فقه و سیاست

سال ششم، شماره اول، ۱۴۰۴

۱۱

صاحب امتیاز:
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
(وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)
www.isca.ac.ir

مدیر مسئول: نجف لک‌زایی
سردبیر: سیف‌اللّه صرامی
دبیر تحریریه: علی اکبری معلم
مترجم چکیده‌ها و منابع انگلیسی: محمدرضا عموحسینی
مترجم چکیده‌های عربی: محمدتقی محمدیان

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

فقه و سیاست در بانک اطلاعات نشریات کشور (Magiran.com)؛ سیویلیکا (Civilica.com)؛ مرکز اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی (SID)؛ پایگاه مجلات تخصصی نور (Noormags.ir)؛ پرتال جامع علوم انسانی (ensani.ir)؛ سامانه نشریه: (ijp.isca.ac.ir) و پرتال نشریات دفتر تبلیغات اسلامی (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:** ۸۰۰۰۰ تومان

http://ijp.isca.ac.ir

اعضای هیئت تحریریه

(به ترتیب حروف الفبا)

محمدجواد ارسطا
دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

احمد رهدار
استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام

سیدجواد راثی ورعی
استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

سیدکاظم سیدباقری
دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

سیف‌اللّه صرامی
دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

ابوالقاسم علیدوست
استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

نجف لک‌زایی
استاد دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام

احمد مبلغی
استاد حوزه علمیه قم و عضو مجلس خبرگان رهبری

منصور میراحمدی
استاد دانشگاه شهید بهشتی

داوران این شماره

اسماعیل آقابابایی بنی، علی اکبری معلم، سیف الله صرامی، منصور میراحمدی، نجف لک‌زایی، علیرضا نائیج.

اهداف انتشار دوفصلنامهٔ الکترونیکی علمی ـ 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 الحکومة، فقه حکومتی توسط پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی وابسته به پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی تأسیس و از شماره ۴ تاکنون توسط پژوهشکده فقه و حقوق تهیه و تداوم یافته 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 الحکومة، فقه حکومتی، فقه و سیاست تطبیقی، فقه و سیاست اهل سنّت 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 قبلا 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 مشابهت‌یابی 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 با قلم Noorzar نازک ۱۳ برای متن و Roman New Times نازک ۱۰برای انگلیسی) حروف‌چینی 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 هیات علمی:** رتبه علمی (مربی، استادیار، دانشیار، استاد)، گروه، دانشگاه، شهر، کشور، پست الکترونیکی سازمانی.

۲. **دانشجویان:** دانشجوی (کارشناسی، کارشناسی‌ارشد، 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 (۴،۳،۲)، 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 جدیدبودن 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

ولایت فقیه، سازوکاری فقهی-سیاسی برای ارتقای مدیریت و کاهش خطاهای حکمرانی در نظام اسلامی ۷
حسن خواجوند صالحی

مرکز تصمیم‌گیری در دولت اسلامی؛ تحلیل مبانی قرآنی و جایگاه رهبری و مردم ۳۸
نجف لک زایی ـ رضا لک زایی

جایگاه قاعده فقهی احترام در منشور حقوق شهروندی جمهوری اسلامی ایران ۶۷
ابوالفضل نوریان ـ سیف‌الله صرامی

الگوی نظام‌وارگی فقه در روش‌شناسی فقه حکومتی-تمدنی با تأکید بر رویکرد منظومه‌ای و روش انضمامی ۹۳
محسن پیربالائی

سه‌گانه حکومت: «امر»، «حکم» و «سیف» ضرورت تعامل ارکان حکومت در اندیشه سیاسی اسلامی ۱۲۱
سیداحمدرضی اخلاقی

بررسی تطبیقی سیره علوی در مذاکرات مربوط به جنگ‌های سه‌گانه با مذاکرات مربوط به جنگ تحمیلی عراق علیه ایران ۱۵۲
محمد کفاش ـ مطهره خبازیان ـ زهرا زبرجدی

تحلیل مضمون پیام رهبر سوم انقلاب (۱۴ خرداد ۱۴۰۵): بنیان‌های نظری (غدیر و ولایت)، تداوم تاریخی (مکتب امامین) و چالش‌ها و راهبردهای مقابله با جنگ ترکیبی در پرتو فقه حکومتی ۱۹۴
سیدسجاد آل سیدغفور

الگوی تعامل با نظام بین‌الملل در فقه سیاسی شیعه؛ واکاوی اندیشه امامین انقلاب و تجلی آن در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران ۲۳۱
علی فارسی مدان

پیوند اصل عزت و قاعده نفی سبیل به مثابه کنش بازدارنده معاصر کشورهای اسلامی در روابط بین‌الملل ۲۶۱
علیرضا یاری ـ احسان وحیدی‌راد

امکان‌سنجی فقهی پاسخ نظامی به حملات سایبری ۲۸۶
علی اکبر جهانی ـ محسن نادری

بررسی فقهی و حقوقی ممنوعیت حمله به زیرساخت‌های انرژی ۳۱۱
ولی‌اله نصیری ـ صالح رضایی پیش رباط ـ حجت سلیمی‌ترکمانی

مقایسه مؤلفه‌ها و ارکان تشکیل‌دهنده مفهوم مصلحت در اندیشه اجتهادی میرزای نائینی و امام خمینی رحمه‌الله ۳۴۵
امیرحسین مرادپور دهنوی

http://ijp.isca.ac.ir

Jurisprudence and politics
ISSN: 2717-3569
EISSN:2717-3577
Islamic Sciences and culture Academy

Guardianship of the Jurist (Wilayat al-Faqih): A Juridical-Political Mechanism for Enhancing Management and Reducing Governance Errors in the Islamic System[1]

Hasan Khajvand Salehi
Assistant Professor of Qur'an and Sciences (Management Orientation),
Al-Mustafa International University, Qom, Iran.
h.salehi110@chmail.ir

Abstract

Wilayat al-Faqih in the Islamic governance system is more than a political institution; it is a juridical-political mechanism that, through integrating religious legitimacy with rational foundations of governance, provides the groundwork for enhancing management and reducing governance errors. The principal challenge within this system lies in the gap between jurisprudential and ethical principles and practical managerial performance, which leads to decreased efficiency, the spread of corruption, and deviation from the prescribed religious path. Using a descriptive-analytical method, this study demonstrates that *Wilayat al-Faqih*, grounded in principles such as justice, piety, religious supervision, consultation, and accountability, can offer a guiding framework for reforming governance processes. By strengthening consultative governance, institutionalizing oversight and accountability, regenerating social capital, and evaluating performance

1. Khajvand Salehi, H. (2025). Wilayat al-faqih: A juridical-political mechanism for enhancing management and reducing governance errors in the Islamic system. *Jurisprudence and Politics. 6(1)*, pp. 7-37.https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73199.1099

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2024/10/15 ● **Revised:** 2024/10/27 ● **Accepted:** 2025/02/22 ● **Published online:** 2025/03/29

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

based on religious and legal standards, this mechanism contributes to improving the quality of Islamic management. While preserving religious legitimacy, *Wilayat al-Faqih*—through flexible jurisprudential principles and the use of modern managerial tools—presents an effective model for governance within the Islamic system. The findings indicate that this mechanism not only prevents the abuse of power but also facilitates the realization of administrative justice and the reduction of errors at various levels of decision-making.

Keywords
Islamic management, governance errors, administrative justice, juridical-political mechanism, religious supervision, consultation.

الفقه والسياسية
ISSN: ٢٧١٧-٣٥٦٩
EISSN:٢٧١٧-٣٥٧٧

ولاية الفقيه: آلية فقهية-سياسية لتعزيز الإدارة وتقليل الأخطاء في الحكم ضمن النظام الإسلامي[١]

حسن خواجوند صالحي
أستاذ مشارك في القرآن والعلوم (تخصص الإدارة)، جامعة المصطفى العالمية، قم، الجمهورية الإسلامية الإيرانية.
h.salehi110@chmail.ir

الملخّص

تُعَدُّ ولاية الفقيه في نظام الحكم الإسلامي آلية فقهية-سياسية متكاملة تتجاوز كونها مؤسسة سياسية، إذ تجمع بين الشرعية الدينية وأُسس الحكم العقلاني. وتهدف هذه الآلية إلى تعزيز كفاءة الإدارة وتقليل الأخطاء في صنع القرار. تتمثل الإشكالية الرئيسة في وجود فجوة بين المبادئ الفقهية والأخلاقية وبين الأداء العملي للإدارة، ما يؤدي إلى انخفاض الفاعلية، وازدياد المخاطر الإدارية، والانحراف عن المسار الشرعي. تظهر الدراسة التحليلية-الوصفية أنّ ولاية الفقيه، اعتمادًا على مبادئ العدالة، والتقوى، والرقابة الشرعية، والمشاورة، وتحمل المسؤولية، توفر إطارًا توجيهيًا لإصلاح العمليات الإدارية والحكومية. وتعزز هذه الآلية مبدأ الحكم الاستشاري، وتُرسّخ الرقابة والمتابعة، وتدعم إنتاج رأس المال الاجتماعي، كما تتيح تقييم الأداء وفق معايير دينية وقانونية، بما يسهم في رفع جودة الإدارة. وبذلك، تمثل ولاية الفقيه نموذجًا فعالًا للحكم في النظام الإسلامي،

١. **الاستشهاد بهذه المقالة:** خواجوند صالحي، حسن. (٢٠٢٥). ولاية الفقيه: آلية فقهية-سياسية للارتقاء بالإدارة وتقليص أخطاء الحوكمة في النظام الإسلامي. الفقه والسياسة، ٦(١)، صص ٧-٣٧.
https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73199.1099

▣ **نوع المقال:** بحثية؛ **الناشر:** المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٤/١٠/١٥ ● **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٤/١٠/٢٧ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٥/٠٢/٢٢ ● **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٥/٠٣/٢٩

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

يجمع بين المرونة الفقهية والأدوات الإدارية الحديثة. وتشير النتائج إلى أنّ هذه الآلية، إلى جانب منع إساءة استخدام السلطة، تُمكّن من تحقيق العدالة الإدارية وتقليل الأخطاء على مختلف مستويات اتخاذ القرار.

الكلمات المفتاحية

ولاية الفقيه، الإدارة الإسلامية، أخطاء الحكم، العدالة الإدارية، الآليات الفقهية-السياسية، الرقابة الشرعية، المشاورة.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

ولایت فقیه، سازوکاری فقهی-سیاسی برای ارتقای مدیریت و کاهش خطاهای حکمرانی در نظام اسلامی[۱]

حسن خواجوند صالحی
استادیار قرآن و علوم، (گرایش مدیریت)، جامعة المصطفی العالمیة، قم، ایران.
h.salehi110@chmail.ir

چکیده

ولایت فقیه در نظام حکمرانی اسلامی فراتر از یک نهاد سیاسی، سازوکاری فقهی-سیاسی است که با تلفیق مشروعیت دینی و مبانی حکمرانی عقلانی، زمینه‌ساز ارتقای مدیریت و کاهش خطاهای حکمرانی می‌شود. مشکل اصلی در این نظام، شکاف میان اصول فقهی و اخلاقی با عملکرد عملی مدیریتی است که منجر به کاهش کارآمدی، گسترش فساد و انحراف از مسیر شرعی می‌شود. این پژوهش با روش تحلیلی-توصیفی نشان می‌دهد که ولایت فقیه، با استناد به اصولی چون عدالت، تقوا، نظارت شرعی، مشورت و مسئولیت‌پذیری، می‌تواند چارچوبی هدایت‌گر برای اصلاح فرآیندهای حکمرانی فراهم آورد. این سازوکار با تقویت حکمرانی مشورتی، نهادینه‌کردن نظارت‌پذیری، بازتولید سرمایه اجتماعی و ارزیابی عملکرد براساس معیارهای دینی و قانونی، به ارتقای کیفیت مدیریت اسلامی کمک می‌کند. ولایت فقیه ضمن حفظ مشروعیت دینی، با بهره‌گیری از اصول فقهیِ انعطاف‌پذیر و ابزارهای مدیریتی مدرن، الگویی کارآمد برای حکمرانی در نظام اسلامی ارائه می‌دهد. یافته‌ها نشان می‌دهد که این سازوکار، ضمن جلوگیری از سوءاستفاده از قدرت، زمینه‌ساز تحقق عدالت اداری و کاهش خطاها در سطوح گوناگون تصمیم‌گیری است.

کلیدواژه‌ها

مدیریت اسلامی، خطاهای حکمرانی، عدالت اداری، سازوکار فقهی-سیاسی، نظارت شرعی، مشورت.

۱. **استناد به این مقاله:** خواجوند صالحی، حسن. (۱۴۰۴). ولایت فقیه، سازوکاری فقهی-سیاسی برای ارتقای مدیریت و کاهش خطاهای حکمرانی در نظام اسلامی. فقه و سیاست، ۶(۱)، صص ۷-۳۷.
https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73199.1099

نوع مقاله: پژوهشی؛ **ناشر:** پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۴ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۳/۰۸/۰۶ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۱۲/۰۴ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۰۱/۰۹

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

مقدمه

در نظام جمهوری اسلامی ایران، ولایت فقیه به‌عنوان یکی از ارکان اساسی حکمرانی، نقش محوری در نظارت و هدایت نهادهای حکومتی ایفا می‌کند. این سازوکار نه‌تنها از منظر سیاسی، بلکه از دیدگاه فقه سیاسی شیعه، ریشه در اصولی چون نیابت عامه در عصر غیبت، ولایت تکلیفی بر امور عمومی و مسئولیت شرعی حاکم دارد. از دیدگاه فقهی، حکومت اسلامی بدون ناظری که دارای شرایط اجتهاد، عدالت، تقوا و مدیریت باشد، نمی‌تواند تضمین‌کننده اجرای احکام شرعی و منافع عمومی باشد (کلینی، ۱۳۶۳، ج۱، ص ۴۰۷؛ حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج۲۷، ص ۱۳۱).

ضرورت این پژوهش از آنجا ناشی می‌شود که خطاهای مدیریتی در نظام‌های اسلامی -که ممکن است به‌صورت تقصیر شرعی یا سهو اداری باشد - نه‌تنها به کارآمدی، بلکه به مشروعیت دینی نظام آسیب می‌زند. فقدان یک الگوی فقهی_سیاسی برای نظارت مؤثر، زمینه سوءاستفاده از قدرت و فساد را فراهم می‌کند. از این‌رو، بررسی ولایت فقیه به‌مثابه یک سازوکار فقهیِ پیشگیرانه و اصلاحی در برابر خطاهای حکمرانی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

در حوزه‌های موضوعی این پژوهش، تحقیقات و پژوهش‌های مختلفی انجام گرفته است. برخی از آنها که ارتباط موضوعی بیشتری دارند، در جدول ذیل بیان شده‌اند.

ردیف	محقق/محققین	عنوان پژوهش	یافته‌ها
۱	فربودی ۱۳۷۹)	خطای تصمیم‌گیری مدیران	نقش تصمیم‌گیری مدیران را در عرصه سازمان‌ها نباید انکار کرد؛ زیرا تصمیم‌گیری آنان، خواه ناخواه با مسائل اقتصادی، فنی، اداری، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در سطوح خرد و کلان، ارتباط تنگاتنگی دارد. ازاین‌رو نقش آنان در فرایند تصمیم‌گیری حساس‌تر و خطیرتر است. هدف این مقاله آشنا کردن مدیران با انواع خطاهای تصمیم‌گیری است

ردیف	محقق/محققین	عنوان پژوهش	یافته‌ها
۲	رجبی دهبرزوئی و بیدگلی ۱۴۰۱)	واکاوی مؤلفه‌های سبک زندگی مدیران در حکمرانی اسلامی از دیدگاه امام خامنه‌ای	یافته‌های این تحقیق با تکیه بر اندیشه امام خامنه‌ای عبارت‌اند از: ایمان، عقلانیت، عدالت اجتماعی، ساده‌زیستی، مسئولیت‌پذیری، مشورت‌پذیری و اصلاح الگوی مصرف
۳	قجری و نوربخش ۱۴۰۰)	مطالعه نسبت مدل حکمرانی جمهوری اسلامی ایران با مدل حکمرانی خوب	مدل حکمرانی اسلامی در جمهوری اسلامی ایران با مضامینی چون «حاکمیت خدا»، «وحی‌گرایی»، «شریعت‌گرایی»، «اخلاق اسلامی» و «امامت و ولایت» قابل تشریح و توصیف است؛ اما در الگوی حکمرانی خوب، مضامینی چون «حاکمیت قانون»، «مسئولیت‌پذیری افراد»، «شفافیت»، «کارآمدی» و «پاسخ‌گویی» به‌عنوان اصول بنیادین حکمرانی به‌شمار می‌روند.
۴	کلانتری ۱۳۹۳)	کارآمدی نظام سیاسی مبتنی‌بر نظریه ولایت فقیه و ابزارهای آن	در این مقاله نشان داده می‌شود که نظام سیاسی اسلام، هم از زاویه ابتنا بر اصول و باورها، هم از زاویه ساختار و سازوکارهای حاکمیتی و هم از زاویه اقدام و عمل می‌تواند در جایگاهی کارآمدتر از سایر نظام‌های سیاسی رایج دنیا قرار گیرد.
۵	موسوی ۱۳۹۸)	شاخصه‌های ارزیابی کارآمدی سیاسی بر مبنای نصوص اسلامی در نظام برآمده از اندیشه ولایت فقیه	به مقتضای مبانی جهان‌شناختی و معرفت‌شناختی اسلام، نه خدامحوری و آخرت‌گرایی در تضاد با آبادانی دنیا و تحقق مؤلفه‌های کارآمدی است و نه آبادانی دنیا مانع از سعادتمندی اخروی است. در نتیجه تدبیر درست، دنیا می‌تواند در راستای اهداف اخروی بوده و منافاتی با کارآمدی نظام سیاسی نداشته باشد.

نوآوری این موضوع آن است که نقش الگویی ولایت فقیه در بهبود فرایندهای مدیریتی و کاهش خطاهای حکمرانی اسلامی، به دلیل مشروعیت دینی و اخلاقی آن، رهبری واحد و متمرکز، توصیه به تقوا و خدمت صادقانه، شناخت دقیق آسیب‌ها و ارائه راهکارهای عملی، برجسته است. این ویژگی‌ها باعث می‌شود که ولایت فقیه بتواند با کاهش فساد، افزایش اعتماد عمومی، جلوگیری از تشتت مدیریتی، و ارائه راهکارهای عملی، فرایندهای مدیریتی را بهبود بخشد و خطاهای حکمرانی را کاهش دهد.

۱. مفهوم‌شناسی

در طلیعه بحث لازم است که تصویر روشنی از واژگان کلیدی و پرکاربرد و مفاهیم کلی تحقیق ارائه شود.

۱-۱. ولایت فقیه از دیدگاه فقه سیاسی

اصطلاح «ولایت فقیه» مرکب از دو واژه «ولایت» و «فقیه» است. با مراجعه به کتاب‌های قاموس لغوی می‌بینیم که «ولایت» خود دارای معانی بسیار زیادی است؛ همچون امارت و حکومت، زعامت، ریاست، جواز و نفوذ تصرف در مال و جان دیگران، حق تصرف در شخص یا امری، تصدی و تصرف و قیام به شئون غیر، سرپرست و مدیر و مدبر بودن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۸۵). به نظر می‌رسد که می‌توان تمامی این معانی را به یک معنای جامع برگرداند و آن هم جواز تصرف و نفوذ حکم یک نفر در امور مردم است. بدیهی است که یکی از مهمترین این امور، مسئله حکومت و ریاست بر جامعه اسلامی است. با توجه به این معنای لغوی کلی، شاید بتوان این‌گونه جمع‌بندی کرد که ولایت به معنای این است که شخصی عهده‌دار امری شود. گاهی اوقات این امر، موردی خاص و شخصی مثل اجرای عقد نکاح یا بیع است؛ ولی گاهی نیز امری کلی و مهم مثل عهده‌داری امور جامعه اسلامی است (منتظری، ۱۴۰۸ق، ص ۵۵).

مراد از «فقیه» نیز کسی است که با صرف عمر خود در راه تحصیل علوم دینی و اسلام‌شناسی، دارای رتبه اجتهاد و توانایی استنباط احکام شرعی از منابعشان باشد. این شخص باید افزون بر شرایط لازم برای فتوا دادن و قضاوت، شرایطی چون بلوغ، عقل، عدالت، مرد بودن، حلال‌زادگی، زنده بودن و شیعه بودن را دارا باشد (حکیم، ۱۳۷۴، ج۱، ص ۴۰)؛ همچنین انسانی مدبر و شجاع باشد تا بتواند امور حکومت اسلامی را با کفایت و لیاقت اداره کند (هادوی تهرانی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۷؛ سروش محلاتی، ۱۳۸۶، ص ۲۶۶)؛ بنابراین ولایت فقیه یعنی حق تصرف فقیه جامع‌الشرایط در اموری که مربوط به اداره جامعه اسلامی است.

ولایت فقیه در فقه شیعه، بر پایه نیابت عامه فقیه جامع‌الشرایط در عصر غیبت امام معصوم علیه‌السلام استوار است. این ولایت، ولایت تکلیفی است، نه اختیاری؛ یعنی فقیه در صورت امکان و توانایی، موظف به اداره امور امت است، نه اینکه اختیار داشته باشد که انجام دهد یا نه. شهید اول، محمدبن مکّی عاملی در باب حسبه کتاب دروس، سه منصب: اجرای حدود و تعزیرات احکام انتظامی اسلام، مرجعیّت فتوایی در سطح گسترده و مرجعیّت قضایی در حل همه گونه اختلافات را برای فقیه قائل است (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ص ۱۶۵).

مرحوم صاحب جواهر (م ۱۲۶۶) ولایت عامه و مطلقه فقها را به نیکویی بیان کرده و معتقد است اگر این ولایت مطلقه نباشد، بسیاری از امور مربوط به نظم جامعه تشیّع به تعطیلی می‌انجامد، آن‌گاه می‌گوید: شگفت‌آور است که پس از این همه دلایل عقلی و نقلی روشن برخی از مردم [نه فقها] در این‌باره وسوسه و تشکیک کرده، گویا از فقاهت بویی نبرده و از فهم رموز سخنان معصومین علیهم‌السلام بهره‌ای ندارند؛ زیرا عبارت وارده در روایات مانند جعلته حاکما، قاضیا، حجةً و خلیفةً، و امثال آن، بخوبی می‌رساند که نیابت فقها از امامان در عصر غیبت در تمامی شئونی است که به مقام امامت مرتبط می‌باشد و همان مسئولیتی که خداوند بر عهده ولیّ معصوم گذارده که باید در نظم جامعه بکوشد، بعینه، بر عهده ولیّ فقیه نهاده شده است (نجفی، ۱۳۶۲، ج۲۱، صص ۳۹۷-۳۹۳). این

شرایط، ضمانت‌کننده عدم انحراف از موازین شرعی در تصمیم‌گیری‌های سیاسی و اداری است.

۱-۲. خطا در حکمرانی از دیدگاه فقهی

لغت‌نامه دهخدا (۱۳۸۵) درباره واژه «خطا» می‌نویسد: اشتباه درآمدن، سهو کردن، ناصواب آمدن، غلط درآمدن. در ادبیات عربی و فارسی و نیز ادبیات تخصصی فقهی، واژه «خطا» دربردارنده دو بار معنایی است: الف) مترادف با مفهوم تقصیر است که نوعی داوری ارزشی دایر بر نادرستی رفتار ارتکابی است؛ ب) به‌مفهوم رفتار سهوی (غیر عمدی یا اشتباهی) است؛ مانند اصطلاح خطای محض، که در برابر عمد قرار می‌گیرد و مؤید سهو یا اشتباه در ارتکاب فعل و نتیجه آن است (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج۱۵، ص ۳۱۵؛ نجفی، ۱۴۱۳ق، ج۴۲، ص ۱۸). تفاوت مفهوم خطا در این دو معنا در این است که متعلَق خطا در معنای اول (نادرست یا قبیح)، عنصر عینی فعل خارجی است؛ درحالی‌که در معنای دوم (فقدان عمد، سهو یا اشتباه) به عنصر ذهنی نفس آدمی تعلق می‌گیرد. آنچه در اینجا مدنظر است، خطا در معنای اول است که مترادف با واژه «تقصیر» است.

خطای مسئولان به اشتباهاتی اشاره دارد که توسط افراد در موقعیت‌های مدیریتی یا رهبری انجام می‌شود. این خطاها می‌تواند شامل تصمیم‌گیری‌های نادرست، سوءمدیریت منابع، عدم پاسخ‌گویی به نیازهای جامعه، و نادیده گرفتن اصول اخلاقی باشد. در متون فقهی و اخلاقی، خطای مسئولان می‌تواند به نقض وظایف شرعی و قانونی اشاره کند که باید توسط مسئولان رعایت شود.

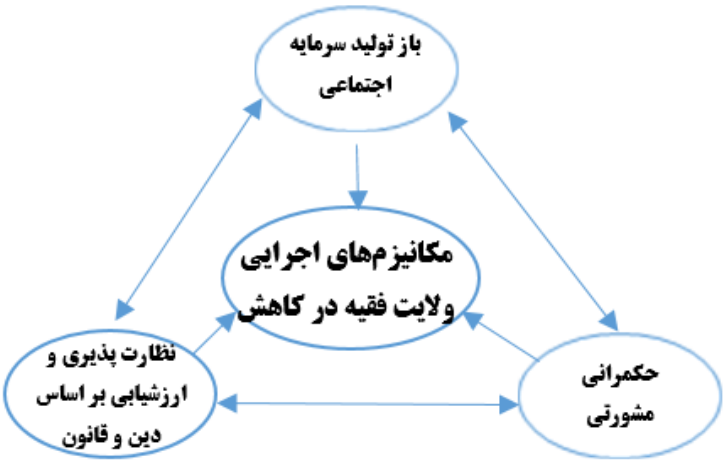
در فقه اسلامی، خطا به دو دسته تقسیم می‌شود:

۱) خطای عمدی (تقصیر): که در فقه به آن «تعدی» یا «تفریط» گفته می‌شود و مسئولیت شرعی و حتی جزایی دارد.

۲) خطای سهوی (غلط غیرعمدی): که در صورت عدم تقصیر، جرم محسوب نمی‌شود، اما در حکمرانی، به دلیل پیامدهای گسترده، نیازمند مکانیسم‌های پیشگیرانه است.

۲. تحلیل سازوکارهای فقهی-سیاسی ولایت فقیه در کاهش خطاهای حکمرانی

سازوکارهای اجرایی ولایت فقیه شامل چندین بخش کلیدی است که هریک نقش مهمی در کاهش خطاهای مدیریتی ایفا می‌کنند. در ادامه، سازوکارهای مبتنی‌بر اندیشه ولایت فقیه که خطای مدیریتی را به حداقل کاهش می‌دهد، بیان و بررسی خواهد شد.



نمودار ۱. سازوکارهای اجرایی ولایت فقیه در کاهش خطاهای مدیریتی

۲-۱. بازتولید سرمایه اجتماعی

از دیدگاه فقهی، نظام ولایت فقیه نه تنها یک ساختار سیاسی، بلکه یک مکانیزم الهی-عقلانی برای تأمین مصالح عمومی و جلوگیری از فساد و انحراف در حکومت است. در این میان، یکی از مهمترین سازوکارهای مؤثر در کاهش خطاهای حکمرانی، بازتولید سرمایه اجتماعی است که در فقه سیاسی اسلام با مفاهیمی چون «ائتلاف القلوب»، «التعاون علی البر والتقوی»، «النصیحة للمسلمین» و «الأمر بالمعروف والنهی عن المنکر» تبیین شده است.

پیامبر اکرمﷺ فرموده‌اند: «مَثَلُ المُؤمِنینَ في تَوادِّهِمْ وَ تَعاطُفِهِمْ وَ تَراحُمِهِمْ مَثَلُ الجَسدِ؛ إذا اشتکی مِنهُ عُضوٌ تَداعی سائرُ الجَسَدِ بالسَّهَرِ و الحُمّی (ابن حنبل، ۱۴۱۲ق، ج۶،

ص ۳۷۹)؛ مؤمنان در دوستی، عطوفت و مهر ورزی نسبت به همچون یک پیکرند؛ که هرگاه عضوی از آن به درد آید، دیگر اعضا را بی‌خوابی و تب فرا می‌گیرد». این «جسد واحد» در نظام ولایت فقیه، نه تنها یک استعاره معنوی، بلکه یک ضرورت سیاسی-فقهی است؛ زیرا بدون اعتماد متقابل میان رهبر، حاکم و مردم، هیچ نظامی نمی‌تواند در برابر خطاها و انحرافات پایدار بماند. خطاهای حکمرانی در هر نظامی اجتناب‌ناپذیرند، اما آنچه در نظام ولایت فقیه متمایز است، مکانیزم ذاتیِ اصلاح‌طلبی آن است که از بازتولید سرمایه اجتماعی سرچشمه می‌گیرد. وقتی مردم به حکومت اعتماد داشته باشند، خطاهای حکمرانی را به‌عنوان «خطاهای داخلی» و نه «خیانت‌های ساختاری» تلقی می‌کنند و در جهت اصلاح آنها همکاری می‌کنند. این همکاری، هزینه‌های اجتماعی و سیاسی خطا را کاهش داده و سرعت اصلاح را افزایش می‌دهد. در مقابل، در نظام‌هایی که سرمایه اجتماعی پایین است، هر خطا به بحران تبدیل می‌شود و اعتماد عمومی سریعاً از بین می‌رود. اما در نظام ولایت فقیه، با تکیه بر اصول فقهی مانند عدالت، نصیحت، امر به معروف و مشارکت مذهبی-سیاسی، سرمایه اجتماعی همواره در حال بازتولید است و این، خود یک سازوکار پیشگیرانه و اصلاحی در برابر خطاهای حکمرانی به‌شمار می‌رود.

سامان یافتن جامعه بستگی کامل به روابط محکم و حسنه بین مردم و رهبر دارد. در بینش تشیع، ولی‌فقیه جانشین امام است و هنگامی ولی‌فقیه می‌تواند جامعه را به‌سوی تکامل همه‌جانبه سوق دهد که از پشتیبانی محکم مردمی برخوردار باشد و رابطه او با امت به‌قدری استوار باشد که به پیوند معنوی عمیق و رابطه عارفانه و عاشقانه تبدیل شود. این مسئله در زندگی پیامبر اسلام ﷺ و امامان معصوم علیهم‌السلام از مسائل اصلی بود؛ هرجا که رابطه متقابل بین آنها و امت محکم و استوار بود، ایشان به اهداف خود می‌رسیدند؛ وگرنه در ظاهر شکست می‌خوردند. در این زمینه، «ایمان»، «عشق» و «شناخت» نقش اساسی را در استحکام این پیوند دارد. بر همین اساس خداوند در قرآن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء، ۵۹) (محمدی اشتهاردی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۶).

براساس آیات قرآن و روایات اسلامی، وظیفه ولی‌فقیه در مقابل مردم، تدبیر و رهبری جامعه است و باید با توجه به شرایط جامعه، برای حفظ منافع مردم سیاست‌های مناسب را تدوین کند. ازسوی‌دیگر مردم نیز باید به‌عنوان پایه‌های اصلی در حکومت اسلامی، با ولایت فقیه همکاری کنند. به‌عبارت‌دیگر، مشارکت مردم در حکومت اسلامی یک فرایند دوطرفه است که باید هم‌زمان با هم صورت گیرد. درنتیجه، رابطه دوسویه امام و امت به‌عنوان یک رابطه تعاونی و همکارانه بین دو طرف تعریف می‌شود. امیر مؤمنان علی علیه‌السلام این رابطهٔ دوسویه را با تمثیل نخ تسبیح و دانه‌های آن بدین شکل بیان فرمودند: «وَمَكانُ القَيِّمِ بِالأَمْرِ مَكانُ النِّظامِ مِنَ الخَرَزِ، يجْمَعُهُ وَيضُمُّهُ فَاذا انْقَطَعَ النِّظامُ تَفَرَّقَ الخَرَزُ وَذَهَبَ ثُمَّ لَمْ يجْتَمِعْ بِحَذافيرِهِ أَبَدًا» (شریف رضی، ۱۴۰۷ق، خطبه ۱۴۶). این روایت، موقعیت فرمانده و مدیر و زمامدار یک کشور را به ریسمان و نخ تسبیح یا گردن‌بند تشبیه کرده که بیانگر اهمیت همراهی و حفظ رهبر و زمامدار یک قوم و ملت است. در قرآن کریم نیز به حضور و همراهی مردم در صحنه‌های اجتماعی تصریح و تأکید شده است. خداوند سبحان به مؤمنان به خدا و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله می‌فرماید: «إِنَّمَا المُؤمِنونَ الَّذينَ آمَنُوا بِاللهِ ورَسولِهِ وإذا كانوا مَعَهُ عَلى أمرٍ جامِعٍ لَم يَذهَبوا حَتّى يَستَأْذِنُوهُ إنَّ الَّذينَ يَستَأْذِنُونَكَ أُولئِكَ الَّذينَ يُؤمِنونَ بِاللهِ ورَسولِه» (نور، ۶۲). مفسران «امر جامع» را به کارهای مهم اجتماعی تفسیر کرده‌اند که همکاری و مشارکت عمومی در آن لازم است:

> «ایمان فقط تصدیق به وحدانیت الهی و رسالت نبوی نیست؛ بلکه قلمرو آن، حضور در عرصه‌های اجتماعی و همراهی با حاکمیت دینی را نیز دربر می‌گیرد. حقیقت ایمان با ادعای آن فرق دارد. حقیقت ایمان آن نیست که خدا و رسولش تصدیق شوند و درعین‌حال با بهانه‌گیری و عذرتراشی بی‌اذن ولی و حاکم اسلامی، صحنه‌های اجتماعی خالی گردد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج۱۷، ص ۲۶۴).

صاحب تفسیر نمونه (۱۳۷۱) «امر جامع» را چنین معنا کرده است: منظور از «امر جامع» هرکار مهمی است که اجتماع مردم در آن لازم است و تعاون و همکاری‌شان ضرورت دارد...؛ درحقیقت، این یک دستور انضباطی است که هیچ جمعیت و گروه متشکل و

منسجم نمی‌تواند نسبت به آن بی‌اعتنا باشد؛ چراکه در این‌گونه مواقع، گاهی حتی غیبت یک فرد گران تمام می‌شود و به هدف نهایی آسیب می‌رساند؛ مخصوصاً اگر رئیس جمعیت، فرستاده پروردگار و پیامبر خدا و رهبر روحانی نافذالامر باشد. توجه به این نکته نیز لازم است که منظور از اجازه گرفتن این نیست که هرکس کاری دارد، یک اجازه صوری بگیرد و به دنبال کار خود برود؛ بلکه به راستی اجازه گیرد؛ یعنی اگر رهبر غیبت او را مضر تشخیص نداد، به او اجازه می‌دهد و در غیر این صورت باید بماند و گاهی کار خصوصی خود را فدای هدف مهمتر کند.

محمدی (۱۳۹۰) جایگاه سرمایه اجتماعی در اندیشه سیاسی امام خمینی﵀ را در سه سطح فلسفه سیاسی، نظریه سیاسی و الگوی سیاسی بررسی کرده است. وی نتیجه می‌گیرد که در سطح اول، ایمان مردم سبب ایجاد اعتماد و تقویت و استحکام پیوندها و درنتیجه تولید سرمایه اجتماعی می‌گردد. در سطح دوم، ولی‌فقیه تولیدکننده سرمایه اجتماعی است. رهبری از طریق تقویت اعتماد و پیوندها میان مردم و میان آنها و نظام سیاسی سبب ایجاد سرمایه اجتماعی می‌شود. در سطح سرم نیز جمهوری بودن نظام و کارآمد بودن آن سبب تقویت روابط متقابل و اعتماد مردم و ایجاد سرمایه اجتماعی است.

سرمایه اجتماعی به‌عنوان عامل کلیدی در تحقق حکمرانی خوب، اهمیت بسیاری دارد. در نظام اسلامی، ولایت فقیه با ایجاد اعتماد و تقویت پیوندهای اجتماعی، نقش مهمی در بازتولید سرمایه اجتماعی ایفا می‌کند. روابط محکم و حسنه بین مردم و رهبر به بهبود کیفیت روابط و افزایش سطح مشارکت و مسئولیت‌پذیری منجر می‌شود. ولی‌فقیه با تأکید بر اصول اسلامی و اخلاقی و با پشتیبانی مردم و ایجاد پیوند معنوی و عاشقانه می‌تواند جامعه را به‌سوی تکامل همه‌جانبه سوق دهد. این پیوندها که مبتنی‌بر ایمان، عشق و شناخت است، نه‌تنها در دوره پیامبر اسلامﷺ و امامان معصوم﵈، بلکه در مدیریت و حکمرانی معاصر نیز اهمیت دارند. نظارت و همراهی مردم با ولایت فقیه به‌عنوان یک رابطه دوسویه، باعث ایجاد همکاری و مشارکت فعال در امور اجتماعی و سیاسی می‌شود. در نهایت، این تعامل دوسویه و پایدار به بهبود مدیریت و کارآمدی

سازمان‌ها و نهادهای حکومتی کمک می‌کند و سرانجام به توسعه و تقویت سرمایه اجتماعی می‌انجامد. به این ترتیب، ولایت فقیه نه‌تنها در تقویت پیوندهای اجتماعی، بلکه در بهبود عملکرد و کاهش خطاهای حکمرانی نیز نقش مهمی دارد.

۲-۲. حکمرانی مشورتی و جایگاه عقل جمعی در فقه

امروز همهٔ جهان ضرورت اتاق فکر، هسته‌های مشورتی، مجالس شور و مشورت، هم‌اندیشی و همفکری را باور دارند و در اینکه فکر فردی و رأی و نظر یک فرد یا افراد محدود، راه‌گشای بشر در مسائل بزرگ و مهم زندگی نیست، تردید ندارند. عقل جمعی در اسلام، به‌عنوان یکی از مفاهیم فقهی، تصمیم‌گیری‌های گروهی را بر تصمیم‌گیری‌های فردی ترجیح می‌دهد. این باور معتقد است که تصمیمات گروهی از تصمیمات فردی بهتر و عقلانی‌تر هستند. در فرهنگ اسلام، عقل جمعی به‌منزله یکی از دو چشم ضروری برای دیدن حقایق هستی، شرط هرگونه فعالیت انسانی و ارزشی و راهنمای فوز و فلاح جامعهٔ بشری است (مهدی‌پور، ۱۳۸۷، ص ۵۱).

در نظام حکمرانی اسلامی، بویژه در چارچوب ولایت فقیه، هدف اصلی، تحقق عدالت الهی و اجرای احکام شرعی در جامعه است. اما چون حاکم حتی فقیه عادل و جامع‌الشرایط نیز انسان است، ممکن است در تشخیص مصلحت، تطبیق احکام با شرایط زمان و مکان، یا در تصمیم‌گیری‌های سیاسی-اداری دچار خطا یا سهو شود. از این‌رو، فقه سیاسی اسلامی - بویژه در مکتب تشیع امامیه - سازوکارهایی را برای کاهش خطاهای حکمرانی پیش‌بینی کرده است که یکی از مهمترین آنها، حکمرانی مشورتی و بهره‌گیری از عقل جمعی است. حکمرانی مشورتی و بهره‌گیری از عقل جمعی، نه تنها در فقه سیاسی اسلامی پذیرفته شده، بلکه به‌عنوان یکی از سازوکارهای کلیدی کاهش خطاهای حکمرانی در نظام ولایت فقیه مطرح است. این رویکرد، ولایت را از هرگونه گرایش استبدادی دور نگه می‌دارد و آن را در مسیر «عدالت‌گرایی اسلامی» تثبیت می‌کند؛ بنابراین، ولایت فقیه بدون مشورت، ناقص است، همان‌گونه که مشورت بدون ولایت، گمراه‌کننده خواهد بود. تلفیق این دو، راه‌حلی فقهی-عقلانی

برای حکمرانی پایدار و کم‌خطا در جامعه اسلامی است.

«مشورت» در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز از جایگاهی والا برخوردار است؛ به‌طوری‌که طبق اصل ۱۱۰، نخستین وظیفه رهبری «تعیین سیاست‌های کلی نظام جمهوری اسلامی ایران، پس از مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام» است. بسیاری از امور سیاست‌گذاری و قانون‌گذاری در کشور، از طریق مجالس مشورتی؛ مانند مجلس شورای اسلامی، شورای عالی انقلاب فرهنگی، شورای اقتصاد، شورای عالی امنیت ملی و شوراهای شهری و روستایی به‌سامان می‌رسد و مبنای آن ـ چنان‌که در اصل هفتم آمده ـ فرمان قرآن کریم دانسته شده است: «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (شوری، ۳۸) و «وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ» (آل‌عمران، ۱۵۲).

بهره‌گیری ولی‌فقیه از مشاوران مختلف در نظام جمهوری اسلامی، برای تصمیم‌گیری در مسائل گوناگون، از جمله سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و...، بسیار حائز اهمیت است. به‌طور کلی، ولی‌فقیه با توجه به شرایط و نیازهای جامعه، با مشاوران مختلف در زمینه‌های گوناگون همکاری می‌کند؛ برای مثال، در زمینه سیاست خارجی با همکاری وزارت خارجه و سایر نهادهای دولتی به تصمیم‌گیری درباره روابط خارجی کشور می‌پردازد و در زمینه اقتصاد با همکاری بانک مرکزی و سایر نهادهای دولتی به تصمیم‌گیری درباره سیاست‌های پولی و اقتصادی کشور مشغول است. تحقق غایات امور حکومتی همچون عدالت، جداً نیازمند مشورت با مشاوران متعدد است. خودرأیی در مدیریت اجتماع زمینه ظلم یا استبداد را فراهم می‌کند و نقطه مقابل عدالت است (ارسطا، ۱۳۹۵، ص ۵).

ولی‌فقیه در برابر جامعه‌ای که مدیریت آن را بر عهده دارد، از جوانب و ابعاد گوناگون دارای مسئولیت است؛ بنابراین برای تأمین مصالح مردم و جامعه قطعاً باید از آرای دیگران و متخصصان مختلف در امور مختلف بهره ببرد که بدون شک با استفاده از نظر دیگران، راه اصلح و راهی که کمترین نقص را داشته باشد، نمایان می‌شود. آیت‌الله محمدهادی معرفت می‌نویسد: «برخی افراد از نظریه امام خمینی﵀، یعنی نظریه ولایت مطلقه فقیه، دچار سوءبرداشت شده و تصور کرده‌اند که حاکم اسلامی اختیارات

بی‌حدوحصر و فراقانونی دارد و در برابر کسی پاسخ‌گو نیست؛ اما این‌گونه نیست؛ ولایت یعنی مسئولیت و مسئول باید پاسخ‌گو باشد. حاکم از هر نظر مسئول تأمین مصالح مردم است؛ به‌خلاف ولایت و مسئولیت پدر در قبال دختر در امر ازدواج، که صرفاً در همان مسئله است. حال که مسئولیت فقیه در جوانب مختلف است، او قطعاً باید از آرای دیگران بهره ببرد و مشورت بگیرد» (معرفت، ۱۳۷۸، ص ۴۴۴).

بنابراین مشورت موجب افزودن عقل و علم و تجربه دیگران بر عقل و علم و تجربه خویش است که در این صورت، انسان کمتر گرفتار خطا و اشتباه می‌شود. هر فکری جرقه‌ای دارد که در فکر دیگری نیست؛ هنگامی که این جرقه‌ها با هم ترکیب شوند، شعله فروزانی ایجاد می‌کنند که هر تاریکی در پرتو آن روشن می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۴). اصولاً کار دسته‌جمعی در همه‌جا سرچشمه کارآمدی، خیر و برکت و ترقی و پیشرفت است؛ بویژه در مسائل فکری و طرح برنامه‌ها و حل مشکلات، که هم‌فکری و مشورت در آنها اثر اعجازآمیزی دارد.

۲-۳. نظارت‌پذیری و ارزشیابی براساس معیارهای فقهی

در نظام ولایت فقیه، حاکمیت نه از سوی مردم به‌صورت مطلق، و نه به‌صورت الهی مستقیم، بلکه در چارچوب نیابت از امام معصوم عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف و با مأموریت اجرای احکام شرعی و حفظ مصلحت امت است. این نیابت، هرچند از نظر صلاحیت، گسترده است، اما از نظر مسئولیت، محدود و پاسخ‌گو است؛ بنابراین، نظارت‌پذیری و ارزشیابی عملکرد حاکم براساس معیارهای فقهی، نه یک الزام ثانویه، بلکه یک ضرورت ذاتی نظام حکمرانی اسلامی به‌شمار می‌رود. نظارت‌پذیری و ارزشیابی براساس معیارهای فقهی، نه یک تهدید برای مشروعیت ولایت فقیه، بلکه تضمین‌کننده پایداری و اعتبار آن است. این سازوکار، ولایت فقیه را از هرگونه گرایش به استبداد یا انحراف ایدئولوژیک دور نگه می‌دارد و آن را در مسیر «حکومت عادلانه الهی» تثبیت می‌کند. در واقع، ولایت فقیهِ نظارت‌پذیر، ولایتی است که هم مشروعیت شرعی دارد و هم مشروعیت عقلانی و اجتماعی.

نظارت و کنترل بر عاملان و کارگزاران، نه از روی بی‌اعتمادی به آنان، که به‌منظور ارشاد مداوم و کمک به ایشان برای جلوگیری از خطای سهوی یا ناآشنایی به ریزه‌کاری‌های برنامه و نیز به‌منظور روحیه دادن به آنان است تا ایشان همواره مسئولان امور را در کنار خود و علاقه‌مند به برنامه‌ها احساس کنند. این امر، همچنین برای پایش پیوسته کارها، اصولاً و عقلاً امر لازمی است که سرانجام پاسخ‌گویی را برای عاملان تسهیل می‌کند.

امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در دیدگاه حکومتی خود، رمز حفاظت جامعه را رعایت دوجانبهٔ حقوق از سوی زمامدار و مردم معرفی می‌کند و در این میان شایستگی زمامداران را مرهون صلاح و رفتار شایسته و قانونمند مردم می‌داند؛ یعنی جامعهٔ اصلاح‌شده و شایسته زمامدارش را اصلاح می‌کند یا اصلاً زمامدار شایسته‌ای برمی‌گزیند که مفهوم مخالفی هم دارد و آن این است که جامعهٔ خواب‌آلوده یا فاسد، زمامدارش نیز از سنخ خودش است. امام علیه‌السلام می‌فرماید: «از میان حقوقی که خداوند واجب ساخته، بزرگترین آنها حق والی و زمامدار بر رعیت و حق رعیت بر والی است. فریضه‌ای است که خداوند سبحان آن را بر هرکدام در مقابل دیگری مقرر فرموده است»؛ سپس امام علیه‌السلام به فلسفه این دو حق می‌پردازد و می‌فرماید: «خداوند این فریضه را سبب نظام الفت مردم و پیوستگی آنان به یکدیگر و موجب عزت و قدرت دین آنها قرار داده است. بنابراین رعیت هرگز اصلاح نمی‌شود، مگر با اصلاح زمامداران؛ و زمامداران اصلاح نمی‌شوند، جز از طریق قرار گرفتن رعیت در مسیر صحیح و مستقیم» (شریف رضی، ۱۴۰۷ق، خطبه ۲۱۶).

اکنون به بررسی جنبه‌های گوناگون این موضوع می‌پردازیم تا به‌نحوی جامع به اهمیت و نقش نظارت‌پذیری و ارزشیابی در نظام حکمرانی اسلامی پی ببریم.

۲-۳-۱. معیار دین و عدالت

ولایت فقیه به معنای تعیین و تدبیر امور دینی و دنیوی جامعه توسط فقیهی است که شرایط مشخصی را برآورده کرده باشد. در این راستا، سنجش عملکرد ولی‌فقیه با

موازین دینی، به معنای بررسی عملکرد ولی‌فقیه در تحقق اهداف دینی و شرعی حکومت اسلامی است.

در نظام اسلامی، حاکمیت از آنِ دین و مکتب است، نه از آنِ اشخاص؛ حتی اگر آن شخص، خود پیامبر یا امام معصوم باشد. خداوند در قرآن کریم خطاب به پیامبر اسلامﷺ می‌فرماید: «إِنَّا أَنْزَلْنا إِلَیکَ الْکتابَ بالحقّ لِتَحْکمَ بَینَ النَّاسِ بِما أَراکَ اللهُ وَ لا تَکنْ لِلْخائِنِینَ خَصِیمًا» (نساء، ۱۰۵). خداوند کتاب را به حق نازل کرد تا مبنای فکری و عملی باشد که مؤمنان در اداره همه امور زندگی خود از آن نقشه بردارند و در تمام زمینه‌های فکری، اجتماعی و سیاسی خود براساس آن گام بردارند. براساس این آیه، امام معصوم، خود نیز تابع فرمان و دستورهای خداست؛ بنابراین تبعیت و اطاعت از تدبیر و دستور ولی‌فقیه تا وقتی دارای حجیت و لازم‌الاتباع است که بر مدار دین و دستورهای دین باشد. آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید:

> مردم یک «ولی» بیشتر ندارند که همان خدا و دین اوست و هیچ‌کس نمی‌تواند چیزی را از دین بکاهد یا بر آن بیفزاید؛ و اگر فقیه عادل و آگاه به زمان و توانا بر اداره کشور حکومت کند، «شخص فقیه» حکومت نمی‌کند؛ بلکه «شخصیت فقیه» که همان فقاهت و عدالت و مدیر و مدبر بودن و شرایط برجسته رهبری است، حکومت می‌کند. فقیه «لا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَل» (انبیاء، ۲۳) نیست که هر کاری بخواهد بکند و مورد سؤال قرار نگیرد. او نیز یکی از مکلفین است؛ زیرا شخص فقیه جدا از شخصیتش، هیچ سمتی ندارد و مثل دیگر افراد جامعه است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۲۵۸).

چنان‌که حضرت امام خمینی‌ؒ در توضیح نظریه ولی‌فقیه می‌افزاید:

> وقتی می‌گوییم ولایتی را که رسول اکرمﷺ و ائمه‌ؑ داشتند، بعد از غیبت، فقیه عادل دارد، برای هیچ‌کس این توهم نباید پیدا شود که مقام فقها همان مقام ائمه و رسول اکرم است. «ولایت»، یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس، یك وظیفه سنگین و مهم است؛ نه اینکه برای کسی شأن و مقام غیرعادی به وجود بیاورد و او را از حد انسان عادی بالاتر ببرد.

به‌عبارت‌دیگر، ولایت مورد بحث، یعنی حکومت و اجرا و اداره، برخلاف تصوری که خیلی از افراد دارند، امتیاز نیست؛ بلکه وظیفه‌ای خطیر است. «ولایت فقیه» از امور اعتباری عقلایی است و واقعیتی جز جعل ندارد؛ مانند جعل قرار دادن و تعیین، قیّم برای صغار. مثل این است که امام کسی را برای حضانت، حکومت یا منصبی از مناصب تعیین کند. در این موارد، معقول نیست که رسول اکرم ﷺ و امام علیه‌السلام با فقیه فرق داشته باشد؛ مثلاً یکی از اموری که فقیه متصدی ولایت آن است، اجرای «حدود» یعنی قانون جزای اسلام است. آیا در اجرای حدود، بین رسول اکرم ﷺ و امام علیه‌السلام و فقیه امتیازی هست؟ یا چون رتبه فقیه پایین‌تر است، باید کمتر بزند؟ حد زانی که صد تازیانه است، اگر رسول اکرم ﷺ جاری کند، ۱۵۰ تازیانه می‌زند و حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام صد تازیانه و فقیه پنجاه تازیانه؟ یا اینکه حاکمْ متصدی قوه اجرائیه است و باید حد خدا را جاری کند؟ چه رسول‌الله ﷺ باشد، و چه حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام یا نماینده و قاضی آن حضرت در بصره و کوفه یا فقیه عصر (موسوی خمینی، ۱۳۷۹، ص ۵۱).

پس فقاهت ولی‌فقیه بیانگر آن است که فقیه، هم باید اسلام را بداند و بشناسد و هم در پایبندی و عمل، نسبت به دیگران پیشگام باشد و از تمایلات و هواهای نفسانی پرهیز نماید.

آیت‌الله مکارم شیرازی نیز در تبیین معنای «مطلقه» می‌نویسد:

اطلاق ولایت فقیه به معنای خروج ولی‌فقیه از محدوده قوانین و مقررات شرع نیست. او نمی‌تواند هرطور که خواست، عمل کند. تمام کسانی که درباره ولایت فقیه بحث کرده‌اند، حتی امام خمینی رحمه‌الله، آن را مقید به رعایت مصالح مسلمین و احکامی دانسته‌اند که در کتاب الهی آمده و از جانب معصومین علیهم‌السلام تبیین شده است. هیچ‌کس نمی‌گوید: «اگر مصلحت مسلمین جنگ است، فقیه حق دارد حکم به صلح کند و اگر مصلحت مسلمین صلح است، فقیه حق دارد برخلاف آن، دستور جنگ بدهد». اصولاً این ولایت برای حفظ مصالح اسلام و

مسلمین است، نه برخلاف آن. وقتی این اصل را بپذیریم، محدوده ولایت فقیه مشخص می‌شود؛ و منظور از مطلقه اینکه بگوییم «ولایت مطلقه فقیه» همان مطلقه در دایره مصالح اسلام و مسلمین است. حتی درباره معصومین علیهم‌السلام نیز مسئله غیر از این نیست (مکارم شیرازی، ۱۴۲۷ق، ج۳، ص ۱۸۱).

تصرفات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و معصومان علیهم‌السلام دیگر در زندگی فردی و اجتماعی مسلمانان، همانند تصرفات مولا در زندگی عبد نیست و نباید گمان کرد، همان‌طور که تصرفات مولا محدود به مصلحت عبد نیست و مولا می‌تواند صرفاً برای خواست و تشفی نفسانی خود به عبد دستور دهد، معصومین علیهم‌السلام نیز از حق چنین تصرفی در جان و مال مردم بهره‌مندند؛ زیرا ولایت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامان معصوم علیهم‌السلام در جهت رسالت و تحقق اهداف دین است و هدف دین هم چیزی جز تأمین مصالح انسان‌ها نیست.

در اسلام، شخص خارج از عدالت قابلیت تبعیت ندارد. خداوند تبارک‌وتعالی می‌فرماید: «وَلا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ...» (هود، ۱۱۳)، «فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَ لا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِماً أَوْ كفُورًا» (انسان، ۲۴) و «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ» (نساء، ۵۸). در منابع دینی آمده است:

امامت شایسته نیست، جز برای مردی که دارای سه خصلت باشد: ۱. تقوا و ورعی که او را از نافرمانی خدا بازدارد؛ ۲. خویشتن‌داری که خشمش را با آن مهار کند؛ ۳. نیکو حکومت کردن بر افراد زیر فرمانش؛ تاآنجاکه با ایشان مانند پدری مهربان باشد (کلینی، ۱۳۶۳، ج۱، ص ۴۰۷).

در حدیثی که فقها در نظریه ولایت فقیه نیز به آن استناد و استدلال می‌کنند، مشروعیت قدرت و مدیریت ولی‌فقیه منوط به عدالت فقیه شده است و مظهر کامل عدالت، غلبه بر هوای نفس و حفظ دین و اطاعت از دستورهای اسلام است: «فَأَمَّا مَنْ كانَ مِنَ اَلْفُقَهَاءِ صَائِناً لِنَفْسِهِ حَافِظاً لِدِينِهِ مُخَالِفاً عَلَى هَوَاهُ مُطِيعاً لأَمْرِ مَوْلاَهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يقَلِّدُوهُ وَذَلِك لاَ يكونُ إِلاَّ بَعْضَ فُقَهَاءِ اَلشِّيعَةِ لاَ جَمِيعَهُمْ...» (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج۲۷، ص ۱۳۱).

به‌هرحال یکی از شرایط زمامدار جامعه اسلامی در عصر غیبت، «عدالت» است و عقل حکم می‌کند که نمی‌توان زمام جامعه‌ای مبتنی‌بر یک عقیده را به کسی سپرد که

در عمل پایبند به آن اعتقاد نیست و التزامی به قوانین آن ندارد. ازسوی‌دیگر، ما آیات و روایاتی داریم که اطاعت از فاسق و غیر عادل یا ولایت او را انکار می‌کند؛ مانند آیه شریفه «وَلا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنا وَاتَّبَعَ هَواه» (کهف، ۲۸)؛ از کسی که او را از یاد خود غافل کرده‌ایم و او پیرو هوا و هوس خود است، پیروی مکن.

موضوع ولایت فقیه، بویژه در راستای سنجش عملکرد آن با موازین دینی، می‌تواند به‌عنوان الگویی مدیریتی نیز بررسی شود. در این الگو، مدیریت براساس اصول و قواعد دینی و اخلاقی بنیان‌گذاری می‌شود و حاکمیت و مسئولیت‌پذیری مدیران به این اصول وابسته است. برای اطمینان از تحقق اهداف سازمانی نیاز است که مدیران افزون بر دانش و مهارت‌های لازم، از اصول اخلاقی و دینی نیز پیروی کنند. این الگوی مدیریتی به‌نوعی تضمین می‌کند که تصمیم‌گیری‌ها و اجرای سیاست‌ها در راستای منافع عمومی و نه تنها خواسته‌های فردی انجام می‌گیرد؛ بنابراین ارزیابی عملکرد و رفتار مدیران براساس معیارهای مشخصی همچون عدالت، تقوا و پایبندی به اصول دینی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و می‌تواند به ایجاد اعتماد در بین اعضای سازمان و جامعه منجر شود.

۲-۳-۲. معیار قانون

در اصل ۱۱۱ از قانون اساسی آمده است: هرگاه رهبر از انجام وظایف قانونی خود ناتوان شود یا فاقد یکی از شرایط مذکور در اصول پنجم و ۱۰۹ گردد یا معلوم شود از آغاز فاقد بعضی از شرایط بوده است، از مقام خود برکنار خواهد شد. تشخیص این امر به عهده خبرگان مذکور در اصل ۱۰۸ است.

رهبر حکیم انقلاب اسلامی در بیانات خود به لزوم نظارت‌های درونی و همچنین نظارت بیرونی بر افراد و حاکمان توجه می‌دهد و می‌گوید: «نظارت درونی و احساس حضور در محضر حق، مانع از تخلف انسان‌ها می‌شود؛ اما این عامل در همه انسان‌ها به‌قدر کافی وجود ندارد؛ بنابراین نظارت بیرونی از مهمترین مسائل تمامی جوامع بشری است» (خامنه‌ای، ۱۳۷۵/۱۲/۰۶).

نظارت خبرگان بر رهبری، نظارت بر بقای شرایط و صلاحیت‌های اوست که از طریق نظارت استطلاعی هیئت تحقیق بر صفات، ویژگی‌ها و عملکرد او تحقق می‌پذیرد. افزون بر کنترل صفاتی و شرایط رهبری، که توسط مجلس خبرگان و با سازوکارها و تمهیدات پیش‌بینی‌شده انجام می شود، انواع دیگری از کنترل‌ها و محدودیت‌ها در مورد رهبری اعمال می‌گردد که از آن جمله می‌توان به برخی کنترل‌های قانونی مندرج در قانون اساسی اشاره کرد که رهبری و نهادهای تحت نظارت او را نیز شامل می‌شوند. از جمله در ذیل اصل ۱۰۷ قانون اساسی بر مساوات رهبر با سایر افراد کشور در برابر قانون تأکید شده است و بدین ترتیب، شخصیت حقیقی رهبر از هیچ‌گونه برتری و امتیاز فوق‌العاده‌ای نسبت به سایر آحاد ملت برخوردار نخواهد بود؛ همچنین در اصل ۱۴۴ قانون اساسی به مسئله کنترل مالی شخصیت حقیقی رهبر اشاره شده و رئیس قوه قضاییه مسئولیت رسیدگی به دارایی رهبر و تعداد دیگری از مقامات عالی حکومتی و همسر و فرزندان آنان را در قبل و بعد از خدمت عهده‌دار شده است تا برخلاف حق افزایش نیافته باشد (خرمشاد، ۱۳۸۲، ص ۸۵).

بنابراین نظارت‌های درونی دین‌مداری، عدالت، تقوا، اخلاق و... لازم است؛ اما کفایت نمی‌کند و لزوم نظارت نهادینه‌شده بیرونی بر حاکم و حکومت توسط مراجعی چون خبرگان منتخب مردم نیز ضروری و لازم است.

نظارت‌های قانونی و اصول مدیریتی که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آمده، از مهمترین عوامل بهبود مدیریت و کاهش خطاهای حکمرانی در نظام اسلامی است. این نظارت‌ها شامل کنترل‌های داخلی و خارجی می‌شوند که به‌طور هم‌زمان بر پایبندی مدیران به اصول دینی و قانونی تأکید دارند. نظارت داخلی بر مبنای اصول اخلاقی، تقوا و عدالت استوار است و مدیران را به رعایت این ارزش‌ها در تصمیم‌گیری‌ها موظف می‌کند. نظارت خارجی که توسط نهادهای مستقل و منتخب مردم مانند مجلس خبرگان انجام می‌شود، تضمین می‌کند که رهبران و مدیران از مسیر صحیح منحرف نشوند و با قوانین و مقررات منطبق باشند. کنترل‌های قانونی نیز با شفافیت مالی و مسئولیت‌پذیری مدیران به کاهش خطرات سوءاستفاده از قدرت

کمک می‌کنند. ترکیب این نظارت‌ها و کنترل‌ها می‌تواند به افزایش شفافیت، پاسخ‌گویی و اعتماد عمومی منجر شود و درنتیجه، کارآمدی مدیریت و حکمرانی اسلامی را بهبود بخشد.

۲-۳-۳. مردمی‌سازی و مسئولیت‌پذیری اجتماعی

خداوند انسان‌ها را آزاد و مختار و درعین‌حال مسئول آفرید. یکی از مظاهر آزادی افراد، اصل رضایت و قبول عامه برای اظهار خواست و تمایل، پذیرش و نیز واگذاری امور و حمایت و همراهی کردن با نظام سیاسی دینی است. در قرآن کریم آمده است: «لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ» (فتح، ۱۸). آیه شریفه بیعت را عامل خشنودی خداوند معرفی می‌کند و رضایت و خشنودی خدا را از همه نعمت‌های بهشتی برتر نشان می‌دهد. از ویژگی‌های عینی نظام سیاسی دینی، همان‌طور که در صدر اسلام بوده، وجود عناصر نظارت و کنترل قدرت از سوی مردم است؛ مانند امر به معروف و نهی از منکر، حسبه، شورا و نصیحت ائمه مسلمین. وجود عناصر نظارتی و کنترلی، درحقیقت برای حفظ سلامت نظام و راهبرد بقا ضروری است؛ زیرا نظام سیاسی دینی برای بقای خود باید از تغییرات محیط و پیرامون خودآگاه شود و هماهنگی‌های لازم را با آنها به‌عمل آورد (پورفرد، ۱۳۸۵، ص ۱۵۶).

قرآن کریم به افراد جامعه اسلامی حق اعتراض و امر به معروف و نهی از منکر داده است و در برخی آیات گروه خاصی را برای عهده‌دار شدن این وظیفه ترغیب می‌کند؛ مانند: «وَلْتَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل‌عمران، ۱۰۴)؛ «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (آل‌عمران، ۱۱۰) و «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» توبه، ۷۱). علت این ترغیب می‌تواند این باشد که انسان همواره در معرض خطا و لغزش قرار دارد؛ خوی قدرت‌طلبی و طمع، هر آن انسان را به‌سوی طغیان و ظلم می‌کشاند. نظارت بر قدرت برتر باعث جلوگیری از ظلم و فساد در جامعه خواهد شد؛ بنابراین «نظارت» نقش مهمی در تحقق و گسترش عدالت خواهد داشت. در این میان

نقش مردم در تحقق عدالت در جامعه نقش مهمی است؛ به این معنا که مردم بر عملکرد قدرت حاکم نظارت داشته باشند و چنانچه ظلم و خطایی را مشاهده کردند، امر به معروف و نهی از منکر کنند. این یک وظیفه همگانی برای جامعه اسلامی است (اخلاقی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۸). مسئله «النصیحة لأئمة المسلمین» یکی از سازوکارهای نظارت مردمی است که عاملی نیرومند در جهت تقویت صلاح حکمرانان و مانع خطا و اشتباه در اجرای سیاست‌های اتخاذشده به‌شمار می‌رود. این سازوکار، یکایک افراد جامعه را دربرمی‌گیرد (مؤسسه آینده روشن، ۱۳۸۸). پیامبر ﷺ فرمودند: «ثَلاَثَةٌ لاَ یغِلُّ عَلَیهَا قَلْبُ اِمْرِئٍ مُسْلِمٍ: إِخْلاَصُ اَلْعَمَلِ لِلّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَاَلنَّصِیحَةُ لِأَئِمَّةِ اَلْمُسْلِمِینَ وَاَللُّزُومُ لِجَمَاعَتِهِمْ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج۱، ص ۴۶۳)؛ سه چیز است که دل هیچ مسلمانی را در آنها دغلی نباشد: پاکدلی در کردار برای خدا، خیراندیشی برای پیشوایان مسلمانان و همراه بودن با جماعت مسلمانان.

جایگاه و نقش مردم در فرهنگ و نظام مبتنی‌بر ولایت فقیه، در زمره مسائل رئیسه تفکر امامین انقلاب اسلامی در مسائل اجتماعی قرار دارد. از دیدگاه امام خمینی ﷺ، بدون همراهی مردم امکان تحقق و استمرار حکومت اسلامی وجود ندارد و در واقع حضور مردم مقدمه‌ای واجب برای این منظور است. به‌گفته ایشان، «پشتوانه یک حکومتی ملت است. اگر یک ملتی پشتوانه حکومت نباشد، این حکومت نمی‌تواند درست بشود؛ این نمی‌تواند برقرار باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج۱۱، ص ۴۵۹). از نظر امام خمینی ﷺ، امر به معروف و نهی از منکر بر همه مسلمانان واجب است. ایشان تبلور امر به معروف را حضور مردم در صحنه سیاسی و دخالت در این حوزه و نظارت بر آن می‌داند و آن را فریضه‌ای می‌شمارد که زمینه‌ساز مشارکت سیاسی است. امام خمینی ﷺ با اشاره به حدیث نبوی «کلکم راع و کلکم مسئول»، از این مشارکت یاد می‌کند و ازاین‌رو مردم را موظف می‌داند که بر امور سیاسی و حتی بر رهبری نظام نظارت داشته باشند:

> همه و همه ملت موظف‌اند که نظارت کنند بر این امور... . اگر من یک پایم را کنار گذاشتم، کج گذاشتم، ملت موظف است که بگویند پایت را کج گذاشتی؛ خودت را حفظ کن. مسئله، مسئله مهم است. همه ملت موظف‌اند به

اینکه نظارت داشته باشند در همه کارهایی که الآن مربوط به اسلام است (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج۸، ص ۵).

بنابراین اولاً در نظام اسلام و حکومت دینی همگان مسئول‌اند و هر مسئولی باید در برابر قانون پاسخ‌گو باشد؛ ثانیاً اصل امر به معروف و نهی از منکر شامل همگان و حتی فقیه جامع شرایط رهبری نیز می‌شود؛ ثالثاً نظارت عمومی و امر به معروف و نهی از منکر که بر مردم واجب است، نه‌تنها حق آنان، که وظیفه آنان است؛ ولی مراتبی دارد و باید از سهل‌ترین روش آغاز شود و در ابتدای کار نیازمند خشونت نیست و با طی مراتب امر به معروف و نهی از منکر، مشکل حل می‌شود. از همه آنچه گفته شد، معلوم می‌شود که رهبر مسلمانان در برابر قانون با دیگران یکسان است؛ چنان‌که این مطلب در قانون اساسی (اصل ۱۰۷) نیز آمده است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص ۴۹۶).

مشارکت فعالانه مردم و مسئولیت‌پذیری اجتماعی آنان در مدیریت نظام اسلامی یکی از اصول کلیدی برای بهبود حکمرانی و کاهش خطاهای مدیریتی است. این سازوکارها که از آموزه‌های دینی نشئت می‌گیرند، شامل اصولی مانند امر به معروف و نهی از منکر و نصیحت ائمه مسلمین هستند که به‌مثابه ابزارهای نظارت مردمی عمل می‌کنند. این ابزارها به تحقق عدالت و شفافیت در فرایندهای مدیریتی کمک می‌کنند و موجب تقویت صلاحیت و عملکرد حکمرانان می‌شوند.

در یک نظام مدیریت کارآمد، نظارت‌های مردمی و حضور فعالانه افراد در صحنه‌های سیاسی و اجتماعی، به‌عنوان یک وظیفه دینی و اجتماعی، تضمین‌کننده پاسخ‌گویی و شفافیت عملکرد حاکمان است. این مشارکت فعال باعث می‌شود که مدیران و حاکمان از مسیر صحیح منحرف نشوند و تصمیمات خود را براساس مصالح عمومی و اصول دینی اتخاذ کنند؛ بنابراین تقویت مشارکت مردمی و ایجاد بسترهای مناسب برای نظارت عمومی می‌تواند به بهبود فرایندهای مدیریتی و کاهش خطاهای حکمرانی در نظام اسلامی کمک کند و به‌مثابه یک سازوکار مؤثر در مدیریت کلان جامعه عمل نماید.

نتیجه‌گیری و پیشنهادها

تحلیل سازوکارهای فقهی-سیاسی ولایت فقیه در چارچوب نظریه حکمرانی اسلامی نشان می‌دهد که این نظام، فراتر از یک الگوی ساختاریِ صرفاً ولایی، دارای سازوکارهای پویا و تعادل‌گر است که هدف آنها کاهش خطاهای حکمرانی و توجیه عدالت اداری در جامعه اسلامی است. این سازوکارها، با تلفیق اصول شرعی، عقلانی و اجتماعی، زمینه‌ساز بازتولید سرمایه اجتماعی، تقویت حکمرانی مشورتی، تأکید بر نظارت‌پذیری و ارزشیابی عملکرد حاکمان بر مبنای معیارهای دینی، عدالت‌محور و قانون‌مدارانه می‌شوند.

در این راستا، سرمایه اجتماعی - که در ابعاد آن اعتماد عمومی، همکاری اجتماعی و شبکه‌های مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی و دینی جای می‌گیرد - به‌عنوان یکی از پیامدهای کارکرد مؤثر ولایت فقیه، نقشی بنیادین در ارتقای کیفیت مدیریت عمومی ایفا می‌کند. این سرمایه، نه تنها از طریق مشروعیت شرعی ولی فقیه، بلکه از طریق تعامل پویا میان حاکمیت و جامعه بازتولید می‌شود و به‌عنوان یک عامل تسهیل‌گر در کاهش هزینه‌های اداری و افزایش کارآیی تصمیم‌گیری عمل می‌نماید.

از سوی دیگر، اصل مشورت در نظام ولایت فقیه، نه به‌معنای تفویض اختیار، بلکه به‌عنوان یک الزام عقلانی و شرعی در تصمیم‌گیری‌های سیاسی-اداری، مطرح است. بهره‌گیری از ظرفیت‌های تخصصی، علمی و تجربی اهل‌حلّ و عقد، از جمله فقها، متخصصان علوم انسانی و کارشناسان بخش‌های مختلف، باعث می‌شود که تصمیمات حکومتی بر پایه‌ی عقل جمعی و دانش تطبیقی شکل گیرد و از خطاها و تصمیم‌گیری‌های انفرادی و سوبژکتیو دور بماند.

همچنین، نظارت‌پذیری ولی فقیه و سایر مسئولان نظام، براساس معیارهای فقهی - از جمله عدالت، تقوا، علم به احکام شرعی و صلاحیت سیاسی - یکی از ارکان اساسی این نظام به‌شمار می‌رود. نهادهایی چون مجلس خبرگان رهبری، شورای نگهبان و مرجعیت فقهی مستقل، به‌عنوان سازوکارهای نهادینه‌شده نظارتی، ضمن حفظ ثبات سیاسی، از انحرافات ایدئولوژیک و عملکردی جلوگیری می‌کنند. این نظارت‌ها، در

عین حال که بر پایه‌ی مسئولیت‌پذیری دینی استوارند، با مفاهیم حقوقی معاصرِ شفافیت، پاسخ‌گویی و قانون‌مداری نیز هم‌خوانی دارند.

افزون بر این، مشارکت مردمی در نظام ولایت فقیه، نه صرفاً به‌عنوان یک حق سیاسی، بلکه به‌مثابه یک وظیفه دینی و اجتماعی از قبیل امر به معروف و نهی از منکر تلقی می‌شود. این مشارکت، از طریق انتخابات، نظارت عمومی و حضور فعال در فضای عمومی، به‌عنوان یک نیروی تعدیل‌گر در برابر هرگونه تمایل به استبداد یا بی‌پاسخ‌گویی عمل می‌کند و مشروعیت تصمیمات را در سطح جامعه تثبیت می‌سازد.

در نهایت، برای تقویت این سازوکارها و ارتقای کارایی نظام حکمرانی اسلامی، پیشنهادهایی از قبیل:

تقویت آموزش‌های فقهی-اخلاقی مدیران، افزایش شفافیت مالی و عملکردی نهادهای حکومتی، ایجاد بسترهای نهادی برای مشارکت مؤثر شهروندان در تصمیم‌گیری‌های کلان، و تأکید بر مشاوره‌های تخصصی در سیاست‌گذاری‌های عمومی می‌تواند به‌عنوان راهبردهایی کارآمد در جهت کاهش خطاهای حکمرانی، تقویت عدالت اداری و بازتولید مشروعیت اجتماعی مطرح گردد.

در مجموع، ولایت فقیه، در همان‌اندازه‌ای که یک نظریه حکمرانی الهی است، یک سیستم فقهی-سیاسی پویا و خودتنظیم‌شونده نیز به‌شمار می‌رود که با بهره‌گیری از سازوکارهای داخلیِ نظارتی، مشورتی و مشارکتی، قادر است ضمن حفظ هویت اسلامی، پاسخ‌گوی نیازهای پیچیده جامعه معاصر باشد و زمینه‌ساز حکمرانی‌ای کارآمد، عادلانه و کم‌خطا گردد.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

ابن حنبل، احمد بن محمد. (۱۴۱۲ق). مسند الامام احمد. بیروت - لبنان: دار احیاء التراث العربی.

اخلاقی، غلام سرور. (۱۳۹۰). رابطه قدرت و عدالت در فقه سیاسی. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.

ارسطا، محمدجواد. (۱۳۹۵). ادله عقلایی لزوم مشورت در حکومت اسلامی. پژوهش‌نامه متین، ۱۸(۷۳)، صص ۱-۱۴.

پورفرد، مسعود. (۱۳۸۵). قرآن؛ جمهوریت و مردم سالاری، پژوهش‌های قرآنی. ویژه‌نامه قرآن و مسائل جامعه معاصر، ۱۲(۴۵)، صص ۱۴۴-۱۶۱.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹). تفسیر موضوعی قرآن کریم. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۸). ولایت فقیه ولایت عدالت و فقاهت (تنظیم: محمد محرابی). قم: اسراء.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۱۶ق). تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسه آل‌البیت لإحیاء التراث.

حسینی خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۵/۱۲/۰۶). دیدار مسئولان سازمان بازرسی با رهبر انقلاب. در: khamenei.ir.

حکیم، سیدمحسن. (۱۳۷۴). مستمسک العروة الوثقی. قم: دارالتفسیر.

خرمشاد، محمدباقر. (۱۳۸۲). همایش بین‌المللی مردم‌سالاری دینی. قم: دفتر نشر معارف.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.

رجبی ده‌برزوئی، اصغر؛ بیدگلی، محمد. (۱۴۰۱). واکاوی مولفه‌های سبک زندگی مدیران در

حکمرانی اسلامی از دیدگاه امام خامنه‌ای، رهیافت‌های نوین مدیریت جهادی و حکمرانی اسلامی، ۳(۷)، صص ۱۱۵-۱۳۰.

سروش محلاتی، محمد. (۱۳۸۶). دین و دولت در اندیشه اسلامی. قم: بوستان کتاب.

شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۴۰۷ق). نهج البلاغه (تحقیق: صبحی صالح). قم: مؤسسه دار الهجرة.

شهید اول، شامی عاملی جزینی، محمد بن مکی بن محمد. (۱۴۱۷ق). الدروس الشرعية في فقه الإمامية (چاپ دوم). قم: مؤسسه النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

شهید ثانی. (۱۴۱۳ق). مسالك الافهام فی تنقیح شرایع الاسلامی. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.

فربودی، یوسف. (۱۳۷۹). خطای تصمیم‌گیری مدیران، دانش مدیریت، دوره ۵۰.

قجری، علی؛ نوربخش، یونس. (۱۴۰۰). مطالعه نسبت مدل حکمرانی جمهوری اسلامی ایران با مدل حکمرانی خوب، مطالعات الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی، ۹(۱۷)، صص۳۹-۶۷.

کلانتری، ابراهیم. (۱۳۹۳). کارآمدی نظام سیاسی مبتنی بر نظریهٔ ولایت فقیه و ابزارهای آن، سیاست، دوره ۴۴، شماره۳، صص ۴۶۵-۴۸۱.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

مؤسسه آینده روشن. (۱۳۸۸). مجموعه آثار چهارمین همایش بین‌المللی دکترین مهدویت با رویکرد سیاسی و حقوقی. قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی.

محمدی اشتهاردی، محمد. (۱۳۷۸). رابطه متقابل ولایت فقیه و مردم. پاسدار اسلام، ش ۲۱۶.

معرفت، محمدهادی. (۱۳۷۸). امام خمینی و حکومت اسلامی. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۷ق). دائرةالمعارف فقه مقارن. قم: مدرسه الامام علی‌بن‌ابی‌طالب.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۶). یکصد و پنجاه درس زندگی. قم: نسل جوان.

منتظری، حسینعلی. (۱۴۰۸ق). دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۷۹). ولایت فقیه حکومت‌اسلامی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام‌خمینی‌ﷺ.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۸۵). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی‌ﷺ.

موسوی شربیانی، سیدجلال. (۱۳۹۸). شاخصه‌های ارزیابی کارآمدی سیاسی بر مبنای نصوص اسلامی در نظام برآمده از اندیشه ولایت فقیه، پژوهش‌های راهبردی انقلاب اسلامی، شماره ۸، صص ۴۵-۶۸.

مهدی‌پور، محمود. (۱۳۸۷). جایگاه عقل در فرهنگ اسلامی. نامه جامعه، اندیشه‌های قرآنی متفکران معاصر، شماره ۵۱، صص ۳۶ - ۴۰ .

نجفی، محمدحسن. (۱۴۱۳ق). جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام. بیروت: دار احیاء التراث العربي.

هادوی تهرانی، مهدی. (۱۳۷۷). ولایت فقیه مبانی، ادله و اختیارات. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

Jurisprudence and politics
ISSN: 2717-3569
EISSN:2717-3577
Islamic Sciences and culture Academy

The Decision-Making Center in the Islamic State: An Analysis of Qur'anic Foundations and the Position of Leadership and the People[1]

Najaf Lakzaei[1] **Reza Lakzaei**[2]

1. Full Professor, Baqir al-Olum University, Qom, Iran **(Corresponding Author)**.
nlakzaee@bou.ac.ir

2. Assistant Professor, Imam Sadiq Islamic Sciences Research Institute, Qom, Iran.
r.lakzaee@isri.ac.ir

Abstract

This article examines the decision-making center in the Islamic state with an emphasis on Qur'anic foundations. The central issue addressed is the clarification of the position of leadership and the people in the decision-making process, as well as the role of divine legitimacy in the formation of the Islamic political system. The aim of the study is to analyze how divinely guided leadership and popular participation interact in political decision-making based on Qur'anic teachings. The findings indicate that the decision-making center in the Islamic state consists of a combination of divine leadership and popular participation, in such a way that leadership functions as the source of legitimacy, while the people act as the source of acceptability. The research method employed is an ijtihadi approach and semantic analysis of Qur'anic and narrational texts.

1. Lakzaei, N., & Lakzaei, R. (2025). The decision-making center in the Islamic state: An analysis of Qur'anic foundations and the position of leadership and the people. *Jurisprudence and Politics. 6(1)*, pp. 38-66. https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73666.1106

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

▣ **Received:** 2024/12/15 ● **Revised:** 2024/12/28 ● **Accepted:** 2025/02/22 ● **Published online:** 2025/03/29

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

The novelty of the article lies in presenting a comprehensive model of decision-making in the Islamic state that simultaneously attends to divine foundations and highlights the role of the people in political processes. By integrating jurisprudential, theological, and political foundations, the article offers a novel framework for analyzing Islamic political systems.

Keywords
Decision-making center, Islamic state, leadership, popular participation, the Holy Qur'an, legitimacy.

الفقه والسياسية
ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

مركز اتخاذ القرار في الدولة الإسلامية:
تحليل المبادئ القرآنية ودور القيادة والشعب[1]

نجف لكزائي[1] رضا لكزائي[2]
۱. أستاذ كامل، جامعة باقرالعلوم عليه السلام، قم، إيران **(الباحث المسؤول)**.
nlakzaee@bou.ac.ir
۲. أستاذ مشارك، معهد الإمام الصادق عليه السلام، قم، إيران.
r.lakzaee@isri.ac.ir

الملخّص
يتناول هذا المقال دراسة مركز اتخاذ القرار في الدولة الإسلامية مع التركيز على الأسس القرآنية. وتتمثل الإشكالية الرئيسة في توضيح دور القيادة والشعب في عملية اتخاذ القرار، فضلاً عن دور الشرعية الإلهية في تشكيل النظام السياسي الإسلامي. يهدف البحث إلى تحليل كيفية تفاعل القيادة الإلهية مع المشاركة الشعبية في القرارات السياسية، وفقًا لما ورد في التعاليم القرآنية. وتشير النتائج إلى أنّ مركز اتخاذ القرار في الدولة الإسلامية يتكوّن من مزيج متكامل بين القيادة الإلهية والمشاركة الشعبية، بحيث تعمل القيادة كمرجع للشرعية، ويعمل الشعب كعنصر لإضفاء القبول والمشروعية الاجتماعية. يعتمد البحث على المنهج الاجتهادي وتحليل الدلالة في النصوص القرآنية والروايات، ويتميز بتقديم نموذج شامل لعملية اتخاذ القرار في الدولة الإسلامية، يجمع بين الاعتبارات الإلهية ودور الشعب في العملية السياسية. كما يوفّر المقال إطارًا متكاملاً يجمع بين الأسس الفقهية والكلامية والسياسية لتحليل النظم السياسية الإسلامية.

الكلمات المفتاحية
مركز اتخاذ القرار، الدولة الإسلامية، القيادة، المشاركة الشعبية، القرآن الكريم، الشرعية.

۱. **الاستشهاد بهذه المقالة:** لكزائي، نجف؛ لكزائي، رضا. (۲۰۲۵). ولاية الفقيه: آلية فقهية-سياسية للارتقاء بالإدارة وتقليص أخطاء الحوكمة في النظام الإسلامي. الفقه والسياسة، ۶(۱)، صص ۳۸-۶۶.
https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73666.1106

▣ **نوع المقال:** بحثية؛ **الناشر:** المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران

▣ **تاريخ الإستلام:** ۲۰۲٤/۱۲/۱۵ ● **تاريخ التعديل:** ۲۰۲٤/۱۲/۲۸ ● **تاريخ القبول:** ۲۰۲۵/۰۲/۲۲ ● **تاريخ الإصدار:** ۲۰۲۵/۰۳/۲۹

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

فقه و سیاست
ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

مرکز تصمیم‌گیری در دولت اسلامی؛ تحلیل مبانی قرآنی و جایگاه رهبری و مردم[۱]

نجف لک زایی[۱] رضا لک زایی[۲]

۱. استاد تمام، دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام، قم، ایران **(نویسنده مسئول)**.
nlakzaee@bou.ac.ir

۲. استادیار، پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق علیه‌السلام، قم، ایران.
r.lakzaee@isri.ac.ir

چکیده

این مقاله به بررسی مرکز تصمیم‌گیری در دولت اسلامی با تأکید بر مبانی قرآنی می‌پردازد. مسئله اصلی مقاله، تبیین جایگاه رهبری و مردم در فرآیند تصمیم‌گیری و نقش مشروعیت الهی در شکل‌گیری نظام سیاسی اسلام است. هدف مقاله، تحلیل چگونگی تعامل رهبری الهی و مشارکت مردمی در تصمیم‌گیری‌های سیاسی براساس آموزه‌های قرآنی است. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که مرکز تصمیم‌گیری در دولت اسلامی ترکیبی از رهبری الهی و مشارکت مردمی است، به‌طوری که رهبری به‌عنوان مرجع مشروعیت‌بخش و مردم به‌عنوان عامل مقبولیت‌ساز عمل می‌کنند. روش تحقیق در این مقاله، روش اجتهادی و تحلیل دلالی متون قرآنی و روایی است. نوآوری مقاله در ارائه مدلی جامع از تصمیم‌گیری در دولت اسلامی است که هم به مبانی الهی توجه دارد و هم نقش مردم را در فرآیندهای سیاسی برجسته می‌سازد. مقاله با ترکیب مبانی فقهی، کلامی و سیاسی، چارچوبی نوین برای تحلیل نظام‌های سیاسی اسلامی ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها

مرکز تصمیم‌گیری، دولت اسلامی، رهبری، مشارکت مردمی، قرآن کریم، مشروعیت.

۱. **استناد به این مقاله:** لک‌زایی، نجف؛ لک‌زایی، رضا. (۱۴۰۴). مرکز تصمیم‌گیری در دولت اسلامی؛ تحلیل مبانی قرآنی و جایگاه رهبری و مردم. فقه و سیاست، ۶(۱)، صص ۳۸-۶۶.
https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73666.1106

نوع مقاله: پژوهشی؛ **ناشر:** پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۵ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۳/۱۰/۰۸ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۱۲/۰۴ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۰۱/۰۹

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

مقدمه

نظام سیاسی اسلام به‌عنوان یکی از الگوهای حکمرانی مبتنی بر آموزه‌های دینی، همواره مورد توجه پژوهشگران علوم سیاسی و اندیشمندان اسلامی بوده است. یکی از مهمترین مباحث در این نظام، تعیین مرکز تصمیم‌گیری و نقش رهبری و مردم در فرآیندهای سیاسی است. قرآن کریم به‌عنوان منبع اصلی تشریع در اسلام، مبانی عمیقی درباره ساختار حکومت و جایگاه رهبری و مردم ارائه داده است. این مقاله با تمرکز بر آیات قرآنی و سیره نبوی، به بررسی جایگاه رهبری و مشارکت مردمی در تصمیم‌گیری‌های سیاسی می‌پردازد.

شاید مهمترین مطلبی که در این بحث مطرح می‌شود، مشروعیت باشد. به عبارت دیگر وقتی پرسیده می‌شود که مرکز تصمیم‌گیری کجاست یا کیست؟ پاسخش این است که مرکز تصمیم‌گیری همان جایی است که مشروعیت از آنجا می‌آید. بحث‌های بعدی هم که درباره مرکز تصمیم‌گیری مطرح می‌شود، به همین پرسش برمی‌گردد. بلافاصله مطلب دوم مطرح می‌شود که نقش رهبری و مردم در تصمیم‌گیری‌ها و هر کدام از بخش‌های دولت و جامعه در تصمیم‌گیری‌ها چیست؟ در مرتبه سوم وقتی اهمیت مرکز تصمیم‌گیری آشکارتر می‌شود که جامعه از شرایط عادی خارج شده و دچار بحران، فتنه، اختلاف و نزاع شود. در این صورت به مرکزی نیاز است تا آن ناآرامی را هدایت و مدیریت کند و اجازه ندهد جامعه متلاطم و گرفتار مخاطره شود. از این‌رو برخی از پژوهشگران (رحمانی‌زاده دهکردی، ۱۴۰۱، صص ۱۶۳-۱۹۶) به آسیب‌شناسی تصمیم‌گیری در نهادهای حاکمیتی توجه نشان داده‌اند. تعداد دیگری از محققان (جوادی آملی، ۱۳۷۲، صص ۱-۱۰) به نحوه سیاستگذاری و تصمیم‌گیری در مدیریت اسلامی پرداخته‌اند. پاره‌ای از تحقیقات هم به بحث نظام سیاسی در دیگر متون دینی از جمله نهج البلاغه تمرکز کرده‌اند (نبی‌لو و دیگران، ۱۳۹۸، صص ۱-۲۴). در این میان محققان به مطلق تصمیم‌گیری و یا چگونگی تصمیم‌گیری بیشتر توجه نشان داده‌اند (ر.ک: الوانی، ۱۳۸۹؛ منطقی، ۱۳۹۵؛ تاجی و دیگران، ۱۳۹۸؛ جی، ۱۳۸۴؛ کلیر ۱۳۹۸؛ اسلام‌پناه و دیگران، ۱۳۹۷؛ افشردی، ۱۳۹۹). برخی از آثار هم به تصمیم‌گیری در یک حوزه خاص مثل سیاست خارجی پرداخته‌اند

(ر.ک: اسنایدر، ۱۳۸۹). علاوه بر این آثار، برخی از محققان به جنبه کاربردی تصمیم‌گیری توجه کرده‌اند، (ر.ک: آذر و دیگران، ۱۳۹۹). به نظر می‌رسد در آثار این حوزه، مسئله مقاله حاضر مغفول مانده است.

رویکرد مقاله حاضر سیستمی است. براساس تحلیل سیستمی هر نظام سیاسی از دو بخش دارد؛ بخش ساختار شامل چهار پرسش که عبارتند از: ۱. دلایل ضرورت تأسیس نظام سیاسی اسلامی؛ (ر.ک: لک‌زایی و دیگران، ۱۴۰۲، ص ۷-۳۱) ؛ ۲. مرزهای نظام سیاسی اسلامی؛ ۳. عنصر کلیدی نظام سیاسی اسلامی؛ ۴. شبکه قدرت(ر.ک: لک‌زایی و دیگران، ۱۴۰۳، صص ۷-۳۲) و بخش کارکرد که دارای چهار پرسش است: ۱. مرکز تصمیم‌گیری در نظام سیاسی اسلامی؛ ۲. حدود قلمرو و اختیارات در نظام سیاسی اسلامی؛ ۳. جریان قدرت در نظام سیاسی اسلامی؛ ۴. بازخورد(ر.ک: فیرحی، ۱۳۸۲). مقاله حاضر در صدد است با رویکردی نظام‌مند و مبتنی بر نهادهای اساسی، با استفاده از روش استنباطی و روش دلالت که در دانش منطق (طوسی، ۱۳۶۷، ص ۷) و دانش اصول فقه (عراقی، ۱۳۶۱، ص ج۱، ۸۲) تبیین شده مرکز تصمیم‌گیری در دولت اسلامی را از منظر قرآن کریم ارائه نماید؛ بنابراین، این مقاله فقط به پرسش اول از پرسش‌های بخش کارکرد می‌پردازد و سایر پرسش‌ها را باید در مقالات دیگری ارائه کرد.[1]

در منطق، دلالت به رابطه میان لفظ و معنا اشاره دارد. برای کشف مبانی قرآنی "مرکز تصمیم‌گیری در دولت اسلامی" و تبیین جایگاه رهبری و مردم، نباید تنها در گرو دلالت مطابقی و جستجوی عین عبارت نظام سیاسی یا مرکز تصمیم‌گیری باقی ماند. اگر چنین کنیم، این مفهوم را نوپدید و فاقد ریشه در متون اصیل خواهیم یافت.

برای دستیابی به تحلیل عمیق‌تر، باید از دو سطح دیگر دلالت بهره گرفت: ۱. دلالت تضمنی: کشف اجزای ضروری و جدایی‌ناپذیر یک مفهوم کلان. ۲. دلالت التزامی: کشف لوازم عقلی، عرفی و شرعی یک گزاره که در متن نیامده، اما از فهم آن ضرورت می‌یابد.

۱. مقاله برگرفته از پروژه پژوهشی انجام شده در پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی است. در این پروژه به تمامی هشت پرسش تحلیل سیستمی توجه شده است.

این نوشتار با به‌کارگیری این رویکرد سه‌سطحی، یعنی نظریه دلالت مطابقی، تضمنی و التزامی، در پی آن است تا با عبور از سطح الفاظ و رسوخ به عمق مفاهیم قرآن کریم، چارچوب نظری "مرکز تصمیم‌گیری در دولت اسلامی" و نقش محوری "رهبری" و "مردم" در آن را بازشناسی کند.

بنابراین ابتدا به تحلیل ارکان نظام سیاسی اسلام پرداخته می‌شود که شامل رهبری، مکتب، امت و دولت است. رهبری به‌عنوان عنصر کلیدی، مشروعیت خود را از خداوند دریافت می‌کند، اما تحقق دولت اسلامی بدون مشارکت و بیعت مردم ممکن نیست. مقاله حاضر نشان می‌دهد که چگونه قرآن کریم هم به نقش رهبری به‌عنوان مرجع نهایی تصمیم‌گیری تأکید دارد و هم مشارکت مردمی را در قالب بیعت و مشورت به رسمیت می‌شناسد. در ادامه، به بررسی آیاتی پرداخته می‌شود که جایگاه رهبری در تصمیم‌گیری‌های کلان و شرایط بحرانی را تبیین می‌کنند. همچنین، نقش مردم در فرآیندهای سیاسی از طریق بیعت و مشورت مورد تحلیل قرار می‌گیرد. این مکتوب، با نگاهی سیستماتیک، به تبیین تعامل میان رهبری و مردم در نظام سیاسی اسلام می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه آموزه‌های قرآنی می‌توانند چارچوبی برای تحلیل و نقد نظام‌های سیاسی معاصر ارائه دهند.

نوآوری مقاله در ارائه مدلی است که هم به نقش رهبری به‌عنوان مرجع مشروعیت‌بخش توجه دارد و هم مشارکت مردمی را در قالب بیعت و مشورت به رسمیت می‌شناسد و بین اسلامیت و جمهوریت، جمع سالم برقرار می‌سازد. این مدل می‌تواند به‌عنوان چارچوبی برای نقد نظام‌های سیاسی معاصر و طراحی الگوهای حکمرانی مطلوب مورد استفاده قرار گیرد.

الف. ارکان نظام سیاسی اسلام

مراحل تکوین اسلام به مثابه یک نظام کلان در سیره نبوی چهار بخش دارد: در مرحله اول، عنصر رهبری است که از سوی خداوند تکون یافته، یعنی شخص حضرت محمد ﷺ به وسیله نزول وحی مبعوث گردیده، سپس با نزول وحی عنصر دوم، که

مکتب می‌باشد به تدریج و طی بیست و سه سال پدید آمده است. عنصر سوم، امت و پیروان ایشان هستند. اولین عبارت میثاق و قانون اساسی مدینه این است که مسلمانان قریش که از مکه مهاجرت کرده‌اند و مردم یثرب و هر کس که از این پس اسلام بیاورد، امت واحده هستند: «بسم الله الرحمن الرحیم، هذا کتاب من محمد النبیّ صلی الله علیه و سلم، بین المؤمنین و المسلمین من قریش و یثرب، و من تبعهم، فلحق بهم، و جاهد معهم، إنهم أمة واحدة» (ابن هشام، بی‌تا، ج۱، ص ۵۰۱). عنصر چهارم هم دولت است. نکته مهمی که قابل یادآوری است، وجود فاصله‌ای است که میان تکوین رهبری و تکوین دولت اسلامی به معنای اخص دیده می‌شود؛ یعنی اول رهبری به وجود می‌آید، در این پیدایش، صد در صد نصب و مشروعیت به خدای متعال بر می‌گردد و برای مردم نقشی قابل تصور نیست. اگر پرسیده شود، نقش مردم در انتخاب یک فرد به پیامبری چیست؟ در پاسخ باید گفت، که نبی جز اینکه برای هدایت مبعوث می‌شود مردم نقش دیگری در اینکه فردی به پیامبری مبعوث شود، ندارند. رهبری الهی چه در بخش پیامبری و چه در بخش ائمه معصومین علیهم‌السلام که به نام از سوی خدا تعیین می‌شوند و حتی در مورد فقهای جامع‌الشرایط که به نشان، از سوی خدای متعال متوجه افراد واجد شرایط می‌شود شرعیّت خود را از خداوند متعال و ملاک‌ها و معیارهای الهی می‌گیرد. به تعبیر فارابی، رئیس اول فاضل، کسی است که حرفه زمامداری‌اش مرتبط با وحی الهی است (فارابی، ۱۹۸۶، ص۴۳؛ فارابی، ۱۳۷۹، ص۲۹۲).

دولت نبوی با بیعت مردم در یثرب متولد می‌شود و بدون این بیعت که نشان دهنده پذیرش و مقبولیت رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله، به‌عنوان رئیس دولت، توسط امت است، امکان نداشت دولت ایشان تأسیس شود. از این نکته این نتیجه به دست می‌آید که برخی از آیات قرآن کریم مثل: «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ» ؛ پس تذکر ده، که تو فقط تذکر دهنده‌ای*تو بر آنان مسلط نیستی [که به قبول ایمان مجبورشان کنی] (غاشیه، ۲۱ و ۲۲). مربوط به شأن رهبری و شأن ابلاغ وحی حضرت است. یا آیه «أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ»؛آیا [در صورتی که اجباری در پذیرش دین نیست] می‌توان شما را به پذیرش آن در حالی که آن را خوش ندارید، وادار کنیم؟ (هود، ۲۸)، یا

آیه «أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ»؛ یعنی پس آیا تو مردم را وادار می‌کنی تا به اجبار مؤمن شوند؟! (یونس، ۹۹)، مربوط به بخش رهبری است. رهبری در اسلام شئون مختلفی دارد.

مهمترین شأن رهبری تبیین دین و تلاش برای اقامه دین است. در مورد شخص پیامبرﷺ با دریافت و ابلاغ وحی این امر شروع می‌شود و در مورد ائمه علیهم‌السلام تبیین دین و معارف الهی و تلاش برای اقامه آن و درمورد فقیه جامع‌الشرایط افتاء در امر دین و پیگیری برای اقامه آن است.

شأن دیگر رهبر، ولایت و قضاوت است. ولایت و قضاوت عهده‌دار بخشی از اقامه دین است که در گذشته الزاماً ملازم با تأسیس دولت نبوده در بسیاری از موارد رهبران الهی با اینکه دولت را در اختیار نداشتند، ولی اقدام به قضاوت می‌نمودند. هرچند امروزه دیگر چنین کاری مقدور نیست.

شأن بعدی رهبر، تأسیس دولت است. دولت از ابزارهای مورد نیاز برای اقامه بخشی از آموزه‌های دینی و بویژه تشکیل جامعه اسلامی و در نهایت تمدن اسلامی است. همین مسئله باعث می‌شود که به لحاظ تاریخی و نیز نظری شاهد تفکیک رهبری و تحقق دولت باشیم. چون ابتدا رهبری و در مرتبه بعد دولت شکل می‌گیرد. چنان‌که در مورد خود رسول اعظم ﷺ این‌گونه اتفاق افتاد.

پس حضرت رسول اللهﷺ شأن و وظیفه دیگری به جز دریافت و ابلاغ وحی هم دارد و آن وظیفه، تشکیل دولت اسلامی است. در این بخش دیگر بحث «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ» (غاشیه، ۲۱) و یا «ما عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ» (مائده، ۹۹) نیست. بلکه اینجا بحث حکومت و دولت است. اگر به شئون متعدد آن حضرت توجه نگردد، آیات اشتباه فهمیده می‌شود. چنانچه بعضی اشتباه فهمیده و گفته‌اند، که در قرآن کریم آمده است «ما عَلَى الرَّسُولِ إِلاَّ الْبَلاغُ»(مائده، ۹۹) بر پیغمبر جز تبلیغ (احکام الهی) وظیفه‌ای نیست و از این خواسته‌اند جدایی دین از سیاست را نتیجه بگیرند. در پاسخ باید گفت پس آیاتی چون «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا» (مائده، ۳۸) یا «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ جاهِدِ الْكُفَّارَ وَ الْمُنافِقِينَ» (توبه، ۷۳) یا «يا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذا جاءَكَ الْمُؤْمِناتُ يُبايِعْنَكَ عَلى أَنْ لا يُشْرِكْنَ بِاللهِ

شَيْئاً وَ لا يَسْرِقْنَ وَ لا يَزْنينَ وَ لا يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَ لا يَأْتينَ بِبُهْتانٍ يَفْتَرينَهُ بَيْنَ أَيْديهِنَّ وَ أَرْجُلِهِنَّ وَ لا يَعْصينَكَ في مَعْرُوفٍ فَبايِعْهُنَّ» (ممتحنه، ۱۲) یا «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» (نساء، ۵۹) یا «أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِما أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَ ما أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُريدُونَ أَنْ يَتَحاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ» (نساء، ۶۰) که وظایف متعددی برای پیامبرﷺ بر شمرده چه می‌شود؟

بنابراین باید شئون مختلف رهبر مد نظر قرار گیرد، رهبر افزون بر معرفی دین، شأن دیگری که تشکیل دولت است هم دارد. وقتی وحی را ابلاغ و یا مردم را دعوت می‌کند و می‌گوید: « قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ تُفْلِحُوا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۱۸، ص ۲۰۲) بگویید، لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ تا رستگار شوید. یا «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (نحل، ۱۲۵) (مردم را) به سوی راه پروردگارت با منطقی حکیمانه و ادلّه قانع‌کننده و با پندی نیك و بیداری‌بخش و عبرت‌آموز دعوت کن و با آنان به نیکوترین وجه محاجّه و مجادله نما. (این وظیفه تو است). لذا حتی در یک دولت طاغوتی یا جامعه مشرک هم باشد دعوت خود را شروع می‌کند و از تشکیل دولت غافل نیست. شأن و وظیفه دیگری دارد که خدا بر دوش او گذاشته که همان تشکیل دولت است. و این معمولاً متأخر از ابلاغ و تربیت پیروان است. اگر مردم حضور پیدا نکنند و یک هسته اولیه شجاع مؤمن ایثارگر مجاهد پیرامون رهبر شکل نگیرد، دولت تأسیس نمی‌شود. چنانچه در سیزده سالی که رسول اکرمﷺ در مکه تشریف داشتند، بسط ید برایشان حاصل نشد و نتوانستند بسیاری از احکام را اجرا کنند. حتی بسیاری از احکام الهی ابلاغ نشد و بلکه زمانی ابلاغ شد که دولت اسلامی در مدینه شکل گرفت، و بعد چون بسط ید حاصل شد، به مرور احکام الهی یکی پس از دیگری تشریع گردید.

برای تحقق نظام و دولت اسلامی از منظری دیگر می‌توان سه رکن در نظر گرفت. رکن اول استحقاق، لیاقت و شایستگی است. رکن دوم مشروعیت و انتصاب الهی شخص به سمت رهبری به اسم یا صفات. رکن سوم بحث بسط ید، مقبولیت، بیعت و انتخاب مردم.

وقتی حضرت ابراهیمؑ از سوی خدای متعال به مقام امامت منصوب گردید و به

ایشان خطاب شد: «قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا» آن حضرت پرسید: «قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي» آیا این منصب امامت در ذریه من هم ادامه پیدا می‌کند؟ خدای متعال فرمود: «قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»(بقره، ۱۲۴) پیمان من به ستمکاران نمی‌رسد. در اینجا بحث به مقام اول و دوم مربوط می‌شود. یعنی پاسخ خدای متعال این است که من تو را چون استحقاق و لیاقت و شایستگی داشتی به منصب امامت منصوب کردم. این منصب امامت پس از منصب نبوت بوده است (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج۱، ص ۲۶۸) و ذریه تو هم اگر دامنشان به ظلم آلوده باشد به این مقام نمی‌رسند. وقتی فردی به رسالت یا نبوت یا امامت منصوب می‌شود، واجب الاطاعه می‌گردد، و منصبش الهی است. در مورد خود پیامبر اکرمﷺ همین‌طور است، سیزده سالی که حضرت در مکه تشریف داشتند واجب الاطاعه و منصوب از سوی خدای متعال هستند و برای تشکیل حکومت اسلامی تکلیف دارند، ولی چون زمینه و شرایط آن فراهم نمی‌شود. مرحله تحقق دولت اسلامی به بحث بسط ید و بیعت و مقبولیت موکول می‌شود.

علت اینکه انبیا برای تشکیل دولت تلاش می‌کنند و پیامبرﷺ موظف است، که دولت تأسیس کرده و بیعت مردم را پیگیری کند، در حدیثی از امام باقرؑ ذکر شده است، حضرت فرموده‌اند: «قَالَ اَللّٰهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَأُعَذِّبَنَّ كُلَّ رَعِيَّةٍ فِي اَلْإِسْلاَمِ دَانَتْ بِوَلاَيَةِ كُلِّ إِمَامِ جَائِرٍ لَيْسَ مِنَ اَللّٰهِ وَ إِنْ كَانَتِ اَلرَّعِيَّةُ فِي أَعْمَالِهَا بَرَّةً تَقِيَّةً وَ لَأَعْفُوَنَّ عَنْ كُلِّ رَعِيَّةٍ فِي اَلْإِسْلاَمِ دَانَتْ بِوَلاَيَةِ كُلِّ إِمَامٍ عَادِلٍ مِنَ اَللّٰهِ وَ إِنْ كَانَتِ اَلرَّعِيَّةُ فِي أَنْفُسِهَا ظَالِمَةً مُسِيئَةً.» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص ۳۷۶). خدای تبارک و تعالی فرموده است: هر رعیتی را که در اسلام با پیروی از پیشوای ستمگری که از جانب خدا نیست، دینداری کند، قطعاً عذاب می‌کنم. هر چند وی در اعمال خود نیکوکار و پرهیزگار باشد. و از هر رعیتی که در اسلام با پیروی از پیشوای عادلی از جانب خداست، دینداری کند، حتماً گذشت می‌کنم، اگرچه آن رعیت نسبت به خود ستمگر و بدکردار باشد. این حدیثی عجیب و بسیار مهم و فهم آن هم با رویکرد سیستمی آسان می‌شود.

حضرت آیت الله خامنه‌ای در سخنرانی که مربوط به قبل از انقلاب و اوایل دهه پنجاه می‌شود، برای فهم مطلب مثال زده‌اند به راننده‌ای که می‌خواهد شخصی را از

مشهد به نیشابور ببرد. اگر راننده به جای اینکه به سمت نیشابور برود، به خاطر کار شخصی خودش به قوچان برود، در این صورت آن فرد به هدف و مقصد نمی‌رسد، هر چند ماشین گران قیمت و همراهان نیک و خوش اخلاق باشند و راننده خیلی عالی رانندگی کند. اما اگر در این مسیر، ماشینی معمولی با راننده‌ای امین و راه بلد باشد، مسافران را به مقصد می‌رساند، هرچند برخی از مسافران رفتار خوبی هم نداشته باشند. این دو مدلی که امام باقر علیه‌السلام از قول خداوند نقل کرده‌اند، این‌گونه است (امام خامنه‌ای، ۱۳۹۷، ص ۵۰۰).

گاهی در حکومتی، مثل همان راننده اتومبیل، فرمانروای جائری حکومت می‌کند. ممکن است در این حکومت، همه چیز از نظر رفاه مادی و آسایش خیلی مرتب باشد ولی شخص را به مقصد نمی‌رساند. یعنی هر مقدار که هم از نظر دنیایی به وی خوش بگذرد، بعد از اینکه از این دنیا رفت می‌بیند، که باید به جهنم برود، و نتیجه عملش به صورت جهنم تجلی می‌یابد. اما اگر نه در یک حکومتی زندگی کند، که حکومت عادل و مشروع باشد، هرچند مشکلاتی هم مثل جنگ، تحریم و سختی‌های دیگر وجود داشته باشد، مطمئن است که مسیر را درست می‌رود و به مقصد می‌رسد. لذا این حدیث می‌فرماید اگر انسان مؤمنی در حکومت جائری زندگی کند، به مقصد نمی‌رسد و اعمالش قبول نمی‌شود. اما اگر همین انسان مؤمن در حکومت عادلی زندگی کند، ولو عملکردش هم دچار مشکل باشد، خداوند متعال می‌فرماید این فرد را عفو می‌نمایم چون در اصل رسیدنش به مقصد مخاطره‌ای ایجاد نمی‌گردد. بنابراین وظیفه هر پیامبری از جمله پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله است، که تشکیل دولت دهد و نسبت به آن بی‌توجه نباشد. البته این کار در صورتی میسر است که گروهی از مردم دعوتش را بپذیرند تا رهبر بتواند با همراهی امت قدرت پیدا کرده و موفق به دولت تشکیل شود.

ب. جایگاه مردم در مرکز تصمیم‌گیری

درباره مردم سالاری چه از نوع دینی و چه از نوع غیردینی آن سخن بسیار گفته شده است. برخی هم مردم‌سالاری را مترادف دموکراسی گرفته‌اند و درنتیجه قدمت بحث را

از لحاظ زمانی به چند سده قبل از میلاد و از لحاظ به مکانی به کعبه آمال خویش یعنی یونان باستان رسانده‌اند. البته نه همه یونان و فقط آتن. نه نسبت به همه مردم فقط نسبت به مردها و باز نه همه مردها بلکه مردان ثروتمند. یعنی در دموکراسی و مردم سالاری آتنی برده‌ها، زنان و فقرا حق رأی نداشتند و فقط ثروتمندهای آتنی نه همه یونانی‌ها سند دموس و کراسی دموس را به نام خود سند زدند(ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۲۱). از نظر مکتب اسلام، حقوق زن و مرد مساوی است گرچه متشابه نیست. از این‌رو چنانکه مردان حق رأی دارند، زنان هم حق رأی دارند که در سوره ممتحنه از آن بحث شده است.

به جد معتقدیم که نباید از واژه دموکراسی استفاده کرد. تا همین‌جا که استفاده کرده‌ایم، کفایت می‌کند. به اندازه‌ای راجع به این واژه در غرب اختلاف نظر وجود دارد که کسی مثل روسو می‌نویسد: «هرگز در جهان دموکراسی به مفهوم واقعی وجود نداشته است و هرگز هم وجود نخواهد داشت» (روسو، ۱۳۸۹، ص ۲۸۷).

قرآن می‌فرماید: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا (بقره، ۱۰۴)؛ ای کسانی که ایمان آوردید (هر گاه خواستید از پیامبر خواهش کنید شمرده‌تر سخن گوئید تا بهتر حفظ کنید با تعبیر) (راعنا) تعبیر نکنید (چون این تعبیر در اصطلاح یهودیان نوعی ناسزا است و آنان با گفتن آن پیامبر را مسخره می‌کنند) بلکه بگویید (انظرنا).(طباطبایی، ۱۳۷۸، ج۱، ص ۳۶۹). از این آیه استفاده می‌شود که باید در انتخاب و کاربرد واژگان دقت داشت و مراقب بود که معنا را به درستی منتقل کند و نباید هم دشمن از آنها سوء استفاده نماید. ما باید با ادبیات خودمان سخن بگوییم. لذا به جای دموکراسی از لفظ مردم سالاری دینی باید استفاده کنیم. خداوند متعال در سوره فتح می‌فرماید، پیامبر و مسلمانان برای انجام حج عازم مکه شدند، در نزدیکی مکه مشرکان جلوی قافله مسلمانان را گرفتند. نماینده پیامبر برای مذاکره به مکه رفت، شایعه‌ای منتشر شد که مشرکان وی را به شهادت رسانده‌اند. در این هنگام حضرت، مؤمنان همراه خود را گرد آورده و با آنها بیعت کرد که اگر چنین اتفاقی افتاده باشد، به دفاع از خود بپردازند: «لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ

عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا»(فتح، ۱۸)؛ بی‌تردید خداوند از مؤمنان هنگامی که در زیر آن درخت (سدر در حدیبیه) با تو بیعت می‌کردند خشنود گردید، پس آنچه را در دل‌های آنان بود (مثل نگرانی وقوع جنگ زیرا اینها اصلاً برای جنگ نیامده و تجهیزاتی با خودشان نیاورده بودند) دانست، در نتیجه بر آنان آرامش و اطمینان (قلب) نازل کرد، و پیروزی نزدیکی را به آنها پاداش داد.

این بیعت به خاطر اعلام رضایت الهی از افراد حاضر در آن، که از عبارت "رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ " به دست می‌آید، به "بیعت رضوان" مشهور شده است. این بیعت برای اصل رهبری الهی نیست. بلکه برای این است که اگر برای نماینده حضرت که به مکه رفته اتفاقی افتاد، تحت فرماندهی ایشان در برابر مشرکان از خود دفاع کنند و این امری دولتی است. در واقع بیعت در اینجا، برای بسط ید و پیدایش قدرت است تا ایشان بدون هیچ دغدغه‌ای جنگ علیه دشمن را فرماندهی کند.

آیه بعدی می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهَ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا»(فتح، ۱۰)؛ یقیناً کسانی که با تو بیعت می‌کنند، جز این نیست که با خدا بیعت می‌کنند [دست تو که به منزله] دست خدا، بالای دست‌های آنان است. پس کسی که پیمان می‌شکند، فقط به زیان خود می‌شکند، و کسی که به پیمانی که با خدا بسته است وفا کند، خدا به زودی پاداشی بزرگ به او می‌دهد.

بنابراین بیعت با پیامبرﷺ مثل بیعت با خداست و دست خدا هم که بالای دست‌ها می‌باشد. چون بیعت این‌گونه بوده که دست راست را مثل مصافحه یا کمی جدی‌تر به دست راست دیگری می‌زدند. در ادامه آیه بیعت شکنی را نکوهش کرده و می‌فرماید، اگر کسی بیعت خود را بشکند، پیمان را به ضرر خودش نقض کرده است، و هر کس به پیمانی که با خدا بسته وفادارتر باشد، خداوند هم به او پاداش عظیم خواهد داد.

مشابه بیعت رضوان، در جنگ بدر هم اتفاق افتاده است. مسلمانان برای تقاص اموالی که مشرکان از ایشان در مکه مصادره کرده بودند، تصمیم می‌گیرند که کاروان

تجاری مشرکان را مصادره کنند. وقتی که با کاروان و لشکر نظامی آنها مواجه می‌شوند پیامبرﷺ از ایشان برای جنگیدن بیعت می‌گیرد.

آیه‌ای دیگر در سوره مائده که بنا بر قولی در شمار آخرین سوره‌هایی است که نازل شده درباره بیعت می‌فرماید: «وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ»(مائده، ۷)؛ و نعمت خدا را بر خود و پیمانش را که [در لزوم اطاعت از او و پیامبرش] با شما محکم و استوار کرد، یاد کنید، هنگامی که گفتید: شنیدیم و اطاعت کردیم و از خدا پروا کنید زیرا خدا به آنچه در سینه‌هاست، داناست.

در این آیه از بیعت تعبیر به میثاق شده است (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج۲، ص ۱۱۷). خداوند می‌فرماید به یاد آورید نعمت الهی بر خود و میثاقی که شما به او متعهد شده و بیعت بستید و گفتید: «سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا». همچنین بیعت با پیامبرﷺ را نعمتی الهی برشمرده و توصیه می‌نماید که آن را مرتب به یاد بیاورید و خدا را بر این نعمت شکر کنید و تقوا داشته باشید، که تقوا عامل استمرار بیعت است.

فرمایش امیرالمؤمنین علیه‌السلام به مالک اشتر که فرمود: «وَ إِنَّمَا عِمَادُ الدِّينِ وَ جِمَاعُ الْمُسْلِمِينَ وَ الْعُدَّةُ لِلْأَعْدَاءِ الْعَامَّةُ مِنْ الْأُمَّةِ» ستون دین و محل جمعیت مسلمین و کارسازی و تهیه از جهت دشمنان، عامه از امتند. «عماد الدین» و «جماع المسلمین» بودن مردم به این معناست که قدرت واقعی امت در وحدت و حضور آنان است و دست یاری خداوند با جماعت است و نقش مردم در برپایی اسلام و حکومت اسلامی، واقعی است. به این ترتیب، این فراز جمهوری و مقبولیت جمهور را معنا می‌کند، چنان‌که انتخاب الهی رهبر، به اسم یا وصف، اسلامی بودن را نشان می‌دهد.

ج. جایگاه رهبری در مرکز تصمیم‌گیری

افزون بر آیات بیعت که گذشت آیات دیگری هم هست که پیامبرﷺ را مرکز تصمیم‌گیری در دولت اسلامی معرفی می‌نماید. مانند آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا

أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا» (نساء، ۶۰)؛ آیا به کسانی که گمان می‌کنند به آنچه بر تو و پیش از تو نازل شده ایمان آورده‌اند، ننگریستی، که می‌خواهند [در موارد نزاع و اختلافشان] داوری و محاکمه نزد طاغوت برند؟ [همان حاکمان ستمکار و قاضیان رشوه‌خواری که جز به باطل حکم نمی‌رانند] در حالی که فرمان یافته‌اند به طاغوت کفر ورزند، و شیطان [با سوق دادنشان به محاکم طاغوت] می‌خواهد آنان را به گمراهی دوری [که هرگز به رحمت خدا دست نیابند] دچار کند. که نهی از مراجعه به حاکم طاغوت می‌کند.

آیات مشورت مثل «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران، ۱۵۹)؛ و در کارها با آنان مشورت کن، و آیه «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (شوری، ۳۸)؛ و آنان که کارشان را به مشورت یکدیگر انجام می‌دهند، به همین مطلب اشاره دارد. هر چند سوره شوری از جمله آخرین سوره‌های مکی است که در سال سیزدهم بعثت نازل شده است. ولی سوره آل‌عمران مدنی است. و آیه اش مربوط می‌شود به بحث امور اجرایی دولت و نه رهبری الهی. مراد این است که در جایی که وحی نیامده است، رهبر الهی و حکومت اسلامی درباره آن امور با مردم مشورت و براساس آن تصمیم می‌گیرند. چنانچه در موارد مختلف در سیره نبوی چنین اتفاقی افتاده است. از جمله در ماجرای مربوط به جنگ احد.

آیه‌ی دیگر مورد بحث آیه «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (نساء، ۶۵) نه، سوگند به پروردگارت که ایمان نیاورند، مگر آنکه در نزاعی که میان آنهاست تو را داور قرار دهند و از حکمی که تو می‌دهی هیچ ناخشنود نشوند و سراسر تسلیم آن گردند. باز این آیه هم تأکید دارد بر اینکه پیامبر ﷺ مرکز تصمیم‌گیری بویژه در امور قضایی است.

تصمیم‌گیری در حوزه سیاسی دو فضا دارد، یک‌بار تصمیم‌گیری در شرایط عادی است و تصمیمات طبق چارچوب‌های جاری گرفته می‌شود. اما وقتی شرایط بحرانی است، مرکز تصمیم‌گیری اهمیت پیدا می‌کند. مثلاً در کشور خودمان وقتی مشکلی پیش بیاید، بعضی‌ها می‌گویند که رفراندوم برگذار شود، دیگری معتقد است که رهبری

اعمال نظر کند، یا مثلاً کسی ممکن است بگوید، که مجلس تصمیم بگیرد. این به مرکز تصمیم‌گیری و نحوه تعریف مشروعیت مربوط می‌شود. در واقع همان مقامی که باعث مشروعیت است، مرکز تصمیم‌گیری هم می‌باشد.

شاید مهمترین آیه مربوط به مرکز تصمیم‌گیری در نظام اسلامی، آیه «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا» (احزاب، ۳۶)؛ و هیچ مرد و زن مؤمنی را نرسد هنگامی که خدا و پیامبرش کاری را حکم کنند برای آنان در کار خودشان اختیار باشد و هرکس خدا و پیامبرش را نافرمانی کند یقیناً به صورتی آشکار گمراه شده است. این آیه دقیقاً بحث مرکز تصمیم‌گیری را تعیین می‌کند، پس به‌طور کلی اگر سؤال شود که مرکز تصمیم‌گیری در جامعه اسلامی چیست؟ این آیه به ما جواب می‌گوید، زمانی که خدا و رسول او در مورد امر – دو تعبیر «امر» و «قضی» هر دو از تعابیر حکومتی هستند.– و مسئله‌ای تکلیف را مشخص کردند، دیگر هیچ مرد و زن مؤمنی اختیار مخالفت با آن را ندارد. و اگر کسی نسبت به حکم صادره از سوی خدا و رسول مخالفت نماید گرفتار گمراهی آشکار شده است. پس مرکز تصمیم‌گیری رهبر جامعه اسلامی است.

در چند آیه بعدتر آمده است: «مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا» (احزاب، ۳۸)؛ یعنی بر پیامبر در آنچه خدا برای او مقرّر و لازم کرده منعی نیست، خدا این روش را درباره کسانی [از پیامبران] که پیش از این گذشته‌اند مقرّر داشته است و همواره فرمان خدا نافذ و اندازه گیری شده است. این آیه باز تأکید می‌کند که برای حضرت داوری افکار عمومی، در مقابل دستورهای الهی مهم نیست. آیه بعدی هم باز تأکید بر همین مطلب است «الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا» (احزاب، ۳۹)؛ یعنی همانان که همواره رسالت‌های خدا را [به مردم] می‌رساندند و از او می‌ترسیدند و از هیچ‌کس جز او نمی‌ترسیدند و خدا برای حسابرسی کافی است. هر دو آیه اخیر تأکید می‌کند، بر اینکه فقط باید در پی تبلیغ رسالات الهی بود. و جز خدا از هیچ‌کس نهراسید. از این آیه چند نکته راجع به بحث مرکز تصمیم‌گیری به دست می‌آید.

۱. گستره اختیارات رهبری

از این دو آیه اخیر این نکته روشن می‌شود که در بخش رهبری الهی، در جایی که وحی و دستورات خدای متعال باشد، آنجا مرکز تصمیم‌گیری رهبر الهی است. لذا قرآن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ» (مائده، ۶۷)؛ ای فرستاده ما، آنچه را از جانب پروردگارت به سوی تو نازل شده ابلاغ کن، و اگر چنین نکنی (گویی هیچ) پیام او را ابلاغ نکرده‌ای.

آیات دیگری در سوره نساء ذکر شده که به روشن تر شدن بحث کمک می‌کند. خداوند می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا» (نساء، ۵۸ و ۵۹)؛ خدا به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبانش بازگردانید و هنگامی که میان مردم داوری می‌کنید، به عدالت داوری کنید. یقیناً [فرمان بازگردانیدن امانت و عدالت در داوری] نیکو چیزی است که خدا شما را به آن موعظه می‌کند بی‌تردید. خدا همواره شنوا و بیناست. * ای اهل ایمان! از خدا اطاعت کنید و [نیز] از پیامبر و صاحبان امر خودتان [که امامان از اهل بیت‌اند و چون پیامبر دارای مقام عصمت می‌باشند] اطاعت کنید. و اگر درباره چیزی [از احکام و امور مادی و معنوی و حکومت و جانشینی پس از پیامبر] نزاع داشتید، آن را [برای فیصله یافتنش] اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید، به خدا و پیامبر ارجاع دهید این [ارجاع دادن] برای شما بهتر واز نظر عاقبت نیکوتر است.

خداوند در این آیه می‌فرماید: حال که بیعت کردید، از خدا، و پیغمبر و اولی الامر اطاعت کنید و برای حل دعاوی و منازعات خود به خدا و پیغمبر مراجعه کنید. در این آیه بیان می‌کند که مرکز تصمیم‌گیری بعد از بیعت شخص پیغمبرﷺ است. به بیان دیگر در امور وحیانی به بیعت نیازی نیست و مرکز تصمیم‌گیری فقط خود حضرت

است و ایشان هر آنچه که وحی است ابلاغ می‌کند. در امور سیاسی هم پس از بیعت، تصمیم نهایی را رهبر می‌گیرد.

۲. دولت و حریم خصوصی

تمام ابعاد زندگی انسان، اعم از حریم خصوصی و عمومی، در قلمرو دین قرار می‌گیرد. اما فقط حریم عمومی است که در قلمرو دولت اسلامی قرار دارد. بنابراین آیه شریفه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِم» (احزاب، ۶) پیامبر، نسبت به مؤمنان از خودشان اولی و سزاوارتر است، چنانچه به درستی مفسران گفته‌اند و در روایت هم آمده به امور عمومی و مشترک مربوط است. و مربوط به امور خصوصی نمی‌شود. امام خمینی﵀ هم در کتاب البیع در بحث ولایت فقیه معتقدند دولت اسلامی نمی‌تواند وارد حریم خصوصی وارد شود، حتی اگر معصوم چنین اختیاری داشته باشد، ولی فقیه جامع‌الشرایط چنین اختیاری را ندارد، مگر اینکه مصلحت اقتضا نماید (امام خمینی، ۱۴۳۴ق، ج۲، ص ۶۵۴). معنای مصلحت اقتضا کند، این است که امر عمومی باشد. مثل اینکه کسی خانه‌اش را که حریم خصوصی اوست تبدیل به خانه تیمی کرده، و علیه امنیت مردم اقدامی انجام دهد. یا خانمی به دادگاه از شوهرش شکایت کند، که شوهرم به من ظلم می‌کند و درخواست طلاق کند. در این صورت دادگاه برای اجرای عدالت به شکایت او رسیدگی می‌کند. در این صورت چنان‌که روشن است بحث از ورود در زندگی شخصی و حریم خصوصی افراد خارج می‌شود.

۳. تصمیم‌گیری در امور حکومتی فاقد حکم شرعی منصوص

مواردی از امور دولتی و حکومتی که درباره آن حکم صریحی از سوی خدای متعال نیامده، مثل اینکه چگونه یا در چه مواردی می‌توان جنگ کرد؟ یا کجا خیابان یا مدرسه ساخته شود؟ و از این دست کارهایی که امروزه زیاد است، چنانچه قبلا گذشت، مربوط به دولت اسلامی است که با مشورت مردم باید تصمیم‌گیری کند: «ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ؛ هر زمان و هر کجا یافت شوند،

[داغِ] خواری و ذلت بر آنان زده شده، مگر [آنکه] به ریسمانی از جانب خدا [که ایمان به قرآن و نبوّت پیامبر است] و ریسمانی از سوی مردم، [الناس با الف و لام آمده یعنی جامعه اسلامی، مومنین و مردمی که عضو جامعه اسلامی هستند] چنگ زنند. هرچند این آیه راجع به بنی‌اسرائیل است ولی می‌توان آن را به کل اهل‌کتاب و مسلمانان نیز تعمیم داد. چون قصه بنی‌اسرائیل که در قرآن نقل شده برای این است که مسلمانان عبرت بگیرند. یعنی مسلمان‌ها هم مانند اهل‌کتاب در صورت قطع پیوند با خدا و با جامعه اسلامی دچار ذلت و مسکنت خواهد شد، چنان‌که اهل‌کتاب گرفتار شدند. شاید بتوان استفاده کرد، که مراد از "حَبْلٍ مِنَ اللَّهِ" همان رهبری الهی و دینی و دستورات خدای متعال است، که از طریق وحی به انبیا و بعد هم ائمه علیهم‌السلام به ما رسیده و تعیین تکلیف شده است، که باید صد درصد ملتزم به آنها بود. و منظور از "حَبْلٍ مِنَ النَّاسِ" یعنی حبل جامعه دینی، امت مؤمن و خداجو و آن چیزی که مردم مؤمن بر آن اتفاق نظر پیدا می‌کنند. به عبارت روشن‌تر شاید آیه ناظر به مردم‌سالاری دینی باشد.

در بخش دولت‌سازی و جامعه‌سازی و در آنجایی که دولت شکل گرفته است، کار با بیعت و شورای جامعه اسلامی و امت اسلامی پیش می‌رود، و دلیل آن هم آیات فراوانی است که تصریح می‌کند پیوسته مراقب باشید تا از محدوده دستورات الهی خارج نشوید. یعنی تصمیم‌گیری‌های عمومی مقید هستند به اینکه بر خلاف رضایت الهی نباشند. به بیان دیگر حیطه تصمیم‌گیری مردم و دولت اسلامی و حیطه بیعت و رأی و مجالس تماماً مقیدند که مغایرتی با دستورات دینی نداشته باشند. آیه ذیل را می‌توان به‌عنوان مستند برشمرد. «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (نساء، ۴۶)؛ اصلاً فلسفه فرستادن رسولان چیزی جز اطاعت نیست. پس در بخش مردم‌سالاری، نمی‌توان از اوامری که از سوی خدا و رسول آمده، سرپیچی کرد. اینها از خطوط قرمز و حاکم بر تصمیم‌گیری‌ها هستند.

نیز آیه «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا» (حشر، ۷)؛ آنچه را رسول خدا برای شما آورده بگیرید (و اجرا کنید)، و از آنچه نهی کرده خودداری نمایید. حال یکی از چیزهایی که به حضرت رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله از سوی خدا وحی شده و ایشان در اختیار

قرار داده همین بحث شورا و مشورت و بیعت است. و همچنین آیه «وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهِّلْهُمْ قَلِيلًا» (مزمل، ۱۰) و بر گفتار [و آزار] مشرکان شکیبا باش و از آنان به شیوه‌ای پسندیده دوری کن *و مرا با تکذیب کنندگان توانگر و نازپرورده واگذار و آنان را اندکی مهلت ده. به عبارت روشن‌تر به پیامبرﷺ در برابر مواردی که مشرکان به ایشان می‌گفتند و حضرت نمی‌توانست آنها را بپذیرد توصیه می‌کند که صبر نماید. و آیه «وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا» (جن، ۲۳)؛ و آنان که از خدا و پیامبرش نافرمانی کنند، مسلماً آتش دوزخ برای آنان است و در آن جاودانه و همیشگی‌اند.

و این آیه که در این زمینه خیلی کلیدی است: «قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ» (احقاف، ۹)؛ من پدیده‌ای نوظهور در میان پیامبران نیستم و نمی‌دانم سرنوشت من و شما چه خواهد شد، تنها از آنچه به من وحی می‌شود پیروی می‌کنم و فقط هشدار دهنده‌ای آشکارم. این مربوط به بخش اول که بحث وحی و احکام الهی و رهبری الهی است، آنجا خود پیامبرﷺ هم مثل سایر مسلمانان از وحی تبعیت می‌کند.

د. تصمیم‌گیری در شرایط بحران

برخی آیات، مرکز تصمیم‌گیری در شرایط غیر عادی و بحرانی را که در آن از راه‌های معمولی و عادی و مشورت یا احکام صریح الهی قابل مدیریت و کنترل نباشد، رهبر الهی جامعه بر می‌شمرد. یعنی مرکز تصمیم‌گیری در بن‌بست‌ها همیشه رهبری است. تا آنگونه که مصلحت اقتضا می‌کند، تدبیر کرده و جامعه را از بحران نجات دهد.

از جمله آیه «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ» (نور، ۶۳)؛ یعنی مؤمنان واقعی آنانی هستند که به خدا و رسول او ایمان آورده و هر گاه در کار مهمی که حضور جمع را ضروری می‌سازد با او باشند، بدون اجازه او به جایی نمی‌روند. و در امور سیاسی و اموری که به کل جامعه مربوط می‌شود تابع پیامبرﷺ هستند و صحنه را مگر با اجازه ایشان ترک نمی‌کنند.

آیه دیگر «وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ» (انفال، ۴۶)؛ یعنی و با یکدیگر نزاع و اختلاف نکنید، که سست و بد دل می‌شوید، و قدرت و شوکتتان از میان می‌رود. لازمه اش این است که رهبر بتواند تصمیم بگیرد و جامعه را از منازعه و ضعف و از بین رفتن قدرت نجات بدهد. چراکه رهبر محور وحدت در جامعه است و در صورتی که همگان از دستور رهبر اطاعت کنند، نزاع رخت برمی‌بندد، در غیر این صورت، چند صدایی یا نزاع یا سرپیچی از دستور رهبر، باعث از دست رفتن قدرت و شوکت مسلمین می‌شود.

یا آیه «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران، ۱۰۳)؛ یعنی و همگی به ریسمان خدا [قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام] چنگ زنید، و پراکنده و گروه گروه نشوید. لازمه چنگ زدن به ریسمان خدا که اطاعت از رهبر الهی مصداق بارز آن است، سبب وحدت می‌شود، و وحدت به تجمیع قدرت می‌انجامد و جامعه اسلامی را در تقابل با دشمنان قوی و مستحکم می‌سازد. اما اگر چند مرکز تصمیم‌گیری در جامعه باشد، با تفرقه و مواجه خواهیم شد.

یا آیه «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران، ۳۱)؛ یعنی بگو: اگر خدا را دوست دارید، پس مرا پیروی کنید تا خدا هم شما را دوست بدارد یا آیه «أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ» (نساء، ۵۹)؛ یعنی ای اهل ایمان! از خدا اطاعت کنید و [نیز] از پیامبر و صاحبان امر خودتان [که امامان از اهل بیت‌اند و چون پیامبر دارای مقام عصمت می‌باشند] اطاعت کنید. و اگر درباره چیزی [از احکام و امور مادی و معنوی و حکومت و جانشینی پس از پیامبر] نزاع داشتید، آن را [برای فیصله یافتنش]، به خدا و پیامبر ارجاع دهید. به عبارت دیگر مراد آیه این است که اگر در امور الهی و دینی منازعه شد، به خدا و اگر در امور حکومتی و قضایی منازعه شد باید به پیغمبر صلی‌الله‌علیه‌وآله رجوع کنید. و آیات دیگری از جمله آیات ۱۲۰ و ۱۴۵ سوره بقره، ۶۵ تا ۱۱۵ سوره نساء، ۱۹۶ و ۱۹۷ سوره مائده و همینطور آیه «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (نساء ۶۵)؛ یعنی به پروردگارت سوگند که آنان مؤمن حقیقی نخواهند بود، مگر آنکه تو را در آنچه میان خود نزاع واختلاف دارند به داوری بپذیرند

سپس از حکمی که کرده‌ای در وجودشان هیچ دل تنگی و ناخشنودی احساس نکنند، وبه‌طور کامل تسلیم شوند، که در بحث مذکور صراحت دارد.

تشخیص شرایط بحران و موارد استثنا با روش‌های عقلایی صورت می‌گیرد چون از امور متغیر است. در دین و آیات قرآن هم مرتب تأکید شده که تفکر کنید و عقل خود را به کار ببندید و در پی یاد گرفتن باشید.در این‌گونه موارد باید از راهکارها و روش‌های عقلایی استفاده کرد چنانچه در خود عصر پیامبرﷺ و دولت ایشان از روش‌های عقلایی استفاده می‌شد.

جمع‌بندی

این مقاله با بررسی مبانی قرآنی مرکز تصمیم‌گیری در دولت اسلامی، به این نتیجه رسید که نظام سیاسی اسلام میان مشروعیت الهی و مشارکت مردمی جمع سالم برقرار می‌نماید. رهبری به‌عنوان مرجع نهایی تصمیم‌گیری، مشروعیت خود را از خداوند دریافت می‌کند، اما تحقق عملی دولت اسلامی بدون بیعت و همراهی مردم ممکن نیست. آیات قرآنی همچون آیه بیعت (فتح، ۱۸) و آیه مشورت (آل عمران، ۱۵۹) نشان می‌دهند که مشارکت مردمی در قالب بیعت و مشورت، بخشی جدایی‌ناپذیر از فرآیند تصمیم‌گیری در نظام اسلامی است. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که در شرایط عادی، تصمیم‌گیری‌ها با مشارکت مردم و از طریق مشورت انجام می‌شود، اما در شرایط بحرانی، رهبری به‌عنوان مرجع نهایی، مسئولیت تصمیم‌گیری را بر عهده می‌گیرد.

مبانی کلیدی این مدل عبارتند از:

۱. مبنای مشروعیت: مشروعیت تصمیم‌گیری و حاکمیت، منشأ الهی دارد و از طریق نصب (برای معصومین) یا تعیین شرایط و صفات (برای فقهای جامع‌الشرایط) اعطا می‌شود.
۲. مبنای مقبولیت و تحقق: تحقق عملی دولت و اجرای تصمیمات، نیازمند مقبولیت، بیعت و مشارکت مردم است.
۳. تفکیک سطوح: تمایز قائل شدن بین شأن رهبری الهی (ولایت) و شأن

حکومتداری (تشکیل دولت) که اولی مبتنی بر نصب الهی و دومی متکی بر بسط ید و همراهی مردم است.

جدول ۱: مدل تصمیم‌گیری ترکیبی مبتنی بر مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی

نوع حوزه / شرایط	مرکز اصلی تصمیم‌گیری	نقش مردم	مستندات قرآنی و دینی کلیدی از مقاله	ملاحظات
الف. امور وحیانی و احکام ثابت شرعی (اموری که نص صریح دارد)	رهبری الهی به‌عنوان مجری و مبیّن احکام الهی.	هیچ نقش تصمیم‌گیری ندارند. وظیفه مردم، اطاعت و تسلیم است.	آیه ۶۵ سوره نساء: «...حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ...» - آیه ۳۶ سوره احزاب: «...إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا...» - آیه ۵۹ سوره نساء: «أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ...»	
ب. امور حکومتی و اجتماعیِ فاقد نص صریح (سیاست‌گذاری، برنامه‌ریزی، مدیریت)	دولت اسلامی تحت رهبری رهبر الهی.	مشارکت فعال از طریق مشورت. (تصمیم نهایی پس از مشورت با مردم یا نمایندگان آنان گرفته می‌شود.)	- آیه ۱۵۹ سوره آل عمران: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» - آیه ۳۸ سوره شوری: «وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ»	تمامی تصمیمات مردمی و حکومتی نباید مخالف احکام صریح و قطعی شرع باشند که آیه ۷ سوره حشر

نوع حوزه / شرایط	مرکز اصلی تصمیم‌گیری	نقش مردم	مستندات قرآنی و دینی کلیدی از مقاله	ملاحظات
			- سیره نبوی (مانند مشورت در جنگ احد)	«وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ» بر آن دلالت دارد. دولت اسلامی جز در مواردی که حریم خصوصی تبدیل به تهدیدی برای مصالح عمومی شود (مثل خانه تیمی) یا به درخواست خود فرد (مثل دادخواهی)، حق دخالت در حریم خصوصی افراد را ندارد.
ج. تأسیس و تداوم حکومت	تعامل رهبری و مردم .مشروعیت از سوی خداست، اما تحقق منوط به بیعت و پذیرش مردم است.	نقش محوری و تعیین کننده از طریق بیعت. بیعت، عامل مقبولیت و بسط ید رهبر است.	- آیات بیعت رضوان (سوره فتح، آیات ۱۰ و ۱۸). - آیه ۱۲ سوره ممتحنه (بیعت زنان). - تحلیل تاریخی تشکیل دولت در مدینه.	
د. شرایط بحران و بن‌بست‌های شدید (جنگ، فتنه، اختلافات عمیق)	رهبری الهی به‌عنوان کانون وحدت و مرجع نهایی.	وظیفه اصلی، اطاعت و پیروی برای حفظ وحدت و خروج از بحران است.	- آیه ۴۶ سوره انفال: «وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا...» - آیه ۱۰۳ سوره آل عمران: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا...» - آیه ۶۳ سوره نور: «...لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ».	

مدل ارائه شده یک مدل سلسله‌مراتبی و تعاملی است. در رأس آن، رهبری الهی قرار دارد که ضامن حفظ اسلامیت نظام و مرجع نهایی در احکام شرعی و شرایط بحرانی است. در بدنه و فرآیند حکمرانی، مشارکت مردمی از طریق بیعت (برای مقبولیت و تأسیس) و مشورت (برای تصمیم‌سازی در امور عمومی) نقش اساسی و جدایی‌ناپذیر ایفا می‌کند. این مدل درصدد است جمهوریت (مقبولیت و مشارکت مردمی) و اسلامیت (مشروعیت و ضوابط الهی) را در یک چارچوب منسجم ترکیب کند. به بیان دیگر، مرکز ثقل تصمیم‌گیری، رهبری الهی است، اما میدان عمل و تحقق آن، با مشارکت و همراهی مردم است. نوآوری مدل ارائه چارچوبی نظام‌مند است که همزمان بر منشأ الهی مشروعیت رهبری و نقش واقعی و فعال مردم در فرآیند حکومت (از تأسیس تا تصمیم‌گیری در امور غیرمنصوص) تأکید می‌کند و آن را بر مبانی قرآنی مستند می‌سازد. این مدل تصمیم‌گیری که هم به مبانی الهی توجه دارد و هم نقش مردم را در فرآیندهای سیاسی برجسته می‌سازد، می‌تواند به‌عنوان الگویی برای حکمرانی مطلوب در جوامع اسلامی با عنوان مردم سالاری دینی مورد استفاده قرار گیرد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

آذر، عادل؛ علی رجب‌زاده قطری. (۱۳۹۹). تصمیم‌گیری کاربردی: رویکرد چندشاخصه. تهران: انتشارات نگاه دانش.

ابن هشام حمیری معافری. (بی‌تا). السیرة النبویة (لابن هشام). بیروت: دار المعرفة.

اسلام‌پناه، مهدی؛ سیدمحمود هاشمی. (۱۳۹۷). تئوری‌های تصمیم‌گیری در مدیریت (ویراستار مسعود آزاد). تهران: منشور سمیر.

اسنایدر، ریچارد. (۱۳۸۹). تصمیم‌گیری در سیاست خارجی (مترجم: محمد جعفر جوادی ارجمند و مجید فرهام). تهران: میزان.

افشردی، مجید. (۱۳۹۹). مهارت‌های تصمیم‌گیری. تهران: انتشارات سورياس.

الوانی، سیدمهدی. (۱۳۸۹). تصمیم‌گیری و تعیین خط‌مشی دولتی. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

امام خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷). طرح کلی اندیشه اسلامی در قرآن. قم: مؤسسه فرهنگی ایمان جهادی.

امام خمینی، سیدروح‌الله. (۱۴۳۴ق). البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله.

بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی) (اعداد: مرعشلی، محمد عبدالرحمن). بیروت: دار إحیاء التراث العربي.

تاجی، محمد؛ رحیمی قاضی‌کلایه، امیر؛ سیفی چهره، محمد. (۱۳۹۸). مهندسی تصمیم‌گیری (مدلها و راهکارها). تهران: انتشارات راه دکتری، سنجش و دانش.

جوادی آملی، مرتضی. (۱۳۷۲). نحوه سیاستگذاری و تصمیم‌گیری در مدیریت اسلامی. فرایند مدیریت و توسعه، ۷(۴)، صص ۱-۱۰.

جی، راس. (۱۳۸۴). تفکر سریع تصمیم‌گیری (مترجم: احسان شجیعی). مشهد: سنبله.
رحمانی‌زاده دهکردی، حمیدرضا. (۱۴۰۱). پیش‌درآمدی بر آسیب‌شناسی تصمیم‌گیری در نهادهای حاکمیتی با تأکید بر دولت. فصلنامه دولت‌پژوهی، ۸(۳۰)، صص ۱۶۳-۱۹۶.
روسو، ژان ژاک، (۱۳۸۹). قرارداد اجتماعی؛ متن و در زمینه متن: ژارژ شومین، آندره سینک، کلود مورالی، ژوزه مدینا (مترجم: مرتضی کلانتریان، چاپ پنجم). تهران: سپهر خرد
طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان في تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۸). المیزان (مترجم: محمدباقر موسوی). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد. (۱۳۶۷). اساس الاقتباس (مصحح: مدرس رضوی، محمدتقی). تهران: دانشگاه تهران.
عراقی، ضیاءالدین. (۱۳۶۱). بدائع الأفکار فی الأصول (ج۱). نجف اشرف: المطبعة العلمیه.
فارابی، ابونصر. (۱۹۸۶). المله و نصوص اخری (محقق: محسن مهدی) بیروت: دارالمشرق.
فیرحی، داود. (۱۳۸۲). نظام سیاسی و دولت در اسلام. تهران: انتشارات سمت.
کلیر، جیمز. (۱۳۹۸). راهنمای تصمیم‌گیری: چگونه می‌شود تصمیم‌های هوشمندانه‌ای گرفت (مترجم: مهسا ساعتیان). تهران: میلکان.
کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافي (مصحح: غفاری علی‌اکبر و آخوندی، محمد). تهران: دار الکتب الإسلامیة.
لک‌زایی، نجف؛ لک‌زایی، رضا. (۱۴۰۲). ضرورت تأسیس نظام سیاسی اسلامی در آموزه‌های قرآنی. فقه و سیاست، ۴(۲)، صص ۷-۳۱.
لک‌زایی، نجف؛ لک‌زایی، رضا. (۱۴۰۳). شبکه قدرت در دولت اسلامی: شرایط به‌کارگیری کارگزاران در نظام سیاسی براساس قرآن کریم. فقه و سیاست، ۵(۱)، صص ۷-۳۲.
مجلسی، محمد باقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار (مصحح: جمعی از محققان). بیروت: دار إحیاء التراث العربي.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۸). مردم سالاری دینی و نظریه ولایت فقیه (چاپ سوم) قم: موسسه انتشارات امام خمینی.

منطقی، محسن. (۱۳۹۵). تصمیم‌گیری در مدیریت بر مبنای آموزه‌های اسلامی. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

نبی‌لو، عظیم‌اله؛ لک‌زایی، نجف. (۱۳۹۸). نظام سیاسی در نهج‌البلاغه. فصلنامه بحران‌پژوهی جهان اسلام، ۶(۳)، صص ۱-۲۴.

Jurisprudence and politics
ISSN: 2717-3569
EISSN:2717-3577

The Position of the Jurisprudential Principle of Respect in the Citizen Rights Charter of the Islamic Republic of Iran[1]

Abolfazl Nourian[1] **Seyfollah Sarrami**[2]

1. Ph.D. Candidate in Fiqh and Law, University of Mazandaran, Babolsar, Iran **(Corresponding Author)**.
Alaviesayyedali1@gmail.com
2. Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
sarrami.sayfollah@isca.ac.ir; https://orcid.org/0000-3000-3531-1637

Abstract

The jurisprudential principle of respect (*qaʿidat al-iḥtirām*), as one of the foundational principles of Imamiya jurisprudence, occupies a central position in safeguarding individuals' property, life, and dignity. Within the legal system of the Islamic Republic of Iran, this principle has been reflected—both directly and indirectly—in legislative enactments and higher-level legal documents. The Citizen Rights Charter adopted in 2016, particularly Articles 75 and 76, clearly manifests this principle in the sphere of material and intellectual property. The primary question of this study is how the position of the principle of respect in the Citizen Rights Charter can be evaluated and to what extent it can serve as a theoretical and practical foundation for guaranteeing the rights of the Iranian nation. Using a descriptive-analytical approach and a comparative method, this research examines Qur'anic and narrational evidence as well as the views

1. Nourian, A., & Sarrami, S. (2025). The position of the jurisprudential principle of respect in the Citizen Rights Charter of the Islamic Republic of Iran. *Jurisprudence and Politics*. *6(1)*, pp. 67-92. https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73842.1108

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

▣ **Received:** 2024/03/30 ● **Revised:** 2025/01/12 ● **Accepted:** 2025/02/22 ● **Published online:** 2025/03/29

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

of Imamiya jurists—including Ayatollah Khomeini and Ayatollah Khoei—and analyzes the relationship between this principle and the provisions of the Charter, as well as Iranian civil and criminal laws. The findings indicate that the principle of respect encompasses both dimensions of inviolability: the prohibition of unauthorized interference and the obligation of liability and compensation for damages. Accordingly, this principle can function as a valid normative foundation for protecting citizens' property rights and privacy, serving as both the theoretical and practical underpinning of the Citizen Rights Charter. The novelty of this research lies in presenting a comparative mapping between the components of the principle of respect and the articles of the Citizen Rights Charter. It demonstrates that this principle has the potential to serve as a credible theoretical framework for policymaking in the field of citizen rights and for enhancing the efficiency of the legal system of the Islamic Republic of Iran. Consequently, the Citizen Rights Charter is not only grounded in the teachings of Imamiya jurisprudence but, in practice, can rely on the principle of respect to provide a more effective guarantee for safeguarding the rights of the Iranian people.

Keywords
Principle of respect, Citizen Rights Charter, liability, Imamiya jurisprudence, constitutional rights.

الفقه والسياسية
ISSN: ٢٧١٧-٣٥٦٩
EISSN:٢٧١٧-٣٥٧٧

مكانة قاعدة الاحترام الفقهية في منشور حقوق المواطنة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية[١]

أبو الفضل نوريان[١] سيف الله صرامي[٢]

١. طالب دكتوراه في الفقه والحقوق، جامعة مازندران، بابلسر، إيران **(الباحث المسؤول)**.
Alaviesayyedali1@gmail.com

٢.أستاذ مشارك، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.
sarrami.sayfollah@isca.ac.ir

الملخّص

تُعَدُّ قاعدةُ الاحترام من القواعد الفقهية المؤسِّسة في الفقه الإمامي، لما تنطوي عليه من أبعادٍ تنظيميةٍ ومعياريةٍ في صيانة الأموال والأنفس وصون الكرامة الإنسانية. وقد كان لهذه القاعدة حضورٌ ملحوظ في البنية التشريعية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، سواءً على مستوى القوانين العادية أم في الوثائق العليا الناظمة للحقوق والحريات العامة. ويُجسِّد منشور حقوق شهروندی الصادر سنة ٢٠١٦ - ولا سيّما في المادتين (٧٥) و(٧٦) - مظهرًا بيّنًا لامتداد هذه القاعدة في مجال حماية الملكية بنوعيها المادي والمعنوي. وتسعى هذه الدراسة إلى معالجة الإشكالية الآتية: ما موقع قاعدة الاحترام ضمن الإطار المعياري لمنشور حقوق المواطنة، وإلى أي مدى يمكن تكييفها أساسًا نظريًا ومرجعيةً عمليةً لضمان حقوق الشعب الإيراني؟ وقد اعتُمد المنهج الوصفي-التحليلي مدعومًا بالمقاربة المقارنة، عبر استقراء الأدلة القرآنية والروائية، وتحليل اتجاهات فقهاء الإمامية، ومنهم روح‌الله

١. **الاستشهاد بهذه المقالة:** نوريان، أبو الفضل؛ صرامي، سيف الله. (٢٠٢٥). مكانة قاعدة الاحترام الفقهي في ميثاق حقوق المواطنين في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، الفقه والسياسة، ٦(١)، صص ٦٧-٩٢.
https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73842.1108

▣ **نوع المقال:** بحثية؛ **الناشر:** المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٤/٠٣/٣٠ ● **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٥/٠١/١٢ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٥/٠٢/٢٢ ● **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٥/٠٣/٢٩

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

خميني وأبو القاسم الخوئي، فضلًا عن دراسة العلاقة التكاملية بين هذه القاعدة وموادّ المنشور وأحكام القوانين المدنية والجزائية المعمول بها في إيران. وقد خلصت الدراسة إلى أنّ قاعدة الاحترام ذات طبيعة مزدوجة من حيث الأثر الفقهي؛ فهي تقرّر من جهةٍ حرمةَ التصرّف غير المشروع في مال الغير وحقوقه، وتُثبت من جهةٍ أخرى الضمانَ ووجوبَ جبر الضرر الناشئ عن الاعتداء. وبهذا المعنى، تُعدّ القاعدة إطارًا معياريًا متكاملًا يُسهم في تعزيز الحماية القانونية للملكية والخصوصية، ويُشكّل سندًا نظريًا راسخًا لمنشور حقوق المواطنة. وتتجلّى القيمة العلمية لهذا البحث في بناء مقاربةٍ تحليليةٍ مقارنةٍ تُبرز التقاطعات البنيوية بين مرتكزات قاعدة الاحترام ومضامين منشور حقوق المواطنة، بما يكشف عن قابليتها للاضطلاع بدورٍ تأسيسي في توجيه سياسات حقوق المواطنة وتعزيز فاعلية النظام القانوني في الجمهورية الإسلامية الإيرانية. وعليه، فإنّ منشور حقوق المواطنة لا يقتصر في مشروعيته على الاستناد إلى الأصول الفقهية الإمامية، بل يمتلك - في ضوء قاعدة الاحترام - مقوماتٍ معياريةً وتنفيذيةً تُعزّز ضمانات حماية حقوق الشعب الإيراني في التطبيق العملي.

الكلمات المفتاحية

قاعدة الاحترام، منشور حقوق المواطنة، الضمان، الفقه الإمامي، الحقوق الدستورية.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

جایگاه قاعده فقهی احترام در منشور حقوق شهروندی جمهوری اسلامی ایران[۱]

ابوالفضل نوریان[۱] سیف‌الله صرامی[۲]

۱. دانشجوی دکتری رشته فقه و حقوق، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران **(نویسنده مسئول)**.
Alaviesayyedali1@gmail.com

۲. دانشیار، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
sarrami.sayfollah@isca.ac.ir

چکیده

قاعده فقهی احترام، به‌عنوان یکی از قواعد بنیادین فقه امامیه، در صیانت از اموال، جان و حیثیت افراد جایگاهی محوری دارد و در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران نیز به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم در تدوین قوانین و اسناد بالادستی انعکاس یافته است. منشور حقوق شهروندی که در سال ۱۳۹۵ از سوی دولت وقت جمهوری اسلامی ایران ابلاغ شد، بویژه در مواد ۷۵ و ۷۶، تجلی بارز این قاعده را در حوزه مالکیت مادی و معنوی نشان می‌دهد. پرسش اصلی این پژوهش آن است که جایگاه قاعده احترام در منشور حقوق شهروندی چگونه قابل ارزیابی است و تا چه میزان می‌تواند به‌عنوان مبنای نظری و عملی برای تضمین حقوق ملت ایران مورد استفاده قرار گیرد.

این تحقیق با رویکرد توصیفی-تحلیلی و روش تطبیقی، ضمن بررسی مستندات قرآنی، روایی و آرای

۱. **استناد به این مقاله:** نوریان، ابوالفضل؛ صرامی، سیف‌الله. (۱۴۰۴). جایگاه قاعده فقهی احترام در منشور حقوق شهروندی جمهوری اسلامی ایران. فقه و سیاست، ۶(۱)، صص ۶۷-۹۲.
https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73842.1108

نوع مقاله: پژوهشی؛ **ناشر:** پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۱۱ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۳/۱۰/۲۳ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۱۲/۰۴ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۰۱/۰۹

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

فقهای امامیه (از جمله امام خمینی و آیت‌الله خوئی)، نسبت این قاعده را با مواد منشور و قوانین مدنی و کیفری ایران تحلیل می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که قاعده احترام دربردارنده هر دو جنبه حرمت است: هم منع تصرف غیرمجاز و هم ضمان و لزوم جبران خسارت. بدین‌سان، این قاعده می‌تواند به‌عنوان مبنای هنجاری معتبر برای حمایت از مالکیت و حریم خصوصی شهروندان عمل کند و پشتوانه نظری و عملی منشور حقوق شهروندی باشد.

نوآوری پژوهش حاضر در ارائه نقشه‌ای تطبیقی میان مؤلفه‌های قاعده احترام و مواد منشور حقوق شهروندی است؛ بر این اساس که نشان داده می‌شود این قاعده ظرفیت آن را دارد تا به‌عنوان چارچوب نظری معتبر در سیاست‌گذاری حقوق شهروندی و ارتقای کارآمدی نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران مورد استفاده قرار گیرد. درنتیجه، منشور حقوق شهروندی نه‌تنها متکی بر آموزه‌های فقهی امامیه است، بلکه در مقام عمل نیز می‌تواند با استناد به قاعده احترام، ضمانت اجرایی مؤثرتری برای حفظ حقوق ملت ایران فراهم آورد.

کلیدواژه‌ها

قاعده احترام، منشور حقوق شهروندی، ضمان، فقه امامیه، حقوق اساسی.

مقدمه

حقوق شهروندی به‌عنوان یکی از ارکان بنیادین نظام‌های سیاسی و حقوقی، همواره در کانون توجه اندیشه‌های فلسفی، فقهی و حقوقی قرار داشته است. در تاریخ تمدن بشری، دولت‌ها و حکومت‌ها کوشیده‌اند با تدوین قواعد و منشورهایی جامع، زمینه رضایت شهروندان و بهره‌گیری از ظرفیت‌های انسانی آنان را فراهم آورند. در این میان هیئت دولت جمهوری اسلامی ایران، در سال ۱۳۹۵، با ابلاغ منشور حقوق شهروندی، تلاش کرد گامی در جهت تبیین و تثبیت حقوق اساسی ملت برداشت و کوشید الگویی نوین برای کشورهای اسلامی در عرصه معاصر ارائه دهد. با این حال، پرسش بنیادین آن است که این منشور تا چه اندازه بر مبانی فقهی امامیه استوار است و کدام قواعد فقهی در شکل‌گیری و اعتبار آن نقش محوری داشته‌اند.

قاعده فقهی احترام، به‌عنوان یکی از قواعد ریشه‌دار در فقه امامیه، از جایگاهی ممتاز در صیانت از اموال، جان و حیثیت افراد برخوردار است. این قاعده با پشتوانه ادله اربعه، نه‌تنها در حوزه تکلیفی (منع تصرف غیرمجاز) بلکه در حوزه وضعی (ضمان و جبران خسارت) کارکرد دارد و به‌عنوان مبنای نظری و عملی در بسیاری از قوانین مدنی و کیفری ایران انعکاس یافته است. تنزیل حرمت مال به حرمت خون، که در روایات معتبر و آرای فقهای برجسته همچون امام خمینی‌ﷺ و آیت‌الله خوئی مطرح شده، نشان می‌دهد که احترام به مالکیت و حریم خصوصی افراد، نه صرفاً یک توصیه اخلاقی، بلکه یک الزام شرعی و حقوقی است که ضمانت اجراهای مشخصی را به همراه دارد.

اهمیت این بحث از آن روست که منشور حقوق شهروندی، بویژه در مواد ۷۵ و ۷۶، به‌طور مستقیم بر صیانت از مالکیت مادی و معنوی تأکید کرده و درنتیجه، قاعده احترام را به‌عنوان مبنای هنجاری خود پذیرفته است. در شرایطی که بسیاری از اختلافات و دعاوی حقوقی ناشی از خلأهای قانونی یا تفسیرهای محدود از قواعد فقهی است، بازخوانی و اعتبارسنجی جایگاه قاعده احترام در منشور می‌تواند به رفع نواقص و تقویت ضمانت‌های اجرایی حقوق شهروندان کمک کند. بدین ترتیب، پژوهش حاضر نه‌تنها به تبیین نظری جایگاه قاعده احترام می‌پردازد، بلکه با ارائه نقشه تطبیقی میان مؤلفه‌های

این قاعده و مواد منشور، می‌کوشد ظرفیت‌های عملی آن را در سیاست‌گذاری حقوقی جمهوری اسلامی ایران آشکار سازد.

نوآوری این تحقیق در آن است که برخلاف مطالعات پیشین که به‌طور عمده به بررسی لغوی یا فقهی قاعده احترام بسنده کرده‌اند، این پژوهش با رویکردی میان‌رشته‌ای، پیوند میان فقه امامیه و حقوق اساسی ایران را در قالب منشور حقوق شهروندی نشان می‌دهد. بدین‌سان، قاعده احترام نه‌تنها به‌عنوان یک اصل فقهی، بلکه به‌مثابه چارچوب نظری معتبر در نظام حقوقی معاصر معرفی می‌شود و می‌تواند مبنای توسعه و اصلاح قوانین مرتبط با مالکیت، حریم خصوصی و آزادی‌های مشروع قرار گیرد.

از این منظر، ضرورت پژوهش حاضر در پاسخ به این نیاز نهفته است که نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران برای تحقق اهداف و آرمان‌های خود، نیازمند بازخوانی پیوسته قواعد فقهی و تطبیق آنها با مقتضیات روز جامعه است. قاعده احترام، با توجه به جامعیت و انعطاف‌پذیری خود، ظرفیت آن را دارد که به‌عنوان یکی از مبانی اصلی منشور حقوق شهروندی، ضامن حقوق ملت ایران باشد و در عین حال، پویایی فقه امامیه را در رویارویی با مسائل نوین اجتماعی و حقوقی به نمایش گذارد.

پیشینه تحقیق

مطالعات پیشین پیرامون قاعده فقهی احترام و منشور حقوق شهروندی، نشان می‌دهد که هر یک از این دو حوزه به‌طور مستقل مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته‌اند، اما بررسی تطبیقی و نظام‌مند نسبت میان آنها کمتر انجام گرفته است. در حوزه فقه امامیه، رساله‌ها و آثار متعددی به تبیین مبانی لغوی، ادله شرعی و فروعات فقهی قاعده احترام پرداخته‌اند. برای نمونه، سلامی‌زاده (۱۳۹۳) در رساله کارشناسی ارشد خود با عنوان «قاعده احترام مال مسلمان در فقه امامیه و حقوق مدنی»، ضمن تحلیل مفصل اصطلاحات و مستندات قاعده، به بررسی مسقطات آن در متون فقهی و حقوق مدنی پرداخته و نشان داده است که استثنائات قاعده در هر دو نظام، از

حیث محتوا مشابه اما از حیث منبع متفاوت‌اند. این پژوهش از حیث لغوی و فقهی غنی است، اما فاقد پیوند مستقیم با اسناد بالادستی حقوقی معاصر همچون منشور حقوق شهروندی است.

در همین راستا، بجنوردی (۱۳۹۵) در اثر جامع خود پیرامون قواعد فقهیه، قاعده احترام را با رویکردی موسع بررسی کرده است. وی با اتکا به منابع لغوی، آیات قرآنی و روایات معتبر، دیدگاه‌های فقها را در خصوص حرمت تکلیفی و ضمان وضعی تحلیل کرده و فروعات فقهی مرتبط با قاعده را مورد ارزیابی قرار داده است. این اثر به‌عنوان یکی از منابع اصلی در حوزه قواعد فقهیه شناخته می‌شود، اما تمرکز آن بر مبانی نظری و فقهی است و کمتر به تطبیق با نظام حقوقی معاصر پرداخته است.

غلامی (۱۳۹۶) نیز در رساله کارشناسی ارشد خود با عنوان «مباحث کاربردی قاعده احترام مال مسلمان در متون فقهی امامیه»، ضمن تبیین مستندات و مباحث لغوی، رابطه قاعده احترام با سایر قواعد اصولی همچون حکومت، ورود، تخصیص و تخصص را بررسی کرده است. بخش عمده پژوهش وی به تحلیل مصادیق فقهی در آثار فقها اختصاص دارد و از این حیث، ارزشمند است؛ اما همچنان خلأ ارتباط با منشور حقوق شهروندی و قوانین اساسی ایران در آن مشهود است.

در حوزه منشور حقوق شهروندی، مطالعاتی با رویکرد حقوق عمومی و اندیشه سیاسی انجام شده است. بجنوردی و همکاران (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با تمرکز بر دیدگاه‌های امام خمینی﵀، حقوق شهروندی را به‌عنوان هدیه الهی معرفی کرده و بر ضرورت رعایت آن در حکومت اسلامی تأکید کرده‌اند. این پژوهش با استخراج مبانی حقوق شهروندی از سخنان امام، بر جنبه الهی و فراگیر این حقوق تأکید دارد، اما فاقد تحلیل فقهی-حقوقی دقیق نسبت به قواعد بنیادین همچون قاعده احترام است.

شاهنده (۱۴۰۱) نیز در مقاله‌ای با محوریت کلام امام علی﵇، حقوق شهروندی را در چارچوب آموزه‌های اسلامی بررسی کرده و راه‌های تضمین آن را تبیین کرده است. وی بر این باور است که حکومت اسلامی تنها زمانی می‌تواند حقوق شهروندان را تضمین کند که بر مبنای احکام اسلامی اداره شود و مسئولان با دغدغه رعایت شریعت

بر منصب خود قرار گیرند. این پژوهش از حیث پیوند میان آموزه‌های دینی و حقوق شهروندی ارزشمند است، اما همچنان فاقد تحلیل تطبیقی نسبت به قواعد فقهی خاص و منشور حقوق شهروندی است.

مرور مطالعات پیشین نشان می‌دهد که پژوهش‌های موجود عمدتاً یا بر جنبه‌های فقهی قاعده احترام تمرکز داشته‌اند و به تحلیل مبانی لغوی، ادله شرعی و فروعات فقهی آن پرداخته‌اند، یا بر جنبه‌های کلی حقوق شهروندی در اندیشه اسلامی تأکید کرده‌اند. هرچند این آثار از حیث نظری و فقهی ارزشمندند، اما فاقد پیوند مستقیم و نظام‌مند میان قاعده احترام و منشور حقوق شهروندی بوده‌اند. به بیان دیگر، خلأ اصلی در ادبیات موجود، فقدان بررسی تطبیقی و جامع جایگاه این قاعده در چارچوب منشور حقوق شهروندی جمهوری اسلامی ایران است. پژوهش حاضر درصدد است این خلأ را پر کند و با ارائه تحلیلی تطبیقی، نشان دهد که قاعده احترام نه‌تنها مبنای نظری منشور است، بلکه در سطح عملی نیز می‌تواند به‌عنوان چارچوبی معتبر برای تضمین حقوق ملت ایران عمل کند. نوآوری این تحقیق در آن است که برای نخستین بار، مؤلفه‌های قاعده احترام با مواد منشور حقوق شهروندی به‌صورت نظام‌مند تطبیق داده می‌شوند و ظرفیت‌های این قاعده برای تقویت ضمانت‌های اجرایی حقوق شهروندان آشکار می‌گردد. بدین‌سان، پژوهش حاضر پلی میان فقه امامیه و حقوق اساسی ایران ایجاد می‌کند و می‌تواند الگویی برای توسعه و اصلاح قوانین مرتبط با مالکیت، حریم خصوصی و آزادی‌های مشروع در نظام حقوقی معاصر باشد.

۱. مبانی مفهومی

۱-۱. قاعده احترام

قاعده فقهی احترام یکی از قواعد ریشه‌دار در فقه امامیه است که براساس آن، اموال و حقوق افراد از هرگونه تصرف و تجاوز غیرمجاز مصونیت دارند. این قاعده با پشتوانه ادله اربعه (قرآن، سنت، اجماع و عقل) تثبیت شده و در صورت وقوع تعدی، شخص متجاوز مسئول و ضامن ما فات خواهد بود. به بیان دیگر، احترام به مال و حقوق دیگران

نه صرفاً یک توصیه اخلاقی، بلکه یک الزام شرعی و حقوقی است که ضمانت اجراهای وضعی همچون ضمان و جبران خسارت را به همراه دارد (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج۱، ص ۲۱۳).

۱-۲. منشور حقوق شهروندی

منشور حقوق شهروندی در سال ۱۳۹۵ ، به عنوان سندی بالادستی، در حقوق عمومی، برنامه و خط مشی دولت وقت را برای رعایت و ارتقای حقوق اساسی ملت ایران ترسیم می‌کند. این منشور با استناد به اصل ۱۳۴ قانون اساسی تنظیم شده و مجموعه‌ای از حقوق شهروندی را دربرمی‌گیرد که یا در منابع نظام حقوقی ایران پیش‌تر شناسایی شده‌اند یا دولت موظف به ایجاد، تحقق و اجرای آنها از طریق اصلاح و توسعه نظام حقوقی و تصویب لوایح قانونی است (منشور حقوق شهروندی، ۱۳۹۵، ص ۱).

۲. مبانی نظری

۱-۲. قاعده احترام

قاعده احترام در فقه امامیه از جمله قواعد بنیادین است که براساس آن، هرگونه تصرف در اموال دیگران بدون اذن مالک یا مجوز شرعی، مشمول حرمت تکلیفی خواهد بود. پرسش اصلی در این زمینه آن است که آیا این قاعده افزون بر حرمت تکلیفی، دلالت بر حکم وضعی یعنی ضمان و وجوب جبران خسارت نیز دارد یا خیر. در این خصوص دو دیدگاه عمده میان فقهای امامیه مطرح شده است.

آیت‌الله خوئی قاعده احترام را تنها ناظر به حرمت تکلیفی دانسته و نسبت به ضمان وضعی آن را مسکوت می‌داند. به باور ایشان، احترام مال مسلمان تنها اقتضای منع تصرف غیرمجاز دارد و اثبات ضمان نیازمند دلیل مستقل است. آیت‌الله خوئی نیز ذیل روایت «لا یحلّ لمؤمن مال أخیه إلا من طیب نفس منه» (حر عاملی،۱۴۱۴ ق، ج۱۲، ص ۲۸۱) تأکید می‌کند که حرمت و حلیت به اعتبار تصرف در مال است و روایت تنها بر حکم تکلیفی دلالت دارد، نه بر ضمان وضعی (موسوی خوئی، ۱۴۱۷ق، ج۳، ص ۹۰).

در مقابل، برخی از فقهاء، قاعده احترام را افزون بر حرمت تکلیفی، شامل حرمت وضعی(ضمان) هم می‌دانند که در ادامه، ذیل استناد به سنت، خواهد آمد

۲-۱-۲. مستندات قاعده احترام

الف) قرآن کریم

آیات قرآن کریم به‌طور مکرر بر ضرورت رعایت حقوق مردم و احترام به حریم آنان تأکید کرده‌اند. یکی از مهمترین مستندات قاعده احترام، آیه ۲۹ سوره نساء است که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ». این آیه به‌صراحت هرگونه تملک و تصرف در اموال دیگران از طریق باطل را منع کرده و تنها تجارت مبتنی بر رضایت طرفین را مجاز دانسته است.

تحلیل لغوی واژه «أکل» نشان می‌دهد که مقصود از آن، هرگونه تصرفی است که با تسلط همراه بوده و موجب قطع ید دیگران از مال شود. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان تصریح می‌کند که نهی از «أکل مال به باطل» ناظر به معاملات ناقله‌ای است که جامعه را به فساد می‌کشاند، مانند ربا و قمار. ایشان تأکید می‌کند که دلالت آیه عام است و همه معاملات باطل را دربر می‌گیرد؛ ذکر مصادیق خاص در روایات، صرفاً نمونه‌هایی از این معاملات است. بر این اساس، آیه شریفه نه‌تنها بر حرمت تکلیفی تصرف غیرمجاز دلالت دارد، بلکه زمینه استنباط ضمان وضعی را نیز فراهم می‌آورد؛ زیرا منع از اتلاف و تصرف باطل، ملازم با لزوم جبران خسارت است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۴، ص ۳۱۵).

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، ذیل آیه شریفه «لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» بر این نکته تأکید می‌کند که تقیید عبارت «لا تأکلوا اموالکم» به قید «بینکم» دلالت بر نوعی اجتماع و گردش مال در میان افراد دارد؛ به این معنا که نهی از اکل مال در این آیه ناظر به معاملات ناقله‌ای است که موجب انتقال مال از فردی به دیگری می‌شود. هنگامی که این نهی به قید «بالباطل» مقید گردد، مراد معاملات و تصرفاتی خواهد بود که نه تنها به سعادت جامعه نمی‌انجامند، بلکه آن را به

فساد و هلاکت سوق می‌دهند؛ از جمله ربا، قمار و سایر معاملات فاسد. بدین ترتیب، آیه شریفه به‌طور عام بر حرمت هرگونه معامله باطل دلالت دارد و ذکر مصادیق خاص در روایات، مانند قمار، صرفاً نمونه‌هایی از این معاملات است نه اینکه شارع تنها همان موارد را حرام دانسته باشد. براساس این تحلیل، آیه شریفه را می‌توان چنین معنا کرد: اموال یکدیگر را از طریق اسباب و روش‌های باطل مانند قمار، سرقت و خیانت تصرف نکنید، مگر آنکه این اموال از طریق تجارت مشروع و مبتنی بر رضایت طرفین به دست آمده باشد. در اینجا حلیت تصرف، اثر قهری تجارت صحیح است و نه صرفاً ناشی از توافق متعاملین (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۴، ص ۳۱۷).

ب) سنت

از جمله مستندات مهم قاعده احترام، روایات متعددی است که به‌صراحت بر حرمت مال مسلمان و قیاس آن با حرمت خون و جان وی تأکید دارند. در خطبه مشهور پیامبر اکرمﷺ در حجةالوداع، پس از پایان مناسک حج، حضرت با طرح پرسش‌هایی درباره حرمت روز، ماه و سرزمین، بر این نکته تصریح کردند که حرمت اموال و جان‌های مسلمانان همانند حرمت آن روز، ماه و سرزمین است و تا روز قیامت استمرار خواهد داشت. این روایت که در منابع معتبر شیعه نقل شده، بر اصل مصونیت مال و جان مسلمانان تأکید دارد و هرگونه تصرف بدون رضایت را ممنوع می‌سازد (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ج۲۹ ، ص ۱۰).

فقهای امامیه در تحلیل این روایت دو دیدگاه متفاوت ارائه کرده‌اند. آیت‌الله خوئی با تکیه بر مبانی اصولی خود، روایت را صرفاً ناظر به حکم تکلیفی دانسته و معتقد است که نسبت حرمت و حلیت به مال، به اعتبار تصرف در آن است؛ همان‌گونه که حرمت خمر به شرب آن تعلق دارد. از نظر ایشان، روایت تنها بر عدم جواز تصرف بدون اذن دلالت دارد و نسبت به ضمان وضعی ساکت است (موسوی خوئی، ۱۴۱۷ق، ج۳، ص ۱۴۷). امام خمینیﷺ نیز در کتاب «البیع» همین مبنا را پذیرفته و روایت را در مقام بیان حکم ارتکازی عقلا دانسته است؛ بدین معنا که عدم جواز تصرف در مال غیر، یک حکم

عقلایی است که روایت صرفاً آن را تأیید کرده و از حیث ضمان وضعی دلالتی ندارد (موسوی خمینی، ۱۴۱۸ق، ص ۴۰۱).

در مقابل، برخی فقها همچون آیت‌الله جزائری در «هدی الطالب فی شرح المکاسب» بر این باورند که روایت افزون بر حرمت تکلیفی، بر ضمان وضعی نیز دلالت دارد. ایشان با استناد به عموم تنزیل در حدیث «حرمة ماله کحرمة دمه» تصریح می‌کند که همان‌گونه که احترام خون مقتضی دیه و جبران در صورت ریخته شدن است، احترام مال نیز مقتضی ضمان و جبران در صورت تلف شدن خواهد بود؛ بنابراین، اگر مال در ید متصرف تلف شود، وی ضامن جبران آن است تا مال مسلمان هدر نرود (جزائری، ۱۴۱۶ق، ج۳، ص ۱۲۴).

روایت دیگری از پیامبر اکرمﷺ نیز بر همین مضمون تأکید دارد: «ناسزا گفتن به مؤمن سبب فسق، درگیری به قصد قتل او سبب کفر، غیبت او معصیت، و احترام مال او همانند احترام خون اوست» (حر عاملی ، ۱۴۰۳ق، ج۱۲، ص ۲۸۱) . این روایت نیز به‌صراحت حرمت مال را در کنار حرمت جان قرار داده و بر لزوم رعایت آن تأکید کرده است. آیت‌الله خوئی در تحلیل این روایت نیز همان مبنای پیشین را تکرار کرده و آن را صرفاً ناظر به حرمت تکلیفی دانسته است (موسوی خوئی، ۱۴۱۷ق، ج۳، ص ۱۴۷)؛ در حالی که دیدگاه جزائری و برخی دیگر از فقها، روایت را شامل ضمان وضعی نیز می‌دانند (مروج جزائری، ۱۴۱۶ق، ج۳، ص ۱۲۴).

بدین ترتیب، روایات نبوی و علوی در باب حرمت مال مسلمان، زمینه‌ای برای دو قرائت متفاوت فراهم کرده‌اند: یکی قرائت محدود به حرمت تکلیفی که بر منع تصرف غیرمجاز تأکید دارد، و دیگری قرائت موسع که افزون بر حرمت تکلیفی، ضمان وضعی و لزوم جبران خسارت را نیز در بر می‌گیرد. این اختلاف دیدگاه در حقیقت نشان‌دهنده ظرفیت بالای قاعده احترام برای تفسیر و تطبیق در نظام حقوقی معاصر است؛ بویژه در منشور حقوق شهروندی که حمایت از مالکیت و حریم خصوصی شهروندان را به‌عنوان یکی از اصول بنیادین خود پذیرفته است.

ج) اجماع

فقهای امامیه در باب حرمت تعدی و تجاوز به مال مسلمان، ادعای اجماع کرده‌اند. علامه حلی در آثار خود تصریح می‌کند که این حکم مورد اتفاق فقهاست و هیچ‌یک در اصل حرمت آن تردید نکرده‌اند (حلی، ۱۴۱۳ق، ج۳، ص ۳۵۴). با این حال، بررسی دقیق نشان می‌دهد که این اجماع از نوع «مدرکی» است؛ یعنی مستند آن به‌طور مستقیم از کتاب و سنت گرفته شده و نه از کشف رأی معصوم. از آنجاکه اجماع مدرکی حجیت مستقل ندارد و اعتبار خود را از همان ادله شرعی دریافت می‌کند، نمی‌تواند به‌عنوان دلیل مستقل برای اثبات قاعده احترام مورد استناد قرار گیرد؛ بنابراین، اجماع در این مسئله بیشتر جنبه تأییدی دارد و نشان‌دهنده اتفاق نظر فقها براساس مستندات قرآنی و روایی است، نه اینکه خود به‌عنوان منبع مستقل حجیت داشته باشد.

د) عقل

عقل و سیره عقلا نیز از مستندات مهم قاعده احترام به شمار می‌روند. تصرف و تعدی به مال غیر بدون اذن و اجازه، از اصول مسلّم عقلی است که تمامی فقها بر آن اذعان دارند. عقل به‌طور بدیهی حکم می‌کند که تجاوز به مال دیگران قبیح و غیرقابل پذیرش است و این حکم ارتکازی در میان عقلا نیز وجود دارد. فقهایی همچون موسوی خوئی، علامه حلی، فخرالمحققین و ابن ادریس حلی، همگی بر این نکته تأکید کرده‌اند که عقل به‌روشنی حرمت چنین تصرفی را درک می‌کند و نسبت به آن موضع‌گیری دارد. از این‌رو، عقل نه‌تنها بر حرمت تکلیفی تصرف غیرمجاز دلالت دارد، بلکه به‌طور ضمنی ضمان وضعی را نیز تأیید می‌کند؛ زیرا قاعده عقلایی آن است که هر کس مال دیگری را تلف کند، ضامن جبران آن خواهد بود (موسوی خوئی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص ۵۳۶؛ علامه حلی، ۱۴۱۳ق، ج۵، ص ۳۴؛ فخر المحققین، ۱۳۸۷ق، ج۱، ص ۲۱۶؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص ۲۰۹).

جمع‌بندی مستندات

با توجه به مجموعه مستندات، می‌توان گفت که حرمت تکلیفی تصرف و تعدی به مال مسلمان جزء مسلمات فقه امامیه است و هیچ‌یک از فقها نسبت به آن اشکال نکرده‌اند. در مقابل، اختلاف نظر در باب حرمت وضعی وجود دارد: گروهی همچون آیت‌الله خوئی آن را نمی‌پذیرند و روایت‌ها را صرفاً ناظر به حکم تکلیفی می‌دانند، در حالی که گروه دیگری از فقها با استناد به آیات و روایات، حرمت وضعی و ضمان را نیز قابل استنباط دانسته‌اند. نکته مهم آن است که در باب حکم عقل و سیره عقلا، اتفاق نظر کامل وجود دارد و همگی فقها ضمان وضعی را پذیرفته‌اند. از این‌رو، عقل و سیره عقلا می‌توانند به‌عنوان پشتوانه‌ای قوی برای اثبات ضمان در قاعده احترام مورد استفاده قرار گیرند، در حالی که اجماع به دلیل مدرکی بودن، ارزش استنادی مستقل ندارد. بر این اساس، نویسنده بر این باور است که با توجه به عموم تنزیل در روایت نبوی «حرمة ماله کحرمة دمه»، می‌توان افزون بر حرمت تکلیفی، حرمت وضعی را نیز استنباط کرد؛ زیرا پیامبر اکرمﷺ در مقام تنزیل، ضمان و لزوم جبران خسارت را نیز بیان کرده‌اند و این امر با حکم عقل و سیره عقلا کاملاً همسو است.

۲-۲. منشور حقوق شهروندی

حقوق شهروندی در ادبیات حقوق عمومی به مجموعه‌ای از قواعد و مقررات اطلاق می‌شود که در حوزه‌های سیاسی، مدنی، فرهنگی، اجتماعی و قضایی برای اتباع یک کشور پیش‌بینی شده و هدف آن تضمین کرامت انسانی و ایجاد تعادل میان حقوق و تکالیف شهروندان در قبال دولت است. این حقوق، بنا بر آموزه‌های اسلامی و فلسفه حقوق طبیعی، هدیه‌ای الهی و فطری محسوب می‌شوند که هیچ فرد یا نهادی حق سلب آنها را ندارد و هیچ‌گونه تمایزی میان انسان‌ها در بهره‌مندی از آنها روا نیست. حقوقی همچون حق حیات، حق مساوات، حق امنیت، حق آزادی و حق احترام، از جمله مصادیق بنیادین این حقوق‌اند که به هیچ قرارداد یا توافقی وابسته نبوده و ریشه در ذات انسانی دارند (بجنوردی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۳).

دولت وقت جمهوری اسلامی ایران، در سال ۱۳۹۵ نیز با استناد به اصول ۲۲، ۴۶ و

۴۷ قانون اساسی، این حقوق را محترم شمرده و در راستای تحقق آنها، منشور حقوق شهروندی را در سال ۱۳۹۵ تصویب و ابلاغ کرده است. این منشور نه‌تنها بر مبنای اصول اساسی قانون اساسی شکل گرفته، بلکه در قوانین عادی نیز انعکاس یافته است؛ از جمله مواد ۳۰ و ۳۱ قانون مدنی مصوب ۱۳۰۷، قانون حمایت از حقوق مؤلفان و مصنفان و هنرمندان مصوب ۱۳۴۸، و قانون ثبت اختراعات، طرح‌های صنعتی و علائم تجاری مصوب ۱۳۸۶. این قوانین به‌طور مستقیم از اصول بنیادین حقوق شهروندی نشأت گرفته و در طول زمان برای پاسخ به نیازهای نوین جامعه تصویب و اصلاح شده‌اند (بجنوردی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۱۶).

خاستگاه اصلی تدوین منشور حقوق شهروندی را باید در ماده ۱۰۰ قانون برنامه چهارم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران (مصوب ۱۳۸۳) جست‌وجو کرد. این ماده دولت را مکلف ساخته است که به منظور ارتقای حقوق انسانی، ایجاد زمینه‌های رشد و تعالی، تقویت احساس امنیت فردی و اجتماعی، و تربیت نسلی مسئولیت‌پذیر، متعهد و برخوردار از وجدان کاری، منشور حقوق شهروندی را تنظیم و به تصویب مراجع ذی‌ربط برساند. در این ماده، محورهای متعددی برای منشور پیش‌بینی شده است؛ از جمله پرورش فرهنگ قانون‌مداری و احترام به آیین شهروندی، تضمین آزادی انتخاب و انتخاب شدن، هدایت فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی در چارچوب فرآیندهای قانونی، حمایت از امنیت اجتماعات قانونی، صیانت از حقوق کودکان و زنان، ترویج مفاهیم وحدت‌آفرین و احترام‌آمیز نسبت به اقوام و گروه‌های اجتماعی، حفظ و صیانت از حریم خصوصی افراد، و ارتقای احساس امنیت اجتماعی در جامعه.

بدین ترتیب، منشور حقوق شهروندی را می‌توان به‌عنوان سندی جامع و بالادستی دانست که هم بر مبانی فقهی و فلسفی حقوق طبیعی استوار است و هم بر اصول قانون اساسی و قوانین عادی ایران تکیه دارد. این منشور در حقیقت تلاشی برای نظام‌مند کردن حقوق ملت و ایجاد چارچوبی الزام‌آور برای دولت در جهت رعایت و ارتقای حقوق شهروندان است.

۳. جایگاه قاعده احترام در حقوق شهروندی

پس از بررسی خاستگاه منشور حقوق شهروندی، اکنون باید جایگاه قاعده فقهی احترام را در این سند حقوقی تحلیل کرد. قاعده احترام به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم در مواد و تبصره‌های منشور قابل استناد است و روح حاکم بر آن، برگرفته از همین قاعده فقهی است. هرچند بررسی موردی تمامی مواد منشور از حوصله این نوشتار خارج است، اما دو ماده کلیدی آن به‌روشنی نشان‌دهنده انعکاس قاعده احترام در نظام حقوق شهروندی هستند.

۳-۱. ماده ۷۵ منشور حقوق شهروندی و پیوند آن با قاعده احترام

ماده ۷۵ منشور حقوق شهروندی با تأکید بر احترام به مالکیت شخصی، یکی از بنیادی‌ترین اصول حقوق عمومی و خصوصی را تثبیت کرده است. در این ماده، قانون‌گذار به‌صراحت اعلام می‌کند که هیچ فرد یا نهادی، اعم از اشخاص حقیقی یا مقامات حکومتی، حق ندارد مالکیت دیگری را سلب کند یا اموال او را مصادره، توقیف و ضبط نماید، مگر آنکه چنین اقدامی براساس قانون و در چارچوب ضوابط مشخص انجام گیرد. این حکم، در حقیقت بازتاب مستقیم قاعده فقهی احترام در زبان حقوقی معاصر است؛ قاعده‌ای که در فقه امامیه، حرمت مال را هم‌سنگ حرمت جان دانسته و هرگونه تعرض بدون رضایت یا مجوز شرعی را ممنوع و موجب ضمان معرفی کرده است.

فقهای برجسته امامیه همچون امام خمینی﵀ و آیت‌الله خوئی، در مباحث غصب، ید و اتلاف، بر این اصل تأکید کرده‌اند که مالکیت افراد مصون از تعرض است و هرگونه تعدی به آن، علاوه بر حرمت تکلیفی، ضمان وضعی را نیز در پی دارد (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۱، ص ۴۱۶؛ موسوی خوئی، ۱۴۱۷ق، ج۳، ص ۹۰).

ماده ۷۵ منشور، همین منطق را در قالب یک سند حقوقی بالادستی بازتولید کرده و آن را به‌عنوان حق بنیادین شهروندان در برابر دولت و سایر افراد تثبیت کرده است.

بدین‌سان، احترام به مالکیت نه توصیه‌ای اخلاقی، بلکه تکلیف حقوقی الزام‌آور برای همه به‌شمار می‌رود.

نکته مهم در این ماده، شمول عام آن است. عبارت «هیچ شخص یا مقامی» نشان می‌دهد که دامنه الزام همگانی است و حتی نهادهای حاکمیتی نیز بدون مجوز قانونی حق تعرض به مالکیت افراد را ندارند. این مضمون، با فلسفه قاعده احترام کاملاً هماهنگ است؛ زیرا همان‌گونه که حرمت جان انسان‌ها مطلق و غیرقابل نقض است، حرمت مال نیز جز در موارد استثنایی و با رعایت ضرورت و تناسب، قابل تعرض نخواهد بود.

از منظر حقوقی، ماده ۷۵ منشور نه‌تنها مصونیت مالکیت را تضمین می‌کند، بلکه هرگونه نقض آن را مستوجب مسئولیت مدنی و کیفری می‌داند. در صورتی که اموال فرد بدون مجوز قانونی توقیف یا ضبط شود، اصل ضمان اقتضا می‌کند که خسارات وارده جبران گردد و وضعیت مالکیت به حالت پیشین بازگردانده شود. این الزام، ترجمان همان قاعده فقهی احترام در نظام حقوقی معاصر است و نشان می‌دهد که قانون‌گذار با بهره‌گیری از مبانی فقهی امامیه، چارچوبی الزام‌آور برای حمایت از مالکیت شهروندان ایجاد کرده است. درنتیجه، ماده ۷۵ منشور حقوق شهروندی را باید تجلی روشن قاعده احترام دانست؛ اصلی که هم مشروعیت فقهی دارد و هم ضمانت اجرایی حقوقی، و از این حیث، ستون اصلی پیوند میان فقه امامیه و نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران به‌شمار می‌رود.

۳-۲. ماده ۷۶ منشور حقوق شهروندی و پیوند آن با قاعده احترام

ماده ۷۶ منشور حقوق شهروندی با تصریح بر احترام به انواع مالکیت فکری، از جمله مالکیت ادبی، هنری و صنعتی، گامی مهم در توسعه مفهوم مالکیت در نظام حقوقی ایران برداشته است. این ماده اعلام می‌کند که شهروندان حق دارند در چهارچوب قانون از حمایت‌های لازم برای خلق و عرضه آثار خود و نیز بهره‌مندی از حقوق مادی و معنوی ناشی از آن برخوردار شوند. بدین‌سان، منشور دامنه حمایت از

مالکیت را از اموال مادی و فیزیکی به عرصه‌های معنوی و فکری گسترش داده و نشان داده است که احترام به مالکیت، صرفاً محدود به دارایی‌های محسوس نیست، بلکه شامل دستاوردهای فکری و خلاقیت‌های انسانی نیز می‌شود.

این توسعه مفهومی، ریشه در قاعده فقهی احترام دارد. همان‌گونه که در فقه امامیه، حرمت مال به‌مثابه حرمت جان تلقی شده و هرگونه تصرف بدون رضایت مالک ممنوع و موجب ضمان دانسته شده است، در حوزه مالکیت فکری نیز اصل احترام به حقوق پدیدآورنده آثار ادبی، هنری و صنعتی، همان منطق را بازتاب می‌دهد. فقهای امامیه در مباحث مربوط به منافع و حقوق غیرمادی، بر این نکته تأکید کرده‌اند که هرگونه انتفاع از مال یا حق دیگری بدون اذن، مصداق تعدی و موجب ضمان است. ماده ۷۶ منشور، این مبنا را در قالب حقوق معاصر بازتولید کرده و آن را به‌عنوان حق بنیادین شهروندان در عرصه‌های نوین مالکیت تثبیت کرده است.

اهمیت این ماده در آن است که برای نخستین بار در سطح یک سند بالادستی حقوقی، مالکیت فکری به‌صراحت در کنار مالکیت مادی قرار گرفته و حمایت از آن به‌عنوان تکلیف دولت و سایر شهروندان معرفی شده است. بدین ترتیب، هرگونه بهره‌برداری از آثار فکری بدون اجازه صاحب آن، نقض حقوق شهروندی به‌شمار می‌رود و افزون بر ضمان مدنی، می‌تواند مستوجب مجازات قانونی نیز باشد. این امر نشان می‌دهد که قاعده احترام ظرفیت آن را دارد که با مقتضیات جدید اجتماعی و حقوقی هماهنگ شود و به حوزه‌هایی سرایت کند که در فقه کلاسیک کمتر به‌صورت مستقل مطرح بوده‌اند.

درنتیجه، ماده ۷۶ منشور حقوق شهروندی را باید تجلی نوین قاعده احترام دانست؛ اصلی که با گسترش دامنه خود به مالکیت‌های معنوی، نشان می‌دهد که احترام به حقوق شهروندان نه‌تنها در حوزه اموال مادی، بلکه در عرصه‌های فکری و فرهنگی نیز الزام‌آور است. این ماده، پیوند میان فقه امامیه و حقوق معاصر را آشکار می‌سازد و جایگاه قاعده احترام را به‌عنوان چارچوبی معتبر برای حمایت از کرامت انسانی و دستاوردهای فکری شهروندان تثبیت می‌کند.

۳-۳. جمع‌بندی تحلیلی مواد ۷۵ و ۷۶ منشور حقوق شهروندی

بررسی مواد ۷۵ و ۷۶ منشور حقوق شهروندی نشان می‌دهد که منشور با الهام مستقیم از قاعده فقهی احترام، دو حوزه اساسی مالکیت را به‌عنوان حقوق بنیادین شهروندان تثبیت کرده است: نخست، مالکیت مادی و فیزیکی افراد بر اموالشان، و دوم، مالکیت معنوی و فکری آنان بر دستاوردهای ادبی، هنری و صنعتی.

ماده ۷۵ با تأکید بر مصونیت مالکیت شخصی، اصل حرمت مال را همانند حرمت جان در قالب حقوق عمومی بازتاب داده است. این ماده نه‌تنها تعرض به اموال را برای اشخاص خصوصی ممنوع می‌سازد، بلکه حتی دولت و مقامات رسمی را نیز جز در موارد استثنایی و با مجوز قانونی از هرگونه تصرف منع می‌کند. بدین‌سان، قاعده احترام در سطح حقوق اساسی به‌عنوان سپری در برابر مداخلات بی‌ضابطه عمل می‌کند و ضمانت اجرایی آن در قالب مسئولیت مدنی و کیفری متجلی می‌شود.

ماده ۷۶ نیز با گسترش دامنه حمایت به مالکیت‌های فکری، نشان می‌دهد که قاعده احترام ظرفیت آن را دارد که با مقتضیات جدید اجتماعی و حقوقی هماهنگ گردد. احترام به حقوق معنوی پدیدآورندگان آثار، همان منطق فقهی را بازتاب می‌دهد که هرگونه انتفاع بدون اذن مالک را مصداق تعدی و موجب ضمان می‌داند. این ماده، برای نخستین بار در سطح یک سند بالادستی، مالکیت فکری را در کنار مالکیت مادی قرار داده و حمایت از آن را تکلیف دولت و سایر شهروندان معرفی کرده است.

در مجموع، این دو ماده بیانگر آن‌اند که قاعده احترام نه‌تنها مبنای نظری منشور حقوق شهروندی است، بلکه در مقام عمل نیز به‌عنوان چارچوبی الزام‌آور برای صیانت از حقوق ملت ایران عمل می‌کند. ماده ۷۵ با تثبیت حرمت مالکیت مادی و ماده ۷۶ با توسعه آن به مالکیت معنوی، نشان می‌دهند که احترام به حقوق شهروندان در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران، ریشه در فقه امامیه دارد و می‌تواند پشتوانه‌ای معتبر برای تضمین کرامت انسانی و حمایت از آزادی‌های مشروع باشد.

جدول تطبیقی انعکاس قاعده احترام در منشور حقوق شهروندی

پیامد حقوقی	تطبیق با قاعده احترام	مضمون اصلی	نوع حق/مالکیت	ماده منشور
مسئولیت مدنی و کیفری در صورت تعدی؛ الزام به جبران خسارت	بازتاب قاعده فقهی احترام؛ ممنوعیت تصرف غیرمجاز	مصونیت مالکیت شخصی؛ ممنوعیت سلب، مصادره، توقیف یا مزاحمت جز به موجب قانون	مالکیت مادی و فیزیکی	ماده ۷۵
ضمان در قبال نقض حقوق معنوی؛ حمایت قانونی از پدیدآورنده	توسعه دامنه قاعده احترام به حوزه‌های نوین؛ هرگونه بهره‌برداری بدون اذن مصداق تعدی	احترام به حقوق ادبی، هنری و صنعتی؛ حمایت از بهره‌برداری در چارچوب قانون	مالکیت معنوی و فکری	ماده ۷۶

نتیجه‌گیری

قاعده فقهی احترام، به‌عنوان یکی از قواعد کاربردی و بنیادین در فقه امامیه، جایگاهی ممتاز در صیانت از اموال، جان و حیثیت افراد دارد. مستندات قرآنی و روایی این قاعده نشان می‌دهد که حرمت مال همانند حرمت جان است و هرگونه تعدی به مالکیت دیگران، افزون بر حرمت تکلیفی و منع شرعی، ضمان وضعی و الزام به جبران خسارت را نیز در پی دارد. اهمیت این قاعده تا آنجاست که بسیاری از قواعد دیگر فقهی، در حجیت و کارکرد خود به آن متکی‌اند و بخشی از اعتبارشان را از قاعده احترام می‌گیرند.

جمهوری اسلامی ایران نیز با توجه به ماهیت اسلامی نظام حقوقی خود، در فرآیند قانون‌گذاری و اجرای قوانین، به قاعده احترام استناد کرده و آن را به‌عنوان مبنای هنجاری پذیرفته است. تدوین منشور حقوق شهروندی در قانون برنامه چهارم توسعه

به‌عنوان یک وظیفه قانونی، و تصویب آن در هیئت دولت در سال ۱۳۹۵، نشان‌دهنده تلاش برای نظام‌مند کردن حقوق ملت بر پایه آموزه‌های فقهی امامیه است. این منشور الگویی نوین در حقوق شهروندی اسلامی ارائه کرده و جایگاه قاعده احترام را در سطح حقوق عمومی تثبیت کرده است.

مواد ۷۵ و ۷۶ منشور حقوق شهروندی، در کنار ماده ۱۴ قانون احترام به آزادی‌های مشروع و حفظ حقوق شهروندی، نمونه‌های روشن از انعکاس قاعده احترام هستند. این مواد نشان می‌دهند که احترام به مالکیت مادی و معنوی شهروندان نه‌تنها یک اصل فقهی، بلکه یک الزام حقوقی و قانونی است که دولت و شهروندان همگی مکلف به رعایت آن‌اند. پژوهش حاضر با تحلیل این مواد، جایگاه قاعده احترام را در منشور حقوق شهروندی آشکار ساخته و نشان داده است که این قاعده می‌تواند به‌عنوان چارچوبی معتبر برای تضمین کرامت انسانی و حمایت از حقوق ملت ایران عمل کند.

پیشنهادات

با توجه به یافته‌های پژوهش و جایگاه قاعده احترام در منشور حقوق شهروندی، چند راهکار عملی برای تقویت کارآمدی این قاعده در نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران قابل طرح است:

۱ .**تقویت ضمانت‌های اجرایی منشور:** مواد ۷۵ و ۷۶ منشور حقوق شهروندی اگرچه به‌روشنی بر احترام به مالکیت مادی و معنوی تأکید دارند، اما بدون ضمانت‌های اجرایی مشخص در قوانین مدنی و کیفری، کارکرد عملی آنها محدود خواهد شد. پیشنهاد می‌شود قانون‌گذار با پیش‌بینی سازوکارهای الزام‌آور، مانند تعیین مسئولیت مدنی و کیفری برای نقض این مواد، زمینه اجرای واقعی آنها را فراهم کند. بدین ترتیب، احترام به مالکیت شهروندان از سطح یک اصل نظری فراتر رفته و به یک الزام عملی و قابل پیگیری تبدیل خواهد شد.

۲ .**توسعه حمایت از مالکیت معنوی:** با توجه به گسترش روزافزون حوزه‌های مالکیت فکری در عرصه‌های ادبی، هنری، صنعتی و دیجیتال، قوانین موجود نیازمند

بازنگری و به‌روزرسانی هستند. حمایت از پدیدآورندگان آثار باید به‌گونه‌ای باشد که آنان بتوانند در داخل و خارج از کشور از حقوق مادی و معنوی خود بهره‌مند شوند. این امر نه‌تنها موجب ارتقای جایگاه علمی و فرهنگی کشور خواهد شد، بلکه نشان می‌دهد که قاعده احترام توانسته است با مقتضیات جدید اجتماعی و حقوقی هماهنگ گردد.

۳ .بازخوانی پیوسته قواعد فقهی: نظام حقوقی جمهوری اسلامی ایران باید با بازخوانی و تطبیق پیوسته قواعد فقهی، از جمله قاعده احترام، با شرایط و نیازهای روز جامعه، پویایی فقه امامیه را در رویارویی با مسائل نوین اجتماعی و حقوقی به نمایش گذارد. این بازخوانی می‌تواند زمینه‌ساز اصلاح و تکمیل قوانین موجود باشد و از بروز خلأهای حقوقی در حوزه مالکیت جلوگیری کند.

۴ .هماهنگی نهادی در اجرا: برای تحقق کامل قاعده احترام، لازم است میان دستگاه‌های اجرایی، قضایی و تقنینی هماهنگی بیشتری برقرار شود. اجرای صحیح این قاعده نیازمند وحدت رویه و جلوگیری از تفسیرهای متعارض است. ایجاد سازوکارهای نظارتی و هماهنگی نهادی می‌تواند از سوءاستفاده‌های احتمالی جلوگیری کرده و اعتماد شهروندان به نظام حقوقی را افزایش دهد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

ابن ادریس، محمد بن احمد. (۱۴۱۰ ق). السرائر الحاری لتحریر الفتاوی (چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین قم.

بجنوردی، حسن. (۱۳۹۵ ق). القواعد الفقهیه (تدوین: مهدی مهریزی، محمدحسن درایتی، چاپ دوم). قم: نشر الهادی.

بجنوردی، سیدمحمد؛ مهریزی ثانی، محمد. (۱۳۹۱). حقوق شهروندی از نگاه امام خمینی﵀، فصلنامه پژوهشنامه متین، ۱۵(۶۱)، صص۱ ـ ۲۴.

جزائری، محمد جعفر. (۱۴۱۹ق). هدی الطالب فی شرح المکاسب (چاپ دوم). قم: نشر دارالکتاب.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۳ق). وسائل الشیعه. بیروت: درالاحیاء التراث.

حلی، حسن بن یوسف بن مطهر. (۱۴۱۳ق). قواعد الاحکام فی معرفه الحلال و الحرام. قم: نشر اسلامی.

سلامی زاده، فاطمه. (۱۳۹۳). قاعده احترام مال در فقه امامیه و حقوق مدنی (پایان نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین.

شاهنده، آمنه. (۱۴۰۱). تعالی حقوق شهروندی ؛ جستاری در مولفه‌های حقوق شهروندی در آموزه‌های قرآن و نهج البلاغه، فصلنامه پژوهش‌های نهج البلاغه، ۲۱(۷۳)، صص ۱۲۳-۱۳۹.

علامه طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

غلامی، فاطمه سادات. (۱۳۹۶). مباحث کاربردی قاعده احترام مال مسلمان در متون فقهی امامیه (پایان نامه کارشناسی ارشد). مشهد: دانشگاه فردوسی.

فخر المحققین، محمد بن حسن بن یوسف. (۱۳۸۷ق). ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد. قم: نشر اسماعیلیان.

قانون احترام به آزادی‌های مشروع و حفظ حقوق شهروندی، مصوب ۱۳۸۳ .

قانون برنامه چهارم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، مصوب ۱۳۸۳.

محقق داماد، مصطفی. (۱۴۰۶ق). قواعد فقه. تهران: مرکز نشر اسلامی.

منشور حقوق شهروندی. (۱۳۹۵). سایت نهاد ریاست جمهوری اسلامی ایران. https://president.ir

موسوی خمینی، سیدروح الله. (۱۴۱۸ق). کتاب البیع (مقرر: سیدحسن طاهرآبادی). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

موسوی خوئی، سیدابوالقاسم. (۱۴۱۷ق). مصباح الفقاهه فی المعاملات (مقرر: محمدعلی توحیدی). قم: موسسه انصاریان.

Jurisprudence and politics
ISSN: 2717-3569
EISSN:2717-3577

The Systemic Model of Jurisprudence in the Methodology of Governmental–Civilizational Jurisprudence: With Emphasis on the Systemic Approach and the Concrete Method[1]

Mohsen Pirbalaei
Student of Islamic Seminary, Islamic Seminary of Qom
shiaboy25@yahoo.com

Abstract

Governmental–civilizational jurisprudence (*fiqh*)—as an advanced stage in the evolution of juristic knowledge—requires a structured framework for deriving rulings and designing socio-civilizational systems. One of the foundational components of this framework is the "systemic nature of fiqh," which manifests at three levels: internal coherence, inferential structure, and external application. This systemic character can serve as the basis for a methodology of *ijtihad* in the domains of governance and civilization. The present study aims to propose a "systemic model of fiqh in the methodology of governmental–civilizational jurisprudence" by explaining and analyzing two principal approaches influencing this model: the systemic (manzumeh-based) approach and the concrete (inductive-contextual) method. The systemic approach, by emphasizing macro-level analysis, the internal coherence of the Sharia, and the interconnection

1. Pirbalaei, M. (2025). The systemic model of fiqh in the methodology of governmental–civilizational jurisprudence: With emphasis on the systemic approach and the concrete method. *Jurisprudence and Politics. 6(1),* pp. 93-120. https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73591.1105

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

▣ **Received:** 2024/08/29 ● **Revised:** 202/10/20 ● **Accepted:** 2025/02/22 ● **Published online:** 2025/03/29

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

between doctrinal, ethical, and juristic teachings, enables the articulation of comprehensive religious systems and the design of integrated governmental and civilizational models. In contrast, the concrete method, by focusing on real-world issues, temporal and spatial contingencies, and the alignment of juristic rulings with the actual conditions of society, possesses the capacity for rapid, problem-oriented responses to governmental–civilizational needs. Employing a descriptive–analytical method and utilizing an inferential approach, this research demonstrates that the complementary and hierarchical relationship between these two approaches can provide an effective model for systematizing the process of *ijtihad* in the sphere of governance and civilization. Such a model, on the one hand, is rooted in the internal epistemic coherence of fiqh and, on the other, is capable of designing and supporting social, political, economic, and cultural systems at the macro-civilizational level. The primary contribution of this article lies in clarifying the methodological mechanisms through which the systemic nature of fiqh can function as a comprehensive model for producing governmental–civilizational systems and responding to the evolving needs of Islamic civilization.

Keywords
Governmental jurisprudence, civilizational jurisprudence, systemic nature of fiqh, systemic approach, concrete method, methodology of fiqh

الفقه والسياسة
ISSN: ٢٧١٧-٣٥٦٩
EISSN:٢٧١٧-٣٥٧٧

نموذج النسقيّة الفقهية في منهجية الفقه الحكومي-الحضاري مع التأكيد على المقاربة المنظومية والمنهج الانضمامي[١]

بيربالائي، محسن
طالب في الحوزة العلمية في قم
shiaboy25@yahoo.com

الملخّص

يُمثّل الفقه الحكومي-الحضاري مرحلةً متقدّمةً في مسار تطوّر المعرفة الفقهية، إذ يقتضي إطارًا منهجيًا منضبطًا لاستنباط الأحكام وبناء النُّظُم الاجتماعية-الحضارية. وتُعَدّ «النسقيّة الفقهية» أحد المرتكزات الأساسية لهذا الإطار، حيث تتجلّى في ثلاثة مستويات: الداخلي، والاستنباطي، والخارجي، بما يؤهّلها لتكون أساسًا لمنهجية الاجتهاد في مجالي الحكم وبناء الحضارة. تهدف هذه الدراسة إلى تقديم «نموذج النسقيّة الفقهية في منهجية الفقه الحكومي-الحضاري»، من خلال تحليل مقاربتين رئيسيتين مؤثّرتين في بلورته، هما: المقاربة المنظومية والمنهج الانضمامي. فالمقاربة المنظومية، بما تنطوي عليه من نظرٍ كليٍّ وشمولي، وتأكيدٍ على الانسجام الداخلي للشريعة، والربط بين الأبعاد العقدية والأخلاقية والفقهية، تتيح إمكان بناء النُّظُم الدينية الكلّية وتصميم نماذج حكومية وحضارية متكاملة. في المقابل، يرتكز المنهج الانضمامي على معالجة الوقائع العينية، ومراعاة مقتضيات الزمان والمكان، وربط عملية تنزيل الأحكام الفقهية بالظروف الاجتماعية الفعلية، الأمر

١. **الاستشهاد بهذه المقالة:** بيربالائي، محسن.(٢٠٢٥). نموذج النسقيّة الفقهية في منهجية الفقه الحكومي-الحضاري مع التأكيد على المقاربة المنظومية والمنهج الانضمامي، الفقه والسياسة، ٦(١)، صص٩٣-١٢٠.
https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73591.1105

▣ **نوع المقال:** بحثية؛ **الناشر:** المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٤/٠٨/٢٩ ● **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٤/١٠/٢٠ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٥/٠٢/٢٢ ● **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٥/٠٣/٢٩

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

الذي يمنحه قدرةً على الاستجابة السريعة والمتمركزة حول الإشكاليات العملية في المجالين الحكومي والحضاري. وقد اعتمد البحث المنهج الوصفي-التحليلي مع توظيف الآلية الاستنباطية، ليخلص إلى أنّ العلاقة الطولية التكاملية بين المقاربتين يمكن أن تُنتج نموذجًا منهجيًا فاعلًا لنسقنة عملية الاجتهاد في حقل الحكم والحضارة؛ نموذجًا يستند من جهةٍ إلى التماسك المعرفي الداخلي للفقه، ومن جهةٍ أخرى يمتلك القدرة على تصميم النُّظُم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية على المستوى الحضاري الشامل ودعمها. وتتمثّل حصيلة الدراسة في بيان الآليات المنهجية التي تُمكّن النسقيّة الفقهية، في إطار نموذج جامع، من أن تكون منطلقًا لإنتاج النُّظُم الحكوميّة-الحضاريّة والاستجابة للتحوّلات المتسارعة في مسار الحضارة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية

الفقه الحكومي، الفقه الحضاري، النسقيّة الفقهية، المقاربة المنظومية، المنهج الانضمامي، منهجية الفقه.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

الگوی نظام‌وارگی فقه در روش‌شناسی فقه حکومتی-تمدنی با تأکید بر رویکرد منظومه‌ای و روش انضمامی[۱]

محسن پیربالائی
طلبه حوزه علمیه قم
shiaboy25@yahoo.com

چکیده

فقه حکومتی-تمدنی به‌عنوان مرحله‌ای پیشرفته از تطور دانش فقه، نیازمند چارچوبی روشمند برای استنباط احکام و طراحی نظامات اجتماعی-تمدنی است. یکی از مؤلفه‌های بنیادین این چارچوب، «نظام‌وارگی فقه» است که در سه سطح درونی، استنباطی و بیرونی نمود می‌یابد و می‌تواند مبنای روش‌شناسی اجتهاد در قلمرو حکومت و تمدن قرار گیرد. پژوهش حاضر با هدف ارائه «الگوی نظام‌وارگی فقه در روش‌شناسی فقه حکومتی-تمدنی»، به تبیین و تحلیل دو رویکرد اصلی مؤثر بر این الگو (رویکرد منظومه‌ای و روش انضمامی) می‌پردازد. رویکرد منظومه‌ای با تأکید بر کلان‌نگری، انسجام درونی شریعت و پیوند میان آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی و فقهی، امکان تبیین نظام‌های کلان دینی و طراحی الگوهای جامع حکومتی و تمدنی را فراهم می‌کند؛ در حالی که روش انضمامی با تمرکز بر مسائل عینی، مقتضیات زمان و مکان، و پیوند فرآیند تطبیق احکام فقهی با شرایط عینی جامعه، ظرفیت پاسخ‌گویی سریع و مسئله‌محور به نیازهای حکومتی-تمدنی را داراست. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از شیوه استنباطی، نشان

۱. **استناد به این مقاله:** پیربالائی، محسن. (۱۴۰۴). الگوی نظام‌وارگی فقه در روش‌شناسی فقه حکومتی-تمدنی با تأکید بر رویکرد منظومه‌ای و روش انضمامی. فقه و سیاست، ۶(۱)، صص ۹۳-۱۲۰.
https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73591.1105

نوع مقاله: پژوهشی؛ **ناشر:** پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۸ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۳/۰۷/۲۹ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۱۲/۰۴ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۰۱/۰۹

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

می‌دهد که نسبت طولی و مکمل این دو رویکرد می‌تواند الگوی کارآمدی برای نظام‌مند کردن فرایند اجتهاد در حوزه حکومت و تمدن ارائه کند؛ الگویی که از یک‌سو ریشه در انسجام معرفتی و درونی فقه دارد و از سوی دیگر قادر است نظامات اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی را در سطح کلان تمدنی طراحی و پشتیبانی نماید. دستاورد این مقاله، تبیین سازوکارهای روش‌شناختی است که براساس آن، نظام‌وارگی فقه می‌تواند در قالب یک الگوی جامع، مبنای تولید نظام‌های حکومتی-تمدنی و پاسخ‌گویی به نیازهای در حال تحول تمدن اسلامی قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها

فقه حکومتی، فقه تمدنی، نظام‌وارگی فقه، رویکرد منظومه‌ای، روش انضمامی، روش‌شناسی فقه.

مقدمه

فقه اسلامی، چه در معنای عام که شامل معارف، عقاید، اخلاق و فقه مصطلح است و چه در معنای خاص که ناظر به فروع عملی است، واجد انسجام درونی و ساختاری هماهنگ است و نمی‌توان آن را مجموعه‌ای پراکنده از گزاره‌ها دانست؛ بلکه باید آن را به‌مثابه نظامی معرفتی و هدفمند تحلیل کرد. این انسجام موجب شده است که مباحث فقهی ظرفیت انتقال به سطح حکومت و تمدن را پیدا کنند و بتوانند در قالب نظامات کلان اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ایفای نقش نمایند. بااین‌حال، پرسش اساسی این است که چگونه «نظام‌وارگی فقه» که در سه سطحِ درونی، استنباطی و بیرونی (اجتماعی و تمدنی) قابل تبیین است، می‌تواند مبنای روش‌شناسی اجتهاد در قلمرو فقه حکومتی ـ تمدنی قرار گیرد و چه سازوکاری می‌تواند میان انسجام معرفتی فقه و ضرورت پاسخ‌گویی به مسائل عینی جامعه پیوند برقرار کند.

اهمیت پرداختن به این مسئله از آن‌رو است که فقه حکومتی و فقه تمدنی، برخلاف فقه فردی، قلمروهای کلان و ساختارساز را دربر می‌گیرند و برای کارآمدی در این سطح نیازمند چارچوبی منسجم و نظام‌مند هستند. از سویی، اتکا به روش‌های جزءنگر و موردی ـ همچون روش انضمامی در صورتی که بدون پشتوانه نظام‌مند به‌کار رود ـ ممکن است به گسست و عدم‌انسجام در نظام فقهی منتهی شود؛ و از سوی دیگر، اکتفا به رویکردهای کلان‌نگر ـ مانند رویکرد منظومه‌ای در صورتی که بدون توجه به اقتضائات زمان و مکان به‌کار رود ـ ممکن است از ظرفیت پاسخ‌گویی سریع و مسئله‌محور فاصله بگیرد؛ بنابراین، تدوین الگویی که بتواند ظرفیت هر دو رویکرد را در کنار هم فعال کند، برای تولید نظامات حکومتی و تمدنی مبتنی بر فقه ضروری است.

در ادبیات موجود، هرچند درباره ضرورت نظام‌وارگی فقه و تبیین سطوح آن (نظام‌وارگی درونی، استنباطی و اجتماعی) (مبلغی، ۱۳۹۷) مباحثی مطرح شده و رویکرد منظومه‌ای (ایزدهی، ۱۳۹۹، ص ۸۷) و روش انضمامی به‌صورت مختصر در برخی پژوهش‌ها توضیح داده شده است اما پژوهشی که این دو رویکرد را با رویکردی ترکیبی در قالب یک الگوی روش‌شناختی منسجم برای فقه حکومتی ـ تمدنی ارائه کند، کمتر دیده

می‌شود. بدین‌سبب، ضرورت دارد بررسی شود که اولاً نظام‌وارگی فقه در هر یک از سطوح یادشده چه کارکردی در روش‌شناسی اجتهاد حکومتی ـ تمدنی دارد؟ ثانیاً رویکرد منظومه‌ای و روش انضمامی هرکدام از چه ویژگی‌ها، قوت‌ها و محدودیت‌هایی برخوردارند؟ ثالثاً چگونه می‌توان این دو رویکرد را به شیوه‌ای روشمند ترکیب کرد تا هم انسجام درونی شریعت حفظ شود و هم امکان انضمام احکام به شرایط عینی زمان و مکان فراهم آید؟ (روش انضمامی).

بر پایه این ضرورت‌ها، مسئله اصلی مقاله حاضر، ارائه و تبیین «الگوی نظام‌وارگی فقه در روش‌شناسی فقه حکومتی ـ تمدنی» است؛ الگویی که بتواند میان مبانی معرفتی شریعت، سطوح مختلف نظام‌وارگی، و نیازهای اجرایی حکومت و تمدن پیوند برقرار کرده و ساختار لازم برای تولید نظامات مبتنی بر فقه را فراهم آورد. این پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی و براساس ظرفیت‌های روش استنباطی، در پی آن است که امکان ترکیب رویکرد منظومه‌ای ـ به‌مثابه رویکردی کلان‌نگر و نظام‌ساز ـ و روش انضمامی به‌عنوان رویکردی مقتضایی و مسئله‌محور ـ را در قالب یک الگوی روشمند توضیح دهد و سازوکارهای کاربرد آن را در نظام‌سازی حکومتی ـ تمدنی روشن سازد.

۱. مفهوم‌شناسی

۱-۱. فقه

فقه در معنای عام، شامل مجموعه معارف الهی و عقاید حقّه و علم اخلاق و فقه به معنای مصطلح است (خامنه‌ای، ۱۳۷۴) و شامل تمامی معارف و احکامی است که از طرف خداوند در زمینه‌های اعتقادی، اخلاقی و فروع عملی نازل شده است (تهانوی، ۱۹۹۶، ج۳، ص ۴۷۸). این معنا ناظر به کل دین و دستگاه معرفتی آن است و نشان می‌دهد که فقه به‌عنوان بخشی از شریعت، از حوزه‌های دیگر دین گسسته نیست، بلکه در ارتباط وثیق با آنها قرار دارد.

معنای خاص از فقه نیز؛ آگاهی از علم دین و فروع دینی و استنباط وظایف فردی و

اجتماعی انسان از مجموعه متون دینی است (خامنه‌ای، ۱۳۷۰) و شامل احکام شرعی و فرعی عملی است (حسین زاده، ۱۳۸۷، ص ۲۶). این دو معنا در نسبت طولی با یکدیگر قرار دارند و فقه خاص در ذیل فقه عام تعریف می‌شود.

۱-۲. فقه حکومتی

فقه حکومتی، رویکرد و «نگرش حاکم بر کل فقه بوده که گستره‌ای همانند فقه غیر حکومتی داشته و دربرگیرنده بر تمامی گستره ابواب فقه است؛ با این تفاوت که استنباط‌های فقهی در فقه حکومتی، به غرض اداره مطلوب و شریعتمدار نظام سیاسی بوده و استنباط تمامی ابواب فقه را به گونه‌ای که ناظر به اداره کشور اسلامی باشد، مورد لحاظ قرار می‌دهد» (ایزدهی، ۱۳۹۲، ص ۴۴). فقه حکومتی رویکردی کلان برای تمام ابواب فقه است، نه صرفاً مجموعه‌ای از احکام سیاسی یا حکومتی. این نگاه فقه را به‌عنوان نظامی همه‌جانبه برای مدیریت جامعه می‌نگرد. تأکید بر «اداره مطلوب و شریعتمدار نظام سیاسی» نشان می‌دهد که هدف این رویکرد، تحقق حکمرانی دینی مبتنی بر فقه است، که موجب پیوند فقه با نظام‌سازی و تمدن‌سازی می‌شود. این تعریف، اجتهاد فقهی را در راستای اداره کشور اسلامی جهت‌دهی می‌کند، که می‌تواند منجر به پویایی و کاربردی‌تر شدن فقه در حوزه حکمرانی شود. با رویکرد «ناظر به اداره کشور»، این تعریف فقه را از حالت فردی خارج کرده و آن را برای حل مسائل حکومتی و اجتماعی روزآمد می‌سازد،

۱-۳. فقه تمدنی

فقه تمدنی یک مرحله فراتر از فقه حکومتی و ناظر به مقیاس تمدنی است. فقه تمدنی، دانشی بسترساز برای تمدن اسلامی است که به استنباط احکام با رویکرد تمدنی پرداخته (علیدوست و متولی امامی، ۱۳۹۹، ص ۸۸) و حکم فعل مکلف (اعم از تکلیفی و وضعی) را برای فرآیندها در مقیاس جامعه تمدنی تعیین می‌کند و تعیین کننده حکم ساختارها و فرآیندهای تمدن‌سازی است (واسطی و علی‌آبادی، ۱۴۰۰، ص ۱۰۹). فقه تمدنی همچنین

شرایط، ساختارها و نظامات تمدن‌ساز را تشخیص داده و براساس احکام شرعی، الگـوی تمدنی مطلوب را طراحی می‌کند.

۱-۴. نظام‌وارگی

نظام، مجموعهٔ اجزاء مرتبط با یکدیگر است که برای ایجاد یـک هـدف گـرد آمـده است و نظام‌وارگی رویکردی جامع نسبت به مجموعه‌ای از عناصر است کـه مسـائل آن، از «انسجام درونی برخـوردار بـوده، از هـدف و غایـت واحـدی پیـروی می‌کننـد و همـه مسائل عرصه خویش را دربر می‌گیرند» (ایزدهی و تقی‌زاده، ۱۳۹۹، ص ۷۵).

۲. نظام‌وارگی فقه

فقه به هر دو معنای عام و خاص دارای نظام‌وارگی هست، چه اینکه فقه عـام در هـر سـه حوزه بـه شـکل خـاص و بـاهم دیگـر دارای نظـام‌وارگی هماهنـگ و منسـجم هسـت و «نظام‌وارگی فقـه به‌مثابـه بخشـی از دیـن دربرگیرنـده عقایـد، شـریعت و اخـلاق اسـت» (ایزدهی، ۱۳۹۷، ص ۹۵)؛ زیرا تفکیک عرصه‌های علوم دینی در سه حوزه عقایـد، شـریعت و اخلاق و واگذاری هر کدام از این حوزه‌ها به متخصصان همان رشـته، می‌توانـد بـه فهـم ناقص از دین منجر شود. نظام‌وارگـی فقـه در سـه حـوزه قابـل طـرح اسـت: حـوزه اول؛ نظام‌وارگی درون‌فقهی و نهفته در فقه که می‌گوید نظام‌وارگی امری است که در ذات و حاق فقه مستتر است و خود به خود حامل و حاوی این نظـام‌وارگـی اسـت. حـوزه دوم؛ نظام‌وارگی استنباطی است. در این حوزه لازم است در کنار استنباط رایج احکام فقهـی، به سمت استنباط نظام فقهی پیش برویم. حوزه سوم؛ نظام‌وارگی اجتماعی (مبلغی، ۱۳۹۷) و حکومتی-تمدنی (برون‌فقهی) فقه است. براساس این حوزه، نظام در خـارج از فقـه قابـل طرح است و آنچه در خارج به‌عنوان نظام اجتماعی-تمدنی رخ مـی‌دهـد بـر پایـه فقـه و متأثّر از آن، قابل تأسیس است. شاید بتوان گفت که نظـام‌وارگی ذاتـی و اسـتنباطی فقـه منشأ ایجاد نظام‌وارگی اجتماعی در هر عصری با توجه به شـرایط زمـانی و مکـانی خـود است که برآمده از دستگاه فعالی به نام استنباط و اجتهاد است.

با عنایت به اینکه فقه بخشی از معارف دین تلقی می‌شود، لذا نظام‌وارگی در فقه نیز باید تابعی از نظام‌وارگی در دین به شمار آید. بدیهی است این امر مستلزم اولویت پژوهش در خصوص نظام‌وارگی فقه به‌مثابه بخشی از دین دربرگیرنده عقاید، شریعت و اخلاق بوده و کلان نظام‌واره فقهی (عام) را ترسیم می‌کند؛ زیرا تفکیک عرصه‌های علوم دینی در سه عرصه عقاید، شریعت و اخلاق و واگذاری هر کدام از این عرصه‌ها به متخصصان همان رشته، می‌تواند به فهم ناقص از دین منجر شود. به‌طور طبیعی، هرگاه متفکر علوم اسلامی با عنایت به نگاهی درونی، به مباحث عرصه علوم تخصصی خود نگریسته و ابتنای این علوم نسبت به علوم پیشینی (پیشوند) و الزامات آن نسبت به علوم پسینی (پسوند) بلکه در تناسب با علوم هم‌تراز (هموند) را مدنظر قرار ندهد، فهم وی از آن علم و مسائل آن نیز از جامعیت و واقع‌نمایی کامل برخوردار نخواهد بود. این در حالی است که اسلام دینی واحد، مبتنی بر نظام معرفتی و انسجام درونی است و تمام این سه عرصه کلان اسلام، در نظمی متناسب باهم قرار داشته و تحقق نظام واحدی را پیگیری کرده و برای تأمین غرض واحدی جعل شده‌اند؛ لذا این سه عرصه کلان دین را نمی‌توان به‌مثابه جزایری مستقل و غیر مرتبط با یکدیگر دانست، بلکه باید نسبت و تناسبی را میان این سه عرصه کلان برقرار کرده و هریک را به‌عنوان جزئی از کلان نظام دین مورد توجه قرار داده (ایزدهی و تقی‌زاده، ۱۳۹۹، ص ۷۸) و شبکه کلان نظام دینی را طراحی کرد.

احکام به‌ظاهر پراکنده فقهی، دارای یک نظم و نظام‌وارگی‌اند و همه در جهتی معین و برای رسیدن به اهدافی مشخص، نقش بازی می‌کنند. لذا دانش فقه بویژه فقه سیاسی توانمندی آن را دارد که ساختارهای دنیای جدید یا ساختارهایی را که در جهان اسلام موجود است را نقد و ارزیابی کند و با نظام‌پردازی و طراحی نظام جدید، گزینه بدیل را ارائه کرده (سیدباقری، ۱۴۰۰، ص ۲۵۲) و نظام مطلوب فقهی را که اداره کننده حکومت و تمدن باشد، عرضه نماید.

فقه (در رویکردهای فردی، حکومتی و تمدنی) از منطق پیشینی، انسجام درونی و نظم روشی پیروی می‌کند؛ لذا احکام فقهی براساس منطق اجتهاد به‌مثابه روشی منضبط

و کارآمد استنباط می‌شوند؛ فقه با رویکرد غیر حکومتی هم بر نظام معرفتی مشخصی مبتنی است و تنها افرادی قادر به استنباط احکام فقهی هستند که با روش اجتهاد و منابع فقهی آشنایی و ممارست داشته باشند؛ لکن بین رویکرد نظام‌واره به فقه در رویکرد غیر حکومتی با نظام‌وارگی در فقه حکومتی تفاوت وجود دارد؛ بدین صورت که برخلاف رویکرد غیر حکومتی که نظام‌وارگی در آن، رویکرد معرفتی داشته و نظام اداره کشور فارغ از نسبت و مناسبت حکومت شرعی در نظام اداره کشور است، اما در رویکرد حکومتی (و تمدنی) از فقه، نظام‌وارگی علاوه بر نظام معرفتی حاکم بر فقه (نظام فقه) به‌تناسب استنباط با اداره حکومت (و تمدن) نیز توجه دارد (ایزدهی و تقی‌زاده، ۱۳۹۹، ص ۷۲) و افزون بر نظام‌وارگی درونی، نظام سازی بیرونی را نیز مدنظر قرار می‌دهد.

با توجه به مطالب پیش‌گفته شاید بتوان گفت که نظام‌وارگی درونی فقه (نظام‌وارگی مستتر و نظام‌وارگی استنباطی) و نظام‌وارگی بیرونی فقه (نظام‌وارگی اجتماعی و تمدنی)، مستدعی این هستند که نظام‌وارگی فقه نیز نیازمند گسترش شبکه نظام‌وارگی به دایره عقاید و اخلاق بوده و درنتیجه افزون بر نظام‌وارگی بیرونی فقه خاص، بتوان نظام‌وارگی فقهی را در فقه به معنای عام جستجو کرد. پس فقه علاوه بر نظام‌وارگی روشی، انسجام مباحث و هدفمندی در نظام معرفتی، با توسعه در اهداف و غایات، حکومت و تمدن را به‌مثابه فلسفه عملی فقه مدنظر قرار داده و با توجه به ویژگی‌های احکام، به‌خصوص احکام وضعی و نظام‌وارگی درونی، نظام‌وارگی بیرونی آنها را نیز ترسیم می‌نماید.

شاید بتوان نظام‌وارگی درونی فقه (چه خاص و چه عام) را به‌نظام سازی و نظام‌وارگی بیرونی فقه تسری داد به این صورت که چنانچه سیر معارف توحیدی و احکام از خداوند متعال بر پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام در قالب‌های گوناگون نزول پیدا می‌کرده است، به همان صورت نیز احکام و قوانین اسلامی از خداوند متعال تا کوچکترین عضو جامعه اسلامی رسانده شود و مقدمه آن بنا کردن ساختارهای متناسب با این رسالت و رشد جامعه در مسیر الی الله است. در برخی ساختارها مثلاً ساختن شهر تمدنی بر محور مسجد توجه بیشتری می‌شود و مسجد جامع در مرکز شهر واقع می‌شود

و کنار آن ساختارهای فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، نظامی و ... شکل می‌گیرد و این مسجد جامع به مساجد محله‌ها مرتبط می‌باشد و شبکه مساجد شهری تشکیل می‌شود (اراکی، ۱۳۹۸، ص ۳۰ و ۵۹) و این شبکه‌ها زیر نظر یکی شبکه گسترده تمدنی در اقصا نقاط کشورهای اسلامی قرار می‌گیرد. این می‌تواند نمونه‌ای از یک نظام‌واره بیرونی فقه تمدنی باشد.

تعیین الگوی نظام‌وارگی و نظام‌مندی فقه در روش‌شناسی فقه حکومتی-تمدنی در دو رویکرد عمده به نام **رویکرد منظومه‌ای و روش انضمامی** قابل پیگیری است.

۲-۱. رویکرد منظومه‌ای

رویکرد منظومه‌ای که به تبعیت از روش‌شناسی کل‌نگر و نظام‌وارگی دین و شریعت اتخاذ می‌شود، روشی در استنباط و فهم احکام و متون دینی است که بر درک و تحلیل و توجه به ارتباطات و هماهنگی میان اجزای مختلف مجموعه آموزه‌های دینی (مانند اعتقادات، اخلاقیات و احکام فقهی) به‌صورت یک «کل هماهنگ و مرتبط» تأکید دارد و مستدعی آن است که روش‌شناسی فهم دیدگاه‌های شارع، مبتنی بر رویکرد نظام‌وارگی است و برخلاف رویکرد فردی که صحت سندی و دلالت روایی را دلیل بر جواز و وجوب اخذ روایت گرفته و یا از انواع مخصص، مقید، ناسخ و معارض فحص می‌کند و همه مواردی که می‌تواند در فهم دلالت روایت مؤثر باشد را ملاحظه کرده و مطابق آن‌ها حکم و فتوا صادر کند. این رویکرد به‌جای نگاه صرف به احکام و متون دینی به‌صورت جزئی و مجزا، کلیت نظام فکری دین و کل شریعت را نیز به‌عنوان یک منظومه هماهنگ و منسجم می‌بیند و تلاش می‌کند از این طریق به فهم عمیق‌تر و دقیق‌تری از مقاصد احکام دست یابد. در این رویکرد، فحص و جستجوی جامع‌تر و همه‌جانبه‌تر انجام می‌شود که فراتر از مخصص و مقیدهای متعارف، به کشف ارتباطات پنهان میان اجزای مختلف شریعت می‌پردازد.

این رویکرد به مجموعه کلمات و دیدگاه‌های شارع به‌صورت منظومه‌ای توجه می‌کند و نوعی روش است که نگاه منظومه‌ای به مبانی و منابع فقهی و دینی داشته و

نوعی فحص دیگر که مهم‌تر از فحص پیش‌گفته است و سهم بسزایی در فهم و کشف احکام الهی دارد را برای تفسیر یک سخن دینی که مجموعه شریعت را در نظر دارد و فراتر از مخصص و مقید مصطلح به جستجو می‌پردازد را مدنظر قرار می‌دهد. چه اینکه وصول به‌حکم مورد نظر شارع با نظر به مجموعه فرامین و آموزه‌های او و نیز وقوف بر اهداف او امکان پذیر است. با توجه به تفاوت کلام معصوم علیه‌السلام با کلمات سایر افراد، توان استناد به اطلاقات و عمومات آن را دارد، ولی به خاطر وجود برخی موارد (از جمله در مقام بیان نبودن، قضایای شخصیه، فضای تقیه، کلام ناظر به کلمات پیشین خود یا امام سابق بر خویش، اجمال روایت، جعل روایت) کلمات امام علیه‌السلام را نیز می‌بایست با عنایت به مجموعه سخنان امام و سایر ائمه علیهم‌السلام یا منظومه و گفتمان فکری ثابت ائمه علیهم‌السلام و قرآن ارزیابی کرد.

اگر منظومه به چیزی فراتر از نظام تعریف شود («ما کانَ من غُدْرَانٍ صِغَارٍ وَصَلَ بَعْضُها إلی بَعْضٍ فصارتْ مَنْظُوْمَةً»؛ ابن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۳۶) و آن را متشکل از نظام‌های مختلفی که باهم ارتباط تعریف شده دارند (حکیم، ۱۳۹۱) بدانیم، می‌توان منظومه تمدنی و حکومتی را در نظامات فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و نظامات دیگر که با یکدیگر ارتباط هدفمند دارند، تبیین کرد و یا اینکه منظومه دینی را در نظامات اعتقادی و فقهی و اخلاقی جستجو کرد که در این صورت منظومه کلی‌تر از نظام تعریف می‌شود.

ویژگی‌های رویکرد منظومه‌ای

رویکرد منظومه‌ای می‌تواند در فقه عام و فقه خاص الگو باشد و ویژگی‌هایی را به خود تخصیص دهد.

۲-۱-۱. نگاه کل‌نگر به شریعت: این رویکرد، شریعت را به‌عنوان یک «منظومه جامع و هماهنگ» (ایزدهی و تقی‌زاده، ۱۳۹۹، ص ۷۵) از آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی و فقهی می‌بیند. به‌جای تمرکز بر یک بخش خاص، تلاش می‌شود کل نظام شریعت و ارتباطات درونی آن تحلیل شود و هر حکم، قاعده یا اصل، در ارتباط با سایر بخش‌های شریعت

معنا پیدا می‌کند. در آیه «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ» (جمعه،۲) تزکیه، تعلیم کتاب و حکمت به‌عنوان اهداف رسالت پیامبر معرفی شده‌اند. این اهداف نشان از نگاه کل‌نگر و منظومه‌ای به آموزه‌های اسلام هستند، زیرا تعلیم، تزکیه و حکمت در تمامی جنبه‌های شریعت و زندگی مؤمن هماهنگ و مکمل یکدیگرند. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان بیان می‌دارند که آیات قرآن در عین استقلال مفاهیم، ارتباطی دقیق و هماهنگ با یکدیگر دارند؛ به‌گونه‌ای که تفسیر هر آیه‌ای نیازمند مراجعه به دیگر آیات است. این نگاه به روش تفسیری قرآن، مبنای رویکرد منظومه‌ای در فهم دین است و یا قاعده لاضرر به‌عنوان یک اصل فراگیر در شریعت دیده می‌شود که نه تنها احکام جزئی (مانند خیار در معامله) را تحت تأثیر قرار می‌دهد، بلکه با اصولی مانند عدالت اجتماعی و کرامت انسانی پیوند دارد؛ بنابراین، کاربرد آن فراتر از موارد خاص و در راستای هماهنگی با کل منظومه شریعت تفسیر می‌شود.

۲-۱-۲. فراتر از مخصص و مقید مصطلح: در این روش، جستجوی دینی فراتر از ابزارهای کلاسیک مانند مخصص و مقید است (مشکانی سبزواری و قوامی، ۱۳۹۹، ص ۱۲۰). رویکرد منظومه‌ای، تفسیر یک حکم یا متن را در بستر کلی شریعت و ارتباط آن با سایر احکام و اصول بررسی کرده و به روابط عمیق‌تر و فراگیرتری که میان احکام وجود دارد، می‌پردازد. برای مثال، یک حکم خاص در صورتی به‌درستی تفسیر می‌شود که جایگاه آن در چارچوب کلی اهداف شریعت درک شود.

۲-۱-۳. نقش غایت‌مندی و اهداف کلان شریعت: رویکرد منظومه‌ای در فقه حکومتی، مبتنی بر پذیرش غایت‌مندی شریعت و هدف‌دار بودن احکام الهی است؛ بدین معنا که هر حکم فقهی در نسبت با اهداف کلان شریعت و در چارچوب انسجام کلی نظام تشریع فهم و تفسیر می‌شود. در این چارچوب، مفاهیمی همچون حفظ دین، جان، عقل، نسل، مال، عدالت، کرامت انسانی و تأمین مصالح عمومی، نه به‌عنوان منبع مستقل استنباط، بلکه به‌مثابه اهداف و ملاکاتی که از نصوص شرعی و عقل قطعی کشف می‌شوند، در فهم و اعمال احکام نقش جهت‌دهنده دارند (محصلی و نوری، ۱۳۹۹، ص ۱۱۰).

تأکید بر غایت‌مندی شریعت مستلزم آن است که احکام جزئی در ارتباط با کلیت و انسجام نظام تشریع مورد تحلیل قرار گیرند و از تفسیرهای جزئی‌نگر و گسسته پرهیز شود. در همین زمینه، در سنت فقهی اهل‌سنت، شاطبی با تعبیر «الأحکام الشرعیه وُضِعت لجلب المصالح و درء المفاسد» بر هدف‌دار بودن تشریع تأکید می‌کند (شاطبی، ۱۴۱۷ق، ج۳، ص ۵۳۸)؛ هرچند در فقه امامیه، این اصل صرفاً در چارچوب ادله معتبر فقهی و بدون استقلال‌بخشی به مقاصد از نصوص شرعی پذیرفته می‌شود. بر این اساس، برای مثال، حرمت ربا در فقه حکومتی نه صرفاً به‌عنوان یک حکم اقتصادی منفرد، بلکه در پیوند با اهدافی چون تحقق عدالت اقتصادی و جلوگیری از استثمار اجتماعی تحلیل می‌شود و باید در هماهنگی با سایر احکام مالی نظیر زکات، خمس و ممنوعیت احتکار، در قالب یک منظومه منسجم اقتصادی فهم گردد.

۲-۱-۴. انسجام و هماهنگی درونی شریعت: فرض اصلی این روش این است که تمامی آموزه‌های دین، هدفی واحد و هماهنگ را دنبال می‌کنند و تمامی احکام و قواعد فقهی می‌بایست در چارچوبی سازگار و منسجم با اصول و مبانی کلی دین اسلام باشد (نجفی، ۱۳۹۷، ج۱، ص ۳۷۸). به همین دلیل، فهم دقیق هر حکم وابسته به تحلیل روابط آن با سایر احکام و اهداف شریعت بوده (حکیمی، ۱۳۷۰، ص ۶۶) و تفسیر یک سخن دینی، نیازمند آن است که سخن موردنظر نه‌تنها با سایر متون و آموزه‌های دینی هماهنگ باشد، بلکه ارتباط آن با ساختار کلی دین و سایر اجزاء فقهی و اعتقادی روشن شود. امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در روایتی می‌فرمایند: «الْإِيمَانُ مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ، وَإِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ، وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ»(حکمت ۲۲۷، نهج‌البلاغه)؛ ایمان، معرفت قلبی، اقرار زبانی و عمل اعضای بدن است. این حدیث به ارتباط میان اعتقادات (معرفت قلبی)، اخلاق (اقرار زبانی) و اعمال فقهی (عمل اعضا) اشاره دارد و بر نگاه منظومه‌ای به دین تأکید می‌کند.آیت‌الله جوادی آملی می‌فرمایند: «شریعت اسلامی، مجموعه‌ای منسجم از احکام، اخلاق و عقاید است که بدون فهم صحیح از ارتباطات میان این اجزا، نمی‌توان به حقیقت آن دست یافت.» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۸۹)، که بر لزوم استفاده از رویکرد منظومه‌ای برای درک صحیح از شریعت اسلامی تأکید دارد.

۲-۱-۵. کاربست مبانی و اصول: در این رویکرد، مبانی‌ای مانند توحید، عدالت (مطهری، ۱۳۷۲، ص ۳۷) و کرامت انسانی (حاجیان فروشانی و همکاران، ۱۳۹۹) و اصول کلی مانند اصالة‌الاباحه، لا ضرر (شاطبی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص ۵۰؛ ج۳، ص ۷۸) و استصحاب به‌عنوان زیربنای سیستم فقهی به کار گرفته می‌شوند تا سایر اجزاء را هدایت کنند. برای مثال در اسلام غیبت حرام است؛ اما استثنائاتی مانند قاعده لاضرر و حفظ حقوق دیگران یا دفاع از مظلوم وجود دارد. این استثنائات تنها در بستر منظومه عدالت، اخلاق و فقه قابل تحلیل است و یا احکام کیفری اسلام مانند حد سرقت یا زنا در نگاه کلی و هماهنگ با اصولی همچون قاعده «رفع شبهه» یا «لاضرر» بررسی می‌شوند تا نظام حقوقی اسلام با عدالت و رحمت سازگار باشد.

۲-۱-۶. پاسخ‌گویی به نیازهای زمانه: رویکرد منظومه‌ای به فقه کمک می‌کند تا مسائل نوظهور را با بهره‌گیری از ساختار سیستماتیک و مبانی مشترک تحلیل و پاسخ دهد. این کار از طریق فهم ارتباطات میان موضوعات و توجه به زمینه‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی انجام می‌شود. مثلاً در رویارویی با مسائل جدید مانند فناوری‌های نوین، مسائل زیست‌محیطی یا حقوق بشر، رویکرد منظومه‌ای تلاش می‌کند با توجه به مبانی و اصول کلی شریعت (مانند حفظ حیات و عدالت)، راه‌حل‌هایی منسجم و سازگار با اهداف شریعت ارائه دهد.

۲-۱-۷. رویکرد کارکردی و سیستمی: این دیدگاه تلاش می‌کند کارکردهای مختلف احکام فقهی را در ارتباط با یکدیگر و در راستای اهداف شریعت تحلیل کند (ایزدهی و تقی‌زاده، ۱۳۹۹، ص ۷۹). برای مثال، احکام اقتصادی، اجتماعی و خانوادگی به‌عنوان اجزای مکمل یکدیگر برای تحقق عدالت اجتماعی و رفاه جمعی دیده می‌شوند. مثلاً در فقه اسلامی، سهم ارث زنان نسبت به مردان در برخی موارد کمتر است. این حکم در نگاه تک‌بعدی ممکن است تبعیض‌آمیز به نظر برسد، اما در رویکرد منظومه‌ای، این حکم در بستر کلی نظام حقوقی و اقتصادی اسلام (مانند تأمین نفقه زنان توسط مردان) بررسی شده و معنا پیدا می‌کند.

۲-۱-۸. ارتباط میان اجزاء: در رویکرد منظومه‌ای، احکام فقهی نه به‌صورت

جزیره‌های مجزا، بلکه به‌صورت اجزاء متصل یک نظام دیده می‌شوند. برای نمونه، حکم یک معامله در فقه اقتصادی ممکن است به احکام مربوط به عدالت اجتماعی و اخلاق نیز مرتبط باشد و یا حکم حجاب در رویکرد منظومه‌ای تنها به‌عنوان یک الزام فردی مطرح نیست، بلکه در ارتباط با مفاهیمی مانند حفظ کرامت انسانی، ایجاد فضای اخلاقی در جامعه و روابط سالم اجتماعی معنا پیدا کند.

این رویکرد می‌تواند موجب رفع تناقضات و تعارضات ظاهری بین احکام، فهم و درک بهتر و عمیق‌تر از دین و روابط میان مسائل فقهی، پویایی و کارآمدی بیشتر در رویارویی با مسائل پیچیده و نوین، انسجام درونی و هم‌سویی فقه با اهداف کلی شریعت و نیازهای جامعه شود که از جمله مزایا و فوائد این رویکرد است.

وصول به‌حکم مورد نظر شارع با نظر به مجموعه فرامین و آموزه‌های او و نیز وقوف بر مقاصد و اهداف او امکان پذیر است. با توجه به تفاوت کلام معصوم علیه‌السلام با کلمات سایر افراد، توان استناد به اطلاقات و عمومات آن را دارد، ولی به خاطر وجود برخی موارد (از جمله در مقام بیان نبودن، قضایای شخصیه، فضای تقیه، کلام ناظر به کلمات پیشین خود یا امام سابق بر خویش، اجمال روایت، جعل روایت) کلمات امام علیه‌السلام را نیز می‌بایست با عنایت به مجموعه سخنان امام و سایر ائمه علیهم‌السلام یا منظومه و گفتمان فکری ثابت ائمه علیهم‌السلام و قرآن ارزیابی کرد.

با توجه به نوع روش‌شناسی نگاه منظومه‌ای می‌توان افزون بر انسجام‌بخشی بهتر به نظام‌وارگی درونی فقه، آن را به نظام‌وارگی بیرونی فقه نیز سرایت داده و سهم بسزایی را برای ساختارسازی حکومتی و تمدنی در نظر داشت. ظرفیت رویکرد منظومه‌ای، یکی از بهترین بسترها برای فقه تمدنی است که می‌توان هر یک از اجزای منظومه تمدنی را به‌صورت شبکه‌ای و درهم‌تنیده و منسجم در نظر گرفت و با ساختار منظومه‌ای به همدیگر متصل کرد، به‌طوری‌که در کلان نظام گسترده تمدنی که همه کشورهای اسلامی و بسیاری از کشورهای جهان را تحت حکومت تمدنی خود قرار می‌دهند، با بسط و مدل‌سازی این نگاه، نظام فقه تمدنی منسجم و کاملی را بنیان‌گذاری کرد.

۲-۲. روش انضمامی

روش فقهی رایج در مقام استدلال این است که به یک یا چند دلیل استناد می‌کنند که اعتبار آن‌ها از نظر سند و دلالت تمام است و به هر یک از ادله به‌عنوان دلیل مستقل قابل استدلال نظر می‌شود که به آن «روش انفرادی» اطلاق می‌شود. پیامد این روش این است که در هر مسئله فقهی در صورت عدم وجود دلیل یا عدم دلالت آن طبعاً نوبت مراجعه به اصول عملیه و تعیین وظیفه ظاهری برای مکلف می‌رسد. ولی روش فقهی دیگر در مقام اجتهاد و فقاهت؛ تتبع در مجموع متون دینی و انضمام آن‌ها به یکدیگر و بلکه ملاحظه مجموع معارف اسلام (اعتقادات، اخلاقیات و فقهیات) و استنباط از این مجموعه و صدور حکم است، چراکه اسلام مجموعه‌ای از این آموزه‌هاست و این آموزه‌ها ارتباط تنگاتنگ با یکدیگر دارند و نمی‌توان فقط به احکام فقهی چشم دوخت و از سایر آموزه‌های اسلام چشم پوشی کرد (ضیایی‌فر، ۱۳۸۶، صص ۷۳-۷۴). از این روش که به تتبع، انضمام، استنباط و صدور حکم از مجموعه متون دینی با ملاحظه معارف اسلامی می‌پردازد، به «روش انضمامی» یا «مجموعه‌بینی» یاد می‌شود. این روش بر بررسی جامع متون دینی و انضمام آنها به یکدیگر استوار بوده و بر این اصل تأکید دارد که اسلام به‌عنوان یک نظام جامع شامل اعتقادات، اخلاقیات و احکام فقهی است و این حوزه‌ها به‌طور تنگاتنگ به هم مرتبط هستند؛ بنابراین، نمی‌توان به‌صورت مجزا و صرفاً از یک بعد (مانند فقه) به استنباط حکم پرداخت، بلکه باید تمامی آموزه‌های دین را در یک مجموعه هماهنگ مورد مطالعه و تحلیل قرار داد. مراد از روش انضمامی در این مقاله، صرف تجمیع ادله یا احکام نیست؛ بلکه پیوند دادن استنباط فقهی با شرایط عینی حکمرانی و مقتضیات زمان و مکان در چارچوب نظام فقهی است.

اولین فقیهی که به‌صورت نظری از این روش یاد کرده مرحوم کاشف‌الغطاء (م ۱۲۲۸ق) است. وی راه‌های پی بردن به مراد مولا را عقلایی دانسته و از برخی از آنها نظیر منطوق، مفهوم، اولویت، تنقیح مناط و علت مذکور در متن به‌عنوان روش‌های معتبر شناخت مراد مولا نام می‌برد آنگاه روش مجموعه بینی را چنین توضیح می‌دهد:

«راه پی بردن به مراد مولا، روشی است که در ذهن مجتهد درنتیجه جستجو در

منابع و ادله همراه باذوق سلیم و درک صحیح نقش می‌بندد، به‌گونه‌ای که از مجموع ادله (نه تک‌تک آن‌ها) مطلبی را می‌فهمد. این فهم همانند فهم از (حس) از نصوص معتبر است، چراکه عقل هم مانند حس، ذائقه، لامسه، سامعه، شامه و ناطقه دارد و مطالبی که در مواردی با حواس ظاهری قابل ادراک نیست، به‌واسطه این حواس (حواس باطنی) ادراک می‌شود» (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲ق، ج۱، صص ۱۸۷-۱۸۸).

ویژگی‌های روش انضمامی

۲-۲-۱. تتبع جامع در متون دینی و انضمام آن به یکدیگر: روش انضمامی مستلزم تتبع جامع در مجموعه متون دینی (ضیایی‌فر، ۱۳۸۶، ص ۷۴) و ملاحظه آنها به‌عنوان اجزای یک مجموعه منسجم و به‌هم‌پیوسته است؛ به‌گونه‌ای که هیچ متن یا آموزه‌ای به‌صورت مستقل و منفک از سایر آموزه‌های اسلامی مورد تحلیل قرار نمی‌گیرد. در این چارچوب، استنباط حکم فقهی نه فقط بر پایه یک یا چند دلیل منفرد، بلکه براساس انضمام مجموعه آیات، روایات و سایر معارف دینی و در هماهنگی با مبانی اعتقادی و اخلاقی اسلام انجام می‌شود. آیه شریفه «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل، ۸۹) بر جامعیت قرآن در ارائه هدایت دینی دلالت دارد و روش انضمامی می‌کوشد این جامعیت را در فرآیند استنباط به‌صورت عملی محقق سازد بر این اساس، اصولی همچون عدالت که ریشه در ساحت اعتقادی و اخلاقی دین دارند، در فهم و تفسیر احکام فقهی نقش تعیین‌کننده می‌یابند؛ چنان‌که احکام مالی مانند خمس و زکات تنها در چارچوب تحقق عدالت اجتماعی و در پیوند با سایر آموزه‌های دینی معنا و کارکرد واقعی خود را پیدا می‌کنند.

۲-۲-۲. توجه به آموزه‌های اسلام و ارتباطات درونی آنها (ضیایی‌فر، ۱۳۸۶، ص ۷۴): احکام فقهی، اصول اعتقادی و دستورات اخلاقی اسلام به‌صورت یک زنجیره متصل و هماهنگ دیده می‌شوند. این روش تأکید دارد که تفسیر هر حکم باید در بستر کل دین انجام شود، نه به‌صورت مجزا. به‌عنوان نمونه، استنباط حقوق بشر در اسلام نمی‌تواند تنها

براساس احکام فقهی صورت گیرد. باید به اصول اعتقادی مانند کرامت انسان، آموزه‌های اخلاقی مانند احترام به دیگران و احکام فقهی مرتبط توجه شود. در اسلام، حفاظت از محیط زیست نه تنها به‌عنوان یک حکم فقهی (مانند حرمت اسراف)، بلکه در چارچوب آموزه‌های اعتقادی (مانند خلافت انسان بر زمین) و اخلاقی (مانند مسئولیت‌پذیری) مطرح است.

۲-۲-۳. استنباط و صدور حکم از مجموعه معارف اسلامی (ضیایی‌فر، ۱۳۸۶، ص ۷۴): هدف این روش آن است که حکمی که استنباط می‌شود، از دل یک دیدگاه جامع و هماهنگ با تمام معارف اسلامی استخراج شود؛ به عبارت دیگر، نتیجه این استنباط باید به کلیت دین و هماهنگی آن با سایر اصول و قواعد پایبند باشد. برای مثال، حکم حرمت دروغ، نه صرفاً یک حکم فقهی بلکه ریشه در آموزه‌های اخلاقی و اعتقادی اسلام دارد. با این حال، در شرایط خاصی که مصلحت مهمتری مانند حفظ جان مؤمن در میان است، این حرمت استثنا می‌شود. این استنباط و صدور حکم با توجه به مجموعه معارف اسلامی انجام می‌گیرد.

نگاه مجموعی به شریعت و توجه به ارتباط نظام‌مند و وثیق بخش‌های گوناگون آن با یکدیگر و به‌اصطلاح رویکرد سیستمی به شریعت، از جمله ضرورت‌ها در پروسه کشف و استنباط احکام الهی می‌باشد. این رویکرد مجموعی یک اصل عقلائی است و نزد همه خردمندان معمول و مقبول است و ظرفیت بسیار مهمی برای کشف، ارائه و مدل‌سازی فقه حکومتی و به‌خصوص فقه تمدنی است که سیستم بسیار بزرگ و پیچیده‌ای است و نیازمند ظرفیت‌های کلان‌نگر برای ساختارسازی در گستره تمدن است. این روش می‌تواند با انضمام احکام و قوانین و ساختارهای متناسب در سطح تمدنی نیز نقش ایفا نماید و حتی نظامات جدید تمدنی را نیز برای الصاق به تمدن ضمیمه نماید و منظومه تمدنی کامل‌تری را ارائه کند.

یکی از اندیشمندان معاصر نیز از اصطلاح «استفراغ وسع» از آن یاد کرده و در این زمینه می‌گوید:

«تفقه در دین یعنی؛ فهم اجتهادی مجموعی دین و استنباط نظام‌دار احکام، در

یک پیوستگی تام، (پیوستگی همه اجزای دین به هم)، به‌منظور تحقق بخشی به هدف دین، با شناخت درست آن هدف. ... فقه اصطلاحی (موجود)، تفقه در دین نیست، در بخشی از دین است، آن هم به صورتی گسسته از دیگر بخش‌ها، ... و به تعبیر اصطلاحی، «استفراغ وسع» - به معنای واقعی و جامع آن - نیست، زیرا که همه ابواب و مسائل و اهداف دین باهم در نظر گرفته نشده است» (حکیمی، ۱۳۷۰، ص ۶۶-۶۸).

تعداد اندکی از فقیهان، نگرش مجموعه‌ای و سیستمی را در فرآیند اجتهادی خویش پیشه کرده‌اند، از آن میان صاحب جواهر و میرزای نائینی (مشکانی سبزواری و قوامی، ۱۳۹۹، ص ۱۲۱) و به‌خصوص امام خمینی‌ﷺ از جمله کسانی هستند که این مهم را در رویه اجتهادی خویش پیشه کرده‌اند و در تأسیس نظام جمهوری اسلامی به کار گرفته‌اند. امام خمینی‌ﷺ با استفاده از این روش، خمس را از آن منصب امامت می‌دانند (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج۲، ص ۶۵۵) و در مباحث دیگر فقهی هم از این روش استفاده کرده‌اند (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج۳، صص ۱-۲؛ ۱۳۸۰، ج۲، ص ۱۵۵) همچنین محمدمهدی شمس‌الدین در مقدمه کتاب خود درباره احکام بانوان و خانواده، بر لزوم استفاده از این روش تأکید نموده است. (شمس‌الدین، بی‌تا، ص ۲۳).

پس رویکرد روش‌شناختی منظومه‌ای-انضمامی، رویکردی است کل‌گرا و جامع‌نگر و روشی نظام‌وار که خود فقه و نظام اجتهادی آن و جایگاه آن در نظام معرفت دینی را به‌صورت منظومه‌ای و شبکه‌ای دیده و با انضمام عناصر و نظامات درونی و بیرونی فقه در راستای هدف واحد منظومه متحدی را شکل می‌دهد و به ابواب فقه و روایات آن محدود نمی‌شود. چون فقه به‌مثابه بخشی از دین بوده و جدای از ساحت دیدگاه شارع محسوب نمی‌شود لذا حکم به قضیه باید در راستای مراد شارع باشد و در تنافی با مبانی اعتقادی و اخلاقی شارع نباشد و این مقتضی است که در فهم دیدگاه فقهی افزون بر مباحث فقهی، مباحث کلامی و اخلاقی اسلام نیز به آن ضمیمه شود و به عبارتی؛ فقه از مفهوم خاص به مفهوم عام آن ارتقا یابد و یا اینکه فقه خاص باملاحظه مباحث کلامی و اخلاقی به تفقه و اجتهاد بپردازد.

رویکردهای روش‌شناختی منظومه‌ای-انضمامی علاوه بر اینکه ظرفیت‌های مهمی برای نظام‌بخشی و نگاه منظومه‌ای به فقه هستند و ساختار جدید، منسجم و کامل‌تری به فقه می‌دهند و ظرفیت‌های اجتماعی فقه را ارتقا می‌بخشند، توانش نظام سازی بیرونی در ابعاد حکومتی و تمدنی برای فقه را نیز دارا هستند چراکه با توجه به احکام اجتماعی و ساختاری فقه و منبع عقل، مدل‌سازی منظومه‌ای حکومت و تمدن برای فقه امری معقول و شدنی است و بسیاری از خلأهای کلان نگری فقه تمدنی را پاسخ‌گو است.

۳. تفاوت رویکرد منظومه‌ای و روش انضمامی

این دو رویکرد هر کدام ویژگی‌ها و کارکردهای خاصی دارند. تفاوت‌های این دو رویکرد را می‌توان از چند منظر بررسی کرد:

۳-۱. از منظر مفهوم‌شناسی

رویکرد منظومه‌ای، به فقه به‌عنوان یک کل نظام‌مند و دارای انسجام درونی نگاه می‌کند و تلاش می‌کند احکام و قواعد فقهی را در چارچوب یک نظام هماهنگ و مبتنی بر اهداف کلی شریعت تحلیل و تطبیق دهد. این روش در پی کشف روابط و تعاملات میان احکام مختلف است و می‌کوشد آنها را در یک منظومه منسجم قرار دهد ولی روش انضمامی، به‌صورت موردی و متمرکز بر مسائل عینی و کاربردی پیش می‌رود. در این روش، فقیه با انضمام مسائل فقهی (ضیایی‌فر، ۱۳۸۶، ص ۷۴) به شرایط و مقتضیات زمان و مکان، راه‌حل‌هایی برای مسائل حکومتی-تمدنی ارائه می‌دهد و در واقع، رویکردی جزءنگر دارد و کمتر به کلیت و انسجام نظام فقهی توجه می‌کند.

۳-۲. از منظر اهداف و مبانی شریعت

رویکرد منظومه‌ای بر اهداف کلان شریعت تأکید دارد و تلاش می‌کند تا احکام فقهی را در راستای تحقق این اهداف هماهنگ سازد (محصلی و نوری، ۱۳۹۹، ص ۱۱۰). به‌عنوان نمونه، اگر عدالت یکی از اهداف اصلی شریعت باشد، این رویکرد تلاش

می‌کند سازوکارهای تحقق عدالت را از مجموع احکام استخراج کند در حالی که روش انضمامی بیشتر به انطباق احکام با شرایط و مقتضیات محیطی توجه دارد و اهداف کلی شریعت ممکن است در اولویت دوم قرار گیرد. این روش بر تأمین نیازهای فوری و جزئی حکومت اسلامی تمرکز دارد.

۳-۳. از منظر مسائل حکومتی-تمدنی

رویکرد منظومه‌ای، مسائل حکومتی-تمدنی را در چارچوب یک نظام فقهی و به‌صورت سیستمی تحلیل می‌کند. بیشتر بجای تمرکز بر یک مسئله خاص، به پیوند میان مسائل و تأثیرات متقابل آنها می‌پردازد و حال آنکه، روش انضمامی مسائل حکومتی را بیشتر به‌صورت منفرد و جداگانه بررسی می‌کند و برای هر مسئله حکم مستقلی ارائه می‌دهد و غالباً در شرایطی که نیاز به پاسخ سریع به مسائل حکومتی-تمدنی وجود دارد، کاربرد دارد.

۳-۴. از منظر کاربرد و محدودیت‌ها

رویکرد منظومه‌ای در حوزه‌هایی که نیازمند طراحی یک نظام فقهی جامع (مانند نظام اقتصادی یا سیاسی اسلام) است، بهتر عمل می‌کند، اما ممکن است در موارد اضطراری و مسائل جزئی، سرعت کافی نداشته باشد ولی روش انضمامی در حل مسائل فوری و جزئی کارآمدتر است اما ممکن است انسجام و هماهنگی کلی نظام فقهی را در نظر نگیرد و گاهی به تناقضات یا تضادهای داخلی منجر شود.

با توجه به آنچه درباره ویژگی‌ها و کارکردهای رویکرد منظومه‌ای و روش انضمامی بیان شد، می‌توان گفت که این دو نه به‌عنوان دو الگوی رقیب، بلکه به‌مثابه دو سطح مکمل در روش‌شناسی فقه حکومتی-تمدنی قابل تحلیل‌اند. رویکرد منظومه‌ای، چارچوب مفهومی و کلان‌نگر اجتهاد را فراهم می‌کند و ساختار کلی نظام فقهی و اهداف آن را ترسیم می‌نماید؛ در حالی که روش انضمامی، در مرحله تطبیق و اجرا، عهده‌دار پیوند دادن این چارچوب کلان با مسائل عینی حکمرانی و مقتضیات زمان و

مکان است. از این‌رو، نسبت این دو رویکرد طولی بوده و ترکیب آنها امکان حفظ انسجام شریعت و در عین حال پاسخ‌گویی کارآمد به مسائل حکومتی-تمدنی را فراهم می‌سازد.

نتیجه‌گیری

فقه اسلامی، چه در معنای عام و چه در معنای خاص، برخوردار از انسجام معرفتی و ساختاری است و همین انسجام، بستری برای تبیین «نظام‌وارگی فقه» فراهم می‌کند؛ نظام‌وارگی‌ای که در سه سطحِ درونی، استنباطی و بیرونی قابل تحلیل است و می‌تواند به طراحی نظامات حکومتی و تمدنی منجر شود. بر پایه محتوای مقاله، تبیین این سه سطح نشان می‌دهد که فقه، به‌مثابه بخشی از دین، واجد ظرفیت سامان‌دهی به ساختارهای کلان اجتماعی و تمدنی است و از این‌رو، فهم نظام‌مند و منظومه‌ای شریعت، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای ورود به حوزه فقه حکومتی-تمدنی به شمار می‌آید.

پژوهش حاضر نشان داد که رویکرد منظومه‌ای با تأکید بر ارتباطات درونی آموزه‌های اعتقادی، اخلاقی و فقهی، توانایی تبیین اهداف کلان شریعت و طراحی نظام‌های جامع فقهی را دارد؛ در حالی‌که روش انضمامی با تمرکز بر انضمام ادله به شرایط واقعی جامعه و مقتضیات زمان و مکان، ابزاری کارآمد برای پاسخ‌گویی به مسائل عینی و فوری حکومت است. بر این اساس، نسبت این دو رویکرد نه رقابتی و عرضی، بلکه طولی و مکمل یکدیگر است؛ به‌گونه‌ای که رویکرد منظومه‌ای در سطح چارچوب‌سازی و تبیین کلان عمل می‌کند و روش انضمامی در مرحله تطبیق و اجرا، این چارچوب را به نیازهای حکومتی-تمدنی انضمام می‌بخشد.

نتایج پژوهش بیانگر آن است که «الگوی نظام‌وارگی فقه» در روش‌شناسی فقه حکومتی-تمدنی، هنگامی کارآمد می‌شود که نظام‌وارگی درونی فقه (اعتقادات، اخلاق و احکام)، نظام‌وارگی استنباطی (حرکت از استنباط احکام جزئی به استنباط نظام‌ها) و نظام‌وارگی بیرونی (نظامات اجتماعی و تمدنی) به‌صورت یک منظومه به‌هم‌پیوسته در نظر گرفته شوند. در این چارچوب، اجتهاد نه‌تنها به کشف احکام منفرد،

بلکـه بـه طراحـی و بـازآفرینی نظامـات اجتمـاعی و تمـدنی می‌انجامـد و می‌توانـد در شکل‌دهی به ساختارهای سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و مدیریتی نقش ایفا کند.

در نهایت، این مقاله نتیجه می‌گیرد که توسعه فقه حکومتی-تمـدنی نیازمنـد پـذیرش الگویی ترکیبی بر پایه رویکرد منظومه‌ای و روش انضمامی است. چنین الگویی از حیث نظری و عملی می‌تواند هم انسجام شریعت را تضمین کند و هم شرایط پیچیده و متحول جامعه اسلامی را پوشش دهد؛ بنابراین، الگـوی پیشـنهادی می‌توانـد بـه‌عنوان چـارچوبی روش‌شناختی برای نظام‌سازی فقهـی و طراحـی سـاختارهای حکـومتی-تمـدنی بـه کـار گرفته شود و گامی در جهت افزایش کارآمدی و پویایی فقه در عرصه تمدن اسلامی به شمار آید.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج‌البلاغه

ابن عباد، اسماعیل. (۱۴۱۴ق). المحیط في اللغة. لبنان- بیروت: عالم الکتب.

اراکی، محسن. (۱۳۹۸). فقه عمران شهری. قم: اندیشه ناب.

ایزدهی، سیدسجاد. (۱۳۹۲). نقد نگرش‌های حداقلی در فقه سیاسی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

ایزدهی، سیدسجاد. (۱۳۹۷). چیستی کلام سیاسی، کلام اسلامی، ۲۷(۱۰۷)، صص۸۵-۱۰۶.

ایزدهی، سیدسجاد؛ تقی‌زاده، صدیقه. (۱۳۹۹). ضرورت و الزامات نظام‌وارگی در رویکرد فقه حکومتی، علوم سیاسی، ۲۳(۹۲)، صص ۷۰-۹۴.

تهانوی، محمد. (۱۹۹۶م). کشّاف اصطلاحات الفنون. لبنان- بیرت: مکتبه لبنان ناشرون.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). شریعت در آینه معرفت. تهران: رجاء.

حاجیان فروشانی، زهره؛ مظهر قراملکی، علی؛ امام، سیدمحمدرضا. (۱۳۹۹). پویایی فقه از رهگذر مقاصد شریعت، متین، ۲۲(۸۶)، صص ۳۱-۵۲.

حسین‌زاده، علی‌محمد. (۱۳۸۷). فقه و کلام. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

حکیم، سیدمنذر. (۱۳۹۱). درس خارج فقه نظام اجتماعی در تاریخ ۱۳۹۱/۱/۲۷؛ https://eshia.ir/feqh/archive/text/hakim_monzer/feqh/90/910127/

حکیمی، محمدرضا. (۱۳۷۰). نامه: بخش دوم، آینه پژوهش، ۲(۱۰)، صص ۶۵-۷۴.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۰). بیانات رهبر انقلاب در آغاز درس خارج فقه در تاریخ ۱۳۷۰/۶/۳۱. پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری: https://farsi.khamenei.ir.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۴). بیانات رهبر انقلاب در گردهمایی ائمه جمعه سراسر کشور در تاریخ ۱۳۷۴/۶/۲۰. پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری: https://farsi.khamenei.ir.

سیدباقری، سیدکاظم. (۱۴۰۰). نظام‌سازی در فقه سیاسی شیعه؛ رویکردها و توانمندی‌ها، پژوهش‌های سیاست اسلامی، ۹(۱۹)، صص ۲۵۱-۲۷۵.

شاطبی، ابواسحاق. (۱۴۱۷ق). الموافقات فی اصول الشریعه (محقق: محمد رشید رضا). دارالکتب العلمیه.

شمس‌الدین، محمدمهدی(بی‌تا). الستر و النظر، مؤسسه المنار، بی‌جا.

ضیایی‌فر، سعید. (۱۳۸۶). پیش‌درآمدی بر مکتب‌شناسی فقهی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

علیدوست، ابوالقاسم؛ متولی امامی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۹). مبانی جامعه‌شناختی فقه تمدّنی، معرفت فرهنگی اجتماعی، ۱۱(۴۴)، صص ۸۷-۱۰۲.

کاشف‌الغطاء، جعفر. (۱۴۲۲ق). کشف الغطاء عن مبهمات الشریعه الغرّاء. قم: دفتر تبلیغات.

مبلغی، احمد. (۱۳۹۷). تئوری‌های نظام‌وارگی فقه، نشست تخصصی «هم‌اندیشی فقه نظام ساز»، ۱۳۹۷/۱۲/۹.

محصلی، هدایت حسی؛ نوری، بهادر. (۱۳۹۹). ماهیت مقاصد شریعت و نقش آن در استنباط حکم شرعی از دیدگاه فریقین، مطالعات تطبیقی کلام، ۱۰(۱۶)، صص ۱۰۷ - ۱۳۷.

مشکانی‌سبزواری، عباسعلی؛ قوامی، سیدصمصام‌الدین. (۱۳۹۹). بررسی تطبیقی عناصر و شاخص‌های فقه حکومتی از دیدگاه صاحب جواهر و میرزای نائینی، گفتمان فقه حکومتی، ۴(۶)، صص ۱۱۱-۱۴۰.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). عدل الهی (چاپ هفتم). تهران: صدرا.

موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۰). الاجتهاد و التقلید. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله.

موسوی خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۵). کتاب‌البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله.

نجفی، محمدحسن. (۱۳۹۷). جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

واسطی، عبدالحمید؛ علی‌آبادی، محمدحسن. (۱۴۰۰). ساختار فقه تمدنی، جستارهای فقهی و اصولی، ۶(۲۵)، صص۹۹-۱۳۱.

Jurisprudence and politics
ISSN: 2717-3569
EISSN:2717-3577
Islamic Sciences and culture Academy

The Triad of Governance: "Amr," "Hukm," and "Sayf" The Necessity of Interaction among the Pillars of Government in Islamic Political Thought[1]

Seyed Ahmad Razi Akhlaqi
Level Four Seminary Graduate; Ph.D. in Fiqh from Al-Mustafa International University, Qom, Iran
akhlaqhi@yahoo.com

Abstract

Much of what appears in the culture and historical literature of Islamic political thought revolves around the frequent use of three key terms: *amr*, *hukm*, and *sayf*. This study analyzes these three foundational concepts in order to explore, from a new perspective, the tripartite structure of *amr* (governance/authority), *hukm* (judgment, adjudication, and the conferral or withdrawal of legitimacy), and *sayf* (military and coercive power) in the formation and continuity of the state and government.

The theoretical framework of this article is derived from Qur'anic verses, narrations, and historical models of governance. The central argument maintains that these three elements constitute essential, shared, and interdependent pillars within the systemic structure of any governing institution—from the smallest social unit, such as the family, to the largest empires. Consequently, impairment in any one of these pillars inevitably

1. Akhlaqi, S. A. R. (2025). The triadic structure of governance: "Amr," "Hukm," and "Sayf": The necessity of interaction among the pillars of government in Islamic political thought. *Jurisprudence and Politics*.6(1), pp. 121-151. https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73204.1100

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

▣ **Received:** 2024/09/14 ● **Revised:** 2024/11/18 ● **Accepted:** 2025/02/22 ● **Published online:** 2025/03/29

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

affects the others, and over time, such imbalance leads to the decline and eventual collapse of governments.
The findings indicate that the primary cause of deviation and decline in governments is not the absence of these pillars, but rather the emergence of dysfunction and instability in their relationships and proper performance. Preventing destructive consequences depends on implementing corrective strategies, several of which are proposed in this article.

Keywords
Government, legitimacy, coercive power, stability of governance, causes of governmental instability, prevention of decline.

الفقه والسياسية
ISSN: ٢٧١٧-٣٥٦٩
EISSN:٢٧١٧-٣٥٧٧

ثلاثية الحكم: «الأمر» و«الحُكم» و«السيف» ضرورة تكامل أركان السلطة في الفكر السياسي الإسلامي[١]

السيّد أحمدرضا أخلاقي
المستوى الرابع في حوزه علميه، حاصل على دكتوراه في الفقه من جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران.
akhlaqhi@yahoo.com

الملخّص

يكثر في الثقافة والتاريخ السياسي الإسلامي تداول ثلاثة مصطلحات محورية هي: «الأمر» و«الحُكم» و«السيف». وتسعى هذه الدراسة إلى تحليل هذه المفاهيم الثلاثة بوصفها أساسًا لثلاثيةٍ بنيوية قوامها: «الأمر» (بمعنى السلطة والتدبير السياسي)، و«الحُكم» (بمعنى القضاء وإضفاء الشرعية ونزعها)، و«السيف» (بمعنى القوة العسكرية والأمنية)، وذلك من أجل إعادة قراءة دورها في تأسيس الدولة وضمان استمراريتها من منظورٍ تحليليٍّ جديد. ينطلق الإطار النظري للمقالة من الآيات القرآنية، والنصوص الروائية، والنماذج التاريخية لتجارب الحكم في الحضارة الإسلامية. وتتمثّل الفرضية المركزية في أنّ هذه العناصر الثلاثة تُشكّل جواهرَ وأركانًا ضروريةً مشتركةً ومترابطةً ترابطًا نسقيًا في كل كيانٍ سلطوي، ابتداءً من أصغر الوحدات الاجتماعية كالأسرة، وصولًا إلى أوسع الكيانات السياسية كالإمبراطوريات. ومن ثمّ، فإنّ اختلال أحد هذه الأركان يؤثّر بالضرورة في بقية

١. **الاستشهاد بهذه المقالة:** أخلاقي، السيد أحمد رضا. (٢٠٢٥). ثلاثية الحكم: «الأمر» و«الحُكم» و«السيف»، ضرورة تكامل أركان السلطة في الفكر السياسي الإسلامي، الفقه والسياسة، ٦(١)، صص ١٢١-١٥١.
https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73204.1100

▣ **نوع المقال:** بحثية؛ **الناشر:** المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٤/٠٩/١٤ ● **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٤/١١/١٨ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٦/٠٢/٢٢ ● **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٥/٠٣/٢٩

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

الأركان، ويقود - مع مرور الزمن - إلى ضعف البنية السياسية ثمّ إلى زوالها وانهيارها. وتكشف النتائج أنّ الإشكالية الجوهرية في انحراف الحكومات وسقوطها لا تكمن في غياب هذه الأركان، بل في حدوث خللٍ أو اضطرابٍ في طبيعة العلاقات الوظيفية المتبادلة بينها. ومن هنا، فإنّ تجنّب المآلات المدمّرة يتوقّف على تفعيل جملةٍ من الآليات الإصلاحية التي تقترحها هذه الدراسة، بما يضمن إعادة التوازن البنيوي بين «الأمر» و«الحُكم» و«السيف» في إطارٍ تكامليٍّ رشيد.

الكلمات المفتاحية

الحكم، الشرعية، القوّاة القهرية، قِوام السلطة، أسباب التزلزل السياسي، الوقاية من الزوال.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

سه‌گانه حکومت: «امر»، «حکم» و «سیف»
ضرورت تعامل ارکان حکومت در اندیشه سیاسی اسلامی[۱]

سیداحمدرضی اخلاقی
سطح چهار حوزه علمیه، دکترای فقه از جامعة المصطفی، قم، ایران.
akhlaqhi@yahoo.com

چکیده

بیشتر آنچه که در فرهنگ و ادبیات تاریخ سیاسی اسلام، دیده می‌شود، استعمال سه واژه پر کاربرد «أمـر»؛ «حکم» و «سیف» است. این پژوهش به تحلیل این سه مفهوم کلیدی پرداخته است تا بنیاد سه گانه «امـر» (حکومت)، «حکم» (قضاوت و مشروعیت‌بخشـی و سـلب آن) و «سـیف» (قـوای نظـامی و انتظـامی) در تشکیل و تداوم دولت و حکومت را از زاویه‌ای نو پردازش نماید. چارچوب نظری این مقالـه برگرفتـه از آیـات قرآن و روایات و الگوهای تاریخی حکومت‌ها است. استدلال اصلی مقاله آن است کـه ایـن سـه عنصـر، جـواهر و ارکان ضروری و مشترک و به هم وابسته سیسـتمی هـر نهـاد حکـومتی از کـوچکترین واحـدهای اجتمـاعی ماننـد خانواده تا بزرگترین امپراتوری‌ها هستند. به همین دلیل آسیب یکی از آنها موجب تأثر دیگر ارکان خواهـد بـود و ایـن مسئله در طول زمان به زوال و انهدام حکومت‌ها خواهد انجامید. یافتـه‌ها نشـان می‌دهـد کـه مشـکل اصـلی در انحراف و زوال حکومت‌ها، نه فقدان این ارکان، بلکه بروز «اختلال و تزلزل» در روابـط و کـارکرد صـحیح آنهاست. جلوگیری از پیامدهای مخرّب، در گرو إعمال راهکارهایی است که در این مقاله پیشنهاد می‌شود.

کلیدواژه‌ها

حکومت، مشروعیت، قوای قهریه، قوام حکومت. دلایل تزلزل حکومت. پیشگیری از زوال.

---

۱. **استناد به این مقاله:** اخلاقی، سیداحمدرضی. (۱۴۰۴). سه‌گانه حکومت: «امر»، «حکم» و «سـیف»، ضـرورت تعامـل ارکان حکومت در اندیشه سیاسی اسلامی. فقه و سیاست، ۶(۱)، صص ۱۲۱-۱۵۱.
https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73204.1100

▣ **نوع مقاله:** پژوهشی؛ **ناشر:** پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

▣ **تاریخ دریافت:** ۱۴۰۳/۰۶/۲۴ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۳/۰۸/۲۸ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۱۲/۰۴ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۰۱/۰۹

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

مقدمه

مسئله تشکیل، تداوم و زوال حکومت‌ها از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده است. در منظومه تفکر اسلامی، با استناد به آیات قرآن کریم، سنت پیامبر اکرمﷺ و سیره حکومتی امامان معصومعلیهم‌السلام، می‌توان مؤلفه‌های بنیادینی را شناسایی کرد که وجود آنها برای تحقق مفهوم «دولت و حکومت» ضروری است.

این مقاله در پی آن است تا با تمرکز بر سه مفهوم محوری «أمر»، «حکم» و «سیف»، که در منابع دینی و تاریخ اسلام، قابل ردیابی است، چارچوب نظری برای تحلیل حکومت از حیث بقا و زوال، ارائه دهد.

پیشینه تحقیق

تعامل ارکان حکومت، از کلیدی‌ترین مبانی حکومت در اندیشه سیاسی اسلام به شمار رفته و ریشه در کتاب و سنت و سیره عملی معصومینعلیهم‌السلام دارد. در دوران معاصر و با شکل‌گیری حکومت‌های مدرن، این مفهوم با چارچوب‌هایی مانند «تفکیک قوا» و «نظارت و تعادل» نیز مورد بررسی تطبیقی قرار گرفته است.

ماوردی در الأحکام السلطانیه بر نقش مشورت و تعامل بین خلیفه و اهل حل و عقد تأکید کرده است (ماوردی، ۱۴۰۶ق، صص ۷-۱۷).

غزالی، ضمن توجه به ضرورت مشورت، حاکم را ملزم به رعایت مصالح عمومی و پرهیز از استبداد دانسته است. وی در بخش دوم کتاب نصیحة الملوک، هفت باب را ذکر کرده و د ر باب اول، در عدل و سیاست و سیرت ملوک و ذکر پادشاهان پیشین و تاریخ آنها و رفتار عادلانهٔ حاکم با رعیت و در باب دوم، در سیاست وزارت و سیرت وزیران، مباحث موجز و حاوی دقتی در خصوص ارتباط قوی بین حکومت و رعیت و وزرا بیان کرده است (غزالی، ۱۳۸۹، بخش دوم، باب ۱-۲).

پرسش اصلی این است که این سه عنصر چگونه امکان تشکیل حکومت را فراهم می‌آورند و اختلال در هر یک چگونه به انحراف و زوال آن می‌انجامد، و راه پیشگیری از زوال بنیاد حکومت چیست؟

فرضیه پژوهش بر این مبناست که این سه رکن، عناصری جهان‌شمول و لازم برای هرگونه نظام سیاسی بوده و سلامت یک نظام حکومت در گرو تعادل و کارکرد صحیح میان آنهاست.

روش نگارش این مقاله، روش توصیفی-تحلیلی است که با اتکا به منابع کتابخانه‌ای، به تبیین این نظریه پرداخته و نتیجه می‌گیرد که قوام و پایندگی هر حکومت و دولتی وابسته به سلامت و تعامل پویای این سه رکن نسبت به همدیگر است.

موضوع «تعامل ارکان حکومت» در اندیشه سیاسی اسلامی، یک توصیه اخلاقی نیست، بلکه ضرورت حکومتی برای تحقق عدالت، مشروعیت و کارآمدی نظام است. این مفهوم هم در سنت اسلامی ریشه دارد و هم با چالش‌های حکمرانی در جهان امروز مرتبط است.

۱. مبانی نظری: تعریف و تبیین سه رکن حکومت اسلامی

۱-۱. امر (ولایت و حکومت و اداره امور جامعه)

منظور از «امر» در این چارچوب، حق حاکمیت، ولایت و مدیریت کلان شئون جامعه است. این معنی، برگرفته از ادبیات سیاسی قرآنی و روایی به معنای عام است؛ زیرا استعمال لفظ « أمر » از حیث لغت در دو معنای کلی به کار رفته است: ۱- کار و چیز (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج۳، ص۲۱۰)، ۲- دستور و فرمان (راغب اصفهانی، ۱۴۳۴ق، ص ۸۸). اما در قرآن کریم این واژه با اشتقاقاتی که دارد، در معانی متعددی استعمال شده است. به‌عنوان نمونه: «الْأُمُورُ» به معنای کارها (بقره،۲۱۰)، «اَمَّارَةٌ» به معنای بسیار امرکننده (یوسف، ۵۳)، «أُولِی الْأَمْر» به معنای صاحبان امر سیاست و حکومت (نساء، ۵۳).

خداوند درباره جنگ بدر می‌فرماید: «إِذْ يُرِيكَهُمُ اللهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلاً وَ لَوْ أَرَاكَهُمْ كَثِيراً لَفَشِلْتُمْ وَ لَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ» (انفال، ۴۳). علامه طباطبایی مراد از تنازع در أمر را به معنای اختلاف در خروج و بیرون رفتن به سوی دشمن تفسیر کرده است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج۹، ص ۹۳).

در آیات دیگر مانند: «مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ» (اعراف، ۱۲) و یا آیه «ذلِكَ أَمْرُ

اللهِ أَنْزَلَهُ إِلَيْكُمْ» (طلاق، ۵)، مشخص و مسلّم است که مراد از آن، فرمان و طلب تشریعی الهی است. همچنان‌که در آیات: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس، ۸۲)، مسلّم است که مراد از تعبیر « أمر» در این آیات، فرمان تکوینی الهی است.

با توجه به معانی که برای ماده « أمر » بیان شده است به این نتیجه می‌رسیم که معانی مذکور از باب تطبیق یک لفظ بر معنایی است که سیاق عبارت، بر مفهوم کلی جمله، تحمیل کرده است.

توضیح بیشتر آنکه ماده أمر به معنای «موضوع ماهوی کلّی دارای اهمیت» است. چه شیئ باشد و چه کار و چه فرمان؛ سپس متکلم حکیم، ماده أمر را به واسطه اشتقاق و تصریف در مرادی که در ذهن دارد، به هیئات مختلف درآورده و در سیاق عبارت خود به کار می‌برد. از این‌رو باید گفت کلیه استعمالات این واژه در فرهنگ سیاسی اسلام به معنای حکومت و ولایت سیاسی و مسائل مربوط به اجتماع و جامعه است.

در قرآن کریم می‌فرماید: « وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ» (آل عمران، ۱۵۲).

ابن قتیبه دینوری در جریان گفتگو و ماجرای سقیفه آورده است: «فقام الحباب بن المنذر بن زيد بن حرام، فقال: يا معشر الأنصار ...، فأنتم أعظم الناس نصيبا في هذا الأمر وإن أبى القوم، فمنا أمير ومنهم أمير » (دینوری، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص ۲۵).

بنابراین ریاست و زعامت و حکومت، مفاهیم انتزاعی از ماده أمر هستند که در ادبیات دینی به صورت «اولی الامر» خود را نشان داده است. حاکم اسلامی «آمر» نیست. چون ماده امر در هیئت فاعلی، اعم از حاکمیت و فرماندهی و دارنده موضوع مهم است. اما تعبیر «اولی الامر» به‌طور مشخص به معنای صاحب منصب حکومت است. به عبارت دیگر، در ادبیات دینی و سیاسی اسلامی به کسی که متولی أمر حکومت و سیاست است، «آمر» نمی‌گویند، بلکه به دلیل اشاره به سلطه و تفوق قانونی و لزوم تبعیت مطلق از اوامر و نواهی او، از چنان فردی، به «صاحب أمر» و «اولو الامر» تعبیر می‌شود.

این رکن که حاکم اسلامی، صاحب منصب و مقام فرماندهی در نظام اسلامی است، نمایانگر وجه هدایتگری و رهبری نظام سیاسی است که جهت‌گیری کلی جامعه،

سیاست‌گذاری و نظارت بر اجرا را بر عهده دارد. «امر» است که به یک مجموعه انسانی، «وحدت» و «هدفمندی» می‌بخشد و آن را از یک اجتماع پراکنده به یک نهاد سیاسی منسجم متمایز تبدیل می‌کند.

بنابراین آمر کسی است که نسبت به انجام یا ترک عملی فقط دستور می‌دهد و امکان تخلف از دستورات او محتمل خواهد بود. اما صاحب الامر و اولوالامر و ولیّ أمر، کسی است که شئون زندگی مردم، وابسته به نظر اوست. رأی و نظر و فرمان او محدود به مصلحت اندیشی‌های جزئی نیست. در حقیقت، نظر و دیدگاه و فرمان او، قول فصل و دستور نهایی در انجام و یا ترک یک موضوع است و از طرفی اولوالامر در جهت نظارت بر اجرای فرمانش، سازمان‌ها و نهادهایی را تشکیل می‌دهد تا از حسن اجرای آن مطمئن باشد و این منصبی بس عظیم و خطیر خواهد بود. البته ممکن است صاحب أمر، محقّ و عادل باشد و چه بسا باطل و ظالم. ولی در فرهنگ قرآن به کسی صاحب أمر گویند از سوی خداوند برای هدایت امت منصوب شده باشد.

تاریخ اسلام بعد از ارتحال رسول خدا صلی الله علیه و آله، در طول زمان، صاحبان أمر بسیاری دیده است. اما منطق تحقیق به ما می‌گوید، چنانچه مبادی أمر برای متولی حکومت، دارای مقدمات مشروع و معقول باشد، أمر او هم مطاع خواهد بود و اگر مقام ولایت أمر، از طرق خلاف عقل و تخلف و تخطی شرعی، مانند کودتا و یا سیستم غیر دمکراتیک و نظامات سیاسی پادشاهی غیر قانونی، و امثال آن، حاصل شده باشد، اصل حکومت و تأمّر و پیشوایی او محل اشکال بوده و مشروعیت قانونی و دینی نخواهد داشت.

تذکر این نکته بجاست که مراد از تعبیر « اولوالامر» در این نوشتار، معنای أعم آن و به معنای حکّام و خلفا و رهبران جامعه اسلامی است و نه تعبیر خاص آن که مختص پیشوایان معصوم صلی الله علیه و آله است.

۱-۲. حکم (قضاوت و مشروعیت‌بخشی و سلب آن)

از جمله مسائل مبتلی به جامعه اسلامی که از بدو ورود رسول خدا صلی الله علیه و آله به مدینه آغاز شد و تا کنون ادامه داشته است، مسئله تعیین وضعیت و تحدید حقوق و الزام به فعل

خاص و ترک فعل خاص، یک شخص یا مکتب و سازمان و امثال آن، توسط قدرت حاکمیتی است که از آن به محکمه، دیوان مظالم، عدلیه، عدالتخانه، دادگستری، قوه قضاییه و امثال آن تعبیر می‌شود. کسی که تعیین کننده وضعیت حقوقی بود، «حاکم و قاضی» و کار او «قضاوت و حکم» و کسی که ملزم به پذیرش حکم بود، «محکوم» نامیده می‌شد.

اما در این نوشتار با اتکا بر مبانی سیاسی دینی، «حکم» فراتر از مفهوم قضاوت در دعاوی شخصی و تخاصمات متداول بین مردم است، حکم در این نوشتار، به معنای اعطا و یا سلب مشروعیت بالمعنی الاعم، از کلیه اموری که قابلیت تحصیل مشروعیت دارند، است. قضاوت و حکم، به این معنی در فرهنگ سیاسی اسلام مبتنی بر کتاب و سنت بوده و آنچه که به‌عنوان حکم و محتوای قضاوت تشخیص داده شده و بر فرد یا گروه و یا نهادهای سازمانی تطبیق می‌شود، به‌عنوان حکم خدا و رسول تلقی می‌شود.

آیین دادرسی در اسلام مبتنی بر دو اصل احقاق حق و پرهیز از هوای نفس بوده و موازین حق و عدالت و چگونگی تشخیص آن هم در محتوای آیات و روایات اهل بیت علیهم‌السلام ذکر شده است. قرآن کریم می‌فرماید: «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللهِ» (صاد، ۲۶). در روایتی از امام صادق علیه‌السلام می‌خوانیم:« قَالَ رَسُولُ اَللهِ صَلَّى اَللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَ اَلْأَيْمَانِ وَ بَعْضُكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ فَأَيُّمَا رَجُلٍ قَطَعْتُ لَهُ مِنْ مَالِ أَخِيهِ شَيْئاً فَإِنَّمَا قَطَعْتُ لَهُ بِهِ قِطْعَةً مِنَ اَلنَّارِ» (کلینی، ۱۴۳۰ق ، ج۱۴، ص ۶۵۶).

به‌عنوان مثال در تاریخ اسلام مشاهده می‌کنیم که امام علی بن ابیطالب علیه‌السلام برای یک موضوع خاص(ادعای ملکیت زره)، که مربوط به شخص ایشان است، به محکمه مراجعه می‌کند و به دلیل عدم وجود شاهد مبنی بر مضمون مدعا، رأی به نفع آن حضرت صادر نمی‌شود (ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، ج۳، ص ۴۰۱). در این ماجرا، قاضی حکم به ابقای ملکیت زره، به نفع طرف مقابل کرده و ادعای مالکیت امام را ردّ می‌کند و آن حضرت هم با عدم اعتراض خود به حکم قاضی، این روش را تقریر نموده‌اند. حکم صادره در این واقعه، شخصی و جزئی و خاص است.

اما در ماجرای فتوای قاضی شریح نسبت به نهضت امام حسین علیه‌السلام آمده است: «انَّ حسین بنَ علی بن ابی‌طالب شَقَّ عَصا المسلمین و خالَفَ امیرَالمؤمنین و خَرَجَ عن الدّینِ، ثَبَتَ و حُقِّقَ عندی، قَضَیتُ و حَکَمتُ بِدَفعِهِ و قَتلِهِ حِفظاً لِشَریعةِ سَیدِ المرسلین»؛ «به‌درستی که حسین بن علی در میان مسلمانان تفرقه افکند و با امیرالمومنین یزید مخالفت کرده و از دین خارج شده است. این مطلب برای من ثابت و محقق شده است. پس حکم کردم به دفع و کشتن او برای حفظ شریعت پیامبر اسلام! (وجدانی، ۱۳۶۶، ص ۱۰۰۴).

بر فرض صحت نقل و اعتبار منابعی که این داستان را نقل کرده‌اند، آنچه مدنظر است این است که قاضی منصوب با اتکا بر قدرت حکومت و خلافت، وضعیت و حالت حقوقی امام حسین علیه‌السلام را تعیین تکلیف کرده و به موضع‌گیری و افکار عمومی و تلقی متشرعه، جهت می‌دهد.

عوام مردم که از حقایق و جریانات سابقه و لاحقه و مقارنه، خبر ندارند، با فتوای شیخ که به صورت حکم بیان شده است، به جنگ و قتل امام حسین علیه‌السلام، ترغیب شده و آن حکم را صحیح و مصاب و یکی از تطبیقات قرآنی توسط یک قاضی عالِم و منصوب از طرف خلفا می‌پندارند. در حقیقت شریح قاضی، با قضاوت و حکم خود، جایگاه حقیقی امام حسین علیه‌السلام را نقض و تخریب کرد و آن را از مشروعیت انداخت و چون جامعه اسلامی، رعایت شرع الهی را افضل و ارجح و مراعات احکام الهی را واجب و لازم و منطبق بر مصالح عموم می‌دانند، دیگر به جهات شخصیه و فضایل و مناقب فردیه آن حضرت توجه نمی‌کنند؛ زیرا نکات مذکور در حکم قاضی شریح را أهم و رعایت آن را أوجب می‌شمارند.

قضاوت و دادگستری، وضعیت حقوقی افراد، نهادها و جریان‌های اجتماعی را تعیین تکلیف نموده و آن را اعلام می‌دارد. در سطح کلان و تعیین وضعیت حکومت، این حکم قاضی و عالم به مبانی دینی است که مشروعیت آن را تأیید یا تقویت یا تضعیف می‌کند، حق و باطل را تمیز می‌دهد و با الزام قانونی و شرعی، حقوق فردی و اجتماعی را در جامعه مستقر می‌سازد. به این ترتیب، این رکن، ضامن اجرای عدالت و

حفظ چارچوب‌های هنجاری نظام حکومتی خواهد بود.

با توجه به موقعیت حساس قاضی و حاکم در این سطح، روشن می‌شود که مراجع فقهی و مصادر فتوا و حکم و قضات عالی رتبه، چقدر می‌توانند در جهت تسهیل اجرای فرمان و یا ممانعت از اجرا و عملیاتی شدن یک تصمیم حکومتی، موثر و مفید یا مزاحم تلقی شوند.

۱-۳. سیف (قوای قهریه، نظامی و انتظامی)

«سیف» در لغت به معنای شمشیر و شمشیر یکی از مصادیق سلاح است و در استعمال کنایی و مجازی و توسعه‌یافته آن، به معنای نیروی قاطع، جهت حراست و دفاع و پاسداری از حریم خصوصی، اجتماعی، فرهنگی و یا اعتقادی است. تعابیری مانند «لاَ سَیْفَ إِلاَّ ذُو اَلْفَقَارِ، لاَ فَتَی إِلاَّ عَلِیٌّ » (کلینی، ۱۴۳۰ق، ج۱۵، ص ۲۷۰) و «الجَنَّةُ تَحتَ ظِلال السُّیُوفِ» (متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ح ۱۰۴۸۲)، بیانگر همین معنا هستند.

سیف، نماد قدرت حاکمیتی جهت اجرای تصمیمات مهم نظام در ابعاد لشکری و کشوری است. این رکن متشکل از نیروهای نظامی و انتظامی است که از حاکمیت در برابر تهدیدات خارجی و بی‌نظمی‌های داخلی حراست می‌کند. وجود «سیف» ضمانت اجرایی لازم برای تحقق «امر» و «حکم» را فراهم می‌آورد و از تجاوز به حقوق و تخطی از قوانین جلوگیری می‌کند.

سیف، می‌تواند «له» یا «علیه» یک شخص یا مجموعه واقع شود. طبیعی است که هنگام رویارویی با سیف دشمن، نیروی سیفی داخلی باید به مبارزه با آن برخیزد.

برخی از کشورها در قرون گذشته تا زمان کنونی مانند عربستان سعودی، حکومت گورکانی هند، عمان و یمن، نماد سیف (شمشیر) را بر روی رایت و پرچم خود طراحی کرده تا نماد و نمود قدرت و اقتدار سیاسی و هویت ملّی خود باشند. و حتی کلمه مبارکه «الله» در پرچم ایران با نظام حکومتی جمهوری اسلامی به شکل شمشیر طراحی شده است. شکل:

۲. تعامل ارکان سه‌گانه در تشکیل و انحراف حکومت

نظریه ارائه‌شده ادعا می‌کند که هرگاه این سه عنصر در یک مجموعه انسانی (از خانواده و قبیله تا یک امپراتوری و تمدن بزرگ) حاضر باشند، آن مجموعه ظرفیت و «قابلیت تشکیل دولت» را خواهد داشت. از دیدگاه اسلامی، ارکان حکومت نه تنها به هم وابسته‌اند، بلکه سلامت هر رکن، ضامن سلامت کل نظام و فساد هر رکن، تهدیدی برای تمامیت نظام است. این اصل مهمی در حکومت‌داری اسلامی است که هم در قرآن و هم در روایات بر آن تأکید شده است. اگر قوه قضاییه فاسد شود، عدالت اجرا نمی‌شود و مردم به کل نظام بدبین می‌شوند. اگر قوه مجریه ضعیف عمل کند، خدمات رسانی مختل شده و پایه‌های مشروعیت نظام سست می‌شود. اگر نظارت (مثل مجلس یا نهادهای نظارتی) به درستی عمل نکند، فساد گسترش می‌یابد. در نظام اسلامی ارکان حکومت مانند اعضای یک پیکره واحد هستند که هر یک وظیفه‌ای خاص دارند اما در راستای اهداف مشترک حرکت می‌کنند. از این‌رو فساد در یک رکن می‌تواند به سایر ارکان سرایت کند، زیرا ارکان حکومت در تعامل همیشگی با یکدیگرند و فساد در یک بخش، اعتماد عمومی به کل نظام را مخدوش می‌کند. مانند دیواری است که اگر یک بخش آن فرو ریزد، بقیه بخش‌ها نیز آسیب‌پذیر می‌شوند. آنچه از تاریخ حکومت‌های اسلامی و دیگر تمدن‌ها استنباط می‌شود، این است که زوال و انقراض حکومت‌ها نه به دلیل فقدان این ارکان، بلکه به علت «ضعف و بی‌جانی» یا «اختلال و تزلزل» در آنهاست.

تزلزل و انحراف می‌تواند به شکل‌های مختلفی رخ دهد:

۲-۱. استقلال یا طغیان «سیف» در برابر «امر» و «حکم»: مانند وقوع کودتا

آنچه باید مورد توجه و بررسی واقع گردد این است که، نیروی نظامی و انتظامی و قوای مسلّح، (سیف) به دلیل‌های:

- توانمندی علمی و فنّی نسبت به سلاح (که در دانشکده‌های افسری در سراسر جهان آموزش داده می‌شود)؛

- وجود قدرت ذاتی استقلالی در سلاح؛
- تولید قدرت و اقتدار، در دل و جان دارنده سلاح،

دارای قدرت ذاتی است و امکان افسار گسیختگی آن محتمل و ممکن است و برای هر اقدامی، در زمینه‌ها و موضوعات متناسب، متمکن و توانا خواهد بود. این نیرو (سیف) فقط محتاج اعتبار مقام مافوق و کسب مشروعیت است و إلا برای اقدامات خود می‌تواند مطلق العنان باشد. برای مهار و جلوگیری از امکان افسار گسیختگی آن، تنها نیرویی که می‌تواند در مقابل آن ایستادگی کرده و مهار کند، نیروی مماثل و هم‌شأن آن خواهد بود؛ بنابراین مقامات مافوق جهت کنترل اجزا سازمان سیف، نیازمند نیروی‌های بازرسی و حفاظت و محاکم اختصاصی هستند.

۲-۲. فروکاستن منزلت و یا انحراف «دستگاه حکم» و تبدیل آن به ابزاری در خدمت صاحبان «امر» یا «سیف»

عدم استقلال و نمادین بودن دستگاه قضا، افزون بر عدم اجرای عدالت و بروز ظلم، به از دست رفتن مشروعیت حکومت می‌انجامد. اگر محکمه و دستگاه قضا در اصدار حکم برای اعطا و یا سلب مشروعیت، دارای استقلال نبوده و از نیروی سیف و امر، متأثر باشد، طبعا عدالت واقعی اجرا نخواهد شد و به مرور زمان نقطه مقابل عدالت که همانا ظلم و بیداد است، نضج یافته و دو قسیم خود را هم درگیر خواهد کرد؛ زیرا تزلزل و فساد یکی از ارکان سه‌گانه تشکیل‌دهنده دولت و حکومت، موجب خرابی و زوال دو رکن دیگر آن خواهد بود. چراکه سیستم حکومت و دولت، از نوع سیستم‌های وابسته و در هم تنیده هستند و فساد و خرابی یک جزء و رکن، موجب خرابی سایر ارکان خواهد شد. این موضوع افزون بر اینکه یک قانون عقلانی و طبیعی است در نظامات دینی و اسلامی بیشتر محسوس می‌باشد. و نیز چنانچه قضات دستگاه، رویه انصاف را رعایت ننموده و وظیفه اصلی خود را که همانا اجرای عدالت است فراموش کنند و یا مصالح حقیقی را فدای مصالح مجازی کنند، به همان مصیبت مذکور دچار خواهند شد.

۲-۳. «امر» و عدم توانایی در هدایت «حکم» و «سیف»

ناتوانی اولوالامر، موجب هرج و مرج و از هم پاشیدگی نظام می‌شود. همانطور که اشاره شد، صاحبان أمر همان کسانی هستند که با تصمیم‌گیری نهایی و قطعی، چارچوب اداره کشور را تعیین می‌کنند و برای این منظور از ظرفیت‌های حکم و سیف در پیشبرد اهداف عالیه خود، بهره می‌برد. سیره عملی رسول گرامی اسلام ﷺ و امیرالمومنین امام علی علیه‌السلام در دوران حکومتشان آن را نشان داده است (واقدی، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص ۷۵۵- ۷۵۶).

ضعف مدیر و عدم توانایی اولوالامر، ارتباط مستقیمی با اطاعت و تبعیت افراد جامعه دارد؛ زیرا ممکن است اولوالامر شخص مقتدری باشد، اما بواسطه کارشکنی و عدم اطاعت مردم و یا فعالیت‌های منافقین و نفوذی‌ها، در تحقق اهداف خود ناکام بماند. داستان حکمیت و ماجرای خوارج و اصحاب جمل نمونه بارز و آشکار نقش اطاعت در اقتدار اولوالامر است. به هر روی، ارتباط وثیق سه رکن، به شکلی است که فقدان و نقصان یکی از آنها، موجب انهدام کلّ نظام حکومتی خواهد شد.

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنكُمْ خَاصَّةً ۖ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (انفال، ۲۵)؛ و از فتنه‌ای بپرهیزید که عذاب آن تنها به ستمکاران شما نمی‌رسد بلکه همگان را در بر می‌گیرد و بدانید که خداوند سخت کیفر است.

این آیه به صراحت بیان می‌کند که وقتی فساد (خرابی یک رکن) در جامعه شیوع پیدا کند، عذاب الهی تنها گناهکاران را هدف نمی‌گیرد، بلکه تمام جامعه (ارکان سالم) را نیز فرا می‌گیرد. این دقیقاً مصداق آن است که خرابی یک بخش، باعث نابودی کل مجموعه می‌شود. این فتنه می‌تواند جنگ، قحطی، بیماری یا هر عذاب دیگری باشد که دامن همه را می‌گیرد.

از منظر قرآن و مکتب اهل بیت علیهم‌السلام، در سیستم جامعه انسانی، این قاعده کاملاً صادق است که فساد یک بخش، اگر مهار نشود، می‌تواند بر کل مجموعه تأثیر منفی گذاشته و آن را به نابودی بکشاند.

۳. اهمیت جایگاه ولیّ أمر

از منظر علوم سیاسی، مدیریت و جامعه‌شناسی، رهبر یا همان ولیّ أمر، در رأس هرم قدرت، چند نقش حیاتی ایفا می‌کند که ضعف در هر یک، ممکن است، کل سیستم را تحت تأثیر قرار دهد:

۳-۱. نقش یکپارچه‌کننده و هماهنگ‌کننده

این موضوع پذیرفته شده است که حکومت یک سیستم پیچیده است که اجزای آن (قوه مقننه، مجریه و قضاییه) باید برای تحقق اهداف کلان (مانند امنیت، توسعه و عدالت) هماهنگ عمل کنند. رهبر در این نظریه، مانند مغز یا سیستم کنترل مرکزی، عمل می‌کند. تزلزل شأن و جایگاه أولوالامر به معنای از دست دادن این مرکز هماهنگی است که منجر به عملکرد جزیره‌ای قوا، تداخل در وظایف، موازی‌کاری و تضاد در سیاست‌ها می‌شود. اگر رهبر نتواند بین دیدگاه‌های مختلف قوه مجریه و قضاییه هماهنگی ایجاد کند، هر کدام براساس تفسیر خود عمل می‌کنند. برای مثال، قوه قضاییه ممکن است فردی را به اتهام فساد اقتصادی بازداشت کند، در حالی که قوه مجریه همان فرد را برای پیشبرد یک پروژه اقتصادی کلان ضروری بداند. این ناهماهنگی، هم کارایی دولت را کاهش می‌دهد و هم اعتماد عمومی را مخدوش می‌کند.

۳-۲. نقش تعیین چارچوب و مرجع نهایی حل اختلاف در سطح کلان کشوری

در موقعیت‌های بحرانی یا هنگام بروز اختلاف بین نهادهای قدرتمند، وجود یک مرجع نهایی و بی‌طرف برای حل و فصل اختلافات ضروری است. ضعف رهبری باعث می‌شود این مرجعیت زیر سؤال برود و اختلافات به جای حل شدن، عمیق‌تر و مزمن شوند. درنتیجه، در غیاب یک رهبر مقتدر، اختلاف بین مجلس و دولت یا بین قوه قضاییه و مجریه، می‌تواند به یک بن‌بست سیاسی و کشمکش همیشگی تبدیل شود. هر قوه سعی می‌کند با توسل به پایگاه قدرت خود، دیگری را تحت فشار بگذارد که نتیجه آن، فلج شدن نظام تصمیم‌گیری و تضعیف حاکمیت قانون است.

۳-۳. نقش ایجاد اطمینان و ثبات

در روانشناسی اجتماعی، مردم، سرمایه‌گذاران و نهادهای بین‌المللی برای برنامه‌ریزی بلندمدت به ثبات و پیش‌بینی‌پذیری نیاز دارند. رهبر ضعیف، این حس اطمینان را از بین می‌برد؛ زیرا یک رئیس‌جمهور یا رهبر متزلزل، به‌طور دائم در مواضع خود تغییر عقیده می‌دهد یا تحت فشار گروه‌های مختلف، سیاست‌ها را دگرگون می‌کند. این امر باعث سردرگمی دستگاه‌های اجرایی و قضایی شده و سرمایه‌گذاری و مشارکت عمومی را با ریسک مواجه می‌سازد. در چنین شرایطی، فساد نیز به دلیل عدم وجود خط مشی ثابت و نظارت مقتدرانه، گسترش می‌یابد؛ بنابراین، ضعف رأس هرم قدرت، باعث بی‌نظمی مدیریتی می‌شود. انرژی سیستم بجای صرف شدن برای پیشرفت، صرف حل تعارضات داخلی و مدیریت بحران‌های ناشی از فقدان رهبری یا بی‌کفایتی او یا تزلزل جایگاه او، خواهد شد. به همین خاطر است که دستورات قرآنی و فرمایشات ائمه اهل بیت علیهم‌السلام نسبت به موضوع رهبری و لزوم اقتدار و صلابت آن به وضوح مورد تأکید قرار گرفته است.

قرآن کریم در داستان طالوت و جالوت، دو معیار کلیدی برای رهبری را بیان می‌کند: «اِتَّسَاع فِی الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ»: یعنی گشایش و برتری در علم و قدرت بدنی، که نماد دانایی و توانایی و سلامت جسمی و روحی است. ضعف جسمانی یا روحی طالوت، قطعاً او را در نبرد با جالوت شکست‌پذیر می‌کرد.

«وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا ۚ قَالُوا أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ ۚ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ ۖ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره، ۲۴۷)؛ و پیامبرشان به آنها گفت: خداوند طالوت را به‌عنوان فرمانروا برای شما برانگیخته است. گفتند: چگونه او بر ما حکومت کند، با اینکه ما به فرمانروایی از او سزاوارتریم و او ثروت زیادی ندارد؟ پیامبر گفت: خداوند او را بر شما برگزیده و او را در دانش و قدرت بدنی، فزونی بخشیده است. در این آیه به لزوم توانمندی رهبر در رویارویی با چالش‌ها تصریح شده است.

امام علی﵇ می‌فرماید: «لَا يُقِيمُ أَمْرَ اللهِ سُبْحَانَهُ إِلَّا مَنْ لَا يُصَانِعُ وَ لَا يُضَارِعُ وَ لَا يَتَّبِعُ الْمَطَامِعَ» (نهج البلاغه، حکمت ۱۱۰)؛ امر خداوند سبحان را برپا نمی‌دارد مگر کسی که سازشکاری و چاپلوسی نکند، و ضعف نورزد، و از طمع‌ها پیروی ننماید. این روایت به وضوح ویژگی‌های رهبر شایسته را برمی‌شمارد که نقطه مقابل "تزلزل" است:

بنابراین هم منطق علمی و هم متون دینی اسلام بر این نکته تأکید دارند که رهبری ضعیف و متزلزل، مانند سستی در ستون فقرات یک پیکر است که تمام اعضا و اندام‌ها (قوای سه‌گانه) را دچار اختلال در عملکرد، ناهماهنگی و نهایتاً فلج شدن می‌کند. چنین رهبری نمی‌تواند هماهنگی لازم را ایجاد کند، مرجع حل اختلاف باشد، ثبات به ارمغان آورد و در رویارویی با دشمنان داخلی و خارجی، صلابت لازم را داشته باشد. در مقابل، رهبری قاطع، عادل، ضامن بقا، تعادل و پیشرفت کل سیستم حکومتی است.

۴. آسیب‌شناسی ناهماهنگی ارکان حکومت

ناهماهنگی میان ارکان حکومت یکی از مهمترین چالش‌های نظام‌های سیاسی است که می‌تواند پیامدهای گسترده‌ای در ابعاد مختلف داشته باشد. از جمله می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۴-۱. تضعیف امنیت و اقتدار نظام

خداوند متعال در قرآن می‌فرماید: «وَأَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ» (انفال، ۴۶)؛ و از خدا و پیامبرش اطاعت کنید و با یکدیگر نزاع نکنید که سست شوید و مهابت شما از بین برود. با توجه به مضمون این آیه، نزاع و ناهماهنگی موجب سست‌شدن و از بین رفتن هیبت و اقتدار نظام می‌شود.

۴-۲. ایجاد تفرقه و گسست اجتماعی

«وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران، ۱۰۳)؛ و همگی به ریسمان خدا

چنگ زنید و پراکنده نشوید. این آیه بر وحدت و همبستگی تأکید دارد و پراکندگی را مانع پیشرفت جامعه می‌داند.

پیامدهای ناهماهنگی ارکان حکومت در ابعاد سیاست و اقتصاد و فرهنگ و اجتماع خود را نشان خواهد داد. مانند تضعیف حاکمیت ملی، ایجاد بی‌ثباتی سیاسی، افزایش مداخلات خارجی، کاهش سرمایه‌گذاری، افزایش فساد اقتصادی، بی‌اثر شدن سیاست‌های اقتصادی، کاهش اعتماد عمومی، افزایش ناهنجاری‌های اجتماعی، تضعیف انسجام ملی.

۴-۳. نمونه‌های تاریخی

۴-۳-۱. امپراطوری روم

از تمدن و امپراطوری روم به‌عنوان یکی از بزرگترین و ماندگارترین امپراطوری‌های تاریخ، یاد می‌شود. به نحوی که سوره‌ای در قرآن کریم با نام سوره «روم» ذکر شده است. در این سوره از قدرت و حکومت مقتدر آنان یاد شده است.

عوامل کلیدی موفقیت و عظمت روم را اینچنین برشمرده‌اند:

- منظم، مجهز و حرفه‌ای بودن ارتش روم (لژیون‌ها)؛ سربازان رومی انضباط آهنین و روحیه جنگندگی بالایی داشتند.
- مهندسی و ساخت‌وساز: رومیان در مهندسی عمران استاد بودند. جاده‌ها، پل‌ها و قنات‌های آنان شگفتی‌های مهندسی به شمار می‌روند.
- عمل‌گرایی و مدیریت: رومیان بسیار عمل‌گرا بودند. آنها فرهنگ‌ها و فناوری‌های مردمی را که فتح کرده و می‌پذیرفتند و آن را با ساختار منظم خود ادغام می‌کردند.

عوامل زوال و از بین رفتن تدریجی امپراطوری روم را این‌گونه بیان کرده‌اند:

- بحران جانشینی و بی‌ثباتی سیاسی: براساس گزارش‌های تاریخی، امپراطوران روم، به صورت قتل یا توطئه قتل، به سرعت عوض می‌شدند و این امر باعث فقدان برنامه بلندمدت و انحفاظ داخلی شده بود.

- افزایش بی‌رویه هزینه‌های نظامی و اداری.
- گستردگی بیش از حد مرزها: دفاع از مرزهای بسیار طولانی در برابر مهاجمان، غیرممکن شده بود.
- تفرقه و کاهش روحیه جمعی: ارزش‌های جمهوری‌خواهی قدیم جای خود را به فساد و جاه‌طلبی‌های فردی داده بود (گیبون، ۱۳۵۲، ج۲، صص ۲۲۹- ۲۳۰).

آنچه به‌عنوان علل و عوامل سقوط امپراطوری روم مطرح شده است، ریشه در اختلال مدیریتی و ضعف و فساد ناحیه أمر (امپراطور) و یا سیف (جنگاوران و فاتحان و سرداران) و یا حکّام و قضات (اعضای مجلس سنا در روم باستان، ایدوکس‌ها و پرایتورها) بوده است.

۴-۳-۲. امپراطوری عباسیان

عباسیان در اوج خود، نماد طلایی تمدن اسلامی و مرکز علم و دانش جهان بودند. از بین رفتن خلافت عباسی، با آن شکوه و جلال و گستردگی سلطنت و حکومتشان، نشان‌دهنده خطرات تجزیه قدرت مرکزی است. از جمله عوامل زمینه ساز زوال تدریجی حکومت بنی العباس می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

- خودمختاری بلاد مفتوحه؛ خلفای عباسی به تدریج کنترل مستقیم خود بر مناطق دورافتاده (مانند ایران، مصر و آفریقای شمالی) را از دست دادند و حکومت‌های محلی مانند سامانیان، آل بویه و فاطمیان قدرت گرفتند.
- اتکا و اعتماد به غلامان ترک (ممالیک): خلفای بنی العباس، برای محافظت از خود، به غلامان ترک متکی شدند، اما این غلامان به تدریج قدرتمند شده و خود خلفا را عزل و نصب می‌کردند.
- حمله مغولان: این حمله ضربه نهایی بود. در سال ۱۲۵۸ میلادی، هولاکو خان بغداد را فتح کرد و آخرین خلیفه عباسی را به قتل رساند (خضری، ۱۳۹۸، صص ۲۴۰ -۲۸۰).

در مورد زوال حکومت عباسی، به وضوح مشاهده می‌شود که ضعف و تزلزل و

عدم قاطعیت ناحیه أمر، (خلیفـه)، و طغیـان سـیف (خیانـت سـرداران و غلامـان تـرک و حمله نظامی مغولان)، چگونه می‌توانـد موجـب انهـدام پایـه‌های قـدرت یـک حکومـت شود. اگرچه دوران خلافت پانصد و بیست و چهـار سـاله دولـت عباسـیان (از سـال ۱۳۲ هجری قمری، تا سال ۶۵۶ هجری قمری) همراه فتوحات گسترده و رشد و بالندگی هنـر و علوم و فنون و صنعت و تجارت و غیره بود و همه آنها به نام دولت بنـی العبـاس تمـام می‌شد ولی باید دانست که علم و فرهنگ و هنر و تمـدن و پیشـرفت متناسـب صـنعتی و دانش، به تنهایی برای حفظ حکومت کافی نیستند. اگر قدرت نظـامی و سیاسـی پشـتیبان آن نباشد، در برابر بحران‌ها مقاومت نخواهـد کـرد و نیـز بایـد دانسـت کـه وابسـتگی بـه نیروهای خارج از سیستم، (مانند اعتماد به اتراک در خلافت عباسی)، و وارد کردن آنها به سیستم کنترل حکومت، خطر بزرگی است.

۴-۳-۳. امپراطوری عثمانی

حکومت عثمانی به‌عنوان «مرد بیمار اروپا» شناخته می‌شد و زوال آن نماد نـاتوانی در تطابق با جهان در حال تغییـر اسـت. اصـطلاح مـرد بیمـار اروپـا یـک عنـوان اسـتعاری و تحقیرآمیز است که در تاریخ دیپلماسی به کشوری اطلاق می‌شود که از نظـر اقتصـادی، سیاسی و نظامی در حال افول است و احتمالاً در شرف فروپاشی یا تقسـیم شـدن توسـط قدرت‌های رقیب قرار دارد. این عنوان به‌طور خاص در مورد امپراتوری عثمـانی بـه کـار برده می‌شد (احمد یاقی، ۱۳۷۹، ص ۱۳).

از جمله علت‌های زمینـه سـاز و بلکـه علـت تامـه زوال امپراطـوری عثمـانی می‌تـوان عوامل ذیل را نام برد:

- افول اقتصادی: اقتصاد عثمانی وابسته به وام‌های خارجی بـود و بـا مشـکلات مـالی شدیدی دست و پنجه نرم می‌کرد.
- از دست دادن قلمرو: امپراتوری به تدریج سـرزمین‌های خـود در بالکـان، قفقـاز و شمال آفریقا را از دست داد.
- دخالت قدرت‌های اروپایی: کشورهایی مانند روسیه، بریتانیا، فرانسـه و اتـریش بـه

دلیل ضعف عثمانی، به‌طور دائم در امور داخلی آن دخالت می‌کردند و برای تقسیم میراث آن با یکدیگر رقابت داشتند.

- ضعف تدریجی سلاطین: پس از سلطان سلیمان، بسیاری از سلاطین بعدی فاقد شایستگی، تجربه نظامی و اراده لازم برای حکومت بودند. برخی در حرمسرا محبوس شده و تحت نفوذ زنان حرم و صدراعظم‌ها قرار گرفتند.
- بیداری ملی‌گرایی: ایده‌های ملی‌گرایی از انقلاب فرانسه به بعد، در میان اقوام غیرترک امپراتوری (مانند یونانیان، صرب‌ها، بلغارها، اعراب و ارمنی‌ها) گسترش یافت و منجر به شورش‌ها و درخواست استقلال شد. امپراتوری به تدریج سرزمین‌های اروپایی خود را از دست داد.
- شکست در جنگ‌های بزرگ: شکست‌های پی در پی، بویژه از روسیه و اتریش، نه تنها باعث از دست دادن سرزمین‌های مهمی شد، بلکه روحیه ارتش و ملت را نیز درهم شکست (پورگشتال، ۱۳۶۷، ج۳، ص ۲۱۴۶).

زوال عثمانی نتیجه ترکیبی از ضعف داخلی (فساد، جمود فکری، مشکلات اقتصادی) و فشارهای خارجی (ظهور قدرت‌های رقیب، ملی‌گرایی و جنگ‌ها) بود. اگرچه سلاطین و روشنفکران عثمانی در قرن نوزدهم تلاش‌هایی برای نوسازی (دوره تنظیمات و تنزیمات) انجام دادند، اما این اصلاحات بسیار دیر و سطحی بودند و نتوانستند روند افول این امپراتوری کهن را متوقف کنند.

امپراتوری عثمانی در نهایت پس از جنگ جهانی اول و به‌طور رسمی در سال ۱۹۲۲ میلادی منحل شد و جمهوری ترکیه بر روی ویرانه‌های آن تأسیس شد.

آنچه به‌عنوان دروس عبرت از زوال حکومت عثمانی، باید متذکر آن شد این است که:

۱. انعطاف‌پذیری و اصلاحات برای بقا ضروری است. حکومتی که در برابر تغییر مقاومت کند، محکوم به فناست.
۲. ناسیونالیسم می‌تواند یک امپراتوری چندقومیتی را از هم بپاشاند.
۳. برتری نظامی و تکنولوژی، عامل تعیین‌کننده در روابط بین‌الملل است.

۵. عوامل پیشگیری زوال قدرت حکومت در اندیشه اسلامی

از جمله راهکارها در جهت پیشگیری از زوال قدرت حکومت براساس مبانی دینی می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۵-۱. اصل عدالت

با توجه با مضامین آیات و روایاتی همچون «إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ» (نحل، ۹۰)؛ «العَدلُ أساسٌ بِهِ قِوامُ العالَمِ» (شافعی، ۱۴۱۹ق، ص ۶۱)، عدالت تنها به معنای قضاوت عادلانه نیست، بلکه عدالت اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و توزیع عادلانه فرصت‌ها و منابع را شامل می‌شود. زوال بسیاری از حکومت‌ها از بی‌عدالتی آغاز شده است و نیز حکم به معنای اعم که همان اعطا و یا سلب مشروعیت حقوقی است، باید بر مبنای عدالت و صحت و براساس کتاب و سنت واقع شود.

۵-۲. اصل مشورت

شورا و مشارکت مردمی: «وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (الشوری، ۳۸)؛ «مَنِ اسْتَبَدَّ بِرَأْيِهِ هَلَكَ، وَ مَنْ شَاوَرَ الرِّجَالَ شَارَكَهَا فِي عُقُولِهَا» (نهج البلاغه، حکمت ۱۶۱). یک حکومت اسلامی نمی‌تواند استبدادی باشد. مشورت با اهل خبره و توجه به آرای مردم، از غفلت حاکمان جلوگیری کرده و مشروعیت نظام را افزایش می‌دهد.

۵-۳. اصل مسئولیت‌پذیری

پیامبر اکرمﷺ، فرمودند: «كُلُّكُمْ رَاعٍ وَ كُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق. ج۷۵، ص ۳۸)، همه شما مسئولید و درباره مردم تحت سرپرستی‌تان پاسخ‌گو خواهید بود. حاکمان و کارگزاران باید در برابر خدا و مردم پاسخ‌گو باشند. نهادهای نظارتی قوی می‌توانند از فساد جلوگیری کنند.

۵-۴. مبارزه جدی با فساد اداری و اقتصادی

فساد، در انواع و أشکال گوناگون در سطح حکومتی و دولتی، همچون سرطان،

پایـه‌های حکومـت را از درون می‌پوسـاند. فسـاد اداری، قضـایی، نظـامی و انتظـامی و اخلاقـی، موجـب ارتعـاش و لـرزش و لغـزش ارکـان و پایـه‌های حکومـت می‌شـود؛ از این‌رو ایجاد سیستم‌های شفاف مالی، برخورد قضایی عادلانه و بی‌طرفانـه بـا مفسـدان، ضروری است.

۵-۵. توسعه رفاه عمومی

فقر گسترده و شکاف طبقاتی بزرگ، جامعه را از درون متلاشـی می‌کنـد. حکومـت موظف است با سیاست‌های صحیح اقتصادی، ایجاد اشتغال و تأمین حداقل‌های زنـدگی، رضایت عمومی را جلب کند.

۵-۶. آزادی بیان سازنده و نقد صحیح

ایجاد فضایی برای بیان انتقادات سازنده، ماننـد یـک سیسـتم ایمنـی بـرای حکومـت عمل می‌کند و به آن کمک می‌کند کاستی‌های خود را زودتر شناسایی و اصـلاح کنـد. البته ایـن آزادی بایـد بـا مسـئولیت‌پذیری و جلـوگیری از تـوهین و تفرقـه همـراه باشـد. پیشگیری از زوال حکومت اسـلامی در گـرو تعهـد عملـی و خسـتگی ناپـذیر بـه اصـول اسلامی، بویژه عدالت، در کنار مدیریت کارآمد و عقلانی جامعـه اسـت. حکـومتی کـه عدالت را فدای منافع شخصی یـا گروهـی کنـد، شـورا را کنـار بگـذارد، در برابـر فسـاد سکوت کند و از علم و تجدد عقب بماند، محکوم به زوال اسـت، حتـی اگـر شـعارهای اسلامی سر دهد.

۶. راهکار برون‌رفت از معضلات در اندیشه اسلامی

۶-۱. تمسک به سیره معصومین علیهم‌السلام

عملکرد رهبـران در دوران حکومـت اسـلامی تـا آنجـا کـه رسـول گرامـی اسـلام صلی‌الله‌علیه‌وآله و امیرالمومنین علیه‌السلام خود در مصدر أمر بودند، به دلیل عصمت ذاتـی قـولی و فعلـی، الگـو و حجت است و رفتار و عملکرد خلفا و صاحبان قدرت در دوران بنی امیه و بنـی العبـاس،

حجیتی ندارد؛ زیرا بر مبنای اعتقادی مکتب اهل بیت علیهم‌السلام، فعل و قول و تقریر معصوم حجیت مطلقه داشته و اطاعت از ایشان واجب است. اما اطاعت از غیر معصوم مقیّد به محدوده مصالح اجتماعی بوده و لزوم عقلی و عقلایی دارد و نه وجوب شرعی و از آنجاکه جامعه اسلامی و رهبران دینی، پیرو احکام و معارف و چارچوب‌های مشخص دین مبین اسلام (کتاب و سنت) هستند، سیره رفتاری پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و امام علی علیه‌السلام می‌تواند، الگوی حقیقی و راهکار واقعی در برون رفت از مشکلات و معضلات در سطح سیاست و حکومت باشد.

شیوه مدیریت پیامبر اسلام در عرصه نظامی

- نصب فرماندهان متعدد، براساس شایستگی و توانمندی؛ مثلا در غزوه موته، پیامبر سه فرمانده را به ترتیب شایستگی منصوب کردند (طبرسی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۲).
- رعایت اخلاق جنگی؛ در جنگ موته، رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله از مجاهدان می‌خواهد که در مقابله با دشمن، با نام خدا، با دشمنان خدا و مسلمانان نبرد کنند و در این کار، حساب کسانی را که در عبادت‌گاه‌های اهل کتاب مشغول عبادت‌اند از افراد شروری که در پی مقابله با دین خدا هستند، جدا کنند و به کسانی که از مردم کناره‌گیری کرده و در صومعه‌ها مشغول عبادت‌اند، متعرض نشوند، هرگز زن و کودک شیر خوار و پیر را نکشند، به طبیعت آسیب نرسانند و درخت خرما و هیچ درختی را ریشه‌کن نسازند و هیچ خانه‌ای را خراب نکنند. (واقدی، ۱۴۰۹ق، ج۲، صص ۷۵۸- ۷۵۷).
- برخورد قاطع با خائنین و منافقین و فتنه گران داخلی؛ در میان اسیران غزوه بدر دو نفر بودند که به دستور پیامبر به قتل رسیدند این دو نفر عبارت بودند از نضر بن حارث و عقبة ابن ابی معیط. عقبة، به تصریح تاریخ یکی از سرسخت‌ترین دشمنان پیامبر بود. در جنگ بدر چشم پیامبر به عقبه افتاد و فرمود: روزی نماز می‌خواندم و به سجده رفته بودم که ناگاه عقبه آنچنان با لگد به گردنم کوبید که از شدت آن ضربه چشمانم داشت از حدقه بیرون می‌زد (بلاذری، ۱۴۰۰ق، ج۱، ص ۱۴۸).

عقبة بن معیط یکی از محرکین اصلی و برپا کنندگان جنگ بدر بوده است. پیامبر در جواب خود عقبه، علت دستور قتلش را دشمنی او با خدا و پیامبر و آزار او عنوان می‌فرماید (واقدی، ۱۴۰۹ق. ص۸۴).

اما، نضر بن حارث یکی دیگر از محرکین اصلی و برپا کنندگان جنگ بدر بود. در جنگ بدر هم قریش سه پرچمدار داشت که یکی از آنان همو بوده است (واقدی، ۱۴۰۹ق. ص۲۷- ۲۸و۴۳). وی شکنجه‌گر مسلمانان در مکه بود و قرآن را به استهزاء می‌گرفت. بعلاوه وی از آزار دهندگان پیامبر در مکه بود.

۶-۲. تمسک به قواعد مقرره شرعی

مهمترین مسئله در کیفیت رفتار سیاسی در زمان غیبت معصوم علیه‌السلام، تمسک به قواعد فقه سیاسی است. زیرا فقیه جامع‌الشرایط حاکم، با تطبیق و یا توسعه محتوای قاعده فقهی مانند قواعد باب جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و حدود و أشباه آن بر موارد جدید می‌تواند از بن بست‌های اجتماعی جدید، عبور کرده و ملت را عبور دهد. مانند قواعد «نفی سبیل» و « لاضرر»، «ضرورت و مصلحت» و «تزاحم أهم و مهم»، « دفع أفسد به فاسد»، «منطقة الفراغ» و «سیره عقلا» و امثال آن.

به عنوان مثال، چنانچه یک سرمایه‌گذار برای احداث یک کارخانه بزرگ صنعتی در حومه شهر، از دولت مجوز بخواهد، این کارخانه می‌تواند برای صدها نفر اشتغال‌زایی کرده و به رشد اقتصادی منطقه کمک نماید. گزارش‌های کارشناسی نشان می‌دهد که این کارخانه، با تکنولوژی فعلی، میزان قابل توجهی آلودگی هوا تولید خواهد کرد که باعث افزایش بیماری‌های تنفسی و سرطان در ساکنان مناطق مسکونی مجاور می‌شود.

در اینجا دولت با استناد به قاعده لاضرر در فقه حکومتی استدلال می‌کند. اگرچه ایجاد اشتغال و توسعه اقتصادی یک مصلحت مهم است، اما ضرر ناشی از آلودگی و به خطر افتادن سلامت انسان‌ها، نابودی منابع طبیعی و محیط زیست، غیرقابل جبران است؛ بنابراین براساس قاعده لاضرر، هیچ مصلحتی مانند اشتغال‌زایی نمی‌تواند موجب ضرر به

مردم را فراهم کند؛ بنابراین، حکومت مجاز نیست مجوزی صادر کند که منجر به ضـرر جامعه شود.

در این مثال، قاعده لاضرر از یک حکم فردی فراتر رفته و بـه یـک اصـل راهبـردی تبدیل شده است. حکومت بـا تکیـه بـر ایـن قاعـده، حـق دارد و حتـی موظـف اسـت از اقـدامات اقتصـادی و توسـعه‌ای کـه ضـرر غیرقابـل قبـول بـه آحـاد جامعـه یـا نسـل‌های آینده وارد می‌کند، جلوگیری کند و منافع فردی یا گروهـی را فـدای سـلامت و امنیـت عمومی نکند.

ایـن قاعـده در مسـائل دیگـری ماننـد مقـررات ترافیکـی، قـوانین مربـوط بـه حقـوق مصرف‌کننده و قوانین شهرسازی نیز به‌طور گسترده کاربرد دارد.

۷. راهکارهای اساسی در مواقع اختلاف و بحران سه گانه حکومت

در نظام ولایی، مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه، اقتدار و موقعیت خاص فقیـه جـامع‌الشـرایط، فراقوه‌ای است. چنین حالتی مانع از تبدیل اخـتلاف بـه بحـران می‌شـود. امـا در صـورت وقوع اختلاف، مراحل زیر باید طی شود:

۷-۱. حل و فصل از طریق مکانیزم‌های درون‌سیستمی و مستقیم مانند گفت‌وگو و مذاکره

تشکیل جلسات مستقیم و غیرعلنی بین روسـای قـوا (رئیس‌جمهـور، رئـیس مجلـس، رئیس قوه قضاییه) برای یافتن یک راه حل مسالمت‌آمیز است. این کـار از تشـدید تـنش در انظار عمومی جلوگیری می‌کند.

۷-۲. استفاده از ظرفیت‌های قانونی

هر قوه می‌تواند از ابزارهای قانونی خود استفاده کند. برای مثال، مجلـس می‌توانـد از ابزارهای نظارتی مانند سـؤال، استیضـاح و تحقیـق و تفحـص اسـتفاده کنـد. قـوه مجریـه می‌تواند با ارائه لایحه، نظر خود را به مجلس منعکس کند. قوه قضاییه می‌تواند براسـاس قانون، به اقدامات قوه مجریه رسیدگی کند.

۷-۳. ارجاع به نهادهای فراقوه‌ای مانند شورای نگهبان

شورای نگهبان در اختلافات مربوط بـه قانون‌گـذاری بـه‌عنوان مفسـر قـانون اساسـی، رأی نهایی را می‌دهد و یا مجمع تشخیص مصلحت نظام، اصلی‌ترین نهـاد حـل اخـتلاف در سطح کلان است؛ زیرا براساس قانون اساسی، وظیفه اصلی مجمع تشخیص مصـلحت نظام در مواردی است که بین مجلس و شورای نگهبان بن‌بست پیش می‌آید.

۷-۴. مداخله نهایی ولایت مطلقه فقیه

این مرحله، نقطه پایان‌بخش تمام اختلافات در نظام جمهوری اسلامی است. براساس قانون اساسی (اصل ۵۷ و ۱۱۰)، رهبری در رأس نظام قرار دارد و بر کـار قـوای سـه‌گانه نظارت دارد. وقتی هیچ یک از مکانیزم‌های دیگر نتوانسـت بن‌بسـت را بشـکند، رهبـری به‌عنوان داور نهایی و عامل وحدت‌بخش وارد میدان می‌شود.

رهبری می‌تواند با صدور حکم حکومتی براساس مصـلحت و یـا ابـلاغ یـک دسـتور مستقیم به روسای قوا و یا تعیین یک کمیتـه ویـژه بـرای بررسـی و یـا هـر اقـدام مقتضـی دیگر، تکلیف نهایی مسئله را مشخص کند. این تصمیم برای همه قوا لازم الاجرا است.

نتیجه‌گیری

این مقاله با تحلیل مفهومی سه‌گانه «امر»، «حکم» و «سـیف»، نشـان داد کـه ایـن مفـاهیم، ارکان بنیادین و ضروری برای تشکیل و تداوم هـر نظـم سیاسـی هسـتند. ایـن چـارچوب تحلیلی نه تنها برای دولت‌های مدرن، بلکه برای درک سـاختار حکومـت در واحـدهای کوچکتر اجتماعی و نیز تمدن‌های کهن کاربرد دارد.

یافته پژوهش تأکید بر این امر است که سلامت یک نظـام سیاسـی در گـرو تعـادل و هماهنگی میان این سه رکن است و هرگونه اختلال در میان آنها، عامل اصـلی انحـراف، تزلزل و در نهایت زوال حکومت‌ها به‌شمار می‌رود.

ناهماهنگی ارکان حکومت از دیـدگاه قـرآن، روایـات و علـوم سیاسـی و مـدیریت، تهدیدی جدی برای ثبات، امنیت و پیشرفت جامعه به‌شمار می‌رود. راهکار اساسی بـرای

جلوگیری از این آسیب، توجه به اصول وحدت، انسجام نهادی، و تقویت نظام مشورتی و تصمیم‌گیری جمعی است.

همان‌گونه که قرآن کریم می‌فرماید: « وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری ، ۳۸) و کارشان بر پایه مشورت میان آنهاست.

فقدان هماهنگی و همگرایی میان این سه رکن: موجب زوال و انقراض آن و در سنّ تاریخ سبب انزجار تاریخی خواهد شد. به عبارت دیگر، «قِوام» هر دولت و حکومتی به پایندگی و تعامل صحیح این سه عنصر بستگی دارد و زوال آنها ناشی از گسست در رابطه سالم و قانونی میان «امر»، «حکم» و «سیف» است.

پیشنهاد می‌شود این نظریه در مطالعات آینده با بررسی مصادیق عینی تاریخی و تطبیق آن با دولت‌های معاصر مورد آزمون و توسعه بیشتر قرار گیرد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج‌البلاغه

ابن الأثیر، عزالدین أبو الحسن علی بن محمد. (۱۴۰۷ق). الکامل فی التاریخ (محقق: أبو الفداء عبدالله القاضی). بیروت: دارالکتب العلمیة.

ابن قتیبه دینوری، أبو محمد عبدالله بن مسلم. (۱۴۱۰ق). الامامه و السیاسه (المعروف بتاریخ الخلفاء)، (محقق: علی شیری). بیروت: دارالأضواء.

احمدیاقی، اسماعیل. (۱۳۷۹). دولت عباسیان (مترجم: رسول جعفریان). قم: پژوهشکدهٔ حوزه و دانشگاه.

احمدی‌منش، جلیل. (۱۳۹۳). فراز و فرود عباسیان (چاپ دوم). تهران: انتشارات سمت.

اصفهانی، راغب. (۱۴۱۶ق). مفردات الفاظ القرآن. دمشق: دار القلم.

بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۴۰۰ق). انساب الاشراف (محقق: محمدباقر محمودی). بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

پورگشتال، جوزف فون هامر. (۱۳۶۷). تاریخ امپراتوری عثمانی (مترجم: میرزا زکی علی‌آبادی). تهران: انتشارات زرین.

خضری، احمدرضا. (۱۳۹۸). تاریخ خلافت عباسیان: از آغاز تا پایان آل بویه. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۳). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طبرسی، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي. (۱۴۱۷ق). إعلام الوری بأعلام الهدی (تحقیق: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث). قم: منشورات الرضي.

طریحی نجفی، فخرالدین. (۱۴۱۶ق). مجمع البحرین و مطلع النیرین (محقق: سیداحمد حسینی). تهران: کتابفروشی مرتضوی.

غزالی، أبوحامد محمد. (۲۰۱۱م). نصیحة الملوک (محقق: محمد أحمد دهمان). دمشق: دار الفکر.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۹۳). اصول کافی. قم: دار الثقلین.

ماوردی، أبو الحسن علی بن محمد. (۱۴۱۰ق). الأحکام السلطانیة (محقق: خالد عبداللطیف السبع العلمی). بیروت: دار الکتب العلمیة.

متقی الهندی، علی بن حسام‌الدین. (۱۴۰۹ق). کنز العمال فی سنن الأقوال و الأفعال (محقق: بکری حیانی و صفوة سقا). بیروت: مؤسسة الرسالة.

مجلسی، محمدباقر. (۱۳۸۷). بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار. بیروت: نشر الامیرة.

نصیبی الشافعی، محمد بن طلحة. (۱۴۲۰ق). مطالب السؤول فی مناقب آل الرسول (محقق: ماجد بن احمد عطیة). بیروت: دارالکتب العلمیة.

واقدی، محمد بن عمر. (۱۴۰۹ق). المغازی. (محقق: مارسدن جونز، چاپ سوم). بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

وجدانی، جعفر. (۱۴۰۹ق). ترجمه الالفین (علامه حلی). قم: دار الهجرة.

Gibbon, Edward. (1776-1789). *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. London: Strahan ﷺ Cadell. 6Volumes.

Jurisprudence and politics
ISSN: 2717-3569
EISSN:2717-3577
Islamic Sciences and culture Academy

A Comparative Study of Sira of Imam Ali in the Negotiations of the Three Wars and the Negotiations Related to the Imposed War of Iraq against Iran[1]

Mohammad Kaffash[1] Motahareh Khabbazian[2] Zahra Zebarjadi[3]

1. Assistant Professor, University of Islamic Sciences, Qom, Iran **(Corresponding Author)**.
afshen45@gmail.com
2. B.A., Farhangian University, Tehran, Iran.
motahareh.khabbazian@gmail.com
3. B.A., Farhangian University, Tehran, Iran.
zahrazebarjadi8@gmail.com

Abstract

In today's world of diplomacy, negotiation plays a highly influential role in international relations. Having a model of successful negotiations, as well as studying unsuccessful negotiations and examining the reasons for their failure, enables negotiators to avoid wasting time and resources on trial and error in sensitive and strategic situations, and to refrain from repeating paths that have previously proven unsuccessful. The present study adopts a comparative approach and draws upon the theoretical framework of "Diplomacy of Exhausting Proof (Itmām al-Ḥujjah) and Defensive Rationality" to extract the common principles underlying

1. Kaffash, M., Khabbazian, M., & Zebarjadi, Z. (2025). A comparative study of Sira of Imam Ali in the negotiations related to the three wars and the negotiations related to the imposed war of Iraq against Iran. *Jurisprudence and Politics*. 6(1), pp. 152–193. https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73564.1104

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2024/09/27 ● **Revised:** 2024/12/26 ● **Accepted:** 2025/02/22 ● **Published online:** 2025/03/29

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

negotiations conducted during two significant religious and national historical periods. By examining the sira (conduct) of Imam Ali in the negotiations of the three wars—Jamal, Ṣiffīn, and Nahrawān—and comparing them with the negotiations and diplomatic efforts of the Islamic Republic of Iran during the Sacred Defense (the Iran–Iraq War), this study demonstrates that in both periods leaders consistently consulted trusted advisors and specialists in relevant fields prior to engaging in battle or taking action. Through dispatching capable envoys, sending clarifying letters, and engaging in direct dialogue, they exerted every effort to prevent bloodshed and establish peace.

At the same time, the findings indicate that within this model, negotiation was not pursued as a means of compromise, but rather functioned as part of a "chain of exhausting proof," such that after completing the process of establishing proof, leaders would stand firmly against their adversaries. They remained steadfast in their covenants and commitments—even under difficult circumstances, such as the acceptance of Resolution 598, comparable to arbitration (ḥakamiyyah). A comparative study of these two historical periods is of considerable importance for deriving models applicable to political and military negotiations.

Keywords

Sira of Imam Ali; the three wars (Jamal, Ṣiffīn, Nahrawān); the imposed war of Iraq against Iran; Sacred Defense; principles of negotiation; Islamic diplomacy.

الفقه والسياسية
ISSN: ٢٧١٧-٣٥٦٩
EISSN:٢٧١٧-٣٥٧٧

دراسة مقارنة للسيرة العلوية في المفاوضات المتعلقة بالحروب الثلاثة
مقارنة بمفاوضات الحرب المفروضة من العراق على إيران[١]

محمد كفاش[١] مطهرة خبازيان[٢] زهراء زبرجدي[٣]
١. أستاذ مشارك، جامعة المعارف الإسلامية، قم، الجمهورية الإسلامية الإيرانية **(الباحث المسؤول)**.
afshen45@gmail.com
٢. بكالوريوس، جامعة فرهنجيان، طهران، إيران.
motahareh.khabbazian@gmail.com
٣. بكالوريوس، جامعة فرهنجيان، طهران، إيران.
zahrazebarjadi8@gmail.com

الملخّص

تلعب المفاوضات اليوم دورًا محوريًا في صياغة العلاقات الدولية، إذ يُمكّن الاطلاع على نماذج المفاوضات الناجحة ودراسة حالات الفشل وأسبابها المفاوضين من تجنّب هدر الوقت والموارد في التجريب والخطأ، والابتعاد عن المسارات غير المجدية التي سبق اختبارها. تهدف هذه الدراسة إلى استخلاص المبادئ المشتركة في المفاوضات عبر فترتين تاريخيتين هامتين، دينية ووطنية، من خلال منهجية مقارنة قائمة على الإطار النظري لـ «الدبلوماسية القائمة على إنذار الخصم والعقلانية الدفاعية». وتستعرض الدراسة السيرة العلوية في مفاوضات الحروب الثلاثة: الجمل، وصفين، ونهروان، وتقارنها بالجهود والمفاوضات الدبلوماسية للجمهورية الإسلامية الإيرانية خلال فترة الدفاع المقدس. تشير

١. **الاستشهاد بهذه المقالة:** كفاش، محمد؛ خبازيان، مطهرة؛ زبرجدي، زهراء. (٢٠٢٥). مكانة قاعدة الاحترام الفقهي في ميثاق حقوق المواطنين في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، الفقه والسياسة، ٦(١)، صص ١٥٢-١٩٣.
https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73564.1104

▣ **نوع المقال:** بحثية؛ **الناشر:** المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٤/٠٩/٢٧ ● **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٤/١٢/٢٦ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٥/٠٢/٢٢ ● **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٥/٠٣/٢٩

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

النتائج إلى أنّ القادة في كلا الفترتين كانوا يحرصون دائمًا على استشارة الموثوقين والخبراء في المجالات ذات الصلة قبل أي قرار أو معركة، ويستخدمون سفراء كفوئين، ويصدرون رسائل توضيحية، ويخوضون حوارات مباشرة، وذلك لتفادي إراقة الدماء وتعزيز فرص السلام. كما تُظهر النتائج أنّ المفاوضات لم تُعقد للتنازل أو التسوية فحسب، بل كانت جزءًا من «سلسلة إنذار الخصم»، بحيث يقف القادة بعد إتمام التنبيه بحزم أمام الأعداء، محافظين على العهود والمواثيق حتى في أصعب الظروف، كما في قبول القرار ٥٩٨ وفقًا لمبدأ التحكيم. وتبرز مقارنة هاتين الفترتين التاريخيتين أهميتها الكبيرة في استخلاص الدروس والنماذج العملية لتطوير استراتيجيات المفاوضات السياسية والعسكرية المعاصرة، بما يعزز قدرة القادة على اتخاذ القرارات الحكيمة في أوقات الأزمات.

الكلمات المفتاحية

السيرة العلوية، الحروب الثلاثة (الجمل، صفين، نهروان)، الحرب المفروضة من العراق على إيران، الدفاع المقدس، مبادئ التفاوض، الدبلوماسية الإسلامية.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

بررسی تطبیقی سیره علوی در مذاکرات مربوط به جنگ‌های سه‌گانه با مذاکرات مربوط به جنگ تحمیلی عراق علیه ایران[۱]

محمد کفاش[۱] مطهره خبازیان[۲] زهرا زبرجدی[۳]

۱. استادیار، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران **(نویسنده مسئول)**.
afshen45@gmail.com
۲. کارشناسی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.
motahareh.khabbazian@gmail.com
۳. کارشناسی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.
zahrazebarjadi8@gmail.com

چکیده

در دنیای دیپلماسی امروز، مذاکره نقش بسیار موثری در روابط بین‌الملل به خود اختصاص داده است. در اختیار داشتن الگویی از مذاکرات موفق، همچنین مطالعه مذاکرات ناموفق و بررسی علل عدم موفقیت آنها، به مذاکره‌کنندگان این امکان را می‌دهد تا در شرایط حساس و استراتژیک، اوقات و سرمایه‌های خود را برای آزمون و خطا هدر ندهند و دوباره قدم در مسیرهای نادرستی که در این زمینه طی شده است بر ندارند.

پژوهش حاضر با رویکرد تطبیقی و با بهره‌گیری از چارچوب نظری «دیپلماسی اتمام حجت و عقلانیت دفاعی»، به استخراج اصول مشترک مذاکرات انجام شده در دو برهه مهم تاریخی دینی و ملی می‌پردازد. این پژوهش با بررسی سیره علوی در مذاکرات جنگ‌های سه‌گانه جمل، صفین و نهروان و مقایسه آن با مذاکرات و تلاش‌های دیپلماتیک جمهوری اسلامی ایران در دوران دفاع مقدس نشان می‌دهد در هر دو

۱. **استناد به این مقاله:** کفاش، محمد؛ خبازیان، مطهره؛ زبرجدی، زهرا . (۱۴۰۴). جایگاه قاعده فقهی احترام در منشور حقوق شهروندی جمهوری اسلامی ایران. فقه و سیاست، ۶(۱)، صص ۱۵۲-۱۹۳.
https://doi.org/10.22081/ijp.2026.73564.1104

نوع مقاله: پژوهشی؛ **ناشر:** پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۰۶ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۳/۱۰/۰۶ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۱۲/۰۴ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۰۱/۰۹

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

دوره رهبران همواره پیش از نبرد و اقدامات خود با معتمدین و متخصصان حوزه‌های مرتبط به مشورت می‌پرداختند و با ارسال سفیران کارآمد، نامه‌های روشنگرانه و گفت‌وگوهای مستقیم، تمام تلاش خود را برای جلوگیری از خون‌ریزی و برقراری صلح به کار می‌بستند. در عین حال یافته‌ها حاکی از آن است که در این الگو، مذاکره نه برای سازش، بلکه به مثابه بخشی از «زنجیره اتمام حجت» عمل می‌کند به‌طوری که رهبران پس از اتمام حجت با قاطعیت در برابر دشمنان می‌ایستادند و همواره بر عهد و پیمان خود (حتی در شرایط سختی چون پذیرش قطعنامه ۵۹۸ در تطبیق با حکمیت) استوار بودند. مطالعه تطبیق این دو دوره تاریخی به لحاظ الگوبرداری در مذاکرات سیاسی و نظامی بسیار حائز اهمیت است.

کلیدواژه‌ها

سیره علوی، جنگ‌های سه‌گانه (جمل، صفین، نهروان)، جنگ تحمیلی عراق علیه ایران، دفاع مقدس، اصول مذاکره، دیپلماسی اسلامی.

مقدمه

سیاست و روابط بین‌الملل در رویارویی با بحران‌ها درطول تاریخ شاهد الگوهای رفتاری متنوعی بوده است. برخی، اقدامات گذشته را بهانه‌ای برای شروع جنگ و چپاول و برخی تمام تلاش خود را در جهت صلح و سازش و در نهایت اتمام حجت با طرف مقابل به کار می‌بندند و درصورت عدم نتیجه صلح و سازش و اتمام حجت، هردو رویارویی، به آغاز جنگ خواهد انجامید. در دنیای دیپلماسی امروز، مذاکره نقش بسیار مؤثری را در روابط بین‌الملل به خود اختصاص داده است. در اختیار داشتن الگویی از مذاکرات موفق، همچنین مطالعه مذاکرات ناموفق و بررسی علل عدم موفقیت آنها به مذاکره‌کنندگان این امکان را می‌دهد تا در شرایط حساس و استراتژیک، اوقات و سرمایه‌های خود را برای آزمون و خطا هدر ندهند و دوباره قدم در مسیرهای نادرستی که در این زمینه طی شده است بر ندارند. با این حال، مسئله اساسی که این پژوهش در صدد پاسخ‌گویی به آن است، چگونگی دستیابی به یک الگوی جامعِ فرآیندی است که بتواند میان ایستادگی نظامی و انعطاف دیپلماتیک توازن برقرار کند؛ مسئله‌ای که در شرایط بحرانی جنگ‌ها همواره به‌عنوان یک چالش جدی مطرح بوده است.

هرجنگی شامل دو جبهه است. یکی جبهه مهاجم و دیگری جبهه مدافع، اگرچه هردو به لحاظ ظاهری درگیر جنگ هستند اما به لحاظ ماهیتی جنگ و تهاجم برای تحمیل اراده و دفاع برای جلوگیری از تحمیل اراده صورت می‌گیرد (تافته و زارعی، ۱۳۷۹)، از این‌رو دفاع همواره یکی از دغدغه‌های اصلی هر نظام سیاسی تلقی شده است؛ چراکه با امنیت و سرنوشت کشور پیوند خورده است (مهدیان و ترکاشوند، ۱۳۹۹، ص ۶).

در نظام جمهوری اسلامی ایران، دفاع مقدس پدیده‌ای منحصربه‌فرد در تاریخ انقلاب اسلامی است. علی‌رغم میل باطنی امام خمینی﵀ به‌عنوان رهبر جامعه، مردم و مسئولان نظام، جنگی از سوی رژیم بعث بر ایران تحمیل شد. تهاجمی که در ۴سال قبل از پیروزی انقلاب اسلامی ایران یعنی امضای معاهده‌ای درسال ۱۹۷۵ میلادی ریشه داشت و همین ریشه‌ها باب بهانه تراشی‌های رژیم بعث برای حمله و آغاز جنگ را باز کرد. جنگی که در نگاه نخست ویرانگر به نظر می‌رسید اما آنجا که

کشوری مورد درازدستی دشمن قرار می‌گیرد، در فقه شیعه مقابله با آن و دفاع، امری مشروع و واجب می‌نماید. اینجاست که دفاع ایران، به دفاع مقدس شهره می‌شود (سلیمانی و اسلامی، ۱۴۰۱).

امام خمینی‌ؒ در همان سال‌های ابتدایی جنگ تحمیلی بارها عبارت دفاع مقدس را در سخنان خود به کار برده و آن را تأسی از پیشوایان دینی معرفی کرده‌اند. در صحیفه امام آمده است: ملت بزرگ ایران به پیروی از اولیای عظیم‌الشان، این دفاع مقدس را آغاز کرده و در انجام آن و رسیدن به هدف‌های اعلای قرآنی جان و مال را داوطلبانه فداکرده و آنچه وظیفه الهی بوده به‌طور شایسته انجام داده‌است (امام خمینی، ج۱۹، ص ۴۹۶).

مسئله جهاد در دین اسلام در شرایطی مطرح می‌شود که قتل یک انسان برابر با کشتار جمعی همه انسان‌ها شمرده می‌شود، در واقع کسی که انسان بی‌گناهی را به قتل برساند، گویی همه مردم را کشتار نموده است (مائده، ۲۳) و از طرف دیگر جهاد در راه خدا در راه دفاع از مظلومان (نسا، ۱۱)، مقابله با فتنه و ظلم (بقره، ۱۹۳) و حفظ امنیت اسلامی (توبه، ۱۲) ضروری می‌داند. از این‌رو ماهیت و چگونگی جهاد و جنگ برای مسلمان از حساسیت بالایی برخوردار است. خداوند متعال برای گمراه نشدن در این مسیر، الگوهایی برای ما قرار داده است. یکی از این الگوهای بی‌بدیل برای رهبری سیاسی و نظامی امام علی‌ؑ است. رهبری و اقدامات آن حضرت در دوران پرفرازونشیب خلافتشان نمونه‌ای جامع از مدیریت بحران و رهبری نظامی ضمن پای‌بندی به اصول و آموزه‌های دینی است. شواهد تاریخی نشان می‌دهد آن حضرت هیچ‌گاه برای شروع جنگ عجله نداشتند و معتقد بودند تا زمانی که دشمن، مخالفت خود را علنی نکرده (ثقفی کوفی، ۱۳۵۷، ج۱، ص ۳۳۲) و آشکارا در مقابل ایشان به میدان نیامده باشد، نباید با او برخورد کند (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ص ۳۵۲؛ طبری، ۱۳۷۸، ج۵، ص ۷۲). سیره نظامی حضرت علی‌ؑ نمایانگر عدم آغازگری جنگ، تلاش برای برقراری صلح در مذاکره با دشمن و اتمام حجت با آنها بویژه در دوران جنگ‌های سه‌گانه زمان خلافتشان است.

مطالعه دوره‌های مختلف، تطبیق و مقایسه آنها با یکدیگر از جهات مختلفی حائز اهمیت است. بررسی مذاکرات قبل و حین دوران دفاع مقدس به‌عنوان یکی از مهمترین

رویدادهای تاریخ معاصر ایران دستاوردهای بسیاری از بررسی دلایل شکست دیپلماسی در مذاکرات تا گرفتن درس‌هایی برای سیاست خارجی امروز دارد.

مقام معظم رهبری می‌فرماید: هشت سال دفاع مقدس ما صرفاً یک امتداد زمانی و فقط یک برهه زمانی نیست؛ گنجینه عظیمی است که تا مدت‌های طولانی ملت ما می‌تواند از آن استفاده کند، آن را استخراج کند، مصرف کند و سرمایه گذاری کند. تطبیق و مقایسه مذاکرات دوران دفاع مقدس با مذاکراتی که حضرت علی علیه‌السلام به‌عنوان الگوی تمام عیار رهبری و عدالت انجام دادند در شکل‌گیری بینش درست برای ما نقش بسزایی دارد، چراکه تاریخ همواره درس‌هایی برای مدیریت بحران دارد.

پژوهش حاضر با رویکرد تطبیقی به استخراج اصول مشترک مذاکرات انجام شده در دو دوره مهم تاریخی دینی و ملی می‌پردازد. ابهام در چگونگی بازتولید سیره سیاسی معصومین علیهم‌السلام در مدیریت بحران‌های معاصر و فقدان تحلیل تطبیقی میان دیپلماسی کلاسیک علوی و دیپلماسی دفاع مقدس، ضرورت و مسئله اصلی این تحقیق را شکل می‌دهد. مطالعه تطبیق این دو دوره تاریخی به لحاظ الگوبرداری در مذاکرات سیاسی و نظامی بسیار حائز اهمیت است. سیره امام علی علیه‌السلام نشان‌دهنده پیوند عمیق میان اخلاق و سیاست است که در آن مذاکره ابزاری برای روشنگری است. در دفاع مقدس نیز جمهوری اسلامی با تکیه بر همین الگو، مذاکرات را به‌عنوان بخشی از استراتژی دفاعی خود پیش برد؛ بنابراین پژوهش حاضر تلاش می‌کند تا با تبیین این اصول مشترک، خلاء موجود در ارائه یک الگوی منسجم از دیپلماسی اسلامی را مرتفع سازد.

پیشینه پژوهش

با توجه به اینکه در مقالات مربوط به جنگ‌های سه‌گانه امام علی علیه‌السلام به‌طور مستقیم به اصول مذاکراتی ایشان پرداخته نشده است می‌توان با بررسی مقالات تحلیلی درخصوص این جنگ‌ها به اصول مذاکره آن حضرت دست یافت و با بررسی آثار مربوط به تحلیل وقایع دوران جنگ تحمیلی عراق علیه ایران به بررسی تطبیقی مستند این دو دوره مهم تاریخی پرداخت.

آثار مربوط به جنگ‌های سه‌گانه حضرت علی علیه‌السلام که بررسی شدند عبارتند از:

- یدالله حاجی‌زاده در مقاله خود تحت عنوان جایگاه جنگ در رویارویی با دشمن در سیره نظامی امام علی علیه‌السلام به تحلیل نوع برخورد آن حضرت در زمان رویارویی با دشمن و قبل از نبرد با بهره‌گیری از شیوه‌های گوناگون در طول جنگ‌های جمل، صفین و نهروان پرداخته است و با تحلیل وقایع مربوط به اقدامات آن حضرت به تبیین اندیشه‌های امام اشاره کرده است.
- در مقاله صلح‌گرایی امام علی علیه‌السلام نقد و بررسی (با تکیه بر نهج‌البلاغه) نوشته‌ی عیسی ملاشاهی زارع و همکاران، ضمن ارائه شواهد مربوط به صلح‌جویی امام علی علیه‌السلام بویژه در جنگ‌های زمان خلافتشان، به تحلیل وقایع مربوط به این جنگ‌ها پرداخته شده است.
- لیلا نجفیان رضوی در مقاله خود تحت عنوان حفظ اتحاد و صلح‌طلبی؛ محور عملکرد امام علی علیه‌السلام دررخدادهای پیرامون جنگ جمل به تحلیل وقایع و اقدامات آن حضرت در ابتدای خلافت و پیش از وقوع جنگ جمل بر پایه کهن‌ترین متون تاریخی برای مطالعه موردی جنگ جمل پرداخته‌است. نتیجه این پژوهش به اقداماتی از جمله شفاف‌سازی اوضاع برای مردم و فرستادن نمایندگانی نزد فتنه‌انگیزان با رویکرد صلح‌طلب اشاره دارد.
- کوثری، پهلوان و طارمی در پژوهش خود با عنوان روش‌شناسی ترتبی رویارویی امام علی علیه‌السلام با خوارج با تأکید بر نهج البلاغه به بررسی سیره علوی در مورد روش‌های رویارویی با خوارج پرداخته‌اند و طی آن با بهره‌گیری از منابع تاریخ و سیره وآموزه‌های نهج البلاغه، نحوه برخورد امام علی علیه‌السلام با خوارج تبیین شده است.
- در مقاله رفتارشناسی تحلیلی از رهبری اخلاق مدارانه امام علی علیه‌السلام در جنگ در پرتو آموزه‌های نهج البلاغه، محسن رفعت و مصطفی مسعودیان در جنگ صفین به‌عنوان مطالعه‌ای موردی، به بررسی ویژگی‌های رفتار اخلاق مدار امام علی علیه‌السلام به‌عنوان زمامدار به منظور دفع کشمکش‌های به وجود آمده در جامعه پرداخته‌اند.

- سیدجعفر ربانی در مقاله‌ای با عنوان صعصعة بن صوحان به بررسی زندگی جناب صعصعه، یکی از یاران امام و از مذاکره‌کنندگان جنگ‌ها اشاره می‌کند.
- در کتاب پیکار صفین نوشته نصربن مزاحم منقری با ترجمه پرویز اتابکی، جنگ صفین با دقت بالا و جزئیات بسیاری مورد بررسی قرار گرفته است و به وقایع، سخنرانی‌ها و نامه‌های فرستاده شده، قبل، بعد و در حین جنگ صفین اشاره شده است.

آثار مرتبط با مذاکرات مربوط به جنگ تحمیلی عراق علیه ایران نیز عبارتند از:

- رشید رکابیان و علی صارمی تحقیقات خود را در مقاله‌ای با عنوان بررسی تطبیقی جایگاه دیپلماسی ایران و عراق در طول جنگ تحمیلی منتشر کرده‌اند. در این مقاله ضمن بررسی روند تاریخی وقایع مربوط به جنگ تحمیلی و نقش دیپلماسی ایران در انعقاد عهدنامه و قطعنامه‌ها و نامه‌های رد و بدل شده پرداخته شده است.
- در مقاله نقش سازوکارهای حقوقی در حل و فصل منازعات ژئوپلیتیکی مطالعه موردی: عهدنامه مرزی و حسن همجواری۱۹۷۵ الجزایر نوشته کاظم سجادپور و رضا امیری‌مقدم به بررسی و تحلیل دقیق‌تر ریشه‌های جنگ تحمیلی عراق علیه ایران پرداخته است. در این مقاله به‌طور ویژه به قدمت منازعات ایران و عراق و و انعقاد عهدنامه الجزایر اشاره شده است.
- در مقاله جنگ تحمیلی عراق علیه ایران در نگرش اندیشمندان دفاعی و امنیتی نوشته مهدی نطاق‌پور نوری و رضا شاهقلیان قهفرخی، ضمن بررسی دلایل وقوع جنگ به بررسی دیدگاه‌های تحلیل‌گران دفاعی و امنیتی پرداخته شده است. در این مقاله به نگرش اندیشمندان و روشنگری‌های امام خمینی﵀ و امام خامنه‌ای اشاره شده است.
- ولایتی، صادقی‌یکتا و یزدان‌فام در کتاب تاریخ سیاسی و نظامی جنگ عراق با ایران از دو منظر سیاسی و نظامی به بررسی وقایع در دوران دفاع مقدس و همچنین سال‌های پس از پذیرش قطعنامه می‌پردازند.
- پژوهش روند پژوهی پذیرش قطعنامه ۵۹۸ توسط امام خمینی﵀، نوشته سهراب

مقدمی‌شهیدانی، برپایه مستندات و شواهد تاریخی به بررسی عوامل اجماع‌ساز و برخی زمینه‌ها و ریشه‌های سیاسی-اجتماعی پذیرش قطعنامه توسط امام با وجود اعتقاد اولیه ایشان به ادامه جنگ می‌پردازد.

- سادات بیدگلی و قیصریان‌فرد در مقاله‌ای با عنوان تحلیل و ارزیابی پایان جنگ ایران و عراق با به آزمون گذاشتن نظریه برد-باخت عنوان می‌کنند که پذیرش قطعنامه ۵۹۸ سبب رفع ادعای جنگ‌طلبی ایران و صلح طلبی عراق شد. همچنین روند تحولات منطقه‌ای در پایان جنگ، نشان دهنده تأمین اهداف سیاسی ایران در جنگ با عراق بوده است.

با بررسی مطالعات انجام شده، مشخص می‌شود که پژوهش‌های پیشین عمدتاً بر یکی از دو حوزه سیره علوی یا دفاع مقدس به صورت مجزا تمرکز داشته‌اند؛ برای نمونه، کوثری و همکاران (۱۳۹۵) به روش‌شناسی تقابل امام علی علیه‌السلام با خوارج پرداخته و ملاشاهی زارع و همکاران (۱۳۹۷) صلح‌گرایی ایشان را از منظر کلامی تحلیل کرده‌اند. اما خلاء پژوهشی که این مقاله در صدد پر کردن آن است، عدم ارائه یک «مدل فرآیندی و تطبیقی» است که ابزارهای عملیاتی دیپلماسی (نظیر نامه‌نگاری، اعزام سفیر و واسطه‌گری) را در این دو برهه تاریخی در کنار هم قرار دهد. برخلاف آثار موجود که تنها به تبیین مبانی نظری صلح پرداخته‌اند، پژوهش حاضر با نگاهی کاربردی نشان می‌دهد که چگونه "الگوی اتمام حجت" از متن سیره علوی استخراج و در مدیریت مذاکرات دفاع مقدس بازتولید شده است. این نگاه تطبیقی به ما کمک می‌کند تا پیوستگی راهبردی میان دیپلماسی اسلامی در عصر کلاسیک و عصر معاصر را درک کنیم.

ادبیات و مبانی نظری پژوهش

۱. مفهوم‌شناسی

سیره: سیره در لغت به معنای نوع راه رفتن است و از نظر مفهومی می‌توان گفت اصطلاحی بین رشته‌ای است. سه مولفه مهم در شکل‌گیری مفهوم سیره اثرگذار است:

فعل، روش و استمرار (مردانی، ۱۳۹۸). فعل، هرگونه کنش یا واکنشی غیر قولی است که در رویارویی با وقایع و مسائل جاری زمان، ظهور می‌کند. کارکرد روش در هندسه مفهومی سیره، صورت‌بندی و شکل‌دهی رفتار معصوم است که موجب ایجاد تنوع در عملکرد معصومان، تسهیل الگوگیری و بهره گیری مخاطب از آن می‌شود. سومین عنصر تأثیرگذار در مفهوم سیره، استمرار است چنان‌که بر پایه دیدگاه برخی از لغت شناسان، بن معنایی سیره بر استمرار دلالت دارد و واژه سیر به معنای جریانی است که شب و روز امتداد داشته باشد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج۳، ص ۱۲۰). البته این نکته، لزوم تکرار فعل را نمی‌رساند زیرا اساسا بین دو واژه تکرار و استمرار تفاوت وجود دارد و تکرار به معنای انجام چند باره فعل است و استمرار به معنای دوام و امتداد فعل (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج۲، ص ۵۳۰ و ۵۶۰).

مذاکره: مذاکره واژه‌ای با ریشه عربی به معنی یادآوری و تبادل اطلاعات بین چند نفر از طریق صحبت و گفت‌وگو است. این واژه در فرهنگ عمید، اسم مصدر مذاکره یعنی با کسی در امری گفت‌وگو کردن است. یکی از مهمترین عناصر در تعاریف امروزی از مذاکره «فرآیند بودن» مذاکره است. به‌عبارت‌دیگر مذاکره یک اتفاق منفرد و تک‌مرحله‌ای نیست، بلکه زنجیره‌ای از فعالیت‌ها و اقدامات مختلف است که برخی از آنها حتی پیش از آغاز گفت‌وگو انجام می‌شوند. به‌طورکلی مذاکره عبارت است از فرآیندی گفت‌وگومحور که هدف آن توافق بر سر حل موضوع مورد اختلاف یا تأمین منافع و رضایت طرفین درگیر است. در این تعریف، محوریت گفت‌وگو، فرآیند بودن مذاکره، هدف بودن توافق و انتفاع و رضایت‌مندی طرفین شاخصه‌هایی هستند که جامع بودن تعریف را تضمین می‌کنند (نشاط فرشمی و حاجی حامدی، ۱۴۰۳).

جنگ تحمیلی: این عبارت از ترکیب دو کلمه جنگ و تحمیل ساخته شده است. جنگ در لغت به معنای حالت زد و خورد مسلحانه عمدی میان کشورها، ملت‌ها یا گروه‌های دشمن، کشمکش و مبارزه جدی میان رقیبان برای دستیابی به هدف، زد و خورد، کشمکش و نزاع تعریف شده است (افشار و همکاران، ۱۳۹۰). تحمیل نیز به عمل یا فرایند سنگینی یا فشاری گفته می‌شود که بر کسی وارد کنند (افشار و همکاران، ۱۳۹۰). بنا بر

تعاریف گفته شده از ترکیب این دو واژه، جنگ تحمیلی کشمکش و مبارزه‌ای جدی تعریف می‌شود که طرف مهاجم به شکل عمدی به طرف دیگر جنگ، فشار و سنگینی وارد می‌کند.

۲. چارچوب نظری: الگوی دیپلماسی اتمام حجت و عقلانیت دفاعی

چارچوب نظری این پژوهش بر پایه مفهوم «دیپلماسی تکلیف‌مدار» بنا شده است؛ الگویی که در آن مذاکره نه به‌عنوان یک ابزار صرف برای کسب قدرت، بلکه به مثابه یک وظیفه شرعی و عقلانی جهت «هدایت دشمن» و «صیانت از خون انسان‌ها» تعریف می‌شود. در این الگو، سیره سیاسی امام علی علیه‌السلام به‌عنوان یک مدل برتر، پیوندی ناگسستنی میان اخلاق و سیاست برقرار می‌کند که به‌طور مستقیم در راهبرد دفاع مقدس نیز تبلور یافته است. هسته مرکزی این چارچوب، «زنجیره منطقی اتمام حجت» است که در سه سطح تبیین می‌شود.

سطح اول به‌عنوان زیربنای مذاکرات بر زیرساخت‌های عقلانیت و تصمیم‌سازی تأکید دارد. در این الگو، هیچ کنش دیپلماتیک یا نظامی بدون تکیه بر خرد جمعی آغاز نمی‌شود. یافته‌های پژوهش در سیره علوی نشان می‌دهد که امام علی علیه‌السلام برخلاف سنت‌های استبدادی زمانه، حتی در حساس‌ترین لحظات پیش از نبرد، اصل مشورت را مقدم می‌داشتند. ایشان همچنین در جریان فتنه خوارج، با سعه‌صدر به نظرات مخالفان گوش فرا داده و با بزرگان کوفه در خصوص نحوه برخورد دیپلماتیک با این جریان انحرافی مشورت نمودند (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۷۳). این عقلانیت مشورتی، مشروعیتِ مردمی و الهی تصمیمات را در هر دو برهه تاریخی تضمین می‌کند.

در سطح دوم یعنی ارتباطات روشنگرانه، فرآیند ارسال نامه، اعزام سفیر، آگاه سازی همراهان از تاکتیک‌های روانی دشمن و تأکید بر گفت‌وگوی مستقیم و غیرمستقیم فراتر از تشریفات اداری، به‌عنوان بخشی از استراتژی «روشنگری» برای آگاه‌سازی افراد تحت تأثیر جبهه باطل عمل می‌کند. در سیره امام علی علیه‌السلام، اصرار بر گفت‌وگوی مستقیم حتی در آستانه نبردی چون جمل با افرادی مانند طلحه و زبیر (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۷۳) و اعزام

سفیران کارآمدی چون جریر بن عبدالله بجلی به شام برای تبیین حقایق (مسعودی، بی‌تا، ج۲، ص ۱۸۲)، نشان‌دهنده اصالت گفتگو در این مکتب است. همچنین مکاتبات مکرر و مستدل امام علیه‌السلام که در نهج‌البلاغه مضبوط است، با این هدف صورت می‌گرفت که مرز میان حق و باطل برای افکار عمومی شفاف شود و هیچ عذری برای دشمن باقی نماند. این فرآیندِ روشنگری، نقطه ثقل نظریه حاضر است که در آن مذاکره، ابزاری برای سلب بهانه‌های دشمن تلقی می‌شود.

انسجام این چارچوب زمانی به کمال می‌رسد که بدانیم صلح‌طلبی در این مکتب به معنای انفعال نیست بلکه مذاکره تا زمانی ادامه می‌یابد که به «عزت اسلامی» آسیب نرساند. یافته‌ها مؤید آن است که امام علی علیه‌السلام تنها زمانی به ضرورت نبرد نظامی تن می‌دادند که تمامی مسیرهای هدایت و گفتگو توسط دشمن مسدود شده باشد (کلینی، ۱۳۶۲، ج۵، ص ۳۶) اما نکته کلیدی، اصل «وفاداری به عهد» است؛ حتی در شرایطی که پیمان‌ها به نظام اسلامی تحمیل شده باشند. سیره علوی در پذیرش و پایبندی به عهدنامه حکمیت، نشان‌دهنده اصالتِ اخلاق بر تاکتیک‌های سیاسی است (ملاشاهی زارع و همکاران، ۱۳۹۷). این رکن پایانی یعنی ثبات اخلاقی و وفاداری ثابت می‌کند که در الگوی اتمام حجت، حفظ اعتبار عهد و پیمان در نظام سیاسی اسلام، بر پیروزی‌های مقطعی نظامی اولویت دارد.

یافته‌های پژوهش و تحلیل تطبیقی با رویکرد اتمام حجت و عقلانیت دفاعی

۱. زیرساخت عقلانیت و تصمیم‌سازی (زیربنای مذاکرات)

یافته‌های تفصیلی پژوهش نشان می‌دهد، گام‌های اولیه در دیپلماسی علوی و دفاع مقدس، تکیه بر خرد جمعی ضمن آگاه کردن همراهان از تاکیک‌های روانی دشمن است به منظور استوار کردن زیرساخت‌ها برای اتخاذ بهترین تصمیم‌ها است که در ادامه به تفصیل به این موارد اشاره خواهد شد.

خرد جمعی و مشورت برای تصمیم‌گیری: در جریان جنگ جمل، امام علی علیه‌السلام بعد از مطلع شدن از اهداف و اقدامات پیمان‌شکنان، ابتدا با تشکیل شورا، از معتمدان

خود نظرخواهی کردند (مفید، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص ۲۳۹)؛ اگرچه که در این شورا، نظرات و راهکارهایی که خلاف قرآن و سنت پیامبر اکرمﷺ بود را رد کردند.

از دیدگاه امام علی‌ؑ تشکیل جلسه شورا به منظور همفکری پیش از انجام اقدامات نظامی و ایجاد فضایی باز برای ارائه نظرات و راهکارهای گوناگون تنها یک تشریفات سیاسی نبود بلکه فرآیندی برای پالایش نظرات ارائه شده و اتخاذ بهترین تصمیم متناسب با شرایط بود. اهمیت به مشورت و همفکری در امور سیاسی و نظامی در حکومت تازه بنیاد جمهوری اسلامی ایران نیز مورد توجه بود.

یافته‌های تفصیلی پژوهش نشان می‌دهد که نخستین گام در دیپلماسی علوی و دفاع مقدس، تکیه بر خرد جمعی است. امام علی‌ؑ در تمامی جنگ‌های سه‌گانه، اصل مشورت را مبنای عمل قرار می‌دادند. ایشان در نبرد صفین پیش از آغاز درگیری، با سران قبایل و یاران با بصیرت خود به رایزنی پرداختند (کوثری و همکاران، ۱۳۹۵) و در نبرد نهروان نیز این مشورت با بزرگان کوفه و یاران نزدیک برای اتمام حجت با خوارج انجام گرفت (مفید، ۱۴۱۳ق).

جنگ تحمیلی عراق علیه ایران جنگی بود که تنها هدف تجدید نظر در مرزها را دنبال نمی‌کرد بلکه هدف اصلی نابودی و یا متزلزل کردن انقلاب ایران بود، بنابراین پیوستگی میان جنگ و انقلاب باعث تحولی تحت عنوان گفتمانی شدن جنگ شد به گونه‌ای که تصمیم‌گیری در جهت استفاده از جنگ، وابسته به گفت‌وگو و مشورت جمعی شد (رکابیان و صارمی، ۱۳۹۷).

در اواخر جنگ تحمیلی عراق علیه ایران نیز پذیرش قطعنامه، حاصل جلسات متعدد شورای عالی دفاع، فرماندهان سپاه، و مسئولان ارشد کشور بود که باعث شد امام خمینی‌ؒ با وجود نارضایتی شخصی، به دلیل مشورت با نخبگان نظامی و سیاسی، در نهایت تصمیم به پذیرش قطعنامه بگیرند.

به شهادت تاریخ پذیرش قطعنامه۵۹۸ برخلاف تصمیم اولیه امام و امری تحمیلی بود که بنا بر تصریح شخص امام و رئیس‌جمهور وقت، بر پایه گزارش‌های مسئولان وقت محقق شد، از این‌رو امام از آن با عنوان "سر کشیدن جام زهرآلود قبول

قطعنامه" یاد کرده است (مقدمی شهیدانی، ۱۴۰۱، ص ۲۶).

بنابراین در دوران دفاع مقدس نیز مشورت و همفکری در جلسات شورا یک اقدام تشریفاتی نبود. پذیرش قطعنامه ۵۹۸ پس از همفکری با مسئولان نظامی و سیاسی، برخلاف میل باطنی امام خمینی﵀، دلیلی محکم بر اثبات این واقعیت است. بررسی تطبیقی این رویدادهای تاریخی نشان می‌دهد، مشورت و همفکری که ریشه در فرهنگ اسلامی دارد در میان زمامداران حکومت‌های اسلامی نیز از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چراکه این امر به لحاظ اتخاذ تصمیمات بهتر، جلوگیری از خطاهای فردی و مشروعیت بخشی بیشتر به تصمیمات، مفید واقع می‌شود. البته که انتخاب اشخاص درست و متخصص برای مشورت، شرطی مهم و اساسی در این امر است.

در تطبیق با دوران دفاع مقدس، این الگوی عقلانی به‌عنوان یک فرآیند مستمر در مدیریت بحران ظهور یافت. اگرچه در ساعات اولیه تهاجم به دلیل ماهیت ناگهانی حمله دشمن، فرصت مشورت‌های پیشینی محدود بود، اما بلافاصله با تشکیل جلسات شورای عالی دفاع و رایزنی‌های مداوم امام خمینی﵀ با مسئولان سیاسی و نظامی همچون شهید چمران و آیت‌الله خامنه‌ای، تمام گام‌های بعدی مذاکراتی بر مبنای خرد جمعی برداشته شد. این یافته ثابت می‌کند که مشورت در هر دو دوره، نه یک انتخاب، بلکه یک ضرورت برای تضمین مشروعیت گام‌های دیپلماتیک بوده است.

هوشیار کردن همراهان از تاکتیک‌های روانی دشمن: در ماجرای جنگ جمل، امام علی﵇ پیش از حرکت به سوی بصره، در مدینه، مردم را با هدف بیعت‌شکنان آشنا کردند و از همان ابتدا آنها را از سابقه و عملکرد مشرکان و اقدامات آنها از جمله بیرون آوردن و همراه کردن عایشه همسر پیامبر، با خود مطلع کردند. این شفاف‌سازی‌ها منجر به اطمینان قلبی مردم در حمایت از امیرالمؤمنین﵇ شد.

معاویه پس از مدت‌ها مشورت با معتمدین خود به جریر، فرستاده امام علی﵇ پیش از جنگ صفین، پاسخ داد به مولایت بنویس که شام را به من بسپارد و مصر را نیز خراجگزار من مقرر دارد و وقتی اجلش در رسید بیعت کسی را بر گردن من ننهد و من نیز خلافت کلی اورا کتباً می‌پذیرم (منقری، ۱۳۶۶، ص ۸۱). امام در پاسخ فرمودند: «معاویه

درواقع می‌خواهد هر کاری که خود می‌خواهد و من خوش ندارم بکند و نیز می‌خواهد تو را سر بگرداند تا آمادگی مردم شام را ارزیابی کند. مباد آنکه خداوند ببیند من گمراهان را دست و دستیار خود گرفته باشم. اگر آن مرد به وسیله تو بیعت سپرد چه نیکوتر وگرنه بازگرد» (منقری، ۱۳۶۶، ص ۸۱).

در ماجرای بر نیزه کردن قرآن توسط سپاه معاویه در جنگ صفین چون شامیان قرآن‌ها را بر سر نیزه‌ها برآوردند و مردم را به حکم قرآن خواندند، امام علی فرمودند: «ای بندگان خدا، من از هر کس دیگر به پاسخ‌گویی بدین دعوت و پذیرفتن حکم قرآن شایسته‌ترم، ولی معاویه و عمرو، نه اهل دینند و نه مرد قرآن. این شعار که سر داده‌اند سخن حقی است که از آن اراده‌ای باطل دارند» (منقری، ۱۳۶۶، ص ۶۷۳). اما با وجود هشدار و توصیه‌های امام گروهی که از آن پس خوارج نامیده شدند امام را مجبور به پذیرش حکمیت کردند، آن هم درست زمانی که اشتر بر سپاه معاویه چیره شده بود و نزدیک بود کار را فیصله دهد (منقری، ۱۳۶۶، صص ۶۷۴ - ۶۷۵).

در جریان تبادل آرای داوران در حکمیت جنگ صفین، عمرو می‌کوشید ابوموسی را به بهانه بزرگتر بودن در سخن گفتن مقدم دارد. او با تظاهر به احترام، رفته‌رفته ابو موسی را عادت داد تا در هرچیزی مقدم باشد و بدین ترتیب با وجود هوشیاری ابن‌عباس و تذکر به ابوموسی برای آغازگر سخن نبودن عمرو، ابو موسی را فریب داد و در خلع امام نیز پیش افتاد (منقری، ۱۳۶۶، ص ۷۵۳).

در ابتدای حکمیت جنگ صفین، هنگامی که قرار شد امام علی علیه‌السلام به‌عنوان «امیرالمؤمنین» صلح‌نامه را امضا کنند، نمایندگان معاویه با این استدلال که اگر ایشان امیرالمؤمنین بودند، با ایشان جنگ نمی‌کردند به مخالفت برخواستند. امام علیه‌السلام برای جلوگیری از شعله‌ور شدن مجدد جنگ و اتمام حجت، بجای این عنوان «علی بن ابیطالب»را نوشتند. این اقدام که خود یک عقب‌نشینی تاکتیکی برای حفظ صلح و ادامه روند حکمیت بود، در آینده توسط معاویه برای مشروعیت‌زدایی از خلافت امام استفاده شد (منقری، ۱۳۶۶، صص ۴۶۹ - ۴۷۰).

امام علی علیه‌السلام با علم به اینکه، نبرد پیش از میدان مبارزه در میدان ذهن و روان مردم

آغاز می‌شود همواره تلاش می‌کردند به تحلیل اهداف پشت پرده دشمنان و مخالفان بپردازند و با روشنگری‌های خود سعی در انهدام فریب‌های دشمن داشتند. در دوران دفاع مقدس نیز امام خمینی﵀ به تحلیل اهداف دشمن و هوشیارسازی امت اسلامی می‌پرداختند.

امام خمینی﵀، بیانگذار کبیر انقلاب اسلامی همواره به دفاع مقدس از منظری دیگر نگاه می‌کردند و تلاش می‌کردند با بیانات خود به روشنگری و تحلیل مسائل بپردازند. ایشان در پیرامون افشای چهره‌های حامی رژیم بعث فرمودند: این اشخاصی که ادعا می‌کنند و ادعا می‌کردند که ما طرفدار مظلومین هستیم، طرفدار خلق هستیم، فدایی خلق هستیم، مجاهده برای مردم می‌کنیم، ثابت شد اینکه همه این حرف‌ها و صحبت‌ها خلاف واقع بوده و الان که کشور ایران با حزب بعث منحط در جنگ هستند، الان از آنها خبری نیست، لکن بر آنها هم ثابت شد که اگر یک روزی دولت ایران بخواهد شر آنها را بکند با یک یورش همه آنها را از بین می‌برد. این هم یکی از خیراتی بود که برای ما در جنگ تحمیلی حاصل شد (امام خمینی، ج۱۳، ص ۲۴۷).

مقام معظم رهبری، امام خامنه‌ای نیز ضمن آشکار کردن اهداف و تاکتیک‌های شوم دشمن، هدف جنگ عراق علیه ایران را واژگون ساختن نظام انقلابی ایران و از بین بردن انقلاب اسلامی می‌دانند (امام خامنه‌ای، ۱۳۶۸، ص ۱).

همچنین در طول سال‌های منتهی به پذیرش قطعنامه امام خمینی﵀ در قالب چندین سخنرانی و نامه اشاراتی به تاکتیک‌های دشمن داشتند و در صدد روشنگری در این باره برآمدند که در ادامه به مواردی از آنها اشاره خواهد شد:

امام خمینی﵀ در سخنرانی خود در جمع فرماندهان نیروی زمینی ارتش عنوان کردند: آتش‌بسی هم که این‌ها الآن دارند اظهار می‌کنند، همان وقت که آتش‌بس کنند، سه ساعت بعدش آبادان را تیرباران می‌کنند و آدم می‌کشند در صورتی که آبادان جنگجو نیست، آبادان یک جمعیتی دارد مشغول کسب خودشان هستند.

همچنین در قسمتی دیگر از همین سخنرانی فرمودند: ما که می‌گوییم جنگجو نیستیم مثل شماها؟! ما صحیح می‌گوییم و شاهد داریم و آن است که از ما دفاع

است. شمایی که می‌گویید ما صلح طلبیم، صلح طلبی شما مثل صلح طلبی اسرائیل است. اسرائیل هم حالا می‌گوید: بیایید صلح کنیم، یعنی چه؟یعنی وارد شده است و شهرهای لبنان را گرفته است و حالا می‌گوید که بیایید آتش بس کنیم. آن روز آتش بس است که با مشت بزنند اسرائیل را بیرونش کنند از شهرهای خودشان و آن وقت بگویند که بسیار خوب، حالا آتش بس! بنشینید مجرم را پیدا کنیم (امام خمینی، ج۱۶، صص ۳۱۱ - ۳۲۳).

در سخنرانی دیگری که درجمع فرمانده و پرسنل نیروی دریایی ارتش ایراد شد امام﵀ اشاره کردند: آتش بسی که صدام می‌گوید، آتش بسی است که دنبالش آتش می‌گشاید. راهی که صدام می‌خواهد به ما بدهد، راهی است که نجات خودش را در آن راه می‌یابد (امام خمینی، ج۱۶، ص ۳۲۴ - ۳۳۱).

تحلیل تطبیقی این دو رویداد تاریخی حاکی از مهمترین وظایف رهبران حکومت‌های اسلامی است. وظیفه‌ای که نادیده گرفتن آن ممکن است به تفرقه‌های بزرگ و از دست رفتن وحدت امت منجر شود. امام خمینی﵀ و امام خامنه‌ای در دنباله حضرت علی﵇ که در طول جنگ‌های سه‌گانه ضمن آماده کردن لشکر با شفاف‌سازی تاکتیک‌های روانی دشمن در میدان ذهن همراهان و امت خود تلاش می‌کردند، به برملا کردن مقاصد شوم دشمن و اهداف آتی آنها بپردازند. آگاه‌سازی جامعه، دفاعی محکم در برابر جنگ روانی دشمن است. جنگی که به مراتب از جنگ نظامی خطرناک و زیان‌بارتر است. این آگاه‌سازی در مرکز اقدامات پیش از مذاکره برای حل اختلافات است.

۲. سازوکار روشنگری و ابزارهای اتمام حجت (فرآیند مذاکرات)

در این مرحله، ابزارهای دیپلماتیک به مثابه رسانه‌هایی برای شفاف‌سازی مرز حق و باطل عمل می‌کنند. یافته‌های جزئی مقاله حاکی از موارد زیر است:

اعزام سفیران کارآمد و با صلاحیت: طلحه و زبیر از سران اصلی جنگ جمل بودند که بیعت خویش با امام علی﵇ را زیرپاگذاشتند (دینوری، ۱۳۶۸، ص ۱۴۱؛ سیدرضی،

۱۴۱۴ق، نامه۵۴، ص ۴۴۶)، در صورتی که پس از آغاز خلافت امام، بیعتی همگانی و بدون اجبار انجام شده بود اما از آنجایی که اصول حکومت‌داری امام انتظارات برخی از سران را برآورده نمی‌کرد. آنان با همراه کردن عایشه، همسر پیامبر اکرمﷺ و سایر افرادی که منافع خود را با روی کار آمدن حضرت علی‌ؑ در خطر می‌دیدند، به سمت بصره حرکت کردند تا آتش فتنه را به‌پا کنند.

مذاکرات امام با پیمان‌شکنان پیش از رسیدن آنها به بصره آغاز شد و امام تمام تلاش خود را برای بازگرداندن آنها به مسیر حق کردند، حتی نامه‌ای به کارگزارخود در بصره نوشتند و از او خواستند تا با رسیدن پیمان‌شکنان به بصره آنها را به اطاعت و پای‌بندی به بیعتشان با امام دعوت کند و اگر پذیرفتند با آنها به شایستگی رفتار کنند و در غیر این صورت با آنها برخورد کنند (ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا، ج۹، صص ۳۱۲-۳۱۳).

تلاش‌های امام برای بازگرداندن سران جنگ جمل با ارسال نامه و سفیران ادامه داشت. از اصول مذاکره، شخص سفیر است. (کوثری، پهلوانیان و طارمی، ۱۳۹۵). مذاکرات امام علی‌ؑ در منطقه ذی‌قار (شراب، ۱۴۱۱ق، ص ۲۲۱) ادامه داشت. صعصعة بن صوحان، عمران بن حصین خزاعی و قعقاع بن‌عمر فرستاده‌هایی دیگر از سوی امام بودند. حضرت علی‌ؑ در نامه‌های خود با یادآوری حرمت اسلام و گوشزدکردن سهمگین بودن عاقبت جنایات پیمان‌شکنان در بصره و یادآور شدن اصرار مردم برای بیعت با ایشان و رد ادعای آنها در خصوص قتل عثمان و توجیح این مسئله، آنها را به وحدت دعوت کردند (طبری، ۱۳۸۷، ج۴، ص ۴۴۸؛ ج۱، ص ۹۰؛ ابن‌اعثم کوفی، ۱۴۱۱ق، ج۴، صص ۴۱۹-۴۲۰؛مفید، ۱۴۲۹ق، ص ۳۱۳؛ سیدرضی، ۱۴۱۴ق، نامه۵۴، ص ۴۴۵).

عبدالله‌بن عباس نیز پس از رسیدن امام علی‌ؑ به بصره از سوی ایشان، چندبار نزد طلحه، زبیر و عایشه رفت و در حالی که قرآن در دست داشت آنها را به احکام قرآن دعوت کرد (مفید، ۱۴۲۹ق، صص ۳۱۴-۳۱۵، ۳۱۷-۳۱۸و۳۳۶؛ سیدرضی، بی‌تا، خطبه۳۱، ص ۷۴). اما آنها پاسخ دادند که شمشیر تنها میان آنها حکم خواهد کرد (مفید، ۱۴۲۹ق، ص ۳۳۹). عمار از سفیران دیگر بود که پس از رسیدن امام به بصره به قصد روشن‌گری و مذاکره نزد سران جنگ جمل رفت و همراه کردن همسر پیامبر در طول نبرد را سرزنش کرد، اما در

نهایت اعلام کرد چاره‌ای جز جنگ نیست (مسعودی، ۱۴۰۹ق، ج۲، ص ۳۶۲؛ ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا، ج۲، ص ۱۶۸).

پیش از پیکار صفین و پس از به حکومت رسیدن امام علی علیه‌السلام ایشان نامه‌هایی برای گرفتن بیعت از معاویه روانه شام کردند اما معاویه هر بار در پاسخ اشعاری در عزاداری برای عثمان می‌خواند. جریر که در زمان عثمان والی همدان بود پس از به حکومت نشستن امام علی علیه‌السلام و دریافت نامه از ایشان، بیعت با امام را پذیرفت. زمانی که امام قصد اعزام فرستاده‌ای نزد معاویه کرد جریر داوطلبانه به سبب دوستی با معاویه و آشنایی با اهالی شام مسئولیت رساندن نامه امام به معاویه را پذیرفت، با این شرط که تا وقتی معاویه سر به فرمان خدا دارد و از قرآن پیروی می‌کند فرمانداری از فرمانداران و کارگزاری از کارگزاران امام باشد. امام با وجود نظر مخالف اشتر که معتقد بود جریر در دل، همراه معاویه است به جریر مهلت داد و او را مأمور سفارت کرد (منقری، ۱۳۶۶، ص ۴۷).

پیش از جنگ صفین و چندی پس از ماجرای جریر، عدی ابن حاتم به امام علی علیه‌السلام گفت: «خفاف‌بن عبدالله مردی از قوم من است که در فصاحت مانند ندارد. او اینک قصد دارد به دیدار پسر عمویش، حابس در شام برود اگر اجازه دهید او با معاویه دیدار کند شاید او را با برهان درهم شکند و مردم شام را با حجت شکست دهد». امام علی علیه‌السلام این درخواست عدی را پذیرفتند و خفاف با دستور امام برای مذاکره مجدد راهی شام شد (منقری، ۱۳۶۶، ص ۹۷).

حضرت علی علیه‌السلام پس از آغاز جنگ صفین، سفیرانی از جمله بشیربن عمرو، سعید بن قیس و شبث بن ربعی را سوی معاویه فرستادند تا او را به پیروی از فرمان خداوند، فرمانبرداری، پیوستن به جمع و حفظ وحدت مسلمانان بخوانند (منقری، ۱۳۶۶، ص ۲۵۵).

در ماجرای حکمیت جنگ صفین چون مردم از امام علی علیه‌السلام خواستند داوران را بگمارد، امام علی علیه‌السلام عبدالله بن عباس را انتخاب کردند؛ زیرا اطمینان داشتند معاویه عمرو بن عاص را انتخاب خواهد کرد و تنها کسی که می‌تواند گره‌های عمرو را بگشاید عبدالله‌بن عباس است اما اشعث به مخالفت برخواست و به دلیل اینکه هر دو

داور از یک قبیله نباشند مردی از قبیله یمانیان را پیشنهاد داد در حالی که امـام بـیم آن را داشتند که یمانی فریب بخورد اما اشعث گفت به خدا سوگند، اگر داوری یمانی حتی به ضرر ما داوری کند برای ما خوش‌تر است تا هر دو داور از قبیله مضَر باشند (منقـری، ۱۳۶۶، ص ۶۹۰). اینچنین به اجبار مردم امام علی‌علیه‌السلام، ابوموسی را داور قرار دادند.

احنف بن قیس نیز به امـام پیشـنهاد دادنـد ایشـان را داور قـرار دهنـده حتـی شـده در مراحل بعدی چراکه معتقد بود ابوموسی خرد کافی به اندازه او برای مقابله با عمروعاص را ندارد. امام اینگونه گزینش را به مردم پیشنهاد داد ولی از ایشان امتناع کردند و گفتنـد ما جز ابوموسی را نمی‌خواهیم (منقری، ۱۳۶۶، ص ۶۹۱).

در جنگ نهروان نیز، امام علی‌علیه‌السلام نخست ابن عبـاس را بـرای گفـت‌وگو بـا خـوارج فرستادند. ابن عباس با استدلال و آگاهی از آیات قـرآن و سـنت پیـامبر، تـلاش کـرد تـا شبهات آنها را برطرف کند. به سبب احتجاج ابن عباس با خوارج به نقلی بیست هزار نفر (هیثمی، ۱۴۱۲، ص ۲۴۱) و به نقلی دیگر دو هزار نفر به سرکردگی عبدالله بن الکـواء (مقدسـی، بی‌تا، ج۵، ص۲۲۴) بازگشتند. امام پس از ابن‌عباس بزرگانی مانند صعصعه و زیاد بن نصـر را برای نصیحت و مذاکره با خوارج فرستادند.

تمامی این رویدادها در دوران خلافت امام علی‌علیه‌السلام نشان‌دهنده این بود که ایشـان در شرایط بحرانی در وهلـه نخسـت از ابـزار کـلام اسـتفاده می‌کردنـد و بـا اعـزام سـفیرانی کارآمد سعی در جلوگیری از وقوع جنگ و واردشدن خسارت به مردم بی‌گناه داشـتند، ایشان ضمن اعزام فرستادگان برای روشـنگری حقـایق و برطـرف کـردن اختلافـات، بـه نگارش نامه‌هایی می‌پرداختند که در آنها به ارائه اسـتدلال‌های روشـن و گوشـزد کـردن عواقب اقدامات طرف مقابل می‌پرداختند و به ایـن طریـق در روزهـای بحرانـی پـیش از جنگ نوعی دیپلماسی فعال و پیشـگیرانه دنبـال می‌کردنـد. ایـن دیپلماسـی در روزهـای پرتنشی که حکومت جمهوری اسلامی سعی در محکم کـردن پایـه‌هایش حـین متحمـل شدن تنش از سوی عراق داشت، دنبال می‌شد.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، روابط میان ایران و عراق وارد مرحله جدیـدی شد و فراز و نشیب‌های بسیاری را پشت‌سر گذاشت. دولـت عـراق دقیقـاً دو روز بعـد از

پیروزی انقلاب اسلامی ایران در طی نامه‌ای که رئیس دولت موقت ایران، مهدی بازرگان نوشت، از انقلاب ایران حمایت کرد و اذعان داشت که دو ملت ایران و عراق به دلیل داشتن روابط تاریخی مشترک و پیوندهای ریشه‌دار اسلامی ملت‌های برادر هستند و آنها مشتاق روابط استوار با ایران هستند (پارسادوست، ۱۳۸۵، ص ۵) به این ترتیب عراق، جز نخستین دولت‌هایی بود که از انقلاب ایران حمایت کرد.

پاسخ وزارت خارجه ایران به نامه‌ای که عراق به دبیرکل سازمان ملل نوشته بود به روشنی بر حق حاکمیت ایران بر جزایر ۳گانه تأکید داشت. پس از آن نامه‌هایی که دولت عراق تنظیم می‌کرد همگی قصد لطمه زدن به حیثیت سیاسی ایران در مجامع بین‌الملل داشت و این کار هم برای ثبت اتهامات مربوط به داشتن اهداف توسعه‌طلبی خطرناک و عدم پای‌بندی به تعهدات در پرونده سیاسی ایران و هم برای فرار از اتهاماتی بود که در آینده متوجه آنان می شد، انجام می‌شد (رکابیان، صارمی، ۱۳۹۷).

درحالی که دولت عراق با ترفندهای گوناگون و فعالیت‌های رسانه‌ای، با نامه‌های مختلف ایران را عامل تیرگی روابط بین‌شان نشان می‌داد، بویژه اینکه در ابتدا سعی داشت حسن نیت خود را نشان دهد، وزارت خارجی ایران به صراحت و روشنی بر حقوق خود ایستادگی می‌کرد.

تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد در دوران دفاع مقدس نیز الگوی دیپلماسی حضرت علی‌علیه‌السلام دنبال می‌شد. در شرایطی که دولت عراق با برنامه‌ریزی در نامه‌های خود ابتدا قصد دوستی و سپس بدنامی ایران را داشت، دولت ایران بارها از طریق نامه‌نگاری‌های رسمی با سازمان ملل و دولت عراق و با استناد به معاهده الجزایر و حقوق بین‌الملل حقانیت خود را توضیح می‌داد. در واقع در هر دو دوره اعزام سفیر و ارسال نامه تنها یک اقدام تشریفاتی نبود بلکه بخش مهمی از سیاست دفاعی فعال و پیشگیرانه بود. علی‌رغم اینکه حضرت علی‌علیه‌السلام و فرستادگانشان براساس آموزه‌های قرآن و سنت پیامبر استدلال می‌کردند و حکومت ایران براساس قوانین بین‌الملل و بندهای معاهدات به نامه‌نگاری می‌پرداخت اما هر دو بر اصل گفت‌وگو با صراحت و روشنی برای حل اختلافات پای‌بند بودند.

اگرچه در سیره علوی به دلیل شرایط زمانی، گفت‌وگوها مستقیماً در میدان نبرد (نظیر گفتگو با طلحه و زبیر در جمل) انجام می‌شد، اما در دفاع مقدس به دلیل ساختار نوین بین‌الملل، مذاکرات عمدتاً به صورت غیرمستقیم و از طریق واسطه‌هایی چون کمیته حسن‌نیت سازمان کنفرانس اسلامی و سران کشورها دنبال شد. با این حال، هدف هر دو رویکرد، «روشنگری» و «سلب بهانه از دشمن» بود که کاملاً با رکن دوم چارچوب نظری (ارتباطات روشنگرانه) همخوانی دارد.

بهره‌گیری از دیپلماسی مکاتبه‌ای و نامه‌نگاری ضمن تأکید بر پرهیز از آغاز جنگ: حضرت علی علیه‌السلام علی‌رغم اینکه در اکثر جنگ‌های صدر اسلام به‌عنوان قهرمانی بی‌نظیر حضور داشتند، جنگ را آخرین راهکار برای مقابله با دشمن می‌دانستند. امام علی علیه‌السلام معتقد بودند تا زمانی که امکان حل اختلاف از طریق گفت‌وگو و روش‌های مسالمت‌آمیز وجود دارد، نباید به جنگ متوسل شد و جنگ تنها در شرایطی مجاز است که تمام راه‌های دیگر برای صلح به بن‌بست رسیده باشد (طبری، ۱۳۸۷، ج۴، ص ۴۶؛ حاجی‌زاده، ۱۳۹۲، ص ۷۰).

در بحبوحه پیکار صفین، امام به معاویه نامه نوشتند که تو تلخی جنگ را چشیدی و به دیگران نیز چشاندی. من اکنون به تو پیشنهاد می‌کنم به سوی ما بشتابید تا چنان نشوید که گویی به سرزمینی در افتاده‌اید که گرد نیستی از آن برخواسته (منقری، ۱۳۶۶، ص ۵۲۷).

در جنگ صفین، بعد از آنکه معاویه جریان آب را بست، علی علیه‌السلام صعصعه را برای گفت‌وگو نزد معاویه فرستادند و فرمودند: به او بگو ما دوست نداریم قبل از آنکه حجت را تمام کنیم، آغازگر جنگ باشیم؛ پس از اطراف آب کنار روید تا ببینیم سرنوشت ما و شما به کجا می‌انجامد، در غیر این صورت، جناح پیروز، آشامنده آب خواهد بود. صعصعه این پیام را رسانید. معاویه رو به همراهان خود کرد و از آنها نظر خواهی کرد. چند تن از یاران او همچون ولیدبن‌عقبه و عبدالله‌بن سعد گفتند: اینان عثمان را تشنه کشتند، اکنون باید تشنه به قتل برسند. آنگاه بحث سختی بین معاویه و طرفدارانش از یک سو و صعصعه از سوی دیگر درگرفت (ربانی، ۱۳۷۸).

امام علی علیه‌السلام زمانی که در حال آماده‌سازی نیروها برای رویارویی دوباره با شامیان

بودند، بـه محـض اطـلاع از موضـع و اقـدامات خـوارج بـه برخـورد بـا آنـان بـرای حـل اختلافات پرداختند. آغاز مذاکرات امام بـا خـوارج در «حـروراء» روسـتایی در نزدیکـی کوفه بود (حموی، ۱۹۹۵م، ج۲، ص ۲۴۵؛ بغدادی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۹۴) که ثمره این مـذاکره بازگشـت عده زیادی از خوارج از جمله عبدالله‌بن‌کواء از رهبران خوارج به کوفه شد (یعقـوبی، بی‌تـا، ج۲، ص ۱۹۳؛ ابن‌اعثم‌کوفی، ۱۴۱۱ق، ج۴، ص ۲۶۱).

ابن خلدون نقل می‌کند در پاسخ شعارهای خوارج در مسجد، امام علـی علیه‌السلام فرمودنـد تا هنگامی که در میان ما هستید با شما سه‌گونه رابطه خواهیم داشـت: شـما را از ورود در مساجد که ذکر خدا درآنها گفته می‌شود منع نمـی‌کنیم و تـا زمـانی کـه بـا مـا هسـتید از غنایم جنگی شما را محروم نخواهیم داشت و با شما نمی‌جنگیم تـا شـما جنـگ را آغـاز کنید (ابن خلدون، ۱۳۶۳، ج۲، ص ۵۸۵).

بررسی سیره علوی حاکی از این امر است که جنگ همواره آخرین راه بـوده اسـت. امام علی علیه‌السلام علی‌رغم تمام دشواری‌ها و فتنه‌انگیزی‌های مخالفان هیچ‌گاه آغازگر جنـگ نبودند. پرهیز از آغاز جنگ به قدری در سیره حائز اهمیت بود که ایـن نگـاه صـلح‌طلب هوشمندانه در مرکز سیاسـت علـوی قـرار داشـت. ایـن دیـدگاه در حکومـت جمهـوری اسلامی ایران نیز دنبال می‌شد.

اصل پرهیز از آغاز جنگ در سیاسـت خـارجی ایـران تـا روزهـای پایـانی منتهـی بـه جنگ تحمیلی عراق علیه ایران نقش پررنگی داشت و همواره مورد توجه بـود تـا جـایی که حتی جمهوری اسلامی ایران از پاسخ تهاجمی به اقدامات تحریک‌آمیز و درگیری‌هـا در مرز خودداری کرد و تا لحظه آخر به مفاد معاهـده الجزایـر کـه در زمـان محمدرضـا شاه پهلوی به منظور پایان دادن به اختلافات مـرزی همیشـگی و ادعاهـای عـراق، منعقـد شده بود پای‌بند ماند. اگرچه دولت عراق مفـاد ایـن معاهـده را زیـر پـا گذاشـته بـود امـا دولت ایران بنابر مفاد ماده ۱و۲ این معاهده که هرگونه تجاوز به مرزهای طرف مقابـل را ممنوع می‌کرد، پای‌بند ماند (پارسادوست، ۱۳۶۷، ص ۲۴۹).

با رویدادهای ماه آوریل ۱۹۸۰م، در شـرایطی کـه عـراق دیگـر دسـت از تظـاهر بـه روابط دوستانه و خویشتن‌داری برای بـدنامی در عرصـه سیاسـی ایـران برداشـته بـود، در

سخنرانی‌های خود ضمن مورد حمله قرار دادن آیت‌الله خمینی، اعلام کرد که عراق آماده است تمام اختلافات خود با ایران را با زور حل کند و خواستار خروج بی‌قید و شرط نیروهای ایرانی از جزایر تنب بزرگ، تنب کوچک و ابوموسی، لغو وضعیت حقوقی اروند رود طبق معاهده الجزایر و به رسمیت شناختن مردم خوزستان به‌عنوان اعراب و پیوستن خوزستان به عراق بود (پارسادوست، ۱۳۸۵، ص ۹). دولت ایران علی‌رغم این ادعاهای صدام و زیرپاگذاشتن معاهده الجزایر باز هم از شروع جنگ خودداری کرد.

امام خمینی﵀ پیش از پذیرش قطعنامه ۵۹۸، بارها در سخنرانی‌های خود به صلح طلبی جمهوری اسلامی ایران اشاره داشتند اما به‌گونه‌ای که این صلح بی‌قید و شرط باشد. روز بیست و دوم خرداد سال ۱۳۶۱ امام خمینی﵀ در جمع فرماندهان نیروی زمینی ارتش در حسینیه جماران اشاره کردند: که ما جنگجو نیستیم مثل شماها؟! ما صحیح می‌گوییم و شاهد داریم و آن است که از ما دفاع است.

سپس اذعان داشت: ما آن چیزهایی که از اول گفته‌ایم تا حالا سرش هستیم. نمی‌خواهیم که تحمیل کنیم. یک چیز غیرعقلی و غیرعقلایی بگوییم و نمی‌خواهیم از آن چیزی که هر عقلی می‌پذیرد عقب بنشینیم؛ آن هم به واسطه اینکه آدم جانی را نباید در جنایتش تشویق کرد. ما اگر صلح بکنیم، معنایش تشویق کردن این جانی است به جنایتش. ما صلح می‌خواهیم، خیلی هم می‌خواهیم، اما صلح بی‌قید و شرط (امام خمینی، ج۱۶، ص ۳۱۱ - ۳۲۳).

در واقع جمهوری اسلامی ایران از همان روزهای پیش از شروع جنگ، در برابر تحریکات عراق و نقض‌های مکرر مفاد معاهده الجزایر، سیاست طلح‌طلبی هوشمندانه امام علی﵇ را در پیش گرفته بود و پس از تحمیل علنی جنگی تمام عیار از سوی عراق وارد میدان نبرد شد. وجه تطبیقی رویدادهای این دو دوره تاریخی نشانه پای‌بندی به صلح و پرهیز از آغاز جنگ، نه از روی ضعف بلکه به‌عنوان راهبردی همیشگی در شرایط بحرانی است. همانگونه که امام علی﵇ از این راهبرد در مواجهه با بحران‌هایی که در امت اسلامی ایجاد می‌شد استفاده می‌کردند، حکومت ایران نیز در صحنه

بین‌الملل و در رویارویی با کشوری که از سوی ابرقدرت‌های جهان برای حمله به ایـران حمایت می‌شد، استفاده کرد.

تأکید بر گفت‌وگوی مستقیم و غیر مستقیم: مـذاکرات امـام بـا دشـمنان و تـلاش ایشان برای برقراری صلح بدون جنگ و خون‌ریزی تـا لحظـات پایـانی مانـده بـه جنـگ ادامه داشت. امام علی علیه‌السلام در جریان جنگ جمل پـس از پرتـاب تیـر دشـمن بـه عمرکـه فرستاده امام برای گفت‌وگو با سران جنگ جمل بود، بدون سلاح به میانه میدان رفتند و ضمن اشاره به تقصیر زبیر در جریان قتل عثمان که به بهانه خونخـواهی عثمـان بـه میـدان آمده بود، حدیث پیامبر اکرم را یادآور شدند که فرمودند: تو با علی می‌جنگی در حالی که به او ستم روا می‌داری. این اقدام امام علی علیه‌السلام موجب شـد زبیـر از نبـرد کنـاره‌گیری کند (دینوری، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص ۹۲؛ عقیلی، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص ۳۰۰؛ ابن‌صباغ‌مالکی، ۱۴۲۲ق، ج۱، ص ۴۱۲).

در جریان جنگ نهروان، امام علی علیه‌السلام در یکی از مذاکرات، شخصاً در جمـع سـران خوارج حضور داشتند تا با پاسخ به سوالات و شبهات آنها، حقایق را بـرای آنهـا روشـن سازند و بدین‌گونه مانع وقوع جنگ شوند. مهمترین دلیل خوارج برای جنـگ، پـذیرش حکمیـت بـود کـه امـام علـی علیه‌السلام بـا یـادآوری پافشـاری‌های خودشـان (سیدرضـی، ۱۴۱۴ق، خطبه۱۲۲، ص ۱۷۸؛ ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا، ج۷، ص ۲۹۷) این مسئله را تبیین کردنـد. امـام همچنـین بـا توضیح نادرست نبودن اصل حکمیت با استناد به قـرآن و سـنت پیـامبر اکـرم صلی‌الله‌علیه‌وآله یـادآور شدند که انتخاب حکمین به پیشنهاد خود خوارج بـوده (طبـری، ۱۹۷۹م، ج۱، ص ۲۱۸). مسـئله دیگری که مطرح شد، حذف امیرالمؤمنین از جلوی نام حضرت علی علیه‌السلام بود که امـام بـا یادآوری اقدامات پیامبر در صلح حدیبیه به استدلال این مسئله پرداختند.

در واقع مذاکره و گفت‌وگوی امام با مخالفان بـرای حـل اختلافـات و جلـوگیری از جنگ و کشمکش تنها به اعزام سفیران و ارسال نامه محدود نمی‌شد، بلکه گفـت‌وگوی مستقیم امام در جریان جنگ جمل و نهروان نمونـه‌هایی از تـلاش حـداکثری امـام بـرای برطرف کردن اختلافات از راه گفت‌وگو بود. در زمانی که عـراق بـا برنامـه‌ریزی قصـد تحمیل جنگی تمام عیار به ایران داشت، جمهوری اسلامی ایـران بـه اصـل گفـت‌وگوی مستقیم پای‌بند بـود البتـه کـه گفـت‌وگوی مسـتقیم بـا عـراق بـرای حـل اختلافـاتی کـه

ریشه‌های قدیمی داشت پیش از تحمیل جنگ هم اتفاق افتاده بود.

روابط میان ایران و عراق همواره رابطه‌ای پرتلاطم بوده و قدمت اختلافات مرزی تاریخی بین این دو کشور به دوران عثمانی بازمی‌گردد. با شدت گرفتن این اختلافات در دهه ۱۹۷۰، معاهده‌ای در ۱۳ ژوئن ۱۹۷۵ موسوم به معاهده الجزایر امضا شد. در حاشیه اجلاس سران اوپک محمدرضا شاه پهلوی و صدام حسین با میانجی‌گری رئیس جمهور الجزایر به گفت‌وگوی مستقیم در رابطه با حل اختلافات این دو کشور پرداختند.

مطابق ماده ششم از این عهدنامه، طرفین متعهد شده بودند در صورت بروز اختلاف، ابتدا از طریق گفت‌وگوی مستقیم و بدون مداخله نظامی، اختلافات را طی ۲ماه حل و فصل کنند (بشیری، ۱۹۸۸م، ص ۲۴۷)، اما برخی عوامل از جمله حمایت مستقیم و غیرمستقیم محمدرضاشاه از جدایی‌طلبان کرد در عراق و تنش‌هایی که باعث نرمش عراق در امضای این عهدنامه شده بود زمینه‌های کینه و تلافی را درست زمانی که ایران درگیر انقلاب نوپای خود بود، ایجاد کرد و منجر شد صدام حسین این معاهده را زیر پا بگذارد. در ماه‌های منتهی به جنگ تحمیلی، ایران تلاش‌های دیپلماتیک بسیاری با استناد به همین ماده، یعنی ماده ششم معاهده الجزایر انجام داد و بارها خواستار گفت‌وگوی مستقیم با عراق شد که از سوی صدام بی پاسخ ماند.

در اواخر جنگ نیز پس از پذیرش قطعنامه ۵۹۸، دبیر کل سازمان ملل تلاش کرد با دعوت از وزیران خارجه ایران و عراق، مذاکرات صلح را در مقر سازمان ملل پیش ببرد. با وجود دشواری فروان، سرانجام در تاریخ مقرر آتش‌بس میان دوکشور برقرار شد، اما برای تحکیم آن، اجرای بند یکم قطعنامه مبنی بر عقب‌نشینی نیروها به مرزهای بین‌المللی الزامی بود و این امر بدون مذکرات سیاسی بین دوکشور تحقق نمی‌یافت به همین سبب، دبیرکل از وزیران خارجه دوکشور خواست در مذاکرات شرکت کنند. مخالفت دولت عراق برای شرکت در جلسات، موجب تأخیر دربرگزاری آن شد، ولی سرانجام با اعلام آمادگی این کشور و سفر وزیران خارجه به ژنو در ۳ شهریور ۱۳۶۷ نخستین دور مذکرات مستقیم آغاز شد (ولایتی و همکاران، ۱۳۸۰، ص ۲۸).

اگرچه در سیره علوی به دلیل شرایط زمانی، گفت‌وگوها مستقیماً در میدان نبرد (نظیر گفتگو با طلحه و زبیر در جمل) انجام می‌شد، اما در دفاع مقدس به دلیل ساختار نوین بین‌الملل، مذاکرات عمدتاً به صورت غیرمستقیم و از طریق واسطه‌هایی چون کمیته حسن‌نیت سازمان کنفرانس اسلامی و سران کشورها دنبال شد. با این حال، هدف هر دو رویکرد، «روشنگری» و «سلب بهانه از دشمن» بود که کاملاً با رکن دوم چارچوب نظری (ارتباطات روشنگرانه) همخوانی دارد.

استدلال و مناظره متناسب با زبان و باورهای طرف مقابل: سخنان امام در نامه‌ای که پیش از جنگ صفین به وسیله جریر برای معاویه فرستاده بودند اثباتی بر روش استدلال و مناظره براساس باورهای دشمن است. معاویه به ولایت و امامت امام علی علیه‌السلام و نصب الهی و ابلاغ رسول خدا اعتقاد نداشت و تنها در شعارهای خود بیعت مردم و شورای مسلمین را مطرح می‌کرد امام در استدلال با معاویه ناچار معیارهای مورد قبول او را طرح می‌فرمایند که اگر بیعت را قبول داری مردم بیعت کردند و اگر شورا را قبول داری، شورای مهاجر و انصار مرا برگزیدند. دیگر چه بهانه‌ای می‌توانی داشته باشی؟ (نهج البلاغه، نامه۶).

در کشمکش با خوارج نیز، امام علی علیه‌السلام به‌دلیل آگاهی به جمود فکری و ناآگاهی خوارج از حقایق قرآن، به ابن‌عباس دستور دادند در مذاکرات، توسط قرآن با آنان احتجاج نکند، زیرا قرآن اغلب مطالب را به صورت کلی و سربسته بیان نموده و شرح آیات را به عهده اهل بیت نهاده است. علت این دستور این است که خوارج، اصحاب تأویل و افرادی لجوج بودند. از این‌رو، قرآن را به رویکردهای گوناگون حمل می‌کردند تا به‌گونه‌ای آن را موافق منافع خود سازند، در حالی که اگر به سیره رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله استدلال می‌کردند آنان نمی‌توانستند انکار کنند (کوثری و همکاران، ۱۳۹۵).

امام علی علیه‌السلام و فرستادگانشان به خوبی می‌دانستند که اگر در مذاکره و استدلال، از زبان و چارچوب‌های فکری طرف مقابل استفاده کنند، تأثیر مذاکراتشان بیشتر خواهد بود. مذاکره با معاویه با استناد به بیعت و شورا و مذاکره با خوارج با تکیه بر سیره پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله برای استدلال و برطرف کردن شبهات، نمونه‌هایی از پیروی از این اصل بود.

ایران نیز در دوران دفاع مقدس، در مذاکرات و نامه‌های خود به سازمان ملل، به عهدنامه الجزایر و اصول منشور سازمان ملل استناد می‌کرد؛ زیرا دولت عراق در جامعه جهانی این اسناد را پذیرفته بود. در واقع هم امام علی‌علیه‌السلام و هم دولت ایران میدان مذاکره و استدلال را بر پایه سخنانی بنا کردند که طرف مقابل نتواند آن را انکار کند و به این طریق تمام راه‌ها را برای بهانه‌جویی می‌بستند.

تلاش برای اقناع با گوشزد کردن پیامد وقایع و تصمیمات به طرف مقابل:

پیش از جنگ صفین، امام علی‌علیه‌السلام قبل از رهسپاری جریر به شام به او توصیه کردند که گناه پیمان شکنی را بر گردنش نه و پیش از غافلگیر شدن، به جنگ هشدارش ده (منقری، ۱۳۶۶، ص ۴۸). این لفظ از واژه (نبذ) می‌آید یعنی زمانی که بین دو قوم سازشی باشد و یکی از پیمان‌شکنی دیگری بیم داشته باشد پیش از اینکه با جنگ غافلگیرشان کند به ایشان هشدار می‌دهد که قرار فی‌مابین شکسته شده است (منقری، ۱۳۶۶، ص ۴۸).

در ماجرای صفین، پیش از رهسپاری سپاه کوفه به سمت شام، حضرت علی‌علیه‌السلام باز هم نامه‌ای برای معاویه نوشتند. از ویژگی‌های این نامه لحن امام می‌باشد که تلفیقی از هدایت و هشدار است. امام از معاویه نمی‌خواستند که برای قدرت تسلیم شود بلکه می‌خواستند برای نجات خود به حق بازگردد (منقری، ۱۳۶۶، ص ۱۵۳). امام‌علیه‌السلام در نامه‌ای دیگر به معاویه هشدار دادند، تو تلخی جنگ را چشیدی چنان نکن که گویی به سرزمینی در افتاده‌اید که گرد نیستی از آن برخواسته (منقری، ۱۳۶۶، ص ۵۲۷). ایشان در تمامی نامه‌ها به معاویه یادآور روزهایی بودند که به اسلام گروید و او را به توبه و بازگشت به راه خدای عزوجل فرا می‌خواندند (نهج البلاغه).

در نبرد نهروان نیز، امام علی‌علیه‌السلام پیش از درگیری نظامی و حین جنگ، بارها تلاش کردند تا خوارج را از اشتباه خود آگاه سازند. در خطبه ۳۶ نهج البلاغه، امام در خطاب به خوارج هشدار می‌دادند که بدون داشتن حجت و دلیلی قاطع گرفتار مرگ در اطراف رود نهروان شوند چراکه پذیرش حکمیت به خواسته خود آنها به امام تحمیل شد.

در مذاکره صعصعه و خوارج پیش از جنگ نهروان، عبدالله بن وهب راسبی، یکی از خوارج، در گفت‌وگو با صعصه اذعان داشت به حکم خدا به نبرد با امام برخواهد

خواست راسبی هم در پاسخ گفت که دست بردار نخواهند بود مگر اینکه توبه کنند. وقتی ماجرا به امام گزارش شد ایشان فرمودند: آنان روز سختی درپیش دارند. آنگاه سر مبارک و دست‌هایشان را به آسمان بلند کردند و سه‌مرتبه فرمودند: پروردگارا شاهد باش (ربانی، ۱۳۷۸).

در میانه جنگ صفین، حضرت علی علیه‌السلام داوطلبی خواستند تا قرآن را نزد معاویه برده و او را به آنچه در آن است فرا بخواند. جوانی به نام سعید داوطلب شد. نزد معاویه رفت و قرآن را برایشان می‌خواند و آنها را بدانچه در آن بود فرا می‌خواند. پس وی را بکشتند (منقری، ۱۳۶۶، ص ۳۳۵).

در جنگ نهروان نیز امیرمومنان علیه‌السلام صعصعه را برای گفت‌وگو با خوارج فرستادند و زمانی که خوارج صعصعه را متهم به مقلد و بی‌ایمانی به سبب اطاعت از امام علی علیه‌السلام کردند، صعصعه به دستور خدا برای پیروی از امام علی علیه‌السلام و اقدامات گذشته‌ی امام در فرونشاندن آتش جنگ اشاره کرد (ربانی، ۱۳۷۸).

هشدار و انذار از عواقب اقدامات همواره بخش مهمی از نامه‌ها و مذاکرات امام علی علیه‌السلام با مخلفان و جنگ‌افروزان بود. امام همواره تلاش می‌کردند تا با گوشزد کردن عواقب دشمنی و به راه انداختن جنگ به مشرکان، آنها را از مسیر جنگ و درگیری دور و اختلافات را با گفت‌وگو حل کنند. الگوی هشدار و گوشزد کردن عواقب اقدامات در گفت‌وگوهایی که دولت ایران با عراق در زمان جنگ تحمیلی داشت نیز دنبال می‌شد.

در پی حمله گسترده عراق از سه جبهه زمین، هوا و دریا به ایران، امام خمینی رحمه‌الله در پیامی ضمن محکوم‌کردن این حمله درباره ادامه تجاوزات رژیم صدام به ایران هشدار دادند. در این پیام آمده بود: «گمان نکند ملت ما، دولت ایران و ارتش ایران، عاجز از این است که پاسخ به این‌ها بدهد. هر وقتی که مقتضی بشود، من پیامی به ملت خواهم داد و به صدام حسین و امثال او خواهم ثابت کرد که این‌ها، این اذناب آمریکا قابل ذکر نیستند و ما همیشه بنا داریم که در این برخوردها، طوری برخورد بشود که پاسخ برخورد آنها داده بشود که به ملت عراق خدای نخواسته صدمه‌ای وارد نشود لکن ما

عازم بر این هستیم، مصمّم بر این هستیم که اگر عراق حدّ خودش را نداند و تجاوز را تکرار بکند، ما دستور بدهیم و ملت ما بسیج بشوند و آن وقت برای ملت عراق معلوم باشد که ما با آنها هیچ کار نداریم، بلکه این صدام حسین است که به واسطه تحریک آمریکا به ما تجاوز کرده است و ما اگر پاسخی به او بدهیم، هرگز به ملت عراق، که برادر ما هستند، مربوط نیست. امروز من صدای منحوس این آدم را شنیدم؛ یعنی، بیانیه‌اش را شنیدم. ایشان معلوم می‌شود که تازه مسلمان شده است!» (امام خمینی، ج۱۳، صص ۲۲۱ - ۲۲۲).

در طول دوران دفاع مقدس، جمهوری اسلامی ایران بارها در مجامع بین‌الملل و از طریق پیام‌های امام خمینی﵀ به عراق هشدار داد که ادامه این تجاوز علی‌رغم زیان به ملت ایران به نابودی ملت عراق هم منجر خواهد شد. وجه تطبیقی این دو دوره حاکی از این امر است که تلاش برای اقناع در مذاکرات نشان از ضعف نیست بلکه مسئولیت حاکمان اسلامی برای اتمام حجت است.

تمامی داده‌ها در بخش‌های مختلف اعم از اعزام سفیران کارآمد و با صلاحیت، بهره‌گیری از دیپلماسی مکاتبه‌ای و نامه‌نگاری ضمن تأکید بر پرهیز از آغاز جنگ، استدلال و مناظره متناسب با باورهای طرف مقابل، تلاش برای اقناع با گوشزد کردن عواقب و تأکید بر گفت‌وگوی مستقیم و غیرمستقیم در راستای روشنگری و اتمام حجت در جریان مذاکرات بوده که کاملاً با رکن دوم چارچوب نظری (ارتباطات روشنگرانه) همپوشانی دارد.

۳. ایستادگی اخلاق‌مدار (قاطعیت پس از اتمام حجت)

داده‌های پژوهش در مرحله فرجام مذاکرات نشان می‌دهد که قاطعیت نظامی تنها پس از فرسوده شدن تمام مسیرهای مسالمت‌آمیز بروز می‌یابد:

حفظ قاطعیت در مذاکرات و دفاع مشروع پس از اتمام حجت: در دین اسلام، جنگ و درگیری با دشمن، هرگز بدون اتمام حجت صورت نمی‌گیرد (کلینی، ۱۳۶۲، ج۵، ص ۳۶). امام علی﵇ معتقد بودند تا زمانی که می‌توان دشمن را با نصیحت و

خیرخواهی به اشتباهش واقف کرد و او را به پذیرش حق و عدالت متقاعد ساخت، به هیچ‌روی برخورد با او صلاح نیست (دینوری، ۱۳۶۸، ص ۱۹۴؛ منقری، ۱۴۰۴، ص ۸۶؛ سیدرضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۲۲، ص ۶۴).

مذاکرات امام با سران بیعت‌شکنان از میانه‌راه و در مسیر عراق آغاز شد. هنگامی که امیرالمؤمنین علیه‌السلام و همراهانش به منطقه ربذه، در نزدیکی مدینه (حموی، ۱۹۹۵م، ج۳، ص ۲۴) رسیدند، امام نامه‌ای به عثمان‌بن‌حنیف، کارگزار خویش در بصره نوشتند و از او خواستند با رسیدن پیمان‌شکنان به بصره، آنان را به اطاعت و بازگشت به عهد و پیمانشان با امیرالمؤمنین فراخواند، اگر پذیرفتند با آنان به شایستگی رفتار کند و اگر پیمان شکستند و دست به فتنه و اختلاف زدند، با آنان برخورد کند (ابن‌ابی‌الحدید، بی‌تا، ج۱۴، ص ۱۷).

پیش از جنگ صفین جریر مدتی نزد معاویه ماند تا جایی که مردم او را متهم به گرایش و سازش با معاویه کردند (منقری، ۱۳۶۶، ص ۸۵). پس از آن امام علی علیه‌السلام به جریر نوشتند و از او خواستند تا با معاویه برخورد قاطعی داشته باشد او را در پذیرفتن صلح یا جنگ مختار قرار دهد ضمن اینکه به او درخصوص پیمان‌شکنی هشداردهد (نهج البلاغه، نامه ۸). امام در جنگ صفین حتی زمانی که سپاهیان کوفه به سمت صفین در حرکت بودند نیز نامه‌ای برای معاویه فرستادند تا به این ترتیب حجت را بر آنها تمام کرده باشند (منقری، ۱۳۶۶، ص ۲۰۷).

پیش از جنگ نهروان نیز، امام علی علیه‌السلام تا لحظات آخر با نصیحت و خیرخواهی سعی در اتمام حجت بر خوارج حاضر در میدان نبرد داشتند (بلاذری، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص ۳۷۱)، پرچمی به دست ایوب انصاری دادند و فرمودند هرکس زیر پرچم بیاید در امان است این امر باعث شد فروه‌بنوفل اشجعی به همراه عده‌ای از سپاهیان از خوارج جدا شوند.

اتمام حجت در روزها و دقایق پایانی پیش از نبرد یکی از اصول مذاکراتی امام علی علیه‌السلام در طول دوران خلافتشان بود. ایشان در طول مذاکرات خود ضمن تلاش برای حل اختلافات و جلوگیری از وقوع جنگ و خون‌ریزی، زمانی که تمامی راه‌ها برای صلح به بن‌بست می‌رسید با حفظ قاطعیت به دفاع از امت اسلامی می‌پرداختند و برای بار

آخر حجت بر مخالفان تمام می‌کردند. حفظ قاطعیت در مذاکرات، اصلی بود که حکومت جمهوری اسلامی ایران نیز در مذاکراتش با عراق که جنگی تمام عیار بر آن تحمیل کرد، دنبال می‌کرد.

در دوران دفاع مقدس نیز به جز قطعنامه ۵۹۸، هیچکدام از قطعنامه‌های قبلی اهداف مشروع و خواسته‌های ایران را تأمین نکرد و دولت ایران به علت آنکه در هیچکدام از این قطعنامه‌ها، تمهیداتی برای معرفی کشور متجاوز و تنبیه آن اندیشیده نشده بود، قاطعیت خود را حفظ نمود و حاضر به پذیرش آنها نشد. در هیچ‌یک از قطعنامه‌های ۵۵۲،۵۸۲، ۵۲۲، ۵۴۰، ۵۱۴ ، ۴۷۹و۵۸۸ شورای امنیت، به عقب‌نشینی بدون قید و شرط عراق به مرزهای بین‌المللی و تعیین کشور متجاوز و پرداخت خسارت توجه نشده بود که موجب رد آنها توسط ایران می‌شد (درودیان، ۱۳۸۲، ص ۱۹۸).

همچنین ارتش بعث چهار روز پس از پذیرش قطعنامه توسط ایران، مجدد به ایران حمله کرد و آغازگر تهاجم وسیعی در جنوب شد. نیروهای عراقی در دشت‌های جنوب و غرب اهواز خود را به جاده اهواز–خرمشهر رساندند و خرمشهر را مورد تهدید دوباره قرار دادند. حمله مجدد عراق که از روز ۳۱ تیر آغاز شد و تا دوم مرداد به طول انجامید، منجر به پیشروی ۳۰ کیلومتری ارتش عراق در خاک ایران شد. معدود نیروهای ایرانی که در جبهه جنوب باقی مانده بودند، بلافاصله به اجرای عملیات‌های دفاع سراسری و الغدیر پرداختند که طی این دو عملیات ضمن متوقف ساختن پیشروی دشمن پس از سه روز تجاوز، نیروهای ارتش بعث را به پشت مرزهای بین‌المللی بازگرداندند.

ارتش بعث عراق در روز سوم مرداد۶۷ نیز با نقض مجدد قطعنامه با همراهی مجاهدین خلق (منافقین) به مرزهای غربی کشور تجاوز کرد. نیروهای ارتش بعث عراق تا گردنه پاتاق (پس از شهر سرپل ذهاب) مجاهدین خلق را همراهی کردند که البته مجاهدین پس از چند کیلومتر پیشروی به دلیل ازدیاد خودروهای مردم در جاده اسلام‌آباد غرب در تنگه چهارزبر به سد نیروهای نظامی برخورد کردند. با اجرای عملیات مرصاد از سوی نیروهای نظامی ایران، منافقین مجبور به فرار و عقب‌نشینی شدند.

دفاع جانانه ملت ایران حتی در بحبوحه آتش‌بس علی‌رغم بدعهدی‌هایی که رژیم بعث عراق پس از امضای قطعنامه ۵۹۸ مرتکب شد به‌گونه‌ای بود که به گفته سیداحمد خمینی، امام﵀ بعد از مشاهده حضور حماسی مردم در جبهه‌ها فرمودند: اگر می‌دانستم مردم این‌گونه به جبهه می‌آیند، قطعنامه را قبول نمی‌کردم (غضنفری، ۱۳۹۵، صص ۲۷۴ - ۲۷۲).

حفظ قاطعیت پس از اتمام حجت و تلاش برای آغاز نکردن جنگ، اصلی بود که هم در مذاکرات و رویدادهای مربوط به جنگ‌های دوران خلافت امام علی﵇ و هم در زمان جنگ تحمیلی عراق علیه ایران به وضوح قابل رؤیت بود. این قاطعیت نشان‌دهنده این بود که صلح‌طلبی‌های حاکمان حکومت‌های اسلامی نشان از سازش بی‌پایان و بی‌قید و شرط نیست بلکه دفاع از حق تکلیفی واجب بر مسلمانان است.

پایبندی به عهد و پیمان: پس از پذیرفتن حکمیت در پیکار صفین، پیمان‌نامه‌ای بین دو سپاه بسته شد. پس از آن کسانی که جنگ را به حکمیت رضایت دادند و تعدادشان نیز کم نبود، نزد امام﵇ آمدند و با استدلال اینکه طرف مقابل، معاویه است و وی به هیچ عهدی پای‌بند نیست خواستار نقض پیمان نامه شدند. امام فرمود: «آیا پس از آنکه پیمان بسته‌ایم آن را بشکنیم؟ این جایز نیست. وای بر شما! مگر خداوند نفرموده به عهدها وفا کنید؟ یا چون با خدا عهدی بستید وفا کنید و هرگز پیمان‌ها و سوگندهایی را که استوار شده است مشکنید حال آنکه خداوند را بر خود کفیل قرار داده‌اید؟ شما قرآن نخوانده‌اید؟ آیا قرآن اجازه می‌دهد پیمان و قراری را ولو با معاویه بشکنید؟ میان خودمان و آنها مکتوبی نوشته‌ایم و شرط‌ها نهاده‌ایم. ما با هر کس قراردادی بستیم پای آن می‌ایستیم مگر اینکه آنها نقض کنند» (رفعت و مسعودیان، ۱۳۹۸).

رسالت امام‌علی﵇ احیای حکومت اسلامی بود که در این حکومت بدعهدی هیچ جایی نداشت هر چند که دشمن با بدعهدی بخواهد به مقاصدش نزدیک شود. حکومت جمهوری اسلامی ایران نیز به این اصل حتی در سخت‌ترین شرایط پای‌بند بود. البته این اصل مانعی در برابر دفاع مشروع که مانند وفای به عهد از فرامین خداوند متعال است نمی‌باشد.

در شرایطی که صدام حسین، رئیس جمهور وقت عراق با پاره کردن معاهده الجزایر مقابل دوربین‌ها صراحتاً این پیمان را که خود با محمدرضا شاه منعقد کرده بود، زیر پا گذاشت، دولت ایران همچنان این معاهده را معتبر می‌دانست.

در روزهای پایانی جنگ نیز، پس از پذیرش قطعنامه ۵۹۸ از سوی ایران در تیر ۱۳۶۷، جمهوری اسلامی به مفاد آتش‌بس و مذاکرات متعهد ماند. ایران پس از تهاجم مجدد عراق پس از پذیرش قطعنامه، دفاع مشروعی از خود داشت اما همچنان پای‌بند بر روند سیاسی باقی ماند. سفر وزیر امور خارجه برای مذاکرات در حالی بود که نیروهای عراق در عملیات مشترک با گروه‌های تروریستی مستقر در عراق در غرب کشور تجاوز مجدد به خاک ایران را آغاز کرده بودند (ولایتی و همکاران، ۱۳۸۰، ص ۲۸).

تحلیل تطبیقی رویدادهای این دو دوره تاریخی نشان می‌دهد با وجود بدعهدی دشمن، پای‌بندی به عهد و پیمان اصلی تغییرناپذیر است که نه تنها نشانه سادگی نیست بلکه حاکی از استواری بر اصول اخلاقی است. این اصل نشان می‌دهد سیاست اسلامی از سیاستی که مبتنی بر فریب برای رسیدن به اهداف است، متمایز است.

رویدادهای مربوط به هر دو دوره به اثبات رکن سوم چارچوب نظریه و نقطه ثقل آن، یعنی قاطعیت پس از اتمام حجت می‌پردازد.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف بررسی تطبیقی مذاکرات در سیره علوی و دوران دفاع مقدس بر پایه چارچوب نظری «الگوی اتمام حجت» انجام شد. نتایج حاصل از این مطالعه نشان می‌دهد که اقدامات دیپلماتیک در هر دو برهه، نه حرکاتی گسسته، بلکه اجزای یک منظومه فکری منسجم هستند که در سه سطح عقلانیت، روشنگری و اخلاق تبلور یافته‌اند.

در سطح اول که مربوط به عقلانیت مشورتی است، یافته‌ها نشان داد که هیچ تصمیمی بدون رایزنی با متخصصان اتخاذ نشده است چنان‌که امام علی علیه‌السلام در صفین و

نهروان با یاران بصیر و سران قبایل مشورت می‌کردند (کوثری و همکاران، ۱۳۹۵؛ مفید، ۱۴۱۳ق) و در دفاع مقدس نیز جلسات شورای عالی دفاع و رایزنی‌های امام خمینی﵀ با مسئولان، مبنای عمل قرار می‌گرفت. در ضمن این اقدامات پیش از مذاکرات آگاه کردن همراهان از تاکتیک‌های روانی دشمن بسیار موثر بود.

در سطح دوم، یعنی ساز وکار روشنگری، مشخص شد که ارسال نامه‌های مستند، بهره‌گیری از دیپلماسی مکاتبه‌ای و نامه‌نگاری ضمن تأکید بر پرهیز از آغاز جنگ، تلاش برای اقناع با گوشزد کردن عواقب و اعزام سفیران کارآمدی چون جریر بن عبدالله، همگی ابزارهایی برای «اتمام حجت» و سلب عذر از دشمن بوده‌اند. این پژوهش ثابت کرد که حتی مذاکرات غیرمستقیم ایران در دفاع مقدس، از نظر ماهوی با گفتگوهای مستقیم علوی در جمل همسو بوده و هدف هر دو، آگاه‌سازی افکار عمومی بوده است.

در نهایت، در سطح سوم که ثبات اخلاقی است، یافته‌ها مؤید آن است که قاطعیت نظامی تنها پس از پایان یافتنِ تمامی مسیرهای مسالمت‌آمیز بروز می‌یابد (کلینی، ۱۳۶۲). عالی‌ترین جلوه این چارچوب، در اصل «وفاداری به عهد» مشاهده شد؛ همان‌گونه که امام علی﵇ به عهدنامه تحمیلی حکمیت وفادار ماندند (ملاشاهی زارع، ۱۳۹۷)، امام خمینی﵀ نیز با پذیرش قطعنامه ۵۹۸، بر تعهدات بین‌المللی استوار ماندند تا حقانیت ایران در تاریخ ثبت شود؛ بنابراین، الگوی اتمام حجت با پیوند دادنِ «عقلانیت در تصمیم»، «روشنگری در اجرا» و «اخلاق در فرجام»، یک مدل دیپلماتیک جامع ارائه می‌دهد که در آن مذاکره ابزاری برای صیانت از عزت و صلح عادلانه است. این پیوستگی راهبردی نشان‌دهنده آن است که سیره علوی به‌عنوان یک الگوی فراتاریخی، به خوبی در مدیریت بحران دفاع مقدس بازتولید شده است.

مطابق آنچه پیش از این آمد مطالعه و بهره‌گیری از سیره علوی می‌تواند مسیر آینده سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران را در رویارویی با بحران‌ها و مذاکرات پیچیده روشن‌تر سازد و باعث افزایش انسجام و وحدت ملی، کاهش آسیب‌پذیری در برابر

جنگ روانی و تبلیغات دشمن، تقویت مشروعیت تصمیمات حاکمان، پیشگیری از بروز بحران‌های غیرضروری و ایجاد جایگاه مستحکم در مذاکرات بین‌المللی شود. به عبارت دیگر، چنین سیاستی نه تنها از توان دفاعی و حقوق ایران محافظت می‌کند، بلکه قدرت نرم و مشروعیت آن را در سطح جهانی نیز تقویت می‌نماید.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

** نهج البلاغه.

ابن ابی‌الحدید، عبدالحمیدبن هبةالله. (بی‌تا). شرح نهج البلاغه. بی‌جا: دار احیاء الکتب العربیه.

ابن‌اعثم کوفی. (۱۴۱۱ق). الفتوح (محقق: علی شیری). بیروت: دارالاضواء.

ابن‌خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۶۳). مقدمه ابن‌خلدون (مترجم: پروین گنابادی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

ابن‌صباغ مالکی، علی بن محمد. (۱۴۲۲ق). الفصول المهمه فی معرفه احوال الائمه. قم: دار الحدیث.

امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۵۹/۷/۸). صحیفه نور.

بشیری، سیاوش. (بی‌تا). قرارداد ۱۹۷۵ الجزایر، ایران و عراق. آلمان فدرال: سازماندهی ملی شاهیران.

بلاذری، احمد بن یحیی. (۱۴۱۷ق). انساب الاشراف. بیروت: دارالفکر.

پارسادوست، منوچهر. (۱۳۶۷). ریشه‌های تاریخی اختلافات جنگ ایران و عراق. تهران: شرکت سهامی انتشار.

پارسادوست، منوچهر. (۱۳۸۵). ما و عراق از گذشته‌ی دور تا امروز. تهران: شرکت سهامی انتشار.

ثقفی کوفی، ابراهیم بن محمد. (۱۳۵۳). الغارات. تهران: انجمن آثار ملی.

حاجی‌زاده، یدالله. (۱۳۹۲). سیره نظامی امیرالمومنین. قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.

حاجی‌زاده، یدالله. (۱۴۰۱). جایگاه جنگ در مواجهه با دشمن در سیره نظامی امام علی علیه‌السلام. جستارهای تاریخ اسلام، ۲(۴)، صص ۱۲۱-۱۴۱.

حموی، یاقوت‌بن عبدالله. (۱۹۹۵م). معجم البلدان. بیروت: دار صادر.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۰/۱۰/۱۲)، در مراسم صبحگاه نظامی پایگاه منطقه‌ی دوم دریایی نیروی دریایی ارتش در بوشهر.

درودیان، محمد. (۱۳۸۲). پرسش‌های اساسی جنگ: نقد و بررسی جنگ ایران و عراق. تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات جنگ.

دینوری، ابوحنیفه. (۱۳۶۸). اخبارالطوال. قم: منشورات الرضی.

دینوری، عبدالله‌بن مسلم‌بن قتیبه. (۱۴۱۰ق). الامامه و السیاسه. بیروت: دار الاضواء

ربانی، سیدجعفر. (۱۳۷۸). صعصعةبن صوحان. فرهنگ کوثر، شماره ۳۶.

رفعت، محسن؛ مسعودیان، مصطفی. (۱۳۹۸). رفتارشناسی تحلیلی از رهبری اخلاق‌مدارانه امام علی علیه‌السلام در جنگ در پرتو آموزه‌های نهج البلاغه (مطالعه موردی: جنگ صفین). پژوهش‌نامه علوی، ۱۰(۱۹)، صص ۹۷-۱۲۳.

رکابیان، رشید؛ صارمی، علی. (۱۳۹۷). بررسی تطبیقی جایگاه دیپلماسی ایران و عراق در طول جنگ تحمیلی. پنجمین همایش ملی پژوهش‌های مدیریت و علوم انسانی در ایران.

سادات بیدگلی، سیدمحمود؛ قیصریان‌فرد، هادی. (۱۳۹۸). تحلیل و ارزیابی پایان جنگ ایران و عراق. گنجینه اسناد، ۲۹ (۱۱۵)، صص ۶۸-۹۸.

سیدرضی، محمدبن حسین. (۱۳۹۲). نهج‌البلاغه (مترجم: محمد دشتی). قم: نشتا.

سیدرضی، محمدبن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج البلاغه (محقق: صالح). قم: مؤسسة دار الهجرة.

شراب، محمد بن محمدحسن. (۱۴۱۱ق). المعالم الأثیرة فی السنة و السیرة. بیروت: دارالقلم.

طبری، محمدبن جریر. (۱۳۸۷ق). تاریخ طبری. بیروت: دار الکتب التراث.

عقیلی، محمدبن عمر. (۱۴۰۴ق). الضعفاء الکبیر. بیروت: دار الکتب العلمیه.

غضنفری، کامران. (۱۳۹۵). راز قطعنامه. تهران: کیهان.

فیومی، احمدبن محمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر. قم: منشورات دار الرضی.

کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۳۶۲). الکافی. تهران: اسلامیه.

کوثری، محمدعلی؛ پهلوان، منصور؛ طارمی، حسن. (۱۳۹۵). روش‌شناسی ترتبی رویارویی امام علی علیه‌السلام با خوارج با تأکید بر نهج البلاغه. پژوهشهای نهج البلاغه، ۱۵(۵۱)، صص ۸۱-۱۰۲.

مردانی(گلستانی)، مهدی. (۱۴۰۰). بازپژوهی مفهوم «سیره» در مطالعات شیعه. نشریه عیار پژوهش در علوم انسانی،۱۰(۲۱)، صص ۸۵-۱۰۲

مسعودی، علی‌بن حسین. (بی‌تا). التنبیه و الاشراف. قاهره: دارالصاوی.

مفید، محمدبن محمدبن نعمان. (۱۴۱۳ق). الارشاد. قم: الموتمر العالمی لالفیه الشیخ المفید.

مقدسی، مطر بن طاهر. (۱۳۷۴). آفرینش و تاریخ (مترجم: محمدرضا شفیعی کدکنی). تهران: آگه.

مقدمی شهیدانی، سهراب. (۱۴۰۱). روندپژوهی پذیرش قطعنامه ۵۹۸ توسط امام خمینی رحمه‌الله. دولت‌پژوهی ایران معاصر، ۸(۲)، صص ۱۱-۲۹.

ملاشاهی زارع، عیسی؛ امین ناجی، محمدهادی؛ میردامادی، سیدمحمد. (۱۳۹۷). صلح‌گرایی امام علی علیه‌السلام - نقد و بررسی (با تکیه بر نهج البلاغه). پژوهش‌های نهج البلاغه، ۱۷(۵۸)، صص ۱۵۱-۱۷۰.

منقری، نصر بن مزاحم. (۱۳۶۶). پیکار صفین (مترجم: پرویز اتابکی). تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

منقری، نصر بن مزاحم. (۱۴۰۴ق). وقعة صفین (محقق و مصحح: عبدالسلام محمد هارون). قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

مولایی، عبدالحسین. (۱۳۹۵). تحلیلی بر جنگ صفین. تهران: نشر مشعر.

نشاط فرشمی، مهدی؛ حاجی ابراهیمی، حامده. (۱۴۰۳). مذاکره. مشهد: دیده بان قلم فرتاک.

ولایتی، علی‌اکبر؛ صادقی یکتا، اصغر؛ یزدان‌فام، محمود. (۱۳۸۹). تاریخ سیاسی و نظامی جنگ عراق با ایران. تهران: کتاب مرجع.

هیثمی، نورالدین علی‌بن ابی‌بکر. (۱۴۱۲ق). مجمع الزوائد و منبع الفوائد. بیروت: دارالفکر.

یعقوبی، ابن‌واضح. (بی‌تا). تاریخ یعقوبی. بیروت: دارصادر.

Jurisprudence and politics
ISSN: 2717-3569
EISSN:2717-3577

A Thematic Analysis of the Message of the Third Leader of the Islamic Revolution (June 4, 2026): Theoretical Foundations (Ghadir and Wilayah), Historical Continuity (the School of the Two Leaders), and the Challenges and Strategies for Countering Hybrid Warfare in Light of Governmental Jurisprudence*

Seyyed Sajjad Ale-Seyyed Ghafoor
Researcher, Research Institute for Quranic Studies, Islamic Sciences and Culture Academy (ISCA), Qom, Iran. aleghafoor@isca.ac.ir

Abstract

The message issued by Ayatollah Seyyed Mojtaba Hosseini Khamenei, the Third Leader of the Islamic Revolution, on June 4, 2026, coincided with three significant occasions: Eid al-Ghadir, the anniversary of the passing of Imam Khomeini, and the commemoration of the martyrdom of Ayatollah Khamenei, the martyred Leader. The message constitutes a strategic document that articulates the discourse of Islamic state-building and the continuity of the Shi'i political school in the contemporary era. The present study seeks to answer the following research question: What are the principal themes embedded in this message, and how do they contribute to explaining the discourse of Islamic state-building with particular reference to the capacities of governmental jurisprudence? To

* Ale-Seyyed Ghafoor, S. (2026). A thematic analysis of the message of the Third Leader of the Islamic Revolution (June 4, 2026): Theoretical foundations (Ghadir and Wilayah), historical continuity (the School of the Two Leaders), and the challenges and strategies for countering hybrid warfare in light of governmental jurisprudence. *Jurisprudence and Politics, 6(1),* pp. 194–230. https://doi.org/10.22081/ijp.2026.75255.1130

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2024/10/15 ● **Revised:** 2024/10/27 ● **Accepted:** 2025/02/22 ● **Published online:** 2025/03/29

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

address this question, the study employs thematic analysis, following Braun and Clarke's (2006) six-phase framework, to identify, analyze, and classify the latent themes underlying the text. The findings reveal that the message is organized around three comprehensive themes: (1) Ghadir and Wilayah as the theoretical foundation of Islamic state-building; (2) the School of the Two Leaders as the historical continuation of the Divine Uprising (*Qiyām li-llāh*) in the process of state-building; and (3) hybrid warfare and the strategies for confronting it as the principal contemporary challenge. These comprehensive themes are further developed through eight organizing themes and twenty-five basic themes. The analysis demonstrates that, by interweaving these three commemorative occasions, the message constructs a coherent discourse of Islamic state-building grounded in the doctrine of Wilayah. Within this framework, Qiyām li-llāh serves as the central conceptual axis, while the intellectual legacy of the martyred Leader is presented as the continuation of Imam Khomeini's school of thought. In addressing the challenges posed by hybrid warfare, the message identifies public resilience and the soundness of officials' strategic judgment and decision-making as the two principal pillars of effective resistance. Furthermore, fundamental principles of governmental jurisprudence—including enjoining good and forbidding evil (*al-amr bi al-maʿrūf wa al-nahy ʿan al-munkar*), the Principle of the Negation of Domination (*Qāʿidat Nafy al-Sabīl*), and governmental rulings (*al-aḥkām al-ḥukūmiyyah*)—constitute the normative foundation of this discourse and play a pivotal role in explaining both the legitimacy and the effectiveness of Islamic state-building. The study concludes that the Leader's message extends far beyond a ceremonial statement. Rather, it should be understood as a comprehensive theoretical manifesto that elucidates the nature, historical continuity, and contemporary challenges of Islamic state-building within the Islamic Republic of Iran.

Keywords
Ayatollah Seyyed Mojtaba Hosseini Khamenei; Islamic state-building; governmental jurisprudence; Ghadir and Wilayah; the School of the Two Leaders; hybrid warfare; public resilience; June 4, 2026.

الفقه والسياسية
ISSN: ٢٧١٧-٣٥٦٩
EISSN:٢٧١٧-٣٥٧٧

تحليل مضمون رسالة القائد الثالث للثورة في ١٤ خرداد ١٤٠٤ش (٤يونيو ٢٠٢٦م): الأسس النظريّة (الغدير والولاية)، والاستمراريّة التاريخيّة (مدرسة الإمامين)، والتحدّيات واستراتيجيّات مواجهة الحرب الهجينة (أو المركّبة) في ضوء الفقه الحكوميّ*

السيد سجاد آل السيد غفور
الباحث الرسميّ في معهد الدراسات القرآنيّة، التابع للمعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران.
aleghafoor@isca.ac.ir

الملخّص

صدرت رسالة آية الله السيّد مجتبى الحسينيّ الخامنئيّ، القائد الثالث للثورة الإسلاميّة في الرابع عشر من خرداد عام ١٤٠٤ش (يونيو ٢٠٢٦م)، بالتزامن مع ثلاث مناسبات هي: عيد الغدير، والذكرى السنويّة لرحيل الإمام الخمينيّ، وفقدان القائد الشهيد آية الله الخامنئيّ. وتُعدّ هذه الرسالة وثيقةً استراتيجيّةً في تبيين خطاب بناء النظام الإسلاميّ واستمراريّة المدرسة السياسيّة الشيعيّة في العصر الحاضر. وتتمثّل الإشكاليّة الرئيسة للدراسة في تحديد المضامين المحوريّة لهذه الرسالة، وكيف تبيّن خطاب بناء النظام الإسلاميّ بالتأكيد على طاقات الفقه الحكوميّ وقدراته؟ وقد اتّبعت

* **الاستشهاد بهذه المقالة:** آل سيدغفور، السيدسجاد. (٢٠٢٥). تحليل مضمون رسالة القائد الثالث للثورة في ١٤ خرداد ١٤٠٤ش (٤يونيو ٢٠٢٦م): الأسس النظريّة (الغدير والولاية)، والاستمراريّة التاريخيّة (مدرسة الإمامين)، والتحدّيات واستراتيجيّات مواجهة الحرب الهجينة (أو المركّبة) في ضوء الفقه الحكوميّ. الفقه و السياسة، ۶(١)، صص ١٩٤-٢٣٠

https://doi.org/ 10.22081/ijp.2026.75255.1130

▣ **نوع المقال:** بحثية؛ **الناشر:** المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٤/١٠/١٥ ● **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٤/١٠/٢٧ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٥/٠٢/٢٢ ● **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٥/٠٣/٢٩

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

الدراسة الحاليّة منهج تحليل المضمون (بناءً على النموذج ذي المراحل الستّ لـ «براون وكلارك»، عام ٢٠٠٦م) بغية تحديد المضامين الكامنة في الرسالة وتصنيفها. وتُظهر النتائج أنّ الرسالة تتكوّن من ثلاثة مضامين شاملة، هي: ١. الغدير والولاية بوصفهما الركيزة النظريّة لبناء النظام؛ ٢. مدرسة الإمامين بوصفها استمراريّة القيام لله في بناء النظام؛ ٣. الحرب الهجينة (المركّبة واستراتيجيّات مواجهتها بوصفها التحدّيات الماثلة (القائمة). وتتشكّل هذه المضامين الشاملة من ثمانية مضامين منظّمة وخمسة وعشرين مضمونًا أساسيًّا. وتبيّن النتائج أنّ الرسالة، من خلال الربط بين المناسبات الثلاث المذكورة، ترسم خطابًا متسقًا لبناء النظام القائم على الولاية؛ حيث يمثّل «القيام لله» النواة المركزيّة فيه، ويقدّم مدرسة القائد الشهيد امتدادًا لمدرسة الإمام الخمينيّ، ويجعل من «الصمود الشعبيّ» و«سلامة الجهاز الحسابيّ للمسؤولين» محورين استراتيجيّين للمواجهة في التصدّي للحرب الهجينة (المركّبة). وتؤدّي القواعد الفقهيّة الأساسيّة كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقاعدة نفي السبيل، والأحكام الحكوميّة في البنية العميقة لهذا الخطاب، دورًا محوريًّا في تبيين مشروعيّة بناء النظام الإسلاميّ وفاعليّته. وتظهر هذه الدراسة أنّ رسالة سماحة القائد تتجاوز كونها مجرّد رسالة لمناسبة ما، لتصبح بياناً نظريّاً في ماهيّة بناء النظام الإسلاميّ في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، واستمراريّته، والتحدّيات التي تواجهه.

الكلمات المفتاحية

آية الله السيّد مجتبى الحسينيّ الخامنئيّ، بناء النظام الإسلاميّ، الفقه الحكوميّ، الغدير والولاية، مدرسة الإمامين، الحرب الهجينة (المركّبة) والصمود، خرداد ١٤٠٥ش (يونيو ٢٠٢٦م)

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

تحلیل مضمون پیام رهبر سوم انقلاب (۱۴ خرداد ۱۴۰۵): بنیان‌های نظری (غدیر و ولایت)، تداوم تاریخی (مکتب امامین) و چالش‌ها و راهبردهای مقابله با جنگ ترکیبی در پرتو فقه حکومتی*

سیدسجاد آل سیدغفور
محقق رسمی پژوهشکده مطالعات علوم قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم. ایران.
aleghafoor@isca.ac.ir

چکیده

پیام آیت‌الله سیدمجتبی حسینی خامنه‌ای، رهبر سوم انقلاب اسلامی در چهاردهم خرداد ۱۴۰۵، هم‌زمان با سه مناسبت عید غدیر، سالگرد ارتحال امام خمینی‌ﷺ و فقدان رهبر شهید آیت‌الله خامنه‌ای، صادر شده است. این پیام، سندی راهبردی در تبیین گفتمان نظام‌سازی اسلامی و تداوم مکتب سیاسی شیعه در عصر حاضر به شمار می‌رود. پرسش اصلی پژوهش آن است که مضامین کلیدی این پیام کدامند و چگونه گفتمان نظام‌سازی اسلامی را با تأکید بر ظرفیت‌های فقه حکومتی تبیین می‌کنند؟ پژوهش حاضر با روش تحلیل مضمون (براساس مدل شش‌مرحله‌ای براون و کلارک، ۲۰۰۶م)، به شناسایی و دسته‌بندی مضامین پنهان در پیام پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد که پیام از سه مضمون فراگیر تشکیل شده است: ۱. غدیر و ولایت به‌عنوان بنیاد نظری نظام‌سازی؛ ۲. مکتب امامین به‌عنوان تداوم قیام‌لله در نظام‌سازی؛ ۳. جنگ ترکیبی و راهبردهای مقابله با آن به‌عنوان چالش‌های فرارو. این مضامین فراگیر از هشت مضمون

* استناد به این مقاله: آل سیدغفور، سیدسجاد. (۱۴۰۴). تحلیل مضمون پیام رهبر سوم انقلاب (۱۴ خرداد ۱۴۰۵): بنیان‌های نظری (غدیر و ولایت)، تداوم تاریخی (مکتب امامین) و چالش‌ها و راهبردهای مقابله با جنگ ترکیبی در پرتو فقه حکومتی. فقه و سیاست، ۶(۱)، صص ۱۹۴-۲۳۰.
https://doi.org/ 10.22081/ijp.2026.75255.1130

نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۴ ● تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۸/۰۶ ● تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۰۴ ● تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۰۹

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

سازمان‌دهنده و بیست‌وپنج مضمون پایه شکل گرفته‌اند. نتایج نشان می‌دهد که پیام، با پیوند زدن سه مناسبت مذکور، یک گفتمان منسجم از نظام‌سازی مبتنی بر ولایت ترسیم می‌کند که در آن قیام‌لله به‌عنوان هسته مرکزی، مکتب رهبر شهید را امتداد مکتب امام خمینی، معرفی می‌کند و در رویارویی با جنگ ترکیبی، تاب‌آوری مردمی و صحت دستگاه محاسباتیِ مسئولان را دو محورِ راهبردیِ مقابله قرار می‌دهد. قواعد فقهیِ بنیادینی چون امر به معروف و نهی از منکر، قاعده نفی سبیل و احکام حکومتی در لایه‌های زیرین این گفتمان، نقش اساسی در تبیین مشروعیت و کارآمدی نظام‌سازی اسلامی ایفا می‌کنند. این پژوهش نشان می‌دهد که پیام رهبری، فراتر از یک سخنرانی مناسباتی، بیانیه‌ای نظری در باب ماهیت، تداوم و چالش‌های نظام‌سازیِ اسلامی در جمهوری اسلامی ایران است.

کلیدواژه‌ها

آیت‌الله سیدمجتبی حسینی خامنه‌ای، نظام‌سازی اسلامی، فقه حکومتی، غدیر و ولایت، مکتب امامین، جنگ ترکیبی و تاب‌آوری، خرداد ۱۴۰۵.

۱. مقدمه

پیام‌های سیاسی- مذهبی رهبران انقلاب اسلامی، بویژه پیام‌های مناسباتی ایشان، همواره حاوی لایه‌های معناییِ عمیقی است که فراتر از ظاهر سخن، به تبیین مبانی نظری نظام سیاسی، تداوم گفتمان انقلابی و ترسیم افق‌های پیش‌روی جمهوری اسلامی می‌پردازد. پیام رهبر سوم انقلاب در چهاردهم خرداد ۱۴۰۵ از این قاعده مستثنی نیست؛ بلکه به‌دلیل هم‌زمانی سه مناسبت کلیدی - یعنی عید سعید غدیر، سی‌وهفتمین سالگرد ارتحال امام خمینی‌ﷺ و فقدان امام شهید آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای‌ﷺ - از اهمیتی دوچندان برخوردار است. این پیام در بستر تاریخیِ خاصی صادر شده است: پس از شهادت رهبری که ملت ایران را دچار ضایعه‌ای عظیم کرد و هم‌زمان با استمرار حضور حماسی مردم در صحنه‌های مختلف، از تشییع پیکر مطهر شهیدان تا راهپیمایی‌های متعاقبِ آن.

پرسشِ اصلیِ این پژوهش آن است که مضامینِ اصلی و لایه‌هایِ معناییِ مستتر در پیامِ رهبر سوم انقلاب در خرداد ۱۴۰۵ کدامند و این مضامین، چگونه گفتمان نظام‌سازی اسلامی را تبیین می‌کنند؟ با توجه به اینکه پیام، مفاهیمی چون ولایت، قیام‌لله، احکام حکومتی و راهبردهای دفاعی را محور قرار داده است، چارچوب نظری فقه حکومتی - که به تبیین قواعد شرعیِ اداره جامعه می‌پردازد - می‌تواند عمیق‌ترین قرائت را از این لایه‌های معنایی ارائه دهد. برای پاسخ به این پرسش، از روش تحلیلِ مضمون (براساس مدل شش‌مرحله‌ای براون و کلارک، ۲۰۰۶م) استفاده شده است که امکان شناسایی نظام‌مند الگوهایِ معناییِ درون یک متن را فراهم می‌آورد؛ روشی کیفی که به پژوهشگر اجازه می‌دهد بدون تقلیل پیچیدگی‌هایِ متن، به استخراج و سازماندهیِ مفاهیمِ کلیدی بپردازد (Braun & Clarke, 2006, p. 79).

اهمیت این پژوهش در آن است که پیامِ رهبری، به‌عنوان یکی از مهمترین اسناد سیاسی- مذهبی سال ۱۴۰۵، می‌تواند افق‌های تازه‌ای را در درک گفتمانِ نظام‌سازیِ اسلامی، نسبتِ ولایت و مردم، تداومِ مکتبِ امامین در دورانِ پس از شهادت و راهبردهایِ مقابله با جنگِ ترکیبی پیش روی پژوهشگران قرار دهد. بویژه، این پژوهش

از دو جهت دارای نوآوری است: نخست، بازخوانی هم‌زمان سه مضمون بنیادین در یک پیام؛ و دوم، به‌کارگیری فقه حکومتی به‌عنوان چارچوبی تحلیلی که تاکنون در تحلیل پیام‌هایِ مناسباتیِ رهبران کمتر مورد توجه قرار گرفته است. افزون بر این، این پژوهش می‌تواند به‌عنوان نمونه‌ای روش‌شناختی برای تحلیل کیفی متون سیاسی-مذهبی در حوزه مطالعات انقلاب اسلامی مورد استفاده قرار گیرد.

۲. مبانی نظری و روش‌شناسی

۲-۱. تحلیل مضمون: مفهوم، کاربست و رویکرد پژوهشی

تحلیل مضمون یکی از روش‌های بنیادین در پژوهش‌های کیفی است که به شناسایی، تحلیل و گزارش الگوهای (مضامین) درون داده‌ها می‌پردازد. براون و کلارک (۲۰۰۶م) این روش را رویکردی برای شناسایی نظام‌مندِ الگوهای معنایی درونِ داده‌های کیفی تعریف می‌کنند که حداقلِ توصیف و تفسیرِ داده‌ها را سازماندهی می‌نماید (Braun & Clarke, 2006, p.79). این روش، به‌دلیل انعطاف‌پذیری و قابلیتِ کاربست در حوزه‌های مختلفِ مطالعاتی، از محبوبیتِ زیادی در پژوهش‌های علوم انسانی و اجتماعی برخوردار است (Braun & Clarke, 2006, p. 81).

در تحلیل مضمون، مضمون به الگویی از پاسخ‌ها یا معانی گفته می‌شود که در سراسرِ داده‌ها یافت می‌شود و مفهومِ مهمی را در ارتباط با پرسشِ پژوهش نشان می‌دهد (Braun & Clarke, 2006, p. 82). مضامین در سطوحِ مختلفی قابل شناسایی هستند: مضمون پایه ساده‌ترین واحدِ معنایی که در متن ظاهر می‌شود؛ مضمون سازمان‌دهنده که دسته‌ای از مضامین پایه را در سطحی انتزاعی‌تر گرد هم می‌آورد؛ و مضمون فراگیر که بالاترین سطحِ انتزاع را دارد و مجموعه‌ای از مضامینِ سازمان‌دهنده را دربر می‌گیرد.

رویکرد روش‌شناختی این پژوهش، از نوع استقرایی (داده‌بنیاد) است؛ بدین معنا که فرایند کدگذاری و استخراج مضامین، بدون تحمیل مقولاتِ ازپیش‌تعیین‌شده بر متن و تنها مبتنی بر محتوایِ درونیِ پیام انجام می‌پذیرد. با این حال، در مرحله تفسیر و بحث،

مضامینِ مستخرج با استفاده از چارچوب نظریِ فقه حکومتی سنجیده و تبیین می‌شوند. این ترکیبِ روش‌شناختی (استقراء در کشف + قیاسِ تفسیری در تبیین)، ضمنِ حفظِ اصالت و غنایِ داده‌ها، امکانِ نظریه‌پردازیِ مبتنی بر فقه را نیز فراهم می‌آورد.

۲-۲. نظام‌سازی اسلامی و فقه حکومتی؛ چارچوبِ نظریِ تفسیر

نظام‌سازی اسلامی در ساده‌ترین تعریف، به فرایندِ ایجادِ یک نظامِ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مبتنی بر ارزش‌ها و اصولِ اسلامی گفته می‌شود که بتواند اهداف عالیه دین را در عرصه حیات جمعی تحقق بخشد. این مفهوم، تکاپویی روشمند، متکی بر مبانی ارزشی و هنجاری و با بهره‌گیری از منابع عقلی و نقلی برای ساختِ مجموعه‌ای از عناصرِ نرم‌افزاری و اندیشه‌ایِ به‌هم‌پیوسته است که فرایندِ اعمالِ قدرت را در جامعه قانونمند می‌کند.

در این میان، فقه حکومتی به‌عنوان یکی از ظرفیت‌های بنیادین نظام‌سازی اسلامی، نقشی محوری در تبیینِ مشروعیت، کارآمدی و استمرار نظامِ سیاسی ایفا می‌کند. امام خمینی‌ﷺ با نگاهِ جامع خود به اسلام، آن را نه صرفاً برای عبادت و مسائلِ فردی، بلکه برای اداره جوامعِ بشری کافی و کارآمد دانستند و فقه را تئوریِ واقعی و کاملِ اداره جامعه معرفی نمودند. از منظرِ ایشان، حکومت، نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامیِ معضلاتِ اجتماعی، سیاسی، نظامی و فرهنگی است. رهبر شهید آیت‌الله خامنه‌ایﷺ نیز با تکیه بر این بنیاد، به تبیینِ دولت کریمه عدل‌محور پرداختند که مبنای آن اسلامی و جهتِ آن الهی است و اصول اساسیِ آن برپاییِ قسط و عدالت، مردم‌سالاری، استقلال، مبارزه با فساد و دفاع از حقوق ملت تعریف می‌شود (لک‌زایی و جاویدی، ۱۳۹۷، ص ۹۰).

با توجه به محتوای پیام مورد پژوهش، در این مقاله سه محور کلیدی فقه حکومتی به‌عنوان عینکِ تفسیری برای تبیینِ مضامین مستخرج به‌کار گرفته می‌شوند:

۱. قاعده وجوبِ امر به معروف و نهی از منکر: این قاعده که از احکام ضروری و

مسلّم فقه امامیه به‌شمار می‌رود (برگرفته از آیات ۱۰۴ سوره آل‌عمران و ۷۱ سوره توبه)، در اندیشه امامین انقلاب، صرفاً یک وظیفه فردی نیست؛ بلکه تکلیفی اجتماعی و سیاسی است که در قالب قیام‌لله و نظام‌سازی اسلامی، به تغییر ساختارهایِ ناعادلانه و ایجادِ نظامی مبتنی بر عدالت می‌انجامد.

۲. قاعده نفی سبیل: این قاعده که مستند به آیه شریفه «وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً» (نساء، ۱۴۱) است، هرگونه سلطه کافران بر مؤمنان را نفی می‌کند. این قاعده در اندیشه امامین، به‌عنوان شاخصی برای تعدیلِ روابطِ بین‌الملل و مبارزه با نظامِ سلطه و استکبار، نقشی تعیین‌کننده در استقلال نظام‌سازی اسلامی ایفا کرده است.

۳. احکام حکومتی: احکامی که حاکمِ اسلامی برای اداره جامعه و حلِ مسائلِ مستحدثه، در چارچوبِ مصلحتِ نظام و با استفاده از اختیارات ولایی وضع می‌کند. رهبر شهید با تأکید بر کاربستِ این احکام در حوزه‌هایِ اقتصادی، فرهنگی و سیاسی، عملاً نشان دادند که فقه حکومتی، فقهی پویا و پاسخ‌گو به مقتضیاتِ زمان و مکان است.

بر این اساس، در بخشِ یافته‌ها و بحثِ مقاله، هر یک از مضامینِ استخراج‌شده از پیام، در نسبت با این سه محورِ فقهی، تحلیل و ارزیابی خواهند شد.

۲-۳. مراحلِ تحلیل مضمون در این پژوهش (گزارشِ رویه‌ی اجرایی)

پژوهش حاضر براساس مدل شش‌مرحله‌ای براون و کلارک (۲۰۰۶م) و با رویکرد استقراییِ اشاره‌شده، انجام شده است (Braun & Clarke, 2006, pp. 87-93). داده اصلی پژوهش، منحصراً به متن کامل پیام منتشرشده در پایگاهِ اطلاع‌رسانی دفترِ رهبری اختصاص دارد و تحلیل، معطوف به محتوایِ درونیِ آن است.

مرحله اول: آشنایی با داده‌ها. متنِ پیام چندین بار به‌طورِ کامل خوانده شد تا پژوهشگر با بافت، لحن، ساختار و محتوای کلی آن آشنا شود. یادداشت‌های اولیه درباره برداشت‌های کلی از متن ثبت شد.

مرحله دوم: تولید کدهای اولیه. در این مرحله، تمامِ بخش‌هایِ مرتبط با پرسشِ پژوهش، کدگذاری شدند. کدها برچسب‌هایی هستند که ویژگیِ جالب‌توجهِ داده را مشخص می‌کنند (Braun & Clarke, 2006, pp. 88). در این پژوهش، ۶۵ کد اولیه استخراج شد که پس از پالایش و ادغامِ کدهایِ هم‌معنا، به ۴۲ کد نهایی تقلیل یافت.

مرحله سوم: جستجوی مضامین. کدهای تولیدشده براساس شباهت‌های مفهومی، در مضامین اولیه دسته‌بندی شدند. در این مرحله، مضامین پایه شناسایی و سپس در قالب مضامین سازمان‌دهنده گروه‌بندی گردیدند.

مرحله چهارم: بازبینی مضامین. مضامین استخراج‌شده در دو سطح بازبینی شدند: سطحِ اول، بازبینی در سطح کدهای هر مضمون برای اطمینان از همگونیِ درونی؛ سطحِ دوم، بازبینی در سطحِ کلِ داده‌ها برای اطمینان از اعتبار مضامین در کل متن (Braun & Clarke, 2006, pp. 91).

مرحله پنجم: تعریف و نام‌گذاریِ مضامین. برای هر مضمون، تعریفی دقیق ارائه شد و نامی انتخاب شد که نشان‌دهنده هسته معناییِ آن باشد.

مرحله ششم: نگارشِ گزارش. شبکه مضامین در قالبِ مقاله‌ای علمی تدوین و با ارائه شواهدِ متنی از هر مضمون، تحلیل و تفسیر شد.

۳. یافته‌های پژوهش

تحلیل مضمون پیام رهبر سوم انقلاب براساس مدل شش‌مرحله‌ای براون و کلارک (۲۰۰۶م) منجر به شناسایی سه مضمون فراگیر، هشت مضمون سازمان‌دهنده و بیست و پنج مضمون پایه شد. مضامین پایه به‌عنوان ساده‌ترین واحدهای معنایی قابل‌ردیابی در متن، مضامین سازمان‌دهنده به‌عنوان دسته‌بندی مضامین پایه در سطحی انتزاعی‌تر، و مضامین فراگیر به‌عنوان بالاترین سطح انتزاع که مجموعه‌ای از مضامین سازمان‌دهنده را دربر می‌گیرد، شناسایی شدند (کمالی، ۱۳۹۷، ص ۱۱؛ روشندل اربطانی و دیگران، ۱۳۹۱، ص ۸۵). شبکه مضامین در جدول ۱ ارائه شده است.

جدول ۱: شبکه مضامین مستخرج از پیام رهبر انقلاب

مضمون فراگیر	مضمون سازمان‌دهنده	مضامین پایه
غدیر و ولایت؛ بنیاد نظری نظام‌سازی اسلامی	غدیر؛ عهد معهود و میثاق مأخوذ	عیدالله‌الاکبر بودن غدیر؛ تعیین تکلیف مدیریت جامعه در غدیر؛ اکمال دین و اتمام نعمت با ولایت؛ ولایت و امامت پیوسته معصومین
	امیرالمؤمنین؛ اسوه اعلی و الگوی جامع	ولادت در کعبه؛ زندگی برای خدا و در راه خدا؛ اسوۀ اعلی برای آحاد مسلمین؛ الگوی جامع از طفل تا کهنسال؛ اقتدای امامین انقلاب به امیرالمؤمنین
مکتب امامین؛ تداوم قیام‌لله در نظام‌سازی	قیام‌لله؛ زیربنای مکتب امام	آیه «قُل إِنَّما أَعِظُکُم بِواحِدَة...»؛ مطلع اولین پیام امام؛ دعوت ملت به قیام برای خدا؛ منشأ نزول برکات و توجهات ربوبی؛ جاری شدن سنت الهی در هدایت جامعه
	امام خمینی رحمه‌الله؛ پدیدآورنده تحول تاریخی	بیداری ملت در ۱۵ خرداد ۱۳۴۲؛ استقبال میلیونی در ۱۲ بهمن ۱۳۵۷؛ بدرقه میلیونی در ۱۴ خرداد ۱۳۶۸؛ وصیت‌نامه و ادعای برتری ملت ایران؛ کشف و احیای استعداد ملت
	رهبر شهید؛ امتداد و تعمیق مکتب امام	چهار دهه رهبری و نظام‌سازی؛ اعتماد به جوانان و ارتقای بینش مردم؛ بعثت تازه ملت پس از شهادت؛ مکتب خامنه‌ای امتداد مکتب خمینی؛ نظام‌سازی و جامعه‌پردازی
	مؤلفه‌های مکتب امامین در نظام‌سازی	مردم، صاحبان اصلی کشور و منشأ قدرت؛ تحقق شعار «ما می‌توانیم»؛ حمایت از مظلوم وظیفه اسلامی، انسانی و ایرانی؛ مبارزه با نظام سلطه و استکبار؛ ایران قوی و مستقل در برابر اسرائیل بزرگ

مضمون فراگیر	مضمون سازمان‌دهنده	مضامین پایه
جنگ ترکیبی و راهبردهای مقابله؛ چالش‌های پیش‌روی نظام‌سازی	راهبرد دشمن در جنگ ترکیبی	شکست دشمن در مصاف نظامی؛ تحقیر عمیق دشمن؛ واگرایی کشورها از دشمن؛ تمرکز کید دشمن بر دو نقطه: تاب‌آوری مردم و ایجاد خطا در دستگاه محاسباتی مسئولان
	ابزارهای دشمن و راهکارهای مقابله	کاشت بذر تردید، یأس، ترس، بدگمانی و اختلاف؛ ایستادگی و روشن‌بینی؛ حفظ وحدت و انسجام؛ اعتماد متقابل و هم‌صدایی نکردن با دشمن؛ نقش مسئولان در پشتیبانی از مردم

۳-۱. مضمون فراگیر اول: غدیر و ولایت؛ بنیاد نظری نظام‌سازی اسلامی

این مضمون فراگیر به تبیین جایگاه غدیر و ولایت به‌عنوان مبنای نظری نظام‌سازی اسلامی در پیام می‌پردازد. پیام با حمد الهی آغاز می‌شود که کمال دین و تمام نعمت را در ولایت امیرالمؤمنین علیه‌السلام قرار داده است. این آغاز، نگاه بنیادین به غدیر به‌عنوان نقطه عطفی در تاریخ اسلام را نشان می‌دهد که در آن تکلیف مدیریت جامعه و نظام اسلامی مشخص شده است. عبارت عهد معهود و میثاق مأخوذ برای توصیف غدیر بر جنبه الزام‌آور و پیمانی این رویداد تأکید دارد و آن را نه یک پیشنهاد، بلکه یک تکلیف الهی معرفی می‌کند. امام خمینی رحمه‌الله در این باره تصریح کرده است که مسئله غدیر، مسئله حکومت است، نه مسئله‌ای در عرض سایر مسائل فرعی (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج۲۰، ص ۱۱۲). از این منظر، غدیر نه تنها یک واقعه تاریخی، بلکه بنیان‌گذار نظریه حکومت در اسلام است که در آن پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله به‌صراحت تکلیف مدیریت جامعه پس از خود را تعیین کرده است. پژوهشگران نظام‌سازی اسلامی نیز بر این نکته تأکید دارند که غدیر، نقطه‌ی عزیمت نظریه دولت‌سازی اسلامی بر پایه ولایت ائمه معصومین علیهم‌السلام به‌شمار می‌رود (پیری، ۱۴۰۱، ص ۲۵). بر این اساس، نظام‌سازی اسلامی در چارچوب فقه حکومتی معنا می‌یابد و غدیر به‌عنوان سنگ‌بنای نظری آن به‌شمار می‌رود.

در ادامه، امیرالمؤمنین علیه‌السلام به‌عنوان اسوه اعلی و الگویی جامع برای آحاد مسلمین معرفی می‌شود. این توصیف ابعاد گوناگونی دارد: از ولادت در کعبه تا فوز شهادت، تمامی عمر ایشان برای خدا و در راه خدا بوده است. الگوبودن امیرالمؤمنین اختصاص به گروه خاصی ندارد و از طفل خردسال تا کهنسالان و از افراد عادی جامعه تا نخبگان و رهبران را دربر می‌گیرد. نکته کلیدی آنکه سند افتخار زندگی امامین انقلاب نیز همین تأسّی به آن بزرگوار بوده است؛ یعنی مشروعیت و کارآمدی رهبران انقلاب در گرو اقتدای آنان به امیرالمؤمنین علیه‌السلام است. این مضمون غدیر را به‌عنوان بنیاد نظری نظام‌سازی اسلامی معرفی می‌کند که در آن ولایت محور اکمال دین و مدیریت جامعه است. چنان‌که رهبر انقلاب در جای دیگری فرموده‌اند، در واقعه غدیرخم برای اهمیت دادن به این نکته است که مدیریت جامعه از اولویت‌های اولیه و از تأثیرگذارترین امور در هدایت و ضلالت مردم شمرده می‌شود (شهید امام خامنه‌ای، ۵ مرداد ۱۳۹۹). این نگاه، غدیر را از یک مناسبت صرفاً مذهبی به یک نظریه سیاسی-اجتماعی برای عصر غیبت ارتقا می‌دهد و آن را به‌عنوان الگویی راهبردی در شکل‌گیری اندیشه سیاسی اجتماعی انقلاب اسلامی معرفی می‌کند.

از منظر فقه حکومتی، غدیر به‌عنوان بنیاد نظری نظام‌سازی اسلامی، مشروعیت الهی-مردمی نظام سیاسی را تبیین می‌کند. قاعده فقهی لزوم اطاعت از اولی‌الامر (مستند به آیه شریفه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ») در بستر غدیر معنایی عینی و تاریخی می‌یابد و تکلیف مدیریت جامعه را در چارچوب ولایت معصومین علیهم‌السلام ترسیم می‌کند. این قاعده فقهی در عصر غیبت به نظریه ولایت فقیه به‌عنوان امتداد ولایت معصومین علیهم‌السلام منتهی می‌شود (لک‌زایی و جاویدی، ۱۳۹۷، ص ۸۲). در اندیشه سیاسی امام خمینی رحمه‌الله، ولایت فقیه نه تنها نظریه‌ای برای مشروعیت‌بخشی به حاکمیت، بلکه برنامه‌ای عملیاتی برای اداره جامعه در عصر غیبت است. ایشان با نگاه جامع خود به اسلام، فقه را تئوری واقعی و کامل اداره جامعه معرفی کردند و حکومت را نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی، سیاسی، نظامی و فرهنگی دانستند. رهبر شهید آیت‌الله خامنه‌ای رحمه‌الله نیز با تأکید بر این بنیاد، نظام‌سازی براساس فقه را اقدامی

بی‌نظیر در تاریخ شیعه دانسته‌اند که پیش از امام خمینی﵀ سابقه نداشته است (شهید امام خامنه‌ای، ۱۷ شهریور ۱۳۹۰). از این منظر، فقه حکومتی با تکیه بر نظریه ولایت فقیه، ظرفیت نظام‌سازی و مدیریت جامعه را در عصر غیبت به‌صورت عینی محقق ساخته است.

۳-۲. مضمون فراگیر دوم: مکتب امامین؛ تداوم قیام‌لله در نظام‌سازی

این مضمون هسته مرکزی پیام را تشکیل می‌دهد و به تبیین تداوم گفتمان نظام‌سازی اسلامی از امام خمینی﵀ تا رهبر شهید می‌پردازد. این مضمون از چهار مضمون سازمان‌دهنده تشکیل شده است. رهبر انقلاب شریعت اسلامی را مبنای مکتب امام خمینی﵀ معرفی می‌کنند و شاخص‌هایی چون آزادی مدنی و عمومی، استقلال، مردم‌سالاری دینی، معنویت، عدالت، عقلانیت، قدرت و اقتدار برخاسته از اختیار و انتخاب مردم، نفی ظلم، کمک به مظلوم، احیای آرمان فلسطین، انکار صریح هیبت و ابهت ظالم و شکستن این ابهت را از شاخص‌های این مکتب برمی‌شمارند. این شاخص‌ها نشان می‌دهد که مکتب امام خمینی﵀ مجموعه‌ای جامع و به‌هم‌پیوسته از جهان‌بینی و ایدئولوژی است که تمامی ابعاد زندگی انسان را در بر می‌گیرد (فیروزکاه و بهرامی خوشکار، ۱۳۹۸). پژوهشگران نظام‌سازی اسلامی بر این باورند که این مکتب، فرایندی روشمند و متکی بر مبانی ارزشی و هنجاری است که با بهره‌گیری از منابع عقلی و نقلی، مجموعه‌ای از عناصر نرم‌افزاری و اندیشه‌ای به‌هم‌پیوسته را برای قانونمند کردن فرایند اعمال قدرت در جامعه سامان می‌دهد (سیدباقری، ۱۴۰۰، ص ۱۰).

۳-۲-۱. قیام‌لله؛ زیربنای مکتب امام و پیوند آن با قواعد فقهی

پیام با استناد به آیه شریفه «قُل إِنَّما أَعِظُكُم بِواحِدَةٍ أَن تَقُومُوا لِلَّهِ مَثنَى وَ فُرَادَى» (سبأ، ۴۶)، قیام‌لله را به‌عنوان زیربنای مکتب امام خمینی﵀ معرفی می‌کند. این آیه مطلع اولین پیام و یکی از قدیمی‌ترین اسناد امام به‌شمار می‌رود که در آن ملت ایران به قیام برای خدا دعوت شده است (امام خمینی، ۱۳۶۳، پیام ۱۵ اردیبهشت). قیام‌لله فقط یک مفهوم انتزاعی نیست؛ بلکه منشأ نزول برکات و توجهات ربوبی و جاری شدن سنت حضرت حق در هدایت

جامعه به مسیر حق است. در اندیشه امام خمینی﵀، قیام الهی یا قیام‌لله بیانگر حرکت صحیح انسان در بستر انسانیت برای یافتن خود و شأن وجودی و حقیقی خود در درون جامعه و در ارتباط با دیگران است (جمشیدی، ۱۳۹۸، ص ۱۲). از دیدگاه ایشان، ماهیت و حقیقت قیام را اموری چند؛ چون دفاعی و عاری بودن از تجاوز و سلطه‌طلبی؛ کمال و برتری فوز عظیم قداست و معنویت و آرمانی بودن؛ و مهمتر از همه الهی و خداگونه بودن تشکیل می‌دهد (جمشیدی، ۱۳۹۸، ص ۱۸). این مفهوم، با آیه «وَالَّذینَ جاهَدوا فینا لَنَهدِیَنَّهُم سُبُلَنا» (عنکبوت، ۶۹) پیوند داده شده است و نشان می‌دهد که قیام‌لله، همان جهاد فی سبیل الله در عرصه اجتماعی و سیاسی است که زمینه‌ساز هدایت الهی و نظام‌سازی اسلامی می‌گردد. به‌عبارت دیگر، قیام‌لله در اندیشه امام خمینی﵀، سیاست را تحقق عملی حکمت، اخلاق و عرفان در جامعه و آخرین سیر از سیرهای چهارگانه سلوک معنا می‌کند (جمشیدی، ۱۳۹۸، ص ۱۵).

از منظر فقه حکومتی، قیام‌لله با دو قاعده فقهی بنیادین پیوندی عمیق دارد. نخست، قاعده وجوب امر به معروف و نهی از منکر. این قاعده که از احکام ضروری و مسلّم فقه امامیه به‌شمار می‌رود، در سوره آل‌عمران (آیه ۱۰۴) و سوره توبه (آیه ۷۱) به‌صراحت بیان شده است. امر به معروف و نهی از منکر، نه تنها یک وظیفه فردی، بلکه یک تکلیف اجتماعی و سیاسی است که در صورت قیام‌لله، به‌عنوان یک حرکت جمعی و سازمان‌یافته، می‌تواند به تغییر ساختارهای ناعادلانه و ایجاد نظامی مبتنی بر عدالت و احکام الهی بینجامد. قیام‌لله در اندیشه امام خمینی﵀، در حقیقت، امر به معروف و نهی از منکر در سطح کلان اجتماعی و سیاسی است؛ چراکه ایشان با قیام علیه نظام طاغوت، در واقع به بزرگترین منکر (حکومت ظالمانه) نهی کردند و به بزرگترین معروف (اقامه حکومت الهی) امر نمودند. دوم، قاعده نفی سبیل. این قاعده که از قواعد مسلّم فقهی است و مستند به آیه شریفه «وَ لَنْ یَجْعَلَ اللَّهُ لِلْکافِرینَ عَلَی الْمُؤْمِنینَ سَبیلاً» (نساء، ۱۴۱) می‌باشد، هرگونه سلطه و تسلط کافران بر مؤمنان را نفی می‌کند. قاعده نفی سبیل به‌عنوان شاخصی مطمئن برای تعدیل و تنظیم روابط مسلمانان با غیرمسلمانان نقش تعیین‌کننده‌ای دارد. قیام‌لله در اندیشه امام، در حقیقت، تحقق عملی قاعده نفی سبیل است؛ چراکه ملت

ایران با قیام علیه نظام سلطه و استکبار، سلطه کافران بر مؤمنان را نفی کردند و نظامی مستقل و مبتنی بر احکام الهی را جایگزین آن ساختند. این قاعده، در دوران رهبری شهید نیز به‌عنوان یکی از اصول اساسی نظام‌سازی اسلامی، در قالب مبارزه با نظام سلطه و استکبار تداوم یافت (لک‌زایی و جاویدی، ۱۳۹۷، ص ۹۰).

۳-۲-۲. امام خمینی؛ پدیدآورنده تحول تاریخی

پیام، امام خمینی‌ﷺ را پدیدآورنده تحولی بزرگ و تاریخی در سطح ایران، امت اسلامی و جهان معرفی می‌کند. این تحول، در سه مقطع تاریخی به‌تصویر کشیده شده است: بیداری ملت در پانزدهم خرداد ۱۳۴۲، استقبال میلیونی در دوازدهم بهمن ۱۳۵۷ و بدرقه میلیونی در چهاردهم خرداد ۱۳۶۸. این سه رویداد، نشان از قدرت جاذبه و تأثیر عمیق امام بر ملت دارد. وصیت‌نامه امام نیز با ادعایی عظیم همراه است: ملت ایران و توده میلیونی آن در عصر حاضر، بهتر از ملت حجاز در عهد رسول‌اللهﷺ و کوفه و عراق در عهد امیرالمؤمنین‌ؑ و حسین‌بن‌علی می‌باشند (امام خمینی، ۱۳۶۸، وصیت‌نامه سیاسی-الهی). این ادعا، نشان از باور عمیق امام به ظرفیت‌های نهفته در ملت ایران و نقش آنان در نظام‌سازی اسلامی دارد. همچنین، امام به‌عنوان کسی معرفی می‌شود که استعداد و آمادگی را در ملت عزیز ایران کشف و احیاء نمود. به‌اعتراف تاریخ، امام خمینی‌ﷺ تنها فقیه و عالم شیعه‌ای است که اندیشه حکومت اسلامی و ولایت فقیه را به شکل گسترده مورد مطالعه قرار داده و برای اثبات آن به تلفیق منابع نقلی و عقلی پرداخته است (فیروزکاه و بهرامی خوشکار، ۱۳۹۸). ایشان با نگاه جامع خود به اسلام، آن را نه صرفاً برای عبادت و مسائل فردی، بلکه برای اداره جوامع بشری کافی و کارآمد دانستند (لک‌زایی و جاویدی، ۱۳۹۷، ص ۸۲). رهبر انقلاب نیز در تبیین این تحول تاریخی، نظام‌سازی براساس فقه را اقدامی بی‌نظیر دانسته‌اند که پیش از امام خمینی‌ﷺ سابقه نداشته است؛ چه در دوران صفویه و چه در دوره‌های دیگر، چنین نظام اسلامی و نظام فقهی بر پا نشده بود (شهیدامام خامنه‌ای، ۱۷ شهریور ۱۳۹۰). امام خمینی‌ﷺ با ارائه خوانشی نو از فقه، فقه حکومتی را به‌عنوان تئوری کامل اداره جامعه معرفی نمودند و معتقد بودند که حکومت نشان‌دهنده

جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی، سیاسی، نظامی و فرهنگی است. ایشان با تأسیس نظام جمهوری اسلامی، عملاً نشان دادند که فقه شیعه ظرفیت نظام‌سازی و مدیریت جامعه را در عصر غیبت دارد.

۳-۲-۳. رهبر شهید؛ امتداد و تعمیق مکتب امام

رهبر شهید، حضرت آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای﵀، به‌عنوان مرید و یار وفادار و برجسته مکتب امام معرفی می‌شود که قدم در مسیر سلف صالح خود گذاشت و قریب به چهار دهه رهبری انقلاب و نظام اسلامی را بر عهده داشت. مهمترین دستاورد ایشان، تعمیق و ارتقاء سطح بینش و نگرش مردم و نظام‌سازی و جامعه‌پردازی بوده است. ثمره این تلاش، بعثت تازه ملت ایران پس از شهادت ایشان است که نصابی تازه از حضور مردمی را رقم زد. پیام تأکید می‌کند که مکتب "خامنه‌ای عزیز"، همان مکتب خمینی کبیر در امتداد اسلام ناب محمدیﷺ است. این عبارت، به‌وضوح بر تداوم و امتداد گفتمان نظام‌سازی اسلامی از امام به رهبر شهید تأکید دارد و نشان می‌دهد که مکتب خامنه‌ای، نه گفتمانی جدید و مستقل، بلکه ادامه طبیعی و تکامل‌یافته مکتب امام است. رهبر شهید با تکیه بر الگوی اسلامی نظام‌سازی که مرکب از ایمان، علم و عدل است، به تبیین ابعاد مختلف نظام‌سازی اسلامی پرداخت (عینی‌زاده (موحد)، ۱۳۹۷، ص ۱۲). در اندیشه سیاسی ایشان، مفهوم دولت با توجه به منشأ الهی-مردمی و اعتقاد به مردم‌سالاری دینی و اصول مسلّم استقلال، آزادی و جمهوری، مفهومی شبکه‌ای است که بر مبنای هندسه الهی شکل یافته است (لک‌زایی و جاویدی، ۱۳۹۷، ص ۸۶). رهبر شهید به دولت کوچک پویا و تعاملی معتقدند و کارویژه اصلی دولت را نظارت، حمایت و هدایت و اصل اساسی را عدم دخالت دولت در زندگی مردم می‌دانند؛ به جز زمانی که مصلحت اسلام یا مردم مسلمان اقتضا کند (لک‌زایی و جاویدی، ۱۳۹۷، ص ۸۸). براساس همین کارویژه، ایشان به دولت کریمه عدل‌محور معتقدند که مبنای آن اسلامی و جهت آن الهی است و اصول اساسی آن، برپایی قسط و عدالت، مردم‌سالاری، استقلال، مبارزه با فساد و بی‌عدالتی،

دفاع از حقوق ملت در همه زمینه‌ها، دفاع از حقوق مسلمانان عالم، و دفاع از هر مظلومی در هر نقطه عالم است (لک‌زایی و جاویدی، ۱۳۹۷، ص ۹۰).

از منظر فقه حکومتی، رهبر شهید با تبیین احکام حکومتی و قواعد فقهی مرتبط با اداره جامعه، گام‌های مهمی در جهت تعمیق و تکامل نظام‌سازی اسلامی برداشتند. ایشان با تأکید بر قاعده لاضرر و لاضرار در سیاست‌گذاری‌های کلان، قاعده اهم و مهم در اولویت‌بندی مصالح نظام، و قاعده تزاحم در مدیریت تعارضات، عملاً فقه حکومتی را از یک نظریه انتزاعی به یک برنامه عملیاتی برای اداره جامعه تبدیل نمودند (منیری، ۱۴۰۰، ص ۴۵). همچنین، ایشان با تأکید بر نقش عقل و تجربه در کنار شریعت در فرایند نظام‌سازی، به پویایی و کارآمدی فقه حکومتی در رویارویی با مقتضیات زمان و مکان کمک شایانی نمودند. چنان‌که خود ایشان تصریح کرده‌اند، نظام‌سازی یک امر دفعی و یکباره نیست؛ بلکه امری جاری و مستمر است که نیازمند بازنگری و تکامل دائمی است (شهید امام خامنه‌ای، ۱۷ شهریور ۱۳۹۰). این نگاه پویا به نظام‌سازی، نشان از فهم عمیق ایشان از ماهیت حکمرانی در عصر مدرن دارد که در آن، نظام‌سازی فرایندی تدریجی، تعاملی و پاسخ‌گو به مقتضیات زمان است.

۳-۲-۴. مؤلفه‌های مکتب امامین در نظام‌سازی

پیام، برخی از آموزه‌های تکرارشونده رهبر شهید را برمی‌شمارد که در واقع، مؤلفه‌های اصلی گفتمان نظام‌سازی اسلامی در مکتب امامین را تشکیل می‌دهند. این مؤلفه‌ها، خطوط قرمز نظام‌سازی اسلامی را ترسیم می‌کنند و نشان می‌دهند که گفتمان نظام‌سازی اسلامی در عین پویایی و انعطاف‌پذیری، از ثبات و اصالت برخوردار است. شاخص‌های دوازده‌گانه‌ای که رهبر انقلاب برای مکتب امام خمینی﵀ برمی‌شمارند، مؤید این ثبات و اصالت است.

مردم، صاحبان اصلی کشور و منشأ قدرت: این مؤلفه، نقش محوری مردم در نظام‌سازی اسلامی را تثبیت می‌کند و نظام سیاسی را مبتنی بر مقبولیت و مشارکت

مردمی معرفی می‌نماید. رهبر شهید برخلاف برخی برداشت‌های ناقص از نظریه ولایت فقیه، بر نقش اساسی مردم در نظام‌سازی اسلامی تأکید می‌ورزید. از منظر فقه حکومتی، این مؤلفه با قاعده فقهی لزوم رعایت مصلحت عمومی و وجوب حفظ نظام پیوند دارد و نشان می‌دهد که مشارکت مردمی، نه یک امر تشریفاتی، بلکه یک تکلیف شرعی و ضرورتی عقلایی برای استمرار و کارآمدی نظام است. تحقق شعار ما می‌توانیم: این شعار، نشان از باور به توانمندی‌های داخلی و خودباوری ملی در فرایند نظام‌سازی دارد و با قاعده فقهی وجوب سعی و تلاش برای تأمین نیازهای جامعه و حرمت اتکا به کافران (که برگرفته از قاعده نفی سبیل است) پیوند می‌یابد.

حمایت از مظلوم به‌عنوان وظیفه اسلامی، انسانی و ایرانی: این مؤلفه، نظام‌سازی اسلامی را به عرصه بین‌الملل و حمایت از جبهه مقاومت پیوند می‌زند و با قاعده فقهی نصرت مظلوم و وجوب دفاع از مسلمانان مظلوم سازگاری کامل دارد. رهبر شهید همواره بر این اصل تأکید داشته‌اند که حمایت از مظلوم، یکی از شاخص‌های مکتب امام خمینی رحمه‌الله است.

مبارزه با نظام سلطه و استکبار: نظام سلطه، بویژه آمریکا، به‌عنوان دشمن اصلی ملت ایران معرفی می‌شود که با هویت ممتاز و تسلیم‌ناپذیر این ملت مشکل دارد. این مؤلفه، تحقق عملی قاعده نفی سبیل در عرصه بین‌الملل است و نشان می‌دهد که نظام‌سازی اسلامی، در چارچوب مبارزه با سلطه‌گری و استکبار تعریف می‌شود. رهبر شهید، مبارزه با نظام سلطه را نه یک انتخاب، بلکه یک الزام شرعی و عقلانی برای حفظ استقلال و هویت نظام اسلامی می‌دانستند.

ایران قوی و مستقل در برابر اسرائیل بزرگ: پیام، وجود ایران قوی و مستقل را در مرز شرقی جغرافیای پوچ و دروغین اسرائیل بزرگ یعنی شرق فرات، مورد تعارض با نظام سلطه می‌داند. این مؤلفه، با قاعده فقهی دفاع از کیان اسلامی و وجوب جهاد برای دفع تهاجم پیوند دارد. رهبر شهید همواره بر تقویت قدرت نظامی و بازدارندگی ایران در برابر تهدیدات اسرائیل تأکید داشته‌اند و این را نه یک مسئله سیاسی، بلکه یک تکلیف شرعی و ملی تلقی می‌کرده‌اند.

۳-۳. مضمون فراگیر سوم: جنگ ترکیبی و راهبردهای مقابله؛ چالش‌های پیش‌روی نظام‌سازی

این مضمون، به تحلیل وضعیت کنونی و چالش‌های پیش‌روی نظام‌سازی اسلامی در رویارویی با دشمن می‌پردازد و از دو مضمون سازمان‌دهنده تشکیل شده است.

۳-۳-۱. راهبرد دشمن در جنگ ترکیبی

پیام، با توصیف وضعیت دشمن آغاز می‌کند: دشمن در مصاف با فرزندان دلاور شما در نیروهای مسلح دچار شکست شده و تحقیری پرمعنا و عمیق را تجربه می‌کند که واگرایی ملموس کشورها از او را سبب شده است. در چنین شرایطی، دشمن کید خود را در جنگ ترکیبی بر دو نقطه متمرکز ساخته است: یکی تاب‌آوری مردم؛ دیگری ایجاد خطا در دستگاه محاسباتی مسئولان کشور. این دو نقطه، نشان از یک راهبرد هوشمندانه از سوی دشمن دارد: تضعیف اراده جمعی مردم از یک سو، و ایجاد اختلال در تصمیم‌گیری‌های کلان نظام از سوی دیگر. جنگ ترکیبی به‌عنوان پدیده‌ای نوین در عرصه منازعات بین‌المللی، مزیت اصلی آن برای کشور ایجادکننده، امکان دستیابی به اهداف بدون درگیری نظامی مستقیم و حفظ انکارپذیری است (راجی و افتخاری، ۱۴۰۳، ص ۵). کارزار فشار حداکثری ضد ایران، نمونه‌ای از جنگ ترکیبی چندلایه آمریکایی بود که در آن، مؤلفه‌های اقتصادی، سیاسی، رسانه‌ای و روانی به‌صورت هم‌زمان علیه جمهوری اسلامی ایران به‌کار گرفته شد (راجی و افتخاری، ۱۴۰۳، ص ۱۲). پژوهشگران جنگ ترکیبی بر این باورند که این نوع جنگ، با بهره‌گیری از ابزارهای متنوع و غیرمستقیم، به دنبال تضعیف تاب‌آوری ملی و ایجاد اختلال در فرایند تصمیم‌گیری کشور هدف است (کلانتری، ۱۳۹۵، ص ۴۵).

از منظر فقه حکومتی، جنگ ترکیبی به‌عنوان یک تهدید نوین، نیازمند بازخوانی و بازتولید قواعد فقهی مرتبط با دفاع و جهاد است. قاعده دفاع از نفس و عرض و مال و دین که از قواعد مسلّم فقهی است، در عصر جنگ ترکیبی، به دفاع از هویت، باورها و سرمایه‌های اجتماعی جامعه تعمیم می‌یابد. همچنین، قاعده وجوب دفع ضرر محتمل و قاعده لاضرر (که مستند به حدیث نبوی لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام است)، در

رویارویی با تهدیدات جنگ ترکیبی، ایجاب می‌کند که نظام اسلامی با تدابیر پیشگیرانه و هوشمندانه، از آسیب‌پذیری‌های خود در برابر این تهدیدات بکاهد (منیری، ۱۴۰۰، ص ۵۰). از این منظر، تشخیص زودهنگام تهدیدات و اتخاذ راهکارهای پیشگیرانه، نه یک توصیه مدیریتی، بلکه یک تکلیف شرعی برای حاکم اسلامی به‌شمار می‌رود.

۳-۳-۲. ابزارهای دشمن و راهکارهای مقابله

ابزار اصلی دشمن در این جنگ ترکیبی، کاشت بذر تردید، یأس، ترس، بدگمانی و اختلاف است. در مقابل، پیام راهکارهای مقابله را چنین برمی‌شمارد: ایستادگی و روشن‌بینی، حفظ وحدت و انسجام، اعتماد متقابل، هم‌صدایی نکردن با دشمن و نقش کلیدی مسئولان در پشتیبانی از مردم. تأکید بر این نکته که هرگونه اقدامی که موجب بدبینی و سرخوردگی آحاد مردم شود، نوعی کمک به دشمن این کشور و مردمانش محسوب می‌گردد، نشان از حساسیت ویژه پیام نسبت به حفظ سرمایه اجتماعی و اعتماد عمومی دارد. تحقیقات نشان داده است که تاب‌آوری مردم، هدف اصلی جنگ ترکیبی دشمن است و دشمن پس از ناکامی در میدان‌های مختلف، تلاش خود را بر تضعیف تاب‌آوری مردم و ایجاد خطا در محاسبات مسئولان متمرکز کرده است (راجی و افتخاری، ۱۴۰۳، ص ۱۸). مدل مفهومی سیاست‌های تاب‌آوری سطح ساختاری نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران، مبتنی بر مؤلفه‌هایی چون انسجام ملی، اعتماد عمومی و کارآمدی نهادهاست (ابوصالح و دیگران، ۱۴۰۲). از منظر فقه حکومتی، راهکارهای مقابله با جنگ ترکیبی را می‌توان در چارچوب احکام حکومتی و قواعد فقهی زیر تبیین نمود.

ایستادگی و روشن‌بینی: این راهکار، با قاعده فقهی وجوب جهاد با نفس (که در قرآن کریم به «جاهِدُوا الْکُفَّارَ وَ الْمُنافِقینَ وَ اغْلُظُوا عَلَیْهِمْ» اشاره شده است) و نیز با قاعده لزوم بصیرت و تشخیص حق از باطل پیوند دارد. روشن‌بینی به‌عنوان یک وظیفه شرعی و عقلایی، در برابر دسیسه‌های دشمن که با کاشت بذر تردید و یأس در پی گمراهی جامعه هستند، قرار می‌گیرد. رهبر شهید همواره بر بصیرت‌افزایی و روشن‌بینی

عمومی به‌عنوان مهمترین راهکار مقابله با جنگ نرم دشمن تأکید داشته‌اند.

حفظ وحدت و انسجام: این راهکار، با قاعده فقهی لزوم اتحاد و پرهیز از تفرقه (که مستند به آیاتی چون «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمیعاً وَ لا تَفَرَّقُوا» و «وَ لا تَنازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذْهَبَ ریحُکُمْ» است) پیوند دارد. در شرایط جنگ ترکیبی، هرگونه تفرقه و اختلاف، نه تنها یک آسیب اجتماعی، بلکه یک گناه شرعی و خیانت به کیان اسلامی محسوب می‌شود (لک‌زایی و جاویدی، ۱۳۹۷، ص ۹۲). رهبر شهید، وحدت ملی را به‌عنوان بزرگترین سرمایه نظام اسلامی معرفی می‌کردند و هرگونه تلاش برای ایجاد تفرقه را مصداق کمک به دشمن می‌دانستند.

اعتماد متقابل و هم‌صدایی نکردن با دشمن: این راهکار، با قاعده فقهی نفی سبیل و حرمت تولی کفار پیوند دارد. هم‌صدایی با دشمن، در واقع، پذیرش سلطه فرهنگی و سیاسی دشمن است که به‌صراحت توسط قاعده نفی سبیل منع شده است. رهبر شهید همواره بر این اصل تأکید داشته‌اند که هرگونه هم‌صدایی با دشمن، حتی در مسائل به‌ظاهر بی‌ضرر، می‌تواند به‌تدریج زمینه‌ساز سلطه‌پذیری و وابستگی شود.

نقش مسئولان در پشتیبانی از مردم: این راهکار، با قاعده فقهی وجوب حفظ نظام و لزوم تأمین امنیت و آسایش مردم (که از وظایف حاکم اسلامی است) پیوند دارد. مسئولان به‌عنوان کارگزاران نظام اسلامی، وظیفه شرعی دارند که با پشتیبانی از مردم، اعتماد عمومی را حفظ کرده و از سرخوردگی و بدبینی آنان جلوگیری نمایند (منیری، ۱۴۰۰، ص ۵۵). رهبر شهید در بیانات خود همواره بر این نکته تأکید داشته‌اند که بزرگترین سرمایه نظام، اعتماد مردم است و هرگونه اقدامی که این اعتماد را خدشه‌دار کند، در واقع خدمت به دشمن به‌شمار می‌رود.

در پایان، پیام فرصت تازه‌ای برای معرفی عملی و تحقق بخشیدن به مکتب خمینی کبیر و خامنه‌ای عزیز شهید را در سراسر جهان ترسیم می‌کند و این نقش را بر عهده آحاد ملت خصوصاً جوانان، نخبگان و اهالی فکر و اندیشه و هنر می‌گذارد تا براساس همین مکتب و در مسیر اسلام ناب، آینده درخشان ایران عزیز را بسازند. این فراخوان، نشان از نگاه آینده‌نگر و امیدآفرین پیام دارد که با وجود تمامی چالش‌ها، افق‌های

روشنی را برای نظام‌سازی اسلامی ترسیم می‌کند و نقش آفرینی نسل جوان را در این مسیر، محوری و تعیین‌کننده معرفی می‌نماید.

۴. بحث و تفسیر یافته‌ها

یافته‌های تحلیل مضمون نشان داد که پیام رهبر سوم انقلاب اسلامی ایران، دارای ساختاری منسجم و سه‌لایه است که هر لایه، به جنبه‌ای از گفتمان نظام‌سازی اسلامی می‌پردازد. در این بخش، به تفسیر هر یک از مضامین فراگیر و نسبت آنها با یکدیگر با تأکید بر ظرفیت‌های فقه حکومتی پرداخته می‌شود. آنچه در این بخش مورد نظر است، فراتر رفتن از توصیف صرف مضامین و ارائه جهش‌های تفسیری است که بتواند دلالت‌های نظری و عملی این گفتمان را برای نظام‌سازی اسلامی در عصر حاضر روشن سازد.

۴-۱. غدیر و ولایت؛ بازتعریف مشروعیت نظام‌سازی اسلامی در چارچوب فقه حکومتی

نخستین مضمون فراگیر، غدیر را به‌عنوان بنیاد نظری نظام‌سازی اسلامی معرفی می‌کند. این رویکرد دارای چند جنبه مهم است که هر یک با ظرفیت‌های فقه حکومتی پیوندی عمیق دارد. نخست آنکه پیام با تأکید بر اینکه غدیر روز عهد معهود و میثاق مأخوذ است و خداوند در آن تکلیف مدیریت جامعه و نظام اسلامی را مشخص فرموده، نشان می‌دهد که نظام‌سازی اسلامی امری توافقی یا قراردادی نیست، بلکه تکلیفی الهی است که از متن دین برمی‌خیزد. این نگاه، نظام‌سازی اسلامی را در چارچوب مشروعیت الهی تعریف می‌کند و آن را از نظام‌سازی‌های صرفاً انسانی یا عرفی متمایز می‌سازد. چنان‌که امام خمینی‌ﷺ تصریح کرده است، مسئله غدیر، مسئله حکومت است، نه مسئله‌ای در عرض سایر مسائل فرعی (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، ص ۱۱۲). از این منظر، غدیر نه تنها یک واقعه تاریخی، بلکه بنیان‌گذار نظریه حکومت در اسلام است که در آن پیامبر اکرمﷺ به‌صراحت تکلیف مدیریت جامعه پس از خود را تعیین نموده است.

دوم آنکه امیرالمؤمنین‌ﷺ به‌عنوان اسوه اعلی و الگویی جامع معرفی می‌شود که نظام‌سازی اسلامی را تنها به ساختارها و نهادها محدود نمی‌کند، بلکه به الگوی رفتاری

و اخلاقی نیز نیازمند می‌داند. الگوبودن امیرالمؤمنین برای آحاد مسلمین از طفل خردسال تا کهنسالان، نشان از جامعیت این الگو دارد و اقتدای امامین انقلاب به ایشان، مشروعیت و کارآمدی رهبری را در گرو تأسّی به سیره علوی معرفی می‌کند. پژوهشگران بر این باورند که بازتاب مؤلفه‌های فرهنگ غدیر در بیانات امامین انقلاب اسلامی نشان می‌دهد که فرهنگ غدیر به‌عنوان مبنای تعیین ولایت و امامت، محور بنیادی و الگوی راهبردی در شکل‌گیری اندیشه سیاسی اجتماعی انقلاب اسلامی است (پیری، ۱۴۰۱، ص ۲۵). این جنبه، به بعد اخلاقی و تربیتی نظام‌سازی اسلامی اشاره دارد که در بسیاری از تحلیل‌های سیاسی-اجتماعی مغفول می‌ماند.

سوم آنکه پیوند غدیر با نظام‌سازی اسلامی در پیام رهبری، نشان از یک بازخوانی نظری از غدیر دارد که فراتر از خوانش صرفاً کلامی یا تاریخی، آن را به‌عنوان یک نظریه سیاسی-اجتماعی برای عصر غیبت به‌کار می‌گیرد. در این بازخوانی، غدیر نه فقط یک رویداد تاریخی، بلکه یک اصل راهبردی برای تداوم ولایت و امامت در قالب نظام‌سازی اسلامی در عصر حاضر است. از منظر فقه حکومتی، غدیر به‌عنوان بنیاد نظری نظام‌سازی، قاعده فقهی لزوم اطاعت از اولی‌الامر را در سطح کلان اجتماعی و سیاسی به‌کار می‌گیرد. این قاعده که در عصر غیبت به نظریه ولایت فقیه تعبیر می‌شود، مشروعیت نظام سیاسی را در گرو اتصال به ولایت معصومین علیهم‌السلام و اجرای احکام الهی در جامعه تعریف می‌کند (لک‌زایی و جاویدی، ۱۳۹۷، ص ۸۲؛ سیدباقری، ۱۴۰۰، ص ۱۰) نیز تأکید کرده است که نظام‌سازی در فقه سیاسی شیعه بر پایه مشروعیت الهی-مردمی استوار است و غدیر، نقطه عطفی در تبیین این مشروعیت به‌شمار می‌رود. از این منظر، نظام‌سازی اسلامی نه یک امر اختیاری، بلکه یک تکلیف شرعی است که بر عهده همه مسلمانان، بویژه فقها و حاکمان اسلامی، نهاده شده است. فقه حکومتی با تبیین احکام و قواعد مرتبط با این تکلیف، امکان تحقق عملی نظام‌سازی اسلامی را فراهم می‌آورد.

۴-۲. مکتب امامین؛ تداوم گفتمان در گذار تاریخی با تأکید بر فقه حکومتی

دومین مضمون فراگیر، هسته مرکزی پیام را تشکیل می‌دهد و به تبیین تداوم

گفتمـان نظام‌سـازی اسـلامی از امـام خمینـی﵀ بـه رهبـر شـهید می‌پـردازد. ایـن تـداوم در چند سـطح قابـل تحلیـل اسـت کـه هـر یـک بـا ظرفیت‌هـای فقـه حکـومتی پیونـدی ناگسستنی دارد.

سطح نخست، تداوم در مبانی با محوریت قیام‌لله و فقه حکومتی است. قیام‌لله به‌عنوان زیربنای مشترک هر دو مکتب، هسته مرکزی نظام‌سازی اسلامی را تشکیل می‌دهد. ایـن مفهوم، با استناد به آیه شریفه و اولین پیام امـام، ریشـه‌ای قرآنـی و تـاریخی دارد و نشـان می‌دهد که نظام‌سازی اسلامی، یک جنبش الهی است که با بپاخاسـتن بـرای خـدا آغـاز می‌شود و در مسیر جهاد فی سبیل الله، به هدایت الهی دست می‌یابد (جمشـیدی، ۱۳۹۸، ص ۱۲). از منظر فقه حکومتی، قیام‌لله، تحقق عملی قاعده وجوب امر به معروف و نهی از منکـر و قاعده نفی سبیل در سطح کلان اجتماعی و سیاسی است. ایـن تـداوم در مبـانی، موجـب شده است که نظام‌سازی اسلامی در هر دو دوره، از اصالت و هویـت دینـی خـود حفـظ شود و فقه حکومتی به‌عنوان چارچوب نظری و عملی این نظام‌سـازی، نقـش خـود را در هدایت جامعه ایفا نماید. به‌عبارت دیگـر، قیـام‌لله در اندیشـه امـام خمینـی﵀، سیاسـت را تحقق عملی حکمت، اخلاق و عرفـان در جامعـه و آخـرین سـیر از سـیرهای چهارگانـه سلوک معنا می‌کند (جمشیدی، ۱۳۹۸، ص ۱۵).

سطح دوم، تداوم در کنشگری با تکیه بر تحـول تـاریخی و احکـام حکـومتی اسـت. پیام با اشاره به سه مقطع تاریخی (۱۵ خرداد ۴۲، ۱۲ بهمن ۵۷، ۱۴ خـرداد ۶۸) و سـپس بعثـت تـازه پس از شهادت رهبر شهید، نشان می‌دهـد کـه نظام‌سـازی اسـلامی، یـک فراینـد پویـا و پیوسته است که در هر دوره، بـا کنشـگری جمعـی ملـت ایـران، جلـوه‌ای تـازه می‌یابـد. عبارت بعثت تازه، نشان از گسست‌ناپذیری این جریان دارد؛ به‌گونه‌ای کـه حتـی فقـدان رهبر نیز نمی‌تواند آن را متوقف سازد و بلکه می‌تواند به نصـابی تـازه از حضـور مردمـی منجر شود. رهبر شهید با استفاده از ظرفیت احکام حکومتی، توانست نظام‌سازی اسـلامی را در رویارویی با مقتضیات زمان و مکان، به‌روز و کارآمد نگـه دارد. ایشـان بـا صـدور احکام حکومتی در حوزه‌های اقتصادی، فرهنگی و سیاسی، عمـلاً نشـان دادنـد کـه فقـه حکومتی، فقهی پویا و پاسخ‌گو به نیازهای جامعه اسـت و می‌توانـد در شـرایط مختلـف،

راهکارهای مناسب برای اداره جامعه ارائه دهد (منیری، ۱۴۰۰، ص ۴۵).

سطح سوم، تداوم در نظام‌سازی به‌عنوان تلفیق نظریه و عمل با تأکید بر قواعد فقهی است. رهبر شهید به‌عنوان کسی معرفی می‌شود که به تعمیق و گسترش و استمرار تحول امام پرداخت و برای تکامل و تحقق آن، نظام‌سازی و جامعه‌پردازی نمود. این عبارت، نشان از یک نظریه تکاملی در نظام‌سازی اسلامی دارد: امام، پایه‌های نظری و عینی نظام‌سازی را بنیان نهاد و رهبر شهید، آن را در سطح نظام‌سازی (ساختارها و نهادها) و جامعه‌پردازی (فرهنگ و سرمایه اجتماعی) به پیش برد. در این نگاه، مکتب خامنه‌ای، نه یک گفتمان جدید، بلکه امتداد اسلام ناب محمدی در ادامه مکتب خمینی است (عینی‌زاده (موحد)، ۱۳۹۷، ص ۱۲). از منظر فقه حکومتی، دولت کریمه عدل‌محور، دولتی است که در آن قواعد فقهی همچون قاعده عدالت، قاعده لاضرر، قاعده نفی سبیل و قاعده وجوب حفظ نظام، به‌عنوان اصول راهبردی در سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری به‌کار گرفته می‌شوند. این دولت، با تکیه بر شریعت و فقه پویا، در پی تحقق عدالت، استقلال، آزادی و کرامت انسانی در جامعه است.

سطح چهارم، تداوم در مؤلفه‌های عینی با تکیه بر قواعد فقهی است. مؤلفه‌های برشمرده شده در پیام (مردم‌سالاری، خودباوری، حمایت از مظلوم، مبارزه با سلطه و استقلال)، همگی در بیانات و مکتوبات امام خمینی‌ﷺ نیز ریشه دارند. این مؤلفه‌ها، خطوط قرمز نظام‌سازی اسلامی را ترسیم می‌کنند و نشان می‌دهند که گفتمان نظام‌سازی اسلامی در عین پویایی و انعطاف‌پذیری، از ثبات و اصالت برخوردار است. شاخص‌های دوازده‌گانه‌ای که رهبر انقلاب برای مکتب امام خمینی‌ﷺ برمی‌شمارند، مؤید این ثبات و اصالت است. مردم‌سالاری دینی با قاعده لزوم رعایت مصلحت عمومی و وجوب مشارکت در امور جامعه پیوند دارد. خودباوری و تحقق شعار ما می‌توانیم با قاعده وجوب سعی و تلاش برای تأمین نیازهای جامعه و حرمت اتکا به کافران پیوند دارد. حمایت از مظلوم با قاعده نصرت مظلوم و وجوب دفاع از مسلمانان مظلوم پیوند دارد. مبارزه با نظام سلطه و استکبار و استقلال با قاعده نفی سبیل و وجوب حفظ عزت و استقلال مسلمانان پیوند دارد.

۴-۳. جنگ ترکیبی؛ آزمون نظام‌سازی در شرایط بحرانی با تأکید بر احکام حکومتی

سومین مضمون فراگیر، به چالش‌های پیش‌روی نظام‌سازی اسلامی در شرایط کنونی می‌پردازد و نشان می‌دهد که نظام‌سازی، نه یک فرایند خطی و بدون مانع، بلکه عرصه‌ای از رقابت و تقابل با دشمن است. این مضمون دارای چند جنبه راهبردی است که هر یک با احکام حکومتی و قواعد فقهی پیوندی عمیق دارد.

نخست، تشخیص دو نقطه توسط دشمن (تاب‌آوری مردم و دستگاه محاسباتی مسئولان)، نشان از آسیب‌شناسی دقیق دشمن از نقاط قوت و ضعف نظام اسلامی دارد. تاب‌آوری مردم به‌عنوان سرمایه اجتماعی نظام و صحت دستگاه محاسباتی به‌عنوان عقلانیت مدیریتی، دو رکن اساسی نظام‌سازی اسلامی هستند که دشمن برای تضعیف آنها برنامه‌ریزی کرده است. پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه تاب‌آوری سیاسی نشان می‌دهد که مدل مفهومی سیاست‌های تاب‌آوری سطح ساختاری نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران، مبتنی بر مؤلفه‌هایی چون انسجام ملی، اعتماد عمومی و کارآمدی نهادهاست (راجی و افتخاری، ۱۴۰۳، ص ۱۸) نیز بر این باورند که کارزار فشار حداکثری ضد ایران، نمونه‌ای از جنگ ترکیبی چندلایه آمریکایی بود که در آن، مؤلفه‌های اقتصادی، سیاسی، رسانه‌ای و روانی به‌صورت هم‌زمان علیه جمهوری اسلامی ایران به‌کار گرفته شد. از منظر فقه حکومتی، حفظ تاب‌آوری مردم، مصداق قاعده وجوب حفظ نظام است که از مهمترین قواعد فقهی در عرصه حکمرانی به‌شمار می‌رود. براساس این قاعده، حاکم اسلامی وظیفه دارد تمامی تدابیر لازم را برای حفظ نظام و جلوگیری از فروپاشی آن به‌کار گیرد. همچنین، صحت دستگاه محاسباتی مسئولان با قاعده وجوب مشورت و لزوم کارشناسی در تصمیم‌گیری‌ها پیوند دارد. براساس این قاعده، مسئولان نظام اسلامی موظف هستند در تصمیم‌گیری‌های خود، از نظرات کارشناسان و متخصصان بهره بگیرند و از تصمیم‌گیری‌های شتاب‌زده و غیرکارشناسی پرهیز نمایند (منیری، ۱۴۰۰، ص ۵۰).

دوم، ابزارهای دشمن (تردید، یأس، ترس، بدگمانی و اختلاف)، همگی مضاد با سرمایه اجتماعی هستند. این ابزارها، در مقابل راهکارهای مقابله (ایستادگی، روشن‌بینی،

وحدت، انسجام، اعتماد و هم‌صدایی نکردن با دشمن) قرار می‌گیرند که همگی بر انسجام درونی جامعه و نظام تأکید دارند. از منظر فقه حکومتی، ایستادگی و روشن‌بینی با قاعده وجوب جهاد با نفس و لزوم بصیرت و تشخیص حق از باطل پیوند دارد. حفظ وحدت و انسجام با قاعده لزوم اتحاد و پرهیز از تفرقه (مستند به آیاتی چون وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمیعاً وَ لا تَفَرَّقُوا و وَ لا تَنازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَ تَذْهَبَ ریحُکُمْ) پیوند دارد. اعتماد متقابل با قاعده لزوم حسن ظن به مؤمنان و حرمت سوء ظن پیوند دارد و هم‌صدایی نکردن با دشمن با قاعده نفی سبیل و حرمت تولی کفار پیوند دارد. در شرایط جنگ ترکیبی، هرگونه تفرقه و اختلاف، نه تنها یک آسیب اجتماعی، بلکه یک گناه شرعی و خیانت به کیان اسلامی محسوب می‌شود (لک‌زایی و جاویدی، ۱۳۹۷، ص ۹۲). رهبر شهید همواره بر این اصل تأکید داشته‌اند که هرگونه هم‌صدایی با دشمن، حتی در مسائل به‌ظاهر بی‌ضرر، می‌تواند به‌تدریج زمینه‌ساز سلطه‌پذیری و وابستگی شود.

سوم، نقش محوری مسئولان در پشتیبانی از مردم و هشدار درباره اقداماتی که موجب بدبینی و سرخوردگی آحاد مردم شود، نشان از حساسیت پیام نسبت به شکاف بین مردم و حاکمیت دارد. در شرایط جنگ ترکیبی، هرگونه اقدام که به بی‌اعتمادی مردم به نظام بینجامد، کمک به دشمن تلقی می‌شود. این رویکرد، عدالت و پاسخ‌گویی را به‌عنوان دو شرط اساسی برای بقای نظام‌سازی در شرایط بحرانی مطرح می‌کند. پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه اعتماد در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای نشان می‌دهد که ایشان اعتماد را به‌عنوان یکی از ارکان اساسی نظام‌سازی اسلامی مورد توجه قرار داده‌اند (درخشه و دیگران، ۱۴۰۱). از منظر فقه حکومتی، پشتیبانی مسئولان از مردم، مصداق قاعده وجوب عدالت در حکمرانی و لزوم رعایت حقوق مردم است. براساس این قاعده، حاکم اسلامی وظیفه دارد که با رعایت عدالت و انصاف در برخورد با مردم، اعتماد آنان را جلب کرده و از سرخوردگی و بدبینی آنان جلوگیری نماید. همچنین، هرگونه اقدامی که موجب بدبینی و سرخوردگی مردم شود، نه تنها یک اشتباه مدیریتی، بلکه یک گناه شرعی و خیانت به کیان اسلامی محسوب می‌شود (منیری، ۱۴۰۰، ص ۵۵).

۴-۴. نسبت‌سنجی مضامین فراگیر: چارچوب سه‌وجهی نظام‌سازی اسلامی در پرتو فقه حکومتی

نگاه کلان به شبکه مضامین نشان می‌دهد که پیام رهبری، یک گفتمان سه‌وجهی از نظام‌سازی اسلامی را ترسیم می‌کند که هر وجه، بیانگر یکی از لایه‌های به‌هم‌پیوسته این فرایند است. این سه وجه، نه در عرض یکدیگر، بلکه در طول یکدیگر و در یک چرخه پویا قرار دارند.

وجه نخست، وجه نظری-بنیادین (غدیر و ولایت) است که در آن نظام‌سازی اسلامی ریشه در متن دین و ولایت دارد و براساس تکلیف الهی و الگوی علوی شکل می‌گیرد. از منظر فقه حکومتی، این وجه، مشروعیت نظام‌سازی را در چارچوب قاعده لزوم اطاعت از اولی‌الامر و نظریه ولایت فقیه تبیین می‌کند و نشان می‌دهد که نظام‌سازی اسلامی، یک تکلیف شرعی است که بر عهده حاکم اسلامی و جامعه نهاده شده است. وجه دوم، وجه تاریخی-تکوینی (مکتب امامین) است که نظام‌سازی اسلامی را به‌عنوان یک فرایند تاریخی و تدریجی از امام خمینی﵀ تا رهبر شهید به‌تصویر می‌کشد و تداوم و پویایی گفتمان را نشان می‌دهد. از منظر فقه حکومتی، این وجه، نشان‌دهنده کاربست احکام حکومتی و قواعد فقهی در فرایند نظام‌سازی است و ثابت می‌کند که فقه حکومتی، فقهی پویا و پاسخ‌گو به مقتضیات زمان و مکان است. وجه سوم، وجه راهبردی-مقابله‌ای (جنگ ترکیبی) است که نظام‌سازی اسلامی را در بستر تقابل با دشمن نشان می‌دهد و بر ضرورت راهبردهای هوشمندانه برای حفظ سرمایه‌های اجتماعی و مدیریتی تأکید دارد. از منظر فقه حکومتی، این وجه، نشان‌دهنده کاربست قواعد فقهی دفاعی و جهادی (همچون قاعده دفع ضرر محتمل و قاعده لاضرر) در رویارویی با تهدیدات نوین است و ظرفیت پاسخ‌گویی فقه حکومتی به پیچیده‌ترین چالش‌های عصر حاضر را به‌نمایش می‌گذارد.

آنچه این سه وجه را به یک چرخه پویا تبدیل می‌سازد، بازخورد پیوسته آنها بر یکدیگر است. به‌گونه‌ای که مقابله موفق با جنگ ترکیبی (وجه سوم)، مشروعیت وجه نخست (ولایت) را بازتولید می‌کند و تداوم تاریخی وجه دوم (مکتب) را تضمین

می‌نماید. به‌عبارت دیگر، هرگاه نظام‌سازی اسلامی در رویارویی با بحران‌ها (جنگ ترکیبی) کارآمدی خود را نشان دهد، مشروعیت الهی-مردمی آن (غدیر و ولایت) در اذهان عمومی تثبیت می‌شود و این مشروعیت، بستر را برای تداوم تاریخی مکتب (امامین) فراهم می‌آورد. این چرخه، نشان از یک نظام‌سازی خودتثبیت‌گر دارد که در آن، بحران‌ها نه نقطه‌ضعف، بلکه فرصتی برای بازتولید مشروعیت و کارآمدی نظام به‌شمار می‌روند.

تمایز این مدل سه‌وجهی با نظریه‌های رقیبِ نظام‌سازی (همچون لیبرال‌دموکراسی، سکولاریسم یا حتی دیگر قرائت‌های اسلام‌گرا) در آن است که درحالی‌که نظریه‌های سکولار دولت، مشروعیت را صرفاً در اراده عمومی یا کارآمدی عقلانی جستجو می‌کنند، مدل ارائه‌شده در این پژوهش، مشروعیت را در تلفیق اراده الهی (ولایت) و اراده مردمی (بیعت و مشارکت) تعریف می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۷، ص ۴۵؛ کچویی، ۱۳۹۹، ص ۱۱۲). این تمایز بنیادین، نه تنها نظام‌سازی اسلامی را از مدل‌های رقیب متمایز می‌سازد، بلکه ظرفیت آن را برای پاسخ‌گویی به چالش‌های عصر مدرن (همچون مشارکت، عدالت و استقلال) به‌نمایش می‌گذارد. به‌عبارت دیگر، درحالی‌که مدل‌های سکولار با بحران مشروعیت در شرایط بحران مواجه می‌شوند، مدل مبتنی بر ولایت با تکیه بر قاعده نفی سبیل و وجوب حفظ نظام، ظرفیت ذاتی برای عبور از بحران‌ها را داراست. پیام رهبری، در حقیقت، نقشه راه نظام‌سازی اسلامی را در شرایط پس از شهادت قائد شهید ترسیم می‌کند و با تأکید بر تداوم مکتب، نقش مردم، نخبگان و مسئولان را در این مسیر تعیین می‌نماید. فقه حکومتی به‌عنوان چارچوب نظری و عملی این نظام‌سازی، با ارائه قواعد و احکام مورد نیاز، امکان تحقق این نقشه راه را فراهم می‌آورد.

۴-۵. محدودیت‌های پژوهش و افق‌های پیش‌رو

با وجود غنای یافته‌ها و عمق تفسیر ارائه‌شده، این پژوهش به‌عنوان یک تحلیل مضمونی کیفی، ذاتاً به تفسیر متن یک پیام واحد محدود است و به بررسی زمینه‌های

اجتماعی دریافت پیام یا تأثیرات عملی آن بر رفتار نخبگان و افکار عمومی نپرداخته است. همچنین، این پژوهش به مقایسه این پیام با پیام‌های مناسباتی سایر رهبران انقلاب در ادوار گذشته یا اسناد بالادستی همچون بیانیه گام دوم انقلاب نپرداخته است. ازاین‌رو، پژوهش‌های آینده می‌توانند با روش‌های کمی یا ترکیبی، به ارزیابی میزان تأثیرگذاری این گفتمان بر جامعه ایران یا نخبگان سیاسی بپردازند. همچنین، تحلیل تطبیقی این پیام با سایر بیانیه‌های رهبران انقلاب در مناسبت‌های مشابه، می‌تواند به غنای ادبیات نظری نظام‌سازی اسلامی بیفزاید و افق‌های تازه‌ای را در فهم تداوم و تحول گفتمان انقلاب اسلامی بگشاید. بویژه، بررسی میزان انطباق مؤلفه‌های این گفتمان با شاخص‌های حکمرانی مطلوب در نظریه‌های نوین مدیریت دولتی، می‌تواند زمینه‌ساز گفت‌وگوی سازنده میان فقه حکومتی و علوم انسانی مدرن باشد.

۵. نتیجه‌گیری

تحلیل مضمون پیام رهبر سوم انقلاب اسلامی در چهاردهم خرداد ۱۴۰۵ نشان داد که این پیام، فراتر از یک سخنرانی مناسباتی، بیانیه‌ای نظری در باب نظام‌سازی اسلامی است که در آن، سه مناسبت غدیر، سالگرد رحلت امام خمینی﵀ و فقدان رهبر شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀، در یک گفتمان منسجم به هم پیوند خورده‌اند. مضامین مستخرج از پیام، در قالب سه مضمون فراگیر، هشت مضمون سازمان‌دهنده و بیست و پنج مضمون پایه، شبکه‌ای از معانی را ترسیم کردند که نشان از عمق و پیچیدگی این متن دارد. آنچه این پیام را از سایر بیانیه‌های مناسباتی متمایز می‌سازد، نه صرفاً هم‌زمانی سه مناسبت، بلکه ارائه یک نظریه منسجم از نظام‌سازی اسلامی است که در آن، مبانی نظری (ولایت)، تداوم تاریخی (مکتب امامین) و چالش‌های معاصر (جنگ ترکیبی) در یک چارچوب مفهومی به‌هم‌پیوسته، تبیین شده‌اند.

مهمترین یافته‌های این پژوهش در پنج محور قابل جمع‌بندی است. نخست آنکه پیام، غدیر را به‌عنوان بنیاد نظری نظام‌سازی اسلامی معرفی می‌کند و با تأکید بر عهد معهود و اسوه اعلی بودن امیرالمؤمنین﵇، مشروعیت نظام‌سازی اسلامی را در ولایت و

اقتدا به سیره علوی تعریف می‌نماید. از منظر فقه حکومتی، این رویکرد، نظام‌سازی اسلامی را در چارچوب قاعده لزوم اطاعت از اولی‌الامر و نظریه ولایت فقیه تبیین می‌کند و نشان می‌دهد که نظام‌سازی اسلامی، یک تکلیف شرعی است که بر عهده حاکم اسلامی و جامعه نهاده شده است. این بازخوانی از غدیر، آن را از یک واقعه صرفاً تاریخی به یک نظریه سیاسی- اجتماعی برای عصر غیبت ارتقا می‌دهد و به‌عنوان الگویی راهبردی در شکل‌گیری اندیشه سیاسی اجتماعی انقلاب اسلامی معرفی می‌کند.

دوم آنکه پیام، تداوم گفتمان نظام‌سازی اسلامی را از امام خمینی‌ﷺ به رهبر شهیدﷺ به‌تصویر می‌کشد و با معرفی قیام‌لله به‌عنوان زیربنای مشترک، نشان می‌دهد که مکتب امام شهید خامنه‌ایﷺ، امتداد طبیعی مکتب خمینی در مسیر اسلام ناب محمدیﷺ است. از منظر فقه حکومتی، قیام‌لله به‌عنوان تحقق عملی قاعده وجوب امر به معروف و نهی از منکر و قاعده نفی سبیل در سطح کلان اجتماعی و سیاسی، نقش بنیادین در نظام‌سازی اسلامی ایفا می‌کند. مؤلفه‌های این مکتب شامل مردم‌سالاری دینی، خودباوری، حمایت از مظلوم، مبارزه با سلطه و استقلال، خطوط اصلی نظام‌سازی اسلامی را ترسیم می‌کنند و هر یک با قواعد فقهی مشخصی پیوند دارند که در این پژوهش به تفکیک تبیین شد. این تداوم در چهار سطح مبانی، کنشگری، نظام‌سازی و مؤلفه‌های عینی، نشان از یک نظریه تکاملی در نظام‌سازی اسلامی دارد که در آن، امام خمینیﷺ پایه‌های نظری و عینی را بنیان نهاد و رهبر شهید، آن را در سطح نظام‌سازی و جامعه‌پردازی به پیش برد.

سوم آنکه پیام، با تحلیل راهبرد دشمن در جنگ ترکیبی، تاب‌آوری مردم و صحت دستگاه محاسباتی مسئولان را به‌عنوان دو نقطه کانونی تهدید معرفی می‌کند و در مقابل، راهکارهای ایستادگی، روشن‌بینی، وحدت و نقش مسئولان در پشتیبانی از مردم را ارائه می‌دهد. از منظر فقه حکومتی، این راهکارها با قواعد فقهی همچون قاعده وجوب حفظ نظام، قاعده لزوم اتحاد و پرهیز از تفرقه، قاعده نفی سبیل و قاعده وجوب عدالت در حکمرانی پیوند دارند و نشان می‌دهند که فقه حکومتی، ظرفیت پاسخ‌گویی به چالش‌های پیچیده عصر حاضر را دارد. تشخیص زودهنگام این دو نقطه توسط دشمن و

ارائه راهکارهای متناسب توسط پیام، نشان از یک آسیب‌شناسی دقیق و یک راهبرد هوشمندانه برای حفظ سرمایه‌های اجتماعی و مدیریتی نظام در شرایط بحرانی دارد.

چهارم آنکه پیام، نظام‌سازی اسلامی را به‌عنوان یک فرایند پویا و پیوسته ترسیم می‌کند که در هر دوره، با کنشگری جمعی ملت، جلوه‌ای تازه می‌یابد و بعثت تازه پس از شهادت رهبر شهید، گواه این پویایی است. از منظر فقه حکومتی، این پویایی ناشی از کاربست احکام حکومتی و قواعد فقهی در فرایند نظام‌سازی است که به فقه حکومتی امکان می‌دهد تا خود را با مقتضیات زمان و مکان تطبیق دهد و پاسخ‌گوی نیازهای نوپدید جامعه باشد. این نگاه پویا به نظام‌سازی، نشان از فهم عمیق رهبر شهید از ماهیت حکمرانی در عصر مدرن دارد که در آن، نظام‌سازی فرایندی تدریجی، تعاملی و پاسخ‌گو به مقتضیات زمان است (شهید امام خامنه‌ای، ۱۷ شهریور ۱۳۹۰؛ منیری، ۱۴۰۰، ص ۴۵).

پنجم و آخر آنکه سه مضمون فراگیر این پیام، یک چارچوب سه‌وجهی از نظام‌سازی اسلامی را ترسیم می‌کنند که در آن، وجه نظری- بنیادین (غدیر و ولایت)، وجه تاریخی-تکوینی (مکتب امامین) و وجه راهبردی- مقابله‌ای (جنگ ترکیبی) در یک چرخه پویا قرار دارند. این چرخه نشان می‌دهد که مقابله موفق با جنگ ترکیبی، مشروعیت وجه نخست را بازتولید می‌کند و تداوم تاریخی وجه دوم را تضمین می‌نماید. بدین‌سان، پیام رهبری نه تنها نقشه راه نظام‌سازی اسلامی را در شرایط پس از شهادت قائد شهید ترسیم می‌کند، بلکه با تأکید بر تداوم مکتب، نقش مردم، نخبگان و مسئولان را در این مسیر تعیین می‌نماید. فقه حکومتی به‌عنوان چارچوب نظری و عملی این نظام‌سازی، با ارائه قواعد و احکام مورد نیاز، امکان تحقق این نقشه راه را فراهم می‌آورد.

در نهایت، این پژوهش نشان داد که تحلیل مضمون، به‌عنوان یک روش کیفی، می‌تواند ابزاری کارآمد برای کشف لایه‌های معنایی متون سیاسی- مذهبی و تبیین گفتمان‌های حاکم بر نظام‌سازی اسلامی باشد. همچنین، این پژوهش نشان داد که فقه حکومتی با ارائه قواعد و احکام مورد نیاز، نقش بنیادین در تبیین مشروعیت، کارآمدی و استمرار نظام‌سازی اسلامی ایفا می‌کند و ظرفیت پاسخ‌گویی به چالش‌های پیچیده

عصر حاضر را دارد. با وجود غنای یافته‌ها، این پژوهش به‌عنوان یک تحلیل مضمونی کیفی، به تفسیر متن یک پیام واحد محدود است و به بررسی زمینه‌های اجتماعی دریافت پیام یا تأثیرات عملی آن نپرداخته است. ازاین‌رو، پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های آینده، به تحلیل مضمون مجموعه بیانات رهبران انقلاب در بازه‌های زمانی مختلف بپردازند تا سیر تحول گفتمان نظام‌سازی اسلامی را در گذر زمان به‌دقت ترسیم نمایند. همچنین، مقایسه مضامین مستخرج از پیام‌های مناسباتی رهبران انقلاب با یکدیگر و با اسناد بالادستی همچون بیانیه گام دوم انقلاب، می‌تواند افق‌های تازه‌ای را در شناخت تداوم و تحول گفتمان انقلاب اسلامی گشوده و به غنای ادبیات نظری این حوزه بیفزاید. بویژه، بررسی میزان انطباق مؤلفه‌های این گفتمان با شاخص‌های حکمرانی مطلوب در نظریه‌های نوین مدیریت دولتی، می‌تواند زمینه‌ساز گفت‌وگوی سازنده میان فقه حکومتی و علوم انسانی مدرن باشد و راه را برای نظریه‌پردازیِ بومیِ نظام‌سازی اسلامی در عرصه جهانی هموار سازد.

منابع

* قرآن کریم.

** نهج‌البلاغه.

ابوصالح، سیدحسن؛ لک‌زایی، نجف؛ هاشمیان، سیدمحمدحسین. (۱۴۰۲). مدل مفهومی سیاست‌های تاب‌آوری سطح ساختاری نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران در گام دوم انقلاب اسلامی با روش تحلیل مضمون. پژوهش‌های تطبیقی فقه، حقوق و سیاست، ۶(۳) ، صص ۱۸۶-۲۰۵.

امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۳). صحیفه امام (پیام ۱۵ اردیبهشت). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی﵀.

امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی﵀.

امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۸). وصیت‌نامه سیاسی-الهی امام خمینی﵀. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی﵀.

پیری، مجتبی. (۱۴۰۱). بازتاب مؤلفه‌های فرهنگ غدیر در بیانات امامین انقلاب اسلامی. مطالعات انقلاب اسلامی، ۱۹(۷۲)، صص ۲۵-۴۲.

جمشیدی، محمدحسین. (۱۳۸۵). مفهوم و ماهیت قیام در اندیشه امام خمینی. حضور، شماره ۵۷، صص ۶۹-۷۶.

خامنه‌ای شهید، سیدعلی. (۱۳۹۰، ۱۷ شهریور). بیانات در دیدار جمعی از مردم. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار رهبر انقلاب. https://farsi.khamenei.ir

خامنه‌ای شهید، سیدعلی. (۱۳۹۹، ۵ مرداد). بیانات در دیدار جمعی از مردم. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار رهبر انقلاب. https://farsi.khamenei.ir

خامنه‌ای شهید، سیدمجتبی. (۱۴۰۵). پیام به مناسبت عید غدیر و سی و هفتمین سالگرد ارتحال حضرت امام خمینی﵀.

درخشه، جلال؛ افتخاری، اصغر و ردادی. (۱۳۹۴). محسن تحلیل مضمونی اعتماد در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای. جستارهای سیاسی معاصر، ۶(۳)، صص ۵۲-۷۳.

راجی، سعید؛ افتخاری، اصغر. (۱۴۰۳). مبانی نظری، الگوها و شرایط تحقق جنگ ترکیبی در قرن ۲۱. سیویلیکا، ۱-۲۵. https://civilica.com

روشندل اربطانی، طاهر؛ قاسمی، وحید؛ دانش‌پور، سیدعبدالهادی. (۱۳۹۱). مبانی و روش‌های تحلیل مضمون در علوم انسانی، روش‌شناسی علوم انسانی، ۱۸(۷۲)، صص ۷۹-۹۸.

سیدباقری، سیدکاظم. (۱۴۰۰). نظام‌سازی در فقه سیاسی شیعه: رویکردها و توانمندی‌ها. پژوهش‌های سیاست اسلامی، ۹(۱۹)، صص ۲۵۱-۲۷۵.

طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۹۷). نظریه حکومت در اسلام. تهران: نشر نی.

عینی‌زاده (موحد)، علی. (۱۳۹۷). نظام‌سازی در نگاه تفسیری آیت‌الله خامنه‌ای. مطالعات تفسیری، ۹(۳۶)، صص ۷-۲۶.

فیروزکاه، زری؛ بهرامی خوشکار، محمد. (۱۳۹۸). مکتب امام خمینی‌ﷺ و دولت. مطالعات سیاسی، ۲(۳)، صص ۲۰۰-۲۲۳.

کلانتری، عبدالرضا. (۱۳۹۵). جنگ ترکیبی و راهبردهای مقابله با آن. علوم سیاسی، ۱۹(۷۴)، صص ۴۱-۶۲.

کمالی، حسن. (۱۳۹۷). تحلیل مضمون در پژوهش‌های کیفی: مبانی و کاربست. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی.

کچویی، علیرضا. (۱۳۹۹). نظام‌سازی اسلامی و چالش‌های پیش رو. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

لک‌زایی، نجف؛ جاویدی، رقیه. (۱۳۹۷). نظریه دولت در اندیشه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای. فصلنامه سیاست متعالیه، ۶(۲۳)، صص ۷۹-۱۰۰. https://civilica.com/doc/1164619

منیری، محمدحسن. (۱۴۰۰). کاربست قواعد فقهی در نظام‌سازی اسلامی. فقه و اصول، ۵۳(۱۲۶)، صص ۴۳-۶۲.

Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. Qualitative Research in Psychology, 3(2),77-101. https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa

Jurisprudence and politics
ISSN: 2717-3569
EISSN:2717-3577

The Pattern of Engagement with the International System in Shi'i Political Jurisprudence: An Examination of the Thought of the Two Leaders of the Islamic Revolution and Its Manifestation in the Foreign Policy of the Islamic Republic of Iran*

Ali Farsi Madan

Assistant Professor, Department of Law and Comparative Jurisprudence, Faculty of Islamic Denominations, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. a.farsi@urd.ac.ir

Abstract

Interaction with the international system, much of which is perceived as being dominated by illegitimate and hegemonic powers, constitutes one of the principal theoretical and practical challenges in Shi'i political jurisprudence and for the diplomatic institutions of the Islamic Republic of Iran. The central challenge lies in translating the theological and jurisprudential principles rejecting illegitimate rule into a coherent model of active, systematic, and diplomatic engagement within the international arena. This study seeks to examine the logic governing Iran's political conduct in confronting the global order by addressing the following research question: What is the pattern of engagement with the international system in Twelver Shi'i political jurisprudence, with particular reference to the thought and practice of Imam Khomeini and

* Farsi Madan, A. (2026). The pattern of engagement with the international system in Shi'i political jurisprudence: An examination of the thought of the Two Leaders of the Islamic Revolution and its manifestation in the foreign policy of the Islamic Republic of Iran. *Fiqh and Politics, 6(1),* pp. 231–260.
https://doi.org/10.22081/ijp.2026.75307.1132

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2024/08/14 ● **Revised:** 2024/09/27 ● **Accepted:** 2025/01/23 ● **Published online:** 2025/03/29

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

the martyred Leader, and how has this pattern been reflected in the foreign policy of the Islamic Republic of Iran? The findings indicate that the model of engagement in Shi'i political jurisprudence rests upon two fundamental pillars: revolutionary rationality and resistance-oriented engagement. On the one hand, this model rejects submission to domination by relying on enduring jurisprudential principles, including the Principle of the Negation of Domination (*Qāʿidat Nafy al-Sabīl*), the obligation to support the oppressed—particularly with regard to the Palestinian cause—and the preservation of Islamic dignity. On the other hand, by drawing upon dynamic juristic mechanisms such as public interest, secondary rulings, and governmental rulings, it advocates a prudent and strategic form of engagement aimed at safeguarding the nation's higher interests and legitimate rights, including its peaceful nuclear program.

The study further demonstrates that, within the doctrine of Iran's foreign policy, the international system is understood not as a rigid and immutable structure but as a dynamic and evolving arena that offers opportunities for civilizational engagement and transformation. Within this framework, diplomacy is regarded as an effective instrument for realizing the higher ideals of Islam while responding pragmatically to the realities of contemporary international relations.

This research adopts a descriptive-analytical approach. Data were collected through documentary analysis, drawing primarily upon constitutional and strategic policy documents, as well as the theoretical and practical legacy of the leaders of the Islamic Revolution.

Keywords
Shi'i political jurisprudence; international system; Imam Khomeini; the martyred Leader; Iran's foreign policy.

الفقه والسياسية
ISSN: ٢٧١٧-٣٥٦٩
EISSN:٢٧١٧-٣٥٧٧

نموذج التفاعل مع النظام الدولي في الفقه السياسي الشيعي؛ دراسة تحليليّة لفكر إمامي الثورة وتجليّاته في السياسة الخارجيّة للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة*

علي فارسي مدان
أستاذ مساعد في قسم الحقوق والفقه المقارن، كليّة المذاهب الإسلاميّة، جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران.
a.farsi@urd.ac.ir

الملخّص

يُعدّ التفاعل مع النظام الدوليّ، الذي يخضع جانب كبير منه لهيمنة القوى غير المشروعة والاستكباريّة، أحد التحدّيات النظريّة والعمليّة الأساسيّة في الفقه السياسيّ الشيعيّ ولدى القائمين على الدبلوماسيّة في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة. وتتمثّل الإشكاليّة الرئيسة في الكيفيّة التي يمكن من خلالها الانتقال من المبادئ الكلاميّة والفقهيّة القائمة على نفي شرعيّة الحكومة الجائرة إلى نموذج من الفاعليّة النشطة والمنهجيّة والدبلوماسيّة في الساحة العالميّة. وتهدف هذه الدراسة إلى تحليل المنطق الحاكم للسلوكيّات السياسيّة الإيرانيّة في مواجهة النظام العالميّ، من خلال الإجابة عن السؤال الرئيس الآتي: ما نموذج التفاعل مع النظام الدوليّ في الفقه السياسيّ الإماميّ، مع التركيز على آراء وسيرة الإمام الخميني رحمه الله والقائد الشهيد (رضوان الله تعالى عليه) ، وكيف تجلّى هذا النموذج في السياسة الخارجيّة الإيرانيّة؟.

* **الاستشهاد بهذه المقالة:** فارسي مدان، علي. (٢٠٢٥). نموذج التفاعل مع النظام الدوليّ في الفقه السياسيّ الشيعيّ؛ دراسة تحليليّة لفكر إمامي الثورة وتجليّاته في السياسة الخارجيّة للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة. الفقه و السياسة، ٦(١)، صص ٢٣١-٢٦٠.

https://doi.org/ 10.22081/ijp.2026.75307.1132

▣ **نوع المقال:** بحثية؛ **الناشر:** المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٤/٠٨/١٤ ● **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٤/٠٩/٢٧ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٥/٠١/٢٣ ● **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٥/٠٣/٢٩

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

وتُظهر نتائج الدراسة أنّ نموذج التفاعل في الفقه السياسيّ الشيعيّ يقوم على ركيزتين أساسيتين هما: «العقلانيّة الثوريّة» و«التفاعل القائم على المقاومة». فهذا الأنموذج ينفي الخضوع للهيمنة من جهة، بالاستناد إلى مبادئ فقهيّة ثابتة، مثل قاعدة نفي السبيل، ووجوب دعم المستضعفين (مع مركزيّة القضيّة الفلسطينيّة)، وصيانة العزّة الإسلاميّة؛ ومن جهة أخرى، يتبنّى تعاملًا ذكيًّا لحماية المصالح العليا والحقوق المشروعة للبلاد (مثل التقنيّة النوويّة) وذلك بالاستفادة من الأدوات الاجتهاديّة الديناميكيّة كالمصلحة، والأحكام الثانويّة والحكوميّة. وتدلّ نتائج البحث على أنّ النظام الدوليّ، في إطار عقيدة السياسة الخارجيّة الإيرانيّة، لا يُنظر إليه بوصفه بنيةً جامدةً وحتميّة، وإنّما باعتباره ساحةً متحوّلةً وقابلةً للتغيير تتيح إمكانات للمساهمة الحضاريّة؛ حيث تُعدّ الدبلوماسيّة أداةً فاعلة لتحقيق التطلّعات الساميّة للدين في سياق الوقائع الموضوعيّة للعالم. واعتمدت الدراسة المنهج الوصفيّ التحليليّ، واستندت في جمع بياناتها إلى الوثائق المرجعيّة العليا، وإلى السيرة النظريّة والعمليّة لقادة الثورة الإسلاميّة.

الكلمات المفتاحية

الفقه السياسيّ الشيعيّ، النظام الدوليّ، الإمام الخمينيﷺ، القائد الشهيد (قدّس سرّه)، السياسة الخارجيّة الإيرانيّة.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

الگوی تعامل با نظام بین‌الملل در فقه سیاسی شیعه؛ واکاوی اندیشه امامین انقلاب و تجلی آن در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*

علی فارسی مدان
استادیار گروه حقوق و فقه مقارن، دانشکدهٔ مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.
a.farsi@urd.ac.ir

چکیده

تعامل با نظام بین‌الملل که بخش عمده آن تحت سیطره قدرت‌های غیرمشروع و استکباری قرار دارد، یکی از چالش‌های بنیادین نظری و عملی در فقه سیاسی شیعه و کارگزاران دیپلماسی جمهوری اسلامی ایران به‌شمار می‌رود. چالش اصلی، چگونگی گذار از اصول کلامی و فقهیِ نفی حکومت جائر به یک الگوی کنشگری فعال، نظام‌مند و دیپلماتیک در عرصه جهانی است. این پژوهش با هدف واکاوی منطق حاکم بر رفتارهای سیاسی ایران در رویارویی با نظم جهانی، در پی پاسخ به این پرسش اصلی است که الگوی تعامل با نظام بین‌الملل در فقه سیاسی امامیه با تأکید بر آراء و سیره امام خمینی رحمه‌الله و رهبر شهید رحمه‌الله چیست و این الگو چگونه در سیاست خارجی ایران متجلی شده است؟ یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که الگوی تعامل در فقه سیاسی شیعه، بر دو پایه «عقلانیت انقلابی» و «تعامل مقاومت‌محور» استوار است. این الگو از یک‌سو با تکیه بر اصول ثابت فقهی مانند قاعده نفی سبیل، لزوم حمایت از مستضعفان (با محوریت مسئله فلسطین) و حفظ عزت اسلامی به نفی سلطه‌پذیری می‌پردازد؛ و از سوی دیگر، با بهره‌گیری از ابزارهای

* **استناد به این مقاله:** فارسی مدان، علی. (۱۴۰۴). الگوی تعامل با نظام بین‌الملل در فقه سیاسی شیعه؛ واکاوی اندیشه امامین انقلاب و تجلی آن در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران. فقه و سیاست، ۶(۱)، صص ۲۳۱-۲۶۰.
https://Doi.org/ 10.22081/ijp.2026.75307.1132

▣ **نوع مقاله:** پژوهشی؛ **ناشر:** پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

▣ **تاریخ دریافت:** ۱۴۰۳/۰۵/۲۴ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۳/۰۷/۰۶ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۱۲/۰۴ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۰۱/۰۹

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

پویای اجتهادی همچون مصلحت، احکام ثانویه و حکومتی، تعاملی هوشمندانه را برای صیانت از مصالح عالیه و حقوق مشروع کشور (نظیر دانش هسته‌ای) پیش می‌برد. نتایج تحقیق حاکی از آن است که در دکترین سیاست خارجی ایران، نظام بین‌الملل نه به‌مثابه ساختاری صلب و گریزناپذیر، بلکه به‌عنوان عرصه‌ای گذرا و قابل تحول برای نقش‌آفرینی تمدنی نگریسته می‌شود که در آن، دیپلماسی ابزاری کارآمد برای تحقق آرمان‌های متعالی دین در بستر واقعیت‌های عینی جهان است. روش این تحقیق، توصیفی ـ تحلیلی بوده و گردآوری داده‌ها با تکیه بر اسناد بالادستی و سیره نظری و عملی رهبران انقلاب اسلامی انجام گرفته است.

کلیدواژه‌ها

فقه سیاسی شیعه، نظام بین‌الملل، امام خمینی‌ﷺ، رهبر شهیدﷺ، سیاست خارجی ایران.

۱. مقدمه

۱-۱. بیان مسئله

در جهان معاصر، نسبت میان دین و عرصه بین‌الملل از جمله مباحث مهم و مناقشه‌برانگیز در حوزه علوم سیاسی و مطالعات اسلامی به‌شمار می‌رود. فقه سیاسی شیعه، به‌مثابه دانشی نظام‌ساز، همواره با این پرسش بنیادین مواجه بوده است که چگونه می‌توان میان اصول ثابت اعتقادی و فقهی، همچون نفی سلطه و عدم مشروعیت حاکمان جائر، و واقعیت‌های متغیر و پیچیده نظام بین‌الملل، توازن و سازگاری راهبردی برقرار کرد. با پیروزی انقلاب اسلامی، این مسئله از سطح مباحث نظری فراتر رفت و به یکی از مسائل عینی حکمرانی تبدیل شد؛ مسئله‌ای که نمود عملی آن را می‌توان در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران مشاهده کرد.

مسئله اصلی این پژوهش، تبیین الگوی تعامل با نظام بین‌الملل در چارچوب فقه سیاسی شیعه با تأکید بر اندیشه‌های امام خمینی﵀ و رهبر شهید﵀ و بازتاب آن در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران است. هرچند فقه کلاسیک با تقسیم‌بندی‌هایی مانند دارالاسلام و دارالکفر چارچوبی ابتدایی برای تنظیم روابط خارجی ارائه می‌کرد، اما تحولات جهان جدید و ظهور پدیده‌هایی چون سازمان‌های بین‌المللی، رژیم‌های حقوقی فراملی و نظم‌های متحول جهانی، پرسش از چگونگی تنظیم روابط با قدرت‌های غیرمشروع و ساختارهای سلطه را به مسئله‌ای پیچیده‌تر و نیازمند بازخوانی اجتهادی تبدیل کرده است.

این مقاله درصدد است به این پرسش پاسخ دهد که فقه سیاسی شیعه، در اندیشه امامین انقلاب، چه الگویی برای تعامل با نظام بین‌الملل ارائه می‌دهد و این الگو چگونه در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران متجلی شده است. فرض بر آن است که در این چارچوب، تعامل با جهان نه به معنای پذیرش هژمونی قدرت‌های سلطه‌گر، بلکه به‌منزله ابزاری برای حفظ استقلال، دفاع از مظلومان و تأمین مصالح عالیه اسلامی و ملی فهم می‌شود.

روش تحقیق در این پژوهش، توصیفی ـ تحلیلی و مبتنی بر مطالعه کتابخانه‌ای است. داده‌ها از طریق تحلیل منابع فقه سیاسی، بیانات و آثار امام خمینی﵀ و رهبر شهید﵀، و نیز اسناد و شواهد مرتبط با سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران گردآوری شده و سپس در چارچوبی تحلیلی، نسبت میان مبانی فقهی و الزامات ساختاری نظام بین‌الملل بررسی شده است.

۱-۲. پیشینه پژوهش

مسئله «تعامل با حاکمان جور در فقه امامیه و بازتاب آن در رفتار سیاسی جمهوری اسلامی ایران»، موضوعی دووجهی است که ادبیات پژوهشی پیرامون آن را می‌توان در دو دسته طبقه‌بندی کرد. در دسته نخست، پژوهشگران بر ریشه‌های فقهی و سیره تاریخی تمرکز یافته‌اند؛ محمد ملک‌زاده در کتاب «سیره سیاسی معصومان﵈ در عصر حاکمان جور»، رویکردهای گوناگون ائمه اطهار را در رویارویی با قدرت‌های زمانه واکاوی کرده است. در همین راستا، علی فارسی‌مدان در مقاله «بازشناخت فقهی تعامل اصحاب ائمه﵈ با حاکم جور»، محدودیت‌ها و ضوابط کنشگری اصحاب را بررسی نموده است. همچنین علی فارسی مدان در مقاله «الگوی فقهی–سیاسی تعامل با حاکمان جور؛ از مبانی تکلیفی تا ضوابط مصلحت‌محور»، به تبیین نسبت میان «فقه» و «قدرت غیرمشروع» در اندیشه سیاسی شیعه پدید پرداخته است. از منظر قواعد ثانویه، جعفر یوسفی در مقاله «بررسی فقهی جواز همکاری با حکومت‌های جور در موارد وجود مصلحت» نقش مفاهیمی همچون تقیه، اضطرار و مصلحت را در تبیین ضرورت‌های تعامل تبیین نموده است.

در دسته دوم، پژوهش‌ها به ساحت سیاست خارجی و روابط بین‌الملل معاصر انتقال یافته است. هادی شجاعی (۱۳۸۹) در مقاله «اهداف و راهبردهای سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران»، سیمبر در مقاله «تحلیل کارکردهای مقاومت در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران» بر اصول ایدئولوژیک و آرمان استکبارستیزی تأکید ورزیده‌اند. در حوزه تعاملات کلان و چالش با قدرت‌های جهانی، سام دلیری و

همکاران در مقاله «تحلیل رویکردهای آمریکا درچهاردهه مقابله وچالش با جمهوری اسلامی ایران» به تحلیل رویکردهای آمریکا در مقابل با جمهوری اسلامی ایران پرداخته و تحلیل کرده است.

وجه تمایز و نوآوری مقاله حاضر نسبت به سایر پژوهش‌ها آن است که پژوهش حاضر میان نظریه فقهی «تعامل با حاکم جور» و نظریات روابط بین‌الملل پیوند برقرار کرده و قدرت‌های سلطه‌گر جهانی را به مثابه مصادیق مدرن «جائر» بازتعریف می‌کند.؛ همچنین این مقاله با تمرکز بر «عقلانیت انقلابی» در اندیشه امام خمینی﵀ و رهبر شهید، یک الگوی منسجم برای تعامل دیپلماتیک در عین حفظ ماهیت استکبارستیزی ارائه می‌دهد. و آخر آنکه، با تحلیل موردی «مسئله فلسطین» و «حق هسته‌ای»، نشان می‌دهد که چگونه ضوابط فقهی (مانند مصلحت و عناوین ثانویه) از ساحتِ انتزاع خارج شده و به تصمیمات راهبردی در سیاست خارجی بدل شده‌اند.

۲. تعامل با دولت‌ها و روابط بین الملل

با توجه به مبانی فقه سیاسی امامیه و جایگاه ولایت فقیه، جمهوری اسلامی ایران نه صرفاً یک دولت معمولی، بلکه حکومتی است که مشروعیت خود را از نیابت فقیه جامع‌الشرایط و احکام الهی می‌گیرد. این مشروعیت داخلی، تضمین‌کننده استمرار عدالت و هدایت جامعه در چارچوب دین است و نشان می‌دهد که ساختار حکومت اسلامی، برخلاف حکومت‌های جائر، بر اصول الهی و اخلاقی استوار است. از این منظر، همان‌گونه که ولایت فقیه محور مشروعیت و قانونمندی داخلی است، اصول و احکام اسلامی نیز مبنای تعامل ایران با نظام بین‌الملل و دیگر دولت‌ها را شکل می‌دهد.

۲-۱. نظام بین‌الملل در اندیشه امام‌خمینی﵀

۲-۱-۱. ساختار قدرت و روابط نابرابر بین‌الملل

امام‌خمینی﵀ معتقد بودند که توزیع قدرت در نظام بین‌الملل نابرابر است و

کشورهای ضعیف تحت سلطه قدرت‌های بزرگ قرار دارند؛ این نابرابری، زمینه‌ساز اعمال سلطه، وابستگی سیاسی و فساد جهانی شده است. ایشان می‌فرمایند: «قدرت در دست ظالم، دنیا را به فساد می‌کشاند؛ چنانچه قدرت در دست زورمندانی باشد که عاقل نیستند، مهذب نیستند، مصیبت بار می‌آورد» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۱۸، ص ۲۰۶). به‌نظر امام﵀، قدرت باید برای حفظ جهات انسانیت و اسلامیت به‌کار رود و جهت‌گیری آن نباید معطوف به ظلم و افزون‌طلبی خودخواهانه باشد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۱۱، ص ۲۶۸). هدف قدرت سیاسی، از دیدگاه ایشان، باید تأمین عدالت، نظم، تهذیب و سعادت انسان‌ها باشد، نه تسلط بر دیگران یا تأمین منافع شخصی (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۵، ص ۱۴۸؛ ج۱۶، ص ۲۲۹؛ ج۱۸، ص ۲۳۸).

۲-۱-۲. رقابت ابرقدرت‌ها و آسیب کشورهای ضعیف

امام‌خمینی﵀ سیستم رقابتی میان ابرقدرت‌ها را به ضرر کشورهای مستضعف دانسته و معتقد بودند که هدف رقابت این قدرت‌ها، غارت منابع کشورهای ضعیف است (دهشیری، ۱۳۷۹، ۲۶۸). ایشان اشاره می‌کنند که ابرقدرت‌ها ممکن است با یکدیگر تبانی کنند تا سلطه خود را تثبیت کنند و کشورهای ضعیف را وابسته نگه دارند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۱۲، ص ۲۲۰).

۲-۱-۳. سازمان‌های بین‌المللی

امام‌خمینی﵀، سازمان‌های بین‌المللی را عمدتاً ابزاری در دست ابرقدرت‌ها می‌دانستند و حق وتوی ابرقدرت‌ها را مردود می‌شمردند: «اصل و اساس این را خود این‌ها درست کرده‌اند... اگر ساخته خود این‌ها نبود، به چه مناسبت باید یک کشوری یا چند کشوری قلدر حق وتو داشته باشند» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۱۵، ص ۵۲۰).

۲-۱-۴. جایگاه امت اسلامی در نظام بین الملل

امام خمینی﵀، وضعیت کشورهای اسلامی در جهان امروز را بسیار شگفت‌آور

می‌دانستند، زیرا این کشورها با وجود داشتن مهمترین منابع طبیعی جهان، به ویـژه نفـت، قادر به بهره‌مندی مناسب از این منابع نیستند و در واقع کشورهای استعمارگر هسـتند کـه ثروت‌های سرزمین‌های اسلامی را به یغما می‌برند (خمینی، ۱۳۸۹، ج۲، ص ۳۴). نفـت و دیگـر منابع زیرزمینی به‌عنوان مهمترین مواد اولیه مورد نیاز کشورهای صنعتی، اهمیت ویـژه‌ای به کشورهای اسلامی در سیاست و اقتصاد جهانی بخشیده است و رشد اقتصـادی و حتـی قدرت سیاسی کشورهای صنعتی تا حد زیادی به این منابع وابسته است. منطقی است کـه کشورهای اسلامی شریک عادلانه‌ای در سود تولید کالاهای صنعتی، که مبتنی بـر منـابع نفتی آنهاست، باشند؛ با این حال واقعیت خلاف این انتظار است و این منابع نه تنها باعث اعتلاء سیاسی کشورهای اسلامی نشده، بلکه زمینه وابستگی آنها را فـراهم کـرده اسـت. حضرت امام خود در این رابطه بیان می‌کنند که این ثروت مهم نفت در دست مسلمین و در ممالک اسلامی است و باید کشورهای صنعتی بـرای دسترسـی بـه آن، ارزش واقعـی آن را رعایت کنند، اما آنچه مشاهده می‌شود خلاف ایـن اسـت (خمینی، ۱۳۸۹، ج۲، ص ۳۴). ایشان معتقد بودند که وجود دو عامل جمعیت و ثروت در جهان اسلام، در صـورتی کـه بـا عمـل بـه اسـلام و وحـدت سیاسـی همـراه شـود، می‌توانـد کشـورهای اسـلامی را بـه بزرگترین قدرت جهـانی تبـدیل کنـد و بـر همـین اسـاس، تشـکیل یـک دولـت بـزرگ اسلامی ضروری است؛ دولت واحدی که تحت پـرچم «لا الـه الا الله» شـکل گیـرد و بـر جهان تسلط پیدا کند (خمینی، ۱۳۸۹، ج۶، ص ۲۳۴).

۲-۲. نظام بین‌الملل از دیدگاه رهبر شهید

۲-۲-۱. نقش کارگزاران و محیط عملیاتی

در بررسی روابط بین‌الملل در حال حاضر، نقش اصلی را کارگزاران و مدیران نظـام بین‌المللی ایفا می‌کنند. امروز بسیاری از گرفتاری‌های ملت‌هـا ناشـی از فسـاد دولت‌هـا و مدیران است که فساد در ملت‌ها، ریشه ارزش‌ها و اصالت‌ها را از بین می‌برد و ملت‌هـا را ذلیل و وابسته می‌کند؛ همچنـین زمینـه تسـلط قـدرت‌های شـیطانی بـر ملت‌هـا را فـراهم می‌آورد (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۶۹/۰۴/۲۰). رهبر شهید تأکیـد دارنـد کـه علـت وجـود ظلـم و

سلطه، انزوای اخلاق انسانی و معنویت است؛ تمدن غربی و زورگویی ابرقدرتها نتیجه دوری از اخلاق و معنویت است (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۸۰/۰۸/۲۱). ایشان تصریح می‌کنند که حکومت‌های غیرخدایی باعث فشار و ستم بر ملت‌ها شده و انسان را از فطرت و خواست دل خود دور می‌سازند (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۷۵/۰۸/۰۹).

۲-۲-۲. نظام بین‌المللی سلطه و استکبار

قدرت در سطح بین‌المللی در دست افراد فاسد و غیرخدایی است و ماهیت نظام بین‌المللی کنونی را می‌توان نظام سلطه جهانی دانست. استکبار، برخلاف تکبر که صفتی قلبی است، جنبه عملی دارد؛ یعنی کسی که خود را بالاتر از دیگران می‌داند، دیگران را حقیر می‌کند، در امور آنها دخالت می‌کند و قدرت خود را ملاک حق قرار می‌دهد (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۷۲/۰۸/۱۰). ساختار نظام بین‌الملل تحت تأثیر بازی قدرت‌های استکباری است و سلطه بر دنیا دو طرف دارد: سلطه‌گرها (ابرقدرتها) و دولت‌های سلطه‌پذیر که دخالت‌های گستاخانه را می‌پذیرند (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۰۴/۲۵). استکبار جهانی مجموعه‌ای از قدرت‌هاست که با تکیه بر توانایی‌های سیاسی، نظامی، علمی و اقتصادی خود، ملت‌ها و کشورها را زیر فشار و استثمار قرار می‌دهد، به فرهنگ و سنت آنها اهانت می‌کند و حقوق انسانی را نادیده می‌گیرد (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۰۸/۱۰). پذیرش نظام سلطه توسط هر دو گروه سلطه‌گر و سلطه‌پذیر دلیل اصلی بقای این نظام جهانی است (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۶۵/۱۱/۰۹).

۲-۲-۳. ابزارهای سلطه جهانی

قدرت‌های بزرگ برای اعمال سلطه از ابزارها و فنون مختلف استفاده می‌کنند: ۱. تبلیغات: رسانه‌ها و دستگاه‌های تبلیغاتی برای منحرف کردن افکار عمومی و توجیه نظام سلطه فعالیت می‌کنند و مشکلات اصلی بشر را تحت پوشش مسائل درجه دوم قرار می‌دهند (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۱۱/۱۸). ۲. حقوق بشر: ادعاهای طرفداری از حقوق بشر توسط کشورهای سلطه‌گر و سازمان‌های وابسته، تنها ابزار فریب و توجیه سلطه است

(شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۰۷/۰۴). ۳. علم و فناوری: علم و تکنولوژی به ابزار قدرت و سلطه تبدیل شده و در خدمت منافع استکبار قرار می‌گیرد (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۶۲/۰۶/۰۶). ۴. سازمان‌های بین‌المللی: سازمان‌هایی مانند شورای امنیت و یونسکو تحت فشار قدرت‌های سلطه‌گر عمل می‌کنند و منافع دیگر کشورها را نادیده می‌گیرند (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۱۱/۱۵). ۵. کمک‌ها و وام‌ها: کمک‌های بین‌المللی، انگیزه انسانی ندارد و برای تأمین منافع سلطه‌گران و کارتل‌ها ارائه می‌شود (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۶۶/۰۶/۳۱). ۶. مداخله نظامی: قدرت‌های سلطه‌گر با ابزار نظامی و زبان زور اعمال سلطه می‌کنند و تبلیغات غربی نمی‌توانند این سلطه را پنهان کنند (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۸۱/۰۸/۰۷).

۲-۳. تحول نظام بین الملل

نظام بین‌الملل عرصه‌ای پویا و پیچیده است که در آن دولت‌ها براساس قدرت، منافع و ملاحظات امنیتی خود رفتار می‌کنند. در چارچوب نگاه واقع‌گرایانه، و همان‌گونه که رهبر معظم انقلاب نیز تأکید کرده‌اند، این نظام همواره به دو دسته اصلی تقسیم می‌شود: سلطه‌گران، یعنی قدرت‌های بزرگ و تعیین‌کننده قواعد بازی، و سلطه‌پذیران، کشورهایی که زیر بار دخالت‌ها و استثمار سلطه‌گران می‌روند و ناچار به تبعیت می‌شوند. سلطه‌گران با تکیه بر برتری نظامی، اقتصادی و ایدئولوژیک مسیر کلی نظام بین‌الملل را ترسیم می‌کنند، در حالی‌که سلطه‌پذیران برای بقا یا به دنبال پیوستن و سازش با آنان‌اند یا در مسیر مقاومت و استقلال قرار می‌گیرند. شکل‌گیری این مناسبات در نهایت به ساختار قطبی نظام بین‌الملل بستگی دارد و با تغییر در موازنه قدرت جهانی، صورت‌های متفاوتی به خود می‌گیرد (حسینی‌متین، ۱۳۹۰، صص ۱۰۹-۱۱۱). در دوران جنگ سرد، نظم جهانی به‌صورت دوقطبی میان آمریکا و شوروی تقسیم شده بود و هر کشور ناچار بود در یکی از این دو بلوک جای گیرد. رقابت‌های گسترده در قالب جنگ‌های نیابتی و مسابقه تسلیحاتی جریان داشت و خاورمیانه یکی از مهمترین عرصه‌های این کشمکش‌ها به‌شمار می‌رفت (حسینی‌متین، ۱۳۹۰، صص ۱۱۱-۱۱۶) با فروپاشی شوروی، ساختار جهانی به تک‌قطبی تغییر یافت و آمریکا به قدرت بلامنازع تبدیل شد. این دوره با

سیاست‌های یک‌جانبه‌گرایانه همراه بود؛ از جمله حمله به عراق در سال ۲۰۰۳، خروج از معاهدات بین‌المللی و حمایت گسترده از رژیم صهیونیستی، که به معنای زیر پا گذاشتن حقوق ملت‌ها و بی‌اعتنایی به سازمان‌های بین‌المللی بود. اما همین رفتارها مقاومت‌های گسترده‌ای در سطح جهان برانگیخت و زمینه‌ساز شکل‌گیری جبهه‌های ضدآمریکایی شد (حاجی یوسفی‌پور، ۱۴۰۲، صص ۴-۱۱؛ حسینی‌متین، ۱۳۹۰، صص ۱۱۶-۱۲۱) از اوایل دهه ۲۰۱۰، نظام بین‌الملل به سمت چندقطبی حرکت کرد و قدرت‌های نوظهوری چون چین، روسیه و اتحادیه اروپا نقش پررنگ‌تری یافتند و کشورها توانستند آزادی عمل بیشتری در ائتلاف‌سازی به دست آورند (موسوی شفائی و شاپوری، ۱۳۹۴، صص ۱۴۲-۱۴۷) با این حال، تحولات اخیر نشان می‌دهد که نظم جهانی در حال گذار به مرحله‌ای پسا-آمریکایی است. جنگ‌های فرسایشی آمریکا در عراق و افغانستان و ظهور قدرت‌های نوظهور از یک‌سو هژمونی این کشور را بشدت تضعیف کرده و از سوی دیگر نقش بازیگران غیردولتی و نهادهای فراملی را برجسته‌تر ساخته است. اقدامات یک‌جانبه آمریکا، مانند خروج از برجام و توافق پاریس و همچنین حمایت آشکار از گروه‌های تروریستی و رژیم صهیونیستی، مشروعیت نظم بین‌المللی را بشدت خدشه‌دار کرده و بسیاری از کشورها را به سمت چندجانبه‌گرایی سوق داده است (حاجی یوسفی‌پور، ۱۴۰۲، صص ۴-۱۱؛ موسوی شفائی و شاپوری، ۱۳۹۴، صص ۱۵۴-۱۵۹). در این گذار تاریخی، انقلاب اسلامی ایران جایگاهی ویژه دارد. این انقلاب با شعار «نه شرقی، نه غربی» الگویی نوین از استقلال سیاسی و مقاومت در برابر سلطه ارائه کرد و نشان داد که می‌توان خارج از مدار قدرت‌های سلطه‌گر حرکت کرد. طبیعی بود که این رویکرد برای قدرت‌های بزرگ سنگین باشد؛ از این‌رو، با ابزارهای گوناگون از جنگ تحمیلی و تحریم‌های اقتصادی تا جنگ نرم علیه انقلاب اسلامی اقدام کردند، اما در نهایت نتوانستند آن را مهار یا نابود سازند. ایران با تکیه بر گفتمان دینی و انقلابی، به الگویی الهام‌بخش برای ملت‌ها تبدیل شد و امروز با گسترش نفوذ منطقه‌ای و حضور فعال در نهادهایی چون سازمان شانگهای و بریکس، نقشی تعیین‌کننده در تغییر موازنه قدرت جهانی و ناکام‌گذاشتن سلطه‌گران در تثبیت یک‌جانبه‌گرایی آمریکا ایفا می‌کند.

۲-۴. اصول روابط بین‌الملل در قانون اساسی

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بیانگر ساختار فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جامعه بر مبنای اصول و موازین اسلامی است. و به‌عنوان میثاق ملی، چارچوب کلی نظام حکمرانی را در پرتو تعالیم قرآن و سنت ترسیم می‌کند. این قانون، ضمن تأکید بر حاکمیت ارزش‌های الهی و کرامت انسان، روابط داخلی و خارجی کشور را بر مبنای عدالت، استقلال، عزت و نفی هرگونه سلطه‌پذیری و سلطه گری سامان می‌دهد. بر همین اساس، سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران نیز ریشه در همین مبانی دارد و به‌عنوان امتداد طبیعی قانون اساسی، اهدافی همچون حفظ استقلال، دفاع از حقوق مستضعفان، حمایت از ملت‌های مظلوم، گسترش روابط دوستانه با ملت‌ها و دولت‌های غیرمستکبر و ایجاد نظم عادلانه بین‌المللی را دنبال می‌کند. اصول متعددی از قانون اساسی، به‌طور مستقیم سیاست خارجی را تبیین کرده و بر نفی هرگونه سلطه‌جویی و سلطه‌پذیری، حفظ تمامیت ارضی و دفاع از حقوق امت اسلامی تأکید می‌نمایند. از این‌رو، مطالعه سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران بدون رجوع به قانون اساسی تصویری ناقص و سطحی ارائه خواهد کرد؛ چراکه قانون اساسی نه تنها به‌عنوان سند حقوقی حاکم، بلکه به‌مثابه بیانیه‌ای ایدئولوژیک و راهبردی، جهت‌گیری‌های کلان نظام را در عرصه بین‌الملل مشخص می‌کند و چارچوب نظری و عملی تعامل با سایر کشورها و نهادهای بین‌المللی را به‌روشنی ترسیم کرده است.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، سیاست خارجی و روابط بین‌المللی کشور را بر مبنای استقلال، عدالت، نفی سلطه و حمایت از مظلومان تنظیم کرده است. براساس تصریح قانون اساسی، جمهوری اسلامی هر گونه سلطه‌گری و سلطه‌پذیری را مردود می‌شمارد و بر حفظ استقلال همه‌جانبه و تمامیت ارضی کشور تأکید دارد (قانوم اساسی، اصل: ۲ بند ج؛ اصل ۱۵۲). این استقلال صرفاً محدود به عرصه سیاسی نیست، بلکه ابعاد اقتصادی، فرهنگی و نظامی را نیز شامل می‌شود. در همین راستا، قانون اساسی بر طرد کامل استعمار و جلوگیری از نفوذ بیگانگان (قانون اساسی، اصل: ۳ بند ۵) و همچنین بر

خودکفایی اقتصادی و ممنوعیت قراردادهایی که منجر به سلطه بیگانه شود، تأکید دارد (قانون اساسی، اصل: ۴۳؛ اصل ۱۵۳). در حوزه دفاعی، قانون اساسی استقلال کشور را با توان نظامی پیوند می‌زند. تقویت بنیه دفاع ملی و آموزش نظامی عمومی برای دفاع همه‌جانبه تکلیف دولت شناخته شده است (قانون اساسی، اصل: ۳ بند ۱۱؛ اصل: ۱۵۱). پاسداری از استقلال و تمامیت ارضی بر عهده ارتش نهاده شده (قانون اساسی، اصل: ۱۴۳) و هرگونه استقرار پایگاه نظامی خارجی در ایران ممنوع اعلام شده است (قانون اساسی، اصل: ۱۴۶). چنین تدابیری نشان می‌دهد که ایران در عرصه بین‌الملل امنیت خود را نه با تکیه بر قدرت‌های خارجی، بلکه از مسیر توان داخلی و مشارکت عمومی دنبال می‌کند. از سوی دیگر، قانون اساسی ایران سیاست خارجی کشور را فراتر از مرزهای ملی ترسیم می‌کند. جمهوری اسلامی موظف است سیاست کلی خود را بر پایه وحدت امت اسلامی بنا کند و برای تحقق وحدت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان اسلام بکوشد (قانون اساسی، اصل: ۱۱). همچنین، حمایت از مبارزات حق‌طلبانه مستضعفان در برابر مستکبران تکلیف جمهوری اسلامی است، هرچند دخالت در امور داخلی کشورها ممنوع اعلام شده است (قانون اساسی، اصل: ۱۵۴). این اصول، نشانگر آرمان‌گرایی ایران در نظام بین‌الملل و جایگاه آن به‌عنوان مدافع استقلال ملت‌ها و عدالت جهانی است. قانون اساسی هم‌زمان، بر روابط صلح‌آمیز با دولت‌های غیرمحارب تأکید دارد. سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر روابط صلح‌آمیز متقابل با دولت‌های غیرمحارب معرفی شده است (قانون اساسی، اصل: ۱۵۲) و اعطای پناهندگی سیاسی به افراد واجد شرایط نیز مجاز شمرده می‌شود (قانون اساسی، اصل: ۱۵۵). این رویکرد، نشان‌دهنده ترکیب هم‌زمان آرمان‌گرایی و عمل‌گرایی در سیاست خارجی ایران است.

از منظر حقوق بشری نیز قانون اساسی در روابط بین‌الملل پیام ویژه‌ای دارد. رعایت حقوق انسانی غیرمسلمانان بر دولت و ملت ایران واجب شمرده شده، مشروط بر آنکه علیه اسلام و جمهوری اسلامی توطئه نکنند (قانون اساسی، اصل: ۱۴). این اصل به همراه برابری همه مردم ایران فارغ از قومیت و نژاد (قانون اساسی، اصل: ۱۹) نشان می‌دهد که

جمهوری اسلامی ایران نگاه خود را بر پایه عدالت انسانی و کرامت مشترک بشری بنا نهاده است. در نهایت، قانون اساسی به منظور هماهنگ‌سازی سیاست‌های کلان دفاعی و امنیتی، تشکیل شورای عالی امنیت ملی را پیش‌بینی کرده است که مسئول تعیین سیاست‌های دفاعی ـ امنیتی و مقابله با تهدیدهای داخلی و خارجی است (قانون اساسی، اصل: ۱۷۶). چنین جایگاهی، روابط خارجی ایران را در پیوند مستقیم با امنیت ملی قرار می‌دهد.

بدین ترتیب، مجموعه اصول قانون اساسی نشان می‌دهد که جمهوری اسلامی ایران در نظام بین‌الملل، کشوری استوار بر استقلال و نفی سلطه، پایبند به عدالت انسانی، مدافع امت اسلامی و مستضعفان جهان، و در عین حال خواهان روابط صلح‌آمیز و قانونی با دیگر کشورها است.

۲-۵. اصول روابط بین‌الملل از دیدگاه رهبر شهید

اصول سیاست خارجی از دیدگاه رهبر شهید جایگاهی بنیادین در فهم راهبرد کلان جمهوری اسلامی دارد؛ زیرا ایشان به‌عنوان فقیه جامع‌الشرایط و ولیّ فقیه، نقش محوری در تبیین و هدایت سیاست‌های کلان کشور ایفا می‌کنند. رهنمودها و اجتهادات فقهی ـ سیاسی ایشان نه‌تنها استمرار مبانی انقلاب اسلامی را نشان می‌دهد، بلکه چارچوبی راهبردی برای تصمیم‌گیری در عرصه روابط بین‌الملل فراهم می‌آورد. ازاین‌رو بازخوانی و تبیین سیاست خارجی جمهوری اسلامی بدون لحاظ کردن دیدگاه‌های ایشان، تصویری ناقص از اصول و جهت‌گیری‌های راهبردی نظام ارائه خواهد کرد.

رهبر شهید اصول و مبانی روشن و مستحکمی را برای تعامل جمهوری اسلامی ایران با نظام بین‌الملل ترسیم کرده‌اند که این اصول، چارچوبی برای دیپلماسی فعال و مؤثر کشور فراهم می‌آورند. این اصول، ضمن حفاظت از اهداف انقلابی ایران، زمینه پیشبرد منافع ملی و تحقق آرمان‌های جهانی را نیز مهیا می‌کنند. محور اصلی این گفتمان،

مخالفت قاطع با هرگونه سلطه و چیرگی در عرصه بین‌المللی است (اسدی، ۱۳۹۳، ص ۱۰۷؛ بیانیه گام دوم، ص ۱۲) جمهوری اسلامی ایران نه سلطه‌پذیر است و نه به دنبال سلطه بر دیگران؛ (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۰۸/۰۲). این موضع ریشه در استقلال‌طلبی انقلاب اسلامی دارد و با نظام‌های مبتنی بر «ارباب-رعیتی» بشدت مخالف است. از نگاه رهبر انقلاب، آزادی اجتماعی به معنای «حق تصمیم‌گیری» آن‌گاه تحقق می‌یابد که این آزادی در آزادی ملی، یعنی استقلال کشور تجلی پیدا کند (بیانیه گام دوم، ص ۱۲). رهبر انقلاب تصریح کرده‌اند: «ما روابط ناشی از نظام سلطه در سیاست بین‌المللی را رد می‌کنیم. خودمان هم در هویت و شخصیت جمهوری اسلامی‌مان مانع می‌شویم از اینکه وارد نظام سلطه شویم...» (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۵/۲۵). ایشان استقلال و مقابله با زورگویان و مستکبران جهان را از مهمترین دستاوردهای جمهوری اسلامی ایران می‌دانند (بیانیه گام دوم، ص ۷). رهبر انقلاب همچنین هزینه تسلیم را بسیار فراتر از هزینه مقاومت ترسیم کرده‌اند؛ به باور ایشان، مقاومتِ مبتنی بر خرد، منطق و اعتماد به نفس به‌مراتب کم‌هزینه‌تر از سازش است (صلح میرزایی، ۱۳۹۸، ص ۵۱). این سیاست نشان می‌دهد که ایران در عین دفاع از خود در برابر سلطه، در پی گسترش نفوذی که به سلطه بر دیگران منجر شود، نیست و تعاملات بین‌المللی خود را بر احترام متقابل و عدم مداخله در امور داخلی دیگر کشورها استوار می‌سازد.

همزمان، رهبر انقلاب بر اعتمادبه‌نفس ملی و پایبندی به اصول انقلابی و دینی در عرصه دیپلماسی تأکید دارند. این رویکرد، نه به معنای انزوا، بلکه بیانگر تعامل قوی و مؤثر مبتنی بر عقلانیت و اعتماد به حقانیت مسیر است (اسدی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۵) ایشان خاطرنشان کرده‌اند: «در عرصه دیپلماسی باید با اعتماد به‌نفس ملی و بدون رودربایستی در پافشاری بر اصول انقلابی و مبانی دینی عمل کرد» (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۱۲/۰۹) اعتماد به نفس ملی و پایبندی به اصول، ایران را کشوری مستقل و مقاوم در برابر فشارهای خارجی می‌کند و تضمین می‌کند که منافع و ارزش‌های ملی و دینی قربانی مصلحت‌گرایی‌های کوتاه‌مدت نشوند.

یکی دیگر از اصول اساسی، حمایت از مستضعفان و جنبش‌های آزادی‌بخش در برابر مستکبران است. این سیاست ریشه در قانون اساسی دارد و هدف آن مقابله با استثمار و ظلم قدرت‌های بزرگ است (قانون اساسی، اصل: ۱۵۲) ایشان تأکید کرده‌اند: «دفاع از مسلمانان و ملت‌های مظلوم جزو سیاست اصولی ماست و از آن عدول نمی‌کنیم» (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۵/۲۵). این حمایت می‌تواند معنوی و مادی باشد، اما هرگز به معنای دخالت مستقیم نظامی یا براندازی حکومت‌ها نیست، و در چارچوب موازین بین‌المللی و خواست ملت‌ها است.

در عرصه اقتصادی، رهبر انقلاب بر اقتصاد مقاومتی تأکید دارند که این رویکرد سپری در برابر فشارهای اقتصادی و جنگ نرم است و به کشور امکان می‌دهد استقلال اقتصادی خود را حفظ کند و با قدرت بیشتری در عرصه بین‌المللی حاضر شود (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۱۱/۲۹). در نگاه رهبر شهید، راه سعادت و غلبه بر مشکلات در اتکا به توان داخلی، شناخت ظرفیت‌های ملی و خودباوری ملت ایران نهفته است (قاسمی، ۱۳۹۳، ص ۷). بر همین اساس، اقتصاد مقاومتی نه تنها یک راهبرد اقتصادی، بلکه ابزاری سیاسی و دفاعی است که توان کشور را برای مقاومت در برابر تحریم‌ها و فشارهای خارجی تقویت می‌کند. ازاین‌رو در بیانیه گام دوم انقلاب نیز بر ضرورت خودباوری، اتکا به ظرفیت‌های درونی و بازسازی اقتصاد ملی تأکید شده است (بیانیه گام دوم، ص ۱۰). رهبر انقلاب اقتصاد مقاومتی را ابزاری برای تحقق استقلال و آزادی ملت ایران ترسیم کرده‌اند (بیانیه گام دوم، ص ۱۰).

در حوزه روابط بین‌الملل، رهبر انقلاب بر تنوع‌بخشی به روابط و تقویت همکاری با کشورهای غیرغربی و امت واحده اسلامی تأکید دارند. این رویکرد، موجب کاهش وابستگی به یک قطب و ایجاد موازنه در نظام بین‌الملل می‌شود. ایشان بیان کرده‌اند: «کشورهایی که می‌خواهند زیر سلطه نباشند و نخواهند سلطه کنند با هر نژاد و زبانی دوست ما هستند» (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۰۱/۲۱). بر این اساس، محور دوستی و همکاری نه براساس ایدئولوژی خاص یا بلوک‌بندی‌های صرف سیاسی، بلکه بر احترام متقابل، عدم سلطه‌گری و عدم سلطه‌پذیری استوار است. تأکید بر امت واحده اسلامی نیز

ظرفیت همکاری گسترده در جهان اسلام را با حفظ هویت ملی کشورها فراهم می‌آورد (دهقانی فیروز آبادی، ۱۳۸۹، ص ۱۳۵).

تجلی عملی دیدگاه‌های رهبر انقلاب در راهبردهای متنوع دیپلماسی کشور دیده می‌شود. جمهوری اسلامی ایران ضمن دیپلماسی عمومی و فعال برای تبیین مواضع خود، با استفاده از ظرفیت رسانه‌ها، فرهنگ و دستاوردهای انقلاب اسلامی را معرفی کرده و در برابر تبلیغات منفی دشمنان مقابله می‌کند. همچنین با دیپلماسی اقتصادی و گسترش روابط با کشورهای دوست، جذب سرمایه‌گذاری خارجی در چارچوب منافع ملی و تنوع‌بخشی به بازارهای صادراتی و وارداتی، استقلال و توان چانه‌زنی خود را تقویت می‌کند. دیپلماسی فرهنگی نیز با معرفی ارزش‌های دینی و انقلابی و حمایت از جریان‌های فرهنگی مستقل جهان، زمینه مقابله با تهاجم فرهنگی غرب را فراهم می‌آورد. حضور فعال در سازمان‌های بین‌المللی و تلاش برای اصلاح سازوکارهای آنها، ایجاد ائتلاف‌های منطقه‌ای و بین‌المللی، تقویت قدرت دفاعی و حمایت از مقاومت ملت‌ها در برابر سلطه و اشغال، دیگر مؤلفه‌های راهبردی ایران در تعامل با نظام بین‌الملل است (اسدی، ۱۳۹۸، صص ۱۲۵-۱۳۲).

در مجموع، اندیشه رهبر شهید در تعامل با نظام بین‌الملل، مبتنی بر استقلال، اصول‌گرایی و دیپلماسی فعال است. هدف نهایی، ایجاد نظم بین‌المللی عادلانه است که منافع ملی، عزت اسلامی و آرمان‌های انقلاب را تأمین کند. این تعامل نه منفعلانه، بلکه یک مبارزه هوشمندانه و دیپلماتیک برای پیشبرد اهداف الهی و انسانی انقلاب است. ایران با اتکا به این اصول، می‌تواند نقش سازنده و مؤثر در شکل‌گیری آینده نظام بین‌الملل ایفا کند؛ جهانی که در آن هر ملت حق تعیین سرنوشت خود را دارد و هیچ قدرتی بر دیگران سلطه نخواهد یافت. این همان آرمان «ما می‌توانیم» است که در عرصه سیاست خارجی معنای واقعی خود را پیدا می‌کند؛ «ما می‌توانیم در نظام بین‌الملل نقشی فعال و تأثیرگذار داشته باشیم، بدون آنکه زیر بار سلطه برویم و یا به دنبال سلطه بر دیگران باشیم».

۲-۶. مطالعه موردی تعاملات بین‌المللی

اصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران که مبتنی بر قانون اساسی و رهنمودهای شهید آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای است، در تعاملات بین‌المللی خود از طریق نحوه رویارویی با مسائل مختلف نمود یافته است. این اصول در موضوعات مهمی همچون مسئله فلسطین، که نماد رویارویی حق و باطل و تقابل نظام سلطه با محور مقاومت است، تجلی یافته‌اند. همچنین در مسئله هسته‌ای، که حق مشروع، آرمان آزادی و استقلال ملت ایران مطرح است، و در تعاملات اقتصادی بین‌المللی، سیاست خارجی کشور به روشنی شکل و جهت خود را نشان داده است.

۲-۶-۱. فلسطین مسئله اول جهان اسلام

فلسطین و رویارویی با نظام سلطه یکی از اصلی‌ترین مسائل جهان اسلام است. نظام سلطه برای تأمین منافع خود و حفظ نفوذ در منطقه خاورمیانه، پایگاه‌هایی ایجاد کرده است که از طریق آنها بر امور کشورهای منطقه دخالت می‌کند. در این میان، بزرگترین پایگاه و تأمین‌کننده منافع سلطه‌گر، رژیم اشغالگر قدس است. نحوه تعامل کشورهای منطقه، بویژه ایران، با این چالش از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از بیانات امام خمینی‌ﷺ برمی‌آید که مسئله فلسطین را باید به‌عنوان مسئله اول اسلام مورد توجه قرار داد و ایشان بارها بر آن تأکید کرده‌اند. رهبر معظم انقلاب نیز مسئله فلسطین را مسئله اسلامی و مسئله همه مسلمین دانسته و اهتمام به آن را وظیفه همگان برشمرده‌اند (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۱۲/۰۸). صهیونیست‌ها با به راه انداختن جنگ‌های فاجعه‌بار، کشتار مردم و اشغال سرزمین‌های عربی و سازماندهی تروریسم دولتی در منطقه و جهان، ده‌ها سال مردم فلسطین را هدف خشونت و بی‌عدالتی قرار داده‌اند، در حالی که تلاش‌های رسانه‌ای غرب و وابستگان آنها با زیر پا گذاشتن تعهدات اخلاقی، این واقعیت را وارونه نشان می‌دهند. رهبر انقلاب راه‌حل عادلانه برای مسئله فلسطین را برگزاری همه‌پرسی عمومی برای تعیین سرنوشت فلسطینیان معرفی کرده‌اند؛ همه فلسطینیان، اعم از مسلمان، مسیحی و یهود، باید در این همه‌پرسی با نظارت دقیق شرکت کنند و ساختار نظام

سیاسی کشورشان را خود انتخاب نمایند. بازگشت آوارگان فلسطینی و مشارکت آنها در تدوین قانون اساسی و انتخابات، شرط تحقق صلح پایدار است (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۰۶/۰۹). براساس این منطق، مهمترین رکن حمایت از ملت فلسطین، قطع حمایت از دشمن غاصب است و این وظیفه بزرگ کشورهای اسلامی و بویژه جمهوری اسلامی ایران است. نجات فلسطین نه از طریق سازمان ملل و قدرت‌های مسلط، بلکه تنها از مسیر مقاومت و ایستادگی تحقق می‌یابد. استراتژی کلی مبارزه با رژیم صهیونیستی باید شامل محدود کردن ظرفیت اقتصادی و سیاسی آن، قطع پیوندهای منطقه‌ای و بین‌المللی و تداوم حمایت از مقاومت داخلی ملت فلسطین باشد (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۱۲/۱۴). رهبر معظم انقلاب همچنین نسبت به طرح‌های یک‌جانبه برای ایجاد «خاورمیانه جدید با محوریت اسرائیل» هشدار داده‌اند. این طرح‌ها درصدد هستند که اسرائیل به تدریج بر کشورهای عربی و منابع اقتصادی منطقه، بویژه مناطق نفت‌خیز خلیج فارس، تسلط یابد. مخالفت ایران با چنین طرح‌هایی بخشی از استراتژی حمایت از ملت فلسطین و مقابله با نظام سلطه است (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۱۰/۱۰). به‌طور کلی، جمهوری اسلامی ایران با اتخاذ سیاست مقابله فعال با نظام سلطه در مسئله فلسطین، توانسته است نفوذ رژیم اشغالگر قدس و دولت‌های حامی آن را در بهره‌کشی و دخالت در امور کشورهای منطقه محدود کند و فشار سلطه‌گرانه آنها را کاهش دهد. این رویکرد شامل حمایت از مقاومت فلسطین، مقابله با طرح‌های یک‌جانبه صهیونیستی و تقویت ظرفیت‌های منطقه‌ای برای حفظ امنیت و استقلال ملت‌ها بوده است.

۲-۶-۲. حق مشروع هسته‌ای

حق مشروع هسته‌ای ایران، فراتر از یک موضوع فنی و علمی است و اهمیت آن به دلیل تضمین استقلال علمی، اقتصادی و سیاسی کشور است. این برنامه نشان می‌دهد که ایران قادر است با اتکا به دانش و فناوری داخلی، خودکفا شود و استقلال اقتصادی و سیاسی خود را حفظ کند (بابایی، ۱۳۹۴، ص ۳۴). رهبری جمهوری اسلامی، پرونده هسته‌ای را مبتنی بر اصول مقاومت در برابر امپریالیسم و دفاع از منافع ملت تعریف کرده‌اند و

تأکید دارند که پیشرفت علمی و فناوری هسته‌ای، نماد عزت و خودباوری ملی است و موجب تقویت جایگاه ایران در جهان اسلام می‌شود (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۲/۰۳).

ایران با توسعه این توانمندی، استقلال خود را در حوزه علم و فناوری تأمین کرده و نشان داده است که پیشرفت علمی بدون وابستگی به قدرت‌های سلطه‌گر ممکن است (بابایی، ۱۳۹۴، ص ۳۸). از دیدگاه گفتمان جمهوری اسلامی مبتنی بر ضدسلطه، انرژی هسته‌ای موجب قطع وابستگی کشور به بیگانگان و افزایش ظرفیت تصمیم‌گیری مستقل ملی می‌شود (قانون اساسی، اصل: ۱۵۲). رهبر شهید همچنین تأکید دارند که این برنامه هیچ ارتباطی با تولید سلاح هسته‌ای ندارد و هدف آن انسانی و راهبردی است (شهید امام خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۲/۰۳)، اثبات توانایی علمی ملت ایران و ایجاد جایگاه فعال و اثرگذار برای جمهوری اسلامی در جهان اسلام و نظام بین‌الملل. به این ترتیب، پرونده هسته‌ای ایران نه تنها به پیشرفت علمی و فناوری کشور کمک کرده، بلکه به الگوی مقاومتی و الهام‌بخش برای دیگر ملت‌های اسلامی و کشورهای جهان سوم تبدیل شده است و توانسته است استقلال، خودباوری و عزت ملی ایران را تقویت کند (بابایی، ۱۳۹۴، ص ۳۴).

نظام سلطه با بهره‌گیری از سیاست فشار، نیرنگ و تبلیغات گمراه‌کننده، علیرغم پایبندی کامل ایران به تعهدات خود در چارچوب برجام، از این توافق خارج شد و تلاش کرد حق مشروع هسته‌ای ایران را محدود کند (دلخوش، ۱۳۹۶، ص ۵۹). این اقدامات شامل کارشکنی در مسیر مذاکرات، اعمال تحریم‌های اقتصادی و ایجاد فضای تهدید و فشار برای جلوگیری از پیشرفت علمی کشور بود (میرچراغ خوانی، ۱۳۹۵، ص ۴۳). همچنین رژیم صهیونیستی با اقدامات خشونت‌آمیز مانند شهادت دانشمندان هسته‌ای و مداخلات نظامی، از جمله جنگ ۱۲ روزه، سعی کرده است مسیر دستیابی ایران به این حق مشروع را مسدود کند. این رویکردها نشان‌دهنده تلاش مشترک آمریکا و اسرائیل برای مهار استقلال علمی و فناوری ایران و جلوگیری از تحقق حق هسته‌ای مشروع ملت است. با این حال، تلاش‌های آمریکا و اسرائیل برای محدود کردن حق هسته‌ای ایران به نتیجه نرسیده است. ملت ایران با اتکا به خودباوری، مقاومت و پشتکار علمی، محکم‌تر از گذشته بر حقوق و خواسته‌های مشروع خود ایستادگی می‌کند و مسیر پیشرفت علمی و

فناوری هسته‌ای را با قدرت ادامه می‌دهد. این پایداری نشان‌دهنده اراده ملی برای حفظ استقلال، عزت و امنیت کشور و نیز الگویی برای دیگر ملت‌های مقاوم در برابر فشارهای سلطه‌گرانه است.

۲-۶-۳. تعاملات اقتصادی

سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران بر پایه نفی هرگونه سلطه‌پذیری و سلطه‌جویی استوار است و حفظ استقلال همه‌جانبه و تمامیت ارضی کشور را محور اصلی خود می‌داند (قانون اساسی، اصل: ۱۵۲) بر این اساس، هرگونه قرارداد یا توافقی که منجر به سلطه بیگانه بر منابع طبیعی، اقتصادی، فرهنگی، نیروهای مسلح یا سایر شئون کشور شود، ممنوع است؛ بنابراین، سیاست‌های اقتصادی و تعاملات بین‌المللی جمهوری اسلامی ایران به‌گونه‌ای طراحی می‌شوند که ظرفیت‌های داخلی برای مقابله با نظام سلطه تقویت شده، اتکا بر خود و خودکفایی اقتصادی افزایش یابد، وابستگی‌ها به منابع و قدرت‌های خارجی کاهش یافته و استقلال اقتصادی همه‌جانبه تأمین شود. همچنین، اصول سلطه‌ستیزی و عدم سلطه‌پذیری اقتصادی رعایت شده و تعاملات اقتصادی و همکاری‌ها با دیگر کشورها در چارچوب همگرایی ضد نظام سلطه شکل می‌گیرد. تعاملات اقتصادی ایران با جهان بر پایه ظرفیت‌های داخلی، منابع طبیعی، موقعیت ژئوپولیتیک و ملاحظات سیاست خارجی شکل گرفته است. ایران با برخورداری از منابع غنی انرژی، معادن متعدد، صنایع متنوع و جمعیت قابل توجه، نقش مهمی در تجارت منطقه‌ای و جهانی ایفا می‌کند، اما تحریم‌ها و فشارهای بین‌المللی، بویژه از سوی آمریکا و متحدانش، سطح تعاملات اقتصادی کشور را محدود کرده و دسترسی به بازارهای جهانی و جذب سرمایه‌گذاری خارجی را دشوار ساخته است. با وجود این محدودیت‌ها، ایران با بهره‌گیری از ظرفیت‌های داخلی و سیاست‌های چندجانبه تلاش کرده است تعاملات اقتصادی خود را توسعه دهد (ترکی و مظاهری، ۱۴۰۱، ۱۷۵). از جمله راهبردهای کلیدی ایران می‌توان به توسعه تجارت با کشورهای همسایه و منطقه‌ای، گسترش همکاری‌های انرژی، صنعتی و کشاورزی، و ایجاد مسیرهای ترانزیتی و بندری

مانند توسعه بندر چابهار برای دسترسی به اقیانوس هند و بازارهای آسیای میانه اشاره کرد. ایران همچنین عضویت فعال در پیمان‌ها و سازمان‌هایی مانند سازمان همکاری اقتصادی (OCE)، گروه بریکس (SCIRB) و سازمان همکاری شانگهای (OCS) را دنبال کرده و از ظرفیت‌های این نهادها برای ارتقای جایگاه اقتصادی و تسهیل تجارت استفاده می‌کند. افزون بر این، ایران به منظور کاهش وابستگی به درآمدهای نفتی و تقویت اقتصاد مقاومتی، تمرکز ویژه‌ای بر توسعه صادرات غیرنفتی، از جمله محصولات پتروشیمی، فولاد، مواد معدنی، صنایع غذایی و کشاورزی دارد و در کنار آن سرمایه‌گذاری گسترده‌ای در زیرساخت‌ها و صنایع استراتژیک مانند انرژی، فناوری اطلاعات و حمل‌ونقل انجام داده است (کریمی‌والا، ۱۴۰۴، ص ۶۹۳). ایران همچنین به ایجاد شبکه‌های مالی و بانکی جایگزین برای مقابله با محدودیت‌های ناشی از تحریم‌ها پرداخته است، از جمله استفاده از روش‌های پرداخت تهاتری، همکاری با بانک‌های کشورهای دوست و توسعه کانال‌های مالی غیرمتکی به سیستم‌های بین‌المللی تحت سلطه آمریکا. این اقدامات باعث شده است تا کشور بتواند ضمن حفظ استقلال اقتصادی، جایگاه خود را در تجارت منطقه‌ای و جهانی تقویت کند و از اثرات فشارهای خارجی بکاهد. به این ترتیب، تعاملات اقتصادی ایران با جهان نمایانگر تلاش پیوسته برای تحقق توسعه پایدار، افزایش توان رقابت اقتصادی، تقویت استقلال ملی و خودباوری، و مقابله با سلطه‌جویی‌های بین‌المللی است. این رویکرد ایران را به الگویی برای سایر کشورهایی تبدیل کرده است که می‌خواهند بدون وابستگی به قدرت‌های جهانی، از ظرفیت‌های داخلی خود برای توسعه اقتصادی و افزایش نفوذ منطقه‌ای بهره ببرند.

۳. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تبیین نسبت میان «فقه سیاسی شیعه» و «نظام بین‌الملل» نشان داد که تعامل با قدرت‌های جهانی در اندیشه اسلامی، نه یک سازش منفعلانه و نه یک انزوای مطلق، بلکه برآمده از یک «الگوی عقلانیت انقلابی» است. یافته‌های این تحقیق

گویای آن است که فقه سیاسی امامیه با بازتعریف مفهوم «حاکم جور» در قالب «نظام سلطه» و «استکبار جهانی»، توانسته است چارچوبی پویا برای کنشگری دیپلماتیک فراهم آورد.

در مقام جمع‌بندی، نتایج تحقیق در چهار محور کلیدی ارائه می‌شود:

۱. **تحول از سیره به ساختار:** این مطالعه نشان داد که منطق تعامل با حاکمان جور که در سیره معصومان علیهم‌السلام به‌صورت رفتارهای فردی و موردی تجلی داشت، در اندیشه امام خمینی رحمه‌الله و رهبر شهید به یک «منطق حکمرانی» و «نظریه سیاست خارجی» تبدیل شده است. در این الگو، نظام بین‌الملل نه به‌عنوان یک واقعیتِ مفروض و پذیرفته‌شده، بلکه به‌عنوان عرصه‌ای برای تحول و اصلاح نگریسته می‌شود.

۲. **توازن آرمان و واقعیت (عقلانیت انقلابی):** یافته‌های پژوهش ثابت کرد که سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران بر مبنای دو رکن «مبانی تکلیفی» (نفی سبیل و عزت اسلامی) و «ضوابط مصلحت‌محور» (عناوین ثانویه و ضرورت‌های زمانه) استوار است. این توازن ساختاری که در قانون اساسی نیز متبلور شده، به دولت اسلامی اجازه می‌دهد تا در عین حفظ ماهیت استکبارستیزی، به تعاملات هوشمندانه با جهان بپردازد.

۳. **تجلی فقه در پرونده‌های راهبردی:** مطالعه موردی «آرمان فلسطین» و «حق هسته‌ای» نشان داد که چگونه فقه سیاسی از ساحت نظریه به ساحت عمل وارد می‌شود. مسئله فلسطین به‌عنوان «شاخص مشروعیت‌سنجی» در سیاست خارجی و پرونده هسته‌ای به‌عنوان نماد «صیانت از عزت و حقوق ملی»، نشان‌دهنده کاربست دقیق قواعد فقهی نظیر «قاعده نفی سبیل» و «مصلحت عالیه جامعه اسلامی» در پیچیده‌ترین معادلات بین‌المللی است.

۴. **ارائه الگوی تعامل مقاومت‌محور:** نتیجه نهایی پژوهش گویای ظهور یک «الگوی سوم» در روابط بین‌الملل است. این الگو که از آن به «تعامل مقاومت‌محور» یاد می‌شود، تبیین می‌کند که می‌توان در درون ساختارهای نظام

بین‌الملل حضور داشت و به قواعد دیپلماتیک پایبند بود، اما همزمان ساختارهای غیرعادلانه آن را به چالش کشید و از استحاله در نظم سلطه جلوگیری کرد.

به‌طور خلاصه، فقه سیاسی شیعه در پرتو اندیشه امامین انقلاب، با تفکیک میان «پذیرش ساختار سلطه» و «تعامل برای تغییر آن»، راهبردی را پیش روی جمهوری اسلامی ایران قرار داده است که در آن، دیپلماسی ابزاری راهبردی برای صیانت از کیان اسلام و زمینه‌سازی برای تحقق نظم عادلانه جهانی به‌شمار می‌رود.

منابع

اسدی، ناصر. (۱۳۹۳). تحلیل گفتمانی سیاست خارجی آیت‌الله خامنه‌ای: گفتمان تعامل‌گرایی ضد نظام سلطه. پژوهش‌های سیاست اسلامی، ۵(۲)، صص ۱۰۷-۱۳۲.

بابایی، مجتبی. (۱۳۹۴). استفاده صلح‌آمیز از انرژی هسته‌ای از منظر حقوق بین‌الملل با تأکید بر حق غنی‌سازی ایران. حقوقی دادگستری. ۷۹(۹۲)، صص ۳۳-۵۲.

بیانیه «گام دوم انقلاب» خطاب به ملت ایران، خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۹۷/۱۱/۲۲). لینک: https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=41673

ترکی، لیلا؛ مظاهری، باران. (۱۴۰۱). تأثیرات اقتصادی تحریم‌های مالی بر اقتصاد ایران. پژوهش‌های اقتصادی (رشد و توسعه پایدار)، ۲۲(۴)، صص ۶۹-۹۸.

حاجی یوسفی‌پور، محمود. (۱۴۰۲). یکجانبه‌گرایی ایالات متحده آمریکا و پیامدهای آن بر نظام حقوق بین‌الملل. مطالعات نوین حقوق و محیط زیست، ۱(۱)، صص ۱۹-۳۲.

حسین‌پور، سیدمحمد مهدی؛ فارسی‌مدان، علی. (۱۴۰۴). روش‌های تقابل میان ائمه علیهم‌السلام و حاکمان جائر. پژوهش نامه امامیه. ۱۰(۱۹)، صص ۲۴۸-۲۷۸.

حسینی‌متین، سیدمهدی. (۱۳۹۰). ساختار نظام بین‌الملل تک‌قطبی و تأثیر آن بر سیاست خارجی. پژوهش‌های سیاسی، ۴۱(۲)، صص ۱۰۷-۱۲۳.

خامنه‌ای شهید، سیدعلی. (۱۴۲۰ق). أجوبه الإستفتاءات (العربیه). بیروت: الدار الإسلامیه.

خامنه‌ای شهید، سیدعلی. (بیتا). بیانات. دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی سیدعلی خامنه‌ای. بازیابی‌شده از: https://farsi.khamenei.ir/speech

خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۳). البیع. قم: اسماعیلیان.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸). صحیفه امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۵). المکاسب المحرمه(چاپ دوم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه‌الله.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام خمینی﵀(چاپ پنجم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی﵀.

دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی سیدعلی خامنه‌ای. (بیتا). بیانات. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله العظمی خامنه‌ای. بازیابی‌شده از: https://farsi.khamenei.ir/speech

دلخوش، علیرضا. (۱۳۹۶). برجام و پسا برجام از دیدگاه حقوق بین الملل. سیاست خارجی. ۳۱(۱)، صص ۵۱-۷۳.

دهشیری، محمدرضا. (۱۳۷۹). درآمدی بر نظریه سیاسی امام خمینی&. تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال. (۱۳۸۶). گفتمان اصولگرایی عدالت‌محور در سیاست خارجی دولت احمدی‌نژاد. دانش سیاسی، (۵)، صص ۸۶_۱۰۲.

سام دلیری، کاظم؛ علی اصغری، محمداقبال؛ طالبی، علی نقی؛ دارا، محمدرضا؛ صفری، رضا. (۱۴۰۲)، تحلیل رویکردهای آمریکا درچهاردهه مقابله وچالش با جمهوری اسلامی ایران، امنیت ملی، ۱۳(۴۸)، صص ۳۲ _ ۶۵.

سیمبر، رضا. (۱۴۰۲). تحلیل کارکردهای مقاومت در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، دانش سیاسی، دوره ۱۹، ویژه‌نامه اول، صص ۸۹ _ ۱۰۶.

شجاعی، هادی. (۱۳۸۹). اهداف و راهبردهای سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران. نشریه معرفت، ۱۹(۱۵۳)، صص ۲۳ _ ۴۰.

صلح میرزایی، سعید. (۱۳۹۸). اندیشه مقاومت از منظر حضرت آیت‌الله خامنه‌ای. تهران انتشارات انقلاب اسلامی.

فارسی‌مدان، علی. (۱۴۰۳). الگوی فقهی-سیاسی تعامل با حاکمان جور؛ از مبانی تکلیفی تا ضوابط مصلحت‌محور. فقه و سیاست. ۶ (۲)، صص ۱۸۹-۲۱۷.

فارسی‌مدان، علی. (۱۴۰۳). بازشناخت فقهی تعامل اصحاب ائمه با حاکمان جائر. پژوهشنامه امامیه. ۱۰(۱۹)، صص ۱۴۵-۱۸۰.

قاسمی، علی؛ قاسمی، ظهیر. (۱۳۹۳). دغدغه رهبری تکیه بر توان ملی و استعدادهای بومی. روزنامه کیهان۲۵ مرداد شماره ۲۰۸۴۶.

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. (۱۴۰۴). تهیه و تنظیم: منصور، جهانگیر. تهران: انتشارات دوران.

کریمی‌والا، ساناز؛ هان، ژیانوی. (۱۴۰۴). روابط ایران و چین تحت تحریم‌های غرب: مرور کلی. مطالعات کشورها، ۳(۴)، صص ۶۹۳-۶۹۹.

ملک زاده، محمد. (۱۳۹۲). سیره سیاسی معصومان^ در عصر حاکمان جور. تهران : سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

موسوی شفائی، مسعود؛ شاپوری، مهدی. (۱۳۹۴). آمریکا و نظام بین‌الملل: از نظم تک‌قطبی تا نظم فراقطبی. مطالعات راهبردی، ۱۸(۶۸)، صص ۱۳۹-۱۶۵.

میرچراغ خوانی، علیرضا. (۱۳۹۶). جنایت‌های دولت‌های آمریکا علیه ملت ایران و انقلاب اسلامی. پیام. شماره ۱۲۰. صص ۴۳-۶۳.

یوسفی، جعفر. (۱۴۰۲). بررسی فقهی جواز همکاری با حکومت‌های جور در موارد وجود مصلحت. مطالعات فقه امامیه، ۱۱(۲۰). صص ۷ _ ۳۲.

Jurisprudence and politics
ISSN: 2717-3569
EISSN:2717-3577

The Relationship Between the Principle of Dignity and the Principle of the Negation of Domination as a Contemporary Deterrent Framework for Islamic States in International Relations*

Alireza Yari[1] **Ehsan Vahidi-Rad**[2]

1. Graduate of the Qom Seminary and Ph.D. in Political Science, Baqir al-Olum University, Qom, Iran **(Corresponding Author)**.yari.alireza33@gmail.com
2. Lecturer in Islamic Jurisprudence and the Foundations of Law, Qom Seminary, Qom, Iran. ehsanvr@gmail.com

Abstract

The principle of dignity (*ʿizzah*) and the Principle of the Negation of Domination (*Qāʿidat Nafy al-Sabīl*), derived respectively from the Qur'anic verses, *"To Allah belong all honor, and to His Messenger and the believers"* (Qur'an 63:8) and *"Allah will never grant the disbelievers a way over the believers"* (Qur'an 4:141), have consistently occupied a foundational position within the political and jurisprudential thought of Islam. Together, they constitute a normative framework for political conduct and deterrent action while providing a theoretical basis for analyzing the behavior of Islamic states in international relations. This study addresses the following research question: Can the relationship

* Yari, A., & Vahidi-Rad, E. (2026). The relationship between the principle of dignity and the Principle of the Negation of Domination as a contemporary deterrent framework for Islamic states in international relations. *Fiqh and Politics, 6(1),* pp. 261–285. https://doi.org/10.22081/ijp.2026.75269.1131

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

▣ **Received:** 2024/10/16 ● **Revised:** 2024/10/27 ● **Accepted:** 2025/02/22 ● **Published online:** 2025/03/29

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

between the principle of dignity and the Principle of the Negation of Domination be regarded as a contemporary deterrent framework for Islamic states in international relations? It argues that the integration of these two principles significantly influences indigenous models of power-building and strategic defense in the foreign policies of Islamic states. Adopting a descriptive-analytical approach and drawing upon Qur'anic exegesis, Islamic jurisprudence, and theories of international relations, the study demonstrates that the principle of dignity requires the rejection of all forms of domination, humiliation, and passivity in the international sphere. Likewise, the Principle of the Negation of Domination establishes a normative boundary that prevents the emergence of any legal, political, economic, or security superiority of non-Muslim powers over Muslim communities. The findings indicate that the combination of these two principles provides an indigenous framework for understanding deterrence in international relations. Within this framework, deterrence is grounded not only in military capability but also in identity-based resistance, strategic autonomy, political legitimacy, and the preservation of collective dignity. Accordingly, the principle of dignity defines the positive normative horizon, whereas the Principle of the Negation of Domination establishes the protective negative boundary. Together, they offer a foundational theoretical framework for safeguarding the independence of Muslim states against the hegemonic practices of international actors.

Keywords
dignity (*ʿizzah*); Principle of the Negation of Domination (*Qāʿidat Nafy al-Sabīl*); deterrence; international relations; Qur'an; security; strategic autonomy.

الفقه والسياسية
ISSN: ٢٧١٧-٣٥٦٩
EISSN:٢٧١٧-٣٥٧٧

الترابط بين مبدأ العزّة وقاعدة نفي السبيل بوصفه فعلًا ردعيًّا معاصرًا للدول الإسلاميّة في العلاقات الدوليّة*

علیرضا یاري[١] إحسان وحيدي راد[٢]

١. خريج الحوزة العلميّة في قم، وحاصل على شهادة الدكتوراه في العلوم السياسيّة من جامعة باقر العلوم (ع)، قم، إيران **(الكاتب المسؤول)**.
yari.alireza33@gmail.com

٢. مدرّس الفقه ومبادئ القانون، الحوزة العلميّة في قم، قم، إيران.
ehsanvr@gmail.com

الملخّص

يمكن استنباط مبدأ «العزّة» وقاعدة «نفي السبيل» من قوله تعالى: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (المنافقون، ٨) وكذلك قوله سبحانه وتعالى: «وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (النساء، ١٤١). ولطالما عُرف هذان المبدآن الأساسيّان في منظومة الفكر السياسيّ والفقهيّ الإسلاميّ بوصفهما أنموذجًا سلوكيًّا وأفعالًا ردعيّة، وهما يوفّران إطارًا نظريًّا لتحليل سلوك الدول الإسلاميّة في العلاقات الدوليّة. وتسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن السؤال الآتي: «هل يمكن أن يُعدّ الترابط بين مبدأ العزّة وقاعدة نفي السبيل فعلًا ردعيًّا معاصرًا للدول الإسلاميّة في العلاقات الدوليّة؟». وانطلاقًا من ذلك، تفترض الدراسة أنّ هذا الترابط يمكن أن يؤثّر - بوصفه فعلًا ردعيًّا معاصرًا في

* **الاستشهاد بهذه المقالة:** ياري، عليرضا؛ وحيدي راد، إحسان . (٢٠٢٥). الترابط بين مبدأ العزّة وقاعدة نفي السبيل بوصفه فعلًا ردعيًّا معاصرًا للدول الإسلاميّة في العلاقات الدوليّة، الفقه والسياسة، ٦(١)، صص ٢٦١-٢٨٥.

https://doi.org/ 10.22081/ijp.2026.75269.1131

▣ **نوع المقال:** بحثية؛ **الناشر:** المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٤/١٠/١٥ ● **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٤/١٠/٢٧ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٥/٠٢/٢٢ ● **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٥/٠٣/٢٩

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

الدول الإسلاميّة - في نموذج بناء القوّة الذاتيّة والدفاع الاستراتيجيّ لديها في إطار العلاقات الدوليّة.

وتبيّن هذه المقالة، بالاعتماد على المنهج الوصفيّ - التحليليّ، وبالاستفادة من المعطيات التفسيريّة والفقهيّة ونظريّات العلاقات الدوليّة، أنّ مبدأ العزّة يقوم على رفض القبول بأيّ شكل من أشكال الهيمنة أو الإذلال أو السلبيّة في الساحة الخارجيّة، في حين تُنشئ قاعدة نفي السبيل نوعًا من «الترسيم المعياريّ للحدود» الذي يحول دون نشوء أيّ تفوّق قانونيّ أو سياسيّ أو اقتصاديّ أو أمنيّ للأجانب على المسلمين. وتُظهر النتائج أنّ الجمع بين هذين المبدأين يمكن أن يقدّم إطارًا محلّيًا لتحليل مفهوم الردع في العلاقات الدوليّة، بحيث لا يرتكز الردع على القوّة الصلبة فحسب، بل يقوم أيضًا على المقاومة الهويّاتيّة، والاستقلال الاستراتيجيّ، والمشروعيّة السياسيّة، وصيانة العزّة الجماعيّة. وعليه، يشكّل مبدأ العزّة «الأفق المعياريّ الإيجابيّ»، في حين تشكّل قاعدة نفي السبيل «الحدّ الوقائيّ السلبيّ»، ويقدّمان معًا نظريّةً تأسيسيّةً لصون استقلال الدول الإسلاميّة في مواجهة الممارسات الهيمنيّة للفاعلين الدوليّين.

الكلمات المفتاحية

العزّة، نفي السَّبيل، الرَّدع، العلاقات الدوليّة، القرآن الكريم، الأمن، الاستقلال الاستراتيجيّ.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

پیوند اصل عزت و قاعده نفی سبیل به مثابه کنش بازدارنده معاصر کشورهای اسلامی در روابط بین‌الملل*

علیرضا یاری[۱] احسان وحیدی‌راد[۲]

۱. دانش آموخته حوزه علمیه قم و دکترای تخصصی علوم سیاسی از دانشگاه باقرالعلوم. قم. ایران **(نویسنده مسئول)**.
yari.alireza33@gmail.com

۲. مدرس، فقه و مبانی حقوق، حوزه علمیه قم، قم. ایران.
ehsanvr@gmail.com

چکیده

اصل «عزت» و قاعده «نفی سبیل» با توجه به آیات «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» و «وَلَن يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» قابل برداشت است، این دو مبنای بنیادین همواره در منظومه اندیشه سیاسی و فقهی اسلام به مثابه الگوی رفتاری و کنش‌های بازدارنده شناخته می‌شوند و چارچوبی نظری برای تحلیل رفتار کشورهای اسلامی در روابط بین‌الملل فراهم کنند. ما قصد داریم در این مقاله به پرسش: «آیا پیوند اصل عزت و قاعده نفی سبیل می‌تواند به مثابه کنش بازدارنده معاصر برای کشورهای اسلامی در روابط بین‌الملل شناخته شود» پاسخ دهیم. بر این اساس معتقدیم، پیوند اصل عزت و قاعده نفی سبیل می‌تواند به مثابه کنش بازدارنده معاصر در کشورهای اسلامی بر الگوی قدرت سازی بومیِ و دفاع راهبردی آنها در روابط بین‌الملل تأثیرگذار باشد. این مقاله، با روش توصیفی ـ تحلیلی و با استفاده از داده‌های تفسیری، فقهی و نظریه‌های روابط بین‌الملل نشان می‌دهد که اصل عزت، ناظر به امتناع از پذیرش هرگونه

* **استناد به این مقاله:** یاری، علیرضا؛ وحیدی‌راد، احسان . (۱۴۰۴). پیوند اصل عزت و قاعده نفی سبیل به مثابه کنش بازدارنده معاصر کشورهای اسلامی در روابط بین‌الملل. فقه و سیاست، ۶(۱)، صص ۲۶۱-۲۸۵.
https://doi.org/10.22081/ijp.2026.75269.1131

نوع مقاله: پژوهشی؛ **ناشر:** پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۳/۰۷/۰۶ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۱۲/۰۱ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۰۱/۰۹

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

سلطه، تحقیر یا انفعال در عرصه خارجی است. و قاعده نفی سبیل، نوعی «مرزبندی هنجاری» برای جلوگیری از شکل‌گیری هر نوع برتری حقوقی، سیاسی، اقتصادی یا امنیتی بیگانگان بر مسلمانان ایجاد می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که ترکیب این دو اصل می‌تواند چارچوبی بومی برای تحلیل بازدارندگی در روابط بین‌الملل ارائه دهد؛ به‌گونه‌ای که بازدارندگی نه تنها بر قدرت سخت، بلکه بر مقاومت هویتی، استقلال راهبردی، مشروعیت سیاسی و حفظ عزت جمعی استوار باشد؛ بنابراین، اصل عزت «افق هنجاری مثبت» و قاعده نفی سبیل، «مرز سلبی حفاظتی» را تشکیل می‌دهند و در مجموع یک نظریه مبنایی برای حفظ استقلال دولت‌های مسلمان در برابر کنش‌های سلطه‌جویانه بازیگران بین‌المللی عرضه می‌کند.

کلیدواژه‌ها

عزت، نفی سبیل، بازدارندگی، روابط بین‌الملل، قرآن، امنیت، استقلال راهبردی.

۱. مقدمه

در دهه‌های اخیر، شدت‌یافتن فشارهای بین‌المللی، گسترش جنگ‌های ترکیبی، شکل‌گیری ترتیبات نابرابر اقتصادی، تحریم‌های فراسرزمینی و رقابت‌های ژئوپلیتیکی، اهمیت مفهوم «استقلال راهبردی»[1] را دو چندان کرده است. بویژه کشورهای درحال‌توسعه و دولت‌های مستقل، با چالش‌هایی مواجه‌اند که به‌طور مستقیم با مسئله جلوگیری از سلطه، مداخله خارجی و حفظ عزت ملی ـ هویتی در ارتباط است. در چنین شرایطی، بازخوانی مبانی معرفتی اسلام، می‌تواند دستگاهی بومی برای تحلیل روابط بین‌الملل ارائه کند؛ دستگاهی که برخلاف نظریه‌های غالب غربی، صرفاً بر منطق قدرت مادی مبتنی نیست و از منظری هنجاری، هویتی و ارزشی به سیاست خارجی می‌نگرد. در میان آموزههای اسلام، «عزت» و «نفی سبیل» جایگاهی محوری در تنظیم روابط خارجی دارند. عزت، وضعیتِ نفوذ ناپذیری و اقتدار هویتی ـ سیاسی را بیان می‌کند و نفی سبیل، قاعده‌ای فقهی برای جلوگیری از هرگونه سلطه بیگانه بر جامعه مسلمان است. این دو اصل، بویژه در شرایط جدید نظام بین‌الملل، قابلیت ارائه یک چارچوب نظری برای تحلیل و توجیه کنش‌های بازدارنده را دارند.

۲. پیشینه پژوهش

بحث درباره اصل عزت و قاعده نفی سبیل در منابع اسلامی سابقه‌ای طولانی دارد: **مفسران کلاسیک** (طبری، ۱۴۱۲ق؛ طبرسی، ۱۳۷۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق)، بیشتر بُعد معنایی و اعتقادی آیات را بررسی کرده‌اند. **مفسران معاصر** مانند علامه طباطبایی (۱۴۱۷ق) و مکارم شیرازی (۱۳۷۴) این مفاهیم را به‌عنوان اصول هنجاری اجتماعی ـ سیاسی تحلیل کرده‌اند. **فقهای شیعه** مانند صاحب جواهر (۱۱۶۶ق)، خویی (۱۴۰۲ق) و فاضل لنکرانی (۱۳۸۷) قاعده نفی سبیل را در حوزه‌های اقتصاد، حکومت، ولایت، قضاوت و قراردادهای بین‌المللی به‌کار برده‌اند. اندیشمندانی مانند: (رشیدی، ۱۳۹۷) در حوزه اندیشه

1. Strategic Autonomy

سیاسی اسلامی، پژوهش‌هایی را در ارتباط با مفهوم عزت و استقلال سیاسی انجام داده‌اند. با این‌حال، بیشتر این آثار، هر اصل و قاعده را جداگانه بررسی کرده‌اند و کمتر نویسنده‌ای به **پیوند این دو اصل با نظریه‌های روابط بین‌الملل و مفهوم بازدارندگی** پرداخته‌اند.

در حوزه روابط بین‌الملل، ادبیات بازدارندگی (Deterrence) به لحاظ نظری دارای حوزه گسترده‌ای است؛ از صورت‌بندی‌های کلاسیک بازدارندگی (Schelling, 1966, pp. 1–3; Snyder, 1961, pp. 34–101; 117–125) تا تبیین‌های واقع‌گرایی ساختاری (Waltz, 1979, pp. 88–123) و رویکردهای متأخرتر در باب بازدارندگیِ گسترده و چندبُعدی (Freedman, 2004, pp. 26–54)، با وجود این، بخش مهمی از این ادبیات عمدتاً بر مفروضات عقلانیت ابزاری و چارچوب‌های تجربه‌مندِ برخاسته از زمینه تاریخی-فرهنگی غرب استوار بوده و کمتر به ابعاد هویتی و ارزشیِ شکل‌گیری رفتار بازدارنده در جوامع غیرغربی پرداخته است. در مقابل، در سال‌های اخیر برخی پژوهشگران ایرانی کوشیده‌اند با اتکا به منابع اندیشه سیاسی اسلام، صورت‌بندی‌های بومی‌تری برای فهم «امنیت» و مؤلفه‌های هنجاریِ سیاست خارجی ارائه کنند (موسوی کاشمری، ۱۳۸۱، صص ۱۳۲–۱۴۹). ولی در کل، نسبت‌سنجی و تبیین نظریِ پیوند مفاهیمی چون اصل «عزت» و قاعده «نفی سبیل» با سازوکارهای بازدارندگی، همچنان به‌عنوان خلأیی مفهومی-نظری در ادبیات موجود باقی است. بنابراین پژوهش حاضر تلاش می‌کند شکاف میان منابع اسلامی و نظریه‌های امنیتی را پوشش دهد.

۳. مفاهیم

۳-۱. اصل «عزت»

در اندیشه قرآنی، اصل عزت فراتر از یک صفتِ اخلاقی، یک «واقعیتِ عینی» و یک «قدرتِ نفوذناپذیر» است، بلکه ریشه در توحید دارد. برای تحلیل کنش‌های بازدارنده، پیش‌فرضِ بنیادین این است که اصل عزت، زیربنای اعتماد به نفسِ ملی و استقلال راهبردی است، در واقع باید گفت اصل عزت مؤلفه‌ای هستی‌شناختی برای بازدارندگی به‌شمار می‌رود.

۳-۱-۱. ریشه‌شناسی و مبانی هستی‌شناختی اصل عزت

واژه «عزت» در قرآن کریم با مشتقات فراوان، عمدتاً در سیاقِ قدرت، غلبه و امتناع از تأثیرپذیری به‌کار رفته است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۵۶۳). آیه هشتم سوره منافقون («وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ») عزت را نه یک امر عرضی، بلکه یک ویژگی ذاتی و تفکیک‌ناپذیر از ایمانِ مؤمنان می‌داند. علامه طباطبایی در المیزان بر این نکته تأکید دارد که عزت در منطق قرآن، به معنای «صلابت و نفوذ ناپذیری» است؛ یعنی مؤمن و جامعه مؤمن به‌گونه‌ای باید زیست کنند که سلطه غیر، راهی به ساحتِ وجودی آنان نداشته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱۹، ص ۳۰۹). این «امتناع از تأثیرپذیری»، دقیقاً همان جوهره بازدارندگی در روابط بین‌الملل است. در سیاست خارجی، دولتی که «عزتمند» است، در برابر فشارهای قهری (Coercive Pressures) انعطافی ندارد و این پایداری، خود، عامل بازدارندگی است.

۳-۱-۲. ابعاد اصل عزت در حکمرانی سیاسی

اصل عزت را می‌توان در عرصه دولت‌سازی و روابط بین‌الملل به سه لایه هویتی، ساختاری و پایداری تقسیم کرد، که به‌طور خلاصه به بررسی آنها می‌پردازیم:

الف) لایه هویتی

در مطالعات امنیتی معاصر، «هویت» یکی از منابع اصلی قدرت است. عزت در لایه هویتی، به معنای پذیرشِ «خودمختاری» و ردِ هرگونه انگاره «فروتری» نسبت به نظام سلطه است. وقتی یک دولت با منطق عزت عمل می‌کند، خود را از چارچوب‌های هنجاری تحمیلیِ نظام بین‌الملل (که برای حفظ سلطه طراحی شده‌اند) خارج می‌کند. این «استقلال هویتی»، هزینه مداخله را برای بازیگر خارجی بالا می‌برد. که اصطلاحاً به آن لایه هویتی و یا اعتبار می‌گویند.

ب) لایه ساختاری

عزت در لایه ساختاری به معنای برخورداری از نهادها، تکنولوژی و نظامی‌گریِ

مستقل است. آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر موضوعی خود تأکید می‌کند که عزت بدون فراهم کردن اسبابِ اقتدار مانند «أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (انفال، ۶۰) ممکن نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج۸، ص ۲۳۴)؛ بنابراین، بازدارندگیِ عزتمندانه، متکی بر دستیابی به سطحی از توانمندی است که دشمن را از اندیشیدن به تعرض باز دارد. این لایه ساختاری به اقتدار نیز شهرت دارد.

ج) لایه کُنشی

عزت در عمل به معنای «امتناع از انفعال» است. در رویارویی با تهدیدات، جامعه عزتمند بجای تسلیم (Appeasement)، مقاومت می‌کند. این کنشِ بازدارنده، به دشمن پیام می‌دهد که هزینه هرگونه کنش تهاجمی، با سدی صلب و نفوذ ناپذیر مواجه خواهد شد. این لایه عزت به پایداری نیز معروف است.

۳-۱-۳. «عزت» به‌عنوان دکترین بازدارندگی

اگر بازدارندگی را «تأثیرگذاری بر محاسباتِ دشمن به‌گونه‌ای که از اقدامِ تهاجمی منصرف شود» تعریف کنیم (Freedman, 2004, p 26)، اصل عزت، متغیر اصلی در «محاسباتِ دشمن» است. دشمن در مدلِ بازدارندگیِ عزتمندانه، با دولتی روبرو است که دارای صفاتی مانند: **تغییرناپذیر است یعنی** نمی‌توان با فشار اقتصادی یا سیاسی، جهت‌گیری کلان او را تغییر داد، **غیرقابل‌نفوذ است یعنی** در حوزه‌های حساس امنیتی، سلطه را نمی‌پذیرد و **دارای اراده واکنش است یعنی** عزت به معنای انفعال نیست، بلکه به معنای ایستادگی فعالانه است؛ بنابراین دشمن نمی‌تواند با کشور و دولتی با خصوصیات که متصف به اصل عزت است مقابله کند پس ناچار است که با آن کشور در معادلات جهانی کنار بیایید. مطهری در مبانی اندیشه سیاسی اسلام، عزت را عاملِ «تولیدِ قدرت» می‌داند؛ زیرا وقتی ملتی خود را عزیز بداند و زیر بار سلطه نرود، ظرفیت‌های درونی‌اش شکوفا می‌شود و این شکوفایی، خود بزرگترین عامل بازدارندگی در برابر طمع‌ورزی بیگانگان است (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۴۵).

۳-۲. قاعده «نفی سبیل»

اگر اصل «عزت» را زیربنای هویتی و اُفقِ ایجابیِ بازدارندگی بدانیم، قاعده «نفی سبیل» مرزِ سلبی و حفاظتیِ دولت اسلامی در محیط پرآشوب بین‌المللی است. این قاعده در فقه سیاسی اسلام، نه یک توصیه اخلاقی، بلکه یک «قاعده حقوقیِ آمره» است که هرگونه تعامل منجر به سلطه را ممنوع می‌سازد، در واقع قاعده «نفی سبیل» **مؤلفه‌ای برای ترسیم مرزهای راهبردی و کنش‌های بازدارنده به‌شمار می‌رود.**

۳-۲-۱. مبانی فقهی و حقوقی قاعده «نفی سبیل»

مستند اصلی این قاعده نفی سبیل، آیه ۱۴۱ سوره مبارکه نساء است که خداوند می‌فرماید: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً». فقهای اصولی معتقدند که «سبیل» در این آیه، ناظر به هرگونه راه سلطه و برتریِ استیلاجویانه، اعم از سلطه سیاسی، قضایی، اقتصادی و امنیتی است (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۷، ص ۲۰). در فقه امامیه نیز این مبنا تنها به حوزه روابط فردی محدود نمانده، بلکه به‌مثابه «اصلی» عام در نفی هرگونه علوّ و سلطه غیرمسلمان بر مسلمان فهم شده است. از جمله، صاحب جواهر در بحث احکام اهل ذمه، با استناد به روایت «الإسلام یعلو ولا یُعلی علیه» (حر عاملی، بی‌تا، ص ۱۴) و نیز آیه «وَلِلّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون، ۸)، بر منع برتری و علوّ غیرمسلمان بر مسلمان تأکید می‌کند و این معنا را در زمره مبانی فقهیِ حفظ عزت و برتری جامعه اسلامی قرار می‌دهد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۸۴). بر این اساس، قاعده «نفی سبیل» در روابط بین‌الملل معاصر، قابل تفسیر به‌مثابه پشتوانه فقهیِ حفظ استقلال، نفی سلطه و صیانت از حاکمیت ملی است.

۳-۲-۲. قاعده «نفی سبیل» به مثابه کنش بازدارندگی

در نظریه بازدارندگی، برای جلوگیری از حمله دشمن، باید هزینه‌های کنش تهاجمی دشمن برایش «غیرقابل قبول» باشد، تا نتواند به شما حمله و تهاجمی داشته باشد. بر همین اساس قاعده نفی سبیل، سازوکاری برای ایجاد این هزینه‌ها برای دشمن

است تا دشمن نتواند بر شما تهاجمی داشته باشد، از این‌روی باید قاعده نفی سبیل در حوزه‌های مختلف اقتصادی، سیاسی، نظامی و امنیتی مد نظر مقامات بالادستی قرار گیرد. در ذیل به‌طور خلاصه این قاعده فقهی در حوزه‌های اقتصادی، سیاسی، نظامی و امنیتی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

الف) نفی سبیلِ اقتصادی

در ادبیات روابط بین‌الملل، تحریم‌های قهری ابزاری برای «ایجاد سبیل» و سلطه بر دولت‌هاست. منطقِ قاعده نفی سبیل در اینجا حکم می‌کند که جامعه مسلمان باید با تکیه بر خودکفایی و اقتصاد مقاومتی، مسیر نفوذ اقتصادی دشمن را مسدود کند. بازدارندگی در این سطح، به معنای رسیدن به چنان سطح از تاب‌آوری اقتصادی است که دشمن بداند «تحریم» دیگر ابزار کارآمدی برای تسلیم کردنِ کشور نیست. به عبارتی **مقاومت در برابر تحریم همان نفی سبیل اقتصادی است.**

ب) نفی سبیلِ نظامی و امنیتی

وابستگی امنیتی به قدرت‌های بزرگ، مصداق بارز «سبیلِ و سلطه کافران بر مؤمنان» است. طبق این قاعده نفی سبیل، هرگونه ترتیبات امنیتی مانند ایجاد پایگاه‌های نظامی بیگانگان در خاک کشورهای مسلمان یا وابستگی تسلیحاتیِ مطلق کشورهای مسلمان به کفار و بیگانگان که حاکمیتِ تصمیم‌گیریِ دولت‌های اسلامی را سلب کند، ممنوع است. این قاعده نفی سبیل به‌طور مستقیم دولت‌های اسلامی را به سمت «بومی‌سازیِ قدرت دفاعی» و ایجاد بازدارندگی نامتقارن سوق می‌دهد. به عبارتی **استقلال دفاعی به معنای نفی سبیل نظامی و امنیتی به‌شمار می‌رود.**

۳-۲-۳. قاعده «نفی سبیل» به مثابه «دکترینِ بازدارنده»

با توجه به اینکه قاعده «نفی سبیل» یک قاعده فقهی و شرعی به‌شمار می‌رود به دولت‌های اسلامی این اجازه را می‌دهد که در برابر کُنش‌های تعرضی دشمن،

واکنش‌های مشروعی از خود طراحی کرده و براساس این واکنش‌های مشروع نوعی بازدارندگی ایجاد کند که به آن بازدارندگیِ مبتنی بر «نفی سبیل» که می‌توان بر مواردی از آنها اشاره کرد که عبارتند از :

الف) اعلامِ خطوط قرمز شفاف کشورهای اسلامی به دشمن: کشورهای اسلامی باید به دشمن خود تمام خطوط قرمز حاکمیت خود را، به‌طور شفاف ترسیم کنند که هرگونه نفوذ در لایه‌های امنیت ملی دولتهای اسلامی (اعم از سایبری، اطلاعاتی یا نظامی) به‌عنوان تهاجم به حاکمیت خود تلقی شده و «ایجاد سبیل» در دولت اسلامی است و متناسب با آن تهدید پاسخ درخور توسط دولت اسلامی به دشمن داده خواهد شد.

ب) استفاده از استراتژیِ هزینه-فایده در برابر دشمن: براساس «قاعده نفی سبیل» کشورهای اسلامی باید از هر لحاظ آمادگی مقابله با دشمن را داشته باشند، به‌طوری‌که هزینه‌های سلطه‌طلبی و تهاجم دشمن به کشورهای اسلامی به‌صورت سیستماتیک افزایش یابد، در این صورت دشمن با محاسبه سود و زیان خود قطعاً در تجاوزات خود به کشورهای اسلامی تجدید نظر خواهد کرد، به عبارت دیگر، نفی سبیل به معنای بستنِ منافذِ نفوذ است، وقتی منافذ نفوذ بسته باشد، دشمن از هرگونه نیت تهاجمی مأیوس می‌شود.

ج) بازدارندگی پیش‌دستانه (Passive/Active Defense): بازدارندگی پیش دستانه کشورهای اسلامی را وادار می‌کند که پیش از آنکه دشمن نفوذ و «سبیل» یا سلطه‌ای را در داخل کشورهای اسلامی طراحی کند، زیرساخت‌های نفوذ را شناسایی و منهدم کند.

۴. پیوندِ اصل«عزت» و قاعده «نفی سبیل»

اصل عزت و قاعده نفی سبیل همواره در یک هم‌افزایی استراتژیک عمل می‌کنند و نوعی تقارنِ ایجاب و سلب می‌باشند به این معنا که اصل **عزت** به کشورهای اسلامی «ظرفیت و اراده» می‌دهد (قدرتِ ایجابی)، و قاعده **نفی سبیل** به کشور اسلامی «مرز و چارچوب» ارائه می‌دهد (قدرتِ سلبی). این ترکیب، نظریه «بازدارندگیِ عزتمندانه» را شکل می‌دهد که در آن، کشورهای اسلامی نه تنها در پی بازدارندگی نظامی است،

بلکه به دنبال بازدارندگی در حوزه‌های نرم (فرهنگ، اقتصاد و دیپلماسی) نیز هست تا هیچ راهِ نفوذی برای دشمن باقی نماند.



۵. مقایسه اصل «عزت» و قاعده «نفی سبیل» با نظریه‌های روابط بین‌الملل

از آنجاکه تقابل یا توافق مکاتب مادی روابط بین‌الملل با گزاره‌های فقهی، چشم‌اندازهای جدیدی را برای نظریه‌پردازی بومی ایجاد می‌کند، از این‌روی برای فهم دقیق جایگاه اصل «عزت» و قاعده «نفی سبیل» در سیاست خارجی و سازوکارهای امنیتی جهان معاصر، ضروری است، بدین ترتیب ابتدا این مؤلفه‌های فقهی را با نظریه‌های رایج روابط بین‌الملل مقایسه کرده و سپس کاربستِ عملیاتی آنها را در تحلیل کنش‌های بازدارنده در کشورهای اسلامی مورد واکاوی قرار دهیمف در میان نظریه‌های بین‌الملل ما دو نظریه واقع گرایی و سازه انگاری را انتخاب کردیم که آنها را با قواعد و اصول فقهی فوق الذکر مورد مقایسه قرا می‌دهیم.

الف) نظریه واقع‌گرایی (Realism)

نظریه واقع‌گرایی ساختاری در روابط بین‌الملل مفاهیمی مانند بقا (Survival) و خودیاری (Self-help) را متغیرهای اصلی رفتار دولت‌ها می‌داند، از این منظر، بازدارندگی به معنای موازنه قدرت نظامی است (Waltz, 1979). و این یک **بازدارندگی مادی است، این در حالی است که مؤلفه‌های فقهی** اصل عزت و قاعده نفی سبیل نیز بر قوی شدن و نفوذناپذیری تأکید دارند همان‌گونه که قرآن به آمادگی دفاعی در آیه ۶۰ سوره انفال: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» دستور می‌دهد، اما تفاوت بنیادین بین واقع گرایی غربی و قواعد فقهی در این است که در واقع‌گرایی غربی، قدرت

«هدف» یا «ابزار مهار مطلق» است، در حالی که در چارچوب قرآنی، قدرت مادی، بسترسازِ تحققِ هنجارهای متعالی، دفع ظلم و حفظ هویت مستقل (عزت ملکوتی) است (ر.ک: دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۲).

ب) نظریه سازه‌انگاری (Constructivism)

نظریه سازه‌انگاری در روابط بین‌الملل، بر نقش هنجارها، ایده‌ها و هویت در شکل‌دهی به منافع ملی و رفتارهای امنیتی تأکید دارد. (Wendt, 1999, pp. 135_171) **و این نظریه به نوعی بازدارندگی هویتی را در راستای کسب منافع ملی توسط اندیشمندان غربی تجویز می‌شود،** این نظریه قرابت زیادی با قاعده فقهی «اصل عزت» دارد. چراکه عزت یک متغیر هویتی-ارزشی است که تعریف‌کننده منافع ملی جامعه اسلامی است. وقتی جامعه‌ای هویت خود را بر پایه عدم تسلیم و نفی سلطه (نفی سبیل) تعریف می‌کند، رفتارهای بازدارنده او برای دشمن، فراتر از محاسبه تعداد موشک‌ها، به اراده ایستادگی و مقاومت ملی تعبیر می‌شود. در واقع، بازدارندگی در اینجا ریشه در «باورها و محاسبات هویتی» دارد. برای فهم ملموس‌تر، مقایسه میان بازدارندگی متعارف غربی و بازدارندگی مبتنی بر اص عزت و قاعده نفی سبیل در جدول زیر ارائه می‌شود:

مؤلفه	بازدارندگی متعارف غربی	بازدارندگی مبتنی بر اصل عزت و قاعده نفی سبیل
منبع قدرت	صرفاً مادی، نظامی و اقتصادی	ترکیبی (ایمان، توانمندی نظامی، هویت و مقاومت)
هدف غایی	حفظ وضع موجود (Status Quo) و موازنه قوا	نفی سلطه، احقاق حق، استقلال جامعه اسلامی و بسط عدالت
مرزهای کنش	منطق فایده‌گرایی مادی و نبود مرز اخلاقی	مرزهای شرعی، اخلاقی و انسانی (منع سلاح‌های کشتار جمعی)
منطق مقاومت	عقلانیت ابزاری و مادی	تکلیف‌گرایی در کنار عقلانیت راهبردی (احدی الحسنین)

این جدول نشان می‌دهد که الگوی اسلامی - فقهی، مدلی جامع‌تر و پایدارتر است که از منبع پایداری هویتی و سرمایه معنوی نشأت می‌گیرد و مؤلفه‌هایی که در محاسبات مادی نظریه‌پردازان کلاسیک روابط بین‌الملل وجود دارد را، نادیده می‌گیرد (Morgan, 2003).

۶. کنش‌های بازدارنده معاصر کشورهای اسلامی

در زمان معاصر بعضی از کشورهای اسلامی با داشتن جریان جبهه مقاومت و یا داشتن دولت مستقل، کنش‌های متعددی را برای خنثی‌سازی تهدیدات غربی- صهیونیستی در جنوب غرب آسیا طراحی کرده‌اند. که این کنش‌ها را می‌توان در سه لایه بازدارندگی نظامی، بازدارندگی اقتصادی و بازدارندگی شناختی تبیین کرد، که در ادامه به توضیح مختصر از آنها می‌پردازیم.

الف) بازدارندگی فعال نظامی (کنش سخت)

از منظر فقه سیاسی و قاعده نفی سبیل، ایجاد هرگونه روزنه نظامی که به اشغال، ارعاب یا سلطه دشمن منجر شود، گناهی نابخشودنی و خروج از دایره ایمان عملی است (ر.ک. عمید زنجانی، ۱۳۸۸، ص ۱۹۸). از این‌روی توسعه برنامه موشکی و پهپادی جمهوری اسلامی ایران و تقویت هسته‌های دفاعی منطقه‌ای (محور مقاومت در لبنان، یمن و عراق) دقیقاً در این چارچوب تحلیل می‌شود. این دستاوردها نه برای تهاجم، بلکه برای ایجاد «ترس عقلایی» در محاسبات دشمن (مبتنی بر آیه «تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللهِ وَعَدُوَّكُمْ») طراحی شده‌اند تا امکان هرگونه «سبیل» یا تجاوز سخت‌افزاری علیه بلاد اسلامی منتفی شود. دکترین دفاعی نامتقارن نشان می‌دهد که چگونه یک بازیگر می‌تواند با تکیه بر خودکفایی تسلیحاتی، نابرابری مادی را جبران کرده و بازدارندگی پایدار ایجاد کند. از این‌روی کشورهای مسلمان مانند جمهوری اسلامی ایران باید با تولیدات تجهیزات نظامی خود را برای بازدارندگی فعال نظامی **و دفاع نامتقارن آماده کنند.**

ب) بازدارندگی اقتصادی (کنش نیمه‌سخت)

تحریم‌های یک‌جانبه و قهری اقتصادی، ابزارهای نوین استکبار برای به زانو درآوردن اراده سیاسی ملت‌ها و ایجاد سلطه ساختاری است. کنش بازدارنده در برابر تروریسم اقتصادی را می‌توان در قالب پیاده‌سازی سیاست‌های اقتصاد مقاومتی و بی‌اثرسازی تحریم‌ها تحلیل کرد. بر پایه قاعده نفی سبیل، هر سازوکار یا تعهد اقتصادیِ خارجی که به ایجاد زمینه سلطه، اشراف مؤثر یا امکان اعمال فشار ساختاریِ بیگانگان بر شریان‌های مالی و اقتصادی کشور بینجامد، از منظر فقهی محل منع و محدودیت است؛ زیرا «سبیل» در این قاعده به هرگونه راه نفوذ و برتری استیلاجویانه تفسیر شده است (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۷، ص ۲۰) همچنین، در سنت فقهی امامیه، صاحب جواهر با استناد به روایت «الإسلام یعلو ولا یُعلی علیه» و آیه «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ»، بر نفی علوّ و برتری غیرمسلمان بر مسلمان تأکید می‌کند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۱، ص ۲۸۴). از این منظر، بازدارندگی اقتصادی به معنای دستیابی به سطحی از تاب‌آوری، خوداتکایی و تنوع‌بخشی در روابط و ابزارهای اقتصادی است که امکان بهره‌گیری دشمن از تحریم و فشار اقتصادی را به حداقل برساند. به عبارتی دیگر بازدارندگی اقتصادی به معنای نفی سبیل تحریمی است و تاب آوری و استقامت مردم مسلمان کشورهای اسلامی شرط اصلی در این بازدارندگی اقتصادی است.

ج) بازدارندگی شناختی (کنش نرم)

امروزه بخش مهمی از تلاش‌های نظام سلطه به «تصویرسازی منفی»، «ایجاد حس خودکم‌بینی در ملت‌ها» و «تخریب سرمایه اجتماعی» اختصاص دارد که از آن به‌عنوان جنگ شناختی (Cognitive Warfare) یاد می‌شود. هدف این جنگ، فروریختن سد مقاومت ذهنی و پذیرش داوطلبانه سلطه است. در اینجا اصل عزت وارد میدان می‌شود. بازدارندگی شناختی در چنین منظری، صرفاً به معنای افزایش توان واکنش سخت یا حتی نمایش قدرت نظامی نیست، بلکه بر پایه‌ی تبیین پیوسته، تقویت خودآگاهی

جمعی، بازسازی ادراک عمومی از هویت اسلامی و جلوگیری از درونی‌سازی برتری دشمن شکل می‌گیرد. هنگامی که رهبران سیاسی با اتکا به مبانی قرآنی و هویتی، از پذیرش ترتیبات تحمیلی و سازوکارهای مبتنی بر سلطه پرهیز می‌کنند و در برابر فشارهای بیرونی موضعی عزتمندانه اتخاذ می‌نمایند، زمینه برای نوعی بازدارندگی هویتی و ادراکی فراهم می‌شود، بازدارندگی‌ای که نه‌فقط در سطح نخبگان، بلکه در سطح افکار عمومی نیز مانع از پیدایش احساس ضعف، انفعال و تسلیم می‌گردد. این معنا با منطق نفی سبیل و نفی سلطه بیگانه بر جامعه اسلامی سازگار است و از حیث نظری نیز با جایگاه بنیادین امنیت در نظام اسلامی و ضرورت صیانت از کیان اجتماعی و سیاسی امت اسلامی هم‌خوانی دارد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۸۴؛ ر.ک. موسوی کاشمری، ۱۳۸۱). **از این‌روی باید ضمن شناخت واقعی از هویت ملی خود، از خودکمتربینی نسل‌های جوان نسبت به کشورهای غربی جلوگیری کنیم و نسبت به نیات شوم دشمنان در ارتباط با حفظ عزت ملی در جنگ ترکیبی هوشمند باشیم.**

۷. چالش‌ها و موانع تحقق بازدارندگی عزتمندانه در نظام بین‌الملل

تطبیقِ اصل «عزت» و قاعده «نفی سبیل» بر کنش‌های بازدارنده در دنیای پیچیده، به‌هم‌پیوسته و مبتنی بر ساختارهای نابرابر کنونی، با چالش‌های بنیادینی روبه‌رو است. نادیده گرفتن این موانع، نظریه بازدارندگی عزتمندانه را به شعاری غیرعملیاتی تقلیل می‌دهد؛ بنابراین، شناخت و تبیینِ چالش‌ها می‌تواند ما را از بن‌بست‌های تحقق بازدارندگی عزتمندانه در نظام بین‌الملل خارج کند. ما در این بخش به بعضی چالشها و موانع بازدارندگی عزتمندانه در نظام بین‌الملل اشاره می‌کنیم که عبارتند از:

الف) پارادوکسِ وابستگی متقابل (Interdependence Paradox)

با توجه به جهانی‌شدن اقتصاد و تکنولوژی، تقریباً همه کشورها و دولت‌ها را در

شبکه‌ای از وابستگی‌های متقابل به همدیگر قرار داده است، و این وابستگی به کشورهای توسعه یافته در عرصه تکنولوژی‌های به روز نزد کشورهای اسلامی بیشتر مشهود است، در این شرایط، اجرای دقیق «نفی سبیل» به معنای قطع نفوذ بیگانه در کشورهای اسلامی با خطر انزوا یا عقب‌ماندگی فناورانه در این کشورها روبروست. در واقع چالش اینجاست که چگونه می‌توان با دشمنان تعامل داشت اما سلطه‌پذیر آنها نشد؟ و این به معنی بحرانِ گذار از وابستگی به خودکفایی است.

ب) نهادهای بین‌المللی و هژمونی هنجاری

نظامِ حقوقیِ بین‌الملل، تا حد زیادی توسط قدرت‌های سلطه‌گر تدوین شده است مثلاً در حوزه‌های پولی، امنیتی و حقوق بشر، برای کشور و دولتی‌های اسلامی که می‌خواهند براساس اصل«عزت» عمل کنند، این هنجارها اغلب به مثابه «سبیل» یا ابزار فشار تعریف می‌شوند. چالش اصلی، تقابل میان «تعهدات بین‌المللی» و «تکلیف شرعی صیانت از عزت» است که می‌تواند هزینه‌های سیاسی و اقتصادی سنگینی مانند تحریم‌های چندجانبه را در پی داشته باشد.

ج) نفوذ جریان فکری «غرب‌گرایی»

بازدارندگی هویتی مبتنی بر اصل «عزت» همواره در کشورهای اسلامی با مقاومت داخلی گروه‌های غرب‌گرا روبه‌رو بوده است. جریان‌هایی که معتقدند «توسعه» تنها در سایه پذیرش قواعد بازی نظام سلطه ممکن است، اصل «عزت» را «تندروی» یا «عامل انزوا» معرفی می‌کنند. این شکاف داخلی، می‌تواند بزرگترین مانع شکل‌گیری بازدارندگی عزتمندانه باشد.

۸. راهبردهای دستیابی به بازدارندگی عزتمندانه در روابط بین الملل

برای غلبه بر **چالش‌ها و موانع تحقق بازدارندگی عزتمندانه در نظام بین‌الملل** و پیاده‌سازی اصل «عزت» و قاعده «نفی سبیل» در کشورهای اسلامی، راهبردهای وجود

دارد و ارائه این راهبردها، می‌تواند برای کشورهای اسلامی عزت و سر افرازی را به همراه داشته باشد، این راهبردها به‌طور خلاصه در ذیل آورده می‌شود.

الف) راهبرد «استقلال در تعامل» (Smart Engagement)

باید میان «تعامل استراتژیک» و «سلطه‌پذیری» تفکیک قایل شد. «نفی سبیل» به معنای بستنِ مرزها نیست، بلکه به معنای «حفظِ اهرم‌های کنترل» است. یعنی با ایجاد شبکه‌های همکاری با دولت‌های هم‌سو و غیرغربی، بویژه از رهگذر عضویت یا مشارکت فعال در ترتیبات منطقه‌ای و چندجانبه، می‌توان با کاهش وابستگی یک‌سویه به قدرت‌های غربی، ظرفیت کنش مستقل در سیاست خارجی را افزایش داد. چنین الگویی، از طریق تنوع‌بخشی به شرکای راهبردی، توسعه گزینه‌های تعامل خارجی و کاهش امکان اعمال فشار متمرکز از سوی یک بلوک خاص، به شکل‌گیری نوعی بازدارندگی غیرمستقیم می‌انجامد. در ادبیات روابط بین‌الملل، این منطق در چارچوب راهبرد **ریسک‌پوشانی** (hedging) توضیح داده می‌شود، یعنی دولتها با حفظ چند مسیر موازی همکاری و ایجاد پیوندهای متنوع، ریسک اتکای یک‌جانبه را کاهش داده و انعطاف راهبردی خود را در برابر فشار قدرت‌های بزرگ افزایش می‌دهند، بدین ترتیب با این الگو، قدرتهای توسعه یافته نمی‌توانند بر کشورهای اسلامی تسلط یابند. (Kuik, 2010, pp. 163–187; Goh, 2007, pp. 113–157).

ب) بازدارندگی مبتنی بر «قدرت دانایی‌محور» (Knowledge-based Power)

در عصر کنونی، «تکنولوژی» مرز میان سلطه‌گر و سلطه‌پذیر است، بازدارندگی عزتمندانه بدون دستیابی به لبه‌های دانش در هوش مصنوعی، بیوتکنولوژی، صنایع دفاعی و... غیر ممکن است، بدین ترتیب تبدیل «اصل عزت» به یک موتور محرک برای پیشرفت علمی ضروری است، چراکه اگر علم در جامعه اسلامی به‌عنوان ابزارِ صیانت از عزت و نفی سبیل و سلطه تعریف شود، انگیزه ملی برای پیشرفت در جامعه بشدت افزایش می‌یابد، اینجاست که کم کم جوامع کم برخوردار

اسلامی میتوانند به در مسیر توسعه قرار گیرند و وابستگی خود را به کشورهای توسعه یافته کم کنند، در این صورت در همه عرصه‌ها می‌توانند ادعای بازدارندگی عزتمندانه را داشته باشند.

ج) «بازدارندگی ترکیبی» (Hybrid Deterrence)

کشورها و دولت‌های مستقل اسلامی باید استراتژی خود را در بازدارندگی عزتمندانه بر مبنای ترکیبِ قدرت سخت و نرم تدوین کنند(Nye, 2004, p. 32). به این معنا که میان «میدان» یعنی قدرت نظامی و دفاعی و «دیپلماسی» یعنی قدرت نرم هم‌افزایی ایجاد کنند، زیرا بازدارندگی عزتمندانه تنها در توان نظامی نیست، بلکه در روایت قوی از استقلال و عزت ملی در افکار عمومی جهان است، یعنی با ترکیب توان نظامی و توان دیپلماتیک می‌توانیم به جهانیان اعلام کنیم که ما از جنگ نمی هراسیم و توان نظامی لازم برای دفاع و مقابله با دشمن را داریم ولی د رعین حال اهل صلح و مذاکره هم هستیم و اگر منافع ملی ما تأمین شود، می‌توانیم از راههای دیپلماتیک مشکلات خود را در سطح نظام بین‌الملل حل کنیم، اینجاست که اگر ملت‌های اسلامی، الگوی ایستادگی عزتمندانه را به‌عنوان راهکاری موفق بپذیرند، قدرت نرم کشور و دولت‌های اسلامی افزایش می‌یابد و هزینه حمله نظامی دشمن بشدت بالا می‌رود، در این صورت الگوی بازدارندگی عزتمندانه تحقق پیدا خواهد کرد.

د) بازسازی «اجماع راهبردی» در داخل کشورهای اسلامی

بدون وجود «عزت ملی»، در کشورهای اسلامی هیچ سیاست خارجی موفقی شکل نخواهد گرفت، تبیین اصل «عزت» به‌عنوان یک خیر عمومی (Public Good) که همگان، فارغ از گرایش‌های سیاسی، بر سر آن توافق دارند، باعث شکل گیری یک اجماع راهبردی در ارتباط با «عزت ملی» خواهد شد. چراکه «بازدارندگی ملی»، بیش از آنکه در پادگان‌ها ساخته شود، در ذهن سیاست‌گذاران و مردم یک جامعه ساخته می‌شود، از همین روی «بازدارندگی ملی» که براساس اجماع راهبردی گرایشهای

سیاسی مختلف در ارتباط با اصل «عزت» شکل می‌گیرد، می‌توانـد ضـمن خنثـی کـردن توطئه‌های داخلی، توطئه‌های دشمنان خارجی کشورهای اسلامی را نیز عقیم بگذارد.

نتیجه‌گیری

این مقاله بـا هـدف واکـاوی کاربسـت ترکیبـی اصـل «عـزت» و قاعـده «نفـی سـبیل» در سیاست خارجی و دکترین‌های امنیتی شکل گرفت. یافته‌های این مقاله نشان می‌دهد کـه ترکیب اصل «عـزت» و قاعـده «نفـی سـبیل»، فراتـر از مفـاهیم انتزاعـی و اخلاقـی، یـک «**چارچوب استراتژیک بازدارنـده**» را در اندیشـه سیاسـی اسـلام شـکل می‌دهنـد کـه توانایی تبیـین رفتارهـای بین‌المللـی دولت‌هـای مسـتقل اسـلامی را در برابـر نظـام سـلطه داراسـت، بـدین ترتیـب بایـد اذعـان کـرد کـه اصـل «**عـزت» بـه مثابـه یـک متغیـر هستی‌شناختی است، به این معنا که** اصل «عزت» هر چنـد در قـرآن، بـه معنـای نفـوذ ناپذیری و صلب بودن هویت اسلامی است، امـا در تحلیـل بازدارنـدگی، اصـل «عـزت» منطق رفتار را تغییر می‌دهد، یعنی هدف دولت از تقویت قدرت و توان بازدارنـدگی، نـه صرفاً بقای مادی (آن‌گونه که رئالیست‌ها بـه آن اعتقـاد دارنـد)، بلکـه حفـظ اسـتقلال و کرامت امت اسلامی در برابر سلطه است. و از طرفی قاعده «**نفی سبیل» به مثابـه یـک مرز راهبردی شناخته می‌شود؛ یعنی** قاعده «نفی سبیل»، حدِ سـلبی سیاسـت خـارجی است. در واقع این قاعده هرگونه تعامل یا ساختاری اقتصادی، نظامی و یا فرهنگی که بـه ایجاد تسلط بیگانگان بر جامعه اسلامی بینجامـد را ممنـوع و غیرمشـروع می‌دانـد. امـا در این مقاله در پی **بازدارندگیِ ترکیبی و بومی از ترکیـب اصـل «عـزت» و قاعـده «نفی سبیل» بودیم و در مباحث فوق** نشان دادیم که ترکیب این دو اصـل، مـدلی از «بازدارندگیِ عزتمندانه» ایجاد می‌کنـد کـه در آن، قـدرتِ مـادی (نظامی/اقتصـادی) در خدمتِ «بازدارندگیِ هویتی» قرار دارد. این مدل، با تکیه بر خودکفایی، مقاومتِ فعـال و مشروعیتِ اخلاقی، قادر است «محاسباتِ دشمن» را در جنگ‌های ترکیبیِ معاصـر تغییـر دهد. در واقع، الگوی بازدارندگیِ قرآنی که از ترکیب دو اصـل «عـزت» و قاعـده «نفـی سبیل» شکل می‌گیرد، الگویی «درون‌زا» و «پایدار» است. و چالش‌های پیش‌رو آن ماننـد

وابستگی‌های اقتصادی یا فشارهای هنجاری بین‌المللی، با راهبردهای «هوشمندسازی در تعاملات» و «تقویتِ قدرتِ دانایی‌محور» قابل مدیریت است. این مقاله پیشنهاد می‌کند که برای عبور از بن‌بست‌های نظری در روابط بین‌الملل، نهادهای علمی باید به سمتِ «**نظریه‌پردازیِ بومی**» با اتکا به منابع اصیل دینی حرکت کنند، چراکه امنیتِ پایدار، تنها در سایه استقلال هویتی و اقتدار ناشی از باورهای عمیق ملی محقق می‌شود.

منابع

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). تفسیر موضوعی قرآن کریم (ج۱۲). قم: اسراء.

خویی، ابوالقاسم . (۱۴۰۲ق). مبانی تکملة المنهاج. قم: مؤسسه احیای آثار الامام الخویی.

دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال . (۱۳۹۲). نظریه‌ها و فرانظریه‌ها در روابط بین‌الملل. تهران: سمت.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد . (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالعلم.

رشیدی، حسین . (۱۳۹۷). امنیت اقتصادی در پرتو آموزه‌های اسلامی. تهران: دانشگاه عالی دفاع ملی.

موسوی کاشمری، سیدمهدی. (۱۳۸۱). جایگاه امنیت در نظام اسلام. حکومت اسلامی، سال ۷، شماره ۲۴.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۸). فقه سیاسی (ج۳). تهران: امیرکبیر.

فاضل لنکرانی، محمد. (۱۳۸۷). قاعده نفی سبیل. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام.

مکارم شیرازی، ناصر و همکاران . (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۰). جهاد. تهران: صدرا.

حر عاملی، شیخ محمد بن حسن. (بی‌تا)، وسائل الشیعه (ج۲۶).قم: مؤسسة آل البیت علیهم السلام لإحیاء التراث.

نجفی جواهری محمدحسن. (۱۴۰۴ ق). جواهر الکلام (ج۲۱). بیروت: دار إحیاء التراث العربي.

Freedman, L. (2004). *Deterrence*. Cambridge: Polity Press.

Morgan, P. M. (2003). *Deterrence Now*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nye, J. S. (2004). *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. New York: PublicAffairs.

Schelling, T. C. (1966). *Arms and Influence*. New Haven: Yale University Press.

Waltz, K. N. (1979). *Theory of International Politics*. Reading, MA: Addison-Wesley.

Wendt, A. (1999). *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kuik, Cheng-Chwee. (2010). *The Essence of Hedging: Malaysia and Singapore's Response to a Rising China*. Contemporary Southeast Asia, 32(2).

Goh, Evelyn. (2007). *Great Powers and Hierarchical Order in Southeast Asia: Analyzing Regional Security Strategies*. International Security, 32(3).

Jurisprudence and politics
ISSN: 2717-3569
EISSN:2717-3577

The Jurisprudential Feasibility of Military Responses to Cyberattacks*

Ali Akbar Jahani[1] **Mohsen Naderi**[2]

Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran **(Corresponding Author)**.
aajahani@umz.ac.ir

2. Ph.D. Candidate, Department of Fiqh and the Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.
mnnnnarsenal9085@gmail.com

Abstract

Cyberattacks constitute one of the most complex and emerging issues arising from the integration of cyberspace into modern human life, exposing societies to serious security threats. The jurisprudential feasibility of responding to cyberattacks through military force represents a novel and challenging issue in the fields of the jurisprudence of technology and Shi'i political jurisprudence. This study addresses several fundamental questions: Can a cyberattack be regarded, from the perspective of Islamic jurisprudence, as an act of military aggression or warfare (*ḥarb*)? Can the severity of a cyberattack and the financial, human, and psychological harm it causes justify the exercise of legitimate self-defense or military retaliation? Moreover, where the identity of the perpetrator cannot be established with certainty, should the presumption

* Jahani, A. A., & Naderi, M. (2026). The jurisprudential feasibility of military responses to cyberattacks. *Fiqh and Politics, 6(1),* pp. 286-310.
https://doi.org/10.22081/ijp.2026.75324.1133

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2024/09/10 ● **Revised:** 2024/09/27 ● **Accepted:** 2025/02/19 ● **Published online:** 2025/03/29

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

favor the permissibility or the impermissibility of military countermeasures? This research adopts a descriptive-analytical methodology based on the examination of classical and contemporary jurisprudential sources through explanation, analysis, and inference.

When cyberattacks serve as a prelude to significant economic disruption, serious damage to critical infrastructure, or the killing of government officials or citizens of an Islamic society, they may be classified as acts of military aggression or warfare. Furthermore, if it can be established that such an attack has been carried out by a hostile state—despite the considerable evidentiary challenges posed by the anonymity and technical complexities of cyberspace—the targeted state may, on the basis of established jurisprudential principles such as the obligation of jihad and self-defense, the sanctity of Muslim life and property, and the prohibition of submitting to oppression and aggression, undertake proportionate reciprocal measures and exercise the right of legitimate military self-defense.

Keywords
cyberattack; military attack; Shi'i political jurisprudence; reciprocity; legitimate self-defense.

الفقه والسياسية
ISSN: ٢٧١٧-٣٥٦٩
EISSN:٢٧١٧-٣٥٧٧

دراسة الإمكان الفقهي للردّ العسكريّ على الهجمات السيبرانيّة*

علي أكبر جهاني[١] محسن نادري[٢]

١. أستاذ مشارك، قسم الفقه ومبادئ القانون الإسلاميّ، كليّة الإلهيّات والمعارف الإسلاميّة، جامعة مازندران، بابلسر، إيران **(الكاتب المسؤول)**.
aajahani@umz.ac.ir

٢. طالب الدكتوراه، قسم الفقه ومبادئ القانون الإسلاميّ، كليّة الإلهيّات والمعارف الإسلاميّة، جامعة مازندران، بابلسر، إيران.
mnnnnarsenal9085@gmail.com

الملخّص

تُعدّ الهجمات السيبرانيّة من القضايا المعقّدة والحديثة التي نشأت نتيجة دخول الفضاء الافتراضيّ في مختلف جوانب الحياة الإنسانيّة، وأصبحت تشكّل مخاطر جادة للمجتمعات الإنسانية. ويُعدّ تقييم الإمكان الفقهيّ للهجوم العسكريّ من خلال الهجمات السيبرانيّة أحد المباحث المستحدثة والمعقّدة في فقه التكنولوجيا والفقه السياسيّ. وتسعى هذه الدراسة إلى الإجابة عن مجموعة من التساؤلات، من أبرزها: هل يمكن عدّ الهجوم السيبرانيّ، من المنظور الفقهيّ، من مصاديق العدوان العسكريّ أو الحرب؟ وهل يجوز، بالنظر إلى حجم الهجوم السيبرانيّ وما يسبّبه من أضرار ماليّة أو بشريّة أو نفسيّة، اللجوء إلى الدفاع المشروع أو الردّ العسكريّ في مواجهة المعتدين؟ وفي حال الشكّ في إثبات الجهة المنفّذة للهجوم، فهل يكون الأصل هو جواز المواجهة أو عدم جوازها؟ واعتمدت الدراسة المنهج

* **الاستشهاد بهذه المقالة:** جهاني، علي أكبر؛ نادري، محسن. (٢٠٢٥). دراسة الإمكان الفقهيّ للردّ العسكريّ على الهجمات السيبرانيّة. الفقه و السياسة، ۶(۱)، صص ٢٨٦-٣١٠.
https://doi.org/ 10.22081/ijp.2026.75324.1133

▣ **نوع المقال:** بحثية؛ **الناشر:** المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٤/٠٩/١٠ ● **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٤/٠٩/٢٧ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٥/٠٢/١٩ ● **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٥/٠٣/٢٩

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

الوصفيّ - التحليليّ، والمراجعة إلى المصادر الفقهيّة، مع التبيين والتحليل والاستنتاج.

وتخلص الدراسة إلى أنّ الهجمات السيبرانيّة، إذا كانت تمثّل مقدّمةً لإلحاق أضرار اقتصاديّة أو بنيويّة جسيمة، أو كانت وسيلةً لاغتيال المسؤولين أو قتل مواطني المجتمع الإسلاميّ، فإنّها تُعدّ من مصاديق العدوان العسكريّ والحرب. وإذا ثبت أنّ الهجوم السيبرانيّ قد نُفّذ من قِبَل دولة مُعادية ـ مع الإقرار بأنّ إثبات ذلك يواجه صعوباتٍ كبيرةً بسبب تعقيدات الفضاء السيبرانيّ، ولا سيّما خفاء هويّة المستخدمين ـ فإنّ الدولة التي تعرّضت للهجوم والعدوان السيبرانيّ، تملك استناداً إلى القواعد الفقهيّة، كوجوب الجهاد والدفاع، وحرمة دم المسلم وماله، ومبدأ عدم قبول الظلم والعدوان، حقّ القيام بالردّ بالمثل على نحو متناسب، والدفاع العسكريّ المشروع.

الكلمات المفتاحية

الهجوم السيبرانيّ، الهجوم العسكريّ، الفقه السياسيّ، الردّ بالمثل، الدفاع المشروع.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

امکان‌سنجی فقهی پاسخ نظامی به حملات سایبری*

علی اکبر جهانی[۱] محسن نادری[۲]

۱. دانشیار. گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مازندران. بابلسر. ایران **(نویسنده مسئول)**.
aajahani@umz.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری. گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مازندران. بابلسر. ایران.
mnnnnarsenal9085@gmail.com

چکیده

حملات سایبری، از جمله مباحث پیچیده و نوینی است که به‌واسطه ورود فضای مجازی به چرخه زیست بشری ایجاد شده و جوامع انسانی را در معرض خطرات جدی قرار داده است. امکان‌سنجی حمله نظامی از طریق حملات سایبری، یکی از مباحث نوین و پیچیده در حوزه فقه تکنولوژی و فقه سیاسی است. آیا حمله سایبری می‌تواند از منظر فقهی از مصادیق حمله نظامی یا حرب باشد؟ آیا می‌توان با توجه به میزان حمله سایبری و ضرری که به لحاظ مالی، جانی و روانی ایجاد می‌شود؛ به دفاع مشروع یا نظامی در مقابل حمله کنندگان پرداخت؟ در صورت تردید در اثبات عامل حمله، اصل بر جواز یا عدم جواز مقابله خواهد بود؟ روش تحقیق در این پژوهش به شیوه توصیفی ـتحلیلی و مراجعه به منابع فقهی همراه با تبیین، تحلیل و استنتاج است.

حملات سایبری چنانچه مقدمه‌ای جهت آسیب اقتصادی و زیرساختی قابل توجه و یا کشتار مسئولین و شهروندان جامعه اسلامی باشد، مصداق حمله نظامی و حرب است و اگر انجام حمله سایبری توسط دولت

* **استناد به این مقاله:** جهانی، علی اکبر؛ نادری، محسن. (۱۴۰۴). امکان سنجی فقهی پاسخ نظامی به حملات سایبری. فقه و سیاست، ۶(۱)، صص ۲۸۶-۳۱۰.
https://doi.org/10.22081/ijp.2026.75324.1133

نوع مقاله: پژوهشی؛ **ناشر:** پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۵ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۳/۰۸/۰۸ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۱۲/۱۵ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۰۱/۰۹

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

متخاصم اثبات شود (اثبات این امر با توجه به پیچیدگی‌های فضای سایبر از جمله پنهان بودن هویت کاربران دشوار است)؛ دولتی که مورد حمله و تهاجم سایبری قرار گرفته است مطابق قواعد فقهی نظیر وجوب جهاد و دفاع، حرمت خون و مال مسلمان، اصل عدم ظلم‌پذیری و عدوان می‌تواند اقدام به مقابله به‌مثل متناسب و دفاع مشروع نظامی بپردازد.

کلیدواژه‌ها

حمله سایبری، حمله نظامی، فقه سیاسی، مقابله به‌مثل، دفاع مشروع.

۱. مقدمه

اسلام ناب محمدی، برگرفته از وحی و سرچشمه لایزال الهی برای هدایت جهانیان است. آیین اسلام هرگز در پی جنگ طلبی و توسعه دین بر مبنای توسل به زور و قوای نظامی نبوده و نیست. کشورهایی نظیر اندونزی و مالزی و دیگر کشورهای اسلامی شرق آسیا در حالی به اسلام گرویدند که هیچ قوای نظامی و توسل به قوه قهری برای این امر به‌کار نرفت (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج۱، ص۶۳). امروزه یهودیان با تصرف قدرت و تسلط بر ابزارهای پیشرفته ارتباطی، نظامی و سیاسی سعی در تصاحب سرمایه و منابع دیگران دارند و در این مسیر از جنگ طلبی و کشتار انسان‌های بی‌گناه ابایی ندارند و برای نیل به اهداف نامشروع و غیر انسانی خویش حتی حاضر به رعایت حداقل چارچوب‌های دشمنی و عداوت و آداب جنگ و نبرد نیستند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، ج۱، ص۶۵).

از سیره انبیای الهی و ائمه معصومین علیهم‌السلام نمایان می‌شود که تا حد امکان از درگیری و مقابله نظامی حذر می‌کردند؛ اما وقتی ناچار به قتال و جنگ می‌شدند به حکم آیات قرآن تا غایت امر که رفع فتنه است؛ (وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ) (انفال، ۳۹) ادامه می‌دادند. این مسئله در پی سختی‌های ظاهری اما رحمتی بوده که خداوند متعال به واسطه ی قتال و نبرد حق با جبهه کفر و نفاق جهت توسعه رحمت خویش بر امت اسلام؛ بلکه جهانیان گسترانده و هدف از جهاد و دفاع مشروع از کیان اسلام به هیچ وجه زورگویی، قدرت طلبی، زیاده خواهی و ظلم نبوده است (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج۱۹، ص۱۱۶). آداب اخلاقی و انسانی در جنگ‌ها، مورد تأکید دین مبین اسلام است؛ از جمله عقوبت و مقابله به‌مثل با دشمن به اندازه‌ای که او تعدی و دشمنی می‌کند « وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ» (نحل، ۱۲۶) «فَمَنِ اعتَدی عَلَیکم فَاعتَدُوا عَلَیه بِمِثلِ مَا اَعتَدی عَلَیکم... » (بقره، ۱۹۴)، برخورد مناسب با اسیران جنگی، به‌گونه‌ای که او را طعام بخورانند حتی اگر در شرف مرگ باشد (حرعاملی، ۱۴۰۳ق، ج۱۱، ص ۶۹) و در نهایت اگرچه به هوشیاری، تجهیز و آمادگی لازم برای نبرد با دشمنان دستور می‌دهد در ادامه اعلان می‌دارد چنانچه دشمن بدون مکر، نیرنگ و فریب و از روی تمایل، پیشنهاد صلح دهد؛

پیشنهادش پذیرفته شود «وَ اِن جَنَحُوا لِلسَّلمِ فَاجنَح لَها وَ تَوکل عَلَی الله اِنَّه هُوَ السَّمیعُ العَلیم» (انفال، ۶۱). از این‌رو، فقه پویای شیعه به پیروی از دستورات الهی و با توجه به نص صریح آیات و روایات هرگز رویکرد خصمانه و جنگ طلبانه نداشته؛ اما هرگز ظلم پذیر هم نبوده و تا دفع کامل فتنه به مقابله به‌مثل می‌پردازد.

امروزه حملات نظامی منحصر به استفاده از ابزار آلات و سلاح‌های معمول و سنتی نیست؛ بلکه دارای تنوع، پیچیدگی و شیوه‌های نوینی است. شیوه‌های ایجاد اختلال در امور سیاسی، نظامی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی حکومت‌ها توسط دولت‌های متخاصم در عصر حاضر متنوع و مدرن‌تر شده و در کنار نبردهای فیزیکی و انسانی با استفاده از سلاح‌های جدیدتر، چالش‌های انکارناپذیری را برای جوامع بشری و حقوق بشر ایجاد کرده است. در جنگ‌های ترکیبی و سایبری عملا مرز میان «صلح» و «جنگ» و «بستر فیزیکی وقوع جنگ» دارای معیار و ملاک دقیقی نیست. این از جمله دلایلی است که باید بررسی شود آیا حمله سایبری می‌تواند از منظر فقهی از مصادیق«حمله نظامی» یا «حرب»باشد؟ از این‌رو، شیوه و محدوده اقدامات تلافی جویانه و واکنش‌های متقابل براساس قواعد فقهی مبتنی بر آیات و روایات نسبت به حملات سایبری که از جمله ابزارهای خصمانه جهت نیل به اهداف نامشروع دولت‌های مستبد و استعمار گر است؛ در مقاله حاضر مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

۲. پیشینه پژوهش

برخی از نویسندگان در آثار خویش به مقوله حمله سایبری به‌عنوان ابزاری مدرن و مسلحانه در عصر حاضر اشاره و براساس حقوق بین‌الملل و مواد مندرج در آن اقدامات متقابل را در سطح نظامی، مشروع دانسته‌اند. اما مسئله‌ای که مقاله حاضر در صدد پاسخ منطقی و مستدل به آن است؛ این است که آیا اساسا می‌توان حمله سایبری را از مصادیق اقدامات مسلحانه نظامی توسط کشور متخاصم دانست؟ و براساس آن به قوای نظامی برای رویارویی با این کنش تمسک جست و محدوده این برخورد باید چه میزان است؟ و در نهایت ملاک و معیاری برای آنکه بتوان این حملات را در سطح نظامی پاسخ داد

بیان می‌شود؛ از جمله عدم تردید در عامل حمله سایبری، میزان تخریب و اثرگذاری اقتصادی، اجتماعی و سیاسی و نظامی و غیره.

قاسمی و چهاربخش در مقاله خود تحت عنوان«حملات سایبری و حقوق بین‌الملل» معتقدند؛ حملات سایبری از مصادیق سلاح جدید نظامی هستند؛ که طبق مواد مندرج در کنوانسیون سازمان ملل متحد حق دفاع مشروع را به کشوری که مورد حمله قرار گرفته و یا با سوء استفاده از این امکانات در معرض حمله نظامی قرار می‌گیرد؛ می‌دهند (قاسمی، چهاربخش، ۱۳۹۱، ص ۱۱۶).

اصلانی، رنجبریان در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی و تحلیل تعریف حمله سایبری از منظر دکترین، رویه-کشورها و سازمان‌های بین المللی در حقوق بین الملل» با تفکیک سه مفهوم جرایم سایبری، حمله سایبری و جنگ سایبری در حقوق بین الملل، شباهت حمله سایبری و جنگ سایبری را وجود اهداف سیاسی و یا امنیتی دانسته‌اند و چنانچه آثار حمله سایبری همانند یک حمله مسلحانه بوده و یا عمل سایبری در چارچوب یک حمله مسلحانه رخ داده باشد؛ جنگ سایبری نامیده‌اند (اصلانی، رنجبریان، ۱۳۹۴، ص ۲۶۲).

یزدانی و ناظمی در مقاله‌ای تحت عنوان «تحلیل حقوقی حملات سایبری به زیرساخت‌های حیاتی؛ مسؤولیت دولت‌ها و نهادهای بین المللی» بر این باور هستند که بهره‌گیری دولت‌ها از ابزار سایبری جهت آسیب زدن به زیر ساخت‌ها و حقوق اقتصادی کشورهای دیگر خلاف قواعد آمره منشور ملل متحد و سایر قوانین بین‌المللی است و چنانچه این حملات موجب آسیب و ضرر کشوری که مورد هجوم حملات سایبری قرار گرفته شود؛ کشور مهاجم ملزم به جبران خسارت براساس قوانین موجود بین‌المللی خواهند بود (یزدانی، ناظمی، ۱۴۰۴، ص ۷۱).

نویسندگان مذکور و سایر نویسندگان، در آثار خود بیشتر از منظر قواعد بین‌المللی و حقوق بین‌الملل به مسئله مشروعیت دفاع و حمله سایبری پرداخته‌اند؛ ولی مقاله حاضر با رویکردی فقهی در صدد پاسخ به سه پرسش اساسی و مستحدثه در حوزه «فقه فناوری» است.

۳. حمله سایبری به مثابه حمله نظامی

حرب در لغت نقطه مقابل صلح است که از آن تعبیر به قتال نیز می‌شود. برخی حرب را پرتاب تیر، جدال با شمشیر و درگیری فیزیکی (بدنی) تعریف کرده‌اند (زبیدی، بی‌تا، ج۱، ص ۴۰۹). قتال، یعنی جنگیدن تا سر حد مرگ با شخصی که قصد کشتن طرف دیگر مخاصمه را دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۲، ص ۸۸).

آیا عملیات سایبری که به قصد اختلال در سیستم‌های دفاعی، انرژی‌های و صنایع مورد نیاز یک کشور نظیر صنایع هسته ای، شبکه برق و به‌طور کلی شریان‌های حیاتی یک کشور صورت می‌گیرد؛ مصداق حمله نظامی، حرب و یا قتال است؟ به عبار دیگر، آیا ابزار قتال منحصر در سلاح گرم و یا سرد است؟ آیا با هک سیستم دفاعی و یا بانکی اینکه اختلال و زمینه مرگ فراهم می‌شود جواز مقابله به‌مثل نظامی را می‌دهد؟

تعریف حرب، قتال و جنگ در اعصار گذشته معرف این مسئله است که استفاده از ابزار آلات مرسوم برای مقابله با طرف مقابل جنگ، لازم بوده تا عنوان حرب و قتال شامل آن اقدام شود. محارب، کسانی هستند که جهت رعب و وحشت مردم، سلاح خود را نمایان می‌سازند و جان، مال و نوامیس مردم را در معرض خطر و آسیب قرار می‌دهند (شهیدثانی، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص ۳۸۴). قید تجرید سلاح، به جهت روایاتی است که این خصوصیت را در اثبات محاربه لازم می‌دانند؛ امام از نظر شهید ثانی قول قوی‌تر عدم اعتبار این قید است (شهیدثانی، ۱۴۱۲ق، ج۲، ص ۳۸۴). از این‌رو، هر جنگ، حرب و قتالی با مسلمانان، فساد در زمین و نیازمند جنگ و واکنش همه جانبه نیست؛ بلکه ایجاد فساد در امت اسلامی از طریق «اخلال در امنیت مردم جامعه» نیازمند برخورد قاطع با محاربین و دشمنان است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۷۸، ج۱، ص ۲۳۲)؛ بنابراین، چنانچه به مفهوم حمله و تهاجم نظامی بر مبنای تبیین لغت شناسان و فقهای متقدم نگریسته شود؛ قاعدتا حملات سایبری اعم از اینکه جرم سایبری یا حمله سایبری یا جنگ سایبری تعبیر شود؛ از مصادیق حمله نظامی نخواهد بود و این مسئله با منطق عصر حاضر تضادی آشکار دارد. ماجرای پیجرهای منفجر شده در سال ۱۴۰۳ شمسی در لبنان شاهدی بر این مدعا است. این کار مصداق بارز یک جنایت جنگی سایبری در عصر حاضر است؛ هدف از این

عمل غیر انسانی و شنیع که با آداب اولیه هر جنگ و تخاصمی در تضاد است؛ این بود که در انفجار هر دو دست کاربر زخمی شودتا او دیگر قادر به جنگیدن با صهیونیست‌ها نباشد! (خبرگزاری ایسنا، ۱۴۰۳/۷/۱۶).

از این‌رو، امکان وقوع حمله نظامی به یک کشور از طریق ابزار سایبری دور از ذهن نیست و مطابق با واقعیت‌های موجود در عصر حاضر است؛ ولی با توجه به ماهیت و چیستی مفاهیم قتال و جنگ نظامی، قصد کشتن از طریق حملات سایبری قیدی است که می‌تواند ما را به رویکردی جامع و تفصیلی برساند؛ بنابراین، حملات سایبری می‌تواند از مصادیق حملات نظامی باشد؛ ولی زمانی که به‌کارگیری آن به نیت کشتن اهداف متخاصم و یا مقدمه‌ای برای نیل به این هدف باشد. در روایات باب جهاد در کتب روایی شیعی و سنی آمده است؛ که رسول‌ﷺ فرمودند «جاهدوا في الله القريب والبعيد، وفی الحضر والسفر» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳ق، ج۱، ص ۸۸). جهاد در راه خداوند متعال به‌صورت قریب و بعید سفارش شده و این احتمال که منظور از قریب و بعید، دشمن دور و نزدیک باشد؛ دور از ذهن نیست. دشمن قریب، مانع پیشرفت اسلام است و با تهاجم به کیان جامعه اسلامی ضربه می زند؛ از این‌رو باید در جهاد با آنها این موانع را برداشت؛ ولی در تطابق دشمن بعید، این احتمال که منظور در زمان حاضر، دشمنانی باشند که با استفاده از ظرفیت‌های دنیای مجازی مشغول ضربه و آسیب به جامعه اسلامی باشند؛ وجود دارد. در جنگ سایبری، دشمن در بعید و دور دست است اما اثرات آن در منازل و در نشست و برخواست‌ها، در زیر ساخت‌ها، در اقتصاد، فرهنگ و سیاست، قابل رویت است (صفدری، درس فقه معاصر، ۱۴۰۱/۸/۱۹، eshia.ir).

به‌طور کلی نتیجه و اثر حملات سایبری موجب نابودی توانایی دفاعی، اختلال در زیر ساخت‌ها و امور اقتصادی و خسارت جانی به شهروندان کشور دیگر شود؛ می‌توان آن را مصداق«حرب» دانست. چراکه طبق نظر برخی از فقها، در صدق عنوان محاربه کشیدن سلاح ملاک نیست بلکه آسیب به امنیت، جان، مال و نوامیس مردم ملاک صدق عنوان محاربه است (مکارم شیرازی، ۱۳۹۱، ج۳، ص ۲۷۳) و این مهم به وسیله حملات الکترونیکی، هک و حملات سایبری ایجاد می‌شود.

۴. جواز دفاع مشروع یا حمله نظامی

اذن ابتدایی قتال با مقاتلین از کفار (کسانی که در میدان جنگ با مسلمانان هستند) از آیه ۴۰ از سوره مبارکه حج برداشت می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۲، ص ۸۸)، اما شیوه جنگ مسلمانان باید متفاوت باشد. به‌طور مثال، شیخ الطائفه، شیخ طوسی در نهایه معتقد است؛ جنگیدن با غیرمسلمانان به هر شکلی و با هر وسیله‌ای جایز است، مگر پراکنده کردن ساکنان آنها، سنگباران کردن آنها و مسموم کردن آنها (شیخ طوسی، ۱۴۰۰ق، ج۱، ص ۲۹۳). وقتی مسموم کردن و فراری دادن غیر نظامیان از کشورهای متخاصم جایز نباشد؛ جنگیدن و کشتن آنها از طریق ابزار سایبری و الکترونکی نیز مجاز نیست و این اصل و قاعده اولیه و بدیهی است؛ چراکه مسلمانان به حکم دین، تجاوزی به حقوق و مال و جان دیگران نمی‌کنند؛ مگر نسبت به کسانی که به حسب عمل و فعلشان در حق آنها تجاوز کرده باشند (راغب اصفهانی، ۱۴۲۴ق، ج۱، ص ۴۰۸). اما پرسشی که مطرح می‌شود آن است که آیا اساسا کسانی که به زیر ساخت‌ها یا فعالیت‌های اقتصادی و سیستم دفاعی کشور دیگری حمله سایبری می‌کنند؛ «مقاتل» محسوب می‌شوند؟ در صورتی که حمله سایبری، حمله نظامی محسوب شود؛ می‌توان از نظر قواعد فقهی به حمله سایبری، پاسخ نظامی داد؟

۴-۱. محل حرب

مکان، میدان و ساحت جنگ در حکم جواز دفاع مشروع و شمول مصادیق مقاتلین از دشمنان نقشی بی‌بدیل دارد. چنان‌که در آیه ۴ سوره مبارکه محمدﷺ می‌فرماید: «إِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا» (محمد، ۴)؛ « و هنگامی که با کافران (جنایت‌پیشه)در میدان جنگ روبه‌رو شدید؛ باید (شجاعانه) آنها را گردن زنید تا آن گاه که از خونریزی بسیار، دشمن را از پا در آوردید پس از آن، اسیران جنگ را محکم به بند کشید که بعدا یا بر آنها منّت نهید (و آنها را آزاد گردانید) یا در برابر آزادی از آنان فدیه(غرامت) بگیرید؛ (و این وضع باید همچنان ادامه یابد) تا جنگ بار سنگین خود را بر زمین نهد».

این آیه مربوط به میدان نبرد است؛ نه آنکه در هرجایی که کافران را یافتید با شجاعت گردن آنها را بزنید؛ واژه «حرب» که در آیه به اختیار حاکم جامعه در برخورد با اسیران پس از انقضاء جنگ و اتمام آن اشاره دارد؛ موید این مسئله است (نجفی جواهری، ۱۳۶۲، ج۲۱، ص ۱۲۳).

روزگاران قدیم و البته نه چندان دور، نبردهای تن به تن، استفاده از سلاح‌های مشهود و مرسوم ممنوعه و غیر ممنوعه در نبردها و در میدان جنگ مورد استفاده قرار می‌گرفت. مدتی بعد ماهواره‌های مخابراتی و قاره‌پیما و فناوری‌های دیگر برای نبردهای غلمی، سیاسی و نظامی وارد میدان رقابت شد؛ اما امروزه استفاده از ابزارهای دیجیتال و غیر ملموس نظیر هوش مصنوعی، صحنه نبرد را از میدان محصور و منطقه جغرافیایی خاص بر روی زمین، هوا، دریا خارج کرده و عصر حاضر که به «عصر دیجیتال» مشهور است؛ با پیشرفت فناوری‌ها و صنایع مرتبط با امور نظامی، استفاده از فناوری‌های مرتبط با فضای مجازی از جمله هوش مصنوعی در ردیابی افسران نظامی یک کشور، ردیابی موقعیت و محل استقرار اشخاص برای ترور، هک کردن زیرساخت‌های مخابراتی، برق رسانی و سایر امور زیرساختی مهم یک کشور عجین شده است و به ابزاری جهت ضربه زدن به یک کشور و حتی سرنگونی آن تبدیل شده است. از این‌رو باید برای مطابقت واقعیت‌های میدانی حاضر با صحنه نبرد و شمول میدان جنگ نسبت به ابزارهای نوین تهاجمی از جمله فضای سایبر به«عرف» مراجعه نمود.

در تطابق دشمن بعید، این احتمال که منظور در زمان حاضر، دشمنانی باشند که با استفاده از ظرفیت‌های دنیای مجازی مشغول ضربه و آسیب به جامعه اسلامی باشند؛ وجود دارد. در جنگ سایبری، دشمن در بعید و دور دست است اما اثرات آن در منازل و در نشست و برخواست‌ها، در زیر ساخت‌ها، در اقتصاد، فرهنگ و سیاست، قابل رؤیت است (صفدری، درس فقه معاصر، eshia.ir۱۴۰۱/۸/۱۹). از این‌رو، هر مبدأ و موقعیتی که از آنجا به منافع سیاسی، دفاعی، زیرساختی و اقتصادی یک کشور تهاجمی اعم از استفاده از سلاح‌های ملموس(تسلیحات مرسوم جنگی) و ابزار غیر مشهود نظیر هک، سوء استفاده از هوش مصنوعی، اختلال در سیستم‌های دفاعی و خرابکاری در صنایع مهم

کشوری صورت گیرد؛ متناسب با شدت آن اقدام خصمانه، اقدام متقابل جهت عدم تکرار آن رفتار خصمانه، عاقلانه، لازم و ضروری است.

۴-۲. وجوب جهاد و دفاع و جواز مشروعیت پاسخ نظامی (مقابله به‌مثل براساس آیه اعتداء)

آیات و روایات فراوانی بر وجوب دفاع و جهاد و مشروعیت اقدام متقابل نسبت به دشمن متخاصم به تبیین این مسئله پرداخته‌اند. از جمله آیات مربوطه، آیه اعتداء: (فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ) است. آیه اعتداء: «فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ» (بقره، ۱۹۴). جواز کلی اعتداء و مقابله به‌مثل متناسب را داده است. هدف قرآن کریم از این آیه، ایجاد قدرت بازدارندگی است. نکته مهم در مقابله به‌مثل قدرت بازدارندگی است (اعتداء به‌مثل باید قدرت بازدارندگی ایجاد کند). چنانچه دشمن به یکی از زیرساخت‌های اساسی یا یکی از مقامات سیاسی و نظامی کشور حمله نمود و یا اقدام به ترور ناجوانمردانه کرد باید پاسخی قاطع و چند برابر دریافت کند و ضربه به قدری کاری باشد که دیگر جسارت انجام چنین کاری را به خود ندهد. مرحوم اصفهانی در حاشیه مکاسب شرح داده که اعتداء به لحاظ کمیت و کیفیت باید مورد توجه قرار گیرد و نوع اعتداء به‌مثل مهم است (غروی اصفهانی، ۱۴۱۹ق، ص ۳۸۰). چنان‌که اگر کسی با خودرو مدل ۱۴۰۴ به‌طور مثال یک دستگاه خودرو مدل ۱۳۸۴ را آسیب رساند؛ این دو قابل قیاس با یکدیگر نیستند و باید نوع اعتداء مورد توجه باشد.

شایان توجه است اقدامات مقابله‌ای محصور در حمله نظامی منحصر نبوده و به اقتضای کنش دشمن باید واکنش متقابل داده شود. چه آنکه قائد شهید انقلاب معتقدند؛ دشمن برای پیگیری مسائل گوناگون ایران در عرصه‌های مختلف سیاسی، نظامی، اقتصادی و فرهنگی هزاران نفر را می‌گمارد؛ نظام اسلامی نیز متقابلا بایستی میلیون‌ها نفر را آماده دفاع، ضربه و حتی حمله متقابل نماید؛ چه از بعد تبلیغاتی و چه انواع و اقسام کارهایی که از دست ملّتی انقلابی برمی‌آید (خامنه‌ای (امام شهید)، ۱۳۹۸/۱۲/۴).

دشمن متخاصم می‌تواند با به‌کارگیری امکانات سایبری و سوء استفاده از ابزار دیجیتالی پیشرفته با از کار انداختن و هک زیر ساخت‌های خدمت رسانی عمومی نظیر بانک‌ها و شبکه‌های ارتباطی مخابراتی و زیرساخت‌های انرژی و صنعت نظیر نیروی برق، موجودیت و کیان نظام اسلامی را به مخاطره بیاندازند. در این صورت مقابله به‌مثل و تخاصم با دشمنی او، بر هر مکلفی که توانایی دفاع و مقابله با هر ابزاری را دارا می‌باشد؛ وجوب پیدا می‌کند. چراکه دفاع از بیضه الاسلام(کیان نظام اسلامی) بر هر مسلمانی اعم از اینکه امام علیه السلام یا نایب او حاضر باشند یا نباشند؛ واجب است (نجفی جواهری، ۱۳۶۲، ج۲۱، ص ۱۴).

در ارتباط وجوب جهاد و دفاع و جواز حمله نظامی مبتنی بر آیه اعتداء می‌توان استدلال نمود که ماهیت یک حمله صرفا نظامی و محصور در سلاح‌های مرسوم نیست بلکه آنچه که اهمیت دارد؛ میزان آسیب و پیامدهای حمله است که نحوه واکنش طرف مقابل که مورد هجوم قرار گرفته است را تعیین می‌کند. بر این اساس وقتی حمله سایبری بیضه الاسلام (کیان نظام اسلامی) را در معرض آسیب و خطر موجودی قرار می‌دهدیا اختلالی گسترده در خدمت رسانی به شهروندان ایجاد می‌کند؛ دفاع و مقابله بر هر کسی با هر ابزاری که امکان مقابله دارد؛ واجب است (موسوی خمینی، ۱۳۹۰، ج۱، ص ۴۸۵). در تبیین این مسئله باید گفت؛ اگر یک حمله سایبری به‌گونه‌ای باشد که منجر به از کار افتادن شبکه برق، تخریب زیرساخت‌های حیاتی و اختلال‌های منفی در بازار سرمایه و غیره شود این حمله از نظر پیامد مشابه حملات نظامی و موشکی بلکه دارای آثاری به مراتب شدیدتر ممکن است باشد و از آنجایی که حفظ جان، مال و نظم عمومی جامعه بر حکومت اسلامی واجب است؛ دفاع در برابر حملاتی که این مقاصد را در معرض تهدید قرار داده ولو با ابزار جدید و نامرسوم نظامی نظیر حملات سایبری، از باب جهاد دفاعی واجب و مشروع است. چراکه هر زمانی که خوف بر مال، جان و آبروی مومن و نفس محترمی باشد؛ دفاع تحت شرایطی واجب شرعی است (نجفی جواهری، ۱۳۶۲، ج۲۱، ص ۱۶).

۴-۳. اصل حرمت خون و مال مسلمان

اسلام به مسئله امنیت شهروندان جامعه اسلامی توجه جدی دارد و آن را مورد تأکید قرار داده است. جامعه برای بقا و دوام خود نیازمند وجود عناصری است که استمرار آن را تضمین نماید. یکی از بنیادی ترین نیازهای جامعه بشری، آرامش روانی و امنیت جانی و اقتصادی است؛ به‌گونه‌ای که در روایات آمده است «هیچ نعمتی گواراتر از امنیت نیست» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص ۵۱۰). حفظ جان و حرمت مال مسلمانان از اهمیت بسزایی برخوردار است؛ از طرفی جهاد در اسلام مطابق آیات و روایات، به‌عنوان دفاع از حریم جان و مال و یا حریم انسان‌های مستضعف تجویز می‌شود. جهادهای اسلامی، جنبه دفاعی و رهایی بخشی از ظلم دارد و نوعی ضرورت اجتماعی جهت برقراری امنیت و حفظ کیان اسلامی تلقی می‌شود (سبحانی، ۱۳۸۳، ج۱۴، ص ۴۱).

از این‌رو، براساس اصل حرمت خون و مال مسلمان، چنانچه از طریق حملات سایبری، به جان و مال مردم، تعدی و تجاوزی صورت گیرد و یا مقدمه‌ای برای تجاوز باشد، می‌توان با حمله‌ای متناسب، از جان و مال مسلمانان دفاع کرد.

۴-۴. حمله سایبری، مصداق ظلم و عدوان

اگر کشوری با بهره‌گیری و استفاده نامشروع از فضای سایبر و ابزارهای سایبری، حاکمیت یا امنیت کشور اسلامی را در معرض هدف و تجاوز قرار دهند؛ این عمل می‌تواند مصداق بارز «عدوان» و «ظلم» باشد و مطابق آیات شریفه **۳۹** و **۴۰** از سوره مبارکه حج: «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا» (حج، ۳۹) وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا»(حج، ۴۰)، رخصت مقابله با دشمنان که به ناحق و مبتنی بر «عدوان» و «ظلم» موجب تضییع حقوق جامعه اسلامی اعطا شده است.

ملاک و معیار حکومت اسلامی در رویارویی با دیگر حکومت‌ها مبتنی بر عدم ظلم و ظلم ناپذیری است «لا تَظلِمونَ وَ لا تُظلَمون» (بقره، ۲۷۹). حکومت اسلامی با دولت‌ها، با کشورها، با ملّت‌ها به خودی خود هیچ معارضه‌ای ندارد؛ مقابله جمهوری اسلامی،

براساس آموزه‌های اسلامی و مبتنی بر اصل ظلم ستیزی در مقابل حکومت‌های مستبدی است که خلاف ذات الهی-انسانی و قوانین صالحه بشری، دست به ستم کردن و استعمار و بهره‌کشی از دیگر ملت‌های می‌کنند (خامنه‌ای(امام شهید)، ۱۴۰۲/۱۲/۱۷).

زمانی که کشوری مورد ظلم و خصومت کشور دیگری واقع می‌شود و مورد تهاجم سایبری قرار می‌گیرد؛ فقط ابراز دشمنی با آن دشمن کافی نیست؛ بلکه باید مطابق توصیه امیر المومنین علی علیه‌السلام، باید خصم ظالمین و یاور ستم دیدگان بود «و کونا للظّالم خصماً و للمظلوم عوناً» (نامه ۴۰، نهج البلاغه). «خصم»، غیر از «دشمن» است. دشمنی با ظالم یعنی بدبینی و بدآمدن از اقدام دشمن (جنبه قلبی آن ملاک است). این مقدار از دشمنی، نسبت به کسانی که ظلم می‌کنند؛ از نظر امام علی علیه‌السلام کافی نیست. ایشان می‌فرمایند؛ «خصم او باش»، یعنی، «دشمنی که گریبان ظالم را را می‌گیرد و او را رها نمی‌کند». بشریت بعد از امیرالمؤمنین علیه‌السلام، تا امروز، به سبب نگرفتن گریبان ستم کاران، دچار تیره روزی، ظلم پذیری، استثمار، بهره‌کشی و جنگ‌های بی‌شمار و متعدد جهت قدرت طلبی‌های کاذب شده است. اگر جامعه ایمانی، با صلابت و به تاسی از سیره معصومین علیهم‌السلام، گریبان ظالمان و ستمکاران را می‌گرفتند؛ ظلم و ظالم توانایی برخورد قهری با مظلوم و تخریب و ویرانی جهان و زیست بشری را پیدا نمی‌کرد؛ بلکه از بین می‌رفت (خامنه‌ای(امام شهید)، ۱۳۷۲/۱۲/۱۳).

فرمایش امام علی علیه‌السلام مبنی بر اینکه از راه خصومت به مقابله با ظالم برخیز! یعنی امام علیه‌السلام، به جامعه توحیدی، مسئولان و مردم نظام اسلامی می خواهد اعلام دارد که در عالم هستی، هرجا و هر مکانی ظلمی مشاهده می‌شود (خواه با ابزارهای مجازی در دنیای مجازی و حقیقی و خواه با ابزارهای دیگر) جامعه اسلامی به‌عنوان جامعه زنده و اندیشمند و قدرتمند نشات گرفته از قدرت الهی باید به مقابله با ظالم و خصومت با او همت گمارند. البته این بدین معنی نیست که با جنگ طلبی و رویکردی غیر عقلانی جنگی عالم گیر ایجاد شود و از این سوی دنیا به آن سوی دنیا تهاجم نمود و گریبان ظالم را گرفت. بلکه منظور این است که؛ در هر زمان و مکانی به اقتضاء شرایط باید خصومت و دشمنی خود را با ظالم نشان داد؛ تا زمانی که سر عقل آید و از دشمنی خود

دست کشد و در صدد جبران ظلم‌های خود بر آید؛ چراکه همیشه امکان رو در رویی و تقابل با ظالم و ابراز خصومت از راه نزدیک فراهم نیست؛ از این‌رو از راه دور، مخاصمه و جهاد می‌کند (خامنه‌ای(امام شهید)، ۱۳۷۲/۱۲/۱۳). چنان‌که رسول ﷺ فرمودند: «جاهدوا في الله القريب والبعيد، وفی الحضر والسفر» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳ق، ج۱، ص ۸۸). امروزه چنانچه به وصیت امیرالمؤمنین علیه‌السلام مبنی بر خصومت با ظالمان و یاری رساندن به ستم دیدگان عمل می‌شد؛ نژادپرستی، کشتار کودکان بی‌دفاع، ربودن غیر قانونی مسئولان یک کشور، برده داری نوین و غیره در جهان بدین شکل و به‌صورت فراگیر وجود نداشت. اما الان مشاهده می‌شود که دنیا به چه منجلابی گرفتار شده است و بشریت چه بدبختی‌هایی را تحمل می‌کند. ملت‌ها و به خصوص مسلمانان چه مظلومیتی دارند! اگر به همین یک وصیت امیرالمؤمنین علیه‌السلام عمل می‌شد، امروز بسیاری از ظلم‌ها و مصیبت‌هایِ ناشی از ظلم‌ها، وجود نمی‌داشت «و للمظلوم عوناً». هرجا مظلومی هست، به او کمک کن. نمی‌گوید «طرفدارش باش». نه! باید کمکش کنی. هرچه می‌توانی و به هرنحو که می‌توانی (خامنه‌ای(امام شهید)، ۱۳۷۲/۱۲/۱۳).

بنابر این به‌طورکلی؛ با توجه به قواعد و اصول مطروحه، براساس قواعد دفاع مشروع چه از منظر فقه امامیه (که محل بحث پژوهش حاضر است) و نیز از منظر قواعد آمره بین‌المللی که در پیشینه پژوهش و در آثار سایر نویسندگان به آن اشاره شد؛ چنانچه کشوری مورد حمله سایبری قرار گیرد که منجر به آسیب صنایع نظامی، زیر ساخت‌ها و سایر امور مادی حکومت و شهروندان جامعه شود؛ به همان میزان مبتنی بر آیه شریفه ۱۹۴ از سوره مبارکه بقره باید به تعدی و مقابله برخاست؛ چراکه در اسلام، حفظ دین، حفظ جان مردم، بر تقدس زمان‌ها و مکان‌ها مقدم است. از این‌رو؛ با وجود اینکه تعدی و تجاوز از نظر فقه امامیه جایز نیست؛ اما تعدی و تجاوز دیگران نباید بی‌پاسخ بماند (فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیه بمثل ما اعتدی علیکم). بنابراین اگر آسیب حمله سایبری، جدی و قابل توجه و معطوف به امور مهم کشور باشد؛ از جمله موجب اختلال در شبکه برق‌رسانی، اختلال در آبرسانی و ساختار آن، هک تلفن‌های همراه و آسیب جسمی به شهروندان یک جامعه، اختلال در زیرساخت‌ها و صنایع مهم یک کشور و

غیره، می‌توان قایل به جواز حمله نظامی در پاسخ به حمله سایبری شد که علی‌رغم آنکه ابزاری سایبری و غیر نظامی است؛ اما وسیله‌ای برای حمله و جنگ نظامی شده و ماهیتی «نظامی» گرفته و به سلاحی جنگی تبدیل شده است.

۵. اثبات و مسئولیت عامل حمله سایبری

«جنگ سایبری» در صورت وجود قصد برای اختلال در امنیت جامعه اسلامی و به نیت کشتار آحاد جامعه و یا ترور اشخاص مهم به مثابه حمله نظامی به کشور دیگر قلمداد می‌شود و مطابق قواعد فقهی نظیر حرمت خون و مال مسلمان و اصل «عدم ظلم پذیری» و «عدوان» حق دفاع مشروع و نظامی را به حکومت اسلامی می‌دهد؛ اما اثبات «عاملیّت» در حملات سایبری، یکی از پیچیده‌ترین چالش‌های فقهی و حقوقی است؛ چراکه فضای مجازی نسبت به فضای حقیقی تفاوت‌های انکار نشدنی‌ای دارد؛ از جمله خصایص فضای مجازی ناشناخته بودن هویت کاربران در بسیاری از محیط‌های این فضای سراسر پیچیده است. بر خلاف فضای حقیقی که هویت افراد همیشه مشخص و ثابت است و مدارک هویتی انسان در دسترس می‌باشد؛ در محیط و بستر مجازی شخص قادر است به راحتی در اغلب موارد سن جنسیت و طبقه اجتماعی خود را کتمان کرده و یا هر لحظه داده‌های کذب از هویت خود ارائه دهد (سیاح طاهری و دیگران، ۱۳۹۶، ج۱، ص ۳۵). از این‌رو، در فضای سایبر، بر خلاف جنگ‌های مرسوم نظامی که هویت سربازان و نیروهای نظامی یک کشور معلوم است؛ هویت مهاجم به راحتی قابل پنهان کاری، جعل و واگذاری است؛ بنابراین چنانچه ابهام و تردیدی وجود داشته باشد که حمله از سوی کدام دولت یا گروه انجام شده؛ آیا استفاده از ابزار نظامی علیه کشور مظنون جایز است؟

در فقه و حقوق اسلامی برای اثبات ضمان قهری و اینکه کشوری عامل حمله سایبری تلقی شود؛ باید رابطه میان «فعل» و «فاعل» ثابت شود. در غیر این صورت اصل، مطابق اصول فقه اسلامی بر عدم (خویی، ۱۳۶۸، ج۱، ص ۴۷۴) (انجام عمل توسط کشور متخاصم و اصل بر عدم جواز و مشروعیت حمله نظامی در پاسخ به حمله سایبری کشور

دیگر) خواهد بود. در ادامه برخی از موارد که می‌تواند به‌عنوان قرینه‌ای دال بـر عاملیـت کشور متخاصم مورد استفاده قرار گیرد، بیان می‌شوند.

۵-۱. اقرار دولت متخاصم

اقرار، از نظر فقه اسلامی وقتی با شرایط آن، انجام شـود، قـاطع دعـوا بـوده و قابلیـت استناد توسط طرف مقابل مخاصمه را دارد. بلکه اگر مردد بین اقل و اکثر مدعا نیز باشد؛ اقرار صحیح است (حلی، بی‌تا، ج۲، ص ۱۶۵)؛ بنـابراین چنانچـه اصـل حملـه سـایبری توسـط دولتی تأیید و اقرار به آن کند؛ اخـتلاف در چگـونگی و کیفیـت آن اثـری در نفـوذ آن اقرار و حق پاسخ متقابل کشوری که مورد هجوم قرار گرفته، ندارد.

چنانچه حمله سایبری به کشوری انجام شود و موجـب خسـارت‌های جـانی، مـالی و سیاسی به کشوری دیگر شود و توسط دولت دیگر مسـئولیت ایـن حملـه پذیرفتـه شـود؛ براساس اقرار دولت متخاصم، مسئولیت عامل حمله سایبری اثبات و می‌توان مبتنی بر آن اقدامات متقابل و مقابله به‌مثل انجام شود.

۵-۲. ضمان عامل

ظنون به ظن معتبر و غیر معتبر تقسیم می‌شود (فاضـل موحـدی لنکرانـی، ۱۳۸۵، ج۴، ص ۲۹) و بر طبق دلالت آیه الظن لا یغنی عن الحق شیئا (یـونس، ۱۰) به ظنونی که کاشـیفیت از واقـع و مبتنی بر قرینه معتبر نیستند؛ نمی‌توان عمل نمود (مظفر، ۱۳۹۹، ج۳، صص ۲۴-۲۵). این قاعـده (که نمی‌توان به ظنون غیر معتبر اکتفاء نمود) در مـا نحـن فیـه و نسـبت بـه شـواهد مـبهم دیجیتالی، بسیار کلیدی و موثر است.ظن به اینکه حمله‌ای توسـط هکـری مسـتقلا انجـام شده و یا به دستور تروریست دولتی و دولت تروریستی موجب می‌شود که ایـن پرسـش مطرح شود که اگر حمله‌ای توسط هکری مشخص انجام شود؛ انتساب این امر به دولـت متخاصم و پاسخ متقابل جایز است؟

چنانچه حمله سایبری توسط هکری مشخص سازماندهی شده باشد و وی مستقلا این کار را انجام داده باشد؛ دولت متبوع وی مسئول نخواهـد بـود؛ امـا اگـر ثابـت شـود کـه

دولت متخاصم به او دستور داده یا از او حمایت کرده، دولت متخاصم مسئولیت عواقب آن را بر عهده دارد. در این زمینه می‌توان به عرف و اصول عملیه نظیر استصحاب رجوع کرد. مطابق اصل استصحاب که ابقای حکم اعم از تکلیفی و وضعی و موضوعی نسبت به حکم در زمان شک نسبت به بقای آن است (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۳، ص ۳۲۱)، در ما نحن فیه اگر حمله توسط هکری سایبری که تحت نظر و حمایت دولتی خاص اقدام می‌کرده، عملیات خرابکارانه سایبری نسبت به دولت متخاصم انجام دهد؛ می‌توان براساس اصل استصحاب، دولتی را که از وی حمایت می‌کرد مسئول دانست؛ اما این قاعده زمانی که جعل هویت توسط هکر به‌صورت یقینی اثبات شده و یا مردد باشد، قابلیت اثبات عاملیت کشور متخاصم را از دست می‌دهد.

۶. نتیجه‌گیری

شریعت و فقه اسلامی رویکردی مصلحانه و صلح طلب داشته و تا جایی که ممکن است جنگ ستیز بوده و از آن دوری می‌کند؛ اما زمانی که جنگی به جامعه اسلامی و حاکم اسلامی تحمیل شود با شجاعت و با نیتی الهی تا رفع کامل فتنه به مقابله به‌مثل و دفاع از خویش می‌پردازد.

با توجه به معنی «حرب» و «قتال» به لحاظ لغوی و اصطلاحی، چنانچه حمله سایبری به قصد اختلال در امنیت جامعه اسلامی، آسیب زدن به زیر ساخت‌ها و امور اقتصادی مهم یک کشور و کشتار مسئولین و شهروندان جامعه باشد؛ در حکم جنگ نظامی و حرب است و می‌توان براساس قواعدی نظیر لاضرر (در صورتی که این قاعده توانایی جعل حکم را دارا باشد) و اصل « عدم ظلم پذیری» و حرمت جان و مال مسلمین به برخورد نظامی و حمله متقابل با رویکرد مقابله به‌مثل متناسب، اقدام نمود.

اقدام به رویارویی نظامی و حمله متقابل زمانی است که دولتی که مورد حمله قرار گرفته با ادله و دلایل متقن از جمله اقرار کشور متخاصم به حمله سایبری، شواهد و قراین مستدل آن را اثبات نماید. در غیر این صورت، حمله متقابل مشروعیت نداشته و خود « عدوان» به‌شمار می‌رود.

پیشنهاد می‌شود؛ قوه مقننه بر مبنای اصول اصیل اسلامی و در چارچوب قانون اساسی و سایر قوانین عادی، مصادیق حملات سایبری به مثابه حمله نظامی را تدوین نماید و چنانچه دولتی متخاصم دست به اقدامات مذبوحانه سایبری جهت اختلال در امنیت ملی زد مبتنی بر قوانین مدونه حق پاسخ‌گویی مشروع براساس قوانین مدونه در اختیار نهادهای ذی ربط قرار گیرد (اگرچه قوانین بین‌المللی در این زمینه وجود دارد اما مکفی نیست).

منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

ابن ابی جمهور، محمد علي بن ابراهيم احسائي. (۱۴۰۳ق). عوالي اللئالي. قم: مطبعه سيدالشهدا عليه‌السلام.

ابن بابویه قمی(شیخ صدوق)، محمد بن علی. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه (چاپ دوم). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

اصلانی، جبار، اصلانیان، امیرحسین.(۱۳۹۴). بررسی تطبیقی و تحلیل تعریف حمله سایبری از منظر دکترین، رویه-کشورها و سازمان‌های بین المللی در حقوق بین الملل، تحقیقات حقوقی، ۱۸(۷)، صص ۲۵۷-۲۷۸.

تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد. (۱۴۱۰ق). غرر الحکم و درر الکلم (چاپ دوم). قم: دار الکتاب الإسلامی.

حرعاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۳ق). وسائل الشیعه (چاپ نهم). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

خامنه‌ای(امام شهید)، سیدعلی حسینی. (۱۴۰۲/۲/۱۷). روابط عادلانه با کفّار در صورت عدم ستیز آنان با دین و مسلمانان، به نشانی اینترنتی khamenei.ir

خامنه‌ای(امام شهید)، سیدعلی حسینی. (۱۳۹۸/۱۲/۴). بیانات در ابتدای جلسه درس خارج فقه و تشکر از حضور ملت ایران در انتخابات، به نشانی اینترنتی ((www.khamenei.ir

خامنه‌ای(امام شهید)، سیدعلی حسینی. (۱۳۷۲/۱۲/۱۳). معنای دشمنی با ظالم و یاری مظلوم، به نشانی اینترنتی khamenei.ir .

حلی(علامه)، جمال الدین الحسن بن یوسف بن علی بن مطهر. (بی‌تا). کربلا، منشورات المکتبة المرتضویة لاحیاء الآثار الجعفریة.

خبرگزاری دانشجویان ایران(ایسنا). (۱۴۰۳/۷/۱۶). تطهیر فنی یک جنایت!، به نشانی اینترنتی www.isna.ir

خویی، سیدابوالقاسم. (۱۳۶۸). أجود التقریرات (چاپ دوم). قم: کتابفروشی مصطفوی.

راغب اصفهانی، أبو القاسم الحسین بن محمد. (۱۴۲۴ق). تفسیر الراغب الأصفهاني. قم: دار الوطن.

زبیدی، مرتضی.(بی‌تا). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دار الفکر.

سبحانی، جعفر. (۱۳۸۳). منشور جاوید. قم: موسسه امام صادق علیه السلام.

سیاح طاهری، محمد حسین و دیگران. (۱۳۹۶). حقیقت مجازی(درباره فضای مجازی چه بدانیم و چه بگوییم؟). تهران: مرکز ملی فضای مجازی.

صفدری، حسین. (۱۴۰۱/۸/۱۹). درس فقه معاصر، سایت مدرسه فقاهت به نشانی اینترنتی www.eshia.ir

طباطبایی، سیدمحمد حسین. (۱۳۷۴). المیزان فی التفسیر القرآن (چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامي(وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).

طوسی(شیخ)، ابوجعفر محمد بن حسن بن علی بن حسن. (۱۴۰۰ق). النهایة (چاپ دوم). بیروت: دار الکتاب العربی.

عاملی جبعی(شهید ثانی)، زین الدین بن علی. (۱۴۱۲ق). الروضة البهیة في شرح اللمعة الدمشقیة. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.

غروی اصفهانی، شیخ محمد حسین. (۱۴۱۹ق). حاشیه المکاسب. قم: دار المصطفی صلی الله علیه و آله لإحیاء التراث.

فاضل موحدی لنکری، محمد. (۱۳۸۵). ایضاح الکفایه (چاپ پنجم). قم: نشر نوح.

قاسمی، علی؛ چهاربخش، ویکتور بارین. (۱۳۹۱). حملات سایبری و حقوق بین‌الملل، حقوقی دادگستری، شماره ۷۸، صص ۱۱۵ ـ ۱۴۵.

مظفر(علامه)، محمد رضا. (۱۳۹۹). اصول الفقه (چاپ دهم). قم: نشر معراج.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۹۱). انوار الفقاهه. تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمه الله.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۷). از تو سوال می کنند (مجموعه سوالات قرآنی از پیامبر اکرم ﷺ)، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه‌السلام.

موسوی خمینی(امام)، سیدروح الله. (۱۳۹۰). تحریر الوسیله (چاپ دوم). نجف: نشر آداب.

موسوی خمینی(امام)، سیدروح الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام (چاپ پنجم). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

نجفی جواهری، شیخ محمد حسن. (۱۳۶۲). جواهر الکلام (چاپ هفتم). بیروت: دار إحیاء التراث العربي.

هاشمی شاهرودی، سیدمحمود. (۱۳۷۸). بایسته‌های فقه جزا. تهران: نشر میزان.

یزدانی، علی؛ ناظمی، نازآفرین. (۱۴۰۴). تحلیل حقوقی حملات سایبری به زیرساخت‌های حیاتی؛ مسؤولیت دولت‌ها و نهادهای بین المللی، پژوهش‌های حقوقی میان رشته‌ای، ۶(۳)، صص ۶۲-۷۳.

Jurisprudence and politics
ISSN: 2717-3569
EISSN:2717-3577

A Jurisprudential and Legal Examination of the Prohibition of Attacks on Energy Infrastructure*

Valiollah Nasiri[1] **Saleh Rezaei Pish Robat**[2] **Hojjat Salimi-Torkamani**[3]

1. Ph.D. Candidate in International Law, Islamic Azad University, Maragheh Branch, Maragheh, Iran **(Corresponding Author)**. 1689161310@iran.ir
2. Associate Professor, Nuclear Science and Technology Research Institute, Tehran, Iran. srezaei@aeoi.org.ir
3. Associate Professor, Department of Law, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran. salimi@azaruniv.ac.ir

Abstract

During the Forty-Day Ramadan War and the Twelve-Day War, the United States and the Israeli regime repeatedly launched military attacks against the civilian infrastructure of the Islamic Republic of Iran. Among the most significant targets were energy infrastructure, including oil storage facilities, refineries, gas fields, electricity generation plants, and nuclear energy installations. This occurred despite the fact that, under the principles of international humanitarian law (IHL), attacks directed against indispensable civilian infrastructure are prohibited. Adopting a descriptive-analytical approach, this study seeks to answer the following question: From the perspectives of Islamic jurisprudence and international law, are belligerent parties legally or religiously permitted to

* Nasiri, V., Rezaei Pish Robat, S., & Salimi-Torkamani, H. (2026). A jurisprudential and legal examination of the prohibition of attacks on energy infrastructure. *Fiqh and Politics, 6(1),* pp. 311-344.
https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74829.1124

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2024/08/14 ● **Revised:** 2024/10/23 ● **Accepted:** 2025/02/19 ● **Published online:** 2025/03/29

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

carry out military attacks against energy infrastructure? The study proceeds on the premise that both international law and Islamic law regulate not only relations among states during peacetime but also the conduct of states engaged in armed conflict. The findings demonstrate that, under both international law and Islamic jurisprudence, parties to an armed conflict are required to direct their military operations exclusively against military objectives. Accordingly, when civilian objects such as energy facilities are intentionally targeted, the fundamental principles of international humanitarian law, particularly the principle of distinction, are violated. Such conduct constitutes a clear instance of a war crime under Article 8 of the Rome Statute of the International Criminal Court, giving rise to individual criminal responsibility for the perpetrators, those ordering the attacks, and other responsible participants. Furthermore, beyond individual criminal liability, internationally wrongful acts resulting from violations of international obligations also entail state responsibility under the International Law Commission's 2001 Articles on Responsibility of States for Internationally Wrongful Acts.

Keywords
Ramadan War; principle of distinction; civilian objects; energy infrastructure; civilian facilities.

الفقه والسياسة
ISSN: ٢٧١٧-٣٥٦٩
EISSN:٢٧١٧-٣٥٧٧

الدراسة الفقهيّة والقانونيّة لحظر الهجوم على البنى التحتيّة للطاقة*

ولي الله نصيري[١] صالح رضائي پيش رباط[٢] حجّت سليمي تركماني[٣]

١. طالب الدكتوراه في القانون الدوليّ، جامعة آزاد الإسلاميّة، فرع مراغة، مراغة، إيران **(الكاتب المسؤول)**.
1689161310@iran.ir

٢. أستاذ مشارك، معهد بحوث العلوم والتقنيّات النوويّة، طهران، إيران.
srezaei@aeoi.org.ir

٣. أستاذ مشارك، قسم القانون، جامعة الشهيد مدني أذربيجان، تبريز، إيران.
salimi@azaruniv.ac.ir

الملخّص

شنّت الولايات المتّحدة الأمريكيّة والكيان الصهيونيّ، طوال أربعين يومًا من حرب رمضان المفروضة والحرب ذات الـ ١٢ يومًا، هجمات عسكريّة متكرّرة على البنى التحتيّة المدنيّة للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، والتي كان من أهمّها البنى التحتيّة للطاقة (مستودعات النفط، المصافي وحقول الغاز، محطّات توليد الكهرباء، ومنشآت الطاقة النوويّة). يأتي هذا في حين أنّ الهجمات العسكريّة على البنى التحتيّة الحيويّة للدول تُعدّ محظورة بموجب مبادئ القانون الدوليّ الإنسانيّ. ويأتي ذلك في وقتٍ تحظر فيه مبادئ القانون الدوليّ الإنسانيّ استهداف البنى التحتيّة الحيويّة للدول بالهجمات العسكريّة. وتسعى هذه الدراسة، بالاعتماد على المنهج الوصفيّ التحليليّ، إلى الإجابة عن السؤال الآتي: هل يجوز، من المنظورين الفقهيّ والقانونيّ، للأطراف المتحاربة شنّ هجمات عسكريّة على البنى التحتيّة للطاقة أم لا؟. وينطلق البحث من فرضيّة مفادها أنّ القانون الدوليّ والقانون

* **الاستشهاد بهذه المقالة:** نصيري، ولي الله؛ رضائي پيش رباط، صالح؛ سليمي تركماني، حجت. (٢٠٢٥). الدراسة الفقهيّة والقانونيّة لحظر الهجوم على البنى التحتيّة للطاقة. الفقه و السياسة، ٦(١)، صص ٣١١-٣٤٤.
https://doi.org/ 10.22081/ijp.2026.74829.1124

▣ **نوع المقال:** بحثية؛ **الناشر:** المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٤/٠٨/١٤ ● **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٤/١٠/٢٣ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٥/٠٢/١٩ ● **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٥/٠٣/٢٩

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

الإسلاميّ، بقدر اهتمامهما بالعلاقات بين الدول في وقت السلم، يعتنيان كذلك بسلوك الدول المنخرطة في الحرب. وتُظهر نتائج الدراسة أنّ القانون الدوليّ والفقه الإسلاميّ يُلزمان أطراف النزاع بتوجيه عمليّاتهم العسكريّة نحو الأهداف العسكريّة فحسب.

وعندما تستهدف الأطراف أهدافًا مدنيّة، مثل منشآت الطاقة، فإنّها تنتهك «المبادئ الأساسيّة للقانون الإنسانيّ»، ويُعَدّ ذلك مصداقًا واضحًا لـ«جرائم الحرب» في إطار المادّة ٨ من نظام روما الأساسيّ، ويترتّب على المرتكبين والآمرين والمنفّذين لهذه الهجمات مسؤوليّة جنائيّة. وإضافةً إلى المسؤوليّة الجنائيّة، فإنّ محصّلة الفعل غير المشروع وانتهاك الالتزامات الدوليّة تفضي إلى قيام المسؤوليّة الدوليّة على المعتدين، وفق مشروع لجنة القانون الدولي لعام ٢٠٠١ بشأن مسؤوليّة الدول عن الأفعال غير المشروعة دوليًّا.

الكلمات المفتاحية

حرب رمضان، مبدأ التمييز، الأهداف المدنيّة، منشآت الطاقة، الأماكن المدنيّة.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

بررسی فقهی و حقوقی ممنوعیت حمله به زیرساخت‌های انرژی*

ولی‌اله نصیری[۱] صالح رضایی پیش رباط[۲] حجت سلیمی‌ترکمانی[۳]

۱. دانشجوی دکتری حقوق بین‌الملل دانشگاه آزاد اسلامی واحد مراغه، مراغه. ایران **(نویسنده مسئول)**.
1689161310@iran.ir

۲. دانشیار پژوهشگاه علوم و فنون هسته‌ای تهران، تهران. ایران.
srezaei@aeoi.org.ir

۳. دانشیار گروه حقوق دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.
salimi@azaruniv.ac.ir

چکیده

در طول چهل روز جنگ تحمیلی رمضان و جنگ ۱۲ روزه، ایالات متحده آمریکا و رژیم صهیونیستی، بارها به زیرساخت‌های غیرنظامی جمهوری اسلامی ایران حمله نظامی کردند. از جمله مهمترین آنها زیرساخت‌های انرژی (انبارهای نفت، پالایشگاه‌ها و میادین گازی، نیروگاه‌های تولید برق و تأسیسات انرژی هسته‌ای) می‌باشد. این در حالی است که مطابق اصول حقوق بشردوستانه، حملات نظامی به زیرساخت‌های حیاتی کشورها ممنوع می‌باشد. این تحقیق با روش توصیفی-تحلیلی در پی پاسخ به این پرسش است که آیا از منظر فقهی و حقوقی، طرفین مجاز به حمله نظامی به زیرساخت‌های انرژی می‌باشند یا خیر؟ تحقیق براین فرضیه استوار است که حقوق بین‌الملل و حقوق اسلامی، همواره به همان اندازه که با روابط دولت‌ها در زمان صلح سروکار دارند، به‌رفتار دولت‌های درگیر در جنگ نیز پرداخته‌اند. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که در حقوق بین‌الملل و فقه اسلامی طرفین درگیری، باید عملیات خود را فقط علیه اهداف

* **استناد به این مقاله:** نصیری، ولی‌اله؛ رضایی پیش رباط، صالح؛ سلیمی ترکمانی، حجت. (۱۴۰۴). بررسی فقهی و حقوقی ممنوعیت حمله به زیرساخت‌های انرژی. فقه و سیاست، ۶(۱)، صص ۳۱۱-۳۴۴.
https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74829.1124

نوع مقاله: پژوهشی؛ **ناشر:** پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۴ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۳/۰۸/۰۲ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۱۲/۰۱ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۰۱/۰۹

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

نظامی هدایت کنند. وقتی طرفین اهداف غیرنظامی مانند تأسیسات انرژی را هدف قرار می‌دهند، «اصول بنیادین حقوق بشردوستانه» نقض شده و مصداق بارز «جنایات جنگی» ذیل ماده ۸ اساسنامه رّم بوده و مرتکبان، آمران و عاملان حملات دارای مسئولیت کیفری می‌باشند. افزون بر مسئولیت کیفری برآیند فعل متخلفانه و نقض تعهدات بین‌المللی، طرح مسئولیت بین‌المللی متجاوزان مطابق طرح ۲۰۰۱ کمیسیون حقوق بین‌الملل در خصوص مسئولیت بین‌المللی است.

کلیدواژه‌ها

جنگ رمضان، اصل تفکیک، اهداف غیرنظامی، تأسیسات انرژی، اماکن غیرنظامی.

مقدمه

در جهان به هم‌پیوسته و مدرن امروز، زیرساخت‌های انرژی تنها ابزارهای اقتصادی نیستند، بلکه ستون‌های اصلی استمرار حیات جامعه و امنیت انسانی به‌شمار می‌روند. از شبکه‌های برق‌رسانی و نیروگاه‌ها گرفته تا خطوط انتقال نفت و گاز، این تأسیسات شریان‌های حیاتی هستند که تداوم خدمات ضروری نظیر سلامت، آموزش، دسترسی به آب آشامیدنی و سیستم‌های گرمایشی و سرمایشی را تضمین می‌کنند. با این حال، در طول دهه‌های اخیر، شاهد تمایل فزاینده‌ای به هدف قرار دادن این زیرساخت‌ها در جریان منازعات مسلحانه بوده‌ایم؛ رویکردی که مرزهای میان «اهداف نظامی» و «نیازهای غیرنظامی» را به‌طور خطرناکی مخدوش کرده است. حقوق بین‌الملل بشردوستانه با تکیه بر اصول بنیادین تفکیک، ضرورت و تناسب، تلاش کرده است تا حفاظی قانونی پیرامون این تأسیسات ایجاد کند.

رویکرد بنیادین اسلام نیز کاستن از پیامدهای ناگوارِ مخاصمات و گام نهادن در مسیرِ محوِ جنگ است؛ اما از آنجایی که این آرمان در عمل همیشه محقق نمی‌شود، اهتمام بر این بوده که آثارِ مخربِ مخاصمات مسلحانه محدود گردد. در همین راستا، فقهای شیعه و اهل‌سنت قاعده‌ای فقهی بنا نهاده‌اند که براساس آن، افراد غیرنظامی مصون از حملات نظامی هستند. «لا یُقتَل غیرُ القاتلِ»؛ (غیرِ مبارز، کشته نمی‌شود) (روحانی، ۱۳۹۲، ج۲۶، ص ۱۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۸، ج۱۳، ص ۹۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج۲۶، ص ۲۳۸). حقوق‌دانانِ مذهبِ اهل‌سنت نیز در این خصوص بیان داشته‌اند: «لا یُقتَل غیرُ المُقاتِل»؛ (غیرنظامیان نباید کشته شوند) (عمید زنجانی، ۱۳۷۷، ج۵، ص ۲۳۱). اگرچه این قاعده ناظر به اشخاص غیرنظامی است، اما با تعمیمِ منطقِ حاکم بر آن به «حیطه غیرنظامی»، باید اذعان داشت که اهداف غیرنظامی نیز همانند اشخاصِ غیرنظامی می‌بایست از حمایت برخوردار باشند. صاحب «جواهرالکلام» می‌نویسد: «فقیهی را نمی‌شناسم که با اصل تفکیک (صیانت از غیرنظامیان) مخالف باشد؛ و علامه‌حلی در آثار خود (تذکره و منتهی)، بر این امر ادعای اجماع کرده... و روایتی از امام صادق علیه‌السلام در این باب نقل می‌کند» (نجفی، ۱۹۸۴م، ج۲، ص ۱۹۸). امام صادق علیه‌السلام از امیرمؤمنان علی علیه‌السلام روایت کرده‌اند که آن حضرت

فرمود: «نَهی رَسولُ اللهِ صلي‌الله عليه و آلـه اَنْ يُلْقَـی السَّـمُّ فـی بِـلادِ الْمُشْـرِكينَ»؛ (پیـامبر خداﷺ از افکندن سم در سرزمین‌های مشرکان نهی فرمودند) (سبزواری، ۱۳۸۸، ص ۱۲۴).

هدف تحقیق، بررسی ممنوعیت حملـه بـه زیرسـاخت‌ها در حقـوق بـین‌الملـل و فقـه اسلامی است. ممنوعیت حمله به زیرساخت‌های انرژی، نه تنها یک الـزام حقـوقی بـرای کاهش تلفات غیرنظامی، بلکه ضرورتی برای جلوگیری از «فاجعه‌های ثانویه» اسـت کـه می‌توانند تا مدت‌ها پس از پایان درگیری‌ها، بذر ناامنی، بی‌ثباتی اجتمـاعی و بحران‌هـای زیست‌محیطی را در جوامع بپاشند. درک دقیق این ممنوعیت‌ها، گامی حیـاتی در جهـت بازتعریف اخلاق جنگ و حفـظ کرامـت انسـانی در برابـر ویرانی‌هـای بی‌امـان ناشـی از نبردهای نوین است.

ازاین‌رو این پرسش مطرح است که آیا از منظر فقهی و حقوقی طرفین مجاز به حمله نظامی به زیرساخت‌های انرژی می‌باشند یا خیر؟ نحقیق براین فرضیه استوار است کـه در حقوق بین‌الملل و فقه اسلامی طرفین درگیری باید عملیـات خـود را فقـط علیـه اهـداف نظامی هدایت کنند.

با توجه به مقدمه فـوق ایـن تحقیـق بـه‌صـورت نظـری و کتابخانـه‌ای بـه نقـض اصـل مصونیت اماکن غیرنظامی در جنگ ۱۲ روزه و جنگ رمضان با تأکید بـر حملـه نظـامی ایالات متحده آمریکا و رژیم صهیونیسـتی بـه تأسیسـات انـرژی پرداختـه و بـرای تطبیـق مطالب از کتب و مجلات فقهی و حقوقی و اسناد بین‌المللی، استفاده شـده اسـت. کتـب اربعه به‌عنوان مبنا و زیربنای اساسی فقه شیعهٔ امامیه در بابی بـا عنـوان «کتـاب الجهـاد» بـه این مباحث پرداخته‌اند. افزون بر آن‌ها در کتاب‌های فقهی فقهای شیعه مثل شیخ طوسی، علامه حلّی، ابن‌ادریس، محقق حلّی و شیخ صدوق نیز پیرامـون قواعـد و احکـام جنـگ (چگونگی نبرد) مباحث بسیار مختصری وجود دارد. در آثاری همچون احکام الحرب و الحیـاد فی ضـوء قـانون الـدولی و الشـریعة الاسـلامی، جعفـر عبدالسـلام؛ آثـارالحرب، دراسةالفقهیه، وهبه زحیلی، الحرب والسلم فی‌الاسلام، مجید خدوری؛ حقوق بشردوستانهٔ بین‌المللی (رهیافت اسلام) مصطفی محقق داماد؛ سلوک بین‌المللی دولـت اسـلام، محمـد حمیدالله، نیز می‌توان برخی مباحث و احکام اسلام درباره قواعد نبرد را استنباط نمود امـا

برجستگی این تحقیق نسبت به تحقیقات انجام شده بررسی هدف قرار دادن تأسیسات انرژی در مخاصمات مسلحانه است که از دیدگاه اسلام کمتر مورد بررسی قرار گرفته است.

۱. مفاهیم تحقیق

۱-۱. مفهوم جنگ رمضان

جنگ رمضان یا جنگ تحمیلی سوم به جنگ مشترک ایالات متحده آمریکا و اسرائیل با ایران اشاره دارد که با حملات آمریکا و اسرائیل در ۹ اسفند ۱۰/۱۴۰۴ رمضان ۱۴۴۷ق به مناطقی از ایران از جمله بیت رهبری آغاز شد. در این جنگ، شماری از مسئولان ارشد سیاسی و نظامی ایران از جمله آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای رهبر وقت ایران، به شهادت رسیدند. از منظر حقوق جنگ، جنگ نام سنتی برخورد میان دو یا چند دولت است که در آن نیروهای مسلح طرف‌ها درگیر اقدامات خشونت‌آمیز متقابل می‌شوند (Hingovani, 1982, P.330). به‌رغم اعلام عزم جزم ملل متحد به محفوظ داشتن جهان از بلای جنگ، جنگ همچنان، واقعیت دردناک زندگی بشر باقی مانده و از زمان ممنوعیت آن در سال ۱۹۴۵ مطابق بند ۴ ماده ۲ منشور ملل متحد تاکنون بیش از یکصد جنگ، اعم از بین‌المللی و داخلی روی داده است (ممتاز و رنجبریان، ۱۳۸۴، ص ۱۵). منشور ملل متحد عامدانه به‌جای واژه جنگ از ممنوعیت توسل به‌زور در ماده ۲ و به‌جای مخاصمه مسلحانه فقط از «حمله مسلحانه» در ماده ۵۱ سخن به‌میان آورده است. از مخاصمات مسلحانه تحت عنوان «جنگ» تعبیر می‌شود. و در واقع از سال ۱۹۴۵ به‌طور کلی «مخاصمه مسلحانه» جایگزین واژه «جنگ» شده است. مخاصمه در معنای مضیق، به‌معنی زد و خورد بین قوای نظامی دو یا چند دولت به‌قصد غلبه یا دفاع یا اعلام رسمی جنگ است (عمیدزنجانی، ۱۳۷۶، ص ۳۴۷). اما ماده ۲ مشترک کنوانسیون‌های چهارگانه ژنو مفهوم وسیع‌تری از مخاصمه را ارائه داده و مفهوم مخاصمه مسلحانه را به حالت «نه جنگ، نه صلح[1]» هم تسری داده است.

1. No War, No Peace.

مطابق ماده ۲ سند مذکور حالت جنگ رسمی، به هرگونه مخاصمه‌ای هم اطلاق می‌شود که بین دو یا چند دولت روی می‌دهد (ملک محمدی نوری، ۱۳۷۲، صص ۱۲۰-۹۷). شریعت مقدس اسلام نیز جنگ را به‌عنوان یک ضرورت و آخرین راهِ چاره پذیرفته و مفهوم جواز جنگ از دیدگاه اسلام چیزی جز همان دفاع مشروعی که در منشور ملل متحد بر آن تأکید شده، نیست. در اسلام جنگ با واژه «جهاد» شناخته می‌شود. واژه‌ای که از بنیادی‌ترین و در عین حال مناقشه‌برانگیزترین مفاهیم در اندیشه اسلامی است. در اصطلاح قرآنی، مفهوم «جهاد» بسیار گسترده است و شامل جهاد نفس، جهاد تبلیغی و جهاد نظامی است. واژه «جهاد» در لغت عرب از ریشه «ج ه د» به معنای جهد، تلاش، کوشش و تحمل مشقت آمده است (ابن‌منظور، ۱۳۷۲، ج۳، ص۱۵۲). جنگ در قرآن، اغلب دفاعی و مقابله به‌مثل است که از این جهاد با عنوان جهاد ابتدایی یاد می‌شود.

۲-۱. مفهوم زیرساخت‌های انرژی

یکی از مفاهیم مهم در حوزه حکمرانی مطلوب، توجه به زیرساخت‌های حیاتی است. اصطلاح زیرساخت که در انگلیسی به آن اینفرااستراکچر[1] می‌گویند، از دو بخش اینفرا به‌معنای زیر و استراکچر (با ریشه لاتین استراکچورا) به‌معنای ساختار تشکیل‌شده است. به زبان ساده، به سامانه‌های فیزیکی و نهادهای اساسی اشاره دارد که از جوامع، اقتصادشان و سازمان‌های اجرای‌شان پشتیبانی می‌کند. زیرساخت، اسکلت کشور است و بدون آن همه چیز فرو می‌پاشد (Mockaitis, 2006, P.15). به دیگر بیان، هر کشور به‌طور مستقل دارایی‌ها، سامانه‌ها یا قابلیت‌هایی را که به امنیت ملی خود مرتبط می‌داند، به‌عنوان زیرساخت‌های حیاتی شناسایی می‌کند. از منظر حقوق بین‌المللی هنوز کنسانسوسی راجع به تعریف واحد از زیرساخت‌های حیاتی در سطح بین‌المللی شکل نگرفته و کشورها براساس سیاست‌های کلان خود اقدام به ترسیم و تعریف زیرساخت‌های حیاتی خود می‌نمایند. از این‌رو، قطعنامه ۲۳۴۱ (۲۰۱۷م) تأیید می‌کند

1. Infra Structure.

که «هر کشور مشخص می‌کند چه چیزی زیرساخت حیاتی آن را تشکیل می‌دهد». با این حال، روش مجزایی را برای تفکیک زیرساخت‌های حیاتی از میان تعداد بی‌شماری از زیرساخت‌های واقع در کشورها، توصیه نمی‌کند. سایر اسناد بین‌المللی نیز دستور خاصی را ارائه نمی‌کنند (Relief Crisis Un, 2019).

اما از دیدگاه حقوق داخلی بند «الف» ماده ۱ قانون تأمین مالی تولید و زیرساخت‌ها مصوّب ۱۴۰۲ طرح‌های زیربنایی و زیرساختی را این‌گونه تعریف می‌کند: «طرح‌هایی که زیرساخت‌های لازم برای تولید کالا یا خدمت را فراهم می‌کنند نظیر تأمین یا انتقال انرژی، تلفن، اینترنت، آب یا جمع‌آوری و تصفیه فاضلاب و احداث تأسیسات انرژی.

مطابق بند ۷ ماده ۱ نظام فنی و تخصصی حفاظت از زیرساخت‌های کشور مصوب ۱۴۰۲ زیرساخت به مجموعه‌ای از مراکز و تأسیسات زیربنایی و شریان‌های عمده اطلاق می‌گردد که خدمات و نیازهای ضروری و اساسی کشور را به مردم و سایر مجموعه‌ها ارائه می‌کند.

مطابق بند سوم ماده ۱ طرح راهبردی حفاظت از زیرساخت‌های کشور مصوّب ۱۴۰۳، اصطلاح زیرساخت‌های حیاتی به‌مجموعه‌ای از مراکز و تأسیسات زیربنایی و شریان‌های عمده که خدمات و نیازهای ضروری و اساسی کشور را به مردم و جامعه ارائه می‌کند، اطلاق می‌گردد؛ زیرساخت مشتمل بر فرابخش (حوزه)، بخش، زیربخش، دارایی و اجزاء آن می‌باشد. در بند ۴ ماده ۱ تأسیسات انرژی از زیرساخت‌های حیاتی و حوزه‌های با اهمیت بالا ذکر شده است.

۳-۱. مفهوم اصول حقوق بشردوستانه

اصطلاحات jus ad bellum و jus in bello برای اولین‌بار در آثار «جوزف کونز» در دهه ۱۹۳۰ پدیدار شدند (Kolb, 2010, p.553). عبارت «حق بر جنگ[1]» و «حق در جنگ[2]»

1. Jus ad bellum.

2. Jus in bello.

دو مفهوم اساسی در حقوق بین‌الملل می‌باشند که به‌ترتیب بـه شـرایط توجیـه اسـتفاده از زور و قواعد رفتار در زمان جنگ می‌پردازند. حقوقدانان از جمله پروفسـور «دینشـتاین»، پروفسور «مارکو ساسولی» و پروفسور «مایکل اشمیت» به‌طور مداوم میان «حق بر جنگ» و «حق در جنـگ» تفـاوت قایـل شـده‌انـد (Sassoli, 2019, p.720; Dinstein, 2016, p.30; Sassoli, 2002, p.846; Schmidt, 2010, p.739) کمیته بین‌المللی صلیب سرخ تأکید کرده است کـه حـق بر جنگ باید مستقل از حقوق در جنگ باشد. با شـروع یـک جنـگ، حقـوق درجنـگ مطرح می‌گردد، حقوقی که سعی در حفاظت از جمعیت غیرنظامی و اهـداف غیرنظـامی دارد. حقوق بشردوستانه این حفاظت را از طریق اصولی همچون اصـل تفکیـک[1]، اصـل تناسب، اصل ضرورت، اصل احتیاط، اصل انسانیت و اصل فرامین وجدان عمومی انجـام می‌دهد (Henckaerts & Doswald, 2005, p.45). پیام اصل تفکیک بسیار سـاده و صـریح اسـت. مطابق مـاده ۴۸ پروتکـل الحـاقی اول کنوانسـیون ژنـو ۱۹۴۹، طرف‌هـای متخاصـم بایـد همواره غیرنظامیان و اهداف غیرنظامی را از اهداف نظـامی متمـایز کننـد و تنهـا اهـداف نظامی را مورد حمله قرار دهند (Henckaerts, 2005, p.857). اعمال اصل تناسب براساس بند ۵ ماده ۵۱ پروتکل الحاقی اول مستلزم برقراری تعادل بین مزیت‌هـای نظـامی و حمایـت از اموال غیرنظامی است (نوری و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۷۱۹). مطابق اصل ضرورت میزان صدمات و خساراتی که حملات وارد می‌کنند می‌بایست با منفعت نظـامی آن تناسـب داشـته باشـند (تدینی و کازرونی، ۱۳۹۵، ص ۲۷). مطابق اصـل احتیـاط حمـلات نامتناسـب، غیـر دقیـق و غیـر ضروری ممنوع است. براساس اصل بشریّت و اصل فرامین وجدان عمومی هیچ خلأ حقـوقی نمی‌تواند به‌عنوان عذری برای انجام اقدامات غیرانسـانی باشـد (Smith, 2019, p.184). لـزوم اتخاذ رویکرد انسانی و ملاحظـات انساندوسـتانه در همـه مخاصـمات مسـلحانه و تمـامی عملیات نظامی باید مورد توجه قرار بگیرد (Mourlam, 2018, P.23; Larsen et al, 2013, P.123).

در جنـگ ۱۲روزه و جنـگ رمضـان ایـالات متحـده آمریکـا و رژیـم صهیونیسـتی آشکارا اصول حقوق بشردوستانه از جمله اصل تفکیک، اصل تناسـب، اصـل ضـرورت،

1. Principle of Distinction.

اصل احتیاط را نقض کرده‌اند. اصول مذکور در مواد ٤٧، ٤٨، ٥٧ و ٥٨ و بند ٤ ماده ٥١ و ٥٢ پروتکل الحاقی اول به‌کنوانسیون ژنو و ماده ٢٧ کنوانسیون چهارم لاهه قید شده است (هنکرتز و لوئیس دوسوالدبک، ١٣٨٧، ص ٣؛ نوری و دیگران، ١٣٩٨، ص ٧١٩؛ دیتر، ١٣٨٧، ص ١١) هر یک از اصول مکمل همدیگر بوده و در مجموع پایه و اساس حقوق جنگ را تشکیل می‌دهند. اصل تفکیک بین اهداف نظامی مجاز و اشیا و اموال غیرنظامی که نمی‌توانند مورد حمله قرار گیرند، تفکیک قایل شده است (Jeanne, 2001, p.164). اصل تناسب[1] مکمّل اصل تفکیک است که به‌موجب آن باید نسبت معقول و قابل توجیهی در نتایج نظامی حاصل از حمله با زیان‌های اتفاقی وارده به اموال غیرنظامی وجود داشته باشد (ساعد، ١٣٩٣، ص ٢٦٣). اصل ضرورت بیان کننده این موضوع است که در عملیات نظامی می‌بایست با توسل به کمترین اقدام تخریبی به امتیازی نظامی دست یافت (نوادەتوپچی، ١٣٩٣، ص ٧٨).

به‌استثنای مواردی که از حمایت‌های خاص برخوردارند (Swiney & Saving, 2005, p.741)، هر شیئی ممکن است هدفی مشروع برای حمله نظامی باشد (Schmitt, 1998, p.204)؛ به همین جهت، ارائه فهرستی فراگیر از اهداف نظامی غیرممکن است (Wall, 2002, p.142)؛ ازاین‌رو این پرسش مطرح است که معیار تفکیک نظامی و غیرنظامی چیست؟ (Bothe, 2019, p.746). طبق بند ٢ ماده ٥٢ پروتکل اول، جهت قلمداد کردن یک هدف به‌عنوان «نظامی»، احراز دو شاخص «سهم مؤثر» و «مزیت قطعی» الزامی است (ILA Study Group, 2017, p.32) در شرایط ابهام، هدف مذکور باید در زمره اهداف غیرنظامی و تحت حمایت تلقی شود (AP I, 1949, art.52)؛ به‌عبارت دیگر همه اشیاء به‌طور پیش‌فرض غیرنظامی محسوب می‌شوند، مگر آنکه نقش مؤثر و قطعی در عملیات نظامی داشته باشند. با این حال، حتی در چنین شرایطی نیز حمله باید کاملاً محدود، متناسب و توجیه‌پذیر باشد. در غیر این صورت، حمله عمدی به آنها می‌تواند طبق ماده ٨ اساسنامه رُم، جنایت جنگی تلقی شود (Rome Statute of ICC, 1998, Art. 8(2) (a) (iv)).

1. The Principle of Proportionality.

در شریعت اسلام نیز شاخص‌های تمایز میان نظامی و غیرنظامی بر پایه «مشارکت مؤثر» و «مزیت نظامی» استوار است. با استناد به این دو معیار، فقیهان امامیه، قتل افراد غیرنظامی را ممنوع شمرده‌اند؛ مگر آن دسته از افرادی که به‌عنوان طراح یا مستشار در امور نظامی فعالیت داشته و بدین‌سان در عملیات نظامی مشارکت جویند. بر همین مبنا، صاحب کتاب «جواهرالکلام» مرقوم داشته است: «نعم اذا کان ذا رأی و قِتالٍ، قُتِل اجماعا»؛ یعنی، آری، چنانچه پیران ـ به جهت برخورداری از اندیشه راهبردی یا تدبیر جنگی- صاحب رأی باشند و از این مجرا در مخاصمه مشارکتِ مستقیم داشته باشند، به اتفاقِ نظرِ دانشمندان اسلامی، کشته شدنشان جایز است (نجفی، ۱۹۸۴، ج۲۱، ص ۷۵). از همین رو بود که پیرمرد سالخورده‌ای به نام «دُرید بن صِمّه» به‌دلیل ارائه مشاوره به‌دشمن، توسط مسلمانان از پای درآمد و پیامبرﷺ نیز به این اقدام ایرادی نگرفتند (عمیدزنجانی، ۱۳۷۷، ج۵، ص ۱۷۶). همچنین وقتی غیرنظامیان با سلاح به مقابله با مسلمانان برخیزند، مصونیتِ آنها از میان می‌رود. همچنین در فرض قرار گرفتن غیرنظامیان (اعم از اشخاص یا اماکن) در موقعیت «تَتَرُس» (سپر انسانی)، حمله نظامی به آن‌ها مجاز شمرده شده است (تقی‌زاده اکبری، ۱۳۸۶، ص ۲۰۱). افزون بر این، پیامبر اکرمﷺ در جریان غزوه «بنی‌نضیر» جهت مأیوس کردن یهودیان، فرمان ویرانی نخلستان‌های آنان و آتش زدن درختانشان را دادند؛ اقدامی که می‌توان آن را با اصل «مزیت نظامی» که امروزه از اصول حقوق بشردوستانه به‌شمار می‌رود، انطباق داد.

در نظام حقوقی اسلام، با اتکا به اصل «تمایز»، کشتار غیرنظامیان (اعم از کشاورزان، کسبه، بازرگانان، پیمان‌کاران و همچنین خردسالان، زنان، نابینایان، معلولان، زاهدان و ساکنان صومعه‌ها) ممنوع است. افزون بر این، رعایت اصل محدودیت در سه ساحتِ زمانی (تحریمِ آغازِ پیکار در ماه‌های حرام به مدت ۴ ماه)، مکانی (مکان‌های مقدس نظیر مسجدالحرام و سایر اماکن دینی حتی کلیساها و کنیسه‌ها) و محدودیت در شیوه‌ی ستیزه ضروری است. به موجب اصل «محدودیت در شیوه‌ها و ابزارهای نبرد»، مسلمانان اجازه ندارند با هر وسیله‌ای دشمن را از پای درآورند (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۳۱۴؛ حلّی، ۱۲۷۲ق، ص ۱۰۳)، حتی اگر رفتارهای دشمن با کرامت انسانی در تعارض باشد. همچنین طرفین

مخاصمه از به‌کارگیری تسلیحات ممنوعه، مواد شیمیایی یا میکروبی و سوزاندن دشمن (طوسی، ۱۳۷۵، ج۶، ص ۱۴۳؛ کلینی، ۱۴۳۱، ج۵، ص ۲۸) - چه در زمان حیات و چه پس از مرگ - ، بریدن درختان، ایجاد آتش‌سوزی در مزارع و قطعِ دسترسی به آب آشامیدنی منع شده‌اند (اشعث‌کوفی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۰؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۵، باب ۱۵ و ۱۶). اصلِ حاکم بر احکام جهادی در اسلام، به‌کارگیریِ تدابیری است که از درگیری و آسیب به اهداف غیرنظامی پیشگیری کند. تفکیک میان اهداف نظامی و غیرنظامی، تکلیفی قطعی است و پیکار صرفاً میان نیروهای رزمنده و با هدف قراردادنِ مقاصد نظامی مجاز است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۶۷، ص ۹).

۲. ممنوعیت حمله نظامی به زیرساخت‌های انرژی از منظر فقه و حقوق بین‌الملل

۲-۱. ممنوعیت حمله نظامی به تأسیسات هسته‌ای از منظر فقهی و حقوقی

حملات رژیم اسرائیل و متعاقبا ایالات متحده آمریکا در جنگ ۱۲ روزه و جنگ رمضان، به تأسیسات هسته‌ای جمهوری اسلامی ایران از منظر حقوق بین‌الملل نقض صریح نظام بین‌المللی امنیت هسته‌ای، معاهدات منع اشاعه و کنترل تسلیحات و حقوق بشردوستانه بین‌المللی ارزیابی می‌شود. رژیم بین‌المللی امنیت هسته‌ای شامل ابزارهای الزام‌آور قانونی مانند کنوانسیون‌ها، قطعنامه‌ها و معاهدات بین‌المللی است. این اسناد بین‌المللی شامل قطعنامه‌های شورای امنیت سازمان ملل متحد از جمله قطعنامه ۴۸۷ (UN. Security Council, 1981, para.3)، کنوانسیون حفاظت فیزیکی از مواد هسته‌ای (CPPNM, 1979, art.2) و اصلاحیه ۲۰۰۵ آن؛ کنوانسیون بین‌المللی سرکوب اقدامات تروریسم هسته‌ای (ICSANT, 2005, art.4) و قطعنامه‌های آژانس بین‌المللی انرژی اتمی از جمله قطعنامه‌های ۴۴۴، ۴۷۵ و ۵۳۳ کنفرانس عمومی آژانس بین‌المللی انرژی اتمی می‌شود (IAEA, 1990, para.2).

براساس بند نخست قطعنامه ۴۰۷ کنفرانس عمومی آژانس بین‌المللی انرژی اتمی، تمامی تهاجمات مسلحانه علیه تأسیسات هسته‌ای که برای مقاصد صلح‌جویانه به‌کار می‌روند، باید صریحاً و سریعاً ممنوع شوند. پروتکل ۱۹۷۷ ژنو نیز حمله به نیروگاه‌های

اتمی را صریحاً ممنوع اعلام کرده است. در چارچوب حقوق بین‌الملل قراردادی مطابق معاهدات حقوق بین‌الملل بشردوستانه حمله نظامی به تأسیسات هسته‌ای ممنوع است. گرچه این ممنوعیت با توجه به تأکید ماده ٥٦ پروتکل الحاقی اول بر «اهداف نظامی»، مطلق نبوده و مشروط به عدم مشارکت است. تأسیسات هسته‌ای ایران نیز تحت نظارت رسمی آژانس بین‌المللی انرژی اتمی بوده و مشارکت مستقیم در عملیات نظامی نداشتند. به‌علاوه حقوق بین‌الملل بشردوستانه (ماده ۵۶ پروتکل الحاقی اول ۱۹۷۷ و ماده ۱۵ پروتکل الحاقی دوم ۱۹۷۷) از اموال و اشیاء خاصی حمایت ویژه‌ای می‌کند (Additional Protocol I,1977). برای تمایز چنین اشیاء، نشان‌های ویژه‌ای در معاهدات بین‌المللی و حقوق عرفی ایجاد و به‌رسمیت شناخته شده‌اند. نشان ویژه متمایزکننده تأسیسات حاوی نیروهای خطرناک با توالی سه نقطه نارنجی می‌باشند (Iaria, 2018, p.34).

چارچوب کلی رویکردِ قرآن به موازینِ بشردوستانه را می‌توان در آیات ۱۹۰ تا ۱۹۴ سوره بقره و آیات ۱۰۲ تا ۱۱۰ سوره آل‌عمران جست‌وجو کرد. آیه ۱۹۰ سوره مبارکه بقره، افزون بر تبیینِ غایتِ جنگ، به ابعادِ آن نیز پرداخته و بنا بر نظر بسیاری از پژوهشگران و مفسران، می‌توان آن را مبنای شناسایی «اصل بشردوستانه» در اسلام دانست. خداوند در این آیه با عبارت «از حد تجاوز نکنید»، مرزهای درگیری را ترسیم کرده است. زیرا نبرد در اسلام، الهی است و در این مسیر، هرگونه تعدی و زیاده‌روی جایز نیست؛ از این‌رو اسلام - برخلافِ منازعاتِ عصر حاضر - پایبندی به اصول اخلاقیِ متعددی را در جنگ‌ها سفارش می‌کند. علامه‌طباطبایی در تفسیر آیه ۱۹۰ سوره بقره می‌نویسد: «واژه «تعتدوا» مُشتق از «اعتداء» به‌معنای خروج از حد و مرز است... و نهی از اعتداء، نهی مطلق است؛ درنتیجه، منظور از آن، هر عملی است که مصداق تجاوز باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج۲، ص ۸۷). مولف تفسیر قرآن مهر در تفسیر این آیه می‌نویسد: «از آنجاکه در جنگ، زمینه تجاوزگری وجود دارد، قرآن کریم حدود و ابعاد جنگ را مشخص می‌سازد. آری، «و لا تعتدوا»، اصول اخلاقی و بشری را به سربازان توصیه می‌کند» (رضایی‌اصفهانی، ۱۳۸۷، ج۲، ص ۱۲۴). برخلاف علامه، صاحب ««تفسیر متین» در نهی مطلق تجاوز تشکیک داشته اما نهایتاً می‌نویسد: «مراد مطلق

تجاوز، اعم از کسانی که با ما سر جنگ دارند و یا ندارند. پس مراد عدم تجاوز به مال و ناموس و فرزندان آنان است» (بهرام‌پور، ۱۴۰۲، ص ۸۷). صاحب «تفسیر احسن الحدیث» نیز مراد از «و لا تعتدوا» را مطلق تعدّی دانسته است. (قرشی، ۱۳۷۴، ج۱، ص ۳۵۲) مولف «تفسیر إثنی عشري» مصادیق اصل «عدم تعدّی» را تمثیلی دانسته و برخی از مصادیق آن را مشخص کرده است (شاه‌عبدالعظیمی، ۱۳۶۳، ص ۳۴۸). با توجه به مطلق بودن اصل «عدم تعدی» و استدلال تمثیلی می‌توان گفت که منع حمله به اهداف غیرنظامی تحت حمایت این اصل قرار دارند. مولف کتاب قوانین و مقررات جنگ و صلح در اسلام نیز می‌نویسد: «مراد از «ولا تعتدوا»، نهی از کشتن غیرمقاتلین (غیرنظامیان) است. از این‌رو، آیه ۱۹۰ سوره بقره مجاهدان را تنها به جنگ با مقاتلین و کشتن آنان امر، و از جنگ با غیرمقاتلین و کشتن آنان نهی می‌کند. دلیل عام حرمت رفتار یاد شده از سنت، فرمان حضرت علی‌علیه‌السلام است به معقل بن قیس ریاحی، هنگامی که او را با سه هزار تن در مقدمه سپاه خود به شام فرستاد: «وَ لَا تُقَاتِلَنَّ إِلَّا مَنْ قَاتَلَكَ»؛ «جنگ مکن جز با آنکه با تو بجنگد» (تقی‌زاده اکبری، ۱۳۸۶، ص ۱۹۹).

آیه ۱۹۴ سوره بقره نیز به لزوم رعایت عدالت در جنگ امر کرده است. با اینکه میان فقها در وضع صیغه امر بر اباحه، استحباب و یا وجوب تفاوت نظرهایی وجود دارد، مثلا مرحوم مظفر معتقد است چنین امری در ترخیص ظهور دارد؛ یعنی فقط ممنوعیت برداشته شده، بی‌آنکه بر اباحه، استحباب و یا وجوب دلالت کند (مظفر، ۱۴۳۱ق، ج۱، صص ۷۴-۷۵). مرحوم آخوند با اینکه قایل به وضع صیغه امر برای وجوب است، معتقد به اجمال چنین امری است (آخوند خراسانی، ۱۴۳۱ق، ج۱، ص۷۶). به‌نظر شهید صدر، امر عقیب حظر یک نوع قرینه ارتکازیه بوده و حمل بر استبحاب است (صدر، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص ۱۱۸). به‌نظر مشهور فقها وضع صیغه امر دلالت بر اباحه داشته و درنتیجه امری وجود ندارد. در صورت وجود چنین امری در «فَاعْتَدُوا»، این امر «امر بعد از حظر» است. یعنی در حالت عادی، کشتن افراد غیر نظامی، جایز نیست و حذر وجود دارد؛ بنابراین در صورت امر عقیب حظر یا توهم حظر، به حکم قبل از حظر باید رجوع کرد. به‌عبارتی اطلاق آیه ۱۹۴ سوره بقره، دارای یک قید مقدر و عقلانی است که برپایه معارف اسلامی روش‌ها

و ابزارهای نبرد مقید به ابزارها و روش‌ها و حدود مشروع و غیر حرام بوده و اگر حمله نظامی به برخی تأسیسات امکان رها شدن نیروهای خطرناک و درنتیجه تلفات شدید در میان جمعیت غیرنظامی شود نباید هدف حمله قرار گیرند.

در مورد تأسیسات انرژی در احادیث و روایات متن صریحی وجود ندارد اما از آنجایی که هدف قرار دادن این تأسیسات موجب می‌شود که خود به‌وسیله خطرناک و غیرقابل کنترلی تبدیل شوند می‌توان از طریق محدودیت شیوه‌های نبرد حکم قضیه را مشخص کرد. رسول خدا ﷺ استعمال هر نوع سلاح غیرمعمول را (که خسارات بسیار سنگین در صفوف دشمن وارد می‌کند) ممنوع فرمود، مانند سوزاندن سرزمین و خانه‌های دشمن و زهرآلود کردن آب‌های آنان. فقهای شیعه بر پایهٔ سیرهٔ پیامبر ﷺ به حرمت آلوده کردن آب یا غذای دشمن فتوا داده‌اند (اشعث‌کوفی، ۱۴۱۲ق، ص ۲۰؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۵، باب ۱۵ و ۱۶)، زیرا در این کار نابودی کسانی متصوّر است که کشتن آنان جایز نیست (مثل زنان و کودکان). واژهٔ زهر در فتوا به مادهٔ خاصی منحصر نیست و شامل هرگونه وسیله‌ای است که موجب آلوده کردن آب یا هوا یا غذا می‌شود؛ بنابراین وقتی در گذشته استعمال زهریات با نتایج محدودش حرام و ممنوع شده، امروزه نیز خسارت‌آفرینی تأسیسات انرژی (با اثرات تشعشعات گسترده) به تبع اولی ممنوع و حرام است (عبدالفیاض‌جانحوری، ۱۳۷۸، ص ۱۵۲). در حمله به تأسیسات هسته‌ای، اثرات می‌تواند به دو دسته فیزیکی و اثرات رادیولوژیک تقسیم شود. به‌صورت کلی آسیب به تجهیزات، احتمال آتش‌سوزی، نشت مواد شیمیایی یا رادیواکتیو، انتشار گازها و گرد و خاک فرار از واحدها، خطر انفجار یا خاموشی سیستم‌ها و تشعشات ایکس/گاما و پرتوهای آلفا/بتا در محدوده‌های داخلی و خارجی می‌تواند از مصادیق استعمال هر نوع سلاح غیرمعمول به شمار رود.

هم‌چنین غرق کردن دشمنان با سیل و باز کردن سیل‌بند بر روی آنان به نحوی که به نابودی غیرنظامیان و تخریب اراضی دشمن منجر شود نیز از اعمال ممنوعه تلقی شده است (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق، ص ۱۷۸). این ممنوعیت دقیقاً شبیه ماده ۵۶ پروتکل الحاقی اول ۱۹۷۷، است که مقرر می‌دارد: «تأسیسات دارای نیروهای خطرناک یعنی سدها،

آب‌بندها و نیروگاه‌های تولید برق، نباید هدف حمله قرار گیرند، حتی اگر این تأسیسات اهداف نظامی باشند، اگر حمله نظامی امکان رها شدن نیروهای خطرناک و درنتیجه تلفات شدید در میان جمعیت غیرنظامی شود نباید هدف حمله قرار گیرند» (Additional Protocol I,1977, art.56). البته ممنوعیت حمله به تأسیسات دارای نیروهای خطرناک در چارچوب حقوق بین‌الملل بشردوستانه با توجه به تأکید ماده ۵۶ پروتکل الحاقی اول «مشروط» و «نسبی» است؛ بنابراین در صورتی که رها شدن نیروهای خطرناک تلفات و صدماتی بر جمعیت غیرنظامی نداشته باشد امکان حمله نظامی را ممکن می‌باشد.

امام علی علیه‌السلام فرمان می‌دادند: «...چون به محل سکونت و اردوی دشمن دست یافتید پرده‌ای را پاره نکنید و بدون اجازه وارد هیچ خیمه‌ای نشوید و چیزی از اموال آنان بر نگیرید، ...» (مسعودی، ۱۳۴۶، ج۲، ص ۳۶۴). آن حضرت به هنگام عزیمت به سوی صفین، دستان خود را به آسمان برده و دعا کردند: «اللَّهُمَّ رَبَّ السَّقْفِ الْمَرْفُوعِ... إِنْ أَظْهَرْتَنَا عَلَى عَدُوِّنَا فَجَنِّبْنَا الْبَغْيَ وَ سَدِّدْنَا لِلْحَقِّ...» (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۱)؛ خداوندا اگر ما را بر دشمنانمان پیروز گرداندی، ما را از ستم بر آنان برکنار کن و در راه حق راست و استوار گردان. آن حضرت حتی تأکید داشتند تا اموال غیر جنگی در اردوگاه دشمن، به فرزندان و همسرانشان به ارث بازگردانده شود. آن حضرت پس از اتمام جنگ، آنچه در اردوگاه دشمن بود جمع و اسلحه و چارپایانی راکه در میدان جنگ استفاده شده بود میان مسلمانان تقسیم می‌کردند، ولی اجازه نمی‌دادند سایر کالاها و اموال را که در چادرهای آنان بود، کسی تصرف کند و آن‌ها را به صاحبانشان باز می‌گرداندند؛ زیرا گرفتن غنیمت غیر جنگی را از مسلمان جایز نمی‌دانستند و می‌فرمودند: «آنچه در دارالشرک به دست می‌آید، بر شما حلال و آنچه در دارالاسلام است بر شما حرام است» (صدوق، ۱۳۸۸، ج۲، ص ۶۰۳) و براساس آنچه خداوند متعال واجب ساخته است، هر آنچه نزد خانواده‌هایشان باقی گذاشته‌اند، میراث است و به وارثانشان می‌رسد» (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۰۸؛ ابن‌قتیبه، ۱۳۸۰، ص ۱۰۷) و می‌فرمود: «آنان برادران دینی شما بودند که بر ما ستم روا داشته و به انحراف رفته بودند. ما را شایسته نیست که چون کفّار با ایشان روبه‌رو شویم.

فقط کسانی را که با ما جنگ کرده‌اند و کسانی که بر ما ستم کرده‌انـد، کشـته‌ایـم؛ ولـی اموال ایشان میراث ارحام و بازماندگانشان است» (مفید، ۱۳۶۷، ص ۲۴۳؛ ابن‌قتیبه، ۱۳۸۰، ص ۱۰۷). علی علیه‌السلام طبق آنچه در نهج‌البلاغه آمده است به لشکریانش، قبل از شـروع جنـگ صـفّین دستور جامعی در این زمینه داده که شاهد گویای بحث ما است. حضرت می‌فرماینـد: «لَا تُقَاتِلُوهُمْ حَتَّى يبْدَؤُوكُمْ، فَإِنَّكُمْ بِحَمْدِ اللهِ عَلَى حُجَّـةٍ، وَتَـرْكُكُمْ إِيـاهُمْ حَتَّـى يبْـدَؤُوكُمْ حُجَّةٌ أُخْرَى لَكُمْ عَلَيهِمْ. فَإِذَا كَانَتِ الْهَزِيمَةُ بِإِذْنِ اللهِ فَلَا تَقْتُلُوا مُـدْبِراً، وَلَا تُصِـيبُوا مُعْـوِراً، وَلَا تُجْهِزُوا عَلَى جَرِيحٍ». یعنی: «با آن‌ها نجنگید تا جنگ را آغاز کننـد، چـه اینکـه شـما بحمدالله (برای حقانیت خود) دارای حجت و دلیل هستید، و واگذاشـتن آنهـا تـا نبـرد را آغاز کنند، حجت دیگری است به سود شما و بر زیان آنان، آن‌گاه که به اذن خدا آنـان را شکست دادید، فراریان را نکشید، و بر ناتوان‌هـا ضـربه نزنیـد و مجروحـان را بـه قتـل نرسانید، و با اذیت و آزار، زنان را به هیجان نیاورید، هر چند به شـما دشـنام دهنـد، و بـه سـرانتان ناسـزا گوینـد» (مفیـد، ۱۳۶۷، ص ۲۰۵؛ طوسـی، ۱۳۷۵، ج۶، ص ۱۵۶)؛ نتیجـه اینکـه در آموزه‌های اسلامی، هدف قرار دادن اشخاص و اهداف غیرنظـامی ممنـوع اسـت (زحیلی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۳) این ممنوعیت از طریـق اصـول اخلاقـی و شـرعی و براسـاس آیـاتی ماننـد «...وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ...» (سوره الأنعام، آیه ۱۵۱؛ سوره اسراء، آیـه ۳۳) کـاملاً قابل استنباط است.

۲-۲. ممنوعیت حمله نظامی به تأسیسات انرژی تولید برق، از منظر فقهی و حقوقی

برخی استان‌ها (تهران و اصفهان) بامـداد جمعـه، ۷ فـروردین ۱۴۰۵، شـاهد حمـلات دشمن متخاصم به تأسیسات زیربنایی خود بودند. این در حالی است که هدف قرار دادن تأسیسات انرژی و نیز حملات به تأسیسات برق، براساس قوانین بین‌المللی از جملـه مـاده ۵۴ پروتکل اول الحاقی و ماده ۱۴ پروتکل دوم الحاقی (دربـاره ممنوعیـت حملـه بـه اشـیای ضروری برای بقای غیرنظامیان)، طبق مـاده ۵۱ پروتکـل اول الحـاقی (دربـاره ممنوعیـت حملات کورکورانه و نامتناسب) و ماده ۸ اساسنامه رم جنایـت جنگـی به‌شـمار مـی‌رود. نیروگاه‌های مورد هـدف واقـع شـده غیرنظـامی بـوده و بـرق بیمارسـتان‌ها، مؤسسـات و

سازمان‌ها را تأمین می‌کند ازاین‌رو هدف قرار دادن آن‌ها جنایتی آشکار به‌شمار می‌رود. حملات علیه تأسیسات انرژی درحالی مطرح می‌شود که براساس ماده ۴۸ پروتکل الحاقی اول، طرف‌های درگیر باید بین اشیاء غیرنظامی و اهداف نظامی تمایز قایل شوند. عملیات نظامی فقط علیه اهداف نظامی مجاز است. همه اشیاء و مناطقی که ماهیتا، موقعیت، هدف یا استفاده‌شان برای اقدامات نظامی موثر نیست (مانند خانه‌ها، مدارس، بیمارستان‌ها، مناطق مسکونی، تأسیسات آب و برق، کارخانه‌های غذایی) اشیاء غیرنظامی به‌شمار می‌روند. مطابق ماده ۵۶ پروتکل الحاقی اول و ماده ۱۵ پروتکل الحاقی دوم هرگونه حمله به نیروگاه‌های تولید برق، منع شده است. مگر اینکه از نیروگاه‌های فوق استفاده نظامی شده و عملیات نظامی را پشتیبانی کنند که در چنین صورتی حمله نظامی تنها راه ممکن برای پایان دادن به چنین پشتیبانی می‌باشد (Kurando, 2023, p.1). ممنوعیت نسبی توأم با قید و شرط مشکل‌ساز مندرج در ماده ۵۶ پروتکل الحاقی اول، مجددا در ماده ۱۵ پروتکل الحاقی دوم تکرار شده است (Additional Protocol II,1977, art.56). با این حال، ماده ۵۶ همچنین تصریح می‌کند که «در همه موارد، جمعیت غیرنظامی و افراد غیرنظامی همچنان از تمام حمایت‌هایی که طبق قوانین بین‌المللی به آن‌ها اعطا شده است، برخوردار خواهند بود...» (Lamm, 2004, p.29).

از منظر فقه اسلامی حمله به نیروگاه‌های تولید برق، به‌دلیل تأمین برق مراکز بهداشتی، بیمارستان‌ها و مناطق مسکونی به دلیل نقض حق حیات ممنوع بوده و جنایتی آشکار به‌شمار می‌رود. هدف قرار دادن تأسیسات انرژی تولید برق منجر به خطر افتادن حق حیات زخمی‌ها و مجروحان تحت مداوا در مراکز بهداشتی و بیمارستان‌ها می‌شود. این در حالی است که مطابق آیه ۱۹۰ سوره بقره جنگ مختص کسانی است که عملاً درگیر جنگ هستند؛ بنابراین هدف قرار دادن تأسیسات انرژی در حقیقت گسترش دادن ابعاد جنگ به غیرنظامیان می‌باشد. نخستین حقّی که قرآن کریم برای انسان برشمرده، حق حیات است. حقّ تداوم حیات، یکی از اصلی‌ترین امتیازات طبیعی بشر می‌باشد که دیگر حقوق طبیعی بر آن مبتنی و زمینه تکامل با آن محقق می‌گردد. وجوب حق حیات در زمان جنگ منوط به وجود انرژی در مراکز درمانی و بیمارستانی

است. ازاین‌رو تأسیسات انرژی، با بنیادی‌ترین حق بشری یعنی حق حیات عمیقاً پیوند خورده و در جایگاهی فراتر از یک «حق ابزاری» صِرف قرار دارد؛ بنابراین هدف قرار دادن تأسیسات انرژی و نیروگاه‌های برق با سلب حیات و نقض حقوق بشر و حقوق بشردوستانه مصادف است. به‌همین دلیل نقض «اصل تفکیک» و هدف قرار دادن تأسیسات غیرنظامی مصداق تحقق «جنایات جنگی» ذیل ماده ۸ اساسنامه رُم بوده و مرتکبان و آمران و عاملان دارای مسئولیت کیفری می‌باشند.

از منظر فقهی، زیرساخت‌های انرژی در عصر حاضر از مصادیق «مرافق عمومی» (تأسیسات مورد نیاز عموم) هستند که تخریب آنها به معنای تعرض به حق حیات و سلامت مسلمانان و عموم انسان‌هاست و از این‌رو، تحت قاعده «لاضرر و لاضرار» ممنوعیت شرعی می‌یابند. مطابق تعالیم و احکام اسلامی نیز هیچ‌کس مجاز نیست حق حیات دیگران را سلب کند. در دیدگاه قرآن سلب حق حیات برابر با نابودسازی همه جامعه است. خداوند در آیه ۳۲ سوره مائده می‌فرماید: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا»؛ «هرکس دیگری را جز برای قصاص یا مبارزه با فسادگری بکشد، گویا همه مردم را کشته است.» (سوره مائده، آیه ۳۲) در نامه امام علی علیه‌السلام به اهل کوفه در گزارش جنگ جمل فرمود: «دستور دادم مجروحان را به قتل نرسانند» (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۳، ج۹، ص ۳۹). در جنگ صفّین نیز در فرمانی فرمود: «هنگامی که به اذن خدا دشمن شکست خورد فراریان را نکشید، و بر ناتوان‌ها ضربه‌ای وارد نکنید، و مجروحان را به قتل نرسانید» (مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۳، ج۹، ص ۱۸۱). پس از جنگ نهروان و شکست «مارقین» چهل مرد از آنان زخمی بودند، پس علی علیه‌السلام فرمان داد تا آنان را وارد کوفه کنند و مداوا کنند تا بهبود یابند (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۱، ج۴، ص ۳۳۹؛ یعقوبی، ۱۳۴۷، ج۲، ص ۴۲۴). یعقوبی در کتاب خود می‌نویسد: «علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام اسیران را نمی‌کشت، به‌دنبال شکست خوردگان نمی‌رفت، زخمی‌ها را از پا در نمی‌آورد» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۱، ج۴، ص ۳۳۵؛ یعقوبی، ۱۳۴۷، ج۲، ص ۳۸۳). در رخدادهای جنگ صفّین آمده است؛ منادی علی علیه‌السلام هر روز بیرون می‌آمد و بانگ برمی‌آورد: «ای مردم زخم خورده را مکشید، پشت به جنگ کرده را دنبال مکنید. کشته‌ها را عریان نکنید. و هر کس

اسلحه‌اش را بر زمین افکند در امان است» (محمدی ری‌شهری، ۱۳۹۱، ج۴، ص ۳۳۵؛ ابن‌بابویه، ۱۳۹۴، ص ۵۶؛ ابن‌شعبه، ۱۴۰۴، ص ۴۵). خداوند در آیه می‌فرمایند: «لَيْسَ عَلَى الْأَعْمى حَرَجٌ وَ لا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَ لا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ...(نور، ۶۱)؛ «بر نابینا و لنگ و بیمار اگر در میدان جهاد شرکت نکنند گناهی نیست...». این حکم الهی بیانگر معیاری است در ادبیات حقوق بین‌الملل بشردوستانه به «معیار مشارکت» معروف است. براساس کیفیت و درجهٔ دخالت اشخاص در یک جنگ، مشارکت ممکن است وصف «مستقیم» یا «غیرمستقیم» داشته باشد. فلسفه معیار مشارکت لزوم رعایت اصل تفکیک در مخاصمات مسلحانه است (دونل، ۱۳۹۰، ص ۲۳۷)؛ زیرا مشارکت مستقیم استثنایی بر اصل تفکیک است که بر پایه کنوانسیون‌های چهارگانه ژنو، بند ۳ ماده ۵۱ پروتکل اول الحاقی و بند ۲ ماده ۱۳ پروتکل دوم الحاقی ۱۹۷۷ بنا نهاده شده است. احکام اسلامی نشان می‌دهد که حتی در اوج درگیری‌ها، صیانت از حق حیات و کرامت انسانی زنان و کودکان الزام‌آور است. پس این نحوه حمایت از زنان و کودکان، مجروحان، سالخوردگان از جمله امتیازات انکار ناشدنی حقوق بشر دوستانه در اسلام محسوب می‌شود (لطفی و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۳۴). ازاین‌رو به‌صراحت حکم آیه ۶۱ سوره نور و براساس ماده (۴) ۵۱ پروتکل الحاقی اول به کنوانسیون‌های ژنو ۱۹۴۹، هر کس که مشارکت و رزمنده (نظامی) بودن او به اثبات نرسد، باید غیرنظامی محسوب شده و تحت حمایت اصل تفکیک قرار بگیرد (قربان‌نیا و اخگری‌بناب، ۱۳۹۰، ص ۹۵).

۳-۲. ممنوعیت حمله نظامی به تأسیسات نفت و گاز از منظر فقهی و حقوقی

در جریان جنگ ۱۲ روزه، زیرساخت‌های گازی کشور هدف حملات متعددی قرار گرفت که ازجمله آنها می‌توان به پالایشگاه فاز ۱۴ پارس جنوبی در عسلویه، پالایشگاه فجرجم، خطوط لوله صادراتی و برخی تأسیسات درون‌شهری اشاره کرد. رژیم اسرائیل در تازه‌ترین دور تجاوز به خاک ایران، پس از حمله به فاز ۱۴ پارس جنوبی، همزمان با حمله به انبار نفت شهران، پالایشگاه شهرری را نیز هدف قرار داد. در دوران جنگ ۱۲ روزه دو انبار نفت در جنوب و شمال تهران به ترتیب واقع در منطقه شهر ری و شهران

هدف حمله اسرائیل قرار گرفت. دونالد ترامپ در ۱۰ فروردین ۱۴۰۵طی پیامی در شبکه اجتماعی «تروث سوشال» مدعی شد اگر به هر دلیلی با ایران به توافقی نرسد و اگر تنگه هرمز فوراً برای «تجارت» باز نشود، تمامی انبارها نفت، چاه‌های نفت، جزیره خارک (و احتمالاً همه تأسیسات انرژی) مورد حملات نظامی قرار خواهند گرفت. به‌دنبال این تهدید چهار انبار نفت واقع در شهر ری، شهران، کوهک و کرج و برخی نیروگاه‌های برق مورد حملات نظامی قرار گرفت.

دو دلیل جهت ممنوعیت حمله به تأسیسات نفت و گاز در حقوق بین‌الملل وجود دارد. دلیل اول نقض حق بر انرژی پایدار است. مطابق اسناد بین‌المللی مختلف مانند بخش دوم برنامه اقدام نایروبی در مورد منابع انرژی[1] (۱۹۸۱م)، فصل هفتم گزارش برانتلند (۱۹۸۷م)، بند ۲ از فصل هفتم سند «آینده مشترک ما[2]» (۱۹۸۷م)، گزارش برنامه عمران ملل متحد تحت عنوان «ارزیابی انرژی جهانی: انرژی و چالش پایداری[3]» (۲۰۰۰م)، بند اول اعلامیه انرژی برای توسعه پایدار (۲۰۰۷م)، بند ۱۲۵ سند آینده‌ای که ما می‌خواهیم[4] (۲۰۱۲م)، منشور بین‌المللی انرژی (۲۰۱٤م) و مقدمه اعلامیه والتا[5] در مورد انرژی پاک برای جزایر اتحادیه اروپا (۲۰۱۷م) و قطعنامه‌های[6] پارلمان اروپا، ماده ۱۱ پروتکل الحاقی به کنوانسیون آمریکایی حقوق بشر، مقدمه بیانیه نهایی سومین اجلاس جهانی انرژی‌های تجدیدپذیر (۲۰۰۵م)، در سند دستور کار ۲۰۳۰ برای توسعه

1. United Nations General Assembly ('UNGA') Res 37/250, 1982, UN Doc A/RES/37/250
2. Our Common Future: Report of the World Commission on Environment and Development, Chapter 2: Towards Sustainable Development. From A/42/427.
3. World Energy Assessment and the Challenge of Sustainability (2000). World Energy Assessment (New York, UNDP) 2000.
4. Future We Want, Outcome document of the United Nations Conference on Sustainable Development Rio de Janeiro, Brazil, 20-22 June 2012, A/RES/66/288.
5. Political Declaration on Clean Energy on EU Islands VALLETTA 18 May 2017.
6. Resolution of 2 July 2020, Texts adopted, P9_TA(2020) 0198; Resolution of 10 July 2020, Texts adopted, P9_TA(2020) 0199; Resolution of 15 January 2020, Texts adopted, P9-TA (2020) 0005; Resolution of 28 November 2019, Texts adopted, P9_TA(2019) 0078.

پایدار، بند ۱-۱ سند «چارچوب برای اقدام در زمینه انرژی» که توسط کارگروه «وهاپ» به ابتکار دبیرکل وقت سازمان ملل متحد در سال ۲۰۰۲ تدوین شد، دسترسی به‌خدمات انرژی پایدار برای توسعه انسانی، توسعه اقتصادی، از بین بردن فقر، ارتقای سلامت، آموزش و توانمندسازی زنان ضروری است (لیستر و بردبروک، ۱۳۹۵، ص ۱۱۰). ایالات متحده و رژیم صهیونیستی درصدد قطع پایداری تولید و عرضه انرژی از طریق حمله به زیرساخت‌های انرژی بودند. ازاین‌رو حملات نظامی به تأسیسات نفت و گاز موجب ناپایداری انرژی و نقض حق بر انرژی پایدار می‌گردد. دلیل دوم ممنوعیت حمله به تأسیسات نفت و گاز در حقوق بین‌الملل به تأثیرات مخرب محیط‌زیستی این اهداف غیرنظامی برمی‌گردد. ماده ۲۰ منشور جهانی طبیعت ۱۹۸۲، اصل ۲۴ اعلامیه ریو ۱۹۹۲، کنوانسیون انمود ۱۹۷۷ و کنوانسیون‌های ژنو و ماده ۵۵ پروتکل اول الحاقی ۱۹۷۷ مقرر می‌دارند که در هنگام جنگ باید مراقبت شود که از محیط‌زیست در برابر آسیب‌های گسترده، درازمدت و شدید حفاظت به عمل آید.

پیامبر اسلام درباره لزوم حفاظت از محیط‌زیست در جنگ‌ها می‌فرمایند: «كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ سَرِيَّةً دَعَاهُمْ فَأَجْلَسَهُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ ثُمَّ يَقُولُ سِيرُوا بِسْمِ اللهِ وَ بِاللهِ وَ فِي سَبِيلِ اللهِ وَ عَلَى مِلَّةِ رَسُولِ اللهِ لَا تَغُلُّوا وَ لَا تُمَثِّلُوا وَ لَا تَغْدِرُوا وَ لَا تَقْتُلُوا شَيْخاً فَانِياً وَ لَا صَبِيّاً وَ لَا امْرَأَةً وَ لَا تَقْطَعُوا شَجَراً إِلَّا أَنْ تُضْطَرُّوا إِلَيْهَ»؛ یعنی: «به نام خدا و با یاری خدا حرکت نمایید و در راه خدا و بر طریق رسول خدا پیکار نمایید، مراقب باشید که پیمان خود را نقض نکنید، در غنائم جنگی خیانت نکنید، گوش و بینی کسی را نبرید، درختان دشمن را قطع ننمایید، مگر آنکه مجبور باشید» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ص ۵۹). این حدیث دو نکته را بیان می‌کند اولین نکته لزوم حفاظت از محیط‌زیست است که درخت تنها مصداق و نمونه بارز آن است. دوماً ممنوعیت قطع درخت یک ممنوعیت نسبی است. که یکی از موارد آن استفاده نظامی از محیط‌زیست است. ابن‌ادریس حلی (۵۹۸ ق) دراین باره می‌گوید: «می‌توان در جنگ انواع شیوه‌ها را به‌کاربست؛ جز تخریب عمومی خانه‌های مردم از طریق آب انداختن در آن‌ها، یا آتش زدن خانه‌ها، یا

القای سم در سرزمین دشمن». او آشکارا تخریب محیط‌زیست و دیگر زیرساخت‌های ضروری زندگی را منع می‌کند (فیرحی، ۱۳۸۷، ص ۱۵۳). جنگ در اسلام فاقد قانون و قاعده نیست، برخلاف یهودیان مدعی فلسطین که از قول خدای ملی خویش (یهود) می‌گویند: «وقتی به شهری وارد شدید، فراموش نکنید که باید ساکنین آن را با لبه تیز تیغ به قتل رسانید، آن‌ها را ریشه‌کن نمائید، خون شان را به هدر دهید هرچه در آنجا یافتید نابود کنید، و حتی حیوانات را هم زنده نگذارید» (شفائی، ۱۳۶۵، ص ۱۷۱).

نتیجه‌گیری

حقوق بین‌الملل بشردوستانه با تکیه بر اصول «تفکیک» و «تناسب» (مندرج در ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱ و ۵۲ پروتکل‌های الحاقی به کنوانسیون‌های ژنو و ماده ۸ اساسنامه رم)، حمله به زیرساخت‌های انرژی را در صورتی که فاقد کارکرد نظامی مستقیم باشد یا باعث آسیب نامتناسب به غیرنظامیان شود، به‌عنوان «جنایت جنگی» جرم‌انگاری کرده است. مرور ادله فقهی و حقوقی نشان می‌دهد که حفاظت از تأسیسات حیاتی و غیرنظامی در هر دو حوزه فقه اسلامی و حقوق بین‌الملل به‌طور مشترک نکته‌ای مهم و ضروری است. از آیه ۱۹۰ بقره می‌توان فهمید که آموزه‌های اسلامی نیز مانند حقوق بشردوستانهٔ بین‌المللی، به اهداف غیرنظامی توجه کافی دارد. در آموزه‌های اسلامی نیز هرگونه تجاوز و حملات نامتناسب، غیر دقیق و غیر ضروری مطابق عبارت «و لا تعتدوا» ممنوع است. نهی از اعتداء یک نهی عام و مطلق می‌باشد، یعنی هرچیزی که در جنگ صدق اعتداء کند مورد نهی واقع شده است و این آیه می‌تواند مقید اهداف و ابعاد جنگ باشد. تنها هدف مشروع باید محدود به اهداف غیرنظامی باشد. فقه اسلامی با تأکید بر «نهی از اعتداء» و نهی صریح از «فساد در ارض» و تخریب منابع حیات (همانند منع قطع درختان یا مسموم کردن منابع آب در سیره نبوی و علوی)، هرگونه اقدام نظامی که منجر به نابودیِ زیرساخت‌های ضروری برای تداوم حیات غیرنظامیان شود را غیراخلاقی و غیرشرعی می‌داند. از منظر فقهی، زیرساخت‌های انرژی در عصر حاضر از مصادیق «مرافق عمومی» (تأسیسات مورد نیاز

عموم) هستند که تخریب آنها به معنای تعرض به حق حیات و سلامت مسلمانان و عموم انسان‌هاست و از این‌رو، تحت قاعده «لاضرر و لاضرار» ممنوعیت شرعی می‌یابند. ازاین‌رو هدف قرار دادن تأسیسات هسته‌ای و تأسیسات حاوی مواد خطرناک که پیامدهای فوری و بلندمدتی بر محیط‌زیست و سلامت مردم ایران و کل منطقه دارد، هم از منظر حقوق بین‌الملل و هم از منظر اسلام ممنوع می‌باشد. اگر زیرساختی دارای «کاربرد دوگانه» باشد (مثلاً هم برق پادگان را تأمین کند و هم برق بیمارستان را)، حقوق بین‌الملل بسیار سخت‌گیرانه عمل می‌کند. در این موارد، حمله تنها زمانی مجاز است که «مزیت نظامی» قطعی و ملموس باشد و خسارات جانبی به‌حداقل ممکن کاهش یابد؛ در غیر این صورت، حمله به آن یک جنایت جنگی تلقی می‌شود. جنایتی که در صورت اثبات موجب مسئولیت بین‌المللی متجاوزان می‌شود.

منابع

* قرآن مجید، ترجمه ناصر مکارم شیرازی.

آخوند خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۳۱ق). کفایة الاصول (ج۱). قم: مجمع الفکر الاسلامي.

ابن‌اثیر، علی‌ابن محمد. (۱۳۴۵). الکامل فی‌التاریخ. بیروت، الصادر.

ابن‌ادریس، علی. (۱۴۱۰ق). السرائر. قم: مؤسسه النشرالاسلامی.

ابن‌بابویه، محمدابن علی. (۱۳۹۴). امالی شیخ صدوق. تهران، دارالکتب الاسلامی.

ابن‌شعبه، حسن بن علی. (۱۴۰۴ق)، تحف العقول عن آل الرسول علیهم السلام (ج۱). قم: جماعة المدرسین في الحوزة العلمیة بقم: مؤسسة النشر الإسلامی.

ابراهیم‌گل، علیرضا. (۱۳۸۹). مسئولیت بین‌المللی دولت، متن و شرح مواد کمیسیون حقوق بین‌الملل (چاپ دوم). تهران: شهر دانش.

ابن‌قتیبه دینوری، محمد بن مسلم. (۱۳۸۰). الامامه و السیاسه (مترجم: ناصر طباطبایی). تهران: ققنوس.

انتظاری علیرضا محقق داماد سیدمصطفی. (۱۳۹۱). نقش قواعد اتلاف و تسبیب در مسئولیت مدنی، پژوهش‌های فقهی، ۸۹ (۲)، صص ۴۱-۶۱.

اشعث‌کوفی، محمد. (۱۴۱۲). الجعفریات الأشعثیات. تهران: مکتبة نینوی الحدیثة.

بهرام‌پور، ابوالفضل. (۱۴۰۲). تفسیر یک جلدی مبین. قم: آوای قرآن.

تدینی، عباس؛ کازرونی، سیدمصطفی. (۱۳۹۵). کاربردهای نظامی فناوری نانو از منظر حقوق بین‌الملل بشردوستانه، مجلهٔ حقوقی بین‌المللی، ٥٤(۱)، صص ۲۵۷-۳۰۶.

تقی‌زاده اکبری، علی. (۱۳۸۶). قوانین و مقررات جنگ و صلح در اسلام (ج۱). تهران: زمزم هدایت.

حرعاملی. (۱۴۰۹ق). وسایل الشیعه. قم: مؤسسهٔ آل‌البیت.

حلی، حسن بن یوسف. (۱۲۷۲ق). تذکرة الفقها.تهران.

حلمی، نصرت‌الله. (۱۳۸۷). مسؤولیت بین‌المللی دولت و حمایت سیاسی. تهران: میزان.

دشتی، محمد. (۱۳۷۹). نهج‌البلاغه. تهران: مشرقین.

دونل، دانیل. (۱۳۹۰). معاهدات بین‌المللی ضدتروریسم و اعمال تروریستی (مترجم: پیمان نمامیان و سبحان طیبی)، ویژه‌نامه مجله حقوقی بین‌المللی، صص ۲۶۲-۲۳۷.

دیتر فلک. (۱۳۸۷). حقوق بشردوستانه در مخاصمات مسلحانه (مترجم: سیدقاسم زمانی...[و دیگران]. تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی شهر دانش.

رضایی‌اصفهانی، محمدعلی. (۱۳۸۷). تفسیر قرآن مهر (ج۲). قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن.

روحانی، محمّدصادق. (۱۳۹۲). فقه‌الصادق (ج۲۶). قم: آیین دانش.

سبزواری، السید عبد الأعلی. (۱۳۸۸). مهذب الاحکام فی بیان حلال و الحرام (ج۱۵). قم: دار التفسیر.

شاه‌عبدالعظیمی، حسین. (۱۳۶۳). تفسیر إثنی عشری (ج۱). تهران: میقات.

شفائی، حسین. (۱۳۶۵). جنگ و جهاد در نهج‌البلاغه. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم: دفتر انتشارات.

صدر، سیدمحمد باقر. (۱۴۱۷). بحوث فی علم الأصول (ج۲). قم: مؤسسه دائرة معارف الفقه الاسلامی.

صدوق، ابی‌جعفرمحمد بن علی قمی. (۱۳۸۸ق). المالی. قم: ذوی‌القربی.

ضیائی‌بیگدلی، محمدرضا. (۱۳۹۳). حقوق بین‌الملل عمومی (چاپ بیست و دوم) تهران: گنج دانش.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۸). تفسیر المیزان (مترجمان: محمدرضا صالحی‌کرمانی، محمد خامنه، بنیاد علمی فکری علامه طباطبایی). تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر، مرکز نشر فرهنگی رجاء.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۷۵ق). الاقتصاد الهادي إلی طریق الرشاد. تهران: کتابخانهٔ جامع چهل ستون.

عبدالفیاض جانحوری، عبدالاحمد. (۱۳۷۸). حقوق جنگ و صلح. تهران: وحدت.

عمید زنجانی، عبّاسعلی. (۱۳۷۷). فقه سیاسی (ج۵). تهران: امیرکبیر.

فیرحی، داود. (۱۳۸۷). مفهوم جنگ و اخلاق نظامی در اسلام شیعی، سیاست، ۳۸(۱)، صص ۱۳۱-۱۶۰.

قربان‌نیا، ناصر؛ نادر اخگری‌بناب (۱۳۹۰). عدم مشروعیت کاربرد سلاح هسته‌ای در پرتو اصل تفکیک با رویکرد اسلامی، حقوق اسلامی، ۲۸ (۸)، صص ۱۰۳-۷۳.

قرشی، سیدعلی‌اکبر. (۱۳۷۴). تفسیر احسن الحدیث (ج۷). تهران: بنیاد بعثت، مرکز چاپ و نشر.

کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۳۱ق). فروع کافی (محقق: محمدجواد الفقیه). قم: دالاضواء.

لطفی و همکاران. (۱۳۸۸). حقوق بشردوستانه در منابع اسلامی و اسناد بین‌المللی. تهران: هستی‌نما.

مجلسی، محمّدباقر. (۱۴۰۳)، مرآةالعقول (ج۲۶). بیروت: داراحیاء التراث العربی.

مجلسی، محمدباقر. (۱۹۸۳م). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

محمدی ری‌شهری، محمد. (۱۳۹۱). گزیده دانشنامه امیرالمومنین علیه‌السلام. قم: دارالحدیث.

مسعودی، علی بن‌الحسین. (۱۳۴۶). مروج الذهب و معادن الجوهر. مصر: مطبعه البیهه، ادراه الملتزم.

مظفر، محمدرضا. (۱۴۳۱). اصول‌الفقه (ج۱). قم: مجمع الفکر الاسلامي.

مفید، محمدبن نعمان. (۱۳۶۷). الجمل، ترجمهٔ محمود مهدی دامغانی، تهران: نی.

مکارم‌شیرازی، ناصر. (۱۳۶۷). تفسیر نمونه (ج۲). تهران: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.

مکارم‌شیرازی، ناصر. (۱۳۸۳). پیام امام امیرالمومنین (شرحی بر نهج‌البلاغه). تهران: دارالکتب الاسلامی.

ملک محمدی نوری، علیرضا. (۱۳۷۲). مفاهیم تعلیق مخاصمات و حالت نه جنگ و نه صلح در حقوق بین‌الملل. تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.

ممتاز، جمشید و امیرحسین رنجبریان. (۱۳۸۴). حقوق بین‌الملل بشردوستانه مخاصمات مسلحانه، داخلی کمیته ملی حقوق بشردوستانه. تهران: میزان.

نجفی، محمدحسن. (۱۹۸۴). جواهرالکلام. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

نواده‌توپچی، حسین. (۱۳۹۳). حقوق جنگ و مخاصمات مسلحانه. تهران: انتشارات خرسندی.

نوری، ولی‌الله؛ زمانی، سید قاسم؛ راعی، مسعود. (۱۳۹۸). ضرورت نظامی به‌عنوان یک استثنا در حقوق درگیری‌های مسلحانه. مطالعات حقوق عمومی، ۴۹ (۳)، صص ۷۳۴-۷۱۷.

هنکرتز، ژانماری و لوئیس دوسوالدبک. (۱۳۸۷). حقوق بین‌المللی بشردوستانه عرفی (ج۱). ترجمه: دفتر امور بین‌الملل قوه قضائیه جمهوری اسلامی ایران و کمیته بین‌المللی صلیب سرخ، تهران: مجد.

یعقوبی، احمد ابن اسحاق. (۱۳۴۷). تاریخ یعقوبی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

Additional Protocol I. (1977). Protocol Additional to The Geneva Conventions of 12 August 1949, and relating to the Protection of Victims of International Armed Conflicts (Protocol I), Geneva, 8 June 1977, Article 56. Article 56 was adopted by consensus. CDDH, Official Records, Vol. VI, CDDH/SR.42, p.209.

Additional Protocol II. (1977), Protocol Additional to The Geneva Conventions of 12 August 1949, and relating to the Protection of Victims of Non-International Armed Conflicts (Protocol II), Geneva, 8 June 1977, Article 15. Article 15 was adopted by consensus. CDDH, Officials Records, VII (52): 138-151.

AP I (1949). on the customary nature of this rule, see ICRC CIHL Study, commentary to rule 10, 35-36.

Bothe, Michael, Partsch, Karl Josef, Solf, Waldemar A., (2019). New Rules for Victims of Armed Conflicts, Martinus Nijhoff Publishers, Ordibehesht, 1361 AP Law, p.746.

Convention Hague IX (1907). Concerning Bombardment by Naval Forces in Time of War, Oct. 18, 1907, art.1, 36 Stat. 2351.

CPPNM (1979). The Convention on the Physical Protection Of Nuclear Material, Date of adoption 26 October 1979, Date of entry into force 8 February 1987, IAEA, VIENNA, 1982, STI/PUB/615, 1980, art.5 (CPPNM). The Amendment to the CPPNM, Amendment to the Convention on the Physical Protection of Nuclear Material, Date of adoption 8 July 2005, Date of entry into force 8 May 2016, Depositary International Atomic Energy Agency (IAEA), Place of adoptionVienna, Austria, art.5.

Dinstein, Yoram (2016), The Conduct of Hostilities under the Law of International Armed Conflict (3rd ed), Cambridge University Press, p.30.

Henckaerts J-M., & Doswald-B. L. (2005). Customary International Humanitarian Law. Document source International Committee of the Red Cross (ICRC), Volume I, Rules, Volume II. Practice (2 Parts), Cambridge University Press.

Henckaerts, J-M. (2005). Study On Customary International Humanitarian Law A Contribution to The Understanding and Respect For The Rule of Law in Armed Confl ict. International Committee of the Red Cross (ICRC), 87 (1): 857-527.

Hingovani, R.C, Modern International Law, 2nd ed. (New Delhi: Oxford University Press, 1982, p. 330.

IAEA (1985). Prohibition of Nuclear Installations Devoted Peaceful Purposes Against Armed Attacks. GC (XXIX)/RES/444 (1985). para.1, https //www.iaea.org.

IAEA (1990). Measures to Strengthen International Co-operation in Matters Relating to Nuclear Safety and Radiological Protection. Resolution adopted during the 332nd plenary meeting on 1990, GC (XXXIV) RES/533. para.2.

Iaria Adriano (2018), E-Emblems Protective Emblems and the Legal Challenges of Cyber Warfare. Istituto Affari internazionali (IAI), SSN 22532-6570, 1-5.

ICSANT (2005). International Convention for the Suppression of Acts of Nuclear Terrorism, Adopted 13 April 2005, Entry into force 7 July 2007, Registration 7 July 2007, No. 44004, M2005/01, New York, United Nations, art.2, (ICSANT).

ILA Study Group (2017).‘The Conduct of Hostilities and International Humanitarian Law: Challenges of 21st Century Warfare’, International Law Association Studies, 322 (93): 327-328.

ILC (2011). Draft Articles on Responsibility of States for Internationally Wrongful Acts, Adopted by the International Law Commission (2001), Art.1.

Jeanne M. Meyer, (2001).“Tearing Down the Façade, A Critical look at the Current Law on Targeting the Will of the Enemy and Air Force Doctrine”, The Air Force Law Review, 51 (1): 164-182.

Kolb, R. (2010), ‘Origin of the Twin Terms Jus ad Bellum/Jus in Bello’, International Review of the Red Cross, 320 (37): 553-561.

Kurando, Mariia (2023). Nuclear Security in Conflict Zones: The Dangerous Case of Zaporizhzhia, International Journal of Nuclear Security, 2 (8): 1-14.

Lamm, V. (2004). "Protection Of Ivilian Nuclear Installations in Time of Armed Conflicts," OECD Nuclear Law Bulletin, 74 (1): 29-38.

Larsen Kjetil Mujezinovic; Cooper Camilla G. Guldahl; Nystuen Gro (2013). Searching for a Principle of Humanity in Internatioanl Humanitarian Law. New York: Cambridge University Press.

Mourlam, Anna C. (2018). "Unarmed Attacks: Cyber Combatants and the Right to Defend". The California International Law Journal, Vol. 26, No. 1, pp. 19-30.

P.C.I.J (1927).The P.C.I.J, case concerning the Factory of Chorzow. Judment of 26 Julay No.9 p.21.

Pictet, Jean (1987). Commentary on the Additional Protocols of 8 June 1977 to the Geneva Conventions of 12 August 1949, International Committee of the Red Cross Martinus Nijhoff Publishers Geneva 1987, p.211.

Sassoli, M. (2019). International Humanitarian LawRules, Controversies, and Solutions to Problems Arising in Warfare, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, p.720.

Sassoli, M.,(2002). State Responsibility for Violations of International Humanitarian Law, International Review of the Red Cross, 84 (1): 846-864.

Schmidt Michael (2010). “Deconstructing Direct Participation in Hostilities: The Constitutive Elements”, International Law and Politics, 42 (2): 739-316.

Schmitt, Michael N. (1998).The Law of Military Operations-Liber Amicorum Professor Jack Grunawalt, US Naval War College’s International Law Studies, pp 204-207.

Smith, T. (2019). Challenges to Identifying Binding Martens Clause Rules from the ‘Dictates of the Public Conscience’ to Protect the Environment in Non-International Armed Conflict. Transnational Legal Theory, 10(2), 184-201.

Sweney, Gabriel (2005). Saving Lives: The Principle of Distinction and the Realities of Modern War, INT'L L, 3 (39): 733-758.

Swiney, G., & Saving Lives (2005). The Principle of Distinction and the Realities of Modern War. The International Lawyer, 39 (3): 741-743.

Un Crisis Relief. (2019). "Yemen: The orst humanitarian crisis in the world", available in https://www.un.org/counterterrorism/international-legal-instruments

UN. Security Council (1981). Condemns the Israeli military attack on Iraqi nuclear facilities .In: Resolutions and decisions of the Security Council, 1981. S/INF/37 -1982- p.10- (SCOR, 36th year). Resolution 487 (1981) adopted by the Security Council at its 2288th meeting.

Wall, Andru E., (2002). Legal and Ethical Lesson of NATO's Kosovo Campaign, Volume 78, US Naval War College’s International Law Studies, P.142.

Jurisprudence and politics
ISSN: 2717-3569
EISSN:2717-3577

A Comparative Study of the Components and Constituent Elements of *Maṣlaḥah* in the Ijtihādī Thought of Mirza Na'ini and Imam Khomeini*

Amirhossein Moradpour Dehnavi
Assistant Professor, Department of Islamic Studies Sirjan School of Medical Sciences Sirjan, Iran.
amir.moradpour62@gmail.com

Abstract

Mirza Na'ini, an innovative jurist and leading scholar of *uṣūl al-fiqh*, maintained that during the Occultation (*ghaybah*) of the Infallible Imam, the only legitimate government is one administered by the Imam's general deputies. However, when the establishment of such an ideal and legitimate government is not feasible, the public interest (*maṣlaḥah*) of the Islamic community requires that absolute monarchy be transformed into a constitutional monarchy. According to Na'ini, three forms of injustice characterize political authority: usurpation of God's exclusive sovereignty, usurpation of the position of the Infallible Imam, and oppression of the people under absolute monarchy. In a constitutional monarchy, however, only the usurpation of the Imam's authority remains. He argues that despotism constitutes the principal cause of the decline and corruption of Muslim societies. Therefore, where the establishment of the rule of the *faqīh* is impossible, the public interest requires, on the basis

* Moradpour Dehnavi, A. H. (2026). A Comparative Study of the Components and Constituent Elements of *Maṣlaḥah* in the Ijtihādī Thought of Mirza Na'ini and Imam Khomeini. *Jurisprudence and Politics, 6(1),* pp. 345–372.
https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74998.1128

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2024/10/06 ● **Revised:** 2024/11/26 ● **Accepted:** 2025/02/28 ● **Published online:** 2025/03/29

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

of the jurisprudential principle of choosing the lesser of two evils, that a constitutional monarchy be instituted under the supervision and authorization of qualified jurists. Accordingly, Na'ini's principal concern was to restrain absolute despotism while promoting the rule and legitimacy of Islamic law. In contrast, Imam Khomeini, writing in the context of the establishment of the Islamic government in Iran, regarded the preservation of the Islamic political system as the supreme public interest. He maintained that safeguarding the Islamic system takes precedence even over the primary rulings of Islamic law whenever necessary. Drawing upon Spragens's theory, which holds that all political thinker's ideas are fundamentally a response to the crises and challenges of his own historical context, this study argues that Na'ini's conception of *maṣlaḥah* emerged in response to circumstances in which the establishment of the ideal legitimate government—namely, the rule of the *Walī al-Faqīh*—was unattainable, leading him to advocate constitutional limitations on autocratic rule. By contrast, Imam Khomeini's conception of *maṣlaḥah* developed after the establishment of an Islamic government, where preserving the Islamic political order became the paramount public interest. Using an analytical and documentary methodology inspired by Spragens's theoretical framework, this article compares the concept of *maṣlaḥah* in the ijtihādī thought of Mirza Na'ini and Imam Khomeini.

Keywords
maṣlaḥah (public interest); Mirza Na'ini; Imam Khomeini; *ijtihād*.

الفقه والسياسة
ISSN: ٢٧١٧-٣٥٦٩
EISSN:٢٧١٧-٣٥٧٧

مقارنة المكوّنات والأركان المؤلِّفة لمفهوم المصلحة في الفكر الاجتهاديّ للميرزا النائيني والإمام الخميني رحمهما الله*

أمير حسين مرادبور دهنوي
أستاذ مساعد، قسم المعارف الإسلاميّة، كليّة العلوم الطبيّة في سيرجان، سيرجان، إيران.
amir.moradpour62@gmail.com

الملخّص

يذهب الميرزا النائيني، بوصفه أحد الفقهاء الأصوليّين المجدّدين، إلى أنّ الحكومة المشروعة في عصر غيبة الإمام المعصوم عليه السلام هي الحكومة التي يتولّى إدارتها النوّاب العامّون للإمام المعصوم عليه السلام، وأنّه في الظروف التي يتعذّر فيها تحقّق الحكومة المنشودة والمشروعة، فإنّ مصلحة المجتمع الإسلاميّ تقتضي تقييد السلطنة المطلقة وتحويلها إلى السلطنة الدستوريّة. وفي فكر النائيني توجد ثلاثة أنواع من الظلم: الظلم الواقع على حقّ السيادة الإلهيّة، وظلم اغتصاب مقام الإمام المعصوم، والظلم الواقع على الناس في ظلّ السلطنة المطلقة؛ أمّا في السلطنة الدستوريّة فلا يبقى إلّا اغتصاب مقام الإمام المعصوم. ويعتقد النائينيّ أنّ الاستبداد هو الجذر الرئيس للتخلّف والمفاسد في المجتمع الإسلاميّ، وأنّ المصلحة تقتضي ـ في ظلّ غياب إمكانية تحقيق سيادة الفقيه ـ إقامة السلطنة الدستوريّة بإشراف الفقهاء وإذنهم، وذلك من باب دفع الأفسد بالفاسد؛ ومن هنا، فإنّ هاجسه الأساس يكمن في دفع الاستبداد المطلق، وتطبيق القوانين الإسلاميّة، وتحقيق الشرعيّة.

* **الاستشهاد بهذه المقالة:** مرادبور دهنوي، أميرحسين. (٢٠٢٥). مقارنة المكوّنات والأركان المؤلِّفة لمفهوم المصلحة في الفكر الاجتهاديّ للميرزا النائيني والإمام الخميني. الفقه و السياسة، ٦(١)، صص ٣٤٥-٣٧٢.
https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74998.1128

▣ **نوع المقال:** بحثية؛ **الناشر:** المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٤/١٠/٠٦ ● **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٤/١١/٢٦ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٥/٠٢/٢٨ ● **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٥/٠٣/٢٩

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

أمّا الإمام الخميني، ففي الظروف التي تقوم فيها الحكومة الإسلاميّة في إيران، فإنّه يعدّ أهمّ مصلحة للمجتمع هي حفظ النظام الإسلامي، ويرى أنّ حفظ النظام مقدّم على الأحكام الأوّليّة في الإسلام. واستناداً إلى نظريّة سبريغنز، التي ترى أنّ قضيّة كلّ مفكّر إنّما هي الاستجابة لأزمات مجتمعه وعصره ومعضلاتهما، فإنّ قضيّة النائيني في تحقيق مصلحة المجتمع تتجلّى في الظروف التي لا يمكن فيها تشكيل الحكومة المشروعة والمنشودة (أي سيادة الوليّ الفقيه)، حيث يسعى إلى تقييد الاستبداد في إطار النظام الدستوريّ.

بينما يبيّن الإمام الخمينيّ مصلحة المجتمع في حفظ النظام الإسلاميّ بعد تحقّق الحكومة المشروعة بالفعل. وتهدف هذه الدراسة إلى مقارنة مفهوم المصلحة في الفكر الاجتهاديّ لكلٍّ من الإمام الخمينيﷺ والميرزا النائيني، اعتماداً على المنهج التحليليّ التوثيقي، مع الاستلهام من الإطار التفسيريّ الذي تقدّمه نظريّة سبريغنز.

الكلمات المفتاحية

المصلحة، النائيني، الإمام الخمينيﷺ، الاجتهاد.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

مقایسه مؤلفه‌ها و ارکان تشکیل‌دهنده مفهوم مصلحت در اندیشه اجتهادی میرزای نائینی و امام خمینی رحمه‌الله*

امیرحسین مرادپور دهنوی
استادیار. گروه معارف اسلامی دانشکده علوم پزشکی سیرجان ، سیرجان. ایران.
amir.moradpour62@gmail.com

چکیده

میرزای نائینی فقیه نوآور اصولی، معتقد است در عصر غیبت امام معصوم، حکومت مشروع، حکومتی است که به دست نواب عام امام معصوم علیه‌السلام اداره شود و در شرایطی که امکان تحقق حکومت مطلوب و مشروع وجود ندارد مصلحت جامعه اسلامی اقتضا می‌کند که سلطنت مطلقه محدود به سلطنت مشروطه شود. در اندیشه نائینی سه نوع ظلم؛ ظلم به حق حاکمیت الهی، ظلم غصب مقام امام معصوم و ظلم به مردم در سلطنت مطلقه وجود دارد ولی در سلطنت مشروطه فقط غصب مقام امام معصوم است. نائینی براین باور است که ریشه اصلی عقب ماندگی و مفاسد جامعه اسلامی، استبداد است و مصلحت ایجاب می‌کند در شرایطی که امکان تحقق حاکمیت فقیه وجود ندارد از باب دفع افسد به فاسد، سلطنت مشروطه با نظارت و اذن فقها تحقق پیدا کند؛ ازاین‌رو دغدغه وی دفع استبداد مطلقه و حاکمیت قوانین اسلامی و مشروعیت است.

ولی امام خمینی رحمه‌الله در شرایطی که حکومت اسلامی در ایران استقرار می‌یابد، مهمترین مصلحت جامعه را حفظ نظام اسلامی می‌دانند و معتقد است حفظ نظام بر احکام اولیه اسلام مقدم می‌باشد.

* **استناد به این مقاله:** مرادپور دهنوی، امیرحسین. (۱۴۰۴). مقایسه مولفه‌ها و ارکان تشکیل دهنده مفهوم مصلحت در اندیشه اجتهادی میرزای نائینی و امام خمینی. فقه و سیاست، ۶(۱)، صص ۳۴۵-۳۷۲.
https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74998.1128

نوع مقاله: پژوهشی؛ **ناشر:** پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۵ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۳/۰۹/۰۶ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۱۲/۱۰ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۰۱/۰۹

© 2025
authors retain the copyright and full publishing rights

براساس نظریه اسپریگنز که مسئله هر اندیشمند پاسخ به بحران و معضلات جامعه و زمانه خود است، مسئله نائینی جهت تحقق مصلحت جامعه در شرایطی است که امکان شکل‌گیری حکومت مشروع و مطلوب که همان حاکمیت ولی فقیه است امکان پذیر نیست؛ در پی تحدید استبداد در شکل مشروطه است. و امام پس از تحقق حکومت مشروع، مصلحت جامعه را در حفظ نظام اسلامی بیان می‌کنند. این تحقیق به مقایسه مفهوم مصلحت دراندیشه اجتهادی امام خمینی و میرزای نائینی با استفاده از روش تحلیلی و استنادی با الهام از نظریه اسپریگنز می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها

مصلحت، نائینی، امام خمینی، اجتهاد.

۱. مقدمه

ارتباط بین مصلحت و سیاست در فقه سیاسی عمیق است؛ زیرا یکی از شرایط لازم برای حفظ نظام اسلامی، مقابله با تهدیدات و همچنین رفع کاستی‌های سیاسی و اجتماعی در نظام اسلامی، باز بودن دست حاکم برای شناسایی مصالح و اتخاذ تصمیم مناسب برای دفع مشکلات و چالش‌ها می‌باشد (دیانی نجف‌آبادی و همکاران، ۱۴۰۰، صص ۳۷۸-۳۷۷). میرزای نائینی می‌نویسد: حفظ بیضه اسلام[۱] از مهمترین واجبات است. حفظ دین بالاترین مصلحت است، در تعریف مصلحت نیز اشاره‌ای به حفظ دین شده است. حفظ دین در فرهنگ سیاسی اسلام این است که حاکم اسلامی راهکارهای معقول و منطقی که در موقعیت‌های خاص اجتماعی قابل پیاده شدن باشد، ارائه کند و قوانین و مقررات لازم را وضع نماید تا در پناه آن، اهداف و احکام اسلامی پیاده بشود؛ بنابراین به خوبی روشن می‌شود که در تزاحم مصالح، مصلحت حفظ دین بر مصالح دیگر مقدم است (نائینی، ۱۳۹۳، ص ۷۶).

امام خمینی‌ﷺ در این خصوص می‌فرماید: «مسئله، مسئله اسلام است، مسئله مسلمین است، مصالح مسلمین و اسلام. ما نمی‌توانیم مسامحه کنیم» (امام خمینی، ۱۳۶۹، ج۹، ص ۲۹۲). مصلحت با در نظر گرفتن شرایط و مقتضیات زمان نسبت به وضع مقررات و تدابیری برای اداره جامعه اسلامی می‌پردازد. اتکای اندیشه سیاسی شیعه بر مبنای مصلحت بر سیره نبوی است (افتخاری، ۱۳۸۴، ص ۴۳).

اختیارات رهبر جامعه اسلامی برحسب منافع و مصالح جامعه اسلامی در حال تغییر است و با در نظر گرفتن شرایط عمومی جامعه، تصمیم مناسبی را اتخاذ می‌کند. اصل اساسی در اینجا حفظ منافع عموم جامعه بر مبنای احکام شریعت است. به‌عنوان مثال، اگر رفتن به حج موجب ضرر به جامعه اسلامی است، حاکم می‌تواند به‌طور موقت جلو حج رفتن مردم را بگیرد و یا اگر نماز اول وقت موجب حمله دشمن به صف لشکریان

۱. حفظ بیضه اسلام به معنای حفظ اصل دین اسلام، یا جماعت مسلمانان و یا حوزه جغرافیای اسلام است. دفاع از بیضه اسلام واجب کفایی دانسته شده است.

اسلام می‌شود حاکم و فرمانده می‌تواند جلوی نماز را بگیرد. در این صورت مصلحت عمومی و مصلحت حقیقی یکی می‌شود؛ زیرا فردی که مدافع مصالح عمومی است، به شکل بهتری می‌تواند باعث تحقق اهداف اعلامی شود بدین ترتیب مصلحت عمومی در جهت مصلحت حقیقی معنا و مفهوم پیدا می‌کند و نافی یکدیگر نیستند (افتخاری، ۱۳۸۴، ص ۵۶).

با توجه به تفاوت بسترهای تاریخی و سیاسی فعالیت این دو اندیشمند، سوال اصلی مقاله را می‌توان این‌گونه بیان کرد:

مفهوم «مصلحت» در اندیشه سیاسی میرزای نائینی (در عصر استبداد) و امام خمینی (در عصر استقرار نظام اسلامی) چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی دارد و چگونه هر یک از آنها براساس نظریه اسپریگنز، پاسخی به بحران‌های زمانه خود ارائه کرده‌اند؟

ضرورت این تحقیق را می‌توان در این موارد خلاصه کرد: الف) تبیین تطبیقی دو رویکرد متفاوت؛ این نوشتار نشان می‌دهد چگونه دو فقیه با مبانی اصولیِ نزدیک، به دلیل رویارویی با شرایط سیاسی متفاوت (شرایط فقدان حکومت اسلامی در عصر نائینی در برابر شرایط استقرار حکومت اسلامی در عصر امام خمینی)، برداشت‌های متفاوتی از مفهوم «مصلحت» داشته‌اند. ب) شفاف‌سازی مفاهیم سیاسی؛ با توجه به اهمیت بحث مصلحت در فقه سیاسی، ضرورت دارد تا تبیین شود چگونه مصلحت می‌تواند از «ابزاری برای تحدید استبداد» (در دیدگاه نائینی) به «ابزاری برای حفظ نظام اسلامی» (در دیدگاه امام خمینی) تغییر کارکرد دهد.

هدف اصلی پژوهش: مقایسه تطبیقی مفهوم مصلحت در اندیشه اجتهادی میرزای نائینی و امام خمینی است. از جمله اهداف فرعی؛ تبیین دیدگاه نائینی درباره مصلحت به‌عنوان راهکاری برای گذار از استبداد مطلقه به مشروطه (دفع افسد به فاسد)؛ تبیین دیدگاه امام خمینی‌ﷺ درباره مصلحت به‌عنوان اولویتِ حفظ نظام اسلامی بر احکام اولیه در زمان حاکمیت نظام اسلامی و بررسی تطبیقی این دو اندیشه با الهام از نظریه «پاسخ به بحرانِ» اسپریگنز برای درک بهتر نسبت میان اندیشه سیاسی و مقتضیات زمانه است.

۱-۱. پیشینه تحقیق

اصغر افتخاری (۱۳۸۴) در مقاله «مقام مصلحت در اندیشه و عمل سیاسی امام خمینی﵀» با بیان این ایده که مصلحت مورد نظر امام خمینی درون فقه سیاسی شیعه قرار دارد، اقدام به تحلیل نظری و طراحی ساختاری عنصر مصلحت در حکومت اسلامی مطابق با سیره امام خمینی﵀ و در چارچوب اصول فقهی شیعه، نموده است. بر این اساس الگوی حکومتی مورد نظر امام ازحیث نظر و عمل دربردارنده عنصر مصلحت عامه ارزیابی می‌شود.

مرضیه ملایی (۱۳۹۴)، درپایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی با عنوان «بازاندیشی در اندیشه‌های سیاسی آیت‌الله نائینی»، در خصوص اهداف و نیات محقق نائینی در دفاع از نظام سیاسی مشروطه بیان می‌کند: اولین نیت نائینی در نظر گرفتن مصلحت جامعه‌ای بوده است که در فقر و بدبختی به سر می‌برده که ناشی از استبداد بود و تصورشان این بود که مشروطه دوای همه دردهاست. دومین نیت رهانیدن مردم از استبداد و ظلم و ستم حکام بود و سومین نیت هم حفظ بیضه اسلام بود که از دو جهت مورد آسیب بود؛ از یک سو نگاه روشنفکران بود که همواره تبلیغ می‌کردند اسلام با ترقی و توسعه منافات دارد و اسلام باعث همه بدبختی‌هاست و از سوی دیگر سنت‌گراهایی قرار داشتند که با تردید این گفتمان، بین مشروطه و اسلام رابطه متناقضی برقرارمی‌کردند. ازاین‌رو نیت ایشان چند وجهی و مبتنی بر مصلحت جامعه، اسلام و رهایی از استبداد بود.

احمد رفعت مقام (۱۳۸۱) در پایان نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی خود با عنوان «بررسی تطبیقی اندیشه‌های امام خمینی و میرزای نائینی در رابطه با ولایت فقیه»، به بررسی موضوع ولایت فقیه در اندیشه این دو چهره شاخص فقه سیاسی می‌پردازد. نائینی اگرچه ولایت فقیه را در عصر غیبت می‌پذیرد اما معتقد است که تحقق آن در آن عصر امکان پذیر نیست و لذا براساس قاعده الزام از باب ضرورت به لحاظ کاهش ظلم نسبت به مردم، طرح حکومت مشروطه به‌عنوان نظریه ثانوی مطرح کرد، اما امام خمینی﵀ بر خلاف ایشان معتقد بود ولی فقیه خود باید حکومت را در دست بگیرد و

زمینه را برای حکومت مهدوی آماده کند. این آثار به موضوع مصلحت در اندیشه نائینی و امام خمینی به‌صورت تطبیقی نپرداختند.

۲. مفاهیم

۲-۱. مصلحت

مصلحت از اصل صلح در مقابل فسد و ضد فساد و یا نقیض فساد است. مصلحت در لغت مقابل مفسده، صواب، شایستگی، صلاح است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج۳، صص ۲۰-۲۱)؛ به عبارت دیگر مصلحت از اصل صلح در مقابل فسد و ضد فساد و یا نقیض فساد می‌باشد، فساد را به خارج شدن چیزی از حد اعتدال معنا کرده‌اند و بعضی آن را مساوی با کلمه منفعت دانسته‌اند (صرامی، ۱۳۸۰، ص ۶۸). مصلحت نگاه داشتن یعنی رعایت مقتضای زمان و مکان کردن (دهخدا، ج۱۲، ص ۱۸۵۶۶). برخی آن را به معنای چیزی که انسان را به صلاح وادارد گرفته و به معنای مقابل فساد تفسیر کرده‌اند (المنجد، ۱۳۹۵، ص ۴۲۳). ولی در معجم الوسیط آن را با صلاح یکی دانسته و به معنای منفعت دانسته است (المعجم الوسیط، ۱۹۸۹م، ج۱، ص ۵۲۰) و فیومی آن را به معنای خیر دانسته است. (مصباح المنیر، ۱۴۱۴ق، ص ۳۴۵). ابن منظور درباره این لغت می‌نویسد: (الاصلاح نقیض الافساد و المصلحة، الصلاح)؛ راست نمودن و به راه آوردن مخالف تباه کردن است و مصلحت به معنای خیر و شایستگی است (ابن منظور، ۱۳۷۵، ماده صلح) در مجمع البحرین چنین آمده است: (و فی الامر مصلحة أی خیر)؛ در این کار مصلحت است یعنی خیر و منفعت است (طریحی، ۱۳۷۵، ماده صلح) در تعریف اصطلاحی مصلحت را عبارت از "تأمین هدف شارع" دانسته‌اند.

امام خمینی در بیان‌های‌شان (صحیفه نور، ۱۳۷۹) ۲۶۶ مرتبه کلمه مصلحت را بکار برده‌اند. در فقه شیعه مصلحت از احکام ثانویه است اما در فقه اهل سنت مصالح مرسله از منابع استنباط احکام دینی به‌شمار می‌رود.

غزالی در تعریف مصلحت می‌گوید: «مصلحت» عبارت است از جلب منفعت یا دفع ضرر، ولی مقصود ما از مصلحت در احکام شرعی این نیست، زیرا جلب منفعت و دفع

ضرر از مقاصد خلق است و صلاح خلق در تحصیل مقاصد ایشان است، بلکه مقصود از مصلحت، محافظت بر مقصود شرع است مقصود شرع از خلق، پنج چیز است: حفظ دین، جان، عقل، نسل و مال مردم؛ پس هرچه که متضمّن این پنج اصل باشد، مصلحت است، و هرچه باعث از دست رفتن این پنج اصل شود، مفسده و دفع آن مصلحت است (غزالی، ۱۳۹۰، ج۱، ص ۳۱۰).

میرزا محمدحسین غروی نائینی در خصوص علل، مناط و معیار مصلحت در اصطلاح فقها می‌نویسد:

«انه لا سبیل الی انکار تبعیة الاحکام للمصالح والمفاسد فی المتعلقات و انّ فی الافعال فی حد ذاتها مصالح و مفاسد کامنه مع قطع النظر عن امر الشارع و نهیه و انها تکون علل للاحکام و مناطاتها»؛ راهی برای انکار تبعیت احکام از مصالح و مفاسد در متعلقات نیست؛ زیرا در افعال با قطع نظر از امر و نهی شارع، مصالح و مفاسدی نهفته است و همین مصالح و مفاسد، علل و مناطات احکام هستند (نائینی، ۱۳۷۶).

۲-۲. مفهوم اجتهاد

اجتهاد کلمه‌ای عربی از ماده «ج ه د» و باب افتعال به معنای به‌کار بستن تمام تلاش برای انجام دادن کاری است. اجتهاد در لغت از ماده جهد به معنای توانایی و کوشش و رنج و مشقت است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۱۲). معنا و تعریف اجتهاد اصطلاحی از معنای لغوی آن دور نیست اجتهاد اصطلاحی کوشش و تلاش کردن برای به دست آوردن حکم شرعی است و تحصیل ظن به حکم شرعی از دلیل تفصیلی آن یا تحصیل حجت است از دلیل آن (فیض، ۱۳۸۲، ص ۱۲۵).

۳. چارچوب نظری

توماس اسپریگنز[1] در کتاب فهم نظریه‌های سیاسی مدلی را برای فهم اندیشه اندیشمندان

1. Thomas Spragens

ارائه می‌دهد. براساس مدل اسپریگنز تلاش اندیشمندان برای حل مشکلات و بحران‌های جامعه است. اسپریگنز براین باور است که عموم متفکران سیاسی آثار خود را در زمانی نوشته‌اند که بشدت احساس کرده‌اند که جامعه موجود دچار بحران است (اسپریگنز، ۱۳۷۷، ص ۳۹). پژوهشگر عرصه اندیشه سیاسی در فهم بن مایه‌های شکل گیری تفکر یک اندیشمند، باید نخست با این پرسش آغاز کندکه مشکل او کدام است (اسپریگنز، ۱۳۷۷، ص ۵۴). به‌طور کلی اندیشمندان همواره کار خود را از مشاهده نوعی بی‌نظمی و مشکل آغاز می‌کنند و پس از تشخیص آن به جستجوی علل و ریشه‌هایش می‌پردازند و در نهایت راه حل خود را برای رفع مشکلات عرضه می‌دارند.

به‌نظر می‌رسد مشاهده بحران و بی‌نظمی به اندیشه ورزی اندیشمند شتاب می‌بخشد و او را به تعمق در علل و ریشه‌های مشکلات موجود جوامع وا می‌دارد اما مبانی نظری اندیشمند نیز در تحلیل وی از مشاهده وضع کنونی و ریشه‌یابی علل مشکلات نقش مهمی ایفا می‌کند. در واقع این مبانی نظری منجر به تصویری از جامعه آرمانی اندیشمند می‌شود تا وضع موجود جامعه را با آن بسنجد و درباره بحرانی بودن یا نبودن آن اظهار نظر کند (فوزی، ۱۳۸۸ ، صص ۱۹-۱۸).

میرزای نائینی و امام خمینی دو اندیشمندی که دارای مبانی فکری مشترکی هستند که برگرفته از فقه شیعه است و هر دو معتقدند که در عصر غیبت امام معصوم علیه‌السلام حکومت مشروع از آن نواب امام است که در دوره غیبت کبری بر عهده فقیهان جامع الشرایط می‌باشد که از آن به ولایت فقیه نام برده می‌شود. این در حالی است که میرزای نائینی زمانی که از نظام سلطنتی مشروطه حمایت می‌کند اذعان می‌کند که این نظام مطلوب شیعه نیست اما تحقق حاکمیت فقیه نیز امکان پذیر نیست؛ ازاین‌رو مسئله و دغدغه این محقق عظیم الشان محدودکردن شجره خبیث استبداد است. وی از نظام مشروطه که قدرت استبداد تحدید می‌شود، حمایت می‌کند در حالی که امام خمینی رحمه‌الله در شرایط زمانی و مکانی قرار دارد که می‌تواند یک حکومت مشروع شیعی در ایران به رهبری ولی فقیه تشکیل دهد و لذا بر نفی نظام سلطنتی چه مطلقه و چه مشروطه تأکید می‌نماید.

۴. اجتهاد و مصلحت در اندیشه نائینی

نائینی معتقد است در این زمان، ولایت فقها توسط ستمگران غصب شده است. این فرهیخته دوران، تصریح می‌کند که نیابت فقها در عصر غیبت در امور حسبه از قطعیات مذهب است و حفظ نظم و اساس اسلام را از مهمترین مصادیق امور حسبه می‌داند. وی، حکومت مشروطه را از باب اوّلیه مشروع نمی‌داند، بلکه آن را نوعی حکومت غاصبانه می‌شمارد که از باب ضرورت و ثانویه غصب آن کمتر از حکومت استبدادی است. در شرایطی که بحران اصلی جامعه اسلامی استبداد مطلقه است و امکان قدرت یافتن نواب عام امام معصوم علیه السلام میسر نیست، این شخصیت علمی در جهت حمایت از مصالح اسلام، مسلمین و کشور اسلامی از نظام سلطنتی مشروطه حمایت می‌کند.

نائینی در کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله از دو نوع حکومت نام می‌برد، یک حکومت ولایتیه و دیگری حکومت تملیکیه؛ حکومت تملیکیه مانند حکومت پادشاهی خودکامه مطلق و خود رأیی است و هرگونه که دوست دارد در امور جامعه دخالت می‌کند، بدون لحاظ مصلحت آنها، بدون لحاظ قوانین شرعی، و بدون آنکه روند مشورتی و صلاح جامعه در امور دخالت داده شود، پس حاکم، مملکت را ملک خود می‌پندارد، هر طور دوست دارد دخالت می‌کند، اما در نظام اسلامی و در حکومت ولایتیه، مشخصه و ویژگی عمده آن، مصلحت جامعه اسلامی است. در این حکومت حاکم مطابق قوانین و مقررات جامعه را رهبری می‌کند.

نظام مطلوب نائینی، ولایت فقیه جامع‌الشرایط است، اگر امکان تحقق داشت به ضرورت عقلی و شرعی از آن دفاع کرده و برای تحقق آن تلاش می‌کرد. انتخاب ایشان بین حکومت مطلوب و حکومت مقدور بود. وی نیابت فقها در عصر غیبت را در حوزه امور حسبه از قطعیات مذهب می‌داند. ایشان تصریح می‌کند: از جمله قطعیات مذهب ما - طائفه امامیه - این است که در این عصرغیبت، آنچه از ولایات نوعیه را که عدم رضای شارع مقدس به اهمال آن، حتی در این زمینه هم، معلوم باشد، وظائف حسبیه نامیده، نیابت فقهای عصر غیبت را در آن قدر متیقن و ثابت دانستیم حتی با عدم ثبوت نیابت عامه در تمامی مناصب؛ و چون عدم رضای شارع

مقدس به اختلال نظام و ذهاب بیضه اسلام و بلکه اهمیت وظایف راجعه به حفظ نظم ممالک اسلامیه از تمام امور حسبیه از اوضح قطعیات است، لهذا ثبوت نیابت فقها و نواب عام عصر غیبت در اقامه وظائف مذکوره از قطعیات مذهب خواهد بود (نائینی، ۱۳۸۲، صص ۷۶-۷۵).

نائینی حکومت ولایتیه را حکومت مشروع می‌داند و از آن جهت که حکومت امانت است در زمان امام معصوم، عصمت حافظ آن است و در زمان غیبت؛ قانون اساسی و مجلس شورا، محدود کننده حاکم است.

هدف از مشروطه تحدید استبداد است؛ هدف محدود کردن سلطنت استبدادی قاجار، جلوگیری از ظلم و بیداد درباریان و صاحب منصبان و دفاع از حقوق مردم ستم دیده کشور بود.

وی سلطنت استبدادی، هم اغتصاب ردای کبریایی و ظلم به ساحت اقدس احدیت و هم اغتصاب مقام ولایت و ظلم به ناحیه مقدسه امامت و هم اغتصاب رقاب و بلاد و ظلم درباره عباد است؛ اما سلطنت مشروطه فقط ستم به مقام مقدس امامت است و از دو ستم و غصب دیگر عاری است.

همه فقها، حکومت در عصر غیبت - بنا بر مبانی مختلف - شان فقهای عادل است، از این‌رو نظام سلطنتی نیز که در راس آن شاه قرار دارد، غصب مقام امامت و ولایت امام معصوم و در غیبتش غصب مقام ولایت فقیه عادل است (ورعی، ۱۳۸۲، ص ۹۹).

«درعصرغیبت که دست امت از دامان عصمت کوتاه و مقام ولایت و نیابت نواب عام در اقامه وظائف مذکوره هم مغصوب و انتزاعش غیر مقدور است، آیا ارجاعش از نحوه اولی(تملکیه) که ظلم زائد و غصب اندرغصب است به نحوه ثانیه (ولایتیه) و تحدید استیلای جوری به قدر ممکن واجب است؟ و یا آنکه مغصوبیت مقام، موجب سقوط این تکلیف است؟» (نائینی، ۱۳۸۲، ص ۶۸).

نائینی جایگاه مشروطه را محدود کردن قدرت و اختیارات غاصب منصب ولایت فقها می‌شمارد و ورود فقها را به این عرصه، به منظور « استنقاذ حریت و حقوق مغصوبه مسلمین و تخلیص رقابشان از ذل رقیت و اسارت جائرین می‌داند که آنان طبق دستور

مقرر در شریعت مطهره ـ ما لا یدرک کله لایترک کله[1] ـ در تحویل سلطنت جائره غاصبه، از نحوه اولی (استبدادیه) به نحوه ثانیه (ولایتیه) بذل مهجه و مجاهدت لازمه در حفظ بیضه اسلام را مصروف فرموده و می‌فرمایند (نائینی، ۱۳۸۲، ص ۶۸).

وی ایجاد نظم و حفظ مملکت اسلام را از مهمترین امور حسبه می‌شمارد و از همین طریق ضرورت حکومت را اثبات می‌کند. امور حسبیه نیز مصالحی هستند که شارع راضی به ترک آنها نیست و به‌صورت واجب عینی و کفایی به انجام آنها تکلیف نکرده است. عامل دیگر در ضرورت حکومت نیز به اداره امور مربوط به نوع بشر به وسیله حکومت بر می‌گردد که در این حکومت امور سیاسی از جمله امور حسبه است که اولویت در انجام آنها با فقیه است. از نگاه نائینی هر چند اداره امور حسبیه بر عهده مجتهدین است، اما هیچ لزومی مبنی بر اداره مستقیم این امور توسط ایشان وجود ندارد، بلکه اذن آنان در صحت و مشروعیت مسائل کافی خواهد بود مضافا اینکه اگر نواب عام امام عصر توانایی انجام آن را نداشته باشند نوبت به افراد دیگر یا عدول مومنین و حتی به فساق آنها می‌رسد (حیدری، ۱۳۸۹، ص ۸۴).

از نظر این فرهیخته دوران؛ حقیقت سلطنت و حکومت، نه تنها در اسلام و ادیان الهی، بلکه نزد عقلای جهان، «ولایت بر حفظ و نظم و منزله شبانی گله» است و فلسفه وجودی حکومت، جز «حفظ و نظم مملکت و شبانی گله و ترتیب نوع و رعایت رعیت» نیست (نائینی، ۱۳۸۲، ص ۶۹). پس لامحاله سلطنت مجعوله در هر شریعت و بلکه نزد هر عاقل، چه به حق تصدی شود یا به اغتصاب، عبارت از امانت داری نوع و ولایت بر نظم و حفظ و اقامه سایر وظائف راجعه به نگهبانی خواهد بود، نه از باب قاهریت و مالکیت و دل‌بخواهانه حکمرانی در بلاد و فیما بین عباد (نائینی، ۱۳۸۲، صص ۷۰-۶۹).

۵. اجتهاد و مصلحت از دیدگاه امام خمینی

از دیدگاه امام خمینی‌ﷺ، حکومت مظهر تبلور عینی فقه است و فلسفه وجودی فقه با

۱. زمانی که کل درک نشود کلش هم ترک نشود(آن چه مقدور است انجام شود).

تشکیل حکومت اسلامی محقق می‌شود. ایشان معتقد به دین حداکثری بودند که افزون بر تربیت باطنی به حفظ مصالح دنیوی می‌اندیشد، دارای تعالیم و دستوراتی برای دنیا و آخرت است و می‌تواند به تمامی نیازهای مادی و معنوی بشر با توجه اقتضائات زمانی و مکانی پاسخ گوید. (مرادپور دهنوی، ۱۳۹۷، ص ۵۸). از آنجاکه آرمان و ایده امام﵀، حاکمیت دین حق و عدالت و معنویت بود در دوران پس از پیروزی به اصلاح و بازسازی مجاری دینی و دینداری دست زد. او بر این باور بود که دین و فقه اسلامی فراگیر همه نیازهای بشری است، اما در طول زمان همه آن ذخایر به فعلیت نرسیده و شیوه استخراج آن نیز باید بازسازی شود. و لذا امام راحل برای پویا کردن اجتهادی که بتواند تمام معضلات ومشکلات حکومت اسلامی را برطرف کند راهبردها و رهنمودهایی در این زمینه ارائه کرده‌اند:

۵-۱. عدم کفایت اجتهاد مصطلح

امام خمینی﵀ بر ضرورت تحول در حوزه‌های علمیه اصرار می‌ورزید، و بر این باور بود که فائق آمدن بر معضلات اجتماع و نظام اسلامی در گرو توجه به واقعیت‌های جدید و به‌کارگیری راهبردهای مناسب است.

از همین رو تأکید داشت که: « در حکومت اسلامی همیشه باید باب اجتهاد باز باشد و طبیعت انقلاب و نظام همواره اقتضا می‌کند که نظرات اجتهادی فقهی در زمینه‌های مختلف و در مخالفت با یکدیگر آزادانه عرضه شود و کسی توان و حق جلوگیری از آن را ندارد» (صحیفه نور، ج۲۱، ص ۴۷).

ایشان بر پایه همین سیر نزولی و آفت‌های پدید آمده بارها بر عدم کفایت اجتهاد مصطلح تأکید کرد و می‌فرمود: «و همین‌جا است که اجتهاد مصطلح در حوزه‌ها کافی نمی‌باشد، بلکه یک فرد اگر اعلم در علوم معهود حوزه‌ها هم باشد ولی نتواند مصلحت جامعه را تشخیص دهد و یا نتواند افراد صالح و مفید را از افراد ناصالح تشخیص دهد و به‌طورکلی در زمینه اجتماعی و سیاسی فاقد بینش صحیح و قدرت تصمیم‌گیری باشد این فرد در مسائل اجتماعی و حکومتی مجتهد نیست و نمی‌تواند زمام جامعه را بدست

گیرد» (صحیفه نور، ج۲۱، ص ۴۷). و نیز فرمود: «روحانیت تا در همه مسائل و مشکلات حضور فعال نداشته باشد، نمی‌تواند درک کند که اجتهاد مصطلح برای اداره جامعه کافی نیست» (صحیفه نور، ج۲۱، ص ۱۰۰).

۵-۲. تأثیر زمان و مکان در اجتهاد

گسترش و توسعه روابط انسانی، توسعه اعجاب انگیز تمدن غربی، فقه اسلامی را با پرسش‌ها و مسائل تازه‌ای مواجه ساخته است. پیروزی انقلاب اسلامی و به صحنه عملی و عینی درآمدن شریعت نیز بر عوامل گذشته افزود و پرسش‌ها را دوچندان کرد.

مصلحان و متفکران اسلامی از شیعه و اهل سنت در پی راهبردها و راه‌حل‌هایی برای این معضل بوده‌اند طرح تئوری «ثابت و متغیر»، «تفاوت گذاردن میان عبادات و غیر عبادات»، به میان آوردن مسئله «منطقة الفراغ» راه حل‌هایی است که تاکنون ارائه شده است (مرادپور دهنوی، ۱۳۹۱، ص ۵۷).

امام خمینی‌ﷺ از یک سو مجتهدی نوگرا و جامع بود و از سوی دیگر حاکمی بود که تمام همت خود را صرف پیاده شدن فقه اسلامی کرد. با این دو ویژگی برای حل رابطه فقه و تحولات زندگی، تئوری «تأثیر زمان و مکان در اجتهاد» را ارائه داد. ایشان خطاب به شورای نگهبان فرمود: «تذکری پدرانه به اعضای عزیز شورای نگهبان دهم که خودشان قبل از این گیرها (اختلاف بین مجلس و شورای نگهبان)، مصلحت نظام را در نظر بگیرند، چراکه یکی از مسائل بسیار مهم در دنیای پرآشوب کنونی نقش زمان و مکان در اجتهاد و نوع تصمیم گیری‌هاست» (صحیفه نور، ج۲۱، ص ۴۱)، و نیز در پیام به روحانیون می‌فرمایند: «اینجانب معتقد به فقه سنتی و اجتهاد جواهری هستم و تخلف از آن را جایز نمی‌دانم، اجتهاد به همان سبک صحیح است، ولی این بدان معنا نیست که فقه اسلام پویا نیست، زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند. مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند» (صحیفه نور، ج۲۱، ص ۹۸).

پس از آنکه بیان شد در دیدگاه‌های امام راحل، پیوندی ناگسستنی بین اجتهاد و

سیاست وجود دارد و تبلور عینی فقه تشکیل حکومت اسلامی است و نیز تأثیر زمان و مکان، در اجتهاد موضوع اساسی و مهم است. به تبیین عنصر مصلحت در اجتهاد و احکام حکومتی از دیدگاه ایشان پرداخته می‌شود.

مفهوم مصلحت ازجمله مفاهیمی است که دارای ابعاد مختلف است. در دیدگاه بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران، مصلحت عنصر اساسی در اداره سیاسی نظام اسلامی به‌شمار می‌رود، مصلحت فقط از این بعد در اندیشه امام خمینی﵀ مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

مهمترین مصالح از نظر امام «مصلحت اسلام»، «مصلحت مسلمین» و« مصلحت کشور» می‌باشد (مرادپور دهنوی، ۱۳۹۱، ص ۵۷).

۵-۳. مصلحت اسلام

امام بارها در بیاناتشان مصلحت اسلام را مورد تأکید قرار داده‌اند: «اگر من خدای نخواسته یک وقتی دیدم که مصلحت اسلام اقتضا می‌کند که یک حرفی بزنم می‌زنم و دنبالش راه می‌افتم و از هیچ چیز نمی‌ترسم» (صحیفه نور، ج۲۱، ص ۷۲). «مبادا خدای نخواسته تفرقه بین شما درگیری ایجاد کنند که هر تفرقه‌ای امروز و هر ندایی که بر خلاف مصلحت شماها باشد بر خلاف مصلحت اسلام است» (صحیفه نور، ج۱۱، ص ۲۲۳). «برای مصلحت اسلام است اگر ما اسلام را در خطر دیدیم همه‌مان باید از بین برویم تا حفظش کنیم» (صحیفه نور، ج۱۵، ص ۱۰۱). «حضرت امیر﵇ سه جنگی را که کرده است با اصحاب پیغمبر، با مقدس‌های حقه‌باز، برای مصلحت اسلام بوده است» (صحیفه نور، ج۱۹، ص ۱۳۵). «در تمشیت همه امور باید انسان آن‌چه را که مصلحت اسلام است کسانی که متصدی امور هستند آن چیزهایی که مصلحت اسلام است آن چیزهایی که مصلحت ملت اسلام است درنظر بگیرند» (صحیفه نور، ج۱۹، ص ۲۲۵). «همه موظفیم مصالح اسلام را حفظ کنیم» (صحیفه نور، ج۸، ص ۲۴۵).

امام راحل﵀ پیش از پیروزی انقلاب، تأکید داشتند که حفظ کیان اسلام و اصل دین از اهم واجبات است و هر گاه اصل اسلام به خطر افتد جان‌ها باید فدا شود و

مسلمانان مکلف‌اند اسلام را حفظ کنند (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۷۸). از آنجاکه مهمترین فریضه اسلامی، حفظ نظام اسلامی است هرگاه در مقام عمل تزاحمی میان آن و دیگر احکام شرعی قرار گیرد باید دیگر فرایض در آستانه آن قربانی شوند. برای نمونه امام می‌فرمایند: «حکومت، یکی از احکام اولیه است و مقدم بر تمامی احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حکومت می‌تواند قراردادهایی شرعی که خود با مردم بسته است در موقعی که قرارداد، مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک جانبه لغو کند» (صحیفه نور، ج ۲۰، صص ۱۷۰-۱۷۱)؛ بنابراین امام حفظ نظام اسلامی را از اهم واجبات می‌داند و در صورتی که اصل نظام اسلامی در خطر بیفتد می‌توان بخشی از احکام فرعیه اسلامی را برای مدتی تعطیل کرد. در مجموع حضرت امام‌ﷺ در بیاناتی که در صحیفه نور گردآوری شده است ۲۴ مرتبه از کلمه مصلحت اسلام استفاده می‌کنند.

۵-۴. مصالح مسلمین

مصالح مسلمانان در اندیشه امام‌ﷺ بسیار مهم است. ازاین‌رو در پاسخ به طلاب می‌فرماید: «امید است آقایان محترم و طبقه جوان از مصلحین با توجه به وظایف سنگین که ان شاء الله در آینده به عهده آنها خواهد بود و حفظ و صیانت اسلام و«مصالح مسلمین» به دست آنها سپرده خواهد شد هم از حال خود را در برابر این سنگر عظیم مجهز و مهیا فرمایند» (صحیفه نور، ج۲۲، ۶۰). در جایی دیگر می‌فرمایند: «تبعید این جانب به ترکیه و از آنجا به عراق موجب نگرانی نیست، چون در راه ایفای وظیفه و برای دفاع از احکام اسلام و مصالح مسلمین و جلوگیری از نفوذ اجانب به ممالک اسلامی و دفع ظلم وستمکاری صورت گرفت» (صحیفه نور، ج۲۲ ، ص ۶۵). یکی از ابعاد مصلحت مسلمین حمایت از مسلمین در هر جای جهان است. امام‌ﷺ در این باره می‌فرماید: «ما اعلام می‌کنیم که جمهوری اسلامی ایران برای همیشه حامی و پناهگاه مسلمانان آزاده جهان است و کشور ایران به‌عنوان یک پایگاه نظامی و آسیب‌ناپذیر نیاز سربازان اسلام را تأمین و آنان را به مبانی عقیدتی وتربیتی اسلام و چنین به اصول روش‌های مبارزه علیه نظام‌های کفر و شرک آشنا می‌سازد» (صحیفه نور، ج ۲۰، ص ۲۳۸).

از این سخنان ایشان و سخنان دیگری که در این خصوص دارند استفاده می‌شود که دستکم حکومت اسلامی در برابر مسلمانان دیگر باید احساس مسئولیت داشته باشد.

۵-۵. مصالح کشور

امام﵀ همواره در بیاناتشان حفظ مصالح کشور را مورد تأکید قرار می‌دهند و مسئولان نظام وآحاد مردم را به رعایت مصلحت کشور فرا می خوانند، ازاین‌رو می‌فرمایند: «آزادی قلم و آزادی بیان معنایش این نیست که کسی بر ضد مصلحت کشور قلمش آزاد است که بنویسد، بر انقلابی که مردم خون پایش داده‌اند بنویسد، همچو آزادی صحیح نیست» (صحیفه نور، ج۶ ، ص ۱۹۲). امام در جایی دیگر می‌فرمایند: «سرنوشت اسلام و کشور خود را بدست کسانی دهید که منفعت خود را بر مصلحت کشور مقدم ندارند» (صحیفه نور، ج۱۱، ص ۲۶۹). یا امام در پاسخ استفتایی در باره خروج ارز از کشور می‌فرمایند: «لازم است مسلمانان پایبند به مصالح اسلام و مسلمین باشند و از اعمالی که مخالف مصالح اسلام ومسلمین باشند و از اعمالی که مخالف مصلحت کشور است اجتناب کند» (صحیفه نور، ج۱۱، ص ۲۷۸). امام﵀ درباره اختلافات داخلی می‌فرمایند: «بر خلاف مصلحت اسلام یکدیگر را تضعیف می کنند و بر خلاف مصلحت کشور به هم پنجه می‌زنند» (صحیفه نور، ج۱۴، ص ۳۹). یا در جایی دیگر خطاب به کشاورزان و کارگران می‌فرماید: «قیام کنید به امری که مصلحت کشور شما به استقلال کشور شما و آزادی شما به او بستگی دارد این کشور به پیش خواهد رفت وآسیب نخواهد دید» (صحیفه نور، ج۱۴، ص ۲۱۲).

ایشان در این باره می‌نویسد: «للوالی ان یعمل فی الموضوعات علی طبق الصلاح المسلمین او لاهل حوزته» (صحیفه نور، ج۱، ص ۴۲۴)؛ حاکم اسلامی می‌تواند در موضوعات بنا بر مصالح کلی مسلمانان یا مطابق مصالح افراد حوزه حکومت خود عمل کند.

۵-۶. مرجع تشخیص مصلحت

با تأسیس حکومت اسلامی که در راس آن ولی فقیه به جانشینی از امام معصوم قرار

گرفت بی‌تردید لازم است تصمیم‌گیری‌ها نیز براساس مصالح عالیه اسلام و مسلمین و نظام اسلامی انجام گیرد و شکی نیست که تشخیص این مصالح از وظایف مقام ولایت است.

در عصرحاضر به خاطر متحول شدن زمان و حوادث به خصوص به هنگام اصطکاک بین قوا و تزاحم بین قوانین به هنگام اجرا ضروری است که برای حل معضلات تشخیص مصلحت براساس ضوابط صورت گیرد و با پرهیز از فرد اندیشی، اندیشه جمعی ملاک عمل قرار گیرد؛ از این‌رو می‌طلبد که هیئتی یا مجمعی برای این مهم تشکیل شود. در این راستا امام خمینی﵀ پس از یک دهه تجربه عملی طی فرمانی به تشکیل این مجمع اقدام کردند. در این فرمان آمده است: «حضرات آقایان روسای سه قوه، فقهای شورای نگهبان، نخست وزیر، وزیرمربوط و دیگرکارشناسان و مسولان توجه داشته باشند که مصلحت نظام از امور مهمه‌ای است که گاهی غفلت از آن موجب شکست اسلام عزیز می‌شود. امروز جهان اسلام، نظام جمهوری اسلامی را تابلوی تمام حل معضلات خویش می‌دانند» (صحیفه نور، ج۲۰، ص ۱۷۷).

پس به از وجود آمدن اختلافاتی میان مجلس و شورای نگهبان و نامه وزیرکار وقت به امام﵀ درباره قانون کار، حضرت امام﵀ دستور تشکیل مجمع تشخیص مصلحت نظام را صادرکردند و در بازنگری قانون اساسی مورد تأیید قرار گرفت. امام در تاریخ ۱۳۶۷/۱۰/۸ برخی از وظایف و اختیارات مجمع تشخیص را ذکر می‌کنند: ۱- آنچه تاکنون در مجمع تصویب شده است مادام المصلحه به قوت خود باقی است. ۲- آنچه در دست است اختیار آن با خود مجمع است که درصورت صلاحدید تصویب می‌نماید. ۳- پس از آن تنها در مواقعی که بین مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان اختلاف است به همان صورتی که درآیین نامه مصوب آن مجمع طرح شده عمل شود. ۴- حل معضلات نظام که از طریق عادی قابل حل نیست. ۵-مشاوره در اموری که رهبری به آنان ارجاع می‌دهد (صرامی، ۱۳۸۰، ص ۳۳۴).

مصلحت در اندیشه امام بسیار اهمیت دارد. در تذکر ایشان به شورای نگهبان آمده که عدم رعایت مصالح عصر و نقش زمان ومکان در اجتهاد ممکن است به قیمت

محجور شدن اسلام بینجامد. رعایت مصلحت به حدی اهمیت داشت که حضرت امام در کنارشورای نگهبان بلکه فراتر از شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت نظام را مطرح کرد، از همین اقدام ایشان این نکته مهم استنتاج می‌شود که مصالح عمومی ممکن است با اجرای نصوص احکام اولیه و درچهارچوب احکام فرعیه شرعیه تأمین نگردد و بلکه گاه ممکن است مصلحت گذار موقت (تعطیلی موقت) احکام فرعیه شرعیه باشد. در بحث ولایت مطلقه فقیه عنصر مصلحت جایگاه کلیدی دارد. اگر قابلیت و شانیت صدورحکم حکومتی جوهره بحث ولایت فقیه است مدار ملاک و معیار حکم حکومتی مصلحت عمومی است و به عبارت دیگر مرز ولایت مطلقه مفهوم مصلحت است (مرادپور دهنوی، ۱۳۹۱، ص ۵۹).

امام خمینی﵀ مصلحت عمومی را پذیرفته است. به‌نظر ایشان مهمترین مصلحت، حفظ نظام اسلامی است. در هر کشوری بقا و دوام نظام سیاسی به‌عنوان یک واحد ملی اصل است این مصلحت کاملا روشن است و هیچ‌گونه ابهامی در آن وجود ندارد (یوسفی فخر، ۱۳۸۲، ص ۱۶۱).

مصلحتی که ولی فقیه می‌بیند مصلحت امت است. مصلحت نظام مربوط به ولایت فقیه است، تنفیذش مربوط به این حوزه می‌باشد. و لذا امام می‌فرمایند: «پشتیبان ولایت فقیه باشید تا به مملکت آسیبی نرسد»؛ یعنی موضوع ولایت فقیه مصلحت عامه مردم است. از نظر امام «مصلحت نظام» «وحدت کلمه» پیشرفت کشور حفظ نظام اسلامی و معرفت الله نقش زمان و مکان در اجتهاد همه از ابزارها و واسطه‌ها ومصادیق تأمین اهداف و مقاصد شرع و شریعت می‌باشد (یوسفی فخر، ۱۳۸۲، ص ۱۶۱).

مصلحت در حوزه سیاست در واقع نوعی فضیلت عقلی است که هر حاکمی ناگزیر است که بداند رضایت‌مندی خاطر انسان‌ها در چیست و همچنین باید بتواند درک کند که چه فعالیتی را در مکان خاص و زمان خاصی باید انجام دهد که زندگی شهروندان را نظام با رضایت‌مندی بتواند درباره‌اش تصمیم بگیرد و آن را اداره کند (یوسفی فخر، ۱۳۸۲، ص ۲۲۰).

بنیان گذارجمهوری اسلامی ملاحظه مصلحت‌ها را از وظایف رهبران حکومت

اسلامی می‌داند و از نظر وی تصمیمات حاکم باید در پی برآوردن منافع ملی و عمومی باشد. از محورهای اصلی تصمیم گیری حاکم بر پایه فقه شیعه ملاحظه مصلحت‌ها است؛ بنابراین عنصر مصلحت ارتباطی وثیق با اجتهاد و فقه سیاسی درحل مشکلات فقهی و معضلات نظام اسلامی دارد.

هر چند در بحث مصلحت عده‌ای به مصلحت مادی توجه کرده و از مصلحت معنوی غفلت کرده‌اند و یا بالعکس به بهانه مصلحت معنوی و دینی مصلحت دنیایی آحاد جامعه را نادیده گرفتند، حضرت امام به مصلحت در ابعادی مادی ومعنوی، دینی و دنیایی، خلق وخالق توجه کرده‌اند.

در نگاه اغلب متفکران شیعی تنها ثبوتا فرض می‌شود که احکام دایر مدار مصلحت‌اند ولی حضرت امام در مقام اثبات نیز به بحث مصلحت پرداخته و به قدری به این موضوع اهمیت دادند که ممکن است براساس آن احکام فرعیه شرعیه نیز به‌طور موقت تعطیل گردند و بدون استعداد و توان تشخیص مصلحت جامعه حتی فقیه شان پذیرش مدیریت جامعه را ندارد (منصورنژاد، ۱۳۷۸ ، ص ۴۴۸).

در فقه شیعه، مصلحت مبنای حکم حکومتی است، مبنای قوانین، مقررات و برنامه‌ریزی‌ها است. مصلحت امری ثابت، قطعی، حتمی و همیشگی نیست، بلکه نسبت به شرایط زمان و مکان متفاوت می‌شود، و نسبت به حالات و شرایط و وضعیتی که در جامعه وجود دارد، این مصلحت هم یک حالت انعطاف پیدا می کند .پس قواعدی مانند اهم و مهم، به حاکم اسلامی کمک می کند تا منفعت و مصلحت جامعه را تشخیص دهد و در نظر بگیرد، این جاست که این مصلحت، یاری‌گر حاکم در صدور احکام حکومتی و حفظ نظام خواهد بود. امام خمینی، بر این نکته تأکید داشتند که در اسلام، مصلحت نظام از مسائلی است که مقدم بر هر چیز است و همه باید تابع آن باشند.

مصلحت از جمله مباحثی است که مواد خام بحث در سخنان و پیام‌های حضرت امام در اواخر عمرشان فراوان یافت می‌شود ولی ایشان فرصت کافی نیافتند تا مبادی و مبانی بحث را به‌شکل مدون و منظم در قالب نظریه‌ای مطرح نمایند و بر پژوهشگران است که راهی را که امام راحل ترسیم کرده‌اند ادامه دهند.

۶. نتیجه‌گیری

میرزای نائینی﵀ و امام خمینی﵀ هر دو معتقدند که حکومت مشروع و مطلوب در عصر غیبت امام معصوم﵇، اختصاص به نواب خاص یا عام آن دارد. اما هر یک از این دو فقیه براساس شرایط زمان و مکان تلاش کردند براساس مصلحت اسلام و مسلمین و جامعه اسلامی، نظریه‌پردازی کنند. همان‌طور که اشاره شد در روش اسپریگنز در شرایط زمان و مکان اندیشه متفکران شکل می‌گیرد. عصر نائینی که همزمان با حاکمیت سلطنت مطلقه قاجاری است و شرایط تشکیل حکومت اسلامی وجود ندارد، بنابراین دغدغه و مسئله نائینی دفع شجره خبیثه استبداد است و مصلحت اسلام، مسلمین و کشور اسلامی را در تحدید و دفع استبداد می‌دانند که در نظام سیاسی مشروطه محقق می‌شود، از این‌رو از نظام مشروطه حمایت می‌کند. در اندیشه نائینی سه نوع ظلم؛ ظلم به حق حاکمیت الهی، ظلم غصب مقام امام معصوم و ظلم به مردم در سلطنت مطلقه وجود دارد، ولی در سلطنت مشروطه فقط غصب مقام امام معصوم است. نائینی براین باور است که ریشه اصلی عقب‌ماندگی و مفاسد جامعه اسلامی، استبداد است و مصلحت جامعه اسلامی ایجاب می‌کند در شرایطی که امکان تحقق حاکمیت فقیه وجود ندارد از باب دفع افسد به فاسد، سلطنت مشروطه با نظارت و اذن فقها تحقق پیدا کند؛ بنابراین دغدغه نائینی براساس شرایط زمان و مکان دفع استبداد مطلقه و حاکمیت قوانین و موازین اسلامی و مشروعیت است.

ولی امام خمینی﵀ از جمله پیروان میرزای نائینی، در اصل حاکمیت ولایت فقیه است در شرایطی که حکومت اسلامی در ایران استقرار می‌یابد و حکومت مشروع که همان حاکمیت ولی فقیه است وجود دارد، ازاین‌رو دغدغه و مسئله امام خمینی﵀ پس از شکل‌گیری نظام جمهوری اسلامی، دغدغه مشروعیت نیست بلکه حفظ و تکامل نظام اسلامی است. مهمترین مصلحت جامعه اسلامی را حفظ نظام اسلامی می‌دانند و حفظ نظام بر احکام اولیه اسلام مقدم است. ایشان پس از تشکیل نظام جمهوری اسلامی و با توجه به عدم پاسخ‌گویی فقه و اجتهاد رایج در حل مشکلات حکومت، اجتهاد به معنی

مصطلح را ناکافی می‌دانند و به بیان مصالح اسلام، مسلمین و کشور می‌پردازد و براساس همین مبنای فقهی است که نهادی به نـام مجمـع تشـخیص مصـلحت نظـام در جمهـوری اسلامی شکل می‌گیرد.

منابع

ابن منظور، محمدبن مکرم. (۱۳۷۵). لسان العرب. بیروت : داربیروت.

اسپریگنز، توماس. (۱۳۷۷). فهم نظریه‌های سیاسی (مترجم: فرهنگ رجایی) تهران: انتشارات آگه.

افتخاری، اصغر. (۱۳۸۴). مقام مصلحت در اندیشه و عمل سیاسی امام خمینی، دانش سیاسی، ۲(۱)، صص ۹-۴۲.

افتخاری، اصغر. (۱۳۸۴). مصلحت و سیاست؛ رویکردی اسلامی. تهران : انتشارات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام.

رفعت مقام، احمد. (۱۳۸۱). بررسی تطبیقی اندیشه‌های امام خمینی و میرزای نائینی در رابطه با بحث ولایت فقیه، شیراز: دانشگاه شیراز، پایان نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی.

دیانی نجف آبادی، عبدالامیر؛ توکلی، احمدرضا؛ شکرچی‌زاده؛ محسن؛ مهدوی، محمدهادی. (۱۴۰۰). جایگاه مصلحت در اندیشه سیاسی رهبران جمهوری اسلامی ایران، رهیافت انقلاب اسلامی، ۱۵(۵۵)، صص ۳۶۹ _ ۳۸۹.

طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران : نشر مرتضوی.

حیدری بهنوئیه، عباس. (۱۳۸۹). اندیشه سیاسی آیت‌الله میرزا محمدحسین نائینی. قم :بوستان کتاب.

صرامی، سیف‌الله. (۱۳۸۰). احکام حکومتی و مصلحت. تهران: نشرعیبر.

غزالی، محمد. (۱۳۹۰). المستصفی (ج۱). تهران : نشر احسان.

فخار طوسی، جواد. (۱۳۸۰). جایگاه مصلحت در شریعت وتبیین اندیشه امام& "از کتاب امام خمینی و حکومت اسلامی : احکام حکومتی و مصلحت. تهران : موسسه تنظیم و نشر اثار امام خمینی رحمه‌الله.

فوزی، یحیی. (۱۳۸۸). اندیشه سیاسی امام خمینی رحمه‌الله. قم : نشرمعارف.

فیومی، احمدبن محمد. (۱۴۱۴ق). مصباح المنیرفی غریب الشرح الکبیر للرافعی. قم : موسسه دارالهجره.

فیض علیرضا. (۱۳۸۲). ویژگی‌های اجتهاد و فقه پویا. تهران پژوهشگاه علوم انسانی ومطالعات فرهنگی.

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا (ج۳، ۱۲). تهران: نشر دانشگاه تهران.

ملوف لویس. (۱۳۹۵). المنجد. تهران : نشر اسلامی.

مصطفی ابراهیم، احمدالزیات، حامد عبدالقادر و محمد النجار. (۱۹۸۹م). المعجم الوسیط (ج۱). استانبول: نشر دارالدعوه.

ملایی، مرضیه. (۱۳۹۴). بازاندیشی در اندیشه‌های سیاسی آیت‌الله نائینی، پایان نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه یاسوج.

موسوی خمینی (امام)، سیدروح الله. (۱۳۷۹). صحیفه نور. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

موسوی خمینی(امام)، سیدروح الله. (۱۳۷۳). ولایت فقیه (حکومت اسلامی). تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

منصور نژاد، محمد. (۱۳۷۸). احکام حکومتی و مصلحت، علوم سیاسی، شماره ۵، سال دوم.

مرادپوردهنوی، امیرحسین. (۱۳۹۱). رابطه اجتهاد و مصلحت از دیدگاه امام خمینی، معارف، شماره ۹۵.

مرادپور دهنوی، امیرحسین. (۱۳۹۷). اندیشه سیاسی امام خمینی& با تأکید بر سیاست خارجی، تهران: نشر دانشگاه آزاداسلامی سیرجان.

نائینی، محمدحسین. (۱۳۸۲). تنبیه الامه و تنزیه المله (تصحیح و تحقیق: سیدجواد ورعی). قم: بوستان کتاب.

نائینی، محمدحسین. (۱۳۷۶). فوائدالاصول (تقریرات محمدعلی کاظمی خراسانی). قم: نشرجامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ورعی، سیدجواد. (۱۳۸۲). پژوهشی در اندیشه سیاسی نائینی. قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.

یوسفی فخر، سیدحسین. (۱۳۸۲). رابطه سیاست و اجتهاد در اندیشه غزالی وامام خمینی. قم: پایان نامه مقطع کارشناسی ارشد دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام.

Editorial board

(Persian Alphabetical Order)

Mohammad Javad Arasta

Associate professor College of Farabi University of Tehran

Ahmad Rahdar

Assistant professor Baqir al- OlumUniversity

Seyed Javad Rasi Varai

Associate professor Research Institute of Howzah and University

Seifollah Sarrami

Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

Seyed Kazem Seyedbaqeri

Associate professor Research Institute for Islamic Culture and Thought

Abul- Qasem Alidoost

Professor Research Institute for Islamic Culture and Thought

Najaf lakzaee

Professor Baqir al-Olum University

Ahmad Mobaleghi

Assembly of experts for leadership

Mansour Mirahmadi

Professor Shahid Beheshti University

Reviewers of This Volume

Ismail Aghbabie Nabi, Ali Akbari Moallem, Seifollah Sarrami, Mansour Mirahmadi, Najaf Lakzai, Ali Reza Naeije.

http://ijp.isca.ac.ir

Jurisprudence and politics

Journal of jurisprudence and politics

Vol. 6, No. 1, 2025

11

Islamic Sciences and Culture Academy

(Research Center for Jurisprudence And Law)

www.isca.ac.ir

Manager in Charge:
Najaf Lakzaei

Editor in Chief:
Seifollah Sarrami

Secretary of the Board:
Ali Akbari Moallem

Translator of Abstractes and References:

Mohammad Reza Amouhosseini

Arabic Translator
Amin Fathi

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

ijp.isca.ac.ir

http://ijp.isca.ac.ir

راهنمای اشتراک مجلات تخصصی
دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

ضمن تشکر از حسن انتخاب شما

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

فرم اشتراک

جستارهای فقهی و اصولی	آینه پژوهش	نقد و نظر	فقه	حوزه
یک سال اشتراک ۸۰۰،۰۰۰ریال	یک سال اشتراک ۹۶۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱/۴۰۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۱/۴۰۰/۰۰۰ ریال	یک سال اشتراک ۸۰۰/۰۰۰ ریال

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

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

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

هزینه‌های بسته‌بندی و ارسال به عنوان تخفیف محاسبه شده است.

قم، چهارراه شهدا، ابتدای خیابان معلم، نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
کدپستی: ۳۷۱۵۶-۱۶۴۳۹ تلفن: ۳۷۱۱۶۶۶۷-۰۲۵
شماره پیامک: ۳۰۰۰۲۷۰۲۵۰۰۰۰۰ رایانامه: magazine@isca.ac.ir

شماره حساب سیبا بانک ملی ۰۱۰۹۱۴۶۰۶۱۰۰۵ نشر پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی