



فقه و سیاست

سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹



صاحب امتیاز:

پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی)

(وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لکزایی

سرمدیبر: سیدسجاد ایزدهی

دبیر تحریریه: همت بدرآبادی

مترجم چکیده‌ها و منابع انگلیسی: امحمد رضا عموحسینی

مترجم چکیده‌های عربی: امحمد حکمت

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)؛ سیویلیکا (Civilica)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)؛ سامانه نشریه: ijp.isca.ac.ir و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (<http://journals.dte.ir>) 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

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب قیمت: ۲۰۰۰۰ تومان



اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

محمدجواد ارسطا

دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

سیدسجاد ایزدهی

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

احمد رهدار

استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

سیدجواد راثی ورعی

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سیدکاظم سیدباقری

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه 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

غلامرضا پیوندی، سیدکاظم سیدباقری، رضا عیسی‌نیا، عبدالوهاب فراتی، محمود فلاح، شریف

لکزایی، نجف لکزایی، منصور میراحمدی، رسول نوروزی فیروز.

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 می‌شوند، 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 Times New Roman 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 می‌کند:

- **پایان‌نامه** (عنوان کامل، استاد راهنما، تاریخ دفاع، دانشگاه محل تحصیل، دانشکده، گروه تحصیلی)
- * مقاله ارسالی از **دانشجویان (ارشد و دکتری)** به‌تنهایی قابل پذیرش نبوده و ذکر نام **استاد راهنما** الزامی می‌باشد.
- **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 می‌پذیرد.

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)
- تذکر: (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 هیأت 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 فراهم‌نمودن 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 دانلود فایل آن در سامانه نشریه (راهنمای نویسندگان) موجود می‌باشد.

فهرست مقالات

- فرایند نظام‌سازی اسلامی با تأکید بر نظام سیاسی ۹
علی‌اکبر رشاد
- شناخت موضوع در فقه نظام با تأکید بر نوآوری شهید صدر ۳۳
احمد مبلغی - عبدالحسین مشکانی سبزواری
- گستره اختیارات نظام اسلامی در عرصه خصوصی و ضابطه‌مندی آن از منظر فقه سیاسی شیعه ۶۳
سیدکاظم سیدباقری
- استلزامات رفتاری اصل عزت در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران ۹۰
قاسم شبان‌نیاء
- واکاوی تأسیس پایتخت اسلامی از سوی پیامبر ﷺ در رویکرد فقهی مبتنی بر نصوص و منابع سیره ۱۱۷
داود مهدوی‌زادگان
- مناسبات فقه و سیاست در مکتب جبل عامل ۱۴۶
احمد رهدار
- چکیده‌های عربی ۱۷۲



The Process of Islamic Systematization Focusing On the Political System

Ali Akbar Rashad¹

Received: 16/10/2020

Accepted: 24/12/2020

Abstract

Systematization and the necessity of doing it as one of the multiple steps of the process of the Islamic Revolution in order to achieve Islamic civilization, is not a project that can be fulfilled through a certain argument and documents in a specific course of time. Rather, it is a process that requires fundamental steps to be taken, and of course, in each step, an autonomous view must be expressed so that, in the end, systematization can be achieved as a result of taking these steps. Regardless of whether the Islamic system is foundational and requires systematization or whether the system is exploratory, in the process of systematization, the system should be defined at the stage of imaginary principles and its relationship with concepts such as model, organization and institution should be considered. Systematization based on principles must be considered and its components and pillars taken into account. The method of establishing or discovering the system must be acquired, the external model of the system created, and the appropriate resources considered. Naturally, while enumerating the characteristics of the ideal system, by determining some criteria, it should be evaluated, and by distinguishing between macro-systems, inter-systems and micro-systems, based on the Islamic system, intermediate and partial systems, and the relationship between them should also be taken into account and the

1. Professor of the Institute of Islamic Culture and Thought, Qom, Iran. rashad@iict.ac.ir

* Rashad, A. A. (2020). The Process of Islamic Systematization Focusing on the Political System. *Journal of Jurisprudence and Politics*, 1(2) pp. 9-31. Doi: 10.22081/ijp.2021.61320.1014

means of realization as well as objectivity of the system should be considered. Of course, the political system under the category of jurisprudence of the political system will normally be organized and realized by making decision about these steps. This current study, through a methodology based on Muzaf philosophy, with a second-degree look at the issues of systematization, while believing in the possibility of Islamic systematization, will examine three processes for its realization.

Keywords

Process, systematization, political system, Islamic jurisprudence (fiqh).

فرایند نظام‌سازی اسلامی با تأکید بر نظام سیاسی

علی‌اکبر رشاد^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۰۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۲۵

چکیده

نظام‌سازی و ضرورت انجام آن به‌عنوان یکی از گام‌های چندگانه فرایند انقلاب اسلامی در راستای وصول به تمدن اسلامی، پروژه‌ای نیست که با استدلال و استنادات معینی در بازه زمانی مشخصی حاصل شود، بلکه فرایندی مستلزم برداشتن گام‌هایی اساسی است و طبعاً در هر گام نیز باید دیدگاه مختار بیان شود تا در نهایت نظام‌سازی، به‌مثابه برآیند این گام‌ها حاصل شود. فارغ از این که نظام اسلامی، تأسیسی بوده و مستلزم نظام‌سازی باشد یا این که نظام، اکتشافی باشد، در فرایند نظام‌سازی باید در مرحله مبادی تصویری، نظام را تعریف کرده و رابطه آن با مفاهیمی مانند الگو، سازمان و نهاد را برشمرد؛ ابتدای نظام بر مبانی را مدنظر قرار داد؛ مؤلفه‌ها و ارکان آن را مورد عنایت قرار داد؛ روش تأسیس یا کشف نظام را تحصیل کرده، الگوی خارجی نظام را ایجاد کرد و منابعی متناسب با آن را مدنظر قرار داد. طبعاً ضمن برشمردن ویژگی‌های نظام مطلوب، با تعیین سنجه‌هایی، آن را مورد ارزیابی قرار داد و با تفکیک میان کلان نظام، میان نظام‌ها و خرده‌نظام‌ها، ذیل نظام اسلامی، نظام‌های میانی و جزئی را و ارتباط میان آن‌ها را نیز بیان کرد و لوازم تحقق و عینی نظام را مورد ملاحظه قرار داد. نظام سیاسی ذیل مقوله فقه نظام سیاسی، طبعاً با تعیین تکلیف نسبت به این گام‌ها، به سامان رسیده و محقق خواهد شد. این تحقیق بر اساس روش‌شناسی مبتنی بر فلسفه مضاف، با نگاهی درجه دوم به مباحث نظام‌سازی، ضمن باور به امکان نظام‌سازی اسلامی، فرایند تحقق آن را بررسی خواهد کرد.

کلیدواژه‌ها

فرآیند، نظام‌سازی، نظام سیاسی، فقه.

مقدمه

برخلاف دیدگاهی که انقلاب اسلامی را تنها قیامی علیه رژیم شاهنشاهی تلقی می‌کند، انقلاب اسلامی ایران، فرایندی است که از سال ۱۳۵۷ و پیروزی بر رژیم طاغوت شروع شده و برای رسیدن به مرحله نهایی خویش، گام‌های اساسی را پیش‌رو دارد. این گام‌ها مشتمل بر مراحل چون نظام‌سازی، دولت‌سازی، جامعه‌سازی و تمدن‌سازی است. بدیهی است انقلاب اسلامی جز با طی این مراحل، کمال را تجربه نکرده بلکه با توقف در مرحله اول، از کارکردهای خویش، بازخواهد ماند. در راستای حرکت در مسیر تکاملی انقلاب اسلامی، نظام‌سازی از مهم‌ترین و اولویت‌دارترین اموری محسوب می‌شود که می‌تواند مسیر گام‌های بعدی را فراهم کرده و کارکردهای مناسب‌تری را برای جمهوری اسلامی رقم بزند.

طبعاً نظام‌سازی، با عرصه‌های متعددی مرتبط بوده و جز در ارتباط با آن عرصه‌ها به سامان نمی‌رسد. لذا انقلاب اسلامی که مرهون معارف فقهی بوده و بنیادهای آن در علم فقه، موجود است و از سوی دیگر، عرصه نظام‌سازی، مشتمل بر نظام اخلاقی، نظام موضوعات، نظام معنویات، بلکه نظام‌مندی در حوزه علوم انسانی مرتبط با اداره کشور است و با مؤلفه‌هایی مانند ساختارسازی، الگوسازی، نهادسازی مرتبط است.

این تحقیق درصدد است با نگاهی درجه دوم به بحث نظام‌سازی و در حوزه معرفتی، مباحثی در حوزه نظام‌سازی مطرح نماید که مشتمل بر مباحث گسترده زیادی در حوزه‌های مختلف، دینی، علمی، ساختاری و ... خواهد بود. لذا تنها مراحل و گام‌هایی که می‌تواند به نظام‌سازی منجر شود را مدنظر قرار داده و تصویری از نقشه راه وصول به نظام‌سازی در رویکرد علوم اسلامی - انسانی را ارائه نماید.

۱. مبادی تصویری نظام‌سازی

بحث از نظام‌سازی و تدوین مراحل و الزامات آن، مستلزم بحث مفهومی نسبت به نظام، نظام‌سازی و واژگان مشابه است. بدین منظور شایسته است واژه‌ها و اصطلاحاتی که

برخی از آن‌ها شایع است و تعریف مورد توافقی از آن‌ها وجود ندارد، بلکه اصطلاحات جدیدی که لازمه نظام‌سازی است را تبیین کرد. طبعاً مراد از نظام‌سازی در این نوشتار، اختصاص به عرصه فقه نداشته بلکه عرصه‌های مختلفی چون اخلاق، بینش و عقاید هم مورد توجه قرار می‌گیرد.

۱-۱. تعریف نظام

واژه نظام که در لغت به معنای آراستن، نظم‌دادن، مرتب‌کردن و به معنای حکومت و ارتش معنا شده است (معین، ۱۳۶۲، ج ۴، ص ۴۷۴۸)، به ریسمان و نخ‌کی که با آن دانه‌های مروارید و مانند آن را به صورت رشته کنار هم قرار می‌دهد، تعبیر شده است (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ذیل لغت نظام)، و در اصطلاح علوم اجتماعی، به مجموعه‌ای از عناصر و متغیرهای مرتبط با هم که برای تحقق یک هدف در تلاش‌اند - به گونه‌ای که هر جزء، نقشی برای بقای کل ایفا کرده و اخلال در یک جزء، موجب اخلال در متغیرهای دیگر می‌گردد - تعریف شده است (واسطی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۳؛ وست چرچمن، ۱۳۶۹، ص ۵۰).

آنچه در این تحقیق از مفهوم نظام، اراده می‌شود، مشتمل بر شش مؤلفه است که عبارت‌اند از: الف) نظام، چیزی است که بسیط نبوده و مرکب باشد؛ ب) مشتمل بر اجزایی باشد که هر کدام کارکرد خاصی داشته و تکرار همدیگر نباشند؛ ج) این اجزاء مختلف - در عین اختلاف - باید دارای تناسب و سازگاری نسبت به هم باشند؛ د) این اجزا باید نسبت به هم در تعامل باشند؛ ه) در تمایز با سایر نظام‌ها باشد؛ زیرا یک نظام، آن‌گاه از هویت متمایز برخوردار خواهد بود که حدودش با سایر نظام‌ها مشخص شود. بدین صورت که برخی نظام‌ها، کلان نظام، برخی، میان نظام و برخی خُرده نظام هستند. (و) یک نظام باید تحقق‌غایتی معین و اختصاصی را جهت‌گیری و هدف‌گیری کند که از نظام‌های دیگر برنمی‌آید. بر این اساس، نظام را می‌توان چنین تعریف کرد: «نظام، مرکب از اجزا و مؤلفه‌های گوناگون و متنوعی است که در عین تنوع با هم سازگاری دارند، همچنین نسبت به دیگر نظام‌ها مرزبندی داشته و هدف و غایت مشخصی دارد که باید آن را محقق کند».

۲-۱. رابطه مفهوم نظام با مفاهیم مرتبط

در حوزه نظام‌سازی یا نظام‌پردازی، مفاهیم بسیاری وجود دارند که در عین حال که از حیث مبادی تصویری با نظام مرتبط هستند ولی لزوماً جزء نظام نیستند و رابطه میان آن‌ها عام و خاص من وجه است. مفاهیمی از جمله الگو، سازمان، نهاد، روش، تکنیک، منابع و روش‌های استنباط مترادف با نظام نبوده و متمایز از نظام هستند. بدین ترتیب که مفهوم الگو و نمونه در ظروف زمانی و مکانی گوناگون طراحی می‌شوند. در واقع، الگو در جایگاه تحقق نظام است نه خود نظام. اداره‌ها و نهادها نیز بر اساس آن نمونه‌ها و الگوها پیاده می‌شوند. تکنیک‌ها و شیوه‌های اجرایی نیز مطابق ابزارها و نهادها به وجود می‌آیند. بنابراین، مهم‌ترین تفاوت این موارد با نظام در این است که برخلاف نظام که مهم‌ترین ویژگی آن، ثبات است، این امور، متغیر و گوناگون هستند. لذا این‌ها جزو ذات نظام نیستند. بر این اساس، بین نظام و الگو می‌توان این‌گونه تفکیک قائل شد که در نظام تکثر وجود نداشته و نظام واحد است؛ برخلاف الگوها که بر حسب شرایط ممکن است تغییر کنند؛ زیرا الگوهای مختلفی را می‌توان برای تحقق خارجی نظام ایجاد کرد. به تعبیر دیگر تحقق عینی نظام در الگوهای هویدا می‌شوند که بر اساس نیازها، اقتضائات و شرایط تغییر می‌کنند و بر اساس این جهات، شکل یا نوع خاصی از الگوها ایجاد می‌شود و هدف از این الگوها با توجه به شرایط هر زمان و مکانی، تحقق غایات و ارزش‌های نظام است.

بین نظام و نهاد نیز باید تفکیک قائل شد؛ زیرا نهادها، ابزارهای تطبیق و اجرای نظام هستند و از آنجاکه می‌توانند مطابق شرایط، تغییر کنند، طبعاً عمدتاً به عقل و بنای عقلا ارجاع شده و تابع مصالح و مقتضیات شرایط است. طبعاً یک نظام بی‌نیاز از ساختار و نهادهای متناسب نیست و از لوازم نظام‌شدن، داشتن ساختار و هندسه مناسب است اما این به معنای یکی بودن نظام با نهاد نیست؛ زیرا نهاد، از لوازم نظام است و نظام، زمانی خاصیت پیدا می‌کند که ذیل دوایر و نهادهایی در خارج محقق شوند. لذا برخلاف نظام که ثابت است، نهادها به‌طور کلی ابزارهای تطبیق و اجرای نظام‌اند که مبتنی بر شئون

حیات انسانی هستند که با تغییر زمان، تغییر می‌کنند. بر این اساس، با اینکه یک نظام اسلامی بیشتر وجود ندارد، اما می‌توان از چند الگوی اجرایی و نهاد یاد کرد که مبتنی بر مصالح و شرایط زمانی ایجاد شده و درگرو پیوند به مصالح در موقعیت‌ها و شرایط خارجی و زمانی و مکانی ایجاد می‌شوند. به‌عنوان مثال؛ تفکیک قوا در حکومت‌ها و اینکه چگونه این قوا را تفکیک و ساماندهی کنیم یا تعداد قوا و نام‌گذاری آن‌ها و مباحث مربوط به استقلال قوا و ...، جزو ثابتات نظام نیست، بلکه ذیل دوایر و نهادها قابل ارزیابی هستند که طبعاً غیر از نظام‌اند و می‌توانند به عقل یا بنای عقلا احاله شوند و برحسب شرایط، نیازها، ضرورت‌ها، مصالح و امثال این‌ها تغییر پذیرند. طبعاً با وجود اینکه نظام‌ها از منابع شریعت، مشتمل بر کتاب، سنت، عقل و فطرت، به دست می‌آیند، شارع در مواردی، به تأسیس نهادهایی مبادرت ورزیده و در مواردی نهادهای موجود را تنفیذ کرده و پذیرفته است و در موارد دیگر هم برخی از نهادها را رد کرده است. لذا نهادها ضرورتاً برآمده از متن شرع نیستند.

نهاد، الگو، روش، تکنیک و فنون در مرحله بعد از نظام‌سازی مورد بحث قرار می‌گیرند. گرچه این امر به معنای مخالفت آن‌ها با نظام نیست، بلکه مهم آن است که برخلاف نظام اسلامی که از متن شریعت استخراج می‌شود، نهادها را می‌توان از دیگران اخذ کرده و به روش‌هایی که بشر برای اجرای احکام، حقوق، آرا و مسائل خودش آن‌ها را ابداع می‌کند مستند کرد. طبعاً این روش ما تا جایی قابل استفاده هستند که با شریعت در تقابل نباشند.

در خصوص نهادها می‌توان دو مطلب را بیان داشت؛ در حالی که بخشی از نهادها، دوایر، روش‌ها و تکنیک‌ها در متن دین وجود دارد که می‌توان آن‌ها را استنباط کرد، بخش دیگری نیز وجود دارد که از عقل سلیم به‌عنوان منبع دین آن‌ها را به دست آورد و باید از سوی بشر ساخته شده و به عبارتی نهادسازی شود. درواقع، نهادسازی جنبه ابزاری دارد که بشر با معیارها و مبانی دینی و با کمک عقل و علم می‌تواند آن‌ها را ساخته و مورد استفاده قرار دهد.

۲. ملاحظه مبانی نظام‌سازی

فرایند نظام‌سازی، مستلزم بحث از بنیادهای ثابت و مستقری به‌مثابه مبانی است؛ زیرا نمی‌توان بر اساس یک مبنا و روش اثبات‌نشده یا غیرقابل اثبات، به نظام رسید. این مبانی می‌توانند در طبقه‌بندی طولی و در قالب مبانی چهارلایه: مبانی بعیده، بسیطه، قریبه و مباشره طبقه‌بندی شوند؛ بلکه می‌توان در قالب طبقه‌بندی عرضی، مبانی را به اعتبار سنج آن‌ها در ذیل مواردی چون مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، ارزش‌شناختی، انسان‌شناختی، حکمروائی و... تقسیم کرد.

گرچه در ارتباط میان مبانی و نظام، می‌توان دو مسیر را طی کرد؛ یا باید خاستگاه مبانی را مدّ نظر قرار داده و به‌واسطه مبانی، به نظام دست یافت یا نظام‌سازی را از نیازهای واقعی‌ای که اسلام برای انسان تعریف می‌کند، کشف کرد. طبعاً در این فرض، چون مبانی و نیازها ثابت است، بنابراین باید آن‌ها را کشف کرد. بر اساس یکی از دو مسیر، انسان با عناصر مختلفی روبرو است و برای مدیریت آن‌ها باید نظامی را ارائه کند (ر.ک: رشاد، ۱۳۸۹، صص ۷۶-۸۳)؛ مثلاً برای مواجهه با منابع، نظام مدیریت را سامان می‌دهد و برای مواجهه با مخاصمات، نظام قضایی را طراحی می‌کند. این در حالی است که ممکن است در مسیر دیگر، رویه‌های عقلایی را مورد نظر قرار داده و به شکلی که عقلا، حکومت‌ها و دولت‌ها را سازمان می‌دهند، برای نظام‌سازی، ساماندهی کرد. هرچند مراقبت نسبت به عدم تعارض این رویکردهای عقلانی با احکام و ارزش‌های اسلامی از مقوّمات این رویکرد است. باوجود احتمال این دو مسیر، به نظر می‌رسد که تبعیت صرف از رویه‌های عقلانی ضعیف‌ترین پیشنهاد در بحث نظام‌سازی است.

۳. پیش‌فرض نظام‌سازی

قبل از ورود به نظام‌سازی باید پیش‌فرض‌هایی را پذیرفت که از مهم‌ترین این‌ها در پاسخ به این سؤال است که آیا در اسلام، نظامی معین، تعبیه شده است که بتوان آن را کشف کرد یا نظام خاصی در اسلام، تعبیه نشده است و باید از سوی بشر ساخته شود؟ به

عبارت دیگر، این پرسش باید پاسخ داده شود که نظام‌ها، اموری تأسیسی از سوی شارع هستند یا این که از امور امضائی، محسوب می‌شوند؟

در پاسخ به این پرسش، چند فرض را می‌توان مدنظر قرار داد: فرض اول، این است که نظاماتی معین در متن شریعت آمده و وجود دارد و باید با رجوع به کتاب و سنت آن‌ها را استخراج کرد؛ و فرض دوم این است که اصلاً شریعت، نه فقط دارای نظام نیست بلکه اصلاً شأن شارع این نیست که نظام ارائه کند؛ زیرا شأن شارع، ارائه احکام است که قاعدتاً منحصر در احکام تکلیفی خواهد بود؛ بنابراین از شارع، توقعی در این خصوص نیست بلکه باید حسب اقتضای عقل و تجربه عقلا و امثال این‌ها، جعل شود. فرض سوم این است که نظام اسلامی وجود ندارد، بلکه آنچه وجود دارد، تنها احکام است و نظام را باید از عرف و بنای عقلا اخذ کرده یا با عقل به دست آورد و به تعبیر شهید صدر؛ یا با اقتباس از تعبیر ایشان می‌توان گفت که در منطقه الفراغ باید از طریق فکر و مشورت و رایزنی از عقل و عقلا نظام را دریافت کرد. این فرض به دنبال جمع بین دو فرض دیگر است و بر این باور است که نظام اسلامی، ضمن این که دارای ذاتیاتی ثابت، شامل و فراگیر است و باید آن‌ها را کشف کرد؛ دارای عرضیاتی نیز هست که متغیرند و چه بسا می‌توانند از مدل‌ها و الگوهای بشری و عقلایی اقتباس شوند (صدر، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۴۲). بر اساس این فرض، لایه‌ها و سطوحی از نظام در باطن شریعت وجود دارد و مراتب و لایه‌هایی از آن را می‌توان به استمداد از عقل و تجربه عقلا به وجود آورد.

در میان این سه فرض، تحقیق حاضر، فرض سوم را مورد پذیرش قرار داده است؛ بدین صورت که ضمن مسلم بودن وجود نظام در شریعت، بر این باور است که خداوند متعال، مطالب خویش را به صورت پراکنده و بی‌ربط به هم به بشر ابلاغ و القاء نکرده بلکه شریعت را به صورت کاملاً منسجم ارائه کرده است؛ بنابراین، نظام در خود متن دین وجود دارد و این نظامات ثابت‌اند و متغیر نیستند و آن چیزی که در آن تغییر وجود دارد، الگوهای تحقق نظام است که بر اساس نیاز از سیره عقلائیه و تجربه و همچنین علوم بشری قابل اکتساب است.

۴. مؤلفه‌های نظام اسلامی

مانند هر نظامی، نظام اسلامی نیز از برخی مؤلفه‌های ذاتی و ثابت و برخی مؤلفه‌های عَرَضی و متغیر برخوردار است. طبعاً باید هر کدام از این مؤلفه‌ها بر اساس منطقی مشخص، کنار هم قرار گیرند. بر این اساس، در بحث نظام‌سازی باید در آغاز مؤلفه‌های ذاتی نظام اسلامی که حذف آن‌ها به اسلامیت نظام، ضرر وارد می‌کند، مورد بحث قرار گیرد و در ادامه مؤلفه‌های عَرَضی و متغیر نظام اسلامی را مورد بحث قرار داد که فقدان آن‌ها ضرری برای نظام اسلامی ایجاد نکرده و در عین حال بر اساس زمان و مکان و شرایط، می‌تواند جایگزین پذیر باشند.

از سوی دیگر، نظام اسلامی متشکل از مؤلفه‌ها و اجزای مختلف متناسقی متفاعلِ ممیزی است که تأمین‌کننده غایات است. این مؤلفه‌ها و اجزا در نظام اسلامی عبارت‌اند از:

۱. احکام؛ با وجود این که هر نظامی را باید مرکب از احکام دانست، در هندسه معرفتی اسلام می‌توان به سه گونه احکام اشاره کرد: احکام معنوی و عرفانی مشتمل بر آموزه‌ها و دستوره‌های معنوی؛ احکام اخلاقی شامل دستورهای ارزشی و مربوط به فضایل و رذایل و اخلاقیات؛ احکام قانونی که متصدی بحث از تکالیف و حقوقی مردم است و در دین اسلام، فقه آن را بر عهده دارد.

۲. هر نظامی، دارای مبانی مشخصی است که بنیادهای آن را می‌سازد و در دین اسلام، علوم چون فلسفه و کلام عهده‌دار مبانی هستند.

۳. غایات، آنچه به‌عنوان غایت نظام تلقی می‌شود.

۴. هر نظامی برای اجرا، نیازمند به علم است و علم جزئی از مؤلفه‌های نظام است؛ بر اساس علم، به چگونگی عملی و تحقق نظام اسلامی در ظروف و شرایط فرهنگی، اجتماعی، تاریخی، سیاسی و اقلیمی و اختصاصات دیگر پرداخته می‌شود. در حقیقت هر نظامی، علم متناسب خود را می‌طلبد. نظام اسلامی نیز نیازمند به علمی است که متناسب با نظام باشد. لکن همچنان که خود نظام مشروط به شروطی چون: به‌دست آمدن از مصادر معتبر شرعی دینی؛ ابتنای بر مبانی‌ای دینی؛ مشتمل بر غایاتی تضمین‌کننده دین؛ متشکل از عناصر دینی؛ است تا درنهایت، به اسلامی شدن نظام منتهی شود (رشاد،

۱۳۸۷، صص ۵-۱۲)؛ لذا علمی که از اجزای نظام‌سازی است نیز باید دارای همین شرایط باشد. به عبارت دیگر، تنها علمی می‌تواند نظامات اسلامی را عملیاتی کند که هم مبتنی بر آن مبانی برآمده از دین و متخذ از مصادری باشد که معرفت دینی از آن به دست می‌آید و هم متشکل از آن عناصری (احکام، غایات و محتواها) باشد که دین از آن‌ها تشکیل یافته است.

۵. روش‌شناسی و منابع کشف نظام‌های اسلامی

بر اساس این مرحله، چارچوبی برای نظام‌سازی عرضه می‌شود که سیر علمی نظام‌سازی و نقشه راه آن را تعیین می‌کند. لذا باید روشی برای نظام‌پردازی اتخاذ شود؛ و از آنجا که پذیرش هر فرضی، مستدعی روش‌شناسی متناسب با آن است، لذا باید منطق، شیوه و روشی که با آن می‌توان نظام اسلامی را کشف یا طراحی کرد، به دست آورد. بلکه شاید بتوان برای نظام‌سازی، سه روش قائل شد:

از یک سو، نظام‌سازی مستدعی روشی برای نظام‌سازی یا اکتشاف نظام است و از سوی دیگر، نظام‌سازی، مستلزم روشی برای تولید الگوهای برآمده از نظام است و در دیگر سو، روش نظام‌سازی یا اکتشاف نظام و روش تولید الگوها، نیز خود مستدعی روشی برای سنجش و ارزیابی دو روش تولید نظام و الگو است. گرچه شاید بتوان روش سوّم را متمایز از دو روش فوق‌اندانسته و با قراردادن سنجش‌هایی ذیل دو روش فوق، از روش سوّم بی‌نیاز شد. طبعاً روش‌شناسی نظام‌سازی مدّ نظر این تحقیق، متناسب فرض منتخب این تحقیق است که بر وجود لایه‌هایی از نظام در متن شریعت و تطوّر و تغییر اجزاء و عناصر آن (مشابه آنچه در منطقه الفراغ شهید صدر وجود دارد) تأکید می‌شود.

درباره روش‌شناسی طراحی نظامات، شش مبنا باید در نظر گرفته شود که عبارت‌اند از: «مصادر و مدارک کتاب و سنت»، «مقاصد الشریعه»، «عقل سلیم»، «فطرت پاک»، «لحاظ حوایج حیاتی انسان بر اساس دیدگاه دینی» و «اقتضانات شرایط تطبیق و اجرا»؛ طبعاً علاوه بر آنچه به‌عنوان منابع استنباط امور دینی، مدّ نظر قرار می‌گیرند، چون نظامات

امری عملی هستند و باید در خارج تحقق عینی پیدا کنند به صورتی که هم مطابق با واقع، خارج، جامعه، فرهنگ، شرایط و خصوصیات اجتماعی و تاریخی باشند و هم موانع، مشکلات عینی تحقق آن‌ها در نظر گرفته شود و نمی‌توان یک نظام را به صورت ذهنی و انتزاعی طراحی کرد، لذا با وجود این شش عنصر، شرایط انفسی مستنبط را هم باید در نظر گرفت؛ زیرا فرد استنباط‌کننده نیز نیازمند شرایط خاص آفاقی و انفسی است که به واسطه آن بتواند به حقیقت نزدیک شده یا به آن دست پیدا کند.

در این فرایند، در عین حال که استنباط از مصادر دینی مشتمل بر کتاب و سنت، اصل است، اما استنباط از مصادر به‌تنهایی کفایت نمی‌کند. لذا عناصر دیگر نیز تأثیر اساسی در استنباط نظام دارند؛ بنابراین بدون ملاحظه‌ی سایر عناصر، از قبیل حاجات انسانی، ظروف تطبیق یا شرایط انفسی که باید شخص مستنبط داشته باشد، معلوم نیست که بتوان به معرفت صائبی دست یافت و به اساس نظام اسلامی رسید. از این‌رو اگرچه منابع تشریح به‌عنوان پایه و اساس استنباط هستند اما اگر سایر عناصر مورد توجه قرار نگیرند، آنچه به دست خواهد آمد، قابل اعتماد نبوده و حجیت معرفت‌شناختی ندارد و بالطبع، حجیت شرعی نیز نخواهد داشت؛ زیرا حجیت شریعت‌شناختی در گرو حجیت معرفت‌شناختی است؛ و هر مقدار به لحاظ معرفت‌شناختی بتوان به طریق و معرفتی کسب‌شده اطمینان حاصل کرد، نسبت به حجیت آن نیز می‌توان اطمینان پیدا کرد؛ زیرا نمی‌توان فقط کشف از منابع را حجت دانست؛ چون هیچ اطمینانی نیست که ما را بتواند به واقع نزدیک کند؛ و فهم منابع تشریح، مستلزم آن است که عرصه‌های ارتباط بشر و حوایج انسان را نیز در فرایند استنباط مورد لحاظ قرار داد. از این‌روی، علاوه بر این شروط، باید به شرایط واقعی و خارجی نیز توجه داشت؛ زیرا شارع، ممکن است برای مکلف در یک شرایطی تکلیفی جعل کرده باشد و در شرایط دیگر، این تکلیف تغییر کند؛ بنابراین، حجیت شریعت‌شناختی، تابع حجیت معرفت‌شناختی است که منوط به آن است که ما تا چه مقدار مطمئن باشیم و حتی به یقین برسیم که معرفت ما واقع را درک کرده است؛ بنابراین به لحاظ معرفت‌شناختی با استفاده از همه این عناصر، اطمینان حاصل خواهد شد که به لحاظ معرفتی فهم مستنبط، مصیب بوده است.

۶. تعیین معیارهای نظام برتر

از اساسی‌ترین نکاتی که در نظام‌سازی اسلامی مهم است، تبیین معیارهای نظام برتر است؛ زیرا در این صورت است که می‌توان از انتزاعی‌اندیشی دور شده و نظامی عینی مطابق نیازهای روزآمد ایجاد کرد. معیارهای نظام برتر را می‌توان ذیل مواردی برشمرد:

الف) مؤلفه‌های شش‌گانه نظام که در تعریف نظام مطرح شد، از منابع معتبر دین استنباط شده باشد. بر این اساس، در تولید نظام اسلامی باید مؤلفه‌های آن از منابع و مصادر معتبر دینی اصطیاد و استنباط شده باشد که بر اساس یک روش فنی اجتهادی باشد. علاوه بر اینکه، این اصطیاد و استنباط، کاملاً منفتح و قابل دریافت و فهم باشد و استنباط از منابع، صرفاً حسب ادعا نباشد بلکه به شیوه رایج استنباطی مستند به ادله استنباط شده باشد.

ب) به لحاظ پیش‌فرض‌ها و مبادی، از یک مبادی راسخ و عمیق برخوردار باشد.

ج) مؤلفه‌هایی که یک نظام از آن تشکیل می‌شود، علاوه بر این که باید از یک انسجام عمیقی برخوردار باشند، بین اجزای هر نظام هم باید تعامل و تفاعل و تعاطی برقرار باشد؛ در حدی که غایات مقصود از هر نظامی، تأمین شده و از قوت هم برخوردار باشد.

د) یک نظام، علاوه بر اینکه باید دارای مبانی راسخ و عمیق و استواری باشد، بایستی از غایات عالی نیز برخوردار باشد. لکن چون غایات، ممکن است ذومراتب بوده و در طول هم باشند. لذا نظام مطلوب، نظامی است که در مجموع به لحاظ جامعیت، در تأمین غایات از برتری برخوردار باشد؛ به این معنا، نظامی مناسب است که قادر باشد همه حوایج انسان (چه دنیوی، چه اخروی، چه مادی و چه معنوی) را تأمین کند. بر این اساس یک نظام، علاوه بر این که باید دارای غایات عالی و ذومراتب باشد و توانایی راه‌حل برای برون‌رفت از مشکلات را داشته باشد، باید بتواند حاجات دنیوی و اخروی و مادی و معنوی را نیز تأمین کند. این امر ضمن این که می‌تواند به کارآمدی نظام کمک کند، نمایانگر جامعیت آن نیز خواهد بود. بر اساس این معیار، نظامی برتر است که هم کارآمد باشد و هم سرآمد و جامع باشد.

ه) نظام برتر، نظامی است که در قبال تطورات و اقتضائات زمان و مکان‌های متنوع، انعطاف داشته باشد و به تعبیر ایجابی آن، ظرفیت تولید الگوهای متنوع در این نظام باشد که بتوان حسب شرایط مختلف، الگوی متناسب با شرایط مختلف را از این نظام اخذ کرد.

معیارهای فوق‌الذکر ناظر به ماهیت نظام برتر است؛ بنابراین، هر نظامی باید اقل معیارهای شش‌گانه - که در تولید و تعریف نظام تبیین شد - را داشته باشد؛ شرط برتری نظام نیز در این است که در همین موارد، حالت و وضع برتر را داشته باشد. به تعبیر فلسفی، مابه‌الاشتراک نظامات که همان مابه‌الافتراق نظامات نیز هست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ج ۱، صص ۴۲۷-۴۲۸) در همان چیزهایی که نظامات باید حائز آن باشند تا نظام، به شمار روند. گرچه در همان چیزهایی که نظامیت نظام به آن بسته است باید برتری نظام اسلامی را نیز احراز کرد. در واقع مابه‌الاشتراک بین نظام‌ها، وقتی بتواند مرتبه شديده آن را در نظام اسلامی تصویر کرد، این مرتبه، خود، مابه‌الافتراق نظام اسلامی با دیگر نظامات خواهد بود.

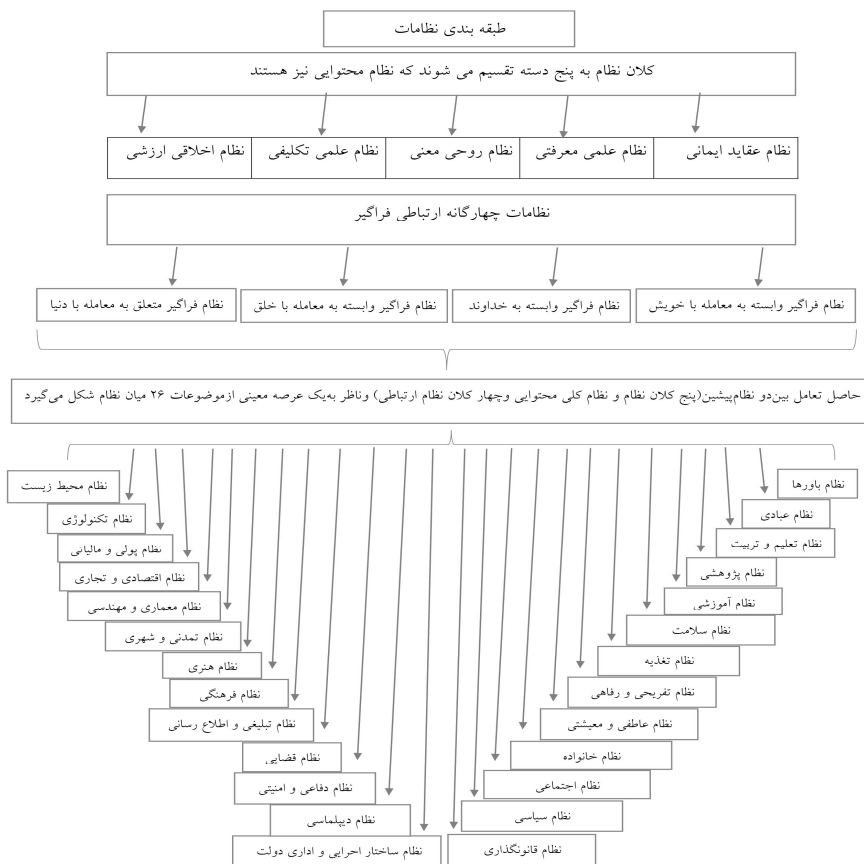
۷. طبقه‌بندی نظامات

اسلام و کلان نظام اسلامی، چندلایه‌ای است؛ مسلم این است که کل دین، یک نظام یا به عبارتی کلان نظام است و قاعدتاً بعد از کلان نظام، نظام‌های میانی وجود دارد؛ بنابراین باید به این نکته توجه داشت که این نظامات را چگونه می‌توان دسته‌بندی کرد؟ آیا می‌توان از یک الگوی ثابتی بهره گرفت که از سوی شارع تعبیه شده است یا باید این طبقه‌بندی را کشف کرده و اصول، ارزش‌ها و معیارهایی برای آن را طراحی کرد؟

در خصوص طبقه‌بندی نظامات، می‌توان به چهار گونه: کلان‌نظام، میان‌نظام، خُرده‌نظام و زیرنظام اشاره کرد. در حوزه کلان‌نظام، می‌توان نظامات را در پنج دسته طبقه‌بندی کرد که نظام‌های محتوایی هستند و عبارت‌اند از: «نظام عقایدی ایمانی»، «نظام علمی معرفتی»، «نظام روحی معنوی»، «نظام علمی تکلیفی»، «نظام اخلاقی ارزشی».

مرحله بعد، می‌توان به «نظام‌های ارتباطی فراگیر چهارگانه» یاد کرد که مشتمل بر: «نظام فراگیر وابسته به معامله با خداوند»، «نظام فراگیر وابسته به معامله با خویش»، «نظام فراگیر وابسته به معامله با خلق» و «نظام فراگیر متعلق به معامله با دنیا» است؛ و در رتبه بعدی، نظام‌های تخصصی اصیل است که حاصل تعامل و تبادل بین دو نظام پیشین (پنج کلان‌نظام و نظام کلی محتوایی و چهار کلان‌نظام ارتباطی) است و ناظر به یک عرصه معینی از موضوعات است و می‌تواند ذیل ۲۶ میان‌نظام مورد اشاره قرار بگیرند که ذیل مواردی استقرائی مورد اشاره قرار می‌گیرد:

«نظام باورها»، «نظام عبادی»، «نظام تعلیم و تربیت»، «نظام پژوهشی»، «نظام آموزشی»، «نظام سلامت»، «نظام تغذیه»، «نظام تفریحی و رفاهی»، «نظام عاطفی و معیشتی»، «نظام خانواده»، «نظام اجتماعی»، «نظام سیاسی»، «نظام قانون‌گذاری»، «نظام ساختار اجرایی و اداری دولت»، «نظام دیپلماسی»، «نظام دفاعی و امنیتی»، «نظام قضایی»، «نظام تبلیغی و اطلاع‌رسانی»، «نظام فرهنگی»، «نظام هنری»، «نظام تمدنی و شهری»، «نظام معماری و مهندسی»، «نظام اقتصادی و تجاری»، «نظام پولی و مالیاتی»، «نظام تکنولوژی»، «نظام محیط‌زیست» و ... این نظام‌های برشمرده شده در کل به نظر می‌رسد که این خرده‌نظام‌ها منطقی دقیق و جداشده ندارد، میان‌نظام‌هایی هستند که به صورت استقرائی و در تعامل با دو طبقه فوقانی، مورد توجه قرار گرفته و ممکن است در زمان حاضر بتوان مواردی را به آن اضافه کرده یا در زمان‌های بعد به واسطه تولید علوم و مسائل جدید، بتوان مواردی را به آن اضافه کرد؛ و البته هر کدام از این میان‌نظام‌ها، می‌تواند مشتمل بر خرده‌نظام‌هایی باشد؛ مثلاً مسئله ارث که یک مسئله جزئی است، برای خودش یک نظام است و اسلام، نظام ارثی دارد که می‌تواند ذیل میان‌نظام خانواده قرار بگیرد یا نظام مجازات‌ها به عنوان خرده‌نظام‌ها را می‌توان ذیل میان‌نظام «نظام قضائی» جای داد؛ و در حوزه نظام اقتصادی، می‌توان به خرده‌نظام‌هایی؛ چون نظام تولید، نظام توزیع و نظام مصرف اشاره کرد. طبعاً این موارد که واجد اوصاف و ویژگی‌های نظام قرار گرفته و ذیل خرده‌نظام‌ها قرار می‌گیرند را می‌بایست ذیل طبقه چهارم از طبقه‌بندی نظام‌ها جای داد.



در قبال طبقه بندی فوق می توان ذیل هر یک از پنج حوزه، نظام هایی را تعریف کرد. مثلاً شریعت و فقه، خودش دارای نظاماتی است؛ و می توان مبتنی بر فقه نظاماتی را طراحی کرد که ذیل نظامات فقهی قابل ارزیابی خواهند بود. چنان که در حوزه عقاید هم می توان نظام هایی را ذیل پنج اصل (توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد) طراحی کرده و ذیل هر کدام از این میان نظام ها، خُرده نظام های عقیدتی را ایجاد کرد. چنان که در حوزه اخلاق نیز می توان نظام هایی را با این طبقه بندی (کلان نظام، میان نظام، خُرده نظام و نظام های جزئی) ایجاد کرد و به تناسب، ذیل هر کدام از نظام های ارتباطی چهارگانه (ارتباط با نفس، ارتباط با خدا و ارتباط با خلق و ارتباط با دنیا) نظام های خُرده و جزئی را تعریف کرد. آنچه این تحقیق در خصوص نظام سازی، مدنظر قرار می دهد،

تولید نظامات تلفیقی است؛ بدین معنا که باید مبانی، اخلاق، احکام، معنویات در آن نظام دیده شود؛ زیرا طراحی نظام تک‌بُعدی با محوریت فقه و فروع فقهی، قادر به اداره یک کشور نخواهد بود.

۸. سنجش و پردازش نظام

از امور مهمی که در فرایند نظام‌سازی باید مدّ نظر قرار گیرد، فرایند سنجش و ارزیابی ذیل معیارهای نقد، سنجش و سنجه‌های درستی آزمایشی نظام است؛ زیرا پس از تولید نظام، باید نسبت به اسلامی یا غیراسلامی بودن آن نظر قطعی صادر کرد. طبعاً باید سنجه‌هایی تولید کرد که ملاک در سنجش صحت و خطا در مقام ارزیابی باشد. هم‌چنان که پس از طراحی الگوها و نهادها، باید معیارهایی را مدّ نظر قرار داد تا معلوم شود که آیا این نهادها و الگوها، منطبق بر رویکرد اسلامی هستند یا خیر؟. گرچه خود این فرایند سنجش و ارزیابی باید ذیل یک نظام جای بگیرد تا بتوان از جامعیت و کارآیی آن اطمینان حاصل کرده و درعین حال، سنجه‌های ارزیابی هم باید به گونه‌ای انتخاب یا تولید شوند که بتوانند به گونه‌ای مطلوب انطباق نظام با اسلامیت را تضمین کرده و به آن حجیت ببخشند (رشاد، ۱۳۸۸، صص ۱۶-۲۵)؛ و باوجود این که خود این سنجه‌ها می‌توانند محلّ اختلاف باشند و ممکن است برخی سنجه‌های بیشتری را در نظر گرفته و نظام را در مطابقت با مؤلفه‌ها و آموزه‌های اسلامی، به‌صورت حدّاکثری طلب کنند و ممکن است برخی با درصد کمتری از سنجه‌ها، عدم مخالفت با مؤلفه‌های اسلامی در این خصوص را کافی بدانند، لکن در مجموع می‌توان به کمک این فرایند سنجش و ارزیابی و ذیل معیارهای ارزش‌یابی، نسبت به انطباق یا عدم مخالفت نظام با موازین و مؤلفه‌های اسلامی، قضاوت کرد.

آنچه باید مدّ نظر قرار گیرد این است که مراحل فوق-به‌عنوان «فرایند یا نقشه راه نظام‌پردازی»- را به دو صورت می‌توان مورد ارزشیابی قرار داد؛ زیرا مطابق دو رویکرد نظام‌شناسی یا نظام‌سازی می‌توان از سنجه‌ها و ملاک‌های متفاوتی در خصوص نظام اسلامی یاد کرد؛ زیرا نقّادی، درست‌آزمایی، بازبینی و بازسازی، متأثر از پیش‌فرض‌ها خواهد بود.

۹. ضرورت ملاحظه لوازم تحقق و تطبیق عینی

از آنجا که نظام‌سازی، مقوله‌ای نرم‌افزاری است و مباحث آن بیش از آن که ناظر به واقع باشد، ناظر به مبانی و پیش‌فرض‌هاست و از سوی دیگر، نظام‌سازی، رویکردی عینی داشته و مستلزم تحقق خارجی است؛ لذا فرایند نظام‌سازی، مستلزم مباحثی است که جنبه عملی و کاربردی داشته باشد. از این رو مرحله بعدی که می‌بایست در فرایند نظام‌سازی، مدنظر قرار بگیرد، تطبیق یا کیفیت اجرای نظام، به مثابه امری پسینی و پس از طراحی نظام است. تأکید بر در نظر گرفتن لوازم تحقق و تطبیق عینی نظام در خارج، از آن روست که در طراحی نظام مسائل زیادی وجود دارد که مربوط به مقام اجرا است و نمی‌توان نظام را به صورت انتزاعی، طراحی کرد؛ بلکه از آن‌جا که در طراحی نظام، عوامل اجرایی، شرایط و افق‌های خارجی هم دخیل هستند، لذا لوازم تحقق نظام در جامعه در فرایند نظام‌سازی را باید در نظام‌سازی مدنظر قرار داد.

نکته‌ای که باید درباره تطبیق و لوازم خارجی نظام مدنظر قرار داد، تأثیر مبانی و پیش‌فرض‌ها است؛ زیرا اگر قائل به کشف نظام باشیم، طبعاً عمده مباحث نظام، رویکردی درون‌دینی داشته و عوامل و شرایط خارجی، تأثیر کمتری در تحقق آن خواهند داشت. این در حالی است که اگر قائل به ساخت نظام باشیم، چون عمده مباحث نظام، ناظر به شرایط و مباحث خارجی است، لذا در حوزه تطبیق و لوازم تحقق نیز می‌بایست از تأثیرات و شرایط زمانه، به صورت بیشتری استفاده کرد.

از دیگر اموری که در فرایند نظام‌سازی باید مدنظر قرار گیرد، تأثیر دو رویکرد نظام‌شناسی و نظام‌سازی در عرصه عینیت و تحقق در قالب کارآمدی است. بر این اساس، مطابق رویکرد نظام‌سازانه، کارآمدی شاخصی است که بر اساس آن می‌توان معلوم کرد که آیا این الگوی طراحی شده، از کارکردهای مطلوب برخوردار است یا خیر؟ این در حالی است که بر اساس رویکرد کشف نظام، کارآمدی با یک واسطه مؤثر خواهد بود. بدین صورت که چون کارآمدی و توانایی حل مشکلات از سوی نظام اسلامی، به عنوان پیش‌فرض پذیرفته شده است، لذا در صورت فقدان کارآمدی، معلوم می‌شود که کشف درستی از نظام، صورت نگرفته و آنچه به عنوان نظام به دست آمده

است، عملاً نظام اسلامی مطلوب و مورد رضایت شارع نیست. بر این اساس، می‌توان از کارآمدی، به‌مثابه شاخص و سنج‌های در صحت و درستی یک نظام یاد کرد.

۱۰. تطبیق نظام‌سازی به فقه نظام سیاسی

با توجه به آنچه در خصوص فرایند نظام‌سازی در حوزه نظام اسلامی گذشت، می‌توان درکی از نظام‌سازی در حوزه سیاست حاصل کرده و نظام سیاسی اسلام را با الگوبرداری از نظام اسلامی، ارائه کرد. در این باره باید گفت؛ باوجود این که نظام سیاسی به‌عنوان یکی از میان‌نظام‌های ذکر شده در عرض نظام‌های اجتماعی، سلامت، بهداشت، فناوری و ... قرار داده شده است، لکن این خُرده‌نظام، با کلان‌نظام سیاسی از تفاوت اساسی برخوردار است؛ زیرا با رویکردی دیگر، نظام سیاسی خود، کلان‌نظامی است که مشتمل بر «نظام باور و عقیدتی»، «نظام علمی معرفتی»، «نظام روحی معنوی»، «نظام علمی تکلیفی»، «نظام اخلاقی ارزشی» است. بدین صورت که در کلان‌نظام سیاسی، گرایش‌های دانشی متعددی وجود دارند که این پنج عرصه کلان را مورد بررسی قرار می‌دهند. بر این اساس، درحالی که گرایش‌هایی چون «فلسفه سیاسی» و «کلام سیاسی»، متصدی مباحث مرتبط با عقاید سیاسی هستند، «عرفان سیاسی»، بحث از حوزه معنویات مرتبط با عرصه سیاسی را بر عهده گرفته و در سوی دیگر، کارویژه «فقه سیاسی» بحث از مباحث رفتاری و تکلیفی در حوزه سیاست را انجام داده و مباحث مرتبط با اخلاقیات و ارزش‌ها و رذایل اخلاقی، بر عهده گرایشی به نام «اخلاق سیاسی» است و درنهایت، مباحث مرتبط با نظام علمی را نیز می‌توان در حوزه سیاست بر عهده «علم سیاست» نهاد.

با عنایت به این که سیاست، مقوله‌ای دارای اقتضانات خاصی است و می‌توان از نظام‌های ارتباطی متفاوتی در آن استفاده کرد. بدین صورت که ضمن این که می‌توان در حوزه نظام سیاسی از ارتباط با خداوند یاد کرد، به مهم‌ترین عرصه سیاست؛ یعنی ارتباط با دیگران و مخلوقات توجه کرد و از سوی دیگر، می‌توان به حوزه ارتباط انسان با جهان و محیط‌زیست نیز ذیل این نظام یاد کرد، لکن به نظر می‌رسد در حوزه نظام

سیاسی، نمی‌توان از ارتباط شخص با خویش یاد کرد.

در حالی که نظام سیاسی اسلام، امری برآمده از عقل و تجربه بشری نیست، بلکه سیاست به‌مثابه نظام تدبیر مناسب جهت اداره مطلوب جامعه در هر جامعه‌ای برآمده از هنجارها و موازین دینی آن است، لذا در جامعه اسلامی، باید از گونه‌ای نظام سیاسی یاد کرد که برآمده از مبانی دینی و هنجاری جامعه اسلامی باشد. لذا نمی‌توان نظام سیاسی به‌مثابه نظم نرم‌افزاری را بر ساخته عقل و تجربه بشری دانست، بلکه باید آن را از متون دینی و مؤلفه‌های هنجاری، اصطیاد کرد. گرچه کشفی بودن نظام سیاسی بدین معنا نیست که جلوه عینی نظام سیاسی در قالب نهادها، ساختارها و الگوها نیز کشفی باشند، بلکه در ساخت این امور می‌توان از عقل و تجربه بشری کمک گرفت.

با عنایت به نکاتی که در خصوص ویژگی‌های نظام سیاسی بر شمرده شد، می‌توان به طبقه‌بندی مشخصی برای نظام سیاسی رسید. بر این اساس در حالی که در طبقه اول می‌توان از دسته‌بندی پنج‌گانه: «نظام باورهای سیاسی» مبتنی بر فلسفه سیاسی و کلام سیاسی، «نظام علم سیاست» مبتنی بر علم سیاست، «نظام معنویات سیاسی» مبتنی بر عرفان سیاسی، «نظام رفتارها و تکالیف سیاسی» مبتنی بر فقه سیاسی و «نظام اخلاقیات سیاسی» مبتنی بر اخلاق سیاسی، در طبقه دوم می‌توان به؛ نظام ارتباطی انسان با خالق، ذیل امور سیاسی مبتنی بر تعبد دینی، نظام ارتباطی با سایر مخلوقات ذیل تعاملات سیاسی با کارگزاران و شهروندان، نظام ارتباطی با عالم و محیط‌زیست ذیل مباحثی چون مرزها و جغرافیای سیاسی اشاره کرد. گرچه با توجه به نوع سیاست، شاید نتوان به حوزه ارتباطی انسان با خویش در نظام سیاسی اشاره کرد. در طبقه سوم از طبقه‌بندی نظام سیاسی که ذیل خُرده‌نظام‌ها جای می‌گیرند، می‌توان از اموری چون الگوی نظام سیاسی، ساختار سیاسی، نهادها، حکومتی، شیوه حکمرانی و نظام مسائل سیاسی، یاد کرد. گرچه در نهایت، می‌توان به زیرنظام‌هایی در حوزه نظام سیاسی در قالب اموری؛ چون: نظام امنیتی، نظام مشارکتی، نظام نظارتی، نظام انتخابات، نظام اطلاعاتی و ... اشاره کرد.

با وجود این که نظام اسلامی مشتمل بر امور ثابت و متغیر است و نظر داشت این دو به صورت هم‌زمان به پایایی و پویایی آن منجر می‌شود، نظام سیاسی نیز به‌مثابه نظامی که

از تأثیرپذیری بسیاری نسبت به شرایط جامعه و مقتضیات زمان و مکان برخوردار است، علاوه بر اشمال بر عناصر و مؤلفه‌های ثابت برآمده از دین، مشتمل بر عناصر متغیری است که تابع زمانه بوده و در شرایط متفاوت، تغییر می‌کنند.

در خصوص منابع معرفتی نظام سیاسی نیز ضمن این که می‌توان از همه ظرفیت‌های معرفتی نظام اسلامی بهره گرفت، لکن برخی از عرصه‌های نظام سیاسی مطابق اقتضائات خویش، از برخی منابع معرفتی به صورت بیشتر استفاده می‌کنند. به عنوان نمونه درحالی که فلسفه سیاسی عمدتاً از منابع عقل استفاده می‌کند و از منابع وحیانی بهره نمی‌گیرد، کلام سیاسی از منابع متعددی متناسب با مسائل و مخاطبین خویش بهره می‌گیرد، در فقه سیاسی، با وجود استفاده از منابع عقلانی، از منابع وحیانی بیشتر استفاده می‌شود؛ و به همین نسبت می‌توان از استفاده هم‌زمان از عقل و نقل در اخلاق سیاسی و غلبه استفاده از منابع وحیانی در عرفان سیاسی یاد کرد.

طبعاً با وجود این که صحت و بطلان نظام اسلامی در گروی سنجه‌هایی چون کارآمدی است، لکن با عنایت به این که سنخ سیاست، تدبیر جامعه به صورت مطلوب است و نظام سیاسی، نظامی ناظر به واقعیت‌های عینی جامعه است و تدبیر جامعه نیز جز به واسطه کارآمدی این تدابیر و تأثیر مناسب آن در حکمرانی معلوم نمی‌شود، لذا می‌توان بر تأثیر مضاعف کارآمدی به عنوان مؤثرترین سنجه در نظام سیاسی اشاره کرد.

آنچه در نهایت در خصوص نظام سیاسی ناظر به حوزه فقه می‌تواند مدنظر قرار بگیرد، این است که در خصوص مفهوم فقه، دو تلقی خاص و عام وجود دارد. درحالی که بر اساس تلقی عام، فقه به معنای فهم دین و نه فهم شریعت است. لذا همه مباحثی که ذیل نظام سیاسی اسلام مورد اشاره قرار گرفت، طبعاً ذیل نظام فقهی به معنای اعم جای می‌گیرد و در قبال این قرائت از نظام سیاسی ناظر به فقه می‌توان به قرائتی خاص از نگرش فقهی به نظام سیاسی اشاره کرد که ناظر به شریعت و قوانین رفتاری ناظر به سیاست خواهد بود. طبعاً در این نگاه، قرائت فقهی از نظام سیاسی، بخشی از کلان‌نظام سیاسی به شمار خواهد رفت.

بر اساس این نگرش خاصّ به فقه، می‌توان آن را به‌عنوان میان‌نظام سیاسی اسلام، مشتمل بر تقسیم، چهارگانه‌ای چون: نظام عبادات، نظام حقوق، نظام ایقاعات و نظام احکام دانست. گرچه هر کدام از این نظام‌ها، قابل تقسیم به نظامات خردتر نیز هستند که در مجموع مبتنی بر مبانی، اجزا و غایت هستند و اجزای آنها با وجود اختلاف، از تناسب با یکدیگر برخوردار بوده و با وجود تناسب، در تعامل با یکدیگر، برای وصول به غایات نظام تلاش می‌کنند.

بر این اساس، فقه نظام در این رویکرد می‌تواند از ویژگی‌های ذیل برخوردار باشد:

الف) فقه نظام، قادر خواهد بود در برابر امور دولتی موضع فعالی داشته باشد؛ ب) هدف فقه نظام، تأسیس دولت و تدبیر امور آن بر اساس دیدگاه شرعی است؛ ج) از نظر حقوق و وظایف متناسب با نیازهای حیاتی انسان است؛ د) قادر است زیرسیستم‌هایی تولید کند که به‌شدت مورد نیاز باشند؛ ه) فقه نظام، فقهی است که قادر است با ظروف و شرایط مختلف خود را تطبیق دهد و نسبت به تطورات و تحولات و دستاوردها و اقتضائات زمان و مکانی منعطف است. گرچه این انطباق به‌معنای تبعیت و انفعال نبوده، بلکه ضمن التزام بر شریعت، از قابلیت و سازگار با شرایط برخوردار است. ه) برخلاف رویکرد سنتی از فقه، فقه نظام، رویکرد نظام‌واره و منسجم و هدف‌مند دارد و به‌مثابه مکانیسمی در اداره جامعه - نه اداره افراد - مدنظر قرار می‌گیرد.

نتیجه‌گیری

هر جامعه‌ای متناسب با نیازها و مبتنی بر مبانی و هنجارهای حاکم بر آن، باید نظامی معرفتی ایجاد کرده و ساختارها و نهادهای آن را بر پایه آن نظام معرفتی بنا کند؛ و با عنایت به این که ماهیت و ذات جمهوری اسلامی ایران بر اسلام بنا نهاده شده و قوانین آن برآمده از شریعت و فقه شیعه است، طبعاً نظام حاکم بر کشور ایران که مشتمل بر میان‌نظام‌هایی همچون: نظام سیاسی، نظام اخلاقی، نظام معنوی و نظام عقایدی است نیز باید در فرایند گام دوم انقلاب و رویکرد تمدنی، به‌گونه‌ای بازسازی شود؛ که ضمن همسوئی این میان‌نظام‌ها با کلان‌نظام اسلامی، از انسجام نسبت به یکدیگر برخوردار

باشند؛ به گونه‌ای که این میان‌نظام‌ها بتوانند در تناسب و همراهی با یکدیگر، هدف واحدی را پیگیری کنند.

میان نظام سیاسی که ذیل کلان‌نظام اسلامی قرار دارد و به واسطه علوم مرتبطی چون فقه سیاسی، فلسفه سیاسی، کلام سیاسی، جامعه‌شناسی سیاسی، اخلاق سیاسی و عرفان سیاسی پشتیبانی می‌شوند، مشتمل بر زیرنظام‌هایی مانند: نظام حقوقی، نظام ساختاری، نظام کارگزاری، نظام شهروندی، نظام اداری و ... است. این زیرنظام‌ها هم باید در تناسب و ترابط با یکدیگر قرار داشته و در مجموع، هدف حاکم بر نظام سیاسی را محقق کنند؛ و با توجه به آنچه در خصوص فرایند نظام‌سازی گذشت، طبیعتاً مانند کلان‌نظام و میان‌نظام‌ها، ریزنظام‌ها نیز باید فرایند برشمرده شده برای نظام‌سازی را مدورد توجه قرار داده و با استناد این نظام‌ها به مبانی اسلام و ارائه رویکرد دینی به آن، در خصوص هر یک از فرایندهای چندگانه، علاوه بر تضمین شرعیت نظام، اداره کشور به صورت نظام‌واره را نیز تضمین نماید.

فهرست منابع

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۸ق). لسان العرب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. رشاد، علی اکبر. (۱۳۸۷). معیار علم دینی. مجله ذهن، ۹(۳۳)، صص ۵-۱۲.
۳. رشاد، علی اکبر. (۱۳۸۸). نظریه ابتنا. مجله قبسات، ۱۴(۵۲) صص ۱۶-۲۵.
۴. رشاد، علی اکبر. (۱۳۸۹). منطق فهم دین. تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۳۹۳). اقتصاد ما (مترجم: سیدابوالقاسم حسینی ژرفا، ج ۲). قم: پژوهشگاه علمی-تخصصی شهید صدر.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (ج ۱). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. معین، محمد. (۱۳۶۲). فرهنگ فارسی معین. تهران: نشر امیرکبیر.
۸. واسطی، عبدالحمید. (۱۳۸۸). نگرش سیستمی به دین. مشهد: موسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام.
۹. وست چرچمن، چارلز. (۱۳۶۹). نظریه سیستم‌ها (مترجم: رشید اصلانی). تهران: مرکز آموزش مدیریت دولتی.

References

1. Ibn Manzour, M. (1408 AH). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Ihya Al-Torath Al-Arabi. [In Arabic]
2. Moin, M. (1362 AP). *The Persian Dictionary of Moein*. Tehran: Amirkabir Publications. [In Persian]
3. Rashad, A. A. (1387 AP). Criteria of religious science. *Journal of Mind*, 9(33), pp. 5-12. [In Persian]
4. Rashad, A. A. (1388 AP). Theory of Ebtina. *Journal of Qabasat*, 14(52) pp. 16-25. [In Persian]
5. Rashad, A. A. (1389 AP). *The logic of understanding religion*. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
6. Sadr al-Din Shirazi, M. (1360 AP). *Al-Hikmat al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyah al-Arba'at*. (Vol. 1). Beirut: Dar Al-Ihya Al-Torath Al-Arabi. [In Persian]
7. Sadr, S. M. B. (1393 AP). *Our Economy* (S. A. Hosseini Zharfa, Trans.), (Vol. 2). Qom: Shahid Sadr Scientific_Specialized Research Institute. [In Persian]
8. Waseti, A. (1388 AP). *A systemic approach to religion*. Mashhad: Institute of Strategic Studies of Islamic Sciences and Education. [In Persian]
9. West Churchman, Charles. (1369 AP). *Theory of Systems* (R. Aslani, Trans.). Tehran: Public Management Training Center. [In Persian]



Identifying the Subject in the Jurisprudence of the System with Emphasis on the Shahid Sadr's Innovation

Ahmad Mobaleghi¹

Abdolhossein Meshkani Sabzevari²

Received: 04/01/2021

Accepted: 03/03/2021

Abstract

One of the privileges of jurisprudence of government over traditional views is going through jurisprudential subject studies. The jurisprudence of government with three levels considered in the paper - the jurisprudence of subjects, the jurisprudence of systems, and the jurisprudence of guardianship - have biases towards identifying the subjects. In this paper, by explaining subject studies in the jurisprudence of government in the previous three levels, an attempt has been made to examine the identification of jurisprudential subjects from the perspective of Shahid Sadr, who invented the level "jurisprudence of system". Therefore, first, the qualitative content of Shahid Sadr's view on macro-socio-political phenomena was analyzed, and then the method of identifying these phenomena was studied and compared by her. Thus, in addition to explaining subject studies in macro-jurisprudence of government, the means of Shahid Sadr's entry into subject studies have been explained through examining his view about identifying modern sciences, inventing the school of intrinsic logic to compensate for the shortcomings of modern sciences and inductive logic, and finally, identifying ijthad base in the form of thematic interpretation and jurisprudence of theory.

Keywords

Jurisprudence of government, jurisprudence of systems, subject studies, intrinsic logic, thematic interpretation, jurisprudence of theory, Shahid Sadr.

1. Member of the Assembly of Leadership Experts. Tehran, Iran. mtmtbmi@yahoo.com

2. PhD in Social Sciences, Baqir al-Olum University and Director of the "Seminary and Society" Department of the Center for Strategic Studies of the Seminary and Clergy. Qom, Iran. (Corresponding Author). kalameyar@chmail.ir

* Mobaleghi, A., & Meshkani Sabzevari, A. (2020). Identifying the subject in the jurisprudence of the system focusing on Shahid Sadr innovation. *Journal of Jurisprudence and Politics*, 1(2) pp. 33-61. Doi: 10.22081/ijp.2021.61321.1015.

شناخت موضوع در فقه نظام با تأکید بر نوآوری شهید صدر

احمد مبلغی^۱ عبدالحسین مشکانی سبزواری^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۳

چکیده

از امتیازات فقه حکومتی نسبت به نگره‌های سنتی، ورود در موضوع‌شناسی فقهی است. فقه حکومتی با سه سطح مدنظر مقاله؛ یعنی فقه موضوعات، فقه نظامات و فقه سرپرستی، نسبت به شناخت موضوعات، سوگیری‌هایی دارد. در این نوشتار با تبیین موضوع‌شناسی در فقه حکومتی در سه لایه پیشین، تلاش شده است تا از منظر شهید صدر - که لایه نظامات را ابداع نموده است - شناخت موضوعات فقهی بررسی گردد. از این‌رو، ابتدا با روش تحلیل محتوای کیفی نگره شهید صدر به پدیده‌های کلان اجتماعی - سیاسی اصطیاد شده و آن‌گاه روش شناخت این پدیده‌ها از سوی وی مورد مطالعه و تطبیق قرار گرفت. بدین صورت که پس از تبیین موضوع‌شناسی در کلان فقه حکومتی، لوازم ورود مجتهدانه شهید صدر به موضوع‌شناسی از گذرگاه توضیح نگره ایشان نسبت به شناخت توسط علوم جدید، ابداع مکتب منطلق ذاتی برای جبران کاستی‌های علوم جدید و منطق استقراء و درنهایت، شناخت از پایگاه اجتهادی و در قالب تفسیر موضوعی و فقه‌النظریه توضیح داده شده است.

کلیدواژه‌ها

فقه حکومتی، فقه نظامات، موضوع‌شناسی، منطق ذاتی، تفسیر موضوعی، فقه‌النظریه، شهید صدر.

۱. عضو مجلس خبرگان رهبری، تهران، ایران.
 ۲. دکتری فلسفه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام و مدیر گروه «حوزه و جامعه» مرکز مطالعات راهبردی حوزه و روحانیت، قم، ایران (نویسنده مسئول).
 Email: mtmtbmi@yahoo.com Email: kalameyar@chmail.ir

* مبلغی، احمد؛ مشکانی سبزواری، عبدالحسین. (۱۳۹۹). شناخت موضوع در فقه نظام با تأکید بر نوآوری شهید صدر. دوفصلنامه علمی - تخصصی فقه و سیاست، (۲)۱، صص ۳۳-۶۱. Doi: 10.22081/ijp.2021.61321.1015

مقدمه

تولید ادبیات دانشی، شاید اولین افزونه‌ای باشد که فعالیت تمامی اندیشه‌وران حوزه «فقه فرافردی» به همراه داشته است. این ادبیات، شامل مباحثی پیرامون لزوم و بایستگی ورود فقه در ساحت‌های فرافردی زندگی انسان به‌خصوص عرصه نظامات اجتماعی و حکومت می‌شود که اندیشه‌ورزی‌ها و نگاشته‌های فراوانی را به خود معطوف داشته است. تلاش در جهت اثبات کارآمدی فقه برای نظام‌سازی و اداره حکومت اسلامی و بهره‌وری از آن در برخی ساحت‌های حاکمیتی و حتی تمدنی، نیز در همین رویکرد قابل تفسیر است. همچنین کوشش برای نام‌گذاری این پدیده و نیز ایجاد پرونده پشتیبان کلامی و تاریخی برای این نگرش‌ها و عناوین را می‌توان نشانه خوبی برای شکل‌گیری ادبیات فقه فرافردی در سطح کلان و تمدنی آن دانست. فقه حکومتی، فقه اجتماعی، فقه پویا، فقه نظام، و بالاخره فقه تمدنی، عناوینی است که در این ادبیات شکل گرفته است. همچنین تعیین گستره و مؤلفه‌های تمایزبخش این فقه با فقه فردی را می‌توان به‌عنوان گام‌های ادبیات نظری این علم تلقی کرد. «اداره جامعه»، «همه شئون حیات فردی و اجتماعی»، «نظام‌سازی»، «تکامل نظامات اجتماعی» و «تمدن‌سازی» مؤلفه‌هایی هستند که این خوانش از فقه، خود را متکفل آن‌ها می‌داند. مبتنی بر این سخن، در طول تاریخ بر اساس زمینه‌های معرفتی و سیاسی اجتماعی، جلوه‌هایی از حقیقت جامع و تمدنی فقه نمود پیدا کرده است. بررسی تاریخ فقه، نشان می‌دهد در روزگاری که تقیّه تام حاکم بوده؛ حتی به استنباط احکام فردی هم پرداخته نشده است. با فراهم آمدن زمینه‌ها، این بخش سامان یافته و فراهم شدن زمینه‌های بیش‌تر فقه فرافردی در سطح خُرد مانند روابط بین مؤمنین فعال شده است. در تکوینی دیگر، فقه درگیر مسائل فرافردی کلان و نظامات شده است و اینک که زمینه تاریخی، سیاسی اجتماعی، معرفتی و ... فراهم آمده در سطح حکومتی، تمدنی و توسعه‌ای خود در پی سامان‌دادن مؤلفه‌های فقهی تمدن است.

فقه حکومتی در این زمان با ورود در مبانی و مبادی خود از یک سوی فعال شده و از سوی دیگر، در حیطه «منطق فهم و اصول فقهی» خود گام‌هایی را برداشته است. در

تکون این علم، نیاز به تکمیل این مبادی و مبانی، مباحث اصول فقهی و نیز مباحث فلسفه علمی مانند موضوع‌شناسی به شدت ضروری به نظر می‌رسد. موضوع‌شناسی که جزء مقدمی استنباط احکام است، شاید از مهم‌ترین وجوهی است که تکون در آن می‌تواند بسیاری از مرزهای این دانش را جابجا نماید. علی‌رغم ادبیات فربه در بحث موضوع‌شناسی، مرجع شناخت موضوع و مانند آن، اما غنای آن یارای حل مسائل موضوع‌شناسانه در موضوعات پیچیده کنونی را ندارد. با این نگره، ورود در موضوع‌شناسی را می‌توان نقطه صفر دانش موضوع‌شناسی پدیده‌های پیچیده کنونی در فقه دانست. توجه به این نکته مهم است که غموض در موضوعات، مدعیان شناخت این موضوعات و میزان حجیت این شناخت‌ها، رهنزهای مصداقی فراوان، اتکاء و اتکال به متخصصین علوم روز و ... به‌جای گشودن پیچیدگی‌ها، بر درهم‌تیدگی آن‌ها افزوده است. از این روی، تلاش می‌شود در سلسله مباحثی به این پیچیدگی‌ها توجه نموده و تنها بخشی از ادبیات شناخت موضوعات پیچیده اجتماعی را تقویت نمود.

در این مقاله با توجه به نگرشی که شهید صدر به پدیده‌های اجتماعی داشته، نگرش و ملاحظات ایشان نسبت به شناخت آن‌ها در فقه نظام بررسی اجمالی خواهد شد.

۱. ادبیات نظری

۱-۱. فقه و فقه نظام

سخن در باب فقه فرافردی، فراوان است. اصطلاحاتی از قبیل: فقه اجتماعی، فقه حکومتی، فقه تمدنی، فقه سیاسی، فقه نظام، فقه پویا و ... با تعاریف کم‌وبیش متفاوت و گستره دلالت گوناگون در راستای غنای ادبیات فقه فرافردی تولید شده‌اند. همچنین درباره فقه نظام یا فقه نظامات اجتماعی تعاریفی ارائه شده است. اما فقه نظام از نظر پیشینه، بیشتر منسوب به شهید صدر شده است. وی که با عناوینی؛ چون تولید مکتب یا مذهب سخن گفته، جایگاه فقه در این تولیدگری دانش را نیز معین ساخته است. اندیشه‌وران و شاگردان وی، نگره وی به فقه را با اصطلاحاتی؛ چون فقه نظام یا فقه نظامات تطبیق داده‌اند. با نگاهی به مطالبی که وی درباره گستره فقه و آسیب‌شناسی آن

از یک سوی داشته و همچنین بهره‌وری او از اصطلاحاتی؛ مانند: منطقه الفراغ، فقه النظریه، فهم اجتماعی نص و ... می‌توان نگره وی نسبت به فقه و فراروی آن از حوزه فردی را در سه گانه: فقه موضوعات، فقه نظامات و فقه توسعه‌ای توضیح داد؛ هرچند برخی اندیشه‌وران این سه گانه را ذیل فقه حکومتی بازتعریف نموده‌اند، اما به نظر می‌رسد با تعریفی که از فقه موضوعات ارائه شده است، اطلاق فقه حکومتی بر آن تهافت زیادی در بر خواهد داشت.

بر این اساس، سطوح تاریخی فقاقت و اجتهاد را می‌توان در بسامدهایی مبتنی بر زمینه‌های تاریخی، اجتماعی و سیاسی نظاره‌گر بود. در سطح اول- که برخی آن را فقه موضوعات نام نهاده‌اند و غالباً بر فقه سنتی نیز تطبیق داده می‌شود- موضوع حکم به گونه‌ای فردی و خُرد مورد مطالعه قرار می‌دهد. در این نگره حتی موضوعات کلان نیز تبدیل به موضوعات خُرد شده و احکام تک‌تک موضوعات استنباط می‌گردد؛ مثلاً پدیده‌ای به نام بانک به خُرد معاملات آن تجزیه شده و موضوعات مختلفی به دست می‌آید. مجتهد بر اساس تشخیص تکلیف مکلف، احکام موضوعات خُرد شده را بدون در نظر گرفتن احکام مناسبات و روابطی که بین این موضوعات خُرد وجود داشته و موضوع کلانی به نام بانک را تولید کرده، استنباط می‌نماید. این رویکرد؛ البته فقط در موضوعات خُرد ورود پیدا نمی‌کند، بلکه با داعیه فقه فرافردی یا حکومتی، نسبت به استنباط موضوعات کلان نیز ورود پیدا کرده و با همین روش احکام را استنباط می‌نماید. به عبارت روشن‌تر، در فقه موضوعات، فقیه، موضوع را به عنوان متعدد تجزیه و ذیل یک باب فقهی جای می‌دهد. با این شیوه است که همه نظامات عینی موجود برآمده از نظامات غربی، در چارچوب احکام رساله‌ای جای گرفته و بدون تغییر ماهیت و جوهره آن‌ها حکم جواز و حلیت دریافت می‌کنند.

در سطح دوم- که آن را فقه نظام یا فقه نظامات نام نهاده‌اند- نگرش حکومتی بر موضوعات با در نظر گرفتن موضوعات کلان و روابطی که در میان این موضوعات وجود دارد، شکل گرفته و حکم آن استنباط می‌شود؛ بنابراین، موضوع در این سطح از فقه، کلان بوده و فقیه با در نظر گرفتن نسبت‌ها، روابط و تأثیر و تأثرات عنوانی و

موضوعات مختلف ذیل یک موضوع کلان، حکم فقهی را استنباط می‌نماید. همچنین تلاش می‌شود نظام یا نظاماتی که بر احکام دینی حاکم است، استنباط گردد؛ به عبارتی، در این سطح، حکم موضوعات نظام‌وار خارجی و نیز نظامات حاکم بر احکام الهی استنباط می‌گردد. شهید صدر در شناخت موضوعات عارض بر جامعه اسلامی که از دستگاه‌های فکری غیردینی مانند سوسیالیسم یا ... وارد شده است، از یک‌سوی به فقه نظام نزدیک شده و با استنباط مذهب یا مکتب اقتصادی اسلامی از سوی دیگر فقه نظام را فعال کرده است. وی، بعد از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، به تطبیق مبانی خود در ساختار سیاسی پرداخته و پیشنهاد الگوی سیاسی ایران را ارائه نمود. او «نظام‌ها» و «سیستم‌های اقتصادی» را مسأله مستحدثه‌ای می‌دانست که باید فقیه، فقه حکومتی آن را استنباط نماید. نظام‌ها، مجموعه‌ای به هم متصل و دارای «مبانی» و «غایات» مخصوص به خود هستند که از یک‌سری اصول بنیادین و ریشه‌های فکری نشأت می‌گیرند و نباید نظام‌های اسلامی مبتنی بر این‌ها شکل گیرد (ر.ک: صدر، ۱۴۳۴ق (د)، ج ۱، ص ۲۰). به نظر ایشان، باید فقیه با نگره‌ای نظام‌وار، مکتب را کشف نموده و احکام هر نظامی را نیز استنباط نماید (صدر، ۱۴۳۴ق (ب)، ج ۵، صص ۱۱۷-۱۱۹).

در سطح سوم - که آن را «فقه توسعه‌ای» یا «فقه سرپرستی» نام نهاده‌اند - علاوه بر اینکه روابط، مناسبات و تأثیر و تأثرات مدنظر فقیه قرار می‌گیرد، جایگاه سرپرستی برای رسیدن به کمال نیز مدنظر قرار می‌گیرد. در این سطح، فقیه علاوه بر ملاحظه روابط، نسبت‌ها و تأثیر و تأثرات بین موضوعات، فرایند کمالی احکام برای تکامل انسان و جامعه و نحوه سرپرستی این تکامل را مدنظر قرار داده و به استنباط می‌پردازد. بر اساس این نگرش، مأموریت اصلی حکومت دینی، «تکامل اجتماعی در مسیر عبودیت و پرستش خدای متعال» است و «فقه حکومتی»، از طریق نهاد حکومت، درصدد «هدایت و سرپرستی جامعه» است. از این منظر، چون جامعه موضوعی در هم‌تنیده، مرکب و در تکوّن است، باید در مقیاس کل نظام اسلامی و در شرایط درگیری دائمی با نظام کفر و نفاق تحلیل شود. جامعه‌ای که همچون خود انسان در حال رشد و تکامل است، باید برای نورانی‌شدن این تکامل، طرح و الگوی جامعی ارائه دهد

که فقه سرپرستی، متکفل طراحی آن است (ر.ک: میرباقری، ۱۳۹۶، فصول ۱-۵).

هرچند نوشتار حاضر درصدد تبیین نظر شهید صدر مبتنی بر فقه نظام است، اما باید توضیح داده شود که ایشان در نگرش خود نسبت به سامانه اجتهاد و نظام فقاهت، سه سطح فوق را در نظر داشته‌اند؛ حتی نسبت به سطح سوم که برخی آن را متأخر از وی می‌دانند، نیز نظراتی داشته و در راستای آن سخن گفته است. اندکی درباره نگاه وی به فقه دقت خواهیم نمود.

شهید صدر بر این باور است که دو مرتبه از شریعت را می‌توان نظاره کرد: در مرتبه نازل، شریعتی است که صرفاً وظایف فرد را در شرایط مختلف معین می‌سازد؛ اما در مرتبه کامل، شریعت، حیات اجتماعی انسان را از طریق نظامات اجتماعی تنظیم و هدایت می‌کند (ر.ک: صدر، ۱۴۳۴ق (الف)، ص ۶۱). او با لحاظ ابعاد ثابت و متغیر موضوعات، بر این باور است که می‌توان بر اساس مکتب اسلامی احکام مربوط به نظامات در بخش ثابت و متغیر را استخراج کرد. به نظر او، ولی امر و حاکم اسلامی با یک فرایند اجتهادی، متناسب با مصلحت و نیاز جامعه (ر.ک: صدر، ۱۴۱۷ق (الف)، ص ۳۷۱) و مبتنی بر مفاهیم اسلامی و در راستای اهداف عام شریعت (ر.ک: صدر، ۱۴۱۷ق (الف)، ص ۴۴۳) و درون چارچوب احکام ثابت (ر.ک: صدر، ۱۴۳۴ق (د)، ج ۱، ص ۴۷)، احکام منطقه‌الفراغ را ارائه می‌دهد.

به عبارتی روشن‌تر، او درباره سطوح کنش فقه در طول تاریخ، دو گونه از کنش را بررسی می‌کند: «یک. اجرای نظریه در حوزه فردی به اندازه‌ای که به رفتار و اعمال فرد، مربوط می‌شود. دو. اجرای نظریه در حوزه اجتماعی و برپایی زندگی اجتماعی؛ با همه اقتضانات آن از قبیل: روابط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بر اساس این نظریه؛ اگرچه حرکت اجتهاد، در اصل و از حیث نظری هر دو حوزه را مدنظر دارد؛ زیرا این دو حوزه از منظر اعتقاد اسلامی یکسانند، اما این حرکت در مسیر تاریخی‌ای که در ساحت شیعه طی کرده، غالباً فقط حوزه اول را هدف‌گیری کرده است؛ به این صورت که - در جریان فرآیند استنباط، تصویر فرد مسلمانی که می‌خواهد نظریه اسلام برای زندگی را بر رفتار خود پیاده کند، در ذهن مجتهد، مجسم می‌شود؛ نه تصویر جامعه

مسلمانی که می‌خواهد زندگی و روابطش را بر پایه اسلام بنا کند» (صدر، ۱۳۹۸ (ب)، ص ۵۱۵).
 اجتهاد در چنین سطحی، همواره موضوعاتی که زمینه را برای حوزه اجرای اجتماعی فراهم می‌کند، نادیده می‌انگارد. به دیگر سخن، «ذهن فقیه در هنگام استنباط غالباً بر روی فرد مسلمان و نیاز او به ارشاد متمرکز می‌شود؛ نه جامعه مسلمان و نیاز آن به سازمان‌دهی زندگی اجتماعی‌اش» (صدر، ۱۳۹۸ (ب)، ص ۵۱۸). به نظر شهید صدر، چنین نگره‌ای است که باعث می‌شود «بسیاری به خود اجازه داده‌اند که یک موضوع واحد را تجزیه کنند» (صدر، ۱۳۹۸ (ب)، ص ۵۲۱). مثالی که شهید در این قسمت بیان می‌دارد نیز بیشتر نگره او به فقه موجود را به «فقه خُرد یا موضوعی» نزدیک می‌کند: «وی در این هنگام تلاش می‌کند از طریق ارائه تفسیری مشروع از واقعیت موجود زندگی، مشکل فرد مسلمان را حل کند؛ بی‌آنکه احساس کند که نظام بانک‌داری ربوی - حتی پس از آنکه تفسیری مشروع از واقعیت موجود بر پایه دیدگاه فردی ارائه شود - برای کل زندگی جامعه مشکل ایجاد می‌کند» (صدر، ۱۳۹۸ (ب)، ص ۵۲۰).

پس از این آسیب‌شناسی شهید صدر، فرایند ورود اجتهاد شیعی در مرحله دوم را توضیح می‌دهد و بر این باور است که «حرکت اجتهاد در جریان مقاومت خود، تا حدودی دریافت که جنبه فردی پیاده‌سازی نظریه اسلام برای زندگی، کاملاً با جنبه اجتماعی آن پیوند خورده است؛ چراکه با فروپاشی جنبه اجتماعی به تدریج جنبه فردی نیز رو به نابوی گذاشته بود» (صدر، ۱۳۹۸ (ب)، ص ۵۱۶). او در ادامه توضیح می‌دهد که چگونه علاوه بر نظام اجتهاد که خود را مهیای حل مشکلات اجتماعی و حاکمیتی می‌نمود، امت اسلامی نیز نگره خود به فقه را تغییر می‌داد. محصول این حرکت دوسویه، ایجاد تغییراتی در نظام اجتهادی بود که به نظر او «گام‌های نخست این تغییر را می‌توانیم به روشنی در وضعیت فعلی حرکت اجتهاد در شیعه و نتایج آن از قبیل: تلاش‌هایی که برای تبیین نظام حکومت در اسلام، مکتب اقتصادی اسلام و دیگر بحث‌های اجتماعی در اسلام می‌شود، ببینیم» (صدر، ۱۳۹۸ (ب)، ص ۵۱۷).

به عبارتی دیگر وی، در سطح دوم که آن را «فقه نظام» یا «فقه نظامات» نام می‌نهند، نگرش حکومتی بر موضوعات با در نظر گرفتن موضوعات کلان و روابطی که در میان

این موضوعات وجود دارد، را مدنظر داشته است. در این سطح، فقیه با در نظر گرفتن نسبت‌ها، روابط و تأثیر و تأثرات عناوین و موضوعات مختلف ذیل یک موضوع کلان، حکم فقهی را استنباط می‌نماید. فهم این روابط، مبتنی بر اصول کلی فهمی است که فقیه بر اساس مبانی دینی و اجتهادی بدان رسیده و به صورت‌بندی آن‌ها می‌پردازد. صورت‌بندی عناوین روابط و پیچیدگی‌ها باید به گونه‌ای باشد که از هر گونه رهنزی مصون بماند. از این روی، فهم آن‌ها نیاز به اجتهاد خواهد داشت؛ نوع خاصی از اجتهاد که تکرر انظار را به رسمیت می‌شناسد تا به مکتب، مذهب یا نظریه دست یابد. استنباط مکتب یا نظریه که در قالب نظامات اجتماعی در فلسفتنا بحث شده است، جمع‌بندی ایشان از چنین نگره‌ای است.

در تطبیق نگرش شهید صدر بر سه گانه‌ای که ذکر شد، مرحله سوم نیز مورد غفلت واقع نشده است. ایشان در چشم‌اندازی که برای فقه ترسیم می‌کنند و نیز در نگره‌های خود نسبت به سامان‌دهی نظام نیازهای طبیعی و فطری بشر، توسعه در فقه برای رسیدن به کمال انسان‌ها را نیز مدنظر قرار می‌دهند. اصطلاحاتی مانند: «امتداد عمودی و افقی فقه»، «حرکت پیش‌برنده»، «حرکت جهادی فقه»، «فهم ارتكازی اجتماعی از نص» (ر.ک: صدر، ۱۳۹۸ (ب)، صص ۵۲۰-۵۲۳) و... که ایشان در بررسی نظام اجتهادی به کار برده‌اند، نگرش ایشان به تحول فقه در جهت رشد و کمال را نشان می‌دهد. سنجش مناسبات بین انسان، ابزار و هدف، تقریباً در تمامی تحلیل‌های اجتماعی شهید صدر مشاهده می‌شود. به نظر شهید صدر، انسانی که ذیل حکومت اسلامی تعریف می‌شود، هدف والاتری را دنبال خواهد نمود: «حقیقت این است که تنها هدفی که تضمین می‌کند حرکت تمدن‌ساز انسان پیوسته به مسیر خود ادامه دهد و پرتوافشانی و شعله‌وریش تداوم داشته باشد، همان هدفی است که انسان به تدریج به آن نزدیک و با نزدیک‌شدن به آن، آفاق جدید و گستره‌های پیش‌بینی‌نشده‌ای برای او کشف شود و آتش حرکت او را شعله‌ورتر کرده، به حرکت او نشاط و ابتکار بیشتری بدهد. این جاست که نقش حکومت اسلامی روشن می‌شود تا خداوند را به عنوان هدف مسیر حرکت تکاملی انسان قرار داده، صفات و اخلاق او را به مثابه شاخصه‌های این هدف بزرگ، مطرح کند» (صدر، ۱۳۹۸ (الف)، ص ۱۹۸).

از آن جایی که شهید صدر مهم‌ترین دانش تحقق‌بخش به این اهداف عالی را فقه می‌داند (ر.ک: صدر، ۱۳۹۸(ب)، صص ۴۱۶-۴۱۷)، در مناسبت با همین توسعه در هدف انسانی است که علاوه بر توسعه‌ی عمودی فقه، خواهان توسعه‌ی افقی فقه نیز می‌شود تا بتواند این هدف والا را پوشش دهد: «تا زمانی که فقه از لحاظ کمی توسعه پیدا نکند و به‌طور افقی گسترش نیابد، نمی‌تواند دین اسلام را با همه جامعیت و فراگیری آن، به‌طور برساند و قادر نیست ویژگی‌ها، غنا و قدرت و ظرفیت اسلام را برای حل مشکلات امروز بشر نشان دهد؛ نمی‌تواند اسلام را در چهره‌ای به نمایش بگذارد که توجه امت را به خود جلب کند» (صدر، ۱۳۹۸(ب)، ص ۴۱۷).

۲-۱. موضوع‌شناسی در فقه مبتنی بر سطوح سه‌گانه

فرایند اجتهاد در علم فقه از دو مرحله تشکیل می‌شود: مرحله اول، موضوع‌شناسی است تا بر اساس شناخت دقیق از موضوع و با ارائه آن به ادله، مرحله دوم؛ یعنی حکم‌شناسی آغاز شود.^۱ موضوع به «متعلق به» حکم یا «موضوع‌علیه» حکم فقهی گفته می‌شود. در واقع مقصود از «موضوعات فقهی»، ممکن است یکی از این دو معنا باشد: (۱) موضوعی که خاستگاه اعتبار آن «فقه» است؛ (۲) موضوعی که «فقه» به آن می‌پردازد؛ خواه خاستگاه آن خود فقه باشد؛ مثل صلاه، یا خاستگاه آن، خارج از فقه؛ مثل تعاملات سیاسی اجتماعی افراد، باشد؛ مانند «بیمه». در گزاره‌های فقهی که از «متعلق»، «متعلق‌به»، مکلف و حکم تشکیل شده است؛ اگر متعلق نیز از پدیده‌های سیاسی، اجتماعی باشد، می‌توان در این تحقیق بدان پرداخت. تشکیل قیاس جهت تطبیق این عناوین و موضوعات بر ادله و منابع شرعی توسط علم اصول فقه انجام می‌گیرد، اما شناخت موضوعی که بایست حکم شرعی آن از ادله استنباط شود، گامی پیشتر از این مرحله

۱. در هر گزاره فقهی چهار مفهوم وجود دارد: ۱. حکم: مثل وجوب صلاه؛ ۲. موضوع حکم: مانند مکلف عاقل بالغ که معمولاً در احکام شرعی وجود آن مفروض گرفته می‌شود؛ ۳. متعلق حکم: مثل وجوب صلاه، خود صلاه متعلق حکم است؛ ۴. متعلق موضوع: آنچه که در قالب وصف، قید، شرط، و ... دایره موضوع حکم را ضیق کرده است، مانند «یومیه» در صلاه یومیه.

است که اهمیت به‌سزایی در مُصاب‌بودن حکم شرعی دارد. از این‌روی، شناخت موضوع و مرجع شناخت آن، محل بحث فقهاء در طول تاریخ فقهات بوده است. با توجه به سطوح سه‌گانه موضوعات، نظامات و سرپرستی که ارائه گردید، می‌توان موضوع‌شناسی را نیز بر همان پایه توضیح داد. بر این اساس، «فقه موضوعات» با منطق و شیوه خاص خود، موضوعات خارجی را به عناوین کلی مستقل از یکدیگر صورت‌بندی نموده و حکم تک‌تک آن‌ها را استنباط می‌نماید. «فقه نظامات»؛ اما مبتنی بر منطق «مجموعه‌نگر»، موضوعات یک نظام را در ارتباط، تعامل و تقویم با یکدیگر ملاحظه و حکم یک «کل» منسجم را استنباط می‌نماید. در هر دو روش نیز با دوسنخ از موضوعات بسیط و مرکب روبرو هستیم. محل بحث، بیش‌تر موضوعات مرکبی است که دارای ساختاری نظام‌مند و سیستمی است و از این‌روی، نیازمند منطقی است تا جایگاه عناصر را در نظام و ترکیب فهم نموده و احکام عناصر، روابط و مناسبات را در ترابط با یکدیگر استنباط نماید؛ هرچند گاهی در فقه موضوعات نیز این نسبت‌ها و روابط دیده شده و مثلاً با باب تراحم در صدد حل آن است، اما این‌گونه نگرش، موردی است. در «فقه سرپرستی» علاوه بر آن‌چه در فقه نظام موجود بود، بُعد زمان و حرکت نقش اصلی را ایفاء می‌کند. موضوعات؛ هرچند درون نظام، اما نه ایستا و ثابت، بلکه در فرایند زمان، در حال تغییر و تبدل و تکون هستند؛ حرکت و تکوینی که نیاز به سرپرستی دارد تا از تکون به‌سوی باطل منع شده و به تکون به‌سوی حق تبدیل گردد: «ویژگی ممتاز موضوع‌شناسی در مقیاس توسعه و سرپرستی»، «تبدل موضوعات در فرایند بهینه‌سازی» است. نظام موضوعات آنگاه که در مسیر رسیدن به نقطه مطلوب بهینه‌سازی می‌شود، کم‌وکیف عناصر نظام دست‌خوش تحوّل می‌گردد و همین امر سبب حذف یا اضافه‌شدن موضوعات و تغییر موازنه، نسبت‌ها و ماهیت آن‌ها می‌گردد. بر این اساس، «برنامه‌ریزی جامع و آینده‌نگر» در «فقه سرپرستی» حائز اهمیت می‌گردد؛ چراکه درنهایت مجموعه عقلانیت دینی جامعه می‌بایست مراحل تکامل اجتماعی را در ضمن نقشه راه برای جامعه مشخص کرده و روشن سازد که در هر مرحله از تکامل، کیفیت نظامات اجتماعی و در رتبه‌ی بعد، موضوعات آنها، چگونه خواهد بود» (میرباقری، ۱۳۹۶، ص ۱۶۲).

مثلاً واقعه تاریخی مشروطه را می‌توان در این سه سطح مورد مطالعه قرار داد. مشروطیت دارای عناوین خُردی چون عدالت، مساوات، آزادی، ولایت، و کالت و قانون‌گذاری عرفی است که می‌توان حکم هر کدام را به صورت تجزیه‌ای استنباط کرد.

در سطح کلان و درون فقه نظام می‌توان آن را به‌عنوان یک الگوی نظام سیاسی مبتنی بر اهداف خاص و مبانی ویژه دانست؛ نظامی که هرچند درون سرزمین اسلامی مورد شناخت علمای اسلام قرار می‌گیرد، اما خود، یک نظام برآمده از بستر و خاستگاه اندیشه‌ای غربی است که مفاهیم ارزشی آن، لوازم، پیامدها و آثار خاص خود را دارد؛ هرچند دارای یک یا چند لازمه از نظر شرعی مثبت هم باشد؛ مانند: حق رأی مردم، اما در سطح توسعه‌ای، فقیه، فقه سرپرستی مشروطه را درون یک فرایند اجتماعی تحلیل می‌نماید. از این منظر، حرکت و تکوینی که توسط مشروطیت در حال شکل‌گیری است و در حال مدرن کردن جامعه سنتی و دموکراتیک کردن نظام سلطنتی است، اتفافی شگرف است که منشأ و مبدأ تحولات شگرف‌تر در آینده شده و جامعه ایمانی را در مظاهر جامعه مدرن غربی منحل خواهد ساخت.

۳-۱. مرجع شناخت موضوعات

موضوع به‌معنایی که در فقه اراده می‌شود، دارای سطوحی است که در فرایند جعل، کشف و اجرای حکم می‌توان آن را مشاهده کرد. در ادامه به این مراتب اشاره می‌شود: در سطح اول، شارع در مقام تشریح و در وعاء اعتبار، یک حکم تکلیفی و یا وضعی را به موضوعی نسبت می‌دهد. این اولین مرتبه استعمال «موضوع»، در مقام «جعل» است که شارع آن را متعلق یک حکم قرار می‌دهد. وجود فرضی و یا حتی مفهومی و ذهنی موضوع در این سطح کفایت می‌کند (ر.ک: خویی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۲۷).

سطح دوم، خطابات شرعی است که کاشف از انشاء شارع هستند. گزاره‌های وحیانی علاوه بر حکم، دارای محکوم‌علیه هستند که گاهی متعلق و گاهی موضوع نامیده می‌شوند. در سطح سوم که مقام فعلیت حکم است نیز موضوع به‌مثابه علت فعلیت حکم تلقی می‌شود. از این روی، مرتبه حکم، متأخر از موضوع خواهد بود (ر.ک: صدر،

۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۰۸). سطح چهارم که محل بحث مقاله است، سطح موضوع‌شناسی است و در این مقام، این فقیه است که درصدد است موضوعات بیرونی را شناخته و حکم آن را کشف نماید. این موضوعات اگر در میراث فقهی سابقه داشته باشد، «مستنبط» و اگر سابقه نداشته باشد، «مستحدثه» نامیده می‌شود. فقیه، تلاش دارد تا با شناختن این موضوعات، حکم آن‌ها را کشف نماید. در مرحله امثال یا مصداق‌یابی است که بین مکلف عامی و مجتهد تفاوتی وجود ندارد، و هر کدام در عمل خود باید مصادیقی که با آن روبرو هستند را به احکام صادر شده برگردانده و عمل نمایند. بنابراین، منظور از موضوع‌شناسی که مقاله آن را بیشتر بر عهده فقیه می‌داند، همان مرحله قبل از مصداق‌شناسی است.

با توجه به این مراتب، بسیاری موضوع‌شناسی را با موضوع‌شناسی در مرحله امثال، جابجا فهم کرده‌اند. از این‌رو، بر این باورند، مرجع اصلی شناخت موضوعات، مجتهد نیست بلکه مکلف بر اساس عرف عام یا عرف خاص، به شناخت موضوعات می‌پردازد؛ البته در مواردی که ذکر می‌شود و نیاز به نگاه اجتهادی به نصوص می‌باشد، مجتهد در موضوع‌شناسی ورود پیدا می‌کند. عناوین مستنبط؛ چه شرعی، چه عرفی و چه لغوی، عناوینی هستند که مجتهد فقه سنتی نیز در آن ورود پیدا کرده و شناخت آن را از منابع دینی به صورت اجتهادی به دست می‌آورد. در تقسیم‌بندی دیگر، تمامی عناوین تأسیسی شارع، نیاز به شناخت توسط مجتهد دارد. برخی از عناوین امضایی که شارع در آن دخل و تصرفی کرده است نیز نیاز به شناخت مجتهدانه دارد.

در تقسیم‌بندی از جهت اعتبار، عناوین شرعی نیاز به شناخت مجتهدانه دارند. موضوعات طبیعی عموماً توسط عرف خاص یا عام شناخته می‌شوند. برخی از موضوعات طبیعی که عناوین آن توسط شارع مورد استفاده قرار گرفته و قیدی بر آن وارد شده است، نیز نیاز به شناخت مجتهدانه دارد. همچنین عناوین تقلیدی بر عهده مجتهد بوده و عناوین تحقیقی منوط به تحقیقات مکلف یا متخصصین است؛ نیز عناوین عرفی و اعتباری می‌تواند به گونه‌ای باشد که شناخت آن باید توسط مجتهد انجام گیرد. اما عناوین تکوینی در نگره سنتی، شناخت‌شان نیاز به عرف خاص یا متخصصین دارد.

مسلم است تمامی عناوین فوق، اگر قبل از صدور حکم، نیاز به موضوع‌شناسی داشته باشند، محل بحث مقاله قرار خواهند داشت. همچنین اجمالاً لزوم فهم اجتهادی برای برخی از موضوعات فی‌الجمله ثابت است.

با جمع‌بندی تقسیمات پیش‌گفته می‌توان آن‌ها را در سه دسته قرار داد: (۱) موضوعات مستنبطه شرعی که از مخترعات شارع بوده و ماهیت آن باید توسط شارع روشن گردد؛ مانند: حج و صوم و...؛ (۲) موضوعاتی که شارع در تعریف آن دخالت و تصرف داشته است و از این روی، فهم آن به فهم نظر شارع بستگی دارد؛ مانند: صلاه مسافر، فقیر و...؛ (۳) موضوعات عرفی؛ مانند: آب، خون و... که برای شناخت آن بایست به عرف رجوع کرد.

بنابراین، محل نزاع موضوعاتی است که عرفی هستند؛ چه عرف عام و چه عرف خاص. در این موضوعات، مرجع شناخت و روش شناخت‌شان باید به دست آمده و مورد ملاحظه قرار گیرد.

در سطح اول- که برخی آن را فقه موضوعات نام نهادند- موضوع حکم به صورت خُرد دیده می‌شود. در فقه موضوعات، فقیه، موضوع را به عناوین کلی متعدد تجزیه و ذیل یک باب فقهی جای می‌دهد. این عمل تطبیق فقیه، در واقع نگره اجتهادی او به موضوع پیچیده سیاسی اجتماعی است.

در سطح دوم- که آن را فقه نظام یا فقه نظامات نام می‌نهند- نگرش حکومتی بر موضوعات با در نظر گرفتن موضوعات کلان و روابطی که در میان این موضوعات وجود دارد، شکل گرفته و حکم آن استنباط می‌شود؛ بنابراین موضوع در این سطح از فقه کلان بوده و فقیه با در نظر گرفتن نسبت‌ها، روابط و تأثیر و تأثرات عناوین و موضوعات مختلف ذیل یک موضوع کلان، حکم فقهی را استنباط می‌نماید. فهم این روابط مبتنی بر اصول کلی، فهمی است که فقیه بر اساس مبانی دینی و اجتهادی بدان رسیده و به صورت‌بندی آن‌ها می‌پردازد. صورت‌بندی عناوین روابط و پیچیدگی‌ها باید به گونه‌ای باشد که از هر گونه رهنزی مصون بماند. از این روی، فهم آن‌ها نیاز به اجتهاد خواهد داشت (ر.ک: صدر، ۱۴۳۴ق(د)، ج ۱، ص ۲۰).

در سطح سوم - که آن را فقه توسعه‌ای یا فقه سرپرستی نام نهاده‌اند - فقیه علاوه بر ملاحظه روابط، نسبت‌ها و تأثیر و تأثرات بین موضوعات، فرایند کمالی احکام برای تکامل انسان و جامعه و نحوه سرپرستی این تکامل را مدّ نظر داشته و به استنباط می‌پردازد. از این منظر چون جامعه موضوعی درهم تنیده، مرکب و در حال تکوّن است، باید در مقیاس کل نظام اسلامی و در شرایط درگیری دائمی با نظام کفر و نفاق تحلیل شود.

۱-۴. موضوع‌شناسی از نظر شهید صدر

شهید صدر در چندین بحث، به لزوم مجتهدبودن موضوع‌شناس اشاره و یا تصریح دارند؛ هرچند ایشان، مشاوره با متخصصین، رجوع به عرف و سیره عقلائیّه را نیز بیان می‌کنند، ولی در نهایت و به خصوص در موضوعات پیچیده، لزوم اجتهاد را در شناخت موضوع مورد تأکید قرار می‌دهند.

اولین موردی که می‌توان به لزوم اجتهاد در موضوع‌شناسی دست پیدا کرد، مبحث ارتقاء فقه ایشان است. ایشان به ارتقاء عمودی و افقی فقه قائل بودند و استدلال می‌کردند که چنین شناختی از واقعیت‌ها را نه خارج از فقه و یا تنوع ادبیات، بلکه ضرورتی برای ارتقاء فقه می‌داند که به کشف اسرار هستی در خور توان بشر می‌انجامد (ر.ک: صدر، ۱۳۸۱، ص ۳۹). دینی شدن این فهم و نیز کشف حکم و یا نظریه دینی درباره آن، نیازمند این است که محقق «از متون اسلامی استفاده کند، و در اعماق این متون، فرو رود تا پایگاه اسلام را در مورد واقعیت سیاسی اجتماعی نفیاً و اثباتاً دریابد و بفهمد چگونه اسلام، همین مشکل را در همین زمینه‌ای که تجارب بشر، هشیارانه در زمینه‌های مختلف زندگی به آن رسیده، حل کرده است» (صدر، ۱۳۸۱، ص ۴۴). در واقع، کسی که قرار است فهم دینی از موضوع یابد تا حکم آن از دین استنباط شود نیز باید فقیه و مجتهد باشد و با غور در منابع دینی و نیز فهم دیالوگی و فرارونده بین واقعیت سیاسی اجتماعی و منابع دینی، مفهوم را بازشناسد.

در تبیین گام‌های کشف نظریه قرآنی نیز لزوم مجتهدبودن را درمی‌یابیم. از سویی،

ایشان حجیت هر گونه کشف از قرآن را منوط به فهم اجتهادی می‌داند و از سوی دیگر، در مراحل کشف نظریه قرآنی، موضوع‌شناسی را به‌عنوان اولین گام برمی‌شمارد. شناخت اجزاء، عناصر و ویژگی‌های حقیقی و واقعیّت جهت طرح پرسش‌های قرآنی ضرورتی انکارناپذیر در فرایند استنتاج از قرآن است. گام سوم ترسیمی ایشان نیز به‌گونه‌ای موضوع‌شناسی است. در این گام، وی بر این باور است که تمامی متون مرتبط با موضوع که در بردارنده لفظ موضوع، مفهوم یا عناصر و یا خصایص موضوع هستند باید گردآوری شوند. کشف روابط نظام‌مند بین یافته‌ها نیز موضوع‌شناسی است که ایشان در گام چهارم بیان می‌کنند؛ البته در همین گام، وارد حکم‌شناسی هم می‌شوند، اما این رفت و برگشتی است که شهید در این گام بین موضوع، نظام موضوع و حکم انجام می‌دهد تا به فهم دقیق موضوع و نیز کشف حکم بیانجامد (ر.ک: صدر، ۱۴۳۴ق(ج)، صص ۴۱-۴۲). لازم به ذکر است ایشان در فقه‌النظریه؛ هر چند بین کاشف نظریه و کاشف حکم تفاوت قائل می‌شوند اما هر دو را مجتهد فرض می‌کنند؛ لذا با عنوان فقیه کاشف نظریه و فقیه کاشف حکم معرفی می‌کنند (ر.ک: صدر، ۱۴۱۷ق(ب)، ج ۴، صص ۳۹۹-۴۰۱).

همچنین ایشان در لزوم بهره‌وری از اجتهاد در فهم، که به انتظار انسان از دین اشاره می‌کند، لزوم شناخت فراگیر از واقعیّت را بیان می‌کند: «انسان از اسلام توقع دارد که اندیشه و تصویری فراگیر درباره واقعیّت به او بدهد، به‌گونه‌ای که هر پدیده‌ای را که در واقعیّت اجتماعی بشر یا واقعیّت تاریخی آن وجود دارد از دیدگاهی اسلامی تفسیر کند و جایگاه هر جزئی از اجزای وجود یا هر بخشی از بخش‌های مسیر تاریخی انسان را به‌طور دقیق مشخص کند» (صدر، ۱۳۹۸ق(ب)، ص ۲۳۶). نتیجه آنکه، قائلین به فقه حکومتی، شناخت موضوعات پیچیده سیاسی اجتماعی را در نهایت، از شئون مجتهد می‌دانند و به این دلیل می‌توان آن‌ها را قائل به توسعه در اجتهاد از حکم‌شناسی به موضوع‌شناسی دانست.

۲. نوآوری‌های شهید صدر در موضوع‌شناسی فقه نظام

شهید صدر با طرح تحوّل طولی و عرضی (عمودی و افقی) در فقه و تقسیم فقه به فقه موضوعات و فقه نظامات، افقی فراروی تفاوت شناخت موضوعات فقهی از ابعاد

گوناگون را گشوده است. ایشان بر این باورند که شناختِ صرفِ موضوعات به ما هُوَ موضوعات، نمی‌تواند فقیه را به حقیقت موضوع؛ آن‌گونه که بایسته است، رهنمون شود. از این روی، ایشان پیشنهاد می‌دهند که موضوعات را باید درون نظامات شناخت. در واقع، موضوع از آن جهت که درون نظام متناظر با خود قرار دارد، باید شناخته شود. این جاست که مثلاً حکم یک موضوع اقتصادی درون نظام اقتصادی غیر از حکم آن موضوع به ما هُوَ موضوع خواهد بود. در این نگره، شناختی از موضوع برای فقیه حجیت دارد و می‌تواند در فرایند استنباط حکم شرعی قرار گیرد که درون نظامات متناظرش شناخته شود. همچنین استفاده از روش منطق ذاتی از یک‌سوی و نیز روش تفسیر موضوعی از سوی دیگر نگاه ایشان را در موضوع‌شناسی چندین گام پیش برده است.

برای فهم موضوع‌شناسی ایشان، نسبت‌های معرفت‌شناختی که در شناخت موضوعات پیچیده مرسوم است را مورد مطالعه قرار می‌دهیم. نسبتی که در شناخت موضوعات پیچیده از طریق تجربه‌گرایی و علوم جدید به دست می‌آید. نسبتی که در شناخت موضوعات بین مکتب اختراعی ایشان؛ یعنی منطق ذاتی برقرار است نیز می‌تواند روش تقریباً انحصاری ایشان را نشان دهد. در نهایت، استفاده از این مناسبات در فهم دینی واقعیت‌ها که در قالب روش تفسیر موضوعی و نهایتاً فقه‌النظریه ایشان ارائه شده است، اهمیت موضوع‌شناسی ایشان را روشن می‌سازد. بدیهی است تنقیح و تکمیل این نظریه نیاز به نگاشته‌های فراوان دیگری خواهد داشت.

۱-۲. نسبت شناخت موضوعات پیچیده با تجربه‌گرایی

مشهور است و برخی از شاگردان شهید صدر نیز اذعان نموده‌اند که شهید صدر در نهایت، در شناخت موضوعات پیچیده اجتماعی و سیاسی از علوم جدید که مبتنی بر تجربه‌گرایی است، بهره می‌برد و فاصله‌چندانی با آن‌ها ندارد. فحوص در آثار شهید صدر، اما می‌تواند عبور شهید صدر از این سخن را رهنمون شود. شهید به مناسبت‌های گوناگون به مصاف تجربه‌گرایی رفته و حجیت مطلق آن را زیر سوال می‌برد. همچنین منطق موضوعی که مورد استفاده در تجربه‌گرایی است را زیر سوال برده و با ارائه

روش، مکتب یا منطق ذاتی خود تلاش در جبران نقصان‌های مکتب تجربه‌گرایی دارد. وانگهی ورود وی در روش شناخت تفسیر موضوعی، نشان از آن دارد که وی شناخت را از پایگاه معرفت دینی مورد توجه قرار داده است. در نهایت، ابتدای شناخت موضوعات و پدیده‌های پیچیده بر فقه‌النظریه، عبور قطعی ایشان از پایگاه تجربه‌گرایی را نشان می‌دهد.

وی، تلاش دارد با دقت‌هایی در روش فهم منطق عقلی و برهانی و نیز کاربرد آن‌ها، نارسایی‌های موجود در آن‌ها را با ارائه روش‌های تکمیلی پوشش دهد. او با این پرسش؛ «ارزش شناخت‌های علمی در تنظیم زندگی اجتماعی چیست؟ آیا برپایی زندگی و نظام اجتماعی بر مبنای علمی و تجربه‌های طبیعی ممکن است- یعنی تجربه‌هایی به دقت همان تجربه‌هایی که در فیزیک و شیمی به کار گرفته می‌شوند- تا بدین ترتیب، از کلیه نارسایی‌های موجود در تجربیات اجتماعی که قبلاً بررسی شد، رهایی یافت؟»، به مصاف یافته‌های علوم تجربی و روش‌های تجربی جهت شناخت پدیده‌ها می‌رود. شهید در کتاب فلسفه‌ما، گفتارهای بنیادین، اسلام، راهبر زندگی و ... مفصل پیرامون تجربه‌گرایی و چگونگی استدلال‌ات تجربه‌گرایان برای اثبات حجیت شناخت حاصل از تجربه‌گرایی و استقراء، بحث کرده است. ایشان در فلسفه‌ما، بالغ بر هشت اشکال قوی نسبت به تجربه‌گرایی را تبیین نموده است؛ از قبیل: اولی نبودن ادعای معیار شناخت بودن تجربه، عدم امکان حکم به محالات از پایگاه تجربه، عدم امکان اثبات علیت از طریق تجربه صرف، بی‌اعتبار شدن علیت با ابتدای بر تجربه‌گرایی و ... (صدر، ۱۳۹۳، صص ۱۰۱ و ۱۵۱؛ صدر، ۱۳۹۸، ص ۲۸۵).

۲-۲. کاربرد منطق ذاتی در شناخت

محصول نقدهای شهید صدر بر روش «استقراء»، «تجربه‌گرایی» و «برهان عقلی»، در نظریه او با عنوان «منطق یا مکتب ذاتی» تجلی یافته است. او در وادی شناخت، با نقد «رویکرد تجربی» به‌ویژه بنیان‌های هیوم و حاشیه بر منطق ارسطویی و برهانی، تلاش دارد تا روشی نوین ارائه دهد که اشکالات این دو گونه از شناخت را نداشته باشند.

ایشان در مباحث اصولی خود و حول پاسخ به اخباریون، مُدرک این گونه از معلومات را «قریحه» می‌داند (صدر، ۱۴۱۷ق (ب)، ج ۴، ص ۱۱۹). جهت استناد این امور به قریحه را نیز این گونه توضیح می‌دهد: «علم به قضایایی از این قبیل در نتیجه قریحه، ناشی از روش تفکر هر انسان و شیوه او در استنتاج و سیر فکر از مبادی به مطلوب‌ها و از این مطلوب‌ها به مبادی به دست می‌آید. این حرکت از مبادی به مطلوب‌ها و به عکس، میان افراد مختلف از لحاظ طبیعت و روش و ویژگی‌ها، تفاوت دارد. همین قریحه است که انسانی را به اعتقاد به ثبوت چیزی برای چیزی در نتیجه وجود ارتباط و پیوند میان دو شیء وامی‌دارد؛ هر چند این رابطه برایش به گونه تفصیلی، روشن نشده باشد. این اعتقاد، گاه ناشی از قریحه و نه علم تفصیلی به آن، پیوندی است که میان آن دو چیز، رابطه ایجاد می‌نماید؛ هم‌چنان که ممکن است ثبوت چیزی برای چیز دیگر، نتیجه وجود حدّ وسطی باشد که نزد انسان به صورت معین معلوم نیست» (صدر، ۱۳۹۴، ص ۹۸) و دقیقاً در همین جاست که پای این منطق، در سامانه اجتهاد او در علم اصول فقه ایشان، خود را نشان می‌دهد. در واقع، او تلاش دارد کاربرد منطق قیاسی در درک مفاهیم انتزاعی در قیاسات اصولی را به منطق ذاتی در درک موضوعات و مفاهیم عینی توسعه دهد. هم‌چنین او با اصطلاح‌سازی دیگری با عنوان «فهم ارتکازی اجتماعی از نص»، جایگاه منطق ذاتی خود در فقه را محکم‌تر می‌نماید. به نظر او این فهم، مدلولی فراتر از مدلول لفظی دارد که فهم پدیده‌های اجتماعی را کامل‌تر می‌کند (ر.ک: صدر، ۱۳۹۸ (ب)، ص ۵۲۲).

بدین صورت او در مقابل منطق تجربی و منطق برهانی یا موضوعی، عنوان «منطق، روش یا مکتب ذاتی» را برای روش خود برمی‌گزیند. اساساً از آن جا که ایشان، شناخت بیرونی، به خصوص پدیده‌های اجتماعی را، در سامانه فکر، تعریف می‌کند، می‌نویسد: «هر فکر، دارای متعلقی محفوظ در جهان واقع است که آن را موضوع فکر یا موضوع شناخت می‌نامند و زایش یک فکر از فکر دیگر و ارتباط میان آن دو، در حقیقت، ناشی از همین ارتباط محفوظ میان آن دو متعلق در جهان عینی است» (صدر، ۱۳۹۴، ص ۵۳). او علی‌رغم این که در موضوع شناخت با دو مکتب دیگر هم‌داستان است، اما به خصوص در رویکرد، با منطق عقلی یا برهانی یا موضوعی، خود را جدا می‌داند: «منطق عقلی، از

زایشِ فکرِ دیگر، بحث نمی‌کند، بلکه از زایشی عمیق‌تر در مرتبه پیشین، سخن می‌گوید. بنابراین، موضوع دانشِ منطق عقلی، زایشِ فکر از فکرِ دیگر نیست، بلکه زایشِ حاصل میان دو متعلق آنهاست که ما از آن به «زایشِ موضوعی» در مقابل «زایشِ ذاتی» تعبیر می‌کنیم. ... منطق ذاتی از روش ذاتی در زایشِ شناخت، بحث می‌کند؛ یعنی خودِ فکر را بررسی می‌نماید و با متعلق آن فکر، کاری ندارد. به دیگر سخن، از ملازمه میان یک شناخت و شناختِ دیگر، سخن می‌گوید و از این بحث می‌کند که چگونه یکی از آن‌دو، بی‌آن‌که میان دو موضوع این دو شناخت، ملازمه‌ای در نفس‌الأمر و واقعیت باشد، دیگری را لازم می‌سازد» (صدر، ۱۳۹۴، ص ۵۳). در این روش، فکر به خودی خود، فکر دیگری را در پی دارد.

در منطق ذاتی که ارتباط ملازمه‌ای بین دو موضوع لحاظ نشده است، راز علیّت و زایش، در درون چارچوب فکر بشری است؛ به این معنا که ما در پی ویژگی خودِ فکر هستیم که از فکرِ دیگر زاییده شده و به دنبال علیّت می‌گردیم که باعث شده از این فکر، آن فکرِ دیگر، زاییده شود. در منطقِ ذاتی، ما به ویژگی‌های ذاتی خودِ آن فکر می‌پردازیم و با امور بیرون از چارچوبِ فکر و متفکر، کاری نداریم: «از این‌رو، این منطق را «منطق ذاتی» نام می‌گذاریم؛ چرا که منطقی است که قوانین علیّتِ برخی از افکار نسبت به برخی دیگر را کشف می‌نماید. موضوع منطق عقلی، نفس‌الأمر و واقعیت است؛ اما موضوع منطق ذاتی در حقیقت، خودِ فکرِ بشری است» (صدر، ۱۳۹۴، ص ۴۷).

در نسبت با مسئله استقراء و نسبت آن با مذهب ذاتی شهید صدر باید گفت که شهید، تلاشِ منطق ارسطویی را ناتمام دانسته و آن را نقد می‌کند. سپس با تشریح معرفت ثانویه و دو مرحله توالد ذاتی درصدد حل مشکل استقراء برمی‌آید (ر.ک: صدر، ۱۳۹۱ق، صص ۱۶۶-۱۶۸).

بنابراین، یقینی که در استقراء باید برای مردم حاصل شود، همین یقین موضوعی است و نه یقین ریاضی یا یقین ذاتی. از این منظر، هر قدر که استقراء بتواند یقین موضوعی را بیافزاید، به علم نزدیک‌تر می‌شود. از این روی می‌نویسد: «اگر یک محور به جهت تجمع مقدار زیادی از ارزش احتمالی، ارزش احتمالی بزرگی حاصل نماید؛

آن گاه این ارزش احتمالی فراوان با وجود شرایط معینی تبدیل به یقین می‌گردد» (صدر، ۱۳۹۱ق، ص ۳۳۴). نتیجه این که شهید صدر به جای «قاعده الصدغه لا تتكرر به صورت متمائله و متتالیه»، «قاعده عدم مشابَهت» را جایگزین می‌کند.

شهید در فرایند شناخت، سه عقل را تصور می‌کند که هر کدام متکفل بخشی از مراتب شناخت ما هستند. وی، با تبیین علم حضوری و حصولی بیان می‌دارد که اصل وجود، ویژگی‌های بالذات وجود و میزان مطابقت صورت محسوس با واقعیت که در حوزه علم حضوری هستند، ارتباطی با منطق ذاتی ندارند و منطق ذاتی، متکفل این‌ها نیست. وی، با تبیین این موارد در ادامه می‌نویسد: «پس روابط و پیوندهای میان دو شیء بیرونی را می‌توان با عقل اول، اثبات نمود. اما شماری از آن‌ها با عقل اول و نیز عقل دوم قابل اثبات نیست. که این گستره همان قلمرو منطق ذاتی و عرصه روش ذاتی در تفکر است. تعیین قلمرو دامنه منطق ذاتی، روابط و پیوندهایی است که نمی‌توان آن‌ها را با عقل اول یا دوم درک نمود» (صدر، ۱۳۹۴، ص ۸۷). اینکه شهید، شناخت روابط و پیوندهای بین واقعیت‌ها را توسط عقل اول و نیز منطق ذاتی می‌داند و از سوی دیگر، روابط و پیوندها از مهم‌ترین و اساسی‌ترین واقعیت‌های اجتماعی هستند، می‌توان کارایی منطق ذاتی در شناخت برخی از واقعیت‌های اجتماعی را فهم نمود.

اُولیّات و فطریّات که در عقل اول موجودند، مورد استفاده روش ذاتی قرار گرفته و کلیّات برای عقل دوم ثابت می‌شود. مثلاً علیّت بر اساس بطلانِ تسلسل ثابت می‌شود، علیّت «آ» برای «ب» نیز از روش منطق ذاتی و احتمالات که بیان شد به اثبات می‌رسد و آن گاه منطق عقلی برای کشف مصادیق آن وارد میدان معرفت می‌شود. کشف و شناخت روابط و نسبت‌های میان پدیده‌ها که بر عهده منطق ذاتی نهاده شد، نشان از آن دارد که در نظر شهید صدر، شناخت بسیاری از واقعیت‌های اجتماعی توسط منطق ذاتی ممکن است.

۲-۳. کاربرد روش تفسیر موضوعی و فقه‌النظریه در شناخت

به نظر می‌رسد شهید با توجه به توضیحاتی که ارائه می‌دهد، در موضوع‌شناسی و

روش فهم قرآنی موضوعات، از این روش بهره برده و در حال ارتقاء آن بوده است. به نظر شهید، وجه امتیاز فقها در نسبت با مفسرینی که به صورت تجزیه‌ای و آیه به آیه به شرح قرآن پرداخته‌اند، در این است که فقها «بحث فقهی را به مسائلی مطابق نیاز زندگی تقسیم کرده؛ در مورد هر مسأله، احادیث مربوط را آورده تا به اندازه‌ای که احادیث بتواند روی آن مسأله، روشن‌گری داشته باشد و نظر اسلام را توضیح دهد و در تشریح مطلب، از آن‌ها استفاده گردد» (ر.ک: صدر، ۱۳۸۱، ص ۲۷).

به دیگر سخن، در سامانه فقهت، مبتنی بر موضوعات و مسائلی که کنش‌گران و مکلفان درگیر آن بوده‌اند، «اجتهاد و دانش‌ورزی» صورت می‌گیرد، اما در تفسیر تجزیه‌ای مبتنی بر آیات قرآن- آن‌هم به تریبی که چینش شده است- «فهم» صورت می‌گیرد. به نظر شهید، این مدل فقهی، قابل تکرار در تفسیر می‌باشد تا استنطاق از قرآن کریم که مدنظر معصومین علیهم‌السلام بوده، به خوبی صورت گیرد. از آن‌جا که در چگونگی این روش، شهید، حول تفسیر سخن گفته است، لذا لازم است جهت ایضاح مفهومی، درباره آن، توضیح داده شود. در نهایت نیز درباره نظر خود شهید در مورد کاربست آن در فقه، سخن گفته و اندکی تحلیل صورت خواهد گرفت.

در روش موضوعی، نوعی گفتگوی بین مفسر و قرآن صورت می‌پذیرد. شهید، این روش را با تبیین مراحل توضیح می‌دهد تا به گفتگوی با قرآن می‌رسد. به نظر او در تفسیر موضوعی- که اصولاً حول یکی از موضوعات زندگی یا اعتقادی یا اجتماعی و جهانی است- ابتدا بایست مطالعات و اندیشه‌هایی متمرکز بر روی آن انجام گرفته و مبتنی بر تجارب و اندیشه‌های دیگران مطالبی اندوخته شود. راه‌حل‌های ارائه شده و مسائلی که پیرامون آن وجود دارد، صورت‌بندی نموده و از روش تطبیق تاریخی بهره گرفت. این روش باعث خواهد شد که از خلأهای موجود باخبر شده و آن‌گاه با یک آگاهی قبلی در محضر قرآن قرار گیرد و در این صورت است که «دیگر تنها، شنونده‌ای جامد و گزارشگری بی‌تلاش نیست، بلکه برای طرح مسأله در برابر قرآن، به‌عنوان یک موضوع عرضه شده که با اندیشه‌ها و مطالعات وسیع بشری سروکار دارد،

گفت‌وگویی خود را با متن قرآن آغاز می‌کند. مفسّر می‌پرسد و قرآن پاسخ می‌دهد. مفسّر در پرتو مجموعه تجاربی که از بررسی‌ها و کاوش‌های بشری‌اش اندوخته است، می‌کوشد تا نظر قرآن را درباره آن موضوع به دست آورد و با مقایسه متن قرآن با فراگرفته‌هایش از افکار و بینش‌هایی که به‌هم رسانده، نظر قرآن را می‌فهمد. از این‌رو نتایج تفسیر موضوعی، همیشه به اموری به‌هم مربوط و در جریان تجربه انسان، تعلق دارد؛ زیرا این نتایج، نشان‌دهنده علائم و میزاتی است که قرآن برای حدود اندیشه انسان در هر یک از موضوعات زندگی قرار داده است» (ر.ک: صدر، ۱۳۸۱، صص ۳۱-۳۲).

در این فرایند به نظر می‌رسد، مهم‌ترین عنصری که شهید بر آن تکیه دارد و فهم قرآنی یا دینی را از غیر آن، بازمی‌شناساند گفت‌وگویی با قرآن است. نوعی محاوره است که در صدد پاسخ گرفتن از قرآن بوده و صرفاً در پی تأثیر پذیری نیست. شهید، این نوع از فهم را عملی فعال و با هدف می‌داند که باعث به‌کارگیری متن قرآن در حقایق بزرگ زندگی می‌شود. به‌کارگیری که همراه با استفاده از تمامی موارث دانشی بشری بوده و آن‌ها را در محضر قرآن حاضر می‌نماید: «تا قرآنی که «لا یأتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه؛ نه از پیش و نه از دنبال، هیچ باطل‌کننده‌ای برای قرآن نخواهد آمد» (فصلت، ۴۲)، این قرآن نظر خود را در مقابل آن‌ها اظهار کند تا این مفسّر از مجموع آیات مربوط به موضوع، بتواند نظر قرآن را دریابد. بنابراین قرآن در این تفسیر، با واقعیت مربوط می‌شود، و با واقعیت به‌هم می‌پیوندد؛ زیرا تفسیر از واقعیت خارج، شروع شده، به قرآن، منتهی می‌گردد» (صدر، ۱۳۸۱، صص ۳۳-۳۴).

تکیه بر واقعیت خارجی و جایگاه آن در این روش، زیاد است. از این‌روی است که شهید، بار دیگر تأکید می‌کند این تفسیر گسترش افقی داشته، از روش تجزیه‌ای گامی به پیش رفته است و از آن‌جایی که مایه‌های آن تجربه‌های بشر است، می‌تواند به‌صورت مستمر پیش‌رونده و پربارتر گردد (ر.ک: صدر، ۱۳۸۱، ص ۴۰).

بر این اساس و در یک جمع‌بندی از این روش در جهت فهم موضوعات، می‌توان مراحل زیر را بیان کرد: (۱) تمرکز ذهنی بر موضوع؛ (۲) بهره‌بردن از تجربیات و

اندیشه‌های پیشینی؛ ۳) استفاده از روش تطبیق تاریخی و پرسش‌های آن؛ ۴) کشف خلاهای مفهومی؛ ۵) ارائه موضوع منقح شده به قرآن و تطبیق و اصلاح فهم به دست آمده با فهم قرآنی؛ و ۶) استخراج نظریه قرآنی در گفت‌وگویی با قرآن و طی یک رفت و برگشت.

بر اساس همین فهمی که از تفسیر موضوعی به دست می‌دهد، شهید، بازگشتی به روش فقهی دارد و تلاش می‌کند نمونه برگرفته از فقه را در خود فقه نیز ارتقاء دهد. مصب این ارتقاء را نیز شهید، مباحث مربوط به موضوع‌شناسی می‌داند و بر این باور است که «بحث‌های فقهی ما نیز امروز باید گسترش یابد، و در مورد مباحث موضوعی، ما به تحقیقات جدیدی به طور افقی و عمودی، هر دو نیازمندیم؛ زیرا به همان دلیل که گفتیم، روش موضوعی، از واقعیات زندگی شروع می‌گردد و سرانجام به احکام شرعی منتهی می‌شود» (صدر، ۱۳۸۱، ص ۳۶). وی با استناد به عمل فقها در طول تاریخ، بر این باور است که ایشان همیشه مسائل و موضوعات خود را از واقعیتهای زندگی مردم دریافت می‌کرده‌اند و طی فرایند اجتهاد، حکم آنرا از منابع استخراج می‌نموده‌اند. مهم، روش فهمی است که در بین فقها هم، کمابیش به صورت موضوعی وجود داشته و دخالت فهم‌های پیشینی مانند تجربیات مردم در قالب عقل، عرف و یا سیره عقلانیّه وجود داشته است. اما به نظر شهید، این روش، کامل نبوده و نیاز به گسترش و ارتقاء دارد: «البته باید به این موضوع توجه شود که روش موضوعی فقه، احتیاج به گسترش افقی دارد؛ زیرا هرچند علمای ما در طول قرن‌های متمادی، پیوسته تحقیقات خود را بر اساس روش موضوعی انجام می‌دادند، و با همت والای خود، کلیه نیازهای واقعی بشر را از جهان خارج گرفته، حکم آن را از شرع، استنباط می‌نمودند، ولی از آنجا که ابعاد زندگی انسان با گذشت زمان و پیچیدگی تمدن، رو به فزونی نهاده، لازم است پژوهش‌های موضوعی فقهی نیز همراه با گسترش نیازهای زندگی، آن را تعقیب کند و به مسائل خود در این زمینه گسترش دهد» (صدر، ۱۳۸۱، صص ۳۷-۳۸).

علاوه بر گسترش افقی که دربرگیرنده شناخت مسائل مستحدثه و پیچیده کنونی است، باید از نظر عمودی نیز این گسترش و ارتقاء اتفاق بیافتد. به نظر شهید، این ارتقاء

با ژرف‌نگری و ژرف‌اندیشی در مسائل فقهی اتفاق می‌افتد و از این طریق، نظریات فقهی استخراج می‌گردد. به‌نظر می‌رسد همین گذرگاهی است که مشهور به «فقه‌النظریه» شده است؛ مبنایی که می‌تواند در یک دیالکتیک، خود باعث به‌روزرسانی موضوع‌شناسی شده و به ارتقاء و گسترش دقیق عمودی فقه بیانجامد؛ به‌گونه‌ای که ژرفای مسائل فقهی استنباط و قوانین و بنیان ساختارهای تولیدی نشان از زیربنای دینی آن باشد. باید در خلال این قانون‌هایی که وضع می‌شود، نظرگاه و دید اسلام در قالب نظریه‌های اساسی اسلامی منعکس گردد (ر.ک: صدر، ۱۳۸۱، ص ۳۹). شهید، این نظریات بنیادی را نه خارج از فقه و یا تنوع ادبیات، بلکه ضرورتی برای ارتقاء فقه می‌داند که به کشف اسرار هستی در خور توان بشر می‌انجامد (ر.ک: صدر، ۱۳۸۱، ص ۳۹). از نظر وی فرو روی در اعماق متون اسلامی می‌تواند به روش حل مسأله از پایگاه اسلام دست یابد (صدر، ۱۳۸۱، ص ۴۴). توجه به این نکته لازم است که شهید صدر، مهم‌ترین کاربست نظریه را شناخت واقعیت‌های اجتماعی می‌داند که قبلاً نیز بدان توجه داده شد.

از این کلمات شهید و نیز برخی از مباحث دیگر وی، می‌توان لزوم مجتهدبودن موضوع‌شناس فهم می‌شود. این تلاش برای کشف نظریه‌های فراگیر قرآنی (صدر، ۱۳۸۱، صص ۷۸-۷۹) را می‌توان طی گام‌های ذیل توضیح داد: گام اول، «موضوع‌شناسی» است. ما باید موضوعی که خواستار کشف نظر قرآن درباره آن هستیم را مشخص کرده و اجزاء، عناصر و ویژگی‌های حقیقی آن را بشناسیم تا در گام دوم بتوانیم به «طرح پرسش»‌هایی از قرآن پردازیم. در گام سوم، تمامی متون مرتبط با موضوع، اعم از آن‌هایی که در بردارنده لفظ موضوع هستند یا این که مفهوم یا عناصر و یا خصایص موضوع را بیان کرده‌اند را گردآوری نماییم. در گام چهارم برای کشف رابطه میان مفاهیم جزئی هر یک از آیات و متون گردآوری‌شده با دیگر مفاهیم، تلاش کنیم تا به نظام یک‌پارچه‌ای از مفاهیم دست یابیم. گام پنجم، تلاش برای ترکیب مفاهیم و تنظیم همگی آن‌ها در قالب ترکیب نظری فراگیر است تا هر یک از مفاهیم، جایابی شوند تا بتوان مفهوم قرآنی که می‌تواند موضع قرآن را درباره موضوع به تصویر بکشد را استخراج نمود (ر.ک: صدر، ۱۴۳۴ق(ح)، صص ۴۱-۴۲).

نتیجه‌گیری

از آن‌چه گفته شد، می‌توان به پیچیدگی موضوعات سیاسی و اجتماعی که در سامانه موضوع‌شناسی فقه نظام قرار می‌گیرند، پی برد. پیچیدگی که فقهاء با سه روش: موضوعی، نظام‌مند و توسعه‌ای تلاش برای شناخت آن‌ها داشته‌اند. با دقتی که در ابعاد موضوع در فقه صورت گرفت، دخالت فقیه در موضوع‌شناسی، به معنای موردنظر مقاله تقویت گردید و آن‌گاه با توجه به رویکرد شهید صدر در دخالت فقیهانه در شناخت موضوعات، دلالت‌های معرفت‌شناسانه آن از قبیل: اختراع منطق ذاتی، توسعه تفسیر موضوعی و رسیدن به نظریه جهت شناخت موضوعات بررسی شد. نتیجه آن که شهید صدر، شناخت موضوعات پیچیده را بر عهده فقیه می‌داند که بایست مبتنی بر شناخت صغریات بیرونی با استفاده از منطق ذاتی، شناخت تفصیلی آن‌ها را طی گفتگو با منابع دینی و کشف نظریه قرآنی به دست آورد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. خویی، سیدابوالقاسم. (۱۳۷۷). اجود التقریرات (تقریرات خارج اصول آیت الله میرزا محمدحسین غروی نایینی، چاپ اول)، قم: مصطفوی.
۲. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۳۸۱). سنت‌های تاریخ در قرآن (۱جلدی، چاپ سوم). تهران: تفاهم.
۳. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۳۹۱ق). الأسس المنطقیه للإستقراء (طبع قدیم، ۱جلدی، چاپ اول). بیروت: دارالفکر.
۴. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۳۹۳). فلسفه ما (مترجم: سیدابوالقاسم حسینی ژرفا، چاپ اول). قم: دارالصدر (پژوهشگاه علمی-تخصصی شهید صدر).
۵. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۳۹۴). گفتارهای بنیادین (مترجم: سیدابوالقاسم حسینی ژرفا، چاپ اول). قم: دارالصدر (پژوهشگاه علمی-تخصصی شهید صدر).
۶. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۳۹۸«الف»). اسلام، راهبر زندگی؛ مکتب اسلام؛ رسالت ما (مترجم: سیدمهدی زندیه، چاپ اول). قم: دارالصدر (پژوهشگاه علمی-تخصصی شهید صدر).
۷. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۳۹۸«ب»). بارقه‌ها (مقالات، سخنرانی‌ها و یادداشت‌ها) (به کوشش: سیدامید موذنی، چاپ دوم). تهران: دارالصدر (پژوهشگاه علمی-تخصصی شهید صدر).
۸. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۴۱۷ق«الف»). إقتصادنا (محقق: مکتب الإعلام الإسلامی - فرع خراسان، ۱جلدی، چاپ دوم). قم: مکتب الإعلام الإسلامی، مرکز النشر.
۹. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۴۱۷ق«ب»). بحوث فی علم الأصول (تقریر: محمود هاشمی شاهرودی، ۷جلدی، چاپ سوم). قم: مؤسسه دائره معارف الفقه الاسلامی.
۱۰. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۴۲۱ق). دروس فی علم الأصول (الحلقة الأولى و الثانية، ۲جلدی، چاپ اول). قم: مجمع الفكر الإسلامی.
۱۱. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۴۲۳ق). دروس فی علم الأصول (الحلقة الثالثة، ۱جلدی، چاپ اول). قم: مجمع الفكر الإسلامی.

۱۲. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۴۳۴ق «الف»). الاسلام يقود الحياة. موسوعه الإمام الشهيد السيدمحمدباقر الصدر رح (ج ۱-۵، ۲۱جلدی، چاپ دوم). قم: دارالصدر (پژوهشگاه علمی-تخصصی شهید صدر).
۱۳. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۴۳۴ق «ب»). المدرسه الاسلامیه. موسوعه الإمام الشهيد السيدمحمدباقر الصدر رح (ج ۱-۵، ۲۱جلدی، چاپ دوم). قم: دارالصدر (پژوهشگاه علمی-تخصصی شهید صدر).
۱۴. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۴۳۴ق «ج»). المدرسه القرآنیه. موسوعه الإمام الشهيد السيدمحمدباقر الصدر رح (ج ۹، ۲۱جلدی، چاپ دوم). قم: دارالصدر (پژوهشگاه علمی-تخصصی شهید صدر).
۱۵. صدر، سیدمحمدباقر. (۱۴۳۴ق «د»). فلسفتنا. موسوعه الإمام الشهيد السيدمحمدباقر الصدر رح (ج ۱، ۲۱جلدی، چاپ دوم). قم: دارالصدر (پژوهشگاه علمی-تخصصی شهید صدر).
۱۶. میرباقری، سیدمحمد مهدی. (۱۳۹۶). درآمدی بر رویکردهای فقه حکومتی (نگارش: یحیی عبداللہی، چاپ اول). قم: نشر تمدن نوین اسلامی.

References

* The Holy Quran

1. Khoei, S. A. (1377 AP). *Ajwad Al-Taqrirat (Taqrirat Kharij Usul*, Ayatollah Mirza Mohammad Hussein Gharavi Naeini, 1st ed.), Qom: Mostafavi. [In Persian]
2. Mirbagheri, S. M. M. (1396 AP). *An Introduction to the Approaches of Governmental Jurisprudence* (Y. Abdullahi, 1st ed.). Qom: Publication of the new Islamic civilization. [In Persian]
3. Sadr, S. M. B. (1381 AP). *Traditions of History in the Qur'an*. (1 Vol, 3rd ed.). Tehran: Tafahom. [In Persian]
4. Sadr, S. M. B. (1391 AH). *al-Asas al-Mantiqiyah le al-Istiqra'*. (Tab'e al-Qadim, 1 vol, 1st ed.). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
5. Sadr, S. M. B. (1393 AP). *Our Philosophy* (S. A. Hosseini Jorfa, Trans. 1st ed.). Qom: Dar Al-Sadr (Shahid Sadr Scientific-Specialized Research Institute). [In Persian]
6. Sadr, S. M. B. (1394 AP). *Basic speeches* (S. A. Hosseini Jorfa, Trans. 1st ed.). Qom: Dar Al-Sadr (Shahid Sadr Scientific-Specialized Research Institute). [In Persian]
7. Sadr, S. M. B. (1398 AP). *Islam, the guide of life; School of Islam; Our mission* (S. M. Zandieh, Trans. 1st ed.). Qom: Dar Al-Sadr (Shahid Sadr Scientific-Specialized Research Institute). [In Persian]
8. Sadr, S. M. B. (1398 AP). *Sparks. (articles, lectures and notes)* (S. O. Moazeni, 2nd ed.). Tehran: Dar Al-Sadr (Shahid Sadr Scientific-Specialized Research Institute). [In Persian]
9. Sadr, S. M. B. (1417 AH). *Bohouth fi al-Ilm al-Usul*. (M. H. Shahroudi, 7 vols, 3rd ed.). Qom: Institute for Encyclopedia fo Islamic Fiqh. [In Arabic]
10. Sadr, S. M. B. (1417 AH). *Iqtisadona* (Maktab al-A'alam al-Islami - Khorasan branch, 1 vol, 2nd ed.). Qom: Maktab al-A'alam al-Islami, Markaz al-Nashr. [In Arabic]

11. Sadr, S. M. B. (1421 AH). *Dorus fi Ilm al-Usul*. (al-Halqah al-Awali va al-Thaniyah, 2 volumes, 1st ed.). Qom: Islamic Thought Association. [In Arabic]
12. Sadr, S. M. B. (1423 AH). *Dorus fi Ilm al-Usul*. (3rd ed., 1 vol, 1st ed.). Qom: Islamic Thought Association. [In Arabic]
13. Sadr, S. M. B. (1434 AH AP). *al-Islam Yaqoud al-Hayat. Encyclopedia of Imam al-Shahid al-Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr*. (vols. 1-5, 21 volumes, 2nd ed.). Qom: Dar al-Sadr (Shahid Sadr Scientific-Specialized Research Institute). [In Persian]
14. Sadr, S. M. B. (1434 AH). *Islamic School*. Encyclopedia of Imam Al-Shahid Al-Sayyid Muhammad Baqir Al-Sadr. (Vol. 5, 21 volumes, 2nd ed.). Qom: Dar Al-Sadr (Scientific-Specialized Research Institute of Shahid Sadr). [In Arabic]
15. Sadr, S. M. B. (1434 AH). *Our Philosophy*. Encyclopedia of Imam Al-Shahid Al-Sayyid Muhammad Baqir Al-Sadr. (Vol. 1, 21 volumes, 2nd ed.). Qom: Dar Al-Sadr (Scientific-Specialized Research Institute of Shahid Sadr). [In Arabic]
16. Sadr, S. M. B. (1434 AH). *Quranic School*. Encyclopedia of Imam al-Shahid al-Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr. (vol. 9, 21 volumes, 2nd ed.). Qom: Dar Al-Sadr (Scientific-Specialized Research Institute of Shahid Sadr). [In Arabic]



The Scope of the Islamic System in the Private Arena and Its Discipline from the Perspective of Shia Political Jurisprudence

Sayyid Kazem Sayyid Baqeri¹

Received: 26/11/2020

Accepted: 17/01/2021

Abstract

The present paper deals with the scope of the Islamic system's authority in the private arena and its discipline from the perspective of Shia political jurisprudence. In this regard, the basic premise and principle is the lack of guardianship and the impermissibility of intervention, based on the need to preserve human dignity, the need for justice and considering oppression as forbidden. However, since in some cases some citizens violate the privacy of others, based on the principle of "The more important and the important" and in order to maintain the Islamic system, public interests, public security, independence and national interests, the scope of authority of the Islamic system extends to the private arena of citizens in a limited and determined way, with a legal license and with specific evidence. Such extension is based on reason, verses of the Holy Quran and narratives. Considering the possibility of agents' wrongdoing and the behavior of some obstinate people and non-observance of its sensitive issues, an attempt has been made to take initial steps to design a discipline process for entering the private arena. In this regard, the necessity of enacting strict laws, emphasizing collective decision-making, determining the boundaries of emergency criteria, necessity and expediency, and determining the boundaries of interventions have been emphasized. This study has been conducted within the framework of jurisprudence of government and with the method of ijthihad and reading texts.

Keywords

Authority of the Islamic system, entry discipline, private arena, Shia political jurisprudence.

1. Associate Professor, Institute of Islamic Culture and Thought, Qom, Iran. sbaqeri86@yahoo.com

* Sayyid Bagheri, S. K. (2020). The Scope of the Islamic System in the Private Arena and Its Discipline from the Perspective of Shia Political Jurisprudence. *Journal of Jurisprudence and Politics*, 1(2) pp. 63-88. Doi: 10.22081/ijp.2021.61322.1016.

گستره اختیارات نظام اسلامی در عرصه خصوصی و ضابطه‌مندی آن از منظر فقه سیاسی شیعه

سیدکاظم سیدباقری^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۰/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۰۶

چکیده

نوشته حاضر به گستره اختیارات نظام اسلامی در عرصه خصوصی و ضابطه‌مندی آن از منظر فقه سیاسی شیعه می‌پردازد. در این عرصه، فرض اولیه و اصل، عدم ولایت و عدم جواز مداخله، مبتنی بر لزوم حفظ کرامت انسان، لزوم عدالت‌ورزی و حرمت ظلم است؛ اما از آن‌جا که در مواردی برخی از شهروندان، حریم خصوصی دیگران را می‌شکنند، بر پایه قاعده «أهم و مهم» و برای حفظ نظام اسلامی، مصالح عمومی، امنیت جامعه، استقلال و منافع ملی، گستره اختیارات نظام اسلامی به‌طور محدود و تعیین شده، با مجوز قانونی با مصداق معین، به عرصه خصوصی شهروندان تسری می‌یابد. این امر مستند به دلیل عقل، آیات قرآن کریم و روایات است. با توجه به احتمال لغزش کارگزاران و رفتار برخی از عناصر خودسر و عدم رعایت مسائل حساس آن، تلاش گردیده است تا گام‌هایی آغازین برای طراحی فرایند ضابطه‌مندی ورود به عرصه خصوصی، برداشته شود؛ در این باره بر ضرورت وضع قانون‌های سخت‌گیرانه، تاکید بر تصمیم‌گیری جمعی، تعیین حد و مرز ضوابط اضطرار، ضرورت و مصلحت و تعیین حد و مرز موارد دخالت، تاکید شده است. این مساله در چارچوب فقه حکومتی و با روش اجتهاد و خوانش متون انجام شده است.

کلیدواژه‌ها

اختیارات نظام اسلامی، ضابطه‌مندی ورود، عرصه خصوصی، فقه سیاسی شیعه.

sbaqeri86@yahoo.com

۱. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

* سیدباقری، سیدکاظم. (۱۳۹۹). گستره اختیارات نظام اسلامی در عرصه خصوصی و ضابطه‌مندی آن از منظر فقه

سیاسی شیعه. دوفصلنامه علمی - تخصصی فقه و سیاست، ۱(۲) صص ۶۳-۱۰۱6.1016.61322.1016.88-63 Doi: 10.22081/ijp.2021.61322.1016.88-63

درآمد

از مباحث عمده و چالش برانگیز در فقه سیاسی شیعه، بحث از گستره اختیارات نظام اسلامی و دخالت یا عدم دخالت در عرصه خصوصی شهروندان است. عرصه خصوصی غالباً به دور از تکلف‌ها و مسئولیت‌های زندگی جمعی است و افراد، فارغ از دغدغه‌های سیاسی-اجتماعی به زندگی خویش می‌پردازند و کسی حق دخالت در آن را ندارد. با این وجود، گاه دخالت‌های غیرمجاز در این حوزه رخ می‌دهد؛ حال از سوی افراد حقیقی که غالباً دایره‌ای محدود دارد، یا از سوی کارگزاران نظام سیاسی که پشتوانه قدرت و ثروت دارند و شهروندان عادی، به سختی می‌توانند در برابر آن، از خود دفاع کنند. خاصه آن که امروزه، دولت‌ها به سادگی با قدرت و ابزار پیشرفته‌ای که در اختیار دارند، امکان شنود و جاسوسی و دخالت در این حوزه را دارند. حساسیت این امور، پرسش‌هایی جدی در این بحث ایجاد کرده است.

با همه اهمیت‌هایی که این قلمرو دارد و ادله مختلف عقلی و نقلی بر حرمت آن دلالت دارد. اما آن‌گاه که این امر تراحم کند با امری مهم‌تر که مربوط به حفظ امنیت و عرصه عمومی جامعه اسلامی است، برخی از مسائل اختیارات نظام اسلامی در عرصه خصوصی، مطرح می‌شود. آن‌گاه که فردی تلاش می‌کند به عرصه خصوصی دیگران، ورود عدوانی و تجاوزکارانه داشته باشد و به آن، صدمه زند، در واقع، عرصه خصوصی خود را تبدیل به عرصه عمومی کرده است و حرمت خود را شکسته است. طبیعی است که باید در این مرحله، به گونه‌ای ضابطه‌مند با آن برخورد کرد که مسأله‌ای مربوط به حوزه عمومی است و از اصل اولی و عام عدم جواز دخالت در حریم خصوصی خارج شده و دخالت در آن جایز می‌گردد.

بحث گستره اختیارات نظام اسلامی در عرصه خصوصی، هرگز از حساسیت مسأله عدم دخالت در عرصه خصوصی شهروندان نمی‌کاهد و باید ساختاری طراحی شود و سامانه‌ای فراهم آید که کارگزاران نظام اسلامی به تشخیص و میل خود به سادگی نتوانند در زندگی خصوصی شهروندان دخالت کنند؛ ساختاری که می‌تواند امور این عرصه را نظم دهد؛ البته رسالت این نوشته پردازش ضوابط دخالت و ادله حرمت

دخالت نیست (سیدباقری، ۱۳۹۸)^۱، اما به هر حال، نمی‌توان انکار کرد، به دلیل آن که برخی از افراد سودجو و تبه‌کار - که به حق خود قانع نیستند و به سادگی امنیت اقتصادی، سیاسی و روانی دیگران را با چالش روبرو می‌کنند - نیاز به مهار و نظارت دارند و گاه این امر ممکن نمی‌شود، مگر با دخالت در زندگی خصوصی آنان؛ این مساله، همان است که گاه می‌توان از آن به «تجسس بر دشمن» یا «تجسس بر مجرمین و تبه‌کاران» یاد کرد که ذیل «تجسس مشروع» قرار می‌گیرد (ر.ک: الدغمی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۱۷)؛ هم‌چنان که در آموزه‌های دینی برای رعایت حریم خصوصی و منع مداخله، عمدتاً درباره شهروندان عادی جامعه اسلامی است، ولی وقتی بحث از اداره جامعه یا اداره‌کنندگان جامعه و رفع تهدید و خطر از جامعه است، موضوع متفاوت است (ر.ک: آقابابایی، ۱۳۹۶، ص ۲۹۸). بنابراین، نوشته در پی معجازسازی دخالت در عرصه خصوصی شهروندان قانون‌مدار و عادی نیست، بلکه در جستجوی بررسی ضابطه‌مندی اختیارات نظام اسلامی در عرصه خصوصی اخلاص‌گران امنیت است. با این رویکرد، آنچه این نوشته به آن می‌پردازد، گستره اختیارات نظام اسلامی در عرصه خصوصی و تاکید بر ضابطه‌مندی آن، با تکیه بر پاره‌ای از ادله عقلی و نقلی است، و در پاسخ بر این امر تاکید شده است که با وجود اصل اولی «عدم جواز دخالت در عرصه خصوصی شهروندان»، کارگزاران نظام اسلامی بر پایه قاعده «أهم و مهم» و برای حفظ نظام اسلامی، مصالح عمومی، امنیت جامعه، استقلال و منافع ملی می‌توانند به‌طور محدود و تعیین‌شده، با مجوز قانونی، در عرصه خصوصی شهروندان دخالت کنند و برای جلوگیری از لغزش بعضی از کارگزاران و ورود خودسرانه آنان به حریم دیگران و اختلال در نظام اجتماعی، با وضع قانون‌های سخت‌گیرانه، تصمیم‌گیری جمعی، تعیین حد و مرز ضوابط اضطرار، ضرورت و مصلحت و تعیین حد و مرز موارد دخالت، باید روند و سامانه‌ای را طراحی کرد که بتواند جلوی این گونه دخالت‌ها را بگیرد. این مهم با مراجعه به دلیل عقلی و نقلی و

۱. نویسنده در مقاله‌ای دیگر به تفصیل این بحث را بررسی کرده است (ر.ک. سید کاظم سیدباقری، ۱۳۹۸). ضوابط دخالت نظام اسلامی در عرصه خصوصی شهروندان از منظر فقه سیاسی شیعه؛ فصلنامه فقه حکومتی، (۷)، صص ۲۹-۵۳.

توصیف و تحلیل آنها، در چارچوب فقه حکومتی با قرائت امام خمینی علیه السلام، بر پایه روش مرسوم اجتهاد بدون ورود به جزئیات آن انجام شده است.

منظور از عرصه خصوصی در این نوشته، حوزه‌ای محرمانه و متعلق به افراد است که دیگران مجاز به ورود به آن نیستند، به بیان دیگر، حریم خصوصی، قلمروی از زندگی افراد است که راضی نیستند دیگران به آن دسترسی پیدا کنند؛ هرچند این بحث، در فقه، جدید است اما با توجه به واژگانی مانند «حق خلوت»، «حرم» و «حریم»، می‌توان گفت که در دانش فقه، دارای سابقه‌ای طولانی است؛ آن‌چنان که در حقوق غربی، این مهم از سابقه و اهمیت بالا برخوردار است و مباحث آن ذیل حقوق خصوصی^۱ و با عناوینی چون «حق تنهابودن»^۲ بررسی شده است که شبیه بحث حق خلوت در فقه اسلامی است.

درباره عرصه خصوصی شهروندان و ادله حرمت دخالت آن، آثاری نوشته شده است و کمتر بحث از اختیارات نظام اسلامی در این حوزه بحث شده است؛ با این همه، برخی از مباحث این مساله در بعضی از کتب بررسی شده است. برای نمونه راکان الدغمی، در کتاب التجسس و أحكامه فی الشریعه الإسلامیه، به‌طور خاص، برخی از زوایای مساله تجسس، جاسوسی مشروع، تجسس در افراد مجرم و تعقیب آنان و احکام آن در فقه اسلامی را بررسی کرده است (راکان الدغمی، ۱۴۰۶ق). حسین آقابابایی در کتاب حریم خصوصی در حقوق کیفری اسلام به مباحثی چون: ماهیت، دیدگاه‌ها و جلوه‌های حریم خصوصی، راهبردهای حمایت از آن، جرم‌انگاری مداخله در آن و انعطاف در اجرای قانون پرداخته است (آقابابایی، ۱۳۹۶). در کتاب دیگری، به نام حکومت اسلامی و حریم خصوصی (اسکندری، ۱۳۹۰)، نویسنده به ماهیت و مبانی حریم خصوصی؛ مبانی مصونیت آن؛ قلمرو آن؛ موارد نقض حریم خصوصی و مبانی دخالت در حریم

1. privacy Law

۲. «right to be alone» این بحث و اصطلاح را به سال ۱۸۹۰ دو حقوقدان آمریکایی به نام‌های Louis D. Brandeis و Samuel یادآور شدند و برای عمومی کردن آن تلاش کردند. برای توضیح بیشتر. ر.ک: Susan E. Gallagher, Introduction to "The Right to Privacy" by Louis D. Brandeis and Samuel Warren: A Digital Critical Edition, University of Massachusetts Press, 2017.

خصوصی پرداخته است. در کتاب «عرصه عمومی و خصوصی در فقه شیعه» به قلم محمد پزشکی (پزشکی، ۱۳۹۳)، مباحثی چون موضوع عرصه عمومی و عرصه خصوصی، امور حسیه، ظرفیت سنجی عرصه عمومی و عرصه خصوصی، ارتباط این دو عرصه با قواعد عام سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، قواعد عام روشی و قواعد عام فقه و ملاکات احکام، تشریح شده است و در کتاب «مبانی حریم خصوصی»، نویسنده مباحثی چون: مبانی حریم خصوصی؛ قلمرو حقوق و تکالیف شهروندان و دولت اسلامی را تحلیل کرده است (سروش محلاتی، ۱۳۹۴) و باقر انصاری در کتاب حقوق حریم خصوصی؛ مباحث متفاوتی چون بنیادهای نظری حریم خصوصی، مطالعه تطبیقی حریم خصوصی و مقوله‌های آن را تنظیم کرده است. نویسنده در بحث مقوله‌ها، مباحثی مانند: حریم منزل و خلوت افراد، حریم جسمانی افراد، متقاضیان کار، فعالیت‌های رسانه‌ای، اطلاعات شخصی و ارتباطات خصوصی را از منظر اسلام بررسی کرده است (انصاری، ۱۳۹۸). این نوشته به‌طور ویژه، به بررسی اختیارات نظام اسلامی در عرصه خصوصی و بایستگی طراحی روندهای ضابطه‌مند در عرصه خصوصی می‌پردازد؛ بحثی که کمتر به آن توجه شده است.

۱. دلایل وجود اختیارات نظام اسلامی در عرصه خصوصی

حریم و عرصه خصوصی، امری مورد احترام در فقه بوده و کسی حق دخالت و جاسوسی در زندگی دیگران را نداشته و ندارد. «اسلام برای رسیدن انسان به حوزه امنیت و آرامش است؛ زیرا از نظر قرآن و سنت، مردم خانواده‌ای همکار و همیارند و رو به سوی تکامل» (حسینی شیرازی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۷). تذکر این نکته مهم است که این امر استثنایی از منع کلی «لاتجسسوا» در آیه ۱۲ سوره حجرات است و طبعاً این امر با ملاحظات مختلف اجتماعی، سیاسی، امنیتی و اداره جامعه و بازرسی و کنترل مجریان است که به دلیل عقلی و نقلی، تخصیص می‌خورد (آقابابایی، ۱۳۹۶، ص ۲۹۸). با این وجود، در ادامه، به اختصار، برخی از دلایلی بررسی می‌شود که حکایت از اختیارات نظام اسلامی در عرصه خصوصی و در موارد استثنایی دارد.

۱-۱. دلیل عقلی

دلیل اول در وجود اختیارات نظام اسلامی در عرصه خصوصی شهروندان، با بهره‌گیری از عقل سامان می‌یابد. عقل، همان‌گونه که برای جلوگیری از ایجاد ناامنی اجتماعی-روانی و هرج و مرج، به عدم دخالت در عرصه خصوصی شهروندان حکم می‌کند و آن را منافات با کرامت ذاتی انسان می‌شمارد؛ آن‌گاه که جان و مال و ناموس و امنیت شهروندان در خطر می‌افتد، حکم به اختیار نظام اسلامی و ضرورت دخالت در این موارد می‌کند که به واقع، امری مربوط به عرصه عمومی است.

برخی معتقدند که هر نظام سیاسی، چهار کارکرد ضروری دارد:

- (۱) سازگاری^۱؛ به معنای لزوم هماهنگ‌شدن هر نظام با محیط طبیعی و خارجی خود؛
- (۲) هدف‌گزینی^۲؛ یعنی بهره‌گیری سیاسی از منابع برای رسیدن به اهداف مشخص؛
- (۳) یکپارچگی^۳؛ به معنای تحقق قواعد و مقررات یا هنجارهای قانونی و مشروع برای اداره و به دست گرفتن نظام؛

(۴) حفظ الگوهای ناپیدا^۴؛ که مربوط به حفظ الگوهای ارزشی مشترک هر نظام است (استونز، ۱۳۷۹، ص ۱۵۵). هر کدام از این کارکردها و وظایف، در صورتی اجرایی و عملیاتی می‌شود که امنیت جانی، جسمی و مالی و آرامش روحی و روانی بر جامعه حاکم گردد که ایجاد آن یکی از وظایف قطعی هر حاکم و دولتی از جمله دولت و حاکم اسلامی است. درست است که هدف متعالی دولت اسلامی، ایجاد بسترهای رشد و سعادت در جامعه است، اما اگر امنیت در جامعه نباشد، زمینه برای دستیابی به کارکردهایش از میان می‌رود، امور سامان نمی‌گیرد و زمینه برای رشد، رفاه، آرامش، حرکت به سوی کمال و سعادت فراهم نخواهد شد. بنابراین، اگر در مواردی ضرورت و اضطرار ایجاد کند، ناچار برای جلوگیری از فتنه‌انگیزی دشمنان و

1. Adaptation

2. Goal Attainment

3. Integration

4. Latent Pattern Maintenance

اخلال‌گران امنیت، کارگزاران نظام اسلامی باید به حریم خصوصی زندگی آنان وارد شود تا از مسائل مربوط به اختلال در امنیت آگاهی یابند و سازکارهای لازم برای مقابله با آن را آماده کنند.

پس عقل حکم می‌کند که برای ایجاد امنیت فراگیر در عرصه‌های مختلف، گاه چاره‌ای نیست جز آن‌که در حریم خصوصی شهروندان خاطی و تبهکار دخالتی انجام شود و از اخلال‌گری آنان در امور جامعه جلوگیری شود و این دخالت‌گری در هر نظامی بسته به شرایط و مقتضیات خود، انجام می‌شود؛ البته شکی نیست که در نظام‌های استبدادی، این امر فراگیر و بی‌ضابطه است و عرصه خصوصی اصولاً به رسمیت شناخته نمی‌شود.

با توجه به همین عنصر تعیین‌کننده، امام خمینی علیه السلام تاکید داشت، ممنوعیت ورود به عرصه خصوصی مردم، امری است و مقابله با گروه‌های سازمانی برای مقابله با نظام و امنیت جامعه اسلامی، امری دیگر؛ عقل حکم می‌کند که باید جلوی رفتار اخلال‌گران نظم و امنیت را گرفت. لذا خطاب به کارگزاران نوشت که آنچه (از رعایت حریم خصوصی مردم)، ذکر شد و ممنوع اعلام شد، در غیر مواردی است که در رابطه با توطئه‌ها و گروهک‌های مخالف اسلام و نظام جمهوری اسلامی است که در خانه‌های امن و تیمی برای براندازی نظام جمهوری اسلامی و ترور شخصیت‌های مجاهد و مردم بی‌گناه کوچک و بزرگ و برای نقشه‌های خراب‌کاری و افساد فی‌الأرض اجتماع می‌کنند و محارب خدا و رسول می‌باشند که با آنان در هر نقطه که باشند و همچنین در جمیع ارگان‌های دولتی و دستگاه‌های قضایی و دانشگاه‌ها و دانشکده‌ها و دیگر مراکز باید با قاطعیت و شدت عمل، رفتار کرد. وی، سپس تاکید دارد که عمل باید با احتیاط کامل همراه باشد، اما کسانی که معلوم شود شغل آنان جمع مواد مخدره و پخش بین مردم است، در حکم «مفسد فی‌الأرض» و مصداق ساعی در ارض برای فساد و هلاک حرث و نسل است و باید علاوه بر ضبط آنچه از این قبیل موجود است، آنان را به مقامات قضایی معرفی کنند، با این همه، ایشان باز هشدار می‌دهد که هیچ‌یک از قضات، حق ندارند ابتدائاً حکمی صادر نمایند که به وسیله آن، مأموران اجرا اجازه داشته باشند به

منازل یا محل‌های کار افراد وارد شوند که نه خانه امن و تیمی است و نه محل توطئه‌های دیگر علیه نظام جمهوری اسلامی که صادرکننده و اجراکننده چنین حکمی مورد تعقیب قانونی و شرعی است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷، ص ۱۴۱). جالب است که اصطلاح «خانه تیمی»، خود حکایت از آن دارد که گروهی سازمان‌یافته و متشکل، اقدام به خرابکاری علیه امنیت جامعه اسلامی می‌کنند.

بنابراین با ملاحظات عقلی که به‌عنوان محدودکننده حقوق از جمله حق حریم و خلوت در مقررات بشری مورد توجه قرار گرفت، در تعلیمات اسلامی هم به نحو کامل و شایسته‌ای مورد توجه است و به همین دلیل، سطح‌بندی مشخصی میان منع تفتیش و حمل بر صحت عمل و رفتار افراد عادی و حساسیت و تیزبینی نسبت به مقامات و متصدیان امور عمومی یا مواردی که به رصد فعالیت‌های ضدامنیتی دشمنان و مخالفان مربوط است، مشاهده می‌شود (آقابابایی، ۱۳۹۶، ص ۲۹۹). برخی از فقها تاکید دارند که عقل به این امر حکم می‌کند؛ چه آن‌که نظام اسلامی جز با مراقبت، پایدار نمی‌ماند و هر آنچه پابرجایی نظام بسته به آن باشد، به ضرورت و بدهت عقلی واجب است (خرازی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۰). شرع اسلام، به‌شدت از تلاش برای دخالت در زندگی مردم و اسرار شخصی آنان نهی می‌کند، اما از امور مرتبط با مصلحت جمعی منع نمی‌کند، بلکه به دولت اسلامی اجازه می‌دهد تا اطلاعاتی صحیح تحت نظر حاکم اسلامی جمع‌آوری شود تا در پرتو آن، حرکت کند و بتواند توطئه‌گران را بشناسد و نقشه‌های آنان را باطل کند تا مصلحت امت اسلامی حفظ شود و وطن اسلامی از کید و نقشه دشمنان محفوظ ماند. این امری است که عقل سلیم آن را تایید می‌کند و فطرت آن را می‌پذیرد و اقتضای حکمت و تدبیر و سیاست دارای رشد است؛ «و هذا أمر يؤیده العقل السلیم و تقبله الفطره و تدعو إليه الحکمه و یقتضیه التدریر الصحیح و السیاسه الرشیده (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۵۴۲). از دیگر سو، عقل به قاعده «أهم و مهم»، حکم می‌کند و مفاد آن را می‌پذیرد؛ با توجه به اهمیت بیشتر، مصلحت افزون‌تر، اجرای عدالت و ایجاد امنیت جامعه اسلامی، طبعاً، مهمی چون عدم‌دخالت در حریم شخصی برخی از شهروندان خطاکار و کسانی که به حق خود قانع نیستند، کنار گذاشته می‌شود. آن‌گاه که افرادی

امنیت جامعه اسلامی را به خطر می‌اندازند، به حکم عقل باید برای دستیابی به امر مهم، از مهم گذشت؛ جلوی آنان را گرفت که گاه لازمه این امر دخالت در عرصه خصوصی آنان است.

۱-۲. آیات قرآن کریم

پس از دلیل عقل، آیات و روایات متعددی در این باره وجود دارد که ما را به گستره‌ای از اختیارات حاکم اسلامی می‌رساند که به مداخله در زندگی خصوصی برخی از شهروندان، منجر می‌شود. در ادامه برخی از آیاتی که دلالتی نسبتاً مستقیم بر این بحث دارد، بررسی می‌شود.

۱-۲-۱. فتنه‌انگیزی و جاسوسی منافقان

در قرآن کریم، در سوره توبه آیه ۴۷ خداوند به نکته‌ای اشاره می‌کند که برخی از مفسران از آن به ضرورت جاسوسی بهره‌گیری کرده‌اند، در این آیه آمده است:

«لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا وَلَا أُضْعُوا خِلَالَكُمْ يَبْغُونَكُمْ الْفِتْنَةَ وَفِيكُمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ؛ اگر منافقین با شما بیرون آمده بودند، جز فساد برای شما نمی‌افزودند و به سرعت خود را میان شما می‌انداختند و در حق شما فتنه‌جویی می‌کردند و در میان شما جاسوسانی دارند که به نفع آنان اقدام می‌کنند، و خدا به حال ستمکاران داناست» (توبه، ۴۷).

خداوند در آیه ۴۶ این سوره، گزارش می‌کند که منافقین اگر برای یاری لشکر اسلام و جهاد با کفار در رکاب پیامبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، اراده و رغبتی داشتند، برای خروج آماده می‌شدند، اما آنان چنین نیتی نداشتند (ر.ک: شیخ طوسی، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۲۳۰)، سپس در آیه ۴۷ چنین بیان می‌شود که اگر هم بر فرض که به همراه شما خارج شوند، کاری جز فسادورزی ندارند و با جاسوسانی که در صفوف مسلمانان داشتند، علیه آنان اقدام می‌کردند: «وَفِيكُمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ». یکی از معانی که شیخ طوسی برای «سماعون» بیان می‌کند، آن است که منافقان، جاسوسانی داشتند که اخبار مسلمانان را برای

مشرکین نقل می کردند: «لهم عیون منهم ینقلون أخبارکم الی المشرکین» (ر.ک. شیخ طوسی، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۲۳۱). زمخشری نیز در این باره می گوید، منظور آن است که در میان مسلمانان، سخن چینی وجود داشته است که حدیث و گفتار آنان را می شنیده و به مشرکین انتقال می داده اند: «نَمَامُونَ یَسْمَاعُونَ حَدِیْثَکُمْ فِیَنْقَلُونَهُ إِلَیْهِمْ» و یا افرادی هستند که سخن منافقین را گوش می کنند و پیرو آنان هستند: «أَوْ فِیکُمْ قَوْمٌ یَسْمَاعُونَ لِّلْمُنَافِقِیْنَ وَ یَطِیْعُونَهُمْ» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۷۷).

پس این امر را می توان دریافت که منافقان در میان مسلمانان، جاسوسان و خبرکشانی داشته اند و در پی خرابکاری بوده اند؛ جالب آن که در آیه شریفه، فتنه انگیزی و جاسوسی، در کنار هم قرار گرفته اند (ر.ک. سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۴۷). حال آیا حضرت محمد ﷺ، به عنوان حاکم اسلامی، باید در مقابل این گروه - که به دنبال فتنه انگیزی و اختلاف در میان مسلمانان هستند - ساکت و منفعل باشد و هیچ عملی را انجام ندهد. طبیعی است که برای حفظ جامعه اسلامی از آشوب آفرینی، باید سامانه ای طراحی کند و افرادی را به کار گیرد تا در میان دشمنان حضور داشته باشند و از نقشه ها و روابط خصوصی آنان آگاهی یابند و در زمان مقتضی، علیه آنها اقدام کنند و نمی توان آن را صرفاً به عرصه جنگ محدود کرد؛ چه بسا دشمنان در حالت صلح و در خانه نشسته اند و در حال توطئه برای دولت اسلامی باشند. بنابراین، لازمه مقابله با نقشه دشمنان، ایجاد امنیت و خبرداری از مسائل و امور پنهان آنان، تشکیل نظام اطلاعات و اخبار است و در مواردی چاره ای نیست مگر آن که حاکم اسلامی و کارگزاران او در عرصه خصوصی تخریب گران امنیت و توطئه چینان نیز ورود کنند و از مقدمه چینی ها و مخفی کاری های دشمن مطلع شوند.

۱-۲-۲. آیه آمادگی همه جانبه در برابر دشمن

در آیه ای دیگر خداوند به مسلمانان دستور می دهد که هر قدر می توانید در برابر دشمن قوی گردید و نیرو و ابزار جنگی را فراهم آورید تا دشمن خدا به هراس افتاد: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الرِّحَالِ تُزْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَ عَدُوَّكُمْ وَ الْآخِرِينَ

مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ»؛ و هر چه در توان دارید از نیرو و اسب‌های آماده بسیج کنید، تا با این (تدارکات)، دشمن خدا و دشمن خودتان و (دشمنان) دیگری را جز ایشان - که شما آنان را نمی‌شناسید و خدا آنان را می‌شناسد - بترسانید» (انفال، ۶۰).

«قوه»، شامل هر توان و نیرویی می‌شود که رزمندگان با آن در جنگ، تقویت می‌شوند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۳۲). کلمه «قوه»، به معنی هر آن چیزی است که موجب تقویت در جنگ می‌شود (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۹). هر آن چه که با آن عملی از اعمال انسان ممکن می‌شود و آن در جنگ و جهاد، شامل هر چیزی می‌شود که با آن، جنگ اداره می‌شود؛ از انواع اسلحه، مردان کارورزیده و تشکیلات نظامی است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۸۱، ج ۹، صص ۱۱۴-۱۱۷). اصل و ریشه «رباط»، ملازمت و مواظبت بر امر و نگهداری از مرزهاست. «مرباط» آن است که هر یک از دو طرف جنگ، برای حفظ آمادگی، گروهی را بر سر مرزها بفرستد. لذا به مقرر در کنار مرزها گفته می‌شود «رباط» (ر.ک: طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۴۸). جمله «ما استطعتم» عام و کلمه «قوه» به صورت «نکره» آمده و عمومیت آن را تقویت می‌کند و لذا هر گونه نیرو و ابزارهای آمادگی در نبرد را شامل می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۲۲۴). به نظر می‌رسد که آمادگی تا حد توان در نیروی نظامی، در همه قوای عقیدتی، علمی، سیاسی، اقتصادی و مانند آن و اسب‌های آماده که امروز سلاح‌های خودکار را شامل می‌شود، برای ترساندن دشمنان شما و دین خداست تا آن که طمع به رویارویی با شما پیدا نکنند (صادقی تهرانی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۸۴). طبعاً زمان پیامبر، آمادگی دفاعی، شامل «رباط الخیل» می‌شده است و روح آیه و فرمان خداوند، حکایت از آمادگی دفاعی و بالابودن قدرت رزمی بوده است، هر کدام به فراخور زمان خود (سیدباقری، ۱۳۸۸، ص ۲۵۳).^۱ پس خدای متعال در این آیه، مسلمانان را دستور می‌دهد تا هر آن چه را که توان دارند به کار گیرند تا دشمن، به هراس افتد. باری هدف همه این ابزار و نیروها برای ترساندن دشمن و عدم مداخله آنان در جامعه اسلامی است. در این جامعه، منافقان، نیروهای نفوذی، سودجویان، خودمحروران و امنیت‌زدایان،

۱. برای تفصیل بحث رجوع کنید به: سیدباقری، ۱۳۸۸، ص ۲۵۳.

همه دشمن به شمار می‌آیند و طبق این آیه، باید با افزایش قدرت مسلمانان، به جان‌شان ترس و وحشت انداخت. واقعیت آن است که در برخی مواقع، دشمن بیش از نیروی ظاهری از نیروی قوی و کارآمد پنهان و اطلاعاتی می‌ترسد که در روندی دقیق و سنجیده، از اطلاعات آنان آگاهی می‌یابد و نقشه‌های آنان را نقش بر آب می‌کنند. لذا از لوازمی که می‌تواند دشمن را بترساند، وجود نظام‌های اطلاعاتی و استخباراتی است. اگر دشمن حس کند که نیرویی قوی و توانمند حرکات او را رصد و پی‌جویی می‌کند و اجازه نمی‌یابد تا هرگونه که می‌خواهد تصمیم بگیرد و عمل کند، ترسی تخریب‌گر بر او حاکم خواهد شد. طبیعی است که این‌گونه نیروها باید در عرصه‌های پنهان و حریم‌های شخصی برخی از خرابکاران وارد شوند و از سخنان و تصمیم‌های آنان با اطلاع شوند تا بتوانند جلوی فسادورزی آنان را بگیرند.

بنابراین، «مطابق این معنا، داشتن نظام اطلاعاتی در حکومت اسلامی برای شناسایی اهداف و تحرکات دشمن یکی از اساسی‌ترین ابزارهای آمادگی به‌شمار می‌رود. مسلمانان در فتح مکه، با وجود آنکه از قدرت بالایی برخوردار بودند، باز هم از نیروهای اطلاعاتی استفاده کردند؛ به طوری که فتح مکه در سه مرحله انجام گرفت: نخست، مرحله مقدماتی؛ یعنی فراهم کردن قوا و جمع‌آوری اطلاعات کافی از موقعیت دشمن و کم‌وکیف نیروی جسمانی و روحیه آنها بود که این مهم، بدون داشتن جاسوسان و نیروهای ویژه امکان‌پذیر نیست. مرحله دوم، مقام انجام بسیار ماهرانه فتح بود و در نهایت، مرحله پیامدها و آثار آن بود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۲۷، ص ۴۰۳).

۳-۱. روایات

تاکید گردید که گستره اختیارات نظام اسلامی، در صورت ضرورت، به عرصه خصوصی دشمنان داخلی و خارجی و اخلاص‌گران امنیت و یا کارگزارانی که قدرتی در اختیار دارند، محدود می‌شود؛ نه شهروندان عادی که إخلالی در امور انجام نمی‌دهند. اصولاً این کار حرام است. بر این اساس، یکی از وظایف حکومت اسلامی، ایجاد زیرساخت‌های لازم برای جلوگیری از اختلال در امور جامعه است تا روند امور به

شایستگی انجام گیرد؛ امام علی علیه السلام، دربارهٔ وظیفهٔ حکومت به این امر اشاره دارد که حکومت برای رقابت و دستیابی به قدرت نبوده است، بلکه هدف آن بوده که آموزه‌های دینی اجرایی گردد، اصلاح در شهرها آشکار گردد و ستم‌دیدگان، امنیت یابند و حدود اجرا شود: «فَيَأْمَنُ الْمُظْلَمُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَ تَقَامُ الْمُعْطَلَةُ مِنْ حُدُودِكَ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۲۹).

ساحتی از اختیارات نظام اسلامی در حریم خصوصی، رسیدگی و مراقبت از کارگزاران است و نظارت و مراقبت برای آن است تا از قدرت و ثروتی که در اختیارشان قرار گرفته است، استفاده نادرست نکنند؛ امری که عقل و شرع به آن حکم می‌کند. در سیره نبوی نقل شده است که آن حضرت صلی الله علیه و آله هر گاه لشکری به جایی گسیل می‌کرد و کسی را امیر آنان می‌ساخت، همراه امیر لشکر، از افراد زبده و دارای اعتماد، به‌عنوان جاسوس می‌فرستاد، تا اخبار و رفتار او را برای آن حضرت، گزارش کند، از امام رضا علیه السلام چنین نقل است: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ إِذَا وَجَّهَ جَيْشًا فَأَمَّهُمْ أَمِيرًا، بَعَثَ مَعَهُ مِنْ نِقَاتِهِ مَنْ يَتَجَسَّسُ لَهُ خَبْرَهُ» (حمیری، ۱۴۱۳ق، ص ۴۳۲)^۱ آن فرد یا افراد از امور امیر جستجو می‌کردند. طبعاً لازمه این جستجو، گاه مربوط به دخالت در عرصه خصوصی آن فرد بوده است. «انواع تجسس در مواردی که به حفظ لشکر مسلمانان از دشمن و غافل‌گیری آنان بیانجامد، نیکو شمرده شده است؛ زیرا که حضرت رسول صلی الله علیه و آله، به جنگ‌ها، جاسوس می‌فرستاد و می‌فرمود که جنگ، خدعه و فریب است» (ملاحویش آل‌غازی، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۳۵۰).

به تناسب همین امر، امام علی علیه السلام در عهدنامه مالک اشتر، تاکید دارد که باید ناظرانی وجود داشته باشند تا بر رفتار کارگزاران نظارت کند: «وَ ابْعَثِ الْعِيُونَ مِنْ أَهْلِ الصَّدَقِ وَ الْوَفَاءِ عَلَيْهِمْ، فَإِنَّ تَعَاهِدَكَ فِي السَّرِّ لِأُمُورِهِمْ حَدُّوهُ لَهُمْ عَلَى اسْتِعْمَالِ الْأَمَانَةِ وَ الرَّفْقِ

۱. همچنین ر.ک: مجلسی، ۱۳۹۲ق، ج ۱۰۰، ص ۶۱. در روایتی مشابه از امام رضا علیه السلام نقل است: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ إِذَا بَعَثَ جَيْشًا فَأَمَّهُمْ أَمِيرًا بَعَثَ مَعَهُ مِنْ نِقَاتِهِ مَنْ يَتَجَسَّسُ لَهُ خَبْرَهُ». پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هنگامی که لشکری را می‌فرستاد و امیری بر آنها می‌گماشت که ممکن بود مورد اتهام واقع شود، همراه او از افراد مورد اعتماد را می‌فرستاد تا اخبار او را جستجو کند» (ر.ک: حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۶۰).

بِالرَّعِيَّةِ» (نهج البلاغه، نامه ۵۳)؛ به کارهای کارگزاران، رسیدگی کن و جاسوسانی راستگو و وفایه بر آنان بگمار؛ زیرا بازرسی پنهانی تو از کارهای آنان، سبب امانت‌داری ایشان و مدارای با رعیت است.

هم تاکید می‌شود تا بر اعمال و رفتار کارگزاران مراقبت شود و گماشتگانی نظارت کنند که طبعاً لازمه این نظارت در برخی مواقع و مواضع، دخالت در عرصه خصوصی آنان است. در نامه ۴۳ نهج البلاغه آمده است که حضرت خطاب به «مصقله بن هبیره شیبانی» فرمود: «بَلِّغْنِي عَنْكَ أَمْرٌ إِنْ كُنْتَ فَعَلْتَهُ فَقَدْ أَشْحَطْتَ إِلَيْهِكَ وَ عَصَيْتَ إِمَامَكَ» (نهج البلاغه، خطبه ۴۳)؛ گزارشی از تو به من رسیده است که اگر آن کار انجام داده باشی، خدایت را به خشم آورده‌ای و امام خویش را نافرمانی کرده‌ای. از لوازم گزارش‌رسانی، وجود نیروها و افرادی بوده که اخبار کسب کنند و گاه در امور افراد دخالت کنند تا بتوانند اخباری را به دست آورند.

با توجه به آن‌چه گذشت، می‌توان بیان کرد که گاه «برای پیدا کردن گنهکاران واقعی و مزدوران دشمن، چاره‌ای جز جستجوی وسیع در تمام مواردی که احتمال آن وجود دارد، نمی‌باشد؛ حتی گاه لازم می‌شود، جاسوسانی در لباس مختلف به میان دشمنان بفرستند یا در مؤسسات مهم داخلی افرادی در قالب کارمند و کارگر و نظافت‌چی و مانند آن مبعوث کنند تا اگر بذرفتنه‌ای پاشیده شده و توطئه‌ای در حال شکل‌گرفتن است، پیش از آن‌که آتش آن زبانه کشد و مصالح امت را در کام خود فرو برد، در نطفه خفه و خاموش کنند؛ البته مفهوم این سخن آن نیست که این امر بهانه‌ای شود برای دخالت در زندگی خصوصی همه افراد و افشای اسراری که هیچ‌گونه ارتباطی با مصالح امت ندارد؛ هرچند متأسفانه از این اصل عقلایی همیشه سوء استفاده‌هایی شده است. با توجه به این‌که این یک حکم استثنایی است، باید دقیقاً در مواردی که فلسفه آن وجود دارد، دنبال شود و حتی یک قدم فراتر از آن رفتن جایز نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۵۴).

امام خمینی در کنار توجه و هشدار به رعایت حریم خصوصی شهروندان و التزام کارگزاران نظام اسلامی به عدم دخالت، تاکید داشت که باید جلوی سوءاستفاده‌ی

سودجویان گرفته شود (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷، ص ۱۶۲). مهم در این حوزه، آن است که باید از نگاه کاریکاتوری و تک‌ساحتی به اسلام و آموزه‌های فقهی آن جلوگیری کرد. امام بر نگاه جامع به اسلام و در نظر گرفتن همه ابعاد آن تاکید داشت. در هر صورت، تمام قطب‌های اسلام را باید ما ملاحظه بکنیم؛ هم آن جهاتی که نباید پاسدار و پاسبان، به مردم تعدی بکنند و نباید آنها هم خیال بکنند که پس ما هر کاری دلمان می‌خواهد بکنیم. هم کارگزاران نباید در داخل خانه‌های مردم بروند، ببینند توی خانه چه می‌گذرد؛ هم نباید افراد را به حال خود رها کرد تا هر گونه که می‌خواهند کار تشکیلاتی انجام دهند. لذا اگر معلوم شد که کسی عشرت‌کده‌ای یا میکده‌ای، یا محل قماری درست کرده، این‌ها ممنوع باید باشد و هرگز نمی‌شود اینها را غمض عین کرد، اما باز در همین مساله تاکید دارد که اگر تو خانه خودشان، یک کاری کردند، ما نمی‌رویم تفتیش بکنیم. اما اگر مرکز درست بکنند و بخواهند در یک مرکزی یا یک خانه‌ای را اختصاص به این مساله بدهند، برخلاف اسلام است، باید جلوی او گرفته بشود (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷، ص ۱۶۳). یکی از نظریه‌پردازان نظریه انتخاب نیز معتقد است که تجسس و تفتیش از امور خصوصی، تنها در موردی جایز و بلکه واجب است که افراد ضد اسلام، نظام و مصالح عمومی حرکتی انجام دهند (منتظری، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۵۸۱).

یکی از فقهای معاصر، ذیل عنوان: «ترجیح المصالح العامه علی المصالح الخاصه»، می‌نویسد، «کسی که در آن نصوص و قرائنی که نهی از جاسوسی می‌کند و حرام می‌شمارد، تامل کند، درمی‌یابد که آنها ویژه رازهای فردی هستند و ربطی به مصالح امت اسلامی ندارد؛ ولکن المتأمل فی تلک النصوص والقرائن الحاقه بها یجد أن هذا النهی والتحریم یختصان بالأسرار الفرديه التي لا تمتّ إلى المجتمع بصله، ولا ترتبط بمصالح الامه بوشیجه»؛ پس آن‌گاه که مساله به مصالح عمومی پیوند یابد، نمی‌توان اسرار فردی را در نظر گرفت و بدیهی است که مصلحت عامه بر مصلحت خاصه ترجیح می‌یابد. سپس ایشان این امر را از اموری بدیهی می‌داند که اگر لحاظ نشود، موجب تهدید کیان امت اسلامی می‌شود: «إذ من البدیهی فی تلک الصوره أن ترجیح المصالح العامه علی المصالح الخاصه» (سبحانی، ۱۴۲۱، ج ۲، ص ۵۴۲).

در جمع‌بندی ادله عقلی و نقلی، با توجه به آنچه گذشت، می‌توان دریافت که حاکم اسلامی و کارگزاران نظام اسلامی، در گام اول، به هنگام ضرورت و اضطرار؛ در گام دوم، با رعایت مصلحت و صلاح جامعه اسلامی؛ در گام سوم، برای حفظ امنیت جامعه، در امان‌بودن از تعرض تبهکاران و متجاوزان و حفظ جان و مال و آبروی شهروندان؛ در گام چهارم، با اجازه قانونی و در گام پنجم، در موارد خاص و محدود، می‌توانند در عرصه خصوصی دشمنان یا شهروندانی که حریم خود و جامعه را می‌شکنند، به قدر ضرورت، وارد شوند. این اجازه و گستره اختیار، محدود به عدم دخالت در اموری می‌شود که شارع به‌طور خاص از آن نهی کرده است؛ مثل روابط شخصی خانوادگی.

۲. گام‌هایی برای طراحی ضابطه‌مندی اختیارات نظام اسلامی در عرصه خصوصی

یکی از وظایف تشکیل دولت اسلامی آن است تا در کنار اجرای حدود و قوانین الهی، مردم بتوانند در آسایش و آرامش زندگی کنند؛ امری که انجام نمی‌شود، مگر آن که شهروندان باور و اعتماد کامل داشته باشد که کسی در زندگی و حریم خصوصی آنان دخالت نمی‌کند. با در نظر گرفتن این مهم است که در فقه و دولت اسلامی، «حاکمی که حکومتش بر پایهٔ اسلام و ارادهٔ مسلمین، استوار شده است، به ناچار دستگاه امنیتی و استخباراتش، باید وسیلهٔ امن و آرامش برای مسلمین و پای‌بندان به موازین اسلامی باشد؛ بدون هرگونه ترس و وحشتی و اصل اساسی نزد مسئولین و کارگزاران حاکم اسلامی، باید دوستی مسلمین و حسن‌ظن به آنان باشد و اعمال آنان را حمل بر درستی کنند، مگر آن که با دلیل شرعی، عکس آن اثبات شود (منتظری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۵۹۱). لذا همان‌گونه که بایسته است تا فرایندی تعریف و طراحی گردد که اصولاً کارگزاران نظام اسلامی نتوانند و اجازه نداشته باشند تا در این قلمرو دخالت کنند؛ روندی دیگر نیز باید طراحی شود تا در صورت ضرورت، ضوابطی بر دخالت، حاکم گردد و جلوی ورودهای فردی، غرض‌ورزانه و خودسرانه گرفته شود. اهمیت این امر از آن‌جا است که عرصه خصوصی، حوزه‌ای نحیف و کم‌توان است که به پشتیبانی دولت اسلامی نیاز

دارد؛ پس چاره‌ای نمی‌ماند جز آن‌که سامانه‌ها و روندهایی طراحی شود تا گستره اختیارات و دخالت‌ها، منضبط و قابل مهار گردد. برای رسیدن به این مهم، چند گام اساسی باید برداشته شود که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱-۲. گزینش نیروهای صالح

واقعیت‌های دنیای سیاست به ما بیان می‌کنند که برخی از کارگزاران نظام‌های سیاسی در دنیای امروز، در زندگی خصوصی شهروندان، دخالت می‌کنند؛ حال گاه فضولانه و غیرقانونی و غیرشرعی است و گاه قانونی. لذا یکی از چالش‌های مهم در حوزه اختیارات دولت اسلامی در عرصه خصوصی، ورود عناصر خودسر و مهارناپذیر در زندگی شهروندان است. یکی از اساسی‌ترین اقدام‌ها در ضابطه‌مندی اختیارات نظام اسلامی و کارگزاران آن و عدم دخالت خودسرانه در عرصه خصوصی شهروندان، گزینش نیروهای صالح و شایسته است که اگر فرد، صالح نباشد، به هر طریق ممکن، خلاف شرع و قانون عمل می‌کند و راه گریز می‌یابد. «امام علی علیه السلام تاکید داشت تا دستگاهی مراقب رفتار کارگزاران و صاحب منصبان وجود داشته باشد و سفارش می‌دارد بر این که کسانی برای آن امر گزینش شوند که بتوان به اخبار آنان اعتماد کامل کرد و به گزارش‌هایی که از کوتاهی یا خیانت، می‌دهند، بتوان بسنده کرد و این امر؛ یعنی افراد دستگاه اطلاعاتی از افراد صالح باشند» (سبحانی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۵۴۴).

۲-۲. توجه به ضوابط دخالت نظام اسلامی در عرصه خصوصی

اصولی مانند: اصل عدم ولایت و اصل عدم جواز مداخله در زندگی خصوصی شهروندان و مبنای لزوم حفظ کرامت انسان، لزوم عدالت‌ورزی و حرمت ظلم و احکامی مانند: وجوب حفظ آبروی مومن، حرمت تفتیش از زندگی دیگران و وظیفه دولت اسلامی در حفظ امنیت روانی، جانی و مالی شهروندان؛ همه بر عدم جواز ورود به عرصه خصوصی شهروندان دلالت دارد، اما با توجه به ادله‌ای که ذکر شد و با توجه به قاعده «أهم و مهم»، اگر به هر دلیلی، اجازه ورود به عرصه خصوصی شهروندان،

صادر شود، باید روندی کاملاً ضابطه‌مند و قانونی داشته باشد تا جلوی مداخله‌های خودسرانه و بی‌ضابطه گرفته شود؛ امری که در عرصه قدرت، به‌ویژه آن‌گاه که بدون مهار باشد و اخلاق نیز نقشی بازی نکند، بسیار محتمل است. لذا کارگزاران نظام اسلامی تنها آن‌گاه که بحث از عمل به قاعده بنیادین «أهم و مهم» به میان آید و برای حفظ اسلام و نظام اسلامی، مصالح عمومی، امنیت جامعه، استقلال و منافع ملی مرتبط است، با طی مراحل قانونی، در چارچوب مقررات ویژه، با رعایت عدالت و به مقدار ضرورت، آن هم در خصوص همان مساله‌ای که مجوز دارند، حق دخالت در عرصه خصوصی شهروندان را دارند؛ امری که عقل سلیم و شرع، به آن حکم می‌کند.

۲-۳. ضرورت وضع قوانین سخت‌گیرانه

برای رسیدن به ضابطه‌مندی اختیارات نظام اسلامی در عرصه خصوصی، باید قوانینی شفاف و غیرقابل توجیه و تفسیر، طراحی شود تا همه جوانب و ساحت‌های ورود به عرصه خصوصی و چگونگی آن را در نظر گیرد، هم دقیق مشخص سازد که در چه موقعیتی و وضعیتی می‌توان دخالت کرد؛ حد و مرز آن تا کجاست و هم معین گردد که اگر کسی از آن حد، تجاوز کرد، دچار چه عوارض و عواقبی می‌شود. ناظر به امر قانون‌گریزی بوده است که امام خمینی علیه السلام، درباره رفتار نیروهای خودسر، می‌گوید؛ آدم‌های جاهلی هستند که به خیال خودشان، برای اسلام، خدمت می‌کنند، لکن سرخود کارهایی می‌کنند که ضرر به حیثیت اسلام می‌خورد؛ همان‌طوری که در رژیم سابق، بدون میزان اسلامی و شرعی عمل می‌کردند، حالا هم بدون میزان شرعی و عقلی عمل می‌کنند و این تأسف بسیار دارد. سپس ایشان توضیح می‌دهد که این‌گونه افراد می‌گویند: انقلاب کردیم و هر کاری دلمان می‌خواهد، می‌کنیم. اشخاصی می‌ریزند تو خانه‌های مردم، بدون این که یک مجوز شرعی، یک مجوز قانونی داشته باشند، حجت‌شان این است که انقلاب کردیم. وی در ادامه تأکید دارد که باید همه‌جا قوانین اسلام حاکم باشد و از رفتارهای خودسرانه برخی از افراد به‌ظاهر انقلابی، اظهار خستگی می‌کند و می‌گوید: «من هم خسته دارم می‌شوم. خدا می‌داند که من در رژیم سابق،

هیچ وقت از هیچ چیز خسته نمی شدم؛ هر فشاری می آوردند بر من خسته نمی شدم، حالا دارم از خودمان خسته می شوم» (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۳۱۶).

۲-۴. تصمیم گیری جمعی

تصمیم های فردی غالباً همراه با خطا، عدم تشخیص درست مساله، تاثیرپذیری از امیال، احساسات و عواطف و تک سونگرانه است. در مواردی که کارگزاری بخواهد به طور فردی درباره امری خطیر؛ مانند عرصه خصوصی تصمیم بگیرد، هر آینه امکان دارد که این مشکلات و چالش ها رخ نماید و تصمیم ها، ناپخته گرفته شود. «در بسیاری از موارد، اگر موضوع به تشخیص فردی قضات محاکم و دادسراها واگذار گردد، ممکن است در تشخیص اَهم دچار خطا شوند، یا ملاحظات خاص مورد نظر آنها از جمله؛ حفظ قدرت و جایگاه شخصی یا حفظ اصل نظام آنها را به مداخله های ناروا در حریم شخصی افراد، متقاعد نماید (آقابابایی، ۱۳۹۶، ص ۳۰۰). لذا یکی از گام های مهم در این باره آن است تا تصمیم ها جمعی باشد و گروهی از متخصصین و زبده گان این عرصه برای ضرورت دخالت، مقدار و میزان آن و ضوابط دقیق آن، تصمیم گیری کنند و قانون صریح و مصادیق آن در این موارد معین گردد.

۲-۵. تعیین حد و مرز ضوابط اضطرار، ضرورت و مصلحت

بیان شد که گاه برای حفظ امور اَهم جامعه؛ مانند امنیت و عدالت، چاره ای جز گستردن اختیارات نظام اسلامی در عرصه خصوصی شهروندان نیست، اما تعیین مرزهای دخالت و تشخیص موارد اضطرار، ضرورت و مصلحت از مسائلی اساسی است که باید تبیین و تدقیق گردد تا هر کسی به تشخیص شخصی خود نتواند به بهانه ضرورت و مصلحت در زندگی شهروندان وارد شود و حقوق دیگران را زیر پا گذارد. مصلحت، آن «امری است که موافق مقاصد دنیایی، اخروی یا هر دوی آنها برای انسان باشد و نتیجه آن، به دست آوردن سود یا دفع مفسده بود» (حلی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۲۱). در این رویکرد، نگاه به مصلحت معمولاً همراه با حفظ دین، نفس، عقل، نسل، آبرو و مال بوده

است که اموری بنیادین برای حفظ عرصه و زندگی خصوصی هستند و تعیین حد و مرزهای آن توسط کارشناسان خبره، برای حفظ این موارد و تامین حقوق شهروندان است. با توجه به این مهم بوده است که اصولاً در مصلحت، بحث از تزامم احکام و مصلحت جامعه و نظام اسلامی طرح می‌شود و تشخیص آن نیز کار هر نوآموزی در عرصه قدرت نیست. طبعاً لحاظ مصلحت در خوانش ولایت مطلقه فقیه و در قالب فقه حکومتی معنادار می‌شود و اگر بنا باشد که دخالت، صرفاً هنگامی جایز باشد که امور به حد ضرورت و اضطرار، رسیده باشد، هر آینه ممکن است که مصلحت جامعه اسلامی از میان برود و آن را دچار چالش و بی‌نظمی کند، اما با اختیارات ولایت مطلقه، برای تامین امنیت و آرامش جامعه، کارگزاران نظام اسلامی می‌توانند، با لحاظ مصلحت جامعه و شرایطی که بیان شد، در عرصه خصوصی شهروندان دخالت کنند.

۲-۶. تعیین مصادیق و موارد دخالت

همچنین باید دقیق مشخص شود که تا کجا و تا چند اندازه دخالت انجام گیرد؛ گاه ممکن است که کارگزاری برای کشف مواد مخدر یا مهمات اجازه ورود به خانه یا محلی را پیدا کند، اما باید مشخص گردد که او دیگر اجازه سرکشی به آلبوم یا رایانه یا ذخایر داده‌ها و اطلاعات آن فرد را ندارد. با توجه به همین مهم بود که امام خمینی در بیانیه هشت ماده‌ای که می‌توان آن را تلاشی برای حفظ حقوق شهروندی دانست، بر تعیین این حد و مرزها و ضابطه‌مندی دخالت تاکید دارد. ایشان ضمن تایید برخورد قاطع با توطئه‌گران، گروهک‌های مخالف اسلام و نظام جمهوری اسلامی، براندازان و تروریست‌های مردم بی‌گناه کوچه و بازار؛ اما بایستگی احتیاط کامل و تحت ضوابط شرعی و موافق دستور دادستان‌ها و دادگاه‌ها بودن را گوشزد می‌کند؛ چراکه تعدی از حدود شرعی حتی نسبت به آن افراد نیز جایز نیست؛ اما باز در ادامه، گویی برای شفافیت بیشتر و تعیین حد و مرز به این مهم می‌پردازد که مؤکداً تذکر داده می‌شود؛ اگر برای کشف خانه‌های تیمی و مراکز جاسوسی و افساد علیه نظام جمهوری اسلامی از روی خطا و اشتباه به منزل شخصی یا محل کار کسی وارد شدند و در آنجا با آلت

لهو یا آلات قمار و فحشا و سایر جهات انحرافی مثل مواد مخدره برخورد کردند، حق ندارند آن را پیش دیگران افشا کنند؛ چراکه اشاعه فحشا از بزرگ‌ترین گناهان کبیره است و هیچ‌کس حق ندارد، هتک حرمت مسلمان و تعدی از ضوابط شرعیه نماید و حق جلب یا بازداشت یا ضرب و شتم صاحبان خانه و ساکنان آن را ندارند و تعدی از حدود الهی، ظلم است و موجب تعزیر و گاهی تقاص می‌باشد (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۷، ص ۱۴۱). امام با آن‌که به نظریه ولایت مطلقه فقیه باور دارد، اما این قلمرو و گستره را این چنین محدود و حساس تفسیر می‌کند. امری که می‌تواند در کنار جلوگیری از تجاوزها، تعرض‌ها و ناامنی‌ها، درصدی از ورود خودسرانه افراد و کارگزاران را بگیرد.

نتیجه‌گیری

یکی از دشواری‌ها در هر نظام سیاسی، حفظ حریم خصوصی شهروندان است؛ امری که در دوران جدید با توجه به توان‌مندی‌های فن‌آورانه، دخالت را راحت‌تر، پیچیده‌تر و مرموزتر کرده است. از آن‌جا که در میان کارگزاران نظام‌های سیاسی، غالباً نوعی از تراکم قدرت و گاه ثروت وجود دارد، هر آینه امکان دارد که به وسوسه شیطان و از روی هوای نفس یا اغراض شخصی، فردی به زندگی شهروندان، سرک بکشد، لذا برای جلوگیری از این امر، به نظر می‌رسد هم باید به تقویت ایمان در میان صاحب‌منصبان پرداخت تا حتی با امکان سوءاستفاده از قدرت خویش از آن بهره نبرند و هم باید سامانه قدرت و اعمال آن، به گونه‌ای طراحی شود که به‌سادگی امکان دخالت وجود نداشته باشد و یا اگر کسی دخالت کرد، چندان برای فرد هزینه‌بر باشد که از آن صرف‌نظر کند.

اگر در نهان شهروندان، چنین تصویری شکل گیرد که کسی یا نهادی، زندگی و رفتارها و گفتارهای آنان را رصد کرده و در زندگی آنان، دخالت می‌کند، آشفته‌گی روانی، ترس و خفقان جامعه را در خود فرو می‌برد. طبعاً این حس، امنیت روانی را در ذهن و ضمیر آنان نابود می‌کند و سوءظن و بی‌اعتمادی را بر روابط سیاسی-اجتماعی حاکم می‌سازد. لذا یکی از وظایف دولت اسلامی آن است تا با به‌کارگیری

سازکارهایی قانونی و بر اساس آموزه‌های شرعی، روند امور جامعه را به گونه‌ای تنظیم کند که حریم خصوصی شهروندان حفظ گردد و مردم در نهان و خلوت خویش، احساس آرامش کنند. دولت‌ها، بالاترین قدرت سیاسی-اجتماعی جوامع را در اختیار دارند و می‌توانند بهتر از دیگر نهادهای اجتماعی، جامعه را به سوی حفظ قانون و رعایت حقوق دیگران هدایت کنند. دولت با بهره از انواع گوناگون قدرت و اقتداری که در اختیار دارد، می‌تواند برای حفظ حریم شهروندان، الگوهای مطلوب را ترویج سازد و برای براندازی روش‌های ناخوشایند، برنامه‌ریزی کند.

از دیگر سو، اشاره شد که همیشه بدخواهان، بدکاران و بزه‌کارانی هستند که به حق خود قانع نبوده و حاضرند برای دستیابی به منافع شخصی و گروهی، دست به هر کاری بزنند و امنیت جامعه اسلامی را زیر پا گذارند؛ گاه برای رویارویی با آنان، راهی جز ورود به عرصه خصوصی آنان نیست. هم‌چنان که برای مقابله با جرم‌های سازمان‌یافته، شبکه‌های فساد، گروه‌های مُخَرَّب و ویران‌گران امنیت جسمی و روانی جامعه اسلامی، باید به قلمرو پنهانی آنان وارد شد. مهم در این گستره، رعایت اعتدال و دوری از زیاده‌روی و کمینه‌روی است؛ نه باید بی‌محابا به زندگی خصوصی مردم وارد شد و نه باید فسادکاران و اخلال‌گران نظم و امنیت را به خود وا گذاشت. «کوتاه سخن این که هرگونه افراط و تفریط در این مسأله سبب انحراف از تعلیمات اصیل اسلام می‌شود و به تعبیر دیگر، نه می‌توان به بهانه حرمت تجسس، از تحقیق و تفحص در مسائل سرنوشت‌ساز جامعه اسلامی دور ماند و مصالح امت را در برابر توطئه‌های دشمن، بی‌دفاع ساخت و نه می‌توان به بهانه مصالح امت، هجوم به زندگی خصوصی مردم که هیچ ارتباطی با آن امور ندارد، برد؛ هر دو اشتباه است و موارد خارج از اسلام» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۳۵۸). مهم آن است که شهروندان باید در جامعه اسلامی احساس امنیت کنند و آرامش را لمس کنند؛ هر امری که این آرامش را بر هم زند، باید از آن جلوگیری کرد؛ اعم از آن که گستره اختیارات نظام اسلامی به عرصه خصوصی شهروندان، تسری یابد یا آن که دشمنان و امنیت‌زدایان جامعه به حال خود رها شوند.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. آقابابایی، حسین. (۱۳۹۶). حریم خصوصی در حقوق کیفری اسلام (چاپ اول). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲. ابن منظور، محمد بن مكرم. (۱۹۸۸م). لسان العرب. بیروت: دارالجیل.
۳. استونز، راب. (۱۳۷۹). متفکران بزرگ جامعه شناسی (مترجم: مهرداد میردامادی). تهران: نشر مرکز.
۴. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه (چاپ اول). قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۵. حسینی شیرازی، سیدمحمد. (۱۴۲۶ق). الفقه، السلم و السلام (چاپ اول). بیروت: دارالعلوم للتحقیق و الطباعة.
۶. حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۰۳ق). شرایع الاسلام. بیروت: دارالاضواء.
۷. حمیری، عبدالله بن جعفر. (۱۴۱۳ق). قرب الإسناد (چاپ اول). قم: مؤسسه آل‌البیت.
۸. خرازی، سیدمحسن. (۱۳۸۰). کاوشی در حکم فقهی تجسس. فصلنامه فقه اهل‌بیت، (۲۶)، صص ۵۲-۱۴۲.
۹. زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل (چاپ سوم). بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۰. سبحانی، جعفر. (۱۴۲۱ق). مفاهیم القرآن. قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه‌السلام.
۱۱. سیدباقری، سید کاظم. (۱۳۸۸). قدرت سیاسی از منظر قرآن کریم. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. سیدباقری، سید کاظم. (۱۳۹۸). ضوابط دخالت نظام اسلامی در عرصه خصوصی شهروندان از منظر فقه سیاسی شیعه. دوفصلنامه فقه حکومتی. (۷)، صص ۲۹-۵۳.

۱۳. سیوطی، جلال الدین. (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی تفسیر المأثور (چاپ اول). قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۱۴. شریف الرضی، محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه (محقق: للصبحی صالح) (چاپ اول). قم: هجرت
۱۵. صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۱۹ق). البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن (چاپ اول). قم: نشر مؤلف.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۱). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۱۷. طبرسی فضل بن حسن. (۱۳۷۷). تفسیر جوامع الجامع (چاپ اول). تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم.
۱۸. طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرین (چاپ سوم). تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۲۳ق). التبیان فی تفسیر القرآن (مقدمه: شیخ آغا بزرگ تهرانی، محقق: احمد قصیر عاملی). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. عبدالقادر، ملاحویش آل غازی. (۱۳۸۲). بیان المعانی (چاپ اول). دمشق: مطبعه الترقی..
۲۱. مجلسی، محمد باقر. (۱۳۹۲). بحار الانوار. تهران: المکتبه الاسلامیه.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۵). اخلاق در قرآن. قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۲۳. منتظری نجف آبادی، حسین علی. (۱۴۰۹ق). دراسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الإسلامیه (چاپ دوم). قم: نشر تفکر.
۲۴. موسوی الخمینى، سید روح الله. (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: موسسه نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
25. Susan E. Gallagher. (2017). *Introduction to "The Right to Privacy" by Louis D. Brandeis and Samuel Warren: A Digital Critical Edition*, University of Massachusetts Press.

References

* The Holy Quran

1. Abdul Qadir, M. (1382 AP). *Bayan al-Ma'ani*. (1st ed.). Damascus: Matba'ah al-Taraqi. [In Persian]
2. Aghababaei, H. (1396 AP). *Privacy in Islamic Criminal Law*. (1st ed.). Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
3. Hamiri, A. (1413 AH). *Qurb al-Asnad*. (1st ed.). Qom: Alulbait Institute. [In Arabic]
4. Heli, H. (1403 AH). *Shara'e al-Islam*. Beirut: Dar Al-Azwa. [In Arabic]
5. Hor Ameli, M. (1409 AH). *Tafsir Wasa'il al-Shia ila Tahsil Masa'il al-Shaiyah*. (1st ed.). Qom: Alulbait Institute. [In Arabic]
6. Hosseini Shirazi, S. M. (1426 AH). *Al-Fiqh, al-Salm va al-Salam*. (1st ed.). Beirut: Dar al-Olum le al-Tahqiq va al-Taba'ah. [In Arabic]
7. Ibn Manzur, M. (1988). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Al-Jalil.
8. Kharazi, S. M. (1380 AP). Exploration of the jurisprudential ruling of spying. *Quarterly Journal of Ahl al-Bayt jurisprudence*, (26), pp. 52-142. [In Persian]
9. Majlesi, M. B. (1392 AP). *Bihar al-Anwar*. Tehran: al-Maktabah al-Islamiyah. [In Persian]
10. Makarem Shirazi, N. (1385 AP). *Ethics in the Quran*. Qom: Imam Ali Ibn Abi Talib School. [In Persian]
11. Montazeri Najafabadi, H. A. (1409 AH). *Dirasat fi Wilayat al-Faqih va Fiqh al-Dowal al-Islamiyah*. (2nd ed.). Qom: Tafakor Publications. [In Arabic]
12. Mousavi Khomeini, S. R. (1378 AP). *Sahifeh Imam*. Tehran: Institute for Publications of Imam Khomeini's Works. [In Persian]
13. Sadeghi Tehrani, M. (1419 AH). *Al-Balagh fi Tafsir al-Qur'an be al-Qur'an*. (1st ed.). Qom: Mu'alef publication. [In Arabic]
14. Seyed Bagheri, S. K. (1388 AP). *Political power from the perspective of the Holy Quran*. Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought. [In Persian]
15. Seyed Baqeri, S. K. (1398 AP). Criteria for the involvement of the Islamic system in the private arena of citizens from the perspective of Shiite political

- jurisprudence. *Bi-Quarterly Journal of Governmental Jurisprudence*. (7), pp. 29-53. [In Persian]
16. Sharif al-Radhi, M. (1414 AH). *Nahj al-Balaghah*. (Le al-Sobhi Salih, Ed.). (1st ed.). Qom: Hijrat. [In Arabic]
17. Sobhani, J. (1421 AH). *Concepts of the Qur'an*. Qom: Imam Al-Sadiq Institute. [In Arabic]
18. Soyouti, J. (1404 AH). *al-Dur al-Manthur fi Tafsir al-Ma'athur*. (1st ed.). Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic]
19. Stones, R. (1379 AP). *Great thinkers of sociology* (M. Mirdamadi, Trans.). Tehran: Markaz Publications. [In Persian]
20. Susan E. Gallagher. (2017). *Introduction to "The Right to Privacy" by Louis D. Brandeis and Samuel Warren: A Digital Critical Edition*, University of Massachusetts Press.
21. Tabarsi, F. (1377 AP). *Tafsir Jawam'I al-Jame'*. (1st ed.). Tehran: University of Tehran Press and Qom Seminary Management. [In Persian]
22. Tabatabaei, S. M. H. (1381 AP). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Ismailian Press Institute.
23. Tarihi, F. (1375 AP). *Majma' al-Bahrain*. (3rd ed.). Tehran: Mortazavi Bookstore. [In Persian]
24. Tusi, M. (1423 AH). *Al-Tibyan Fi Tafsir Al-Quran*. (Introduction: Sheikh Aghabzorg Tehrani, A. Qusair Ameli, Ed.). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
25. Zamakhshari, M. (1407 AH). *al-Kashaf an Haqa'eq Qawamiz al-Tanzil*. (3rd ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]



Behavioral Necessities of the Principle of Dignity in the Foreign Policy of the Islamic Republic of Iran

Qasem Shaban Nia¹

Received: 02/12/2020

Accepted: 22/01/2021

Abstract

The foreign policy of the Islamic Republic of Iran, in addition to wisdom and expediency, is based on the principle of dignity. The realization of this principle derived from Islamic jurisprudence requires fundamental changes at the structural and behavioral levels. The current paper focuses on the behavioral part of the necessities of the principle of dignity that has behavioral aspect and considers international relations in the face of the actions of the actors. The findings obtained by using the method of inference from primary Islamic sources as well as the use of evidence such as the provisions of the constitution and the statements of the intellectual-political leaders of the Islamic Revolution, show that the dignity of the Islamic Republic depends on the fact that in the field of behavior in the face of the actors of international relations, the system of the Islamic Republic, on the one hand, in the arena of relations between Islamic countries, turned to policies that lead to consolidation and increase their power against external threats, but on the other hand, in the face of actors in international relations who fall into the class of infidelity, adopts policies that ultimately lead to independence and the denial of any unilateral dependence on them.

Keywords

The principle of dignity, the system of the Islamic Republic, foreign policy, necessities, behavioral.

1. Associate Professor, Department of Political Science, Imam Khomeini Educational & Research Institute, Qom, Iran. shaban1351@yahoo.com.

* Shaban nia, Q. (2020). Behavioral Necessities of the Principle of Dignity in the Foreign Policy of the Islamic Republic of Iran. *Journal of Jurisprudence and Politics*, 1(2) pp. 90-115.

Doi: 10.22081/ijp.2021.61323.1017.

استلزامات رفتاری اصل عزت در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران

قاسم شبان‌نیاء^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۰۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۱۲

چکیده

سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، علاوه بر حکمت و مصلحت، بر اصل عزت بنا شده است. تحقق این اصل برآمده از فقه اسلامی، مستلزم تغییرات اساسی در سطوح ساختاری و رفتاری است. این نوشتار، بر آن بخش از استلزامات اصل عزت تمرکز یافته است که حیث رفتاری داشته و در مواجهه با کنش‌های بازیگران روابط بین‌الملل مطرح است. نتایج به دست آمده با بهره‌گیری از روش استنباط از منابع اولیه اسلامی و نیز استفاده از مؤیداتی؛ همچون مفاد قانون اساسی و بیانات رهبران فکری - سیاسی انقلاب اسلامی، نشان‌گر آن است که عزت جمهوری اسلامی در گرو آن است که در حوزه رفتاری در مواجهه با بازیگران روابط بین‌الملل، نظام جمهوری اسلامی، از یک سو در حوزه روابط میان کشورهای اسلامی، به سیاست‌هایی روی آورد که منجر به تحکیم و افزایش قدرت آنان در برابر تهدیدات بیرونی شود و از سوی دیگر، در مواجهه با بازیگرانی از روابط بین‌الملل، که در دایره کفر قرار می‌گیرند، سیاست‌هایی در پیش گیرد که در نهایت منجر به استقلال و نفی هرگونه وابستگی یک‌جانبه نسبت به آنها شود.

کلیدواژه‌ها

اصل عزت، نظام جمهوری اسلامی، سیاست خارجی، استلزامات، رفتاری.

۱. دانشیار گروه علوم سیاسی موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ایران. shaban1351@yahoo.com

* شبان‌نیاء، قاسم. (۱۳۹۹). استلزامات رفتاری اصل عزت در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران. دوفصلنامه علمی - تخصصی فقه و سیاست، ۲(۱)، صص ۹۰-۱۱۵.
Doi: 10.22081/ijp.2021.61323.1017

مقدمه

سیاست خارجی جمهوری اسلامی، با الهام از منابع اسلامی، بر اساس سه اصل: عزت، حکمت و مصلحت بنیان گذاشته شده است. هر یک از این اصول، از آن چنان جایگاهی در منظومه سیاست خارجی دولت اسلامی برخوردارند که می‌توان ادعا کرد هرگونه سیاست‌گذاری در این عرصه، لازم است به یکی از این سه اصل بازگشت نماید. در میان این اصول سه‌گانه، اصل عزت، در روابط خارجی جمهوری اسلامی ایران در مواجهه با سایر بازیگران بین‌الملل اعم از دولت‌ها، ملت‌ها و سازمان‌های منطقه‌ای و بین‌المللی اهمیت بسیار دارد.

در منابع اسلامی، ادله، مؤیدات و شواهد بسیاری را بر اهمیت این اصل مبنایی می‌توان یافت. از جمله، در قرآن کریم تصریح شده است که عزت، تنها از ناحیه خداوند متعال نشأت می‌گیرد (فاطر، ۱۰) و در آیه دیگری، عزت را تنها در جبهه حق و متعلق به خداوند، رسول مکرم اسلام ﷺ و مؤمنین دانسته است (منافقون، ۸). به جهت عزتی که خداوند متعال به بندگان مؤمنش اعطا فرموده، هیچ‌گاه به او اجازه نمی‌دهد عزت را با ذلت معامله کند. لذا امیرالمؤمنین، علی علیه السلام توصیه فرمودند: «کسی خود را به بندگی کس دیگری نگیرد و همواره آزاده باشد؛ چرا که خداوند انسان‌ها را آزاد قرار داده است». روایاتی همچون: «الموت و لا ابتذال الخزیه؛ مرگ و نه خواری و رسوایی» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۹۸)، «مقاساه الاقلال و لا ملافاه الاذلال؛ رنج کشیدن درویشی و نه بر خوردن خواری» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۱۳۱) و «الْمَنِيهَ وَ لَا الدَّيْنَةَ وَ التَّقَلُّلُ وَ لَا التَّوَسُّلُ؛ مردن و پستی‌نکشیدن و به اندک ساختن و خواری‌نبردن» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۹۶)، گویای این نکته هستند که اسلام حتی در شرایط سخت اجازه ذلت و خواری را به افراد نمی‌دهد. این فرمایشات، و مانند آن که در این نوشتار فرصت بیان آنها نیست، حکایت از جایگاه رفیع اصل عزت در نظام اسلامی دارد.

باید توجه داشت که این اصل، به دلیل اهمیت افزونش، بر بسیاری از اصول دیگر در روابط کشور اسلامی با سایر بازیگران حاکم است و هیچ‌گاه استثنا نیز نمی‌پذیرد. از این‌رو، لازم است به‌عنوان ضلعی از اضلاع سه‌گانه سیاست خارجی جمهوری اسلامی

مطمح نظر قرار گیرد. بدیهی است محوریت یافتن این اصل در سیاست خارجی، مستلزم آن است که سیاست گذاری‌های خُرد و کلان در این حوزه، با توجه به این اصل جهت داده شود. لازمه چنین امری، تبیین و تحلیل استلزامات اصل عزت در سیاست خارجی جمهوری اسلامی است.

نکته دیگر آنکه، تحقق اصل عزت، مستلزم تحولاتی اساسی هم در حوزه رفتار و هم در حوزه ساختار سیاست خارجی جمهوری اسلامی است. این نوشتار متکفل استلزامات رفتاری این اصل است و لازم است استلزامات ساختاری تحقق این اصل در نوشتارهایی دیگر به بحث و بررسی گذاشته شود. بنابراین، این نوشتار بر این مسأله تمرکز یافته است که پذیرش اصل عزت در سیاست خارجی جمهوری اسلامی، چه استلزامات رفتاری را در پی دارد.

البته تحقق اصل عزت در سیاست خارجی جمهوری اسلامی، از یک‌سو، مستلزم تحکیم روابط میان مسلمین و از سوی دیگر، مواجهه مناسب در قبال بازیگرانی است که رفتار خویش را براساس دشمنی با اساس اسلام و مسلمین سامان داده‌اند؛ بنابراین، پی‌گیری اصل عزت در سیاست خارجی جمهوری اسلامی، مستلزم آن است که در دو حوزه، رفتارهایی از سوی جمهوری اسلامی شکل گیرد؛ نخست در حوزه روابط میان کشورهای اسلامی به منظور تحکیم و افزایش قدرت آنان در برابر تهدیدات بیرونی و دیگر، در حوزه مواجهه کشورهای اسلامی با بازیگرانی از روابط بین‌الملل، که در دایره کفر قرار می‌گیرند. این نوشتار تلاش می‌کند تا استلزامات رفتاری اصل عزت را در جمهوری اسلامی ایران هم در قبال کشورهای اسلامی و هم در قبال کشورهای غیراسلامی بررسی نماید.

شایان ذکر است که در بررسی این استلزامات می‌توان از روش‌ها و قالب‌های مختلفی بهره گرفت. در این نوشتار، تلاش شده است تا علاوه بر بهره‌گیری از منابع استنباطی فقه شیعی برای استخراج مهم‌ترین سیاست‌های کلانی که این اصل اقتضا می‌کند، مطالب یادشده، در مواردی، به اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی و بیانات رهبران فکری - سیاسی نظام جمهوری اسلامی، مؤید گردد.

۱. استلزامات رفتاری اصل عزت در حوزه مواجهه با کشورهای اسلامی

۱-۱. اتخاذ سیاست هم‌گرایانه در میان کشورهای اسلامی

هرگاه در میان کشورهای اسلامی، همگرایی در اولویت قرار گرفته است، شاهد عزت بلاد اسلامی نسبت به سایر بلاد بوده‌ایم و هرگاه همگرایی به‌سوی واگرایی سوق پیدا کرده است، شاهد افول مسلمین و کاهش نقش مؤثر آنان در مواجهه با مسائل حادث شده در روابط بین‌الملل بوده‌ایم. از این‌رو، بایسته است جمهوری اسلامی با اتخاذ تدابیری، سیاست هم‌گرایانه در میان مسلمین را تقویت نمایند. بدین‌منظور، جمهوری اسلامی می‌تواند از طریق سازوکارهایی به این مهم جامه عمل بپوشاند:

۱. تقویت روحیه تعاون و همکاری: مسلمین در روابط خود با یکدیگر، باید در امور خیر و نیک، اصل را بر همکاری و تعاون بگذارند و بدیهی است این امر تأثیر به‌سزایی در همگرایی میان کشورهای مزبور خواهد داشت. براساس آیه شریفه: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ؛ و در راه نیکی و پرهیزگاری با هم تعاون کنید و در راه گناه و تعدی همکاری ننمایید» (مائده، ۲)، مسلمین از یک‌سو، امر به تعاون و همکاری در امور نیک و تقوا شده‌اند و از سوی دیگر، از تعاون و همکاری در گناه و خصومت منع‌گردیده‌اند. همچنین براساس فرمایش نبی مکرم اسلام ﷺ، مؤمنین باید از طریق همکاری و تعاون با یکدیگر، موضع ضعف یکدیگر را جبران نموده، به‌طور فزاینده‌ای قدرت خود را افزایش دهند: «مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِيَمَا بَيْنَهُمْ كَمَثَلِ الْبُنْيَانِ يُمْسِكُ بَعْضُهُ بَعْضًا وَ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا؛ مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي مَا بَيْنَهُمْ كَمَثَلِ الْبُنْيَانِ يُمْسِكُ بَعْضُهُ بَعْضًا وَ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۷۷).

۲. بهره‌گیری از ظرفیت تألیف قلوب با هدف جلب قلوب مسلمین نسبت به یکدیگر و جلوگیری از تفرق ناشی از اختلافات دینی و مذهبی: اصل تألیف قلوب، از اصول پرکاربرد و هم‌گرایانه در سیاست خارجی جمهوری اسلامی است. براساس آیه ۶ توبه، خداوند متعال، به منظور جلب قلوب دیگران به‌سوی اسلام، بخشی از صدقات واجب را متعلق به «مؤلفه قلوبهم»، دانسته است. «مؤلفه قلوبهم»، به کسانی گفته می‌شود که به وسیله مودت و حتی احسان مالی و به‌منظور نصرت دین، قلوب آنان به‌سوی اسلام

جذب گردد، بذر محبت اسلام در دل آنان افکنده شود و یا ایمان آنان تقویت شود. هر چند برخی فقهای شیعه معتقدند که این سهم به کفار برای جلب قلوبشان به سوی اسلام تعلق می‌گیرد (به‌عنوان نمونه: ر.ک: طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۸۵۷؛ حلی، ۱۴۱۹ق، ج ۲، ص ۳۸۶؛ حلی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۴۳؛ حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۴۹)، لیکن فقهای نیز معتقدند علاوه بر کفار، این سهم به مسلمین ضعیف‌الایمان، به‌منظور تقویت ایمان‌شان نیز تعلق می‌گیرد (به‌عنوان نمونه: ر.ک: حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۵۷؛ قمی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۳۷؛ خویی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۱۲) و حتی عده‌ای بر این اعتقادند که این سهم فقط به مسلمین تعلق می‌گیرد (به‌عنوان نمونه: ر.ک: بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱۲، ص ۱۷۷؛ نراقی، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۲۷۶؛ حکیم، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۳۴). این امر حاکی از اهمیت روابط الفت‌آمیز است و بر جمهوری اسلامی لازم است به‌منظور بالابردن قدرت جبهه حق در برابر جبهه طاغوت، به‌ویژه برای تحکیم روابط با مسلمین، این اصل را محور قرار دهد.

۳. پرهیز از هرگونه رفتارهای تفرقه‌انگیز: نظام جمهوری اسلامی، باید اساس رابطه خود با یکدیگر را بر صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز بنا نهد و از هرگونه رفتار منجر به اختلاف میان مسلمین، خودداری کند (بقره، ۲۰۸). اساساً ادیان آسمانی با هدف وحدت و انسجام میان انسان‌ها شکل گرفته‌اند و ایجاد هرگونه اختلاف و تفرقه، برخلاف اهداف اولیه شکل‌گیری چنین ادیانی است. از این‌رو، برای کسانی که باعث اختلاف میان مسلمین می‌گردند، جز عذاب الهی نباید انتظار دیگری داشت (آل‌عمران، ۱۰۵)؛ لذا منافقین به‌عنوان کسانی که در جوامع اسلامی به‌دنبال اختلاف هستند، مورد مذمت واقع شده‌اند (توبه، ۵۶).

۴. تلاش در رفع تنش‌های ایجادشده در میان مسلمین: علاوه بر اینکه جمهوری اسلامی در روابط خود با سایر مسلمین، لازم است از اختلاف‌انگیزی پرهیز نماید، بلکه موظف است در صورت وجود اختلاف میان مسلمین، برای رفع آن تلاش کند و حتی با کسی که هم‌چنان بر اختلاف و قتال اصرار دارد، مقاتله نماید تا به امر خدا تن دهد (حجرات، ۹ و ۱۰). اساساً آشتی‌دادن مسلمانان، علاوه بر افزایش همگرایی میان آنان، سبب بهره‌گیری از ظرفیت‌های یکدیگر خواهد شد و این امر، زمینه قدرت‌افزون‌تر کشورهای

اسلامی را در صحنه بین‌الملل فراهم خواهد کرد. لذا در متون دینی برای رفع اختلافات میان مسلمین و مومنین، پاداش عظیمی در نظر گرفته شده است. امام باقر علیه السلام نیز فرمود: «رَحِمَ اللَّهُ امْرَأً أَلْفَ بَيْنَ وَلَيْسَ لَنَا يَا مَعْشَرَ الْمُؤْمِنِينَ تَأَلَّفُوا وَ تَعَاظَفُوا؛ خداوند کسی را که بین دو دوستدار ما الفت ایجاد می‌کند، مورد رحمت خویش قرار دهد؛ ای گروه مؤمنان! با یکدیگر الفت گزینید و نسبت به هم مهربان باشید» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۳۴۵).

۲-۱. حمایت از یکدیگر در مقابل تهدیدات مشترک

از جمله سیاست‌های جمهوری اسلامی که در راستای حفظ عزت و اقتدار جبهه اسلام در مقابل کفر تعریف شده است، حمایت از سایر مسلمین در زمانی است که مقابل دشمن مشترکی قرار می‌گیرند؛ چراکه افزایش همگرایی در قالب حمایت از یکدیگر، از مسلمین آن‌چنان قدرتی را تولید می‌کند که می‌تواند آنان را در موقعیت برتر قرار دهد. در روایتی از حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله، مؤمنین همچون ید واحدی در مقابل سایرین قلمداد گردیده‌اند: «الْمُؤْمِنُونَ يَدٌ وَاحِدَةٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ؛ مؤمنین در مقابل دیگران، ید واحده هستند» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۸، ص ۱۵۰).

به سبب پیامدهای سیاسی مهم حمایت مسلمین از یکدیگر؛ از جمله کسب اقتدار در برابر تهدیدات است که در روایات، از یک‌سو، به یاری‌کنندگان مؤمنین و مدافعان مظلومین بشارت به اجر دنیوی و اخروی داده شده (به‌عنوان نمونه: ر.ک: ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۳۷۷) و از سوی دیگر، وعده عقاب و عذاب دنیوی و اخروی به کسانی داده شده که در هنگام ضرورت، حمایتی از برادران ایمانی خود نمی‌کنند. قابل توجه است امام صادق علیه السلام، پیامد ترک یاری و حمایت مؤمنین را خذلان در این دنیا و آخرت برای شخصی دانسته‌اند که قادر به انجام آن است، اما از آن خوداری می‌کند (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۲، ص ۲۶۷). در بیان دیگری از آن حضرت نیز آمده است: «اگر کسی علی‌رغم یاری جستن برادران ایمانی به آن وقعی ننهد، خداوند او را مورد ابتلاهای شدیدی قرار خواهد داد و از آن جمله اینکه به چنان ذلتی خواهد افتاد که شخص ناچار خواهد گردید حوائج اعداء دین را تأمین نماید (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۳۸۶؛ طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص ۱۰۴).

۲. استنزامات رفتاری اصل عزت در مواجهه با کشورهای غیر اسلامی

۱-۲. حفظ اقتدار و صلابت در برابر دشمن

عزت و اقتدار مسلمین و مستضعفین جهان در گرو تقویت روحیه صلابت و پایداری در میان آنان است و جمهوری اسلامی در حال حاضر می‌تواند به‌عنوان محور جبهه مقابله با نظام سلطه، از این عزت و اقتدار پاسداری نماید. جمهوری اسلامی بر آن است تا با بهره‌گیری از ظرفیت‌ها و امکانات موجود، از موضع اقتدار و عزت وارد عرصه بین‌الملل شود و حتی گاهی برای نشان‌دادن این اقتدار و ایجاد هراس در دل دشمنان آن، قدرت نظامی خود را نیز به نمایش گذاشته است.

در قرآن کریم، نخست بر آمادگی کامل و به‌نمایش‌درآوردن قدرت توسط مسلمین در پیش چشم دشمنان به‌منظور هراسان‌نمودن دشمن، تأکید شده است (انفال، ۶۰) و آنگاه به مسلمین اجازه داده شده در صورت درخواست صلح از طرف مقابل، آن را بپذیرند (انفال، ۶۱)؛ البته این صلح و سلم نیز تا زمانی است که دشمن از سر مکر و خدعه وارد نشود؛ در غیر این صورت، نباید با آنان از سر سازش درآمد (انفال، ۶۲)؛ بلکه باید به‌شدت، مراقب آنان بود تا از این فرصت برای تضعیف مسلمین سوءاستفاده نکنند.

به دلیل نقش مؤثر قدرت‌نمایی در برابر دشمن است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در زمان فتح مکه، دستور دادند تا به گونه‌ای ابوسفیان را در تنگنای وادی بالای تیغ کوه نگه دارند تا عبور لشکریان خدا را ببیند و تحت تأثیر اقتدار و قدرت سپاه اسلام قرار گیرد (الکتاب، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۵).

مقام معظم رهبری، در خصوص آیه شریفه: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ»؛ محمد فرستاده خداست و کسانی که با او هستند در برابر کفار سرسخت و شدید و در میان خود مهربانند (فتح، ۲۹)، تصریح نموده‌اند: «شدت؛ یعنی استحکام. استحکام، یک‌وقت در میدان جنگ است، یک‌جور بروز می‌کند؛ یک‌وقت در میدان گفتگوی با دشمن است، یک‌جور بروز می‌کند. شما ببینید پیغمبر در جنگ‌های خود، آن‌جائی که لازم بود با طرف خود و دشمن خود، حرف بزند، چه جوری حرف می‌زند. سر تا پای نقشه‌ی پیغمبر استحکام است؛ استوار! یک ذره خلل

نیست. در جنگ احزاب، پیغمبر با طرف‌های مقابل وارد گفتگو شد؛ اما چه گفتگویی! تاریخ را بخوانید. اگر جنگ است، با شدت؛ اگر گفتگو است، با شدت؛ اگر تعامل است، با شدت؛ با استحکام. این، معنای اشداء علی الکفار است» (خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۵/۹).

البته لازمه برقراری ارتباط با کشورهای دیگر و کاهش تنش در روابط بین‌الملل، گاهی نشان‌دادن نرمش و انعطاف مقطعی است. در توصیه امیرالمؤمنین علی علیه السلام، نیز آمده است که هرگاه نیاز باشد، باید به دشمن تا آن حد نزدیک شد که بتوان به خواسته خود دست یافت، اما حضرت هشدار می‌دهد نباید این نزدیکی و قربت، به گونه‌ای باشد که سبب خواری خود و همراهان خود شود (ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۳۴۲). پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برای نیل به هدف عالی خود، تصمیم گرفتند در حدیبه امتیازاتی به طرف مقابل؛ یعنی قریش بدهند. قریش، سه پیش‌شرط برای مذاکرات با پیامبر صلی الله علیه و آله قرار دادند و علاوه بر این، در یکی از بندهای صلح‌نامه تصریح شد که اگر کسی از مسلمانان مکه به مدینه گریخت، به مکه بازگردانده شود، ولی اگر کسی از مدینه به مکه گریخت، به مدینه بازگردانده نمی‌شود. حتی در نوشتن متن توافق‌نامه نیز قریش، شروع آن با «بسم الله الرحمن الرحیم» که پیشنهاد شخص پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بود را نپذیرفت و اصرار داشت تا با «بسمک اللهم» شروع شود. همچنین سهیل بن عمرو - نماینده قریش - اصرار داشت تا به جای عنوان «رسول الله» برای پیامبر، از عنوان «محمد بن عبدالله» استفاده شود. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به جهت نتایج پُر برکتی که بر این صلح می‌دیدند، علی‌رغم مخالفت برخی مسلمانان، تمام این موارد را پذیرفتند (حمیری، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۱۷). این معاهده صلح، زمینه‌ای فراهم کرد تا پیامبر عظیم‌الشأن اسلام بتواند به دور از کارشکنی‌های قریش، اسلام را به قبایل دیگر عرب عرضه کند؛ حتی زمینه‌هایی فراهم شد تا ایشان با سران بزرگ کشورهای دنیا نامه‌نگاری و آنان را به سوی اسلام دعوت کند. از سوی دیگر هم قبایل مختلف عرب می‌توانستند اسلام را با خیال آسوده‌تری بپذیرند و از کارشکنی و آزار قریش ایمن باشند.

تعبیر «نرمش قهرمانانه» از مقام معظم رهبری، جلوه‌ای از انعطاف در عین صلابت و مقاومت است. به تعبیر ایشان: «نرمش قهرمانانه، به معنای مانور هنرمندانه برای دست‌یافتن

به مقصود است؛ به معنای این است که سالک راه خدا - در هر نوع سلوکی - به سوی آرمان‌های گوناگون و متنوع اسلامی که حرکت می‌کند، به هر شکلی و به هر نحوی هست، باید از شیوه‌های متنوع استفاده کند برای رسیدن به مقصود» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۸/۲۹)؛ البته در حین انعطاف و نرمش، نباید از کید و فریب دشمن غافل بود و لازم است همواره دشمن را رصد کرد: «بنده معتقد به همان چیزی هستم که سال‌ها پیش اسم گذاری شد؛ «نرمش قهرمانانه»؛ نرمش، در یک جاهایی بسیار لازم است، بسیار خوب است؛ عیبی ندارد، اما این کشتی‌گیری که دارد با حریف خودش کشتی می‌گیرد و یک جاهایی به دلیل فتنی، نرمشی نشان می‌دهد، فراموش نکند که طرفش کیست؛ فراموش نکند که مشغول چه کاری است؛ این شرط اصلی است؛ بفهمند که دارند چه کار می‌کنند؛ بدانند که با چه کسی مواجهند؛ با چه کسی طرفند؛ آماج حمله‌ی طرف آنها کجای مسئله است؛ این را توجه داشته باشند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۶/۲۶).

۲-۲. بهره‌گیری از اصل تولی و تبری در تنظیم روابط خارجی

از جمله فرائض دینی مسلمین، تولی و تبری است که پیامد تحقق آن، شکل‌گیری جبهه ولایی از یک‌سو، و تضعیف جبهه طاغوت است. کاربست این فریضه در عرصه بین‌الملل، می‌تواند نقش مؤثری در تحقق اصل عزت داشته باشد. دیپلماسی جمهوری اسلامی مبتنی بر اصل عدم دوستی با دشمنان حق و حقیقت و لزوم دوستی و موذت با مؤمنان است. جمهوری اسلامی، از یک‌سو، باید در محوری قرار گیرد که مسلمین، مؤمنین و صالحین در آن قرار دارند و مرزهای جغرافیایی نباید مانع موذت و قرابت نسبت به این دسته از افراد شود و از سوی دیگر، نباید خود را در پیوند قلبی و موذت با طاغوتیان و حکام نامشروع قرار دهد.

قرآن کریم مسلمین را از رابطه ولایی با کفار و مشرکین، به عنوان مظهر طاغوت، پرهیز داده است. آیاتی با صراحت بر این مطلب دلالت دارند که هرگونه رابطه ولایی مسلمین با کفار، به شکل مطلق، ممنوع است. جالب توجه است که کفر مقید به اموری همچون: جنگ و خصومت کفار نشده و خود کفر فی‌نفسه، باعث ممنوعیت چنین رابطه

ولایی است (نساء، ۱۳۹ و ۱۴۴؛ آل عمران، ۲۸). همچنین در آیاتی از رابطه ولایی با اهل کتاب نیز پرهیز داده است (مائده، ۵۱ و ۵۷). رابطه ولایی با اهل کتاب، به شکل مطلق، ممنوع است و این آیات، اهل کتاب را به متجاوز، توطئه‌گر یا فتنه‌انگیز قید کرده‌اند. پس رابطه ولایی با اهل کتاب هم مطلقاً ممنوع است.

مراد از رابطه ولایی با کفار این است که حب آنها در دل افکنده شود، از آنان تبعیت صورت گیرد و یاری شوند؛ البته نکته فوق به این معنا نیست که هرگونه برقراری رابطه و انجام مذاکرات با کفار و اهل کتاب ممنوع است؛ بلکه این آیات درصدد بیان پرهیزدادن از ایجاد رابطه ولایی با ایشان و نفرت از استکبار، طغیان و کفر آنان است؛ و الا صیرف برقراری رابطه، و حتی بز و احسان به ایشان منجر به ایجاد رابطه ولایی نخواهد گردید. به عبارت دیگر، ممکن است گاهی لازم باشد بنا به مصالحی، از جهت تاکتیکی، به دوستی و مودت ظاهری با دشمن تن داد، اما این چیزی غیر از مودت قلبی، اتکا و اعتماد به دشمن است (ممتحنه، ۷). در این صورت، باید با دقت کافی مراقب دشمن بود و اشتراک منافع در برخی زمینه‌ها، باعث فراموشی دشمنی دشمن نشود.

برای توضیح بیشتر می‌توان موالات را براساس چند ملاک تقسیم‌بندی کرد و حکم آن را مشخص نمود. موالات را در یک تقسیم‌بندی می‌توان به: موالات مطلق و مقید تقسیم کرد. مراد از موالات مطلق، این است که مودت قلبی و میل باطنی نسبت به کفار ایجاد شود و آنها را پناه خود محسوب کرد و از آنان طلب یاری خواست و نیز متقابلاً آنان را پناه داد و یاری‌شان کرد و هر آنچه را که آنان بخواهند، برآورده ساخت. در این صورت، همان‌گونه که در آیه نخست نیز بیان شده است، آن فرد مسلمان از خود کفار محسوب خواهد گردید. اما مراد از ولایت مقیده این است که در امور خاص و محدودی با ایشان رابطه برقرار شود؛ مثل: رابطه زوجیت، معاشرت با آنان و در این صورت، بسته به نوع رابطه‌ای که برقرار می‌شود، حکم آن متفاوت می‌گردد (الطریقی، ۱۴۱ق، ص ۶۸).

در تقسیم دیگری، موالات به: موالات قلبی و عملی تقسیم می‌شود. مراد از موالات قلبی، این است که حب غیرمسلمان در دل افکنده شود. در این صورت، علت این حب

قلبی، اگر به اعتبار کفر او باشد، ناشی از ضعف ایمان خواهد بود و خود، نشانه کفر است (ممتحنه، ۱). اما اگر این موالات قلبی، ناشی از وجود برخی خصال شایسته در او یا عواملی طبیعی باشد که در اختیار خود انسان نیست (همچون میل طبیعی به زوجه کتابی یا فرزند کافر)، در این صورت، چنین موالاتی نشانه کفر و گناهی کبیره نیست، بلکه در اولی نشانه این است که آن فرد مسلمان با کمال مطلوب فاصله دارد و در دومی، نقصی محسوب نمی‌گردد.

مراد از موالات عملی، تصرفاتی است که مسلمان در مواجهه با کافر انجام می‌دهد. موالات عملی به چند صورت قابل تصور است که به برخی از مصادیق سیاسی آن اشاره می‌شود:

۱. اطاعت و تبعیت از آنان در امور شرعی: به این شکل که یا امری همچون دعوت به سوی اسلام کنار گذاشته شود یا اینکه حلالی از خدا، حرام و یا حرامی از خدا، حلال گردد (انعام، ۱۲۱) و یا اینکه در برخی مسائل دینی، مطابق با هوا و هوس آنان عمل شود (جائیه، ۱۸). در این صورت، چنین موالاتی قطعاً ممنوع است.

۲. صاحب راز و سِرّ گرفتن کفار: نباید فرد، جماعت و دولت کفر را صاحب سِرّ گرفت و در امور مهم مسلمین، آنان را محرم دانست؛ چراکه آنان از هر گونه شر و فسادی درباره مسلمین کوتاهی نخواهند کرد و آنان دوست می‌دارند که مسلمین در رنج و زحمت باشند؛ هر چند که آنان به زبان، دشمنی می‌کنند، اما آنچه در دل آنها می‌گذرد، بسی مهمتر از آن است (آل عمران، ۱۱۸).

۳. نرمش نشان‌دادنی که به حساب دین گذاشته شود یا باعث ترک یک امر واجب اسلامی شود و یا باعث سکوت در برابر امر باطلی و ... شود، مذموم است (قلم، ۹).

۴. نصرت کفار ضد مسلمین: نصرت در اینجا به چند شکل قابل تصویر است: الف. مسلمان زیر بیرق کفاری قرار گیرد که در حال قتال با مسلمین اند. بدیهی است این صورت، بدترین شکل موالات و حرام است. ب. مسلمان از کفار برای قتال با مسلمین و دولت اسلامی مدد بگیرد؛ در این صورت نیز، جایز نخواهد بود؛ هر چند در کم و کیف و شدت و ضعف این حکم، به تناسب اینکه دولت مورد نظر، عادلانه باشد یا

جائر و یا اینکه از اهل بغی باشند، تفاوت وجود دارد. ج. تحریض کفار بر قتال با مسلمین: در این صورت نیز چنین چیزی روا نیست و به شدت مذموم است. د. نصرت کفار در صورت اکراه: در این صورت نیز مسلمان حق نصرت کفار را ندارد (الطریقی، ۱۴۱۴ق، صص ۶۸-۸۲).

علاوه بر این، از جمله مصادیق تبری نسبت به دشمنان اسلام آن است که به آنان اعتماد نابجا نشود؛ چراکه اعتماد نابجا نسبت به بازیگران نظام سلطه، اعم از دولت‌ها، سازمان‌ها و افراد، می‌تواند ضربات جبران‌ناپذیری به نظام-هم در عرصه دیپلماسی و گفتگو و هم در عرصه تقابل و درگیری- وارد کند. اعتماد و خوش بینی ناروا نسبت به دشمن، مظاهر و جلوه‌های گوناگونی دارد که در اینجا با بهره‌گیری از نصوص اسلامی به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. یکی از مظاهر خوش‌بینی و اعتماد نسبت به دشمن این است که از او طلب خیرخواهی نمود و از او انتظار داشت که در گفتگوها و مذاکرات رویکرد خیرخواهانه در پیش گیرد. به فرمایشی حضرت علی علیه السلام: «قَدْ جَهِلَ مَنْ اشْتَصَحَ أَعْدَاءَهُ؛ نادان است کسی که از دشمنش خیرخواهی طلبد» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۴۷۳).

۲. یکی دیگر از مظاهر خوش‌بینی نسبت به دشمن، رایزنی با او و در اختیار قرار دادن اطلاعات است. در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِيَدِيكُمْ وَلَا يَأْلُوكُمْ كِبَالًا وَذُؤًا مَا عَيْتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! محرم اسراری از غیر خود انتخاب نکنید. آنها از هرگونه شر و فساد دربار شما کوتاهی نمی‌کنند. آنها دوست دارند شما در رنج و زحمت باشید. نشانه‌های دشمنی از دهان‌شان آشکار شده و آنچه در دل‌های‌شان پنهان می‌دارند، از آن مهمتر است» (آل عمران، ۱۱۸) تأکید شده است که اسرار خود را در اختیار رقیب‌تان قرار ندهید، چراکه آنان از همین اسرار علیه خود شما بهره خواهند گرفت. علی علیه السلام نیز در این باره فرمودند: «لَا تُسَاوِرْ عَدُوَّكَ وَاسْتُرْهُ حَبْرَكَ؛ دشمنت را به مشاوره مگیر و اخبارت را از او پنهان کن» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۲۶۹)؛ بنابراین، نباید دشمن را امین خود به شمار آورد و به او اعتماد کرد: «لَا تَأْمَنُ عَدُوًّا وَ إِنْ شَكَرَ؛ دشمن را امین شمار؛

گرچه سپاس گوید» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۲۶۸).

۳. از دیگر مصادیق اعتماد و خوش بینی نسبت به دشمن، دراز کردن دست خود به سوی دشمن در زمان نیازمندی است که البته نه تنها نیازش تأمین نخواهد شد، بلکه به هر اندازه که در این زمینه به دشمن اتکا شود، از خواسته‌اش بیشتر فاصله خواهد گرفت: «مَنْ اسْتَعَانَ بِعَدُوِّهِ عَلَيَّ حَاجَتِهِ اَزْدَادَ بَعْدًا مِنْهَا؛ آنکه از دشمنش بر رفع نیازمندی‌اش کمک جوید، دوری‌اش از خواسته‌اش بیشتر شود» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۴۱۴).

مقام معظم رهبری نسبت به عدم اعتماد و خوش بینی در مقابل دشمن چنین هشدار داده‌اند: «در بهترین حالات، با مسائل جهانی، با روابط بین‌المللی، در مواجهه با شیرین‌ترین لبخندهای دیپلماسی، در مبادله‌ی گرم‌ترین درودها و سلام‌هایی که مسؤولان و رؤسای سیاسی دنیا به یکدیگر تحویل می‌دهند، در هر کدام از آنها باید مراقب دشمن باشند؛ چون عالم دیپلماسی و روابط بین‌الملل و مسائل جهانی، عالم صفا و صداقت که نیست» (خامنه‌ای، ۱۳۷۸/۱/۲۵). در جایی دیگر نیز بیان داشتند: «همین تشنّج‌زدایی‌ای که امروز در بحث سیاست خارجی ما مطرح می‌شود، مورد تأیید ماست. باید تشنّج‌زدایی شود؛ اما تشنّج‌زدایی غیر از این است که کسی به آنها اعتماد پیدا کند؛ نه، او هم به ما اعتماد ندارد؛ ما هم به او اعتماد نداریم. کسانی که در زمینه‌ی مسائل دیپلماسی فعالند، کاملاً می‌فهمند که بنده چه عرض می‌کنم. اصلاً میدان دیپلماسی، میدان یک نبرد واقعی است؛ منتها نبردی که پشت میز و با لبخند و با گفتن صبح بخیر و شب بخیر انجام می‌گیرد! وجود ارتباطات دیپلماتیک، هرگز نباید به معنای اعتماد به دشمن تلقی شود؛ نباید اعتماد کرد» (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۴/۱۹).

۲-۳. تقویت روحیه استقلال و نفی سلطه‌پذیری

از جمله اصولی که زمینه نفی استکبار، سلطه‌طلبی، استعمار و استثمار را فراهم می‌کند، اصل «نفی سیل» است. استقلال و نفی وابستگی است. آیه شریفه: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً؛ خداوند اجازه سلطه کفار بر مؤمنین را نداده است» (نساء، ۱۴۱). در حقیقت، راه هرگونه نفوذ و تسلط حکومت‌های خارجی و آحاد بیگانگان را بر کشورهای اسلامی

و آحاد مسلمانان مسدود کرده است. در نتیجه، تحت هیچ شرایطی و در هیچ زمینه‌ای، نباید اجازه داد، کفار بر مسلمین چیره گردند (ضیائی بیگدلی، ۱۳۶۶، ص ۵۱).

رعایت این اصل، عزّت و اقتدار را برای جمهوری اسلامی به ارمغان خواهد آورد. بدیهی است در روابط بین‌الملل، عزت جمهوری اسلامی، نه در انفعال و خودباختگی، بلکه در گرو روحیه استقلال‌طلبی و نفی سلطه‌پذیری است. در فرمایشی گهربار از حضرت فاطمه زهرا علیها السلام تأکید شده: «آنچه که مایه عزت و اقتدار دولت اسلامی می‌گردد، حفظ روحیه جهادی و عدم پذیرش سلطه بیگانگان است» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۲).

بنابراین، برای حفظ عزت، کرامت و شرف، مسلمین در درجه اول، باید از استیلا کفار بر جامعه اسلامی جلوگیری نمود؛ چراکه در عالم تشریح، شارع مقدس، به مسلمین اجازه نمی‌دهد تا زمینه سلطه کفار و مشرکین را بر خود فراهم نمایند. فلسفه چنین حکمی نیز این است که در صورتی که آنان در عرصه‌های اقتصادی، سیاسی یا نظامی، بر مسلمین مسلط گردند، در ادامه، متعرض مقدسات آنان نیز خواهند گردید و تلاش خواهند کرد تا مسلمانان را نیز به سوی آیین انحرافی خود روی گردانند (ممتحنه، ۲).

در درجه بعد، مسلمین باید به دنبال حفظ علو و برتری خود بر کفار و مشرکین برآیند و به آنان مجالی ندهند تا به فکر غارت و چپاول منابع مادی و معنوی مسلمین برآیند. در روایتی از حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله، که در منابع متعدد فقهی مورد استناد فقها قرار گرفته است، بر این مطلب تأکید شده است: «الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَ لَا يَغْلَى عَلَيْهِ؛ اسلام علو و برتری دارد و چیزی بر اسلام علو و چیرگی ندارد» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۶، ص ۱۴).

در هر صورت، اصل نفی سلطه، راه هرگونه نفوذ و تسلط حکومت‌های کفر و شرک را بر کشورهای اسلامی و آحاد مسلمانان مسدود کرده است. در نتیجه غیرمسلمین، تحت هیچ شرایطی و در هیچ زمینه‌ای، نباید بر مسلمانان چیرگی داشته باشند. براساس همین قاعده، حضرت امام خمینی رحمته الله، حکم به وجوب تجنب از قراردادهایی داده‌اند که با انعقاد آنها، زمینه خوف تسلط سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی کفار فراهم می‌شود (خمینی، بی تا، ج ۱، ص ۴۸۶، مسأله ۵ و ۶).

۲-۴. عدم خودباختگی و سستی در برابر بیگانگان

انزوا و انفعال در سیاست خارجی جمهوری اسلامی در قبال بیگانگان، با عزّت، استغناء و استقلال سر سازش ندارد؛ لذا جمهوری اسلامی موظف است از هرگونه رفتاری که کشور را در موقعیت ضعف و سستی قرار می‌دهد، پرهیز نماید. آیات شریفه: «وَلَا تَهْتَبُوا وَلَا تَحْزُنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ؛ سستی نکنید و [از شکست خود] محزون نگردید؛ چراکه اگر شما ایمان داشته باشید، برترید» (آل عمران، ۱۳۹) و «فَلَا تَهْتَبُوا وَتَدْعُوا إِلَي السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَكُنْ يَتَرَكُمُ أَعْمَالِكُمْ؛ مبادا سستی کنید و دشمن را به صلح و سازش فراخوانید؛ در حالی که شما برترید و خدا با شماست و او از پاداش اعمال‌تان نمی‌کاهد» (محمد، ۳۵)، مسلمین نمی‌توانند دست به اقداماتی زنند که موقعیت آنان را در میان کشورهای دیگر متزلزل سازد و از عزت و اقتدار آنان بکاهد.

خودباختگی و شیفتگی در برابر اندیشه‌ها، تفکرات، امیال، امکانات، نیروها و اعوان و انصار طرف مقابل، می‌تواند عزت مسلمین را با مخاطره مواجه سازد. گاهی طرف مقابل برای قدرت‌نمایی، از هر ابزار و وسیله‌ای بهره می‌گیرد تا شاید به اهداف از پیش تعیین شده خود نائل آید. لیکن نباید در مقابل آنها خود را باخت؛ چراکه تمام اینها، متاع قلیلی هستند که در نظر آنها بزرگ جلوه داده شده است (آل عمران، ۱۹۶ و ۱۹۷).

دشمنان و خداگریزان همواره در پی آنند تا مسلمین را از مسیر تکامل خود منحرف نموده به آیین خود سوق دهند؛ لذا خداوند متعال حتی نسبت به تأثیرپذیری مسلمین از باورها و اعتقادات کفار و مشرکین نیز هشدار داده و ترفندهای آنان را گوشزد کرده است (آل عمران، ۱۴۹؛ نساء، ۸۹؛ ممتحنه، ۱).

بی‌دلیل نیست که امام صادق علیه السلام در مقابله با دشمن، مبارزه منفی را پیشنهاد داده، مسلمین را نسبت به تقلید از دشمنان، حتی در اموری همچون پوشاک و طعام، پرهیز داده‌اند: «إِنَّهُ أَوْحَى اللَّهُ إِلَيَّ نَبِيٍّ مِنْ أَثْبَاتِهِ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ لَا تَلْبَسُوا لِبَاسَ أَغْدَائِي وَلَا تَطْعَمُوا مَطَاعِمَ أَغْدَائِي وَلَا تَسْلُكُوا مَسَالِكَ أَغْدَائِي فَتَكُونُوا أَغْدَائِي كَمَا هُمْ أَغْدَائِي؛ خداوند به یکی از پیامبران خود وحی فرمود تا به مؤمنان این گونه ابلاغ کند: که مبادا چون دشمنان من لباس بپوشید و همانند ایشان غذا بخورید و بدان آنان راه بروید که در آن صورت

شما نیز مثل آنان دشمن من خواهید بود» (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۸۵). در فرمایش دیگری از آن حضرت آمده است که علی علیه السلام همواره تأکید می فرمودند؛ در صورت تأثیرپذیری، خودباختگی و انفعال در برابر دشمن، باید انتظار ذلت و پستی را داشت: «كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ لَا تَزَالُ هَذِهِ الْأُمَّةُ بِخَيْرٍ مَا لَمْ يَلْبَسُوا لِبَاسَ الْعَجَمِ وَ يَطْعَمُوا أَطْعِمَهُ الْعَجَمِ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ ضَرَبَهُمُ اللَّهُ بِالذُّلِّ؛ امیرمومنان همیشه می فرمود: این امت همیشه در نیک‌بختی به سر برند تا وقتی که لباس بیگانگان را نپوشند و غذای بیگانگان را نخورند، اما وقتی چنین کردند، خداوند آنان را به خواری اندازد» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۴۱۰).

اساساً کسی که تحت تأثیر دشمن قرار می گیرد، درصدد برخواهد آمد تا خود را به او نزدیک و شبیه سازد و همین امر، زمینه را فراهم خواهد ساخت تا او با غلظه و علاقه‌ای که به دشمن پیدا کرده است، از خود آنان محسوب گردد و در راستای تأمین منافع آنان گام بردارد. لذا در فرمایشاتی از امیرالمؤمنین علیه السلام تأکید شده؛ کسی که خود را به قومی شبیه سازد، در نزد دیگران از آنان به شمار خواهد رفت (نهج البلاغه، حکمت ۲۰۷؛ مغربی ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۲، ص ۵۱۳).

بنابراین، برای صیانت از اصل عزت، در هنگام مواجهه با تهاجم ارزش‌های تحمیلی از سوی بیگانگان، لازم است نسبت به حفظ و تحکیم ارزش‌های متعالی تلاش کرد؛ چراکه عزت اسلام و مسلمین، در درجه نخست، منوط به حفظ و صیانت از ارزش‌هایی است که قوام جامعه اسلامی به آن‌هاست و اساساً نقطه تمایز جامعه اسلامی از سایر جوامع به حفظ همین ارزش‌ها، آرمان‌ها و احکام و ضوابطی است که از ناحیه خداوند ابلاغ گردیده است. از جمله اهداف نظام جمهوری اسلامی، از یک‌سو، تحقق اصول، احکام و موازین الهی و از سوی دیگر، مصون‌ساختن خود در برابر باورها و ارزش‌های بیگانگان است. این مهم، هم در عرصه داخلی و هم در عرصه خارجی مورد توجه قرار گرفته است؛ بنابراین، هرگونه کُنش و واکنش در حوزه دیپلماسی و سیاست خارجی جمهوری اسلامی - چه در قالب تعامل و چه در قالب تقابل - باید بر این اساس سامان یابد.

از همین روست که حتی در هنگام انعقاد معاهدات، باید اصول و احکام فقهی اسلام، مراعات گردد و قراردادهای منعقدۀ از سوی جمهوری اسلامی، نباید اندک مخالفتی با موازین اسلام و کتاب خداوند داشته باشد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۵، ص ۱۶۹). و حتی در قرارداد نباید شرطی آورده شود که خلاف شرع باشد (ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۲۱۹). طبق فرمایش رسول مکرم اسلام ﷺ، «هرگونه صلحی جایز است؛ مگر صلحی که باعث حرام شدن حلالی و یا حلال شدن حرامی گردد» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۳۲).

همچنین در عرصه دیپلماسی نیز لازم است دیپلمات‌های کشور اسلامی، طی مذاکرات، همواره ضمن اینکه به احکام و موازین الهی پایبندند، مراقبت نمایند تا دشمن آنان را در آرمان‌های خویش دچار تردید نکند؛ چراکه اگر آنان، در اهداف و آرمان‌های خود دچار تردید و انفعال گردند و دشمن احساس کند می‌تواند مسیر مذاکرات را به سوی اهداف خود بکشانند، در این صورت، آبائی نخواهد داشت تا با هدف تغییر باورها و ارزش‌های الهی، نتایج مذاکرات را به سود خود رقم بزند. براساس آیات قرآن کریم، کفار با به اطاعت کشاندن مسلمین تلاش می‌کنند تا روی باورها و ارزش‌های آنان اثر گذاشته؛ ایشان را به گذشته زیان‌بار خود؛ یعنی کفر و الحاد برگردانند (آل‌عمران، ۱۴۹) و از این طریق باورها و ارزش‌های متدانی خود را جایگزین ارزش‌های متعالی اسلام نمایند.

در اصل ۳، قانون اساسی جمهوری اسلامی بر «تنظیم سیاست خارجی کشور براساس معیارهای اسلام» تأکید شده است و از سوی دیگر، در اصل ۱۵۳، انعقاد هرگونه قراردادی که منجر به سلطه فرهنگی گردد، نفی گردیده است.

۲-۵. لزوم حفظ هوشیاری در برابر فریب‌کاری دشمن

گاهی ممکن است دشمن با هدف نیل به اهداف خود و از طریق حيله و تزویر، از باب مذاکره با جمهوری اسلامی درآید. لذا هم در زمان تعامل و هم در زمان تقابل، در مقابل بازیگران روابط بین‌الملل، باید نهایت مراقبت و هوشیاری را به خرج داد. حتی گاهی ممکن است پس از شکل‌گیری توافق میان دو کشور، در حالی که اذهان به‌سوی

اجرای شدن توافقات است، در سوی دیگر، دشمن در صدد توطئه برای تضعیف یا ساقط کردن جمهوری اسلامی باشد.

حضرت علی علیه السلام در نامه خود به مالک اشتر از دشمن پنهان، این چنین پرهیز داده‌اند: «وَلَكِنَّ الْحَدَرَ كُلَّ الْحَدَرِ مِنْ عَدُوِّكَ بَعْدَ صَلَاحِهِ فَإِنَّ الْعَدُوَّ رُبَّمَا قَارَبَ لِيَتَغَفَّلَ فَحُدُّ بِالْحَزْمِ وَ أَتَّهَمُ فِي ذَلِكَ حُسْنَ الظَّنِّ؛ لکن زنها را! زنها را! از دشمن خود پس از آشتی کردن؛ زیرا گاهی دشمن نزدیک می‌شود تا غافلگیر کند، پس دوراندیش باش و خوشبینی خود را متهم کن» (نهج البلاغه، نامه ۵۳). در نامه‌ای دیگر، حضرت تصریح فرمودند که اگر مسلمین خود را در برابر دشمن به خواب زنند، اما دشمن، بیدار خواهد ماند و در این صورت باید انتظار تهاجم و شیخون فرهنگی، سیاسی، نظامی و اقتصادی از سوی دشمن را داشته باشند: «مَنْ نَامَ لَمْ يَمَعْ عُنْهُ؛ کسی که به خواب رود، دشمنش خواب نخواهد داشت» (نهج البلاغه، نامه ۶۲). در بیانی دیگر، آن حضرت، نسبت به فریب کاری دشمن از طریق حفظ ظواهر هشدار داده، دشمن را به آبی تشبیه نموده‌اند که هر چند با آتش غلیانش به درازا خواهد کشید، لیکن به موقع خود، آن آتش را خاموش خواهد کرد (تمیمی آمدی، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۲۹۲).

۲-۶. موقعیت شناسی در برابر دشمن

از جمله عواملی که زمینه‌ساز عزت و اقتدار جمهوری اسلامی نسبت به بازیگران دیگر روابط بین‌الملل خواهد گردید، در درجه نخست شناخت دقیق دشمن و در درجه بعد، اطلاع دقیق از موقعیت خود و شرائط و موقعیت دشمن است. نبود چنین شناختی، منجر به غفلت از خود دشمن و گاهی نحوه عملکرد دشمن خواهد گردید. به فرمایش حضرت علی علیه السلام: «اسْتَعْمِلْ مَعَ عَدُوِّكَ مُرَاقَبَةَ الْإِمْكَانِ وَ انْتِهَارَ الْفُرْصَةِ تَنْظُرًا؛ به کار گیر با دشمن انتظار توانایی و زمان شناسی را تا پیروز گردی» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۹۲).

هر چند در سیاست خارجی جمهوری اسلامی، چه در عرصه تعامل و چه عرصه تقابل، باید از موضع اقتدار وارد شد، لیکن این امر نباید منجر به کوچک شمردن دشمن در نزد فعالان و سیاست‌گذاران عرصه سیاست خارجی گردد؛ چراکه این امر

زمینه غفلت از دشمن را فراهم خواهد کرد. کوچک شمردن دشمن، فعالان عرصه سیاست خارجی جمهوری اسلامی را از نیرنگ و فریب دشمن غافل خواهد ساخت و در نتیجه، صحنه را به دشمن واگذار خواهد کرد.

مولای متقیان، علی علیه السلام تصریح فرمودند: «لَا تَسْضِعِرْنَ عَدُوَّأَ وَاِنْ ضَعُفَ؛ دشمن را هیچ گاه کوچک نشمار ولو اینکه ضعیف باشد» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۲۷۳). در روایت دیگری، آن حضرت علاوه بر پرهیز دادن از کوچک شمردن دشمن، به فلسفه این حکم هم اشاره فرمودند و تصریح نمودند؛ علت آن این است که اگر دشمن کوچک شمرده شود، تلاشی برای محافظت در برابر آن صورت نخواهد گرفت و حال آنکه چه بسا چیز کوچکی که بر چیز بزرگی غلبه پیدا کرده است (ابن ابی الحدید، بی تا، ج ۲۰، ص ۲۸۲). گاهی کوچک شمردن دشمن باعث خواهد شد تا پیروزی در مقابل آن به چشم نیاید و شکست در برابر آن جز خفت به بار نیارد (ابن ابی الحدید، بی تا، ج ۲۰، ص ۳۰۹). در فرمایشات دیگری از آن حضرت، نسبت به پنهان کاری دشمن هشدار داده شده است و این امر حکایت از آن دارد که دشمن، ولو آنکه ممکن است، کوچک آید، ولیکن باید حتی دشمن کوچک را مراقبت کرد و گاهی به جهت آنکه دشمنی اش را غیر ملموس بروز می دهد، نیاز به ژرف نگری بیشتری است (تمیمی آمدی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۱۸۸؛ تمیمی آمدی، ۱۳۷۳، ج ۵، ص ۱۹۶؛ تمیمی آمدی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۴۵۰؛ ابن ابی الحدید، بی تا، ج ۲۰، ص ۳۱۳).

نتیجه گیری

تحقق هر یک از سه اصل؛ عزت، حکمت و مصلحت، به عنوان اضلاع سه گانه سیاست خارجی جمهوری اسلامی - که البته برآمده از منابع اسلامی است - استلزاماتی را در پی دارد. بخشی از این استلزامات، در مواجهه با بازیگران مسلمان، به ویژه دولت های اسلامی و برخی دیگر در مواجهه با بازیگران غیر مسلمان، به ویژه دول غیر اسلامی مطرح می گردد. زمانی جمهوری اسلامی موفق به تحقق این ضلع سیاست خارجی جمهوری اسلامی خواهد گردید که در هر دو عرصه، به ویژه در ابعاد رفتاری، این استلزامات را عملی سازد. از یک سو، در قبال بازیگران مسلمان روابط بین الملل لازم است به دنبال

سیاست‌های هم‌گرایانه و وحدت عملی در قالب حمایت از یکدیگر به‌منظور ارتقای قدرت و اقتدار این جریان در عرصه روابط بین‌الملل باشد و از سویی دیگر، در قبال بازیگران غیرمسلمان، به‌منظور صیانت از مرزهای جغرافیایی و اعتقادی خود و نیز حفظ اقتدار در برابر این جریان در عرصه روابط بین‌الملل، با بهره‌گیری از ظرفیت‌هایی؛ همچون تولی و تبری، مرزهای ایمان و کفر در عرصه عمل، به‌طور دقیق از یکدیگر متمایز گردند؛ با تلاش در رفع وابستگی یک‌جانبه، از استقلال کشورهای اسلامی صیانت شود؛ با افزایش قدرت همه‌جانبه در تمام ابعاد مادی و معنوی، در برابر جریان مذکور، امکان قدرت‌نمایی برای کشورهای اسلامی بیش از پیش فراهم شود و این به دست نخواهد آمد جز با صلابت و پایداری و عدم‌سستی و خودباختگی در برابر زیاده‌خواهی‌های جریان سلطه. همچنین جمهوری اسلامی با توجه به اینکه جریان طاغوت در عرصه روابط بین‌الملل همواره در پی قدرت‌طلبی و کاهش اقتدار جریان ضدسلطه است، با حفظ هوشیاری در برابر فریب‌کاری جریان طاغوتی و نیز شناسایی موقعیت‌ها به‌منظور بهره‌گیری از آنها در زمان مناسب خود، می‌تواند مسلمین را در موضع اقتدار و عزت قرار دهد.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

۱. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله. (بی تا). شرح نهج البلاغه (محقق: محمدابوالفضل ابراهیم) بی جا. دار احیاء الکتب العربیه.
۲. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین. (۱۴۰۵ق). عوالی اللثالی الغزیزیه فی الأحادیث الدینیّه (محقق و مصحح: مجتبی عراقی، چاپ اول). قم: دارسید الشهدا للنشر.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه (محقق و مصحح: علی اکبر غفاری، چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴. بحرانی، یوسف بن احمد بن ابراهیم. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضره فی أحكام العتره الطاهره (محقق: محمد تقی ایروانی و سید عبدالرزاق مقرر، چاپ اول). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵. برقی، احمد بن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق). المحاسن (محقق: جلال الدین محدث). قم: دارالکتب الإسلامیه.
۶. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۷۳). غررالحکم و درر الکلم، شرح: جمال الدین محمد خوانساری (مقدمه و مصحح و تعلیق: میر جلال الدین حسینی ارموی). تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۷. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه (چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۸. حکیم، سید محسن. (۱۴۱۰ق). منهاج الصالحین (چاپ اول). بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۹. حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۹ق). نهاية الاحکام فی معرفة الأحکام (چاپ اول). قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۱۰. حلّی، محمد بن منصور بن احمد ابن ادریس. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوای لتحریر الفتاوی (چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۱. حلّی، نجم الدین جعفر بن حسن. (۱۴۰۸ق)، شرائع الإسلام فی مسائل الحلال والحرام (محقق: عبدالحسین محمد علی بقال، چاپ دوم). قم: مؤسسه اسماعیلیان.

۱۲. الحلی، یحیی بن سعید. (۱۴۰۵ق). الجامع للشرایع (محقق: لجنه التحقیق یاشراف الشیخ السبحانی) قم: مؤسسه سیدالشهداء علیه السلام.
۱۳. حمیری، ابن هشام. (بی تا). السیره النبویه. بیروت: دارالمعرفه.
۱۴. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۹/۴/۱۹). بیانات رهبر انقلاب در بیانات در دیدار مسئولان و کارگزاران نظام جمهوری اسلامی ایران. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://b2n.ir/j75544>
۱۵. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۸/۱/۲۵). بیانات رهبر انقلاب در بیانات در دیدار جمعی از فرماندهان و پرسنل ارتش. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://b2n.ir/s98142>
۱۶. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۲/۶/۲۶). بیانات رهبر انقلاب در بیانات در دیدار فرماندهان سپاه پاسداران انقلاب اسلامی. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://b2n.ir/241157>
۱۷. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۲/۸/۲۹). بیانات رهبر انقلاب در بیانات در دیدار پنجاه هزار فرمانده بسیج سراسر کشور. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://b2n.ir/z90943>
۱۸. خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۷/۵/۹). بیانات رهبر انقلاب در بیانات در دیدار مسئولان نظام به مناسبت مبعث حضرت رسول اعظم صلی الله علیه و آله و سلم. برگرفته از: پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای. <https://b2n.ir/x57605>
۱۹. خمینی، سیدروح‌الله. (بی تا). تحریر الوسیله. قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.
۲۰. خوبی، سیدابوالقاسم. (۱۴۱۰ق). منهاج الصالحین (چاپ بیست و هشتم). قم: نشر مدینه العلم.
۲۱. ضیائی بیگدلی، محمدرضا. (۱۳۶۶). اسلام و حقوق بین الملل (چاپ دوم). تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۲. طبرسی، علی بن حسن. (۱۳۸۵ق). مشکاه الأنوار فی غرر الأخبار (چاپ دوم). نجف: المكتبه الحیدریه.
۲۳. الطریقی، عبدالله بن ابراهیم بن علی. (۱۴۱۴ق). الاستعانه بغير المسلمين فی الفقه الاسلامی (چاپ دوم). عربستان سعودی: مؤسسة الرسالة.

۲۴. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن. (۱۴۱۱ق). مصباح المتهجد (چاپ اول). بیروت: مؤسسه فقه الشیعه.
۲۵. قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران (۱۳۸۸)، تهران: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.
۲۶. القمی، المیرزا ابوالقاسم. (۱۴۱۷ق). غنائم الأيام فی مسائل الحلال والحرام (محقق: عباس تبریزیان، چاپ اول). بی‌جا: مکتب الاعلام الاسلامی.
۲۷. الکتانی، محمد عبدالحی. (بی‌تا). نظام الحکومه النبویه المسمى التراتیب الاداریه، بیروت: شرکه دارالأرقم بن ابی‌الأرقم.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (محقق: علی‌اکبر غفاری، چاپ اول). تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۲۹. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار (چاپ دوم). بیروت: دارالإحیاء التراث العربی.
۳۰. مغربی ابن حیون، نعمان بن محمد. (۱۳۸۵ق). دعائم الإسلام (محقق: آصف فیضی، چاپ دوم). قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.
۳۱. نراقی، محمد مهدی. (۱۴۱۵ق)، مستند الشیعه فی أحكام الشریعه (چاپ اول). قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.

References

* The Holy Quran.

1. Al-Heli, Y. (1405 AH). *Al-Jame le al-Shara'e*. (Ie Jannah al-Tahqiq be Ishraf al-Shaik Al-Subhani). Qom: Sayyid al-Shuhada Institute. [In Arabic]
2. Al-Katani, M. (n.d.). *Nizam al-Hukumah Al-Nabawiyyah al-Masami al-Tratib al-Adariyyah*, Beirut: Shirk Dar al-Arqam bin Abi al-Arqam.
3. Al-Qomi, A. (1417 AH). *Qana'im al-Ayam fi Masa'il al-Halal va al-Haram*. (A. Tabrizian, Ed.). (1st ed.). Maktab al-A'alam al-Islami. [In Arabic]
4. Al-Tariqi, A. (1414 AH). *al-Isti'annah be Qair al-Muslimin fi al-Fiqh al-Islami*. (2nd ed.). Saudi Arabia: al-Risalah Institute. [In Arabic]
5. Bahrani, Y. (1405 AH). *al-Hada'eq al-Nazirah fi Ahkam al-Itrat al-Tahirah*. (M. T. Irwani., & S. A. Razzaq Muqarramah, Ed.). (1st ed.). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Seminary Teachers Association. [In Arabic]
6. Barqi, A. (1371 AH). *Al-Mahasin*. (J. Mohadeth, Ed.). Qom: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
7. Constitution of the Islamic Republic of Iran (1388 AP), Tehran: Representation of the Supreme Leader in Universities. [In Persian]
8. Hakim, S. M. (1410 AH). *Minhaj Al-Saleheen*. (1st ed.). Beirut: Dar Al-Ta'arof le al-Matbu'at. [In Arabic]
9. Hamiri, I. (n.d.). *al-Sirah al-Nabawiyyah*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
10. Helli, H. (1419 AH). *Nahayat al-Ahkam fi Ma'arifat al-Ahkam*. (1st ed.). Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
11. Helli, M. (1410 AH). *al-Sara'er al-Hawi le Tahrir al-Fatawa*. (2nd ed.). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Seminary Teachers Association. [In Arabic]
12. Helli, N. (1408 AH), *Shara'e al-Islam fi Masa'el al-Halal va al-Haram*. (A. M. A. Baqala, Ed.). (2nd ed.). Qom: Ismailian Institute. [In Arabic]
13. Hor Ameli, M. (1409 AH). *Wasa'il al-Shia*. (1st ed.). Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]

14. Ibn Abi Al-Hadid, A. (n.d.). *Explanation of Nahj al-Balaghah*. (M. A. Ibrahim, Ed.) Dar Al-Ihya al-Kotob al-Arabiyyah.
15. Ibn Abi Jumhur, M. (1405 AH). *Awali al-Laali al-Aziziyya fi al-Ahadith al-Diniyah*. (M. al-Iraqi, Ed.). (1st ed.). Qom: Dar Sayyid al-Shohada le al-Nashr. [In Arabic]
16. Ibn Babawiyah, M. (1413 AH). *Man la Yahzar al-Faqih*. (A. A. Ghaffari, Ed.). (2nd ed.). Qom: Islamic Publications Office affiliated with the Qom Seminary Teachers Association. [In Arabic]
17. Khamenei, S. A. (19/4/1379 AP). Statements of the Supreme Leader of the Revolution in the speeches of the officials and agents of the Islamic Republic of Iran. from: The information Website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works. <https://b2n.ir/j75544>. [In Persian]
18. Khamenei, S. A. (25/1/1378 AP). Statements of the Supreme Leader of the Revolution in speeches in a group meeting of army commanders and personnel. from: The information Website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works. <https://b2n.ir/s98142>. [In Persian]
19. Khamenei, S. A. (26/6/1392). Statements of the Supreme Leader of the Revolution in the speeches of the commanders of the Revolutionary Guards. from: Information Website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works. <https://b2n.ir/241157>. [In Persian]
20. Khamenei, S. A. (29/8/1392 AP). Statements of the Supreme Leader of the Revolution in the speeches of 50,000 Basij commanders across the country. From: Information Website of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works. <https://b2n.ir/z90943>. [In Persian]
21. Khamenei, S. A. (9/5/1387 AP). Statements of the Leader of the Revolution in the speeches in the meeting of the officials of the system on the occasion of the resurrection of the Holy Prophet ﷺ. Taken from: The information base of the Office for the Preservation and Publication of Ayatollah Khamenei's Works. <https://b2n.ir/x57605>. [In Persian]

22. Khoei, S. A. (1410 AH). *Minhaj Al-Saleheen*. (28th ed.). Qom: Madinah Al-Ilm Publications. [In Arabic]
23. Khomeini, S. R. (n.d.). *Tahrir al-Wasilah*. Qom: Dar Al-Ilm Press Institute.
24. Koleyni, M. (1407 AH). *Al-Kafi*. (A. A. Ghaffari, Ed.). (1st ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Arabic]
25. Maghribi Ibn Hayoun, N. (1385 AH). *Duaim al-Islam*. (A. Feizi, Ed.). (2nd ed.). Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
26. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar*. (2nd ed.). Beirut: Dar Al-Ihya' Al-Torath Al-Arabi. [In Arabic]
27. Naraq, M. M. (1415 AH), *Musnad al-Shia fi Ahkam al-Shariah*. (1st ed.). Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
28. Tabarsi, A. (1385 AH). *Mishkah Al-Anwar Fi Ghorar Al-Akhbar*. (2nd ed.). Najaf: Al-Maktabah Al-Haydariyeh. [In Arabic]
29. Tamimi Amadi, A. (1373 AP). *Ghorar al-Hakam wa Dorar al-Kalem*, Commentary: J. M. Khansari (M. Hosseini Armavi, Ed.). Tehran: Institute of Printing and Publishing, University of Tehran. [In Persian]
30. Tusi, A. (1411 AH). *Mesbah Al-Muttahijid*. (1st ed.). Beirut: Institute of Shiite Jurisprudence. [In Arabic]
31. Ziaei Bigdeli, M. R. (1366 AP). *Islam and International Law*. (2nd ed.). Tehran: Intishar Company. [In Persian]

An Analysis of the Establishment of the Islamic Capital by the Prophet in a Jurisprudential Approach Based on the Texts and Sources of Sira of Ahlulbayt

Davoud Mahdavi Zadegan¹

Received: 28/12/2020

Accepted: 04/03/2021

Abstract

Fiqh al-Asimah is an important branch of political jurisprudence that examines the jurisprudential rulings of the foundation, establishment and current issues of the Islamic Governance Center. Undoubtedly, the early and later actions of the Prophet in turning Yathrib as a city on the outskirts into a city as the first capital of Islamic governance is considered to be the most important source of Fiqh al-Asimah. From the perspective of political jurisprudence, these actions are considered as jurisprudential rulings in establishing the center of Islamic government. In the present study, based on the jurisprudential method and inferring from the texts and sources of the Sira (lifestyle), an attempt has been made to study the Sira of the Prophet before and after entering the city of Medina as well as the aspect of Fiqh al-Asimah. The findings of the study suggest that, it is possible that the jurisprudential rulings of the establishment of the Islamic capital has been inferred from the Sira of the Prophet.

Keywords

Islam, Prophet Mohammad, Asimah, Medina, Constitution, Covenant, Jihad.

1. Associate Professor of the Institute of Humanities and Cultural Studies. Tehran, Iran.
mahdavizadegan@yahoo.com.

* Mahdavi zadegan, D. (2020). An Analysis of the Establishment of the Islamic Capital by the Prophet in a Jurisprudential Approach Based on the Texts and Sources of Sira of Ahlulbayt. *Journal of Jurisprudence and Politics*, 1(2), pp. 117-144. Doi: 10.22081/ijp.2021.61324.1018.

واکاوی تأسیس پایتخت اسلامی از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله در

رویکرد فقهی مبتنی بر نصوص و منابع سیره

داود مهدوی زادگان^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۰۸

چکیده

فقه العاصمه، شاخه مهمی از فقه سیاسی است که به بررسی احکام فقهی بنیان‌گذاری و استقرار و مسائل جاریه مرکز حکمرانی اسلامی می‌پردازد. بدون تردید، اقدامات اولیه و پسین رسول خدا صلی الله علیه و آله در تبدیل یشرب به مثابه شهری در حاشیه، به نخستین پایتخت حکمرانی اسلامی مهم‌ترین منبع فقه العاصمه به‌شمار می‌آید. این اقدامات از منظر فقه سیاسی، چونان احکام فقهی در تأسیس مرکز حکومت اسلامی تلقی می‌شود. در گفتار حاضر براساس روش فقهی و با استنباط از نصوص و منابع سیره، تلاش شده تا سیره رسول خدا پیش و بعد از ورود به شهر مدینه؛ از جنبه فقه العاصمه مطالعه شود. یافته‌های تحقیق، امکان استنباط فقهی تأسیس پایتخت اسلامی از سیره پیامبر خدا را دارد.

کلیدواژه‌ها

اسلام، رسول‌الله صلی الله علیه و آله، عاصمه، مدینه، قانون اساسی، پیمان، جهاد.

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

mahdavizadegan@yahoo.com

* مهدوی‌زادگان، داود. (۱۳۹۹). واکاوی تأسیس پایتخت اسلامی از سوی پیامبر صلی الله علیه و آله در رویکرد فقهی مبتنی بر نصوص و منابع سیره. دوفصلنامه علمی - تخصصی فقه و سیاست، ۱(۲)، صص ۱۱۷-۱۴۴.

Doi: 10.22081/ijp.2021.61324.1018

پایتخت یا عاصمه، به مرکز یا مقر اصلی حکمرانی هر حکومتی گفته می‌شود. مفهوم پایتخت، برگرفته از نظام سلطانی است. سلطان یا پادشاه بر تخت شاهی یا فرمانروایی می‌نشیند و بر کارگزار و رعایای خود فرمان می‌دهد و سلطنت می‌ورزد. آن شهری که پایه این تخت بر آن جای گرفته است، مقر یا مرکز فرمانروایی پادشاه است. از این رو، به آن شهر، در زبان فارسی «پایتخت» گفته می‌شود. اما در زبان عربی، مقر اصلی حکمرانی با ملاحظات کارکردی آن، «عاصمه» گفته می‌شود. وظیفه مرکز حکومت، آن است که قلمرو سرزمینی خود را - که شامل شهرها و روستاها و دیگر مناطق بزرگ و بحری است - از هرگونه تجاوز و تهدید انسانی و بلایای طبیعی حفظ و نگهداری کند. بنابراین، حکمرانی از مرکز حکومت یا پایتخت، آغاز می‌شود و در قلمرو حاکمیت منتشر می‌شود. در گذشته، پایتخت خوب، بیشتر بر ذکاوت و تجربه شخصی حاکمان و وزیران و کارگزاران استوار بود، ولی امروزه بر مطالعات علمی تکیه دارد؛ همان‌طور که حکمرانی خوب بر دانش و علم تکیه دارد، پایتخت خوب نیز بر دانشی کارآمد مبتنی است. بر این اساس، با این فرض که حکمرانی اسلامی بر فقه حکمرانی یا فقه سیاسی تکیه دارد و آن عبارت از: استنباط احکام تکلیفی و وضعی حکومت اسلامی از روی ادله شرعی است؛ فقه العاصمه شاخه‌ای از فقه حکمرانی به‌شمار می‌آید که بر اساس ادله تفصیلی شرعی، احکام پایه‌گذار و استمرار و حفظ پایتخت اسلامی را معلوم می‌کند. لازم به ذکر است که درباره رویکرد غالب تاریخی و تقریب بحث به مباحث فقهی می‌توان به سیره به‌عنوان دلیل فقهی اشاره کرد. طبعاً از حیث روش‌شناسی هم دیدگاه این مقاله نه مبتنی بر دیدگاه فقیهان (نگاه درجه دوم)، بلکه رویکرد استنباطی - استظهاری از سیره در احتمال فقه العاصمه (و نه بیان‌گذاری نخستین پایتخت اسلامی) باشد. مقاله حاضر در سه سطح: مقدمات تاسیس، لوازم تاسیس و بنیان‌گذاری عاصمه اسلامی و با روش فقهی استنباط از نصوص و منابع سیره به‌دنبال واکاوی تاسیس پایتخت اسلامی از سوی پیامبر ﷺ است.

طرح مساله

برای فقه العاصمه یا فقه پایتخت، شاخه‌های مطالعاتی زیادی می‌توان تصور کرد و مسایل بی‌شماری ذیل این دانش، قابل تعریف است. شاید نخستین مسایل آن، تعیین و استقرار و نیز جابجایی پایتخت اسلامی باشد. اینکه مقرر حکمرانی اسلامی در چه شهری استقرار پیدا کند و در چه حالتی ضرورت جابجایی پایتخت به شهر دیگر پدید می‌آید، از جمله مسایل اولیه فقه العاصمه است. دانشور چنین فقهی می‌کوشد بر پایه آموزه‌های وحیانی و سیره نظری و عملی رسول الله ﷺ و تجربه بشری، مسایل فقه العاصمه را روشن کند. بر این اساس، پرسش فقهی - تاریخی گفتار حاضر درباره سیره رسول خدا ﷺ در تبدیل یترب به مثابه شهری در حاشیه، به «مدینه‌النبی» به عنوان نخستین پایتخت یا عاصمه حکومت اسلامی است. سیره پیامبر از نگاه فقهی؛ چونان احکام فقهی تلقی می‌شود و مبنایی برای فقه العاصمه که شاخه‌ای از فقه سیاسی است، تلقی می‌شود. لذا می‌توان پرسش یا مساله گفتار حاضر را این گونه صورت‌بندی کرد: «سیره عملی رسول خدا در تاسیس عاصمه اسلامی چیست؟». فرضیه گفتار حاضر آن است که بر اساس سیره نبوی در نحوه تبدیل یترب به مدینه و تحول آن از شهر در حاشیه به شهر در مرکز، می‌توان اصول و قواعدی را استخراج کرد که در پایه‌گذاری عاصمه اسلامی و حفظ آن کمک می‌کند. این تحقیق با رویکرد تاریخی و به روش مطالعه کتابخانه‌ای انجام می‌شود.

۱. مقدمات تاسیس

۱-۱. نخستین ارتباط اهل یترب با رسول خدا

مورخین نام شوید بن صامت، برادر بنی عمرو بن عوف را به عنوان اولین کسی که از اهل یترب با رسول خدا گفتگو کرده، ذکر کرده‌اند. او از قبیله اوس بود و برای انجام حج به مکه آمده بود. رسول الله ﷺ همیشه موسم حج را فرصت مناسبی برای معرفی خود و رسالت الهی که بر دوش دارد، می‌دانست (ابن هشام، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۸۸). اما تماس بعدی که مورخان ذکر کرده‌اند، مربوط به ملاقاتی است که کمی پیش از جنگ بعاث اتفاق

افتاد. در آن زمان، گروهی از اوسیان برای جلب حمایت قریش از آنان برابر تهاجم خزرجیان به مکه آمده بودند. رسول خدا وقتی از آمدن این گروه با خبر می‌شود، به سراغ آنها رفته، مجلس گفتگو برپا می‌شود. پیامبر آنان را متوجه می‌کند که برایشان خیر آورده است و می‌فرماید: خدا، من را برای بندگان برانگیخته است تا آنان را به عبادت الله و ترک شرک دعوت کنم و بر من کتاب فرو فرستاده است. آنگاه برای آنها قرآن خواند. در میان آن جمع، نوجوان با ذکاوتی به نام ایاس بن معاذ حضور داشت. او به صرافت فهمید که راه نجات، درخواست حمایت از قریش نیست، بلکه باید به دعوت پیامبر رو آورد. پس به آن جمع گفت: ای قوم! این راه، بهتر از آن چیزی است که به‌خاطر آن به اینجا آمده‌ایم. به‌خدا قسم، این همان پیامبری است که یهودیان، شما را به آمدن او بیم می‌دادند؛ مبدا دیگران پیش از شما به‌او بگروند. یعقوبی گوید که؛ پس آنان اسلام آوردند و رسول خدا از آنان بر ایمان به‌خدا و رسولش پیمان گرفت و سپس بازگشتند (ابن‌هشام، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۸۹؛ یعقوبی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۹۶).

خبر ملاقات با پیامبر خیلی زود در مدینه پیچید تا جایی که خانه‌ای نبود که در آن از رسول الله ﷺ یاد نشود (ابن‌سعد زهری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰۵). بعد از این دیدار اوسیان با رسول خدا، این بار نوبت خزرجیان بود که با آن حضرت دیداری داشته باشند. از این‌رو، سال بعد (دوازدهم بعثت) در ایام حج، دوازده مرد - متشکل از ده مرد خزرجی و دو مرد اوسی - با رسول الله ﷺ در عقبه منا - که به مسیری سنگلاخی به‌سوی کوه گفته می‌شود - دیدار می‌کنند. رسول خدا آنان را به ایمان به خدا و رسالت او دعوت می‌کند و از آنان پیمان می‌گیرد که بر شروطی پایبند باشند. آن جمع دوازده نفره به اسلام ایمان آورده، خود را متعهد به رعایت آن شروط می‌سازند (ابن‌سعد زهری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰۶؛ طبری، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۲۲۳). از محتوای بیعت معلوم می‌گردد که پیامبر مهم‌ترین ناهنجاری‌های فرهنگی آن زمان مردم عرب را زیر نظر داشته است. شرک و بت‌پرستی، دزدی، زنا و کشتن فرزندان به‌خاطر ترس از فقر و گرسنگی و بهتان و افتراء؛ پنج سنت فرهنگی غلطی است که در میان عرب جاهلی شایع بود و مردم یثرب نیز از آن به دور نبودند. از این‌رو، رسول خدا از این جمع یثربی می‌خواهد خود و شهروندان‌شان به ترک

آنها ملزم نمایند (ابن هشام، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۹۳). رسول خدا مصعب بن عمیر را برای آموزش قرآن و احکام اسلام به مدینه فرستاد. او اولین کسی بود که در مدینه نماز جمعه برگزار کرد (مرتضی العاملی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۳۲؛ حمیدالله، ۱۳۷۷، ص ۹۶).

۲-۱. پیمان نصرت پیامبر

مصعب بعد از مدتی به مکه بازمی‌گردد و گزارش فعالیت‌های خود را به رسول الله ﷺ می‌دهد و آن حضرت را خوشحال می‌کند. اما قرار دیدار مجدد رسول الله ﷺ با انصارِ مدینه در اواسط ایام تشریق (دوازدهم ماه) در خانه عبدالمطلب در عقبه منا بود. طبری، مجلس آن شب را این‌گونه نقل کرده است: «چون پیغمبر بنشست، نخستین کسی که سخن آغاز کرد، عباس بود که گفت: «ای گروه خزرج! (و رسم که عربان همه انصاریان را چه اوس و چه خزرج، خزرجی می‌گفتند)؛ مقام محمد به نزد ما چنان است که می‌دانید و او را از آسیب قوم خویش حمایت کردیم و اکنون در شهر خویش در عزت و حرمت است و می‌خواهد به شما ملحق شود؛ اگر می‌دانید که با وی وفا می‌کنید و از مخالفان حمایتش می‌کنید، شما دانید و آنچه تعهد می‌کنید، و اگر می‌دانید که وقتی سوی شما آید، به مخالفانش تسلیم می‌کنید و از یارانش باز می‌ماند، هم اکنون او را رها کنید که در شهر خویش در عزت و حرمت به سر می‌برد». راوی گوید: به عباس گفتیم: «سخنان تو را شنیدیم. اکنون ای پیغمبر خدای! سخن کن و آنچه خواهی برای خود و خدایت بخواه». پیغمبر سخن کرد و قرآن خواند و به سوی خدا دعوت کرد و به اسلام ترغیب کرد و گفت: «بیعت من و شما بر این باشد که مرا همانند زنان و فرزندان خویش حمایت کنید». طبری گوید: براء بن معرور، اولین کسی بود که سخن گفت و اعلام حمایت و آمادگی برای جنگیدن می‌کند (طبری، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۷۶).

۳-۱. حکم خدا بر هجرت پیامبر

اکنون قریش بیش از گذشته خطر مسلمانان را احساس می‌کرد. محتوای بیعت دوم بر آمادگی برای جنگیدن دلالت داشت و از سوی دیگر، مسلمانان جایی بیرون از مکه

را پیدا کرده‌اند تا جایی برای سکونت امن و برپایی اجتماعات آزاد خود و تصمیم‌گیری‌های عمومی خود بوده باشد. این امر موجب قدرت یافتن مسلمانان و تهدید قریش از ناحیه آنها خواهد شد. مورخین هجرت مسلمانان به مدینه را فتنه‌ای بزرگ‌تر از فتنه هجرت به حبشه توصیف کرده‌اند (ابن‌اثیر جزری، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۶۱۵). از این رو، سران قریش به این نتیجه رسیدند که فشار بر مسلمانان مکه را تشدید کنند و به هر شکل که شده، مانع خروج آنها از شهر شوند، لیکن همین تصمیم موجب سرعت بخشیدن هجرت مسلمانان به مدینه شد. هر روز که خبر مهاجرت مسلمانان و اجتماع آنان در یثرب به گوش مشرکین قریش می‌رسید، به‌ویژه که مردان قدرت‌مندی مانند: حمزه عموی و عمر بن خطاب نیز جزء مهاجرین بودند، ترس و وحشت آنان فزونی می‌یافت. پس، سران قریش دریافته بودند که باید به شدت مراقب خروج پیغمبر خدا باشند. آنان شبانه‌روز، رفت و آمد پیامبر را زیر نظر داشتند، اما این کار، نگرانی‌های آنان را نمی‌کاست و باید فکر اساسی می‌کردند. سران قریش به این نتیجه رسیده بودند که تا وقتی محمد زنده است، این ترس همیشگی خواهد بود (طبری، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۸۰).

رسول خدا از اینکه مجبور به ترک مکه شده است، ناراحت بود و لذا به هنگام هجرت از مکه بر باب حَزوره^۱ توقفی کرد و فرمود: «دوست‌داشتنی‌ترین بلاد نزد من تو هستی و تو دوست‌داشتنی‌ترین زمین از زمین‌های خدا نزد خدا هستی و اگر مشرکین من را از تو جدا نمی‌کردند، از تو خارج نمی‌شدم» (یاقوت حموی، ۱۳۹۷ق، ج ۵، ص ۱۸۳).

۲. لوازم تاسیس

۲-۱. بنای اولین مسجد

به هر روی، پیامبر از روز دوشنبه تا روز جمعه که به قصد ورود به شهر حرکت کردند،

۱. باب حَزوره یکی از درهای شش‌گانه دیوار غربی مسجدالحرام بود. حَزوره، به معنای تپه کوچک است. این نام بر تپه‌ای در مکه که بازاری روی آن قرار داشت، اطلاق می‌شد. باب الحَزوره نامی بود که سده‌های پیاپی برای این در به کار می‌رفت (نک: ویکی فقه، دانشنامه حوزوی).

به مدت چهار روز در منطقه قبا اقامت کردند. اولین اقدام پیامبر در این چهار روز، بنای مسجد قبا بود. مسجد، مکان اجتماع مسلمین برای عبادت است و در عین حال، کانونی برای تمام تصمیمات حکمرانی و مدنی است. رسول خدا در طلوعه ورود به مدینه، با بنای مسجد قبا، این پیام را داد که مقرر حکمرانی حاکم شرع، جایی غیر از مسجد نیست. همگان در محیطی توأم با معنویت درباره مسایل حکمرانی و اجتماع مسلمین می‌اندیشند و در تصمیم‌گیری حاکم اسلامی به او مشورت می‌دهند و او در این مکان مقدس با توکل بر خدا عزم خود را جزم می‌کند. آیه شریفه ۱۰۸ سوره توبه در شأن نزول بنای مسجد قبا است. نکته مهمی که از این آیه شریفه معلوم می‌گردد آن است که باید بنیان مسجدی که پایگاه حکمرانی اسلامی است، بر تقوا و پرهیزگاری باشد. مسجدی که پایه نفاق و ایجاد تفرقه بنا شده، نمی‌تواند پایگاه یا مقرر حکمرانی اسلامی باشد. چون از قدسیت و معنویت به دور است. قرآن کریم برای چنین مسجدی، به مسجد ضرار مثال زده است (توبه، ۱۰۷).

۲-۲. تعیین مبدا تاریخ

اقدام بعدی پیامبر خدا به هنگام ورود به مدینه، تعیین مبدا تاریخ اسلام است. از سعید بن مسیب روایت شده است که عمر بن خطاب کسان را فراهم آورد و گفت: «از چه روز بنویسیم؟». علی بن ابی طالب رضی الله عنه گفت: «از روزی که پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله مهاجرت کرد و سرزمین شرک را ترک فرمود» و عمر رضی الله عنه چنین کرد (طبری، ۱۳۵۲، ج ۳، ص ۸۹). اما بنا بر دلایلی، قول اول درست است؛ یعنی خود رسول الله صلی الله علیه و آله در تاریخ نهادن اهتمام ورزیدند؛ زیرا قرآن کریم تعداد ماه‌های سال را تعیین کرده است؛ چنان که در سوره توبه، آیه ۳۶ آمده است.

رسول الله صلی الله علیه و آله پس از چهار روز اقامت در محل قباء در روز جمعه به قصد مدینه حرکت کرد، اما قبل از عزیمت به مدینه، اولین نماز جمعه را در دشتی که متعلق به بنی سالم است، برگزار کرد. این اولین نماز جمعه و خطبه خواندن پیامبر خدا بود (ابن اثیر جزری، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۹).

۲-۳. تعیین شهری برای پایتخت حکمرانی دینی

یک دهه از آغاز بعثت محمد بن عبدالله ﷺ گذشته است و آن حضرت با جدّیت و فداکاری تمام به دعوت دین اسلام در میان قریش مشغول است. با این وصف، عده کمی به این دعوت الهی ایمان آوردند. اغلب مردمان مکه ترجیح دادند بر آیین شرک و بت پرستی باقی بمانند و از آن دست برندارند؛ حتی برخی از آنها با خدا و رسولش دشمنی ورزیدند و همدوش با سران قریش در اذیت و آزار آن حضرت مشارکت کردند. در این مدت، هیچ نشانه‌ای از تسلیم مکه دیده نمی‌شود. احکام و شریعت الهی در همه زمینه‌های فردی و اجتماعی و سیاسی در انتظار ابلاغ است ولی مشرکین قریش برابر آن سرسختی می‌کنند و مانع از اعلام آن می‌شوند. روزهای دشواری بر پیامبر خدا می‌گذرد. از این رو، به سراغ قبیله‌های همجوار می‌رفت و از سران آنها می‌خواست که ایمان آورند و از وی حمایت کنند. همین درخواست را با بزرگان شهر طائف در میان گذاشت. اما همگی با رسول خدا همان رفتاری را پیش گرفتند که از قریش سراغ داریم؛ برخی از آنها هم‌پیمانی با قریش را بهانه می‌آوردند. طائف، بخت بزرگی را از دست داد. این شهر می‌توانست تصمیمی خردمندانه و باشکوهی بگیرد و به مرکز تحولات تاریخ‌ساز آینده تبدیل شود. ولی تعصب جاهلی و بی‌تدبیری موجب از دست دادن چنین افتخاری شد. در این میان، تنها یک شهر باقی مانده بود که می‌توانست این افتخار تصاحب کند و آن شهر، یثرب است.

یثرب در کنار مکه و طائف، سه شهر مهم سرزمین حجاز است و از شهرهای باستانی به‌شمار می‌آید. فاصله میان مدینه تا ینع در ساحل دریای احمر، ۲۷۵ کیلومتر تا مکه ۵۰۰ کیلومتر است. یثرب در شمال غربی مکه قرار دارد و منطقه‌ای سنگلاخی و کوهستانی است. به دلیل حاصل‌خیزی آن، برای کشاورزی مساعد است و منطقه‌ای نخلستانی است. بخش مرتفع مدینه، در جنوب آن و بخش کم ارتفاع آن، در شمال شهر قرار دارد. به همین خاطر بخش جنوبی به‌عالیه و بخش شمالی به سافله معروف است. روستای قباء، مهم‌ترین روستای عالیه است که در دو میلی مدینه قرار دارد و دو قبیله

اوس و خزرج در این منطقه سکونت داشتند. دو کوه أحد در شمال شهر و کوه عیر در جنوب غربی قرار دارد. همچنین این منطقه، آتشفشانی بوده است و بقایایی از دو آتشفشان به نام لابه یا حره و اقم در شرق و حره و بره در غرب موجود است (ابن ادریس، ۱۳۸۸، ص ۲۲).

نام یثرب در الواح سبئی و یثربا در کتاب بطلمیوس آمده است (ج۱، ۱۳۸۰، ص ۱۳۱). و نیز گفته شده؛ یثرب از تثریب گرفته شده است؛ به معنای افساد و نکوهیده و سرزنش شده است (علی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۲۸). نقل است که رسول خدا ﷺ از گفتن این نام (یثرب) کراهت داشتند و این شهر را طیبه و طابه می خواندند (علی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۲۸). یاقوت حموی در معجم البلدان، بیست و نه نام برای یثرب، از جمله مدینه و عاصمه، ذکر کرده است (یاقوت حموی، ۱۳۹۷ق، ج ۵، ص ۸۳)، اما ساکنان متاخر مدینه، دو گروه از مهاجران سرزمین های شمالی و جنوبی هستند. دسته اول، گروه هایی از یهودیان؛ به ویژه بنی قریظه و بنی نضیر بودند که از فلسطین به این مکان مهاجرت کردند. گفته شده؛ علت مهاجرت آنان، تسلط رومیان بر سرزمین فلسطین و اورشلیم در سال ۷۰ میلادی بوده است (الملاح، ۲۰۰۹م، ص ۳۳۷)، اما دسته دوم، مهاجرینی از یمن است که در اثر سیل عرم و شکسته شدن سد مارب و ویرانی شهر، گروه زیادی از مردم به سوی سرزمین های شمالی مهاجرت کردند. بخشی از آنها در مکه مقیم شدند و آنها بنی خزاعه بودند و گروه دیگر از بنی قضاعه در شمال شبه جزیره اقامت گزیدند و گروهی هم به ویژه دو قبیله اوس و خزرج در یثرب در جوار یهودیان ساکن شدند. این مهاجرت در اواسط قرن پنجم میلادی بوده است (الملاح، ۲۰۰۹م، ص ۳۳۷)، اما سلطه اوس و خزرج بر شهر یثرب در نیمه دوم قرن ششم میلادی روی داده است و با زمان ظهور اسلام، فاصله چندانی ندارد (علی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۳۵). با وجود رابطه خویشاوندی و صلح رحم، میان این دو قبیله، جنگ های زیادی رخ داده بود. جمعیت خزرجیان، بیشتر از قبیله اوس بود و سودای سیادت بر یثرب و تصاحب املاک و اموال بنی قریظه و بنی نضیر را در سر داشتند. آخرین جنگ میان این دو قبیله، جنگ بعاث است که پنج سال قبل از

هجرت پیامبر از مکه به مدینه، حدود سال ۶۱۷ م رخ داد^۱ (علی، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۱۳۵).

۳. بنیان‌گذاری عاصمه اسلامی

۳-۱. اراده برپایی حکمرانی اسلامی

یعقوبی گوید: رسول خدا در روز دوشنبه هشتم ربیع‌الاول و بقولی، پنجشنبه در خانه کلثوم بن هدم که در نزدیکی مدینه است، منزل گزید (یعقوبی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۴۰۰). نویسندگان تاریخ اسلام کمبریج بر این عقیده‌اند که گرچه پیامبر در صدد ایجاد اتحادیه‌ای متشکل از هشت عشیره یثربی و گروه مهاجران مکی که از قبیله قریش جدا شده‌اند، بود ولی هیچ قصدی برای فرمانروایی نظام تازه تاسیس در مدینه را نداشت؛ چون پیامبر فقط ریاست یکی از گروه‌های نه‌گانه [یعنی گروه بنی‌هاشم] را بر عهده داشت و در منازعات میان گروه‌ها فقط میانجی‌گری می‌کرد (یعقوبی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۸۰). این عقیده حتی با گفته‌هایی که اینان درباره اقدامات رسول خدا ﷺ ذکر کرده‌اند، سازگاری ندارد. اگر می‌گفتند: پیامبر خدا نظام جدیدی پایه‌ریزی نکرد، به‌ظاهر منطقی به‌نظر می‌آید تا اینکه گفته شود؛ نظام جدیدی شکل گرفت، ولی پیامبر فرمانروای آن نبود. اگر رسول خدا، سرپرست این نظام جدید نبود؛ پس چه کسی بود؟ یعنی نظام تازه تاسیس، ده سال بدون فرمانروا بوده است! این مطلب را برای آن آوردم تا نشان دهم که برخی از نویسندگان تا چه اندازه درباره ماهیت کار رسول الله ﷺ در مکه و مدینه، خام‌اندیشانه سخن می‌گویند. پیامبر خدا از همان هنگام رسیدن به حومه مدینه؛ یعنی روستای قبا در جنوب مدینه، امر تاسیس نظام سیاسی جدید و سرپرستی آن را دنبال کردند. نکته مهم آن است که رسول خدا ﷺ برای شروع این کار، منتظر ملحق‌شدن علی بن ابی‌طالب علیه السلام ماند تا آنکه ایشان به همراه زنان هاشمی وارد قبا شدند. برای

۱. بُعثت در یک میلی یا فاصله راه دو شبه از شهر (مدینه) قرار دارد. این محل، به سبب آخرین جنگ میان دو قبیله اُوس و خزرج که در آن روی داد، «بعثت الحرب» نیز خوانده شده است. بعثت را نام دژی از اُوس، و به روایتی از اموال بنی‌قریظه دانسته‌اند. واژه بعثت، در کتاب العین «بُعْثات»، و در برخی منابع، «بُعْثات و بُعْثات» ضبط شده است (ر.ک: ویکی شیعه، کلید واژه «جنگ بعثت»).

رسول خدا مهم بود که به هنگام ورود به مدینه، مردم شهر علی علیه السلام را همراه با خود ببینند (یوسفی غروی، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۱۸۱).

۳-۲. ارزیابی مخالفان حکمرانی دینی

رسول خدا صلی الله علیه و آله روزهای تلخی را که با مردم مکه داشت، پشت سر نهاده است. اکنون با مردمی زندگی می کند که برای مهمان نوازی از یکدیگر سبقت می جویند. بزرگان خاندان های عرب مدینه از آن حضرت تقاضا می کنند که در محل آنان سکونت کند. آنان برای در اختیار گذاشتن تمام جنگجویان و سلاح های شان اعلام آمادگی می کردند. پیامبر مجبور نبود در خفاء با مسلمانان اجتماع کند و یا نماز بگزارد، بلکه انصار به اتفاق مهاجرین در ساختن مسجد النبی و برگزاری نماز جماعت مشارکت می کردند. دیگر، زنان مشرک مکه نبودند تا کودکان را به آزار پیامبر تشویق کنند، بلکه اکنون زنان مدینه از آمدن رسول خدا به وجد آمده اند و فرزندان تازه به دنیا آمده شان را برای خواندن اذان و اقامه در گوش شان به نزد پیامبر می آورند. در مدینه، دیگر خبری از تصاحب اموال و خانه های مسلمانان نیست، بلکه با رضایت خاطر، اموال و خانه های شان را به پیامبر و مهاجرین می بخشیدند. ابویوب انصاری که افتخار میزبانی رسول خدا را به دست آورده بود، با وجودی که زندگی مرفهی نداشت، اما تمام تلاشش بر این بود که میزبان خوبی برای پیامبر خدا باشد. محمد بن اسحاق روایت دلنشینی را از این میزبان انصاری گزارش کرده است (ابن هشام، ۱۳۷۳، ص ۲۴۸).

با وصف این، سختی ها و دشواری جدیدی در پیش است. بخشی از آنها مربوط به فرهنگ عرب جاهلی است که به این سادگی زدوده نخواهد شد. بخش مهم تر آن، مصائبی است که رسول خدا به خاطر تاسیس نظام حکمرانی جدید با آنها درگیر خواهد شد. رسول خدا با تاسیس حکومت اسلامی و تعیین مدینه به عنوان عاصمه و پایتخت اسلامی به طور طبیعی با دشمنان بالقوه و بالفعل مواجه خواهد شد. مشرکان مکه که دشمنان سستی آن حضرت بودند. آنها علی رغم خارج شدن پیامبر از مکه، دست بردار نخواهند بود؛ زیرا سیادت پیامبر را چونان رقیب جدی سیادت شان بر مردم عرب

می‌داند. از این رو، مادامی که پیامبر خدا را وادار به تسلیم و سازش نکنند، کوتاه نخواهند آمد و سایه جنگ را بر مردم مدینه مسلط خواهند کرد. در کنار این گروه از مشرکان، گروه دیگری از مردم مدینه هستند که هنوز ایمان نیاورده‌اند و بر شرک و بت پرستی باقی مانده‌اند، ولی چون نمی‌توانند خواسته‌هایشان را آشکارا بیان کنند، راه نفاق را پیش گرفتند. اینان تظاهر به ایمان آوردن می‌کنند، ولی در خلوت‌شان از دین خدا تبری می‌جویند و آن را به سُخره می‌گیرند. قرآن کریم بارها رفتار منافقانه آنها را آشکار ساخته است؛ چنان که درباره آنان چنین گفته است: «وَ إِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَ إِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ؛ و هنگامی که افراد با ایمان را ملاقات می‌کنند، می‌گویند: «ما ایمان آورده‌ایم!» ولی هنگامی که با شیطان‌ها [و هم‌کیشان] خود خلوت می‌کنند، می‌گویند: «ما با شما مییم! ما فقط [آنها را] استهزا می‌کنیم! (بقره، ۱۴). عبدالله بن ابی بن سلول عوفی رهبری گروه منافقین مدینه را بر عهده داشت (ابن هشام، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۲۳).

اما گروه دیگری که می‌توانستند کار را بر رسول الله ﷺ سخت کنند و در حکمرانی آن حضرت مانع تراشی کنند، و چنین هم کردند، جماعت اهل کتاب؛ به‌ویژه یهودان بودند. جمعی از بنی‌اسرائیل، مدت زمان زیادی است که به پشرب مهاجرت کرده بودند. آنها طبق گفته دانشمندان‌شان، بر این باور بودند که به‌زودی در این مکان، پیامبری مبعوث خواهد شد که از بنی‌اسرائیل حمایت می‌کند و به آنها سروری می‌دهد و عرب‌ها را به زیر سلطه ایشان در خواهد آورد، ولی اکنون که رسول الله ﷺ به مدینه آمده است، شاهد آن هستند که مردم را به آیین یهود یا نصارا دعوت نمی‌کند، بلکه تاکید دارد که ابراهیم عليه السلام نه یهودی بود و نه نصرانی، بلکه او بر دین حنیف استوار بود: «ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً و ما كان من المشركين؛ ابراهیم نه یهودی بود و نه نصرانی؛ بلکه موحدی خالص و مسلمان بود؛ و هرگز از مشرکان نبود (آل عمران، ۶۷).

بنابراین، پیامبر اکرم ﷺ با برپایی حکمرانی اسلامی تنها با گروه مومنان که از ایشان تبعیت می‌کنند، مواجه نخواهد شد، بلکه در ساخت جدید سیاسی مدینه گروه‌های

دیگری نیز شکل می‌گیرند که نخواهند گذاشت رسول الله ﷺ احکام الهی را اجرا کند. برخی از این گروه‌ها، به تنهایی یا با مشارکت مشرکین مکه پدیدآورنده جنگ خواهند شد و برخی دیگر، پنهانی توطئه‌گری می‌کنند. حسن ابراهیم حسن، مردم مدینه در زمان پیامبر را به چهار گروه (مهاجران، انصار، بت پرستان و یهودان) تقسیم کرده است (حسن ابراهیم، ۱۳۸۵، ص ۹۵).

۳-۳. حکمرانی رسول خدا در تثبیت عاصمه اسلامی

بدین ترتیب، رسول خدا برای تحکیم پایه‌های حکمرانی اسلامی می‌بایست از همان ابتدای کار چندین کار اساسی را انجام دهد. مهم‌ترین اقدام همان بنای مسجد در مدینه بود که هم‌زمان با ورود به شهر نسبت به انجام آن مبادرت ورزید. نکته مهم آن است که شأن نزول اغلب آیات مدنی قرآن کریم، مربوط به حکمرانی رسول خدا بوده است؛ یعنی نمی‌توان بدون التفات به حکمرانی آن حضرت، به درک عمیقی از آیات شریفه قرآن دست یافت. برخی از این آیات، مستقیماً در خط‌مشی دهی به پیامبر در اداره مدینه و تنظیم روابط مردان و زنان مومن با خود و دیگران و چگونگی مواجهه با دشمنان پیامبر و حتی ماهیت حکمرانی اسلامی نازل شده است. مهم‌ترین اقدامات اولیه رسول الله ﷺ به این شرح است:

۱-۳-۳. تدوین قانون اساسی مدینه

گرچه بسیاری از مردم مدینه، وفاداری خود را به رسول خدا اعلام کردند و از مهاجرین به گرمی استقبال کردند؛ لکن به نظر می‌رسد که این امر کافی نیست؛ زیرا نظم سیاسی جدیدی در حال شکل‌گیری است و این نظم نو، پیامدها و تحولات جدیدی را به دنبال خواهد داشت. باید روابط و مرزبندی گروه‌ها و خاندان‌ها از نو تعریف شود. هر لحظه ممکن است آتش تخاصمات گذشته‌ی طوایف، به‌ویژه دو قبیله اوس و خزرج، توسط خود ایشان یا منافقین شعله‌ور شود. چند سالی نیست که از آخرین جنگ خونین میان اوس و خزرج - که به جنگ بعات معروف شد - نمی‌گذرد و هر دو گروه،

کشته‌های خود را بیاد دارند. یهودان مدینه از دوستی اوس و خزرج، بیشترین احساس ضرر را می‌کردند. به همین خاطر، سعی در اختلاف‌افکنی میان دو گروه انصار می‌کردند (لینکز، ۱۳۸۹، ص ۲۳۷).

پیدا است که رسول‌الله ﷺ همین احتمال‌ها را داده بود و به صرف ابراز ارادت مسلمانان بسنده نکرد، بلکه لازم بود پیمان‌نامه‌ای از سوی آن حضرت نوشته شود و همه کسانی که خود را عضوی از مردم مدینه می‌دانند، متعهد به آن شوند. نوشتن چنین پیمان‌نامه‌ای اولین اقدام رسول‌الله ﷺ در همان روزهای اول ورود به مدینه است.

با وجود اهمیت چنین پیمان‌نامه‌ای، معلوم نیست که به چه دلیل، مورخان کمتر به آن اشاره کرده‌اند. ظاهراً فقط ابن‌هشام متن کامل نامه را آورده است (رسولی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۳۴). سهیلی (۵۰۸-۵۸۱ق) که سیره نبویه ابن‌هشام را در کتاب الرؤض الأنف تفسیر کرده است، برخی از واژگان این نامه را شرح کرده است (سهیلی، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۲۵۰)، ولی به گفته ابوالقاسم پاینده، نویسنده و مترجم نامدار معاصر، بسیاری از مورخین مسلمان اشاره‌ای به این نامه نکرده‌اند (پاینده، بی‌تا، ص ۴۵)، اما نویسندگان و پژوهشگران معاصر اهمیت این نامه پیامبر را دریافتند و پیرامون آن، مطالب ارزشمندی را نوشته‌اند؛ حتی کتاب تاریخ اسلام کمبریج از این پیمان‌نامه با عنوان «قانون اساسی» یاد کرده است (آربری و دیگران، ۱۳۹۶، ص ۷۹). ویژگی مهم پیمان‌نامه مدینه آن است که با وجود به رسمیت شناختن قبیله‌ها و تعیین حقوق آنها و همچنین حقوق یهودان در همجواری با مسلمانان، ساخت سیادت قبیله‌ای را بر هم زده است. در حکمرانی جدید، حق حاکمیت از آن خدا و رسول است و همه باید از خدا و رسول‌الله اطاعت کنند و کسی حق ندارد با دشمنان خدا و رسول همکاری کند. عبدالله عبدالعزیز بن ادريس، پیمان‌نامه یا قانون اساسی مدینه را به‌اجمال این‌گونه توصیف کرده است: «قانون‌نامه مدینه یا چیزی که به نام «صحیفه» شناخته می‌شود، بر نظریه برتری دولت به‌جای قبیله تأکید داشت و بندهای آن نشان می‌داد که جامعه اسلامی، جامعه عصیت قبیله‌ای نیست، بلکه امت واحدی از مردم است. قانون‌نامه مدینه تأکید داشت که سرپرستی مردم فقط از آن حاکمیت بوده که دارای سیادت و برتری است. به این سبب، مومن حق ندارد بر ضد مومن دیگری به

کافری کمک کند؛ همچنین اجازه ندارد کسی را که گناهی کرده که موجب حدّ است (یا جنایتکار)، یاری کند یا پناه دهد. هیچ مشرکی (از مشرکان مدینه) مال یا جان قریش را پناه ندهد و او را بر ضد مومنی یاری نرساند. قانون‌نامه همچنین روشن کرده بود که تصرف امور مردم در جامعه مدینه به خداوند و محمد، پیامبر خدا ﷺ واگذار می‌شود (ابن‌ادریس، ۱۳۸۸، ص ۱۴۹).

۳-۲. پیمان برادری

چون پیمان‌نامه مدینه شامل: گروه‌هایی از یهودان و مشرکان می‌شد، لازم بود پیمان دیگری میان خود مسلمانان برقرار می‌گردید؛ به‌ویژه که مسلمانان مدینه به دو گروه: عمده مهاجر و انصار تقسیم شده بودند. باید میان آنان رابطه برادری برقرار شود تا از هرگونه اختلاف و دشمنی با هم پرهیز کنند. پس رسول خدا امر به عقد اخوت کرد و فرمود: «تأخوا فی الله أخوانین؛ در راه خدا دو نفر، دو نفر، برادر شوید». آن حضرت در اینکه چه کسانی با هم برادر شوند، وارد شد و اصحاب را دو نفر، دو نفر برادر خواند. آن‌گاه پیامبر ﷺ علی بن ابی طالب را برادر خود نامید. ابن‌هشام گوید: پیامبر، علی را برای خود اختیار کرد (ابن‌هشام، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۵۵؛ ابن‌سعد زهری، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۱۵). روایت اخوت پیامبر ﷺ و علی بن ابی طالب از اخبار متواتر است و تردیدی در آن راه ندارد.^۱

۳-۳-۳. مهندسی شهر مدینه

مدینه، موافق با حکمرانی جدید، نیاز به تنظیمات شهری تازه‌ای دارد. اکنون، مکان مسجد و خانه رسول‌الله ﷺ مرکز شهر را تعیین می‌کند و هر یک از مسلمانان در پی آنانند که در نزدیک‌ترین جا به مرکز شهر خانه‌گزینند. به‌طور طبیعی، باید خانه‌سازی‌ها

۱. سید جعفر مرتضی تواتر این خبر را با ذکر اسناد از منابع شیعه و سنی ذکر کرده است (مرتضی‌العاملی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۱۰۵).

به گونه‌ای باشد که راه آمدو شد مردم به مسجد و خانه پیامبر را مسدود نسازد. پس، باید کوجه‌های و شوارع بر پایه نظامی منطقی پایه‌ریزی شود. شاید بعد از مسجد، مهم‌تری جایی که رفت و آمد در آن زیاد است، بازارها است. علاوه بر این، باید حدود و ثغور شهر نیز معلوم گردد تا کار حفاظت از شهر به‌خوبی انجام شود. همچنین، باید جمعیت مسلمانان نیز معلوم گردد تا محاسبات جمعیتی شهر به‌خوبی پی گرفته شود. همه این مسایل که مربوط به مهندسی اجتماعی و جغرافیایی مدینه است، از اقدامات اولیه رسول خدا ﷺ بعد از ورود به مدینه بود. کعب بن مالک می‌گوید: «پیامبر مرا فرستادند که بر قله کوه‌های مخیض و حفیا و ذوالعشیره و تیم که کوه‌های مدینه است، نشانه نصب کنم» (حمیدالله، ۱۳۹۷، ص ۷۳). عبدالحی الکتانی با تفحصی گسترده در منابع اسلامی توانسته نظام اداری حکمرانی پیامبر را با تمام جزئیات استخراج نماید. همو در تعیین محل بازار توسط پیامبر از طبرانی نقل کرده است که مردی نزد پیامبر ﷺ آمد و گفت: محلی را برای بازار گاه در نظر کرده‌ام آیا ملاحظه نمی‌فرمایید؟ حضرت، همراه وی رفت تا به آن محل رسید و پسندید و با پا بر آن کوفت و گفت: این خوب بازار گاهی است؛ زیان ندارد و خراج بر شما بسته نمی‌شود (کتانی، ۱۳۸۴، ص ۲۸۹). از این روایت پیداست که رسول خدا ﷺ شخصی را مامور کرده بود تا زمین مناسبی را برای برپایی بازار شهر شناسایی کند.

۳-۳-۴. هجرت مسلمانان

بسیاری از مسلمانان مکه زیر شکنجه‌ها و آزار و اذیت مشرکان قریش به ستوه آمده بودند. به همین خاطر، رسول خدا ﷺ به آنها که قادر به تحمل ظلم قریش را ندارند، إذن مهاجرت به حبشه را فرمودند؛ گرچه مهاجرت مسلمانان به حبشه موجب تنهاشدن پیامبر در مکه می‌شد؛ ولی رسول خدا لازم دانستند که آنها از این طریق در امان بمانند، اما اکنون که پیامبر خدا از مکه جدا شده است و به مدینه هجرت کرده است و نظام سیاسی اسلام برپا شده است، هجرت مسلمانان از مکه به مدینه از جهات مختلف ضرورت پیدا کرده است. به همین خاطر، یکی از دستورات آن حضرت، امر کردن

مسلمانان مکه به مهاجرت بود. باید اجتماع مسلمین در مدینه به حدی شکل بگیرد که دشمن به فکر حمله کردن به آنها نیافتد و نیز گروه منافقان و یهودانی که در دل با مسلمانان خصومت می‌ورزیدند، توطئه‌گری نکنند. مهاجرت مسلمانان مکه علاوه بر آنکه موجب خالی شدن شهر از سکنه و صاحبان حرفه‌ها می‌شود، مدینه از حضور تجار و صاحبان حرفه‌ها رونق پیدا می‌کند. همچنین با مهاجرت مسلمانان مکه به مدینه، رسول خدا مجبور به پاره‌ای ملاحظات و مصلحت‌اندیشی‌ها نمی‌شود؛ زیرا با ماندن مسلمانان در مکه، رسول خدا مجبور به ملاحظه امنیت جان و مال آن می‌شد و نیز ممکن بود که گروهی از مسلمانان مکه مجبور شوند در جنگ مشرکین با پیامبر، در لشکر مشرکین حضور پیدا کنند و در نتیجه، به روی سپاه اسلام تیغ بکشند. اینها همه دلایلی است که پیامبر مسلمانان مکه را به هجرت از مکه به مدینه فرمود؛ چنان‌که آیات قرآن کریم به صورت‌های مختلف موضوع هجرت را پیش کشیده است.

هجرت در سوره انفال، به‌عنوان عاملی برای قرار گرفتن شخص تحت ولایت معرفی شده است. آنان که هجرت کردند، از شرایط ولایت بهره‌مند می‌شوند و آنان که در مکه باقی ماندند، هیچ ولایتی بر آنها نیست (انفال، ۷۲).

۳-۳-۵. فرمان جهاد

سران و طبقه حاکم بر شهر مکه، شرک و بت‌پرستی را به‌مثابه مسلک و آیین شخصی خود چندان قبول نداشتند و اگر التزامی به آن داشتند، به‌خاطر کارکردهای سیاسی و اجتماعی آن بود. به همین دلیل، با گرایش‌های شخصی مخالف با بت‌پرستی؛ مانند افرادی که مدعی پیروی از دین حنیف بودند، کنار می‌آمدند و راه‌مدارا را پیش گرفته بودند، اما قریش چنین رفتاری را با اسلام پیامبر اتخاذ نکرد و از همان زمان دعوت علنی اسلام، مخالفت با آن هم آغاز شد و هر روز که می‌گذشت، خصومت و کینه‌توزی مشرکان مکه با اسلام شدیدتر می‌شد. این مساله، به‌خاطر واقعیت اجتماعی و سیاسی بودن دعوت پیامبر خدا بود. مشرکین مکه با این جنبه اسلام، مشکل بنیادی‌تر

داشت. از این رو، آنها تا جایی که می‌توانستند مانع دعوت پیامبر خدا می‌شدند و آن حضرت را در اشکال مختلف می‌آزرده‌اند. شاید رسول الله ﷺ از خداوند و جبرئیل امین علیه السلام انتظار إذن برخوردار با مشرکان را داشته است، لکن خدا تا زمانی که پیامبر در مکه سکونت داشت، چنین إذن را به ایشان نداد و همواره پیامبر را به صبر و بردباری برابر خصومت مشرکین فرامی‌خواند. از رسول خدا صلی الله علیه و آله خواسته می‌شود که مانند پیامبران اولوالعزم صبر کند و کار خود عجله نکند (احقاف، ۳۵). به‌طور کلی، سوره‌ها و آیات مکی رسول خدا و مسلمانان به صبر و بردباری و عدم مقابله و برخورد با مشرکین فراخوانده شدند. در جایی هم که آزار و شکنجه قریش بر مسلمانان تشدید شده بود، إذن مهاجرت به حبشه داده شد، ولی هیچ سخنی از جهاد و مبارزه با کفار و مشرکین به میان نیامده است.

اکنون که رسول خدا صلی الله علیه و آله به مدینه هجرت فرموده است و حکمرانی اسلامی را برپا کرده است و مدینه به مرکز و پایتخت این حکمرانی تبدیل شده است، خیلی طبیعی به نظر می‌رسد که دشمنان اسلام کوتاه نخواهند آمد و نمی‌پذیرند قدرت سیاسی نوظهوری در جزیره‌العرب پا بگیرد. به‌نظر می‌رسد که با تاسیس حکمرانی اسلامی، جنگ‌های زیادی در پیش خواهد بود. حال در چنین شرایطی، آیا باید همچنان برابر تهاجمات کفار و مشرکین، همانند سیاستی که در مکه مقرر شده بود، راه صبر و بردباری را پیش گرفت یا آنکه باید راه جنگ و مقاتله را در نظر داشت و حتی دست به اقدامات پیشگیرانه زد؟ همان‌طور که سیاست صبر و سکوت مبتنی بر دستور الهی بود، سیاست برخورد و جنگ با دشمن به إذن خدا احتیاج داشت؛ زیرا اقدام به جنگ و جهاد با دشمنان اسلام به‌منزله نسخ فرمان خدا (صبر و بردباری) است و این فرمان را جز خود خداوند، مرجع دیگری نمی‌تواند نسخ کند. تاکنون حکم بر صبر و مدارا بوده است و اکنون به حکم جهاد نیاز است و این حکم هم از سوی خداوند سبحان، به شکلی کاملاً پُررنگ و برجسته صادر شد. خداوند در سوره حج اذن جنگیدن با کسانی که ستم می‌کنند و مسلمانان را از خانه و شهرشان اخراج کردند، می‌دهد (حج، ۳۹-۴۰). اکنون که فرمان جهاد آمده است، بیشترین تاکید

و تحریض بر آن شده است. همه کسانی که توان شرکت در جهاد را دارند، باید در این امر واجب با رسول خدا همکاری کنند و هیچ گونه تبلی و سستی در آن پذیرفتنی نیست.

بخشی از حدود شرعی و تدابیر جنگی و جهاد در سوره انفال آمده است. قرآن کریم، از پیامبر می‌خواهد که مومنین را به جنگیدن با مشرکین و کفار تحریض و تشویق کند. این تحریض به جنگ با کفار، ابتدای امر با این فرض بود که هر یک از مردان مومن، می‌تواند با ده مشرک و هر صد مرد مومن با هزار مشرک بجنگد؛ توان مومنین، ده برابر فرض شده بود، ولی چون ضعف و ناتوانی مسلمانان معلوم گشت، خداوند آسان گرفت؛ پس واجب شد که برای تحریض به جنگ، دو برابر لحاظ شود؛ یعنی هر صد مومن با دویست مشرک و هر هزار نفر با دو هزار نفر بجنگد (انفال، ۶۵ - ۶۶). پیامبر نباید تا وقتی که از تداوم جنگ اطمینان پیدا نکرده است، اسیر بگیرد. اگر مومنین از این اصل جهادی تبعیت نکنند، بدانند که در جنگ بعدی، به همان اندازه که اسیر گرفتند، اسیر می‌شوند و این قانون جنگ است (انفال، ۶۷). اما یکی از مهم‌ترین احکام شرعی جهاد، مربوط به آمادگی و تجهیز مسلمانان است. باید مجاهدین تا آنجا که استطاعت و توانایی دارند، نیرو و تجهیزات و تدارکات جنگی جمع‌آوری کنند. باید دشمن را همواره در حال ترس و نگرانی نگاه داشت. دشمن اهل فریب و نیرنگ است. در همان حال که وانمود به عدم اراده برای جنگیدن می‌کند، خود را برای شروع جنگ بعد آماده می‌کند؛ پس، باید مسلمانان همواره در حال آماده‌باش و تجهیز امکانات نظامی باشد و دشمن را از شروع جنگ دیگر پشیمان کنند (انفال، ۶۰).

رسول خدا ﷺ مستند به حکم و جوب جهاد، جنگ‌های زیادی را با دشمنان اسلام - اعم از مشرکین و کفار مکه و از اهل کتاب یهودان - انجام دادند. مورخان مسلمان تمام این جنگ‌ها را با ذکر جزئیات آن و ذکر اسامی اصحاب شرکت‌کننده و فرماندهان و پرچم‌داران و حتی شعار هر جنگ که توسط خود پیامبر تعیین می‌شد، ثبت کرده‌اند. کتاب المغازی، یکی از مشهورترین منابع تاریخ جنگ‌های پیامبر است که در قرن دوم هجری توسط محمد بن عمر واقدی (متوفی ۲۰۷ق) تالیف شده است.

نتیجه گیری

رسول خدا ﷺ، از همان آغاز بعثت در پی تعیین شهری برای حکمرانی اسلامی بود. دو شهر مکه و طائف برای تصاحب چنین افتخاری روی خوشی به پیامبر خدا نشان ندادند، اما مردم یثرب از روی هوشمندی به استقبال این خواسته پیامبر رفته، آن حضرت را یاری کردند و دروازه شهر را به روی پیامبر گشودند و نام یثرب را نه فقط به مدینه النبی ﷺ تغییر دادند، بلکه در تبدیل این شهر به نخستین پایتخت اسلامی یاری رساندند. پیامبر خدا برای تحقق این امر، گام‌های مهمی را چون پیمان‌یابی و گرفتن بنیان‌گذاری مسجد به‌عنوان مرکز عبادت، تجمعات سیاسی، اجتماعی و نظامی؛ تشریح نماز جمعه؛ عقد اُخوت؛ تدوین قانون اساسی؛ واجب کردن هجرت مسلمانان از مکه به مدینه؛ مهندسی شهر و فرمان جهاد برداشت. از آنجا که سیره نبوی بعد از کتاب وحی، دومین منبع استنباط احکام در فقه سیاسی است، همه این امور را می‌توان به‌عنوان احکام شرعی در فقه العاصمه تلقی کرد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. آموزگار، شهرام. (۱۳۹۴). ساخت و روابط قدرت در دولت مدینه (چاپ اول). قم: موسسه بوستان کتاب.
۲. آیتی، محمد ابراهیم. (۱۳۸۵). تاریخ پیامبر اسلام (چاپ هفتم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله. (۱۳۸۵). شرح نهج البلاغه (مترجم: محمود مهدوی دامغانی، چاپ سوم). تهران: نشر نی.
۴. ابن ابی الحدید، عبد الحمید بن هبه الله. (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه (چاپ اول). قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۵. ابن سعد واقدی الزهری محمد، (۱۴۱۷). الطبقات الکبری، (چاپ اول). بیروت: انتشارات دار الإحياء التراث العربی.
۶. ابن اثیر الجزری، ابی الحسن علی بن الکرّم. (۱۳۷۱). کامل تاریخ بزرگ اشلام و ایران (مترجم: خلیل حالت). تهران: موسسه مطبوعات علمی.
۷. ابن اثیر الجزری، ابی الحسن علی بن الکرّم. (۱۴۲۴ق). الکامل فی التاریخ (چاپ چهارم). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۸. ابن ادریس، عبد الله. (۱۳۸۸). جامعه مدینه در عصر نبوی (مترجم: شهلا بختیاری، چاپ دوم). قم: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۹. حتی، فیلیپ خوری. (۱۳۸۰). تاریخ عرب (مترجم: ابوالقاسم پاینده، چاپ سوم). تهران: انتشارات آگه.
۱۰. حسن، حسن ابراهیم. (۱۳۸۶). تاریخ سیاسی اسلام (مترجم: ابوالقاسم پاینده، چاپ دوم). تهران: انتشارات جاویدان.

۱۱. حمید الله محمد، (۱۳۷۷). نامه ها و پیمان های سیاسی حضرت محمد و اسناد صدر اسلام، (مترجم: سید محمد حسینی، چاپ دوم). تهران: انتشارات سروش.
۱۲. رسولی محلاتی، سیدهاشم. (۱۳۹۱). زندگانی امیرالمومنین عَلَيْهِ السَّلَام (چاپ هجدهم). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۳. رسولی محلاتی، سیدهاشم. (۱۳۹۱). زندگانی حضرت محمد خاتم النبیین صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (چاپ بیست و چهارم). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۴. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۴). ایران قبل از اسلام (چاپ اول). تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۵. زیدان، جرجی. (۱۳۷۲). تاریخ تمدن اسلام (مترجم: علی جواهر کلام، چاپ هفتم). تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۶. سالم عبدالعزيز. (۱۳۸۰). تاریخ عرب قبل از اسلام (مترجم: باقر صدری‌نیا، چاپ اول). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. السباعی، احمد. (۱۳۹۱). تاریخ مکه (مترجم: رسول جعفریان، چاپ پنجم). تهران: نشر مشعر.
۱۸. سبحانی، جعفر. (۱۳۸۵). فروغ ابدیت (چاپ بیست و سوم). قم: موسسه بوستان کتاب.
۱۹. سبحانی، جعفر. (۱۳۹۲). سقیفه؛ زمینه‌ها، معیارها و پیامدها (چاپ اول). قم: انتشارات توحید.
۲۰. السهلی، عبدالرحمن بن عبدالله. (۱۴۲۸ق). الروض الأئف. بیروت: دارالفکر.
۲۱. شهیدی، سیدجعفر. (۱۳۹۰). ترجمه نهج البلاغه (چاپ سی و یکم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۲. شهیدی، سیدجعفر. (۱۳۹۸). تاریخ تحلیلی اسلام (چاپ دهم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. طبرسی، ابومنصور احمد بن علی. (۱۳۸۵). الاحتجاج (مترجم: بهراد جعفری، چاپ دوم). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۴. طبری، محمد بن جریری. (۱۳۵۲). (نشر الکترونیکی ۱۳۸۹)، تاریخ طبری (تاریخ الرسل و الملوك) (مترجم: ابوالقاسم پاینده). تهران: بنیاد فرهنگ ایران.

۲۵. طبری، محمد بن جریری. (۱۴۲۹ق). تاریخ الطبری (چاپ اول). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۶. علی، جواد. (۱۴۱۳ق). المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام (چاپ دوم). بغداد: انتشارات دانشگاه بغداد.
۲۷. العلی، صالح احمد. (۱۳۸۴). عرب کهن در آستانه بعثت (مترجم: هادی انصاری، چاپ اول). تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۲۸. فیرحی، داود. (۱۳۹۵). تاریخ تحول دولت در اسلام (چاپ هفتم). قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۲۹. قرشی، باقرشریف. (۱۳۸۷). زندگانی پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله (مترجم: سیدابوالحسن هاشمی تبار و محمد تقدیمی صابر، چاپ دوم). مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۳۰. لمبتون، آن کاترین سواين فورد؛ هولت، پی.ام؛ و آربری، آرتورجان. (۱۳۷۷). تاریخ اسلام (کمبریج) (مترجم: احمد آرام، چاپ یازدهم). تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۱. لوبون، گوستاو. (۱۳۴۷). تمدن اسلام و عرب (مترجم: سیدهاشم حسینی). تهران: کتابفروشی اسلامیه.
۳۲. مارتین، لینگز. (۱۳۹۴). محمد صلی الله علیه و آله (مترجم: سعید تهرانی نسب، چاپ ششم). تهران: انتشارات حکمت.
۳۳. مارتین، لینگز. (۱۳۹۵). مکه از پیش از نزول تورات تاکنون (مترجم: سعید تهرانی نسب، چاپ اول). تهران: انتشارات حکمت.
۳۴. محقق، محمدباقر. (۱۳۶۱). نمونه بیّنات در شأن نزول آیات (چاپ چهارم). تهران: انتشارات دانشگاه فردوسی.
۳۵. مرتضی العاملی، سیدجعفر. (۱۳۸۶). الصحيح من سیره النبی الاعظم صلی الله علیه و آله (چاپ دوم). قم: انتشارات دارالحدیث.
۳۶. مرتضی العاملی، سیدجعفر. (۱۴۳۰ق). تخطیط المدين فی الاسلام (چاپ اول). بیروت: انتشارات المركز الاسلامی للدراسات.

۳۷. مسعودی، ابوالحسن علی بن حسین. (۱۳۶۵). مروج الذهب (مترجم: ابوالقاسم پاینده). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۸. الواقدی، محمد بن عمر. (۱۳۶۹). مغازی (مترجم: محمود مهدوی دامغانی، چاپ دوم). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۹. یاقوت حموی، ابن عبدالله ابی عبدالله. (۱۳۹۷ ق). معجم البلدان (چاپ اول). بیروت: انتشارات دارصادر.
۴۰. یعقوبی، احمد بن اسحاق. (۱۳۷۳). تاریخ الیعقوبی (چاپ اول). قم: منشورات الشریف الرضی.
۴۱. یعقوبی، احمد بن اسحاق. (۱۳۸۷). تاریخ یعقوبی (مترجم: محمدابراهیم آیتی، چاپ دهم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۲. یوسفی غروی، محمدهادی. (۱۳۹۲). تاریخ تحقیقی اسلام (مترجم: حسین علی عربی، چاپ ششم). قم: انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

References

* The Holy Quran

1. Al-Ali, S. A. (1384 AP). *Ancient Arabs on the threshold of Bi'athat*. (H, Ansari, Trans.). (1st ed.). Tehran: International Publishing Company. [In Persian]
2. Ali, J. (1413 AH). *al-Mofasal fi Tarikh al-Arab Qabl al-Islam*. (2nd ed.). Baghdad: Baghdad University Press. [In Arabic]
3. Al-Saba'ei, A. (1391 AP). *History of Mecca* (R. Jafarian, Trans.). (5th ed.). Tehran: Mash'ar Publications. [In Persian]
4. Al-Suhaili, A. (1428 AH). *al-Rowz al-Anaf*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Persian]
5. Al-Waqidi, M. (1369 AP). *Maghazi* (M. Mahdavi Damghani, Trans.). (2nd ed.). Tehran: University Publishing Center. [In Persian]
6. Amouzegar, Sh. (1394 AP). *Building and power relations in the government of Medina*. (1st ed.). Qom: Bustan Kitab Institute. [In Persian]
7. Ayati, M. E. (1385 AP). *History of the Prophet of Islam*. (7th ed.). Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]
8. Feirahi, D. (1395 AP). *History of the Transformation of the State in Islam*. (7th ed.). Qom: Mofid University Press. [In Persian]
9. Ghorashi, B. S. (1387 AP). *Life of the Great Prophet*. (S. A, Hashemi Tabar and Mohammad Taqadomi, S, Trans.). (2nd ed.). Mashhad: Astan Quds Razavi Publications. [In Persian]
10. Hamidullah M, (1377 AP). *Letters and political pacts of Prophet Mohammad and the documents of the beginning of Islam*, (S. M. Hosseini, Trans.). (2nd ed.). Tehran: Soroush Publications. [In Persian]
11. Hassan, H. I. (1386 AP). *Political History of Islam*. (A. Payende, Trans.). (2nd ed.). Tehran: Javidan Publications. [In Persian]
12. Hetti, Philip Khoury. (1380). *Arab History* (A. Payende, Trans.). (3rd ed.). Tehran: Agah Publications. [In Persian]

13. Ibn Abi al-Hadid, A. (1385 AP). *Explanation of Nahj al-Balaghah*. (M. Mahdavi Damghani, Trans.). (3rd ed.). Tehran: Ney Publications. [In Persian]
14. Ibn Abi al-Hadid, A. (1404 AH). *Explanation of Nahj al-Balaghah* (1st ed.). Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi. [In Arabic]
15. Ibn Athir al-Jazri, A. (1371 AP). *the Complete great history of Islam and Iran*. (K. Halat, Trans.). Tehran: Scientific Press Institute. [In Persian]
16. Ibn Athir Al-Jazri, A. (1424 AH). *al-Kamil fi al-Tarikh*. (4th ed.). Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]
17. Ibn Idris, A. (1388 AP). *The Society of Medina in the Prophetic Age* (S. Bakhtiari, Trans.). (2nd ed.). Qom: Hozeh and University Research Institute Publications. [In Persian]
18. Ibn Sa'd Waqidi Al-Zahri, M. (1417 AH). *al-Tabaqat al-Kobra*, (1st ed.). Beirut: Dar Al-Ihya' Al-Torath Al-Arabi Publications. [In Arabic]
19. Lambton, Anatrina Swanford., & Holt, PM., & Arberry, Arthurjan. (1377 AP). *History of Islam* (Cambridge) (A. Aram, Trans.). (11th ed.). Tehran: Amirkabir Publications. [In Persian]
20. Lubon, Gustav. (1347 AP). *Islamic and Arab Civilization* (S. H. Hosseini, Trans.). Tehran: Islamiyah Bookstore. [In Persian]
21. Martin, Lings. (1394 AP). *Mohammad*. (S, Tehrani-Nasab, Trans.). (6th ed.). Tehran: Hekmat Publications. [In Persian]
22. Martin, Lings. (1395 AP). *Mecca before the revelation of the Torah until now*. (Tehrani-Nasab, S, Trans.). (1st ed.). Tehran: Hekmat Publications. [In Persian]
23. Masoudi, A. (1365 AP). *Morawaj al-Zahab*. (A. Payende, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
24. Mohaqeq, M. B. (1361 AP). *Example of statements in honor of the revelation of verses*. (4th ed.). Tehran: Ferdowsi University Press. [In Persian]
25. Morteza Al-Ameli, S. J. (1386 AP). *Al-Sahih min Sirah al-Nabi al-A'azam*. (2nd ed.). Qom: Dar al-Hadith Publications. [In Persian]

26. Morteza Al-Ameli, S. J. (1430 AH). *Takhtit al-Madan fi al-Islam* (1st ed.). Beirut: Islamic Center Publications for Studies. [In Arabic]
27. Rasooli Mahallati, S. H. (1391 AP). *Life of Amir al-Momenin*. (18th ed.). Tehran: Islamic Culture Publishing Office. [In Persian]
28. Rasooli Mahallati, S. H. (1391 AP). *Life of Hazrat Mohammad Khatam al-Nabi*. (24th ed.). Tehran: Islamic Culture Publishing Office. [In Persian]
29. Salem, A. A. (1380 AP). *Arab history before Islam* (B. Sadrinia, Trans.). (1st ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
30. Shahidi, S. J. (1390 AP). *Translation of Nahj al-Balaghah*. (3rd ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
31. Shahidi, S. J. (1398 AP). *Analytical History of Islam*. (10th ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
32. Sobhani, J. (1385 AP). *The Light of Eternity*. (23rd ed.). Qom: Bustan Kitab Institute. [In Persian]
33. Sobhani, J. (1392 AP). *Saqifah, Backgrounds, Criteria, and Consequences*. (1st ed.). Qom: Tohid Publications. [In Persian]
34. Tabari, M. (1352 AP). (Electronic publication 1389 AP), *Tarikh Tabari*. (Tarikh al-Rasul wa al-Muluk). (A. Payende, Trans.). Tehran: Iranian Culture Foundation. [In Persian]
35. Tabari, M. (1429 AH). *Tarikh al-Tabari*. (1st ed.). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi. [In Arabic]
36. Tabarsi, A. (1385 AP). *al-Ihtijaj*. (B. Jafari, Trans.). (2nd ed.). Tehran: Dar al-Kotob al-Islamiyah. [In Persian]
37. Ya'qubi, A. (1373 AP). *Yaqubi History*. (1st ed.). Qom: Al-Sharif Al-Razi Publications. [In Persian]
38. Ya'qubi, A. (1387 AP). *Yaqubi History*. (M. I. Ayati, Trans.). (10th ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
39. Yaqut Hamawi, I. (1397 AH). *Mo'jam al-Baladan*. (1st ed.). Beirut Dar Sadr Publications. [In Arabic]

40. Yousefi Gharavi, M. H. (1392 AP). *Research History of Islam*. (H. A. Arabi, Trans.). [In Persian] (6th ed.). Qom: Imam Khomeini Educational & Research Institute Publications.
41. Zarrinkoob, A. (1364 AP). *Iran before Islam* (1st ed.). Tehran: Amirkabir Publications. [In Persian]
42. Zidane, G. (1372 AP). *History of Islamic Civilization* (A. Javaherkalam, Trans.). (7th ed.). Tehran: Amirkabir Publications. [In Persian]



The Relationships between Jurisprudence and Politics in the School of Jabal Amel

Ahmad Rahdar¹

Received: 22/02/2020

Accepted: 24/05/2021

Abstract

Jabal Amel School is one of the important Shia jurisprudential schools, which has been the center and focal point of Shia religious thought between the eighth and tenth centuries AH. In the aforementioned school, Shia jurisprudence was freed from the domination of Sunni jurisprudence and jurisprudential structure for the first time, and for this reason, along with the jurist who was political before and from the beginning, it has become politicized. The political readiness of Shia jurisprudence during this period made the Mamluk government and its Sunni fanatical rulers doubly sensitive to it. This led to Muhammad ibn Makki, the founder of the Jabal Amel school, who had a contemporary and even Taqiyah approach (an approach in which you hide your religious belief), being first placed under house arrest and eventually martyred. The special situation of Jabal Amel region, which had caused it to be in the middle of the territory of the Mamluk government, is appropriate for the use of a special kind of Wilayat Faqih practice, i.e. the method that used a jurisprudential advocate. This method has been adopted directly from the sira (lifestyle) of the seventh to eleventh Shia Imams and today is one of the evidence for the theory of Guardianship of the Islamic Jurist. Although the jurists of the Jabal Amel School were unable to pursue their political objectives at the time and in Jabal Amel, they resolved many of those concerns in Iran by migrating to Iran during the Safavid era.

Keywords

Jabal Amel, Shahid Awal, the Mamluk government, the Ottoman government, contemporary and jurisprudential school.

1. Assistant Professor, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. fotooh.r@gmail.com.

* Rahdar, A. (2020). The Relationships between Jurisprudence and Politics in the School of Jabal Amel. *Journal of Jurisprudence and Politics*, 1(2) pp. 146-171. Doi: 10.22081/ijp.2021.58034.1006.

مناسبات فقه و سیاست در مکتب جبل عامل

احمد رهدار^۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۰۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۰۳

چکیده

مکتب جبل عامل، یکی از مکاتب فقهی مهم تشیع می‌باشد که در فاصله سده‌های هشتم تا دهم هجری کانون و نقطه ثقل اندیشه دینی تشیع بوده است. در مکتب مذکور، فقه شیعه برای نخستین بار از سیطره تبویب و ساختار فقهی اهل سنت رها شد و به همین سبب، همپای با فقیه‌ی که پیش از این و از ابتدا نیز سیاسی بوده، خیز سیاسی شدن برداشته است. آمادگی سیاسی فقه شیعه در این دوره باعث شد تا دولت ممالیک و حاکمان متعصب سنی آن، نسبت به آن حساسیت مضاعفی پیدا کنند. این امر، باعث شد محمد بن مکی، بنیان‌گذار مکتب جبل عامل را - که رویکردی مقارنه‌ای و حتی تقیّه‌ای داشت - در ابتدا به حبس خانگی بباندازند و در نهایت، شهیدش کنند. وضعیت خاص منطقه جبل عامل که باعث شده بود در میانه قلمرو حکومت ممالیک قرار گیرد، مقتضی استفاده نوعی خاص از اِعمال ولایت فقه؛ یعنی روش بهره‌گیری از وکیل فقهی بود. این روش، مستقیماً از سیره امامان هفتم تا یازدهم اتخاذ شده و امروزه یکی از مستندات نظریه وکالت فقیه می‌باشد. فقیهان مکتب جبل عامل؛ هرچند نتوانستند آرمان‌های سیاسی خود را در آن دوره و در جبل عامل اجرا کنند، اما با مهاجرت به ایران در عهد صفوی، بسیاری از آن دغدغه‌ها را در ایران عملی کردند.

کلیدواژه‌ها

جبل عامل، شهید اول، دولت ممالیک، دولت عثمانی، فقه مقارن و مکتب فقهی.

۱. استاد یار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران.

۱. استاد یار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران.

درآمد

نخستین تلاش‌های علمی ثبت‌شده در جبل عامل، مربوط به سؤالاتی است که علمای شیعی طرابلس و صیدا از محضر سیدمرتضی (متوفای ۴۳۳ق) پرسیده‌اند و وی آنها را در رساله‌هایی با نام‌های: «جوابات المسائل الصيداویه» و «جوابات المسائل الطرابلسیه» - از الاولی تا الرابعه - پاسخ داده است (آقابزرگ تهرانی، ۱۴۰۳ق، ج ۵، ص ۲۲۵). متأسفانه، به دلیل ضعیف شدن حوزه علمیه جبل عامل و فقدان علمای بزرگ در آنجا، تا نیمه قرن هفتم قمری، تلاش‌های علمی شایسته‌ای در جبل عامل وجود نداشته یا دست کم ثبت نشده است؛ به ویژه اینکه جبل عامل را به لحاظ فرهنگی باید در ذیل فرهنگ تشیع شامی دانست و از ویژگی‌های تشیع شامی، نداشتن فرهنگ مکتوب و فقدان سنت فکری بوده است. این در حالی است که از آن زمان به بعد، شاهد شکل‌گیری تلاش‌های علمی‌ای هستیم که یک قرن بعد، این منطقه را تبدیل به کانون اصلی فکر شیعی با سنتی مکتوب می‌کند. از آنجا که مکتب جبل عامل؛ حتی تا به امروز در روند آموزش و پژوهش حوزه‌های علمیه مؤثر بوده و یکی از حلقه‌هایی است که بافتار تاریخی تشیع در خصوص نسبت فقه و سیاست را تأمین می‌کند، پرداختن بدان ضروری به نظر می‌رسد.

۱. گرایش‌های فقهی جبل عامل

از آنجا که جبل عامل منطقه‌ای کوچک می‌باشد، گرایش‌های فقهی متفاوت در آن کمتر دیده می‌شود و معمولاً حوزه‌ای یک‌دست و هماهنگ بوده است. دلیل این قضیه آن است که مدارس علمیه متفاوت در این منطقه از استادان مشترکی استفاده می‌کردند و طبیعتاً شاگردان آنها نیز تا حدّ زیادی از مبانی و روش‌های مشترکی برخوردار می‌شدند. وجود برخی خُرده‌گرایش‌های فقهی در حوزه علمیه جبل عامل، از سویی ناشی از اقتضای اجتهادورزی و از سویی، ناشی از اقتضات مدارس علمیه‌ای است که در شرایط زمانی متفاوت بالنده و پرنسنگ شده‌اند؛ از این رو،

شناخت گرایش‌های مختلف فقهی در جبل عامل در گرو شناخت مدارس علمیه آن منطقه در حدّ فاصل نیمه قرن هشتم تا نیمه قرن دهم می‌باشد. این مراکز، حوزه به مفهوم امروزی که سنت‌های آموزشی معین و ثابتی دارند، نبوده‌اند؛ از این رو حتی نمی‌توان این مراکز را با نمونه‌های پیش‌تر - مانند حوزه حلّه - یا نمونه بعدی - مانند حوزه اصفهان - همانند دانست. حوزه‌های جبل عامل، عموماً با وجود استادی فاضل پا می‌گرفت که طلاب به قصد تحصیل نزد او می‌رفتند و با مرگ استاد و به علت نبود استاد میرّز دیگری در آنجا از میان می‌رفتند؛ البته توجه به این نکته حائز اهمیت است که ماهیت اقلیت‌بودگی شیعیان جبل عامل باعث شکل‌گیری «خاندان‌های علمی» می‌شده است؛ امری که باعث ثبات و دوام یک مدرسه تا مدت قابل ملاحظه‌ای می‌شده است.

باید توجه داشت که حوزه علمیه جبل عامل را باید متأثر از «جبل عامل فرهنگی» و نه منحصر در جبل عامل تاریخی مطالعه کرد. جبل عامل فرهنگی، شامل طرابلس، صیدا و بعلبک - که به ترتیب در شمال، مرکز و شرق لبنان امروزی قرار دارند و جزو جبل عامل تاریخی (شامل شهرهای صور، نبطیه و بنت جبیل) محسوب نمی‌شوند - هم می‌شود. کتاب امل الآمل شیخ حر عاملی در شرح حرکت‌های علمی جبل عامل نیز ناظر به جبل عامل فرهنگی نگاشته شده است. در عصر ممالیک و تحت تأثیر اعمال نظام روک (نوعی نظام تقسیم‌بندی اراضی برای گرفتن مالیات و نیز اقطاع زمین‌ها) جبل عامل، به دو شهر صور و نبطیه محدود شد و سرانجام بر اثر نهضت علمی شیعی که عامل پیوندبخش اصلی ساکنان جبل عامل به یکدیگر بود، این منطقه اهمیت فرهنگی ویژه‌ای یافت و بخش‌هایی از دشت بقاع مثل شهرهای مَشْغَرَه و کَرَّک نیز به این جغرافیای فرهنگی پیوستند.

الف) شهید اول و حوزه علمیه جزین: هر چند از محمد بن مکی عاملی (متوفای ۷۸۶ق) معروف به شهید اول به‌عنوان مؤسس حوزه علمیه جزین (منطقه‌ای در حومه نبطیه) یاد می‌شود، قرائن تاریخی حاکی از آن است که قبل از وی نیز تلاش‌های علمی

مختصری توسط برخی از عالمان این منطقه به‌عنوان مقدمه و زمینه‌سازی این حوزه صورت گرفته است.^۱ با این همه، تلاش اساسی و نهایی برای تأسیس حوزه جزین متعلق به شهید اول می‌باشد. شهید اول پس از تحصیلات اولیه، به حلّه - مهم‌ترین مرکز علمی شیعه در آن روزگار - رفت و پس از آن، به شهرهای بغداد، دمشق، الخلیل، مصر، مکه و مدینه سفر کرد و از حدود چهل عالم سنی اجازه روایت دریافت نمود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۴، صص ۱۷۸ - ۱۹۰).^۲ شاگردی شهید اول نزد بسیاری از عالمان سنی و نیز رویکرد مقارنه‌ای وی به فقه، باعث شد اولاً، زمینه‌های ارتباط وی با تسنن منطقه و از جمله حاکمان وقت فراهم باشد؛ ثانیاً، نقشه‌های تسنن افراطی در حق وی با تأخیر قابلیت اجرا بیابد؛ ثالثاً، این نقشه‌ها به‌سهولت درباره دیگر عالمان شیعه تحقق نیابد.

ب) ابن حسام عیناتی و حوزه علمیه عیناتا: شهری در جنوب غربی جبل عامل است که دو خاندان برجسته شیعه این شهر «بنوحسام» و «آل‌خاتون» در تأسیس و بسط حوزه علمیه آن مؤثر بوده‌اند. مشخصاً بنیان‌گذار حوزه عیناتا، شیخ زین‌الدین جعفر بن حسام عیناتی می‌باشد. شمس‌الدین محمد بن علی مشهور به «ابن‌خاتون» استاد علی بن عبدالعالی کرکی مشهور به محقق کرکی و محقق ثانی (متوفای ۹۴۰ق) و نیز محقق کرکی در تحولات حوزه جبل عامل نقش مهمی ایفا کردند. زین‌الدین بن علی جُباعی معروف به شهید ثانی (متوفای ۹۶۶ق) نزد «آل‌خاتون» درس خوانده است؛ همچنان‌که عالم و فقیه برجسته ایرانی، ملاعبداللّه بن حسین تستری (متوفای ۱۰۲۱ق) - که نقش مهمی در شکل‌گیری حوزه علمیه اصفهان داشته - نیز به عیناتا سفر کرد و نزد نعمت‌الله

۱. هرچند احوال علمای جبل عامل پیش از شهید اول چندان مشخص نیست - و حتی از مشایخ جبل عاملی شهید اول، هیچ نام و نشانی در کتب تاریخی ثبت نشده است - تردیدی وجود ندارد که قبل از وی نیز در جبل عامل فقیهانی وجود داشته‌اند که به دلیل افول حوزه‌های علمیه حلب، طرابلس و صیدا از آنجا به جبل عامل مهاجرت کرده بودند. البته درحالی‌که علامه سیدمحسن عاملی بر این باور است که این علمای مهاجر غیر جبل عاملی بوده‌اند، جعفر المهاجر نویسنده فاضل کتاب ارزشمند جبل عامل بین‌الشهیدین معتقد است؛ همه آنها جبل عاملی بوده‌اند (المهاجر، ۲۰۰۵م، صص ۶۴ - ۶۶).

۲. البته شهید اول نزد عالمان اهل سنت بیشتر مجامع حدیثی آنها و برخی متون ادبی مثل الفیه ابن‌مالک را قرائت کرده است.

علی و فرزندش احمد خاتون تحصیل کرد و از آنها اجازه عام گرفت (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۶، صص ۸۸ - ۹۶). حوزه علمیه عیناتا، پس از یک قرن نشاط علمی و تربیت علمای بزرگ، با مهاجرت برخی افراد آل خاتون به ایران و هند و مکه به دلیل فقدان استادان برجسته کم کم از رونق افتاد و نهایتاً از میان رفت (المهاجر، ۲۰۰۵م، صص ۱۷۳ - ۱۷۴).

ج) حسین بن هلال و حوزه علمیه کرک: حوزه علمیه کرک توسط حسین بن محمد بن هلال کرکی (متوفای حدود ۷۵۷ق) شاگرد شهید اول تأسیس شد. مشهورترین شخصیت اصلی در تحول حوزه کرک، عزالدین حسن بن یوسف مشهور به ابن عشره کسروانی (متوفای ۸۶۲ق) است. نکته مهم درباره حوزه کرک، اقامت خاندان سادات بنواعرج در آن جاست که تا زمان مهاجرت به ایران، جایگاه و اهمیت ویژه‌ای در کرک داشتند و برخلاف آل خاتون، در ایران نیز مقام ممتازی به دست آوردند. نکته حائز اهمیت در خصوص نسبت فقه و سیاست در این دوره، آن است که سیادت خاندان بنواعرج باعث شده بود؛ به رغم حساسیت حاکمان وقت بدان‌ها، به دلیل احترام این خاندان نزد توده مردم، اعمال سیاست‌های خشن حاکمان درباره آنها منتفی گردد.

د) ابن مفلح و حوزه علمیه میس: شخصیت محوری در شکل‌گیری حوزه میس، علی بن عبدالعالی میسی مشهور به ابن مفلح (متوفای ۹۳۸ق) است. شهید ثانی - که از سال ۹۲۵ تا ۹۳۳ قمری در میس نزد وی شاگردی کرده، از او با تعابیری چون امام اعظم، شیخ بزرگان عصر و مربی العلماء یاد می‌کند. حسن بن جعفر بن ایوب کرکی و نورالدین علی بن احمد بن حجه مجبای نیز از شاگردان ابن مفلح میسی هستند. متأسفانه حوزه میس که در عمر کوتاه خود خوش درخشیده بود، پس از درگذشت میسی در ۹۳۸ قمری و به‌ویژه تحت فشارهای حکومت عثمانی ضعیف شد. از اجازه‌ای که ابراهیم فرزند مجتهد میسی در سال ۹۷۵ قمری برای فرزندش عبدالکریم در نجف صادر کرده، می‌توان دریافت که در پی مرگ میسی، ابراهیم و پسرش به نجف کوچیدند. عبدالکریم از نجف به ایران مهاجرت کرد و به دربار شاه طهماسب صفوی راه یافت. پسر عبدالکریم، شیخ لطف‌الله میسی است که مسجد مشهور شیخ لطف‌الله در اصفهان به نام اوست (افندی اصفهانی، ۱۴۰۱ق، ج ۴، ص ۱۱۷).

ه) آل حرّ و حوزه علمیه مشغره: قدیمی ترین عالم مشغره که از وی اطلاعاتی موجود است، یوسف بن حاتم مشغری می باشد که در حله درس خوانده و از زمان وی تا روزگار محمد بن محمد بن حسین بن محمد بن محمد بن مکی (متوفای حدود ۹۰۳ق) وقفه ای طولانی در فعالیت های علمی مشغره به وجود آمده است. تاریخ فرهنگی مشغره با تاریخ خاندان حرّ گره خورده است. نخستین اطلاعات درباره «آل حرّ»، اجازه علی بن عبدالعالی کرکی به شیخ حسین بن شیخ شمس الدین محمد حرّ بن شیخ شمس الدین محمد بن مکی است. این اجازه - که در ۱۶ رمضان ۹۰۳ قمری در دمشق داده شده - نشان می دهد که شیخ حسین در آن هنگام ساکن دمشق بوده است. احتمالاً مهاجرت خاندان حرّ از دمشق به مشغره با سقوط ممالیک شام به دست سلطان سلیم عثمانی و افتادن شام به دست حکومت عثمانی و سیاست های ضد شیعی آنان مرتبط بوده است. عبدالسلام پسر محمد بن حسین (اولین استاد شیخ حرّ عاملی)، رساله ای درباره نماز جمعه نوشته است. روشن است که نگارش این گونه رسائل در آن زمان به وضوح می تواند بیانگر سیاسی بودن نویسنده باشد. ویژگی مهم خاندان حرّ «گرایش اخباری» آنهاست. به نظر می رسد این گرایش از ابتدا در خاندان حرّ نبوده و احتمالاً از طریق حسین بن حسن ظهیری عیناتی (ساکن در جباع)، مؤلف المسائل الظهیریّه و استاد شیخ حرّ وارد فضای فکری خاندان حرّ شده باشد.

و) شهید ثانی و حوزه علمیه جباع: احتمالاً مهاجرت شیعیان به جباع - در پی فتح شام و مصر به دست حکومت عثمانی - و تغییر اوضاع جبل عامل، باعث شکل گیری حوزه جباع شده است. شهید ثانی و فرزندانش که در حوزه جباع تدریس می کردند، سبب رونق فراوان و به اوج رسیدن این حوزه شدند. شهید ثانی پس از شاگردی نزد پدرش و علی بن عبدالعالی میسی در سال ۹۴۲ قمری برای تکمیل دانسته های خود به دمشق و قاهره نزد برجسته ترین عالمان عصر رفت و به خواندن متون متداول فقهی و غیره پرداخت و از بسیاری از عالمان اهل سنّت، از جمله ابن طولون دمشقی - که کتاب های صحیح بخاری و صحیح مسلم را نزد وی فرا گرفته بود - اجازاتی دریافت کرد و پس از گزاردن حج، در ۹۴۴ قمری به زادگاهش جباع بازگشت. وی در ۹۵۲

قمری به استانبول سفر کرد و پس از آن به بعلبک برگشت و مُدرّس مدرسه نوریه آن شهر شد. وی آنجا به تدریس مذاهب چهارگانه و فقه شیعه پرداخت و در میان اتباع مذاهب مختلف، مرجعیت علمی یافت و پس از مدتی به جباع برگشت. او در جباع تا زمان شهادتش به تدریس و تألیف پرداخت. با شهادت او - هر چند شاگردان تربیت شده‌اش حضور داشتند - رفته‌رفته حوزه جباع نیز کم‌فروغ شد.

به‌رغم تنوع مدارس و حتی استادانی که در دوره حاکمیت ممالیک در جبل عامل قابل مشاهده است، به‌نظر می‌رسد مبانی و رویکردهای آنها به نحو حداکثری مشابه و یکسان و بیشتر در امتداد همان مبانی و رویکردهای مکتب حله می‌باشد؛ از این رو صدق عنوان «گرایش‌های فقهی» بر تکثرات و تنوعات مدرسی آن دیار بسی سخت می‌باشد و تنها با مسامحه می‌توان از «سه‌گرایش» متداخل و در عین حال غیرانحصاری؛ اخباری، اصولی و تقریبی در مکتب جبل عامل نام برد. در صورت اصرار بر تمایز مکتب جبل عامل با دیگر مکاتب فقهی شیعه می‌توان از کاربست عملی و بیشتر کلام در فقه این دوره یاد نمود. واقعیت این است که هرچند رابطه کلام و فقه شیعه به‌لحاظ نظری رابطه‌ای عمیق و وثیق می‌باشد، به دلایلی در تاریخ اسلام عملاً این رابطه فراز و نشیب داشته و در برخی مقاطع تاریخی بیشتر و شدیدتر از دیگر مقاطع بوده است. در دوره مکتب جبل عامل، به دلیل ویژگی‌های سرسختانه دولت ممالیک و نیز وضعیت اقلیت‌بودگی شیعیان آن منطقه، اضطراب به کلام برای تحفظ بر مرزبندی‌های هویتی مذهبی بیشتر احساس می‌شده و از همین رو وجهه کلامی فقه جبل عامل بالا می‌باشد و اساساً به دلیل ماهیت بالذات سیاسی کلام، همین ویژگی باعث سیاسی‌تر شدن و نشاط بیشتر فقه این دوره گشته است.

۲. سیاست‌های مذهبی در عصر مکتب جبل عامل

رفتار عالمان شیعه در عصر مکتب جبل عامل را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن مختصات سپهر سیاست در آن دوره فهم و تحلیل نمود؛ به‌ویژه آنکه در آن دوره مثل بسیاری از دیگر دوره‌های تاریخ اسلام، شیعیان در اقلیت بوده و حاکمیت سیاسی نسبت به تثبیت وضع موجود و جلوگیری از هرگونه بسط تشیع کاملاً خودآگاه عمل نموده است.

مکتب جبل عامل مقارن با حکومت ممالیک (۶۴۸ - ۹۲۳ق) در شامات می‌باشد. قبل از روی کار آمدن ممالیک، به دلیل وجود خلافت فاطمی (۳۶۲-۵۶۷ق) و برخی حکومت‌های شیعی محلی از جمله حکومت حمدانیان (۳۱۷ - ۳۹۹ق) در حلب و موصل، حکومت آل مرداس (۴۱۴-۴۷۲ق) در حلب و حکومت آل عمار (۴۶۲-۵۰۲ق) در طرابلس، شیعیان در منطقه شامات قوت گرفته و گسترش یافته بودند و این امر باعث نگرانی حاکمان ممالیک در این منطقه بود. از آنجا که وضعیت منطقه شامات در این زمان به دلیل فروپاشی خلافت عباسی (۶۵۶ق)، جنگ‌های صلیبی (۴۸۸ - ۶۹۰ق) و حملات مغولان نامساعد بود، حکومت ممالیک سیاست تقویت جایگاه اجتماعی عالمان سنی را در پیش گرفت^۱ و بدین منظور طرح مدرسه‌سازی به همراه دعوت از استادان بنام برای تدریس در آنها و نیز اختصاص موقوفات برای فرقه مختلف تسنن - که از دوره اتابکان زنگی (۵۲۱ - ۶۲۴ق) شروع شده بود - را احیا و تقویت نمود.

وجود عقاید غالبانه در برخی از فرقه انحرافی شیعه - مثل اعتقاد نصیری به الوهیت امام علی و اعتقاد دروزیه به الوهیات الحاکم ششمین خلیفه فاطمی (غزالی طوسی، [بی‌تا]، ص ۲-۳) اتخاذ رویکرد تروریستی توسط نزاریان شیعه (ابن‌قلانسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۴۱)، همکاری برخی فرقه شیعی با صلیبیان و مغول‌ها (ابن‌اثیر جزری، ۱۳۷۱، ج ۲۵، ص ۱۳۱) و... مجموعه‌ای از عواملی بودند که بهانه لازم به اهل سنت برای تعمیم این اعتقادات به کل فرقه شیعه و اتخاذ سیاست‌های سخت‌گیرانه نسبت به همه آنها را فراهم می‌آورد؛ تا جایی که می‌توان گفت مجموعه سیاست‌های مذهبی ممالیک باعث شد به تبع ارتقای جایگاه عالمان اهل سنت در منطقه شام، نفوذ شیعیان در شامات به‌ویژه به دلیل نفوذ برخی فقیهان حنبلی ضدتشیع در دربار، جنگ‌های طولانی ایلخانان بعضاً متشیع با ممالیک، احیای خلافت عباسی در قاهره، توسل ممالیک به تصوف و... به شدت تقلیل یابد (قزوینی نظم‌آبادی و رحیمی، ۱۳۹۴، صص ۱۴۲ - ۱۴۶).

۱. قبل از ممالیک، صلاح‌الدین ایوبی نیز به منظور حمایت از اهل سنت، از اشعریان - با این استدلال که بیشتر مبتنی بر نقل هستند - حمایت کرده بود.

طرفه اینکه برخی عالمان اهل سنت در سرکوب تشیع توسط حکومت‌ها، با آنها همکاری حداکثری داشتند؛ برای مثال، می‌توان به همکاری برهان‌الدین ابوالحسن علی بن الحسن بلخی با نورالدین زنگی به هنگام تدریس در مدرسه حلاویه حلب اشاره کرد. بلخی خود به همراه دیگر فقیهان سنی زیر مناره‌های مساجد می‌نشست و به آنان دستور می‌داد که هر کس اذان غیر مشروع (اذان شیعی) داد، او را از مناره به پایین بیندازید (ابن قلانسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۶۸؛ ابن ابی جراده، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۴۷۵)؛ همچنان که می‌توان به نقش ابن تیمیه (۶۶۱ - ۷۲۸ق) در تشدید کردن نگاه‌های افراطی به تشیع در این خصوص اشاره کرد؛ برای نمونه وی، ضمن توصیف نصیریّه و نقد به آنها و اینکه آنها از کفار و مشرکان بدترند، استیلای مسیحیان بر سواحل شام و نیز پیروزی‌های مغولان در سرزمین‌های اسلامی را معلول همکاری‌های نصیریّه با آنها می‌داند (ابن تیمیه الحنبلی دمشقی، بی‌تا، صص ۱۲ و ۱۵). وی در جایی دیگر باطن شیعه را کفر محض می‌داند (مکی، ۱۹۷۹م، ص ۲۳۰) و... در نتیجه، چنین فتاوایی ماجرای حمله ممالیک به کسروانیه لبنان و قتل عام شیعیان به بهانه همکاری آنها با مغولان و صلیبیان صورت می‌گرفت (ابن وردی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۷۶)؛ ماجرابی که خود ابن تیمیه (مقریزی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۳۹۰) و شاگردان او از جمله نورالدین محمد بن صائغ قاضی القضاة حلب در آن حضور داشتند^۱ و اساساً دستور چنین جنایتی به تبع استفتای سلطان ناصر بن قلاوون مملوکی از ابن تیمیه و صدور فتوا از جانب وی صورت گرفت. رویکرد تقابلی عالمان اهل سنت نسبت به تشیع در دوره ممالیک، باعث شد برخی از تشیع به ویژه عوام آنها نسبت به مقدسات تسنن عکس‌العمل افراطی و رویکرد سب و لعن داشته باشند. حسن بن محمد السکاکینی، ابراهیم بن یوسف المقصاتی، محمود بن ابراهیم شیرازی، علی بن ابی‌الفضل بن محمد بن حسن الحلبی و... برخی از این افراد هستند که عموماً به اتهام توهین یا لعن خلفا و صحابه، گردن زده شده و اجساد آنها سوزانده و خاکسترشان به باد داده شده است (ابن حجر عسقلانی، بی‌تا، ج ۱، صص ۱۹۶ و ۳۵۶ -

۱. قاضی نورالدین محمد بن صائغ بحلب و کان صالحاً عقیفاً دیناً لم یکس قلب احد... و کان اکبر اصحاب ابن تیمیه و حامل ریثه فی وقعه الکسروان المشهوره (ابوالفداء، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۵۴).

۳۵۷؛ ابن‌العماد الحنبلی دمشقی، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۱۴۰). متأسفانه این رویکرد نه فقط نسبت به تشیع، بلکه حتی نسبت به عالمان سنی متمایل به تشیع نیز اتخاذ شده است؛ برای نمونه ابو‌عبدالله محمد بن یوسف کنجی شافعی دمشقی (متوفای ۶۵۸ق) به بهانه همکاری با مغولان، اما در واقع، به دلیل نگارش کتاب کفایه الطالب فی مناقب علی بن ابی‌طالب در مسجد جامع دمشق به قتل رسید (ابن‌کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۱۳، ص ۲۲۱) و یا نجم‌الدین صوفی به دلیل مواجهه با ابن‌تیمیه بر سر تشیع توسط قاضی حنبلی سعدالدین حارثی محاکمه و به زندان، تازیانه و ممنوعیت تدریس در مدارس اهل سنت محکوم شد (ابن‌العماد الحنبلی دمشقی، ۱۴۰۶ق، ج ۶، ص ۴۰).

با قطع نظر از رفتارهای بعضی از عوام شیعه - که در برابر رفتار تقابلی تسنن در این دوره گاه به ستوه آمده، عکس‌العمل‌های افراطی از خود نشان می‌دادند - عالمان شیعه جهت تلطیف کردن فضا و به‌منظور تضمین بقای تشیع اقداماتی چند انجام داده‌اند:

الف) نگارش کتاب‌های مقارنی: هدف از نگارش این کتاب‌ها، نزدیک کردن عقاید فِرَق اسلامی به عقاید شیعی و کاهش زهر افراط اجتماعی موجود در میان عوام و عالمان تسنن از طریق رویکرد علمی بود؛ برای مثال می‌توان به آثار اسعد بن ابی‌روح ابوالفضل؛ از جمله: التبره فی معرفه المذهبین الشافعیه و الامامیه، البیان فی خلافه الامامیه و النعمان، المقتبس فی الخلاف مع مالک بن انس و... - که همه آنها در دوره ممالیک و به‌منظور تقریب میان مذاهب اسلامی نوشته شده‌اند - اشاره کرد.

ب) اتخاذ رویکرد تقیه‌ای: بسیاری از عالمان شیعی در این دوره به‌صورت تقیه‌ای زندگی می‌کردند. رویکرد تقیه‌ای، باعث می‌شد آنها نتوانند کلاس‌های درسی آشکار برگزار کنند یا حتی نتوانند کتاب‌های مطلوب‌شان را نگارش نمایند؛ بلکه برعکس بسیاری از عالمان شیعه تلاش کردند از عالمان سنی اجازه روایت بگیرند^۱ و به‌صورت

۱. برای مثال شهید اول در اجازه‌ای که خود به ابن‌خازن حائری داده است، بیان می‌دارد که وی با حدود چهل شخصیت علمی سنی در مکه، مدینه، دمشق، بیت‌المقدس و... مرآده علمی داشته و کتاب‌های مهم تسنن از جمله: صحیح بخاری، ص حجج مسلم، موطأ مالک، مسند احمد، مسند ابن‌ماجه، مسند دار قطنی، جامع ترمذی و... را نزد عالمان سنی قرائت کرده و از آنها اجازه روایت گرفته است (المهاجر، ۱۴۱۰ق، ص ۵۸).

رسمی مذاهب اربعه و یا خمه را تدریس نمایند. استمرار این وضعیت تا آن حد بود که در برخی موارد، امر بر نویسندگان تسنن مشتبه شده و آنها عالمان شیعی از جمله قطب‌الدین محمد بن محمد رازی بویه را در کتب رجالی خود شافعی نامیده‌اند (شوشتری، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۴۳).

هرچند سیاست‌های رفتاری عالمان شیعه اساساً نتوانست جهت‌گیری‌های کلی عالمان تسنن و حکومت ممالیک را در خصوص تشیع تغییر دهد، به صورت جزئی و در موارد محدودی باعث شد تا نگاه برخی عالمان سنی و نیز توده مردم به برخی عالمان شیعه از جمله شیخ محمد بن ابوبکر سکاکی (متوفای ۷۲۱ق)، زین‌الدین جعفر ابی‌الغیث بلبکی (متوفای ۷۳۶ق) و... تلطیف شده، حتی آنها را محترم دارند؛ برای نمونه دیگر، می‌توان به اجازه‌نامه محمد بن یوسف قرشی کرمانی شافعی (متوفای ۷۸۶ق) به شهید اول اشاره کرد که در آن وی با تعبیری مثل امام الاثمه، جامع علوم دنیا و آخرت، مولای اعظم و اعلم، شمس‌المله و الدین و... یاد کرده و در نهایت، تصریح می‌کند که وی خود را شایسته صادر کردن اجازه برای چنین شخصیت علمی والا نمی‌دیده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۷، ص ۱۸۳).

۳. تأثیرات متقابل فقه و سیاست در مکتب جبل عامل

مناسبات فقه و سیاست در مکتب جبل عامل را باید از دو زاویه بررسی کرد: نخست، از زاویه تحول منطق درونی فقه شیعه و دوم، از زاویه نسبت و تأثیر فقه بر تحولات قرون هشتم تا دهم هجری قمری. به‌طور خلاصه می‌توان گفت؛ در حالی که فقه شیعه در مکتب جبل عامل ظرفیت‌های سیاسی خود را به‌طور قابل توجهی فعال کرده بود، بستر عینی برای تسری مبانی آن در تحولات زمانه چندان آماده نبوده است.

۳-۱. تحول نظری فقه شیعه

بی‌شک اهمیت تحولات درونی فقه اسلامی به‌مراتب از تحولات ناشی از توجه موردی و مصداقی یک یا چند فقیه به مناسبات زمانه بیشتر است. تحولات درونی فقه

برای همه فقیهان دوره‌های بعدی ظرفیت‌سازی می‌کند و اگر در یک مقطع، بنا به دلایلی، فقیهان نتوانند از آن ظرفیت‌ها استفاده کنند، امکان استفاده از آنها در دوره‌های بعدی همچنان وجود دارد. این درحالی است که تحولات ناشی از توجه موردی و مصداقی فقیهان به مناسبات زمانه، تنها اختصاص به همان فقیهان و همان زمانه دارد. واقعیت این است که در مکتب جبل عامل، شاهد نوعی تحول درونی در فقه شیعه هستیم که نتایج آن برای همه فقیهان دوره‌های بعدی مفید و مثبت بوده است. برخی از نشانه‌های این تحول درونی عبارتند از:

۱. مهم‌ترین اتفاقی که در مکتب حله در خصوص فقه شیعه صورت گرفت، «تحول ساختاری» آن بود؛ بدین معنا که در اواخر مکتب حله، فقه شیعه نوعی تبویب اختصاصی یافت. نخستین نتایج رهاشدن فقه شیعه از سیطره تبویب فقه اهل سنت^۱ در مکتب جبل عامل پیدا شد که مهم‌ترین آنها فعال‌شدن ظرفیت‌های سیاسی فقه شیعه بود؛ به عبارت دیگر، تا قبل از مکتب جبل عامل، فقیهان شیعه بیشتر از خود فقه شیعه سیاسی بودند. این مسئله باعث می‌شد همواره قدرت سیاسی فقیهان به دلیل اینکه نتیجه، همیشه تابع أحس مقدمات است، حداقلی باشد. از آنجا که نطفه فقه تسنن در ذیل ساختار حاکمیت سیاسی بسته شد بود، غایت آن همواره معطوف به دفاع از حاکمیت سیاسی بود. چنین فقهی، اساساً قادر به فراروی از ساختار سیاست حاکم نخواهد بود. از همین روست که در طول قرون متمادی تاریخ اسلام، به‌رغم وجود نهضت‌های سیاسی ضداستعماری که فقیهان

۱. سیر رهاشدن فقه شیعه از سیطره تبویب فقهی تسنن چنین است: با کتاب‌های المبسوط و الخلاف شیخ طوسی و ورود فقه سنی به درون فقه سنتی شیعه، بافت فقه سنتی شیعه به هم خورد و به صورت مخلوطی از دو مکتب درآمد و از آن پس کتب شیعی، مباحث خود را به روال مآخذ سنی طرح می‌کرد. این شیوه در کتب فقهی شیعه که ابتدا اقوال فقهای سنی و سپس اقوال فقهای شیعه طرح و بسط داده می‌شد، نخستین بار توسط شاگرد محقق حلی، یوسفی آبی (ابن ابی‌زینب)؛ مؤلف کتاب کشف الرموز به هم خورد. شاگردان علامه حلی به‌خصوص فرزندش فخرالمحققین در کتاب ایضاح الفوائد این راه را تعقیب نمودند و نقل فتاوا و استدلالات فقهای شیعی را جایگزین آرا و استدلالات فقهای سنی ساختند. در مکتب جبل عامل نیز این شیوه توسط شهید اول با تنقیح قواعد و اصول بنیادی فقه شیعه در کتاب القواعد و الفوائد ادامه پیدا کرد. شهید اول ضمن اینکه تفریعات شیعی فقه را بسط داد، مکتبی متمایز ایجاد کرد که تا یک‌ونیم قرن پس از وی پیرو داشت (ر.ک: مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۲، صص ۶۴ - ۶۶).

سنی به‌ویژه در قرون اخیر رهبری کرده‌اند، حتی یک نمونه وجود ندارد که فقیه سنی با تکیه بر مبانی اجتهادی‌اش، جنبشی معطوف به سرنگونی حکومت سیاسی وقت راه‌اندازی کرده باشد. نمونه‌های اندک مخالفت میان یک فقیه سنی و حاکمیت سیاسی، اولاً بیش از آنکه مخالفت با حاکمیت سیاسی باشد، مخالفت با حاکم بوده است؛ ثانیاً در همه موارد، اختلافات شخصی میان فقیه و حاکم بوده و ربطی به مبانی فقه تسنن نداشته است. با این حساب، اگر فقه شیعه به‌لحاظ ساختاری در ذیل ساختار فقه تسنن قرار می‌داشت، هرگز امکان فراروی از حاکمیت‌های سیاسی وقت - که در تاریخ اسلام بیشتر آنها متعلق به اهل سنت بوده - برای آن مهیا نمی‌شد.

۲. رویکرد «فقه مقارن» که به‌صورت کمرنگ از زمان مکتب بغداد با تألیفات شیخ طوسی آغاز و در مکتب حله گسترده‌تر شده بود، در مکتب جبل عامل به یک رویه تبدیل شد؛ به‌گونه‌ای که بیشتر فقیهان مکتب جبل به دلیل درس خواندن در حوزه‌های علمیه اهل سنت؛ اولاً، با مبانی فقهی - اصولی آنها آشنایی قابل ملاحظه‌ای دارند و حتی برخی از آنها مثل شهید ثانی، سال‌ها به تدریس آنها مشغول بوده و نزد عامه از نوعی مرجعیت برخوردار گشته بودند؛ ثانیاً، بسیاری از آنها از عالمان اهل سنت اجازه دریافت نموده بودند.^۱ فعال شدن، رویه شدن و عمومی شدن رویکرد فقه مقارن به‌لحاظ سیاسی - علمی نتایج مثبت زیادی دارد؛ از جمله اینکه به‌لحاظ سیاسی - فرهنگی، تعصب مذهبی را حتی اگر به وحدت مذهبی نرساند، حداقل تبدیل به «تقریب مذهبی» می‌کند و این علاوه بر اینکه برای جامعه‌ای که خسارات زیادی از قبیل تعصب مذهبی متحمل شده، بسیار مغتنم می‌باشد، برای اندیشه قوی‌تر - که شیعه به‌حق مدعی آن است - امکان‌های تصرف در غیرش را فعال می‌سازد و به‌لحاظ علمی، امکان استفاده از ظرفیت‌های مثبت مذاهب را برای یکدیگر فراهم می‌کند. متأسفانه به دلیل مساعد نبودن شرایط عینی سیاسی در آن عصر، بسیاری از ظرفیت‌ها و نتایج مثبت آنها آن‌چنان که باید، فعال نشد و

۱. برای مثال، شهید اول در اجازه روایی خود به یکی از شاگردانش به نام ابن‌خازن می‌نویسد: «من به واسطه چهل شیخ از علمای اهل تسنن در مکه و مدینه و دارالسلام (بغداد) و مصر و دمشق و بیت‌المقدس و مقام حضرت ابراهیم علیه السلام در الخلیل، اجازه روایت دارم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۰۴، ص ۱۹۰).

حاصل نیامد؛ اما واقعیت این است که برای دوره‌های بعدی به معنای دقیق کلمه فرصت‌سازی کرد.

۳. فعال‌شدن ظرفیت‌های ساختاری فقه سیاسی تشیع، مستلزم «افزایش اختیارات فقیه» به‌مثابه مجری فقه بود؛ به عبارت دیگر، رابطه منطقی میان فقه و فقیه اقتضا داشت که فعال‌شدن هر یک از آن‌دو در وضعیت دیگری تأثیر مستقیم داشته باشد. بسیاری از زمینه‌های نظری گسترش اختیارات فقیه در مکتب حله صورت گرفته بود و در مکتب جبل عامل بیشتر بسط یافت؛^۱ برای مثال به‌رغم اینکه محقق حلی در کتاب شرایع الاسلام و مختصر النافع در مسئله اجرای کامل حدود توسط فقیه شک و تردید می‌کند (محقق حلی، ۱۳۷۷ق، ج ۱، ص ۳۴۴)؛ علامه حلی، ضمن اینکه علاوه بر سهم سادات، سهم امام از خمس را نیز در اختیار فقیه قرار می‌دهد، جز در نماز جمعه که قائل به احتیاط می‌شود، دیگر اختیارات امام معصوم در زمینه افتاء، قضاوت، اجرای حدود، ارث، نکاح و... را برای فقیه ثابت می‌کند. این مسئله در مکتب جبل عامل، در اندیشه فقهی شهید اول ابتدا در کتاب الدروس الشرعیه تفصیل بیشتری می‌یابد و سپس در کتاب ذکری الشیعه فی احکام الشریعه چنان اهمیت یافت که برای اولین بار در تقسیم ابواب فقه، اصطلاح «سیاسات» وارد می‌شود. برای مثالی دیگر، درحالی که فخرالمحققین در رساله فخریه خود پرداخت زکات به فقیه را «جایز» می‌داند، شهید اول در کتاب اللمعه الدمشقیه دادن زکات به فقیه در عصر غیبت را «واجب» می‌داند. همچنان که به‌رغم اینکه فقیهانی چون: سلار در المراسم و ابن‌ادریس در السرایر اقامه نماز جمعه در عصر غیب را حرام و فقیهانی چون: محقق حلی در شرایع الاسلام، علامه حلی در مختلف الشیعه، ابن‌فهد در مهذب البارع، شهید اول در الدروس الشرعیه و... آن را واجب‌تخییری دانسته بودند، شهید ثانی آن را واجب‌تعیینی می‌داند. این نظریه، بعدها توسط صاحب مدارک (نوه

۱. مقایسه باب‌های زکات، خمس، جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، قضاء، حجر، نکاح، حدود و... در کتاب اللمعه الدمشقیه با کتاب‌های فقهی قبل از شهید «ستساعدنا علی تصور الموقع الذی دفع الیه الشهدیه... بحیث رأینا فیه موقعاً سیاسیاً... و هو وصف الفقیه الجامع لشرائط الفتوی بنائب الامام و هو وصف فی غایه البراعه من حیث انه یربط بین سلطه الامام و سلطه الفقیه علی نحو ما یکون بین الاصل و فرعه» (المهاجر، ۲۰۰۵م، ص ۱۳۰).

شهید ثانی) و بسیاری دیگر از فقهای دوره صفویه پذیرفته شد. واقعیت این است که پرداخت خمس و زکات به فقیه جامع الشرایط در عصر غیبت باعث می شد فقیه، علاوه بر شأن علمی، از شأن سیاسی و زعامتی نیز برخوردار شود؛ به عبارت دیگر، هرچه فقیهان در مقام عمل بیشتر درگیر مدیریت جامعه می شدند، به همان میزان، ذهن آنها بیشتر درگیر فهم آنها از وجوه سیاسی فقه می شد. این بدان معناست که جایگاه ساختاری فقیه در نحوه نگاه به پایگاه معرفتی اش تأثیر می گذارد.

۴. به رغم اینکه شهید اول در موارد تعامل با تسنن از سر تقیه^۱ خود را به عنوان یک فقیه شافعی مطرح می کرده است، در آثار فقهی و نیز در عمل اجتماعی - سیاسی وی مبانی و رفتارهایی وجود دارد که به وضوح بر زعامت دینی - سیاسی وی بر تشیع زمانش دلالت دارد. اساساً همچنان که در گزارش فاضل مقداد از شهادت شهید ذکر شده، یکی از اتهامات شهید به هنگام محاکمه، «عامل» بودن او بوده است. کلمه عامل در آن زمان، به کسی اطلاق می شده که مأمور جمع آوری مالیات بوده است. این نکته بیانگر آن است که شهید به گردآوری وجوهات شرعی می پرداخته است. بی شک این عمل شهید برخاسته از مبنای نظری وی در خصوص «قلمرو اختیارات فقیه در عصر غیبت» می باشد.^۲ از نظر شهید، فقیه «نائب الامام» بوده و شأن او تصدی امور و مسائلی است که

۱. حسب گزارش نویسنده کتاب: نسیم السحر، شهید دشواری های زیادی در تدریس داشته و اساساً تدریس وی به شیعیان در شب بوده و روزها احتمالاً فقه شافعی تدریس می کرده است. همچنان که در گزارش جزری درباره شهادت شهید نیز به نقل از ابن لبان دمشقی (متوفای ۷۷۶ق) آمده است که وی گفته؛ شهید اول مدت طولانی هم صحبت او بوده و از او امری برخلاف طریقت اهل سنت ندیده است (رحمتی، ۱۳۸۹، صص ۱۲۵ و ۱۲۸).

۲. برخی از دیدگاه های شهید در خصوص اختیارات ولی فقیه عبارت اند از:

الف) اقامه حدود: «يجوز للفقهاء حال الغيبة اقامة الحدود مع الامن و الحكم بين الناس مع اتصافهم بصفات المفتي» (شهید اول، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۷۵، و «الحدود و التعزیرات إلى الامام و نائبه و لو عموماً، فيجوز حال الغيبة للفقهاء الموصوف بما يأتي في القضاء إقامتها مع المكنه و يجب على العامة تقويته» (شهید اول، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۴۷)؛ ب) اقامه نماز جمعه: «إن الفقهاء حال الغيبة يبشرون ما هو أعظم من ذلك بالاذن - كالحكم و الإفتاء - فهذا أولى» (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۱۰۴)؛ ج) قضاوت: «و في غيبة الإمام بنفذ قضاء الفقيه الجامع للشرائط و يجب الترافع إليه و حكمه حكم المنصوب من قبل الإمام خصوصاً» (شهید اول، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۶۷).

لازمه آن، اذن امام در عصر غیبت می‌باشد (شهید اول، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۳۰۳)؛ هرچند دیدگاه شهید در خصوص قلمرو اختیارات فقیه در تصرف وجوهات شرعیه فراتر از دیدگاه فقهای مکتب حله نیست، به دلیل وضعیت خاصی که خود فقه شیعه مبنی بر خروج از ساختار تبویب فقه اهل سنت در این دوره پیدا کرده، باید اندیشه و رفتار شهید را در قالب زعامت سیاسی - دینی تفسیر کرد. از همین روست که شهید صدر نیز علت برخورد سخت و خشن ممالیک با شهید را به دلیل الگوی زعامت سیاسی وی که مبتنی بر ارسال نائب به مناطق شیعه‌نشین جبل عامل بوده، می‌داند (الصدر، ۱۴۱۰ق، ص ۲۲). اساساً در ادبیات فقهی شهید اول، سوگیری‌های سیاسی به صورت پررنگ‌تری ظهور دارند؛ برای مثال وی، پس از آنکه احکام شرعی را به چهار گروه: عبادات، عقود، ایقاعات و احکام تقسیم می‌کند، از «احکام» تعبیر به «سیاسات» کرده، غایت آن را تنظیم امور دنیا می‌داند (شهید اول، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۳۰). یا اینکه وی، پس از تقسیم‌بندی احکام و نظریه‌های فقهی به دو قسم: فتوا و حکم، در تفاوت آن دو می‌نویسد: فتوا و حکم هر دو از حکم الهی خبر می‌دهند، با این تفاوت که فتوا، صرف خبردادن از جانب شارع مقدس است، اما حکم، نوعی انشا و ایجاد و یا وجه الزام در مسائل را مطرح می‌کند (شهید اول، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۳۲۰).

۵. میراث بالنده مکتب فقهی حله به ضمیمه ساختار جدید آن در مکتب جبل عامل که موجب آزاد شدن ظرفیت‌های سیاسی فقه شده بود، مقتضی فراروی از گزاره‌های متراکم فقهی و دستیابی به «قواعد فقهی» بود؛ هرچند قاعده‌نگاری فقهی در شیعه به تک‌نگاشت‌های فقیهان مکتب حله در آغاز قرن هشتم هجری برمی‌گردد، کتاب القواعد و الفوائد شهید اول در این خصوص بسیار ممتاز است. اهمیت این کتاب، علاوه بر سبک ویژه آن - که از بیان قاعده و فایده آن شروع شده و پس از تطبیق بر فروع و ذکر مستثنیات اتمام می‌یابد - «رویکرد مقارنی» آن می‌باشد؛ به گونه‌ای که در بیشتر قواعد، اقوال علمای تسنن به همراه استدلال‌ها و نقدهای وارد بر آنها ذکر شده است. طرفه آن که در منابع و مصادر این کتاب، تعداد قابل ملاحظه‌ای از منابع اهل سنت از جمله الوجیز غزالی، المجموع نووی، فتح العزیز و... مورد استفاده قرار گرفته است.

اهمیت قواعد فقهی به قابلیت تعمیم آنها به همه مصادیق تحت شمولشان در هر زمان و مکان می‌باشد. این ویژگی به‌خصوص در مسائل سیاسی که در زمانه عسرت و خفقان سیاسی فقیهان شیعه ناگزیر از تقيه بوده و به‌سهولت نمی‌توانستند گزاره‌های صریح فقهی داشته باشند، اهمیت مضاعف می‌یابد. علاوه بر این، قواعد فقهی به دلیل عدم انحصار، مناسب با توسعه فقه، در کثرت متفاوت فقیه، تغییر شرایط و مسائل اجتماعی و... قابلیت سعه و ضیق دارند. این ویژگی باعث می‌شود مسائل اجتماعی مختلف در همه اعصار و امصار امکان تطبیق و ارزیابی فقهی بیابند و بدین‌وسیله حضور فقه در عرصه اجتماع حداکثری گردد.

مجموعه ویژگی‌های فوق از مکتب جبل عامل، پدیده‌ای منحصر به فرد ساخته است؛ به‌گونه‌ای که به‌تعبیر یکی از استادان سطوح عالی حوزه قم، از عهد شهید اول تا حدود سال ۱۰۰۰ هجری قمری بزرگ‌ترین عالمان دینی جهان تشیع، جبل عاملی بوده‌اند. در این دوره، به‌جز مقدس اردبیلی (متوفای ۹۹۳ق) تقریباً هیچ فقیه نام‌آوری ظهور نکرده است و عالمان بزرگ غیر جبل عاملی آن دوره همچون ابن‌فهد حلی (متوفای ۸۴۱ق)، فاضل مقداد سیوری (متوفای ۸۲۶ق) و شیخ ابراهیم قطیفی - معاصر محقق کرکی - نیز علاوه بر اینکه خود شاگردان بی‌واسطه (فاضل مقداد و...) و باواسطه (ابن‌فهد و...) شهید اول هستند، هیچ‌کدام در حد عالمان بزرگ جبل عامل مانند شهیدین و محقق کرکی مؤسس و مبتکر نیستند (مختاری، ۱۳۸۳، ص ۱۳۵).

۳-۲. تحول عملی فقه شیعه (جنبش سیاسی)

تجربه تاریخی، گواه این نکته است که هرگاه فقه شیعه نسبت خود با مسائل اجتماعی - سیاسی زمانه‌اش را وثیق کرده، بالنده شده است؛ هرچند در بسیاری از مقاطع تاریخی این بالندگی، خونین و همراه با تحمیل مشقت‌ها و رنج‌های زیادی بر فقیهان بوده است. واقعیت این است که در عهد مکتب جبل عامل، تحولات اجتماعی - سیاسی منطقه شام به‌گونه‌ای بود که ناگزیر پای فقه و فقیهان به ساحت آنها کشیده می‌شد و البته اندیشه سیاسی عالمان جبل عامل به‌ویژه شهید اول مقتضی حضور اجتماعی فقه بود؛

برای مثال شهید اول با پیروی از «نظام وکالت»^۱ که در عصر حضور ائمه برای جمع آوری مالیات‌های شرعی وجود داشت - نایبانی را از میان شاگردان برگزیده خود به مناطق مختلف جبل عامل فرستاد. وی در آثار فقهی خود، تحت تأثیر اندیشه‌های سیاسی مکتب حله، از فقیه جامع‌الشرایط با عنوان «نایب عام امام» یاد کرده و این بدان معناست که وی، قائل به شمول دامنه اختیارات فقیه جامع‌الشرایط در تصدی برخی مناصب سیاسی بوده است که شیعیان، امام را متولی آن مناصب می‌دانسته‌اند (المهاجر، ۲۰۰۵م، صص ۱۳۱-۱۳۳).

فعالیت‌های شهید اول در زمینه اجتماعی - که اولین سازماندهی اجتماعی شیعیان در جبل عامل به‌شمار می‌رود - سبب شکل‌گیری برخی فعالیت‌های سیاسی شیعیان شد. شیعیان جبل عامل که پیش‌تر در نواحی ساحلی، از لاذقیه تا رأس ناقوره اقامت داشتند، به‌سبب حملات پی‌درپی صلیبیان مجبور به ترک زادگاه‌های خود شدند. شیعیان طرابلس، به جبل لبنان و ساکنان صور، به جبل عامل پناه بردند. در دوره مملوکی نیز مهاجرت‌های اجباری ادامه یافت. ممالیک پس از بیرون‌راندن صلیبیان، دو شهر طرابلس و صور را نابود کردند تا امکان بازگشت شیعیان وجود نداشته باشد. همچنین به مناطق شیعه‌نشین جبل لبنان مثل کسروان و جبیل مدام حمله می‌کردند و می‌کوشیدند شیعیان را از آنجا بیرون برانند و در این راه حتی به کشتار شیعیان نیز دست زدند (رک: مقریزی، ۱۹۴۱م، ج ۲، قسم ۱، صص ۱۲-۱۵). ممالیک پس از بیرون‌راندن شیعیان، جمعیت‌های ترکمنان وفادار به خود را در این مناطق اسکان دادند. این فشارها از یک‌سو و فعالیت‌های شهید اول از سوی دیگر، به حرکت گسترده شیعیان انجامید. هرچند شیعیان در این ایام حسب یک فرمان ویژه سلطانی مجبور به پایبندی به احکام تسنن شده بودند؛ همچنان در باطن

۱. نظام وکالت در مکتب جبل عامل غیر از نظریه وکالت فقیه - که در دوره معاصر برخی از فقیهان از جمله آیت‌الله دکتر مهدی حائری در کتاب حکمت و حکومت مطرح کرده‌اند، می‌باشد. نظام وکالت شیوه‌ای از اداره جامعه توسط فقیه جامع‌الشرایط است که حسب آن، وکلایی از جانب فقیه به سراسر قلمرو حکومت فقیه اعزام شده و برنامه‌های معظم‌له را اجرا می‌کنند. این در حالی است که در نظریه وکالت فقیه، ماهیت و قلمرو عمل فقیه نه تابع استنباط فقیه، بلکه تابعی از میل موکلان او می‌باشد.

در پی ترویج مذهب شیعه بودند (صالح بن یحیی، ۱۹۹۰م، ص ۱۱۱).

پیامد سیاسی مهم این فعالیت‌های اجتماعی - سیاسی شیعیان، شهادت شهید اول در سال ۷۸۶ هجری قمری بود. خوشبختانه به دلیل وجود فقهای زیادی که پیش از این در مکتب شهید اول تربیت شده بودند، ضرورت فعال‌شدن ظرفیت‌های فقه سیاسی شیعه هیچ‌گاه مورد غفلت قرار نگرفت. با مجاهدات عالمان جبل عامل، تشیع در آنجا چنان رونق یافت که والی دمشق به‌منظور «منع اهل صیدا و بیروت و اعمالهما من اعتقاد الرفضه و الشیعه و ردعهم و الرجوع الی السنه و الجماعه» ناگزیر از صادر کردن بیانیه‌ای شدیدالحن علیه تشیع شد.

مهم‌ترین اتفاق عملی که می‌توان درباره مکتب جبل عامل ذکر کرد، مهاجرت شمار زیادی از عالمان آن دیار به ایران در دوره صفویه است تا جایی که می‌توان گفت؛ سایه عالمان جبل عاملی در سراسر دوره بیش از دو قرن حاکمیت صفوی سنگینی داشت.

نتیجه‌گیری

در قرن هشتم هجری، محمد بن مکی در منطقه جزین جبل عامل نخستین حوزه علمیه پروتق جبل عامل را بنا نهاد و پس از آن بود که در مناطق مختلف جبل عامل حوزه‌های علمی شیعی بنا گردید و فقیهان زیادی تربیت شدند. فقیهان شیعه که از نخستین سال‌های پس از غیبت امام عصر (عج) - هم به دلیل دعوت آموزه‌های دینی شیعی و هم به دلیل وضعیت اقلیتی که داشتند - ناگزیر مشق سیاست کرده بودند، به دلیل اینکه فقه شیعه در ذیل تبویب و ساختار فقه اهل سنت تدوین گشته بود، هرگز موفق نشده بودند در مقیاسی گسترده و درخور، روح سیاست را وارد فقه شیعه کنند و نخستین بار به این مهم در مکتب جبل عامل دست یازیدند. بی‌شک سیاسی‌بودن فقیهان شیعه برای اینکه خود فقه شیعه نیز به‌زودی سیاسی گردد، کفایت نمی‌کرد و لازم بود تا فقیهان سیاسی به تمرین تفقه سیاسی بپردازند. متأسفانه نخستین اقدام در این خصوص - که لیک گفتن محمد بن مکی به علی بن مؤید سبزواری امیر سربداران مبنی برای هجرت به ایران و تشکیل دولت فقهی شیعی بود - به‌شدت مورد مخالفت حاکمیت سنی

وقت قرار گرفت و از این پس، فقیهان جبل عاملی ناگزیر دغدغه‌های سیاسی خود را در قالب‌های دیگری به‌ویژه قالب نظام وکالت فقهی، رویکرد مقارنه‌ای و تقیه‌ای پی گرفتند.

به‌طور خلاصه، در مقایسه اندیشه و رفتار عالمان شیعی و عالمان سنی در این دوره می‌توان گفت: مجموعه شرایط؛ از جمله حمایت حاکمیت وقت از عالمان سنی باعث شد آنها ضمن تقویت پایگاه‌های اجتماعی خود، در خصوص ارتباط با تشیع، بیشتر به رویکردهای تقابلی و واگرایانه تمایل یابند. این در حالی است که در جبهه مقابل، به دلیل حساسیت بیش از اندازه حکومت به عالمان شیعه و محدودیت کردن حداکثری آنها- که در نهایت منجر به تضعیف پایگاه اجتماعی آنان شد- ناگزیر از اتخاذ رویکردهای هم‌گرایانه مقارنه‌ای و تقیه‌ای شدند که البته در رفع تعارضات اجتماعی که آگاهانه از طرف حکومت در کوره آن دمیده می‌شد، چندان موفق نبود.

فهرست منابع

۱. ابن ابی جراده، عمر بن احمد. (۱۴۲۵ق). زبده الحلب من تاریخ حلب (مصحح: سهیل زکار). دمشق: دارالکتب العربی.
۲. ابن اثیر جزری، عزالدین ابوالحسن علی بن ابوالکرام. (۱۳۷۱ش). الکامل فی التاریخ (مترجم: ابوالقاسم حالت و عباس خلیلی). تهران: مؤسسه مطبوعات علمی.
۳. ابن العماد الحنبلی دمشقی، عبدالحی بن احمد بن محمد. (۱۴۰۶ق). شذرات الذهب فی اخبار من ذهب (محقق: عبدالقادر الأرناؤوط و محمود الأرناؤوط). دمشق: دارابن کثیر.
۴. ابن تیمیه الحنبلی دمشقی، تقی الدین ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم (بی تا). النصیریہ طغاه سوریه أو العلویون كما سماهم الفرنسيون. ریاض: دارالافتاء.
۵. ابن حجر عسقلانی، احمد. (بی تا). الدرر الکامنه. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۶. ابن قلانسی، حمزه بن اسد. (۱۴۰۳ق). تاریخ دمشق. (مصحح: سهیل زکار). دمشق: دار حسان.
۷. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۰۷ق). البدايه و النهايه. بیروت: دارالفکر.
۸. ابن وردی، عمر بن مظفر. (۱۴۱۷ق). تتمه المختصر (تاریخ ابن وردی). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۹. ابوالفداء، اسماعیل بن علی. (بی تا). المختصر فی اخبار البشر. قاهره: مطبعه الحسینیہ المصریه.
۱۰. افندی اصفهانی، میرزا عبدالله (۱۴۰۱ق). ریاض العلماء و حیاض الفضلاء (محقق سیداحمد حسینی). قم: مطبعه الخیام.
۱۱. تهرانی آقابرگ، محمدمحسن. (۱۴۰۳ق). الذریعه الی تصانیف الشیعہ (طبع ۳). بیروت: دارالاضواء.
۱۲. جعفریان، رسول. (۱۳۷۹). صفویه در عرصه دین. فرهنگ و سیاست (چاپ اول). قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.

۱۳. الحکیم، السید محمد تقی. (۱۴۳۲ق). الاصول العامه للفقہ المقارن (طبع ۳). قم: مجمع العالمی لأهل البيت عليه السلام.
۱۴. رحمتی، محمد کاظم. (۱۳۸۹). شهید اول و مسئله شهادت او. فصل نامه مطالعات تاریخ اسلام، ۲(۷)، صص ۱۱۱-۱۳۲.
۱۵. شوشتری، نورالله بن شریف الدین. (۱۳۷۷). مجالس المومنین. تهران: نشر اسلامیه.
۱۶. صالح بن یحیی، ابن بحتر. (۱۹۹۰م). تاریخ بیروت و امراء بنی العرب. بیروت: مطبعه الکاتولیکیه.
۱۷. الصدر، السید محمد باقر. (۱۴۱۰ق). المحنه. بیروت: دارالتعارف.
۱۸. صدر، حسن. (۱۴۲۹ق). تکمله امل الآمل (مصحح: حسین علی محفوظ، عبدالکریم دباغ، عدنان دباغ، ۶ جلدی). بیروت: دارالمورخ العربی.
۱۹. العاملی (شهید اول)، شمس الدین محمد بن مکی. (۱۳۷۳). اللعه دمشقیه. قم: دارالفکر
۲۰. العاملی (شهید اول)، شمس الدین محمد بن مکی. (۱۴۱۹ق). ذکر الشیعه فی احکام الشریعه (ج ۴). قم: مؤسسه آل البيت.
۲۱. العاملی (شهید اول)، شمس الدین محمد بن مکی. (۱۴۲۶ق). الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه (ط ۱) (ج ۲). قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجامعه المدرسین.
۲۲. العاملی (شهید اول)، محمد بن مکی. (۱۳۹۸). القواعد و الفوائد (مصحح: سید عبدالهادی حکیم، ج ۱). قم: نشر مجمع ذخائر اسلامی.
۲۳. غزالی الطوسی، محمد بن محمد. (بی تا). فضائح الباطنیه و فضائل المستظهریه (محقق: عبدالرحمن بدوی). کویت: مؤسسه دارالکتب الثقافیه.
۲۴. قزوینی نظم آبادی، محمد؛ رحیمی، عبدالله. (بهار ۱۳۹۴). جایگاه تشیع در قلمرو ممالیک». فصل نامه شیعه پژوهی، ۱(۲)، صص ۱۳۳-۱۵۰.
۲۵. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه عليهم السلام الاطهار (ط ۲). بیروت: مؤسسه الوفاء.

۲۶. محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۳۷۷ق). شرائع الاسلام. تهران: نشر علمیه الاسلامیه.
۲۷. مختاری، رضا. (مهر و آبان ۱۳۸۳). «حوزه جبل عامل؛ شکوه فراموش شده». فصل نامه حوزه، (۱۲۴)، صص ۱۳۵-۱۵۵.
۲۸. مدرسی طباطبایی، سیدحسین. (۱۳۶۲). زمین در فقه اسلامی (چاپ اول). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۹. مقریزی، احمد بن علی. (۱۴۱۸ق). السلوک لمعرفة الدول الملوک (به کوشش: محمد مصطفی زیاده). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳۰. مکی، محمدعلی. (۱۹۷۹م). لبنان من الفتح العربی الی الفتح الثمانی (ط ۴). بیروت: دارالنهار للنشر.
۳۱. المهاجر، جعفر. (۱۴۱۰ق). الهجرة العاملیه الی ایران فی عصر الصفوی (ط ۱). بیروت: دارالروضة.
۳۲. المهاجر، جعفر. (۲۰۰۵م). جبل عامل بین الشهدین: الحركه الفکریه فی جبل عامل فی قرنین من اواسط القرن الثامن للهجره حتی اواسط القرن العاشر. دمشق: المعهد الفرنسی للشرق الادنی.

References

1. Abolfada', I. (n.d.). *al-Mukhtasar fi Akhbar al-Bashar*. Cairo: Matba'ah Al-Husseiniyah al-Misriyah.
2. Affendi Isfahani, M. (1401 AH). *Riyadh Al-Ulama va Hayad Al-Fadla*. (S. A. Hosseini, Ed.). Qom: Matba'ah al-Khayyam. [In Arabic]
3. Al-Ameli (Shahid Awal), M. (1398 AP). *al-Qawa'id va al-Fawa'id*. (S. A. Hakim, Ed.). (vol. 1). Qom: Publication of the Islamic Reserves Association. [In Persian]
4. Al-Ameli (Shahid Awal), Sh. (1373 AP). *al-Lom'ah al-Dameshqiyyah*. Qom: Dar al-Fikr. [In Persian]
5. Al-Ameli (Shahid Awal), Sh. (1419 AH). *Dhikr al-Shi'ah fi Ahkam al-Shariah*. (vol. 4). Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
6. Al-Ameli (Shahid Awal), Sh. (1426 AH). *al-Dorus al-Shariah fi Fiqh al-Imamiyah*. (Vol. 2). Qom: Mu'asisah al-nashr al-Islami al-Tabi'ah le Jame'ah al-Mudaresin. [In Arabic]
7. Al-Hakim, S. M. T. (1432 AH). *al-Usul al-Amah le al-Fiqh al-Muqarin*. (3rd ed.). Qom: Majma' al-Alami le Ahlulbayt. [In Arabic]
8. Al-Muhajir, J. (1410 AH). *Al-Hijrah al-Amaliyah ila Iran fi Asr al-Safavi*. Beirut: Dar Al-Rawdha. [In Persian]
9. Al-Muhajir, J. (2005). *Jabal Amel bayn al-Shahidain: al-Harakah al-Fikriyah fi Jabal Amel fi Qarnain min Awasit al-Qarn al-Thamin le al-Hijrah Hata Awasit al-Qarn al-Ashir*. Damascus: al-Ma'had al-Feransi le al-Sharq al-Adni.
10. Al-Sadr, S. M. B. (1410 AH). *al-Mihnah*. Beirut: Dar al-Ta'arif. [In Arabic]
11. Ghazali Al-Tusi, M. (n.d.). *The Fatihah al-Batniyah va Fada'il Al-Mustazhariyah*. Kuwait: Dar al-Kotob al-Thaqafiyah Institute.
12. Ibn Abi Jiradeh, U. (1425 AH). *Zobdah al-Halab min Tarikh Halab*. (S. Zakar, Ed.). Damascus: Dar al-Kitab al-Arabi. [In Arabic]
13. Ibn al-Imad al-Hanbali al-Damashqi, A. (1406 AH). *Shazarat al-dhahab fi Akhbar min Zahab*. (A. Al-Arnaout., & M. Al-Arnaout). Damascus: Dar Ibn Kathir. [In Arabic]

14. Ibn Athir Jazri, I. (1371 AP). *Al-Kamil Fi Al-Tarikh* (A. Halat., & A. Khalili, Trans.). Tehran: Scientific Press Institute. [In Persian]
15. Ibn Hajar Asqalani, A. (n.d.). *al-Dorar al-Kaminah*. Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.
16. Ibn Kathir, I. (1407 AH). *al-Bidayah va al-Nahayah*. Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]
17. Ibn Qalansi, H. (1403 AH). *History of Damascus*. (S. Zakar, Ed.). Damascus: Dar Hassan.
18. Ibn Taymiyyah al-Hanbali al-Damashqi, T. (n.d.). *al-Nasiriyah Taqah Suriyah aw al-Alawiyoun Kama Sama hom al-Faransion*. Riyadh: Dar al-Afta'.
19. Ibn Wardi, U. (1417 AH). *Tatamah al-Mukhtasar (Tarikh ibn Wardi)*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]
20. Jafarian, R. (1379 AP). *Safavids in the arena of religion. Culture and Politics* (1st ed.). Qom: Research Institute for Hawzah and University. [In Persian]
21. Majlesi, M. B. (1403 AH). *Bihar Al-Anwar Al-Jame'a le Dorar Akhbar al-A'emah al-Athar*. Beirut: Al-Wafa Institute. [In Arabic]
22. Maki, M. A. (1979). *Lobnan min al-Fath al-Arabi ila al-Fath al-Thamani*. Beirut: Dar Al-Nahar le al-Nashr.
23. Modarresi Tabatabaei, S. H. (1362 AP). *Land in Islamic jurisprudence*. (1st ed.). Tehran: Islamic Culture Publishing Office. [In Persian]
24. Moghrizi, A. (1418 AH). *al-Suluk le Ma'arifah al-Dowal al-Muluk*. (M. M. Ziyadeh, Ed.). Beirut: Dar al-Kitab al-Ilmiyah. [In Arabic]
25. Mohaqeq Heli, J. (1377 AH). *Shara'e al-Islam*. Tehran: Ilmiyah al-Islamiyah Publications. [In Arabic]
26. Mokhtari, R. (1383 AP). Jabal Amel area; The Forgotten glory. *Journal of Hawzah*, (124), pp. 135-155. [In Persian]
27. Qazvini Nazmabadi, M., & Rahimi, A. (1394 AP). "The position of Shiism in the territory of the Mamluks. *Journal of Shia Studies*, 1(2), pp. 133-150. [In Persian]

28. Rahmati, M. K. (1389 AP). The first martyr and the issue of his martyrdom. *Journal of Islamic History Studies*, 2(7), pp. 111-132. [In Persian]
29. Sadr, H. (1429 AH). *Takmilah Amal Al-Amal*. (H. A. Mahfouz, Ed.). (A. Dabbagh., & A. Dabbagh, Ed.). (6 Vols.). Beirut: Dar Al-Mowarikh Al-Arabi. [In Arabic]
30. Saleh Ibn Yahya, I. (1990). *History of Beirut and the rulers of the Bani al-Arab*. Beirut: Matba'ah al-Katolikiyah.
31. Shushtari, N. (1377 AP). *Majalis al-Mu'minin*. Tehran: Al-Islamiyah Publications. [In Persian]
32. Tehrani Aghabzorg, M. M. (1403 AH). *Al-Dari'ah al-Tasanif al-Shi'ah*. Beirut: Dar Al-Azwa. [In Arabic]

عملية صياغة النظم الإسلامية مع التركيز على النظام السياسي

علي أكبر رشاد^١

تاريخ القبول: ٢٥/١٢/٢٠٢٠

تاريخ الاستلام: ١٧/١٠/٢٠٢٠

الخلاصة

إن صياغة النظم وضرورة القيام بذلك باعتبارها خطوة من خطوات عديدة في مسيرة الثورة الإسلامية الهادفة للوصول إلى الحضارة الإسلامية ليست مشروعاً يمكن تحقيقه من خلال الاستدلال والاستنادات المعينة في فترة زمنية محددة، بل هي عملية تستلزم القيام بخطوات أساسية، مثلما تحتاج في كل خطوة منها إلى بيان الرأي المنتخب كي يتحقق في النتيجة بناء ذلك النظام باعتباره ثمرة لتلك الخطوات. وبعيداً عن كون النظام الإسلامي تأسيسياً محتاجاً إلى العمل على صياغته، أو كونه اكتشافياً، فإن عملية صياغة النظام يجب أن تقوم منذ مرحلة المبادئ التصورية بتعريف هذا النظام وعلاقته بمفاهيم النموذج والمؤسسة والكيان، وأن يتم اختيار وتعيين الأسس التي يستند بناء النظام عليها، والاهتمام بمكونات وأركان هذا النظام، وتعيين أسلوب تأسيس أو كشف هذا النظام، وإيجاد النموذج الخارجي للنظام وتهيئة المصادر المناسبة له. ومن الطبيعي أن يتم تقييم هذا النظام المطلوب في سياق استعراض خصائصه ومن خلال تعيين المعايير المناسبة لذلك. كما يجب بيان الأنظمة الوسيطة والجزئية وما يربط بينها من العلاقات التفاعلية وتهيئة لوازم تحقق هذا النظام وعينته، وذلك بعد القيام بالتفكيك بين النظام الكلي والأنظمة الوسيطة والأنظمة الجزئية التي تدرج جميعها ضمن النظام الإسلامي. وهذا النظام السياسي الذي يندرج تحت مقولة فقه النظام السياسي من الطبيعي أن يتكامل ويتحقق من خلال الالتزام بما تقتضيه هذه الخطوات. وهذا التحقيق يعتمد أسلوباً مبنياً على الفلسفة المضافة، مع نظرة ثانوية لمباحث صياغة الأنظمة، لبحث في خطوات عملية تحقق صياغة ذلك النظام الإسلامي انطلاقاً من إيمان الكاتب بإمكانية بناء النظام الإسلامي.

المفردات الأساسية

العملية، بناء الأنظمة، النظام السياسي، الفقه.

rashad@iict.ac.ir

١. أستاذ في المعهد العالي للثقافة والفكر الإسلامي، قم، إيران.

* رشاد، علي أكبر. (٢٠٢١م). عملية صياغة النظم الإسلامية مع التركيز على النظام السياسي. مجلة الفقه والسياسة

Doi: 10.22081/ijp.2021.61320.1014

الفصلية العلمية التخصصية، (٢١)، صص ٩ - ٣١.

تشخيص الموضوع في فقه النظام مع التركيز على تجديد الشهيد الصدر

أحمد مبلغي^١ عبد الحسين مشكاني سبزواري^٢

تاريخ الاستلام: ٢٠٢١/٠١/٠٥ تاريخ القبول: ٢٠٢١/٠٣/٠٤

الخلاصة

مما يمتاز به فقه الحكومة عن المقاربات التقليدية هو بحثه عن المواضيع الفقهيّة. إنّ لفقه الحكومة مذاقه ومنحاه الخاصّ في تشخيص المواضيع بمستوياتها الثلاث المستهدفة في هذه المقالة، وهي: فقه المواضيع، فقه القواعد والسنن، وفقه الإدارة والولاية. والمقال الحالي هو محاولة لتشخيص المواضيع الفقهيّة من خلال تبين مواضيع فقه الحكومة في مستوياتها الثلاثة من زاوية منظار الشهيد الصدر الذي يعتبر هو المبدع لمستويات الأنظمة. ومن هنا كانت الخطوة الأولى هي اتباع منهج تحليل المحتوى الكيفي لاصطياد نظرة الشهيد الصدر إلى الظواهر الاجتماعيّة السياسيّة الكليّة والانطلاق من خلال ذلك نحو دراسة ومقارنة كفيّة تشخيصه لهذه الظواهر. وهكذا وبعد توضيحه لمواضيع فقه الحكومة العامّ بيّن هذا المقال وسائل الشهيد الصدر في بحثه المبدع عن المواضيع من خلال توضيح نظريته عن المعرفة في العلوم الحديثة، وإبداع مدرسة المنطق الذاتي لسدّ ثغرات العلوم الجديدة، ومنطق الاستقراء، وأخيراً المعرفة من موقع الاجتهاد وفي إطار التفسير الموضوعي وفقه النظرية.

المفردات الأساسية

فقه الحكومة، فقه القواعد والأسس، الموضوع، المنطق الذاتي، التفسير الموضوعي، فقه النظرية، الشهيد الصدر.

mtmtbmi@yahoo.com

١. عضو مجلس خبراء القيادة. طهران، إيران.

٢. دكتوراه في فلسفة العلوم الاجتماعيّة بجامعة باقر العلوم عليه السلام، ومدير قسم الحوزة والمجتمع في مركز الدراسات الاستراتيجية للحوزة ورجال الدين، قم، إيران (الكاتب المسؤول).
Kalameyar@chmail.ir

* مبلغي، أحمد؛ مشكاني سبزواري، عبد الحسين. (٢٠٢١). تشخيص الموضوع في فقه النظام مع التركيز على تجديد الشهيد الصدر. مجلة الفقه والسياسة العلميّة التخصصيّة، (٢١)، صص ٣٣ - ٦١.

Doi: 10.22081/ijp.2021.61321.1015

حدود صلاحيات النظام الإسلامي في الأمور الشخصية

وضوابطها من منظار الفقه السياسي الشيعي

سيد كاظم سيد باقري^١

تاريخ القبول: ٢٠٢١/٠١/١٨

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٠/١١/٢٧

الخلاصة

تتناول هذه المقالة موضوع مدى صلاحيات النظام الإسلامي واختياراته في مجال الحرّيات الشخصية والقواعد المنظّمة لها من منظار الفقه السياسي لدى الشيعة. والمفروض الأول والأساس في هذا المجال هو عدم الولاية وعدم الإجازة بالتدخل، استناداً إلى لزوم حفظ الكرامة الإنسانية، ولزوم العدالة وحرمة الظلم. إلا أنه لما كان بعض الأفراد أحياناً ينتهكون الحرّيم الخصوصي للآخرين فإنه وانطلاقاً من قاعدة (الأهمّ والمهمّ) وسعيّاً للحفاظ على النظام الإسلامي، وصيانة المصالح العامة، وأمن المجتمع، والاستقلال والمصلحة الوطنية؛ تتسع مساحة سلطات وصلاحيات النظام الإسلامي بشكلٍ محدّد ومعينٍ وعبر مجوّز قانوني بمصادقٍ معيّنين لتشمل المجال الخاصّ للمواطنين. وهذا الأمر يستند إلى الدليل العقلي وإلى آيات القرآن الكريم ونصوص الروايات. ونظراً لوجود احتمال اشتباه بعض موظّفي الدولة وممارسات بعض العناصر غير المنضبطة وعدم مراعاتها للمسائل الحساسة، فقد بادر البعض بالقيام بالخطوات الأولى لاقتراح الضوابط المنظّمة لكيفية الورد في المساحات الشخصية. وقد تمّ التأكيد في هذا المجال على ضرورة وضع القوانين المشدّدة والحثّ على أن تكون القرارات جماعية، وتعيين حدود وضوابط الاضطرار والضرورة والمصلحة، وبيان مدى موارد التدخل. وقد جرى البحث في المقال عن هذه الأمور في إطار فقه الحكومة ومنهج الاجتهاد ومطالعة النصوص.

المفردات الأساسية

صلاحيات النظام الإسلامي، ضوابط الورد، المجال الشخصي، الفقه السياسي الشيعي.

sbaqeri86@yahoo.com

١. أستاذ مساعد في المعهد العالي للثقافة والفكر الإسلامي، قم، إيران.

* سيد باقري، سيد كاظم. (٢٠٢١). حدود صلاحيات النظام الإسلامي في الأمور الشخصية وضوابطها من منظار الفقه السياسي الشيعي. مجلة الفقه والسياسة الفصلية العلمية التخصصية، (٢)، صص ٦٣ - ٨٨

Doi: 10.22081/ijp.2021.61322.1016

المقتضيات السلوكية لمبدأ العزة في السياسة الخارجية

لجمهورية الإسلامية في إيران

قاسم شبان نيا^١

تاريخ القبول: ٢٠٢١/٠١/٢٢

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٠/١٢/٠٣

الخلاصة

تقوم السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية في إيران - إضافة إلى مبادئ الحكمة والمصلحة - على أساس مبدأ العزة. ويستلزم تحقيق هذا المبدأ النابع من الفقه الإسلامي حدوث تغييرات أساسية على المستويين الهيكلي والسلوكي. وهذا المقال يستهدف التركيز على ذلك القسم من مستلزمات مبدأ العزة الذي له صلة بالسلوكيات والمواقف العملية تجاه ممارسات اللاعبين في مجال العلاقات الدولية. وتشير نتائج البحث الذي استند على منهج الاستنباط من المصادر الإسلامية الأولية وعلى الاستفادة من العناصر المؤيدة كمضمون الدستور وتصريحات القادة الفكرين والسياسيين للثورة الإسلامية، إلى أن عزة الجمهورية الإسلامية إنما تعتمد في بعدها السلوكي في مواجهة العناصر الفاعلة في العلاقات الدولية على أن يعمد نظام الجمهورية الإسلامية في ميدان علاقاته مع الدول الإسلامية إلى اتخاذ سياساتٍ من شأنها تدعيم وزيادة قدرة هذه الدول على مواجهة التهديدات الخارجية، ومن جانب آخر، أي ما يخص القوى الفاعلة في العلاقات الدولية - والتي تدرج ضمن دائرة الكفر - أن يتبع سياسات تكون ثمرتها تحقيق الاستقلال وإنهاء أي شكلٍ من أشكال التبعية لتلك الدول.

المفردات الأساسية

مبدأ العزة، نظام الجمهورية الإسلامية، السياسة الخارجية، المستلزمات السلوكية.

١. أستاذ مساعد في قسم العلوم السياسية في مؤسسة الإمام الخميني رحمه الله التعليمية والتحقيقية، قم، إيران.

shaban1351@yahoo.com

* شبان نيا، قاسم. (٢٠٢١م). المقتضيات السلوكية لمبدأ العزة في السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية في إيران.

مجلة الفقه والسياسة الفصلية العلمية التخصصية، (٢)١، صص ٩٠ - ١١٥. 10.22081/ijp.2021.61323.1017

بحث عن تأسيس الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِلْعَاصِمَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي الْمُنْحَى

الفكري المستند على النصوص ومصادر السيرة

داود مهدي زادگان^١

تاريخ القبول ٢٠٢١/٠٣/٠٥

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٠/١٢/٢٩

الخلاصة

فقه العاصمة هو أحد الفروع المهمة في الفقه السياسي الذي يبحث في الأحكام الفقهيّة لتأسيس واستقرار مركز الحاكميّة الإسلاميّة وما يتخلّل ذلك من المسائل الجارية. ومما لا شكّ فيه أنّ أهمّ المصادر لفقه العاصمة هو الإجراءات التمهيدية التي بادر للقيام بها رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي تَبْدِيلِ يَثْرِبَ مِنْ مَدِينَةِ ثَنَوِيَّةٍ مَهْمَلَةٍ إِلَى أَوَّلِ عَاصِمَةِ لِلْحُكُومَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَمَا تَبَعَ ذَلِكَ التَّأْسِيسَ مِنْ خَطَوَاتٍ تَالِيَةٍ. فَهَذِهِ الْإِجْرَاءَاتُ تُعْتَبَرُ مِنْ مَنَظَرِ الْفِقْهِ السِّيَاسِيِّ بِمُتَابَعَةِ الْأَحْكَامِ الْفَقْهِيَّةِ الْمَعْنِيَّةِ بِتَّأْسِيسِ مَرْكَزِ الْحُكُومَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ. وَالْمَقَالُ الْحَالِيُّ يَسْعَى إِلَى اتِّبَاعِ الْمَنْهَجِ الْفَقْهِيِّ لِلِاسْتِنْبَاطِ مِنَ النُّصُوصِ وَمَصَادِرِ السِّيْرَةِ وَدِرَاسَةِ سِيْرَةِ رَسُوْلِ اللهِ قَبْلَ وَبَعْدَ دُخُوْلِهِ لِلْمَدِينَةِ الْمُنَوَّرَةِ مِنْ مَنَظَرِ فِقْهِ الْعَاصِمَةِ. وَقَدْ أَشَارَتْ نَتَائِجُ التَّحْقِيقِ إِلَى إِمْكَانِيَّةِ اسْتِنْبَاطِ الْأَحْكَامِ الْفَقْهِيَّةِ الْمَعْنِيَّةِ بِتَّأْسِيسِ الْعَاصِمَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ مِنْ سِيْرَةِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

المفردات الأساسية

الإسلام، رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، العاصمة، المدينة المنورة، الدستور، المعاهدة، الجهاد.

١. أستاذ مساعد وعضو الهيئة العلمية في المعهد العالي للعلوم الإنسانية والأبحاث الثقافية، قم، إيران.

mahdavizadegan@yahoo.com

* مهدي زادگان، داود. (٢٠٢١م). بحث عن تأسيس الرسول ﷺ للعاصمة الإسلامية في المنحى الفكري المستند على النصوص ومصادر السيرة. مجلة الفقه والسياسة الفصلية العلمية التخصصية، (٢)، صص ١١٧ - ١٤٤.

Doi: 10.22081/ijp.2021.61324.1018

العلاقة بين الفقه والسياسة في مدرسة جبل عامل

أحمد رهدار^١

تاريخ القبول: ٢٠٢٠/٠٥/٢٥

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٠/٠٢/٢٢

الخلاصة

تعدّ مدرسة جبل عامل واحدة من المدارس الفقهيّة المهمّة لدى الشيعة، حيث كانت في الفترة بين القرنين الثامن والعاشر الهجريّين تعتبر بمثابة مركز الثقل والنشاط للفكر الديني الشيعي. وقد امتاز فقه الشيعة في هذه المدرسة بأنّه ولأوّل مرّة قد خرج من سيطرة التبويب والهيكل الفقهي المعتمد لدى أهل السنّة، وكان هذا - مقترناً بوجود ذلك الفقيه الذي لم يكن ومنذ بدايته بعيداً عن السياسة - سبباً في تهيئته وتحفّزه للتحوّل إلى فقهٍ سياسي. وقد أدّى الاستعداد السياسي للفقه الشيعي في ذلك العصر إلى اشتداد حساسيّة دولة المماليك وحكّامها من متطرّفي السنّة تجاه ذلك. وكانت نتيجة ذلك أن أقدم هؤلاء الحكّام على فرض الإقامة المنزليّة الإجماريّة على محمّد بن مكّي مؤسس مدرسة جبل عامل - الذي كان يتّبع أسلوب المقارنة، بل التقيّة - ومن ثمّ على قتله في النهاية. وكان الوضع الخاصّ لمنطقة جبل عامل ووقوعها في وسط حدود سلطة المماليك يستدعي الاستفادة من نوعٍ خاصّ من إعمال ولاية الفقه، ألا وهو أسلوب الاستفادة من الوكيل الفقهي. وهذا الأسلوب مستخلص بصورة مباشرة من سيرة الأئمّة من السابع إلى الحادي عشر، وهو اليوم يعدّ واحداً من الأدلّة التي تستند عليها نظريّة وكالة الفقيه. ورغم أنّ فقهاء مدرسة جبل عامل لم يتمكّنوا من تطبيق أهدافهم السياسيّة في جبل عامل في ذلك العصر، إلّا أنّ هجرتهم إلى إيران في العهد الصفوي كانت سبباً في نقل الكثير من تلك الأهداف والآمال إلى أرض الواقع العملي.

المفردات الأساسيّة

جبل عامل، الشهيد الأوّل، دولة المماليك، العثمانيون، الفقه المقارن، المدرسة الفقهيّة.

fotooh.r@gmail.com

١. أستاذ مساعد، جامعة باقر العلوم (عج)، قم، إيران.

* رهدار، أحمد. (٢٠٢١م). العلاقة بين الفقه والسياسة في مدرسة جبل عامل. مجلة الفقه والسياسة الفصلية العلميّة

Doi: 10.22081/ijp.2021.58034.1006

التخصّصيّة، (٢١)، صص ١٤٦ - ١٧١.

Editorial board

(Persian alphabetical order)

Mohammad Javad Arasta

Associate professor College of Farabi University of Tehran

Seyed Sajjad Izdehi

Associate professor Research Institute for Islamic Culture and Thought

Ahmad Rahdar

Assistant professor Baqir al- Olum University

Seyed javad rasivarai

Associate professor Research Institute of Howzah and University

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

Gholamreza Peyvandi, Seyed Kazem Seyed Baqeri, Reza Issa Nia, Abdul Wahab Forati, Mahmoud Fallah, Sharif Lakzaei, Najaf Lakzai, Mansour Mirahmadi, Rasool Norouzi firooz.



Jurisprudence and politics

Journal of jurisprudence and politics
Vol. 1, No. 2, Autumn & Winter, 2020

2

Islamic Sciences and Culture Academy

(Research Center for Political Thought and Sciences)

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:

Najaf Lakzaei

Editor in Chief:

Seyed Sajjad Izedehi

Secretary of the Board:

Hemmat Badrabadi

Translator of Abstractes and References:

Mohammad Reza Amouhosseini

Arabic Translator

Mohammad Hekmat

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

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 ۸۰۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱/۴۰۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱/۴۰۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۹۶۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۸۰۰/۰۰۰ ریال
پژوهشهای قرآنی	اسلام و مطالعات اجتماعی	علوم سیاسی	تاریخ اسلام	آیین حکمت
یک سال اشتراک ۱/۴۰۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱/۴۰۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳۲۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳۲۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۳۲۰/۰۰۰ ریال

نام پدر:	نام و نام خانوادگی:	نام:
میزان تحصیلات:	تاریخ تولد:	نهاد:
		شرکت:

نشانی:	استان:	کد پستی:
شهرستان:	شهرستان:	کد اشتراک قبل:
خیابان:	خیابان:	پیش شماره:
کوچه:	کوچه:	تلفن ثابت:
پلاک:	پلاک:	تلفن همراه:
		رایانامه:

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
 شماره پیامک: ۳۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰
 تلفن: ۰۲۵-۳۷۱۱۶۶۶۷
 رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبایانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی