی از جمله سلطه استعماری و اشغال خارجی نمی‌داند و نسبت به اطراف متعه‌دی که قلمرو عمل تروریستی را مستند به زیر بند (ب) بند (۱) ماده (۲) کنوانسیون مشتمل بر این مبارزات می‌دانند، تنها در حدود پیش گفته، متعهد می‌داند و اعلام می‌دارد ماده (۶) کنوانسیون ارتباطی به این حق ندارد. این مبارزات فارغ از انگیزه آن مجاز و مشروع است و اعمال تروریستی به هر انگیزه‌ای ممنوع است». در نهایت در تبصره این لایحه که در هفت بند تنظیم شده بود، مقرر می‌شود: «دولت صرفاً پس از خارج شدن جمهوری اسلامی ایران از لیست سیاه گروه ویژه اقدام مالی FATF می‌تواند سند الحاق را نزد امین اسناد تودیع نماید».

این لایحه در نهایت به تاریخ ۲۶ مهر ۱۴۰۴ با تغییراتی به قانون تبدیل شد و ایران با لحاظ شرایطی آن را پذیرفت و از آنجا تعیین مصادیق ترور همچنان مورد اختلاف است بر حق تعیین سرنوشت همه مردمان با توجه ویژه به وضعیت مردمان تحت سلطه استعماری و هر گونه سلطه بیگانه و یا اشغال خارجی براساس آنچه در مقدمه کنوانسیون آمده است تأکید کرد و تعیین مصادیق ترور اعم از افراد، گروه‌ها و سازمان‌های تروریستی را به شورای عالی امنیت ملی جمهوری اسلامی واگذار کرد و تأکید کرد که اجرای این کنوانسیون در چهارچوب قانون اساسی و قوانین داخلی ایران خواهد بود. همچنین ارجاع به داوری را برای کشور لازم‌الرعا‌یه ندانست و تأکید کرد که الحاق ایران به این کنوانسیون، به معنای شناسایی و برقراری ارتباط با رژیم اشغالگر صهیونیستی نیست.

از قدم‌های دیگر در زمینه مبارزه با تروریسم می‌توان به «قانون الحاق دولت جمهوری اسلامی ایران به کنوانسیون سازمان کنفرانس اسلامی جهت مبارزه با تروریسم بین‌المللی» به تاریخ ۷ دی ۱۳۸۷ اشاره کرد که مجمع تشخیص مصلحت آن را تصویب و با حق شرط مخالف نبودن با موازین شرع می‌پذیرد و در اعلامیه تفسیری خود بیان می‌دارد که: «با توجه به اینکه احکام مترقی اسلام کلیه اشکال تروریسم را محکوم کرده است و با عنایت به اهمیت ویژه مبارزه با تروریسم جهت ایجاد امنیت، ثبات و استقلال سیاسی در کشورهای عضو سازمان کنفرانس اسلامی، جمهوری اسلامی ایران انعقاد

موافقتنامه‌های دو یا چند جانبه مکمل کنوانسیون حاضر را که متضمن اعطای امتیازات و فراهم کردن امکانات بیشتری در جهت مبارزه با تروریسم بین‌المللی است و نیز تبیین مقررات مندرج را جهت تسهیل و تشویق اجراء کنوانسیون حاضر ضروری دانسته و آمادگی خود را برای انعقاد این گونه معاهدات اعلام می‌دارد. طبیعی است موضوعات زیر می‌تواند از جمله موضوعات موافقتنامه‌های دو یا چند جانبه فوق‌الذکر قرار گیرد:

۱- تعریف واحد از «جرایم تروریستی» و «جرایم سیاسی»^۲ - هماهنگ شدن قوانین داخلی و ملی با مفاد کنوانسیون.

در این قانون با آنکه عنوان «سازمان کنفرانس اسلامی» را با خود دارد و قاعدتا مواد در نظر گرفته شده در آن مخالف با شرع و اسلام نیست، کشور ایران برای الحاق شرط عدم مخالفت با شرع را در نظر گرفته است که از دو جهت مشکل آفرین است: اولاً مخالف نبودن با شریعت به دلیل کلی بودن و قاعده‌مند نبودن احراز مخالفت یا عدم مخالفت با شریعت، عملاً التزام به مواد کنوانسیون را دچار مشکل می‌کند و ثانیاً، در نظر گرفتن این شرط برای قانون نوشته شده از سوی کنفرانس اسلامی که عمدتاً از اهل سنت‌اند، این شائبه را تقویت می‌کند که قرائت شیعی بر خلاف قرائت اهل سنت می‌تواند در مواردی مصادیق ترور را مشروع قلمداد کند. به همین دلیل، همکاری ایران با سازمان‌ها و نهادهای فراملی در مبارزه با تروریسم می‌تواند مورد انتقاد قرار گیرد. با این حال، برای جبران این کاستی تلاش شده است در حقوق داخلی مفاد این کنوانسیون به نوعی بومی سازی شود که دو شبهه یادشده تا حدودی مرتفع شود.

توضیح اینکه: در سال ۱۳۹۴، قانون مبارزه با تأمین مالی تروریسم تصویب می‌شود و در اصلاح این قانون با عنوان «قانون اصلاح قانون مبارزه با تأمین مالی تروریسم» (مصوب ۱۰ مرداد ۱۳۹۷) بجای تعریف مشخص از تروریسم به مصادیق مجرمانه‌ای که می‌تواند ترور تلقی گردد اکتفا کرده و در بند الف از ماده یک انجام اعمال با مقاصد زیر را مصداق تروریسم تلقی می‌کند: «رتکاب یا تهدید به ارتکاب هر گونه اقدام خشونت‌آمیز همچون قتل، سوء قصد، اقدام خشونت‌آمیز منجر به آسیب جسمانی شدید که دیه آن بیش از یک‌سوم دیه کامل باشد، توقیف غیرقانونی و گروگانگیری اشخاص

و یا اقدام خشونت آمیز آگاهانه علیه مردم یا به مخاطره انداختن جان یا آزادی آنها به قصد تأثیرگذاری بر خط مشی، تصمیمات و اقدامات دولت جمهوری اسلامی ایران، سایر کشورها و یا سازمان‌های بین‌المللی». سپس در ادامه بند ب را به شمارش مصادیق از اعمال مجرمانه که ممکن است با مقاصد یادشده ارتکاب یابد اختصاص می‌دهد که عبارت‌اند از:

- ۱ - خرابکاری در اموال و تأسیسات عمومی دولتی و غیردولتی؛
- ۲ - ایراد خسارت شدید به محیط زیست همچون مسموم کردن آبها و آتش زدن جنگل‌ها؛
- ۳ - تولید، تملک، اکتساب، انتقال، حمل، نگهداری، توسعه یا انباشت غیرقانونی، سرقت، تحصیل متقلبانه و قاچاق سموم، عناصر و مواد هسته‌ای، شیمیایی، میکروبی و زیست‌شناسی (بیولوژیک)؛
- ۴ - تولید، تهیه، خرید و فروش و استفاده غیرقانونی و قاچاق مواد منفجره، اسلحه و مهمات.

و در بند پ ارتکاب اعمال زیر صرف نظر از انگیزه مرتکب و نتیجه حاصله را از مصادیق تروریسم به‌شمار می‌آورد:

- ۱ - اعمال خطرناک علیه ایمنی هواپیما یا هوانوردی؛
- ۲ - تصرف هواپیمای در حال پرواز و اعمال کنترل غیرقانونی بر آن؛
- ۳ - ارتکاب خشونت علیه مسافر یا مسافران و خدمه هواپیما یا اعمال خطرناک علیه اموال موجود در هواپیمای در حال پرواز؛
- ۴ - تولید، تملک، اکتساب، انتقال، حمل، نگهداری، توسعه یا انباشت، غنی‌سازی و انفجار غیرقانونی، سرقت، تحصیل متقلبانه و قاچاق عناصر و یا مواد هسته‌ای به میزان غیر قابل توجه برای اهداف درمانی، علمی و صلح آمیز؛
- ۵ - تولید، تملک، اکتساب، انتقال، سرقت، تحصیل متقلبانه، قاچاق، حمل، نگهداری، توسعه یا انباشت و استفاده یا تهدید به استفاده از سلاح‌های هسته‌ای، شیمیایی، میکروبی و زیست‌شناسی (بیولوژیک)؛

۶- دزدی دریایی، تصرف غیرقانونی کشتی و یا اعمال کنترل غیرقانونی بر آن و یا به خطر انداختن ایمنی کشتیرانی از طریق ارائه آگاهانه اطلاعات نادرست یا تخریب و وارد کردن آسیب شدید به کشتی، محموله و خدمه یا مسافران آن؛

۷- تصرف یا کنترل غیرقانونی سکوها یا تأسیسات مستقر در مناطق دریایی، ارتکاب اعمال خشونت بار علیه افراد حاضر در آنها و هرگونه اقدام برای تخریب یا صدمه به این سکوها یا تأسیسات به قصد ایجاد خطر برای ایمنی این مناطق؛

۸- بمب گذاری در اماکن عمومی، تأسیسات دولتی، شبکه حمل و نقل عمومی یا تأسیسات زیر ساختی.

و در نهایت در بند ت ماده یادشده، جرایم تروستی شناسایی شده در کنوانسیون‌های بین‌المللی را به شرط الحاق ایران به این کنوانسیون‌ها جزء جرایم تروستی بر می‌شمارد.

در این ماده نکته قابل توجه آن است که بجای تشخیص قضایی مصادیق یادشده، تشخیص تروستی بودن را بر عهده شورای عالی امنیت قرار می‌دهد. نیز از آنجا که جرم سیاسی تلقی شدن جرایم تروستی یکی از مباحث مطرح در تعریف تروریسم است در ماده ۱۰ به صراحت مقرر می‌دارد که: «جرایم موضوع این قانون، جرم سیاسی محسوب نمی‌شود».

نیز از قوانین مرتبط دیگر برای مقابله با تروریسم می‌توان از «قانون تشدید مقابله با اقدامات تروستی دولت آمریکا» (مصوب ۱۳۶۸/۰۸/۱۰)، «آیین‌نامه اجرایی قانون مبارزه با تأمین مالی تروریسم» و «تصویب‌نامه در خصوص انجام تکالیف نظارتی دستگاه‌های اجرایی در چهارچوب قانون مبارزه با پولشویی، قانون مقابله با تأمین مالی تروریسم و مقررات مربوط به آنها» (مصوب هیئت وزیران در جلسه ۱۳۹۸/۳/۱۹) نام برد.

از این رو می‌توان گفت در حقوق ایران نیز تعریف مشخصی از ترور ارائه نشده است و به رغم آنکه تروریسم به صراحت از زمره جرایم سیاسی خارج شده است، تشخیص

آن رنگ سیاسی به خود گرفته و به شورای عالی امنیت ملی واگذار شده است.

نیز به واسطه غلبه برداشت سیاسی از تروریسم بجای برداشت‌های حقوقی، مخالفت با تلقی کردن اقدامات ملت‌ها در مبارزه با زیاده‌خواهی و تجاوز به صراحت در قوانین مدنظر قرار گرفته است. با این حال، مصادیق تروریسم و معیار شناسایی آن تا حدودی احصا شده است که می‌تواند در تعامل با حقوق بین‌الملل در قرائت ایران از تروریسم موضع و سیاست کشور را مشخص سازد با این حال، به سبب توسعه در مصادیق تروریسم قانون یادشده پاسخ‌گوی نیازهای فعلی نیست و با توجه با ترورهای انجام گرفته از سوی اسرائیل و حمایت‌ها و گاه اقدامات آمریکا، لازم است متناسب با مصادیق جدید قانون یادشده بازنگری شود.

در این بازنگری، مسئولیت تولید کننده و وارد کننده وسایل ارتباطی، مسئولیت‌های ناشی از لزوم حفظ اطلاعات پزشکی، ممنوعیت درج اطلاعات غیر ضرور افراد در پایگاه‌های اطلاعاتی، دقت در حفاظت اطلاعات، محرمانه تلقی شدن اطلاعات افراد در معرض ترور، ممنوعیت تولید ریزپرنده‌ها بدون نظارت سازمان‌های مربوط، محدودیت و لزوم شناسایی افرادی که از ابزار قابل استفاده در ترور برخوردارند مثل دوربین‌های دید در شب یا دستگاه‌های فرستنده امواج رادیویی یا استفاده کنندگان از اینترنت بین‌المللی، ممنوعیت یا محدودیت در برخی آموزش‌ها که می‌تواند در جاسوسی برای ترور مورد استفاده قرار گیرد و مواردی از این قبیل می‌تواند با قیود و شروطی از مصادیق اقدام به تروریسم شروع به تروریسم یا معاونت در ترور تلقی و برای آن مجازات متناسب در نظر گرفته شود.

۳. عناوین فقهی قابل تطبیق و مشکلات ناشی از آن

تاریخ اسلام حکایت از ترورهایی دارد که گاه فقط به خاطر اختلاف عقیده کسانی چون حضرت امیر علیه السلام را ترور کرده‌اند و در مذموم بودن آن و مخالفت معصومین علیهم السلام و فقها با آن مطالب زیادی نوشته شده است (برای نمونه ر.ک: منتظری، ۱۳۶۷، ج ۴، ص ۳۵۱ به بعد). در حقوق ایران نیز به دلیل ابتنای قوانین بر شرع به اقتضای اصل چهارم قانون اساسی، در

نوشته‌های حقوقی هم تلاش می‌شود ریشه بسیاری از جرایم از جمله جرایم تروریستی در فقه و مستندات قرآنی و روایی جست و جو شود که استناد به آیات زیر برای نشان دادن مخالفت دین مبین اسلام با ترور از آن جمله است: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده، ۳۲)؛ «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ» (مائده، ۳۳) و «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (اسراء، ۳۳).

از این رو می‌توان گفت نهی از کشته شدن انسان‌ها و مساوی تلقی شدن کشته شدن یک نفر با کشتن همه انسان‌ها از تعابیر بلند و تعالیم مرقی اسلام است که در مخالفت دین اسلام با ترور و تروریسم هیچ تردیدی باقی نمی‌ماند.

با این حال در تطبیق این دست تعابیر قرآنی و برخی اصطلاحات فقهی با جرم ترور با مشکلاتی به شرح زیر مواجه‌ایم:

۱. از آنجاکه استناد به قانون افزون بر داخل کشور، در جرایم ارتكابی در بیرون از مرز ایران هم قابل استناد است و در واقع موضع‌گیری قوانین می‌تواند به نوعی بیان‌گر سیاست خارجی و جهانی ایران در مبارزه با تروریسم باشد، لازم است اصول قانون نویسی که از جمله همه فهم بودن و عدم قابلیت برای تفاسیر متفاوت است در آن رعایت شود.

با این حال در قوانین کیفری ایران بارها جرایم مختلف از جمله جرایم تروریستی به جرم محاربه ارجاع داده شده و گاه صراحتاً از آن به عنوان جرم محاربه یاد و گاه در حکم محاربه دانسته شده است که در درک فراملی از جرم محاربه حقوق ایران با مشکل مواجه است. چنان‌که در ماده ۲ قانون اصلاح قانون مبارزه با تأمین مالی تروریسم، عبارت زیر به کار رفته است: «تأمین مالی تروریسم در صورتی که در حکم محاربه یا افساد فی الارض تلقی شود، مرتکب به مجازات آن محکوم می‌شود...».

با این توضیح که: اولاً، برداشت جهانی از محاربه با توجه به عبارت قرآنی «يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» جنگ با خداست که شناسایی آن به عنوان یک جرم بدون درک صحیح از

کاربرد آن در حقوق اسلامی، موجب بدفهمیدن حقوق ایران شده است. ثانیاً، مجازات محارب براساس آیه ۳۳ سوره مائده در آرای فقهی عبارت از قتل، صلب، قطع دست راست و پای چپ و نفی بلد دانسته شده (برای نمونه ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۲۷) و در ماده ۲۸۲ قانون مجازات اسلامی بر آن تصریح شده است و امکان اعمال همه این مجازات‌ها به تصریح قانون در جرم محاربه و در مواردی که تروریسم مصداق محاربه به‌شمار می‌رود، بجای اصل جرم ما را درگیر حواشی و مجازات‌هایی می‌کند که عمدتاً با چالش حقوق بشری همراه است. ثالثاً، محاربه با توجه به تعریفی که از آن در فقه: «هو کلّ من جرّد سلاحه أو جهّزه لإخافة الناس وإرادة الإفساد في الأرض» (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۲۶) و به تبع آن در قوانین کیفری ایران ارائه شده و «عبارت از کشیدن سلاح به قصد جان، مال یا ناموس مردم یا ارباب آنها» به‌شمار آمده است (ماده ۲۷۹ قانون مجازات اسلامی)، بر برخی مصادیق تروریستی صادق نیست و عملاً به بی‌مجازات ماندن برخی مرتکبان جرایم تروریستی منجر می‌شود.

این در حالی است که با توجه به تأخیری بودن مجازات‌های چهارگانه در محارب (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۵۲۶) و تصریح بر آن در ماده ۲۸۳ قانون مجازات اسلامی، می‌توان بجای واگذاری این حق انتخاب به قاضی، در مرحله قانون‌گذاری بر دو کیفر حبس (با توجه به امکان جمع بین حبس و تبعید براساس نظریه شماره ۱۷۹۲ اداره کل حقوقی قوه قضاییه) و اعدام تصریح و از دو مجازات سلب و قطع دست و پا که امکان اجرا ندارد، به‌طور کلی از آوردن در قانون صرف نظر کند تا تطبیق ترور با محاربه در مرحله کیفرگذاری و اجرا با مشکل مواجه نشود.

نیز بهره‌گیری از عنوان افساد فی الارض با این اشکال مواجه است که این واژه بسیار کلی است و استفاده از آن برای مبارزه با تروریسم هرگز مقبولیت جهانی نخواهد یافت؛ از این رو ما باید در تعریف تروریسم با تعاریف متعارف فاصله بگیریم. افزون بر اینکه جرم حدی دانستن افساد فی الارض افزون بر محاربه با انتقادهای فقهی همراه است و برخی محاربه را به شرط افساد فی الارض مشمول این حکم دانسته و خود افساد فی الارض را حکم حدی جداگانه ندانسته و نوشته‌اند: «أَنَّ المحارب بما أَنَّهُ من مصادیق المفسد في

الأرض و من أفراده يترتب عليه هذه الأحكام» (فاضل موحدي لنكراني، ۱۴۲۷ق، ص ۶۳۸) یا تصریح کرده‌اند: «اینکه گفته می‌شود مفسد بما هو مفسد خود موضوع مجازات است، وجهه شرعی و قانونی ندارد» (مرعشی، ۱۳۷۰، صص ۴۴-۴۵) و سپس دلایل نادرست بودن موضوع مجازات شدن افساد را به تفصیل تحلیل کرده‌اند. چنان‌که صاحب جواهر در بحث از محاربه عبارت «و المدار على قصد الإخافة الذي يتحقق به الفساد في الأرض» (نجفی، بی‌تا، ج ۴۱، ص ۵۶۶) را به کار می‌برد که اشعار به یکی بودن جرم محاربه با افساد فی الارض دارد.

از این رو می‌توان گفت مشکل تفاوت داشتن یا یکسان بودن جرم افساد فی الارض و محاربه و تخیری یا یا تعینی بودن مجازات در نظر گرفته شده در آیه کریمه، خود با اختلاف‌های فقهی همراه است که حتی در صورت در نظر گرفتن موضع قانونی مشخص، وجود اختلاف فقهی همواره می‌تواند جرم‌انگاری را از منظر شرعی مورد انتقاد قرار دهد و از اتفاق فقهی بر ترور تلقی شدن آنچه در قانون آمده است، جلوگیری کند.

۲- تلاش‌هایی نیز انجام گرفته است که ترور و تروریسم بر برخی واژه‌های به کار رفته در فقه تطبیق داده شود که در این میان، اهل سنت از واژه ارباب برای توصیف ترور استفاده می‌کنند چنان‌که در عمان کمیته ملی مبارزه با تروریسم با عنوان «اللجنة الوطنية لمكافحة الإرهاب» فعالیت دارد. با این حال می‌توان گفت ارباب بر جنبه ترس و وحشت تأکید دارد و واژه‌ای است اعم از ترور. در فقه افزون بر محاربه و افساد که اشاره شد از واژگانی چون فتک، غیله یا اغتیل و بغی نیز می‌توان برای توصیف ترور و جرم‌انگاری آن بهره گرفت با این حال، این عبارات را نمی‌توان معادل ترور به‌شمار آورد. در خصوص اقدام به کشتن کسی که به حضرت امیر علیه السلام دشنام می‌دهد، امام صادق علیه السلام از آن نهی کرده و می‌فرماید: «هَذَا الْفَتْكُ وَ قَدْ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْفَتْكِ» (کلینی، ۱۳۸۷، ج ۱۴، ص ۵۴۹) و فتک را برخی معادل ترور در زمان حاضر دانسته‌اند (خرازی، ۱۴۲۳ق، ج ۷، ص ۱۱) این در حالی است که در ترور، گاه بجای یورش دفعی، اصل حمله اطلاع‌رسانی می‌شود و فقط کیفیت آن نامعلوم است (آقابائی بنی، ۱۳۸۸، سخنان فیرحی). نیز

در معنای اغتيال، با نیرنگ کسی را کشتن دانسته ولی در امکان تطبیق آن با ترور نوشته‌اند: «تفاوت اغتيال با ترور در آن است که ترور در اصطلاح قتل سیاسی، به وسیله سلاح است؛ لیکن اغتيال، کشتن کسی به صورت غافلگیرانه یا با نیرنگ است؛ خواه با سلاح باشد یا خیر و یا در امور سیاسی باشد یا نباشد. پس اغتيال اعم از ترور است و ترور از مصادیق اغتيال می‌باشد» (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۸۲). چنان که در بغی، خروج بر حاکمیت ملاک است و ممکن است تنها در برخی مصادیق آن را معادل ترور دانست (ر.ک: هاشمی، ۱۳۹۵، صص ۷۱، ۹۱، ۱۱۴، ۱۳۹).

به دلیل برداشت خاص داشتن از عبارات یادشده در حقوق ایران و فقه شیعه و همسان نبودن این عبارات با ترور که در نتیجه به تفاوت برداشت دیگران از قانون می‌گردد، شایسته است در تدوین قوانین ناظر به ترور از مفاهیم مورد اتفاق و قابل فهم در سطح بین‌الملل بهره گرفته شود و بجای استفاده از کلمات فقهی، صرفاً بر مبانی فقهی و اینکه موضع اسلام مخالفت با ترور است اکتفا شود.

در این میان، مشکل دیگر، وجود آرای در فقه فردی است که گاه به عنوان نظر اسلام در مقام اعمال حاکمیت تلقی و مبارزه با تروریسم را با مشکل مواجه می‌سازد و این مشکل از آنجاکه گاه در قالب قوانین کیفری هم بازتاب می‌یابد، آن را به موضع رسمی حاکمیت تبدیل می‌سازد.

برای نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱- در قرائت فقهی تلاش می‌شود قتل به کیفری و غیر کیفری تقسیم و انجام برخی قتل‌ها حتی بدون محاکمه و توسط افراد مجاز به شمار آید که قتل ساب‌النبی از آن جمله است. نیز شرط قصاص محقوق الدم بودن شخص است که قانون‌گذار در سال ۱۳۷۰ عبارت زیر را به کار می‌برد: «اگر شخصی کسی را به اعتقاد قصاص یا مهدورالدم بودن بکشد و بعداً معلوم گردد مجنی علیه مورد قصاص یا مهدورالدم نبوده، قتل به منزله خطای شبیه عمد است».

این در حالی است که می‌توان گفت جز با حکم دادگاه و پس از محاکمه هیچ کس مهدورالدم نیست و در خصوص ساب‌النبی می‌توان گفت: این حکم اختصاص به زمانی

داشته که حکومتی شکل نگرفته یا حاکمان ملتزم به احکام شریعت نبوده‌اند؛ و گرنه با وجود حکومت چون قاتل باید پاسخ‌گوی عمل خود باشد و آن را در دادگاه ثابت کند، از اول می‌تواند آن را در دادگاه طرح کرده و در نهایت پس از محاکمه و توسط حاکمیت ساب مجازات شود. در این صورت هم قتل خودسرانه رخ نمی‌دهد و هم همه جوانب در اجرای این حکم شرعی رعایت می‌گردد چنان‌که در قانون مجازات اسلامی قیود متعددی برای امکان قتل ساب در نظر گرفته شده است که در آرای فقهی بدان توجه نشده یا کمتر مورد توجه فقها قرار گرفته است (برای مطالعه بیشتر ر.ک: آقابائی بنی، ۱۳۹۴).

۲- نگرش‌هایی بر امکان کشتن مرتد بدون محاکمه قضایی در خصوص مرتد و به خصوص سلمان رشدی، حتی با دعوت از تبعه دیگر کشورها برای اقدام به آن به‌عنوان یک نگاه فقهی، عکس‌العمل‌های مختلفی را با خود داشت که لازم است اظهار نظرهای فقهی در این دست موارد به‌عنوان یک دیدگاه دینی و نه موضع رسمی کشور اعلام شود. چنان‌که وجود آرای فقهی بر حرمت نداشتن جان و مال غیر مسلمان حربی و تفسیر کافر حربی به کسی که تحت حمایت حاکمیت اسلامی نیست، زمینه اقدامات فراقضایی را در جامعه فراهم می‌کند. این در حالی است که در اصل سی و ششم قانون اساسی ایران مقرر شده است: «حکم به مجازات و اجرای آن باید تنها از طریق دادگاه صالح و به موجب قانون باشد» ولی در عمل کاستی یا ابهام و اجمال قوانین یا ارجاع صریح برخی امور به فقه حتی در امور کیفری موجب می‌شود که آرای فقهی قابلیت اجرا پیدا کرده و ضمن نقض اصل یادشده، مشکلاتی را برای کشور فراهم آورد.

به بیان دیگر می‌توان گفت افزون بر موارد یادشده، موارد مشابه آن در فقه برای تجویز برخی قتل‌ها وجود دارد و نهادهایی مثل آنچه اتان کلبرگ در اسرائیل بنا نهاده است، در تلاش‌اند تا با جمع‌آوری این دست قرائت‌ها و گاه مشابه شمردن آن با دیدگاه‌های غلط داعش، زمینه معرفی اسلام و اسلام شیعی و به خصوص ایران را به‌عنوان حامی و مروج ترور فراهم آورند، شایسته است در قالب منشور دفاعی کشور، موضع ایران به شکل رسمی و جهانی اعلام شود و کسانی که مسئولیت دارند و وابسته به

قدرت‌اند، در اظهار نظرهای خود از این موضع تخطی نکنند تا موجبات سوء استفاده دشمن از سخنان مسئولان علیه کشور فراهم نیاید.

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

نتایج به دست آمده از این نوشته و به تناسب راهکارهای برون رفت از برخی مشکلات در قالب پیشنهاد را می‌توان چنین بر شمرد:

۱- شکل‌گیری مسئله تروریسم و تعاریف مختلف از آن، کشتن انسان‌ها را عادی کرد و برخی دولت‌ها به رغم اقدام به عملیات تروریستی آن را به گونه‌ای توجیه کردند که از شمول تعریف تروریسم خارج شود و به عکس مبارزان واقعی با تروریسم را تروریسم معرفی و به کشتن آنان اقدام کنند؛ مثل شهید کردن شهید سلیمانی که خود را برای مبارزه با داعش به‌عنوان مظهر بارز تروریسم وقف کرده بود.

۲- اختلاف در تعاریف و برداشت‌های مختلف از تروریسم، مانع رسیدگی به این جرم در دادگاه‌های بین‌المللی است و تنها بخش‌هایی از آنکه در قالب عناوین جنایات علیه بشریت، جنایت نسل‌کشی، جنایات جنگی و جرم تجاوز قرار می‌گیرد در صلاحیت دیوان کیفری بین‌المللی است. با این حال الحاق نشدن تعدادی از کشورها به این دیوان از یک سو و همکاری نکردن حتی کشورهای عضو با دیوان در مبارزه با جرایم مثل آنچه در صدور قرار برای بازداشت رهبران اسرائیل انجام گرفت، موجبات فرار مجرمان از چنگال عدالت را فراهم آورده است.

۳- اقدام از طرف شورای امنیت سازمان ملل هم به دلیل غلبه جنبه سیاسی این شورا بر جنبه حقوقی، سلطه آمریکا بر این شورا و وجود حق وتو برای کشورهای قدرتمند که خود حامی یا بانی تروریسم‌اند، عملاً شورای امنیت را هم در برخورد با این جرم ناتوان ساخته است.

۴- تلاش ایران برای الحاق به کنوانسیون‌های بین‌المللی به دلیل اختلاف در تعریف تروریسم با حق شرط صورت بوده است و به همین دلیل نتوانسته جایگاهی در مبارزه با تروریسم در سطح بین‌الملل به دست آورد و در حقوق داخلی هم به رغم تصویب قوانین، اشکال جدیدی از تروریسم پس از حمله اسرائیل به حزب‌الله و حماس و ایران پدید آمده است که نیاز به بازنگری قانون دارد.

۵- تلاش در تطبیق ترور و تروریسم با برخی مفاهیم فقهی مثل اغتيال و فتك و بغی و ارباب، عملاً راه را برای فراگیر شدن مصادیق تروریسم می‌بندد و استفاده از عناوینی چون محاربه و افساد فی الارض که در قانون فعلی به کار رفته است، فهم و اجرای قانون را برای مخاطبان جهانی با مشکل مواجه می‌سازد گذشته از اینکه اطلاق محاربه و افساد مجازات‌های چهارگانه اعدام، صلب، قطع دست راست و پای چپ و تبعید را در پی دارد که از جهات برخی تعهدات حقوق بشری انتقادهایی را برانگیخته و مبارزه با تروریسم را به حاشیه می‌برد.

۶- نبودن مجازات متناسب برای برخی قتل‌ها مثل قتل غیر مسلمان توسط مسلمان یا امکان مجازات افراد مهدورالدم بدون حکم قضایی در برخی خوانش‌های فقهی، در کنار عملکرد نادرست داعش و القاعده به نام اسلام، اسلام هراسی و همسان پنداری برخی احکام اسلامی با ترویج به ترور را در سطح جهانی دامن زده است و موسساتی در اسرائیل با بهره‌گیری از همین گزاره‌ها مسلمانان را متهم به ترور کرده‌اند.

از این رو پیشنهاد می‌شود:

۱- سازمان کنفرانس اسلامی فعال‌تر از گذشته در زمینه مبارزه با ترور ظاهر شده و ایران از طریق این کنفرانس نقش خود بر تأثیرگذاری در تعریف و مبارزه با ترور را ایفا کند. بهره‌گیری از شکل‌های بارز ترور که توسط اسرائیل در کشورهای مختلف انجام گرفته و هدایت افکار عمومی به جنایات ارتكابی اسرائیل در این زمینه موثر است.

۲- در مقرارت داخل ضمن بازنگری در مصادیق شمارش شده برای تروریسم، بر صلاحیت رسیدگی دادگاه‌های کشور به جرایم تروریسم تصریح شود تا بتوان طبق اصل ۳۶ قانون اساسی از وجود قانون و دادگاه صالح برای رسیدگی در ایران سخن گفت.

۳- به منظور ارائه قرائت مشخص از اسلام و مبارزه با اسلام هراسی، منشوری برای سیاست کشور در مبارزه با تروریسم ارائه شود و همه مسئولان و کسانی که وابسته به قدرت هستند در اظهار نظرهای رسمی خود براساس این منشور حرکت کنند تا موجبات سوء استفاده از برخی آرای فقهی یا سخنان مسئولان در معرفی کشورهای اسلامی از جمله ایران به عنوان حامیان ترور فراهم نیاید.

فهرست منابع

- آقابابائی بنی، اسماعیل. (۱۳۹۴). موانع مجازات فراقضایی در دشنام به پیامبر ﷺ، مجله رواق فقه، ۱(۱)، صص ۱۱۷-۱۳۹.
- آقابابائی بنی، اسماعیل. (۱۳۸۸). موضوع‌شناسی و بررسی فقهی تروریسم (سلسله نشست‌های مسائل فقهی و حقوقی). تهیه‌کننده: اسماعیل آقابابائی. فقه، ۱۶(۶۲)، صص ۲۲۰-۲۱۲.
- خرازی، محسن. (۱۴۲۳ق). البحوث الهامة في المكاسب المحرمة. قم: مؤسسه در راه حق.
- شریعت باقری، محمدجواد. (۱۳۷۷). نگاهی به اساسنامه دیوان کیفری بین‌المللی، دیدگاه‌های حقوقی، شماره ۱۲. صص ۷۷-۱۰۶.
- فاضل موحدی لنکرانی، محمد. (۱۴۲۷ق). تفصیل الشریعة (الحدود). قم: مرکز فقه الأئمة الأطهار علیهم‌السلام.
- فضائلی، مصطفی. (۱۳۹۹). ترور سردار سلیمانی از منظر حقوق بین‌الملل توسل به زور، پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، ۷(۲۴)، صص ۱۵۱-۱۸۸.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۷). الکافی. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
- کوشا، جعفر؛ عزیزاده، اکبر؛ یکتا، علی. (۱۴۰۳). بررسی حقوقی ترور سردار سلیمانی از منظر اسناد بین‌المللی، فصلنامه تعالی حقوق، سال پانزدهم، شماره ۱، صص ۳۱-۶۶.
- گندمکار، ابوالفضل. (۱۳۹۴). تروریسم و نظام کنونی جهان با تأکید بر حقوق بین‌الملل. تهران: نشر هورمزد.
- مبلغی، عبدالمجید. (۱۳۸۹). درآمدی بر تروریسم‌پژوهی (رویکردها، تعاریف، موضوع‌شناسی فقهی). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مرعشی شوشتری، سیدمحمدحسن. (۱۴۲۷ق). دیدگاه‌های نو در حقوق. تهران: نشر میزان.
- مرعشی، سیدمحمدحسن. (۱۳۷۰). افساد فی الارض از دیدگاه قرآن و روایات و عقل، مجله حقوقی دادگستری، دوره ۵۵، شماره ۲، صص ۴۳-۵۶.

منتظری، حسینعلی. (۱۳۶۷). مبانی فقهی حکومت اسلامی (دراسات في ولاية الفقيه و فقه الدولة الإسلامية). (مترجم: محمود صلواتی). قم: کیهان.

موسوی خمینی، سیدروح الله. (۱۳۹۲). تحریر الوسیله. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله.

نجفی، محمدحسن. (بی تا). جواهر الکلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
هاشمی شاهرودی، محمود. (۱۳۸۲). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت^۸. مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت عليهم السلام.

هاشمی، سیدحسین. (۱۳۹۵). تروریسم از منظر حقوق اسلام و اسناد بین المللی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

هینگسن، اتریک. (۱۳۹۹). واکنش روزنامه رسمی داعش به ترور سردار سلیمانی به دست ترامپ: الحمد لله (مترجم: احمد شیرزادیان). سیاحت غرب، ۱۷ (۱۶۷)، صص ۸۹-۹۲.

Security-Oriented Governance in Nahj al-Balagha: An Analysis of Mechanisms and the Value-Based Model in Imam Ali's Thought¹

Seyed Sajjad Ale Seyed Ghafour

Official Researcher, Research Center for Quranic Studies, Islamic
Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.

aleghafoor@gmail.com



Abstract

While modern systems of governance often define security as an executive or policing output, this study examines “security” as a structural and foundational component in Imam Ali’s governance model based on the text of *Nahj al-Balagha*. The main question of this article is: What is the position of security in Imam Ali’s model of governance, and what mechanisms were designed to ensure it? Employing an analytical-interpretive approach and a library-based method, the study derives its data directly from *Nahj al-Balagha* and analyzes them within the framework of ideal governance. The findings reveal that, in Imam Ali’s thought, security is a multidimensional concept—individual, political, economic, social, judicial, and spiritual—and is inseparably connected with justice, accountability, transparency, and public participation. Imam Ali achieves security not through repression but through innovative mechanisms such as the “supra-personal rule of law,” “people’s free and

۶۴
فقه
سیاست
سال ۵، شماره ۲، ۱۴۰۳

1. Ale Ghafour, S. S. (2024). Security-oriented governance in Nahj al-Balagha: An analysis of mechanisms and the value-based model in Imam Ali’s thought. *Jurisprudence and Politics*, 5(2), pp. 63-89. <https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72970.1093>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). * **Type of article:** Specialized

▣ **Received:** 2025/03/31 • **Revised:** 2025/10/05 • **Accepted:** 2025/11/12 • **Published online:** 2025/12/03

fearless access to the ruler,” “protection of the rights of opponents,” “distributive justice,” and “systematic anti-corruption measures.” Drawing upon Imam Ali’s letters and sermons, this article presents a model of security-oriented governance that represents not merely a historical theory but a practical solution for addressing crises of legitimacy and security in contemporary governance, particularly in Islamic societies.

Keywords

Security governance, Imam Ali, *Nahj al-Balagha*, Legitimacy, Accountability, Public participation, ideal governance.

الحكم الأمني في نهج البلاغة: تحليل الآليات والنموذج

القائم على القيم في فكر الإمام علي عليه السلام

السيد سجاد آل سيدغفور

باحث في معهد دراسات علوم القرآن، المعهد للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.
aleghafoor@gmail.com



الملخص

بينما تعرف الأنظمة الحاكمة الحديثة الأمن في الغالب كنتيجة تنفيذية أو وظيفة شرطية، يتناول هذا البحث تحليل مكانة "الأمن" كعنصر هيكلي وأساسي في نموذج الحكم لدى الإمام علي عليه السلام استناداً إلى نصوص نهج البلاغة. السؤال الرئيسي في هذه المقالة هو: ما هي مكانة الأمن في نموذج الحكم لدى الإمام علي عليه السلام، وما هي الآليات الحاكمة التي تم تصميمها لضمانه؟ تتمحور هذه الدراسة حول نهج تحليلي-تفسيري، وباستخدام المنهج المكتبي، حيث تم استخراج البيانات بشكل مباشر من نصوص نهج البلاغة وتحليلها في إطار مفهوم الحكم المثالي. تشير النتائج إلى أن الأمن في فكر الإمام علي عليه السلام هو مفهوم متعدد الأبعاد (فردية، سياسية، اقتصادية، اجتماعية، قضائية وروحية) ويتشكل بتفاعل لا يفصل مع مفاهيم مثل العدالة، والمساءلة، والشفافية، والمشاركة الشعبية. إن أمير المؤمنين عليه السلام يوفر "الأمن" ليس من خلال القمع، بل من خلال آليات جديدة مثل "سيادة القانون فوق الافراد"، و"حرية وصول الشعب إلى الحاكم دون خوف"، و"ضمان حقوق المعارضين"،

٦٦
فقه
سياسي
سال ٥ شماره ٢ ١٤٠٢

١. الاستشهاد بهذا المقال: آل سيدغفور، السيد سجاد. (١٤٠٣). الحكم الأمني في نهج البلاغة؛ تحليل الآليات والنموذج القائم على القيم في فكر الإمام علي عليه السلام. الفقه والسياسة، ٥ (١٠)، صص ٦٣-٨٩.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72970.1093>

□ نوع المقال: بحثية محكمة؛ الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي في حوزة قم (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران) © المؤلفون

□ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٣/٣١ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/١٠/٠٥ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١١/١٢ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/١٢/٠٣

و"العدالة التوزيعية"، و"المكافحة المنهجية للفساد". تقدم هذه المقالة استناداً إلى رسائل وخطب الإمام علي عليه السلام، نموذجاً من الحكم الأمني الذي لا يُعدّ مجرد نظرية تاريخية، بل هو أيضاً حلاً عملياً لمعالجة أزمة المشروع والأمن في الحكم المعاصر، خاصة في المجتمعات الإسلامية.

الكلمات المفتاحية

الحكم الأمني، الإمام علي عليه السلام، نهج البلاغة، المشروع، المساءلة، المشاركة الشعبية، الحكم المرغوب فيه.

حکمرانی امنیت‌محور در نهج‌البلاغه؛ واکاوی مکانیزم‌ها و الگوی

مبتنی بر ارزش در اندیشه امام علی (ع)



سیدسجاد آل سیدغفور

محقق رسمی پژوهشکده مطالعات علوم قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
aleghafoor@gmail.com

چکیده

در حالی که نظام‌های حکمرانی مدرن غالباً امنیت را به مثابه یک برون‌داد اجرایی یا عملکردی پلیسی تعریف می‌کنند، پژوهش حاضر به تحلیل جایگاه «امنیت» به مثابه مؤلفه‌ای ساختاری و بنیادین در الگوی حکمرانی امام علی (ع) براساس متن نهج‌البلاغه پرداخته است. پرسش اصلی این مقاله آن است که امنیت در الگوی حکمرانی امام علی (ع) چه جایگاهی دارد و چه مکانیزم‌های حکمرانی برای تأمین آن طراحی شده است؟ این پژوهش با رویکردی تحلیلی-تفسیری و با روش کتابخانه‌ای، داده‌های خود را به‌طور مستقیم از متن نهج‌البلاغه استخراج و در چارچوب حکمرانی مطلوب تحلیل کرده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که امنیت در اندیشه امام علی (ع)، مفهومی چندبعدی (فردی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، قضایی و معنوی) و در تعامل ناگسستگی با مفاهیمی چون عدالت، پاسخ‌گویی، شفافیت و مشارکت مردمی شکل می‌گیرد. امیرالمومنین (ع) امنیت را نه از طریق سرکوب، که از طریق مکانیزم‌های نوینی چون «حاکمیت قانون فرافردی»، «دسترسی آزاد و بدون ترس مردم به حاکم»، «تضمین حقوق مخالفان»، «عدالت توزیعی» و «مبارزه سیستماتیک با فساد» تأمین می‌کند. این مقاله با استناد به نامه‌ها و

۱. **استناد به این مقاله:** آل سیدغفور، سیدسجاد. (۱۴۰۳). حکمرانی امنیت‌محور در نهج‌البلاغه؛ واکاوی مکانیزم‌ها و الگوی مبتنی بر ارزش در اندیشه امام علی (ع). فقه و سیاست، ۵(۱۰)، صص ۶۳-۸۹.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72970.1093>

□ نوع مقاله: تخصصی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۱۱ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۷/۱۳ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۸ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲

خطبه‌های امام علی (ع)، الگویی از حکمرانی امنیت‌محور ارائه می‌دهد که نه تنها یک نظریه تاریخی، بلکه راهکاری کاربردی برای حل بحران مشروعیت و امنیت در حکمرانی معاصر، به‌ویژه در جوامع اسلامی، به‌شمار می‌رود.

کلیدواژه‌ها

حکمرانی امنیت، امام علی (ع)، نهج‌البلاغه، مشروعیت، پاسخ‌گویی، مشارکت مردمی، حکمرانی مطلوب.

مقدمه

حکمرانی، در هسته اصلی خود، فرایندی است که تعیین می کند چگونه قدرت، ثروت، و فرصت ها در میان شهروندان یک جامعه توزیع می شود. این فرایند، نه تنها مکانیزم های تصمیم گیری و اجرا را در بر می گیرد، بلکه مبنای اخلاقی، فرهنگی و ارزشی حاکم بر آن تصمیمات را نیز شکل می دهد. در جوامع پیچیده معاصر، حکمرانی فراتر از مدیریت دولتی است، بلکه شامل تعامل پویای دولت، جامعه مدنی، بخش خصوصی، و شهروندان در جهت تحقق منافع عمومی است. اما آنچه امروزه در بسیاری از جوامع - چه غربی و چه شرقی - مشاهده می شود، بحران عمیق مشروعیت و کارایی در نظام های حکمرانی است. نابرابری های فزاینده، تمرکز ثروت در دست اقلیت، بی اعتمادی فزاینده به نهادهای حکومتی، گسترش فساد ساختاری، و ظهور اشکال جدید ناامنی، از جمله ناامنی اقتصادی، ناامنی روانی، و ناامنی هویتی، همگی گواه بر این هستند که پارادایم های رایج حکمرانی در عصر مدرن، در حال شکست عملکردی و اخلاقی هستند. حکمروایی خوب موضوعاتی از قبیل؛ درگیر کردن ذی نفعان، شفافیت، موضوعات برابری (گروه های قومی، سن و غیره) را مطرح می نماید (بووارد و لوفر، ۱۳۹۳، ص ۴۲)

در این بستر بحرانی، رجوع به منابع غنی تمدن اسلامی، به ویژه متونی که هم دارای عمق فلسفی و اخلاقی هستند و هم دارای بُعد عملیاتی و حکمرانی، نه تنها یک تکلیف دینی و فرهنگی، بلکه یک ضرورت علمی و عملی برای یافتن الگوهای بدیل و کارآمد است. در میان این منابع، «نهج البلاغه» به عنوان بازتابنده اندیشه و سیره عملی امام علی (علیه السلام)، منشوری بی بدیل در حوزه حکمرانی عدالت محور و امنیت بنیاد به شمار می رود. این اثر، نه یک مجموعه سخنرانی سیاسی، بلکه سیستمی جامع از اصول، مکانیزم ها، و ارزش های حکمرانی است که در عین عمق الهیاتی، دارای قابلیت عملیاتی بالایی برای حل بحران های معاصر است.

مسئله اصلی این است که در بسیاری از نظام های سیاسی معاصر - حتی در دموکراسی های پیشرفته - مفهوم «امنیت» به طور تقلیل یافته ای به «امنیت حکومت در برابر

مردم» تعبیر شده است. امنیت در این نظام‌ها، غالباً از طریق ابزارهای سرکوب‌گرانه، مانند نظارت گسترده، کنترل رسانه‌ها، محدودیت‌های حقوقی، و استفاده از نیروهای امنیتی برای سرکوب اعتراضات، تأمین می‌شود. این در حالی است که در نهج البلاغه، «امنیت مردم» محور مشروعیت حکومت است (سیدرضی، ۱۳۷۹، نامه ۳). امنیت در این الگو، در گرو تحقق عدالت، شفافیت، مشارکت مردمی، و حاکمیت قانون است، نه در گرو سکوت اجباری یا کنترل اجتماعی. این تفاوت، نه یک تفاوت واژگانی، بلکه تفاوت بنیادین در فلسفه حکمرانی است؛ در یکی، مردم برای حفظ قدرت حاکم باید ایمن باشند؛ در دیگری، حاکم برای حفظ امنیت مردم مشروعیت دارد (دری نجف آبادی، ۱۳۷۹، ص ۵۵).

اگرچه مطالعات متعددی، هم در حوزه‌های اسلامی و هم در دانشگاه‌های غربی، به بررسی جنبه‌های اخلاقی، عرفانی، بلاغی و حتی سیاسی نهج البلاغه پرداخته‌اند، اما شکاف پژوهشی آشکاری در تحلیل «امنیت» به عنوان یک رکن ساختاری و سیستمیک در الگوی حکمرانی امام علی (ع) وجود دارد (دولتی، ۱۳۹۱، ص ۲۰). بیشتر پژوهش‌ها یا امنیت را به صورت مجزا و نظامی بررسی کرده‌اند، یا در چارچوب مفاهیم کلی عدالت و اخلاق قرار داده‌اند؛ نه به عنوان مؤلفه‌ای که در ساختار حکمرانی جایگاهی نظام‌مند دارد. این پژوهش در صدد است تا با واکاوی متن نهج البلاغه، به این سؤالات کلیدی پاسخ گوید:

- جایگاه امنیت در الگوی حکمرانی امام علی (ع) چگونه تعریف شده است؟ آیا امنیت یک هدف پایانی است یا یک بستر لازم برای تحقق اهداف والا تر؟
- مکانیزم‌های حکمرانی طراحی شده در نهج البلاغه، برای تأمین امنیت چندبعدی (فردی، سیاسی، اقتصادی، قضایی، اجتماعی، معنوی)، کدامند و چگونه با یکدیگر تعامل دارند؟
- الگوی استخراج شده از نهج البلاغه چه نسبتی با نظریه‌های مدرن «حکمرانی خوب» دارد؟ آیا صرفاً با آنها هم‌خوانی دارد یا از آنها فراتر می‌رود؟
- قابلیت تطبیق این الگو در جهان معاصر، به ویژه در جوامع اسلامی که با بحران

مشروعیت و ناامنی دست‌وپنجه نرم می‌کنند، چگونه است؟ آیا این الگو صرفاً یک

نظریه تاریخی است یا می‌تواند راهکار عملی برای بحران‌های امروز باشد؟

اهمیت و ضرورت پژوهش حاضر از چند منظر قابل تبیین است:

۱. ارائه یک الگوی بومی و دینی که قادر است به بحران مشروعیت و امنیت در جوامع اسلامی پاسخی عملی و کاربردی دهد. در جوامعی که با بحران‌های هویتی، سیاسی و امنیتی مواجه‌اند، بازگشت به منابع بومی که هم از اعتبار دینی برخوردارند و هم دارای عمق عملیاتی هستند، می‌تواند راهی برای بازسازی اعتماد عمومی و ایجاد حکمرانی پایدار باشد (سیحانی، ۱۳۹۵، ص ۷۳). نظریه حکمرانی مطلوب از دیدگاه مقام معظم رهبری، بر اصول استوار است که از طریق خودسازی، جامعه‌سازی و دولت‌سازی امکان‌پذیر خواهد بود (اختر شهر، ۱۴۰۱، ص ۱۵۹).

۲. اثبات این گزاره که امنیت پایدار نمی‌تواند محصول سرکوب، کنترل و ترس باشد، بلکه تنها در سایه عدالت، شفافیت، و اعتماد متقابل میان دولت و ملت تحقق می‌یابد (سیدرضی، ۱۳۷۹، نامه ۵۳). نهج‌البلاغه نشان می‌دهد که وقتی حکومت بجای ترس، براساس عدالت و مسئولیت‌پذیری عمل کند، امنیت به‌صورت طبیعی و پایدار حاصل می‌شود؛ بنابراین نیازی به ساخت دیوارهای امنیتی، زندان‌های سیاسی، یا سیستم‌های نظارتی گسترده نخواهد بود.

۳. کاربردی کردن متون دینی در عرصه علوم سیاسی و مدیریت عمومی، نه به‌عنوان متونی تاریخی یا اخلاقی، بلکه به‌عنوان چراغی راهنما برای طراحی راهبردهای کلان حکمرانی. نهج‌البلاغه نشان می‌دهد که می‌توان حکمرانی را براساس ارزش‌های الهی طراحی کرد، بدون اینکه به بهانه «دینی بودن»، از اصول عقلانی، شفافیت، و پاسخ‌گویی چشم‌پوشی کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۲۳-۲۹).

این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با گردآوری کتابخانه‌ای داده‌ها پیش‌رفته است. چارچوب نظری مورد استفاده، تلفیقی از مؤلفه‌های «حکمرانی خوب»، (حاکمیت قانون، پاسخ‌گویی، مشارکت، شفافیت، عدالت و کارآمدی) و مفاهیم بنیادین اسلامی (انصاف، امانت‌داری، مراقبت الهی، مسئولیت‌پذیری در برابر خدا و مردم)، است. داده‌ها

مستقیماً از متن عربی نهج البلاغه استخراج و با رویکردی تفسیری-استنتاجی تحلیل شده‌اند. در این تحلیل، تلاش شده است تا نه تنها به ظواهر متون تکیه نشود، بلکه با توجه به زمینه تاریخی، ساختار زبانی، و هدف کلام، معنا و مفهوم عمیق هر مکانیزم حکمرانی استخراج شود.

در نهایت، این پژوهش نه در پی ارائه یک تفسیر ایده‌آل گرایانه از نهج البلاغه است، بلکه در پی نشان دادن این است که الگوی حکمرانی امام علی (ع)، با تمام ویژگی‌های ارزشی و اخلاقی‌اش، دارای قابلیت عملیاتی بالایی برای حل بحران‌های معاصر است. این الگو، نه یک روایا، بلکه یک نقشه راه است؛ نقشه‌ای که در تاریخ عملی هم تجربه شده است و می‌تواند دوباره زنده شود.

۱. مبانی مفهومی؛ حکمرانی و امنیت در اندیشه اسلامی

در کتب صحیح و جامع از الگوی حکمرانی امنیت‌محور امام علی (ع)، به‌ویژه در مقایسه با نظام‌های معاصر، مستلزم بازتعریف دقیق و عمیق مفاهیم بنیادین «حکمرانی» و «امنیت» در چارچوب اندیشه اسلامی است. این بازتعریف، نه تنها به منظور فهم تاریخی، بلکه برای استخراج الگوهای کاربردی برای بحران‌های معاصر ضروری است. در متون معاصر، به‌ویژه در علوم سیاسی و مدیریت عمومی غربی، واژه «حکمرانی» اغلب به‌صورت مترادف با «مدیریت دولتی» یا «حاکمیت» به کار می‌رود. این کاهش مفهومی، حکمرانی را به یک فرایند فنی و اداری تقلیل می‌دهد. فرایندی که در آن، تصمیم‌گیری از بالا به پایین جریان می‌یابد و مردم تنها به‌عنوان مخاطبان یا مصرف‌کنندگان سیاست‌ها دیده می‌شوند (حیدرزاده و همکاران، ۱۴۰۳، ص ۲۰۵). نیومایر (۲۰۱۲)، حکمرانی را روشی می‌داند که در آن خط سیاستگذاران تصمیماتی را اتخاذ می‌کنند که براساس آن، تحقق حقوق شهروندی ممکن می‌شود (ابراهیم پور و زاهدی، ۱۳۹۱، ص ۱۱). لاندل و میلر، حکمرانی را چگونگی حکومت کردن و فرمان دادن بر مردم و چگونه اداره و تنظیم امور دولت تعریف کرده‌اند. به نظر دقیق‌ترین تعریف حکمرانی در گزارش کمیسیون حکمرانی جهانی آمده است: حکمرانی مجموعه‌ای از ارزش‌های فردی و نهادی،

عمومی و خصوصی است که امور مشترک مردم را اداره می کند (میدری و همکاران، ۱۳۸۳، ص ۹۸). پس، حکمرانی اعمال قدرت اقتصادی، سیاسی و اداری برای مدیریت امور کشور در همه سطوح است. حکمرانی فرایند تصمیم گیری، اجرا، نظارت و ارزیابی است و شامل سازوکارهایی که شهروندان و گروه‌ها منابع خود را دنبال و حقوق قانونی شان را اعمال، تعهدات خود را عملی و اختلاف نظرها را به بحث می گذارند (ابراهیم پور و زاهدی، ۱۳۹۱، ص ۷۹).

اما در الگوی اسلامی، حکمرانی مفهومی گسترده تر، عمیق تر، و انسان محورتر دارد. حکمرانی مطلوب اسلامی را می توان «مدیریت جامعه براساس قانون الهی با هدف تأمین عدالت، مصالح عمومی، امنیت و سعادت دنیوی و اخروی مردم، در چهارچوب مشارکت، پاسخ گویی و شفافیت» تعریف کرد. این تعریف، حاکمیت را نه به عنوان یک امتیاز یا حق مطلق، بلکه به عنوان یک امانت الهی و مسئولیت سنگین در برابر خدا و مردم معرفی می کند. در این نگاه، حکومت، نه مالک جامعه، بلکه خادم و نگهبان منافع عمومی است. مشروعیت حکومت نیز نه از قدرت یا زور، بلکه از تحقق عدالت و تأمین امنیت برای همه شهروندان سرچشمه می گیرد، حتی برای کسانی که با حکومت مخالف هستند.

امام علی (ع) در خطبه ۳۴ به وضوح این رابطه دوسویه را بیان می کند: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا وَلَكُمْ عَلَيَّ حَقٌّ...»؛ «ای مردم! برای من بر شما حقی است، و برای شما نیز بر من حقی است...» (سیدرضی، ۱۳۷۹، خطبه ۳۴).

این جمله کوتاه، اما بسیار عمیق، یکی از بنیادی ترین اصول حکمرانی در تاریخ بشر را بیان می کند: مسئولیت متقابل حاکم و محکوم. در این نظام، حاکم نه فرمانروای مطلق است که همه چیز را مال خود می داند، بلکه خادمی مسئول است که در برابر خدا و مردم پاسخ گو است. این نگاه، در تضاد کامل با نظام های استبدادی است که در آنها، حقوق یک طرفه است، مردم وظیفه اطاعت دارند، اما حاکم هیچ مسئولیتی ندارد. در نهج البلاغه، حاکمیت، نه یک امتیاز سیاسی، بلکه قراردادی اخلاقی و الهی است. در قرآن کریم نیز، امنیت به عنوان یکی از والاترین نعمت های الهی و نتیجه طبیعی

ایمان و عدالت معرفی شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۸۶). قرآن می‌فرماید: «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا» «خداوند به کسانی از شما که ایمان آورده‌اند و عمل‌های نیک انجام داده‌اند، وعده داده است که همان‌گونه که گروه‌های پیشین را جانشین کرد، آنان را در زمین جانشین خواهد کرد، و دینی را که برایشان برگزیده است، برایشان استوار خواهد ساخت، و پس از ترس و وحشتی که داشتند، امنیت به آنان خواهد داد» (نور، ۵۵).

این آیه، به‌وضوح نشان می‌دهد که امنیت، نتیجه حکومت الهی و پیامد ایمان و عمل صالح است؛ نه محصول زور، سرکوب، یا کنترل اجتماعی. در این نظام، حکومت مأموریت دارد تا زمینه‌ساز تحقق این امنیت باشد؛ نه اینکه خود را جایگزین منبع الهی امنیت کند. امنیت در اینجا، نعمتی است که خدا به جامعه‌ای می‌دهد که بر پایه ایمان و عدالت بنا شده باشد؛ نه پاداشی برای وفاداری به حاکم.

در نهج‌البلاغه نیز، امنیت مفهومی ایستا و محدود به نبود تهدید فیزیکی نیست، بلکه پدیده‌ای پویا، چندبُعدی، و درهم‌تنیده با تمام ابعاد زندگی فردی و اجتماعی است. ابعاد آن را می‌توان به شرح زیر دسته‌بندی کرد:

- ✓ امنیت وجودی (فردی): به معنای مصونیت از ترس، خشونت، و تهدیدهای جسمی، نه تنها از دشمن خارجی، بلکه از هرگونه ظلم و ستم داخلی.
- ✓ امنیت سیاسی: به معنای آزادی بیان، مشارکت در تصمیم‌گیری‌های عمومی، و امکان انتقاد از حکومت بدون ترس از بازداشت، آزار یا انتقام.
- ✓ امنیت اقتصادی: به معنای برخورداری از حداقل‌های معیشتی، عدالت در توزیع ثروت، و جلوگیری از تمرکز ثروت و فقر مطلق.
- ✓ امنیت قضایی: به معنای برابری همه، فقیر و غنی، قدرتمند و ضعیف در پیشگاه قانون و دسترسی عادلانه به دادرسی.
- ✓ امنیت اجتماعی: به معنای اعتماد عمومی، انسجام اجتماعی، عدم تبعیض، و حس تعلق به جامعه (بوزان، ۱۳۷۸، ص ۲۳).

✓ امنیت معنوی: به معنای امکان رشد اخلاقی و دینی بدون فشار، جبر، یا سلب هویت؛ یعنی امنیت درونی در برابر گمراهی، یأس، و بی‌معنایی.

نکته کلیدی اینجاست که در الگوی امام علی (ع)، این ابعاد نه به‌شکل مجزا و مستقل، بلکه در قالب یک سیستم به هم پیوسته حکمرانی تحقق می‌یابند. امنیت در این الگو، محصول عملکرد درست این سیستم است، نه نتیجه یک سازمان امنیتی یا یک سیاست پلیسی. وقتی قانون بر همه حاکم باشد، وقتی حاکم در برابر مردم پاسخ‌گو باشد، وقتی ثروت به‌صورت عادلانه توزیع شود، وقتی فضایی برای بیان آزادانه وجود داشته باشد، آنگاه امنیت به‌صورت طبیعی و پایدار حاصل می‌شود.

این نگاه، در تضاد کامل با دیدگاه‌های مدرن است که امنیت را به بُعد نظامی و پلیسی محدود می‌کنند. در نهج‌البلاغه، امنیت، یک مقوله سیستماتیک و فرهنگی است، نه یک عملکرد تخصصی. این همان چیزی است که امروزه در علوم سیاسی به آن «امنیت انسانی» گفته می‌شود، اما در نهج‌البلاغه، این مفهوم هزار و چهارصد سال پیش، با عمق الهیاتی و عملیاتی بی‌نظیری ارائه شده است.

در نهایت، می‌توان گفت که در اندیشه اسلامی - به‌ویژه در نهج‌البلاغه - حکمرانی و امنیت دو روی یک سکه هستند، حکمرانی بدون امنیت، مشروعیت ندارد (مکارم، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۹۳)، و امنیت بدون حکمرانی عادلانه و مبتنی بر قانون، ناپایدار است. این همبستگی عضوی، الگویی منحصر به فرد را ترسیم می‌کند؛ الگویی که نه تنها برای جوامع اسلامی، بلکه برای تمام جوامعی که در پی حکمرانی انسانی، عادلانه و پایدار هستند، می‌تواند راهگشا باشد.

۲. مکانیزم‌های حکمرانی امنیت‌محور در نهج‌البلاغه

قلب این پژوهش، شناسایی و تحلیل مکانیزم‌های عینی است که امام علی (ع) برای تأمین امنیت در ساختار حکمرانی طراحی کرده است. این مکانیزم‌ها نه فرمان‌های پراکنده یا دستورالعمل‌های موقت، بلکه سیستمی منسجم، ارزش‌بنیان و عملیاتی هستند که هر کدام به بخشی از امنیت چندبعدی پاسخ می‌دهند؛ امنیتی که در برگیرنده ابعاد فردی،

سیاسی، اقتصادی، قضایی، اجتماعی و حتی معنوی است. این مکانیزم‌ها، الگویی را ترسیم می‌کنند که نه تنها در قرن هفتم هجری، بلکه در جهان معاصر نیز می‌تواند الگویی کاربردی و الهام‌بخش باشد. هر یک از این مکانیزم‌ها، نه فقط یک دستور عملی، بلکه تعبیری از فلسفه حکمرانی اسلامی است؛ فلسفه‌ای که امنیت را نه محصول زور، بلکه حاصل عدالت، شفافیت، و مشارکت می‌داند.

۲-۱. حاکمیت قانون فرافردی؛ پایه‌ای‌ترین مکانیزم امنیت قضایی و اجتماعی

نخستین و اساسی‌ترین مکانیزم، «حاکمیت قانون فرافردی» است. در نهج البلاغه، قانون (حد، سنه، حکم) بالاترین مرجع حکمرانی است؛ نه شخص حاکم، نه قدرت سیاسی، و نه منافع حزبی. این اصل، پایه‌ای‌ترین مکانیزم برای تأمین امنیت است، چراکه وقتی قانون بر همه - حتی حاکم - حاکم باشد، امنیت قضایی و اجتماعی تضمین می‌شود. امنیت قضایی به این معنا که هیچ فردی از رسیدگی عادلانه در امان نیست. و امنیت اجتماعی به این معنا که مردم به قانون اعتماد می‌کنند و می‌دانند که حقوقشان در سایه قانون حفظ خواهد شد.

امام علی (ع) در نامه ۵۳ به مالک اشتر می‌فرماید: «إِذَا قَضَيْتَ بَيْنَ اثْنَيْنِ فَلَا تَفْضِ إِلَّا بِحُجَّةٍ بَيِّنَةٍ، أَوْ بَيِّنَةٍ عَادِلَةٍ... فَإِنَّ الْقَضَاءَ يُدْرِكُ الظَّالِمَ، وَيُعْزِي الْمُحْسِنَ عَنِ الْمَحَامِدِ؛» «پس هنگامی که میان دو نفر داوری کردی، جز با دلیل روشن یا گواهی عادلانه قضاوت مکن... زیرا قضاوت، ظالم را می‌رساند [به کیفر] و نیکوکار را از ستایش [مردم] بی‌نیاز می‌سازد» (سیدرضی، ۱۳۷۹، نامه ۵۳).

این فرمان، یکی از شفاف‌ترین بیانیه‌های تاریخ درباره حاکمیت قانون و استقلال قضاوت است. امام علی (ع) به والی خود دستور می‌دهد که هیچ‌گاه تحت تأثیر جایگاه اجتماعی، ثروت، یا قدرت طرفین قرار نگیرد، بلکه تنها براساس «دلیل روشن» یا «گواهی عادلانه» حکم صادر کند. این امر، امنیت حقوقی شهروندان را تضمین می‌کند، امنیتی که در آن، حتی ضعیف‌ترین فرد جامعه می‌داند که در برابر قانون، برابر با قوی‌ترین فرد است.

همچنین در همین نامه فرمودند: «وَأَنْصِفِ اللَّهَ وَ أَنْصِفِ النَّاسَ مِنْ نَفْسِكَ... فَإِنَّهُ لَا يَجْرِي لِأَحَدٍ إِلَّا جَزَى عَلَيْهِ»؛ «خدا را انصاف ده و مردم را از خودت انصاف ده... زیرا هیچ قانونی برای کسی جاری نمی‌شود مگر آنکه همان قانون بر خودش نیز جاری است» (سیدرضی، ۱۳۷۹، نامه ۵۳).

این جمله، تجلی اصل مساوات همه در برابر قانون است؛ اصلی که امروزه در بسیاری از جوامع مدرن نیز به درستی اجرا نمی‌شود. در الگوی امام (علیه السلام)، قانون، فراتر از یک ابزار اداری، تعبیری از عدالت الهی است و حاکم، نه مالک قانون، بلکه خادم و مجری آن است. وقتی حاکم خود را تابع قانون بداند، شهروندان احساس امنیت قضایی و حقوقی می‌کنند؛ زیرا می‌دانند که قدرت، در خدمت حق است، نه در خدمت هوس. این نگاه، در تضاد کامل با نظام‌های استبدادی است که قانون را ابزاری برای حفظ قدرت می‌دانند، نه وسیله‌ای برای تحقق عدالت. در نهج البلاغه، عدالت، بالاتر از قدرت است و قانون، نه ابزار حاکم، بلکه میانجی بین خدا و مردم است.

۲-۲. سیستم پاسخ‌گویی و دسترسی مستقیم مردم به حاکم؛ تضمین امنیت سیاسی و روانی
دومین مکانیزم کلیدی، «سیستم پاسخ‌گویی و دسترسی مستقیم مردم به حاکم» است. امام (علیه السلام) با ایجاد سازوکاری برای دسترسی بی‌واسطه و بدون ترس مردم به حاکم، یکی از پیشرفته‌ترین مکانیزم‌های پاسخ‌گویی را در تاریخ حکمرانی بشر پایه‌گذاری می‌کنند. ایشان به مالک دستور می‌دهند: «وَاجْعَلْ لِدَوِي الْحَاجَاتِ مِنْكَ قِسْمًا تُفَرِّغُ لَهُمْ فِيهِ شَخْصَكَ... حَتَّى يَلْمَكَ مُتَكَلِّمُهُمْ غَيْرَ مُتَعَتِّعٍ، فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ فِي غَيْرِ مَوْطِنٍ: لَنْ تُقَدَّسَ أُمَّةٌ لَا يُؤْخَذُ لِلضَّعِيفِ فِيهَا حَقُّهُ مِنَ الْقَوِيِّ غَيْرَ مُتَعَتِّعٍ»؛ «برای کسانی که به تو نیاز دارند، زمانی را معین کن که در آن، تمام وقت خود را به آنان اختصاص دهی... تا سخن‌گوی آنان بدون لکنت و ترس، سخن خود را بگوید، زیرا من رسول خدا ﷺ را در چندین موقع شنیدم که می‌فرمود: هرگز امتی را مقدس و پاک نخواند مگر آنکه در آن امت، حق ضعیف از قوی، بدون ترس و لکنت گرفته شود» (سیدرضی، ۱۳۷۹، نامه ۵۳).

این دستور، پایه‌ای‌ترین مکانیزم پاسخ‌گویی و امنیت سیاسی در تاریخ حکمرانی بشر است. امنیت اینجا به معنای امنیت روانی و حقوقی در برابر قدرت است. آنقدر که حتی ضعیف‌ترین فرد جامعه بتواند بدون لکنت و ترس، حق خود را از قوی‌ترین فرد بخواهد. این مکانیزم، پیشگیری از انفجار اجتماعی و تضمین مشروعیت حکومت است (افتخاری، ۱۳۷۷، ص ۴۴). وقتی مردم احساس کنند صدایشان شنیده می‌شود، دیگر نیازی به خشونت یا شورش ندارند.

این سیستم، نه یک امتیاز، بلکه حقی ذاتی برای هر شهروند است؛ حقی که در الگوی امام علیه السلام، حتی برای کسانی که در پایین‌ترین سطح جامعه قرار دارند، تضمین شده است. این نگاه، در تضاد کامل با نظام‌های بوروکراتیک و استبدادی است که مردم را از قدرت دور نگه می‌دارند و فضایی برای بیان آزادانه ایجاد نمی‌کنند. در نهج‌البلاغه، قدرت، از پایین مشروعیت می‌گیرد نه از بالا.

۳-۲. مدارا و تضمین حقوق مخالفان؛ امنیت سیاسی در فضای اختلاف

سومین مکانیزم، «مدارا و تضمین حقوق مخالفان» است. در حکومت امام علی علیه السلام، مخالفان سیاسی، تا زمانی که به نظم عمومی لطمه نزنند، از امنیت کامل برخوردار بودند. این رویکرد، نشان‌دهنده بالاترین سطح حکمرانی مبتنی بر قانون و اخلاق است. امام علیه السلام در آغاز خلافت، از بیعت افرادی مانند سعد بن ابی وقاص، عبدالله بن عمر، اسامه بن زید و دیگران چشم‌پوشی کرد و به آنان امنیت کامل داد تا زمانی که دست به شورش نزدند. این رویکرد، در تاریخ حکمرانی بشر بی‌نظیر است.

این رفتار براساس این اصل بود که: «النَّاسُ مُسَلِّطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ»؛ «مردم بر اموال خود مسلط هستند» (سیدرضی، ۱۳۷۹، حکمت ۳۲۹). این حکمت، نشان می‌دهد که مالکیت و حق انتخاب فردی، جزء حقوق ذاتی انسان است، حتی اگر در مسیر حکومت رسمی قرار نگیرد. این مکانیزم، با ایجاد فضای باز سیاسی، از انباشت خشم و تبدیل مخالفت به شورش مسلحانه جلوگیری می‌کند. در این الگو، اختلاف سیاسی، نه جرم، بلکه حقی مشروع است و تا زمانی که به خشونت متوسل نشود، باید در امنیت کامل زندگی کند.

این نگاه، در تضاد کامل با نظام‌های استبدادی است که هرگونه مخالفت را خیانت می‌دانند و با سرکوب پاسخ می‌دهند. در نهج‌البلاغه، امنیت، با سکوت اجباری تأمین نمی‌شود، بلکه با احترام به حق تفاوت و اختلاف. این رویکرد، نه تنها از شورش جلوگیری می‌کند، بلکه اعتماد عمومی و مشروعیت حکومت را در بلندمدت تضمین می‌کند.

۲-۴. عدالت توزیعی به مثابه بنیان امنیت اجتماعی؛ امنیت از ریشه فقر

چهارمین مکانیزم، «عدالت توزیعی به مثابه بنیان امنیت اجتماعی» است. امیرالمومنین (علیه السلام)، فقر و نابرابری را ریشه اصلی ناامنی می‌داند. در نامه ۵۳ به مالک اشتر فرمودند: «فَانْهَمُ [الفقراء] أَضْلُ كُلِّ بَلِيَّةٍ وَأَهْلُ كُلِّ غَارَةٍ»؛ «[فقر] ریشه هر مصیبت و عامل هر غارت‌گری هستند» (سیدرضی، ۱۳۷۹، نامه ۵۳).

این جمله، تشخیص دقیق‌ترین علت اجتماعی ناامنی در تاریخ بشر است. فقر، نه تنها یک مسئله اقتصادی، بلکه منشأ اصلی بی‌ثباتی، خشونت و شورش است (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۹۱)؛ بنابراین، مکانیزم ایشان برای تأمین امنیت، مبارزه با فقر از طریق توزیع عادلانه بیت‌المال بود. ایشان شخصاً بر توزیع عادلانه منابع نظارت می‌کرد و به والیان خود هشدار می‌داد که: «ثُمَّ اللَّهُ اللَّهُ فِي الطَّبَقَةِ السُّفْلَى» «سپس خدا را، خدا را درباره طبقه پایین [جامعه] مراقب باش» (سیدرضی، ۱۳۷۹، نامه ۵۳).

این عدالت توزیعی، مشروعیت حکومت و در نتیجه امنیت اجتماعی را تضمین می‌کند. وقتی ثروتمند مغرور نشود و فقیر ناامید نشود، جامعه در امنیت کامل قرار می‌گیرد. این نگاه، امنیت اقتصادی را به عنوان پایه‌ای‌ترین شرط امنیت اجتماعی معرفی می‌کند، نه به عنوان یک شاخص فرعی. در نهج‌البلاغه، فقر، یک خیانت در حکمرانی است، نه یک سرنوشت.

۲-۵. شفافیت و مبارزه سیستماتیک با فساد؛ امنیت از ریشه فساد

پنجمین مکانیزم، «شفافیت و مبارزه سیستماتیک با فساد» است. فساد مالی و اداری، بزرگ‌ترین دشمن امنیت اجتماعی است؛ چرا که مستقیماً به اعتماد عمومی، مشروعیت

حکومت و عدالت اجتماعی ضربه می‌زند. امام (علیه السلام) در نامه ۴۵ به عاملان مالیات فرمودند: «فَإِنِّي لَسْتُ أَرْسِلُهُمْ إِلَيْكُمْ لِيَضْرِبُوا أَيْدِيَكُمْ، وَلَا لِيَسْبُوا إِلَيْكُمْ، وَلَا لِيَجْمَعُوا لَكُمْ، وَلَكِنْ لِيُرْزُوا عَلَيْكُمْ مَا اسْتَوْمُوا عَلَيْهِ مِنْ حُقُوقِكُمْ»؛ «من آنان را به سمت شما نمی‌فرستم تا دست‌های شما را ببندند، یا به شما بدی کنند، یا برای شما جمع‌آوری کنند، بلکه تا آنچه از حقوق شما به آنان سپرده شده، به شما بازگردانند» (سیدرضی، ۱۳۷۹، نامه ۴۵).

این عبارت نشان می‌دهد که عاملان مالیاتی، نه مأمور جمع‌آوری ثروت برای حکومت، بلکه نگهبان حقوق مردم هستند. این دیدگاه، مبارزه با فساد را به عنوان وظیفه حکمرانی معرفی می‌کند (سیدقطب، ۱۳۹۲، ص ۴۳)، نه به عنوان یک الزام جانی.

امام (علیه السلام) همچنین در نامه ۲۰ به یکی از کارگزارانش که هدیه پذیرفته بود، می‌نویسد: «أَفَقَبْلُ هَدِيَّتِكَ وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهَا مِنْ حَقِّ الْمُسْلِمِينَ؟!»؛ «آیا هدیه تو را بپذیرم، در حالی که می‌دانم از حق مسلمانان است؟!» (سیدرضی، ۱۳۷۹، نامه ۲۰).

مکانیزم مبارزه با فساد در سیره امام (علیه السلام)، مبتنی بر شفافیت مالی، گزینش کارگزاران پاک‌دست و عزل فوری مفسدان بود. در این الگو، فساد، نه یک انحراف فردی، بلکه خیانت در امانت الهی به‌شمار می‌رود و مبارزه با آن، یک وظیفه مقدس حکمرانی است.

۲-۶. آزادی بیان به عنوان ضامن امنیت سیاسی؛ امنیت از ریشه ریا و دروغ

ششمین مکانیزم، «آزادی بیان به عنوان ضامن امنیت سیاسی» است. امام (علیه السلام) در خطاب به والیان و مردم، فرمود: «فلا تكلموني بما تكلم به الجابرة، ولا تتحفظوا مني بما يتحفظ به عند أهل البدره، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنوا بي استثقلاً في حق قيل لي...»؛ «پس با من چنان که با جباران سخن می‌گویند، حرف نزنید، و چنان که از آدم‌های خشمگین کناره می‌گیرند، از من دوری نجوید، و با ظاهرسازی با من رفتار نکنید، و گمان نبرید که اگر حقی به من پیشنهاد شود، بر من سنگین آید...» (سیدرضی، ۱۳۷۹، خطبه ۲۱۶).

این خطاب، بیانیه حقوق بشری از امنیت روانی و سیاسی است. امنیت اینجا به معنای عدم ترس از بیان حق در برابر قدرت است. وقتی مردم بدون ترس و لکنت بتوانند حق را بگویند، جامعه از دروغ، ریا و فساد پاک می‌شود.

ایشان حتی از مردم می‌خواهد که بدون ترس، حرف حق خود را بزنند: «فَلَا تَكُفُّوا عَنْ مَقَالَةٍ بِحَقِّ أَوْ مَشُورَةٍ بَعْدَلٍ»؛ «از گفتن سخن حق یا مشورت عادلانه خودداری نکنید» (سیدرضی، ۱۳۷۹، خطبه ۲۱۶).

این آزادی بیان، نه یک امتیاز، بلکه شرط بقای حکمرانی سالم است؛ زیرا بدون آن، فساد، خطا و انحراف در تاریکی پنهان می‌ماند و رشد می‌کند.

۲-۷. امنیت مرزی در خدمت امنیت داخلی؛ امنیت دفاعی، نه تهاجمی

هفتمین و آخرین مکانیزم، «امنیت مرزی در خدمت امنیت داخلی» است. سیاست نظامی امام علیه السلام همواره دفاعی و مشروع بود. جنگ‌های ایشان - صفین، نهروان، جمل - همگی در راستای حفظ نظم داخلی و دفاع از نظام اسلامی بود. ایشان هرگز به کشوری تجاوز نکردند و حتی در جنگ، به غیرنظامیان و محیط زیست آسیب نرساند.

این رویکرد نشان می‌دهد که امنیت مرزی، در خدمت امنیت داخلی و حفظ نظم عمومی است، نه برای گسترش قلمرو یا نمایش قدرت (امینی، ۱۴۰۲، ص ۱۴۱). در این الگو، امنیت خارجی، ابزاری برای حفظ آرامش داخلی است، نه هدفی برای توسعه‌طلبی یا سلطه‌جویی. این نگاه، در تضاد کامل با دکترین‌های نظامی مدرن است که امنیت را از طریق تهاجم و بازدارندگی تعریف می‌کنند.

۳. تطبیق الگو با نظریه‌های مدرن و قابلیت‌های اجرایی

الگوی حکمرانی امنیت‌محور امام علی علیه السلام که براساس نهج‌البلاغه استخراج شده است، می‌تواند در چارچوب نظریه‌های مدرن «حکمرانی خوب» مورد تحلیل و مقایسه قرار گیرد. سازمان‌های بین‌المللی مانند بانک جهانی حکمرانی خوب را متشکل از شش مؤلفه اصلی می‌دانند: حاکمیت قانون، پاسخ‌گویی، مشارکت، شفافیت، عدالت و کارآمدی. جالب آنکه هر یک از این مؤلفه‌ها نه تنها در نهج‌البلاغه وجود دارد، بلکه با عمق ارزشی، اخلاقی و الهی غنی‌تر و جامع‌تر از نظریه‌های سکولار مدرن ارائه شده است. این تفاوت، نه تنها نشان‌دهنده اصالت الگوی نهج‌البلاغه است، بلکه معرف تمایز

بنیادین آن با نظام‌های حکمرانی معاصر است؛ نظام‌هایی که اغلب فاقد بُعد معنوی و ارزش محوری هستند.

در نهج البلاغه، «حاکمیت قانون» نه به مثابه یک قرارداد اجتماعی یا محصول توافق سیاسی، بلکه به عنوان امری الهی و عدالت محور تعریف می‌شود. قانون در این الگو، منشأ الهی دارد و حاکم بر همه - حتی خود حاکم - است. این در حالی است که در نظریه‌های مدرن، حاکمیت قانون اغلب در چارچوب قوانین مدنی و عرفی تعریف می‌شود و فاقد بُعد متعالی و اخلاقی است. در نهج البلاغه، قانون نه ابزاری برای حفظ نظم سیاسی، بلکه وسیله‌ای برای تحقق عدالت و تأمین امنیت انسانی است. این نگاه، مشروعیت قانون را فراتر از قدرت نهادی می‌برد و آن را در پیوند با عدالت الهی قرار می‌دهد.

مؤلفه «پاسخ‌گویی» نیز در نهج البلاغه، ابعادی فراتر از پاسخ‌گویی اداری یا حقوقی دارد. امام علی (علیه السلام) نه تنها در برابر مردم پاسخ‌گوست، بلکه در پیشگاه خداوند نیز مسئولیت‌پذیر است. این دوگانگی مسئولیت، در برابر خدا و در برابر مردم - بُعدی اخلاقی و معنوی به پاسخ‌گویی می‌بخشد که در نظریه‌های سکولار کاملاً غایب است. در این الگو، حاکم نه به دلیل ترس از برکناری یا اعتراض، بلکه به دلیل تقوا و حس مسئولیت الهی، خود را موظف به پاسخ‌گویی می‌داند. این امر، پاسخ‌گویی را از یک الزام فنی به یک تکلیف اخلاقی و دینی تبدیل می‌کند.

در بُعد «مشارکت»، نیز تفاوت عمیقی وجود دارد. در نهج البلاغه، مشارکت مردمی نه صرفاً یک حق مدنی یا سیاسی، بلکه وظیفه‌ای دینی براساس اصل «امر به معروف و نهی از منکر» است. این مشارکت، فراتر از رأی دادن یا شرکت در انتخابات است، بلکه شامل نظارت اخلاقی، بیان حق، و مشارکت در امر حکمرانی به عنوان یک تکلیف الهی می‌شود. در این الگو، مردم نه مخاطب سیاست‌های حکومت، بلکه شریک در تحقق عدالت و امنیت هستند. این نگاه، مشارکت را از یک ابزار دموکراتیک به یک وظیفه اجتماعی-دینی ارتقا می‌دهد.

«شفافیت» در نهج البلاغه نیز ریشه در تقوای فردی حاکمان دارد، نه صرفاً در قوانین نظارتی یا سیستم‌های اداری. امام (علیه السلام) فساد را نه یک انحراف اداری، بلکه خیانت در

امانت الهی می‌داند. این نگاه، شفافیت را از یک الزام ساختاری به یک ضرورت اخلاقی تبدیل می‌کند. در این الگو، شفافیت نه از ترس ممیزی یا رسانه، بلکه از باور به حضور خدا و مسئولیت در برابر او نشأت می‌گیرد. این امر، شفافیت را عمیق‌تر و پایدارتر از آنچه در نظام‌های مدرن دیده می‌شود، می‌سازد.

«عدالت» در نهج‌البلاغه نیز مفهومی همه‌جانبه و فراتر از عدالت توزیعی است. عدالت در این الگو شامل عدالت قضایی، اقتصادی، اجتماعی و حتی معنوی می‌شود. امام (علیه السلام) عدالت را نه به مثابه یک اصل سیاسی، بلکه به عنوان پایه‌ای‌ترین شرط تحقق امنیت و مشروعیت حکومت می‌داند. در نهج‌البلاغه، عدالت به معنای برقراری تعادل در تمام ابعاد زندگی اجتماعی است؛ از دادگاه تا بازار، از خزانه تا مرزها. این نگاه جامع، عدالت را از یک شاخص اقتصادی به یک هدف حکمرانی کلی تبدیل می‌کند.

در نهایت، «کارآمدی» در نهج‌البلاغه نیز در خدمت اهداف متعالی عدالت و امنیت است، نه رشد اقتصادی صرف یا بهره‌وری اداری. کارآمدی در این الگو به معنای بهینه‌سازی منابع برای تأمین نیازهای مردم و تحقق عدالت است، نه تجمع ثروت یا افزایش قدرت حکومت. این نگاه، کارآمدی را از یک شاخص فنی به یک وسیله برای خدمت به انسان تبدیل می‌کند.

قابلیت تطبیق این الگو در جهان معاصر بسیار بالاست، نه به این معنا که باید کلمه به کلمه کپی شود، بلکه به این معنا که مکانیزم‌ها و اصول آن قابل بازتولید در هر جامعه‌ای است. در سطح سیاست‌گذاری کلان، می‌توان از این الگو برای طراحی سیستم‌های پاسخ‌گویی مستقیم - مانند دفاتر الکترونیکی شکایات بدون واسطه - استفاده کرد. این سیستم‌ها می‌توانند امنیت روانی شهروندان را در برابر قدرت افزایش دهند و اعتماد عمومی را بازسازی کنند. در سطح قضایی، می‌توان با الهام از اصل «حاکمیت قانون فرافردی»، نظام‌های قضایی را اصلاح کرد و اصل تساوی همه در برابر قانون را عملیاتی کرد.

در مدیریت بحران‌های اجتماعی نیز، مکانیزم «مدارا با مخالفان»، که در سیره امام (علیه السلام) به وضوح دیده می‌شود، می‌تواند به عنوان راهکاری برای کاهش تنش‌های قومی،

مذهبی و سیاسی به کار رود. این رویکرد، با ایجاد فضایی برای ابراز اختلاف بدون ترس از سرکوب، از تبدیل مخالفت به خشونت جلوگیری می‌کند. در سطح مبارزه با فساد نیز، می‌توان با الهام از نگاه اخلاقی نهج البلاغه، شفافیت مالی مسئولان را نهادینه کرد (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۵۱) و نهادهای نظارتی مستقل ایجاد کرد، نه صرفاً براساس قانون، بلکه با تأکید بر اخلاق حکمرانی و تقوا فردی.

در سطح بین‌المللی نیز، می‌توان گفتمان «امنیت دفاعی»، که در سیاست نظامی امام علیه السلام مشهود است، را بجای «امنیت تهاجمی» ترویج داد. این گفتمان، امنیت را نه به مثابه ابزاری برای گسترش نفوذ، بلکه به عنوان وسیله‌ای برای حفظ آرامش داخلی و تمامیت ارضی تعریف می‌کند؛ رویکردی که می‌تواند به کاهش تنش‌های جهانی کمک کند.

با این حال، مهمترین چالش در تطبیق این الگو، نیاز به حاکمانی با تقوا، عدالت و شجاعت است؛ حاکمانی که منافع شخصی و جناحی را فدای منافع عمومی کنند. این الگو بیشتر از آنکه نهادی باشد، ارزش محور است. بدون حاکمانی که به ارزش‌های عدالت، امانت‌داری و خدمت به مردم معتقد باشند، اجرای این مکانیزم‌ها دشوار و در برخی موارد غیرممکن خواهد بود. اما این چالش، نه ضعف الگو، بلکه تشخیص دقیق از شرط موفقیت هر نظام حکمرانی انسانی است: حاکم انسان ارزش مند.

مقام معظم رهبری با اعتقاد به برتری حکومت اسلامی (حکمرانی شایسته) بر حکمرانی خوب می‌فرماید: اسلام، هم به توسعه مادی و اقتصادی توجه دارد و هم به بعد معنوی و متعالی انسان، و هریک را بدون دیگری ناقص و ناکارآمد می‌داند. ایشان می‌فرماید: در دیدگاه اسلام، پیشرفت مادی هدف نیست، بلکه وسیله رشد و تعالی انسان است. در جهانبینی اسلامی، ثروت، قدرت و علم وسیله رشد انسان و زمینه ساز برقراری عدالت، حکومت حق، روابط انسانی در جامعه و دنیای آباد هستند (ناظمی اردکانی، ۱۳۸۷، ص ۴۵). در نهایت، الگوی حکمرانی امنیت محور امام علی علیه السلام نه یک نظریه تاریخی، بلکه راهکاری زنده، کاربردی و جهانی برای حل بحران‌های حکمرانی در عصر حاضر است. این الگو، با تلفیق عمق ارزشی اسلامی و مکانیزم‌های عملیاتی دقیق، می‌تواند

الگوی برای ساخت جوامعی امن، عادلانه و انسانی باشد — جوامعی که در آنها امنیت، نه محصول زور، بلکه حاصل عدالت است؛ نه نتیجه سکوت، بلکه ثمره آزادی است؛ و نه برونداد سرکوب، بلکه محصول مشارکت و اعتماد متقابل.

نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان داد که امنیت در الگوی حکمرانی امام علی (ع)، نه یک هدف پایانی یا عملکرد پلیسی، بلکه مؤلفه‌ای ساختاری، چندبعدی و درهم‌تنیده با تمام ارکان حکمرانی است. امنیت در نهج‌البلاغه، پدیده‌ای پویاست که تنها در سایه عدالت، پاسخ‌گویی، شفافیت و مشارکت می‌تواند به شکلی پایدار و انسانی تحقق یابد. این امنیت، نه از طریق سرکوب، بلکه از مسیر احترام به حقوق فردی و اجتماعی، و با طراحی مکانیزم‌های هوشمندانه حکمرانی شکل می‌گیرد؛ مکانیزم‌هایی که هر کدام به بخشی از امنیت چندبعدی پاسخ می‌دهند.

یکی از مهمترین یافته‌های این پژوهش، تأکید امام (ع) بر حاکمیت قانون فرافردی است. در نهج‌البلاغه، قانون بالاتر از حاکم است و این اصل، پایه‌ای‌ترین مکانیزم برای تأمین امنیت قضایی و حقوقی به‌شمار می‌رود. جمله امیرالمومنین (ع): «فَأِنَّهُ لَا يَجْرِي لِأَحَدٍ إِلَّا جَرَى عَلَيْهِ» (سیدرضی، ۱۳۷۹، نامه ۵۳)، بیانیه‌ای بنیادین از حقوق بشر است؛ بیانیه‌ای که امروزه در بسیاری از جوامع مدرن نیز به‌درستی اجرا نمی‌شود. وقتی حاکم خود را موظف به قانون بداند، مردم نیز بدون ترس از تعقیب و تبعیض، در سایه قانون زندگی می‌کنند.

مکانیزم دسترسی آزاد و بدون ترس مردم به حاکم نیز نمونه‌ای بی‌نظیر از حکمرانی مشارکتی است. دستور امام (ع) به مالک اشتر: «حَتَّى يُلِمَّكَ مُكَلَّمُهُمْ غَيْرَ مُتَعَتِّعٍ» (سیدرضی، ۱۳۷۹، نامه ۵۳)، نشان می‌دهد که در این الگو، قدرت از پایین مشروعیت می‌گیرد. امنیت سیاسی در اینجا به معنای امنیت از خشم حاکم نیست، بلکه به معنای اعتماد به این است که صدای مردم شنیده می‌شود و حقشان ادا می‌گردد، حتی اگر ضعیف‌ترین فرد جامعه باشند.

رفتار امام علیه السلام با مخالفان سیاسی، مانند سعد بن ابی وقاص و عبدالله بن عمر، نیز نشان‌دهنده بالاترین سطح حکمرانی مبتنی بر قانون و اخلاق است. ایشان نشان دادند که امنیت با سکوت اجباری تأمین نمی‌شود، بلکه با احترام به حق تفاوت و اختلاف. این رویکرد، نه تنها از شورش جلوگیری می‌کند، بلکه اعتماد عمومی و مشروعیت حکومت را در بلندمدت تضمین می‌نماید.

در بُعد اقتصادی، امام علیه السلام فقر و نابرابری را ریشه اصلی ناامنی می‌داند: «فَإِنَّهُمْ [الفقراء] أَضَلُّ كُلِّ بَلِيَّةٍ» (سیدرضی، ۱۳۷۹، نامه ۵۳). این تشخیص، عمیق‌ترین تحلیل اجتماعی از منشأ ناامنی در تاریخ بشر است. امنیت اقتصادی در الگوی ایشان به معنای برابری در فرصت‌ها، منع ثروت‌طلبی بی‌حد، و نظارت دقیق بر توزیع منابع عمومی است. وقتی ثروت متمرکز نشود و فقیر احساس تبعیض نکند، جامعه بدون نیاز به سرکوب به خودی خود در امنیت قرار می‌گیرد.

مبارزه با فساد نیز در نهج البلاغه به عنوان وظیفه حکمرانی تعریف شده است. دستور امام علیه السلام به عاملان مالیات: «لِيُرْذُوا عَلَيْكُمْ مَا اسْتَوْمُوا عَلَيْهِ مِنْ حُقُوقِكُمْ» (سیدرضی، ۱۳۷۹، نامه ۴۵)، نشان می‌دهد که منابع عمومی متعلق به مردم است، نه حکومت. امنیت اجتماعی در چنین نظامی، به معنای اعتماد مردم به این است که حقوقشان دزدی نمی‌شود و مسئولان پاسخ‌گو هستند.

آزادی بیان نیز در خطاب امام علیه السلام: «فَلَا تَكَلَّمُونِي بِمَا تُكَلَّمُ بِهِ الْجَبَابِرَةُ» (سیدرضی، ۱۳۷۹، خطبه ۲۱۶)، نشان می‌دهد که امنیت روانی در برابر قدرت، بالاترین سطح امنیت انسانی است. وقتی انسان بدون ترس بتواند حق را بگوید، جامعه از دروغ و فساد پاک می‌شود. این آزادی، شرط بقای حکمرانی سالم است.

در سیاست خارجی نیز، امنیت در الگوی امام علیه السلام ابزاری برای آرامش داخلی است، نه هدفی برای نمایش قدرت. جنگ‌های ایشان همواره دفاعی بود و حتی در میدان نبرد، به غیرنظامیان آسیب نرساندند؛ درسی بزرگ برای جهان امروز.

در مقایسه با نظریه‌های مدرن، الگوی امام علیه السلام نه تنها از نظر ساختاری کامل‌تر است، بلکه از نظر عمق ارزشی و اخلاقی نیز غنی‌تر است. در حالی که در نظریه‌های غربی،

حاکمیت قانون مبتنی بر قرارداد اجتماعی است، در نهج البلاغه، حاکمیت قانون مبتنی بر امر الهی و عدالت است. پاسخ‌گویی نه صرفاً یک الزام حقوقی، بلکه یک تکلیف الهی در برابر خدا و مردم است. مشارکت در این الگو، نه فقط یک حق مدنی، بلکه یک وظیفه دینی براساس «امر به معروف و نهی از منکر» است.

قابلیت تطبیق این الگو در جهان معاصر بسیار بالاست؛ نه به این معنا که باید کلمه به کلمه کپی شود، بلکه به این معنا که روحیه، اصول و مکانیزم‌های آن قابل بازتولید در هر جامعه‌ای است. در جوامع اسلامی که با بحران مشروعیت و ناامنی دست‌وپنجه نرم می‌کنند، این الگو می‌تواند راهکاری برای بازسازی اعتماد عمومی باشد. در جوامع غربی که با بحران نابرابری و فساد مالی مواجه‌اند، این الگو می‌تواند الهام‌بخش سیاست‌های جدید توزیعی و شفافیت‌محور باشد.

نکته پایانی این است که الگوی حکمرانی امنیت‌محور امام علی (ع) بدون حاکم ارزش‌مدار، قابل اجرا نیست. این الگو، بیش از آنکه به نهادها و قوانین متکی باشد، به اخلاق، تقوا، و عدالت فردی حاکم وابسته است. در جهانی که امروزه حکمرانی بیشتر به سمت تکنوکراسی پیش می‌رود، نهج البلاغه یادآوری می‌کند که حاکم، پیش از هر چیز، انسانی است با مسئولیتی الهی در برابر خدا و مردم.

در نهایت، نهج البلاغه نه یک متن تاریخی، بلکه منشوری زنده برای حکمرانی در هر عصری است. امنیت در این منشور، نه محصول زور، بلکه حاصل عدالت است؛ نه نتیجه سکوت، بلکه ثمره آزادی است؛ نه برونداد سرکوب، بلکه محصول مشارکت است. این الگو، راهکاری جهانی برای ایجاد جوامعی امن، عادلانه، و انسانی است؛ جوامعی که در آنها انسان نه از قدرت، بلکه در سایه قدرتِ عدالت، به آرامش و کمال می‌رسد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

سیدرضی، محمد بن حسین. (۱۳۷۹). نهج البلاغه (ترجمه و تصحیح: سیدجعفر شهیدی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

ابراهیم پور، حبیب؛ زاهدی، شمس السادات. (۱۳۹۱). حکمرانی مبتنی بر پایداری با تأکید بر حفاظت محیطی. تهران: انتشارات سمت.

ابن ابی الحدید. (۱۳۸۵). شرح نهج البلاغه (محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

ابن میثم البحرانی. (۱۳۹۴). شرح نهج البلاغه. قم: دارالمعارف الاسلامیه الثقافیه.

اخترشهر، علی. (۱۴۰۱). اصول و روش حکمرانی مطلوب در انقلاب اسلامی با رویکردی بر

اندیشه مقام معظم رهبری، سیاست متعالیه، سال ۱۰، شماره ۳۷، صص ۱۵۷-۱۷۸

افتخاری، اصغر. (۱۳۷۷). امنیت ملی، رهیافت‌ها و آثار، مطالعات راهبردی، پیش شماره ۲، صص ۲۷-۶۰.

امینی سده، محمدرضا. (۱۴۰۲). نقش نهاد حکومتی در تأمین و حفظ امنیت، پژوهش‌های مطالعات اسلامی معاصر، ۱(۴)، صص ۱۳۲-۱۴۵.

بوزان، بوران. (۱۳۷۸). مردم، دولت‌ها و هراس (ترجمه پژوهشکده مطالعات راهبردی). تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

بووارد، تونی؛ لوفلر، الکه. (۱۳۹۳). مدیریت دولتی و حکمرانی (مترجم: مهدی الوانی و علیرضا شیروانی). اصفهان: نشر نگین ایران.

پیترز، گای؛ پیر، یان. (۱۳۹۶). حکمرانی، سیاست، و دولت (مترجم: حسین قلجی). تهران: انتشارات رهیافت خط اول.

- حیدرزاده، مرتضی؛ آل سیدغفور، سیدسجاد. (۱۴۰۳). حکمرانی اسلامی؛ امنیت سیاسی و راهکارهای تحقق آن در قرآن کریم، دوفصلنامه آیین حکمرانی، ۲(۳)، صص ۱۹۹-۲۲۸.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). مفاتیح الحیات. قم: اسراء.
- دری نجف آبادی، قربانعلی. (۱۳۷۹). نگاهی به امنیت از منظر امیرمومنان. فصلنامه حکومت اسلامی، ۵(۱۸)، صص ۴۵-۶۸.
- دولتی، کریم. (۱۳۹۱). امنیت اجتماعی از منظر امیرالمومنین امام علی علیه السلام. مجله مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، ۸(۲۹)، صص ۱۰-۲۳.
- سبحانی، جعفر. (۱۳۹۵). سیره فقیه (ج ۲). قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سیدقطب، ابراهیم حسین الشاربی. (۱۳۹۲). عدالت اجتماعی در اسلام (مترجم: محمدعلی گرامی و سیدهادی خسروشاهی). قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷). سیری در نهج البلاغه. تهران: صدرا.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتاب الاسلامیه.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۵). حکومت و عدالت. قم: موسسه امام خمینی علیه السلام.
- میدری، احمد؛ خیرخواهان، جعفر. (۱۳۸۳). حکمرانی خوب بنیان توسعه. تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی.
- ناظمی اردکانی، محمد. (۱۳۸۷). حکمرانی خوب بارویکرد اسلامی. علوم انسانی، ۱۷(۷۶)، صص ۱۰۷-۱۲۸.

The Enumerative Elements of the Concept of the “United Ummah” in the Formation of a Global Government in Islamic Political Thought¹

Reza Rahbar 

PhD in Islamic Jurisprudence and Criminal Law, Shahid Motahari University

rezarahbar1378@yahoo.com



Abstract

The establishment of a unified global government is among the lofty objectives of the Sharia and represents the supreme purpose behind the legislation of Islamic laws. “Government,” as the most significant political institution of humankind, rests upon two fundamental pillars: one reflecting its form and structure, and the other signifying its essence and content. Each of these pillars consists of several components. In discussions on the form and structure of government, scholars and thinkers of Islamic jurisprudence and political thought have identified various components necessary for the establishment of a governing system, among which is the element of the “*United Ummah*.” This study seeks to answer the question: What elements must be realized among Muslims and within the Islamic community for the concept of the “United Ummah” to be fully actualized? Adopting a descriptive–analytical approach and relying on library sources and relevant software tools, this research identifies and analyzes the essential and influential elements

1. Rahbar, R. (2024). The Enumerative Elements of the Concept of the “United Ummah” in the Formation of a Global Government in Islamic Political Thought. *Jurisprudence and Politics*, 5(2), pp. 90-119. <https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72197.1079>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). * **Type of article:** Specialized

▣ **Received:** 2025/06/26 • **Revised:** 2025/09/12 • **Accepted:** 2025/11/12 • **Published online:** 2025/12/03

required for realizing this concept as one of the fundamental components in establishing the global Islamic government. The findings indicate that, based on the sources of Islamic jurisprudence (Qur'anic verses, hadiths) and relevant jurisprudential principles—such as the principles of “*cooperation in good deeds*” and “*preservation of order*”—three main characteristics are essential for realizing the concept of the “*United Ummah*.” These three elements must coexist within a Muslim society for it to truly embody the notion of a *united ummah*: (1) maintaining moderation and balance, (2) nurturing a spirit of service and altruism, and (3) avoiding division in religious matters and adhering to the Islamic ruler.

بعض خصائص مفهوم "الأمة الواحدة" في تشكيل حكومة عالمية

في الفكر السياسي الإسلامي^١

رضا رهبر 

دكتوراه في الفقه والقانون الجنائي من جامعة شهيد مطهري.
 reza rahbari378@yahoo.com



الملخص

تعدّ الحكومة العالمية الواحدة من المقاصد السامية للشرعية، والمقصد الأسمى لتشريع الأحكام الإسلامية. وللحكومة، باعتبارها أهم مؤسسة سياسية للبشرية، ركان أساسيان، أولهما يُعبّر عن شكلها وهيئتها، والثاني يُشير إلى حقيقتها ومضمونها، ويتكوّن كل ركن من هذين الركنين من عناصر. في نقاشاتهم حول شكل وبنية الحكومة، حدد علماء الفقه والسياسة الخصائص التي تُشكّل أي مؤسسة حكومية، بما في ذلك ركن "الأمة الواحدة".

السؤال الأساسي في هذا البحث هو: ما هي الخصائص التي يجب أن تتوفر لدى المسلمين والمجتمع الإسلامي حتى يتحقّق مفهوم "الأمة الواحدة" بمعناه الحقيقي؟ يسعى هذا البحث الذي تمّ إعداده باستخدام المنهج الوصفي التحليلي وبمساعدة المصادر المكتوبة والبرامج ذات الصلة إلى توضيح الخصائص الضرورية والفعالة لتحقيق المفهوم المذكور كأحد المكونات الأساسية لإقامة حكومة إسلامية عالمية. وتشير نتائج البحث إلى أنه من خلال استنباط الأحكام الشرعية (الآيات والروايات) والقواعد الفقهية المتعلقة بقضايا الحاكية الإسلامية، ومنها قاعدة "التعاون على البرّ"

١. **الاستشهاد بهذا المقال:** رضا، رهبر، (١٤٠٣). بعض عناصر مفهوم "الأمة الواحدة" في تشكيل حكومة عالمية في الفكر السياسي الإسلامي. الفقه و السياسة، ٥(١٠)، صص ٩٠-١١٩.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72197.1079>

▣ نوع المقال: بحثية محكمة؛ الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي في حوزة قم (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران) © المؤلفون

▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٦/٢٦ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٩/١٢ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١١/١٢ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/١٢/٠٣

وقاعدة "حفظ النظام" وغيرها، ويمكن تحديد ثلاث خصائص أساسية لتحقيق مفهوم "الأمة الواحدة"، ولا بد من توافر هذه العناصر الثلاثة لدى أفراد المجتمع الإسلامي لتحويله إلى "الأمة الواحدة". وهذه الخصائص الثلاثة هي: مراعاة الاعتدال والتوازن، وروح الخدمة والإيثار، وعدم الاختلاف في الدين والطاعة للحاكم الشرعي.

الكلمات المفتاحية

الأمة الواحدة، الحكومة العالمية، قاعدة حفظ النظام، الوسطية والاعتدال، عدم الاختلاف في الدين.

عناصر شماری مفهوم «أمت واحد» در تشکیل حکومت جهانی

در اندیشه سیاسی اسلام^۱

رضا رهبر

دکتری فقه و حقوق جزا دانشگاه شهید مطهری
rezarahbar1378@yahoo.com



چکیده

حکومت واحد جهانی از جمله اهداف والا شریعت و مقصود اعلی از تشریع احکام اسلامی است. «حکومت» به عنوان مهمترین نهاد سیاسی بشر دارای ۲ پایه کلی است که اولی بیانگر شکل و صورت آن و دومی نشانگر حقیقت و محتوای آن است و هر یک از این ۲ رکن از مولفه‌هایی تشکیل شده است. در بحث شکل و صورت حکومت، عالمان و اندیشمندان فقه و سیاست، مولفه‌هایی را جهت تشکیل نهاد حکومت بر شمرده‌اند، از جمله این مولفه‌ها، مولفه «أمت واحد» است.

پرسش این است که چه عناصری باید در میان مسلمانان و جامعه اسلامی محقق شود تا مفهوم «أمت واحد» به معنای واقعی آن محقق شود؟ در این پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و نرم افزارهای مرتبط، به تبیین عناصر لازم و موثر در راستای تحقق مفهوم مزبور به عنوان یکی از مولفه‌های لازم برای تشکیل حکومت جهانی اسلام پرداخته است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که در ادله استنباط احکام شرعی (آیات و روایات) و قواعد فقه مرتبط با مباحث حکومت اسلامی از جمله قاعده «تعاون بر امور نیک» و قاعده «حفظ نظام» و... و ۳ ویژگی اصلی را برای تحقق مفهوم «أمت

۱. **استناد به این مقاله:** رهبر، رضا. (۱۴۰۳). عناصر شماری مفهوم «أمت واحد» در تشکیل حکومت جهانی در اندیشه سیاسی اسلام. فقه و سیاست، ۵(۱۰)، صص ۹۰-۱۱۹.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72197.1079>

□ نوع مقاله: تخصصی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۶/۲۱ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۱ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲

واحد» می‌توان بر شمرد به گونه‌ای که هر ۳ عنصر با هم باید در میان افراد یک جامعه مسلمان وجود داشته باشد تا آن جامعه را تبدیل به «أمت واحد» کند. این ۳ عنصر عبارتند از: رعایت اعتدال و میانه‌روی، روحیه خدمت‌رسانی و ایثار، عدم اختلاف در أمر دین و تبعیت از حاکم اسلامی.

کلیدواژه‌ها

أمت واحد، حکومت جهانی، قاعده حفظ نظام، اعتدال و میانه‌روی، عدم اختلاف در دین.

مقدمه

عصر جدیدی که ما در آن به سر می‌بریم، شاهد یکی از قدرتمندترین و پردامنه‌ترین رخدادهای تاریخ بشریت؛ یعنی «جهانی شدن» است؛ این پدیده حوزه‌های مختلف و متنوعی از حیات جوامع انسانی (اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و اعتقادی) را در بر گرفته و موجب دگرگونی‌های بسیاری در مرزهای هویتی و حتی جغرافیایی زندگی بشر شده است. پوشیده نیست که یکی از آرمان‌های اصیل دین مبین اسلام که در قرآن کریم و روایات به آن پرداخته شده و از جمله مولفه‌های لازم و حیاتی جهت تشکیل حکومت جهانی اسلام - که به وسیله آن سعادت و خوشبختی تمامی مسلمانان را در پی خواهد داشت - معرفی شده است، تشکیل امت واحد اسلامی، حول عقاید و آموزه‌های مشترک دینی با هدف تبدیل شدن مسلمانان به قدرت واحد شکست ناپذیر و غیرقابل نفوذ است که بتواند از حقوق و منافع مسلمانان در برابر انواع تهاجمات فکری، اقتصادی، نظامی و... حمایت کند. در ابتدای امر به نظر می‌رسد که سخن از مفهوم «امت واحد» چندان مفید نباشد، چرا که مفهوم مزبور از جمله مفاهیم واضح و مسلم بوده و نیازی به صحبت در اطراف و حدود و ثغور آن نیست؛ با اینکه این مفهوم از جمله مفاهیم مسلم در معارف اسلامی است اما با تأسف باید اذعان کرد که یکی از عوامل موثر در عدم تحقق این مفهوم بنیادین از صدر اسلام تاکنون، غفلت و سهل‌انگاری پژوهشگران و صاحب نظران در این بوده است؛ در تشکیل «امت واحد» عوامل متعدد محیطی و فرهنگی و اجتماعی و... می‌تواند تأثیر گذار باشد، اما آنچه که مهم است لزوم توجه به عوامل و عناصر مهم و اساسی در تشکیل این مفهوم بنیادین است؛ به دیگر سخن عوامل محیطی و فرهنگی و... با اذعان به موثر بودن آنان، جنبه فرعی داشته و مداخلیت خاص و اساسی در تشکیل «امت واحد» نخواهد داشت.

بنابراین با عنایت به اهمیت مفهوم امت واحد و جایگاه رفیع آن در اعتلاء اسلام و جامعه اسلامی، می‌بایست به بیان مولفه‌های لازم در راستای تشکیل «امت واحد» و حکومت جهانی اسلام به تحقیق و پژوهش مقتضی پرداخته شود. با تتبع در منابع استنباط احکام می‌توان مولفه‌ها و عناصر متعددی را بر شمرد، اما آنچه که در این پژوهش

مطمح نظر واقع شده است بررسی عوامل و عناصری است که جزء ارکان اصلی تشکیل دهنده «أمت واحد» بوده است و دلیل بر رکنیت مواردی که اشاره خواهد شد، فراوانی آیات و روایات صادره از ائمه اطهار علیهم السلام بوده که نشان از اهمیت ویژه عوامل مزبور در تشکیل أمت واحد و حکومت جهانی اسلام دارد.

پیشینه پژوهش

در زمینه أمت اسلامی، تحقیقات و مقالات گوناگونی به رشته تحریر در آمده است اما هیچ یک به بیان عناصر شماری مفهوم «أمت واحد» به عنوان یکی از عوامل تأثیرگذار در تشکیل حکومت جهانی اسلام نپرداخته است و این خود حاکی از جدید بودن موضوع پژوهش حاضر است. در ذیل به برخی از تحقیقات به عمل آمده اشاره خواهد شد:

- ۱) رضایی، اسدالله. «اندیشه‌ای أمت واحد در قرآن»، مجله گفتمان وحی، بهار و تابستان ۱۴۰۱، سال سیزدهم - شماره ۲۱ (۲۶ صفحه - از ۷ تا ۳۲).
- ۲) مهاجر میلانی، امیر. «امکان سنجی تقریب بر پایه مفهوم امت واحد در دوره معاصر؛ ظرفیت‌ها، موانع و راهکارها»، مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، بهار و تابستان ۱۴۰۱ - شماره ۵۷ رتبه: ج/ISC (۲۱ صفحه - از ۵ تا ۲۵).
- ۳) خوشدل، حسین. «بازشناسی معنای امت واحد با تأکید بر آیه؛ و لو شاء ربّک لجعل الناس أمة واحدة و لا یزالون مختلفین» (هود، ۱۱۸)، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، بهار و تابستان ۱۳۹۹ - شماره ۱۶ رتبه: ب/ISC (۱۶ صفحه - از ۲۹ تا ۴۴).
- ۴) طیبی، محمد؛ یعقوب پور، ملیحه. «مطالعه تطبیقی نظرات تفسیری فریقین درباره امت واحد در آیه ۲۱۳ سوره بقره»، اندیشه‌های قرآنی متفکران معاصر، پاییز ۱۳۹۷ - شماره ۱۲۷ (۱۶ صفحه - از ۱۲۱ تا ۱۳۶).
- ۵) عبدالحانی، ماجده. «ضرورت اتحاد و اخوت اسلامی از منظر قرآن و حدیث، قرآنی کوثر» نیمه دوم تابستان و نیمه اول پاییز ۱۳۹۶ - شماره ۶۰ (۱۶ صفحه - از ۹۵ تا ۱۱۰).

همان گونه که ملاحظه می شود در تمامی آثار اشاره شده، صرفاً به معناشناسی و یا بیان ضرورت اتحاد و تشکیل اُمت واحد پرداخته شده و همچنین در برخی از آثار به بررسی تفسیری مفهوم مزبور پرداخته اما هیچ کدام به واکاوی و عناصر شماری و عوامل دخیل در تشکیل مفهوم مزبور نپرداخته اند.

۱. مفاهیم

۱-۱. تعریف «اُمت»

واژه «اُمت» به لحاظ لغت از ریشه «اُمّ» اخذ شده است و به معنای هر جماعتی که نوعی رابطه و وحدت در میان آنها باشد؛ خواه وحدت دینی یا از نظر زمان و مکان، و یا هدف و مرام، گفته می شود و در اصل ماده «اُمّ» به معنای هر چیزی است که اشیاء دیگری به آن ضمیمه گردد معنا شده است؛ همچنین این واژه به معنای مادر نیز در کتب لغت معنا و مورد استعمال واقع گشته است، بنابراین به اشخاص متفرق و پراکنده «اُمت» گفته نمی شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۸۶).

واژه امت در قرآن کریم ۶۵ بار به صورت مفرد یا جمع آمده است. در قرآن امت به معنی «مردم» و یا عده ای از انسان ها که با یکدیگر پیوند دینی دارند، آمده، و در حدیث که بارها به صورت های «امت محمد»، یا «امتی» (از زبان پیامبر)، یا «اُمم» وارد شده، به معنی جماعتی به کار رفته است که از یک پیامبر پیروی می کنند (ترکی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۰). بنابراین با توجه به تعاریف فوق می توان «اُمت» را به هر دسته و یا جماعتی که دارای هدف مشخص و مشترک بوده و در راستای آن اقدام به فعالیت می نمایند و منسوب به فرقه و یا گروه و یا افراد خاصی می باشند، دانست.

۲-۱. تعریف و ماهیت «حکومت»

«حکم و حکومت» در اصل به معنای قضاوت و داوری کردن براساس عدل، فیصله دادن، دانش، معرفت و ادراک، ثبوت، استقرار و اتقان، بازداشتن یا نهی کردن،

فرمان دادن و فرمان بردن، بازداشتن برای اصلاح و به سامان آوردن چیزی معنا شده است (آشوری، ۱۳۷۶، ص ۲۴۱).

در اصطلاح فقهی واژه «حکومت» این گونه تعریف شده است: «حکومت اسلامی عبارت است از رعایت و حفظ شوون اُمت براساس شریعت اسلامی و به همین جهت بارها بر حاکم (فرمانروا) اسم «راعی» و بر فرمانبرداران (مردم) نام «رعیت» اطلاق شده است؛ همان گونه که در حدیث شریف (کلکم «راع» و کلکم مسؤول عن «رعیت» آمده است) (شهید صدر، ۱۴۰۷ق، ص ۶).

از منظر شهید صدر برای تشکیل «حکومت اسلامی» وجود ۳ عنصر لازم و ضروری است:

۱) وطن اسلامی (دارالاسلام)؛ اولین عامل در جهت تشکیل حکومت جهانی آن است که باید سرزمین مسلمانان معلوم و مشخص باشد.

۲) اُمت واحد اسلامی؛ مقصود از امت واحد اسلامی، مردم مسلمان پیرو دین اسلام در سراسر جهان است.

۳) استخلاف سیاسی؛ منظور از آن جانشینی انسان به جای خدا در زمین در بُعد سیاسی است که بیانگر اصل حاکمیت انسان ها بر سرنوشت خویش است (شهید صدر، ۱۴۰۷ق، ص ۸).

در جمع بندی از تعریف مفهوم «حکومت» باید گفت، در تشکیل مفهوم حکومت، می بایست ۳ عنصر وطن و اُمت و خلافت سیاسی انسان ها، وجود داشته باشد؛ به گونه ای که انسان باید حاکم بر سرنوشت خود باشد و آزادانه و با توجه به دستورات شریعت اسلام به برپایی حکومت عدل الهی در زمین اقدام نماید

۲. مولفه های تشکیل «اُمت واحد» در ادله استنباط احکام

با تتبع در آیات و روایات و آموزه های دینی می توان برای تشکیل «اُمت واحد» ۳ عنصر ویژه و اساسی را بدست آورد که در ادامه به شرح و توضیح هر یک از عناصر و ادله آن پرداخته خواهد شد.

۲-۱. اعتدال و میانه‌روی

اعتدال مصدر باب افتعال از ریشه «عَدَلَ، يَعْدِلُ» و در لغت به معنای حدّ متوسط بین دو وضعیت دیگر را می‌گویند (ابن منظور، ۱۴۱۲ق، ج ۹، ص ۸۵). و به‌طور کلی به هر گونه تناسبی که لازمه آن برقراری مساوات بین جهات مختلف است اطلاق می‌شود. از این رو نقطه مقابل اعتدال، افراط و تفریط نامیده می‌شود (مصطفوی، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۶۳۵).

در دین مبین اسلام به اعتدال و میانه‌روی در امور مختلف سفارش و تأکید بسیار شده است، این امر تا آنجا بدان توجه شده است که در تمامی احکام فرعیه دین می‌توان نمود آن را مشاهده کرد، چراکه شارع مقدس با وضع قواعد فقهی همچون «لاضرر» و «لااخرج» و... و حکومت این دسته از قواعد بر سایر احکام در مقام بیان اهمیت اعتدال در وضع قوانین و مقررات است.

در ادامه به ذکر و بررسی مهمترین دلایل از آیات و روایات مبنی بر لزوم «میانه‌روی» به عنوان یکی از عناصر دخیل در تشکیل مفهوم «أمت واحد» پرداخته خواهد شد:

۲-۱-۱. آیات

الف) آیه ۱۴۳ سوره بقره: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا....»؛ «و همان گونه [که شما را به راه راست هدایت کردیم] شما را امتی میانه [و معتدل و پیراسته از افراط و تفریط] قرار دادیم تا بر مردم گواه باشید و پیامبر هم گواه بر شما باشد»

آنچه به‌طور واضح از این آیه برداشت می‌شود آن است که بر طبق این آیه أمت اسلام، امتی میانه‌رو و معتدل است؛ زیرا که کفار و مشرکان که اعتقاد به الوهیت نداشته و مادی‌گرا می‌باشند و همه امور را در همین دنیای فانی خلاصه می‌کنند دچار تفریط شده و برخی از اهل کتاب، مانند یهودیان که صرفاً جانب روح را تقویت می‌کنند و از مسائل مادی و دنیوی کنار کشیده و رهبانیت را برگزیده‌اند نیز دچار افراط شده‌اند. اما دین اسلام، مسلمانان را به راه وسط و میانه هدایت می‌کند راهی که در آن افراط و تفریط وجود ندارد. موید این مطلب نیز آن است که در ادامه آیه از عبارت «شُهَدَاءَ عَلَى

النَّاسِ» استفاده شده است که معنای آن این است که چون اُمت اسلام میانه‌رو است برای همین است که گواه و شاهدهی بر سایر اقوام و ملل و آیین‌ها و مذاهب می‌باشد (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۸۱).

نکته قابل توجه آن است که در آیه، شریفه مسلمانان را به‌عنوان «اُمت واحد» ذکر کرده و از میان هزاران ویژگی، «اعتدال و میانه‌روی» به‌عنوان ویژگی بارز این اُمت و عامل وحدت میان مسلمانان ذکر کرده است. با اینکه مقصود از «اعتدال» در این آیه، اعتدال در امر دین و رعایت دستورات شرعی است، اما شأن نزول آیه توانایی تخصیص و تقیید آیه را به مورد خاص ندارد (طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۴۱). بنابراین با استفاده از ملاک آیه و عبارت «شُهِدَاءَ عَلَى النَّاسِ» می‌توان فهمید که آنچه که مسلمانان را از انحراف از راه راست محافظت کرده و موجب حفظ وحدت و انسجام اُمت و پایداری آن می‌شود همین مفهوم «اعتدال و میانه‌روی» آن هم در تمامی شئون و امور است.

ب) آیه ۱۳۵ سوره طه: «قُلْ كُلُّ مُتَرَبِّصٍ فَتَرَبِّصُوا فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ أَصْحَابُ الصِّرَاطِ السَّوِيِّ وَمَنِ اهْتَدَى»؛ «بگو: هر یک [از ما و شما] منتظریم، پس منتظر باشید که به زودی خواهید دانست که رهروان راه راست و میانه و ره یافتگان چه کسانی هستند؟».

در این آیه شریفه خداوند متعال به تقابل میان مسلمانان و کفار می‌پردازد، چرا که کفار خود را هدایت یافته و مسلمین را گمراه خطاب می‌کردند. نکته لطیفی که در این آیه وجود دارد آن است که مقصود از «أَصْحَابُ الصِّرَاطِ السَّوِيِّ»، امامان معصوم علیهم‌السلام می‌باشند و مقصود از «وَمَنِ اهْتَدَى»، یاوران و پیروان آنان است (قرائتی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۴۱۵)، و خداوند متعال ائمه اطهار علیهم‌السلام و یاوران آنان را گروه و اُمت راه راست و میانه که دچار انحراف و کج‌روی نیست، معرفی کرده است؛ بنابراین با توجه به نکات فوق می‌توان گفت که ویژگی بارز ائمه اطهار علیهم‌السلام و مسلمانان پیرو آن، اعتدال و میانه‌روی در کلیه امور است و همین امر نیز باعث شده است آنان با یکدیگر مجتمع واحد اسلامی را تشکیل بدهند؛ به دیگر سخن از آنجایی که ائمه اطهار علیهم‌السلام همواره خود اُسوه اعتدال و عدالت بوده‌اند، همین امر سبب گرایش مردم به آنان شده و با محوریت آن بزرگواران، دولت و گروهی واحد (أصحاب الصراط السوی) و با شعار اعتدال در برابر مشرکان و کفار تشکیل داده‌اند.

۲-۱-۲. روایات

در ارتباط با لزوم رعایت اعتدال و میانه‌روی به عنوان یکی از ارکان لازم جهت تشکیل اُمت واحد اسلامی، روایات مختلف و متعددی از ائمه معصومین علیهم‌السلام صادر شده است که در ذیل به جهت رعایت اختصار به ذکر ۲ روایت بسنده و به شرح و بررسی آن خواهیم پرداخت.

الف) روایت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: «بر شما باد میانه‌روی و رعایت اعتدال. زیرا قوم و اُمتی که میانه‌روی را پیشه خویش ساختند هیچ گاه دچار تفرقه و جدایی نگردیدند» (دیلمی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۸۷).

براساس این روایت آنچه که موجب وحدت و انسجام و مستوجب تشکیل اُمت واحد می‌شود، رعایت اعتدال و میانه‌روی است و این مطلب به وضوح از به کار رفتن عباراتی همچون «قوم و اُمتی....» و «تفرقه و جدایی نگردیدند» قابل استنباط است. به دیگر سخن، زمانی تصور مفاهیم «اُمت، تفرقه» امکان‌پذیر است که یک جمعیتی با شعار مشخص (اعتدال)، جهت رسیدن به هدف مشترک در کنار یکدیگر جمع شده باشند، وجود داشته باشد. با توجه به این مطلب و با عنایت به روایت فوق، دست یافتن به آن هدف ممکن نخواهد بود مگر در سایه سار رعایت اعتدال و میانه‌روی؛ چراکه در صورت تفرقه و جدایی و عدم وحدت، مرکزیت جمعیت و گروه از بین رفته و با تلاشی شدن گروه و مجتمع، اهداف مد نظر محقق نخواهد شد. نکته دیگری که می‌توان از اطلاق روایت مزبور و عبارت «پیشه خویش ساختند» استنباط کرد آن است که رعایت اعتدال جهت تشکیل «اُمت واحد»، باید به گونه‌ای در میان افراد جامعه اسلامی تنیده شده باشد که تبدیل به «ملکه» شده باشد؛ به عبارت دیگر رعایت اعتدال باید به گونه‌ای توسط مسلمین در امورشان رعایت شود که قابل مشاهده بوده و نمود خارجی داشته باشد.

ب) روایت منقول از امام باقر علیه‌السلام: «ما اُمت میانه هستیم» (مجلسی، ۱۴۰۸ق، ج ۲۲، ص ۴۴۱). در این روایت کوتاه اما پر مغز از سوی امام باقر علیه‌السلام نیز به خوبی می‌توان لزوم «اعتدال» و «میانه‌روی» را به عنوان یکی از مولفه‌های لازم جهت تشکیل اُمت واحد

استنباط کرد؛ بدین بیان که از تعبیر ایشان مبنی بر اینکه مسلمانان همگی یک «أمت» را تشکیل می‌دهند و ویژگی و شاخصه اصلی این أمت – که آنان را تبدیل به أمت واحد به تعبیر قرآن کریم کرده است – همین ویژگی «عدالت محوری» در تمامی امور است؛ بنابراین در عصر غیبت نیز جهت برپایی حکومت واحد اسلامی لازم است که أمت مسلمان در تمامی أُمور خود میانه‌روی را سر لوحه کارهای خود قرار دهند.

۲-۲. روحیه خدمت‌رسانی به جامعه انسانی و ایثار و مهربانی

دومین عامل از عوامل موثر در تشکیل أمت واحد اسلامی، داشتن روحیه خدمت‌رسانی به جامعه و روحیه ایثار و مهربانی است. بی‌تردید از مهمترین ویژگی‌های بشر آن است که برای برآورده شدن حوائج روزانه خود، نیاز به ارتباط با هم‌نوعان خویش دارد و در این ارتباط انسان‌ها عموماً در پی کسب منفعت و دفع ضرر از خویش هستند. اما مردم مسلمان جهت تشکیل أمت و حکومت واحد اسلامی می‌بایست پا را فراتر نهاده و منافع جمعی را بر منافع فردی ترجیح دهند. در ذیل به بررسی ادله ناظر بر این مطلب پرداخته خواهد شد.

۲-۲-۱. آیات

الف) آیه ۶۲ سوره نور: «وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحْجَبُونَ مِنْ هَاجِرٍ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»؛ «و [برای] کسانی [از انصار] که پیش از مهاجران در سرای هجرت و ایمان [یعنی مدینه] جای گرفتند، [و] کسانی را که به سوی آنان هجرت کرده‌اند دوست دارند، و در سینه‌های خود نیاز و چشم‌داشتی به آنچه به مهاجران داده شده است نمی‌یابند، و آنان را بر خود ترجیح می‌دهند، گرچه خودشان را نیاز شدیدی [به مال و متاع] باشد. و کسانی را که از بخل و حرصشان بازداشته‌اند، اینان همان رستگارانند».

در تفسیر این آیه شریفه، أبو سعود عمادی از علمای اهل سنت این گونه می‌نویسد:

«این آیه مطلبی جدید را بیان می‌کند، می‌خواهد انصار را که از فیه سهم نخواستند مدح فرماید، تا دلگرم شوند. و جمله (الَّذِينَ تَبَوَّؤُا الدَّارَ) مبتداء است، و خبر آن جمله (یحبون) می‌باشد، و منظور از این کسان، همان انصارند، و مراد از «تبوی دار» تعمیر خانه گلی نیست، بلکه کنایه است از تعمیر بنای مجتمع دینی، به‌طوری که همه صاحبان ایمان در آن مجتمع گرد آیند... و ویژگی بارز این مجتمع دینی آن است که در آن مردمانی دارای روحیه ایثار و از خود گذشته وجود دارد» (عمادی، ۱۴۱۱ق، ج ۸، ص ۲۲۸).

همان‌گونه که از بیان این عالم اهل سنت بر می‌آید مهمترین عامل در جهت همسان سازی و اجتماع اُمت دینی و اسلامی همان ویژگی و خصوصیت ایثار و ترجیح منافع جمعی بر منافع فردی است و این گونه است که جامعه اسلامی می‌تواند در سایه سار این صفت انسانی به فلاح و رستگاری (فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) خود برسد.

نکته مهمی که از آیه بدست می‌آید آن است که برای تعمیر و بازسازی جامعه اسلامی و تشکیل اُمت واحد چند موضوع باید توسط تمامی مردمان رعایت شود:

۱) حبّ و عدم دشمنی میان مسلمانان به جهت تفاوت‌های فرهنگی و قومیتی؛ این نکته از عبارت «يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ» بدست می‌آید؛ زیرا براساس شأن نزول این آیه، انصار به سبب مهاجرت مهاجران و اینکه افرادی از غیر هم وطن خود به آنان ملحق می‌شوند ناراحت نشده و بر عکس، الحاق آنان را نیرویی مضاعف جهت بازپروری بنیه اسلام و مسلمین می‌دانند؛ بنابراین در عصر حاضر نیز بر مسلمین واجب است که جهت تشکیل اُمت واحد با یکدیگر دوست و برادر^۱ بوده و نباید اختلافات قومیتی و فرهنگی مانعی جهت هم افزایی برای مقابله با دشمن خارجی باشد.

۲) عدم چشم داشت به اموال یکدیگر و روحیه ایثار و خدمت رسانی به دیگران؛ این مطلب نیز از عبارت «وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ» بدست می‌آید؛ زیرا مطابق این فقره از آیه،

۱. «إنما المؤمنون إخوة» (حجرات، ۱۰)

انصار نسبت به اموال و داشته‌های مهاجرین هیچ‌گونه طمع و چشم داشتی نداشته بلکه بالعکس خود را موظف می‌دانستند که به آنان کمک و خدمت کرده و در مواقع حساس و تنگ دستی به یاری آنان شتافته و از اموال خودشان به آنان بدهند حتی اگر خود نیز بدان اموال احتیاج مبرم داشته باشند

۳) عدم بخل و حرص؛ این مطلب نیز از انتهای آیه و عبارت «وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ....» قابل استنباط است. راغب اصفهانی در تبیین معنای «شُحَّ» می‌نویسد: «کلمه شُحَّ به معنای بخل توأم با حرص است، البته نه در یک مورد، بلکه در صورتی که عادت شده باشد» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۴۷۶).

بنابراین معنای آیه این خواهد شد که «هر کس که خدا او را از شر تنگ چشمی و بخل حفظ فرموده، در نتیجه نه خودش از بذل مال مضایقه دارد، و نه از اینکه دیگران مالدار شوند ناراحت می‌شود». از این فقره نیز می‌توان ترجیح منافع جمعی بر فردی را بدست آورد؛ زیرا که مطابق نص آیه شریفه مردمان مسلمان جهت برپایی اُمت واحد اسلامی موظف هستند که از بخل و تنگ نظری دوری گزینند و به یاری هم نوعان و هم مذهب‌ان خویش بپردازند و منافع اجتماع را بر خود ترجیح دهند.

با عنایت به آنچه ذکر شد و با توجه به فرا زمانی و مکانی بودن دستورات قرآن کریم می‌توان فهمید که ویژگی مزبور (ایثار و از خود گذشتگی) منحصر به زمان امامت و رهبری پیامبر اکرم ﷺ نبوده است بلکه در تمامی زمان‌ها خصوصاً در زمانه کنونی جهت مقابله با دشمنان اسلام اقدام به تشکیل اُمت واحد اسلامی نموده و این امر میسر نخواهد بود مگر از رهگذر رعایت مصالح اجتماعی مسلمین بر مصالح فردی و قومی و تقویت روحیه ایثار و خدمت رسانی به هم نوع خویش.

ب) آیه ۱۱۰ سوره آل عمران: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ»؛ «شما بهترین اُمتی هستید که [برای اصلاح و خدمت به جوامع انسانی] پدیدار شده‌اید، به کار شایسته و پسندیده فرمان می‌دهید و از کار ناپسند و زشت باز می‌دارید، و [از روی تحقیق، معرفت، صدق و اخلاص] به خدا ایمان

می‌آوردید. و اگر اهل کتاب ایمان می‌آوردند قطعاً برای آنان بهتر بود؛ برخی از آنان مؤمن [به قرآن و پیامبرند] و بیشترشان فاسق اند».

برخی از مفسرین معاصر (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۴۷) در تفسیر این آیه این گونه اظهار نظر کرده‌اند:

«فعل "كُنْتُمْ" منسلخ از زمان است؛ بدان معنا که مردم مسلمان بهترین اُمّت‌ها در تمامی زمان‌ها بوده‌اند و مسلمین بهترین اُمّتی هستند که برای خدمت به جامعه انسانی بسیج شده‌اند و وظیفه این اُمّت، اُمَر به معروف و نهی از منکر به صورت گسترده و همگانی است».

آنچه که مستفاد از آیه مزبور است آن است که مسلمانان همواره و در طول تاریخ یک اُمّت واحد را تشکیل داده‌اند و یکی از عواملی که منجر به تبدیل شدن مسلمین به اُمّت واحد، همین روحیه خدمت رسانی آنان به دیگر انسان‌هاست و این مطلب بدین نحو از آیه قابل اصطیاد است که با عنایت به عبارت «أَخْرَجْتَ لِلنَّاسِ» از آنجا که مسلمانان علاوه بر اصلاح ذات البین، مسئول اصلاح جوامع بشری از طریق اشاعه کارهای نیک و نهی از ارتکاب امور ناپسند نیز هستند و این خود بزرگترین خدمت در راستای اعتلای زندگی مادی و معنوی بشریت است (قزائنی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۵۸۱)؛ به دیگر سخن، از آنجا که اُمّت اسلام به خداوند متعال و فرامین وی ایمان دارد و بدان عمل می‌کند، در نتیجه به جهت اشاعه کارهای نیک و بازداشتن از کارهای ناشایست در میان سایر ملل و اقوام به تبلیغ آن مفاهیم ارزشمند می‌پردازد و به‌طور قطع یکی از اعمال معروف _ که سفارش‌های بسیار زیادی نیز در شریعت بدان شده است و با انجام آن توسط مسلمین آنان تبدیل به اُمّت واحد شده‌اند _ بحث ترویج روحیه ایثار و خدمت رسانی به هم نوع است. در نتیجه وجه تمایز اُمّت واحد مسلمان با سایر مردمان کشورها در همین انسجام عملی و روحیه خدمت رسانی و دلسوزی آنان است

۲-۲-۲. روایات

الف) روایت منقول از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: «أَمَّا الْمُؤْمِنُونَ فِي تَرَاخُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ بِمَنْزِلَةِ

الْجَسَدُ الْوَاحِدُ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ وَاحِدٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالْحَمَى وَالسَّهَرِ؛ «مؤمنان از نظر مهرورزی و عطوفت نسبت به یکدیگر مانند یک پیکرند که هرگاه عضوی از آن دچار دردی شود سایر اعضا (از راه تب و بیداری و ناراحتی) همدردی خود را با آن عضو ابراز می‌دارند و به کمکش می‌شتابند».

شیخ کلینی در کتاب «الکافی» (شیخ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۶۵)، این حدیثی را از پیامبر اسلام ﷺ نقل می‌کند که در آن مسلمانان را همچون یک پیکر تلقی کرده و لازمه پیکر بودن را نیز مهربانی و عطوفت و دلسوزی مسلمانان نسبت به یکدیگر دانسته است.

این روایت که در جوامع حدیثی و تفسیری أهل تسنن نیز با سند صحیح و معتبر ذکر شده است (حنبل، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۲۲۷)، در مقام بیان این مطلب است که از منظر شریعت محمدی، مسلمانان همچون یک پیکر واحد (أمت واحد) بوده که اعضای داخلی آن پیکر (مسلمانان) همواره با یکدیگر در کمال اتحاد و همبستگی بوده و چنانچه یکی از اعضا دچار مشکلی شود، باقی اعضا دغدغه‌مند به دنبال کمک و رفع مشکل از آن عضو می‌باشند به گونه‌ای که درد یک عضو، درد سایر اعضا محسوب می‌شود و این عامل، سبب رشد و ارتقاء و سلامتی آن پیکر خواهد شد.

به عبارت دیگر در این روایت، پیامبر مکرم اسلام ﷺ، اشاره به مفهوم والا و ارزشمند «خدمت رسانی در میان مسلمین» کرده‌اند و وجود این روحیه را لازمه بقاء أمت و حیات سیاسی و اجتماعی مسلمین بیان نموده‌اند؛ چراکه بدون وجود چنین روحیه‌ای و ترجیح منافع فردی بر اجتماعی، پیکره أمت اسلامی از بین رفته و موجب غلبه دشمنان و ورود آسیب‌های جدی بر جامعه اسلامی می‌شود اما در صورت رعایت همبستگی و اتحاد (با محوریت روحیه ایشار و خدمت رسانی) در مقابل جبهه کفر، سختی‌ها و ضرباتی که از دشمن به جامعه اسلامی وارد می‌شود قابل تحمل و بسرعت توان از دست رفته بازیابی خواهد شد؛ بنابراین، جهت تشکیل حکومت جهانی اسلام می‌بایست تمامی مسلمانان اعم از شیعه و أهل سنت و در سرتاسر کره خاکی با در نظر گرفتن این حدیث نبوی، به رفع مشکلات فرهنگی و اقتصادی و ... خود از طریق ارتباط گیری با سایر مسلمانان اقدام نمایند و بدین ترتیب با کاهش وابستگی خود به کشورهای

خارجی، زمینه اتحاد و همبستگی و نابودی جبهه مقابل را فراهم آورند.

ب) روایت منقول از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله: «مَنْ أَصْبَحَ وَ لَمْ يَهْتَمْ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ وَ مَنْ يَسْمَعْ رَجُلًا يَنَادِي يَا لِلْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يُجِبْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ»؛ «هر کس صبح کند و توجه به امور مسلمانان ندارد مسلمان نیست، و هر که بشنود مردی فریاد میزند، ای مسلمانان به دادم برسید و به او پاسخ ندهد مسلمان نیست» (حر عاملی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۶، ص ۳۳۷). آنچه که در این روایت باید مطمح نظر قرار بگیرد آن است که، تمامی مسلمانان به منزله یک گروه به هم پیوسته در نظر گرفته شده‌اند که ویژگی اصلی این گروه منسجم آن است که افراد مسلمان همواره به فکر یکدیگر بوده و سعی و اهتمام جدی در خدمت رسانی به سایر اعضا داشته و لحظه از یکدیگر و کمک به هم نوع خود غفلت نمی‌ورزند. بلکه بالاتر، در حکومت جهانی اسلام، مسلمین افزون بر اینکه باید به فکر یکدیگر باشند باید به فکر دیگر انسان‌ها نیز باشند و لو اینکه به لحاظ عقیدتی با آنان مخالف هستند و این مطلب از کلمه «رجلاً» قابل استنباط است زیرا که کلمه مزبور «نکره» بوده و عمومیت را می‌رساند و بدین سان هم شامل مسلمان و هم غیر مسلمان می‌شود و شاید هم بتوان گفت به قرینه صدر روایت که در مورد اهتمام مسلمانان نسبت به امور یکدیگر سخن گفته شده است، مقصود از کلمه مزبور کمک و خدمت رسانی به غیر مسلمانان باشد؛ بنابراین از منظر روایت فوق، ضابطه تشخیص این امر که چه شخصی داخل در جرگه و اُمت مسلمین است و چه شخصی نیست، اهتمام یا عدم اهتمام در خدمت رسانی به هم نوع خود است.

۲-۲-۳. قاعده فقهی «تعاون علی البرّ و التقوی»

یکی از قواعد پر کاربرد و اساسی در فقه اسلامی، قاعده تعاون در امور نیک است. این قاعده که متخذ از آیه ۲ سوره مبارکه مائده^۱ است در مقام بیان این اصل است که مومنان و مسلمانان می‌بایست یکدیگر را در کارهای نیک و شایسته یاری نمایند و یا با همدستی و یکپارچگی اقدام به انجام کارهای پسندیده نمایند.

۱. «تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ»

برخی بر استدلال به این آیه برای ثبوت قاعده مزبور به نحو کلی ایراد گرفته‌اند بدین بیان که آیه ۲ سوره مائده در مقام دعوت به «تعاون» است و این مسئله ربطی به موضوع معاونت و اعانت بر امور نیک ندارد و بنابراین آیه دارای چنین شمولیتی که هر ۲ امر (معاونت و تعاون) را شامل شود، نیست. در پاسخ به این اشکال باید اذعان کرد که خداوند سبحان امر به تعاون بر نیکی و تقوی نموده است و همچنین از تعاون بر اثم نهی فرموده است و اینها همگی به اعتبار فعل واحد و یا قضیه واحد نیست بلکه خطاب آیه، به عموم مسلمین و مومنان است که هر کدام دیگری را در امور نیک یاری و در گناهان یاری ننماید.

به عبارت دیگر اطلاق لفظ «تعاون» به اعتبار مجموع قضایاست و نه به اعتبار قضیه یا فعل واحد؛ به عنوان مثال چنانچه زید، عمرو را در انجام کاری یاری نماید و عمرو نیز زید را در انجام کاری کمک کند، تعاون محقق شده است، یعنی با آنکه زید، عمرو را اعانت کرده و همچنین عمرو، زید را یاری داده است اما بر فعل مجموع این دو به اعتبار اینکه ۲ فعل در راستای تحقق مفاد آیه صورت گرفته شده است اطلاق لفظ تعاون با مانعی مواجه نخواهد شد و در نتیجه تعاون شامل معنای اعانت نیز می‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۱۱).

از مجموع آنچه که بیان شد می‌توان نتیجه گرفت که در اُمت واحد اسلامی، مردم مسلمان باید یکدیگر را در انجام کارهای خیر و نیک یاری کنند، زیرا که مفهوم «تعاون» زمانی مصداق پیدا می‌کند که اعضای جامعه اسلامی روحیه خدمت‌رسانی به هم نوع را در خود تقویت کرده و آنگاه با کمک یکدیگر اقدام به رفع معضل ایجاد شده نمایند. موید این مطلب آن است که در روایات «تعاون در رفع مشکلات مسلمان» تأکید و اهتمام ویژه‌ای بدان شده است^۱ این امر تا بدانجا دارای اهمیت است که در روایات نیز به صراحت از مومنین که به فکر رفع معضلات هم نوع و مذهب خود هستند

۱. «پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: مثل مومنان در دوستی و مهربانی و انعطاف نسبت به یکدیگر به مانند یک پیکر است که اگر در یک عضو از بدن دردی ایجاد شود سایر اعضا نیز با شب بیداری و تب وی را همراهی می‌کنند.» (حبیل، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۲۷۰)

تعبیر به «پیکر واحد» شده است و بدین ترتیب بر تمامی مسلمانان لازم است که از باب قاعده فقهی مزبور در زمانی که مسلمانی با مشکلی روبه رو شده است و بر اثر حملات دشمن اموال و دارایی خود را از دست داده است با یکدیگر جمع شده و اقدام به رفع مشکل مزبور و بازگشت آن فرد آسیب دیده به چرخه زندگی نمایند.

۲-۳. عدم اختلاف در دین و اطاعت از حاکم اسلامی

از دیگر عناصر لازم و موثر در تشکیل اُمت واحد اسلامی، عدم اختلاف مسلمانان و اطاعت از رهبر و حاکم اسلامی است. در این باره خداوند متعال در آیات و روایات بسیاری به این موضوع توجه داشته و دستور به هم فکری و هم افزایی حول محوریت «اسلام» می‌دهد که در ذیل به بیان ادله مرتبط با این امر پرداخته خواهد شد.

۲-۳-۱. آیات

الف) آیه ۲۱۳ سوره بقره: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأُتِرَ لَهُمُ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ»؛ «مردم [در ابتدای تشکیل اجتماع] گروهی واحد و یک دست بودند [و اختلاف و تضادی در امور زندگی نداشتند]، پس [از پدید آمدن اختلاف و تضاد] خدا پیامبرانی را مژده‌دهنده و بیم رسان برانگیخت، و با آنان به درستی و راستی کتاب را نازل کرد، تا میان مردم در آنچه با هم اختلاف داشتند، داوری کند. [آن گاه در خود کتاب اختلاف پدید شد] و اختلاف را در آن پدید نیاوردند مگر کسانی که به آنان کتاب داده شد، [این اختلاف] بعد از دلایل و برهان‌های روشن و آشکاری بود که برای آنان آمد، [و سبب آن] برتری جویی و حسد در میان خودشان بود. پس خدا اهل ایمان را به توفیق خود، به حقی که در آن اختلاف کردند، راهنمایی کرد.»

در این آیه شریفه، خداوند متعال انسان‌ها را «اُمت واحد» توصیف نموده است بدین معنا که مردم تا قبل از زندگی به شکل جمعی و اجتماعی براساس همان فطرت‌های الهی خود

یکدست بوده و با هم در صلح و صفا زندگی می کردند. اما با تغییر رویکرد زندگانی و تبدیل زندگی قبیله‌ای و فردی به اجتماعی، روز به روز بر دامنه اختلاف‌ها و کشمکش‌ها افزوده می شد و در این زمان خداوند متعال جهت نظام بخشیدن و بازگشت مردم به همان حالت اول (أمت واحد) خویش، پیامبران را همراه با شریعت ارسال نمود تا بدین وسیله در میان مردم اقدام به رفع اختلاف نمایند؛ در این بین عده‌ای تسلیم اوامر پیامبران بودند و عده‌ای نیز از روی لجاجت و سرکشی دستورات را اطاعت نمی کردند و همین امر موجب تشتت و تفرقه در میان مردم شد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۹۴؛ زمخشری، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۵۵). بنابراین انسان‌ها با توجه به فطرت الهی شان، همواره طالب اتحاد و همبستگی بوده‌اند؛ در این بین ممکن است به سبب پیشرفت زمانه اختلاف‌هایی پدیدار شود در این زمان دستور شارع حکیم جهت انتظام امور و رفع اختلافات، تبعیت از حکم و قضاوت انبیا علیهم‌السلام که مبتنی بر دستورات شریعت است، می باشد. بدین ترتیب از منظر قرآن کریم و آیه مشار الیه، آنچه که سبب تفرقه و عدم اتحاد می باشد سرکشی و عناد بوده و این امر مشکلات فراوانی برای اُمت واحد اسلامی با به همراه خواهد داشت و به همین خاطر است که خداوند متعال عدم تبعیت مسلمین از حاکم و دستورات شریعت، که نتیجه آن اختلاف میان مردم و عدم فصل خصومت می باشد، را سبب خروج از مسیر هدایت دانسته است.

ب) آیه ۱۱۸ سوره هود: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ»؛ «اگر پروردگارت می خواست یقیناً تمام مردم را [از روی اجبار، در مسیر هدایت] امت واحدی قرار می داد، [ولی نخواست به همین سبب] همواره [در امر دین] در اختلاف‌اند».

آنچه از این آیه به خوبی قابل استنباط است آن است که از منظر شریعت اسلام و منطق قرآن، تشکیل اُمت واحد حول محوریت اسلام، مطلوب و غایت نهایی از ارسال دین است. این مطلب نیز از آیه اِکمال^۱ به خوبی بدست می آید؛ بنابراین از جمع میان دو

۱. «الْيَوْمَ يَنْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده، ۳)

آیه ذکر شده (آیه اکمال و ۱۱۸ هود) می‌توان مطلب زیر را فهمید:

(۱) اصل اولیه آن است که غایت نهایی از ارسال رسولان و انزال کتب، تبدیل شدن به اُمت واحد است و این مطلب از صدر آیه ۱۱۸ هود به خوبی قابل اصطیاد است.

(۲) براساس آیه اکمال، مقصود از کلمه «الیوم» روز و واقعه غدیر خم است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۴۲)، و با پذیرش ولایت امام علی علیه السلام، به عنوان رهبر و حاکم اسلامی، دین اسلام کامل و تمام شده است و هر آنچه که از امر دین لازم بوده است در این روز و با پذیرش ولایت حضرت علی علیه السلام، فرستاده شده است؛ بنابراین از دو عبارت « أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ » و « رَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا » متوجه خواهیم شد که معیار در اکمال دین، پذیرش ولایت و تبعیت از امام علیه السلام به عنوان رهبر و حاکم اسلامی می‌باشد و همین امر است که موجب یأس و ناامیدی دشمنان از پیروزی بر مسلمانان خواهد شد.

(۳) براساس آنچه که در بند قبلی ذکر شد، مطلوب از منظر خداوند متعال آن است که مردم مسلمان با پذیرش دین اسلام که روح آن تبعیت از حاکم اسلامی است، اقدام به تشکیل اُمت واحد نموده و از اختلاف در امر دین که نشان از عدم تبعیت از فرامین حاکم جامعه اسلامی است، اجتناب کنند که در صورت عدم اجتناب موجب از بین رفتن قدرت و انسجام آنان شده و محکوم به شکست خواهند شد و این امری است که خداوند متعال به صراحت در آیه ۴۶ انفال بدان هشدار داده است.

موید این مطلب آن است که فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۸، ص ۴۱۰)، صاحب کتاب «التفسیر الکبیر» در ذیل آیه مزبور این گونه می‌نویسد: «مقصود از ذیل آیه [وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ]، اختلاف در امر دین است که این اختلاف موجب خارج شدن مردم مسلمان از اُمت واحد بودن شده و ربطی به اختلاف در زبان و رنگ و [نژاد] ندارد»^۱.

و در کتاب «تفسیر نمونه» نیز این گونه نوشته شده است: «اگر خدا می‌خواست، همه

۱. «وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ عَلَى الْاِخْتِلَافِ فِي الْأَدْيَانِ، فَمَا الدَّلِيلُ عَلَيْهِ، وَ لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَحْمَلَ عَلَى الْاِخْتِلَافِ فِي الْأَلْوَانِ وَالْأَلْسِنَةِ وَالْأَرْزَاقِ وَالْأَعْمَالِ. قُلْنَا: الدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنْ مَا قَبْلَ هَذِهِ الْآيَةِ هُوَ قَوْلُهُ: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً» فَيَجِبُ حَمْلُ هَذَا الْاِخْتِلَافِ عَلَى مَا يَخْرُجُهُمْ مِنْ أَنْ يَكُونُوا أُمَّةً وَاحِدَةً...»

مردم را امت واحد قرار می‌داد ولی خداوند چنین کاری را نکرده و همواره انسان‌ها با هم اختلاف دارند (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ). تا کسی تصور نکند تأکید و اصرار پروردگار در اطاعت فرمانش دلیل بر این است که او قادر بر این نبود که همه آنها را در یک مسیر و در یک برنامه معین قرار دهد. آری هیچ مانعی نداشت که او به حکم اجبار و الزام، همه انسان‌ها را یک نواخت و مؤمن به حق و مجبور بر قبول ایمان بیافریند. ولی نه چنین ایمانی فایده‌ای داشت، و نه چنان اتحاد و هماهنگی...» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۹، ج ۹، ص ۲۷۸).

بنابراین اتحادی از نظر اسلام مطلوب است که از روی اراده و اختیار مسلمین انجام گرفته باشد و این امر در زمانه کنونی که مواجهه جبهه حق علیه باطل بیش از پیش شده است از ضرورت بیشتری برخوردار است و این مهم تحقق نمی‌یابد مگر در ضمن تبعیت از حاکم اسلامی و پذیرش دین اسلام به عنوان دین واحد.

۲-۳-۲. روایات

در رابطه با لزوم تبعیت از حاکم اسلامی و عدم اختلاف در دین به عنوان یکی از عوامل موثر در تشکیل امت واحد، روایات بسیاری از ائمه اطهار علیهم‌السلام صادر شده است که به جهت اختصار به ذکر دو روایت و توضیح آن اکتفا خواهد شد.

ألف) روایت منقول از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم: «... فَأَنْتُمْ «اهل البيت» اهل الله عزوجل الذين بهم تمت النعمة واجتمعت الفرقة واثلتف الكلمة.»؛ «شما اهل بیت، اهل الله هستید که به برکت شما، نعمت کامل گشته و پراکندگی بر طرف شده و اتحاد کلمه پدید آمده است» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۴۴۶).

این روایت به خوبی به بیان لزوم تبعیت از حاکم اسلامی و عدم اختلاف در دین می‌پردازد؛ با این بیان که در روایات فوق، عامل اصلی جهت رفع اختلافات و درگیری‌ها را ذوات مطهر ائمه علیهم‌السلام و پیروی آنان دانسته است، از عبارت «اجتمعت الفرقة» می‌توان فهمید که با تبعیت از فرامین معصوم علیهم‌السلام است که اجتماع حاصل می‌شود و مسلمانان با هم متحد و تبدیل به امت واحد می‌شوند و گرنه صرف وجود

أهل بیت (علیهم السلام) و عدم تبعیت از دستورات آنان موجب اتحاد نخواهد شد. همچنین به واسطه تبعیت از ائمه اطهار (علیهم السلام) است که اتحاد و وحدت کلمه (وحدت در دین) حاصل می‌شود و موید این مطلب که مقصود از «اتلفت الکلمة»، اتحاد در امر دین می‌باشد، آیه ۶۴ سوره مبارکه آل عمران^۱ است که به صراحت در این آیه شریفه اتحاد در امر دین و مشترکات میان مذاهب اسلامی، با تعبیر «کلمه» بیان شده است.

بنابراین با توجه به آنچه که گفته شد، به یقین اتحاد کلمه و عدم اختلاف در دین در سایه سار تبعیت از حاکم جامعه اسلامی است -البته در ادامه شرایط حاکم صالح بیان خواهد شد- و باید مسلمین به سمتی حرکت کنند که دشمن نتواند از شکاف میان آنان به سود خود و به ضرر آنان استفاده نماید و این امر زمانی به تحقق خواهد پیوست که مسلمانان اقدام به تشکیل حکومت واحد اسلامی کنند و تبدیل به اُمت واحد شوند.

ب) روایت منقول از حضرت زهرا (علیها السلام): «... و طاعتنا نظاما للملة و امامتنا لما للفرقة و الجهاد عز الاسلام.»؛ «پیروی از ما «اهل بیت» نظام امت، و رهبری ما عامل وحدت، و جهاد مایه عزت و سربلندی اسلام است» (اربلی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۰۹).

این روایت با صراحت بیشتری به بیان این مطلب می‌پردازد که پیروی از فرامین و دستورات اهل بیت (علیهم السلام)، به جهت منصب ولایت و رهبری که از جانب خداوند به آنها اعطا شده است موجب انسجام اُمت و یکپارچگی مسلمین خواهد شد. نکته قابل توجه در این روایت آن است که حضرت زهرا (علیها السلام) به بیان مذکور اکتفا نکرده است و بلافاصله در عبارت بعدی و به جهت تأکید مضاعف بر مطلب فوق، رهبری و حکومت توسط ائمه اطهار (علیهم السلام) را موجب وحدت دانسته است.

ممکن است که اشکال شود که حدیث مذکور ربطی به «عدم اختلاف در دین» به عنوان

۱. «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ»

عامل مهم در تشکیل حکومت و اُمت واحد ندارد در نتیجه این حدیث اُخص از مدعا است. در پاسخ به این اشکال باید گفت دستورات اُثمه علیه السلام همان دستورات پیامبر مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و خداوند متعال بوده که مبتنی بر شرع انور اسلام می باشد و به همین جهت است که اطاعت از آنان واجب است و اگر چیزی جزء دستورات اسلام به مردم القا نمایند بنا بر نص صریح قرآن کریم^۱ با آنان برخورد سختی خواهد شد. و بر همین اساس می توان گفت که تبعیت از فرامین اُثمه علیه السلام با محوریت احکام شریعت اسلام است که عامل اجتماع مسلمین و اتحاد آنان خواهد بود.

۲-۳-۳. قاعده فقهی «لاضرر»

از جمله قواعد فقهی مهم در شریعت اسلام که در ابواب مختلف فقه از آن استفاده شده است قاعده «لاضرر» است. براساس این قاعده چنانچه حکمی از احکام شریعت منجر به ورود ضرر به مکلفین شود مطابق با قاعده مزبور حکم ضرری منتفی خواهد شد. در واقع در این حالت، قاعده لاضرر بر دلیل آن حکم حکومت داشته و حکم مذکور در این وضعیت منتفی خواهد بود (انصاری، بی تا، ج ۲، ص ۴۴۵). از سوی دیگر ادله لاضرر از زمره ادله امتنانی خوانده شده است (موسوی خمینی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۸۹). امتنانی بودن یک دلیل به معنای آن است که این دلیل از سویی برای تخفیف و تسهیل مکلفان در نظر گرفته شده است و از سوی دیگر جریان یک دلیل امتنانی نباید برای یک نفر لطف و امتنان بوده و برای دیگران موجبات ضرر و زیان را فراهم سازد. قاعده لاضرر از آنجاکه یک حکم امتنانی را دربردارد، در مواردی که یک حکم موجب ضرر به یک نفر و سود به شخص دیگر شود، بر آن دلیل حاکم خواهد بود.

براساس آنچه که بیان شد، بدیهی است که عدم اتحاد حول محوریت دین و حاکم اسلامی منجر به تفرقه و تشتت در میان مردم شده و بدین گونه دشمنان با استفاده از عدم همبستگی مسلمین اقدام به تهاجم علیه مسلمین نموده و آسیب ها و صدمات جبران

۱. «وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْأَيْمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ» (حافه، ۴۴-۴۶)

ناپذیر را بر پیکره اسلام و جامعه اسلامی وارد می‌کنند که این امر ضرری است بس بزرگ که منهی عنه شارع حکیم و فرزانه است.

۲-۳-۴. قاعده فقهی «حفظ نظام»

اصطلاح «نظام» در فقه شیعه در معانی مختلفی به کار رفته است. از جمله معانی مستعمل در مورد این واژه معنای «بیضه یا مرکزیت جامعه و اُمت مسلمان» و «حکومت و نظام سیاسی» است (نجفی، ۱۴۳۲ق، ج ۱۴، ص ۱۷۵؛ نائینی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۹).

بدین ترتیب می‌توان گفت که مقصود از قاعده «حفظ نظام»، حفظ دین اسلام اعم از حفظ اصل وجود دین و پیشگیری از تبدل و تقلب در آموزه‌های آن و حفظ حکومت اسلامی تحت حاکمیت واحد است. به این معنا که چنانچه اساس دین اسلام و وجود آن در معرض خطر قرار بگیرد و یا حاکمیت اسلامی در معرض هجوم دشمنان قرار بگیرد بر همه مسلمانان واجب است که به دفاع از ارزش‌ها و کیان جامعه اسلامی اقدام نمایند؛ بنابراین، وظیفه مسلمین افزون بر آنکه به دفاع از اسلام و ارزش‌های آن و حاکمیت اسلامی می‌پردازند، باید از انجام هر عملی که منجر به فروپاشی و از بین رفتن هماهنگی و پیوستگی جمعیت نظام‌مند مسلمانان شود خودداری کنند. به طور قطع یکی از عوامل مهم در از بین رفتن مرکزیت اُمت اسلام و تضعیف حاکمیت می‌شود، اختلاف مردم مسلمان در امر دین است و قرآن کریم در آیات متعدد - که به برخی از آنها اشاره شد - از اختلاف در امر دین نهی فرموده و سرانجام نامبارک چنین اختلافاتی را چیزی جزء از بین رفتن اُمت اسلامی و دین اسلام نمی‌داند. همچنین عدم تبعیت از حاکم اسلامی نیز از آن جهت که منجر به کاهش اقتدار حاکمیت و در نتیجه در صورت تداوم این امر، پیامدی جزء هرج و مرج و اضمحلال در انتظار آن جامعه اسلامی نخواهد داشت، منهی عنه شارع مقدس بوده و بدین ترتیب بر تمامی مسلمانان واجب است که به جهت وجوب حفظ نظام حاکمیتی و کیان دین اسلام از هر گونه عوامل تفرقه آمیز جلوگیری به عمل آورد و با اتحاد و یکپارچگی روز به روز به قدرت خود جهت مقابله با مستکبرین بیافزاید.

نتیجه‌گیری

- از جمله شرایط لازم جهت تشکیل دولت و اُمت واحد اسلامی، رعایت اعتدال و میانه‌روی توسط رهبران جامعه و ملت است؛ این اعتدال باید در تمامی اعمال آنان نمود داشته باشد.
- در اندیشه سیاسی اسلام، داشتن روحیه ایثار و خدمت رسانی به هم نوع در سختی‌ها و مشکلات به‌عنوان یکی از مهمترین عوامل سازنده دولت و اُمت واحد اسلامی و موفقیت در رویارویی با مشکلات معرفی شده است.
- بنابر آیات و روایات، مسلمین می‌بایست به گونه‌ای به فکر یکدیگر و یاری رساندن به هم نوع خود باشند که نوعی اتحاد وجودی میان آنان شکل بگیرد و همانند اعضای خانواده خود که در سختی‌ها از بهترین داشته‌های خود به عضو مصیبت دیده می‌بخشند، باید این دیدگاه در جامعه پدیدار شود تا «اُمت واحد» به تعبیر قرآن شکل پذیرد.
- از جمله عوامل موثر در ایجاد اختلاف در اُمر دین، عدم تبعیت از حاکم جامعه است؛ عدم تبعیت موجب هرج و مرج در مسائل مختلف از جمله عقاید و اعتقادات شده است و موجب تسلط دشمن بر مسلمین می‌شود.
- اختلاف در اُمر دین در شریعت اسلام به‌عنوان عاملی از آن یاد شده است که منجر به تفرقه و فروپاشی نظام سیاسی و اُمت واحد می‌شود و در نقطه مقابل، رعایت اتحاد و همدلی عاملی جهت استقرار حاکمیت اسلام در جهان خواهد بود.

فهرست منابع

* قرآن کریم

أربلي، علي بن عيسى. (١٤٠٩ق). كشف الغمه في معرفة الأئمة عليه السلام (ج ٢). تهران: انتشارات اسماعيليه.

أنصاري، مرتضى. (بی تا). كتاب النكاح (ج ٢). بيروت: تراث شيخ أعظم.

إبن منظور، محمد بن مكرم. (١٤١٢ق). لسان العرب (ج ٩). بيروت: دار الصادر.

آشوری، داریوش. (١٣٧٦). دانشنامه سیاسی. تهران: انتشارات سمت.

ترکی، عبد المجید. (١٣٩٠). اجتماع أمت مومنان (ج ١). تهران: انتشارات تحقیقات اسلامی.

حنبل، أحمد. (١٤٢٠ق). مسند أحمد (ج ٤، ٨). بيروت: موسسه الرسالة.

حر عاملی، محمد بن حسن. (١٤١٥ق). وسائل الشیعه (ج ١٦). قم: موسسه آل البيت لاحیاء التراث.

خوشدل، حسین. (١٣٩٩). بازشناسی معنای امت واحد با تأکید بر آیه "و لو شاء ربک لجعل.

الناس امة واحدة و لا یزالون مختلفین، پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، ٨ (١٦)، صص ٢٩-٤٤.

دیلمی، حافظ شیرویه. (١٤١٢ق). فردوس الأخبار (ج ١). دمشق: دار الكتاب العربی.

راغب اصفهانی، أبو القاسم. (١٤١٤ق). المفردات فی غریب القرآن (ج ١، ٥). بيروت: دار القلم.

زمخشري، أبو القاسم محمود. (١٤١٢ق). الکشاف هن حقائق غوامض القرآن (ج ١). بيروت: دار الكتاب العربی.

شهید صدر، سید محمد باقر. (١٤٠٧ق). الأسس الاسلامیه. بيروت: دار الفرات.

طباطبایي، سید محمد حسین. (١٤١٨ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ١). قم: انتشارات اسماعیلیان.

طبرسی، فضل بن حسن. (١٤١٥ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن (ج ٣). بيروت: موسسه الأعلمی للمطبوعات.

طیبی، محمد؛ یعقوب پور، ملیحه. (۱۳۹۷). مطالعه تطبیقی نظرات تفسیری فریقین درباره امت واحده در آیه ۲۱۳ سوره بقره، مجله اندیشه‌های قرآنی متفکران معاصر، ۱۶(۱۲۷). صص ۱۲۱-۱۲۶.

عمادی، أبو السعود. (۱۴۱۱ق). ارشاد العقل السليم الى مزايا الكتاب الكريم (ج ۸). بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

عبد الخانی، ماجده. (۱۳۹۶). ضرورت اتحاد و اخوت اسلامی از منظر قرآن و حدیث، مجله قرآنی کوثر، نیمه دوم تابستان و نیمه اول پاییز ۱۳۹۶ - شماره ۶۰، صص ۹۵-۱۱۰.

فخر رازی، أبو عبدالله. (۱۴۲۱ق). التفسیر الكبير (ج ۱۸). بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

قرائتی، محسن. (۱۳۸۲). تفسیر نور (ج ۱، ۵). تهران: المکتبه الاسلامیه.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الفروع الکافی (ج ۱، ۲). تهران: دار الکتب الاسلامیه.

موسوی خمینی، روح الله. (۱۳۷۸). مکاسب محرمه (ج ۱). قم: انتشارات اسماعیلیان.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۹). تفسیر نمونه (ج ۲، ۳، ۹). تهران: انتشارات اسماعیلیان.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۸ق). بحار الانوار (ج ۲۲). تهران: کتابخانه ولی عصر.

مصطفوی، حسن. (۱۴۲۰ق). التحقيق فی الکلمات القرآن (ج ۹). قم: النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسين بقم المشرفه.

نائینی، محمدحسین. (۱۴۲۴ق). تنبيه الأئمة و تنزيه الملة. قم: النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسين بقم المشرفه.

مهاجر میلانی، امیر. (۱۴۰۱). امکان‌سنجی تقریب بر پایه مفهوم امت واحده در دوره معاصر؛ ظرفیت‌ها، موانع و راهکارها، مجله مطالعات تقریبی مذاهب اسلامی، ۱۷(۵۷)، صص ۵-۲۵.

نجفی، محمدحسن. (۱۴۳۲ق). جواهر الکلام فی شرح الشرايع الاسلام (ج ۱۴). بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.

An Application of the Principle of *Nafi Sabil* in National Digital Currency Policymaking to Counter Foreign Monetary Domination¹

Seyed Ali Mirlohi 

PhD Student in Jurisprudence and Law, Shahid Motahari University and Higher Institute, Tehran, Iran.

mirlohi@motahari.ac.ir



Abstract

The emergence of Central Bank Digital Currencies (CBDCs) has created a dual landscape of opportunities and threats for the global monetary system. While this technology offers potential for economic independence, it also poses the risk of intensifying “digital monetary domination” by global powers. The key question is how to remain immune to this threat while benefiting from its opportunities. This study aims to explain the application of the jurisprudential-political principle of *Nafi Sabil* (the negation of domination) as a strategic framework for national digital currency (Digital Rial) policymaking to preserve and strengthen economic independence. The research methodology is descriptive–analytical and based on library resources, adopting an interdisciplinary approach that bridges political jurisprudence and international political economy. Findings indicate that technological dependence, biased standards adoption, and unilateral interoperability are among the main instances of “domination” in this field. As a proactive principle, *Nafi Sabil* obligates

1. Mirlohi, S. A. (2024). An application of the principle of Nafi al-Sabil in national digital currency policy to counter foreign monetary domination. *Jurisprudence and Politics*, 5(2), pp. 120-148. <https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72933.1092>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). * **Type of article:** Specialized

▣ **Received:** 2025/09/20 • **Revised:** 2025/10/27 • **Accepted:** 2025/11/12 • **Published online:** 2025/12/03

the Islamic state to adopt strategies such as “technological sovereignty” and “managed interoperability,” turning the national digital currency into a tool to counter economic domination.

Keywords

National digital currency, *Nafi Sabil* principle, monetary domination, economic independence, monetary policymaking.

تطبيق قاعدة نفى السبيل في صنع سياسة العملة الرقمية الوطنية لمواجهة الهيمنة المالية الأجنبية^١

السيد علي ميرلوي

طالب دكتوراه في الفقه والقانون، المدرسة العليا للشهيد مطهرى، طهران، إيران.
mirlohi@motahari.ac.ir



الملخص

ظهرت العملات الرقمية للبنك المركزي (CBDC) قد وضع النظام المالي العالمي أمام رؤية مزدوجة من الفرص والتحديات. هذه التكنولوجيا، إلى جانب إتاحة الفرصة للاستقلال الاقتصادي، تحمل في طياتها خطر تعميق "الهيمنة المالية الرقمية" من قبل القوى العالمية. المسألة الرئيسية هي كيف يمكن البقاء في منأى عن هذا التهديد والاستفادة من الفرص التي يوفرها. هدف هذه الدراسة هو توضيح تطبيق القاعدة الفقهية-السياسية "نفى السبيل" كإطار استراتيجي لصياغة سياسة العملة الرقمية الوطنية (الريال الرقمي) بهدف الحفاظ على الاستقلال الاقتصادي وتعزيزه. منهجية هذه الدراسة هي وصفية-تحليلية وتعتمد على المصادر المكتوبة، مع نهج متعدد التخصصات يجمع بين الفقه السياسي والاقتصاد السياسي الدولي. وتشير النتائج إلى أن الاعتماد التكنولوجي، قبول المعايير الموجهة، والتفاعل الأحادي الجانب هي من أهم مصاديق "السبيل" في هذا المجال. إن قاعدة نفى

١. **الاستشهاد بهذا المقال:** ميرلوي، سيد علي. (١٤٠٣). تطبيق قاعدة نفى السبيل في سياسة العملة الرقمية الوطنية لمواجهة الهيمنة المالية الأجنبية، الفقه و السياسة، ٥(١٠)، صص ١٢٠-١٤٨.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72933.1092>

□ نوع المقال: بحثية محكمة؛ الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي في حوزة قم (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران) © المؤلفون

□ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٩/٢٠ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/١٠/٢٧ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١١/١٢ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/١٢/٠٣

السبيل، كمبدأ إيجابي، تتطلب من الدولة الإسلامية تطبيق استراتيجيات مثل "السيادة التكنولوجية" و"التفاعل المُدار" حتى تصبح العملة الرقمية الوطنية أداة ضد الهيمنة الاقتصادية.

الكلمات المفتاحية

العملة الرقمية الوطنية، قاعدة نفي السبيل، الهيمنة المالية، الاستقلال الاقتصادي، صنع السياسة النقدية.

کاربست قاعده نفی سبیل در سیاست گذاری ارز دیجیتال ملی

برای مقابله با سلطه پولی بیگانگان^۱

سیدعلی میرلوچی

دانشجوی دکتری فقه و حقوق، مدرسه عالی و دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران.
mirlohi@motahari.ac.ir



چکیده

ظهور ارزهای دیجیتال بانک مرکزی (CBDC) چشم انداز نظام پولی جهانی را با دوگانگی فرصت و تهدید مواجه کرده است. این فناوری ضمن ایجاد ظرفیت برای استقلال اقتصادی، خطر تعمیق «سلطه پولی دیجیتال» توسط قدرت های جهانی را نیز به همراه دارد. مسئله اصلی آن است که چگونه می توان از این تهدید مصون ماند و از فرصت های آن بهره مند شد. هدف این پژوهش، تبیین کاربست قاعده فقهی-سیاسی «نفی سبیل» به عنوان یک چارچوب راهبردی برای سیاست گذاری ارز دیجیتال ملی (ریال دیجیتال) در جهت حفظ و تقویت استقلال اقتصادی است. روش شناسی این تحقیق، توصیفی-تحلیلی و مبتنی بر منابع کتابخانه ای با رویکردی میان رشته ای میان فقه سیاسی و اقتصاد سیاسی بین الملل است. یافته ها نشان می دهد که وابستگی فناورانه، پذیرش استانداردهای جهت دار و تعامل پذیری یک طرفه، از مهمترین مصادیق «سبیل» در این حوزه هستند. قاعده نفی سبیل به مثابه یک اصل ایجابی، دولت اسلامی را ملزم به اتخاذ راهبردهایی چون «حاکمیت فناورانه» و «تعامل پذیری مدیریت شده» می کند تا ارز دیجیتال ملی به ابزاری برای مقابله با سلطه اقتصادی تبدیل شود.

کلیدواژه ها

ارز دیجیتال ملی، قاعده نفی سبیل، سلطه پولی، استقلال اقتصادی، سیاست گذاری پولی.

۱. **استناد به این مقاله:** میرلوچی، سیدعلی. (۱۴۰۳). کاربست قاعده نفی سبیل در سیاست گذاری ارز دیجیتال ملی برای مقابله با سلطه پولی بیگانگان. فقه و سیاست، ۵(۱۰)، صص ۱۲۰-۱۴۸.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72933.1092>

□ نوع مقاله: تخصصی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۹ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۸/۰۵ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۱ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲

مقدمه

جهان در آستانه یک تحول بنیادین در ماهیت پول و نظام‌های پرداخت قرار گرفته است. گذار از پول نقد به پول دیجیتال، که دهه‌ها در جریان بود، اکنون با ظهور «ارزهای دیجیتال بانک مرکزی»^۱ وارد مرحله‌ای نوین و راهبردی شده است. این پدیده فقط یک نوآوری فناورانه نیست، بلکه ابزاری قدرتمند با پیامدهای عمیق ژئوپلیتیکی، اقتصادی و حاکمیتی است. امروزه بیش از نود درصد از بانک‌های مرکزی جهان در حال تحقیق، توسعه یا اجرای آزمایشی ارز دیجیتال ملی خود هستند (Bank for International Settlements, 2024, p. 5). این رقابت جهانی، که در یک سو ایالات متحده با طرح دلار دیجیتال و در سوی دیگر چین با یوآن دیجیتال^۲ پیش‌تاز آن هستند، نشانگر آن است که آینده سلطه پولی و اقتصادی در گرو معماری این زیرساخت‌های نوین مالی خواهد بود (Prasad, 2021, p. 150). برای کشورهایی مانند جمهوری اسلامی ایران که تحت شدیدترین تحریم‌های مالی و بانکی قرار دارند، این تحول یک «شمشیر دوله» است: از یک سو، فرصتی بی‌نظیر برای طراحی یک نظام پرداخت مستقل و بی‌اثر کردن تحریم‌ها، و از سوی دیگر، تهدیدی جدی برای تعمیق سلطه بیگانگان و ایجاد آشکال جدیدی از وابستگی اقتصادی (Amani & Sepehri, 2023, p. 86) در چنین شرایط حساسی، سیاست‌گذاری برای طراحی و پیاده‌سازی «ریال دیجیتال» نمی‌تواند تنها یک امر فنی و اقتصادی باشد، بلکه باید مبتنی بر یک چارچوب راهبردی کلان و ریشه‌دار در مبانی فقهی-سیاسی نظام اسلامی صورت گیرد. مسئله اصلی این پژوهش آن است که چگونه می‌توان از ظرفیت‌های فقه سیاسی، بویژه قاعده مترقی «نفی سبیل»، برای تدوین اصول و ضوابط حاکم بر سیاست‌گذاری ارز دیجیتال ملی بهره برد تا این فناوری به ابزاری برای تحکیم استقلال اقتصادی و مقابله با سلطه پولی بیگانگان تبدیل شود؟ ادبیات پژوهشی مرتبط با این موضوع را می‌توان به سه حوزه تقسیم کرد. حوزه نخست،

1. Central Bank Digital Currencies or CBDCs
2. e-CNY

شامل مطالعات اقتصادی و فنی در باب CBDC است که به ماهیت، مزایا و ریسک‌های آن می‌پردازد. (e.g., Bordo & Levin, 2019; Auer & Böhme, 2020). این آثار عموماً بر کارایی پرداخت، ثبات مالی و سیاست‌گذاری پولی متمرکز بوده و کمتر به ابعاد ژئوپلیتیکی و حاکمیتی آن توجه کرده‌اند. حوزه دوم، پژوهش‌های حوزه روابط بین‌الملل و اقتصاد سیاسی است که به رقابت ارزی میان قدرت‌ها و استفاده از ابزارهای مالی برای اعمال قدرت می‌پردازند (Eichengreen, 2023, p. 2). در این دسته از آثار، CBDC به‌عنوان ابزار جدیدی در جنگ ارزی و اعمال تحریم‌ها تحلیل می‌شود، اما این تحلیل‌ها فاقد یک چارچوب هنجاری برای سیاست‌گذاری در کشورهای هدف سلطه هستند. حوزه سوم، ادبیات فقهی است که به شرح و بسط قاعده نفی سیل پرداخته است. فقهای عظام از دیرباز با استناد به آیه شریفه «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۱)، هرگونه قرارداد، قانون یا رابطه‌ای را که منجر به سلطه و نفوذ بیگانگان بر سرنوشت مسلمانان شود، باطل و حرام دانسته‌اند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۹۶؛ امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۲۱). کاربرد این قاعده در دوران معاصر نیز در حوزه‌هایی چون قراردادهای نفتی، معاهدات بین‌المللی و روابط سیاسی مورد بحث قرار گرفته است (موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۸۵). با این حال، با وجود غنای مباحث نظری در هر سه حوزه، یک خلأ پژوهشی عمیق در نقطه تلاقی آنها به چشم می‌خورد. تاکنون هیچ پژوهش مستقلی به شکل مشخص به کاربرست قاعده نفی سیل به‌عنوان یک «منطق راهبردی» برای سیاست‌گذاری در حوزه فناوری‌های پولی نوین پرداخته و الزامات فنی و حقوقی یک ارز دیجیتال ملی مقاوم در برابر سلطه را از منظر فقه سیاسی تبیین نکرده است.

اهمیت و ضرورت این تحقیق از چند جهت قابل تبیین است. اولاً، در شرایطی که نظام سلطه با استفاده از ابزارهای مالی مانند سوئیفت و نظام دلار، فشار اقتصادی بی‌سابقه‌ای بر کشور وارد می‌کند، انفعال در برابر تحولات پولی دیجیتال می‌تواند به از دست رفتن آخرین روزنه‌های استقلال اقتصادی منجر شود. سیاست‌گذاری صحیح در

این حوزه یک انتخاب نیست، بلکه یک ضرورت انکارناپذیر برای امنیت ملی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۲). ثانیاً، ارائه یک چارچوب مبتنی بر فقه سیاسی به سیاست‌گذاران بانک مرکزی و نهادهای تصمیم‌گیر کمک می‌کند تا از رویکردهای صرفاً فنی یا تقلیدی پرهیز کرده و طراحی ریال دیجیتال را در راستای اهداف کلان نظام اسلامی هدایت کنند (پورعزت و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۲۱۰). ثالثاً، این پژوهش می‌تواند به تولید ادبیات نظری در حوزه «فقه فناوری‌های نوین» کمک کرده و نشان دهد که چگونه اصول فقهی می‌توانند به شکل ایجابی و کارآمد در راهبری پیچیده‌ترین مسائل مستحدثه به کار گرفته شوند. این مقاله با هدف پر کردن خلأ پژوهشی مذکور، تلاشی نوآورانه برای پیوند میان «فقه» و «سیاست‌گذاری فناوریانه» است. نوآوری اصلی این تحقیق در عبور از تفسیر سلبی و تدافعی از قاعده نفی سبیل و ارائه یک خوانش ایجابی و کنش‌گر از آن است. در این نگاه، قاعده نفی سبیل تنها به «نهی» از پذیرش سلطه خلاصه نمی‌شود، بلکه به «الزام» دولت اسلامی برای تولید قدرت، ایجاد زیرساخت‌های مستقل و نوآوری در جهت خنثی‌سازی ابزارهای سلطه بیگانه دلالت دارد. بر این اساس، مقاله حاضر در بخش نخست به تبیین مبانی نظری موضوع شامل چستی CBDC، ابعاد سلطه پولی مدرن و تحلیل مبانی فقهی قاعده نفی سبیل می‌پردازد. در بخش دوم، با کاربست این قاعده در حوزه ارزهای دیجیتال، مصادیق «سبیل» در این فناوری شناسایی شده و الزامات ایجابی برای سیاست‌گذاری ریال دیجیتال مستقل و مقاوم تبیین می‌شود.

۱. مبانی نظری و مفهومی

۱-۱. ارز دیجیتال ملی: چستی، انواع و کارکردها

ارز دیجیتال بانک مرکزی نوع جدیدی از پول است که به صورت دیجیتال توسط بانک مرکزی یک کشور صادر می‌شود و تعهد مستقیم آن بانک به شمار می‌آید. به بیان ساده، CBDC نسخه دیجیتالی پول نقد (اسکناس و مسکوک) است که در ترازنامه بانک

مرکزی ثبت می شود (Auer & Böhme, 2020, p. 109). درک دقیق ماهیت این پدیده مستلزم تفکیک آن از سایر اشکال پول دیجیتال است که امروزه در حال استفاده هستند. پول های دیجیتال رایج را می توان به سه دسته کلی تقسیم کرد: پول بانک تجاری، پول الکترونیک و ارزهای رمزنگاری شده خصوصی (Bech & Garratt, 2017, p. 80). پول بانک تجاری همان سپرده های دیداری ما در حساب های بانکی است که بخش عمده حجم پول در اقتصادهای مدرن را تشکیل می دهد. هرچند این پول به صورت دیجیتال در حساب ها ثبت و منتقل می شود، اما تعهد مستقیم بانک مرکزی نیست، بلکه تعهد یک بانک تجاری در برابر مشتریانش است (Kahn & Roberds, 2019, p. 32). پول الکترونیک^۱ نیز که در کارت های اعتباری پیش پرداخت یا کیف پول های دیجیتال (مانند پی پال) استفاده می شود، ادعایی بر یک نهاد مالی خصوصی است که موظف است آن را به پول بانک تجاری یا پول نقد تبدیل کند. در مقابل، ارزهای رمزنگاری شده خصوصی مانند بیت کوین و اتریوم، توسط هیچ نهاد مرکزی صادر یا پشتیبانی نمی شوند و ارزش آنها مبتنی بر سازوکارهای رمزنگاری و اعتماد شبکه ای غیرمتمرکز است (Nakamoto, 2008, p. 12)، با تمام این موارد متفاوت است. این پول، برخلاف سپرده های بانکی، تعهد بانک تجاری نیست و ریسک ورشکستگی بانک های عامل را به همراه ندارد. برخلاف ارزهای رمزنگاری شده خصوصی، CBDC کاملاً متمرکز بوده و کنترل آن در اختیار بانک مرکزی است که ثبات ارزش آن را تضمین می کند. این ویژگی بنیادی، CBDC را به ابزاری قدرتمند برای سیاست گذاری پولی تبدیل می کند. بانک های مرکزی می توانند براساس اهداف خود، CBDC را در مدل های مختلفی طراحی کنند. دو دسته بندی اصلی برای انواع CBDC وجود دارد:

الف) براساس سطح دسترسی:

۱) CBDC عمده فروشی:^۲ این نوع ارز دیجیتال صرفاً برای تسویه های بین بانکی و معاملات میان مؤسسات مالی بزرگ طراحی شده است. هدف آن افزایش

1. E-money

2. Wholesale CBDC

کارایی، سرعت و امنیت در زیرساخت‌های پرداخت کلان کشور است و در

دسترس عموم مردم قرار نمی‌گیرد (Mills et al., 2016, p. 47).

۲) CBDC خرده‌فروشی: این نوع ارز دیجیتال مستقیماً در اختیار عموم مردم

(خانوارها و کسب‌وکارها) قرار می‌گیرد و به‌عنوان جایگزین یا مکمل پول نقد

عمل می‌کند. این مدل به دلیل تأثیر مستقیم بر زندگی شهروندان، پیچیدگی‌های

سیاستی و فنی بیشتری دارد (Group of Central Banks, 2020, p. 68).

ب) براساس معماری فنی:

۱) مبتنی بر توکن: ۲ در این مدل، یک «توکن دیجیتال» منحصربه‌فرد نماینده ارزش

است. مالکیت با در اختیار داشتن کلید خصوصی آن توکن اثبات می‌شود و

تراکنش‌ها با انتقال توکن انجام می‌گیرد. این مدل شبیه به کارکرد پول نقد

فیزیکی است (Kahn, Lee, & Roberds, 2021, p. 153).

۲) مبتنی بر حساب: ۳ در این مدل، مالکیت از طریق موجودی ثبت‌شده در یک

حساب نزد بانک مرکزی یا یک واسطه مجاز اثبات می‌شود. هویت مالک

حساب برای انجام تراکنش ضروری است و این مدل شباهت بیشتری به نظام

بانکداری سنتی دارد.

انتخاب میان این مدل‌ها پیامدهای مهمی برای سیاست‌گذاری دارد. برای مثال، یک

CBDC خرده‌فروشی مبتنی بر حساب، به بانک مرکزی امکان اشراف کامل بر

تراکنش‌های مالی و اجرای سیاست‌های پولی هدفمند (مانند پرداخت یارانه مستقیم

یا اعمال نرخ بهره منفی) را می‌دهد. همین ویژگی‌ها، آن را به ابزاری بالقوه

برای کنترل و نظارت اقتصادی تبدیل می‌کند که در مباحث بعدی از منظر سلطه

بیگانگان اهمیت می‌یابد. در نهایت، کارکردهای اصلی که برای CBDC متصور

هستند شامل افزایش سرعت و کاهش هزینه تراکنش‌ها، بهبود شمول مالی، مقابله با

1. Retail CBDC

2. Token-based

3. Account-based

جرائم مالی و مهمتر از همه، ایجاد یک زیرساخت پرداخت ملی مقاوم و مستقل است (Bank for International Settlements, 2024, p. 5) این کارکرد آخر، یعنی «استقلال و مقاومت»، نقطه تلاقی مباحث فنی CBDC با دغدغه‌های راهبردی و فقهی این پژوهش است.

۲-۱. سلطه پولی مدرن: ابزارها و پیامدها

سلطه در نظام بین‌الملل معاصر، بیش از آنکه متکی بر قدرت نظامی صرف باشد، از طریق ابزارهای اقتصادی و مالی اعمال می‌شود. در مرکز این ساختار، «سلطه پولی» قرار دارد که به معنای توانایی یک دولت برای بهره‌برداری از جایگاه ویژه پول ملی خود در اقتصاد جهانی به منظور دستیابی به اهداف سیاسی و استراتژیک است (Cohen, 2015, p. 25). پس از جنگ جهانی دوم و استقرار نظام برتون وودز، دلار آمریکا بتدریج جایگاه محوری را در تجارت، سرمایه‌گذاری و ذخایر ارزی بانک‌های مرکزی جهان به دست آورد. هرچند نظام پایه طلا فروپاشید، اما وابستگی ساختاری اقتصاد جهانی به دلار تا به امروز باقی مانده و به منبع اصلی قدرت برای ایالات متحده تبدیل شده است (Varoufakis, 2016, p. 42). این سلطه از طریق چند ابزار کلیدی اعمال می‌شود:

۱) جایگاه دلار به عنوان ارز ذخیره جهانی: بخش عمده‌ای از تجارت بین‌المللی (حتی میان کشورهایی که با آمریکا معامله نمی‌کنند) بر پایه دلار قیمت‌گذاری و تسویه می‌شود. این امر تقاضای جهانی دائمی برای دلار ایجاد کرده و به آمریکا اجازه می‌دهد با کسری بودجه عظیم، هزینه‌های خود را تأمین مالی کند؛ امتیازی که از آن به عنوان «امتیاز گزاف»^۱ یاد می‌شود (Eichengreen, 2011, p. 3).

۲) کنترل بر زیرساخت‌های پرداخت بین‌المللی: مهمترین ابزار این سلطه، کنترل بر شریان‌های حیاتی نظام مالی جهانی است. جامعه جهانی ارتباطات مالی بین

1. Exorbitant Privilege

بانکی،^۱ هر چند در ظاهر یک نهاد تعاونی بی طرف مستقر در بلژیک است، اما در عمل به دلیل نفوذ سیاسی و وابستگی به نظام حقوقی غرب، به ابزاری برای اعمال تحریم‌های مالی تبدیل شده است. اخراج بانک‌های یک کشور از سوئیفت، عملاً به معنای قطع دسترسی آن کشور به نظام بانکی بین‌المللی است (Chorzempa, 2021, p. 6).

۳) استفاده ابزاری از تحریم‌های مالی: ایالات متحده با بهره‌گیری از مرکزیت نظام مالی خود، تحریم‌های اقتصادی را به سلاحی قدرتمند تبدیل کرده است. این کشور نه تنها افراد و شرکت‌های خود را از معامله با کشورهای هدف منع می‌کند، بلکه از طریق «تحریم‌های ثانویه»، شرکت‌ها و بانک‌های کشورهای ثالث را نیز مجبور به تبعیت از سیاست‌های خود می‌نماید (Nephew, 2018, p. 58). هر بانکی در جهان که بخواهد به نظام دلار دسترسی داشته باشد، ناگزیر است از قوانین تحریمی آمریکا پیروی کند، در غیر این صورت با جریمه‌های سنگین یا قطع دسترسی مواجه خواهد شد.

این ساختار در مجموع یک نظام سلسله‌مراتبی را ایجاد کرده که در آن استقلال اقتصادی و حاکمیت پولی بسیاری از کشورها تضعیف شده است. پیامدهای این سلطه برای کشورهایی که سیاست‌های مستقلی را دنبال می‌کنند، بسیار شدید است: محدودیت در دسترسی به درآمدهای صادراتی، افزایش هزینه‌های تجارت، بی‌ثباتی اقتصادی و کاهش توانایی دولت برای خدمت‌رسانی به شهروندان. این وضعیت، مصداق دقیق و مدرنی از «سبیل» یا همان راه نفوذ و سلطه‌ای است که بیگانگان بر سرنوشت جوامع اسلامی پیدا می‌کنند. اکنون، ظهور ارزهای دیجیتال بانک مرکزی این پتانسیل را دارد که این معادلات را تغییر دهد. یک CBDC که توسط یک قدرت مسلط مانند آمریکا طراحی شود، می‌تواند ابزارهای نظارت و کنترل را به مراتب دقیق‌تر و کارآمدتر کند. تراکنش‌ها به صورت آنی قابل ردیابی و مسدود شدن

1. SWIFT

خواهند بود و اعمال تحریم‌ها دیگر نیازمند همکاری با نهادهای واسطه‌ای مانند سوئیفت نخواهد بود، بلکه به‌طور مستقیم در سطح پروتکل‌های پولی قابل اجرا است (Brunnermeier, James, & Landau, 2019, p. 14). این چشم‌انداز، تهدید تبدیل شدن سلطه پولی به یک «سلطه الگوریتمی» را به وجود می‌آورد. در مقابل، همین فناوری اگر به درستی به کار گرفته شود، می‌تواند به کشورها اجازه دهد تا نظام‌های پرداخت جایگزینی ایجاد کرده و خود را از این سلطه رها سازند (Zuboff, 2019, p. 378). این دوگانگی فرصت و تهدید، اهمیت رجوع به یک اصل راهبردی بالادستی مانند قاعده نفی سیل را برای انتخاب مسیر درست دوچندان می‌کند.

۱-۳. تبیین فقهی-حقوقی قاعده «نفی سیل»

قاعده نفی سیل، یکی از قواعد بنیادین و راهبردی در فقه سیاسی و اقتصادی اسلام است که چارچوب تعاملات جامعه اسلامی با سایر جوامع را ترسیم می‌کند. این قاعده که بر حفظ عزت، استقلال و کرامت امت اسلامی تأکید دارد، مستند به ادله متقن از کتاب، سنت و اجماع فقها است. مهمترین و اصلی‌ترین مستند این قاعده، آیه شریفه ۱۴۱ از سوره نساء است که می‌فرماید: «...وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (... و خداوند هرگز برای کافران بر مؤمنان راهی [برای تسلط] قرار نداده است). واژه «سبیل» در لغت به معنای راه و مسیر است، اما در ادبیات فقهی و تفسیری، معنایی وسیع‌تر از یک مسیر فیزیکی دارد و به هرگونه سلطه، نفوذ، غلبه و چیرگی اطلاق می‌شود، این وسعت معنایی مورد تأکید لغت‌شناسان برجسته نیز بوده است (زیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲۹، ص ۱۸۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۳۰۰)؛ بنابراین، آیه شریفه هر نوع راهی را که به تفوق و سلطه بیگانگان بر جامعه اسلامی منتهی شود، مسدود می‌نماید. یکی از مباحث کلیدی در تحلیل این آیه، فهم دلالت حرف «لَنْ» است که بر سر فعل «يَجْعَلُ» آمده است. این حرف در ادبیات عرب برای «نفی ابدی» به کار می‌رود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۲۱). فقها در اینجا دو نوع تفسیر را مطرح کرده‌اند: تفسیر اخباری و تفسیر انشائی. براساس دیدگاه اخباری، این آیه یک وعده الهی است مبنی بر اینکه در نهایت، کافران

بر مؤمنان چیره نخواهند شد. اما دیدگاه مشهور و قوی تر، تفسیر انشائی است. طبق این دیدگاه، آیه در مقام تشریع و قانون گذاری است؛ یعنی خداوند به مؤمنان فرمان می دهد که نباید هیچ گاه کاری کنند یا قانونی وضع نمایند یا قراردادی ببندند که نتیجه آن، سلطه و نفوذ کافران بر آنان باشد (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۲۵). این تفسیر، قاعده نفی سیبیل را از یک اصل اعتقادی صرف به یک اصل حاکم بر حقوق و روابط بین الملل اسلامی تبدیل می کند که تکلیفی ایجابی بر دوش حکومت اسلامی می گذارد. وجه تمایز کلیدی قاعده نفی سیبیل با قواعد مشابهی چون «لا ضرر» و «لا حرج» در همین نگاه حاکمیتی و کلان آن نهفته است. در حالی که قواعدی مانند لا ضرر عمدتاً ناظر بر روابط فردی و جلوگیری از ضرر شخصی هستند، قاعده نفی سیبیل از افقی بالاتر به روابط میان امت اسلامی و دیگر ملل می نگرد. «سیبیل» در این قاعده، لزوماً به معنای ورود ضرر مالی یا سختی و مشقت نیست؛ بلکه به معنای از دست رفتن استقلال، خدشه دار شدن عزت و ایجاد هر گونه وابستگی است که راه را برای نفوذ بیگانه باز کند؛ بنابراین، ممکن است یک قرارداد اقتصادی در ظاهر سودآور باشد و ضرری را متوجه فرد خاصی نکند، اما به دلیل ایجاد وابستگی فناورانه یا اقتصادی در بلندمدت، مصداق «سیبیل» بوده و از منظر این قاعده باطل باشد. این تمایز نشان می دهد که نفی سیبیل، قاعده ای برای حفظ هویت و کیان جامعه اسلامی است.

همچنین، در برابر تفسیر موسعی که فقهای امامیه از این قاعده ارائه داده اند، برخی دیدگاه های محدود کننده نیز وجود دارد که دامنه آن را صرفاً به سلطه سیاسی یا نظامی مستقیم تقلیل می دهند. این دیدگاه با تکیه بر شأن نزول آیه یا برخی روایات، معتقد است که مقصود از «سیبیل»، صرفاً غلبه و حکومت مستقیم است و شامل روابط اقتصادی و فرهنگی نمی شود. با این حال، این تفسیر با عمومیت لفظ آیه و اطلاق واژه «سیبیل» که هر گونه راه نفوذی را در بر می گیرد، سازگار نیست. فقهای بصیر و زمان شناس، به ویژه در دوران معاصر، با درک صحیح از ابزارهای نوین سلطه، به درستی دامنه قاعده را به حوزه های اقتصادی، فرهنگی و فناورانه نیز تسری داده اند، چرا که امروزه وابستگی در این حوزه ها می تواند به مراتب خطرناک تر از سلطه نظامی مستقیم باشد (عمید زنجانی،

۱۳۸۵، ص ۳۴۰. علاوه بر قرآن، روایات متعددی نیز بر این قاعده دلالت دارند. روایت مشهور «الإسلامُ يَغْلُو ولا يُغْلَى عَلَيْهِ»؛ «اسلام برتری می‌یابد و چیزی بر آن برتری نمی‌یابد» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۴۵)، که مورد استناد بسیاری از فقها قرار گرفته است، روح حاکم بر این قاعده را تأیید می‌کند. بر همین اساس، فقهای امامیه بر حجیت و اعتبار این قاعده اجماع دارند و آن را در ابواب مختلف فقهی به کار برده‌اند (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۴۵). این رویکرد فراگیر و تأکید بر ابعاد حاکمیتی قاعده، در آثار فقهای بزرگ در طول تاریخ، از متقدمین تا معاصرین، به وضوح قابل مشاهده است (محقق حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۲۲۹؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۵۱). دامنه شمول قاعده نفی سبیل بسیار گسترده است و به یک حوزه خاص محدود نمی‌شود؛ از جمله مهمترین مصادیق آن در فقه می‌توان به حوزه قضایی (عدم پذیرش شهادت غیرمسلمان علیه مسلمان)، حوزه سیاسی (عدم مشروعیت ولایت و حاکمیت غیرمسلمانان بر جامعه اسلامی)، حوزه فردی (بطلان برخی معاملات مانند فروش بنده مسلمان به غیرمسلمان) و حوزه اقتصادی و بین‌المللی - که بیشترین ارتباط را با موضوع این مقاله دارد، شامل بطلان هر گونه قرارداد تجاری، اقتصادی یا مالی است که به وابستگی اقتصادی و تضعیف استقلال جامعه اسلامی منجر شود. امام خمینی علیه السلام با استناد به همین قاعده، قراردادهایی را که عزت و استقلال کشور را خدشه‌دار کند، خلاف شرع و باطل می‌دانستند (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۴۴) - اشاره کرد؛ بنابراین، قاعده نفی سبیل یک اصل پویا و کارآمد است که به مثابه یک «فیلتر» عمل می‌کند؛ هر قانون، معاهده یا فناوری جدیدی باید از این فیلتر عبور کند و مشروعیت آن منوط به این است که زمینه ساز سلطه بیگانه نباشد. این قاعده، دولت اسلامی را موظف می‌کند تا در برابر هر گونه تهدیدی که استقلال جامعه را به خطر می‌اندازد، موضعی فعال و پیشگیرانه اتخاذ کند. همان‌طور که در بخش قبل نشان داده شد، سلطه پولی مدرن یکی از بارزترین مصادیق «سبیل» در جهان امروز است و فناوری CBDC نیز می‌تواند به ابزاری برای تعمیق این سلطه تبدیل شود. با این مبنای فقهی مستحکم، اکنون آماده‌ایم تا در مبحث بعدی، به تحلیل کاربست این قاعده در سیاست‌گذاری ارز دیجیتال ملی بپردازیم.

۲. تحلیل کاربست قاعده نفی سبیل در عرصه CBDC

پس از تبیین مبانی مفهومی، سیاسی و فقهی، اکنون نوبت به تحلیل انضمامی موضوع می‌رسد. در این مبحث، استدلال خواهد شد که قاعده نفی سبیل چگونه می‌تواند و باید به عنوان یک اصل راهنما در سیاست‌گذاری ارز دیجیتال ملی عمل کند. این تحلیل در دو گام انجام می‌گیرد: ابتدا، مصادیق بالقوه «سبیل» یا همان راه‌های نفوذ و سلطه در فناوری CBDC را شناسایی می‌کنیم و سپس، الزامات ایجابی و سلبی را که این قاعده برای طراحی یک CBDC مستقل و مقاوم ایجاب می‌کند، تشریح می‌نماییم.

۲-۱. شناسایی مصادیق «سبیل» در فناوری ارز دیجیتال ملی

«سبیل» در چارچوب سلطه پولی مدرن، لزوماً به معنای یک سلطه آشکار و مستقیم نیست، بلکه می‌تواند در لایه‌های فنی، حقوقی و استانداردهای یک فناوری پنهان باشد. بی‌توجهی به این لایه‌ها در فرآیند طراحی و پیاده‌سازی ارز دیجیتال ملی، می‌تواند به ایجاد راه‌های جدیدی برای سلطه بیگانگان منجر شود. مهمترین این مصادیق عبارتند از:

(۱) سبیل از طریق وابستگی فناورانه:^۱ پیچیدگی فنی CBDC ممکن است کشورها را به سمت استفاده از پلتفرم‌ها، نرم‌افزارها یا پروتکل‌های رمزنگاری آماده که توسط شرکت‌ها یا دولت‌های خارجی توسعه یافته‌اند، سوق دهد. هرگونه وابستگی در زیرساخت‌های اصلی، از سخت‌افزارهای شبکه گرفته تا نرم‌افزارهای مدیریت حساب، یک «درب پستی» (Backdoor) برای نفوذ و کنترل ایجاد می‌کند. کشوری که پلتفرم پولی خود را براساس فناوری بیگانه بنا نهد، در عمل حاکمیت خود را به توسعه‌دهندگان آن فناوری واگذار کرده است. این وابستگی

1. Technological Dependence

می‌تواند به اعمال فشار برای تغییر سیاست‌ها، قطع ناگهانی خدمات یا حتی جاسوسی از داده‌های مالی کلان کشور منجر شود که همگی از مصادیق بارز سلطه هستند (Zuboff, 2019, p. 378).

۲) سیل از طریق استانداردهای بین‌المللی جهت‌دار:^۱ همانند سایر فناوری‌های جهانی، CBDC نیز برای تعاملات فرامرزی نیازمند استانداردهای مشترک (مانند فرمت پیام‌ها و پروتکل‌های ارتباطی) خواهد بود. قدرت‌های بزرگ اقتصادی همواره تلاش می‌کنند تا استانداردهای مطلوب خود را به‌عنوان استانداردهای جهانی تثبیت کنند (Farrell & Newman, 2019, p. 45). اگر ایران و سایر کشورهای مستقل در فرآیند تدوین این استانداردها نقش فعالی ایفا نکنند و صرفاً به پذیرش استانداردهای تحمیلی از سوی نهادهای تحت نفوذ غرب اکتفا ورزند، در عمل خود را در چارچوبی قرار داده‌اند که قواعد بازی آن توسط دیگران نوشته شده است. این استانداردها می‌توانند به گونه‌ای طراحی شوند که نظارت و کنترل بر تراکنش‌ها را برای یک بازیگر خاص آسان‌تر کنند، که این خود مصداق «سیل» است.

۳) سیل از طریق قابلیت همکاری یک‌طرفه:^۲ یکی از اهداف اصلی CBDC، تسهیل پرداخت‌های فرامرزی است. در این میان، ممکن است پیشنهاد شود که ریال دیجیتال برای سهولت در تجارت، به شکل کامل با پلتفرم دلار دیجیتال یا یورو دیجیتال «سازگار»^۳ باشد. هرچند این امر در ظاهر مفید به نظر می‌رسد، اما اگر این سازگاری به معنای تبعیت از قوانین و الزامات پلتفرم مقابل باشد (مانند پذیرش قوانین تحریمی آمریکا)، در آن صورت به یک جاده یک‌طرفه برای اعمال سلطه تبدیل می‌شود. این نوع از همکاری، استقلال پولی کشور را از

-
1. Biased International Standards
 2. One-way Interoperability
 3. Interoperable

بین برده و ریال دیجیتال را به یک زائده برای نظام پولی سلطه تبدیل می کند

(Auer et al., 2022, p. 15).

۴) سیل از طریق پذیرش CBDC خارجی در داخل کشور: خطرناک ترین شکل سلطه، پذیرش یک یا چند CBDC خارجی به عنوان ابزار پرداخت رایج در داخل کشور است. این پدیده که به «دلاریزاسیون دیجیتال»^۱ معروف است، می تواند حاکمیت پولی بانک مرکزی را به کلی از بین ببرد. اگر شهروندان به دلیل بی ثباتی پول ملی یا جذابیت های دیگر، به استفاده از یک CBDC خارجی روی آورند، توانایی بانک مرکزی برای کنترل حجم پول، تورم و اجرای سیاست های اقتصادی از میان خواهد رفت و این به معنای واگذاری کامل سرنوشت اقتصادی کشور به یک قدرت خارجی است.

شناسایی این موارد نشان می دهد که خطر «سیل» در حوزه CBDC، یک تهدید انتزاعی نیست، بلکه امری واقعی و فنی است که در جزئیات طراحی این فناوری نهفته است؛ بنابراین، سیاست گذاری در این عرصه نیازمند یک رویکرد فعالانه برای مسدود کردن این راه ها و ایجاد یک زیرساخت حقیقتاً مستقل است.

۲-۲. رویکردهای جهانی به حفظ حاکمیت پولی دیجیتال

دغدغه مقاله حاضر، یعنی مقابله با سلطه پولی از طریق طراحی یک ارز دیجیتال ملی مستقل، تنها به گفتمان فقهی محدود نمی شود. در سطح جهانی نیز قدرت های اقتصادی با درک تهدیدهای ناشی از وابستگی، با ادبیات و چارچوب های مفهومی خود در پی تحقق اهدافی مشابه هستند. تحلیل رویکرد بازیگرانی چون چین و اتحادیه اروپا نشان می دهد که حفظ «حاکمیت پولی دیجیتال» به یک اولویت راهبردی تبدیل شده است. این امر ثابت می کند که تلاش برای تحقق استقلال در این عرصه، نه یک رویکرد

1. Digital Dollarization

انزوآگرایانه، بلکه یک اقدام عقلانی و منطبق بر روندهای جهانی است. چین به عنوان اصلی ترین رقیب اقتصادی ایالات متحده، به وضوح از ارزش دیجیتال ملی خود^۱ به عنوان ابزاری برای کاهش وابستگی به نظام پرداخت مبتنی بر دلار استفاده می کند. سیاست گذاران چینی دریافته اند که سلطه دلار یک تهدید بلندمدت برای امنیت اقتصادی این کشور است (Weber, 2021, p. 8) بر همین اساس، یوآن دیجیتال با دو هدف اصلی طراحی شده است: کنترل بیشتر بر اقتصاد داخلی و ایجاد یک زیرساخت پرداخت فرامرزی مستقل. در این راستا، چین پروژه «mBridge» را با همکاری بانک تسویه بین المللی و بانک های مرکزی چند کشور دیگر کلید زده است. هدف این پروژه، ایجاد یک پلتفرم چندجانبه برای تسویه آنی تراکنش های بین المللی با استفاده از CBDC ها بدون نیاز به عبور از بانک های کارگزار آمریکایی است (Auer et al., 2022, p. 20). این اقدام، مصداق عملی ایجاد یک «راه» جایگزین برای مقابله با «سبیل» نظام مالی غرب است. اتحادیه اروپا نیز با کلیدواژه «استقلال راهبردی»،^۲ نگرانی عمیق خود را از وابستگی به نظام های پرداخت و شرکت های فناوری غیراروپایی (عمدتاً آمریکایی) ابراز کرده است. سیاست گذاران اروپایی نگران آن هستند که شرکت هایی مانند ویزا، مسترکارت، اپل و گوگل، کنترل جریان های حیاتی اقتصاد دیجیتال این قاره را در دست بگیرند (Brunnermeier, James, & Landau, 2021, p. 3). بر این اساس، پروژه «یورو دیجیتال» نه تنها با هدف افزایش کارایی، بلکه با انگیزه تقویت حاکمیت پولی و حفاظت از داده های شهروندان اروپایی (منطبق بر قوانین GDPR) در حال پیشرفت است. رویکرد اروپا نشان می دهد که حتی متحدان سنتی آمریکا نیز وابستگی در حوزه فناوری های مالی را یک تهدید برای حاکمیت خود تلقی کرده و فعالانه برای مقابله با آن تلاش می کنند.

1. e-CNY

2. Strategic Autonomy

جدول ۱: تحلیل تطبیقی مدل‌های CBDC و نسبت آنها با استقلال پولی

مدل CBDC	فرصت برای استقلال	ویژگی‌های کلیدی	تهدید (مصادق سبیل)
دلار دیجیتال (طرح احتمالی آمریکا)	-	متمرکز، شفافیت بالا برای دولت آمریکا، مبتنی بر استانداردهای غربی	کنترل تراکنش‌های بین‌المللی، تشدید و هوشمندسازی تحریم‌ها، تحمیل استانداردهای حقوقی
یوان دیجیتال	الگویی برای پرداخت‌های جایگزین دلار، تسهیل تجارت با چین	متمرکز، قابلیت استفاده فرامرزی، کنترل کامل دولت چین بر داده‌ها	ایجاد وابستگی به زیرساخت پولی چین، نفوذ اقتصادی چین
ارزهای رمزنگاری شده (خصوصی بیت‌کوین)	ابزار بالقوه برای دور زدن تحریم در مقیاس خرد	غیرمتمرکز، ناشناس بودن نسبی، بدون پشتوانه دولتی	نوسان شدید ارزش، فقدان حاکمیت و کنترل ملی، ریسک‌های امنیتی
ریال دیجیتال (مدل پیشنهادی مطلوب)	بی‌اثر کردن تحریم‌های مالی، تسهیل تجارت منطقه‌ای، تقویت حاکمیت پولی	متمرکز داخلی، مبتنی بر فناوری بومی، قابلیت قرارداد هوشمند برای پیمان‌های دوجانبه	خطر انزوای تکنولوژیک در صورت عدم استانداردسازی مدیریت شده

تحلیل این دو رویکرد نشان می‌دهد که قاعده فقهی «نفی سبیل» یک منطق راهبردی جهان‌شمول را در خود نهفته دارد. اگرچه چین و اروپا از مفاهیمی چون «مقابله با هژمونی» یا «استقلال راهبردی» استفاده می‌کنند (Weber, 2021, p. 9)، اما روح حاکم بر

سیاست‌های آنها همان دغدغه‌ای است که در قاعده نفی سییل وجود دارد: حفظ استقلال، کنترل بر سرنوشت اقتصادی و جلوگیری از نفوذ و سلطه دیگران. این مطالعات تطبیقی ثابت می‌کند که طراحی یک ارز دیجیتال ملی مستقل، نه تنها از منظر فقهی یک الزام است، بلکه از منظر منافع ملی و روندهای جهانی نیز یک اقدام کاملاً ضروری و عقلانی به‌شمار می‌آید.

۳-۲. الزامات سیاست‌گذاری CBDC برای تحقق «نفی سییل»

قاعده نفی سییل، همان‌طور که بیان شد، تنها یک اصل سلبی برای «نه گفتن» به سلطه نیست، بلکه یک الزام ایجابی برای «اقدام فعالانه» در جهت ایجاد استقلال و مصونیت بخشی به جامعه اسلامی است. بر این اساس، سیاست‌گذاری در حوزه ارز دیجیتال ملی باید مجموعه‌ای از الزامات را برآورده سازد تا این فناوری نه تنها به «سییل» جدیدی برای بیگانگان تبدیل نشود، بلکه خود ابزاری برای مسدود کردن راه‌های نفوذ باشد. این الزامات را می‌توان در قالب چند اصل راهبردی بیان کرد:

۲-۳-۱. اصل حاکمیت فناوریانه^۱

برای مقابله با خطر وابستگی فنی، دولت اسلامی موظف است بر تمامی لایه‌های زیرساختی ارز دیجیتال ملی خود تسلط کامل داشته باشد. این امر فراتر از یک توصیه، یک الزام راهبردی است. سیاست‌گذاری در این حوزه باید بر سرمایه‌گذاری پایدار در تحقیق و توسعه داخلی و حمایت حقوقی و مالی از شرکت‌های دانش‌بنیان برای بومی‌سازی فناوری‌های کلیدی مانند بلاکچین، پروتکل‌های رمزنگاری و کیف پول‌های دیجیتال متمرکز شود. استفاده از نرم‌افزارهای «متن‌باز» که قابلیت بازبینی، شفافیت و سفارشی‌سازی کامل را فراهم می‌کنند، بر پلتفرم‌های «جعبه-سیاه»^۲ خارجی که کدهای

1. Technological Sovereignty

2. Black-box

آنها غیرقابل مشاهده است، ارجحیت مطلق دارد. پذیرش یک فناوری بسته، کشور را در معرض خطر «قفل شدن در یک فناوری خاص»^۱ قرار می‌دهد که خود مصداق مدرن «سیل» و وابستگی بلندمدت است؛ بنابراین، سیاست‌گذار باید هرگونه قرارداد یا همکاری فنی را از فیلتر قاعده نفی سیل عبور دهد و اطمینان حاصل کند که دانش فنی به داخل کشور منتقل شده و هیچ‌گونه وابستگی غیرقابل کنترلی ایجاد نمی‌شود.

۲-۳-۲. اصل کنشگری در استانداردگذاری^۲

بجای پذیرش منفعلانه استانداردهای جهانی، حکومت اسلامی باید در فرآیندهای تدوین این استانداردها نقش فعال و تأثیرگذار ایفا کند. انفعال در این حوزه به معنای پذیرش قواعدی است که توسط قدرت‌های رقیب و برای تأمین منافع آنها نوشته شده است. این کنشگری باید در دو سطح صورت گیرد: اول، حضور فعال و ارائه پیشنهادهای فنی در نهادهای بین‌المللی کلیدی مانند بانک تسویه بین‌المللی (BIS)، سازمان بین‌المللی استانداردسازی و کنسرسیوم‌های بزرگ فناوری. دوم و مهم‌تر از آن، ایجاد ائتلاف‌های راهبردی با سایر کشورهای مستقل و همسو برای تدوین استانداردهای جایگزین که حافظ منافع همه اعضا باشد. هدف نهایی باید کمک به شکل‌دهی به یک «معماری مالی چندقطبی» در برابر معماری تک‌قطبی مسلط باشد؛ معماری‌ای که در آن، کشورها بتوانند بدون ترس از فشارهای سیاسی و تحریم، با یکدیگر تعامل کنند.

۲-۳-۳. اصل تعامل‌پذیری مدیریت‌شده^۳

ارتباط با نظام‌های پولی جهانی یک ضرورت است، اما این ارتباط نباید به قیمت از

-
1. Vendor lock-in
 2. Proactive Standard-Setting
 3. Managed Interoperability

دست رفتن استقلال تمام شود. راه حل، طراحی یک مدل «تعامل پذیری مدیریت شده» است. در این مدل، ریال دیجیتال بجای ادغام کامل در پلتفرم‌های خارجی، از طریق «دروازه‌های پرداخت»^۱ یا «پل‌های دوجانبه»^۲ با آنها ارتباط برقرار می‌کند. برای مثال، یک پل دوجانبه میان ریال دیجیتال ایران و روبل دیجیتال روسیه می‌تواند با استفاده از قراردادهای هوشمند، فرآیند تبدیل و تسویه آنی ارزها را بدون نیاز به هیچ ارز واسطی (مانند دلار) و خارج از دسترس نظام سوئیفت، مدیریت کند. این دروازه‌ها تحت حاکمیت کامل بانک مرکزی ایران عمل کرده و اجازه می‌دهند قوانین و مقررات داخلی (مانند قوانین ضد تحریم) بر تمامی تراکنش‌های ورودی و خروجی اعمال شود. اولویت باید بر ایجاد این پل‌های پرداخت مستقیم با شرکای تجاری اصلی کشور برای تسهیل تجارت دوجانبه و منطقه‌ای باشد.

۲-۳-۴. اصل صیانت از حاکمیت پولی^۳

برای جلوگیری از خطر «دلاریزاسیون دیجیتال»، سیاست‌گذار باید اقدامات پیشگیرانه و قاطعی را اتخاذ کند. اولین گام، وضع قوانین روشن برای ممنوعیت استفاده گسترده از CBDCهای خارجی به عنوان ابزار پرداخت عمومی در داخل کشور است. اما اقدام اساسی‌تر و ایجابی، تقویت اعتماد عمومی به پول ملی و جذاب‌سازی «ریال دیجیتال» است. این امر نه تنها از طریق سیاست‌های کلان اقتصادی صحیح (مانند کنترل تورم) بلکه با طراحی یک ریال دیجیتال کارآمد و نوآورانه محقق می‌شود. برای مثال، می‌توان قابلیت «قراردادهای هوشمند» را در ریال دیجیتال تعبیه کرد تا کسب و کارها بتوانند فرآیندهایی مانند پرداخت خودکار پس از تحویل کالا را به سادگی پیاده‌سازی کنند. ارائه چنین مزایایی، انگیزه واقعی برای پذیرش و استفاده از پول ملی دیجیتال را ایجاد کرده و انگیزه روی آوردن به ارزهای بیگانه را به حداقل خواهد رساند.

-
1. Payment Gateways
 2. Bilateral Bridges
 3. Protection of Monetary Sovereignty

جدول ۲: نگاهت الزامات قاعده نفی سبیل بر ویژگی‌های فنی و حقوقی CBDC

الزامات فقهی	ترجمه به سیاست/ویژگی فنی	نمونه اقدام سیاستی
قطع وابستگی فناورانه (نفی سبیل فنی)	حاکمیت کامل بر زیرساخت داده و شبکه	الزام به استفاده از سرورها، نرم‌افزارها و پروتکل‌های رمزنگاری بومی یا متن‌باز حسابرسی شده
حفظ استقلال اقتصادی (نفی سبیل اقتصادی)	طراحی سیستم پرداخت مستقل از سوئیفت و نظام دلار	ایجاد یک پیام‌رسان مالی دو جانبه/چندجانبه با شرکای تجاری راهبردی
مقابله با نفوذ اطلاعاتی (نفی سبیل امنیتی)	رمزنگاری قدرتمند و پروتکل‌های حفظ حریم خصوصی داده‌ها	تدوین قوانین سخت‌گیرانه برای ممنوعیت دسترسی بیگانگان به داده‌های تراکنش شهروندان
حفظ عزت و حاکمیت سیاسی	کنشگری فعال در نهادهای استاندارد‌گذار بین‌المللی	ائتلاف با کشورهای همسو برای ارائه استانداردهای جایگزین و مقابله با استانداردهای جهت‌دار

تحقق این اصول نیازمند یک نگاه کلان و هماهنگی میان نهادهای مختلف کشور، از بانک مرکزی گرفته تا وزارتخانه‌های اقتصاد، امور خارجه و نهادهای فناورانه است. قاعده نفی سبیل در اینجا به مثابه یک قطب‌نمای راهبردی عمل می‌کند که جهت‌گیری کلی این حرکت ملی را برای حفظ و تقویت استقلال اقتصادی کشور در عصر دیجیتال مشخص می‌نماید.

نتیجه‌گیری

تحولات شگرف در عرصه فناوری‌های پولی، نظام بین‌الملل را در آستانه بازآرایی ساختار قدرت اقتصادی قرار داده است. ظهور ارزهای دیجیتال بانک مرکزی (CBDC)، به‌عنوان نمود بارز این تحول، حامل یک دوگانگی راهبردی برای کشورهایی چون ایران است: این فناوری در عین حال که می‌تواند به ابزاری برای تعمیق «سلطه پولی دیجیتال» و تشدید فشارهای اقتصادی تبدیل شود، ظرفیت آن را نیز دارد که به بستری برای ایجاد استقلال مالی و خنثی‌سازی تحریم‌ها بدل شود. انتخاب میان این دو مسیر، مستلزم وجود یک چارچوب سیاستی منسجم و ریشه‌دار در مبانی ارزشی و راهبردی نظام اسلامی است. این پژوهش با هدف ارائه چنین چارچوبی، استدلال نمود که قاعده فقهی-سیاسی «نفی سبیل» می‌تواند و باید به‌عنوان اصل راهنمای سیاست‌گذاری در این حوزه عمل کند. نتایج این تحقیق نشان داد که خطر «سبیل» یا سلطه بیگانه در عرصه CBDC، امری انتزاعی نیست، بلکه در ابعاد فنی، حقوقی و استانداردهای این فناوری نهفته است. وابستگی فناورانه، پذیرش استانداردهای جهت‌دار، تعامل‌پذیری یک‌طرفه و پدیده دلاریزاسیون دیجیتال، همگی مصادیق مدرن و پیچیده‌ای از راه‌های نفوذ هستند که استقلال اقتصادی و حاکمیت ملی را هدف قرار می‌دهد. تحلیل این مقاله نشان داد که قاعده نفی سبیل، فراتر از یک اصل سلبی و بازدارنده، یک راهبرد ایجابی و کنش‌گر را پیش‌روی دولت اسلامی قرار می‌دهد. این قاعده تنها به «نهی» از پذیرش پلتفرم‌ها یا استانداردهای سلطه‌آمیز خلاصه نمی‌شود، بلکه حکومت را به «الزام» برای اقدام فعالانه در جهت کسب استقلال و تولید قدرت فرا می‌خواند. بر این اساس، چهار اصل راهبردی برای سیاست‌گذاری استخراج شد: اصل حاکمیت فناورانه، اصل کنشگری در استاندارد‌گذاری، اصل تعامل‌پذیری مدیریت‌شده و اصل صیانت از حاکمیت پولی. این اصول در کنار یکدیگر، نقشه راهی را برای طراحی یک «ریال دیجیتال» مستقل، مقاوم و کارآمد ترسیم می‌کنند که نه تنها کشور را از تهدیدهای آینده مصون می‌دارد، بلکه می‌تواند به ابزاری برای تقویت جایگاه ایران در اقتصاد

منطقه‌ای و جهانی تبدیل شود. در نهایت، این پژوهش تأکید می‌کند که مواجهه صحیح با فناوری‌های نوین، نه در انزوا و فناوری‌هراسی و نه در پذیرش منفعلانه آن، بلکه در «مدیریت هوشمندانه» آن براساس اصول و مبانی خودی است. قاعده نفی سیل، آن قطب‌نمای اعتمادسازی است که می‌تواند این مدیریت هوشمندانه را در مسیر صحیح هدایت کند. برای تحقیقات آتی، پیشنهاد می‌شود کاربرست سایر قواعد فقهی مانند «قاعده لاضرر» در حوزه حریم خصوصی کاربران CBDC یا تحلیل فقهی پدیده‌های نوظهور دیگری مانند «امور مالی غیر متمرکز» (DeFi) و نسبت آنها با حاکمیت پولی دولت اسلامی مورد بررسی قرار گیرد.

فهرست منابع

- ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بيروت: دار صادر.
- انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). كتاب المكاسب. قم: كنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- امام خمینی، سیدروح الله. (۱۳۷۹). تحرير الوسیله. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- پورعزت، علی اصغر؛ و همکاران. (۱۴۰۱). خط مشی گذاری عمومی با رویکرد اسلامی. تهران: انتشارات سمت.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- حلی، جعفر بن حسن (محقق حلی). (۱۴۰۸ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۲). سیاست‌های کلی «اقتصاد مقاومتی»، پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=25370>
- زبیدی، مرتضی. (۱۴۱۴ق). تاج العروس من جواهر القاموس. بيروت: دار الفکر.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الإمامیه. تهران: المکتبه المرتضویه لإحياء الآثار الجعفریه.
- عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۵). فقه سیاسی. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- موسوی بجنوردی، سیدمحمد. (۱۴۱۹ق). قواعد فقهیه. تهران: مؤسسه عروج.
- نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بيروت: دار إحياء التراث العربی.

- Amani, M., & Sepehri, M. (2023). Central Bank Digital Currency (CBDC) as a Tool to Counter Economic Sanctions: The Case of Iran. *Journal of Economic Cooperation and Development*, 44(2), 85-104.
- Auer, R., & Böhme, R. (2020). *The technology of retail central bank digital currency*. BIS Quarterly Review, March.
- Auer, R., et al. (2022). *CBDCs: an opportunity for the monetary system*. Bank for International Settlements.
- Bank for International Settlements. (2024). *Central bank digital currencies: ongoing policy perspectives*. BIS Papers, No. 136.
- Bordo, M. D., & Levin, A. T. (2019). *Central bank digital currency and the future of monetary policy*. Hoover Institution Press.
- Brunnermeier, M. K., James, H., & Landau, J. P. (2019). *The Digitalization of Money*. National Bureau of Economic Research, Working Paper No. 26300.
- Brunnermeier, M. K., James, H., & Landau, J. P. (2021). *The Digital Currency Challenge: A New Bretton Woods?*. VoxEU.
- Chorzempa, M. (2021). *The Weaponization of SWIFT*. Peterson Institute for International Economics.
- Cohen, B. J. (2015). *Currency Power: Understanding Monetary Rivalry*. Princeton University Press.
- Eichengreen, B. (2011). *Exorbitant Privilege: The Rise and Fall of the Dollar and the Future of the International Monetary System*. Oxford University Press.
- Eichengreen, B. (2023). *Sanctions, SWIFT, and the Dollar's Future*. Project Syndicate.
- Farrell, H., & Newman, A. (2019). *Weaponized Interdependence: How Global Economic Networks Shape State Coercion*. *International Security*, 44(1), 42-79.
- Group of Central Banks. (2020). *Central bank digital currencies: foundational principles and core features*.
- He, D. (2018). *Monetary Policy in the Digital Age*. IMF Working Paper, WP/18/11.
- Kahn, C. M., & Roberds, W. (2019). *The Economics of Private Digital Currency*. Federal Reserve Bank of Atlanta, Working Paper 2019-12.

- Kahn, C. M., Lee, D. K. C., & Roberds, W. (2021). *Financial stability and monetary policy in the digital age*. Oxford University Press.
- Mills, D., et al. (2016). *Distributed ledger technology in payment, clearing, and settlement*. Federal Reserve Board.
- Nakamoto, S. (2008). *Bitcoin: A Peer-to-Peer Electronic Cash System*.
- Nephew, R. (2018). *The Art of Sanctions: A View from the Field*. Columbia University Press.
- Prasad, E. S. (2021). *The Future of Money: How the Digital Revolution Is Transforming Currencies and Finance*. Harvard University Press.
- Rahman, M., & Rashid, M. (2022). Open-Source Technology and National Sovereignty in the Digital Age. *Journal of Strategic Studies*, 15(3), 210-225.
- Varoufakis, Y. (2016). *The Global Minotaur: America, Europe and the Future of the Global Economy*. Zed Books.
- Weber, B. (2021). *The Geopolitics of CBDCs*. Belfer Center for Science and International Affairs.
- World Bank. (2023). *Digital Currency, Digital Payments: The Future of Money*.
- Zandi, M., & Jafari, A. (2022). The Fiqh of Digital Assets: A Framework for Islamic Finance. *Journal of Islamic Economics*, 35(1), 45-68.
- Zuboff, S. (2019). *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. PublicAffairs.
- Bech, M., & Garratt, R. (2017). *Central bank cryptocurrencies*. BIS Quarterly Review, September.

The Confrontation of Modernism with the System of Wilayat Faqih¹

Seyed Ahmed Razi Akhlaghi 

Level Four, Islamic Seminary, Ph.D. in Jurisprudence, Al-Mustafa University, Qom, Iran
akhlaqi@yahoo.com



Abstract

In the contemporary world, the tension between tradition and modernity has become a significant challenge for political and cultural systems. The system of *Wilayat Faqih*, as a model of governance, faces fundamental questions regarding its ability to engage with modernism and its achievements. This article focuses on the central question of whether modernism—as a rationality-based, technology-driven movement—can coexist with an Islamic government grounded in *Wilayat Faqih*, examining the dimensions of this encounter. Modernism, scientific progress, and individualism promote a worldview that appears to conflict with the foundations of religious governance. On the other hand, an Islamic government, based on divine injunctions, cannot remain indifferent to global developments. Using a descriptive-analytical approach and drawing on primary Islamic sources and historical philosophical texts, this study investigates four key pillars: (1) modernism and its dimensions, (2) the structure of Islamic governance, (3) the flexibility of Sharia rulings, and (4) mechanisms for jurisprudential interaction with technology. The findings indicate that in the fields of

1. Akhlaqi, S. A. (2024). The Confrontation of Modernism with the System of Wilayat Faqih. *Jurisprudence and Politics*, 5(2), 149-182. <https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72325.1083>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). * **Type of article:** Specialized

▣ **Received:** 2025/07/28 • **Revised:** 2025/08/28 • **Accepted:** 2025/11/12 • **Published online:** 2025/12/03

empirical sciences and technology, interaction is not only possible but necessary; however, in the ideological domain, serious confrontation persists. The article presents a jurisprudential framework for leveraging modern achievements in service of Sharia objectives, relying on concepts such as “governing rulings” and “the influence of time and place in ijtihad.” At the same time, it warns that any engagement must not alter the foundations of Sharia or weaken religious authority. This research charts a novel path for overcoming the deadlock between tradition and modernity in religious governance.

Keywords

Governance, Islamic ruler, Modernism, Jurisprudence, Jurisprudential capacity, Flexibility of Islamic rulings, Online jurisprudence

مواجهة الحداثة مع نظام ولاية الفقيه^١

السيد أحمد رضي أخلاقي

المستوى الرابع في الحوزة العلمية، دكتوراه في الفقه من جامعة المصطفى، قم، إيران.
akhlaqi@yahoo.com



الملخص

في العالم المعاصر، أصبح تقابل السنة والحداثة أحد التحديات الكبرى للنظم السياسية والثقافية. ويواجه نظام ولاية الفقيه كإطار حكومي أسئلة أساسية حول إمكانية التفاعل مع الحداثة وإنجازاتها. تركز هذه المقالة على السؤال المحوري: هل يمكن للحداثة، باعتبارها تياراً يعتمد على العقلانية والتكنولوجيا، التعايش مع الحكومة الإسلامية القائمة على ولاية الفقيه؟ وتتناول المقالة أبعاد هذا التفاعل والتصادم.

الحداثة، بما تروج له من التقدم العلمي و الفردية، تعزز رؤية للعالم تبدو متناقضة مع أسس الحكومة الدينية. من جهة أخرى، لا يمكن للحكومة الإسلامية، استناداً إلى الأحكام الإلهية، أن تظل غير مبالية تجاه التحولات التي يشهدها العالم. تستند هذه الدراسة إلى المنهج الوصفي التحليلي، وتعتمد على المصادر الإسلامية الأصلية والنصوص الفلسفية التاريخية، حيث نتناول أربعة أركان أساسية: ١. الحداثة وأبعادها؛ ٢. هيكل الحكومة الإسلامية؛ ٣. مرونة الأحكام الشرعية؛ ٤. آليات تفاعل الفقه مع التكنولوجيا. تشير نتائج البحث إلى أن التفاعل في مجال العلوم التجريبية والتكنولوجيا ليس فقط ممكناً، بل ضروري أيضاً؛ ولكن في الساحة الإيديولوجية، هناك صدام حقيقي. تعتمد هذه

١٥٢
فقه
سني

العدد ١٣٠، ٢٠٢٠

١. **الاستشهاد بهذا المقال:** أخلاقي، السيد أحمد رضي. (١٤٠٣). مواجهة الحداثة مع نظام ولاية الفقيه. الفقه و السياسة، (١٠)٥، صص ١٨٢-١٤٩.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72325.1083>

▣ نوع المقال: بحثية محكمة؛ الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي في حوزة قم (المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران) © المؤلفون

▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٧/٢٨ • تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/٠٨/٢٨ • تاريخ القبول: ٢٠٢٥/١١/١٢ • تاريخ الإصدار: ٢٠٢٥/١٢/٠٣

المقالة على مواضيع مثل "الأحكام الحكومية" و "تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد"، لتقدم إطاراً فقهيًا للاستفادة من الإنجازات الحديثة في خدمة أهداف الشريعة. وفي الوقت ذاته، يُحذر من أن أي تفاعل لا ينبغي أن يؤدي إلى تغيير أسس الشريعة أو إضعاف السيادة الدينية. تقدم هذه الدراسة مساراً جديداً لتجاوز مأزق تقابل السنة والحداثة في الحكم الديني.

الكلمات المفتاحية

الحكومة، الحاكم الإسلامي، الحداثة، الفقه، قابليات الفقه، مرونة الأحكام الإسلامية، الفقه الإلكتروني.

مواجهه مدرنیسم با نظام ولایت فقیه^۱

سیداحمدرضی اخلاقی 

سطح چهار حوزه علمیه، دکترای فقه از جامعه المصطفی، قم، ایران.
akhlaqi@yahoo.com



چکیده

در جهان معاصر، تقابل سنت و تجدد به یکی از چالش‌های نظام‌های سیاسی و فرهنگی بدل شده است. نظام ولایت فقیه به عنوان الگویی حکومتی، با پرسش‌های بنیادینی درباره امکان تعامل با مدرنیسم و دستاوردهای آن مواجه است. این مقاله با تمرکز بر این پرسش محوری که آیا مدرنیسم به مثابه جریان متکی بر عقلانیت و تکنولوژی محور، قابلیت همزیستی با حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه را دارد؟ به بررسی ابعاد این مواجهه می‌پردازد.

مدرنیسم، پیشرفت علمی و فردگرایی، جهان بینی را ترویج می‌کند که به ظاهر در تقابل با مبانی حکومت دینی قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، حکومت اسلامی با تکیه بر احکام الهی، نمی‌تواند در برابر تحولات جهان بی تفاوت بماند. این نوشتار با اتکا بر «روش توصیفی تحلیلی» و مراجعه به منابع اصیل اسلامی و متون فلسفی تاریخی، چهار رکن کلیدی را واکاوی می‌کند: ۱. مدرنیسم و ابعاد آن؛ ۲. ساختار حکومت اسلامی؛ ۳. انعطاف‌پذیری احکام شرعی؛ ۴. مکانیسم‌های تعامل فقه با تکنولوژی.

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد در حوزه علوم تجربی و فناوری، تعامل نه تنها ممکن، بلکه ضروری است؛ اما در عرصه ایدئولوژیک، تقابل جدی وجود دارد. این مقاله با اتکاء به موضوعاتی مانند «احکام حکومتی» و «تأثیر زمان و مکان در اجتهاد»، چارچوبی فقهی برای بهره‌گیری از دستاوردهای مدرن در

۱۵۴

فقه و
سیاست

شماره ۲۰، ۱۳۰۲

۱. **استناد به این مقاله:** اخلاقی، سیداحمدرضی. (۱۴۰۳). مواجهه مدرنیسم با نظام ولایت فقیه. فقه و سیاست، ۱۵(۱۰)، صص ۱۴۹-۱۸۲.

<https://doi.org/10.22081/ijp.2025.72325.1083>

□ نوع مقاله: تخصصی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۶ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۶/۰۶ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۱ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۹/۱۲

خدمت اهداف شریعت ارائه می دهد. در عین حال، هشدار می دهد که هرگونه تعامل نباید به تغییر مبانی شریعت یا تضعیف حاکمیت دینی بینجامد. این پژوهش مسیری نوین برای عبور از بن بست تقابل سنت و مدرنیته در حکمرانی دینی ترسیم می کند.

کلیدواژه‌ها

حکومت، حاکم اسلامی، مدرنیسم، فقه، ظرفیت فقه، انعطاف احکام اسلامی، فقه برخط.

مقدمه

تعامل و گفتگو میان اندیشه‌ها، چنانچه در راستای تحقق اهداف مشترک واقع شده و در تعارض و تقابل همدیگر قرار نگیرند، می‌توانند به نتایج مبارک و مسعودی منتهی شوند.

ولایت فقیه که روح حاکمیت اسلام در عصر غیبت است، به‌عنوان ثمره اصلی و حقیقی فقاقت پویا پس از قرن‌ها از لابلای متون و روایات رمزآلود صادره از ائمه اطهار (علیهم‌السلام)، استخراج و سپس تبیین گشته و به مرحله اجرا و تحقق رسیده است. تأسیس حکومت اسلامی بر مبنای نظریه ولایت فقیه، در روزگاری نمایان شد که سالیان متمادی، رخدادهای جهان به سمت پیشرفت و حرکت سریع غیرقابل توقف بر مدار تکنولوژی در حرکت بود.

تجدد و ظهور پدیده‌های نو پیدا (مدرنیسم)، مرزهای جغرافیایی را درنوردیده و مردم جهان را درگیر خود کرده به نوعی که جامعه اسلامی نیز از مواجهه با آن مستثنی نبوده است.

چالش و پرسش اصلی این است که حکومت اسلامی و نظام مبتنی بر نظریه ولایت فقیه چگونه با اقتضائات و استلزامات جهان متمدن و دنیای مدرن امروز، تعامل، گفتگو و مواجهه خواهد داشت؟ مواجهه قهری و رویارویی با ادبیات سیاسی و فرهنگی ملل و دول جهان، برای نظام ولایت فقیه چگونه تفسیر خواهد شد و واکنش اجزای این نظام در برابر آن استلزامات چه خواهد بود؟ این مقاله در صدد آن است تا با نگرشی نو به دو مفهوم مدرنیسم و نظام ولایت فقیه، با پابندی به ارزش‌های دینی و شریعت، میان دو مکتب، طریق تعامل و راه ارتباط را گشوده تا نتایج مفید و موثر را از محصولات مدرنیسم در جهت اعتلای مادی و معنوی جامعه اسلامی بهره‌برداری نماید.

۱. چارچوب مفهومی

ارتباط نظام ولایت فقیه و حکومت اسلامی با مدرنیسم و مدرنیته، موضوعی پیچیده و چند بعدی است که نیازمند بررسی در زمینه‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و

فلسفی است. جهت توضیح این موضوع، ابتدا به بررسی چند مسئله می‌پردازیم.

۱-۱. مفهوم مدرنیسم و مدرنیته

واژه «مدرن» (Modern)، به معنای موجود جدید و نو، اعم از انسان و شیء، در مقابل اشیاء کهنه و متعلق به گذشته اطلاق می‌شود. ممکن است واژه مدرن را مترادف با تعبیر «معاصر و جدید»، (Ontemporary) تلقی کرد. اما در محافل علمی، مدرن به چیزی اطلاق می‌شود که از لحاظ تاریخی جدید بوده و در قالب شرایط فرهنگی و اجتماعی جدید نیز تلقی به قبول باشد. قالب فرهنگی اجتماعی جدید، همان فرهنگ مدرنیته است. (ed. E. Craig, Routledge, "modernism" in Routledge Encyclopedia of philosophy, Thomas Vargish, 1998 London & New York)

بررسی تاریخی تحولات اروپا، نشان می‌دهد که پیدایش مدرنیسم در غرب، واکنش مدرنیست‌ها در مقابل سنت و دین و آیین مسیحیت بود. ایدئولوژی مدرنیسم بر این محور تفسیر می‌شود که سعادت و کامیابی انسان در آباد ساختن جهان بیرون براساس خواسته‌ها و امیال اوست و از این رو، در پی شناختن طبیعت و تسلط بر آن است. اهتمام بیش از اندازه فرد مدرنیست به علوم تجربی و رشد این علوم و فناوری برآمده از آن نیز برای رسیدن به همین هدف است (ظهیری، ۱۳۸۱، صص ۱۰۳-۱۰۵).

از نظر تاریخی، دوران مدرن با دورهٔ رنسانس آغاز شده و با انقلاب فرانسه و ایده‌آلیسم آلمانی به عنوان گفتار کلیدی غرب تحکیم می‌شود. در این دوره «فردیت» و اصالت هر فرد با نیازها و خواسته‌های مستقل، اصیل و با ارزش شناخته شده و فرهنگ اجتماعی و پدیده‌های قدیمی سنتی نقد می‌شود. مدرنیست‌ها علوم تجربی بشری را بر مبنای نظرات گالیله و نیوتون بر می‌شمارند و عقل را از طریق به کارگیری علوم تجربی و فناوری، عقل ابزاری و کاربردی به معنای تسلط انسان بر طبیعت و انسان اعلام کرده و عقل منتقد را جایگزین عقل منفعل می‌کنند (جهانگلو، ۱۳۸۴، صص ۷۱-۷۲).

از نظر فیلسوفان مدرن، «مدرنیته» به معنای «نوآوری، ابداع، ابتکار، خلاقیت، پیشرفت، ترقی، رشد خودآگاهی تاریخی بشر و همچنین به معنای «خردباوری و تلاش

برای عقلانی کردن هر چیز، شکستن و ویران کردن عادت‌های اجتماعی و باورهای سنتی، همراه با پشت سر نهادن ارزش‌های سنتی و باور به اصالت علم تجربی، و عقلانیت بشری و محوریت انسان و اعتقاد به ایده پیشرفت، تعریف و توصیف شده است (احمدی، ۱۳۷۳، ص ۱۱).

مدرنیسم در ساحت‌های مختلف مطرح می‌شود: ۱. مدرنیته سیاسی در قالب حقوق شهروندی؛ ۲. مدرنیته علمی با کنار گذاشتن معرفت ارسطویی و تأکید بر علم جدید و فناوری مدرن؛ ۳. مدرنیته زیبایی‌شناختی که از مفهوم جدید ذوق و سلیقه نشأت می‌گیرد؛ ۴. مدرنیته فلسفی به معنای آگاهی فرد از طبیعت و سرنوشت خود و قرار دادن این نظریه به منزله پایه و اساس تفکر و بینش انسان به جهان (هودشتیان، ۱۳۸۱، صص ۱۸-۲۸).

۲-۱. ساختار حکومت اسلامی و نظام ولایت فقیه

حکومت اسلامی، حکومتی است که قوانین و مقرراتی که از منابع اختصاصی اش (کتاب و سنت) دریافت می‌کند را در سطح کلان سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی، عملی و اجرا نماید. در فقه شیعه، مجریان احکام (حاکمان)، از طرف خداوند منصوب هستند؛ یعنی پیامبر، امام معصوم، و در زمان غیبت، نایب عام ایشان که از او به عنوان ولی فقیه یاد می‌شود.

سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، بهترین گواه بر ضرورت وجود حکومت در جامعه اسلامی است. آن حضرت پس از دوبار بیعت با رؤسا و نمایندگان قبایل یثربی به این شهر مهاجرت کرد و زمینه تأسیس حکومت در مدینه را فراهم ساخت (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۱۹، صص ۲۳-۲۶).

حضور پیامبر در مدینه و کیفیت برخورد آن حضرت با جریان‌های مختلف سیاسی و اجتماعی، روش جدیدی برای اداره جامعه بود که پیش از آن به شکل قبیله‌ای اداره می‌شد و در واقع، اولین حکومت اسلامی بود. آن حضرت به اقتضای ولایت الهی، اقداماتی همچون دفاع از مدینه، جهاد با کفار و منافقین، انعقاد قراردادهای متعدد با یهود، قضاوت و حکم در مسائل مختلف میان مردم و اخذ وجوهات زکات و

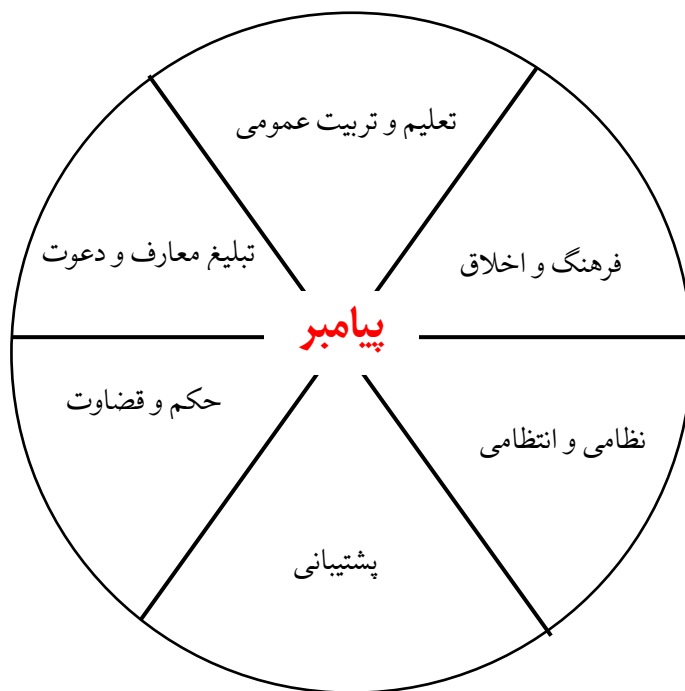
خمس و غنائم جنگی و مصرف آن در موارد معین، اعزام نمایندگان به شهرها و مناطق گوناگون، نصب فرماندهان جنگ و دریافت خراج شهرها در زمره اقدامات حکومتی خویش قرارداد و سرمشق حکام اسلامی نمود (احمدی میانجی، ۱۳۷۷، ج ۲، صص ۵۱۹، ۵۹۴، ۶۸۴، ۶۹۰).

پیامبر اکرم ﷺ پس از بازگشت از سفر حج در سال آخرت حیات خود، در غدیر خم از مردم برای ولایت علی علیه السلام بیعت گرفت تا نبوت و رسالت ایشان در سایه امامت و حکومت، استمرار یابد.

امام علی علیه السلام هدف والای برقراری حکومت اسلامی را، اظهار شعائر و علائم دین و آبادانی و امنیت شهرها و اجرای احکام خداوند، بیان می‌دارند: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنِ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ وَلَا التَّمَّاسِ شَيْءٌ مِنْ فُضُولِ الْحُطَّامِ، وَلَكِنْ لِنَرِدَ الْمَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ وَ نُظْهِرَ الْأَضْلَاحَ فِي بِلَادِكَ فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَ تُقَامَ الْمُعْظَلَةُ مِنْ حُدُودِكَ». (نهج البلاغة، خطبه ۱۳۱).

بنابر آنچه که گزارش‌های تاریخی از سیره رسول خدا ﷺ و امیرالمومنین علیه السلام نقل کرده‌اند، می‌توان دریافت که ساختار حکومت اسلامی همچون یک دایره، متشکل از مرکز و شعاع‌های مختلف تشکیل شده است. قدرت متمرکز در مرکز بوده و شعاع‌هایی که اقتدار و اعتبار خود را از مرکز دریافت نموده و مسیر امتداد خود را با تعهد به مسئولیتی که دارد طی می‌کند. طبیعی است که هر دایره‌ای، دارای اقطار و شعاع‌های مختلف است و حکومت، متشکل از یک مرکز و شعاع‌های اصلی با زیر مجموعه‌های مختلف و متعدد است. حاکم در مرکز دایره و نمایندگان منصوب از قبل او با عنوان شعاع خواهند بود و هر شعاع، عنوان خاص به خود را خواهد داشت. مانند شعاع تعلیم و تربیت عمومی. شعاع تبلیغ معارف و دعوت. شعاع فرهنگ و اخلاق. شعاع حکم و قضاوت. شعاع نظامی و انتظامی و امثال آنکه هر کدام در موقعیت خود مشغول ایفای وظیفه هستند. ضروری و مسلّم است که در صورت اختلال در مرکز و نیز اعوجاج و انحنای شعاع‌ها، دایره از شکل هندسی صحیح خارج شده و افاده متوقع را نخواهد داشت.

شکل دایره: حاکم در مرکز دایره و هر یک از شعاع‌ها، مسئولین مربوطه هستند.



از تصور چنین دایره‌ای می‌توان دریافت که اهمیت هر کدام از شعاع‌ها، در موقعیت اختصاصی آن بجای خود محفوظ و به دلیل در هم تنیدگی جامعه انسانی هیچ کدام از آنها، نسبت به دیگری تفوق نخواهند داشت.

به عنوان مثال، رسول خدا در مرکز دایره حکومت و هر کدام از نمایندگان منصوب ایشان، براساس صلاحیت‌اش، به مسئولیتی نصب شده و شعاع این دایره هستند. و در صورت اختلال در نظم هندسی و اضطراب در مرکز و اعوجاج شعاع‌ها، مجموع دایره حکومت نیز متزلزل خواهد شد و از آن طرف، اطاعت از حاکم و فرمان‌پذیری مردم، موجبات قوام و تقرر دایره حکومت را در پی خواهد داشت.

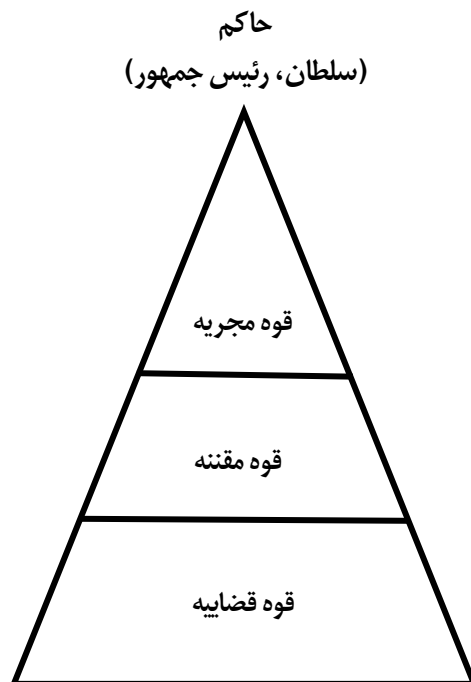
اگر بخواهیم دایره را در فضای انسانی تشریح و تطبیق کنیم، به دلیل اختلاف اراده‌ها و تمایلات گوناگون، قطعا شعاع‌ها در هم تنیده و متضارب خواهند بود؛ زیرا محدودیت

منابع و نامحدود بودن نیازمندی‌های بشر و به وجود آمدن مشکلات در قضایای مختلف اجتماعی، خواهی نخواهی موجب بروز تصادمات و تراحمات می‌گردند. به همین جهت، حاکمیت با وضع قانون، سعی می‌کند تا مشکلات را به حد اقل برساند. رسول خدا ﷺ در مرکز حکومت با نصب و تعیین و فرستادن نمایندگان تبلیغی به سوی قبائل و اقوام و سلاطین آن دوران، برای تشرف به دیانت اسلام دعوت و سپس به تعلیم و تربیت آنان اقدام فرموده و بعد از آن با وضع قانون، پایه‌های حکومت را محکم و مستقر نمودند. در غزوات و جنگ‌ها با نصب فرماندهان نظامی و برای فصل خصومات، با تعلیم اصول قضاوت و تعیین قضات در مناطق مختلف، شعاع‌های حکومت اسلامی را تعیین نمودند.

امام علی علیه السلام نیز بر همین منوال و با همین مدل در حکومت چهارساله خود مشی فرمودند. در تاریخ زندگانی امام علی علیه السلام، آنچه از همه بیشتر جلوه دارد، کیفیت مقابله و برخورد با جریان‌های سیاسی (انحراف محور خلافت و اختلاف در جانشینی پیامبر و مواجهه با مخالفت‌های ایدئولوژیکی و دخالت دادن امور شخصی نفسانی در امر حکومت و امارت و سیاست از سوی مخالفان) و جنگی (اقدامات نظامی ناکثین و قاسطین و مارقین بر علیه آن حضرت) و قضاوت‌های ایشان است که در گزارش‌های تاریخی منعکس شده است. کلیه این امور با الگو برداری از اقدامات رسول اکرم ﷺ است که در عملکرد امام علی علیه السلام منعکس شده است (طبری، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۳۴؛ ج ۳، ص ۱۷۲).

از اینجا می‌توان دانست که روش زمامداری همان است که رسول خدا ﷺ با پشتیبانی وحی، آن را برای همه زمان‌ها ترسیم نموده و سرمشق حکومت‌های اسلامی قرار داده‌اند. «وَلَقَدْ كَانَ فِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ كَافٍ لَّكَ فِي الْأُسْوَةِ» اسوه پذیری از رفتار رسول اکرم ﷺ برای تو کافی است (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۰). و نیز می‌فرمایند: «فَتَأَسَّ بِنَبِيِّكَ الْأَطْيَبِ الْأَطْهَرِ ﷺ فَإِنَّ فِيهِ أُسْوَةً لِمَنْ تَأَسَّى وَ عَزَاءٌ لِمَنْ تَعَزَّى وَ أَحَبُّ الْعِبَادِ إِلَى اللَّهِ الْمَتَأَسِّي بِنَبِيِّهِ وَالْمُقْتَصِّ لِأَثَرِهِ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۶۰)؛ «از پیامبر پاک و پاکیزه خودت الگو بگیر؛ زیرا راه و رسمش، برای آن کسی که بخواهد پیروی کند، سرمشق و الگو و برای

کسی که خواهان بزرگی و افتخار است مایه افتخار است و محبوب ترین بندگان نزد خداوند، کسی است که از پیامبرش سرمشق گیرد و قدم در جای قدم او گذارد». اما ساختار حکومت‌ها در اعصار متأخر، از شکل دایره‌ای به اشکال هرمی و مخروطی تبدیل شده است. به نحوی که «حاکم»، «سلطان» و یا «رئیس جمهور» در رأس مخروط و بدنه تشکیل دهنده آن، اجزای مقوم حکومت و دولت او هستند. تاریخ همه حکومت‌ها نشان از آن دارد که دولت‌ها و نظام‌های سیاسی در هر قالبی، روند تکاملی داشته و اداره حکومت خود را در قالب جدید تنظیم می‌کرده‌اند تا توانسته باشند، استمرار و بقای خود را تضمین و تأمین کنند. حاکم (رهبر، رئیس جمهور، سلطان، پارلمان، پادشاه) در رأس مخروط و مسئولین در لایه‌های مدیریتی زیرین و زیر مجموعه نهاد مافوق قرار دارند. وظایف و مقررات و آیین نامه‌های هر طبقه برای آنها تعریف شده است.



۱-۳. ماهیت و انقسام احکام اسلامی

واژه حکم در لغت به معنای داوری و قضاوت (جوهری، ۱۴۰۷ق، ماده حکم) و منع در جهت اصلاح است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۴ق)، و در دانش فقه و اصول، به دستور خداوند، اعم از فعل یا ترک، حکم می‌گویند.

حکم، همان تعیین جهت برای عمل فرد مکلف و برون رفت او از تحیر در مقام عمل و الزام به انجام یا ترک یک کار است.

احکام شرعی به اقسام مختلفی تقسیم می‌شوند: ۱. حکم تکلیفی و وضعی؛ ۲. حکم مولوی و ارشادی؛ ۳. حکم واقعی و ظاهری؛ ۴. حکم اولی و ثانوی؛ ۵. حکم تأسیسی و امضایی.

از جمله احکامی که در سطح کلان اجتماعی مطرح شده و جزء زیر مجموعه‌های بحث ولایت فقیه است، حکم حکومتی است. حکم حکومتی همان «حکم الحاكم»، «ما رآه الوالی»، «ما رآه الإمام» است که در تعابیر فقها از آن یاد می‌شود.

علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: «احکام حکومتی تصمیماتی هستند که ولی امر در سایه ی قوانین شریعت و رعایت موافقت آنها به حسب مصلحت وقت اتخاذ می‌کند و طبق آنها مقرراتی را وضع نموده و به موقع به اجرا در می‌آورد» (طباطبایی، ۱۳۴۱، ص ۸۳).

شهید صدر معتقد است، حاکم اسلامی می‌تواند، هر موضوعی که حرمت یا وجوب آن صریحا در مضامین کتاب و سنت اعلام نشده و زیر مجموعه منطقه الفراغ واقع می‌گردد را به‌عنوان حکم ثانوی، حرام یا واجب کند (صدر، ۱۳۸۵، ص ۶۸۹).

۲. مواجهه حکومت اسلامی با مدرنیسم

۱-۲. چگونگی مواجهه نظام ولایت فقیه با مدرنیسم

از آنجا که فلسفه تشکیل حکومت در اسلام و دلیل حاکمیت فقیه، اجرای احکام شریعت و تلاش برای تحقق اهداف دینی است، فقیه حاکم با استفاده از درایت و توانمندی که دارد از محصولات به روز شده جهان مدرن، برای وصول به آن هدف عالی، بهره

می‌برد. زیرا امکان تعامل، تلائم، تقابل و مواجهه پدیده‌های جدید با روش‌ها و ابزار قدیم، وجود نداشته و در صورت بروز نزاع بین این دو مقوله، شکست طرف قدیمی و کهن، قطعی خواهد بود؛ بنابراین به حکم قطعی عقل و از باب وجوب تحصیل مقدمه واجب و دفع مضار کلان، تسطیح توانمندی با سطوح جهانی، در کلیه موضوعات مشترک، امری لازم و واجب و فراهم آوردن مقدمات آن، بر عهده فقیه حاکم است.

اقدامات فقیه حاکم در جهت نیل به آن مقاصد عالی، از حیث ولایت شرعی‌ای که دارد، انجام می‌گیرد و مستمسک و استنادات فعلی او، مفاد احکام کلی شرع و اجتهاد و استنباط تطبیقی است. او با فطانت و مهارت فقهی که دارد، موضوع جدید و حادث را در ذیل یکی از ادله شرعی قرار داده و حکم آن را بیان می‌کند.

۲-۲. نقش زمان و مکان در اجرای احکام

نقش زمان و مکان در اجتهاد به معنای توجه به تحولات و تغییرات در شرایط محیطی و زمانی در فرآیند استنباط احکام شرعی است. این نظریه می‌تواند زمینه ساز تغییر فتوا در یک موضوع خاص، شود و پیشینه‌ای کهن دارد و در آثار شهید اول و محمدحسین کاشف‌الغطاء نیز می‌توان آن را یافت (کاشف‌الغطاء، ۱۴۱۶ق، ص ۴۰).

آنچه از گفتار نظریه پردازان این تئوری، بر می‌آید، منظور از این دو مسئله، (زمان و مکان)، مفهوم فلسفی آنها نیست، بلکه همان موقعیتی است که جامعه در ظرف زمان و مکان آن قرار گرفته است. فقیه با شناخت دقیق موضوعات، در استنباط خود، از آن شناخت، بهره گرفته و سپس مبادرت به اصدار فتوای مناسب می‌کند.

منظور از زمان و مکان، در واقع ویژگی‌هایی است که در موقعیت‌های مختلف پیش می‌آید و باعث تغییر در موضوعات فقهی می‌شود. فقیهان شیعه زمان و مکان را در اصل اجتهاد، روش‌ها و منابع فقه، بی‌تأثیر می‌دانند، ولی با این حال برخی از ایشان دایره این تأثیر را به برداشت‌های مختلف و جدید از متون دینی سرایت داده‌اند. قضاوت غیرمجتهد، فروش اعضای بدن، شطرنج، مجموعه احکام اجتماعی و سیاسی و قربانی در

حج از نمونه‌های تغییر حکم در اثر تغییر شرایط زمان و مکان است.

فارغ از صحت و سقم و وجود اختلافات نظری فقیهان در مورد نقش زمان و مکان در اجتهاد و استنباط، یکی از مسائلی که در رابطه با تأثیر شرایط وقت و محیط، توجه کمتری به آن شده است، مسئله تناسب حکم شرعی با شرایط زمانی و مکانی در مقام اجرا و تطبیق آن است و نه فقط در مقام استنباط. زیرا مقام استنباط، مقام تحلیل و حجت شخصی برای شخص مجتهد و بالتبع مقلدان اوست، ولی مقام اجرا، مقام اثبات و مربوط به افراد مجتمع اسلامی است. شاید بتوان بررسی این موضوع را در محدوده تفاوت حکم و فتوا نامید، اما آنچه نوشتار حاضر در پی آن است، چیزی اعم از آن است. این نگاه، ارتباطی به تأثیر زمان و مکان در استنباط در یک موضوع خاص ندارد، بلکه ممکن است، نسبت به یک حکم شرعی بین و ثابت و اولی نیز، حکم به وجوب یا حرمت و حتی استحباب و کراهت آن صادر نماید. به عنوان مثال می‌توان نمونه‌هایی برای این مسئله ذکر کرد:

۱) حکم به وجوب پرداخت زکات در اسب: «مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَ زُرَّارَةُ عَنْهُمَا جَمِيعاً قَالَا وَضَعَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْخَيْلِ الْعَتَاكِ الرَّاعِيَةِ فِي كُلِّ قَرَسٍ فِي كُلِّ عَامٍ دِينَارَيْنِ وَ جَعَلَ عَلَى الْبَرَادِينِ دِينَاراً» (کلینی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۶۷). در حالی که مسلماً و به اتفاق فقیهان شیعه، وجوب زکات در اسب، منتفی بوده و این روایت اشاره به شرایط خاص آن دوران دارد.

۲) عدم وجوب امر به معروف و نهی از منکر و حتی جواز نظر و نگاه نسبت به زنان بادیه نشین. عباد بن صهیب از امام صادق علیه السلام روایت می‌کند: «لا بأس بالنظر الى رؤوس أهل التهمة والاعراب و أهل السواد و العلوج لأنهم إذا نهوا لا ينتهون» (کلینی، ۱۳۹۳، ج ۵، ص ۵۲۴). و علت جواز آن است که می‌فرماید، این دسته از زنان از نپوشاندن موی خود پروایی ندارند زیرا اگر هم از آن باز داشته شوند، نمی‌پذیرند.

۳) حرمت و ممنوعیت متعه نساء در شرایط خاص: «وروى أصحابنا عن غير واحد عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: لا إسماعيل الجعفي وعمار الساباطي: حرمت عليكم

المتعة من قبلي ما دمتما تدخلان علي، وذلك لأنني أخاف أن تؤخذا فتضربا
وتشهرأ، ويقال: هؤلاء أصحاب جعفر بن محمد» (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۱۰۳، ص ۳۱۱).
هیچ شکی در لزوم رعایت جنبه وجوب و حرمت و استحباب مثال‌های سه گانه
وجود ندارد، اما همچنان که مشاهده می شود، از دلیل شرعی اولی، که عبارت بود از
وجوب و استحباب و حرمت، بخاطر شرایط خاص زمانی و محیطی و نیز شرایط
مخاطبین، و بنا بر مصلحتی که حاکم دیده است، رفع ید نموده است.

۲-۳. امکان پذیرش و عملیات سازی احکام در جامعه و عدم آن

جامعه‌شناسی نوین بر پایه پایش‌های علمی و استقرائی خود بر این باور است که
جوامع بشری مدام در حال تغییر و تحول هستند. شاید بتوان گفت که علت تغییر و
تحول جامعه، حرکت زمان و تاریخ است. ظهور پدیده‌های متنوع و مختلف داخل و
خارج یک مجتمع انسانی، در بستر تاریخ باعث می شود که شرایط فرهنگی و حتی
سیاسی و اجتماعی و اقتصادی دیگری، بر جامعه حکمفرما شود. ظهور قدرت‌های
سیاسی متکی به دین و مذهب و یا احزاب سیاسی و یا رویکردهای اقتصادی جهانی و
نیز تکنولوژی در سده‌های اخیر، بر فرهنگ و اقتصاد و سیاست، تأثیر فراوانی گذاشته و
باعث شده است تا فرهنگ و اقتصاد و سیاست نیز بر همدیگر تأثیر گذارند و در نتیجه
مردم هر عصر که شاهد رخدادهای زمان خود بودند، در فضایی واقع شوند که شرایط
خاصی را تجربه نمایند.

اگر احکام شرعی، بخواهد در بستر جامعه حضور فعال داشته و نافذ باشد، چاره‌ای
جز اینکه تحت ضوابط و قوانین کلی جامعه قرار بگیرد، ندارد. زیرا تاریخ یک ملت
بخصوص تاریخ فرهنگی آن، حال و فضا و نوع بینش جامعه را ساخته و پرداخته است و
شناخت دقیق و کامل و کلی جامعه از نظر فضای فرهنگی و اجتماعی می‌تواند، مسیر
اجرای قانون شرع را سهل و هموار نماید. ازاین‌رو احکام شرعی با رعایت جنبه‌های
حلال و حرام ابدی و مسلّمات، بایستی برای هر جامعه‌ای تعریف و تلطیف و تسطیح
شود، تا محترم و مقبول واقع گردد. و در صورت تحمیل و در نظر نگرفتن تناسب حکم

و موضوع بالمعنی الاعم، اثر عکس داده و تبلیغ، به ضد تبلیغ و قانون پذیری به قانون گریزی و اعتقاد به الوهیت و ربوبیت پروردگار به آتئیسم و کمونیسم و پوچ گرایی مبدل می شود. این موضوع حتی می تواند در موضوعات درون دینی همچون تبیین ولایت امیرالمومنین علیه السلام و ائمه اطهار علیهم السلام و لزوم تبعیت مطلق از ایشان، برای پیروان مذاهب دیگر، مفید و موثر باشد.

۲-۴. کیاست حاکم اسلامی در بهره گیری از تجدد و مدرنیسم

از آنجا که هدف اسنی و غایت قصوای برنامه های حاکم اسلامی، تحقق اهداف شریعت و مقاصد عالی اسلام و پیشرفت مادی و معنوی در جامعه است، وی نمی تواند برای فعلیت کلی آن اهداف، از پدیده های نو ظهور جهانی در عرصه های مختلف، چشم پوشی و نسبت به آن اهمال کاری نماید. دلیل این مطلب:

الف) دستور قرآن کریم و سیره رسول خدا صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام از بهره گیری علوم و فنون جدید است. پس از آنکه علوم و فنون را به دو قسمت عمده «تجربی طبیعی» و «عقلی انسانی» منقسم بدانیم، قرآن کریم در هر دو مورد دستورات کلی داده و ترغیب و تشویق کرده است. به عنوان مثال، درباره اندیشه در اسرار خلقت و دقت در آفرینش جانداران و هیئت و نجوم می فرماید: «إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ» (یونس، ۶)؛ «وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا» (آل عمران، ۱۹۱)؛ «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ» (غاشیه، ۱۷)؛ «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُزْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» (انفال، ۶۰).

ترغیب و تشویق به علم آموزی، در روایات متعدد دیگر آمده است: «أُطْلِبُوا الْعِلْمَ وَ لَوْ بِالصَّيْنِ فَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ» (فتال نیشابوری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۱۱)؛ شهید مطهری در شرح این روایت می نویسد: «چنین نه آن زمان و نه در زمان های دیگر مرکز علوم دینی نبود و همچنین هیچ قیدی در حدیث وجود ندارد، مراد از علم، علوم دینی نیست. از نظر وی، منظور از علم در این روایت و روایات مشابه دیگر، هر علمی است

که دانستن آن برای اسلام و مسلمانان مفید و دارای اثر باشد و ندانستن آن ضرر داشته باشد» (مطهری، ج ۱، صص ۱۰۶-۱۰۷).

حارث بن کلدۀ از مردم طائف بود که در مدرسه جندی شاپور، طب را آموخته بود. وی معاصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بود. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به بیماران توصیه می کرد که برای معالجه به او مراجعه کنند (خطیب بغدادی، ج ۱۴، ص ۳۴۸). همچنین در عصر پیامبر صلی الله علیه و آله طبای دیگری بودند که مردم را براساس طب عربی معالجه می کردند؛ مانند ابن ابی رمثه تمیمی و شمردل طیب (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۶، ص ۲۷).

استخدام و بهرمندی از علم طب طبای غیر مسلمان: اثیر بن عمرو بن هانی سلولی یکی از طبای عرب در عراق بود که کرسی تدریس طبابت داشت. به گفته ابوالفرج اصفهانی، پس از ضربت خوردن امام علی علیه السلام در کوفه، حاذق ترین پزشکی که در دسترس بود، اثیر بن عمرو بود. او را برای مداوای آن حضرت حاضر کردند. (سپهر، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۲۸۶).

در علوم حکمی و عقلی: امام علی علیه السلام می فرماید: «خُذِ الْحِكْمَةَ أَنْتَى كَأَنْتَ، فَإِنَّ الْحِكْمَةَ تَكُونُ فِي صَدْرِ الْمُنَافِقِ فَتَلْجَلُجُ فِي صَدْرِهِ حَتَّى تَخْرُجَ فَتَشْكُنَ إِلَى صَوَاحِبِهَا فِي صَدْرِ الْمُؤْمِنِ» (نهج البلاغه، حکمت ۷۹).

ب) از باب وجوب مقدمه است. چون تحقق ذی المقدمه (تحقق اهداف عالیه اسلام) بر عهده حاکم اسلامی (بما هو حاکم)، و واجب است، تهیه عده و عده مقدمات آن نیز واجب خواهد بود. چه اینکه مقدمه، مقدمه تولیدی (همچون قطع اوداج اربعه) باشد و چه مقدمه موصله (نصب سلم) (حایری یزدی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۹۴).

و همچنین در صحنه دفاع و پیشگیری از حملات و هجوم فرهنگی و نظامی دشمنان، استفاده از ابزارهای نو و تکنولوژی پیشرفته و به کارگیری هوش مصنوعی (Artificial Intelligence یا به اختصار AI) یک ضرورت بدیهی و غیر قابل انکار است.

حاکم اسلامی با منابع علمی و اطلاعاتی و بصیرت و جنبه اقتداری که دارد، موارد نیاز جامعه را تشخیص داده و با ابزار متناسب و جدید و تکنولوژی پیشرفته در همه شرایط، حرکت جامعه و تاریخ را رهبری می کند. به عنوان مثال، بهره گیری از صنعت

هسته‌ای و استخراج نفت و انرژی و پیشرفت‌های نظامی و انتظامی و دفاعی و بورسیه دانش‌آموختگان به دانشگاه‌های معتبر دنیا و فراگیری علوم و فنون روز و بروزرسانی پدافندهای عامل و غیر عامل، تربیت و تعلیم نسل جدید با ابزارهای مدرن در راستای اهداف انسانی و تجربی از برنامه‌ها و تدوین سیاست‌های کلی نظام اسلامی است. مطلبی که می‌تواند اقتراحاً مطرح شود این است که آیا فقیه حاکم می‌تواند در موقعیت منطقه الفراغ و دامنه وسیع مباحات و فضای بدون اصطکاک احکام شرعی، برای تحقق یک هدف دارای مصلحت و یا برون رفت از بن‌بست‌های سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و اجتماعی، با پشتوانه ضوابط کتاب و سنت، حکم صالح و مناسب را جعل کرده و نسبت به آن فرمان دهد؟

۲-۵. نمونه‌های پیشنهادی

۱-۵-۲. بنابر فتوای برخی از فقیهان، استماع و نواختن و کسب درآمد از طریق موسیقی به‌طور مطلق حرام است. اما بنا بر فرض، در شرایط جنگی و هجوم دشمن، آیا حاکم اسلام می‌تواند برای تهییج سپاه اسلام و تحریک عواطف و احساسات رزمندگان جبهه اسلامی و خروش غیرت و دفاع از جان و مال و ناموس و وطن، حکم به جواز و حلیت استماع موسیقی حماسی و انگیزشی و هیجانی و حتی ضرورت و الزام نواختن و استعمال آلات آن صادر کند؟ زیرا شکی در تأثیر روحی و روانی اصوات آهنگین بر روح و روان انسان نیست و حاکم اسلام، با توجیه و اتجاه روحیه لشکر اسلام به سمت اهداف معلوم از این موضوع بهره‌برداری لازم را می‌کند. مستند چنان فتوایی می‌تواند، این باشد که ایجاد انگیزه در روحیه و فکر سرباز، مقید حرمت مفروض موسیقی باشد (عام: حرمت موسیقی. مقید: ایجاد انگیزه. دلیل: جنگ و هجوم دشمن) و یا موضوع جنگ و هجوم دشمن، حاکم و وارد بر حرمت موسیقی باشد و حرمت آن را تغییر داده و رفع کرده باشد و حکم آن را به حلیت تبدیل نماید. چه از باب رفع تعبدی و چه از باب رفع حقیقی.

۲-۵-۲. با استمداد از ظرفیت جواز و استحباب أخذ ربا از دول و ملل غیر مسلمان،

مقدار کافی و لازم از منابع مالی و مادی جامعه اسلامی را به صورت عقود لازمه و توافقات بین المللی و الدولی، را در آن کشورها و مراکز تجاری و اقتصادی و شرکت های مختلف با سوددهی قطعی و ایمن و با شرایط خاص و أخذ تضامین کافی مطمئن، سرمایه گذاری کرده و بهره های لازم را دریافت کند و نگران محذور ربا نباشد و این غیر از تجارت متعارف است.

۳-۵-۲. تولید و سرمایه گذاری رمز ارز (ارز دیجیتال) و استعمال آن در طرق متعارف و معهود دنیا و تبدیل آن به سرمایه های رایج مملکت اسلامی و در جهت ارتقای اقتصادی دولت و حکومت اسلام و در راستای رفاه عمومی مسلمانان.

۳. رویارویی حکومت اسلامی با مدرنیسم

۳-۱. تقابل ولایت فقیه و مدرنیسم و تلاش در جهت سازگاری

از آنجاکه مفهوم مدرنیسم در ساحت علمی و عملی خود دارای لوازم و نتایجی مانند لیبرالیسم است، نظام ولایت فقیه که مبتنی بر ضوابط کتاب و سنت است، در تقابل با برخی ارزش های مدرنیته قرار می گیرد. مدرنیته بر آزادی فردی و حقوق بشر تأکید می کند، اما نظام ولایت فقیه آزادی و حقوق بشر را براساس حق و عدالت معتبر می داند و براساس اصول کلی اسلامی و اعتقادات مذهبی و مقتضیات زمان، عمل می کند و ممکن است برخی از جنبه های مدرنیته را که در تقابل و تضاد با مبانی دینی است، نپذیرد. در این بین، برخی از نظریه پردازان در حوزه معارف و علوم اسلامی سعی کرده اند تا مفاهیم مدرنیسم را با اصول اسلامی تطبیق و تلفیق کنند، به طوری که بتوانند از دستاوردهای علمی و اجتماعی مدرنیته بهره برداری کنند، و در همان حال به اصول مذهبی پایبند باشند. از سوی دیگر، افزایش ارتباطات بین المللی در زمینه های فرهنگ و سیاست و اقتصاد و غیره، باعث شده است که نظام اسلامی و حکومت ولی فقیه با چالش هایی مواجه شود که ناشی از نفوذ ارزش های مدرنیته و تغییرات بنیادین در آن زمینه ها است.

مدرنیسم می تواند موجب بروز چالش هایی در نظام سنتی و مذهبی شود، از جمله

تغییر در نقش‌های جنسیتی، خانواده، و تصمیم‌گیری‌های سیاسی که ممکن است با اصول ولایت فقیه در تضاد باشد. اما از آنجا که همه نظامات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی امروزی، بن‌مایه‌های فلسفی غربی دارند، دارای نقایص و خلل و فرج‌های علمی و عملی هستند، و نظام ولایت فقیه که برخاسته از فحوای کتاب و سنت و متکی به وحی است، می‌تواند پاسخ قانع‌کننده و متقنی به نیازها و شبهات و سوالات مدرنیته و بحران‌های فرهنگی و اعتقادی ناشی از آن باشد. به این معنا که تلاش می‌کند تا از تغییراتی که مدرنیسم در صدد تثبیت آن است جلوگیری و یا تصحیح و اصلاح نماید.

خواهی نخواهی، نظام حکمرانی ولایت فقیه به‌عنوان یک نظام سیاسی و دینی، با چالش‌های متعددی در عصر مدرنیسم با محتویات آن مواجه است. این چالش‌ها شامل تعارض ارزش‌ها، محدودیت حقوق فردی، و نقش علم و عقلانیت است. با این حال، امکان سازگاری بین این دو مفهوم وجود دارد. این سازگاری می‌تواند از طریق تطبیق ارزش‌ها، تقویت نهادهای دموکراتیک، و تأکید بر علم و فناوری انجام شود. در نهایت، موفقیت ولایت فقیه در عصر مدرنیسم به توانایی آن در پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه مدرن بستگی دارد. اما برخی از چالش‌هایی که می‌توان از آن یاد کرد، عبارت است از:

۱. ارزش‌های تعریف شده در نظام فکری و ایدئولوژیکی

نظام ولایت فقیه براساس اصول دینی و الهی عمل می‌کند، در حالی که مدرنیسم بر ارزش‌های عقلانی و علمی تأکید دارد. این تفاوت ارزش‌ها می‌تواند به تنش‌هایی در حوزه‌های مختلف از جمله حقوق فردی، آزادی‌های مدنی، و نظام قضایی منجر شود.

۲. جایگاه حقوق فردی

یکی از چالش‌هایی که به موقعیت ولایت فقیه مطرح می‌کنند، اطلاق و سیطره و نظارت و حاکمیت قانونی در برابر حقوق فردی است. در حالی که مدرنیسم بر حقوق فردی و آزادی‌های مدنی تأکید دارد، ولایت فقیه ممکن است به دلیل الزامات دینی، برخی از این حقوق را محدود کند. این موضوع در مسائلی مانند آزادی بیان، حقوق زنان، و حقوق اقلیت‌ها بیشتر نمایان است.

۳. نقش علم و عقلانیت

علم و عقلانیت از ارکان اصلی مدرنیسم هستند. در مقابل، ولایت فقیه بر اصول دینی و الهی استوار است. این تفاوت می‌تواند به چالش‌هایی در حوزه‌های علمی و آموزشی منجر شود، بویژه در مسائلی مانند تعلیم علوم تجربی و انسانی.

۲-۳. امکان سازگاری

یکی از راه‌های سازگاری بین ولایت فقیه و مدرنیسم، تطبیق ارزش‌هاست. این کار می‌تواند از سه راه انجام شود:

(۱) از طریق تفسیر مجدد اصول دینی و تطبیق آنها با ارزش‌های مدرن؛ به عنوان مثال، مفهوم عدالت در ولایت فقیه می‌تواند با اصول حقوق بشر مدرن تطبیق داده شود.

(۲) تقویت نهادهای دموکراتیک؛ این کار می‌تواند از طریق افزایش مشارکت مردم در تصمیم‌گیری‌ها و تقویت نهادهای مختلف امنیتی، قضایی و قانونی و فرهنگی و آموزشی و امثال آن انجام شود.

(۳) حمایت از علم و فناوری در چارچوب ولایت فقیه؛ این کار می‌تواند از طریق سرمایه‌گذاری در آموزش عالی، تحقیقات علمی، و توسعه فناوری انجام شود. بسیاری از نزاعات و درگیری‌های امروزی بین دولت‌ها و ملت‌ها مانند اختلاف هند و پاکستان و کشمیر و یا اختلاف انگلیس و اسکاتلند و یا اختلاف آمریکا و مکزیک و حتی کره جنوبی و کره شمالی، ناشی از عدم درک صحیح از منطق و ادبیات فکری طرف مقابل است و علت آن کوتاه نیامدن از برخی مواضع شان است.

این مشکل در سطح وسیع‌تر و کلان‌تر، با رعایت قواعدی مانند:

- «الاهم فالهم: ترجیح و تقدیم امر مهمتر هنگام تراحم»
- «دفع افسد به فاسد: در شرایطی که امکان اجتناب از هر دو مفسده وجود ندارد، دفع مفسده بزرگتر مقدم می‌شود»
- «رفع ید مؤجل، (به معنای گذشت از حق و یا ترک فعل بنابر مصلحتی، به منظور

رسیدن به موضوع ارزشمندتر در بازه زمانی مشخص، مانند منسوخات قرآنی و

روایی»، از برخی مبانی)

حلّ و رفع خواهد شد (صدر، ۱۳۸۷، ج ۲، صص ۲۱۶-۲۱۵).

آنچه مهم است این است که محدوده سازگاری و تعامل میان نظام اسلامی و سایر دولت‌ها و استخدام محصولات صنعتی و فکری مدرنیته، تا جایی مشروع و مجاز است که تعارضی با هویت ذاتی نظام اسلامی نداشته باشد؛ بنابراین اگر ارتباط با مدرنیسم به جایی منتهی شود که مستلزم تعطیل احکام و ایجاد مشکلات جدی در جامعه اسلامی شود و با آن هدفی که حکومت اسلامی برای آن منظور تشکیل شده است، مغایر و مضاد و مخالف باشد، چنان تعاملی مجاز و مشروع نخواهد بود. سیره امام حسین (علیه السلام) در نپذیرفتن شروط یزید بن معاویه، نمونه بارز پافشاری و اصرار بر مبانی دینی است.

براساس مبادی و مبانی که گذشت، محدوده دخالت و ورود پدیده‌های نو ظهور، در حیطه احکام متغیر و سیال شریعت است و نه در ارتباط با احکام ثابت آن، مضافاً به اینکه مفهوم مدرنیسم به معنای تجددگرایی، محدود به اموری است که مربوط به جهات طبیعی و علوم تجربی باشد. زیرا تجددگرایی در حوزه شریعت به معنای تغییر منابع شرع، به کلی ممنوع است. از آن رو که منابع شرع منحصر در کتاب و سنت بوده و عقل و اجماع بر فرض تمامیت دلالت، می‌تواند در جهت وصول به حکم شرعی و رفع تحیر از مکلف و تعیین وظیفه عملی، ممدّ و مؤید و رهنما و راهگشا باشد (حسینی طهرانی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۰).

بنابراین مدرنیسم نمی‌تواند منبع دوم و یا پنجمی برای احکام شرع، تلقی شود. زیرا محدوده دخالت آن محدود و مقید به علوم تجربی است و ثانیاً منابع شرع، ثابت و انحصاری است. از سوی دیگر، مدرنیته می‌تواند برای زندگی انسان، موضوعات جدید بسازد و آن موضوعات جدید، تحت قاعده‌ای از قواعد کلی و عمومات و مطلقات آیات و روایات قرار بگیرند تا حکم شرعی آن روشن شود.

به‌طور کلی، ورود مدرنیسم به هدف تغییر ماهوی احکام اسلامی، در مبادی تعیینی

احام شریعت، محال است چون موضوعا مختلف و مستقل اند. ولی چون بستر تحقق هر دو، مادی و بشری هستند، حاکم اسلامی می تواند با تمسک به دلیل و مفاد منطقة الفراغ و احکام حکومتی در محدوده مباحات و احتساب عدم تضییع حقوق فردی و اجتماعی، از دستاوردهای مدرنیسم برای پیشبرد احکام اسلامی بهره کافی ببرد.

۴. یافته‌های نهایی

۴-۱. امکان تعامل بین شریعت و مدرنیسم در عرصه علوم تجربی و فناوری ممکن و مستند به دلیل شرعی است. قرآن با آیاتی چون «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره، ۲۹)، و روایاتی مانند «أَطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصَّيْنِ» (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۷)، بر بهره‌گیری از علوم طبیعی تأکید دارد و از سوی دیگر، تاریخ علم نشان داده است که دانشمندان بزرگی در بین مسلمین ظهور کرده‌اند که هیچ مانعی را از سوی شرع برای پیشرفت علمی خود ندیده‌اند و بلکه این شریعت بوده است که استعداد آنان را شکوفا و به سوی تعلیم و تعلم سوق داده و اکیدا تشویق و ترغیب کرده است. دانشمندان مسلمانی مانند ابن هیثم، خوارزمی، شیخ بهایی با الهام از تعالیم دینی، پیشگام علوم تجربی بودند.

۴-۲. ارزش‌های مدرنیته و مدرنیسم، مانند فردگرایی افراطی با اصل «امر به معروف و نهی از منکر» به عنوان مسئولیت جمعی، در تعارض و تقابل است و نیز سکولاریسم، با حاکمیت دینی و ولایت فقیه ناسازگار است و اخلاق سکولار، با ضوابط شرعی در روابط اجتماعی مانند برابری جنسیتی و اصول حاکم بر روابط اعضای خانواده در مغایرت و تضاد است.

پر واضح است که جامعه اسلامی با اتکا بر مبانی هویت دینی، ملاک ترجیح خود را موافقت با اصول شریعت و اخلاق اسلامی دانسته و از تحیر خارج می‌شود.

۴-۳. مکانیسم تطبیق در حکومت اسلامی (به معنای تطبیق یک حکم شرعی بر یک موضوع، در اجرا و یا توقف آن)، از جمله راهکارهای سازگار کردن مدرنیته با شعائر دینی و مذهبی است؛ زیرا احکام حکومتی در نظام ولایت فقیه و یا حکم حاکم

شرع، می‌تواند، در راستای سازگاری و تلائم میان اقتضائات مدرنیسم و ضوابط شرع موثر باشد.

۴-۴. بهره‌گیری از تأثیر زمان و مکان در اجتهاد، (فقاہت پویا)، در ساحت تغییر و تغییر موضوعات، راهکار دیگری برای حل مشکلات تعامل مدرنیسم با فقه است. جواز پیوند اعضا و معاملات الکترونیک، باز تعریف مصادیق آیات و روایات و تطبیق آن بر موارد جدید و آپدیت مانند تطبیق مفهوم «قوه» در آیه انفال، بر تسلیحات پیشرفته، از نمونه‌های اجتهاد پویا است.

۴-۵. مدرنیسم در ساحت تکنولوژی و علوم تجربی نه تنها با حکومت اسلامی تعارض ندارد، بلکه با تکیه بر آموزه‌های قرآنی و سیره معصومین (علیهم‌السلام)، به کارگیری آن ضروری است.

۴-۶. مدرنیسم در عرصه‌های فنی و مدیریتی مانند تفکیک قوا، سیستم‌های اداری پذیرفتنی و سازگار با شریعت بوده و در عرصه‌های ایدئولوژیک مانند لیبرالیسم، سکولاریسم و اخلاق نسبی گرامورد پذیرش نمی‌باشد.

۴-۷. در صورت دوران‌آمر بین رفض و حلّ این مسئله، این راهکارها پیشنهاد می‌شود:

- توسعه معنوی در مفاهیم فقهی و مدرنیته و تطبیق مفاهیم بر مصادیق جدید، برای پاسخ‌گویی به نیازهای نوظهور.
- تأسیس نهادهای پایش علمی برای ارزیابی سازگاری فناوری‌ها با شریعت.
- ایجاد «مرکز مطالعات اسلامی، مدرن» برای تدوین الگوی بومی بهره‌گیری از تکنولوژی.
- بازنگری در متون درسی حوزوی با افزودن واحدهای علوم تجربی و مدیریت نوین.
- طراحی ساز و کارهای نظارتی برای جلوگیری از نفوذ ارزشهای سکولار در پوشش مدرنیته.
- و صد البته که بهره‌گیری از محصولات تجربی و فلسفی مدرنیسم نباید بالمآل، به تغییر مبانی شرع (کتاب، سنت) یا تضعیف حاکمیت دینی بینجامد.

نتیجه گیری

نتیجه گیری در قالب ملاحظات با چاشنی ابتکار و استنباط:

۱. همان طور که از تاریخ پر فراز و نشیب مدرنیسم از آغاز تا به امروز، پیداست، می توان یکی از علل مهم پیدایش این جنبش و حرکت مبارک را، فشارهای نامعقول کلیسا و افراد متدین مسیحی اروپایی نسبت به تمایل و اشتیاق مردم آن دیار در برابر پیدایش امور صنعتی و اختراعات و کشفیات جدید آن دوران، دانست. به وجود آمدن نیازهای جدید و تأثیر عوامل سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی، همچون مسافرت های شهری و کشوری، جنگ ها و مناسبات و معاملات و تجارتات و برخورد فرهنگی اقوام مختلف، بر زندگی مردم، و از آن سوی، ممانعت و مخالفت و فیلترینگ کلیه جریان های اجتماعی توسط ارباب کلیسا و عوامل آنان که در آن زمان صاحبان قدرت و ثروت و نفوذ بودند، موجب پدیدار شدن طوفان مخالفت و تعارض و تقابل شد؛ اما این مرتبه به نفع عامه مردم و نه به نفع کلیسا. چرا که تجدد خواهی معقول و ملایم با طبع، حتی برای کلیسایان نیز مفید و در راستای تسهیل امور آنان شده بوده و کاشف از آن بود که مخالفت اولیه آنان ریشه در استبعاد و استیحا ش کودکانه آنان داشته است؛ زیرا تجدد و کشفیات و اختراعات و ظهور پدیده های جالب علمی و فناوری های مدرن و پیشرفت های مادی طبیعی، و بالتیجه، تحصیل قدرت سیاسی و اجتماعی و اقتصادی، چیزی نبود که افکار عمومی آنان، آن را پس بزنند؛ بنابراین مدرنیسم به عنوان یک خواسته معقول و مشروع، مقبول عامه مردم شد. در نتیجه می توان گفت که مدرنیسم، بیشتر از آنکه یک مکتب و مدرسه و ایدئولوژی باشد، یک نوع رویکرد و بینش و زاویه دید نسبت به ظرفیت و قابلیت و امکان بهره وری از مواد طبیعت است.

۲. در ملاحظه اول روشن شد که مدرنیسم حاکم، ارتباط مستقیمی به علوم انسانی و الهیات و اعتقادات ندارد. بلکه مدرنیسم، به همان معنا و مفهومی که در غرب، مطرح می شود، ناظر به جنبه های مادی زندگی و تکنولوژی و کشف ظرفیت

طبیعت است؛ بنابراین در این رویکرد، تدین فرد مدرن به ادیان مختلف و یا بی‌اعتقادی او به معنویت، اهمیتی ندارد. آنچه مهم است استفاده بهینه و بجا از محصولات تجدد مادی و پیشرفت است.

۳. آیا آن چیزی که از مفهوم مدرنیسم، اراده می‌شود، مفهوم علمی و فلسفی آن به عنوان یک مکتب فکری و تعقلی مانند سایر مکاتب، همچون دیالکتیک هگل (سنتز و آنتی‌تز) و پوزیتیویسم (حس‌گرایی و عقل‌گرایی افراطی) و ماتریالیسم (مادی‌گرایی) و پراگماتیسم (اصالت عمل) است؟ یا یک رویکرد عقلی فطری طبیعی به معنای تجدد خواهی و اصیل دانستن امور جدیدی است که در عرصه‌های مختلف زندگی بشر، ظاهر و غالب و جالب و مفید و مؤثر واقع شده است؟ همچنان که مشاهده می‌شود، قسم اول، مربوط به جنبه اندیشه و معرکه اندیشه ورزان عرصه‌های علوم انسانی است و قسم دوم مربوط به ساحت عمل و طبیعت و جنبه مادی زندگی انسان است.

۴. تاریخ مدرنیسم از بدو پیدایش و فراز و نشیب خودش تا به امروز نشان داده است که مدرنیته صرفاً بهره‌گیری از پیشرفت‌های مادی و استفاده از تکنولوژی و ظهور اختراعات و کشفیات دانشمندان علوم تجربی بوده و اختصاصی به ملت یا تمدن یا سرزمین خاصی ندارد و بلکه ماهیت جنبشی آن در تلاش است تا فراورده‌های خود را به سایر ملل (با اهداف اقتصادی، سیاسی، فرهنگی) تعمیم دهد. باید اذعان نمود که پدیده‌های نو ظهوری که تسهیل امور و رفاه و آسایش مردم را در پی داشته است، هیچ‌گاه از سوی عقل طبیعی و فطرت و تمایلات بشری، نمی‌تواند مورد طرد و نفی و رفض واقع شوند؛ بنابراین می‌توان مدرنیسم به معنای پذیرش و بهره‌مندی از تجدد را، بنیاد عقل بشری دانست و طبیعی است که انسان قبل از ورود به ساحت تدین، نیازمند تعقل و استعمال گزاره‌های عقلی ابتدایی خویش است و پذیرفتن مدرنیسم با ادراکات عقلی او معارض و مضاد خواهد بود. به عبارت دیگر، پذیرش مدرنیسم و محصولات مدرنیته از الزامات عقلی اولیه است.

بنابراین اگر رکن اساسی مدرنیسم را تجدد خواهی بدانیم باید پذیرفت که مبنای تجدد خواهی، کشف اسرار عالم طبیعت (مانند کشف منابع انرژی همچون نفت و گاز و معادن) است و کشفیات و اختراعات و پیشرفت در حوزه علوم تجربی متعقب بر علوم و فیزیکی است که از راه شناخت جهان هستی و کشف روابط ریاضی و هندسی اجزاء به هم پیوسته آن و آثار و خواص مواد طبیعت است که با تلاش و کوشش دانشمندان بزرگ تاریخ، همچون جابر بن حیان و ابن سینا و بیرونی و زکریای رازی و نیوتون و گالیله و انیشتین و ماری کوری و الکساندر گراهامیل و ادیسون و نیکولا تسلا و امثالهم به دست آمده است و این همان موضوعی است که آیات قرآن کریم و رسول اکرم ﷺ و ائمه معصومین علیهم السلام، با قدرت و احکام به آن ترغیب و تشویق و الزام کرده‌اند. سیره گفتاری و رفتاری ایشان نیز حاکی از اقبال و ارائه روی خوش و هضم و تمجید و بزرگداشت مدرنیسم بالمعنی الاعم است.

۵. گرچه مفهوم و مراد از مدرنیسم در مصادیق اعیان خارجی و امور صنعتی و پیشرفت‌های مادی و تکنولوژی متبلور شده است ولی می‌توان آن را در ساحت مصداق علوم انسانی نیز مطرح کرد. به عبارت دیگر چنانچه در معنی و مفهوم مدرنیسم توسعه دهیم، و آن را در موضوعات علوم انسانی داخل کنیم، مدرنیته صبغه دیگری خواهد گرفت و آن پذیرش و گسترش و پایش و پالایش افق‌های جدید معرفتی در حوزه علوم انسانی است. چراکه طرح اندیشه‌های نو و کشف افق‌های شناخت در موضوعات گسترده علوم انسانی، حدّ یقف نداشته و ممکن است هر روز، نسبت به زاویه‌ای از ابعاد یک رشته علمی، مطالب شگرف و گفتمان‌های جدید، در بین دانشمندان علوم الهی و انسانی و فیلسوفان و فقیهان و حتی روانشناسان مطرح شود و در چارچوب قواعد علمی و منطقی مرتبط با عوارض ذاتیه خودش، شمایل جدیدی را طراحی و مطرح نماید. بر این اساس افکار نو پیدا و آراء جدید و نگرش‌های مستحدثه که با قواعد و ضوابط علوم پایه و بدیهیات و اصول اولیه عقلانی منطبق باشد، می‌تواند مدرنیسم الهی، انسانی

ودینی را ترسیم نماید؛ بنابراین اگر مدرنیسم را در حوزه علوم انسانی به معنای تجددخواهی و طرح مبانی معرفتی و اخلاقی پیشرو، تفسیر کنیم، خواهیم دید که اصل و بنای این حرکت مبارک توسط پیامبران، به امر مؤکد و صریح خداوند، ایجاد گشته تا کارخانه انسان سازی را با فعال کردن جنبه فطرت و عقلانیت افتتاح نمایند. قرآن کریم، تمسک به گذشته گذشتگان را ممدوح و راجح نمی‌داند، بلکه پیشرفت و تجدد و بالندگی و پویندگی عقلانی و معرفتی و اخلاقی را لازم و واجب می‌داند.

۶. از جمله آسیب‌های جدی مدرنیسم بویژه در جهان غرب، در بُعد مادی و پیشرفت‌های تکنولوژی، بی‌توجهی و عدم رجحان اخلاق و رعایت نشدن جنبه‌های معنوی در رفتار صاحبان و مدعیان آن است. فرد مدرن برای نیل به مقاصد خود، اهداف سیاسی و اقتصادی و فرهنگی خود را دنبال می‌کند، گرچه تحصیل آن اهداف، مستلزم جنگ و گرسنگی و فقر و فحشا و ناترازی طبقات مختلف مردم جهان باشد. این در حالی است که مبانی دین اسلام، کاملاً در طرف مقابل این نظریه شوم قرار دارد. مسلم است که در دیدگاه اسلام، پیشرفت و تجددخواهی و اصالت پدیده‌های نو ظهور، تا جایی معتبر هستند که احترام انسان و معنویت و اخلاق در آن محفوظ بماند.

گسترش سلاح‌های کشتار جمعی، ساخت و استعمال بمب هسته‌ای، تهیه و ترویج برنامه‌های مخرب فضای مجازی که امنیت اخلاقی خانواده را تهدید می‌کند، تبلیغ و ترویج مفاسد و مضارّ روحی و روانی و فرهنگی و اجتماعی و امثال آن به شکل مجازی و ژورنالیستی و پارتی، همگی ممنوع و محکوم هستند. به عبارت دیگر، بحران اخلاق و معنویت، پایه‌های مدرنیسم غربی را متزلزل و مضمحل نموده و خواهد کرد.

۷. از جمله خطرات و آسیب‌های جدی در حوزه بررسی تعامل مدرنیسم و حکومت اسلامی، مسئله «شبه مدرنیسم» و تظاهر به مدرنیته و فراموشی فرهنگ غنی ایران و اسلام است. دوران شبه مدرنیته در ایران با شکل‌گیری مشروطه آغاز می‌شود،

به تعبیر واضح‌تر، شبه مدرنیته محصول غربزدگی و تقلید بی‌اساس از تفکرات متفکران غربی است که توسط روشنفکران غیرمتعهد به دین و افراد بی‌تفاوت نسبت به منافع کشور ایجاد شده است.

در رویکرد شبه مدرنیته، آنچه که هدف پنهان مدرنیست‌ها، به‌شمار می‌رود، اضمحلال کلی تدین و تراش دینی و مذهبی و انعزال آداب و رسوم ملی و استخفاف کرامت انسان ایرانی است.

فراماسونری، تاریکخانه‌ها و فراموش خانه‌ها، سند ۲۰۳۰ یونسکو، وابستگی به دول خارجی، الحاد و لایابالی‌گری و عقب ماندگی علمی، ترغیب به ارتداد در پوشش گرایش به زرتشتی‌گری، فعالیت فرقه ضاله بهائیت، تبلیغ و ترویج خرافات و ملی‌گرایی افراطی در فضای رسانه‌ای، برندسازی و بت‌سازی در قالب سلبریتی‌گری، تشویق نامعقول و سرمایه‌گذاری‌های نامتعارف در سرگرمی‌های تفریحی (مانند فوتبال و سینما)، سوق جوانان به سوی مخدرات و مشروبات حرام و امثال آن، در مزرعه شبه مدرنیته رشد کرده و می‌کنند.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

ابن کثیر، إسماعیل بن عمر. (۱۴۰۷ق). البداية والنهاية. قم: دار الفكر.

احمدی، بابک. (۱۴۰۳). معمای مدرنیته. تهران: نشر مرکز

احمدی میانجی، علی. (۱۴۲۹ق). مکاتیب الاثمه علیه السلام. قم: دفتر نشر اسلامی.

حایری یزدی، عبدالکریم. (۱۴۱۸ق) درالفوائد (چاپ ششم). قم: موسسه النشر الاسلامی.

جوهری، ابونصر. (۱۴۰۷ق). تاج اللغة و صحاح العربیه (چاپ چهارم). بیروت: دار العلم للملایین.

جهانگلو، رامین. (۱۳۸۵). مدرن‌ها. تهران: نشر مرکز.

راغب اصفهانی، أبوالقاسم. (۱۴۱۴ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دار القلم.

سپهر، محمدتقی. (۱۳۸۲) ناسخ التواریخ: زندگانی حضرت امیر المؤمنین علی بن ابیطالب علیه السلام. قم: انتشارات مطبوعات دینی.

صدر، سیدمحمدباقر. (۱۴۲۹ق). دروس فی علم الاصول. قم: دارالصدر.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۴۱). درباره مرجعیت و روحانیت (مقاله ولایت و زعامت). بی‌جا: بی‌نا.

طبری، محمد بن جریر. (۱۳۸۷ق). تاریخ الطبری (تاریخ الامم و الملوک). بیروت: دارالتراث.

ظهیری، مجید. (۱۳۸۱). مدرنیته، روشنفکری و دیانت. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

فتال نیشابوری، محمد بن الحسن. (۱۴۲۳ق). روضه الواعظین. قم: دلیل ما.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

کاشف الغطاء، محمدحسین. (۱۳۸۸). اصل الشیعه و اصولها (مترجم: ناصر مکارم شیرازی به عنوان آیین ما). قم: انتشارات امام علی بن ابی طالب علیه السلام.

مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق) بحارالانوار. بیروت: مؤسسة الوفاء.
مطهری، مرتضی. (۱۳۹۰). مجموعه آثار. تهران: انتشارات صدرا.
هودشتیان، عطا. (۱۳۸۱). مدرنیته، جهانی شدن و ایران. تهران: شرکت چاپخش سهامی خاص.

Editorial board
(Persian Alphabetical Order)

Mohammad Javad Arasta

Associate professor College of Farabi University of Tehran

Ahmad Rahdar

Assistant professor Baqir al- OlumUniversity

Seyed Javad Rasivarai

Associate professor Research Institute of Howzah and University

Seifollah Sarrami

Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

Seyed Kazem Seyedbaqeri

Associate professor Research Institute for Islamic Culture and Thought

Abul- Qasem Alidoost

Professor Research Institute for Islamic Culture and Thought

Najaf lakzaee

Professor Baqir al-Olum University

Ahmad Mobaleghi

Assembly of experts for leadership

Mansour Mirahmadi

Professor Shahid Beheshti University

Reviewers of Thid Volume

Ismail Aghababaei Beni, Ali Akbari Moallem, Seifollah Sarrami, Najaf Lakzai.



Jurisprudence and politics

Journal of jurisprudence and politics

Vol. 5, No. 2, 2024

10

Islamic Sciences and Culture Academy

(Research Center for Jurisprudence And Law)

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Seifollah Sarrami

Secretary of the Board:

Ali Akbari Moallem

Translator of Abstractes and References:

Mohammad Reza Amouhosseini

Arabic Translator

Amin Fathi

Tel.:+ 98 25 31156855 / 31156912 • P.O. Box.: 37185/3688

ijp.isca.ac.ir

<http://ijp.isca.ac.ir>

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم



ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

مرکز توزیع مجلات تخصصی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم عهده دار توزیع و اشتراک مجلات ذیل می باشد. لطفاً پس از انتخاب مجله مورد نظر، فرم ذیل را تکمیل کرده و به نشانی ارسال فرمایید.

فرم اشتراک

حوزه	فقه	نقد و نظر	آینه پژوهش	جستارهای فقهی و اصولی
یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۹۶۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۸۰۰/۰۰۰
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۱/۴۰۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰	یک سال اشتراک ریال ۳۲۰/۰۰۰
نام پدر: میزان تحصیلات:		نام و نام خانوادگی: تاریخ تولد:		نام: نهاد: شرکت:
کد اشتراک قبل: پیش شماره: تلفن ثابت: تلفن همراه:		کد پستی: صندوق پستی: رایانامه:		نشانی: استان: شهرستان: خیابان: کوچه: پلاک:

هزینه های بسته بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کد پستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹
تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰
رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی