فقه و سیاست

سال هفتم، شماره اول، ۱۴۰۵

۱۳

صاحب امتیاز:
پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
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: محمدامین فتحی

مجوز انتشار نشریه غیربرخط فقه و سیاست در زمینه علوم سیاسی (پژوهشی) 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 پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)؛ 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)

اسماعیل آقابابائی بنی
دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

سیدجواد راثی ورعی
دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

احمد رهدار
دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام

سیدکاظم سیدباقری
دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

سیف‌اللّه صرامی
دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

ابوالقاسم علیدوست
استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

محمدصادق یوسفی‌مقدم
استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

داوران این شماره

اسماعیل آقابابایی بنی، علی اکبری معلم، سیدکاظم سیدباقری، روح الله شریعتی، سیف الله صرامی، نجف لک‌زایی ، منصور میراحمدی.

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 شده است.

دوفصلنامه فقه و سیاست با اهداف زیر منتشر می‌شود:

۱. گسترش مرزهای فقه و سیاست و تعمیق مباحث آن بین حوزویان و دانشجویان؛

۲. دستیابی و ارائه آخرین یافته‌ها و دستاوردها در حوزه فقه و سیاست؛

۳. اهتمام در تولید مباحث فقه سیاسی در راستای پاسخگویی به نیازهای اساسی کشور؛

۴. فراهم ساختن زمینه پرورش پژوهشگران و دانشمندان تراز اول در زمینه فقه و سیاست؛

۵. ایجاد امکان مشارکت و همکاری پژوهشگران برجسته سایر مراکز علمی در زمینه فقه و سیاست؛

۶. ایجاد بستری برای ارتباط و همکاری و جذب و حفظ نخبگان حوزوی، دانشگاهی در حوزه فقه و سیاست؛

۷. معرفی، نقد و ارزیابی اندیشه‌ها و جریان‌های فقه و سیاست در کشور ایران و جهان اسلام؛

۸. بسط مباحث و مسائل فقه و سیاست در قالب رویکرد معرفتی به گرایش بینارشته‌ای فقه و سیاست، روش‌شناسی فقه و سیاست، مسائل فقه و سیاست، فقه 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

راهبردهای تحقق عدالت سیاسی در اندیشه اسلامی با تأکید بر اندیشه شهید آیت‌الله خامنه‌ای رحمه‌الله ۷
سیدکاظم سیدباقری ـ حانیه ملاشفیع

تحلیل مؤلفه‌های ساختاری و کارکردی نظام سیاسی و دولت اسلامی در اندیشه سیاسی رهبر شهید انقلاب، امام خامنه‌ای رحمه‌الله ۳۹
محسن پیربالائی ـ نجف لک‌زایی

استحاله فکری و هویتی در راهبرد سلطه غرب و پاسخ گفتمانی شهید آیت‌الله خامنه‌ای رحمه‌الله ۷۰
علی مرادی بهمئی

مستندات فقهی وظایف منتظران مهدی موعود عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف از منظر شهید امام خامنه‌ای رحمه‌الله ۱۱۳
عیسی عیسی‌زاده

سلاح هسته‌ای، از حرمت اولی تا وجوب ثانوی بر پایهٔ مصلحت حفظ نظام ۱۴۱
سیداحمدرضی اخلاقی

صلح عادلانه در برابر صلح تحمیلی؛ بازخوانی دینی مشروعیت مقاومت در مواجهه با سلطه‌گری آمریکا و اسرائیل ۱۷۴
مجید مؤیدی

امکان‌سنجی تشکیل فدراسیون اتحاد جماهیر اسلامی؛ بر پایه مشترکات فقهی مذاهب اسلامی ۲۰۷
وحید زارعی شریف

مشروعیت فقهی و حقوقی آبستراکسیون به‌عنوان ابزار اعتراض سیاسی در نهادهای شورایی جمهوری اسلامی ایران ۲۴۷
علی اکبر ایزدی فرد ـ علی اکبر جهانی ـ مهدی نوروزی

رویکرد فقهی-سیاسی در باب عقیم‌سازی حیوانات: مبانی، چالش‌ها و راهکارهای حکومتی ۲۸۴
ابوالفضل نوریان ـ فاطمه انصاری

تبیین اصول سیاست خارجی در قرآن کریم با تأکید بر اندیشه امام خمینی رحمه‌الله ۳۱۳
روح الله داوری

حدود و ثغور حقوقی و سیاسی «اطاعتِ قوای سه‌گانه» از ولی فقیه (با تأکید برجنگ رمضان) ۳۴۴
رشید رکابیان ـ صادق شفیعی

الگوی قرآنی امنیت ملی مبتنی بر قاعده نفی سبیل: تبیین مؤلفه‌ها، کارکردها ۳۷۵
مهدی گردی تختی

http://ijp.isca.ac.ir

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

Strategies for Achieving Political Justice in Islamic Thought With an Emphasis on the Thought of Martyr Ayatollah Khamenei*

Seyed Kazem Seyedbagheri[1] **Hanieh Mollashafiei**[2]

1. Associate Professor, Institute for Culture and Islamic Thought, Qom, Iran (**Corresponding Author**).
seyedbagheri@iict.ac.ir

2. Ph.D. in Qur'anic Interpretation and Sciences; Lecturer at the Seminary and University, Qom, Iran.
h.shafii8288@gmail.com

Abstract

The central issue of the present study is to explain the strategies for achieving political justice in Islamic thought, with an emphasis on the thought of Ayatollah Khamenei. By reconstructing and systematizing his views, this study seeks to analyze and explain these strategies at four levels: the producers of justice, domains, oversight, and implementation. The main research question is: What are the strategies for achieving political justice in Islamic thought and, from his perspective, how can they be explained within these four levels? The research hypothesis is based on the premise that the realization of political justice requires the interaction and interconnectedness of four categories of strategies: justice-producing strategies, including rationality, piety, spirituality, and the comprehensive adoption of Islamic values; structural strategies, including adherence to the rule of law, just laws, and equality of all before the law; oversight

* **Cite this Article**: Seyed Bagheri, S. K, & Mollashafiei, H. (2026). Strategies for Achieving Political Justice in Islamic Thought with an Emphasis on the Thought of Martyr Ayatollah Khamenei. *Jurisprudence and Politics, 7*(1), pp. 7-38
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75447.1141

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

▣ **Received:** 2025/09/01 ● **Revised:** 2025/12/06 ● **Accepted:** 2026/01/27 ● **Published online:** 2026/03/29

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

strategies, including informed demands for accountability and public oversight; and implementation strategies, including acquiring the power and decisiveness necessary for implementation. These strategies, as complementary links in a chain, provide the foundation for the realization and sustainability of political justice. In terms of its objective, this is a fundamental study, and methodologically, it is descriptive-analytical. The data were collected through documentary research, drawing on his works, messages, and statements, and were examined using a conceptual and inferential approach in order to extract and explain a strategic model for achieving political justice in Islamic thought, particularly in the thought of the Leader.

Keywords
Political Justice; Ayatollah Khamenei; Strategies for Achieving Justice.

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

استراتيجيات تحقيق العدالة السياسيّة في الفكر الإسلاميّ مع التركيز على فكر القائد الشهيد آية الله الخامنئيّ رحمه الله*

السيّد كاظم السيّد باقري[١] حانية ملاشفيع[٢]

١. أستاذ مشارك في معهد الثقافة والفكر الإسلاميّ، قم، إيران (**الكاتب المسؤول**).
seyedbagheri@iict.ac.ir

٢. الحاصلة على الدكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، ومدرّسة في الحوزة والجامعة، قم، إيران.
h.shafii8288@gmail.com

الملخص

تتمثّل المسألة المحوريّة للبحث الحالي في تبيين استراتيجيات تحقيق العدالة السياسيّة في الفكر الإسلاميّ، مع التأكيد على فكر القائد الشهيد آية الله الخامنئيّ. ويسعى هذا البحث، من خلال إعادة بناء رؤيته وصياغتها في إطار منهجيّ متكامل، إلى تحليل الاستراتيجيّات المذكورة وتبيينها على أربعة مستويات، هي: منتجو العدالة، والمجالات، والرقابة، والتنفيذ. تتمثّل السؤال الرئيس في تحديد ماهيّة استراتيجيات تحقيق العدالة السياسيّة في الفكر الإسلاميّ ومن منظور سماحته، وكيف يمكن تبيينها في إطار هذه المستويات الأربعة. وتستند فرضيّة البحث إلى مبدأ مفاده أنّ تحقيق العدالة السياسيّة يستلزم تفاعل أربع فئات من الاستراتيجيّات وترابطها، وهي: استراتيجيّات إنتاج العدالة، وتشمل العقلانيّة والتقوى والروحانيّة وشمول القيم الإسلاميّة، والاستراتيجيّات البنيويّة، وتشمل سيادة القانون، والقوانين العادلة، ومساواة الجميع أمام القانون، والاستراتيجيّات الرقابيّة، وتشمل المطالبة الواعية والرقابة

* **الاستناد إلى هذه المقالة:** السيّد باقري، السيّد كاظم؛ ملاشفيع، حانية. (٢٠٢٦). استراتيجيات تحقيق العدالة السياسيّة في الفكر الإسلاميّ مع التركيز على فكر القائد الشهيد آية الله الخامنئيّ رحمه الله. الفقه والسياسة، ٧(١)، صص ٧-٣٨.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75447.1141

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

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٥/٠٩/٠١ ● **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٥/١٢/٠٦ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٦/٠١/٢٧ ● **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٦/٠٣/٢٩

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

العامّة، والاستراتيجيّات التنفيذيّة، وتشمل التزوّد بالقدرة والحزم في التنفيذ. وتشكّل هذه الاستراتيجيّات، ضمن سلسلة تكامليّة مترابطة، الأساس اللازم لتحقّق العدالة السياسيّة واستدامتها. ويُعدّ هذا البحث من حيث الهدف بحثًا أساسيًّا، ومن حيث المنهج بحثًا وصفيًّا تحليليًّا. وقد جُمعت البيانات بالأسلوب الوثائقي، من خلال الرجوع إلى مؤلّفاته ورسائله وخطاباته، ثم جرى تحليلها وفق مقاربة التحليل المفاهيمي والاستنباطي، بهدف استخراج نموذج استراتيجيات تحقيق العدالة السياسيّة في الفكر الإسلاميّ، ولا سيّما في فكر القائد الشهيد، وتبيينه.

الكلمات المفتاحية

العدالة السياسيّة، آية الله الخامنئيّ، استراتيجيات التحقيق.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

راهبردهای تحقق عدالت سیاسی در اندیشه اسلامی
با تأکید بر اندیشه شهید آیت‌الله خامنه‌ای رحمه‌الله*

سیدکاظم سیدباقری[۱] حانیه ملاشفیع[۲]

۱. دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران(**نویسنده مسئول**).
seyedbagheri@iict.ac.ir

۲. دکتری تفسیر و علوم قرآن، مدرس حوزه و دانشگاه، قم، ایران.
h. shafii8288@gmail.com

چکیده

مسئله محوری پژوهش حاضر، تبیین راهبردهای تحقق عدالت سیاسی در اندیشه اسلامی با تأکید بر اندیشه شهید آیت‌الله خامنه‌ای رحمه‌الله است. این پژوهش با بازسازی و نظام‌مندسازی دیدگاه ایشان، در پی تحلیل و تبیین راهبردهای بیان شده در چهار سطح تولیدکنندگان عدالت، ساحت‌ها، نظارت و اجرا است. پرسش اصلی آن است که راهبردهای تحقق عدالت سیاسی در اندیشه اسلامی و از منظر ایشان کدام‌اند و چگونه در قالب این چهار سطح قابل تبیین هستند. فرضیه پژوهش بر این اصل استوار است که تحقق عدالت سیاسی، مستلزم تعامل و پیوند چهار دسته راهبرد است: راهبردهای تولیدکننده عدالت شامل عقلانیت، تقوا، معنویت و فراگیری ارزش‌های اسلامی؛ راهبردهای ساختاری شامل قانون گرایی، قوانین عادلانه و تساوی همگان در برابر قانون؛ راهبردهای نظارتی شامل مطالبه‌گری آگاهانه و نظارت همگانی؛ و راهبردهای اجرایی شامل تجهیز به قدرت و قاطعیت در اجرا. این راهبردها در زنجیرهای تکمیلی، بستر تحقق و پایداری

* **استناد به این مقاله:** سیدباقری، سیدکاظم؛ ملاشفیع، حانیه. (۱۴۰۵). راهبردهای تحقق عدالت سیاسی در اندیشه اسلامی با تاکید بر اندیشه شهید آیت الله خامنه ای. فقه و سیاست، ۷(۱)، صص ۷-۳۸.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75447.1141

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۹/۱۵ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۱/۰۷ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۹

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

عدالت سیاسی را فراهم می‌آورند. پژوهش از نظر هدف، بنیادی و از نظر روش، توصیفی تحلیلی است و داده‌ها به شیوه اسنادی و با مراجعه به آثار، پیام‌ها و بیانات ایشان گردآوری و با رویکرد تحلیل مفهومی و استنباطی بررسی شده‌اند تا الگوی راهبردهای تحقق عدالت سیاسی در اندیشه اسلامی خاصه رهبری شهید استخراج و تبیین شود.

کلیدواژه‌ها

عدالت سیاسی، آیت‌الله خامنه‌ای، راهبردهای تحقق.

مقدمه

عدالت سیاسی از بنیادی‌ترین اهداف حکمرانی اسلامی و از مهمترین معیارهای ارزیابی مشروعیت و کارآمدی نظام سیاسی به شمار می‌رود. در اندیشه سیاسی اسلام، حکومت فقط ابزاری برای حفظ نظم عمومی نیست، بلکه وظیفه دارد زمینه تحقق عدالت را در عرصه‌های مختلف حیات اجتماعی و سیاسی فراهم سازد. با این حال، تحقق عدالت سیاسی تنها با تأکید نظری بر عدالت امکان‌پذیر نیست، بلکه نیازمند شناسایی راهبردها و سازوکارهایی است که بتوانند این آرمان را در عرصه واقعیت سیاسی محقق کنند.

در منظومه فکری اسلامی و اندیشه شهید امام خامنه‌ای﵀، عدالت از جایگاهی محوری برخوردار است و به‌عنوان یکی از اهداف اساسی نظام اسلامی و شاخص مهم حکمرانی مطلوب مطرح می‌شود. بررسی بیانات و آثار ایشان نشان می‌دهد که عدالت سیاسی پدیده‌ای تک‌عاملی نیست، بلکه حاصل تعامل مجموعه‌ای از عوامل معرفتی، ارزشی، ساختاری، اجتماعی و اجرایی است. از این منظر، تحقق عدالت سیاسی نیازمند شکل‌گیری مبانی فکری و اخلاقی مناسب، استقرار ساختارهای حقوقی عادلانه، نظارت و مطالبه‌گری مستمر اجتماعی و نیز برخورداری از اقتدار و اراده لازم برای اجرای عدالت است.

بر این اساس، مسئله اصلی پژوهش حاضر تبیین راهبردهای تحقق عدالت سیاسی در اندیشه اسلامی با تأکید بر دیدگاه شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀ است و اینکه چگونه در قالب چهار سطحِ راهبردهای تولیدکننده عدالت، راهبردهای ساختاری، راهبردهای نظارتی و راهبردهای اجرایی قابل تبیین هستند؟ به نظر می‌رسد در اندیشه سیاسی اسلام و از منظر آیت‌الله خامنه‌ای﵀، تحقق عدالت سیاسی مستلزم تعامل و پیوند چهار دسته راهبرد است: راهبردهای تولیدکننده عدالت شامل عقلانیت، تقوا و معنویت و فراگیری ارزش‌های اسلامی؛ راهبردهای ساختاری شامل قانون‌گرایی، قوانین عادلانه و تساوی همگان در برابر قانون؛ راهبردهای نظارتی شامل مطالبه آگاهانه عدالت و راهبردهای اجرایی شامل تجهیز به قدرت و قاطعیت در اجرای عدالت. این راهبردها در یک رابطه تکمیلی و زنجیره‌ای، زمینه تحقق و پایداری عدالت سیاسی را فراهم می‌آورند.

این پژوهش از نظر هدف، بنیادی و از نظر روش، توصیفی ـ تحلیلی است. داده‌های مورد نیاز به شیوه اسنادی و با مراجعه به آثار، پیام‌ها، سخنرانی‌ها و بیانات شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀ گردآوری شده و سپس با رویکرد تحلیل مفهومی و استنباطی مورد بررسی قرار می‌گیرد تا الگوی راهبردهای تحقق عدالت سیاسی در اندیشه ایشان استخراج و تبیین شود.

بیان مفاهیم

عدالت و عدل، در لغت به معنی حکم به حق است، راغب می‌گوید، عدالت، لفظی است که اقتضای مساوات و برابری دارد (راغب اصفهانی، بی‌تا، ص ۵۵۱) «عدل»، نقیض و مقابل «جور» است (فراهیدی، بی‌تا، ج۲، ص ۳۸) و هنگامی که با حرف «عن» استعمال می‌شود، دلالت بر اعراض، انصراف و تمایل دارد (مصطفوی، بی‌تا، ج۸، ص ۵۳). با عدالت، انسان در امورش، احوال متعادل و متساوی دارد (شیخ طوسی، بی‌تا، ج۷، ص ۲۱۷) «عدالت و دادگری کردن»، در لغت به معنای استقامت است (دهخدا، بی‌تا، ذیل لغت). «عدل» همان معنای والا و برجسته‌ای است که در زندگی شخصی و عمومی و جسم و جان و سنگ و چوب و همه حوادث دنیا وجود دارد، . عدل یعنی رفتار صحیح، موازنه صحیح، معتدل بودن، و به سمت عیب و خروج از حد نرفتن (شهید خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۱۱/۰۱). واژه قسط با عدل فرق می‌کند، «قسط»، همین عدل در مناسبات اجتماعی است، یعنی آن چیزی که امروز از آن به "عدالت اجتماعی" تعبیر می شود (شهید خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۱۱/۰۱).

معنای مفهومی عدل به معنای ملازمت با راه میانه و دوری از زیاده‌روی و تفریط در کارهاست و حقیقت عدل، داشتن هماهنگی در امور است (ر. ک. طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱۲، ص۳۳۱). گاهی از این عدالت، به عدالت توزیعی[1] عبیر می‌شود که پخش و توزیع منصفانه مواهب و منافع و وظایف در میان مردم مد نظر است و مهمترین ویژگی آن رعایت انصاف در سهم‌بری و برخورداری افراد است؛ حال آنکه عدالت تأدیبی یا

1. Distributive Justice

کیفری[1] به حفظ و حراست بی‌طرفانه از قانون و نظم اجتماعی می‌پردازد و مهمترین ویژگی آن رعایت بی‌طرفی است. قانون و مجریان آن نباید تنها منافع و مصالح اشخاص خاص را مورد توجه ویژه قرار دهند، بلکه به مقتضای این عدالت همه باید در برابر قانون مساوی باشند (ر. ک. احمد واعظی، ۱۳۸۴، صص ۵۵-۵۷).

عدالت سیاسی[2] یکی از شاخه‌های عدالت اجتماعی به شمار می‌آید، سیاست به قدرت، چگونگی توزیع آن و نسبت آن با مردم و حاکمان می‌پردازد، با حضور عدالت سیاسی می‌توان از وجود توازن، اعطای حقوق سیاسی، رعایت قانون و توزیع مطلوب قدرت میان شهروندان سخن به میان آورد. در این قلمرو، بسترهای لازم برای مشارکت فعالانه و آزادانه افراد در امور سیاسی فراهم می‌شود و آزادی‌های گوناگون برای تحقق حق بیان، حق انتقاد، تشکیل اجتماعات، حق انتخاب شدن و حق انتخاب کردن، به وجود می‌آید و شهروندان در اظهار دیدگاه خود، دارای مصونیت سیاسی می‌باشند. در عدالت سیاسی دو امر بایسته است؛ نخست، قانون در جهت برآورده ساختن خواسته‌ها و لوازم آزادی برابر که باید عادلانه باشد و دوم این که نظام به نحوی چارچوب‌بندی شود که نسبت به همه سامانه‌های عادلانه ممکن، به یک نظام قانون گذاری عادلانه و کار آمد منجر شود (ر. ک. راولز، ۱۳۸۳، ص ۳۴۲). برخی دیگر بر این باورند که عدالت سیاسی، آن است که امور کشور به نحو شایسته اداره شود تا مردم در یک فضای عادلانه به زندگی خود ادامه دهند. برخورداری از برابری، آزادی، امنیت و آسایش، به‌عنوان حقوق طبیعی افراد جامعه، تأمین کننده این فضای عادلانه خواهد بود (آشوری، ۱۳۸۱، ص ۲۰۷). آن‌سان که برخی به وجود تعادل مناسب تأکید دارند (ایان مک لین، ۱۳۸۱، ص ۲۵۴). در این نوشته، منظور از عدالت سیاسی ارزشی است که با فراگیر شدن آن، امور جامعه، در پیوند با قدرت، به تناسب در جای خود، قرار می‌گیرد و حقوق شهروندان به شایستگی ادا می‌شود؛ با عدالت سیاسی، بستر «انتخاب شهروندان» و «محدودیت قدرت»، فراهم و

1. retributive Justice
2. political Justice

مسیر جامعه برای رسیدن به «حق» گشوده می‌شود.

با توجه به تعریف یادشده، عدالت سیاسی را می‌توان از طریق مجموعه‌ای از شاخص‌های بنیادین شناسایی و ارزیابی کرد. مهمترین این شاخص‌ها عبارت‌اند از حاکمیت قانون عادلانه و برابری همگان در برابر آن؛ توزیع متوازن قدرت و جلوگیری از تمرکز و انحصار آن؛ تضمین حقوق و آزادی‌های سیاسی مشروع، از جمله حق مشارکت، انتخاب کردن و انتخاب شدن، آزادی بیان و نقد مسئولانه؛ پاسخ‌گویی و مسئولیت‌پذیری صاحبان قدرت در برابر مردم و قانون؛ تأمین فرصت‌های برابر برای مشارکت سیاسی بدون تبعیض؛ نگهداری از کرامت و امنیت سیاسی شهروندان در بیان دیدگاه‌ها و فعالیت‌های قانونی؛ و جهت‌گیری قدرت در جهت خیر عمومی و تحقق حق نه منافع فردی یا گروهی. این شاخص‌ها نشان می‌دهند که عدالت سیاسی تنها به توزیع قدرت محدود نیست، بلکه ناظر به چگونگی اعمال قدرت، رعایت حقوق شهروندان و استقرار نظم عادلانه در عرصه عمومی است. بر همین اساس، راهبردهای تحقق عدالت سیاسی نیز باید به‌گونه‌ای طراحی شوند که هر یک از این شاخص‌ها را در سطوح معرفتی، ساختاری، نظارتی و اجرایی تقویت کرده و زمینه تحقق عینی عدالت در نظام حکمرانی را فراهم آورند.

راهبرد، واژه یونانی «استراتژیا»[1] به معنای «فرماندهی و رهبری» است. راهبرد؛ الگو و طرح عملیاتی است، در بردارندهٔ روش‌هایی کلی، بر خلاف تاکتیک که خرده هدف‌ها را در نظر دارد (Merriam, G. &، 1319. P. 996). استراتژی، طرح کلان عملیاتی برای سامان دادن به امور جهت رسیدن به اهداف است.

چارچوب نظری

در مبنای اندیشه اسلامی و شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀ از نسبت میان عقلانیت، معنویت و عدالت در نظام حکمرانی اسلامی، می‌توان راهبردهای تحقق عدالت سیاسی در

1. Strategia

اندیشه اسلامی را صورت‌بندی کرد. در این چارچوب، عدالت سیاسی پدیده‌ای مستقل و خودبنیاد تلقی نمی‌شود، بلکه حاصل تعامل مجموعه‌ای از عوامل معرفتی، فرهنگی، حقوقی، اجتماعی و اجرایی است. ازاین‌رو، تحقق عدالت سیاسی، به‌عنوان متغیر وابسته پژوهش، در پرتو سطوح به‌هم‌پیوسته‌ای از راهبردها و سازوکارها تبیین می‌شود که در تعامل با یکدیگر، زمینه استقرار و پایداری عدالت در نظام حکمرانی اسلامی را فراهم می‌آورند.

در سطح نخست، مبانی معرفتی و ارزشی قرار دارند که شامل عقلانیت، تقوا و معنویت، و فراگیری ارزش‌های اسلامی است. عقلانیت، امکان تشخیص مصالح عمومی، پرهیز از تصمیم‌گیری‌های سلیقه‌ای و طراحی سازوکارهای عادلانه را فراهم می‌سازد و معنویت و ارزش‌های اسلامی نیز جهت‌گیری اخلاقی قدرت سیاسی را تضمین کرده و مانع تبدیل عدالت به ابزاری برای منافع فردی و گروهی می‌شوند. ازاین‌رو، این مؤلفه‌ها زیربنای فکری و ارزشی عدالت سیاسی را تشکیل می‌دهند.

در سطح دوم، سازوکارهای حقوقی و نهادی تحقق عدالت قرار دارند که مهمترین آنها قانون‌گرایی، تدوین قوانین عادلانه و تساوی همگان در برابر قانون است. در این چارچوب، عدالت سیاسی زمانی از سطح ارزش‌ها فراتر رفته و در ساختار حکمرانی نهادینه می‌شود که قواعد حقوقی عادلانه بر روابط سیاسی حاکم باشد و هیچ فرد یا گروهی از امتیاز ویژه در برابر قانون برخوردار نباشد؛ بنابراین، قانون عادلانه و برابری حقوقی، مهمترین ابزارهای ساختاری تحقق عدالت سیاسی محسوب می‌شوند.

در سطح سوم، سازوکارهای اجتماعی و اجرایی قرار می‌گیرند. از یک سو، مطالبه آگاهانه عدالت از سوی مردم و نخبگان، نقش نظارتی و اصلاحی ایفا کرده و مانع انحراف ساختارهای سیاسی از معیارهای عدالت می‌شود؛ و از سوی دیگر، تجهیز نظام سیاسی به قدرت و برخورداری از قاطعیت در اجرای قوانین، ضمانت عملی تحقق عدالت را فراهم می‌آورد. در این نگاه، عدالت بدون قدرت و اراده اجرایی کافی، به یک آرمان غیرقابل تحقق تبدیل خواهد شد.

براساس این چارچوب، رابطه متغیرها به این صورت قابل تبیین است که عقلانیت،

معنویت و ارزش‌های اسلامی به‌عنوان مبانی نظری و هنجاری، زمینه شکل‌گیری قوانین عادلانه و برابری حقوقی را فراهم می‌سازند؛ این ساختارها به‌واسطه مطالبه و نظارت آگاهانه اجتماعی صیانت می‌شوند و در نهایت و سطح چهارم، از طریق قدرت و قاطعیت در اجرا به تحقق عینی عدالت سیاسی منجر می‌گردند. ازاین‌رو، در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای﵀، عدالت سیاسی نه فقط یک ارزش اخلاقی و نه یک سازوکار حقوقی، بلکه حاصل پیوند منسجم میان عقلانیت، معنویت، قانون، مشارکت اجتماعی و اقتدار اجرایی در چارچوب حکمرانی اسلامی است.

راهبردهای تحقق عدالت سیاسی

یکی از مهمترین الزامات تحقق عدالت سیاسی، دستیابی به راهبردها و شاخص‌های بومی و اسلامی عدالت است. هرچند برخی راهبردهای مطرح در نظریه‌های غربی ممکن است در شرایط خاص قابل بهره‌برداری باشند، اما تحقق عدالت در جامعه اسلامی نیازمند اموری است که بر مبانی معرفتی، ارزشی و فرهنگی اسلام استوار باشند. ازاین‌رو، استخراج و تدوین راهبردهای مستقل عدالت سیاسی از منظر اسلام و اندیشه متفکران انقلاب اسلامی خاصه رهبر شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀ که از دغدغه مندان و نظریه ورزان مهم این عرصه است، می‌تواند گام مهمی در جهت عملیاتی‌سازی و ارزیابی عدالت در نظام حکمرانی اسلامی به شمار آید.

در دیدگاه رهبر شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀، عدالت سیاسی به مثابه غایت نظام مردم‌سالاری دینی، در گرو کاربست مجموعه‌ای از راهبردهای به‌هم‌پیوسته است که به‌طور کلی می‌توان آنها را در چهار سطح بررسی کرد، نخست، راهبردهای تولیدکننده عدالت، دوم، راهبردهای ساختاری، سوم، راهبردهای نظارتی و چهارم، راهبردهای اجرایی که ضمانت‌کننده تحقق عملی عدالت در عرصه مدیریت جامعه و برخورد با تبعیض هستند.

توجه به این چهار سطح راهبردی، مبتنی بر این واقعیت توجیه گر است که عدالت سیاسی پدیده‌ای تک‌بعدی و تنها هنجاری نیست، بلکه نتیجه تعامل میان مبانی معرفتی،

ساختارهای نهادی، سازوکارهای نظارتی و فرایندهای اجرایی است. ازاین‌رو، تحقق عدالت تنها با تکیه بر ارزش‌های اخلاقی یا تصویب قوانین عادلانه میسر نمی‌شود، بلکه مستلزم زنجیره‌ای از راهبردهای به‌هم‌پیوسته است که از مرحله تولید اندیشه و فرهنگ عدالت آغاز شده و تا مرحله اجرای سیاست‌ها و ارزیابی عملکرد نهادها امتداد می‌یابد. به همین دلیل، اجرای عدالت، بدون تولید معرفتی، تبیین گفتمان عدالت و تربیت نیروهای باورمند به آن، به تحول پایدار نخواهد انجامید؛ همان‌گونه که وجود ساختارهای حقوقی و نهادی، بدون نظارت موثر، در معرض انحراف، فساد و بازتولید تبعیض قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، نظارت نیز زمانی کارآمد خواهد بود که به اصلاح سیاست‌ها، تصمیم‌ها و رفتارهای مدیریتی در عرصه اجرا بینجامد. بر این اساس، راهبردهای تولیدکننده عدالت، شکل‌گیری فرهنگ و گفتمان عدالت را دنبال می‌کنند؛ راهبردهای ساختاری، بسترهای حقوقی، نهادی و سازمانی تحقق عدالت را فراهم می‌سازند؛ راهبردهای نظارتی، از انحراف قدرت، فساد و نقض حقوق عمومی پیشگیری می‌کنند؛ و راهبردهای اجرایی، عدالت را در فرایند سیاست‌گذاری، مدیریت و توزیع امکانات عینیت می‌بخشند. جامعیت این تقسیم‌بندی، امکان تحلیل، تحقق و ارزیابی عدالت سیاسی را در سطوح حکمرانی فراهم ساخته و آن را از یک آرمان انتزاعی به معیاری عملی، پایدار و سنجش‌پذیر در نظام مردم‌سالاری دینی تبدیل می‌کند. این تقسیم‌بندی نشان می‌دهد که تحقق عدالت سیاسی، فرایندی چندلایه و نیازمند عزم هماهنگ در تمامی این سطوح است تا از شعاری آرمانی به واقعیتی عینی در کارآمدی نظام و تأمین امنیت ملی مبدل شود.

۱. راهبردهای تولیدکننده عدالت سیاسی با تأکید بر اندیشه شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀

عدالت سیاسی در منظومه فکری غایتی است که با سه رکن بنیادین عقلانیت، تقوا و معنویت، و فراگیرسازی ارزش‌های اسلامی، پیوندی ناگسستنی دارد و این سه، خود به مثابه راهبردهای تولیدکننده عدالت عمل می‌کنند. در ادامه، این سه بررسی خواهد شد.

۱-۱. عقلانیت

یکی از راهبردهای مهم رسیدن به عدالت، عقلانیت و خردورزی است، عدالت سیاسی، امری احساسی و شعاری نیست، بلکه بیش از هر امر دیگر به عمل نیاز دارد که آن نیز با راهبردی کلان به نام عقلانیت، امکان‌پذیر است. در بیان علی علیه‌السلام تعریف عاقل با تعریف عادل، هماهنگ است؛ وقتی که به امام عرض شد: «عاقل را برای ما توصیف کن.» امام علیه‌السلام در پاسخ، همان را بیان کرد که در تعریف عدل فرموده بود: «عاقل کسی است که هر چیز را در جای خود می‌نهد». آن‌گاه از ایشان، پرسیده شد: «جاهل کیست؟» امام فرمود: «آن را بیان کردم»[1] (نهج البلاغه؛ حکمت ۲۳۵، ص ۱۷۱). با این بیان به تعبیر جوادی آملی، عدل، عین عقل و خرد عملی است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۳). هر چیزی را به جای خود نهادن یا هر کاری را به وجه شایسته، انجام دادن، کاری عالمانه، حکیمانه و درست، تلقی می‌شود که با عقلانیت، ارتباطی استوار دارد.

تجلی و حضور عقلانیت در جامعه، در میان کارگزاران و مجریان عدالت سیاسی معنادار می‌شود، این امر به آنان می‌آموزاند که برای تحقق عدالت، از همهٔ تجربه‌ها و توانمندی‌های لازم بهره‌گیری شود و تدبیر، محاسبه، سنجش‌گری و ارزیابی را جهت فرایندی معقول سرلوحهٔ کار خویش قرا دهد. رهبری شهید انقلاب با تفطن بر این امر تأکید دارد که در عدالت، هم عقلانیت باید مورد توجه باشد، هم معنویت. اگر عقلانیت در عدالت نباشد گاهی اوقات عدالت به ضد خودش تبدیل می‌شود... در عدالت، عقلانیّت شرط اوّل است (خامنه‌ای شهید، ۸/۶/۱۳۸۸) ایشان تأکید دارد که عقلانیت به خاطر این است که اگر عقل و خرد درتشخیص مصادیق عدالت به کار گرفته نشود، انسان به گمراهی واشتباه دچار می‌شود؛ خیال می‌کند چیزهایی عدالت است، در حالی که نیست؛ و چیزهایی را هم که عدالت است، گاهی نمی بیند (خامنه‌ای شهید، ۱۳۸۴).

۱. عقلانیت، محاسبهٔ عقلانی گاهی اوقات، منشأ تحولات عظیمی می‌شود. اگر بخواهید عدالت را به‌درستی اجرا کنید، احتیاج دارید به محاسبه عقلانی و به کار

۱. قیل له علیه‌السلام: «صف لنا العاقل، فقال: هو الذی یضع الشیء مواضعه. فقیل: فصف لنا الجاهل. فقال: قد فعلتُ.»

گرفتن خرد و علم در بخش‌های مختلف، تا بفهمید چه چیزی می‌تواند عدالت را برقرار کند و اعتدالی را که ما بنای زمین و زمان را براساس آن اعتدالِ خدادادی می‌دانیم و مظهرش در زندگی ما عدالت اجتماعی است، تأمین کند (خامنه‌ای شهید، ۱۳۸۴).

۲. بنابراین عقلانیت به‌عنوان یکی از ارکان تولید عدالت سیاسی، به معنای بهره‌گیری از خرد جمعی، تدبیر کارشناسی و آینده‌نگری در فرآیندهای حکمرانی است. این عقلانیت، سیاست‌گذاری عادلانه را از تصمیم‌گیری‌های شتابزده و سلیقه‌ای متمایز می‌سازد و با تکیه بر مطالعه دقیق واقعیت‌ها، راه را برای توزیع منصفانه قدرت، منابع، امتیازات و امکانات سیاسی هموار می‌کند. در این چارچوب، عقلانیت نه در تقابل با آرمان‌خواهی، بلکه در خدمت تحقق عینی عدالت و کارآمدی نظام قرار می‌گیرد و زمینه‌ساز مشارکت آگاهانه مردم در سرنوشت خویش می‌شود.

۱-۲. تقوا و معنویت

در کنار راهبرد عقلانیت، معنویت طرح می‌شود، تفاوت عمدهٔ نگرهٔ اسلامی از غیر آن، تقوی، عدالت و معنویت است که حضور آن، نگرش‌های مختلف و البته راهبری‌هایی گوناگونی را به دنبال می‌آورد و می‌تواند، بسترهای مطلوب تحقق عدالت را در جامعه فراهم کند. این امر ناشی از دیدگاه جامع اسلام به عدالت است که در آن، فرد و جامعه، معنویت و عدالت، شریعت و عقلانیت در کنار یکدیگر ملاحظه می‌شوند (خامنه‌ای شهید، ۱۳۸۸، صص ۱۶۶-۱۶۵)؛ از این‌رو به تعبیر رهبر شهید، اگر معنویت با عدالت همراه نباشد، عدالت می‌شود یک شعار توخالی، خیلی‌ها حرف عدالت را می‌زنند امّا چون معنویت و آن‌گاه معنوی نیست، بیشتر جنبه سیاسی و شکلی پیدا می‌کند (خامنه‌ای شهید، ۱۳۸۴، صص ۱۵۸-۱۵۷)؛ بنابراین، عدالت باید با معنویت همراه باشد؛ یعنی باید شما برای خدا واجر الهی دنبال عدالت باشید؛ دراین صورت می‌توانید با دشمنان عدالت مواجهه و مقابله کنید، البته معنویت هم بدون گرایش به عدالت، یک بعدی است.

بنابراین معنویت وعدالت درهم تنیده است (خامنه‌ای شهید، ۱۳۸۴، صص ۱۵۸-۱۵۷)؛ لذا ایشان بر این باور است که باید برای خدا و اجر الهی دنبال عدالت بود؛ در این صورت می‌توان با دشمنان عدالت مواجهه و مقابله کرد، همچنین این نکته را یادآور می‌شوند که معنویت هم بدون گرایش به عدالت، یک‌بُعدی است. بعضی‌ها اهل معنایند، اما هیچ نگاهی به عدالت ندارند؛ این نمی‌شود. اسلام، معنویتِ بدون نگاه به مسائل اجتماعی و سرنوشت انسانها ندارد؛ «من اصبح و لم یهتمّ بامور المسلمین فلیس بمسلم». آدم معنوی‌یی که با ظلم می‌سازد، با طاغوت می‌سازد، با نظام ظالمانه و سلطه می‌سازد، این چطور معنویتی است؟ (خامنه‌ای شهید، ۱۳۸۴، صص ۱۵۸-۱۵۷). با توجه به همین امر است که در منظر ایشان، زندگی گوارا وقتی است که رفاه مادی با عدالت، معنویت و اخلاق همراه شود.

پس چون نیک بنگریم، در نگرش ایشان، تقوا و معنویت به‌عنوان جوهره و روح حاکم بر فعالیت و حرکت سیاسی، یکی از بنیادی‌ترین راهبردهای تولیدکننده عدالت به شمار می‌رود. تقوای سیاسی، در این چارچوب، به معنای پایبندی به حدود و ضوابط شرعی و اخلاقی در همه عرصه‌های حکمرانی است و از سلوک سیاسی جدا از اخلاق و معنویت بشدت پرهیز داده می‌شود، چراکه چنین سیاستی به آفتی برای جامعه بدل می‌شود. در واقع، سلوک سیاسی باید آمیخته با معنویت و سرچشمه گرفته از اخلاق باشد تا به وسیله‌ای برای کمال و قرب الهی تبدیل شود. تقوا نیز به‌عنوان ضامن پاکدستی و امانتداری، از لغزشگاه‌ها و انحرافاتی که دشمن از آن بهره می‌برد، جلوگیری کرده و با تأکید بر عدالت علوی و روش‌های تقوایی، زمینه‌ساز استقرار عدالت در جامعه می‌شود.

۱-۳. فراگیرسازی ارزش‌های اسلامی

۱. یکی از راهبردهای تأمین عدالت سیاسی براساس نگرش اسلامی آن است که ارزش‌ها و آموزه‌های اسلامی در جامعه فراگیر شوند و در وجود و نهاد قدرت و قدرتمندان، نهادینه گردند. امام خمینی﵀ باور دارد که با جمهوری اسلامی،

سعادت، خیر، صلاح برای همه ملت است، ایشان اشاره دارد که اگر احکام اسلام پیاده شود، اصلی‌ترین معنای عدالت که همان احقاق حقوق باشد، اجرایی می‌شود، لذا مستضعفین به حقوق خودشان می‌رسند، تمام اقشار ملت به حقوق حقه خودشان می‌رسند، ظلم و جور و ستم ریشه کن می‌شود. در جمهوری اسلامی زورگویی نیست، در جمهوری اسلامی ستم نیست، در جمهوری اسلامی آزادی است، استقلال است. همه اقشار ملت در جمهوری اسلامی باید در رفاه باشند. در جمهوری اسلامی عدل اسلامی جریان پیدا می‌کند. (خمینی، ۱۳۸۵، ج۶، ص ۵۲۵) یکی از مثال‌های فراگیر شدن ارزش‌ها و آموزه‌های اسلامی، به‌عنوان یکی از راهبردهای عدالت، خود را در بحث فرایند به‌کارگیری سرمایه‌ها در چرخهٔ تولید نشان می‌دهد، برای نمونه امام خمینی‌ﷺ در تفسیر آیه ربا، به یکی از احکام الهی و تأثیر آن در ایجاد عدالت، اشاره می‌کند، وی می‌نویسد که آیه شریفه می‌گوید اگر توبه کنید، سرمایه مال از خودتان است، نه ستم کنید و نه زیر بار ستم بروید؛ این امر دلالت دارد بر این که گرفتن زیاده از سرمایه در نظر شارع مقدس ستم است و همین ظلم، حکمت تحریم ربا است، اگر نگوییم که علت آن است و روشن است که ظلم با تغییر عنوان از میان نمی رود، سپس ایشان به علت حرمت ربا اشاره می‌کند که ربا مردم را از تجارت و کارهای خیر منصرف می‌سازد و در روایات آمده است که علت حرام بودن ربا، فساد و ستمی است که در آن قرار گرفته است (امام خمینی، ۱۳۷۵، ج۲، ص۴۶۰). رهبری شهید نیز تأکید دارد که هدف از انقلاب اسلامی، تشکیل جامعهٔ اسلامی است و ایشان معیارها و شاخص‌های عمده جامعه اسلامی را عبارت می‌داند از جامعهٔ برخوردار از علم، برخوردار از اخلاق و برخوردار از عدالت. (خامنه‌ای شهید، ۱۳۸۶)

۲. رهبر شهید در همین راستا تأکید دارد که «اساس حکومت اسلامی و جمهوری اسلامی بر اقامه عدل است، کما اینکه اساس همه ادیان بر اقامه عدل است. خدای متعال می‌فرماید که ما پیغمبران را فرستادیم، کتاب‌های آسمانی را فرستادیم(خامنه‌ای شهید، ۱۴۰۰/۶/۶)، «لِيَقومَ النّاسُ بِالقِسط»(حدید، ۲۵)

۳. بنابراین، فراگیر کردن ارزش‌های اسلامی به‌عنوان راهبردی بنیادین برای تحقق عدالت سیاسی، به معنای تبدیل عدالت از یک مفهوم انتزاعی به گفتمانی فراگیر و مطالبه عمومی در سراسر جامعه است. در این نگرش، عدالت نه به‌عنوان ارزشی وارداتی، بلکه به‌عنوان جوهره دین اسلام و هدف بعثت پیامبران معرفی می‌شود که باید برای همه آحاد جامعه، صرف‌نظر از طبقه یا قشر، به‌عنوان یک تکلیف دینی و آرمان انقلابی تعریف شود. بر این اساس، گفتمان‌سازی عدالت و قرار دادن آن به‌عنوان اصل تراز مسئولان و مردم، ضرورتی دوری ناپذیر است تا این ارزش الهی به‌صورت عملی در همه عرصه‌های حکمرانی جاری شود و از محدودیت‌های جناحی و گروهی فراتر رود. این فراگیری، ضامن تداوم انقلاب اسلامی و دلبستگی نسل‌های آینده به آرمان‌های آن است.

۲. راهبردهای ساختاری تحقق عدالت سیاسی با تأکید بر اندیشه شهید آیت‌الله خامنه‌ای

راهبردهای ساختاری برای تحقق عدالت سیاسی، بر ایجاد چارچوب‌ها و نهادهایی متمرکز است که عدالت را در لایه‌های بنیادین نظام حکمرانی نهادینه می‌سازد. این راهبردها در پی آن هستند که عدالت به اصلی عینی و جاری در ساختارهای قانونی و نهادی کشور تبدیل شود. در این چارچوب، بر اصولی چون قانون گرایی، رعایت حقوق فردی، توزیع عادلانه قدرت و تضمین مشارکت سیاسی، تأکید می‌شود. به عبارت دیگر، ساختارهای سیاسی باید به‌گونه‌ای طراحی شوند که خود، پیشران و تضمین‌کننده عدالت باشند. این نگاه، عدالت را به‌عنوان فلسفه وجودی نظام و اصلی غیرقابل تغییر در تمامی سطوح حکمرانی ترسیم می‌نماید.

۲-۱. قانون‌گرایی و قوانین عادلانه

۱. قانون عادلانه و گرایش به قانون و عمل براساس معیارهای شرعی و عقلی، یکی از راهبردهای بنیادین در عرصه ساختار برای دستیابی به عدالت سیاسی است. مسلمانان

هنگامی می‌توانند در امنیت و آسایش به سر برده، ایمان و اخلاق فاضله خود را حفظ کنند که در پناه حکومت عدل و قانون قرار گیرند (امام خمینی، ۱۳۶۴، ص ۱۵۳).

۲. در این اندیشه، همچنین هیچ حاکمی حق ندارد برخلاف مقررات و قانون شرع مطهر قدمی بردارد (امام خمینی، ۱۳۶۴، ص ۱۵۳). عدالت سیاسی از لحاظ وضع قانون، عبارت است از اینکه قانون برای همه افراد، امکانات مساوی برای پیشرفت و استفاده و سیر مدارج ترقی قایل شود و برای افراد به بهانه‌های غیر طبیعی مانع ایجاد نکند و عدالت اجتماعی از لحاظ اجرا و عمل ـ که وظیفه دولت‌هاست ـ این است که دولت در عمل برای افراد تبعیض و تفاوت قایل نشود (ر. ک. مطهری، ۱۳۸۹، ج۶، ص ۲۵۳)، رکن اول، در اجرای عدالت، قوانین عادلانه است که به نظر معتقدان به اسلام این قوانین عادلانه فقط قوانین اسلام است، زیرا اسلام قوانین خود را از وحی خدا می‌گیرد و خدا که دانای همه اسرار و رموز عالم است، قوانین جامعه اسلامی را منطبق با قوانین فطرت و طبیعت جهان قرار می‌دهد. و اگر قوانین الهی اجرا بشود، عدل به معنای واقعی در جامعه مستقر خواهد شد (خامنه‌ای شهید، ۱۳۶۰/۱/۷)، مجموعهٔ قوانین در نظام جمهوری اسلامی باید به یک قلّه منتهی شود و آن عبارت است از عدالت (خامنه‌ای شهید، ۱۳۸۰/۴/۷).

۳. می‌توان گفت که قانون‌گرایی و قوانین عادلانه در اندیشهٔ شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀، به‌عنوان یک راهبرد ساختاری برای تحقق عدالت سیاسی جایگاهی بنیادین دارد. از این منظر، عدالت سیاسی تنها با فضیلت‌های فردی یا توصیه‌های اخلاقی استوار نمی‌شود، بلکه نیازمند ساختاری حقوقی و سیاسی است که در آن قانونِ عادلانه محور ادارهٔ جامعه قرار گیرد. در این چارچوب، قانون باید بر پایهٔ حق، انصاف، نفی تبعیض و پاسداری از مصلحت عمومی تنظیم شود و هم‌زمان، همگان از حاکمان تا شهروندان در برابر آن یکسان باشند. بدین‌سان، قانون‌گرایی به ابزاری برای مهار خودکامگی، جلوگیری از تبعیض، تحدید قدرت و صیانت از حقوق عمومی تبدیل می‌شود. بر این اساس، آیت‌الله خامنه‌ای﵀ تحقق عدالت

سیاسی را در گرو استقرار قوانینی می‌داند که هم از جهت محتوا عادلانه باشند و هم از جهت اجرا، بدون استثنا و تبعیض بر همگان حاکم شوند؛ ازاین‌رو، قانون‌گرایی و قوانین عادلانه را باید از مهمترین راهبردهای ساختاری در برپایی عدالت سیاسی در اندیشهٔ ایشان دانست.

۲-۲. تساوی همگان در برابر قانون

۱. یکی از کلیدی‌ترین راهبردهای ساختاری تحقق عدالت سیاسی برابری همگان در قبال قانون و مزایای سیاسی است، امری که خود به‌عنوان یکی از شاخص‌ها و معیارهای عدالت قابل بررسی است. توجه به این نکته مهم است که زمانی عدل به معنای مساوی است که استحقاق‌های مساوی هم وجود داشته باشد. براساس عدالت الهی برای هرکسی حقی ایجاد شده است و این حق گاهی مساوات و برابری بادیگران را می‌طلبد و گاهی هم تفاوت را. باید اضافه کرد، همان‌طور که عدل همیشه با تساوی همراه نیست، نمی‌توان عدل را هم با تشابه همراه نمود و گاهی هم عدالت بر خلاف تشابه است. مثلاً در مورد حقوق زن و مرد باید بیان داشت که عدالت در تشابه دانستن حقوق آنها نمی‌باشد بلکه ادعای ما این است که عدالت در عدم تشابه حقوق آنها است؛ زیرا که طبیعت آنها با هم تفاوت می‌کند و وضع نامشابهی به هم دارند. این عدم تشابه در پاره‌ای از حقوق، هم با عدالت سازگاری دارد و هم اینکه با حقوق فطری بهتر تطبیق می‌کند (مطهری، ۱۳۷۸، ص ۱۵۵)، اما بحث در اینجا آن است که به هر حال پس از وضع قانون براساس موازین شرعی و عقلی، همگی در برابر مزایا یا محدودیت‌های آن مساوی هستند. قانون اسلام که در آن هیچ ظلمی نباشد، شخص اولش با آن فرد آخر، در مقابل قانون علی السویه هستند (ر. ک. امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۹، ص ۴۲)، با توجه به همین امر است که ایشان صفاتی چند برای قاضیان و ریزبینی‌های متفاوت برای اعمال قضاوت در نظر می‌گیرد، از جمله آن است که واجب است میان

دادخواهان، تساوی برقرار کند، هر چند از نظر جایگاه، متفاوت باشند و این تساوی باید در سلام کردن به آنها، پاسخ گفتن به سلام آنها، نشستن، نگاه کردن، سخن گفتن با آنها، ساکت کردن، خوشرویی و دیگر آداب و احترام‌ها رعایت بشود، سپس ایشان به عدالت‌ورزی در داوری اشاره می‌کند که در هر حال لازم و واجب است، حتی اگر حکم میان مسلمان و کافر باشد. آن‌گونه که بر قاضی جایز نیست که به یکی از طرفین دعوا، امری مانند چگونگی دلیل آوردن و راه غلبه، را تلقین کند و بیاموزد تا بر دیگری پیروز شود (ر. ک. امام خمینی، ۱۳۷۵، ج۲، ص۴۱۰). عدالت قاطع، عدالت بی‌ملاحظه، عدالت فراگیر، عدالت امیدوارکننده، آن عدالتی که در آن افراد ضعیف و معمولی جامعه در مقابل قانون و معامله قانونی، با افراد مقتدر و قدرتمند یکسانند. عدالت به معنای یکسان بودن همهٔ برخورداری‌ها نیست؛ به معنای یکسان بودن فرصت‌هاست؛ یکسان بودن حقوق است. (خامنه ای، ۱۳۸۵/۸/۲۰).

۲. از این‌رو در اندیشهٔ آیت‌الله خامنه‌ای﵀، تساوی همگان در برابر قانون یک راهبرد ساختاری برای تحقق عدالت سیاسی است؛ بدین معنا که عدالت در نظام سیاسی، تنها با توصیه‌های اخلاقی یا ارادهٔ شخصی کارگزاران استوار نمی‌شود، بلکه به استقرار نظمی حقوقی نیاز دارد که در آن قانون بر همگان، از حاکمان و مسئولان تا شهروندان، به‌گونه‌ای یکسان و بی‌تبعیض حاکم باشد. در این چارچوب، قانون هنگامی می‌تواند پشتوانهٔ عدالت باشد که هیچ فرد، نهاد یا مرکز قدرتی خود را بیرون از قلمرو آن نبیند و امکان ویژه‌خواری، تبعیض و خودکامگی از میان برود. از این منظر، برابری در قبال قانون نه فقط یک اصل حقوقی، بلکه سازوکاری برای مهار قدرت، نگهبانی حقوق عمومی، تقویت اعتماد اجتماعی و حفظ سلامت نظام سیاسی است. در منظومهٔ فکری ایشان، هر اندازه اجرای قانون عام‌تر، عادلانه‌تر و بی‌استثنا باشد، عدالت سیاسی نیز عینیت بیشتری خواهد یافت و هر جا قانون به‌صورت

گزینشی اجرا شود، زمینهٔ بی‌عدالتی و فساد در ساختار حکمرانی پدید خواهد آمد.

۳. راهبردهای نظارتی تحقق عدالت سیاسی با تأکید بر اندیشه شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀

در اندیشهٔ شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀، راهبردهای نظارتی تحقق عدالت سیاسی، ناظر به سازوکارهایی است که از انحراف قدرت، تبعیض و فساد جلوگیری می‌کند و حاکمان و کارگزاران را در برابر حق و قانون پاسخ‌گو نگه می‌دارد. این نظارت، هم در سطح درونی و اخلاقی، با تقویت تقوا، خداترسی و وجدان دینی مسئولان معنا می‌یابد، و هم در سطح بیرونی و نهادی، با قانون‌گرایی، پاسخ‌گویی، نظارت عمومی، امر به معروف و نهی از منکر و مراقبت نهادهای رسمی بر عملکرد صاحبان قدرت تحقق پیدا می‌کند. در این چارچوب، نظارت ابزاری برای مهار قدرت و تضمین حرکت نظام سیاسی در مسیر عدالت، سلامت و رعایت حقوق مردم است.

۳-۱. مطالبه آگاهانه عدالت

از دیگر راهبردهای عدالت سیاسی، مطالبهٔ آگاهانهٔ عدالت و نظارت مردم و شهروندان از جریان قدرت در جامعه است. افراد جامعه اگر نسبت به رویدادهای پیرامون خود، بی‌دادگری‌ها و ناعدالتی‌های آن، بی‌اعتنا باشند، سر در لاک خویش گذارند و مطالبهٔ عدالت را از خواسته‌های خویش قرار ندهند، حرکت آن جامعه به سوی عدالت، کند خواهد شد. با مبنای مسئولیت، مراقبت و نظارت اجتماعی، رفتار شهروندان و زمامداران تنظیم می‌شود و در پرتو آن، امر به معروف و نهی از منکر عملی می‌شود، این آموزه، مظهر مقابله با بی‌خیالی و بی‌مسئولیتی است که روح مسئولیت‌شناسی را بر همهٔ جامعه حاکم می‌سازد تا در برابر ستم که بزرگترین منکر بایستد و ساکت نباشد، و امر به عدالت کند به‌عنوان یکی از بزرگترین معروف‌ها. با در نظر داشتن این اصل، امام خمینی﵀ باور داشت که اگر سکوت علمای اسلام موجب تأیید و یا تقویت ظالم شود، این عمل حرام بوده و واجب است، اظهار نظر کنند، حتی در صورتی که این مقابله در جلوگیری از ستم ستمگر نیز تأثیری نداشته باشد (امام خمینی،

۱۳۷۵، ج۱، ص۴۴۹)، طبعا بیشترین رؤیهٔ این مبارزه، چالش با مردم ستم‌پیشه و تلاش برای برپایی عدالت در جامعه است که گام اول آن، مطالبهٔ عدالت، ایستادگی در برابر زورمندان، ثروت اندوزان و خودکامگان است.

من اعتقادم این است که باید مردم نسبت به مسألهٔ عدالت اجتماعی، مجدّانه و منطقی، با مسئولانشان صحبت کنند و از دولت‌ها و از نمایندگان مجلس این را بخواهند. باید آن کسی را که شعار عدالت اجتماعی می‌دهد، موظّف و مسئول کنند و از او مطالبه نمایند (خامنه‌ای شهید، ۱۳۷۷). توجه به این مهم است که رهبری انقلاب هماره جنبش مطالبهٔ عدالت را طرح کرده‌اند و اینکه بایستی عدالت آنچنان از طرف مردم، قشرها و بخصوص جوانان مطالبه شود که هر مسئولی، چه بنده و چه هرکس دیگری که در جایی مسئول است، ناچار باشد، به مقولهٔ عدالت، و لو بر خلاف میلش هم باشد، بپردازد. سپس ایشان بر فراگیرشدن این گفتمان تأکید دارد که مطالبهٔ عدالت به معنای این است که عدالت، گفتمان غالب در محیط‌های جوان و دانشجویی شود؛ عدالت را مطالبه کنند و آن را از هر مسئولی بخواهند (خامنه‌ای شهید، ۱۳۸۲). پس تأکید می‌شود که از جوان‌ها این انتظار وجود دارد که عدالت‌خواهی را از یاد نبرند، مبارزهٔ با فقر و ایجاد رفاه عمومی را جزو مطالبات خود بدانند (خامنه‌ای شهید، ۱۳۸۰/۸/۱۲)؛ از این‌رو ایشان مردم و آگاهی آنان را یکی از راهبردهای عدالت می‌داند و اینکه اگر بخواهیم در جامعه عدالت به معنای واقعی، اجرا بشود، باید مردم در صحنه اجتماع حضور کامل داشته باشند. حقوق خود را بفهمند و اجرای عدالت را که تأمین عادلانه آن حقوق است بخواهند. اسلام می‌گوید مردم باید به حقوق خود واقف باشند و اگر مردم به حقوق خود واقف شدند و آن حقوق را طلب کردند اجرای عدالت یک تضمین حتمی پیدا می‌کند. به همین جهت در دوران حکومت عادلانه امیرمؤمنان علیه‌السلام به هوشیار کردن مردم و آگاه ساختن آنها نسبت به حقوقشان اصرار عجیبی داشت (خامنه‌ای شهید، ۱۳۸۴/۶/۷).

۳-۲. امر به معروف و نهی از منکر

با مبنای مسئولیت، مراقبت و نظارت اجتماعی، کنش شهروندان و زمامداران سامان

می‌یابد؛ مطالبه برای رفع ظلم و منکر و درخواست معروف از سوی شهروندان، تجلی مطالبه عدالت و حاکمیت روح مسئولیت‌شناسی و حساسیت نسبت به امور جامعه است تا شهروندان در برابر ستم که بزرگترین منکر است، مقاومت ورزند و به سکوت تن ندهند. طبیعتا عرصه اصلی این مطالبه، ایستادگی در برابر زورمداران، ثروت‌اندوزان و خودکامگان است. لازمه تحقق عملی بسیاری از دستورهای سیاسی- اجتماعی قرآنی مانند امر به معروف و نهی از منکر که به انجام آنها سفارش شده است، مشارکت، نظارت و حضور پویای شهروندان است که به آنان امکان اظهار نظر، نقد و اعتراض را می‌دهد.

یکی از تکالیفی که خداوند متعال بر عهده بندگان خود نهاده است امر به معروف و نهی از منکر است. قرآن کریم می‌فرماید: ««وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران، ۱۰۴) و یکی از مهمترین معروف‌هایی که هدف ارسال پیامبران است، برپایی عدل و داد است، در دو مورد از آیات قرآن، برپاکنندگان عدالت را محبوب خداوند می‌نامد و می‌فرماید: «إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِين» (مائده، ۴۲؛ حجرات، ۹).

مهمترین معروفی که در نظام اسلامی باید مورد مطالبه قرار گیرد و به آن فرمان داده شود، عدالت است. از همین‌رو آیت‌الله خامنه‌ای یکی از مهمترین مصادیق امر به معروف را امر به عدالت می‌دانند و می‌فرمایند: «وظیفه امر به معروف؛ این یک وظیفه عمومی است که یکی از مهمترین معروف‌ها حکومت حق و عدل است» (خامنه‌ای شهید، ۱۴۰۰/۳/۱۴). و آن‌گاه که از مسئولان، عدالت طلب می‌شود و از منکر ستم بازداشته می‌شوند، یکی از بزرگترین احکام الهی به اجرا درآمده است.

براساس آیه ۴۱ سوره حج، یکی از کارهایی که صاحبان قدرت در جامعه اسلامی انجام می‌دهند، امر به معروف و نظارت بر عمل دیگران از جمله صاحبان قدرت است، ایشان ضمن اشاره به این مطلب، می‌گوید در «اَمَروا بِالمَعروفِ وَ نَهَوا عَنِ المُنکَر» عقبیم؛ عدالت، انصاف، برادری، ارزش‌های اسلامی؛ اینها معروف است؛ باید امر به معروف بکنیم. از منکر هم نهی کنید؛ ظلم، فساد، تبعیض، بی‌انصافی و عدم اطاعت الهی؛ اینها

ظلم و منکر است؛ از اینها باید نهی بشود؛ یعنی اینها [جزو] وظایف است. امر به معروف و نهی از منکر مثل نماز، مثل زکات جزو وظایف است (خامنه‌ای شهید، ۱۴۰۱/۷/۴). بخشی از عینیت‌یابی این امر الهی، در پیکره نظارت‌خواهی پدیدار می‌شود. اگر نظام سیاسی نظارت‌پذیر باشد، در برابر منکر خاموشی نمی‌گزیند و از سوی دیگر، اجرای معروف را که یکی از مهمترین چهره‌های آن عدالت سیاسی است، پیگیری می‌کند. این مهم، بال نظارت همگانی است و بدون‌آنها، سامان سیاسی، گرفتار آفت سکوت و انفعال می‌شود.

۴. راهبردهای اجرایی عدالت سیاسی با تأکید بر اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای

از منظر رهبر شهید، راهبردهای اجرایی عدالت سیاسی را می‌توان در دو عرصه تجهیز به قدرت و قاطعیت، رصد کرد. قدرت، ابزاری برای تحقق عدالت و مهار متجاوزان به حقوق دیگران است که با نظارت بر قدرت و پاسخ‌گویی حاکمان در برابر خدا و مردم معنا می‌یابد. قاطعیت در برابر کسانی که حقوق دیگران را پایمال می‌کنند، بویژه قدرت مندان و ثروت‌اندوزان، شرط اساسی اجرای عدالت است. عدالت با تعارف و مدارا شکل نمی‌گیرد و نیازمند برخورد قاطع با ظلم و تبعیض، و برابری همه در برابر قانون است.

۴-۱. تجهیز به قدرت

۱. بدون قدرت، حاکمیت و حکومت، نمی‌توان حرکت جامعه به سوی عدالت را تضمین کرد و نهایت آنکه به‌صورت فردی، بتوان کارهایی جزئی و خرد انجام داد. از این‌رو هماره در مسیر اجرای عدالت، زیاده‌خواهانی وجود دارند که تنها با زبان قدرت می‌توان با آنان صحبت کرد و از ستم بازداشت. به یاد داشته باشیم که عدالت بدون قدرت و اراده اجرای قانون محقق نمی‌شود. در نظام اسلامی و اندیشهٔ سیاسی آن، راهبردهایی گونه‌گون برای تحقق عدالت پیش بینی شده است. اسلام برای برپایی حکومت عادلانه به پا خاست که در آن قوانین مالیات و بیت المال عادلانه است، قوانین جزائی در حوزهٔ قصاص، حدود و دیه که اگر به

آنها عمل شود، مفاسد و امور زشت، از جامعه ریشه کن خواهد شد، آن‌گونه که قوانین مربوط به حقوق و دادرسی به روشی عادلانه و آسان تشریع شده است (ر.ک. امام خمینی، ۱۳۷۵، ج۲، ص ۴۶۰). به تعبیر رهبر شهید انقلاب اسلامی، با کسانی که سرمست قدرت ظالمانه هستند، نمی‌شود با زبان نصیحت حرف زد؛ با آنها باید با زبان اقتدار صحبت کرد. در همین آیهٔ کریمهٔ قرآن که راجع به قسط صحبت می‌کند و می‌گوید خدای متعال همه پیغمبران را فرستاد، «لیقوم النّاس بالقسط»؛ برای اینکه قسط و عدالت را در جامعه مستقر کنند، بلافاصله می‌فرماید: «و انزلنا الحدید فیه بأس شدید و منافع للنّاس» (حدید، ۲۵)؛ یعنی پیغمبران افزون بر اینکه با زبان دعوت سخن می‌گویند، با بازوان و سرپنجگان قدرتی که مجهّز به سلاح هستند و با زورگویان و قدرت‌طلبان فاسد، معارضه و مبارزه می‌کنند. کسانی که طرفدار عدالت هستند، در مقابل زورگویان و زیاده‌طلبان و متجاوزان به حقوق انسان‌ها باید خود را به قدرت مجهّز کنند (خامنه‌ای شهید، ۱۳۸۱/۷/۳۰)؛ بنابراین، این امر پذیرفته شده است که دین اگر با قدرت همراه شود، خواهد توانست گسترش و بسط پیدا کند؛ اهداف و آرزوهای دینی را تحقق ببخشد و آرمان‌هایی را که دین شعار آنها را می‌داده است، در جامعه به وجود آورد. اینها بدون قدرت امکان ندارد؛ با قدرت ممکن است. مثلا شما خیال می‌کنید عدالت اجتماعی را در جامعه، می‌شود با نصیحت، توصیه، التماس و خواهش به وجود آورد؟! عدالت اجتماعی، رفع تبعیض و کمک برای استقرار تساوی در قانون را مگر می‌شود بدون قدرت، به وجود آورد؟! (خامنه‌ای شهید، ۱۳۷۵/۹/۱۹).

۲. بنابراین تجهیز به قدرت، در این مسیر راهبردی کلیدی برای دستیابی به عدالت سیاسی است. قدرت در این چارچوب، هنگامی مشروعیت می‌یابد که در مسیر مهار ستم، تعدیل نابرابری‌ها و حمایت از حقوق محرومان به‌کار گرفته شود. این قدرت در اختیار نهادهای پاسخ‌گو و کارگزاران متعهد قرار می‌گیرد تا از انحراف به سمت خودکامگی و ثروت‌اندوزی مصون بماند. عدالت‌خواهی بدون برخورداری از ابزار قدرت، به آرزویی دست‌نیافتنی بدل می‌شود و ستمگران را

در جایگاهِ بی‌کیفر باقی می‌گذارد. این رویکرد، نظارت عمومی را به‌عنوان مکمل قدرتِ حاکمیتی تقویت کرده و با ایجاد توازن میان قدرت و مسئولیت، امکان ایستادگی در برابر زورمداران و تعدی‌گران را فراهم می‌آورد.

۴-۲. قاطعیت

قاطعیت، راهبرد اجرایی دیگر در اجرای عدالت سیاسی و مهار زورمداران است. عدالت با نرمش در برابر ستمگران شکل نمی‌گیرد؛ بلکه نیازمند برخورد قاطع با متجاوزان به حقوق عامه، ویژه ثروت‌اندوزان و خودکامگان است. این راهبرد، قانون‌مداری را معنا می‌بخشد و از بی‌کیفری قدرتمندان جلوگیری می‌کند. قاطعیت در نظارت، همراه با شجاعت در افشای فساد و بی‌تفاوتی ننمودن در برابر منکر، عدالت را از شعار به عینیت تبدیل می‌سازد. اجرای بی‌چون و چرای قانون برای همگان، نظارت همگانی و پاسخ‌گویی حاکمان در برابر مردم، ثمره قاطعیت‌ورزی در مسیر عدالت سیاسی است. این راهبرد، جامعه را به سمت نظم و انصاف رهنمون می‌شود. در بیان و منطق رهبر شهید، یکی از راهبردهای تأثیرگذار در اجرای عدالت، قاطعیت و استواری برای رسیدن به هدف است، برای نمونه علی علیه‌السلام از لحظه‌ای که مسئولیت حکومت را قبول کرد، تا لحظه‌ای که فرق مبارکش در محراب عبادت شکافته شد، یک روز و یک ساعت از مطالبه‌ی آن حقی و حقیقتی که اسلام به خاطر او بنا شده بود، دست برنداشت؛ نه رودربایستی، نه مجامله، نه ملاحظه، نه ترس، نه ضعف، مانع او نشد. انبیا علیهم‌السلام برای اجرای عدالت آمده‌اند و امیرالمؤمنین علیه‌السلام رسالتش در وصایت پیغمبر و خلافت اسلامی این است. یک لحظه از این راه عقب‌نشینی نکرد. رفقای قدیمی از او بریدند؛ متوقعان بهشان برخورد؛ از او جدا شدند؛ علیه او جنگ‌های براندازی راه افتاد. کسانی که تا دیروز او را ستایش می‌کردند، عدالتِ او را که دیدند، تبدیل به دشمن خونیِ او شدند؛ لکن ملامت ملامتگران، ذره‌ای در امیرالمؤمنین علیه‌السلام اثر نگذاشت؛ راه را محکم ادامه داد (خامنه‌ای شهید، ۱۳۸۶/۵/۶).

ایشان در بیانی دیگر می‌گوید که ویژگی قاطعیت و صلابت در راه حق، اگر نگوییم مهمترین، حداقل بارزترین خصوصیت زندگی امیرالمؤمنین است. امیرالمؤمنین علیه‌السلام بعد از تشخیص حق، هیچ چیزی نمی‌تواند جلوی راه حق او را بگیرد، پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله دربارهٔ او فرموده است: «خشن فی ذات‌الله». امیرالمؤمنین علیه‌السلام از جملهٔ کسانی است که در راه خدا، هیچ‌کس و هیچ چیزی نمی‌تواند جلوی او را بگیرد و مانع او بشود؛ آنچه را که تشخیص داد، بدون هیچ‌گونه مبالاتی عمل می‌کند. اگر به سرتاسر زندگی امیرالمؤمنین علیه‌السلام نگاه کنید، این خصوصیت را مشاهده می‌کنید؛ قاطعیت و صلابت. از اولِ نشستن بر مسند حکومت، امیرالمؤمنین علیه‌السلام این قاطعیت و صلابت را نشان می‌دهد. یعنی حکومت وقتی که به نام خدا و برای خدا و برای اجرای احکام الهی است، باید تحت تأثیر هیچ ملاحظه‌یی که مخالف با حق باشد، قرار نگیرد. این، آن منطقی است که امیرالمؤمنین دنبال می‌کرد. اگر دشمنان علی‌بن‌ابی‌طالب علیه‌السلام را مشاهده کنید، می‌بینید که این قاطعیت چه‌قدر مهم است (خامنه‌ای شهید، ۱۳۷۰/۱/۲۶). با توجه به راهگشایی این ویژگی است که رهبری انقلاب در برخورد با فساد که ریشهٔ ناعدالتی است تصریح دارد که اگر ایشان کسی را منصوب کرده باشد و بعد در او عیبی از قبیل همین مفاسد اقتصادی ببینم، بدون تردید با او مماشات نمی‌کنم و او را کنار می‌گذارم (خامنه‌ای شهید، ۱۳۸۲/۲/۲۲). ایشان همچنین در پیام هشت ماده‌ای مبارزه با فساد تأکید کرده است که در امر مبارزه با فساد نباید هیچ تبعیضی دیده شود. هیچکس و هیچ نهاد و دستگاهی نباید استثنا شود و این شبهه را که فلان نهاد منتسب به رهبری است، پس معاف از نظارت است را رد می‌کند به اینکه هیچ شخص یا نهادی نمی‌تواند با عذر انتساب به اینجانب یا دیگر مسئولان کشور، خود را از حساب‌کشی معاف بشمارد. با فساد در هر جا و هرمسند باید برخورد یکسان صورت گیرد (خامنه‌ای شهید، ۱۳۸۰/۲/۱۰). ایشان در جایی دیگر تأکید دارد که در اندیشهٔ اسلامی، راهبردها و راهکارهای گوناگون برای اجرای عدالت در نظر گرفته شده است، عدالت اصلی است که قاطعیت، ارتباط با مردم،

ساده زیستی، مردمی بودن و بالاتراز همه، خودسازی و تهذیب می‌خواهد (خامنه‌ای شهید، ۱۳۸۵/۰۳/۲۳)؛ بنابراین در منطق و کلام رهبری شهید، قاطعیت، به‌مثابه راهبردی بنیادین، شرط تحقق عینی عدالت سیاسی در عرصه نظم و حکمرانی است. این رویکرد، نشانگر عزمی استوار در اجرای قانون، نظارت همگانی و برخورد بدون تبعیض با متجاوزان به حقوق عامه، بویژه صاحبان زر و زور است. عدالت در پرتو قاطعیت هوشمندانه، پاسخ‌گویی حاکمان و شفاف‌سازی نهادها معنا می‌یابد و از انفعال و مماشات در برابر زشت‌کاری‌ها مبراست. این راهبرد، ضمن مهار فساد و بی‌عدالتی، اعتماد عمومی به نظام را استحکام می‌بخشد و عدالت را از شعار به عینیت تبدیل می‌کند. بدین‌سان، قاطعیت راهبردی، ضامن تحقق عدالت پایدار و نهادینه‌شده در جامعه سیاسی است و آن را از آرمانی دست‌نیافتنی به واقعیتی ملموس بدل می‌سازد. در این مسیر، نهادینه‌سازی برخورد قاطع با بی‌قانونی، ارکان اصلی تحقق عدالت سیاسی راستین به‌شمار می‌روند.

نتیجه‌گیری

عدالت در هسته مرکزی اندیشه سیاسی اسلام و تشیع قرار دارد و سایر مفاهیم بنیادین همچون مشروعیت، پیشرفت، آزادی، اخلاق و دیگر ارزش‌های اسلامی ـ انسانی در نسبت با آن معنا و ارزش می‌یابند. ازاین‌رو، عدالت سیاسی تنها یکی از اهداف حکمرانی اسلامی نیست، بلکه معیاری بنیادین برای ارزیابی صحت و کارآمدی ساختارها، سیاست‌ها و عملکردهای سیاسی به شمار می‌رود. با این حال، عدالت خود نیز غایت نهایی نیست، بلکه راه و هدفی میانی برای هدایت انسان و جامعه به سوی کمالات انسانی، تعالی معنوی و رستگاری حقیقی به شمار می‌رود.

یافته‌های پژوهش نشان داد که در اندیشه سیاسی اسلام و دیدگاه رهبر شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀، تحقق عدالت سیاسی مستلزم مجموعه‌ای از راهبردهای به‌هم‌پیوسته و مکمل است که در چهار سطح قابل تبیین‌اند: راهبردهای تولیدی شامل عقلانیت، تقوا و معنویت و فراگیری ارزش‌های اسلامی؛ راهبردهای ساختاری شامل قانون‌گرایی، قوانین

عادلانه و تساوی همگان در برابر قانون؛ راهبردهای نظارتی که در قالب مطالبه آگاهانه عدالت از سوی مردم و نخبگان، صیانت از عدالت و جلوگیری از انحراف قدرت را بر عهده دارند و راهبردهای اجرایی که از طریق تجهیز به قدرت و قاطعیت، زمینه تحقق عملی عدالت و مقابله با فساد، تبعیض و قانون‌گریزی را فراهم می‌آورند.

بر این اساس، عدالت سیاسی در اندیشه شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀، حاصل فرایندی چندسطحی است که از مبانی فکری و ارزشی آغاز می‌شود، در ساختارهای حقوقی و نهادی تبلور می‌یابد، به‌وسیله نظارت و مطالبه‌گری اجتماعی مورد پشتیبانی قرار می‌گیرد و در نهایت با اقتدار و قاطعیت اجرایی به مرحله تحقق عینی می‌رسد. ازاین‌رو، تحقق پایدار عدالت سیاسی مستلزم توجه همزمان و متوازن به ابعاد تولیدی، ساختاری، نظارتی و اجرایی عدالت است و ضعف در هر یک از این ابعاد می‌تواند فرایند تحقق عدالت را با چالش مواجه سازد.

یکی از امتیازات دیدگاه‌های عدالت‌گرا پس از انقلاب اسلامی آن است که این دیدگاه‌ها از سوی اندیشمندانی ارائه شده‌اند که افزون بر تأملات نظری، در عرصه مدیریت و اجرای نظام سیاسی نیز حضور داشته‌اند. ازاین‌رو، مباحث عدالت در اندیشه امام خمینی﵀ و رهبر شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀ تنها در سطح مفاهیم انتزاعی باقی نمانده، بلکه به الزامات، موانع و سازوکارهای استقرار عملی عدالت در جامعه اسلامی نیز توجه یافته است. این ویژگی، ظرفیت ویژه‌ای برای تبدیل عدالت از یک مفهوم نظری به یک برنامه عملی در عرصه حکمرانی اسلامی فراهم می‌آورد.

منابع

آشوری، محمد. (۱۳۸۱). حقوق بشر و مفاهیم مساوات، انصاف و عدالت. تهران: اطلاعات.

امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۵). تحریر الوسیله. قم: مؤسسه مطبوعات دارالعلم.

امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۵). کتاب البیع. قم: مطبعه مهر.

امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۴). ولایت فقیه. قم: انتشارات آزادی.

امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: موسسه حفظ و نشرآثار امام خمینی﵀.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج۱۲). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). المبسوط (ج۷). مشهد: المکتبة المرتضویة.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). فلسفه دین، فلسفه حقوق بشر. قم: مرکز نشر اسراء.

خامنه‌ای شهید، سیدعلی. (۱۳۶۰/۱/۷). خطبه اول نماز جمعه تهران.

خامنه‌ای شهید، سیدعلی. (۱۳۷۱/۱۱/۱). بیانات در دیدار مسئولان و کارگزاران نظام به مناسبت عید مبعث.

خامنه‌ای شهید، سیدعلی. (۱۳۷۵/۹/۱۹). بیانات در دیدار کارگزاران نظام.

خامنه‌ای شهید، سیدعلی. (۱۳۸۰/۴/۷). بیانات در دیدار مسئولان قوه قضاییه، خانواده‌های شهدای هفتم تیر و جمعی از قضات.

خامنه‌ای شهید، سیدعلی. (۱۳۸۰/۸/۱۲). بیانات.

خامنه‌ای شهید، سیدعلی. (۱۳۸۰/۲/۱۰). بیانات.

خامنه‌ای شهید، سیدعلی. (۱۳۸۱/۷/۳۰). بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم.

خامنه‌ای شهید، سیدعلی. (۱۳۸۴/۶/۸). بیانات.

خامنه‌ای شهید، سیدعلی. (۱۳۸۵/۸/۲۰). بیانات.

خامنه‌ای شهید، سیدعلی. (۱۳۸۵/۴/۲۹). بیانات در دیدار مسئولان و کارگزاران نظام جمهوری اسلامی.

خامنه‌ای شهید، سیدعلی. (۱۳۸۶/۵/۶). بیانات.

خامنه‌ای شهید، سیدعلی. (۱۳۸۸/۶/۸). بیانات در دیدار هیئت دولت.

خامنه‌ای شهید، سیدعلی. (بی‌تا). دیدار با رئیس‌جمهور و هیئت وزیران.

دهخدا، علی‌اکبر. (بی‌تا). لغت‌نامه دهخدا. تهران: مؤسسه لغت‌نامه دهخدا.

راولز، جان. (۱۳۸۳). نظریه عدالت (مترجم: محمدکمال سروریان، مرتضی بحرانی). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (بی‌تا). المفردات فی غریب القرآن. قم: دفتر نشر الکتاب الإسلامی.

شریف رضی، محمد بن حسین. (بی‌تا). نهج‌البلاغه. قم: انتشارات هجرت.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (بی‌تا). کتاب العین (ج۲). قم: انتشارات هجرت.

واعظی، احمد. (۱۳۸۴). نقد و بررسی نظریه‌های عدالت. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله.

مصطفوی، حسن. (بی‌تا). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم (ج۸). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). نظام حقوق زن در اسلام. تهران: انتشارات صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹). یادداشت‌های استاد مطهری (ج۶). تهران: انتشارات صدرا.

مک‌لین، ایان. (۱۳۸۱). فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد (مترجم: حمید احمدی). تهران: نشر میزان.

Merriam, G. & C. (1913). Webster's Revised Unabridged Dictionary. Springfield, MA: G. & C. Merriam.

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

An Analysis of the Structural and Functional Components of the Political System and Islamic State in the Political Thought of the Martyr Leader of the Revolution, Imam Khamenei*

Mohsen Pirbalaei[1] **Najaf Lakzaei**[2]

1. Qom Seminary Student, Qom, Iran (**Corresponding Author**)
shiaboy25@yahoo.com
2. Full Professor, Baqir al-Olum University, Qom, Iran.
nlakzaee@bou.ac.ir

Abstract

This study aims to explain the position of the political system and the Islamic state within the intellectual framework of the Supreme Leader and examines the structural and functional dimensions of Islamic governance. The central issue of the study is to investigate how the model of "religious democracy" differs from secular democracies at the level of the Islamic state model and how it relates to the political system. The research employs a qualitative content analysis of his statements, writings, and overarching strategies, using an interpretive-analytical approach. The findings indicate that, in the thought of Imam Khamenei, religious democracy is a unified and indivisible reality in which the will of the people acquires meaning within the framework of Islamic principles and objectives. From a structural perspective, the findings demonstrate that

* **Cite this Article**: Pirbalaei, M, & Lakzaei, N. (2026). An Analysis of the Structural and Functional Components of the Political System and Islamic State in the Political Thought of the Martyr Leader of the Revolution, Imam Khamenei. *Jurisprudence and Politics, 7*(1), pp. 39-69. https://doi.org/10.22081/ijp.2026.74909.1125

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

▣ **Received:** 2025/08/02 ● **Revised:** 2025/11/01 ● **Accepted:** 2026/01/10 ● **Published online:** 2026/03/29

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

the establishment and continuity of the political system rest on the dual foundations of “security and faith,” while its distinctive elements—including the sovereignty of God, Imamate, the Muslim community (Ummah), and religion—shape the architecture of power. One of the innovative aspects of his thought is the articulation of “guardianship-based boundaries,” which extend beyond conventional geographical boundaries. Furthermore, emphasis on “meritocracy beyond gender and sectarian affiliation” within the managerial network of power constitutes a fundamental component of this structure. From a functional perspective, the role of “absolute guardianship of the Islamic jurist” (Velayat-e Faqih) is not conceptualized as an instrument of dictatorship, but rather as an intelligent mechanism for institutional flexibility, resolving complex political deadlocks, legislating overarching principles, and serving as the focal point for strategic decision-making. The findings further demonstrate that the scope of government responsibilities, through a clear distinction between the public and private spheres, places particular emphasis on the prohibition of intrusive surveillance, respect for personal privacy, and concealment of people's faults. Moreover, the flow of power within this model is structured around an interconnected system of “rights and duties,” in which critical feedback, transparent demands for accountability by elites, freedom of expression within the framework of law, and lawful civil protests serve as guarantees of the system's dynamism and integrity and as strong barriers against authoritarianism, systemic corruption, and conflicts of interest.

Ultimately, within this intellectual framework, the Islamic state constitutes the third stage of the five-stage process of civilization-building and assumes the crucial mission of creating the conditions necessary for the realization of the “New Islamic Civilization” and the attainment of “good and wholesome life” (Hayat-e Tayyibah). This civilization is characterized by social justice, human dignity, and public welfare as the principal indicators of desirable governance, enabling humanity to overcome the challenges of the modern age and attain comprehensive spiritual and material advancement.

Keywords
Political System; Islamic State; Martyr Leader; Religious Democracy; Absolute Guardianship of the Islamic Jurist (Velayat-e Faqih)

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

تحليل المكوّنات البنيويّة والوظيفيّة للنظام السياسيّ والدولة الإسلاميّة في الفكر السياسيّ للقائد الشهيد للثورة، الإمام الخامنئيّ رحمه الله*

محسن بيربالائي[١] نجف لك زائي[٢]

١. طالب في الحوزة العلميّة بقم، قم، إيران (**الكاتب المسؤول**).
shiaboy25@yahoo.com
٢. أستاذ، جامعة باقر العلوم، قم، إيران.
nlakzaee@bou.ac.ir

الملخص

يهدف هذا البحث إلى تبيين مكانة النظام السياسيّ والدولة الإسلاميّة في المنظومة الفكريّة لمقام المرشد الأعلى، ويتناول بالبحث والتحليل الأبعاد البنيويّة والوظيفيّة للحَوْكمة الإسلاميّة. وتتمثّل المسألة المحوريّة لهذا البحث في دراسة كيفيّة تجسيد نموذج «الديمقراطيّة الدينيّة» في مواجهة الديمقراطيّات العلمانيّة على مستوى نموذج الدولة الإسلاميّة، وبيان علاقتها بالنظام السياسيّ. اعتمدت هذه الدراسة على تحليل المحتوى النوعيّ لبياناته ومكتوباته واستراتيجياته الكبرى، بالاستناد إلى مقاربة تفسيريّة تحليليّة. وتُظهر نتائج البحث أنّ الديمقراطيّة الدينيّة في فكر الإمام الشهيد تمثّل حقيقة واحدة بسيطة، تتّخذ فيها إرادة الشعب معناها في إطار المبادئ والغايات الإسلاميّة. تُبيّن النتائج، في الساحة البنيويّة، ضرورة تأسيس النظام السياسيّ واستمراره على أساس ثنائيّة «الأمن والإيمان»، فيما

* **الاستناد إلى هذه المقالة:** بيربالائي، محسن؛ لك زائي، نجف. (٢٠٢٦). تحليل المكوّنات البنيويّة والوظيفيّة للنظام السياسيّ والدولة الإسلاميّة في الفكر السياسيّ للقائد الشهيد للثورة، الإمام الخامنئيّ رحمه الله. الفقه والسياسة، ٧(١)، صص ٣٩-٦٩.

https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.74909.1125

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

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٥/٠٨/٠٢ ● **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٥/١١/٠١ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٦/٠١/١٠ ● **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٦/٠٣/٢٩

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

تشكّل العناصر الخاصّة به، المتمثّلة في حاكميّة الله، والإمامة، والأمّة، والدين، هندسةَ السلطة. ومن أبرز الإسهامات المبتكرة في فكره تبيين «الحدود الولائيّة» التي تُعرَّف بما يتجاوز الحدود الجغرافيّة التعاقديّة، كما أنّ التأكيد على «الجدارة العابرة للنوع الاجتماعيّ والمذهب» في شبكة إدارة السلطة، يُعدّ من الأركان الرئيسة لهذا البناء. وفي التحليل الوظيفي، تم تبيين دور «الولاية المطلقة للفقيه» لا بوصفها أداةً للاستبداد، بل باعتبارها أداةً ذكيّة لتحقيق المرونة، وإيجاد المخرج في الانسدادات (المآزق) السياسيّة المعقّدة، وسنّ المبادئ الكبرى، ومحور الارتكاز في اتّخاذ القرارات الاستراتيجيّة.تُظهر النتائج أنّ نطاق وظائف الدولة، من خلال التمييز الدقيق بين المجال العام والخاص، يؤكّد بصورة خاصّة على «حرمة التجسّس»، و«مراعاة الخصوصيّة الشخصيّة»، و«ستر العيوب». كما أنّ حركة السلطة في هذا النموذج تُرسَم على أساس نظام متبادل ومترابط من «الحقّ والواجب»، بحيث تشكّل التغذية الراجعة النقديّة، والمطالبة الشفّافة من قِبَل النخب، وحرّيّة التعبير في إطار القانون، والاحتجاجات المدنيّة المشروعة قانونًا، ضمانًا لديناميكيّة النظام وسلامته، وحاجزًا متينًا في مواجهة الاستبداد، والفساد المنهجيّ، وتضارب المصالح. وفي نهاية المطاف، تضطلع الدولة الإسلاميّة في هذه المنظومة، بوصفها المرحلة الثالثة من العمليّة الخماسيّة لبناء الحضارة، بمهمّة جسيمة تتمثّل في تهيئة الأرضيّة اللازمة لتحقيق «الحضارة الإسلاميّة الحديثة» وبلوغ «الحياة الطيّبة»؛ وهي حضارة تُعدّ فيها العدالة الاجتماعيّة، والكرامة الإنسانيّة، والرفاه العام، من أبرز مقوّمات الحوكمة الرشيدة، بما يتيح التحرّر من تحدّيات العصر الحديث، وتحقيق الارتقاء المتكامل للإنسان في أبعاده الروحيّة والماديّة.

الكلمات المفتاحية

النظام السياسيّ، الدولة الإسلاميّة، القائد الشهيد، الديمقراطيّة الدينيّة، الولاية المطلقة للفقيه.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

تحلیل مؤلفه‌های ساختاری و کارکردی نظام سیاسی و دولت اسلامی در اندیشه سیاسی رهبر شهید انقلاب، امام خامنه‌ای*

محسن پیربالائی[۱] نجف لک‌زایی[۲]

۱. طلبه حوزه علمیه قم، قم، ایران(**نویسنده مسئول**).
shiaboy25@yahoo.com
۲. استاد تمام، دانشگاه باقرالعلوم، قم، ایران.
nlakzaee@bou.ac.ir

چکیده

این پژوهش با هدف تبیین جایگاه نظام سیاسی و دولت اسلامی در منظومه فکری شهید امام خامنه‌ای، به واکاوی ابعاد ساختاری و کارکردی حکمرانی اسلامی می‌پردازد. مسئله محوری این تحقیق، بررسی چگونگی مدل «مردم‌سالاری دینی» در مقابل دموکراسی‌های سکولار در سطح الگوی دولت اسلامی و نسبت آن با نظام سیاسی است. روش پژوهش در این نوشتار، تحلیل محتوای کیفی بیانات، مکتوبات و راهبردهای کلان ایشان با بهره‌گیری از رویکردی تفسیری-تحلیلی است. یافته‌ها پژوهش نشان می‌دهد که در اندیشه امام شهید، مردم‌سالاری دینی حقیقتی واحد و بسیط است که در آن، اراده مردم در چارچوب مبانی و غایات اسلامی معنا می‌یابد. یافته‌ها در ساحت ساختاری حاکی از ضرورت تأسیس و تداوم نظام سیاسی، بر دوگانه «امنیت و ایمان» بوده و عناصر اختصاصی آن شامل حاکمیت الله، امامت، امت و دین، هندسه قدرت را شکل می‌دهند. یکی از نوآوری‌ها در اندیشه ایشان، تبیین «مرزهای ولایی» است که فراتر

* **استناد به این مقاله:** پیربالائی، محسن؛ لک‌زایی، نجف. (۱۴۰۵). تحلیل مؤلفه‌های ساختاری و کارکردی نظام سیاسی و دولت اسلامی در اندیشه سیاسی رهبر شهید انقلاب، امام خامنه‌ای. فقه و سیاست، ۷(۱)، صص ۳۹-۶۹.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.74909.1125

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۱ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۸/۱۰ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۰/۲۰ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۹

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

از مرزهای قراردادی جغرافیایی تعریف می‌شود؛ همچنین تأکید بر «شایسته‌سالاری فراجنسیتی و فرامذهبی» در شبکه مدیریتی قدرت، از ارکان اصلی این ساختار است. در تحلیل کارکردی، نقش «ولایت مطلقه فقیه» نه به مثابه ابزاری برای دیکتاتوری، بلکه به‌عنوان ابزاری هوشمند برای انعطاف‌پذیری، گره‌گشایی در بن‌بست‌های پیچیده سیاسی، تقنین اصول کلان و مرکز ثقل تصمیم‌گیری‌های راهبردی تبیین شده است. نتایج حاصله نشان می‌دهد که قلمرو وظایف دولت با تفکیک دقیق حریم عمومی و خصوصی، بر «حرمت تجسس»، «رعایت حریم شخصی» و «ستر عیوب» تأکید ویژه‌ای دارد. همچنین جریان قدرت در این الگو، بر پایه نظام متقابل و درهم‌تنیده «حق و تکلیف» ترسیم شده است که در آن، بازخوردهای انتقادی، مطالبه‌گری شفاف نخبگان، آزادی بیان در چارچوب قانون و اعتراضات مدنیِ قانونی، ضامن پویایی و سلامت نظام و سدی مستحکم در برابر استبداد، فساد سیستمی و تضاد منافع است. در نهایت، دولت اسلامی در این منظومه، به‌عنوان مرحله سوم از فرآیند پنج‌گانه تمدن‌سازی، مأموریت خطیر بسترسازی برای تحقق «تمدن نوین اسلامی» و دستیابی به «حیات طیبه» را بر عهده دارد؛ تمدنی که در آن عدالت اجتماعی، کرامت انسانی و رفاه عمومی، شاخصه‌های اصلی حکمرانی مطلوب برای رهایی از چالش‌های عصر مدرن و دستیابی به تعالی همه‌جانبه معنوی و مادی بشر به شمار می‌روند.

کلیدواژه‌ها

نظام سیاسی، دولت اسلامی، رهبر شهید، مردم‌سالاری دینی، ولایت مطلقه فقیه.

مقدمه

یکی از چالش‌های اصلی در فلسفه سیاسی معاصر، ارائه مدلی کارآمد از حکمرانی است که بتواند میان «ارزش‌های قدسی» و «واقعیت‌های عرفی» پیوندی ارگانیک برقرار کند. انقلاب اسلامی ایران با ارائه نظریه ولایت فقیه، گام نخست را در این مسیر برداشت و نظام اسلامی را تشکیل داد؛ اما پرسش مهمتر آن است که دولت اسلامی چگونه می‌تواند در امتداد نظام اسلامی تحقق یابد و چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد. امام شهید با تبیین فرآیند پنج‌گانه تمدن‌سازی (انقلاب، نظام، دولت، جامعه و تمدن)، دولت اسلامی را گلوگاه اصلی تحقق آرمان‌های دینی می‌دانند (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۳/۷). مسئله این پژوهش، واکاوی هندسه قدرت و فرآیندهای ساختاری و کارکردی در منظومه فکری ایشان است تا مشخص شود چگونه می‌توان از یک ساختار اداری به یک دولت تراز اسلامی رسید که در آن عدالت، معنویت و عقلانیت همزمان محقق گردند (صادقی، ۱۴۰۲، ص ۲۰۰).

اهمیت این بحث از آنجا ناشی می‌شود که در دنیای متلاطم کنونی، مدل‌های لیبرال دموکراسی با بحران‌های معنایی و کارکردی روبرو شده‌اند. در چنین شرایطی، بازخوانی اندیشه سیاسی امام شهید به‌عنوان یک فقیه-حاکم که بیش از سه دهه مدیریت کلان یک نظام دینی را بر عهده داشته، می‌تواند الگویی بومی برای «حکمرانی متعالی» ارائه دهد. این موضوع نه‌تنها برای قوام داخلی نظام، بلکه برای جهت‌دهی به «محور مقاومت» و بیداری اسلامی در سطح جهانی حیاتی است.

مسئله اصلی مقاله، تحلیل مؤلفه‌های نظام سیاسی و دولت اسلامی در اندیشه سیاسی رهبر شهید انقلاب است. سؤالات پژوهش عبارتند از: ۱. مؤلفه‌های ساختاری نظام سیاسی چگونه تبیین می‌شوند؟ ۲. فرآیندهای کارکردی در این نظام بر چه مبنایی استوارند؟

روش مورد استفاده در پژوهش، تحلیل محتوای کیفی با رویکردی تفسیری-تحلیلی بر بیانات، مکتوبات و احکام صادره از سوی رهبری شهید است تا کدهای استخراج شده در قالب یک نظام‌واره علمی ارائه گردند.

مفهوم‌شناسی

برای درک دقیق نظام سیاسی در اندیشه امام شهید، لازم است مفاهیم کلیدی «نظام سیاسی»، «دولت اسلامی» و «اندیشه سیاسی» روشن شود.

۱. نظام سیاسی

واژه «نظام» در لغت، از ریشه نظم به معنی قرین کردن چیزی به چیز دیگر (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج۱۲، ص ۵۷۹) و به رشته کشیدن مروارید آمده است. (عمید، ۱۳۶۳، ج۲، ذیل واژه) در مفهوم اصطلاحی، نظام مجموعه‌ای از عناصر است که در ربط معینی با یکدیگر هستند. یک نظام الزاماً دارای اجزا و عناصری است؛ اجزای یک نظام، هر یک دارای خصلت و یا خصوصیتی خاص هستند و آن‌گاه که در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند (در یک ربط سیستمی واقع می‌شوند) خصلت مشترک و یا خصلت ترکیبی آنها متظاهر می‌شود (درخشان، ۱۳۸۹، ص ۸۶).

امام شهید، اسلام را دارای نظام سیاسی دانسته و بر این باورند که در آن حکومتی بر مبانی مقررات اسلامی پیش‌بینی شده است و در اصطلاح و عرف اسلامی، نام حکومت، «ولایت» است (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۱/۶). ایشان نظام را قالبی می‌دانند که محتوای آن اسلام و روش آن مردم‌سالاری است (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۲/۱۸)؛ بنابراین نظام اسلامی تلاقی‌گاه «حق‌الله» و «حق‌الناس» است.

۲. دولت اسلامی

دولت در لغت به معنای گردش ثروت و قدرت است. امام خمینی‌ؒ دولت اسلامی را به اجرا کننده احکام شریعت و عدالت (خمینی، ۱۳۶۱، صص۳۲-۳۳) تعبیر می‌کنند و در اندیشه رهبری، دولت دارای دو معناست: در معنای عام، مرادف با حکومت و شامل کلیه مسئولین دولتی و قوای حاکمیتی اعم از قوه مجریه، قوه قضاییه و قوه مقننه است (خامنه‌ای، ۱۳۹۶/۱۲/۲۴). در معنای خاص، به کارگزاران و قوه مجریه اطلاق می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۶/۷). رهبری شهید دولت اسلامی را نه فقط قوه مجریه بلکه متشکل از

مجموعه نهادها و کارگزاران که عملکرد و جهت گیری اسلامی دارنـد، می‌داننـد. نکتـه نوآورانه در دیدگاه ایشان این است که «دولت اسلامی» را مرحله‌ای می‌دانند کـه در آن تمامی مسئولان، منش و روش خود را با اسلام تطبیق داده باشند؛ بنابراین ایشان معتقدنـد ما هنوز در مسیر رسیدن به دولت اسلامی حقیقی هستیم (خامنه‌ای، ۱۳۹۶/۶/۶).

در اندیشه امام شهید مفهوم نظام سیاسی با مفهوم دولت متفاوت اسـت (خامنـه‌ای، ۱۳۹۵، صص ۴۹۰ و ۴۹۲) و به همین جهت در فرآیند تمدن سازی اسلامی دو مرحله نظام اسلامی و دولت اسلامی را به‌صورت مستقل مطرح می‌کنند (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۳/۷). بحث مردم‌سـالاری دینی در این مقاله در سطح الگـوی دولـت بررسـی شـده اسـت، نـه تنهـا در سـطح کلـی نظام سیاسی.

۳. اندیشه سیاسی

اندیشه سیاسی مجموعه حرکت ذهنی یا علمی است برای کسـب دیـدگاه نسـبت بـه «پدیده‌های سیاسی»، یعنی پرسش از چیستی، ارزش و اهداف پدیده‌های سیاسی و تعیـین مطلوب‌ها و مدل‌های مفهومی بـرای فهـم آنهـا. موضـوعات ایـن اندیشـه شـامل قـدرت، دولت، عدالت، آزادی، حق، و امور مربوط به جامعه سیاسی است. به بیان دیگر، اندیشـه سیاسی حرکت ذهنی بـرای پاسـخ بـه پرسـش‌های بنیـادین دربـاره سیاسـت، ارزش‌هـای سیاسی و اهداف نظام سیاسی است و نه صرفاً مجموعه آرای پراکنده (حسنی، ۱۳۸۶، ص۶۵).

در این تعریف، تمرکز بر «چگونگی مواجهه نظری با پدیدهٔ سیاسی» و «طراحی مدل مفهومی برای تحلیل آن» است و در مقالـه حاضـر پدیـده سیاسـی مـد نظـر همـان «نظـام سیاسی و دولت اسلامی» است که در اندیشه سیاسی امام خامنه‌ای شهید﵀ مـورد بررسـی قرار می‌گیرد.

اندیشه سیاسی در منظومه فکری ایشان پیوندی ناگسستنی بـا «کـلام سیاسـی» و «فقـه سیاسی» دارد. ایشان اندیشـه سیاسـی را ابـزاری بـرای «تـدبیر حیـات طیبـه» می‌داننـد کـه هدفش هدایت انسـان از جامعـه جـاهلی بـه سـوی جامعـه توحیـدی از طریـق عقلانیـت، معنویت و عدالت است.

تحلیل نظام سیاسی

هر نظام سیاسی دارای مبانی و ساختاری ویژه و مستقل است که براساس همان مبانی، اهداف، وظایف و کارکردهای آن تعیین و تبیین می‌شود. نظام سیاسی اسلام نیز همچون دیگر نظام‌های سیاسی از دو بخش اصلی، یعنی ساختار و کارکرد، تشکیل شده است و تمامی اجزای آن در چارچوب این دو بخش تعریف می‌شوند. تفاوت اصلی نظام سیاسی اسلام با دیگر نظام‌ها در نوع تعاریف و نگرش‌هایی است که در ذیل این مفاهیم مطرح می‌شود.

در بخش ساختاری از «ضرورت‌ها و اهداف، عناصر نظام سیاسی، مرزهای سیاسی و شبکه قدرت» و در بخش کارکردی از «مرکز تصمیم گیری، قلمرو اختیارات، جریان یا فرآیند قدرت و بازخوردها» تشکیل می‌شود (لک‌زایی و همکاران، ۱۴۰۳، ص ۱۷).

الف) تحلیل ساختاری

تحلیل ساختاری نظام سیاسی در منظومه فکری حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، تلاشی روش‌مند برای تبیین نسبت میان «ساختار» (نظم سیاسی) و «کارگزار» (امامت و امت) است که بر بنیادهای معرفتی اسلام ناب استوار شده است. این تحلیل تنها به توصیف اجزای کالبدی حکومت نمی‌پردازد، بلکه روح حاکم بر این مناسبات که همان «ولایت» است، را واکاوی می‌کند. در این چارچوب، نظام سیاسی موجودیتی پویا و انقلابی تلقی می‌شود که میان «جوشش انقلابی» و «نظم سیاسی» تضادی نمی‌بیند و بر نظریه «نظام انقلابی» به‌عنوان الگویی ابدی تأکید می‌ورزد (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۱۱/۲۲). این بخش، ساختار اصلی این نظام را در چهار محور کلیدی بررسی می‌کند.

۱. ضرورت تأسیس نظام سیاسی با تأکید بر دوگانه امنیت و ایمان

ضرورت تشکیل نظام سیاسی در اندیشه رهبری شهید از یک خاستگاه هستی‌شناختی و انسان‌شناختی نشأت می‌گیرد که در آن، حیات اجتماعی انسان بدون وجود «یک قدرت و نظام سیاسی» برای اجرای احکام الهی و تأمین نیازهای بنیادین، محکوم به

هرج‌ومرج و انحطاط است (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۱۲/۲۱). این ضرورت در مبحثی به نام امنیت مورد بررسی قرار می‌گیرد که در دو محور کلیدی امنیت دنیوی و امنیت اخروی(ایمان) تبلور می‌یابد (لک‌زایی، ۱۴۰۲، ص ۲۶) که به مثابه دو بال برای پرواز جامعه به سوی تعالی عمل می‌کنند.

امنیت در این دیدگاه، فقط به معنای فقدان جنگ یا نبود تهدید فیزیکی نیست، بلکه به‌عنوان «زیرساخت همه ابعاد زندگی یک جامعه» تعریف می‌شود که بر تمامی شئون شخصی، اجتماعی، عمومی و خارجی سایه افکنده است. (خامنه‌ای، ۱۴۰۱/۷/۱۱). از منظر فقهی و سیاسی رهبر انقلاب، امنیت یک مقوله استثنایی و یکی از بزرگترین نعمت‌های الهی است که در متون قرآنی همپای رهایی از گرسنگی ذکر شده است. ایشان درباره اهمیت امنیت می‌فرمایند:

«امنیت، شعار و وظیفه‌ی اصلی و اساسی شماست و برای زندگی مردم و یک جامعه، گاهی از نان شب واجب‌تر و مهمتر است. خداوند متعال در قرآن کریم در مقام ذکر نعمت‌های بزرگ خود به جامعه، می‌فرماید: «الّذی اطعمهم من جوع و امنهم من خوف»؛ یعنی گرسنگی و ناامنی در مقابل امنیت و راحتی و رفاه قرار دارد؛ اینها دو عنصر مقابل و مهمند» (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۷/۱۵).

اهمیت این عنصر چنان است که در ادبیات ایشان، یکی از اساسی‌ترین و اصلی‌ترین نیازهای یک ملت و یک کشورتوصیف شده است؛ چراکه در فضای ناامنی، نه تلاش علمی ثمر می‌دهد، نه فعالیت اقتصادی به نتیجه می‌رسد و نه نشاط و روحیه‌ای برای پیشرفت باقی می‌ماند (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۷/۱۸).

در هندسه نظام سیاسی اسلام، امنیت مرجعیت ویژه‌ای دارد که با حقوق بنیادین انسان گره خورده است. تحلیل‌های فقهی نشان می‌دهد که در اندیشه ایشان، «اسلام» در دو قالب ایمان و ایدئولوژی، مرجع اصلی امنیت ملی است و سایر مولفه‌ها نظیر «ثبات کشور» و «استقلال»، نقشی مقدمی و بستر ساز برای حفظ این مرجعیت ایفا می‌کنند. به عبارت دیگر، امنیت فیزیکی و سرزمینی باید در خدمت امنیت معنوی و حفظ هویت دینی جامعه باشد. از این منظر، هرگونه اخلال در امنیت، در حقیقت اخلال در مسیر

کمال انسانی است و نظام سیاسی وظیفه دارد با اقتدار، محیط را برای رشد فضایل اخلاقی مهیا کند.

اگر امنیت کالبد نظام سیاسی را تشکیل می‌دهد، ایمان و پیوند با وحی، روح و جهت‌دهنده آن است. ضرورت نظام‌سازی سیاسی با بعثت پیامبران پیوندی ناگسستنی دارد؛ هدف از بعثت تنها بیان احکام نبوده، بلکه ایجاد نظامی سیاسی بوده است که بتواند اهداف بعثت را در قالب برنامه‌ها و مناسبات اجتماعی تحقق بخشد از دیدگاه رهبری شهید، معارف عقیدتی و ارزش‌های اخلاقی بدون وجود «قدرت سیاسی» هرگز در سطح جامعه محقق نخواهند شد؛ چراکه همواره مستکبران و قلدرانی وجود دارند که در برابر حق تسلیم نمی‌شوند و تنها یک اقتدار سیاسی برخاسته از دین می‌تواند آنها را مهار کرده و احکام الهی را که وسیله پیشرفت بشر است، اجرایی کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۱۲/۲۱).

نظام سیاسی مطلوب، الگویی مرکب از «ایمان، علم و عدل» است. ایمان توحیدی در این ساختار، هم در ساخت شخصیت انسان‌ها و هم در قواره عمومی جامعه اثر می‌گذارد و امتداد آن از عمل شخصی تا شکل‌بندی‌های کلان اجتماعی کشیده شده است (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۶/۲). این ضرورت از آنجا ناشی می‌شود که دین در نگاه رهبر شهید انقلاب، فراتر از یک مسئله شخصی و عبادی صرف، راهنمای مدیریت جامعه و حکمرانی است. در واقع، نظام سیاسی برای آن تأسیس می‌شود که «کتاب خدا» حاکم شود «لیحکم بین الناس» و این حاکمیت کتاب، نیازمند ابزار قدرت و تشکیلات اجتماعی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۱۲/۲۱).

رابطه میان امنیت و ایمان در این نظام، یک رابطه تعاملی و متقابل است. بستر درونی امنیت معطوف به ایمان به خداوند و آگاهی از خویشتن است که از آن با عنوان «امنیت هستی‌شناختی» نیز یاد شده است (نورمحمدی، ۱۳۹۴، ص ۱۴۲). بقای ایمان در جامعه منوط به وجود امنیتی است که اجازه تفکر و عمل صالح را به آحاد مردم بدهد و از سوی دیگر، امنیتی که بر پایه ایمان و باورهای ملی استوار نباشد، شکننده و فاقد پایداری است. در واقع، حفظ نظام اسلامی که مظهر حاکمیت ایمان است، خود بزرگترین وظیفه امنیتی

تلقی می‌شود؛ چراکه بدون این نظام، اسلام حفظ نخواهد شد و بـدون اسـلام، هویـت و بقای واقعی ملت تأمین نمی‌شود.

۲. عناصر نظام سیاسی: از ارکان عمومی تا مولفه‌های اختصاصی اسلام

ساختار نظام سیاسی در اندیشه رهبری شهید، تلفیقی از عناصر عمومی مورد قبـول در دانش سیاسی و عناصر اختصاصی و مبنایی اسلام است. این عناصر در یک پیوند طبیعی، هویـت «مردم‌سـالاری دینـی» را شـکل می‌دهنـد(خامنـه‌ای، ۱۳۸۰/۳/۱۴) کـه در آن، حـق حاکمیت الهی از مجرای اراده مردم و در چارچوب ضوابط اسلامی اعمال می‌شود.

نظام سیاسی ایران همچون هر دولت-کشور دیگری، بر عناصری همچـون سـرزمین، جمعیت، حکومت و حاکمیت استوار است. سرزمین به‌عنوان گستره مادی برای سکونت جمعیت و اعمال قدرت، در قانون اساسی جمهـوری اسـلامی ایـران بـه رسـمیت شـناخته شده و حفظ تمامیت ارضـی از اصـول خلل‌ناپـذیر آن اسـت (فتحی و کوهی، ۱۳۹۷، ص ۱۶). جمعیت در این نظام سیاسی، علاوه بر مجمعی از شـهروندان، بـه مثابـه «پشـتوانه نظـام» و رکن اصلی پیشرفت و تولید قدرت در نظر گرفته می‌شود که حضور و تلاش آنها حـلّال مشکلات کشور و ضامن بقای جمهوری اسلامی است (خامنه‌ای، ۱۳۹۱/۷/۱۹، ۱۳۹۱/۵/۳).

حاکمیت در یک نظام از منظر حقوق عمومی، به معنای حـق انحصـار قـدرت مطلـق برای اداره کشور است، اما در اندیشه رهبری شـهید، چـون مسـائل اجتمـاعی و وظـایف مهمّ جامعه‌سازی و تمدّن‌سازی در اسلام وجود دارد، لذا اسلام به مسئله‌ی حاکمیّت هـم اهتمام دارد. نمیتوان فرض کرد که اسلام نظم اجتماعی را به یک شکلی مطالبه کنـد امّـا مسئله‌ی حاکمیّت و ریاسـت دیـن و دنیـا را در آنجـا مشـخّص نکنـد (خامنـه‌ای، ۱۴۰۰/۸/۲). حکومت در این نگاه، چهـار ویژگـی دارد: ناشـی از حاکمیـت الهـی اسـت، بـا انتخـاب شهروندان شکل می‌گیرد، در چارچوب موازین اسلامی عمل می‌کند و سازوکاری برای تحقق حاکمیت خدا در تدبیر امور اجتماعی است (مهاجرنیا، ۱۴۰۰، ص ۱۸).

تمایز بنیادین نظام سیاسی در اندیشه رهبری، در عناصر اختصاصی آن نهفته است که هندسه قدرت را از مدل‌های سکولار متمایز می‌کند.

رکن اصلی و استخوان‌بندی اختصاصی این نظام، توحید است. در این دیدگاه، هیچ قدرتی، هیچ ثروتی و حتی هیچ تدبیری به خودیِ خود حق تصمیم‌گیری درباره سرنوشت انسان‌های دیگر را به کسی نمی‌دهد؛ این حق منحصراً متعلق به خداوند است (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۱/۲۵). توحید در عرصه سیاسی به معنای نفی هرگونه سلطه غیرخدا و طاغوت (باقری، کمالی‌زاده، ۱۴۰۰، ص ۵۵) و اختصاص قانون‌گذاری به پروردگار است. اعتقاد به یگانگی خدا باعث می‌شود که مشروعیت حاکمیت تنها از طریق انتساب به اراده الهی حاصل شود.

عنصر دیگر امامت و ولایت است که رشته پیوند میان ولی جامعه با اُمّت است. امامت در اندیشه رهبری یک پیشاهنگی و پیش‌قراولی در مسیری است که امت حرکت می‌کند. امام، رهبری عالمانه و دلسوزانه‌ای است که رشته پیوند آحاد جامعه را فراهم کرده و به دین جهت می‌دهد و با آحاد مردم دارای پیوندهای محبت‌آمیز و عاطفی و فکری و عقیدتی است (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۱/۶). ایشان درباره نظام سیاسی مبتنی بر ولایت می‌فرمایند:

«معنای آن(ولایت)، این است که در نظام سیاسی اسلام، آن کسی که در رأس قدرت قرار دارد و آن کسانی که قدرت حکومت بر آنها در اختیار اوست، ارتباط و اتّصال و پیوستگی جدایی ناپذیری ازهم دارند. این، فلسفه سیاسی اسلام را در مسئله حکومت برای ما معنا میکند. . . حقیقت ولایت الهی این است: ارتباط با مردم» (خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۲/۶).

امامت به مثابه «زمام دین» و «نظام مسلمین» است که بدون آن، جامعه مسلمانان فاقد انسجام و استحکام خواهد بود. در عصر غیبت، این مسئولیت در قالب «ولایت فقیه» تبلور می‌یابد که به‌عنوان ستون فقرات ساختار سیاسی، ضامن عدم انحراف نظام از مسیر اهداف توحیدی و عقلانیت دینی است.

عنصر بعدی، اُمت است که جامعه‌ای فراتر از نسبت شهروندی را تشکیل می‌دهد. مفهوم امت در اندیشه رهبری، بر پایه همریشگی معنوی و پیوندهای مختلف با امام جامعه شکل می‌گیرد (خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۱/۶)، و فقط مرزهای جغرافیایی یا خونی امت

محسوب نمی‌شوند، بلکه اُمت به معنای جامعه معتقدان است که با اراده زندگی مشترک تحت قواعد قرآنی پدید می‌آید. اُمت در این نظام سیاسی، جدا و منقطع از آن نیستند؛ نظام ولایت و نظام پیوستگی است. این، خاصیّت نظام ولایت است (خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۲/۶). آنچه امت را می‌سازد، نه یک وضع سیاسی انسجام‌یافته به معنای سنتی، بلکه اراده‌ای است که در پرتو قواعد الهی شکل گرفته است. در این نگاه، مردم (امت) مسئولیت دارند براساس باورهای توحیدی خود در امور سیاسی دخالت کنند و از انفعال بپرهیزند.

رکن دیگری که دارای جامعیت بوده و قلمروی است که سیاست و حکومت را در دل خود جای داده است، دین اسلام است. اسلامِ مورد نظر رهبری، دینی است که برای تمام ابعاد زندگی برنامه دارد و تفکیک آن از سیاست را خروج از تفکر اصیل اسلامی می‌داند (باقری، کمالی زاده، ۱۴۰۰، ص ۶۳). قوانین جاری در نظام باید بر پایه موازین اسلامی باشد تا مشروعیت آن حفظ شود. این دین‌مداری نه به معنای تحجر، بلکه به معنای استفاده از علوم و فنون بشری در جهت تحقق اهداف متعالی اسلام است.

۳. تبیین مرزهای ولایی در مقابل مرزهای جغرافیایی

یکی از عمیق‌ترین و پیچیده‌ترین بخش‌های تحلیل ساختاری نظام سیاسی در اندیشه امام شهید، بازتعریف مفهوم «مرز» و «هویت ملی» در پرتو جهان‌بینی اسلامی است. در حالی که نظام‌های سیاسی مدرن بر مرزهای جغرافیایی سخت و ناسیونالیسم استوارند، اندیشه ولایی رهبری، افقی تمدنی و فراملی را ترسیم می‌کند که در آن «هویت امت اسلامی» بر «ملیت» پیشی می‌گیرد (خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۴/۱۶).

مرزهای جغرافیایی اگرچه برای نظم بین‌المللی و اداره فیزیکی کشورها محترم و قانونی هستند، اما نمی‌توانند حقیقت و هویت واحد امت اسلامی را تغییر دهند. مسئله امت اسلامی فراتر از ملیت است و نباید اجازه داد طراحی‌های دشمنان برای دامن زدن به اختلافات مذهبی و قومی، پیوند معنوی مسلمانان را بگسلد. این نگاه برخاسته از یک اصل قرآنی است که وحدت را نه یک تاکتیک سیاسی، بلکه یک اصل از اصول اسلام می‌داند (خامنه‌ای، ۱۴۰۳/۶/۲۶).

راهبردی‌ترین تجلی مرزهای ولایی در اندیشه سیاسی رهبری، شکل‌گیری و حمایت از «محور مقاومت» است(خامنه‌ای، ۱۴۰۲/۱/۱). این محور تنها یک ائتلاف سیاسی یا نظامی متعارف نیست، بلکه به مثابه هسته اولیه یک «تشکیلات تمدنی-هویتی» شناخته می‌شود که فراتر از مرزهای قراردادی، جبهه‌ای واحد در برابر استکبار تشکیل داده است. مقاومت اسلامی در این چارچوب، راهبردی برای احیای تمدن نوین اسلامی است که با تکیه بر «وحدت کلمه» و «اطاعت از رهبری الهی»، پویایی تمدنی را برای ملت‌های مسلمان به ارمغان می‌آورد. این مرزهای ولایی، حصارهای استبداد و نفوذ غرب را ویران کرده و راه را برای حاکمیت ارزش‌های دینی در سطح منطقه و جهان هموار می‌سازند. تشکیل «امت واحده اسلامی» هدف نهایی بیداری اسلامی است.

رهبر انقلاب با طرح مفهوم «هندسه جدید قدرت جهانی»، معتقدند که جهان در دوران گذار قرار دارد و در این نظم نوین، بازیگرانی پیروز خواهند بود که بتوانند مولفه‌های قدرت سخت و نرم خود را در قالب «قدرت هوشمند» تجمیع کنند (مظفری نیکو، اشرفی، ۱۴۰۳، ص ۹۷). در این هندسه، مرزهای ولایی به ایران این امکان را می‌دهد که با تقویت بازیگران غیردولتی همسو (مانند حزب‌الله، حشدالشعبی، انصارالله و کتائب) و استفاده از ظرفیت‌های هویتی-فرهنگی، موقعیت راهبردی خود را تثبیت کرده و تهدیدات امنیتی را در خارج از مرزهای جغرافیایی مهار کند (مظفری نیکو، اشرفی، ۱۴۰۳، ص ۱۰۹). این رویکرد، مرزهای امنیتی ایران را تا مدیترانه و باب‌المندب گسترش داده است، بدون آنکه قصد دست‌اندازی به خاک کشوری را داشته باشد؛ چراکه این گسترش از جنس «نفوذ معنوی» و «وحدت آرمانی» است.

۴. شبکه قدرت با تمرکز بر شایسته‌سالاری و جایگاه اقشار

در شبکه قدرت، به سه بحث؛ شرایط به‌کارگیری کارگزاران مسلمان، شرایط به‌کارگیری کارگزاران غیرمسلمان و شرایط به‌کارگیری کارگزاران زن پرداخته می‌شود (لک‌زایی، ۱۴۰۳، ص ۱۱).

توزیع قدرت در نظام سیاسی از دیدگاه رهبری شهید بر پایه «عدالت» و

«شایسته‌سالاری» استوار است. در این ساختار، قدرت نه به مثابه یک طعمه برای ثروت‌اندوزی یا اشرافی‌گری، بلکه به‌عنوان امانتی الهی برای خدمت به مردم تعریف می‌شود. ایشان دراین باره می‌فرمایند: «قدرت به خودی خود نه نعمت است، نه نقمت؛ اگر برای خدا و برای خدمت شد، نعمت است؛ اگر برای دستاوردهای مادی و ارضای هوس‌های انسانی شد، می‌شود نقمت (خامنه‌ای، ۱۳۸۴/۵/۱۲) شبکه قدرت در دولت اسلامی باید به‌گونه‌ای طراحی شود که شایسته‌ترین افراد در راس هندسه حکمرانی قرار گیرند (خامنه‌ای، ۱۳۷۴/۱۲/۱).

در اندیشه رهبری، شایسته‌سالاری جان اندیشه قرآن و سیره علوی است. رسیدن به مقامات مؤثر در سلسله‌مراتب حکومتی نباید تابع وابستگی‌های فامیلی، ثروت، یا نفوذ بیگانگان باشد، بلکه باید دقیقاً براساس «صلاحیت‌ها» صورت پذیرد. ایشان بارها نسبت به آفت اشرافی‌گری و مال‌اندوزی مسئولان هشدار داده و تأکید کرده‌اند که مسئولین باید از میان مردم و برای مردم باشند. از نظر ایشان، تکیه بر ثروت و قدرت برای کسب مسئولیت، از خطرهای بزرگ برای انقلاب است (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۳/۱۴).

شاخص‌های شایستگی در شبکه قدرت اسلامی عبارتند از:

ایمان، تقوا، انقلابی‌گری و شجاعت: مسئول باید یک انسان مؤمن؛ دارای حد اعلای تقوا و فداکاری در راه دین؛ بی‌رغبت نسبت به مطامع دنیوی؛ تجربه شده و امتحان داده در همه میدان‌های اسلامی باشد (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۳/۳۰). مسئول باید انقلابی و شجاع (خامنه‌ای، ۱۳۷۴/۱۲/۱) و امین و درستکار (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۴/۶) باشد و توانایی حفظ قدرت ملت در سایه ارزش‌های انقلابی را داشته باشد و ترسی از دشمن نداشته باشد.

علم و دانش و تخصص: هر مسئولی در حیطه مسئولیتی خود می بایست علم و دانش و تخصص آن مسئولیت را داشته باشد و از علوم و فنون برای حل مشکلات و دوری از تصمیمات غیرعلمی استفاده کند. امام شهید با الگوگیری از شایسته‌سالاری امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: «. . . تجربه شده و امتحان داده در همه میدان‌های اسلامی: میدان‌های خطر؛ میدان‌های علم و دانش؛ میدان قضاوت و امثال اینها» (خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۳/۳۰) باشد.

نگاه رهبر انقلاب به جایگاه زنان در شبکه قدرت، نگاهی متوازن و شایسته‌سالارِ مبتنی بر کرامت انسانی و نفی الگوهای ابزاری غرب است. در اندیشه ایشان، هیچ تفاوتی میان زن و مرد در عرصه‌های فعالیت اجتماعی وجود ندارد. ایشان دراین‌باره می‌فرمایند:

«[در] مسئله‌ی مشاغل اجتماعی و مدیریّت‌ها. . . مسئله‌ی جنسیّت مطرح نیست. در مدیریّتهای گوناگون، مشاغل گوناگون اجتماعی و دولتی، حضور زنان هیچ محدودیّتی ندارد. اینجا ملاک، شایسته‌سالاری است. باید شایستگی را نگاه کرد. هیچ ترجیحی اینجا وجود ندارد، هیچ محدودیّتی هم در این زمینه‌ها وجود ندارد؛ یعنی نظر اسلام این است. بحث، بحث شایسته‌سالاری است» (خامنه‌ای، ۱۴۰۲/۱۰/۶).

با این حال، در فقه سیاسی ایشان، برخی محدودیت‌ها صرفاً در مناصب «ولایت عامه» (مانند رهبری یا قضاوت) مطرح شده است (خامنه‌ای، ۱۳۶۰/۴/۶)، هرچند ایشان تأکید دارند که این احکام فقهی سخن آخر نیست و ممکن است با تحقیق فقهای ماهر، ابعاد جدیدی استنباط شود. ایشان «عدالت در خانه و جامعه» را نخستین حق زن دانسته و بر احیای حقوق مادی و معنوی او در ساختار نظام تأکید دارند (خامنه‌ای، ۱۴۰۴/۹/۱۲).

نظام سیاسی در اندیشه رهبری، اقلیت‌های دینی و مذهبی (اهل سنت) را نه عناصر جدا، بلکه بخشی از پیکره واحد ملت می‌داند. در این منظومه، حقوق اقلیت‌ها نه امتیازی تحمیلی، بلکه حق شهروندی اصیل و تثبیت‌شده است (داودی‌پور، ۱۴۰۴/۸/۱۹). ایشان ایران را کشوری با پیشینه دیرینه همزیستی اقوام و مذاهب توصیف کرده و تأکید دارند که اقلیت‌ها در تفکر اسلامی، بخشی از امت محسوب می‌شوند. حضور در نهادهای عالی مانند مجلس خبرگان و سطوح مدیریتی، بیانگر تحقق عملی نگاه عادلانه رهبری به تنوع مذهبی در ایران است (داودی‌پور، ۱۴۰۴/۸/۱۹).

۵. ترکیب تمدنی در ساختار نظام سیاسی

تحلیل ساختاری نظام سیاسی در اندیشه رهبری شهید نشان می‌دهد که این نظام، یک «ترکیب هوشمندانه» از آرمان‌های وحیانی و واقعیت‌های زمانه است. این ساختار با

قرار دادن «الله» در کانون حاکمیت و «مردم» در مرکزیت فعلیت‌بخشی به قدرت، مدلی از حکمرانی را ارائه می‌دهد که نه به دموکراسی‌های مادی‌گرای غربی شباهت دارد و نه به تئوکراسی‌های سنتی و صلب.

ضرورت تأسیس این نظام از نیاز بنیادین بشر به «امنیتِ آمیخته با ایمان» سرچشمه می‌گیرد که در آن قدرت سیاسی ابزاری برای تأمین عدالت و رشد معنوی است. عناصر این نظام، از سرزمین و جمعیت گرفته تا امامت و امت، در یک شبکه ولایی به هم متصل می‌شوند که مرزهای آن به جغرافیای طبیعی محدود نمانده و افق‌های دوردست تمدنی را در قالب محور مقاومت جستجو می‌کند. در نهایت، پویایی این ساختار در شبکه قدرتی نهفته است که با تکیه بر «شایسته‌سالاری»، راه را برای حضور خلاقانه زنان، نخبگان و تمامی اقشار جامعه باز می‌گذارد تا با حفظ مرزهای هویتی، در جهت تحقق «تمدن نوین اسلامی» گام بردارند. این نظام، همچون پدیده‌ای زنده، همواره دارای انعطاف و آماده تصحیح خطاهای خویش است، اما از ارزش‌های الهی که با ایمان دینی مردم آمیخته است، هرگز فاصله نمی‌گیرد (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۱۱/۲۲). این ساختار، نه تنها برای ایران، بلکه به‌عنوان الگویی برای دنیای اسلام، داعیه‌دار پیوند عقلانیت، معنویت و اقتدار است.

ب) تحلیل کارکردی

تحلیل کارکردی نظام سیاسی در اندیشه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، تلاشی روش‌مند برای تبیین نسبت میان ساختارها، اهداف و نتایج عملی است که دولت اسلامی در مقام اداره جامعه با آنها روبروست. این تحلیل بر این پیش‌فرض استوار است که نظام سیاسی یک موجودیت پویاست که برای حفظ بقا و ارتقای کارآمدی خود، نیازمند بازتعریف روابط میان ارکان قدرت و جامعه مدنی است. در اندیشه سیاسی ایشان، نظام اسلامی نه یک ساختار صلب و تغییرناپذیر، بلکه سیستمی با قابلیت انعطاف‌پذیری روشمند در چهارچوب ارزش‌های دینی است که هدف آن تحقق عدالت و رشد همه‌جانبه انسان است. در ادامه، چهار محور اصلی از این تحلیل کارکردی در حوزه‌های تصمیم‌گیری،

قلمرو وظایف، فرآیند قدرت و سازوکارهای بازخورد واکاوی می‌شوند.

۱. مرکز تصمیم‌گیری: تلاقی اراده الهی و حاکمیت ملی

در تحلیل کارکردی هر نظام سیاسی، شناسایی کانون نهایی تصمیم‌گیری و مکانیسم حل منازعات ساختاری از اهمیت بنیادین برخوردار است. در اندیشه امام شهید، مرکز تصمیم‌گیری در نظام اسلامی بر الگویی منحصربه‌فرد استوار است که میان «ولایت» به‌عنوان قطب‌نمای ارزشی اسلام و «مردم‌سالاری» به‌عنوان بستر اجرایی، پیوندی الهی–مردمی برقرار می‌کند و مفهوم مردم‌سالاری دینی را تشکیل می‌دهد که حقیقتی واحد و بسیط است. ایشان در این باره می‌فرمایند:

«آن چیزی که نمودار ملّت ایران است، در مسؤولان کشور تجلّی و ظهور پیدا کرده است. در واقع، مسؤولان کشور، مظهر رسمی و کامل تفکّر ملّت ایرانند. این، نکته بسیار مهمّی است. مردم در همه مراحل، با نظام سیاسی جمهوری اسلامی، احساس پیوستگی و جوش‌خوردگی می‌کنند. با یکدیگر جوش خورده‌اند، با همند، جدایی‌ناپذیرند. نظام سیاسی اسلام، قدرت خود را از این گرفته است. حقیقت ولایت الهی این است: ارتباط با مردم» (خامنه‌ای، ۱۳۷۶/۲/۶).

در شرایط عادی، فرآیند تصمیم‌گیری در نظام اسلامی از طریق نهادهای قانونی و منتخب مردم (قوای سه‌گانه) جریان می‌یابد. اندیشه رهبری بر این اصل استوار است که در امور اجرایی، رهبری نباید مستقیماً وارد میدان شود، مگر در مواردی که حرکت کلی نظام با خطر انحراف مواجه گردد (خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۲/۲۲). در واقع، در وضعیت ثبات، وظیفه اصلی رهبری «مهندسی نظام» و دیده بانی حرکت کلی به سمت آرمان‌هاست (خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۳/۱۴)، در حالی که تصمیمات عادی و اجرایی بر عهده مسئولان قانونی است.

اما در شرایط اختلافی یا زمانی که سیستم با بن‌بست‌های قانونی و تزاحم مصالح روبرو می‌شود و سلسله مراتب قانونی خود را طی کرده و در نهایت به رهبری منتهی می‌شود، جایگاه رهبری به‌عنوان «مرجع حل معضلات» برجسته می‌گردد. این جایگاه، کارکردی گره‌گشا دارد که مانع از فلج شدن دستگاه اجرایی کشور می‌شود. در این

شرایط، رهبری با استفاده از سازوکارهایی نظیر مشورت با مجمع تشخیص مصلحت نظام، مسیر را برای تداوم فعالیت‌های قانونی هموار می‌سازد (خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۹/۲۶)

با توجه به اینکه در اندیشه رهبری معظم، قانون‌مداری اصل بنیادین به‌شمار می‌آید، مرکز تصمیم‌گیری در نظام اسلامی براساس قانون تعیین شده است. با این حال، در شرایط بروز اختلاف یا خطر انحراف، چنانچه موضوع از مجاری قانونی خود عبور کرده و به مقام ولایت و رهبری ارجاع داده شود، تصمیم نهایی و فصل‌الخطاب بر عهده مقام ولایت و رهبری خواهد بود.

۲. قلمرو و گستره وظایف نظام سیاسی: مرزبندی حریم عمومی و خصوصی

موضوع حریم خصوصی و تفکیک آن از حریم عمومی از مهمترین موضوعات حقوقی در هر نظام سیاسی است و هر سیستمی با توجه به مبانی شکل دهنده قوانین و مقررات، چارچوب‌های خاصی را برای این موضوع در نظر می‌گیرد. یکی از دقیق‌ترین بخش‌های تحلیل کارکردی در اندیشه امام شهید، تعیین حدود مداخله نظام در زندگی شهروندان است. لذا ایشان معتقد به آزادی بوده و تأمین حقوق شهروندی در مسائل اجتماعی را ریشه‌دار و دارای مبنای دینی می‌دانند (خامنه‌ای، ۱۳۸۲/۵/۱۵). معظم له در فتاوا، کشف عیوب و تجسس را حرام دانسته و در توصیه‌هایشان به مسئولان قوه قضاییه و مجریه و مطبوعات توصیه کردند مراقب باشند در مبارزه با فساد ضمن حفظ آبروی افراد به کسی ظلم نشود (خامنه‌ای، ۱۳۸۰/۹/۲۵). ایشان در این‌باره می‌فرمایند:

«مسئولان باید امنیت و حریم داخلی مردم و کشور را حفظ کنند. تعرض به امنیت و حریم داخلی مردم «حرام شرعی» است و نباید انجام شود. متصدیان کار در دستگاه‌های دولتی و قضایی مراقبت کنند تا حریم داخلی زندگی مردم و اسرار آنها محفوظ بماند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۱/۲۰)

ایشان در فتوای خود به‌صراحت اعلام می‌کنند که «گرفتن فیلم و عکس مخفیانه شرعاً حرام و انتشار آن حرام دوم است». این دیدگاه، مرزی روشن و قاطع میان «نظارت حاکمیتی با هدف تأمین امنیت» و «مداخله در زندگی شخصی افراد» ترسیم می‌کند.

چنین تفکیکی بر قواعدی همچون وجوب ستر عیوب و حرمت تجسس استوار است و بر این اساس، دولت اسلامی موظف به رعایت حریم خصوصی اشخاص است. البته این اصل استثناهایی نیز دارد؛ بدین معنا که در مواردی مانند تهدید امنیت ملی، توطئه علیه جان مردم یا جاسوسی برای بیگانگان، مصلحت عمومی بر حق فردی ترجیح داده می‌شود و درنتیجه، صیانت از حریم عمومی می‌تواند حریم خصوصی را تحت‌الشعاع قرار دهد. با این همه، معظم‌له ورود به حریم خصوصی را تنها در چارچوب مجوزهای قانونی مجاز می‌دانند.

در حریم عمومی، نظام سیاسی وظیفه دارد محیطی مساعد برای رشد فضایل اخلاقی و تحقق عدالت برقرار کند. (اصل سوم قانون اساسی) مبارزه با فساد در دستگاه‌های حکومتی، جلوگیری از ظلم و صیانت از امنیت روانی جامعه که از کارکردهای اصلی نظام در این قلمرو است. در این حوزه، دولت به‌عنوان «خادم مردم» موظف به تأمین زیرساخت‌های مادی و معنوی پیشرفت است که مقدمه اصلی آن ایجاد امنیت عمومی است.

در فقه، ملاک حریم خصوصی معمولاً به ستر و عدم اشراف دیگران و توقع عرفیِ عدم دخالت برمی‌گردد. اگر حریم از دید عموم پوشیده باشد و عرفاً محل اختصاصی فرد محسوب شود، می‌توان برای آن نوعی حریم خصوصی قایل شد. اما اگر در معرض دید عموم باشد یا در فضای عمومی باشد، قوت حریم خصوصی کاهش پیدا می‌کند.

طبق اندیشه رهبری شهید و به صراحت ماده هفتم فرمان هشت ماده‌ای امام﵀ (خمینی، ۱۳۶۱/۹/۲۴) و قانون اساسی و قوانین عادی جرائمی مانند جاسوسی برای بیگانه یا توطئه علیه امنیت مردم که در فصل اول کتاب تعزیرات احصاء شده است از قاعده ستر تبعیت نمی‌کند و همان‌گونه قانون اساسی مجوز داده است این جرائم قابل پیگیری هستند و مشمول چشم پوشی نمی‌شوند.

۳. جریان و فرآیند قدرت: تلازم حق و تکلیف و نفی استبداد

در تحلیل کارکردی فرآیند قدرت، اندیشه امام شهید بر مدل تلازم حق و تکلیف استوار است. این مدل، قدرت را از یک ابزار تحمیلی و یک‌سویه، به یک میثاق متقابل

میان حاکم و مردم تبدیل می‌کند که ریشه در خطبه ۲۱۶ نهج‌البلاغه دارد:

«در مورد مردمی بودن حکومت، حقّ متقابل میان مردم و میان حاکم؛ «وَ لَکُم عَلَیَّ مِنَ الحَقِّ مِثلُ الَّذی لی عَلَیکُم»؛ می‌فرماید همان مقداری که من به گردن شما حق دارم شما [هم] به گردن من حق دارید؛ مردمی بودن نظام اسلامی این است» (خامنه‌ای، ۱۴۰۳/۴/۵).

در حکومت‌های استبدادی، قدرت ناشی از قهر و غلبه است و حاکم خود را تنها صاحب حق و مردم را تنها مکلف به اطاعت می‌بیند. اما در اندیشه رهبری، هر حقی، تکلیفی را در پی دارد و هیچ حق یک‌جانبه‌ای وجود ندارد. جریان قدرت در دولت اسلامی یک فرآیند دوطرفه است یعنی قائده هرم (مردم)، از حکومت و رأس هرم (رهبری) حمایت کرده و مقبولیت خود را ابراز می‌دارند و در مقابل، حکومت و رأس هرم حاکمیت خود را اعمال می‌نماید که همان مفهوم مردم‌سالاری دینی و جمهوری اسلامی است. ایشان در این باره می‌فرمایند:

«هر دو کلمه‌ی «جمهوری» و «اسلامی» وابسته‌ی به انتخابات است. «جمهوری» یعنی مردم‌سالاری، یعنی حاکمیّت کشور به دست مردم. خب مردم چه جوری در حاکمیّت دخالت کنند؟ هیچ راهی بجز انتخابات وجود ندارد. اگر انتخابات در کشور نباشد، یا دیکتاتوری است یا هرج‌ومرج و ناامنی است. انتخابات آن مسیر صحیحی است که مردم میتوانند به وسیله آن و از آن مسیر، حاکمیّت ملّی را، مردم‌سالاری را، جمهوریّت را در کشور تأمین کنند. این، مسئله‌ی جمهوریّت. انتخابات می‌تواند ولیّ‌فقیه در کشور انتخاب بکند و به وجود بیاورد، یعنی اسلامیّت را تأمین کند. انتخابات میتواند نمایندگانی را در مجلس شورای اسلامی مستقر کند که طبق مقرّرات اسلامی و معارف اسلامی، برای مدیریّت کشور قوانین تدوین کنند؛ پس بنابراین، هم جمهوریّت و هم اسلامیّت، متّکی به انتخابات است؛ بنابراین، در نظام جمهوری اسلامی، انتخابات ضروری است» (خامنه‌ای، ۱۴۰۲/۱۰/۲).

یکی از محورهای برجسته در اندیشه ایشان، نفی تهمت استبداد از ولایت مطلقه فقیه است. ایشان استدلال می‌کنند که اگر فقیه عادل است، نمی‌تواند مستبد باشد و اگر

مستبد شد، به دلیل خروج از عدالت، خود به خود از مقام ولایت ساقط می‌گردد (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۶/۱۷). جریان قدرت در اینجا نه براساس میل شخصی، بلکه براساس مصلحت عمومی هدایت می‌شود.

۴. فرآیند بازخورد: سازوکارهای اصلاحی و مرزهای اعتراض

کارآمدی یک نظام سیاسی در گرو قدرت پردازش بازخوردهاست. اندیشه رهبری شهید، بازخوردهای منفی (اعتراض و نقد) را بخشی از فرآیند تکاملی نظام و فریضه نهی از منکر دانسته و برای اصلاح لازم می‌دانند. (خامنه‌ای، ۱۳۹۷/۶/۱۵)، ایشان به مسئولین توصیه می‌کنند که برای شنیدن نقد، سینه گشاده و روی باز و گوش شنوا داشته باشند (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۶/۱۶).

مردم‌سالاری دینی در این نگاه، به معنای مشارکت فعال مردم در تمامی مراحل است. ایشان معتقدند که مردم باید حق سؤال و نقد داشته باشند و حاکمان نباید خود را از نصیحت مردم بی‌نیاز بدانند. راهپیمایی‌ها و تجمعات مسالمت‌آمیز، اگر با هدف اصلاح و بیان مطالبات باشد، نه تنها تهدید نیست بلکه از برکات نظام است. ایشان بر این باورند که حتی معترضانی که دچار سوءتفاهم شده‌اند، اگر «خیرخواه اجتماعی» باشند، باید صدایشان شنیده شود.

در عین حال، برای حفظ ثبات جامعه، مرزهای فقهی دقیقی میان اعتراض مدنی و اقدام علیه امنیت ترسیم شده است. این تفکیک براساس ابزار مورد استفاده و انگیزه اقدام صورت می‌گیرد. اقدام علیه امنیت ملی را می‌توان در سه عنوان فقهی «محاربه» و «بغی» و «اِفساد فی الارض» تبیین نمود که هر سه مخل به امنیت ملی بوده و می‌بایست با آن مقابله کرد.

ایشان تأکید دارند که نظام باید میان اعتراض ناشی از فشار معیشتی یا نقد عملکرد با آشوب هدایت‌شده توسط دشمن تمایز قایل شود. ایشان با تأکید بر اینکه «اعتراض بجا است اما اعتراض غیر از اغتشاش است»، گفتند: مسئولان باید با معترض حرف بزنند اما حرف زدن با اغتشاشگر فایده‌ای ندارد بلکه باید او را سر جای خود نشاند. » (خامنه‌ای،

۱۴۰۴/۱۰/۱۳). در ایـن تحلیـل کـارکردی، بـازخورد مثبـت (حضـور در انتخابـات و راهپیمایی‌های حمایتی) مایه تقویت اقتدار نظام و بازخورد منفی (نقد و اعتراض قـانونی) مایه اصلاح و جلوگیری از انحراف ساختاری تلقی می‌شود.

تحلیل کارکردی نظام سیاسی در اندیشـه امـام شـهید، مـدلی از حاکمیـت را ترسـیم می‌کند که در آن «کارآمدی» بـا «مشـروعیت الهـی» و «مقبولیـت مردمـی» گـره خـورده است. مرکز تصمیم‌گیری در این نظام با بهره‌گیری از ولایت مطلقه، بن‌بست‌های اجرایی را می‌شکند؛ قلمرو وظایف با احترام به حریم خصوصی، آزادی‌های مشـروع را تضـمین می‌کند؛ جریان قدرت با نفی استبداد و تکیه بر تلازم حق و تکلیف، رابطـه‌ای عـاطفی و ایمانی میان مردم و رهبری می‌سـازد؛ و در نهایـت، فرآینـد بـازخورد بـا مرزبنـدی میـان اعتراض و معارضه مسلحانه، راه را برای اصلاح مستمر نظام بدون فروپاشی امنیتی هموار می‌سازد. این الگوی مردم‌سالاری دینی، پاسخی بـومی و کـارکردی بـه نیازهـای جامعـه مدرن اسلامی در جهان معاصر است.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر در مسیر تبیین «نظام سیاسی و دولت اسـلامی در اندیشـه رهبـری شـهید»، نشان داد که این منظومه فکری، مدلی فرارونده از «مردم‌سالاری دینـی» را ارائـه می‌دهـد که حقیقتی واحد و بسیط است که در آن، اراده مردم در چارچوب مبـانی اسـلامی معنـا می‌یابد و واجد کارکردی راهبردی برای ارائه الگویی بـدیل در برابـر الگوهـای رقیـب، بویژه لیبرال‌دموکراسی است. در تحلیل ساختاری، نظام اسلامی نه به‌عنوان یـک سـاختار غیر قابل انعطاف، بلکه به مثابه یک «هندسه الهی» و «نظام انقلابی» تعریف شد که هـدف بنیادین آن تأمین امنیتِ مستظهر به ایمان است. یافتـه‌ها نشـان داد کـه عناصـر اختصاصـی ایـن نظام شـامل الله، امامـت، امـت و دیـن، چـارچوبی را می‌سـازند کـه در آن «مرزهـای ولایـی» براساس پیوند عقیدتی مقاومـت، فراتـر از «مرزهـای جغرافیـایی» گسـترش می‌یابـد. همچنـین شبکه قدرت در این ساختار، بر پایه «شایسته‌سالاری» بنا شـده کـه راه را بـرای مشـارکت فعال زنان و اقلیت‌ها در بدنه مدیریتی و اجرایی، با حفظ کرامت انسانی، هموار می‌سازد.

در تحلیل کارکردی، مشخص شد که «ولایت مطلقه فقیه» نه به معنای استبداد، بلکه ابزاری برای «انعطاف‌پذیری براساس اصول» و گره‌گشایی از بن‌بست‌های قانونی در شرایط تزاحم مصالح و مهندسی نظام و حفظ خط و جهت نظام و جلوگیری از انحراف به چپ و راست است. قلمرو وظایف نظام با تفکیک میان «حریم عمومی» و «حریم خصوصی» تبیین شد که در آن تجسس در زندگی شخصی شهروندان شرعاً حرام و «ستر عیوب» یک تکلیف حاکمیتی است. جریان قدرت نیز براساس مدل «تلازم حق و تکلیف» (برگرفته از خطبه ۲۱۶ نهج‌البلاغه) رابطه‌ای دو سویه میان حاکم و مردم برقرار می‌کند که در آن نقد منصفانه و اعتراض قانونی، به‌عنوان یک «بازخورد اصلاحی» و بخشی از فریضه نهی از منکر، ضامن سلامت نظام تلقی می‌شود.

در نهایت، دولت اسلامی در اندیشه امام شهید، مرحله‌ای گذار و گلوگاهی حیاتی در فرایند پنج‌گانه «تمدن‌سازی نوین اسلامی» است. این نظام با ترکیب عقلانیت، معنویت و عدالت، الگویی کارآمد برای حکمرانی در جهان معاصر ارائه می‌کند که سعادت مادی و معنوی انسان را همزمان دنبال می‌کند. تحقق کامل این الگو منوط به تحول در منش کارگزاران و صیانت از اصول انقلابی در برابر جریان‌های نفوذ و استحاله است.

منابع

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۵). لسان العرب. بیروت-لبنان: دار الفکر للطباعه.

باقری دولت‌آباد، علی؛ کمالی‌زاده، محمد. (۱۴۰۰). مبانی نظری و شاخص‌های جامعه اسلامی در اندیشه سیاسی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، جامعه‌شناسی سیاسی انقلاب اسلامی، ۲(۱)، صص ۴۹-۶۹.

حسنی، ابوالحسن. (۱۳۸۶). اندیشه سیاسی، مفهوم و چیستی، پگاه حوزه، شماره ۲۱۶.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۰). بیانات در جلسه پرسش و پاسخ در مسجد ابوذر تهران، ۱۳۶۰/۴/۶: https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=7224

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۴). بیانات در خطبه‌های نماز عید فطر، ۱۳۷۴/۱۲/۱: https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=2785

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۶). بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۷۶/۲/۶: https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=2834

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۹). بیانات در اجتماع بزرگ زائران و مجاوران حضرت رضا علیه‌السلام، ۱۳۷۹/۱/۶: https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=3001

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۹). بیانات در مراسم فارغ‌التحصیلی پرسنل نیروی انتظامی، ۱۳۷۹/۷/۱۸: https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=3029

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۰). بیانات در خطبه‌های نماز عید سعید فطر، ۱۳۸۰/۹/۲۵: https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=3097

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۰). بیانات در مراسم دوازدهمین سالگرد رحلت امام خمینی رحمه‌الله، ۱۳۸۰/۳/۱۴: https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=3068

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۲). بیانات در جلسه پرسش و پاسخ دانشجویان دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۸۲/۲/۲۲: https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=3177

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۲). بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۸۲/۵/۱۵:

https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=3186

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۳). بیانات در دانشگاه علوم انتظامی، ۱۳۸۳/۷/۱۵: https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=3253

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۳). بیانات در سالگرد رحلت امام خمینی﵀، ۱۳۸۳/۳/۱۴: https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=3233

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۴). بیانات در مراسم تنفیذ حکم ریاست‌جمهوری، ۱۳۸۴/۵/۱۲: https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=3300

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۸). بیانات در دیدار اعضای هیئت دولت، ۱۳۸۸/۶/۱۶: https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=8019

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰). بیانات در مراسم بیست و دومین سالگرد رحلت امام خمینی (رحمه‌الله)، ۱۳۹۰/۳/۱۴: https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=12595

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰). بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۰/۱۲/۱۸: https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=19232

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰). بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۰/۶/۱۷: https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=17226

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰). بیانات در دیدار رئیس و مسئولان قوه قضاییه، ۱۳۹۰/۴/۶: https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=12805

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۱). بیانات در اجتماع مردم بجنورد، ۱۳۹۱/۷/۱۹: https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=21126

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۱). بیانات در دیدار کارگزاران نظام، ۱۳۹۱/۵/۳: https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=20534

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۳). بیانات در دیدار مسئولان نظام، ۱۳۹۳/۴/۱۶، https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=26908

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۵). طرح کلی اندیشه اسلامی، قم، صهبا.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۶). بیانات در دیدار طلاب حوزه‌های علمیه استان تهران،

https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=37528 :۱۳۹۶/۶/۶

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۶). بیانات در دیدار مجلس خبرگان رهبری، ۱۳۹۶/۱۲/۲۴:
https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=39229

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷). بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری،
https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=40421 :۱۳۹۷/۶/۱۵

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷). بیانات در دیدار جمعی از دانشجویان، ۱۳۹۷/۳/۷:
https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=39710

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷). بیانات در دیدار رییس‌جمهور و اعضای هیئت دولت،
https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=40399 :۱۳۹۷/۶/۷

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷). بیانات در دیدار مسئولان نظام و سفرای کشورهای
اسلامی، ۱۳۹۷/۱/۲۵: https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=39394

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷). بیانیه «گام دوم انقلاب» خطاب به ملت ایران،
https://farsi. khamenei.ir/message-content?id=41673 :۱۳۹۷/۱۱/۲۲

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۷). دیدار جمعی از مسئولان و مدیران نظام با رهبر انقلاب،
https://farsi. khamenei.ir/news-content?id=39362 :۱۳۹۷/۱/۲۰

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۹). بیانات در سخنرانی تلویزیونی به مناسبت عید مبعث،
https://farsi. khamenei.ir/news-content?id=47497 :۱۳۹۹/۱۲/۲۱

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۱). بیانات در مراسم مشترک دانش‌آموختگی نیروهای
مسلح، ۱۴۰۱/۷/۱۱: https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=51048

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۲). بیانات در اجتماع زائران و مجاوران حرم مطهر رضوی،
https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=52275 :۱۴۰۲/۱/۱

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۲). بیانات در دیدار اقشار مختلف بانوان، ۱۴۰۲/۱۰/۶:
https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=54745

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۲). بیانات در دیدار مردم کرمان و خوزستان، ۱۴۰۲/۱۰/۲:
https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=54696

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۳). بیانات در دیدار جمعی از علما و بزرگان اهل سنت کشور، ۱۴۰۳/۶/۲۶، https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=57542

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۳). بیانات در دیدار مردمی در آستانه انتخابات ریاست جمهوری چهاردهم در سالروز عید غدیر، ۱۴۰۳/۴/۵: https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=56789

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۴). بیانات در دیدار هزاران نفر از زنان و دختران، ۱۴۰۴/۹/۱۲: https://farsi. khamenei.ir/speech-content?id=62004

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۴۰۴). دیدار خانواده شهدای اقتدار با رهبر انقلاب در روز میلاد امیرالمومنین علیه‌السلام، ۱۴۰۴/۱۰/۱۳: https://farsi. khamenei.ir/news-content?id=62232

خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۶۱). ولایت فقیه. تهران: بنیاد بعثت

خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۶۱). فرمان هشت ماده‌ای امام خمینی﵀ درباره حقوق مردم، ۱۳۶۱/۹/۲۴: http://www. imam-khomeini.ir/fa/n25179/

داودی‌پور، علی‌اکبر. (۱۴۰۲). اندیشه رهبر انقلاب در حوزه حقوق اقلیت‌ها، سخنرانی در نشست تخصصی پژوهشکده شورای نگهبان (۱۴۰۴/۸/۱۹). همایش حقوق ملت و آزادی‌های مشروع در منظومه فکری حضرت آیت الله العظمی خامنه‌ای: https://hoghoghmellat.ir/post/362/

درخشان، مسعود. (۱۳۸۹). درآمدی بر مفهوم نظام‌های اقتصادی: نوشتاری پیرامون کل نگری و کیفیت ساختارها فرایندها و ارتباط اجزا در اقتصاد، سوره اندیشه، شماره ۴۶ و ۴۷، صص ۸۵-۸۸.

صادقی، الهه؛ موحدی، سمانه. (۱۴۰۲). مبانی و شاخص‌های دولت اسلامی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، دولت‌پژوهی، ۹(۳۳)، صص ۱۹۵-۲۲۲.

عمید، حسن. (۱۳۶۳). فرهنگ عمید. تهران: امیر کبیر.

فتحی، محمد؛ کوهی اصفهانی، کاظم. (۱۳۹۷). قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به همراه نظرات تفسیری شورای نگهبان. تهران: انتشارات پژوهشکده شورای نگهبان.

لکزایی، نجف؛ یوسفی، منصوره؛ وطن دوست حقیقی مرند، محمدعلی. (۱۴۰۳). بازخوانی تحلیلی ساختار و کارکرد نظام سیاسی اسلام با تأکید بر خطبه ۱۶۴ نهج‌البلاغه(براساس نظریه نظام‌های اجتماعی)، پژوهش‌های نهج‌البلاغه، ۲۳(۸۲)، صص ۱۳-۳۳.

لکزایی، نجف؛ لکزایی، رضا. (۱۴۰۲). ضرورت تأسیس نظام سیاسی اسلامی در آموزه‌های قرآنی، فقه و سیاست، ۴(۸)، 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(۹)، صص ۷-۳۲.

مظفری نیکو، علیرضا؛ اشرفی، اکبر. (۱۴۰۳). قدرت هوشمند در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای و تأثیر آن بر موقعیت‌مندی ایران در هندسه جدید قدرت جهانی، پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، ۱۴(۱)، صص ۹۵-۱۲۳.

مهاجرنیا، محسن. (۱۴۰۰). درآمدی بر کلام سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

نورمحمدی، مرتضی. (۱۳۹۴). مرجع امنیت در مکتب امنیتی جمهوری اسلامی ایران، آفاق امنیت، ۸(۲۶)، صص ۱۳۵-۱۵۳.

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

Intellectual and Identity Transformation in the West's Strategy of Domination and the Discursive Response of Martyr Ayatollah Khamenei*

Ali Moradi Bahmani
Assistant Professor of Political Science, Imam Hossein University, Tehran, Iran.
moradialijan@gmail.com

Abstract

Developments in the international system in recent decades indicate that the Western model of domination has shifted from the classical forms of colonialism and direct intervention toward complex cognitive, cultural, and media-based mechanisms. In this model, the primary objective is not merely to control territories, but rather to reconstruct the intellectual, value-based, and identity systems of societies—a process referred to as "intellectual and identity transformation." By employing transnational media, social networks, the entertainment industry, educational systems, emerging technologies, and mechanisms of digital colonialism, this strategy seeks to alter patterns of perception, lifestyles, historical memory, and the cultural identity of nations, particularly independent and Islamic societies. The present study aims to explain the dimensions and instruments of the Western project of intellectual and identity transformation and to analyze the discursive responses of Ayatollah

* **Cite this Article**: Moradi Bahmani, A. (2026). Intellectual and Identity Transformation in the West's Strategy of Domination and the Discursive Response of Martyr Ayatollah Khamenei (RA). *Jurisprudence and Politics, 7*(1), pp. 70-112.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75364.1138

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/08/27 ● **Revised:** 2025/12/18 ● **Accepted:** 2026/02/14 ● **Published online:** 2026/03/29

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

Khamenei (RA), with particular attention to the jurisprudential foundations of rejecting domination and safeguarding the identity of Islamic society. The research adopts a qualitative methodology based on critical discourse analysis. Data were collected and analyzed through documentary research and examination of the statements, messages, and written works of the martyred leader of the Islamic Revolution. The findings indicate that, within Ayatollah Khamenei's intellectual framework, confronting identity transformation is not merely a defensive measure in the cultural sphere; rather, it constitutes part of a broader strategy of civilizational resistance and rejection of domination over Islamic society. This strategy rests on strengthening Islamic-Iranian identity, deepening faith and historical self-awareness, Jihad of Clarification (Jihad-e Tabyeen), scientific and cultural independence, a resistance economy, reproducing the discourse of justice and progress, and contributing to the formation of a New Islamic Civilization. From the perspective of political jurisprudence, these components are connected to the principles and foundations of nafy al-sabil (the prohibition of domination by non-Muslims over the Muslim community), preservation of the integrity and independence of Islamic society, protection of religion, the obligation of clarification and guidance, and the establishment of justice. Consequently, Ayatollah Khamenei's discourse, by connecting the capacities of Shi'a political jurisprudence with civilizational resistance, offers a comprehensive and forward-looking model for confronting contemporary strategies of domination, reconstructing identity, and enhancing the cultural resilience of the Islamic Republic of Iran.

Keywords
Identity Transformation; Western Strategy of Domination; Principle of Nafy al-Sabil; Discourse of Ayatollah Khamenei; Civilizational Resistance.

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

الاستحالة الفكريّة والهويّاتيّة في استراتيجية الهيمنة الغربيّة والاستجابة الخطابيّة للقائد الشهيد آية الله الخامنئيّ رحمه الله*

علي مرادي بهمئي
أستاذ مساعد في العلوم السياسيّة، جامعة الإمام الحسين عليه السلام، طهران، إيران.
moradialijan@gmail.com

الملخص

تشير التحوّلات التي شهدها النظام الدوليّ خلال العقود الأخيرة إلى أنّ نموذج الهيمنة الغربيّة قد انتقل من الأشكال التقليديّة للاستعمار والتدخّل المباشر إلى آليّات معقّدة ذات أبعاد معرفيّة وثقافيّة وإعلاميّة. وفي هذا النموذج، لا يتمثّل الهدف الرئيس في مجرّد السيطرة على الأراضي، وإنّما في إعادة تشكيل الأنظمة الفكريّة والقيميّة والهويّاتيّة للمجتمعات؛ وهي عمليّة يُطلَق عليها «الاستحالة الفكريّة والهويّاتيّة». وتسعى هذه الاستراتيجيّة، من خلال الاستفادة من وسائل الإعلام العابرة للحدود، وشبكات التواصل الاجتماعيّ، وصناعة الترفيه، والنظام التعليميّ، والتقنيّات الحديثة، وآليّات الاستعمار الرقميّ، إلى تغيير أنماط إدراك الشعوب، وأنماط حياتها، وذاكرتها التاريخيّة، وهويّتها الثقافيّة، ولا سيّما في المجتمعات المستقلّة والإسلاميّة. يهدف البحث الحالي إلى تبيين أبعاد مشروع الاستحالة الفكريّة والهويّاتيّة الغربيّة وأدواته، وتحليل الاستجابات الخطابيّة لآية الله الخامنئيّ رحمه الله، في ضوء الأسس الفقهيّة لنفي الهيمنة وصيانة هويّة المجتمع الإسلاميّ. وقد اعتمد

* **الاستناد إلى هذه المقالة:** مرادي بهمئي، علي. (٢٠٢٦). الاستحالة الفكريّة والهويّاتيّة في استراتيجية الهيمنة الغربيّة والاستجابة الخطابيّة للقائد الشهيد آية الله الخامنئيّ رحمه الله. الفقه والسياسة، ٧(١)، صص ٧٠-١١٢.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75364.1138

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

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٥/٠٨/٢٧ ● **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٥/١٢/١٨ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٦/٠٢/١٤ ● **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٦/٠٣/٢٩

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

البحث منهجًا نوعيًّا قائمًا على تحليل الخطاب النقديّ، وجُمعت البيانات من خلال الدراسة الوثائقيّة وتحليل خطابات ورسائل ومؤلّفات القائد الشهيد للثورة الإسلاميّة، ثم جرى تحليلها. تُظهر النتائج أنّ مواجهة الاستحالة الهويّاتيّة في المنظومة الفكريّة لآية الله الخامنئيّ﵀ لا تقتصر على كونها إجراءً دفاعيًّا في المجال الثقافيّ، بل تُعدّ جزءًا من الاستراتيجيّة العامّة للمقاومة الحضاريّة ونفي الهيمنة عن المجتمع الإسلاميّ. وتقوم هذه الاستراتيجيّة على تعزيز الهويّة الإسلاميّة ـ الإيرانيّة، وتعميق الإيمان والوعي التاريخيّ بالذات، وجهاد التبيين، والاستقلال العلميّ والثقافيّ، والاقتصاد المقاوم، وإعادة إنتاج خطاب العدالة والتقدّم، والعمل على تشكيل الحضارة الإسلاميّة الحديثة. ومن منظور الفقه السياسيّ، ترتبط هذه المكوّنات بالقواعد والمبادئ الفقهيّة لنفي السبيل، والحفاظ على كيان المجتمع الإسلاميّ واستقلاله، وصيانة الدين، ووجوب التبيين والإرشاد، وإقامة القسط. وبناءً عليه، يقدّم خطاب آية الله الخامنئيّ﵀، من خلال الجمع بين طاقات الفقه السياسيّ الشيعيّ والمقاومة الحضاريّة، نموذجًا شاملًا واستشرافيًّا لمواجهة الاستراتيجيّات الحديثة للهيمنة، وإعادة بناء الهويّة، وتعزيز القدرة على الصمود الثقافيّ للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة.

الكلمات المفتاحية

الاستحالة الهويّاتيّة، استراتيجيّة الهيمنة الغربيّة، قاعدة نفي السبيل، خطاب آية الله الخامنئيّ﵀، المقاومة الحضاريّة.

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

استحاله فکری و هویتی در راهبرد سلطه غرب و پاسخ گفتمانی شهید آیت‌الله خامنه‌ای رحمه‌الله*

علی مرادی بهمئی
استادیار علوم سیاسی، دانشگاه امام حسین علیه‌السلام، تهران، ایران
a. moradi@ihuo.ac.ir

چکیده

تحولات نظام بین‌الملل در دهه‌های اخیر نشان می‌دهد که الگوی سلطه غرب از اشکال کلاسیک استعمار و مداخله مستقیم به سازوکارهای پیچیده شناختی، فرهنگی و رسانه‌ای تغییر یافته است. در این الگو، هدف اصلی نه تنها کنترل سرزمین‌ها، بلکه بازآرایی نظام‌های فکری، ارزشی و هویتی جوامع است؛ فرآیندی که از آن با عنوان «استحاله فکری و هویتی» یاد می‌شود. این راهبرد با بهره‌گیری از رسانه‌های فراملی، شبکه‌های اجتماعی، صنعت سرگرمی، نظام آموزشی، فناوری‌های نوین و سازوکارهای استعمار دیجیتال، در پی تغییر الگوهای ادراک، سبک زندگی، حافظه تاریخی و هویت فرهنگی ملت‌ها، بویژه جوامع مستقل و اسلامی است. پژوهش حاضر با هدف تبیین ابعاد و ابزارهای پروژه استحاله فکری و هویتی غرب و تحلیل پاسخ‌های گفتمانی شهید آیت‌الله خامنه‌ای رحمه‌الله، با توجه به مبانی فقهی نفی سلطه و صیانت از هویت جامعه اسلامی، سامان یافته است. روش پژوهش، کیفی و مبتنی بر تحلیل گفتمان انتقادی است و داده‌ها از طریق مطالعه اسنادی و بررسی بیانات، پیام‌ها و آثار مکتوب رهبر شهید انقلاب اسلامی گردآوری و تحلیل شده‌اند.

* **استناد به این مقاله:** مرادی بهمئی، علی. (۱۴۰۵). استحاله فکری و هویتی در راهبرد سلطه غرب و پاسخ گفتمانی شهید آیت‌الله خامنه‌ای رحمه‌الله. فقه و سیاست، ۷(۱)، صص ۷۰-۱۱۲.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75364.1138

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۵ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۹/۲۷ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۱/۲۵ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۹

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

یافته‌ها نشان می‌دهد که در منظومه فکری شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀، مقابله با استحاله هویتی تنها اقدامی دفاعی در عرصه فرهنگ نیست، بلکه بخشی از راهبرد کلان مقاومت تمدنی و نفی سلطه بر جامعه اسلامی به شمار می‌رود. این راهبرد بر تقویت هویت اسلامی ـ ایرانی، تعمیق ایمان و خودآگاهی تاریخی، جهاد تبیین، استقلال علمی و فرهنگی، اقتصاد مقاومتی، بازتولید گفتمان عدالت و پیشرفت و شکل‌دهی به تمدن نوین اسلامی استوار است. از منظر فقه سیاسی، این مؤلفه‌ها با قواعد و مبانی نفی سبیل، حفظ کیان و استقلال جامعه اسلامی، صیانت از دین، وجوب تبیین و ارشاد و اقامه قسط پیوند دارند. در نتیجه، گفتمان شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀ با پیوند ظرفیت‌های فقه سیاسی شیعه و مقاومت تمدنی، الگویی جامع و آینده‌نگر برای مقابله با راهبردهای نوین سلطه، بازسازی هویت و افزایش تاب‌آوری فرهنگی جمهوری اسلامی ایران ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها

استحاله هویتی، راهبرد سلطه غرب، قاعده نفی سبیل، گفتمان شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀، مقاومت تمدنی.

مقدمه و بیان مسئله

سلطه‌جویی غرب در طول تاریخ همواره با تغییر اشکال و ابزارهای خود همراه بوده است. اگر در سده‌های هجدهم و نوزدهم استعمار کلاسیک با تسلط مستقیم بر سرزمین‌ها، بهره‌کشی اقتصادی و سیطره نظامی شناخته می‌شد، در دوران معاصر شکل پیچیده‌تری به خود گرفته است که از آن با عنوان «استعمار نو» یا «استعمار فکری و فرهنگی» یاد می‌شود (زرگر و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۴۵). این دگرگونی، نتیجه تحولات نظام جهانی و جایگزینی تدریجی راهبردهای نرم بجای سلطه سخت است. غرب با درک اینکه استمرار سلطه سیاسی و اقتصادی بدون تأثیرگذاری بر ذهن، نظام ارزشی و هویت ملت‌ها امکان‌پذیر نیست، از سازوکارهایی برای تغییر مبانی فکری، فرهنگی و الگوهای هویتی جوامع بهره می‌گیرد.

مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که استحاله فکری و هویتی، به‌مثابه مرحله‌ای جدید از سلطه غرب، تنها تغییری در الگوهای رفتاری جوامع نیست، بلکه راهبردی برای ایجاد وابستگی فکری، فرهنگی و معرفتی است. این فرآیند با بهره‌گیری از رسانه‌های جهانی، شبکه‌های اجتماعی، صنعت سرگرمی، نظام آموزشی و فناوری‌های نوین ارتباطی، می‌کوشد ارزش‌ها و هنجارهای غربی را به‌عنوان الگوهای جهان‌شمول معرفی کند. در چنین شرایطی، سلطه پیش از آنکه در قالب اشغال جغرافیایی تحقق یابد، در عرصه ادراک، مرجعیت فکری و نظام ترجیحات جامعه شکل می‌گیرد و می‌تواند زمینه وابستگی سیاسی و اقتصادی را فراهم سازد.

از منظر فقه سیاسی اسلام، مسئله سلطه بیگانگان بر جامعه اسلامی تنها به استیلای مستقیم نظامی و سیاسی محدود نمی‌شود. قاعده «نفی سبیل» با استناد به آیه «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۱)، یکی از مبانی مهم فقهی در نفی سلطه و استیلای بیگانگان بر مسلمانان است. در خوانش فقه سیاسی معاصر، سازوکارهایی که به تضعیف استقلال و ایجاد وابستگی سلطه‌آفرین در جامعه اسلامی منجر شوند، قابلیت بررسی در چارچوب این قاعده را دارند. بر این اساس، استحاله فکری و هویتی نیز از حیث پیامدهای سلطه‌آفرین آن موضوعیت فقهی می‌یابد؛ زیرا تضعیف مرجعیت

فکری و ایجاد وابستگی فرهنگی می‌تواند صورتی نـرم و غیرمسـتقیم از نفـوذ و سـلطه را پدید آورد.

انقلاب اسلامی ایران با تأکید بر اسـتقلال، نفـی سـلطه‌پذیری و بازگشـت بـه هویـت اسلامی- ایرانی، الگویی متفاوت در برابر نظم مسلط ارائه کرده است. ایـن جهـت‌گیری افزون بر ابعاد سیاسی و فرهنگی، در مبانی فقه سیاسی شیعه نیز قابل بازخوانی است؛ زیـرا حفظ استقلال، عزت جامعه اسلامی و جلوگیری از استیلای بیگانگان، از اصول مـؤثر در تنظیم مناسبات سیاسی حکومت اسلامی به شمار می‌روند. در ایـن چـارچوب، شـعار «نـه شرقی، نه غربـی» بیـانگر نفـی وابسـتگی و تأکیـد بـر اسـتقلال جامعـه اسـلامی اسـت. از همین‌رو، جمهوری اسلامی ایران بـه یکـی از اهـداف پروژه‌هـای جنـگ نـرم و اسـتحاله فکری و هویتی تبدیل شده است.

در چنین بستری، بازخوانی گفتمان شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀ اهمیت ویژه‌ای می‌یابـد. ایشان مقابله با تهاجم فرهنگی، جنگ نـرم و نفـوذ را در قالـب مؤلفـه‌هایی چـون هویـت اسلامی- ایرانی، جهـاد تبیـین، اسـتقلال علمـی و فرهنگـی، اقتصـاد مقـاومتی، عـدالت و پیشرفت و تمـدن نـوین اسـلامی صـورت‌بندی کرده‌انـد (خامنـه‌ای، ۱۴۰۰). ایـن مؤلفـه‌ها را می‌توان در پیوند با قاعده نفی سبیل، صیانت از دین و کیان جامعـه اسـلامی، تبیـین حـق، حفظ عزت و اقامه قسط بـازخوانی کـرد. در ایـن چـارچوب، جهـاد تبیـین بـا مسـئولیت بیان حق و مقابله با تحریف، استقلال علمی و فرهنگی با نفی وابستگی، اقتصـاد مقـاومتی بـا جلـوگیری از شـکل‌گیری سـلطه اقتصـادی و گفتمـان عـدالت بـا اصـل اقامـه قسـط ارتباط می‌یابد.

ضرورت پژوهش حاضر از آنجا ناشی می‌شود که بخش مهمی از مطالعـات اسـتحاله فرهنگی و جنگ نرم، به‌طور عمده بـر ابعـاد رسـانه‌ای، سیاسـی و جامعه‌شـناختی تمرکـز کرده‌انـد و پیونـد میـان راهبردهـای نـوین سـلطه، گفتمـان شـهید آیـت‌الله خامنـه‌ای﵀ و ظرفیت‌های فقه سیاسی کمتر به‌صورت منسـجم بررسـی شـده اسـت. ازایـن‌رو، پـژوهش حاضر می‌کوشد پاسـخ گفتمـانی ایشـان بـه پـروژه اسـتحاله را به‌مثابـه بـازخوانی معاصـر ظرفیت‌های فقه سیاسی شیعه در رویارویی با صورت‌های نوین سلطه تحلیل کند. بـر ایـن

اساس، پژوهش بر دو پرسش اصلی متمرکز است: ابزارها و روش‌های غرب در پروژه استحاله فکری و هویتی چیست و این راهبردها از منظر مبانی فقهی نفی سلطه چه دلالت‌هایی دارند؟ همچنین، گفتمان شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀ با اتکا به چه مؤلفه‌های فقهی- گفتمانی، راهکارهای مقابله با این پروژه را صورت‌بندی می‌کند؟ پاسخ به این پرسش‌ها می‌تواند نسبت میان فقه سیاسی، مقاومت تمدنی و مقابله با اشکال نوین سلطه را روشن سازد.

پیشینه پژوهش

پژوهش‌های متعددی در زمینه تحلیل گفتمان آیت‌الله خامنه‌ای﵀ و واکاوی ابعاد هویتی و فرهنگی در برابر پروژه استحاله فکری و هویتی غرب انجام شده است. در این قسمت، به مرور این پیشینه‌ها می‌پردازیم تا جایگاه پژوهش حاضر را در میان آنها مشخص کنیم.

اسدی (۱۳۹۶) در مقاله «بررسی ماهیت جهانی‌شدن و رابطه آن با نظام سلطه در اندیشه امام خامنه‌ای» نشان داده است که جهانی‌شدن در اندیشه ایشان، استمرار استعمار فرانوین برای تحمیل سلطه آمریکا و قدرت‌های غربی است. با وجود این تهدید، جهانی‌شدن سرنوشت محتوم کشورها نیست و ملت ایران با تکیه بر مقاومت، در برابر سلطه‌طلبی جهانی ایستادگی می‌کند.

خانجانی (۱۳۹۸) در مقاله «راه‌های مقابله با نفوذ فکری و فرهنگی در اندیشه رهبر معظم انقلاب اسلامی» نشان داده است که از منظر آیت‌الله خامنه‌ای، نفوذ فکری و فرهنگی از جنگ نظامی خطرناک‌تر و ماندگارتر است و پیامدهایی چون بی‌هویتی، سکولاریزه شدن و استحاله فرهنگی را در پی دارد. راه‌های مقابله با این تهدید شامل هوشیاری در برابر دشمن، باور به تهاجم فرهنگی، مدیریت فرهنگ بر مبنای مبانی انقلاب و مقابله با استحاله است.

وحدانی‌فر (۱۳۹۹) در مقاله «راهکارهای مقابله با تهاجم فرهنگی در اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای و نمود آنها در اشعار پایداری دوره معاصر ایران» نشان داده است که جهاد فرهنگی، نبرد فرهنگی در قبال نبرد فرهنگی و خودآگاهی مسئولان، از جمله

راهکارهای کلیدی ایشان در مدیریت و مهندسی فرهنگی در برابر فرهنگ متخاصم غرب است. این راهکارها در اشعار پایداری دوره معاصر نیز بازتاب یافته است.

حبیبی و همکاران (۱۴۰۱) در پژوهش «فهم ساختاری نفوذ فرهنگی نظام سلطه در نظام‌های سلطه‌ستیز» نشان داده‌اند که نظام سلطه با بهره‌گیری از ساختار منعطف و چندوجهی، از الگوهای درهم‌تنیده نفوذ فرهنگی مانند جنگ اعتقادی، اندلسی‌سازی، تغییر سبک زندگی و الگوی غربی جامعه مدنی استفاده می‌کند. این فرایندها با هدف تغییر در ارزش‌ها، باورها و نهایتاً استحاله نظام‌های سلطه‌ستیز طراحی شده‌اند.

حسامپور (۱۴۰۲) در مقاله «نسبت هویت ایرانی-اسلامی با گفتمان غرب‌گرایی با تأکید بر دیدگاه‌های آیت‌الله خامنه‌ای» به این نتیجه رسیده است که ایشان به‌عنوان نماینده نواندیشی دینی، در عمل و نظر در پی پویایی هویت ایرانی-اسلامی در برابر گفتمان مدرنیته هستند. دستیابی به زیست تمدن نوین اسلامی در برابر تمدن غرب، محور اصلی اندیشه ایشان در این زمینه است.

عباسی (۱۴۰۲) در مقاله «تعارض‌های عملی نظام سلطه با شعارهای غربی از دیدگاه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای» با تمرکز بر گفتمان ضدّنظام سلطه، به این نتیجه رسیده است که مهمترین علت تغییرات هندسه قدرت در جهان، تعارض‌های فکری و عملی نظام سلطه با شعارهای نظری خود است. این پژوهش بر ضرورت بازشناسی تناقض‌های گفتمان غربی در عرصه عمل تأکید دارد.

دادگر و جمشیدی‌مهر (۱۴۰۳) در مطالعه تطبیقی «جایگاه قدرت واژگان در برابر استحاله فرهنگی غرب با تأکید بر آرای آیت‌الله خامنه‌ای و فرانتس فانون» نشان داده‌اند که فرهنگ غربی از دوران رنسانس با هدف ازبین‌بردن فرهنگ و ارزش‌های مردم مستعمره و ایجاد بحران هویت، خود را به‌عنوان نسخه نجات‌بخش معرفی کرده است. این پژوهش بر نقش قدرت واژگان و گفتمان‌سازی در مقاومت در برابر استحاله فرهنگی تأکید دارد.

مرور مطالعات پیشین نشان می‌دهد که پژوهش‌های موجود عمدتاً استحاله فکری و هویتی را از منظر جنگ نرم، نفوذ فرهنگی، جهانی‌شدن، نظریه‌های پسااستعماری و

گفتمان مقاومت بررسی کرده و کمتر به پیوند منسجم این مسئله با ظرفیت‌های فقه سیاسی شیعه پرداخته‌اند. خلأ اصلی، فقدان چارچوبی است که صورت‌های نوین سلطه شناختی، فرهنگی و هویتی را در نسبت با مبانی فقهی نفی سلطه و پاسخ‌های گفتمانی آیت‌الله خامنه‌ای﵀ تحلیل کند. نوآوری پژوهش حاضر در تلفیق تحلیل گفتمان انتقادی و نظریه‌های هژمونی و استعمار فرهنگی با مبانی فقهی قاعده نفی سبیل، صیانت از دین و کیان جامعه اسلامی، وجوب تبیین و اقامه قسط و بازخوانی مؤلفه‌هایی چون هویت اسلامی- ایرانی، جهاد تبیین، استقلال علمی و فرهنگی، اقتصاد مقاومتی و تمدن نوین اسلامی در قالب «الگوی فقهی- گفتمانی مقاومت تمدنی» است؛ الگویی که ظرفیت فقه سیاسی شیعه را برای رویارویی با اشکال نوین استحاله و سلطه نرم آشکار می‌سازد.

روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر با هدف واکاوی راهبردهای استحاله فکری و هویتی غرب و تحلیل پاسخ گفتمانی آیت‌الله خامنه‌ای﵀ به این پروژه، از رویکرد کیفی و تحلیل گفتمان انتقادی[1] بهره می‌برد. تحلیل گفتمان انتقادی امکان بررسی سازوکارهای سلطه فرهنگی، سیاسی و تمدنی را فراهم می‌کند و به پژوهشگر این امکان را می‌دهد که نه‌تنها محتوای بیانات و اندیشه‌ها، بلکه زمینه‌ها، پیامدها و روابط قدرت را نیز شناسایی و تبیین نماید (Fairclough, 2010, p. 24). این روش برای مطالعه بیانات رهبر شهید انقلاب، اسناد و متون مرتبط با انقلاب اسلامی و نظریه‌های پسااستعماری مناسب است، زیرا به تحلیل لایه‌های پنهان گفتمان و شناسایی استراتژی‌های مقابله با نفوذ فرهنگی کمک می‌کند.

در این پژوهش، نمونه‌گیری هدفمند انجام گرفته است. داده‌ها شامل مجموعه‌ای از بیانات، سخنرانی‌ها و پیام‌های رهبر شهید انقلاب طی سال‌های اخیر (۱۳۹۲ تا ۱۳۹۹) است که به‌صورت پیوسته به موضوعات هویت، استقلال، سبک زندگی اسلامی- ایرانی و تمدن نوین اسلامی پرداخته‌اند. این داده‌ها با تمرکز بر محورهای مقاله شامل

1. Critical discourse analysis

«بازسازی هویت»، «جهاد تبیین»، «استقلال علمی»، «اقتصاد مقاومتی» و «تمدن نوین اسلامی» جمع‌آوری شدند.

پس از جمع‌آوری داده‌ها، تحلیل محتوای موضوعی و ساختاری انجام شد. در تحلیل محتوای موضوعی، موضوعات کلیدی و مفاهیم برجسته هر بیانیه استخراج شدند. این فرآیند امکان شناسایی محورهای اصلی پاسخ گفتمانی و ارتباط آنها با پروژه استحاله فکری غرب را فراهم آورد (Krippendorff, 2018, p. 45). در تحلیل ساختاری نیز، روابط میان مفاهیم، ابزارها، پیامدها و نمونه‌ها بررسی شد تا نشان داده شود چگونه پاسخ‌های آیت‌الله خامنه‌ای ﷾ به‌صورت سیستماتیک و جامع در برابر سلطه فرهنگی و تمدنی غرب طراحی شده‌اند.

برای افزایش اعتبار و پایایی داده‌ها، از روش اعتبار سنجی کارشناسی[1] بهره گرفته شد. دو پژوهشگر مستقل، تحلیل‌های انجام‌شده را مورد بررسی قرار دادند و همخوانی میان تحلیل‌ها و داده‌ها تأیید شد. این رویکرد ضمن افزایش دقت تحلیل، امکان بازتولید نتایج را نیز فراهم می‌آورد.

بنابراین، روش‌شناسی پژوهش تلفیقی از تحلیل گفتمان انتقادی، تحلیل محتوای موضوعی و ساختاری، نمونه‌گیری هدفمند و تحلیل تطبیقی است که امکان بررسی دقیق پروژه استحاله فکری و هویتی و ارائه یک پاسخ گفتمانی جامع را فراهم می‌سازد.

مبانی نظری و چارچوب مفهومی پژوهش

۱. تعریف مفاهیم کلیدی

الف) استعمار نو: استعمار نو[2] در لغت به معنای «استمرار سلطه قدرت‌های استعمارگر با ابزارهای جدید و غیرمستقیم» است. این مفهوم نخستین بار در دهه ۱۹۶۰ توسط کوامه نکرومه[3]، رهبر استقلال غنا، برای توضیح شرایطی به‌کار رفت که در آن کشورها

1. expert validation
2. Neo-Colonialism
3. Kwame Nkrumah

علی‌رغم کسب استقلال سیاسی، همچنان تحت سلطه اقتصادی و فرهنگی قدرت‌های غربی باقی می‌مانند. به‌بیان‌دیگر، استعمار نو استمرار مناسبات نابرابر استعماری است اما در قالبی نرم‌تر و پنهان‌تر.

در معنای اصطلاحی، استعمار نو (نئوکلونیالیسم) بر سه عرصه تأکید دارد: اقتصاد، فرهنگ و سیاست. قدرت‌های بزرگ بجای لشکرکشی نظامی، از ابزارهای مالی، رسانه‌ای، نهادهای بین‌المللی و شبکه‌های فرهنگی برای اعمال نفوذ استفاده می‌کنند (اسدی، ۱۳۹۶، ص ۱۱۲). به‌طور مثال، وام‌های صندوق بین‌المللی پول و مشروط‌سازی آنها به اجرای سیاست‌های نولیبرالی، نوعی وابستگی ساختاری ایجاد می‌کند که مانع توسعه مستقل کشورهای جنوب می‌شود.

از منظر عملیاتی در این پژوهش، استعمار نو به معنای «مکانیسم‌های سلطه نرم و غیرمستقیم قدرت‌های استکباری بر کشورهای مستقل از طریق اقتصاد، رسانه، نهادهای آموزشی و فرهنگ عمومی» تعریف می‌شود. شاخص‌های آن شامل نفوذ رسانه‌های جهانی، الگوهای مصرفی تحمیلی و شکل‌گیری وابستگی اقتصادی است.

ب) جنگ نرم: جنگ نرم[1] به لحاظ لغوی از ترکیب دو واژه «جنگ» و «نرم» ساخته شده است که به معنای استفاده از ابزارهای غیرسخت‌افزاری برای غلبه بر دشمن است. این اصطلاح در برابر جنگ سخت[2] که متکی بر قدرت نظامی است قرار می‌گیرد. در متون علوم سیاسی، جنگ نرم با مفاهیمی چون قدرت نرم جوزف نای[3] پیوند دارد که بر توانایی تأثیرگذاری از طریق جذابیت فرهنگی و مشروعیت سیاسی تأکید می‌کند (Nye, 2004, p. 15). به لحاظ اصطلاحی، جنگ نرم مجموعه‌ای از راهبردها و تکنیک‌هاست که با استفاده از رسانه‌ها، شبکه‌های اجتماعی، تبلیغات، تهاجم فرهنگی و عملیات روانی به دنبال تغییر نگرش، باور و رفتار مخاطبان است (بصیری، ۱۳۹۱، ص ۷۶). هدف اصلی آن

1. Soft War
2. Hard War
3. Joseph Nye's Soft Power

بی‌اعتبارسازی نظام‌های سیاسی و اجتماعی از درون و بدون توسل به زور نظامی است.

از منظر عملیاتی، در این پژوهش جنگ نرم به‌عنوان «فرایند سیستماتیک نفوذ فرهنگی و رسانه‌ای استکبار جهانی برای تضعیف بنیان‌های فکری و هویتی انقلاب اسلامی» تعریف می‌شود. ابزارهای آن شامل شبکه‌های ماهواره‌ای، رسانه‌های اجتماعی و ترویج سبک زندگی غربی است.

ج) استحاله فکری: استحاله در لغت به معنای دگرگونی ماهیت و تغییر بنیادین درونی است. «استحاله فکری»[1] در ادبیات سیاسی-اجتماعی به فرآیندی گفته می‌شود که طی آن ساختارهای فکری و نظام اعتقادی جامعه دچار تغییرات بنیادین شده و به سمت مطلوب قدرت‌های مسلط سوق داده می‌شود (خانجانی، ۱۳۹۷، ص ۵۸). در تعریف اصطلاحی، استحاله فکری فرآیند تغییر تدریجی مبانی اندیشه و باورهای افراد و نخبگان جامعه است، به‌گونه‌ای که ارزش‌های بومی جای خود را به ارزش‌های بیگانه می‌دهند. این امر معمولاً از طریق نظام آموزشی، رسانه‌ها، تولیدات فرهنگی و الگوهای دانشگاهی تحقق می‌یابد (Said, 1993, p. 24).

در تعریف عملیاتی پژوهش حاضر، استحاله فکری به «جایگزینی تدریجی گفتمان اسلامی- انقلابی با گفتمان سکولار- لیبرالی در سطوح نخبگانی و عمومی جامعه» اطلاق می‌شود. شاخص آن گرایش نخبگان به مفاهیم غرب‌محور مانند فردگرایی افراطی، نسبی‌گرایی ارزشی و عقلانیت ابزاری است.

د) استحاله هویتی: استحاله هویتی به معنای دگرگونی بنیادین در مؤلفه‌های هویت فردی و جمعی است. در لغت، «هویت» به معنای چیستی و عناصر تعریف‌کننده «من» یا «ما» است. در اصطلاح علوم اجتماعی، هویت مجموعه‌ای از ویژگی‌های فرهنگی، تاریخی، دینی و زبانی است که یک جامعه را از دیگران متمایز می‌سازد (Castells, 2009, p. 6). در اصطلاحی دقیق‌تر، استحاله هویتی زمانی رخ می‌دهد که عناصر بنیادین هویت یک ملت- مانند دین، زبان، تاریخ و سنت- دچار فرسایش شده و بتدریج جای خود را به

1. Intellectual transformation

الگوهای وارداتی بدهند. برای مثال، ترویج مصرف‌گرایی و فردگرایی افراطی می‌تواند انسجام اجتماعی را تضعیف کند.

به لحاظ عملیاتی، استحاله هویتی در این پژوهش به «فرایند نفوذ فرهنگی و رسانه‌ای قدرت‌های استکباری برای تضعیف عناصر هویت اسلامی-ایرانی و جایگزینی آن با الگوهای غربی» اطلاق می‌شود. نشانه‌های آن تغییر سبک پوشش، زبان، الگوهای ارتباطی و باورهای ارزشی جوانان است.

از منظر فقه سیاسی، استحاله فکری و هویتی زمانی اهمیت می‌یابد که به تضعیف باورهای دینی، سلب استقلال فکری و ایجاد مرجعیت فرهنگی و معرفتی بیگانگان در جامعه اسلامی بینجامد. چنین فرآیندی را می‌توان در پرتو قاعده نفی سبیل و ضرورت صیانت از دین و کیان جامعه اسلامی تحلیل کرد؛ زیرا سلطه بر ذهن و هویت، در صورت ایجاد وابستگی و تضعیف اراده مستقل جامعه، می‌تواند زمینه‌ای برای شکل‌گیری صورت نرم و غیرمستقیم سلطه فراهم سازد. بر این اساس، مقابله با استحاله تنها مسئله‌ای فرهنگی نیست، بلکه واجد دلالت‌هایی در حوزه فقه سیاسی و نفی سلطه نیز هست.

۲. مرور نظریه‌ها

الف) نظریه هژمونی فرهنگی گرامشی: آنتونیو گرامشی[1] با طرح مفهوم «هژمونی فرهنگی»[2] کوشید نشان دهد که سلطه سیاسی تنها بر پایه زور و اجبار اعمال نمی‌شود، بلکه در سطح فرهنگی و ایدئولوژیک بازتولید می‌شود. از نظر او، طبقه مسلط با بهره‌گیری از رسانه‌ها، آموزش و نهادهای فرهنگی، ارزش‌ها و هنجارهای خود را به‌عنوان «عقل سلیم» بر جامعه تحمیل می‌کند. این فرایند، نوعی اجماع اجتماعی ایجاد می‌کند که موجب تداوم سلطه می‌شود (سایمون، ۱۳۹۴، ص ۲۴۵)؛ بنابراین، فهم قدرت تنها با ابزار اقتصادی و نظامی کافی نیست، بلکه باید به لایه‌های عمیق فرهنگی توجه داشت.

1. Antonio Gramsci
2. Cultural hegemony

در این چارچوب، هژمونی فرهنگی نه به معنای سلطه کامل و یکپارچه، بلکه به‌عنوان فرایندی پویا مطرح می‌شود که همواره در معرض مقاومت و چالش است. گرامشی تأکید می‌کند که گروه‌های فرودست می‌توانند از طریق «جنگ مواضع» در عرصه فرهنگ و اندیشه، هژمونی حاکم را به چالش بکشند. این ایده نشان می‌دهد که قدرت نرم و شکل‌دهی به ذهنیت‌ها، بیش از قدرت سخت در تداوم نظام‌های سلطه مؤثر است (سایمون، ۱۳۹۴، ص ۶۷).

گرامشی بر این باور بود که نهادهای مدنی همچون خانواده، کلیسا و مدارس، ابزارهایی برای تولید و بازتولید هژمونی هستند. او اصطلاح «جامعه مدنی» را برای این حوزه‌ها به‌کار برد و توضیح داد که طبقه حاکم با نفوذ در این نهادها، سلطه خود را تثبیت می‌کند؛ اما درعین‌حال، جامعه مدنی بستر مقاومت نیز هست؛ به‌طوری‌که جنبش‌های اجتماعی می‌توانند در همین عرصه‌ها بدیل‌های فکری و فرهنگی ارائه کنند (سایمون، ۱۳۹۴، ص ۸۳).

بنابراین، نظریه هژمونی فرهنگی گرامشی اهمیت بنیادین در فهم استعمار نو و جنگ نرم دارد. در واقع، آنچه قدرت‌های استعمارگر در عصر حاضر به‌کار می‌گیرند، نه تنها سلطه نظامی بلکه ایجاد سلطه فکری و فرهنگی از طریق رسانه‌ها، دانشگاه‌ها، صنعت فرهنگ و فضای مجازی است. به همین دلیل، این نظریه به‌طور مستقیم به مباحث این پژوهش یعنی استحاله فکری و هویتی مربوط می‌شود.

ب) نظریه استعمار فرهنگی (فانون، سعید): فرانتس فانون[1] در کتاب «دوزخیان روی زمین» بر این باور بود که استعمار تنها در سطح اقتصادی و سیاسی اعمال نمی‌شود، بلکه عمیق‌ترین لایه‌های روانی و فرهنگی انسان مستعمره را تحت تأثیر قرار می‌دهد. او استعمار را «خشونتی همه‌جانبه» می‌دانست که هویت فردی و جمعی را از درون متلاشی می‌کند. در نگاه فانون، استعمار نه‌تنها منابع اقتصادی را غارت می‌کند، بلکه زبان، ارزش‌ها و حتی خودآگاهی مردمان تحت سلطه را استعمار می‌کند (Fanon, 1993, p. 210).

1. Franz Fanon

ادوارد سعید[1] با نظریه «شرق‌شناسی» استعمار فرهنگی را از زاویه دیگری تحلیل کرد. او نشان داد که غرب از طریق گفتمان شرق‌شناسی، نوعی تصویر تحقیرآمیز و کلیشه‌ای از جوامع شرقی ساخته و این تصویر را به‌عنوان واقعیت جا زده است. این بازنمایی فرهنگی، زمینه‌ساز سلطه سیاسی و اقتصادی غرب شد. در واقع، استعمار فرهنگی در نگاه سعید، فرایندی گفتمانی است که قدرت از طریق دانش و تولید معنا اعمال می‌شود (Said, 1993, p. 23).

فانون و سعید هر دو بر این نکته تأکید داشتند که استعمار فرهنگی موجب «خودبیگانگی» می‌شود؛ به این معنا که انسان مستعمره هویت خویش را از منظر استعمارگر تعریف می‌کند و در نتیجه از فرهنگ و تاریخ خود فاصله می‌گیرد. این پدیده در جهان معاصر نیز ادامه دارد، بویژه از طریق رسانه‌های جهانی و صنعت سرگرمی که ارزش‌های غربی را به‌صورت جهانی عرضه می‌کنند (التیامی نیا و حسینی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۲).

تفاوت مهم دیدگاه فانون و سعید در این است که فانون بیشتر بر روانشناسی استعمار و تأثیرات روانی و هویتی آن تمرکز دارد، درحالی‌که سعید بر ابعاد گفتمانی و معرفت‌شناختی سلطه تأکید می‌کند؛ اما هر دو دیدگاه به‌طور مکمل نشان می‌دهند که استعمار فرهنگی به‌مراتب عمیق‌تر و پایدارتر از استعمار نظامی است (Young, 2001, p. 45). از این منظر، نظریه استعمار فرهنگی ابزار تحلیلی مهمی برای فهم استحاله فکری و هویتی در عصر حاضر است. بویژه آنکه قدرت‌های جهانی از طریق رسانه‌های نوین، زبان جهانی (انگلیسی) و دانشگاه‌های بین‌المللی، به بازتولید سلطه فرهنگی می‌پردازند و این دقیقاً همان چیزی است که پژوهش حاضر قصد واکاوی آن را دارد.

ج) نظریه جهانی‌سازی فرهنگی: نظریه جهانی‌سازی فرهنگی به بررسی این مسئله می‌پردازد که چگونه فرایندهای جهانی‌سازی موجب دگرگونی هویت‌ها، ارزش‌ها و فرهنگ‌ها می‌شوند. رابرتسون[2] معتقد است که جهانی‌سازی نه تنها اقتصادی، بلکه اساساً

1. Edward Said
2. Robertson

فرهنگی است، زیرا با گسترش فناوری‌های ارتباطی، الگوهای مصرف، سبک‌های زندگی و ارزش‌های مشترک در سراسر جهان رواج می‌یابد. این امر به «فشردگی جهان» و «آگاهی جهانی» منجر می‌شود (Robertson, 1995, p. 35).

اما منتقدان، جهانی‌سازی فرهنگی را به‌مثابه شکل جدیدی از استعمار فرهنگی تحلیل کرده‌اند. شیلر[1] بر این نکته تأکید دارد که جریان آزاد اطلاعات و فرهنگ در سطح جهانی، در عمل به سلطه شرکت‌های چندملیتی آمریکایی منجر شده است. او این پدیده را «امپریالیسم فرهنگی» می‌نامد که از طریق رسانه‌های جهانی، فیلم‌های هالیوودی، موسیقی و شبکه‌های اجتماعی ارزش‌های غربی را بر سایر فرهنگ‌ها تحمیل می‌کند (Schiller, 1991, p. 14). از دیدگاه نظریه‌پردازان انتقادی، جهانی‌سازی فرهنگی زمینه‌ساز استحاله هویتی است. به‌بیان‌دیگر، وقتی جوانان کشورهای غیرغربی هویت خود را در شبکه‌های اجتماعی براساس مدل‌های غربی بازتعریف می‌کنند، این امر به معنای نوعی «بازمهندسی هویت» در سطح جهانی است.

نکته اساسی در نظریه جهانی‌سازی فرهنگی این است که قدرت‌های بزرگ از ابزارهای نرم برای گسترش نفوذ خود استفاده می‌کنند. بدین ترتیب، جهانی‌سازی فرهنگی ارتباط مستقیمی با جنگ نرم، استعمار نو و هژمونی فرهنگی دارد. این نظریه می‌تواند ابعاد جدیدی از چالش‌های فرهنگی و هویتی در جمهوری اسلامی ایران را آشکار سازد.

۳. چارچوب نظری؛ گفتمان انقلاب اسلامی به‌مثابه نظریه مقاومت تمدنی

گفتمان انقلاب اسلامی را نمی‌توان تنها رویدادی سیاسی ـ اجتماعی در سال ۱۳۵۷ دانست، بلکه می‌توان آن را به‌مثابه «نظریه مقاومت تمدنی» در برابر سلطه جهانی غرب تحلیل کرد. این گفتمان بر بازگشت به هویت اسلامی ـ ایرانی، استقلال، عدالت و نفی

1. Schiller

سلطه‌پذیری استوار است. به تعبیر امام خمینی﵀، انقلاب اسلامی افزون بر تغییر نظام سیاسی، احیای هویت دینی و بازسازی تمدن اسلامی را در برابر هژمونی غرب دنبال می‌کرد (امام خمینی، ۱۳۷۸، ص ۲۴). از منظر فقه سیاسی، این رویکرد با قاعده «نفی سبیل» و آیه «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۱) پیوند دارد. بر این اساس، مقاومت نه واکنشی مقطعی، بلکه راهبردی برای حفظ استقلال و کیان جامعه اسلامی و بازتعریف جایگاه امت اسلامی در نظم جهانی است.

در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای﵀، انقلاب اسلامی حامل نظریه‌ای تمدن‌ساز بر پایه معنویت، عدالت و استقلال است (خامنه‌ای، ۱۳۹۴). از این منظر، غرب پس از محدودیت ابزارهای مستقیم سیاسی و نظامی، از تهاجم فرهنگی و جنگ نرم برای تغییر باورها و هویت ملت‌ها بهره می‌گیرد. مقاومت تمدنی در برابر این فرآیند، به معنای ایستادگی همه‌جانبه در برابر سلطه و ارائه بدیلی الهی- انسانی برای حیات اجتماعی است. این تلقی را می‌توان در امتداد قاعده نفی سبیل تفسیر کرد؛ زیرا وابستگی فکری و فرهنگی، در صورت ایجاد استیلای مؤثر بیگانگان، می‌تواند صورتی نوین از «سبیل» باشد. ازاین‌رو، انقلاب اسلامی گفتمانی برای نفی وابستگی و صیانت از استقلال جامعه اسلامی نیز به شمار می‌رود (خامنه‌ای، ۱۳۹۷).

این گفتمان در رویارویی با استعمار نو و هژمونی فرهنگی بر سه رکن «بازگشت به خویشتن اسلامی»، «خودباوری و استقلال‌طلبی» و «ساخت تمدن نوین اسلامی» استوار است. شریعتی با تأکید بر بازگشت به هویت تاریخی و فرهنگی، این رویکرد را حرکتی از استحاله به اصالت توصیف می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۹، ص ۷۲). از منظر فقهی، صیانت از هویت دینی با ضرورت حفظ دین و کیان جامعه اسلامی ارتباط دارد؛ زیرا استحاله‌ای که به تضعیف باورهای دینی و زوال استقلال فرهنگی بینجامد، ظرفیت جامعه برای تنظیم مستقل حیات اجتماعی را کاهش می‌دهد. در این چارچوب، انقلاب اسلامی زمینه فکری و فرهنگی لازم برای نفی وابستگی و حفظ اصالت هویتی را فراهم می‌سازد.

ویژگی اساسی مقاومت تمدنی، چندلایه بودن آن است. مقاومت به حوزه سیاسی و نظامی محدود نمی‌شود، بلکه ابعاد فرهنگی، اقتصادی، رسانه‌ای و علمی را نیز در بر می‌گیرد. تعبیر «جنگ امروز، جنگ اراده‌هاست» (خامنه‌ای، ۱۳۹۸)، بیانگر این تحول است. از منظر فقه سیاسی، وابستگی اقتصادی، مرجعیت علمی یک‌سویه و نفوذ فرهنگی، هرگاه استقلال تصمیم‌گیری جامعه اسلامی را مختل سازند، با غایت نفی سلطه ناسازگارند؛ بنابراین، استقلال علمی و فرهنگی و اقتصاد مقاومتی را می‌توان صورت‌های معاصر صیانت از استقلال و جلوگیری از شکل‌گیری زمینه‌های سلطه دانست. این رویکرد، مقاومت را از سطح تاکتیکی به سطح راهبردی و تمدنی ارتقا می‌دهد.

در این چارچوب، امت اسلامی به‌مثابه واحدی فراملی با هویت مشترک دینی در نظر گرفته می‌شود. آیه «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً» (انبیاء، ۹۲) پشتوانه معرفتی این نگرش است. حفظ وحدت و کیان امت اسلامی با جلوگیری از تفرق و فراهم شدن زمینه استیلای بیگانگان پیوند دارد. همچنین، مقاومت تمدنی دارای سویه‌ای ایجابی در تولید معناست. «جهاد تبیین» در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای﵀ را می‌توان در نسبت با مسئولیت تبیین حق، ارشاد و مقابله با تحریف بازخوانی کرد. نکوهش کتمان حقیقت در قرآن (بقره، ۱۵۹) و جایگاه ارشاد و امر به معروف نشان می‌دهد که مقابله با جنگ روایت‌ها و تحریف حافظه تاریخی می‌تواند افزون بر وجه رسانه‌ای، واجد دلالت فقهی باشد.

در نهایت، مقاومت تمدنی تنها نفی سلطه نیست، بلکه الگویی ایجابی بر پایه معنویت، عدالت، استقلال و پیشرفت ارائه می‌دهد. شهید مطهری بر پیوند عقلانیت و معنویت در حیات اسلامی تأکید دارد (مطهری، ۱۳۸۵، ص ۴۳) و اصل قرآنی قیام به قسط (حدید، ۲۵)، عدالت را در مرکز نظم اجتماعی اسلام قرار می‌دهد. ازاین‌رو، تمدن نوین اسلامی را می‌توان امتداد مبانی فقه سیاسی چون نفی سبیل، حفظ استقلال و کیان جامعه اسلامی، صیانت از دین، تبیین حق و اقامه قسط دانست. بر این اساس، «مقاومت تمدنی» در پژوهش حاضر چارچوبی نظری برای پیوند ظرفیت‌های فقه سیاسی شیعه با رویارویی گفتمانی و ایجابی در برابر صورت‌های نوین سلطه فکری و هویتی است.

راهبردهای غرب در استحاله فکری و هویتی

در این قسمت به بررسی ابزارها و روش‌هایی می‌پردازیم که غرب برای نفوذ فرهنگی و تغییر هویت در جوامع مختلف بویژه ایران به‌کار گرفته است. این راهبردها فراتر از سلطه نظامی و اقتصادی، شامل نفوذ فرهنگی، آموزشی، رسانه‌ای، سیاسی و اقتصادی می‌شوند و هدف اصلی آنها ایجاد تغییر در نگرش‌ها، ارزش‌ها و سبک زندگی جوامع هدف است. تحلیل این ابزارها، زمینه‌ای برای درک عمق پروژه استحاله غرب و تبیین ضرورت پاسخ گفتمانی رهبر شهید انقلاب اسلامی فراهم می‌کند و نقش هویت اسلامی-ایرانی به‌عنوان سپر مقابله با نفوذ فرهنگی را برجسته می‌سازد.

۱- ابزار فرهنگی؛ هالیوود، رسانه‌های جهانی، صنعت سرگرمی: صنعت فرهنگی غرب، بویژه هالیوود، از دیرباز به‌عنوان یکی از ابزارهای مؤثر در بازتولید گفتمان سلطه و تحمیل هنجارهای تمدن غربی بر جهان عمل کرده است. هالیوود نه‌تنها یک مرکز تولید فیلم، بلکه یک دستگاه ایدئولوژیک است که ارزش‌هایی همچون فردگرایی افراطی، مصرف‌گرایی، آزادی بدون مسئولیت و مشروعیت خشونت را به مخاطبان جهانی القا می‌کند. این صنعت با به‌کارگیری روایت‌های جذاب و تکنیک‌های پیشرفته تصویری، مخاطب را درگیر کرده و ناخودآگاه، الگوی زندگی آمریکایی را به‌عنوان مدل برتر معرفی می‌کند.

رسانه‌های جهانی همچونCNN ، BBC و شبکه‌های وابسته به آن، با بهره‌گیری از «دیپلماسی رسانه‌ای» تلاش می‌کنند تصویری مطلوب از غرب و تصویری منفی از جهان اسلام، بویژه مقاومت اسلامی، ارائه دهند. این رسانه‌ها با تکنیک‌های برجسته‌سازی و سانسور انتخابی، واقعیت‌ها را بازنمایی کرده و روایت‌های مطلوب قدرت‌های استکباری را غالب می‌سازند. این امر موجب شکل‌گیری نوعی استعمار فرهنگی مدرن می‌شود که بر ذهن و درک عمومی ملت‌ها تأثیرگذار است.

صنعت سرگرمی، اعم از موسیقی پاپ، بازی‌های رایانه‌ای و تولیدات فرهنگی مشابه، نیز به ابزاری برای نفوذ هویتی تبدیل شده است. بازی‌های رایانه‌ای با محوریت خشونت،

فردمحوری و ضدیت با ارزش‌های دینی و فرهنگی، نسل جوان را هدف قرار می‌دهند (Anderson, 2010, p. 68). این ابزارها با ایجاد جذابیت‌های بصری و عاطفی، الگوهای هویتی مطلوب غرب را در ذهن جوانان نهادینه می‌کنند.

نتیجه این روند، ایجاد نوعی «جهان‌وطنی کاذب» است که در آن فرهنگ آمریکایی به‌عنوان فرهنگ غالب معرفی می‌شود. در چنین فضایی، ارزش‌های بومی و دینی به حاشیه رانده شده و افراد به‌تدریج دچار بحران هویت می‌شوند؛ بنابراین، ابزار فرهنگی غرب نقشی اساسی در فرایند استحاله فکری و هویتی ایفا می‌کند.

۲- ابزار آموزشی و علمی؛ القای سبک تفکر غربی، علوم انسانی سکولار: آموزش و دانشگاه‌ها یکی از اصلی‌ترین عرصه‌های اعمال سلطه نرم غرب هستند. انتقال علوم انسانی سکولار و مبتنی بر پارادایم‌های غربی به کشورهای جهان سوم، یکی از راهکارهای اصلی برای ایجاد تغییر در سبک تفکر نخبگان است (Nasr, 2007, p. 113). این علوم، جهان‌بینی دینی را به حاشیه رانده و تفسیری مادی‌گرایانه از انسان و جامعه ارائه می‌دهند.

در بسیاری از کشورها، نظام آموزشی تحت تأثیر نهادهای بین‌المللی همچون بانک جهانی و یونسکو، بازتولیدکننده مدل آموزشی غربی است. این امر باعث می‌شود تا دانشجویان بجای توجه به مسائل بومی، در چارچوب‌های مفهومی غربی تفکر و تحلیل کنند. بدین ترتیب، وابستگی فکری و معرفتی به غرب تقویت می‌شود.

یکی از راهبردهای مهم غرب، «بورسیه‌های علمی» و جذب نخبگان کشورهای اسلامی در دانشگاه‌های غربی است. این سیاست افزون بر تخلیه سرمایه انسانی، موجب بازتربیت نخبگان در چارچوب معرفتی غرب می‌شود (Altbach, 2015, p. 221). این افراد پس از بازگشت به کشور خود، حامل ایده‌ها و ارزش‌های غربی در حوزه‌های آموزشی و مدیریتی می‌شوند. نتیجه چنین روندی، شکل‌گیری «استعمار علمی- معرفتی» است که در آن، اندیشه‌های غربی مرجعیت می‌یابند و سنت‌های فکری و علمی بومی تضعیف می‌شوند. این امر، عملاً هویت فرهنگی جوامع اسلامی را در معرض استحاله قرار می‌دهد.

۳- ابزار رسانه‌ای- دیجیتال؛ شبکه‌های اجتماعی، استعمار داده‌ای: در عصر دیجیتال، شبکه‌های اجتماعی به‌عنوان یکی از ابزارهای اصلی سلطه فرهنگی و هویتی عمل می‌کنند. این شبکه‌ها با الگوریتم‌های خاص، محتواهای مطلوب غرب را برجسته کرده و ارزش‌های دینی و بومی را به حاشیه می‌رانند. به‌این‌ترتیب، کاربران در «حباب فیلتر» گرفتار شده و تنها محتوای غرب‌محور را مشاهده می‌کنند.

استعمار داده‌ای یکی دیگر از راهبردهای پنهان غرب است. شرکت‌های بزرگ فناوری همچون گوگل، متا و آمازون، حجم عظیمی از داده‌های کاربران جهانی را گردآوری کرده و از آن برای هدایت رفتارهای مصرفی، سیاسی و فرهنگی استفاده می‌کنند (Zuboff, 2019: 152). این فرایند نوعی «استعمار نو» است که بجای سرزمین، ذهن و داده‌های افراد را تصرف می‌کند.

شبکه‌های اجتماعی همچنین بستری برای «مهندسی افکار عمومی» هستند. جریان‌های اسلام‌هراسی، ایران‌هراسی و مقاومت‌ستیزی از طریق این پلتفرم‌ها به شکل گسترده بازنشر می‌شوند. از سوی دیگر، الگوهای رفتاری و سبک‌های زندگی غربی به‌طور پیوسته تبلیغ و عادی‌سازی می‌شوند. نتیجه این روند، تضعیف هویت دینی و ملی و تقویت وابستگی فکری به فرهنگ غربی است. بدین ترتیب، ابزار رسانه‌ای- دیجیتال به یکی از مؤثرترین ابزارهای استحاله هویتی در جهان معاصر تبدیل شده است.

۴- ابزار سیاسی- اجتماعی؛ ترویج فردگرایی افراطی، تضعیف هویت جمعی و دینی: یکی از ابزارهای غرب در استحاله فکری، ترویج فردگرایی افراطی است. این ایدئولوژی، انسان را به موجودی تنها مصرف‌کننده و خودمحور تقلیل می‌دهد و پیوندهای جمعی و معنوی را سست می‌سازد (Bauman, 2001: 47). در این چارچوب، ارزش‌هایی چون تعاون، ایثار و مسئولیت اجتماعی به حاشیه رانده می‌شوند.

غرب از طریق نهادهای بین‌المللی و سازمان‌های غیردولتی، تلاش می‌کند مفهوم «جامعه مدنی» را با تعریفی سکولار و لیبرال در کشورهای اسلامی نهادینه کند.

این روند در عمل منجر به تقابل میان هویت دینی- انقلابی و هویت فردگرایانه غربی می‌شود.

در عرصه اجتماعی، ترویج جنبش‌های موسوم به حقوق بشری و فمینیستی در نسخه غربی آن، به ابزاری برای تغییر هویت فرهنگی جوامع اسلامی تبدیل شده است (آقاسی و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۸۲). این جنبش‌ها با تأکید بر فردیت مطلق، هویت جمعی و دینی را تضعیف می‌کنند.

در نهایت، راهبرد سیاسی- اجتماعی غرب در پی آن است که جوامع اسلامی از درون دچار «شکاف هویتی» شوند. در چنین وضعیتی، مقاومت جمعی در برابر سلطه تضعیف شده و زمینه برای سلطه سیاسی و فرهنگی غرب فراهم می‌شود.

۵- ابزار اقتصادی؛ مصرف‌گرایی و سبک زندگی سرمایه‌داری: اقتصاد سرمایه‌داری غربی یکی از مهمترین ابزارهای استحاله هویتی است. تبلیغ و ترویج مصرف‌گرایی به‌عنوان نشانه پیشرفت و خوشبختی، موجب وابستگی فرهنگی و اقتصادی ملت‌ها می‌شود. این امر، هویت اصیل جوامع را به حاشیه می‌برد.

صنعت تبلیغات و برندهای جهانی با به‌کارگیری جذابیت‌های بصری، مصرف کالاهای لوکس و غیرضروری را به‌عنوان نماد موفقیت معرفی می‌کنند. در نتیجه، سبک زندگی اسلامی ـ ایرانی که بر قناعت و ساده‌زیستی تأکید دارد، تضعیف می‌شود.

سرمایه‌داری جهانی همچنین با ایجاد «وابستگی ساختاری» در اقتصاد کشورهای اسلامی، نوعی سلطه غیرمستقیم ایجاد می‌کند. این وابستگی، نه تنها اقتصادی بلکه هویتی نیز هست، زیرا مصرف کالاهای غربی به‌تدریج به نماد منزلت اجتماعی تبدیل می‌شود (Wallerstein, 2004: 74). نتیجه این روند، فروپاشی الگوهای بومی معیشت و سبک زندگی و جایگزینی آن با «سبک زندگی مصرفی» غربی است. در این فرآیند، هویت دینی و جمعی تضعیف شده و افراد در دام وابستگی اقتصادی و فرهنگی گرفتار می‌شوند. مجموع مطالب فوق در قالب جدول زیر ترسیم شده است.

جدول ۱: راهبردهای غرب در استحاله فکری و هویتی ایران در پرتو اندیشه شهید آیت‌الله خامنه‌ای

راهبرد	ابزارها	پیامدها	نمونه‌ها
۱- ابزار فرهنگی	هالیوود، رسانه‌های جهانی، صنعت سرگرمی	تحریف تاریخ و ارزش‌ها، عادی‌سازی فرهنگ غربی، تضعیف هویت دینی و ملی	فیلم‌های ضدایرانی هالیوود، موسیقی پاپ مبتذل جهانی، جشنواره‌های جهت‌دار سینمایی
۲- ابزار آموزشی و علمی	ترویج علوم انسانی سکولار، القای سبک تفکر ابزاری و پوزیتیویستی	ایجاد گسست معرفتی، تربیت نخبگان وابسته، تضعیف علوم اسلامی ـ بومی	بورسیه‌های تحصیلی جهت‌دار، ترجمه متون علوم انسانی غربی بدون بومی‌سازی، الگوگیری از دانشگاه‌های غربی
۳- ابزار رسانه‌ای ـ دیجیتال	شبکه‌های اجتماعی، پلتفرم‌های جهانی، استعمار داده‌ای	اشاعه شایعات و شبهات، تضعیف مرجعیت رسانه‌ای داخلی، وابستگی داده‌ای	فیس‌بوک، اینستاگرام، تیک‌تاک، الگوریتم‌های دستکاری افکار عمومی
۴- ابزار سیاسی ـ اجتماعی	ترویج فردگرایی افراطی، تضعیف هویت جمعی و دینی، مهندسی افکار عمومی	فروپاشی همبستگی اجتماعی، کاهش مشارکت سیاسی، بی‌تفاوتی به آرمان‌های انقلابی	جنبش‌های سبک زندگی فردگرایانه، کمپین‌های ضد ارزشی در فضای مجازی، NGOهای وابسته
۵- ابزار اقتصادی	ترویج مصرف‌گرایی، تبلیغ سبک زندگی سرمایه‌داری، وابستگی به کالاهای خارجی	تقویت روحیه مادی‌گرایی، تضعیف تولید ملی، وابستگی اقتصادی ـ فرهنگی	برندهای جهانی در ایران، مدگرایی افراطی، ترویج کالاهای لوکس غربی

بازخوانی اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای در برابر پروژه استحاله

این بخش به تحلیل راهبردها و دیدگاه‌های شهید آیت‌الله خامنه‌ای در مقابله با تهدیدهای فکری و هویتی غرب می‌پردازد. تأکید بر هویت اسلامی- ایرانی، جهاد تبیین، استقلال فکری و علمی، اقتصاد مقاومتی و چشم‌انداز تمدن نوین اسلامی، ستون‌های اصلی پاسخ گفتمانی ایشان به پروژه استحاله را تشکیل می‌دهد. بااین‌حال، این مؤلفه‌ها تنها راهبردهایی فرهنگی و سیاسی نیستند، بلکه می‌توان ریشه‌های آنها را در مبانی فقه سیاسی شیعه، بویژه قاعده نفی سبیل، صیانت از دین و کیان جامعه اسلامی، وجوب تبیین حق و ارشاد، حفظ استقلال و ضرورت اقامه قسط بازشناسی کرد. ازاین‌رو، بازخوانی اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای از منظر فقه سیاسی، امکان درک عمیق‌تر پیوند میان مقاومت گفتمانی و نفی صورت‌های نوین سلطه را فراهم می‌سازد.

۱- تأکید بر «هویت اسلامی - ایرانی» به‌مثابه سپر در برابر نفوذ: آیت‌الله خامنه‌ای همواره بر اهمیت هویت اسلامی- ایرانی به‌عنوان محور مقاومت فرهنگی و هویتی در برابر سلطه غرب تأکید کرده‌اند. در اندیشه ایشان، هویت ملی و دینی سپری است که می‌تواند ملت‌ها را در برابر تهاجم فرهنگی و جنگ نرم محافظت کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۴). این هویت، ترکیبی از ارزش‌های اسلامی، سنت‌های ملی و تجربه تاریخی ملت ایران است که در برابر غرب‌زدگی و الگوهای فرهنگ مادی مقاومت می‌کند.

از منظر فقهی، صیانت از هویت دینی را می‌توان در نسبت با ضرورت حفظ دین و کیان جامعه اسلامی تحلیل کرد. حفظ دین از مقاصد بنیادین شریعت و از مصالح اساسی جامعه اسلامی است و هر فرآیندی که به تضعیف سازمان‌یافته باورهای دینی و زوال مرجعیت ارزشی اسلام بینجامد، نمی‌تواند نسبت به فقه اجتماعی و سیاسی خنثی تلقی شود. از این منظر، مقابله با استحاله هویتی، وجهی از صیانت از حیات دینی جامعه و جلوگیری از تضعیف بنیان‌های معنوی آن است.

رهبر انقلاب تضعیف هویت اسلامی ـ ایرانی را زمینه‌ساز نفوذ بیگانگان و استحاله ذهنی نسل جوان می‌دانند. به همین دلیل، آموزش هویت اسلامی، حفظ سنت‌های ملی و تقویت هنجارهای اخلاقی و اجتماعی از اولویت‌های فرهنگی جامعه به شمار می‌روند

(خامنه‌ای، ۱۳۹۷). این رویکرد را می‌توان با اصل عزت اسلامی نیز مرتبط دانست؛ چنان‌که قرآن کریم عزت را از آن خدا، پیامبر و مؤمنان می‌داند (منافقون، ۸). جامعه‌ای که مرجعیت هویتی خود را از دست دهد، زمینه وابستگی و پذیرش برتری فرهنگی دیگری را فراهم می‌سازد.

بنابراین، هویت اسلامی- ایرانی در گفتمان آیت‌الله خامنه‌ای﵀ تنها مفهومی فرهنگی نیست، بلکه از منظر فقه سیاسی، با حفظ دین، عزت جامعه اسلامی و نفی زمینه‌های سلطه ارتباط دارد. تقویت این هویت، ظرفیت جامعه را برای مقاومت در برابر استحاله افزایش می‌دهد و مانع تبدیل نفوذ فرهنگی به وابستگی ساختاری می‌شود. در این معنا، صیانت هویتی یکی از لایه‌های معاصر نفی سبیل فرهنگی و تمدنی است.

۲- مفهوم «جهاد تبیین» به‌عنوان مقابله با جنگ روایت‌ها: جهاد تبیین یکی از مفاهیم محوری در گفتمان آیت‌الله خامنه‌ای﵀ برای مقابله با جنگ نرم و جنگ روایت‌هاست. ایشان بر ضرورت آگاهی‌بخشی، روشنگری و ارائه روایت صحیح از واقعیت‌های تاریخی، سیاسی و اجتماعی تأکید دارند. در شرایطی که رسانه‌های جهانی از تکنیک‌های اقناع و عملیات روانی برای تغییر ادراک جامعه استفاده می‌کنند، جهاد تبیین به ابزاری برای تقویت خودآگاهی و مقاومت فکری تبدیل می‌شود (خامنه‌ای، ۱۳۹۹).

از منظر فقهی، جهاد تبیین را می‌توان در پیوند با وجوب بیان حق، ارشاد و مقابله با کتمان حقیقت بازخوانی کرد. قرآن کریم کسانی را که بینات و هدایت الهی را کتمان می‌کنند نکوهش کرده است (بقره، ۱۵۹). همچنین، اصل امر به معروف و نهی از منکر مسئولیتی اجتماعی برای صیانت از ارزش‌ها و جلوگیری از گسترش انحراف در جامعه ایجاد می‌کند. بر این مبنا، تبیین حقیقت در شرایط گسترش سازمان‌یافته تحریف و شبهه، از یک کنش رسانه‌ای صرف فراتر می‌رود و واجد دلالت دینی و اجتماعی می‌شود.

جهاد تبیین همچنین زمینه خودباوری و استقلال فکری نسل جوان را فراهم می‌کند. هنگامی که مردم و نخبگان به اطلاعات دقیق و تحلیل صحیح دسترسی داشته باشند،

قدرت تشخیص و تصمیم‌گیری مستقل آنان افزایش می‌یابد. در این چارچوب، نخبگان، عالمان، دانشگاهیان و رسانه‌ها در برابر تحریف سازمان‌یافته واقعیت دارای مسئولیت‌اند؛ زیرا سکوت در برابر روایت‌هایی که زمینه اضلال و تضعیف باور عمومی را فراهم می‌کنند، می‌تواند به گسترش نفوذ فکری منجر شود.

بنابراین، جهاد تبیین در منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای را می‌توان صورت معاصر مسئولیت تبیین حق در عرصه عمومی دانست. این مفهوم، میان تکلیف دینی روشنگری و ضرورت سیاسی مقابله با جنگ شناختی پیوند برقرار می‌کند. از این حیث، جهاد تبیین یکی از سازوکارهای فقهی ـ گفتمانی صیانت از جامعه اسلامی در برابر استحاله فکری و سلطه روایی است.

۳- استقلال فکری و علمی در برابر سلطه دانشی غرب: آیت‌الله خامنه‌ای بارها بر ضرورت استقلال فکری و علمی تأکید کرده‌اند. از دیدگاه ایشان، پذیرش تقلیدی و بدون نقد نظریه‌ها و الگوهای غربی می‌تواند زمینه وابستگی فکری و استحاله هویتی را فراهم سازد (خامنه‌ای، ۱۳۹۴). استقلال علمی به معنای نفی تعامل علمی با جهان نیست، بلکه ناظر بر توانایی جامعه در تولید دانش، مسئله‌شناسی مستقل و بهره‌گیری نقادانه از دستاوردهای علمی متناسب با نیازهای ملی و اسلامی است.

مبنای فقهی این رویکرد را می‌توان در قاعده نفی سبیل جست‌وجو کرد. هرچند کاربرد کلاسیک این قاعده عمدتاً در روابط حقوقی و سیاسی مورد بحث قرار گرفته است، دلالت نفی سلطه می‌تواند در فقه سیاسی معاصر، زمینه تحلیل وابستگی‌های ساختاری را نیز فراهم سازد. چنانچه وابستگی علمی و معرفتی به سلب قدرت تصمیم‌گیری مستقل جامعه اسلامی و تثبیت مرجعیت انحصاری قدرت‌های مسلط منجر شود، مسئله از انتقال طبیعی دانش فراتر رفته و با نفی سلطه ارتباط می‌یابد.

رهبر انقلاب بر تقویت دانشگاه‌ها، مراکز پژوهشی و نهادهای علمی داخلی تأکید دارند تا نخبگان بتوانند پژوهش‌هایی مبتنی بر مسائل واقعی و نیازهای جامعه انجام دهند (خامنه‌ای، ۱۳۹۵). تولید علم بومی و اسلامی در این چارچوب به معنای انزوای معرفتی نیست، بلکه تلاشی برای خروج از مصرف‌کنندگی صرف دانش و دستیابی به قدرت

تولید نظریه و فناوری است. استقلال علمی بدین معنا، یکی از ارکان استقلال جامعه اسلامی به شمار می‌رود.

ازاین‌رو، استقلال فکری و علمی را می‌توان جلوه‌ای از نفی سبیل معرفتی و صیانت از قدرت تصمیم‌گیری مستقل جامعه اسلامی دانست. در این خوانش، سلطه دانشی هنگامی موضوعیت می‌یابد که وابستگی معرفتی به وابستگی سیاسی، فرهنگی و تمدنی منتهی شود. گفتمان آیت‌الله خامنه‌ای﵀ با تأکید بر تولید علم، خودباوری علمی و تفکر انتقادی، در پی جلوگیری از چنین فرآیندی است.

۴- اقتصاد مقاومتی به‌عنوان راهبرد مقابله با استحاله اقتصادی- فرهنگی: اقتصاد مقاومتی یکی دیگر از راهبردهای کلیدی شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀ برای مقابله با سلطه غرب است. ایشان بر ضرورت استقلال اقتصادی، کاهش وابستگی آسیب‌زا و تقویت تولید ملی تأکید دارند (خامنه‌ای، ۱۳۹۲، ص ۳۵). این سیاست تنها دارای کارکرد اقتصادی نیست؛ زیرا وابستگی اقتصادی می‌تواند زمینه نفوذ سیاسی، فرهنگی و تغییر سبک زندگی را نیز فراهم سازد.

قاعده نفی سبیل یکی از مهمترین مبانی فقهی قابل استفاده در تحلیل این رویکرد است. در فقه سیاسی، روابط اقتصادی جامعه اسلامی هنگامی که به استیلای بیگانگان، تضعیف استقلال یا ایجاد وابستگی سلطه‌آفرین منجر شود، نمی‌تواند فارغ از ملاحظات نفی سبیل ارزیابی شود. بر این اساس، اقتصاد مقاومتی را می‌توان راهبردی برای کاهش زمینه‌های «سبیل اقتصادی» و حفظ استقلال تصمیم‌گیری جامعه اسلامی دانست.

اقتصاد مقاومتی در اندیشه شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀ بر خوداتکایی، نوآوری، استفاده از ظرفیت‌های داخلی و مدیریت هوشمند منابع تأکید دارد. این رویکرد همچنین با نقد مصرف‌گرایی و وابستگی به الگوهای سبک زندگی سرمایه‌داری پیوند می‌یابد (خامنه‌ای، ۱۳۹۴). از منظر فقهی، جلوگیری از اسراف، صیانت از مصالح عمومی و حفظ توان اقتصادی جامعه اسلامی، زمینه‌های تکمیلی تحلیل این راهبرد را فراهم می‌کنند.

بنابراین، اقتصاد مقاومتی را نمی‌توان تنها مجموعه‌ای از سیاست‌های کوتاه‌مدت اقتصادی تلقی کرد. این مفهوم در چارچوب مقاومت تمدنی، سازوکاری برای حفظ

استقلال، جلوگیری از نفوذ سلطه‌آفرین و تقویت قدرت درونی جامعه اسلامی است. پیوند میان نفی سبیل و اقتصاد مقاومتی نشان می‌دهد که مقاومت اقتصادی، یکی از ابعاد صیانت فقهی ـ سیاسی از استقلال جامعه در برابر اشکال جدید سلطه است.

۵- تمدن نوین اسلامی به‌مثابه آلترناتیو در برابر سلطه تمدنی غرب: آیت‌الله خامنه‌ای﵀ تمدن نوین اسلامی را به‌عنوان بدیلی راهبردی در برابر سلطه تمدنی غرب مطرح می‌کنند. در این رویکرد، شکل‌گیری تمدنی بر پایه معنویت، عدالت، علم و استقلال، افزون بر حفظ هویت اسلامی ـ ایرانی، می‌تواند الگویی متفاوت برای سامان‌دهی حیات انسانی ارائه دهد (خامنه‌ای، ۱۳۹۴). تمدن نوین اسلامی از این منظر، سویه ایجابی مقاومت در برابر استحاله است.

از منظر فقه سیاسی، جامعه اسلامی تنها مکلف به نفی سلطه نیست، بلکه اقامه ارزش‌های اجتماعی اسلام نیز بخشی از غایت نظم سیاسی دینی است. قرآن کریم ارسال پیامبران و نزول کتاب و میزان را با «قیام مردم به قسط» پیوند می‌دهد (حدید، ۲۵)؛ بنابراین، عدالت در پروژه تمدن نوین اسلامی تنها یک آرمان سیاسی نیست، بلکه دارای پشتوانه‌ای قرآنی و فقهی در ضرورت اقامه قسط و سامان‌دهی عادلانه جامعه است.

تمدن نوین اسلامی همچنین بر تولید علم، فرهنگ و الگوهای اجتماعی متناسب با ارزش‌های اسلامی تأکید دارد. در این چارچوب، نفی سبیل وجه سلبی و تمدن‌سازی اسلامی وجه ایجابی مقاومت را تشکیل می‌دهند. جامعه اسلامی نمی‌تواند تنها با نفی سلطه غرب، استقلال تمدنی خود را تثبیت کند، بلکه نیازمند تولید معنا، دانش، نهاد و الگوی پیشرفت متناسب با مبانی ارزشی خویش است.

بر این اساس، مفهوم تمدن نوین اسلامی در اندیشه شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀ نقطه اتصال فقه سیاسی و مقاومت تمدنی است. قواعدی چون نفی سبیل و ضرورت حفظ استقلال، جامعه را از پذیرش سلطه بازمی‌دارند و اصولی چون اقامه قسط، صیانت از دین و حفظ عزت جامعه اسلامی، جهت ایجابی حرکت تمدنی را تبیین می‌کنند. بدین‌ترتیب، مقابله با استحاله از سطح دفاع فرهنگی فراتر رفته و به پروژه‌ای برای بازسازی نظم اجتماعی و تمدنی بر پایه ارزش‌های اسلامی تبدیل می‌شود.

جدول ۲: راهبردهای گفتمانی شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀ در مقابله با پروژه استحاله غرب

راهبرد	ابزارها/روش‌ها و مبانی فقهی	پیامدها	نمونه‌ها/شواهد
۱- تأکید بر هویت اسلامی - ایرانی	تقویت آموزش هویت ملی و دینی، نهادهای فرهنگی و رسانه‌های داخلی؛ مبتنی بر صیانت از دین، حفظ کیان جامعه اسلامی و اصل عزت	مقابله با استحاله هویتی، حفظ نسل جوان در برابر نفوذ فرهنگی، بازتولید ارزش‌های دینی و ملی و افزایش انسجام اجتماعی	بیانات آیت‌الله خامنه‌ای﵀ درباره هویت و نفوذ فرهنگی (۱۳۹۴، ۱۳۹۷)؛ برنامه‌های تقویت هویت اسلامی در مراکز آموزشی
۲- جهاد تبیین	رسانه‌ها، فضای مجازی، تولید و انتشار محتوای تحلیلی و روشنگری نخبگانی؛ مبتنی بر وجوب تبیین حق، ارشاد و مقابله با کتمان و تحریف حقیقت	مقابله با جنگ روایت‌ها و سلطه شناختی، افزایش آگاهی عمومی، تقویت قدرت تشخیص و خودآگاهی جامعه	بیانات آیت‌الله خامنه‌ای﵀ درباره جهاد تبیین و جنگ نرم؛ تولید محتوای تبیینی در رسانه‌های انقلاب
۳- استقلال فکری و علمی	دانشگاه‌ها و پژوهشگاه‌ها، تولید دانش بومی، تقویت پژوهش و نوآوری؛ مبتنی بر قاعده نفی سبیل و ضرورت حفظ استقلال جامعه اسلامی	کاهش وابستگی معرفتی و سلطه دانشی غرب، ارتقای توان نخبگان و تقویت تفکر مستقل، انتقادی و خلاق	بیانات در دیدار نخبگان علمی (۱۳۹۵)؛ تأکید بر جنبش نرم‌افزاری، تولید علم و مرجعیت علمی
۴- اقتصاد مقاومتی	حمایت از تولید ملی، کاهش وابستگی آسیب‌زا و مدیریت ظرفیت‌های داخلی؛ مبتنی بر نفی سبیل اقتصادی، حفظ استقلال و رعایت مصالح عمومی جامعه اسلامی	کاهش زمینه‌های سلطه اقتصادی، افزایش تاب‌آوری، تقویت استقلال تصمیم‌گیری و مقابله با نفوذ اقتصادی - فرهنگی	سیاست‌های کلی اقتصاد مقاومتی و بیانات آیت‌الله خامنه‌ای﵀ (۱۳۹۲، ۱۳۹۴)؛ تأکید بر تولید ملی و درون‌زایی اقتصادی

راهبرد	ابزارها/روش‌ها و مبانی فقهی	پیامدها	نمونه‌ها/شواهد
۵- تمدن نوین اسلامی	بازسازی ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی، تولید علم و هنر بومی و الگوسازی تمدنی؛ مبتنی بر اقامه قسط، حفظ عزت و صیانت از کیان جامعه اسلامی	ارائه بدیل ایجابی در برابر سلطه تمدنی غرب، حفظ هویت اسلامی - ایرانی و تقویت قدرت نرم و ظرفیت تمدن‌سازی	بیانات آیت‌الله خامنه‌ای﵀ درباره تمدن نوین اسلامی (۱۳۹۴، ۱۳۹۷)؛ تأکید بر عدالت، معنویت، علم و پیشرفت

پاسخ‌های گفتمانی شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀ در برابر پروژه استحاله فکری و هویتی

پاسخ‌های گفتمانی آیت‌الله خامنه‌ای﵀ در مقابله با پروژه استحاله فکری و هویتی غرب در چهار سطح هویتی، فرهنگی، اجتماعی- سیاسی و تمدنی قابل تحلیل است و هدف آن بازسازی هویت دینی و ملی، تقویت سبک زندگی اسلامی- ایرانی، ایجاد وحدت ملی و تبیین مسیر تمدن نوین اسلامی است. تحلیل این پاسخ‌ها، افزون بر تبیین انسجام و همه‌جانبه‌بودن راهبردهای مقابله‌ای در برابر نفوذ فرهنگی غرب، نشان می‌دهد که این مؤلفه‌ها با مبانی فقه سیاسی شیعه، از جمله صیانت از دین، نفی سبیل، حفظ کیان جامعه اسلامی، امر به معروف و نهی از منکر، اصل اخوت و وحدت اسلامی و اقامه قسط پیوند دارند.

۱- سطح هویتی؛ بازسازی هویت دینی و ملی در نسل جوان: آیت‌الله خامنه‌ای﵀ بارها بر ضرورت بازسازی هویت دینی و ملی در نسل جوان تأکید کرده‌اند. ایشان معتقدند که هویت دینی و ملی، ستون اصلی مقاومت فرهنگی و فکری در برابر نفوذ غرب است و بدون آن، هرگونه اقدام سیاسی و اقتصادی در برابر سلطه غرب با دشواری مواجه خواهد شد (خامنه‌ای، ۱۳۹۴). از منظر فقهی، این تأکید را می‌توان در پیوند با ضرورت صیانت از دین و حفظ کیان جامعه اسلامی تحلیل کرد؛ زیرا استمرار حیات دینی جامعه، نیازمند حفظ نظام ارزشی و انتقال آگاهانه باورهای بنیادین به نسل‌های آینده است.

رهبر انقلاب تأکید دارند که آموزش ارزش‌های اسلامی و تاریخ ملی باید در

مدارس و دانشگاه‌ها تقویت شود تا نسل جوان با ریشه‌های فرهنگی و هویتی خود آشنا شده و در برابر تهاجم فرهنگی مقاوم گردد (خامنه‌ای، ۱۳۹۷). این بازسازی هویتی موجب می‌شود جوانان در تصمیم‌گیری‌های شخصی و اجتماعی، قدرت تشخیص مستقل داشته باشند. از منظر فقه سیاسی، هنگامی که نفوذ فرهنگی به تضعیف مرجعیت دینی و ایجاد وابستگی فکری بینجامد، صیانت از هویت با دلالت‌های قاعده نفی سبیل و جلوگیری از زمینه‌های سلطه فرهنگی ارتباط می‌یابد.

بازسازی هویت شامل آموزش مفاهیم دینی، اخلاقی و فرهنگی و همچنین نهادینه‌سازی نمادها و عناصر هویت ملی است. این فرآیند، نسل جوان را از بحران هویت و سردرگمی فکری مصون می‌دارد و زمینه مشارکت فعال در حیات اجتماعی را فراهم می‌آورد (خامنه‌ای، ۱۳۹۵). اصل عزت نیز می‌تواند مبنای تکمیلی این رویکرد تلقی شود؛ زیرا قرآن کریم عزت را متعلق به خدا، پیامبر و مؤمنان می‌داند (منافقون، ۸) و پذیرش خودکم‌بینی فرهنگی با روح عزت جامعه اسلامی ناسازگار است.

در نتیجه، سطح هویتی پاسخ گفتمانی آیت‌الله خامنه‌ای﵀ تنها ناظر بر حفظ سنت‌ها نیست، بلکه راهبردی برای صیانت از دین، حفظ عزت و جلوگیری از شکل‌گیری وابستگی هویتی است. هویت بازسازی‌شده، ضمن تقویت اعتمادبه‌نفس جمعی و انسجام ملی، ظرفیت جامعه را برای مقابله با نفوذ فکری افزایش می‌دهد و می‌تواند یکی از سطوح معاصر نفی سبیل فرهنگی تلقی شود.

۲- سطح فرهنگی؛ تقویت سبک زندگی اسلامی - ایرانی: در سطح فرهنگی، آیت‌الله خامنه‌ای﵀ بر تقویت سبک زندگی اسلامی ـ ایرانی به‌عنوان یکی از راهبردهای مقابله با استحاله تأکید دارند. از دیدگاه ایشان، سلطه فرهنگی غرب از طریق ترویج مصرف‌گرایی، فردگرایی افراطی و تغییر الگوهای رفتاری دنبال می‌شود. ازاین‌رو، بازسازی سبک زندگی بر پایه ارزش‌های دینی و ظرفیت‌های فرهنگی ایران، یکی از مؤلفه‌های مقاومت فرهنگی به شمار می‌رود (خامنه‌ای، ۱۳۹۲).

از منظر فقهی، سبک زندگی حوزه‌ای منفک از احکام و ارزش‌های اسلامی نیست. مفاهیمی چون منع اسراف و تبذیر، مسئولیت اجتماعی، رعایت حقوق دیگران و اعتدال

در مصرف، بخشی از نظام هنجاری اسلام را تشکیل می‌دهند. قرآن کریم از اسراف نهی کرده است (اعراف، ۳۱) و مبانی اخلاقی و فقهی اسلام، انسان را تنها مصرف‌کننده‌ای منفعت‌محور تلقی نمی‌کنند. بر این اساس، نقد فرهنگ مصرفی غرب را می‌توان در نسبت با صیانت از نظام ارزشی جامعه اسلامی تحلیل کرد.

رسانه‌ها، نهادهای آموزشی و فرهنگی و تولیدکنندگان آثار هنری در این زمینه نقشی اساسی دارند. آیت‌الله خامنه‌ای﵀ بر ضرورت بازنمایی الگوهای رفتاری و سبک زندگی اسلامی در عرصه عمومی تأکید دارند (خامنه‌ای، ۱۳۹۷). این مسئولیت از منظر فقه اجتماعی با اصل امر به معروف و نهی از منکر و مسئولیت جامعه در تقویت ارزش‌های عمومی پیوند می‌یابد؛ البته تحقق آن نیازمند تبیین اقناعی، تولید فرهنگی و الگوسازی اجتماعی است.

بنابراین، تقویت سبک زندگی اسلامی ـ ایرانی در گفتمان شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀، افزون بر کارکرد فرهنگی، دارای دلالتی فقهی- اجتماعی است. این رویکرد با بازتولید ارزش‌هایی چون اعتدال، مسئولیت‌پذیری و پرهیز از اسراف، ظرفیت جامعه را در برابر استحاله فرهنگی افزایش می‌دهد. از این حیث، مقاومت فرهنگی نه تنها نفی الگوهای غربی، بلکه تلاشی ایجابی برای سامان‌دهی رفتار اجتماعی بر پایه ارزش‌های اسلامی است.

۳- سطح اجتماعی - سیاسی؛ وحدت ملی و نفی دوقطبی‌سازی: شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀ بر وحدت ملی و پرهیز از دوقطبی‌سازی به‌عنوان یکی از راهبردهای مقابله با پروژه‌های نفوذ تأکید می‌کنند. از دیدگاه ایشان، ایجاد شکاف‌های قومی، سیاسی و اجتماعی از ابزارهای تضعیف هویت جمعی و کاهش توان مقاومت جامعه است (خامنه‌ای، ۱۳۹۹). بر این اساس، حفظ همبستگی اجتماعی، بخشی از پاسخ گفتمانی به راهبرد استحاله به شمار می‌رود.

این رویکرد دارای پشتوانه‌ای روشن در منابع اسلامی است. قرآن کریم مسلمانان را به تمسک جمعی به حبل‌الله و پرهیز از تفرقه فرا می‌خواند (آل‌عمران، ۱۰۳) و مؤمنان را برادر یکدیگر معرفی می‌کند (حجرات، ۱۰). از منظر فقه سیاسی، حفظ وحدت و

جلوگیری از منازعاتی که کیان جامعه اسلامی را تضعیف و زمینه نفوذ بیگانگان را فراهم می‌کنند، با ضرورت حفظ نظام و مصالح عمومی جامعه ارتباط می‌یابد.

رهبر شهید انقلاب بر تقویت همبستگی میان مردم، نخبگان و نهادهای اجتماعی تأکید دارند تا اختلافات ساختگی موجب فروپاشی اجتماعی و هویتی نشود (خامنه‌ای، ۱۳۹۷). وحدت در این معنا به معنای حذف تفاوت‌ها یا نفی نقد سیاسی نیست، بلکه ناظر بر جلوگیری از تبدیل اختلافات طبیعی به شکاف‌های خصمانه و سلطه‌آفرین است. هرگاه دوقطبی‌سازی، توان تصمیم‌گیری جمعی جامعه را تضعیف کند، زمینه بهره‌برداری قدرت‌های خارجی افزایش می‌یابد.

در نتیجه، سطح اجتماعی- سیاسی پاسخ گفتمانی شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀ بر حفظ انسجام ملی و تقویت پیوندهای اجتماعی استوار است. از منظر فقه سیاسی، این راهبرد را می‌توان با اصل اخوت، نهی از تفرق، حفظ کیان جامعه اسلامی و جلوگیری از فراهم‌شدن زمینه سلطه مرتبط دانست. بدین‌ترتیب، وحدت ملی به یکی از لایه‌های اجتماعی مقاومت در برابر استحاله تبدیل می‌شود.

۴- سطح تمدنی؛ تبیین مسیر تمدن نوین اسلامی: آیت‌الله خامنه‌ای﵀ مفهوم تمدن نوین اسلامی را به‌عنوان راهبردی کلان در برابر سلطه تمدنی غرب مطرح می‌کنند. ایشان معتقدند ایجاد تمدنی مبتنی بر ارزش‌های اسلامی، عدالت اجتماعی، علم و استقلال می‌تواند هویت ملی و دینی را در سطح کلان حفظ کند (خامنه‌ای، ۱۳۹۴). در این سطح، پاسخ به استحاله از حالت تدافعی خارج شده و به ارائه الگویی ایجابی برای سامان‌دهی حیات اجتماعی ارتقا می‌یابد.

از منظر فقه سیاسی، نفی سلطه تنها وجه سلبی نظم اسلامی است و جامعه اسلامی در کنار آن، مسئولیت تحقق ارزش‌های اجتماعی دین را نیز بر عهده دارد. تأکید قرآن کریم بر «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید، ۲۵)، اقامه قسط را به یکی از غایات بنیادین رسالت‌های الهی پیوند می‌دهد. ازاین‌رو، عدالت اجتماعی در تمدن نوین اسلامی فقط یک شعار سیاسی نیست، بلکه از پشتوانه قرآنی و فقهی برخوردار است.

تمدن نوین اسلامی شامل بازسازی ارزش‌های انسانی، اخلاقی و فرهنگی، تقویت

تولید علم و هنر بومی و ارائه الگو برای سایر ملت‌هاست (خامنه‌ای، ۱۳۹۷، ص ۱۳۲). در این چارچوب، نخبگان علمی، فرهنگی و هنری در تولید دانش و معنای متناسب با نیازهای جامعه اسلامی نقش دارند. نفی سبیل، استقلال جامعه را از سلطه حفظ می‌کند و اقامه قسط، عدالت و صیانت از دین، جهت ایجابی حرکت تمدنی را مشخص می‌سازند.

در مجموع، سطح تمدنی پاسخ گفتمانی آیت‌الله خامنه‌ای﵀، چارچوبی کلان برای مقابله با پروژه استحاله فکری و هویتی فراهم می‌آورد. این چارچوب با پیوند میان نفی سبیل، حفظ استقلال و کیان جامعه اسلامی، اقامه قسط و تولید علم و فرهنگ، مقاومت را از سطح واکنش فرهنگی به پروژه‌ای تمدن‌ساز ارتقا می‌دهد. ازاین‌رو، تمدن نوین اسلامی را می‌توان وجه ایجابی و غایت‌محور مقاومت فقهی ـ گفتمانی در برابر اشکال نوین سلطه دانست.

جدول ۳: پاسخ‌های گفتمانی شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀ در چهار سطح مقابله با استحاله

سطح	ابزارها/روش‌ها	مبانی و دلالت‌های فقهی	پیامدها	نمونه‌ها/شواهد
۱- سطح هویتی	آموزش هویت ملی و دینی در مدارس و دانشگاه‌ها، تقویت خودآگاهی تاریخی، فعالیت نهادهای فرهنگی	صیانت از دین، اصل عزت، حفظ کیان جامعه اسلامی و قاعده نفی سبیل	حفاظت نسل جوان در برابر نفوذ فرهنگی، بازتولید ارزش‌های دینی و ملی، افزایش انسجام هویتی	بیانات آیت‌الله خامنه‌ای﵀ درباره ضرورت حفظ هویت اسلامی - ایرانی و مقابله با تهاجم فرهنگی (۱۳۹۴ و ۱۳۹۷)؛ تأکید بر آموزش ارزش‌های اسلامی و تاریخ ملی در مدارس و دانشگاه‌ها؛ برنامه‌های آموزش هویت اسلامی - ایرانی
۲- سطح فرهنگی	ترویج سبک زندگی اسلامی -	امر به معروف و نهی از منکر،	مقابله با فرهنگ مصرفی و	بیانات آیت‌الله خامنه‌ای﵀ درباره سبک زندگی اسلامی

سطح	ابزارها/روش‌ها	مبانی و دلالت‌های فقهی	پیامدها	نمونه‌ها/شواهد
	ایرانی، نقش‌آفرینی رسانه‌ها و نهادهای فرهنگی، تولید محتوای هنری و آموزشی	نهی از اسراف و تبذیر و صیانت از نظام ارزشی جامعه اسلامی	فردگرایانه غرب، بازتولید ارزش‌های اسلامی و شکل‌دهی به رفتار اجتماعی	و نقد مصرف‌گرایی (۱۳۹۲ و ۱۳۹۴)؛ تأکید بر نقش رسانه‌ها در بازنمایی الگوهای رفتاری اسلامی؛ برنامه‌های فرهنگی و رسانه‌ای در حوزه سبک زندگی
۳- سطح اجتماعی - سیاسی	تقویت همبستگی ملی، وحدت میان نخبگان و مردم، مدیریت اختلافات و نفی دوقطبی‌سازی	اصل اخوت اسلامی، نهی از تفرق، حفظ کیان و مصالح عمومی جامعه اسلامی و جلوگیری از نفوذ بیگانگان	کاهش اختلافات ساختگی، افزایش انسجام اجتماعی و مقابله با نفوذ سیاسی و اجتماعی دشمن	بیانات آیت‌الله خامنه‌ای ﷺ درباره وحدت ملی و خطر دوقطبی‌سازی (۱۳۹۷ و ۱۳۹۹)؛ تأکید بر همگرایی مردم، نخبگان و مسئولان؛ سیاست‌ها و اقدامات وحدت‌آفرین نظام در مقابله با شکاف‌های قومی و سیاسی
۴- سطح تمدنی	تبیین تمدن نوین اسلامی، تولید دانش و هنر بومی، الگوسازی تمدنی و تقویت استقلال علمی و فرهنگی	قاعده نفی سبیل، اقامه قسط، اصل عزت و صیانت از استقلال جامعه اسلامی	ارائه بدیل تمدنی، حفظ هویت ملی و دینی، تقویت قدرت نرم و گذار از مقاومت تدافعی به تمدن‌سازی	بیانات آیت‌الله خامنه‌ای ﷺ درباره تمدن نوین اسلامی مبتنی بر معنویت، عدالت، علم و استقلال (۱۳۹۴ و ۱۳۹۷)؛ تأکید بر نقش نخبگان علمی، فرهنگی و هنری در تمدن‌سازی؛ سیاست‌های کلان فرهنگی و علمی کشور

نتیجه‌گیری

تحلیل حاضر نشان می‌دهد که استحاله فکری و هویتی یکی از راهبردهای کلیدی غرب برای گسترش سلطه در جهان معاصر است. سلطه غرب دیگر فقط مبتنی بر ابزارهای نظامی و اقتصادی نیست، بلکه با بهره‌گیری از جنگ نرم، جهانی‌سازی فرهنگی، استعمار دیجیتال و رسانه‌های نوین، در پی بازآرایی نظام‌های فکری، ارزشی و هویتی ملت‌هاست. این نوع سلطه با ایجاد وابستگی فکری، فرهنگی و اجتماعی، ظرفیت مقاومت ملی و تمدنی جوامع را تضعیف کرده و زمینه نفوذ سیاسی و اقتصادی را فراهم می‌سازد. از منظر فقه سیاسی، هنگامی که این وابستگی‌ها به استیلای مؤثر بیگانگان بر اراده، تصمیم‌گیری و جهت‌گیری کلان جامعه اسلامی منجر شوند، می‌توان آنها را در نسبت با دلالت‌های قاعده نفی سبیل و ضرورت صیانت از دین، استقلال و کیان جامعه اسلامی تحلیل کرد.

در رویارویی با این پروژه، اندیشه و گفتمان شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀ واجد اهمیت ویژه‌ای است. رویکرد ایشان با تکیه بر استقلال فکری، بازسازی هویت اسلامی ـ ایرانی و تأکید بر ارزش‌های دینی و ملی، پاسخی نظام‌مند و چندسطحی در برابر اشکال نوین سلطه ارائه می‌دهد. یافته‌های پژوهش نشان داد که این پاسخ تنها ناظر بر جنبه‌های فردی هویت نیست، بلکه ابعاد فرهنگی، اجتماعی ـ سیاسی، اقتصادی و تمدنی را نیز در بر می‌گیرد. از منظر فقهی، این منظومه را می‌توان بر پایه اصولی چون نفی سبیل، حفظ دین و کیان جامعه اسلامی، اصل عزت و ضرورت جلوگیری از وابستگی سلطه‌آفرین بازخوانی کرد. بدین‌ترتیب، مقاومت در برابر استحاله از یک واکنش فرهنگی فراتر رفته و به بخشی از مسئولیت جامعه اسلامی در صیانت از استقلال و هویت خویش تبدیل می‌شود.

یکی از محورهای اساسی این گفتمان، مفهوم «جهاد تبیین» است که در برابر جنگ روایت‌ها، تحریف واقعیت و تهاجم شناختی مطرح می‌شود. این رویکرد، نخبگان، عالمان، دانشگاهیان و رسانه‌ها را به تولید محتوای تحلیلی و ارائه روایت مستند از واقعیت‌های تاریخی و سیاسی فرا می‌خواند. از منظر فقهی، جهاد تبیین را می‌توان در

پیوند با مسئولیت بیان حق، ارشاد، امر به معروف و نهی از منکر و مقابله با کتمان و تحریف حقیقت تفسیر کرد؛ بنابراین، تبیین در شرایط جنگ شناختی تنها یک تکنیک رسانه‌ای نیست، بلکه می‌تواند واجد دلالتی تکلیفی و اجتماعی باشد؛ بویژه هنگامی که تحریف سازمان‌یافته، باورهای عمومی و هویت دینی جامعه را هدف قرار داده باشد.

همچنین، تأکید بر استقلال علمی، فکری و اقتصادی از دیگر عناصر کلیدی پاسخ گفتمانی شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀ است. تولید دانش و فناوری بومی، تقویت پژوهش مستقل، توسعه نهادهای علمی و اقتصاد مقاومتی، ظرفیت جامعه را برای کاهش وابستگی‌های آسیب‌زا افزایش می‌دهد. این یافته نشان می‌دهد که مقابله با استحاله فقط محدود به حوزه فرهنگ نیست و سلطه معرفتی و اقتصادی نیز می‌تواند زمینه نفوذ فکری و هویتی را فراهم سازد. در پرتو قاعده نفی سبیل، هرگونه وابستگی ساختاری که قدرت تصمیم‌گیری مستقل جامعه اسلامی را تضعیف و زمینه استیلای بیگانگان را تقویت کند، نیازمند بازاندیشی است. بر این اساس، استقلال علمی و اقتصاد مقاومتی را می‌توان دو صورت معاصر صیانت از استقلال و کاهش زمینه‌های سلطه دانست.

تبیین مفهوم «تمدن نوین اسلامی» به‌عنوان بدیل تمدنی، یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های پاسخ گفتمانی شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀ است. این ایده نه‌تنها بازسازی هویت و مقابله با سلطه فرهنگی را دنبال می‌کند، بلکه چارچوبی بلندمدت برای توسعه اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، علمی و اقتصادی ارائه می‌دهد. از منظر فقه سیاسی، وجه تمایز این رویکرد آن است که در نفی سلطه متوقف نمی‌شود، بلکه با اصولی چون اقامه قسط، حفظ عزت جامعه اسلامی و صیانت از دین، سویه‌ای ایجابی و تمدن‌ساز می‌یابد. بدین معنا، قاعده نفی سبیل وجه سلبی مقاومت و اقامه قسط و تحقق ارزش‌های اجتماعی اسلام، وجه ایجابی آن را تشکیل می‌دهند. این پیوند، پاسخ به استحاله را از سطح نقد غرب به پروژه‌ای برای تولید نظم و الگوی تمدنی ارتقا می‌دهد.

نکته دیگر، همه‌جانبه و آینده‌محور بودن گفتمان شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀ است. تلفیق هویت، فرهنگ، علم، سیاست و اقتصاد در این منظومه نشان می‌دهد که مقابله با سلطه غرب نمی‌تواند به اقدامات مقطعی و واکنشی محدود شود. یافته‌های پژوهش نشان

می‌دهد که مبانی فقهی همچون نفی سبیل، صیانت از دین، اصل عزت، نهی از تفرق، امر به معروف و نهی از منکر و اقامه قسط، ظرفیت آن را دارند که در رویارویی با صورت‌های جدید سلطه، در چارچوب فقه سیاسی معاصر بازخوانی شوند. از این منظر، استحاله فکری و هویتی مسئله‌ای فقط فرهنگی نیست، بلکه در صورت ایجاد وابستگی و تضعیف استقلال جامعه اسلامی، به موضوعی مرتبط با فقه حکمرانی و مسئولیت نظام اسلامی در حفظ هویت و استقلال تبدیل می‌شود.

در مجموع، پژوهش حاضر نشان می‌دهد که اندیشه شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀ پاسخی جامع، نظام‌مند و فقهی- تمدنی به پروژه استحاله فکری و هویتی غرب ارائه می‌دهد. این پاسخ، تلفیقی از بازسازی هویت اسلامی- ایرانی، جهاد تبیین، مقاومت فرهنگی، استقلال علمی و اقتصادی، وحدت اجتماعی و تمدن‌سازی اسلامی است. نوآوری تحلیلی پژوهش در آن است که این مؤلفه‌ها را نه تنها به‌عنوان مجموعه‌ای از راهبردهای سیاسی و فرهنگی، بلکه در پیوند با ظرفیت‌های فقه سیاسی شیعه، بویژه قاعده نفی سبیل، صیانت از دین و کیان جامعه اسلامی، اصل عزت و اقامه قسط بازخوانی می‌کند. بر این اساس، الگوی فقهی- گفتمانی مستخرج از اندیشه شهید آیت‌الله خامنه‌ای﵀ می‌تواند چارچوبی برای تحلیل و رویارویی با صورت‌های نوین سلطه فرهنگی، شناختی و تمدنی در جهان اسلام فراهم سازد.

منابع

* قرآن کریم، ترجمه الهی قمشه‌ای.

** نهج‌البلاغه، ترجمه محمد دشتی.

آقاسی، آناهیتا و همکاران. (۱۴۰۰). «تحلیل مضمون هویت فرهنگی در اندیشه آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای». فصلنامه نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان. ۱۱(۲)، صص ۱۵۵–۱۷۶.

اسدی، علیرضا. (۱۳۹۶). بررسی ماهیت جهانی‌شدن و رابطه آن با نظام سلطه در اندیشه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای. مطالعات راهبردی بسیج. ۲۰(۷۶)، صص ۵–۳۴.

امام خامنه‌ای، سیدعلی، پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله‌العظمی سیدعلی خامنه‌ای: https://farsi. khamenei.ir/

امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی﵀.

بصیری، محمدعلی. (۱۳۹۱). «جنگ نرم علیه جمهوری اسلامی ایران (روش‌ها، ابزارها و راهکارها)». فصلنامه مطالعات قدرت نرم. ۲(۵)، صص ۱۵۱–۱۷۷.

التیامی‌نیا، رضا و حسینی، علی. (۱۳۹۴). «هویت، فرهنگ و سبک زندگی اسلامی در عصر جهانی‌شدن». فصلنامه مطالعات قدرت نرم. ۳(۵)، صص ۱۰۹–۱۴۲.

حبیبی، احمدرضا و همکاران. (۱۴۰۱). «فهم ساختاری نفوذ فرهنگیِ نظام سلطه در نظام‌های سلطه ستیز». فصلنامه مطالعات میان فرهنگی. ۱۷(۵۱)، صص ۹–۳۲.

حسامپور، مهدی. (۱۴۰۲). «نسبت هویت ایرانی ـ اسلامی با گفتمان غرب‌گرایی با تأکید بر دیدگاه‌های آیت‌الله خامنه‌ای». فصلنامه مطالعات راهبردی انقلاب اسلامی. ۱(۳)، صص ۹۷–۱۲۸.

خانجانی، قاسم. (۱۳۹۸). «راه‌های مقابله با نفوذ فکری و فرهنگی در اندیشه رهبر معظم انقلاب اسلامی آیت‌الله خامنه‌ای(مدظله‌العالی)». فصلنامه مطالعات قدرت نرم. ۹(۱)، صص ۱–۳۰.

دادگر، سیدامین‌الله و جمشیدی مهر، پرویز. (۱۴۰۳). «مطالعه تطبیقی جایگاه قدرت واژگان در برابر استحاله فرهنگی غرب با تأکید بر آرای آیت‌الله خامنه‌ای و فرانتس فانون». پژوهشنامه انقلاب اسلامی. ۱۴(۵۱)، صص ۱۹-۳۸.

زرگر، علیرضا و همکاران. (۱۳۹۹). «نفوذ فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران، چالش‌ها و راهکارهای مقابله با آن از دیدگاه مقام معظم رهبری. (۱۳۶۸ _ ۱۳۹۷)». فصلنامه دولت پژوهی ایران معاصر. ۶(۴)، صص ۴۱-۵۵.

سایمون، راجر. (۱۳۹۴). درآمدی بر اندیشه‌های سیاسی آنتونیو گرامشی: هژمونی، انقلاب و روشنفکران. ترجمه محمدکاظم شجاعی، تهران: سبزان.

شریعتی، علی. (۱۳۷۹). بازگشت به خویشتن. تهران: قلم.

عباسی، مجید. (۱۴۰۲). «تعارض‌های عملی نظام سلطه با شعارهای غربی از دیدگاه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای(مدظله‌العالی)». فصلنامه مطالعات راهبردی انقلاب اسلامی. ۱(۱)، صص ۷۵-۱۱۱.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۵). پیرامون انقلاب اسلامی. تهران: صدرا.

وحدانی فر، هادی. (۱۳۹۹). «راهکارهای مقابله با تهاجم فرهنگی در اندیشه‌های آیت‌الله خامنه‌ای و نمود آنها در اشعار پایداری دوره معاصر ایران». فصلنامه مطالعات اندیشه معاصر مسلمین. ۶(۱۲)، صص ۳۷-۶۳.

Altbach, Philip (2015). *Global Perspectives on Higher Education*. Johns Hopkins University Press .

Anderson, Craig (2010). *Violent Video Games and Aggression*. Psychology Press .

Bauman, Zygmunt (2001).com*munity: Seeking Safety in an Insecure World*. Polity Press .

Castells, Manuel (2009).com*munication Power*. Oxford: Oxford University Press .

Fairclough, Norman (2010). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. London: Routledge .

Fanon, Frantz (1993). *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press .

Krippendorff, Klaus (2018). *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*. Los Angeles: SAGE .

Nasr, Seyyed Hossein (2007). Islamic Philosophy and the Crisis of Modern Knowledge. London: Kazi .

Robertson, Roland (1995). *Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity*. In Featherstone, M. et al. (eds.), Global Modernities. London: Sage .

Said, Edward (1993). *Culture and Imperialism*. London: Vintage .

Schiller, Herbert (1991). *Culture, Inc. : The Corporate Takeover of Public Expression*. Oxford: Oxford University Press .

Wallerstein, Immanuel (2004). *World-Systems Analysis*. Duke University Press .

Young, Robert (2001). *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Oxford: Blackwell.

Zuboff, Shoshana (2019). *The Age of Surveillance Capitalism*. PublicAffairs .

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

Jurisprudential Evidence for the Duties of the Awaiters of the Promised Mahdi (AJ), from the Perspective of the Martyr Imam Khamenei*

Isa Isazadeh
Assistant Professor, Research Center for Qur'anic Sciences and Culture, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran.
e.eisazadeh@isca.ac.ir

Abstract

Humanity will ascend to the heights of happiness and perfection and experience the blessings of universal justice in this world, and will be liberated from the darkness of ignorance and the oppression of tyrants, when the blessed appearance of the Promised Mahdi (AJ) takes place. However, this certain divine promise will not be fulfilled unless the followers and awaiters of the Imam, by carrying out their duties, prepare the necessary conditions for the advent of this revered Imam. Among contemporary thinkers, one who has demonstrated exceptional insight into global developments and has presented precise and practical views concerning the responsibilities and duties of the awaiters is the martyred leader and Supreme Leader of the Islamic Revolution, Grand Ayatollah Khamenei. The present study seeks to examine the jurisprudential evidence underlying the duties and responsibilities of the awaiters of the

* **Cite this Article**: Isa Zadeh, I. (2026). Jurisprudential Evidence for the Duties of the Awaiters of the Promised Mahdi (AJ), from the Perspective of the Martyr Imam Khamenei. *Jurisprudence and Politics*, *7*(1), pp. 113-140.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75374.1139

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/08/01 ● **Revised:** 2025/12/01 ● **Accepted:** 2025/12/28 ● **Published online:** 2026/03/29

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

Promised Mahdi (AJ) by employing a descriptive-analytical approach, with the aim of identifying and presenting his views.

Research Findings: An examination of the jurisprudential foundations of the ideas of the Supreme Leader indicates that if the awaiters of the Promised Mahdi (AJ) fulfill their individual duties—such as acquiring knowledge and recognition, developing moral and spiritual preparedness, avoiding attachment to worldly pursuits, seeking spiritual connection with and supplicating to Imam al-Mahdi (AJ), strengthening their belief in his presence and supervision, not fearing enemies, maintaining hope, and remaining in a state of anticipation—as well as their social duties—such as preparing the conditions for his advent, striving to reform society, conducting scholarly research into Mahdism and responding to doubts and misconceptions, and praying for the hastening of the Imam's reappearance—the conditions necessary for the reappearance of the universal reformer, Baqiyyat Allah al-A'zam (AJ), will be provided.

Keywords
Jurisprudential Evidence; Duties; Awaiters; Promised Mahdi (AJ); Reappearance; Ayatollah Khamenei.

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

المستندات الفقهيّة لواجبات المنتظرين للمهديّ الموعود عجل الله تعالى فرجه الشريف من منظور الإمام الشهيد آية الله الخامنئيّ قدس سره *

عيسى عيسى زاده
أستاذ مساعد في معهد ثقافة القرآن ومعارفه، المعهد العالي للعلوم والثقافة الإسلاميّة، قم، إيران.
e. eisazadeh@isca.ac.ir

الملخص

سيبلغ الإنسان قمم السعادة والتكامل، وسيتذوّق لذّة العدالة الشاملة في هذا العالم، ويتحرّر من ظلمات الجهل وظلم المتسلّطين، حين يظهر المهديّ الموعود عجل الله تعالى فرجه الشريف، ولن تتحقّق هذه الوعود الإلهيّة الحتميّة إلّا عندما يقوم المنتظرون لذلك الإمام بأداء وظائفهم، ويمهّدوا لظهور ذلك الإمام العزيز. ومن بين كبار المفكّرين المعاصرين، يبرز القائد الشهيد والزعيم الحكيم للثورة، آية الله العظمى الخامنئيّ، لما يتمتّع به من بصيرة استثنائيّة تجاه حوادث العالم، وما قدّمه من آراء دقيقة وفاعلة في بيان مسؤوليات المنتظرين وواجباتهم. ويسعى البحث الحالي، بهدف التعرّف إلى آرائه، إلى دراسة المستندات الفقهيّة لواجبات المنتظرين ومسؤولياتهم، وذلك باتّباع المنهج الوصفيّ التحليليّ.

نتائج البحث: أظهرت دراسة المستندات الفقهيّة للأفكار التي طرحها القائد الأعلى للثورة أنّه إذا التزم المنتظرون للمهديّ الموعود عجل الله تعالى فرجه الشريف بواجباتهم الفرديّة، ومنها اكتساب المعرفة، والاستعداد الأخلاقيّ والروحيّ، والابتعاد عن النزعة إلى الدنيا، والتوسّل بالإمام المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف وإقامة الصلة

* **الاستناد إلى هذه المقالة:** عيسى زاده، عيسى. (٢٠٢٦). المستندات الفقهيّة لواجبات المنتظرين للمهديّ الموعود عجل الله تعالى فرجه الشريف من منظور الإمام الشهيد آية الله الخامنئيّ قدس سره. الفقه والسياسة، ٧(١)، صص ١١٣-١٤٠.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75374.1139

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

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٥/٠٨/٠١ ● **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٥/١٢/٠١ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٥/١٢/٢٨ ● **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٦/٠٣/٢٩

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

الروحيّة (المعنويّة) به وتعزيز الاعتقاد بحضوره وإشرافه، وعدم الخوف من الأعداء، والتحلّي بالأمل وانتظار الفرج، وكذلك واجباتهم الاجتماعيّة، المتمثّلة في تهيئة الظروف لظهوره، والسعي إلى إصلاح المجتمع، وإجراء البحوث العلميّة في قضايا المهدويّة والإجابة عن الشبهات، والدعاء لتعجيل فرج الإمام المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف، فإنّ الأرضيّة لظهور المصلح العالميّ، بقيّة الله الأعظم، ستتوفّر.

الكلمات المفتاحية

المستندات الفقهيّة، الواجبات، المنتظرون، المهديّ الموعود عجل الله تعالى فرجه الشريف، الظهور، آية الله الخامنئيّ.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

مستندات فقهی وظایف منتظران مهدی موعود عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف از منظر شهید امام خامنه‌ای دام‌ظله*

عیسی عیسی‌زاده
استادیار پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.
e. eisazadeh@isca.ac.ir

چکیده

بشر در نهایت به قله‌های سعاد و تکامل صعود خواهد کرد و لذت عدالت فراگیر را در این عالم خواهد چشید و از ظلمات جهل و ستم زورگویان رهایی خواهد یافت که وجود با برکت مهدی موعود عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف ظهور نماید و این وعده حتمی خداوند به وقوع نخواهد پیوست مگر آنکه منتظران آن حضرت با انجام وظایف خویش، زمینه آمدن آن امام عزیز را فراهم نمایند، از اندیشمندان بزرگ معاصر به دلیل روشن بینی کم نظیرش نسبت به حوادث عالم که درباره مسئولیت‌ها و وظایف منتظران، نظرات دقیق و کارگشایی را ارائه نموده است، قائد شهید رهبر فرزانه انقلاب آیت الله عظمی خامنه‌ای می باشد. در پژوهش پیش‌رو تلاش خواهد شد تا با هدف دستیابی به آرای ایشان به روش توصیفی و تحلیلی، مستندات فقهی وظایف و مسئولیت‌های منتظران مورد بررسی قرار گیرد.

یافته‌های پژوهش: در بررسی مستندات فقهی اندیشه‌های رهبر شهید انقلاب این نتیجه حاصل گشت که اگر منتظران مهدی موعود عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف به وظایف فردی خویش همچون کسب معرفت، آمادگی اخلاقی و معنوی،

* **استناد به این مقاله:** عیسی‌زاده، عیسی. (۱۴۰۵). مستندات فقهی وظایف منتظران مهدی موعود عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف از منظر شهید امام خامنه‌ای دام‌ظله. فقه و سیاست، ۷(۱)، صص ؟؟.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75374.1139

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۰ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۹/۱۰ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۰/۰۷ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۹

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

پرهیز از دنیاگرایی، توسل و ارتباط معنودی با امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، ارتقای باور به حضور و نظارت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، نترسیدن از دشمنان، امیدواری و منتظر بودن و همچنین به وظایف اجتماعی خود همچون، فراهم‌سازی زمینه ظهور، تلاش برای اصلاح جامعه، پژوهش عالمانه در مباحث مهدویت و پاسخ به شبهات، دعا برای تعجیل فرج امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف عمل نمایند، زمینه ظهور مصلح کل، بقیة الله الاعظم فراهم خواهد شد.

کلیدواژه‌ها

مستندات فقهی، وظایف، منتظران، مهدی موعود عجل الله تعالی فرجه الشریف، ظهور، آیت الله خامنه‌ای.

مقدمه

براساس وعده الهی، خداوند سرنوشت هیچ قومی و ملتی را تغییر نمی‌دهد مگر آنکه خودشان بخواهند؛ «اِنَّ اللّهَ لایُغَیِّرُما بِقَومٍ حتّی یُغَیِّرُواما بِاَنفُسِهِم» (رعد، ۱۱). این سنت الهی مبتنی بر اصل وجود اختیار بشراست که می‌تواند با استفاده صحیح ازآن به بالاترین رتبه کمال دست یابد و یا با بهره‌برداری ناصحیح به اسفل السافلین سقوط کند؛ «اِنّاهَدَیناهُ السَّبیلَ اِمّا شاکِراً و اِمّا کَفُوراً (انسان، ۳). تحقق وعده الهی بر گسترش عدالت در تمام عالم؛ «اَنَّ الاَرضَ یَرِثُها عِبادِیَ الصّالِحُون» (انبیاء، ۱۰۵) با حاکمیت حکومت مهدی موعودعجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف نیز از سنت تخلف‌ناپذیر یاد شده مستثنی نیست، از همین‌رو زمانی این وعده خداوند به وقوع می‌پیوندد و آن منجی نجات بخش پرجم امامت حکومت جهانی عدالت گستر را به اهتزاز در می‌آوردکه معتقدان به آن حضرت به انتظار طلوع آن خورشید عالم تاب بنشینند و به وظایف خویش جامعه عمل بپوشانند. در تعیین وظایف منتظران، مطالب فراوانی در آثار دانشمندان ارائه شده است اما یکی از اندیشمندان بزرگی که به جهت گستره اطلاعاتی ایشان بر امورات و حوادث جهان معاصر، آرای فقهی ایشان از ویژگی‌ها و کاکردخاصی در این باره برخوردار است، رهبر فرزانه انقلاب شهید آیت الله خامنه‌ای می‌باشد، در پژوهش پیش‌رو تلاش خواهد شد تا با بهره‌گیری از بیانات و مستندات فقهی ایشان، وظایف منتظران در عصر حاضر، مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد.

مفهوم شناسی انتظار

انتظار در لغت به معنای چشم به راه بودن و نگران بودن است (زبیدی ۱۴۱۸ق، ج۷، ص ۵۳۹؛ معین ۱۳۷۵، ج۱، ص ۳۶۴). و در تعریف دیگر آمده است، انتظار به معنای درنگ در امور، نگهبانی، چشم به راه بودن و نوعی امید داشتن به آینده است (مصطفوی، ۱۳۷۴، ج۲، ص ۱۶۶).

انتظار در اصطلاح، عبارت است از چشم‌به‌راهی برای آینده‌ای که در آن ظلم و ستم و بی‌عدالتی‌ها نباشد و جهان از همه زشتی‌ها رهایی یابد و عدالت در سراسر جهان حاکم باشد؛ به عبارت بالاتر و بهتر انتظار یعنی امید و آرزوی آمدن یک منجی مصلح و

حاکم عادل مطلق بر سراسر جهان و امید به جایگزین شدن حکومت عدل و عدالت بجای حکومت‌های جور و ستم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج۷، ص ۳۸۱).

اما رهبر شهید انقلاب درباره مفهوم انتظار نکات دقیقی را مطرح نمودند که عبارتند از:

الف) انتظار یعنی دل سرشار از امید بودن نسبت به پایان راه زندگی بشر (خامنه‌ای شهید، ۱۳۷۰/۱۱/۳۰).

ب) انتظاری که از آن سخن گفته‌اند، فقط نشستن و اشک ریختن نیست؛ انتظار به معنای این است که ما باید خود را برای سربازی امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف آماده کنیم (خامنه‌ای شهید، ۳۰ /۱۳۸۱/۷).

ج) انتظار فرج، انتظار دست قاهر قدرتمند الهی ملکوتی است که باید بیاید و با کمک همین انسان‌ها، سیطره ظلم را از بین ببرد و حق را غالب کند و عدل را در زندگی مردم حاکم کند و پرچم توحید را بلند کند؛ انسان‌ها را بنده واقعی خدا بکند. باید برای این کار آماده بود. . . انتظار معنایش این است. انتظار حرکت است؛ انتظار سکون نیست؛ انتظار رها کردن و نشستن برای اینکه کار به خودی خود صورت بگیرد، نیست. انتظار حرکت است. انتظار آمادگی است. . . . انتظار فرج یعنی کمر بسته بودن، آماده بودن، خود را از همه جهت برای آن هدفی که امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف برای آن هدف قیام خواهد کرد، آماده کردن آن انقلاب بزرگ تاریخی برای آن هدف انجام خواهد گرفت. و او عبارت است از ایجاد عدل و داد، زندگی انسانی، زندگی الهی، عبودیت خدا؛ این معنای انتظار فرج است (خامنه‌ای شهید، ۸۷/۵/۲۷).

بنابراین با توجه به تعریف‌های بیان شده باید گفت، انتظار به معنای گوشه‌گیری، نشستن، اشک ریختن و منتظر این بودن تا امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف بیاید همه مشکلات را برطرف کند نیست، بلکه به معنای آمادگی، حرکت و فراهم نمودن زمینه ظهور وحاکمیت منجی عالم و مصلح کل است.

پیشینه موضوع انتظار

پیشینه بحث انتظار در اسلام به زمان رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله برمی‌گردد؛ از آن حضرت ده‌ها

روایت درباره نشانه‌های ظهور، ویژگی‌های موعود و کارهای بزرگی که پس از ظهور انجام می‌دهد، رسیده است (ابن بابویه، ۱۳۶۳، صص ۲۸۸-۲۵۶).

پیشینه انتظار در ادیان و مذاهب

موضوع انتظار موعود در سایر ادیان بویژه ادیان توحیدی مطرح شده، و آنها هم بشارت می‌دهند که مصلح بزرگ جهانی در آخر زمان و به هنگام فراگیر شدن ظلم و بی‌عدالتی، ظهور می‌کند تا عدالت جهانی را گسترانده و ریشه ظلم را بخشکاند.

به باور زرتشتیان اهورا مزدا (روح خیر) همواره با اهریمن (روح بزرگ شر) در ستیز است، تا زمانی که در آخر زمان سوشیانس ظهور می‌کند، و خوبی بر شر و پلیدی فایق می‌آید و هنگامه صلح و پاکی و اعتلای اهورامزدا فرا می‌رسد (جان ناس، ۱۳۷۰، صص ۳۱۸ و ۴۷۶).

در متون مقدس یهود نیز همواره به موعود بشارت داده شده است (کتاب مقدس، مزامیر، مزمور ۱۰-۱۳). آنها معتقدند که با آمدن موعود همه موجودات از وجود او بهره‌مند می‌شوند و منتظران موعود وارث زمین خواهند شد، چون قدرت شریر شکسته خواهد شد و صالحان، مورد تأیید خداوند قرار خواهند گرفت (کتاب مقدس، مزامیر، مزمور ۳۷). و در آیین مسیحیت بر آموزه انتظار و ظهور منجی تأکید بسیاری شده و بشارت‌های روشنی درباره موعود آخر زمان در اناجیل (متی، لوقا، مرقس، برنابا) یافت می‌شود؛ همچون «در خانه‌های خود را بسته و چراغ‌ها را افروخته دارید، بمانند کسانی که انتظار آقای خود را می‌کشند، وقتی که آمد و در را کوبید بی‌درنگ در را به روی او باز کنید» (انجیل لوقا، فصل دوازدهم؛ انجیل متی، فصل ۲۴).

در دنیای اسلام نیز همه مذاهب و نحله‌ها اصل این مسئله را پذیرفته و به منظور تبیین و دفاع از این باور، کتاب‌های بسیاری نوشته‌اند (ایمانی،۱۴۰۲، ص ۳۹۷؛ ایمانی، ۱۴۰۱، ص ۱۲). از دیدگاه اهل سنت، این باور که شخصی از تبار قریش و از سلاله نبی گرامی اسلام ﷺ ظهور خواهد کرد و حضرت مسیح پشت سر او نماز خواهد خواند و خلافت و حکومت را به دست خواهد گرفت، حقیقتی انکار ناپذیر است (البستوی، ۱۴۲۰ق، ص۹؛ ابن خلدون،

۱۴۱۷ق، ج۱، ص ۵۵۵؛ ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج۳، ص ۳۲۷). با این حال، بیشتر آنان بر این عقیده‌اند که مهدی موعود هنوز متولد نشده است؛ چنان‌که او را از نسل امام حسن مجتبی علیه‌السلام می‌دانند (ابن تیمیه ۱۴۲۰ق، ج۴، ص ۲۱۱؛ البستوی، ۱۴۲۰ق، ج۱، ص ۶۰؛ ابن ابی الحدید، ۱۳۸۳، ج۱، ص۲۸۱).

مشخصات مهدی موعود عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف

از مجموع روایاتی که در منابع معتبر شیعه وجود دارد، به دست می‌آید که مهدی موعود عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف دارای مشخصات زیر است: از خاندان پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله و فرزندان او است، از فرزندان امام حسین علیه‌السلام است، دوازدهمین امام معصوم و حجت و خلیفه خدا پس از پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله است، فرزند حسن بن علی العسکری علیه‌السلام است که در پانزدهم شعبان سال ۲۵۵ق. متولد شده و هم اکنون زنده است و براساس مصلحتی که خداوند متعال می‌داند در حال غیبت به سر می‌برد و روزی خواهد رسید که حضرتش ظهور کرده و پس از آن که بیدادگری زمین را فرا گرفته، عدالت جهانی را برقرار خواهد ساخت و بر مؤمنان است که همواره با آمادگی در انتظار چنین روزی باشند (صدر، ۱۴۰۲، ص ۸؛ صدر، ۱۴۰۳، ص ۶۳۶؛ سبحانی، ۱۴۱۱ق، ج۲، ص ۶۳۲).

پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله در حدیثی که فریقین آن را نقل کرده‌اند، در این باره می‌فرماید: اگر از دنیا جز یک روز نماند، خداوند آن روز را آن قدر طولانی می‌کند که تا فرزندم مهدی که اسم او، اسم من و کنیه او، کنیه من است ظهور کند و عدالت را بگستراند، بعد از آن که زمین را ظلم و جور فرا گیرد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۵۱، ص ۷۴؛ اربلی، ۱۴۰۱، ج۲، ص ۴۴۶).

انتظار در قرآن

قرآن که مهمترین منبع اسلامی است، بی‌آن‌که به جزئیات بپردازد، در آیاتی چند به مسئله انتظار پرداخته است، برای نمونه می‌فرماید: انتظار بکشید من نیز با شما از منتظرانم (اعراف، ۷۲)؛ در انتظار باشید من هم در انتظارم (هود، ۹۳) و نیز می‌فرماید: منتظر باشید که ما هم با شما منتظریم (توبه، ۵۲) این آیات در بعضی از روایات به مسئله انتظار تفسیر و تأویل شده است (مجلسی۱۴۰۳، ج۵۲، صص ۱۱۰، ۱۲۷؛ ج۱۳، ص ۲۷۹).

ضرورت انتظار

در روایات زیادی بر ضرورت و لزوم انتظار تأکید شده است؛ از جمله امام جواد علیه‌السلام می‌فرماید: «بر هر مسلمان واجب است در غیبت حضرت انتظار بکشد» (ابن بابویه، ۱۳۶۳، ص ۳۷۷).

اهمیت انتظار

در اهمیت انتظار همین بس که در روایات، یکی از ارکان دین شمرده شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص۲۱؛ نوری، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص ۷۳)، و یا در ردیف ایمان به خدا و رسولش قرار گرفته است (موسوی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج۲، ص ۲۱۷).

ویژگی‌های دیگر نیز در سخنان امامان علیهم‌السلام بیان شده است؛ برای نمونه: «انتظار فرج از محبوب‌ترین اعمال نزد خداوند است» (ابن بابویه، ۱۴۰۵ق، ج۴، ص ۳۸۱). «جوهره انتظار آمیخته با صبر و تحمل سختی‌هاست» (حرعاملی، ۱۳۸۹، ج۱۹، ص ۷۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج۱۰، ص ۳۵۲).« انتظار فرج از بزرگ‌ترین فرج‌هاست» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۳۶، ص ۳۸۶). «انتظار فرج، افضل اعمال و برترین جهاد دانسته شده و اینکه با آمدن منجی، حزن از شیعه برداشته می‌شود» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۵۰، ص ۳۷۱ ؛ ج۷۴، ص ۱۴۳).

ارزش انتظار

در پاره‌ای روایات درباره فضیلت انتظار آمده است: شخصی از امام صادق علیه‌السلام درباره کسی که انتظار ظهور حکومت حق را می‌کشد و در این حال از دنیا می‌رود سؤال کرد، حضرت فرمود: «او همانند کسی است که با رهبر این انقلاب (حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف) و در خیمه او بوده باشد، و پس از لحظه ای سکوت، فرمود: مانند کسی است که با پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله همراه باشد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۵۲، ص ۱۲۶). تعابیر دیگری درباره چنین کسی وارد شده؛ از جمله اینکه: چنین شخصی به مجاهدی که در راه خدا شمشیر می‌زند، یا کسی که در خدمت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله با شمشیر بر مغز دشمن بکوبد؛ یا کسی که زیر پرچم قائم باشد، یا کسی که پیش روی پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله جهاد کند و یا کسی که با پیامبر شهید شود، مانند شده

است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۵۲، ص ۱۲۶؛ ابن بابویه، ۱۳۶۳، صص ۶۴۴- ۶۴۵) و در برخی روایات، ثواب انتظار با ثواب روزه‌دار شب زنده‌دار، برابر دانسته شده است. (موسوی اصفهانی، ۱۳۷۴، ج۲، ص ۲۱۳).

وظایف منتظران

وظایف و رسالت منتظران مهدی موعود عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف در دو بخش فردی و اجتماعی قابل بررسی می‌باشد.

بخش اول: وظایف فردی

۱. ضرورت کسب معرفت

کسب معرفت، ارتقای آگاهی و روشن بینی، یکی از وظایف منتظران مهدی موعود است که از سوی شهید آیت الله خامنه‌ای بیان شده است، ایشان در این باره می‌فرماید: «انتظار به معنای این است که ما باید خود را برای سربازی امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف آماده کنیم. . . سربازی منجی که می‌خواهد با تمام مراکز قدرت و فساد بین‌المللی مبارزه کند، احتیاج به. . . آگاهی و روشن بینی دارد» (خامنه‌ای شهید، ۱۳۸۱/۷/۳۰). با توجه به اینکه دشمنان اسلام با بهره‌گیری از ابزار پیشرفته رسانه‌ای برای مبارزه با فرهنگ انتظار شبهات فراوانی را درباره مهدویت مطرح می‌کنند، ضرورت ارتقای بصیرت و آگاهی منتظران نسبت مسائل گوناگون مهدویت امری انکار ناپذیر است؛ زیرا هرگونه کوتاهی در این امر سبب تضعیف باور و ایمان به ظهور مهدی موعود عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف خواهد شد؛ بنابراین هرکسی وظیفه دارد تا در بالا بردن سطح معرفت خودش درباره مباحث گوناگون مهدویت تلاش کند و از هرگونه سطحی نگری به مسئله مهدویت بپرهیزد.

درباره مسستندات فقهی نظریه مقام معظم رهبری مبنی بر ضرورت آگاهی و روشن‌بینی منتظران (۱۳۷۱/۸/۳۰) می‌توان به چند روایت استلال نمود؛ از جمله آن، روایتی از امام حسین علیه‌السلام می‌باشد که در پاسخ به فردی که از آن حضرت درباره معرفت خدا پرسید، حضرت فرمودند: «شناخت اهل هر زمانی نسبت به امام زمانش است آن امامی

که پیروی از او بر آنان لازم است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۵، ص ۳۱۲). همچنین روایتی دیگر در ضرورت و اهمیت آگاهی به امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه برای منتظران از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز نقل است که فرمود: «هرکس بمیرد و امام زمانش را نشناسد به مرگ جاهلیت مرده است» (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷، ص ۱۲۳، ح۶) و حدیث دیگری را فخر رازی، یکی از مفسران بزرگ اهل سنت نیز از آن حضرت نقل نموده است که فرمود: «هر کس بمیرد و امام زمان خود را نشناسد، پس باید بمیرد اگر می‌خواهد یهودی و اگر می‌خواهد نصرانی» (فخر رازی، ۱۳۲۸، ص۳۸۴، مسئله ۴۷). از امام صادق علیه‌السلام نیز در دعایی که برای غیبت امام زمان تعلیم داده‌اند به این امر توجه نمودند و ناآگاهی به امام و حجت خدا را برابر با گمراهی از دین بر شمردند، آنجا که فرمودند «خدایا! حجّت خود را به من بشناسان که اگر حجّت خود را به من نشناسانی، از دینم گمراه می‌گردم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص ۳۳۷).

۲. آمادگی اخلاقی و معنوی

خودسازی، اصلاح نفس وآمادگی معنوی از منظر فقهی رهبر شهید انقلاب، بزرگ‌ترین وظیفه منتظران مهدی موعود است، ایشان در این باره فرمودند: «بزرگترین وظیفه منتظران امام زمان این است که از لحاظ معنوی و اخلاقی... خود را آماده کنند. ... اما کسانی که در مقابل خطر، انحراف و چرب و شیرین دنیا خود را می‌بازند و زانوانشان سست می‌شود؛ کسانی که برای مطامع شخصی خود حاضر نیستند حرکتی که مطامع آنها را به خطر می‌اندازد، انجام دهند؛ اینها چطور می‌توانند منتظر امام زمان به حساب آیند؟ کسی که در انتظار آن مصلح بزرگ است، باید در خود زمینه‌های صلاح را آماده سازد و کاری کند که بتواند برای تحقق صلاح بایستد» (خامنه‌ای شهید، ۱۳۷۱/۸/۳۰). این نظریه فقهی رهبر انقلاب برگرفته ازکلام امام صادق علیه‌السلام است که درباره ویژگی‌های یاران امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه فرمودند: «هر کس شادمان می‌گردد از اینکه از یاران حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه باشد، باید منتظر باشد و به پرهیزکاری و اخلاق نیکو رفتار نماید و او منتظر واقعی است» (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷، ص ۲۰۰) و همچنین می‌توان به کلامی دیگر از سخن آن حضرت برای لزوم آمادگی اخلاقی منتظران استناد نمود که فرمود: «به یقین برای

صاحب این امر غیبتی است، پس بنده خدا باید تقوای پیشه کند و به دینش چنگ زند الهی» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص ۳۳۶). در اهمیت این ویژگی(خودسازی و تزکیه نفس) همین بس که خداوند در قرآن پس از یازده بار سوگند، تنها راه نجات بشر را تزکیه و تطهیر نفس دانسته است (سوره شمس، ۱-۹).

بنابراین عاشقان مهدی موعودﷺ باید بدانند اگر خواهان نزدیک شدن زمان ظهور آن حضرت هستند، بنا به فرموده رهبر عزیز انقلاب باید در اصلاح خویش تلاش کنند، ایشان در این مورد این گونه فرمودند: «شما مردم عزیز ـ بخصوص شما جوان‌ها ـ هرچه که در صلاح خود، در معرفت و اخلاق و رفتار و کسب صلاحیت‌ها در وجود خودتان بیشتر تلاش کنید این آینده را نزدیک‌تر خواهید کرد، اینها دست خود ماست، اگر ما خودمان را به صلاح نزدیک کنیم، آن روز نزدیک خواهد شد همچنان‌که شهدای ما با فدا کردن جان خودشان آن روز را نزدیک کردند، آن نسلی که برای انقلاب، آن فداکاری‌ها را کردند، با فداکاری‌های خودشان آن آینده را نزدیک‌تر کردند، هرچه ما کار خیر و اصلاح درونی خود و تلاش برای اصلاح جامعه انجام بدهیم آن عاقبت را دائماً نزدیک‌تر می‌کنیم» (خامنه‌ای شهید، ۸/۲۲/ ۱۴۷۹).

۳. لزوم توسل وارتباط قلبی

یکی دیگر از نظرات فقهی مقام معظم رهبری درباره وظایف و رسالت منتظران مهدی موعود، ضرورت توسل و ارتباط معنوی باآن حضرت است، ایشان درباره برکات این رابطه معنوی و توسل به آن حضرت فرمودند: «رابطه قلبی و معنوی بین آحاد مردم و امام زمانﷺ یک امر مستحسن، بلکه لازم و دارای آثاری است؛ زیرا امید و انتظار را به‌طوردایم در دل انسان زنده نگه می‌دارد» (خامنه‌ای شهید، ۱۳۶۸/۱۲/۲۲) ودر سخنی دیگر نیز فرمودند: «این توسلاتی که در زیارات مختلف وجود داردکه بعضی از اینها اسانید خوبی هم دارد، اینها بسیار با ارزش است. . . راه منطقی آن، توسل از راه دور است؛ توسلی است که امام آن را از ما می‌شنود ان شاءالله می‌پذیرد. . . این توسلات و این انس معنوی بسیار خوب و لازم است» (خامنه‌ای شهید، ۱۳۹۰/۴/۱۸). در مورد استناد مقام معظم

رهبری به بعضی از زیارات برای لزوم منتظران به توسل به امام عصر علیه السلام می‌توان به زیارتی همچون زیارت آل یاسین، دعای توسل و دعای عهد استناد نمود که دارای محتوای بسیار غنی در توسل به حضرت بقیه الله عجل الله تعالی فرجه الشریف می‌باشد که خود مقام معظم رهبری نیز به آن توجه خاص داشتند و قرائت می‌کردند (خامنه‌ای شهید، ۲۷/۰۵/۱۳۸۷) و بارها برای توسل به مسجد جمکران می‌رفتند. فاطمه طباطبایی در خاطره‌ای درباره توجه و توسل امام راحل به امام عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف در قرائت دعای عهد گفته است: «یکی از چیزهایی که امام در روزهای آخر به من توصیه می‌کردند خواندن دعای عهد بود. ایشان می‌گفتند: «صبح‌ها سعی کن این دعا را بخوانی، چون در سرنوشت دخالت دارد» (ویژه نامه روزنامه اطلاعات - ۱۴ / ۳ / ۱۳۶۹).

۴. پرهیز از دنیاگرایی

ضرورت پرهیز از دنیاگرایی منتظران امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف از دیگر نظرات فقهی قائد شهید انقلاب است. ایشان در تبیین دلیل این نظر فقهی فرمودند: «اما کسانی که در مقابل خطر، انحراف و چرب و شیرین دنیا خود را می‌بازند و زانوانشان سست می‌شود؛ کسانی که برای مطامع شخصی خود حاضر نیستند هیچ حرکتی را که مطامع آنها را به خطر می‌اندازد، انجام دهند؛ اینها چطور می‌توانند منتظر امام زمان به حساب بیایند؟ کسی که در انتظار آن مصلح بزرگ است، باید در خود زمینه‌های صلاح را آماده کند و کاری کند که بتواند برای تحقق صلاح بایستد» (خامنه‌ای شهید، ۱۳۷۱/۸/۳۰). برای این نظر فقهی مقام معظم رهبری، می‌توان به آیاتی از قرآن استناد نمود. آنجا که آمده است: «اِنّ الذین. . . و رَضوا بالحیوةِ الدنیا واطمَانّوا بها. . . اولئکَ ماوهمُ النارُ بِمایَکسبونَ»(یونس، ۷-۸) و نیز می‌توان به سخن رسول خدا صلی الله علیه و آله استدلال نمود که فرمود: «حُبُّ الدُنیا اَصلُ کُلِّ مَعصیةٍ واَوَّلُ کُلِّ ذَنبٍ» (ابن ابی فراس، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص ۱۲۲)؛ دوستی دنیا ریشه هر گناه و اول هر جرمی است و نیز در عبارت دیگر از آن حضرت آمده است: «حُبُّ الدُّنیا رَاسُ کُلُّ خَطیئةٍ» (ابن ابی فراس، ۱٤۱۰ق، ج۲، ص ۳۶۲)؛ دوستی دنیا رأس همه خطاهاست. امام خمینی رحمه الله نیز در توضیح پیامد زشت دنیاگرایی و شرح حدیث «حبُّ الدنیا راسُ کلِّ خطیئه»

فرمودند: «و بس است برای انسان بیدار، همین حدیث شریف، و کفایت می‌کند برای این خطیئه بزرگ مهلک، همین که سرچشمه تمام خطاها و ریشه و پایه جمیع مفاسد است. با قدری تأمّل معلوم شود که تقریبا تمام مفاسد اخلاقی و اعمالی از ثمرات این شجره خبیثه است. هیچ دین و مذهب باطلی تأسیس در عالم نشده و هیچ فسادی در دنیا رخ نداده مگر به واسطه این موبقه عظیمه- قتل و غارت و ظلم و تعدّی، نتایج این خطیئه است، فجور و فحشاء و دزدی و سایر فجایع زاییده این جرثومه فساد است. انسان دارای این حبّ از جمیع فضائل معنویّه بر کنار است: شجاعت، عفت، سخاوت، عدالت که مبدأ تمام فضائل نفسانیّه است، با حبّ دنیا جمع نمی‌شود. معارف الهیّه، توحید در اسماء و صفات و افعال و ذات، و حق جویی و حق بینی با حبّ دنیا متضادّند، طمأنینه نفس و سکونت خاطر و استراحت قلب، که روح سعادت دو دنیا است، با حبّ دنیا مجتمع نشود. غنای قلب و بزرگواری و عزّت نفس و حرّیّت و آزاد مردی از لوازم بی اعتنایی به دنیا است، چنانچه فقر و ذلّت و طمع و حرص و رقّیّت و چاپلوسی از لوازم حبّ دنیا است. عطوفت، رحمت، مواصلت، مودّت، محبّت، با حبّ دنیا متخالفند. بغض، کینه، جور، قطع رحم، نفاق و دیگر اخلاق فاسده از ولیده‌های این امّ الأمراض است» (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۴۹).

بنابراین اگر یک منتظر واقعی امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف می‌خواهد زمینه را برای ظهور آن منجی و مصلح کل آماده کند باید هرگونه دوستی دنیا و گرایش به مظاهر فریبنده دنیا را از دلش خارج کند؛ زیرا دلی که مملو از عشق و محبت به مهدی موعود است و برای دیدارش لحظه شماری می‌کند نمی‌تواند عشق دنیای زودگذر و فانی را در خود جای دهد.

۵. ارتقای باور به حضور و نظارت امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف

ارتقای باور منتظران به حضور و نظارت امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف بر اعمال رفتار از دیگر نظرات فقهی رهبر شهید انقلاب است، از دیدگاه ایشان این باور در صورتی در انسان منتظر محقق می‌شود که عقیده به امام زمان به‌طور حقیقی در دل‌ها جا بگیرد... مومن این

حضور را در دل خود و با وجود و حواس خویش حس می‌کند.. (گرچه آن امام عزیز) هنوز ظاهر نشده است و غایب است، غیبت او به احساس حضورش ضرری نمی زند، ظهور نکرده است اما هم در دل‌ها و هم در متن زندگی ملت حضور دارد، مگر می‌شود حضور داشته باشد؟... شیعه خوب، کسی است که این حضور را حس می‌کند و خود را درحضور او احساس نماید، این، به انسان امید و نشاط می‌بخشد» (خامنه‌ای شهید، ۱۳۷۴/۱۰/۱۷). ایشان در سخن دیگر درباره گستره نظارت امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه نیز فرموده است: «امام زمان ناظر است و می‌بیند، انتخابات شما را دید؛ اعتکاف شمارا امام زمان دید؛ تلاش شما جوان‌ها را برای آذین بندی نیمه شعبان، امام زمان دید؛ حضور شما زن و مرد را در میدان‌های گوناگون امام زمان دیده است و می‌بیند، حرکت دولتمردان ما را در میدان‌های مختلف امام زمان می‌بیند و امام زمان از هرچه که نشانه مسلمانی و نشانه عزم راسخ ایمانی در آن هست و از ما سر می‌زند، خرسند می‌شود، اگر خدای ناکرده عکس این عمل بکنیم امام زمان را ناخرسند می‌کنیم، ببینید چه عامل بزرگی است» (خامنه‌ای شهید، ۱۳۸۴/۶/۲۹). اما درباره دلیل قرآنی نظر فقهی مقام معظم رهبری بر ضرورت ارتقای باور به حضور و نظارت امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه می‌توان به این آیه کریمه قرآن استناد کرد که خداوند فرمود: «وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمومِنُونَ» (توبه، ۱۰۵)؛ «بگو عمل کنید، خداوند و فرستاده او و مومنان اعمال شما را می‌بینند». درباره این آیه شریفه، روایات بسیاری نقل شده و شاید به حد تواتر برسد (مکارم شیرازی، ج۸، ص ۱۲۵) که افزون بر خداوند متعال، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامان علیهم‌السلام از اعمال همه امت آگاه می‌شوند. در باب «عرضه اعمال» کتاب اصول کافی روایات متعددی در ذیل همین آیه شریفه ذکر شده است که مراد از «مومنون»، ائمه اطهار علیهم‌السلام هستند، از جمله این روایت: «شخصی خدمت امام رضا علیه‌السلام آمد و عرض کرد: برای من و خانواده‌ام دعا کنید. امام علیه‌السلام فرمودند: «مگر دعا نمی‌کنم؛ وَاللهِ إنَّ أعمالَكُم لَتَعرضُ علَيَّ فی كلِّ يَوم وَ لَيلَة؛ به خدا سوگند، اعمال شما هر شب و روز بر من عرضه می‌شود» راوی می‌گوید: این سخن بر من گران آمد، امام علیه السلام متوجه شد و به من فرمود: «أمَا تَقرَأُ كِتابَ اللهِ عزَّوجلَّ: (وَ قُل اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ وَ الْمؤْمِنُونَ)، و هُوَ وَاللهِ علیُّ بنَ أبی‌طالِب (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱،

ص ۱۷۱)؛ آیا کتاب خداوند عزوجل را نمی‌خوانی که می‌فرماید: عمل کنید خدا و پیامبرش و مومنان، عمل شما را می‌بینند. به خدا سوگند! منظور از مومنان علی بن ابی‌طالب (و امامان دیگر از فرزندان او) هستند» امام صادق علیه‌السلام نیز می‌فرماید: «إنَّ الدُّنیا لَتَمَثَّلَ لِلإمامِ مِثل فَلقَةِ الجَوز فَلایَعزُبُ عَنهُ شَیءٌ. . .» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۲۳)، دنیا (آسمان و زمین) در نزد امام چون پاره گردویی حاضر و نمایان است و چیزی از او پوشیده نیست.

۶. امید واری و انتظارکشیدن

از دیگر نظرات فقهی قائد شهید درباره وظایف منتظران مهدی موعود، ضرورت امید به آینده درخشانی است که قرار است منجی عالم بیاید و جهان را پر از عدل و دادنماید، در استدلال بر این نظر فقهی رهبر انقلاب می‌توان به این سخن امیر مومنان علی علیه‌السلام استناد نمود که فرمود: «از رحمت خداوند مأیوس نباشید؛ زیرا محبوب‌ترین کارها نزد خداوند عزوجل انتظار فرج است» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۵۳، ص ۱۲۳). امام صادق علیه‌السلام نیز درباره ضرورت این وظیفه منتظران فرمود: «هر کس دوست دارد که از یاران حضرت قائم به شمار آید باید چشم به راه او باشد» (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷، ص ۲۷؛ صافی گلپایگانی، ۱۴۱۹ق، ص ۴۹۸). برای استناد این نظر فقهی می‌توان به توقیع آن حضرت به شیخ مفید نیز استناد نمود که فرمودند: «اگر شیعیان ما که خداوند آنها را در طاعتشان یاری دهد، در وفای پیمانی که از ایشان گرفته شده است، مصمم و یکدل باشند، نعمت لقای ما از آنان به تأخیر نمی‌افتد و سعادت دیدار ما برای آنها با معرفت کامل و راستین نسبت به ما تعجیل می‌گردد» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۵۳، ص ۱۷۷). مقام معظم رهبری نیز در اهمیت این مسئله فرمودند: «چند خصوصیت در این اعتقاد به مهدویت هست که این خصوصیت در حکم خون در کالبد و در حکم روح در جسم است یکی امید است» (خامنه‌ای شهید، ۱۳۷۶/۹/۲۹). ایشان درباره تلاش دشمنان بر ناامید کردن مردم نیز فرمودند: «گاهی اوقات دست‌های قلدر و قدرتمند، ملت‌های ضعیف را بجایی می‌رسانند که امیدشان را ازدست می‌دهند وقتی امید را از دست دادند دیگر هیچ اقدام نمی‌کنند می‌گویند چه فایده‌ای

دارد؟ ما که دیگر کار از کارمان گذشته است، با چه کسی در بیفتیم؟چه اقدامی بکنیم؟برای چه تلاش بکنیم؟ ما که دیگر نمی‌توانیم. اعتقاد به مهدویت، به وجود مقدس مهدی موعود (ارواحنا فداه) امید را در دل‌ها زنده می‌کند، هیچ وقت انسانی که معتقد به این اصل است ناامید نمی‌شود، چرا؟ چون می‌داند یک پایان روشن و حتمی وجود دارد، برو برگرد ندارد، سعی می‌کند که خودش را به آن برساند» (خامنه‌ای شهید، ۱۳۷۶/۹/۲۵). اما رهبر فرزانه درباره نقش امیدواری منتظران در خنثی کردن توطئه دشمنان نیزفرمودند: «این عید(ولادت امام زمان) مایه امید و درست نقطه مقابل آن، فضای یأس آلودی است که استکبار می‌خواهد در مقابل چشم مستضعفان عالم به وجود بیاورد. . . ملت‌ها اگر امیدوار باشند و امیدوار بمانند حربه استکبار چندان کارگر نیست» (خامنه‌ای شهید، ۱۳۷۰/۱۱/۳۰).

۷. نترسیدن از دشمنان

نترسیدن از دشمنان و مرعوب نشدن منتظران مهدی موعودعجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف از دیگر نظرات فقهی رهبرشهید انقلاب است که فرمودند: «ملتی که به خدا معتقد است و مومن است و به آینده امیدوار است و با پرده نشینان غیب در ارتباط است؛ ملتی که دردلش خورشید امید به آینده و زندگی و لطف و مدد الهی می‌درخشد، هرگز تسلیم و مرعوب نمی‌شود و با این حرف‌ها (تهدیدات و تشرهای دشمنان) از میدان خارج نمی‌گردد، این خصوصیت اعتقاد به آن معنویت مهدی (علیه آلاف التحیه و الثناء) است، عقیده به امام زمانعجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف هم در باطن فرد، هم در حرکت اجتماع و هم درحال و آینده، چنین تأثیر عظیمی دارد این رابابد قدر دانست. » (خامنه‌ای شهید، ۱۳۷۴/۱۰/۱۷). در استناد قرآنی این نظر فقهی می‌توان به آیه کریمه استدلال نمود. آنجا که خداوند خطاب به مومنان و منتظران فرمود: «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران، ۱۳۹)؛ و [در انجام فرمان‌هایِ حق و در جهاد با دشمن] سستی نکنید و [از پیش آمدها و حوادث و سختی‌هایی که به شما می‌رسد] اندوهگین مشوید که شما اگر مؤمن باشید، برترید.

مقام معظم رهبری در بیان دیگر در استدلال به آیات قرآن برای این نظر فقهی

خویش فرمودند: «کار دشمن دلهره افکندن است. کار دشمن این است که دلهره بیندازد، بترساند، ناامید کند؛ این کار دشمن است، کار شیطان است؛ مال امروز هم نیست، همیشه بوده؛ در طول تاریخ و در طول تاریخ اسلام. إِنَّما ذلِکُمُ الشَّیطانُ یُخَوِّفُ أَولِیاءَهُ -[آیه‌ی] قرآن است- این، شیطان است که دوستان و پیروان خودش را می‌ترساند؛ فَلا تَخافوهُم وَ خافونِ إِن کُنتُم مُؤمِنینَ؛ (آل عمران، ۱۷۵) [خدا میفرماید] شما که مؤمن هستید، از اولیای شیطان، از پیروان شیطان، از قدرت‌هایی که قدرت‌های شیطانی هستند نترسید؛ از من بترسید، از انحراف از صراط مستقیم بترسید. اگر کسی از صراط مستقیم منحرف شد، این ترس دارد؛ چون وقتی شما از جادّه‌ی مستقیم و صحیح و خوب و درست منحرف شدید، می‌افتید در بیابان؛ از این بترسید امّا از دشمن اصلاً نترسید؛ از دشمن نترسید. یک جای دیگر [دارد]: فَلا تَخشَوهُم وَاخشَونِ؛ (مائده، ۳) (خامنه‌ای شهید، ۱۳۹۷/۱۱/۱۹).

بنابراین اگر جامعه منتظر به این وظیفه خویش پایبند باشد زمینه پیروزی و حاکمیت بخشیدن احکام اسلامی و زمینه ظهور حضرت مهدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف فراهم خواهد شد؛ زیرا آن امامی می‌تواند دشمنان را شکست دهد که یاران شجاع و نترسی داشته باشد. همان‌گونه که امام خمینی رحمه‌الله توانسته است با داشتن چنین یارانی رژیم چند صد ساله طاغوت را در کشور ایران شکست دهد و حکومت جمهوری اسلامی را بنیانگذاری نماید.

بخش دوم: وظایف اجتماعی

۱. فراهم سازی زمینه ظهور

یکی از توطئه‌های دشمنان ترویج این فکر و عقیده است که امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف می‌آید و همه کارها را درست می‌کند. آنها می‌خواهند با این شیطنت، جلوی هر حرکت و آماده سازی زمینه ظهور را بگیرند به تعبیر رهبر معظم انقلاب، دشمنان با این کارشان می‌خواهند مردم را ناامید کنند، لذا در مقابل این توطئه آنان فرمودند: «اینکه امام زمان می‌آید انجام می‌دهد یعنی چه؟ امروز تکلیف شما چیست؟ شما امروز باید چه بکنی؟» (خامنه‌ای شهید، ۱۳۷۶/۹/۲۵). در استدلال قرآن برای این نظر فقهی مقام معظم رهبری می‌توان

به این کلام خداوند در قرآن استناد نمود که فرمود: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ» (انفال، ۶۰) در این آیه کریمه خداوند برای آمادگی مبارزه با دشمنان اسلام دستور داده است مسلما وقتی امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه وقتی می‌خواهد بیاید با تمام دشمنان اسلام مبارزه کند تا عدل الهی را در عالم پیاده نماید منتظران آن حضرت باید آمادگی لازم را فراهم داشته باشند. و الا حضرت که بدون آمادگی یاران و منظران چگونه می‌خواهد دشمنان را شکست دهد؟

مقام معظم رهبری در سخنی دیگر درباره این وظیفه منتظران فرمودند: «شما بایدزمینه را آماده کنی، تا آن بزرگوار بتواند بیاید و در آن زمینه آماده اقدام فرماید، از صفر که نمی‌شود شروع کرد، جامعه‌ای می‌تواند پذیرای مهدی موعود ارواحنافداه باشد که در آمادگی و قابلیت باشد» (خامنه‌ای شهید، ۱۳۷۶/۹/۲۵). اما در مورد پیامد خطرناک هرگونه سستی و آماده نکردن زمینه ظهور از سوی منتظران، رهبر انقلاب فرمودند: «چه علتی داشت که بسیاری از انبیای بزرگ اولی العزم آمدند و نتوانستند دنیا را از بدی‌ها پاک و پیراسته کنند؟ چون زمینه‌هاآماده نبود، چرا امیرمومنان علی بن ابی طالب علیه‌السلام در زمان خودش؛ در همان مدت کوتاه حکومت با آن قدرت الهی، با آن علم متّصل به معدن الهی، با آن نیروی اراده، با آن زیبایی‌ها و درخشندگی‌هایی که در شخصیت آن بزرگوار وجود داشت و با آن توصیه‌های پیامبراکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله درباره او، نتوانست ریشه بدی را بخشکاند؟» (خامنه‌ای شهید، ۱۳۷۶/۹/۲۵). ایشان در ادامه به دلیل موفق نبودن امیر مومنان علی علیه‌السلام اشاره کرده و فرمودند: «چون زمینه، زمینه نا مساعد بود، زمینه را نامساعد کردن بودند، زمینه را زمینه دنیا طلبی کرده بودند، آن کسانی که در اواخر یا اواسط حکومت علوی مقابل امیر مومنان علیه‌السلام صف آرایی کردند کسانی بودند که زمینه‌های دینیشان زمینه‌های مستحکم و مادّه غلیظ متناسب دینی نمود، عدم آمادگی، این‌طور فاجعه به بار می‌آورد. آن وقت اگر امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه در یک دنیای بدون آمادگی تشریف بیاورند همان خواهد شد» (خامنه‌ای شهید ، ۱۳۷۶/۹/۲۵).

اما چگونگی زمینه‌سازی و آماده بودن مهم است، مقام معظم رهبری در این باره

فرمودند: «ما آن وقتی می‌توانیم حقیقتا منتظربه حساب بیاییم که زمینه را آماده کنیم برای ظهور مهدی موعود (ارواحنا فداه) زمینه باید آماده شود وآن عبارت از عمل کردن به احکام اسلامی و حاکمیت قرآن و اسلام است» (خامنه‌ای شهید، ۱۳۷۹/۸/۲۲).

برای استناد این نظر فقهی مقام معظم رهبری مبنی بر ضرورت فراهم سازی زمینه ظهور می‌توان به این روایت امام صادق علیه‌السلام استدلال نمود که فرمود: «هریک از شما باید برای خروج قائم عجل‌الله‌تعالی‌فرجه هرچند به اندازه یک تیر، مهیا کند، هرگاه خدای تعالی چنین نیتی از او ببیند، امیدوارم عمرش را طولانی کند تا آن حضرت را درک کند و در زمره یاران و همراهانش قرارگیرد» (ابن ابی زینب، ۱۳۹۷، ص ۱۷۳) و همچنین می‌توان از این کلام امام کاظم علیه‌السلام بهره جست که فرمودند: «هرکس مرکبی را به انتظار امرما نگاه دارد و به سبب آن دشمنان ما را خشمگین سازد در حالی که خودش به ما منسوب باشد، خداوند روزیش را فراخ گرداند به او شرح صدر عطا کند، او را به آرزویش برساند و در رسیدن به خواسته‌هایش او را یاری کند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۶، ص ۵۳۵، ح۱).

البته در موردآمادگی مطرح شده در این‌گونه روایات باید این نکته را مورد توجه قرارداد که ذکر مواردی همچون تیر و مرکب در روایات از باب ذکر تمثیل و بیان لزوم آمادگی رزمی برای یاری منجی عالم است و الا بیان شمشیر و مرکب در روایات موضوعیت ندارد چون آمادگی در هر زمانی باید متناسب با آن زمان باشد؛ بنابراین منتظران حضرت حجت باید خود را با سلاح روز مسلح سازند و حال که خداوند به برکت خون پاک شهیدان نعمت حکومت اسلامی را نصیب ملت ایران کرده است در درجه اول برعهده حکومت اسلامی می‌باشد که قوای نظامی را در بالاترین آمادگی نظامی قرار دهد تا در صورت ظهور حضرت حجت حق، بتوانند در بهترین وجه به یاری آن حضرت بشتابند.

۲. تلاش برای اصلاح جامعه

از دیگر آرای فقهی مقام معظم رهبری درباره وظایف منتظران، تلاش برای اصلاح جامعه می‌باشد؛ زیرا این عمل به سبب نزدیک‌تر شدن ظهور منجی عالم بشیرت

می‌شود(خامنه‌ای شهید، ۱۳۷۹/۸/۲۲). همان‌گونه که به فرموده ایشان، تلاش در اصلاح خویش، باعث نزدیک‌ترشدن آن آینده درخشان خواهد شد (خامنه‌ای شهید، ۱۳۷۹/۸/۲۲). برای استناد قرآنی این نظر فقهی رهبر انقلاب می‌توان به سخن خداوند که در قرآن درباره وظایف مومنان نسبت به همدیگر و اصلاح و رستگاری جامعه اسلامی فرمود: «وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (توبه، ۷۱). از راه‌های اصلاح جامعه احساس مسئولیت اجتماعی در افراد می‌باشد؛ زیرا در چنین صورتی نظارت اجتماعی رشد می‌کند و افراد با احساس مسولیت نسبت به رفتارهمدیگر و رفتار حکومتیان، مانع هرگونه فساد، خلاف و ستم خواهند شد. وگرنه به تعبیر امیر مومنان علی علیه‌السلام بی‌توجهی به این مسئولیت اجتماعی یعنی ترک فریضه امر به معروف و نهی از منکر سبب مسلط شدن فاسدان برجامعه خواهد شد (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج۴، ص ۱۹۱). و چنین جامعه‌ای شایستگی پذیرش مصلح کل را نخواهد داشت.

۳. پژوهش عالمانه و پرهیز از کارهای جاهلانه

مقام معظم رهبری درباره فلسفه ضرورت پژوهش عالمانه و پرهیز از کارهای جاهلانه برای منتظران ظهور فرمودند: « یکی از خطرات بزرگی که مهدویت را مورد تهدید قرار می‌دهدکارهای عامیانه و جاهلانه و دور از معرفت و غیر متکی به سند و مدرک است؛ زیرا این نوع کارها زمینه را برای مدعیان دروغین فراهم می‌کند و مردم را از حالت انتظارحقیقی دورمی‌کند (خامنه‌ای شهید، ۱۳۹۰/۴/۱۸) ایشان در سخنی دیگر در همین باره فرمودند: «از همین‌رو ضرورت دارد تا درباره مسئله مهدویت کارعالمانه، قوی، متکی، به مدرک و سند بوسیله اهل فن و آگاه انجام گیرد. . . این بخش از کار هرچه ممکن است بیشتر باید جدی گرفت تا راه ان شاءالله برای مردم باز شود، هرچه دل‌ها با مقوله مهدویت آشنا شود و انس پیداکند و حضور آن بزرگوار برای ما مردمی که دردوران غیبت هستیم، محسوس‌تر شود و بیشتر حس کنیم و رابطه بیشتر داشته باشیم این برای دنیای ما و برای پیشرفت ما به سمت آن اهداف بهتر خواند بود (خامنه‌ای شهید، ۱۳۹۰/۴/۱۸).

بنابراین علما که به تعبیر امام کاظم « لأَنّ الْمُؤْمِنینَ الْفُقَهاءَ حُصُونُ الْإِسْلامِ کَحِصْنِ سُورِ الْمَدِینَةِ لَها» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص ۴۷)، دژهای اسلام هستند باید برای حراست از جامعه منتظر در مقابل شبهات دیگر اندیشان و دشمنان، پژوهش‌های دقیقی را در دستور کارپژوهشی خود قرار دهند.

۴. دعا برای تعجیل فرج

یکی از رسالت‌های کسی که هر لحظه انتظار می‌کشد تا منجی عالم بیاید و دنیا را پر از عدل و داد کند، دعا و خواستن از خداست که هرچه زودترآن امام عدالت گستر را برساند؛ چون چنین فردی باور دارد که تا خدا مصلحت نداندآن مهدی موعود نخواهد آمد، رهبر شهید انقلاب درباره این خصوصیت منتظران فرمودند: «آن مردمی که می‌نشینند راز و نیاز می‌کنند؛ دعای ندبه را با توجه می‌خوانند و زیارت آل یاسین را زمرمه می‌کنند و می‌نالند، می‌فهمند چه می‌گویند» (خامنه‌ای شهید، ۷۴/۱۰/۱۷). برای استناد این نظر فقهی مقام معظم رهبری می‌توان به روایاتی که در این زمینه وارد شده است استناد نمود از جمله آن، توقیع امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف به جناب اسحاق بن یعقوب توصیه شده است که برای تعجیل فرج، زیاد دعا کنید (ابن بابویه، ۱۳۹۵، ج۲، ص ۳۶۱) و در روایتی از امام حسن عسکری علیه‌السلام نیز، درباره فایده دعا برای تعجیل فرج امام غایب آمده است، به خدا سوگند که او غیبتی سخت می‌کند در آن غیبت، از هلاکت نجات نمی‌یابد مگر کسی که خدای عزّوجل او را بر قول به امامت آن حضرت ثابت بدارد و او را در عصر غیبت بر دعای به تعجیل فرج او موفق بدارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۹۸، ص ۱۵۸)، البته همان‌گونه که پیشتر بیان شد انسان منتظر نباید فقط به دعا اکتفاکند بلکه باید افزون بر دعا در تحقق اوامرالهی تلاش کند.

نتیجه‌گیری

از پژوهش انجام شده می‌توان به نتایج ذیل اشاره کرد:

۱. براساس وعده حتمی الهی، حاکمیت حکومت مهدی موعود عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف به وقوع

می‌پیوندد و آن منجی نجات بخش، پرچم حکومت جهانی عدالت‌گستر را در تمام عالم به اهتزاز در می‌آورد.

۲. انتظار فقط نشستن و اشک ریختن نیست؛ انتظار به معنای این است که ما بایدخود را از تمام جهات اخلاقی و رفتاری برای سربازی امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه آماده کنیم.

۳. براساس نظر رهبر شهید انقلاب که بر گرفته از آموزه‌های دینی است، مهدی موعود عجل‌الله‌تعالی‌فرجه زمانی ظهور خواهد کرد که منتظران واقعی مهدی موعود عجل‌الله‌تعالی‌فرجه افزون بر وظایف فردی به وظایف اجتماعی خویش عمل نمایند. اما مهمترین وظایف فردی از دیدگاه رهبر فرزانه انقلاب عبارت است: ۱. کسب معرفت؛ ۲. آمادگی اخلاقی و معنوی؛ ۳. پرهیز از دنیاگرایی؛ ۴. توسل و ارتباط معنودی با امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه ؛ ۵. ارتقای باور به حضور و نظارت امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه ؛ ۶. نترسیدن از دشمنان؛ ۷. امیدواری و منتظر بودن. اما مهمترین وظایف اجتماعی عبارت است از: ۱. فراهم‌سازی زمینه ظهور امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه ؛ ۲. تلاش برای اصلاح جامعه؛ ۳. پژوهش عالمانه در مباحث مهدویت و پاسخ به شبهات؛ ۴. دعا برای تعجیل فرج امام زمان عجل‌الله‌تعالی‌فرجه.

منابع

* قرآن کریم

** تورات

*** انجیل

ابن ابی الفرّاس. (۱۴۱۰ق). تنبیه الخواطرو نُزهَةُ النَّواظِر (مجموعه ورّام) . تهران: دار الکتب الاسلامیه.

ابن ابی زینب، محمدبن ابراهیم. (۱۳۹۷ق). الغیبة. تهران: نشر مکتبة الصدوق.

ابن ابوالحدید، عزالدین، عبدالحمید. (۱۳۸۳). شرح نهج البلاغه. لبنان- بیروت: نشر داراحیاء التراث العربی.

ابن خلدون، عبد الرحمن. (۱۴۱۷ق). تاریخ ابن خلدون. لبنان- بیروت: نشر دارالفکر.

ابن عربی، محی الدین. (۱۴۰۵ق). الفتوحات المکیة. مصر: نشر المکتبة العربیة.

اربلی، علی بن عیسی. (۱۴۰۱ق). کشف الغمه فی مَعْرِفَةِ الأئمّة. لبنان- بیروت: نشر دار الکتب.

البستوی، عبدالعلیم. (۱۴۲۰ق). المهدی المنتظر علیه السلام فی ضوء الأحادیث والآثار الصحیحة. عربستان: نشر دار ابن حزم.

جان ناس. (۱۳۷۰). تاریخ جامع ادیان (مترجم: علی اصغر حکمت). تهران: نشر انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

حرانی، ابن تیمیّه. (۱۴۲۰ق). منهاج السنة النّبویه، احمد بن عبدالحلیم. لبنان- بیروت: نشر دار الکتب.

حر عاملی، محمّد. (۱۴۲۰ق). وسائل الشیعة. تهران: نشر مکتبة الإسلامیة.

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۰/۱۱/۳۰). بیانات در دیدار مردم قم، https://farsi. khamenei.ir

خامنه‌ای، سیدعلی. (۳۰ /۱۳۸۱/۷). بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم در روز نیمه شعبان، https://farsi. khamenei.ir

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۷/۵/۲۷). بیانات در دیدار اقشارمختلف مردم در روز نیمه شعبان، https://farsi. khamenei.ir

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۹ /۸/۲۲). بیانات در دیدار اقشارمختلف مردم در روز نیمه شعبان،https://farsi. khamenei.ir

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۶۸/۱۲/۲۲). بیانات در دیدار اقشارمختلف مردم در روز نیمه شعبان،https://farsi. khamenei.ir

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۰/۴/۱۸). بیانات در دیدار اقشارمختلف مردم در روز نیمه شعبان،https://farsi. khamenei.ir

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۱/۸/۳۰). بیانات در دیدار اقشارمختلف مردم درروز نیمه شعبان، https://farsi. khamenei.ir

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۴/۱۰/۱۷). بیانات در دیدار اقشارمختلف مردم درروز نیمه شعبان، https://farsi. khamenei.ir

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۸۴/۶/۲۹). بیانات در دیدار اقشارمختلف مردم درروز نیمه شعبان، https://farsi. khamenei.ir

خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۷۶/۹/۲۹). بیانات در دیدار اقشارمختلف مردم درروز نیمه شعبان، https://farsi. khamenei.ir

زبیدی، محب الدین. (۱۴۱۴ق). تاج العروس. لبنان- بیروت: نشر دارالفکر

سبحانی، جعفر. (۱۴۱۱ق). الهیات و معارف اسلامی. قم: نشر المرکز العالمی للدراسات الإسلامیة.

صافی گلپایگانی، لطف الله. (۱۴۱۹ق). منتخب الأثر فی الامام الثّانی عَشَر عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف. قم: موسسه السیده المعصومه(سلام الله علیها).

صدر، محمد. (۱۴۰۲ق). تاریخ الغیبة الکبری. لبنان- بیروت: نشر دار التعارف للمطبوعات.

صدوق، محمد بن علی. (۱۴۰۵ق). من لا یحضره الفقیه. لبنان- بیروت: نشر دارالأضواء.

صدوق، محمد بن علی. (۱۳۶۳). کمال الدین وتمام النعمة. قم: نشر انتشارات نشر اسلامی.

صدر، محمد. (۱۴۰۳ق). الیوم الموعود بین الفکر المادی والدین. لبنان- بیروت: شر دار التعارف للمطبوعات.

فقیه ایمانی، مهدی. (۱۴۰۱ق). موسوعة الإمام المهدی. اصفهان: مکتبة امیر المؤمنین.

فقیه ایمانی، مهدی. (۱۴۰۲ق). الإمام المهدی عند أهل السنة. اصفهان: نشر مکتبة أمیر المؤمنین علیه‌السلام.

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

مفید (شیخ)، محمد بن محمد. (۱۴۱۳ق). الاختصاص. قم: الموتمر العلمی لالفیه الشیخ المفید.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالأنوار، ، نشر دار احیاء التراث العربی، لبنان.

مصطفوی حسن. (۱۳۷۴). التحقیق فی کلمات القرآن. تهران: وزارت ارشاد.

معین، محمد. (۱۳۷۱). فرهنگ فارسی. تهران: انتشارات امیرکبیر.

موسوی اصفهانی، محمدتقی. (۱۳۷۴). مکیال المکارم فی فوائد الدعاء للقائم (مترجم: حائری قزوینی). تهران: انتشارات بدر.

ناصر مکارم شیرازی و همکاران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

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

Nuclear Weapons: From Primary Prohibition to Secondary Obligation Based on the Expediency of Preserving the Islamic State*

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

Abstract

Islamic Sharia is a system of rulings based on objective interests and benefits, which can be categorized into primary, secondary, and governmental rulings. In Islamic jurisprudence, the concept of defense extends beyond resistance against an actual attack and also encompasses deterrence, for which the Qur'anic verse, *"And prepare against them whatever you are able of power ... by which you may terrify the enemy of Allah and your enemy"* (Qur'an 8:60), constitutes a principal textual basis. The development and use of nuclear weapons as weapons of mass destruction are prohibited under the primary ruling, based on the evidence establishing the prohibition of killing protected human life. Nevertheless, in circumstances in which global powers fail to abide by the laws of humanity and the existence of the Islamic state is threatened, the secondary principle of "preservation of the Islamic state"—regarded as one

* **Cite this Article**: Akhlaqi, S. A. R. (2026). Nuclear Weapons: From Primary Prohibition to Secondary Obligation Based on the Expediency of Preserving the Islamic State. *Jurisprudence and Politics*, *7*(1), pp. 141-173.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75070.1127

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/08/01 ● **Revised:** 2026/01/05 ● **Accepted:** 2026/02/16 ● **Published online:** 2026/03/29

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

of the most obligatory duties—may provide the basis for a governmental ruling by the *wali al-faqih* (Islamic jurist with political authority) requiring the development and possession of nuclear weapons for the purpose of deterrence. Using a descriptive-analytical method and relying on Shi'a jurisprudential sources, this study first clarifies the concepts of Sharia, legal-religious ruling, expediency, and its various categories, and then examines the evidence concerning the prohibition and permissibility of nuclear weapons. It concludes that **"defense in the sense of deterrence,"** during the occultation of the Imam and under the authority of *wilayat al-faqih*, may constitute a secondary legal basis for developing nuclear weapons in order to safeguard the Islamic polity. Preserving the Islamic state, whose survival entails protecting the lives of numerous Muslims as well as the security and territorial integrity of Islamic lands, would therefore take precedence over the ordinary prohibition on the use of nuclear weapons. However, the study emphasizes that such permissibility or obligation concerns the stage of "development and possession for deterrence," rather than offensive or first-use deployment. Accordingly, a governmental ruling by the *wali al-faqih* can be conceived only within the scope of preventing an existential threat and under conditions of legitimate necessity. At the same time, such a ruling would by no means imply unrestricted proliferation or withdrawal from non-unjust international treaties. Rather, under the supervision of a qualified jurist, the minimum level of deterrence necessary should be maintained, while observing the principles of proportionality and avoidance of waste and excess. Furthermore, the jurist may reassess the circumstances and, once a serious threat has been eliminated, issue a ruling restoring the original prohibition and requiring the dismantlement of deterrent capabilities.

Keywords
Sharia; Secondary Ruling; Expediency; Deterrent Defense; Nuclear Weapons; Preservation of the Islamic State; *Wilayat al-Faqih*.

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

السلاح النوويّ، من الحرمة الأوّليّة إلى الوجوب الثانويّ على أساس مصلحة حفظ النظام*

السيد أحمد رضي أخلاقي
طالب في المستوى الرابع في الحوزة العلميّة، وحاصل على الدكتوراه في الفقه من جامعة المصطفى، قم، إيران.
akhlaqhi@yahoo.com

الملخص

تُعدّ الشريعة الإسلاميّة مجموعةً من الأحكام القائمة على المصالح الواقعيّة، وهي تُصنَّف إلى الأحكام الأوّليّة والثانويّة والحكوميّة. ولا يقتصر مفهوم الدفاع في الفقه على مقاومة الهجوم الفعليّ، بل يشمل أيضًا «الردع»، وتُعدّ الآية الكريمة: «وَأَعِدُّوا لَهُم مَا اسْتَطَعْتُم مِن قُوَّةٍ... تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» مستندها الرئيس. ويُحكم على صنع السلاح النوويّ واستخدامه، بوصفه سلاحًا للدمار الشامل، بالحرمة بمقتضى الحكم الأوّليّ واستنادًا إلى أدلّة حرمة قتل النفس المحترمة. غير أنّه في ظلّ عدم التزام القوى العالميّة بقوانين الإنسانيّة، وتهديد كيان النظام الإسلاميّ، يمكن أن يشكّل العنوان الثانويّ «حفظ النظام»، الذي يُعدّ من أوجب الواجبات، أساسًا لفتوى حكوميّة من الوليّ الفقيه بوجوب صنع السلاح النوويّ والاحتفاظ به بهدف الردع.

اعتمد هذا البحث المنهج الوصفيّ التحليليّ، واستند إلى المصادر المكتبيّة في الفقه الشيعيّ، فتناول، إلى جانب تبيين مفاهيم الشريعة، والحكم الشرعيّ، والمصلحة وأقسامها، دراسة أدلّة حرمة

* **الاستناد إلى هذه المقالة:** أخلاقي، السيد أحمد رضي. (٢٠٢٦). السلاح النوويّ، من الحرمة الأوّليّة إلى الوجوب الثانويّ على أساس مصلحة حفظ النظام. الفقه والسياسة، ٧(١)، صص ١٤١-١٧٣.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75070.1127

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

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٥/٠٨/٠١ ● **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٦/٠١/٠٥ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٦/٠٢/١٦ ● **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٦/٠٣/٢٩

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

السلاح النوويّ وجوازه، وانتهى إلى أنّ «الدفاع بمعنى الردع» في عصر الغيبة وتحت إشراف ولاية الفقيه يمكن أن يندرج ضمن العناوين الثانويّة المبرّرة لصنع السلاح النوويّ حفاظًا على الكيان الإسلاميّ. ومن البديهيّ أنّ حفظ أصل النظام الإسلاميّ، الذي يستلزم بقاؤه حفظ أرواح أعداد لا تُحصى من المسلمين، فضلًا عن صيانة أمن الأراضي الإسلاميّة، يكون مقدّمًا على حرمة استخدام السلاح النوويّ في الظروف العاديّة. غير أنّه ينبغي التأكيد على أنّ هذا الجواز أو الوجوب ينصرف إلى مرحلة «الصنع والاحتفاظ به لأغراض الردع»، لا إلى مرحلة «الاستخدام الهجوميّ أو الاستخدام الأوّل». ومن ثمّ، لا يمكن تصوّر الفتوى الحكوميّة للوليّ الفقيه إلّا في نطاق دفع التهديد الوجوديّ وفي إطار الضرورة المشروعة. ومن جهة أخرى، لا يعني هذا الحكم بأيّ حال من الأحوال تجويز التكثير غير المحدود للسلاح النوويّ أو الخروج عن المعاهدات الدوليّة غير الجائرة، بل يجب، تحت إشراف الفقيه الجامع للشرائط، تأمين أدنى مستوى ممكن من الردع، مع مراعاة مبدأ التناسب وتجنّب الإسراف. وإضافة إلى ذلك، يمكن للفقيه، من خلال رصد تغيّر الظروف، أن يصدر، متى زال التهديد الجاد، حكمًا بالعودة إلى الحرمة الأوّليّة وإتلاف وسائل الردع.

الكلمات المفتاحية

الشريعة، الحكم الثانويّ، المصلحة، الدفاع الردعيّ، السلاح النوويّ، حفظ النظام، ولاية الفقيه.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

سلاح هسته‌ای، از حرمت اولی تا وجوب ثانوی بر پایهٔ مصلحت حفظ نظام*

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

چکیده

شریعت اسلام مجموعه‌ای از احکام مبتنی بر مصالح واقعی است که در سطوح اولی و ثانوی و حکومتی طبقه‌بندی می‌شود. مفهوم دفاع در فقه، افزون بر مقاومت در برابر هجوم بالفعل، شامل «بازدارندگی» نیز می‌شود که آیه «وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ... تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» مستند اصلی آن است. ساخت و استفاده از سلاح هسته‌ای به‌عنوان سلاح کشتارجمعی، به حکم اولی و با استناد به ادله حرمت قتل نفس محترمه حرام است. با این حال، در فضای بی‌التزامی قدرت‌های جهانی به قوانین انسانیت و تهدید موجودیت نظام اسلامی، عنوان ثانوی «حفظ نظام» که از اوجب واجبات است، می‌تواند مبنای فتوای حکومتی ولی‌فقیه به وجوب ساخت و نگهداری سلاح هسته‌ای با هدف بازدارندگی قرار گیرد.

این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای فقه شیعه، ضمن تبیین مفاهیم شریعت، حکم شرعی، مصلحت و اقسام آن، به بررسی ادله حرمت و جواز سلاح هسته‌ای پرداخته و نتیجه می‌گیرد که «دفاع در معنای بازدارندگی» در عصر غیبت و تحت نظر ولایت فقیه، می‌تواند از عناوین ثانویه

* **استناد به این مقاله:** اخلاقی، سیداحمد رضی. (۱۴۰۵). سلاح هسته‌ای، از حرمت اولی تا وجوب ثانوی بر پایهٔ مصلحت حفظ نظام. فقه و سیاست، ۷(۱)، صص ۱۴۱-۱۷۳.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75070.1127

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۰ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۱۰/۱۵ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۱/۲۷ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۹

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

جهت ساخت سلاح هسته‌ای برای صیانت از کیان اسلامی باشد. بدیهی است حفظ اصل نظام اسلامی که بقای آن متضمن حفظ جان‌های بیشماری از مسلمانان و نیز حریم امنیت سرزمین‌های اسلامی است، بر حرمت استفاده از سلاح هسته‌ای در حالت عادی مقدم خواهد بود. اما تأکید می‌گردد که این جواز یا وجوب، ناظر به مرحله «ساخت و نگهداری برای بازدارندگی» است، نه مرحله «کاربرد تهاجمی یا نخستین». بدین سان، فتوای حکومتی ولی‌فقیه، تنها در محدوده دفع تهدید وجودی و در چارچوب اضطرار مشروع قابل تصویر است. از سوی دیگر، چنین حکمی هرگز به معنای تجویز تکثیر نامحدود یا خروج از پیمان‌های بین‌المللی غیرظالمانه نیست؛ بلکه زیر نظر فقیه جامع‌الشرایط، باید کمترین سطح بازدارندگی ممکن با رعایت اصل تناسب و عدم اسراف تأمین گردد. افزون بر این، فقیه می‌تواند با رصد تغییر شرایط، هرگاه تهدید جدی مرتفع شد، حکم به بازگشت به حرمت اولیه و انهدام ابزارهای بازدارنده دهد.

کلیدواژه‌ها

شریعت، حکم ثانوی، مصلحت، دفاع بازدارنده، سلاح هسته‌ای، حفظ نظام، ولایت فقیه.

مقدمه

شریعت اسلامی در جایگاه نظام جامع هدایت‌گر حیات فردی و اجتماعی، پاسخ‌گوی نیازهای متغیر بشر است (صدر، ۱۴۲۰ق، ص ۱۲۰). یکی از پیچیده‌ترین مسائل نوپدید فراروی فقه حکومتی، فناوری هسته‌ای و کاربرد دوگانه آن است. فتوای برخی از مراجع تقلید به حرمت تولید و به‌کارگیری سلاح کشتارجمعی، بویژه سلاح هسته‌ای، بیان‌گر حکم اولی آن است. از سوی دیگر، تجربه جنگ‌های تحمیلی و تهدیدهای پیوسته قدرت‌های هسته‌ای علیه نظام اسلامی، ضرورت بازتعریف دفاع در چارچوب «بازدارندگی» را مطرح می‌کند. پرسش بنیادین آن است که در نظام حکمرانی فقیه در عصر غیبت و براساس قواعد فقهی مانند تبعیت احکام از مصالح، حکم اولی و ثانوی، و وجوب مقدمه واجب، آیا می‌توان برای صیانت از جان، مال، عرض و کیان مسلمین، قایل به وجوب بازدارندگی هسته‌ای شد؟ این نوشتار می‌کوشد تا با تبیین ماهیت شریعت، اقسام حکم شرعی، سازوکار لحاظ مصلحت در فتوای مجتهد و مفهوم دفاع، پاسخی روشمند به این مسئله ارائه دهد.

سوالات فرعی اینها هستند:۱. مفهوم مصلحت فقهی و انواع آن (نفس‌الامریه، اجتماعی، قطعی و منعطف) چیست و ملاک احراز آن در فتوای مجتهد کدام است؟ ۲. دفاع در فقه اسلامی به چه معانی‌ای به‌کار می‌رود و رابطه آن با حفظ دماء و اعراض چگونه تبیین می‌شود؟ ۳. حکم اولی سلاح هسته‌ای به مثابه سلاح کشتارجمعی چیست و ادله‌ی حرمت آن کدام‌اند؟ ۴. تحت چه عناوین و شرایطی می‌توان حکم اولی حرمت سلاح هسته‌ای را با استناد به حفظ نظام و مصلحت اجتماعی، به جواز یا وجوب (برای بازدارندگی) تبدیل کرد؟

روش تحقیق؛ این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است.

۱. مفهوم شناسی

۱-۱. شریعت

در لغت به معنای راه روشن، آبشخور و مسیر هموار است و در اصطلاح، به مجموعه قوانین، احکام و آموزه‌های الزام‌آوری گفته می‌شود که خداوند توسط پیامبران برای

هدایت بشر نازل کرده است (مصطفوی، ۱۳۸۹، ج۶، ص ۴۰). در کاربرد قرآنی و روایی، گاه شریعت معادل کل «دین» به‌کار می‌رود، یعنی مجموعه‌ای از باورها، ارزش‌ها و قوانین. قرآن به پیامبر می‌فرماید: «ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ» (جاثیه، ۱۸)، که مراد از آن، آیین کامل اسلام است.

۱-۲. ارکان شریعت

الف) احکام عبادی (تنظیم رابطه انسان با خدا، مانند نماز، روزه).

ب) احکام معاملاتی به معنای عام (تنظیم روابط انسان‌ها، مانند عقود، ایقاعات، نکاح، ارث).

ج) احکام جزایی و سیاسی (حدود، قصاص، دیات، جهاد، امر به معروف، حکومت).

مضامین اصلی شریعت بر پنج مصلحت ضروری استوار است که فقها از آن به «ضروریات خمس» تعبیر می‌کنند: حفظ دین، حفظ جان، حفظ عقل، حفظ نسل و حفظ مال.

۱-۳. حکم شرعی

خطاب خداوند که به افعال مکلفان تعلق می‌گیرد و آنان را به انجام یا ترک کاری الزام یا ترغیب می‌کند، یک حکم شرعی است (مظفر، ۱۳۷۸ق، ج۱، ص ۴۴). حکم شرعی یا تکلیفی است (وجوب، حرمت، استحباب، کراهت، اباحه) یا وضعی (مانند شرطیت، جزئیت، صحت و بطلان).

۱-۴. حکم اولی و ثانوی و حکومتی

۱-۴-۱. حکم اولی

حکم اولی حکمی است که براساس مصالح و مفاسد ذاتی موضوع، بدون لحاظ عناوین عارضی، جعل شده است. (صدر، ۱۴۲۰ق، ج۲، ص ۳۲۰) مانند حرمت خوردن گوشت میته (حکم اولی).

۱-۳-۲. حکم ثانوی

حکمی است که به سبب عروض عنوان ثانوی (مانند اضطرار، ضرر، حرج، تقیه) بر موضوع بار می‌شود و حکم اولی را موقتاً تغییر می‌دهد. مانند جواز خوردن میته برای مضطر. احکام ثانویه بر خلاف احکام اولیه، مصلحت موقت، مقطعی و وابسته به شرایط خاص دارند. این مصلحت با از بین رفتن آن شرایط (اضطرار، ضرر، عسر و حرج یا مصلحت عمومی) از بین می‌رود و در نتیجه حکم نیز منتفی می‌شود (نجفی، ۱۳۶۲، ج۲۱، ص ۳۵۰).

۱-۳-۳. حکم حکومتی

به دستورات و اوامر و نواهی و نصب و عزل‌های حاکم اسلامی در مقام حاکمیت، حکم حکومتی می‌گویند (هاشمی شاهرودی، ۱۳۸۷، ج۳، ص ۳۶۲). در فقه، حکم حکومتی با عناوین حکم ولایی، حکم حاکم و حکم سلطانی مطرح می‌شود.

۱-۴. فتوای مجتهد

فتوا، به معنای ابراز رأی و نظر مجتهد درباره حکمی شرعی و اعلان آن برای آگاهی مقلدانش است (فرهنگ‌نامه اصول فقه، ۱۳۸۹، ص ۶۰۰). فتوا، رأی و نظر نهایی مجتهد جامع‌الشرایط در یک مسئله شرعی است که براساس ادله معتبر استنباط شده و برای مقلّدین او حجت است. فتوا حاصل فرایند اجتهاد و تلاش فقیه برای دستیابی به حکم الله است.

۱-۴-۱. تبدل رأی یا تغییر فتوا

تبدل رأی مجتهد به معنای عدول از فتوای پیشین به فتوایی دیگر در همان مسئله است. این امر در فقه شیعه جایز، بلکه در صورت ظهور دلیل قوی‌تر، واجب است، زیرا مجتهد تابع دلیل است. شرط آن این است که مبنای جدید از پشتوانه محکم علمی برخوردار باشد. مجتهد همواره در تلاش است تا به حکم واقعی خداوند دست یابد، و

برای این منظور همواره در صدد بررسی ادله است و به همین دلیل احتمال تغییر در نظرات فقهی او وجود دارد. تغییر فتوا می‌تواند دلایل متعددی داشته باشد که عمدتاً به فرآیند پویای اجتهاد بازمی‌گردد:

- تغییر در ماهیت یا ویژگی‌های یک موضوع می‌تواند منجر به تغییر حکم شرعی شود.
- مجتهد با مطالعات بیشتر ممکن است به اشتباه بودن نظر سابق خود پی ببرد و به یک نظر جدید دست یابد.
- گاهی اوقات، با ظهور قرائن و شواهد جدید که پیش‌تر در دسترس نبوده و یا توجه کافی به افق‌های وسیع‌تر و بالاتر ادله شرعی، صورت نگرفته بوده است، امکان صدور فتوای جدید فراهم می‌شود.

این تغییرات نشان می‌دهد که فقیهان همواره در جستجوی حقیقت هستند و در این مسیر، بازبینی و اصلاح آرای پیشین خود را نه تنها جایز، که گاهی ضروری می‌دانند (ر. ک. شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ص ۴۵۰).

۱-۴-۲. تبدّل رای فقیه حاکم

فتوای فقیه حاکم از آن جهت که حاکم است، رنگ و بوی حکم داشته و سیاسی و اجتماعی است. از سوی دیگر، حکم و فتوای فقیه حاکم، تابع شرایط و مقتضیات و تشخیص موضوعات مستحدثه متغیّر است و اساسا، توقف بر یک فتوای سیاسی چگونه باید تفسیر شود؟ سه دلیل اساسی برای عدم الزام به تبعیت از حکم و فتوای مجتهد پیشین، اعم از فقیه حاکم و غیر حاکم می‌توان ارائه داد:

۱. حرمت تقلید مجتهد از مجتهد دیگر. هر مجتهدی تنها به فتوای خود براساس مبانی خویش معتقد است و پیروی از فتوای مجتهد دیگر برای او جایز نیست (خویی، ۱۴۰۷ق. ج۱، ص ۲۸).

۲. تغییرپذیری موضوعات حکومتی و اجتماعی. شرایط سیاسی و اجتماعی همواره در حال دگرگونی است و توقف بر یک فتوای ثابت و قدیمی، عقلایی و کارآمد نیست.

در فقه سیاسی، وقتی فقیهی به‌عنوان حاکم و ولی فقیه منصوب می‌شود، قدرت و اختیار حکومتی او براساس اجتهاد شخصی او اعمال می‌شود، نه براساس اجتهاد فقیه پیشین. دلیلی بر الزام او به تبعیت از فتاوای سلف وجود ندارد. بلکه ازآنجاکه او مسئول حفظ نظام است، باید براساس فهم و اجتهاد خود عمل کند. در غیر این صورت، اگر مجبور به تقلید از فقیه قبلی باشد، در واقع عاری از مقام فقاهت و بالنتیجه از مقام ولایت و اجتهاد عزل شده است. فقیه حاکم جدید اگر از فتوای قدیمی در شرایط متغیر، تبعیت کند، ممکن است به حرج و ضرر بر نظام اسلامی منجر شود.

یکی از اسباب تغییر فتوا، تغییر موضوع است. موضوعات سیاسی و اجتماعی همواره در حال تحول هستند. جمعیت، فناوری، روابط بین‌الملل، نیازهای معیشتی، تهدیدات امنیتی و... بنابراین، فتوا و رأی فقیه متقدم ناظر به موضوعات و شرایط زمان خود او بوده است. فقیه متأخر با موضوعات جدید روبه‌روست و نمی‌تواند حکم پیشین را بر موضوع متغیر منطبق کند. از این‌رو، ناچار به اجتهاد جدید و صدور رأی تازه است.

با توجه به ادله فوق، فقیه حاکم متأخر لزوماً ملزم به تعقیب فتوا و رأی فقیه متقدم نیست و می‌تواند و بلکه گاه باید براساس مبانی اجتهادی خود، تغییر شرایط و مصالح نظام، رأی متفاوتی صادر کند. استدلال‌های فقهی و اصولی از جمله حرمت تقلید مجتهد، عدم حجیت فتوا برای غیر مقلد، جواز تبدل رأی، تفکیک میان احکام اولیه و حکومتی، قاعده لا ضرر و نظریه تغییر موضوع، همگی مؤید این مطلب هستند که استقلال رأی فقیه حاکم در قبال فقیه پیشین، نه تنها اشکال شرعی ندارد، بلکه غیر عقلایی و خلاف مصلحت نظام است.

۳. انتفاء بحث نقض حکم حاکم. به این معنی که اگر فقیه حاکم حتی اگر نسبت به یک موضوعی افزون بر صدور فتوا، حکم کرده باشد، فقیه حاکم متأخر با بررسی مجدد شرایط و مقتضیات سیاسی، فتوا و حکم خود را که با شرایط جدید مناسبت دارد، را صادر می‌کند و این نقض حکم حاکم نیست. زیرا حکم قبلی در زمان بعدی از اعتبار ساقط شده و موضوعیت ندارد.

۱-۴-۳. نمونه‌هایی از تغییر فتاوای فقهای شیعه

شیخ طوسی در النهایة، قایل است که با افتادن نجاست در چاه باید مقدار معینی از آب آن کشیده شود: «إذا وقعت النجاسة فی البئر وجب نزح مقدار مخصوص. . . »(طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۷)، اما در المبسوط به سمت این نظریه متمایل می‌شود که آب چاه به صرف ملاقات نجاست نجس نمی‌شود مگر آنکه اوصاف آن تغییر کند: «الأقوی أن ماء البئر لا ینجس إلا بالتغیّر» (طوسی، ۱۳۹۶، ج۱، ص ۱۱). فقهای بعدی این اختلاف را از نمونه‌های تحول اجتهادی شیخ دانسته‌اند (نجفی، ۱۳۹۲، ج۱، ص ۸۶). و نیز شیخ طوسی در النهایه می‌گوید: « زن از عین زمین ارث نمی‌برد» (طوسی، ۱۴۰۰ق، ص ۶۲۸)، اما در برخی مباحث استدلالی الخلاف و المبسوط، ادله موافق ارث بردن را با تفصیل بیشتری مطرح می‌کند و موضع او نسبت به النهایة تغییر می‌یابد (طوسی، بی‌تا، ص ۶۲۸؛ طوسی، ۱۴۱۷ق، ج۴، ص ۱۰۷).

علامه حلی در برخی آثار اولیه خود، مانند قواعد الأحکام بر نجاست ذاتی اهل کتاب تأکید می‌کند. اما در برخی مباحث متأخر، از جمله در مختلف الشیعة احتمال طهارت را تقویت کرده و به بررسی مجدد ادله می‌پردازد (ر. ک: حلی، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص ۱۸۰؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص ۴۶۴). فقهایی مانند فاضل هندی و صاحب جواهر به اختلاف آرای علامه در این مسئله تصریح کرده‌اند.

شیخ انصاری در مباحث اولیه ولایت فقیه، قلمرو ولایت فقیه را محدود بررسی می‌کند؛ اما در تقریرات متأخر و تحلیل‌های شاگردانش توسعه بیشتری در اختیارات فقیه در امور حسبیه دیده می‌شود (انصاری، ۱۳۹۸، ج۳، صص ۵۵۰ - ۵۶۰)، البته این مورد بیشتر «تکامل نظریه» است تا عدول صریح.

امام خمینی﵀ در تحریرالوسیله آورده است: «(مسأله ۸): یحرم بیع کلّ ما کان آلة للحرام؛ بحیث کانت منفعته المقصودة منحصرة فیه، مثل آلات اللهو کالعیدان والمزامیر والبرابط ونحوها، وآلات القمار کالنرد والشطرنج ونحوهما، وکما یحرم بیعها وشراؤها یحرم صنعتها والاجرة علیها، بل یجب کسرها وتغییر هیئتها» (خمینی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص ۴۷۱)،

اما در پاسخ استفتایی گفته است: «اگر شطرنج از آلت قمار بودن خارج شده باشد، بازی با آن بدون برد و باخت اشکال ندارد» (خمینی، ۱۳۸۵، ج۲۱، ص ۱۲۹).

۱-۴-۴. اختلاف فتاوا

اختلاف فتوا ناشی از تفاوت در فهم ادله، مبانی اصولی، ارزیابی سند روایات و قواعد استنباط است. این پدیده در تاریخ فقه امری طبیعی و نشانه پویایی آن است. به‌عنوان مثال برخی فقها، بلوغ دختران را در سنّ ۹ سال و برخی ۱۳ سال و برخی ۱۴ سال تمام می‌دانند (صانعی، ۱۳۸۶، ص ۳۳؛ نورمفیدی، ۱۳۹۵، صص ۵-۱۷؛ طهرانی، ۱۴۳۹ق، احکام ۸۹۰)، بسته به مبنای آنان در حجیت روایات و شواهد پزشکی. تا زمانی که اختلاف در محدوده اصول پذیرفته‌شده باشد، مذموم نیست و هر مقلدی به فتوای مرجع خود عمل می‌کند.

۱-۵. حکم زماندار

حکمی که دایرمدار وجود مصلحت موقت یا مقید به زمان خاص است. اگر مصلحت، مقید به شرط زمانی یا موقعیتی باشد، با زوال آن شرط، حکم نیز منتفی می‌شود. جعل هر حکم شرعی، چه اولیه و چه ثانویه، تابع مصلحت یا مفسده‌ای است که در آن نهفته است. اساساً زیربنای تمام تشریعات الهی بر پایه مصالح و مفاسد واقعی استوار است (ر. ک: مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۲، ص ۹۷؛ شیخ صدوق، ۱۴۱۷ق، ص ۶۶۶).

۱-۶. مصلحت

مصلحت در لغت یعنی منفعت، خیر و صلاح. در اصطلاح اصول فقه شیعه، مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الامری‌اند که اساس جعل احکام اولی هستند (حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۲۰). مصلحت فقهی در بستر فقه حکومتی، که در حکم حکومتی متبلور است از سوی ولی فقیه صادر می‌شود و چنان حکمی از احکام اولیه اسلام است نه از احکام ثانویه. (خمینی، ۱۳۷۸، ج۲۰، ص ۴۵۷).

۱-۶-۱. ملاک احراز مصلحت

ملاک احراز مصلحت در فقه شیعه بویژه در احکام حکومتی، سه چیز است:

الف) تناسب با اهداف کلی شریعت.

ب) کارشناسی دقیق موضوعی و رجوع به اهل خبره در امور تخصصی.

ج) احراز عدم معارض با احکام قطعی و ضروری دین (صرامی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۶).

۱-۷. جهاد و دفاع

مفهوم جهاد به معنای هرگونه تلاش و کوشش در راه خداست و به دو نوع «جهاد اصغر» (جنگ نظامی) و «جهاد اکبر» (جهاد با نفس و تهذیب اخلاق) تقسیم می‌شود. اما از منظر فقه شیعه، «جهاد» و «دفاع» به معنای پیکار و جنگ و قتال در برابر دشمنان مسلّح است. این دو مفهوم، مفاهیمی جداگانه اما در هم تنیده هستند. جهاد به دو دسته اصلی «ابتدایی» و «دفاعی» تقسیم می‌شود و یکی از اساسی‌ترین تفاوت‌های این دو، ارتباط آنها با «اذن معصوم» است (محقق حلی، ۱۴۱۳ق، ج۱، ص ۲۷۰).

در نظام فقهی شیعه، جهاد به‌عنوان یک اصل، همواره در چارچوب قواعد و ضوابط خاصی تعریف شده است. آموزه‌های اصلی فقه شیعه بر ماهیت دفاعی جهاد تأکید دارد و هرگونه اقدام نظامی تهاجمی را منوط به شرایطی مانند حضور و اذن امام معصوم علیه‌السلام می‌داند. از سوی دیگر، دفاع از کیان اسلام و مسلمین در برابر هرگونه تجاوز و تعرض، نه تنها یک حق، که یک وظیفهٔ همگانی و شرعی است. در این میان نقش حاکمیت اسلامی در تشخیص مصادیق و مدیریت این وظیفهٔ خطیر، نقشی کلیدی و محوری است. حفظ جان مردم (دماء) و حفظ آبرو و ناموس (اعراض) از بالاترین اولویت‌های شرعی است. قاعده «لا یُهدر دم امرئ مسلم» و حرمت هتک آبروی مؤمن، پایه بسیاری از احکام اجتماعی است. مصلحت‌سنجی در نظام اسلامی نیز باید محور اصلی‌اش جلوگیری از خون‌ریزی و ریخته شدن هتک حرمت‌ها باشد.

اصل جهاد در اسلام برای دفع فتنه و حفظ جان و کرامت انسان‌هاست: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ» (بقره، ۱۹۳) و جهاد دفاعی هم مشخصاً برای حفظ دماء و اعراض

مؤمنان در برابر حمله دشمن تشریع شده است؛ بنابراین، جواز جهاد و دفاع مستقیماً از واجب بودن حفظ جان و ناموس سرچشمه می‌گیرد.

۱-۷-۱. دفاع در معنای مقاومت و ایستادگی

دفاع عمومی در برابر حمله نظامی و تسلیحاتی دشمنان، به معنای مقاومت، ایستادگی و جلوگیری از تجاوز و سلطه دشمن تفسیر می‌شود. به تعبیر دیگر، دفاع عبارت است از هرگونه اقدام مشروع برای دفع خطر، حفظ دین، جان، سرزمین، نظام اسلامی و مصالح اساسی مسلمانان. آیات متعددی در قرآن کریم به وجوب دفاع در برابر هجوم دشمن اشاره کرده‌اند: «أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا» (حج، ۳۹) و «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ»(بقره، ۱۹۰) «وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ. . . وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ» (بقره، ۱۹۳).

صاحب جواهر می‌نویسد: « لا أجد خلافاً بل ولا إشكالاً فی وجوب الدفع علی المسلمین إذا خیف علی بیضة الإسلام أو خیف استیلاء الكفار علی بلاد المسلمین» (نجفی، ۱۳۷۸، ج۲۱، ص ۴۵)؛ «اگر دشمن بر مسلمانان یا بر سرزمین‌های آنان هجوم آورد، دفاع به هر وسیله ممکن واجب است».

۱-۷-۲. دفاع در معنای بازدارندگی

بازدارندگی یعنی ایجاد چنان قدرتی در زمان صلح که اساساً دشمن جرأت حمله پیدا نکند. این نوع دفاع پیش‌دستانه با استناد به آیه «وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» (انفال،۶۰) واجب می‌شود. کلمه «ترهبون» (بترسانید) دقیقاً به بازدارندگی اشاره دارد.

۱-۸. حفظ نظام اسلامی

از دیدگاه فقه شیعه، اصل حفظ نظم اجتماعی و جلوگیری از اختلال نظام از احکام مورد قبول فقهاست و مهمترین دلیل آن حکم عقل به ضرورت نظم و قبح هرج‌ومرج

است. آیات نهی از فساد، وجوب تعاون و لزوم اطاعت از رهبری مشروع نیز به‌عنوان مؤیدات شرعی مطرح شده‌اند. اما در بحث فقه سیاسی باید میان «حفظ نظام اجتماعی» و «حفظ یک حکومت معین» تفکیک کرد؛ زیرا ادله هر یک یکسان نیست و دامنه دلالت آنها محل بحث و اختلاف میان اندیشمندان است.

در فقه سیاسی معاصر، بویژه پس از طرح نظریه ولایت فقیه و تشکیل حکومت اسلامی، اصطلاح «حفظ نظام» گاه به معنای حفظ نظام سیاسی و حکومت اسلامی نیز به‌کار رفته است. اگر به آثار فقهی فقهایی مانند محقق حلی، علامه حلی، شهید اول، شهید ثانی، صاحب جواهر و شیخ انصاری مراجعه کنیم، تعبیرات اختلال نظام، حفظ النظام، نظام المسلمین، نظام المعاش، فراوان دیده می‌شود (نجفی، ۱۳۶۲، ج۱، ص ۸۶).

در بسیاری از متون فقهی، «نظام» تقریباً مترادف است با انتظام امور الناس یا نظام معاش العباد، یعنی زندگی مردم. به همین جهت فقها وجوب قضاوت، وجوب دفاع، حرمت احتکار، وجوب امر به معروف، مشروعیت برخی اختیارات حاکم شرع، را با استناد به جلوگیری از اختلال نظام توجیه می‌کردند.

آثار فقهی شیعه از قرون نخست تا قرن سیزدهم هجری، «حفظ نظام» را در معنای حفظ نظم اجتماعی، انتظام امور مردم و جلوگیری از هرج‌ومرج به‌کار برده‌اند. اما در فقه سیاسی معاصر، این اصطلاح گسترش یافته و گاه به معنای حفظ نظام سیاسی و حکومت اسلامی نیز به‌کار رفته است. از این‌رو در هر متن فقهی باید با توجه به سیاق، مشخص کرد که مراد از «نظام» کدام معناست و نباید استعمال فقها را بدون قرینه بر «حکومت موجود» حمل کرد. در ادبیات فقهی این اصطلاح سه معنا دارد:

۱. نظام اجتماعی و نظم عمومی جامعه؛

۲. نظام اسلامی به معنای جامعه و امت اسلامی؛

۳. نظام سیاسی و حکومت اسلامی (مرتضوی، ۱۴۰۳، ص ۵۱).

بسیاری از ادله‌ای که فقها برای «وجوب حفظ نظام» آورده‌اند، ناظر به معنای اول و دوم است و تعمیم آن به معنای سوم نیازمند استدلال جداگانه است. فقها غالباً از «اختلال نظام» سخن گفته‌اند. مراد آنان آن است که اگر حکمی اجرا نشود، زندگی اجتماعی

مردم دچار هرج‌ومرج، نا امنی و فروپاشی روابط اجتماعی شود. مهمترین دلیل حفظ نظام، دلیل عقلی است. به این تقریب که انسان موجودی اجتماعی است و بدون زندگی جمعی نمی‌تواند نیازهای خود را تأمین کند و زندگی اجتماعی بدون قانون، امنیت و نظم، پایدار نمی‌ماند و فروپاشی نظم اجتماعی موجب تضییع جان، مال، ناموس و حقوق مردم می‌شود. در نتیجه عقل حکم می‌کند که نظم اجتماعی باید حفظ شود و از عوامل فروپاشی آن جلوگیری گردد. فقها از این حکم عقل با عنوان «لزوم حفظ نظام» یا «قبح اختلال نظام» یاد کرده‌اند. تعبیر «کل ما یؤدی إلی اختلال النظام فهو ممنوع.» یعنی هر کاری که به فروپاشی نظام زندگی مردم بینجامد، ممنوع است. این عبارت، نصّ روایی نیست، بلکه حاصل استنباط فقها از مجموعه ادله شرعی و عقلی است (ر.ک: مرتضوی، ۱۴۰۳، صص ۵۲-۵۳).

حفظ نظام، شرط بقای اصل اسلام و تشیع است و بدون آن، امکان اجرای هیچ حکم الهی وجود نخواهد داشت. به همین دلیل، هرگونه اقدام و تحرکی که منجر به تضعیف یا براندازی نظام اسلامی شود، از نظر شرعی و عقلی، گناهی نابخشودنی به شمار می‌رود.

۱-۹. نسبت حفظ نظام با احکام اولی و ثانوی

حکم ثانوی «طولیت» دارد؛ یعنی تا زمانی که عنوان ثانوی وجود دارد، حکم اولی از فعلیت می‌افتد، اما اصل آن به‌عنوان حکم شرعی باقی است و با زوال عنوان ثانوی، دوباره حاکم می‌شود.

نظام اجتماعی (نظم عمومی)، نظام اسلامی (امت و جامعه اسلامی)، نظام سیاسی (حکومت اسلامی)، هر سه معنا بالقوه می‌توانند منشأ یک عنوان ثانوی باشند، اما آنچه در این مقال، محوریت دارد، معنای سوم (حفظ نظام سیاسی اسلام) به‌عنوان مصداق «حفظ بیضه اسلام» است.

حفظ نظام در فقه، تنها یک مصلحت مبهم نیست، بلکه یک واجب شرعی و عقلی است و وقتی حفظ نظام اسلامی از نقطه نظر عقل و شرع واجب شد، رابطه «حفظ نظام»

با احکام اولی و ثانوی به‌عنوان یک مسئله مطرح می‌شود. این نوع رابطه از باب تزاحم میان دو واجب (یا واجب و حرام) و تقدیم اهم بر مهم است، نه از نوع نسخ یا تخصیص دائمی.

با این توضیح که تعارض ادله در این مقام، (تکاذب در مرحله جعل و اثبات) نیست. یعنی دلیلی که می‌گوید «ساخت سلاح کشتارجمعی حرام است» با دلیلی که می‌گوید «حفظ نظام واجب است» ذاتاً متناقض نیستند. هر دو حکم برای شرایط عادی خود جعل شده‌اند. بلکه آنچه رخ می‌دهد تزاحم در مقام امتثال است (نائینی، ۱۳۷۳، ج۳، ص ۴۵۰).

یک فعل واحد (مثلاً ساخت سلاح هسته‌ای) هم مصداق «مقدمه حفظ نظام» (واجب) می‌شود و هم مصداق «قتل نفس محترمه» (حرام). مکلف نمی‌تواند هر دو حکم را با هم امتثال کند.

اصولیین فرموده‌اند که در مواقع تزاحم، وظیفه مکلف تقدیم موردی است که ملاک الزامی آن در نظر شارع قوی‌تر است. این را گاه با قاعده «وجوب تقدیم اهم» و گاه با «الضرورات تبیح المحظورات» یا «دفع افسد به فاسد» توجیه می‌کنند (نجفی، ج۲۱، ص ۳۵۰). هنگامی که فقیه (یا حاکم شرع) براساس ضوابط، این تزاحم را احراز کرد و حفظ نظام را مقدم داشت، یک حکم ثانوی فعلیت می‌یابد که حکم اولی را برمی‌دارد. به این شکل که حکم اولی (حرمت) هم‌چنان به قوت خود باقی است، اما فعلاً برای این مکلف (جامعه اسلامی) و در این شرایط خاص، منجَّز نشده است و بجای آن، حکم ثانوی (جواز یا وجوب آن فعل) حاکم می‌شود.

ویژگی‌های این حکم ثانوی مبتنی بر حفظ نظام

۱. موقت بودن: به محض رفع تهدید و بازگشت شرایط عادی، حکم اولی بازمی‌گردد.

۲. مقید به قدر ضرورت: تجویز تنها در حدی است که ضرورت را رفع کند. اگر بازدارندگی با چند سلاح خاص تأمین شود، توسعه بیش از آن وجهی ندارد.

۳. نیازمند تشخیص حاکم: تشخیص اینکه «تزاحم واقع شده» و «ضرورت وجود

دارد» و «راه منحصر است»، بر عهده فقیه جامع‌الشرایط (ولی فقیه) است که با کارشناسی و رعایت مصالح عمومی، اقدام به صدور حکم حکومتی می‌کند.

۲. انرژی هسته‌ای از نگاه فقهی

از نگاه فقهی، انرژی هسته‌ای مانند هر فناوری دیگر ذاتاً مباح است و حکم آن تابع کاربرد و آثار آن است. اگر در مسیر پیشرفت علمی، درمان بیماری‌ها، تولید برق و مصالح عمومی به‌کار رود، بنا بر قواعد «حلّیت اشیاء» و «وجوب تحصیل علم نافع» مطلوب و چه‌بسا واجب کفایی است.

۲-۱. حرمت سلاح کشتار جمعی

براساس آیه «مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا» (مائده، ۳۲)، استفاده از سلاحی که غیرنظامیان و بی‌گناهان را به‌طور جمعی نابود می‌کند، حرام قطعی است. در فقه، کشتن عمدی افراد بی‌گناه از کبائر است و سلاح‌های هسته‌ای، بیولوژیک و شیمیایی چنین ویژگی‌ای دارند.

۲-۲. انرژی هسته‌ای صلح‌آمیز

انرژی هسته‌ای صلح‌آمیز آن است که برای مقاصدی نظیر تولید برق، پزشکی هسته‌ای (رادیوداروها)، کشاورزی و صنعت به‌کار گرفته شود. این فناوری نه تنها از لحاظ فقهی حرام نیست، بلکه مصداق تحصیل علم مفید است و به دلیل حفظ استقلال و بی‌نیازی از دشمن، مستحب مؤکد یا واجب کفایی می‌شود.

۲-۳. سلاح انرژی هسته‌ای

سلاح هسته‌ای یا «جنگ‌افزار هسته‌ای» نوعی سلاح انفجاری با قدرت تخریب عظیم است. انرژی آن برخلاف سلاح‌های معمولی، از واکنش درون هسته اتم (و نه پیوندهای شیمیایی) تأمین می‌شود. حدود ۵۰ درصد انرژی به‌صورت موج فشار، ساختمان‌ها را

نابود می‌کند. حدود ۳۵ درصد انرژی (دمایی مشابه مرکز خورشید، همه چیز را به پلاسما تبدیل می‌کند). تشعشعات شدید گاما و نوترون‌ها که سلول‌ها را نابود می‌کنند. مهلک‌ترین اثر بلندمدت آن خاکستر رادیواکتیو بر مناطق گسترده فرود آمده و برای دهه‌ها باقی می‌ماند. پیمان منع گسترش سلاح‌های هسته‌ای (NPT) و معاهده منع جامع آزمایش‌های هسته‌ای (CTBT) ساخت و تولید این سلاح‌ها را محدود کرده است (صدری، ۱۳۸۹، ص ۴۵).

در فقه اسلامی، هرگونه سلاحی که منجر به کشتار جمعی غیرنظامیان شود، ممنوع است. براساس قاعده حرمت إضرار (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۲۵، ص ۲۲۸) و حرمت قتل نفس بی‌گناه، استفاده از سلاح هسته‌ای علیه غیرنظامیان حرام قطعی است.

۳. بررسی حرمت و جواز استفاده از سلاح انرژی هسته‌ای

۳-۱. ادلّه حرمت ساخت و استعمال سلاح هسته ای

حرمت (ساخت، انباشت و به‌کارگیری) سلاح هسته‌ای و دیگر سلاح‌های کشتار جمعی، از مسائل مستحدثه در فقه معاصر شیعه است که ریشه در ادله و قواعد شرعی متقن دارد. این حکم، که برخی از فقهای بزرگ شیعه به آن تصریح کرده‌اند، بر پایهٔ چند دسته ادلهٔ اصلی استوار است.

- عموم و اطلاق ادله حرمت قتل نفس محترمه « مِنْ أَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذٰلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ (مائده: ۳۲) و یا آیهٔ «وَ لا تُفسِدُوا فِی الأَرضِ بَعدَ إصلاحِها» (اعراف، ۵۶) و آیاتی که از «افساد فی الارض» نهی کرده‌اند، شامل تخریب عظیم زیرساخت‌ها و آلودگی درازمدت محیط زیست توسط این سلاح‌ها نیز می‌شود.
- قاعده فقهی « لا ضرار»؛ سلاح هسته‌ای ضرر جبران‌ناپذیر و همیشگی به نسل بشر می‌زند. ساخت و انباشت سلاح هسته‌ای، خود نوعی ضرر عظیم بالقوه برای

جامعهٔ بشری و محیط زیست به شمار می‌رود.

- سیره قطعی معصومان در تحریم کشتن زنان، کودکان و سالخوردگان در جنگ (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج۱۵، ص ۵۸).
- عدم امکان کنترل اثرات انفجار هسته‌ای، که حتی به نسل‌های بعدی و محیط زیست کل منطقه آسیب می‌رساند.

۳-۲. ادله جواز و وجوب ساخت و تولید سلاح هسته‌ای

۳-۲-۱. تمسک به آیه «وَأَعِدُّوا لَهُم مّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ»

تحلیل واژگان

الف. ﴿وَأَعِدُّوا﴾ «اعداد» به معنای تهیه و فراهم‌سازی چیزی برای رسیدن به هدفی دیگر است. صیغه امر (فعل أمر) و خطاب آن متوجه «کافة المؤمنین» است، نه گروه خاصی.

ب. ﴿لَهُمْ﴾ ضمیر «لهم» به کفار و دشمنانی برمی‌گردد که در آیات قبل (بویژه آیه ۵۸ سوره انفال) از آنان سخن رفته است؛ دشمنانی که بیم نقض پیمان از سوی آنان می‌رود.

ج. ﴿مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ «ما» موصوله عام است و «استطاعت» به معنای توانایی و قدرت بر انجام کاری. مفاد این عبارت، فراگیری حداکثری است: هر آنچه در توان دارید، نه تنها آنچه به دست آمده است.

د. ﴿مِن قُوَّةٍ﴾ «قوه» در لغت به معنای توانایی، قدرت و نیرو است. در تفاسیر برای آن مصادیق متعددی ذکر شده است. ابن‌عباس آن را به «انواع سلاح» تفسیر کرده، عکرمه آن را «حصون و معاقل» (دژها و استحکامات) معنا نموده، و برخی نیز آن را به «ذکور الخیل» (اسب‌های نر جنگی) تفسیر کرده‌اند.

غایت و هدف

قید «تُرْهِبُونَ» (می‌ترسانید) بیانگر غایت و حکمت این دستور است. فلسفه اصلی

اِعداد قوه، ایجاد بازدارندگی و رهبت در دل دشمنان است؛ چه دشمنانی که شناخته شده‌اند و چه «آخَرینَ مِن دُونِهِم لا تَعْلَمُونَهُمُ اللهُ یَعْلَمُهُمْ»؛ دشمنان دیگری غیر از اینها که شما نمی‌شناسید و خدا می‌شناسد.

مفهوم «قوّه» و توسعه مصادیق آن

یکی از مهمترین مباحث تفسیری، توسعه مصادیق «قوه» با توجه به تحول ابزارهای جنگی است. با این حال، مفسران بر این باورند که تأکید بر «رمی» از باب مثال برای اقوی مصادیق در آن عصر بوده، نه حصر مفهوم.

علامه طباطبایی «قوه» را مفهومی عام می‌داند که شامل همه ابزارها و امکانات نظامی متناسب با هر عصر می‌شود و روایت «ألا إن القوة الرمي» را حمل بر بیان مصداق مهم در زمان صدور روایت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۹، ص ۱۲۷).

فخر رازی می‌نویسد که لفظ «قوة» نکره در سیاق اثبات است و همه انواع توانایی‌های جنگی را دربرمی‌گیرد. حدیث «ألا إن القوة الرمي» از باب تنبیه بر مهمترین مصداق قدرت در آن زمان است، نه انحصار مفهوم قوه در تیراندازی (رازی، ۱۴۲۰ق، ج۱۵، ص ۴۹۲).

آلوسی در تفسیر روح المعانی تصریح می‌کند: «الظاهر العموم إلا أنه علیه الصلاة والسلام خص الرمی بالذکر لأنه أقوی ما یتقوی بها»؛ ظاهر آیه عمومیت دارد؛ اما پیامبر رمی را به خاطر قوی‌ترین مصداق آن زمان ویژه ذکر کرد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج۵، ص ۱۶۸). در همین راستا، می‌توان ادعا نمود که مفهوم «قوّه» شامل همه انواع سلاح‌های مدرن می‌شود.

تحلیل: به‌طور کلی در بررسی فقهی سلاح هسته‌ای، با دو دسته ادله مواجه‌ایم:

ادله جواز: استناد به اطلاق «قوه» و «ما استطعتم» که شامل مدرن‌ترین ابزارهای جنگی بشود.

ادله حرمت: استناد به آیاتی نظیر «وَلا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ» (بقره،۱۹۵) و «وَلا تُلْقُوا

بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره، ۱۹۵) استناد کرده و برخی ادله منع را تا ۲۴ دلیل شمرده‌اند.

به نظر می‌رسد که میان این ادله، تعارض بدوی وجود دارد. روشن است که این تعارض ظاهری است و با قواعد اصولی قابل جمع و ترجیح است. راه‌حل مشهور فقها، تقیید اطلاق آیه اعداد قوه به وسیله ادله حرمت در حالت عادی و تقدیم آیه اعداد قوه به دلیل ضرورت و اضطرار در شرایط خاص است؛ بنابراین، اطلاق و عموم این آیه به حدی است که می‌تواند در شرایط خاص (مانند تهدید حیات و کیان جامعه اسلامی) جواز و حتی وجوب ساخت و تولید سلاح هسته‌ای را برای ایجاد بازدارندگی در برابر دشمنانی که خود به چنین سلاح‌هایی مسلح هستند، به اثبات برساند.

۳-۲-۲. قاعده «الضرورات تبیح المحظورات»

قاعدهٔ اضطرار به این معناست که در شرایط و موقعیت‌های ویژه‌ای که فرد مکلف ناچار از انجام کاری حرام یا ترک کاری واجب می‌شود، شرعاً اجازه می‌یابد که آن را مرتکب شود. اضطرار هنگام بروز خود، احکام الزامی شرعی را برطرف می‌سازد. به این ترتیب، هر حکم الزامی‌ای از جانب شارع مقدس که عمل به آن به‌طور عادی موجب مشقّت غیرقابل تحملی گردد ـ چه آن حکم وجوبی باشد و چه تحریمی ـ برداشته شده است؛ مگر در مواردی که استثنا شده‌اند (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ج۱۲، ص ۱۱۲؛ خوئی، بی‌تا، ج۵، صص ۲۳۲-۲۳۳).

فقیهان حدیث رفع را مبنای مشروعیت قاعده اضطرار قرار داده‌اند (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج۳، ص ۴۳۹؛ خمینی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص ۴۵). برخی فقها دلیل عقلی را نیز از مستندات این قاعده دانسته‌اند (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج۱۱، ص ۳۱۳). دلیل آن است که عقل، دفع ضرر و زیان را واجب می‌شمارد (طوسی، ۱۳۷۸ق، ج۶، ص ۲۸۵). افزون بر این، گروهی از فقها بر این قاعده ادعای اجماع کرده و معتقدند همه فقیهان در مشروعیت قاعده اضطرار هم‌نظر هستند (هاشمی شاهرودی، بی‌تا، ج۲، ص ۶۴۵).

بنابراین در صورتی که موجودیت جامعه اسلامی به خطر بیفتد و دشمن از سلاح

هسته‌ای استفاده کند، ممکن است دفاع متقابل در حد بازدارندگی، تحت عنوان «مقابله به مثل» مجاز شمرده شود.

۳-۲-۳. قاعده «حفظ نظام» به‌عنوان أوجب واجبات

اگر تنها راه حفظ نظام اسلامی، داشتن بازدارندگی هسته‌ای باشد، عناوین ثانویه می‌تواند حرمت اولی را بردارد. در این نگاه، جواز فقط در محدوده بازدارندگی و تهدید متقابل تعریف می‌شود، نه استفاده هجومی اولیه. تاریخ و تجربه‌های تاریخی معاصر نشان داده است که قدرت‌های جهانی در عمل به قوانین انسانی و بین‌المللی پایبند نیستند و تنها به منافع خود عمل می‌کنند.

۳-۲-۴. تمسک به سیره عقلا

سیره عقلا به رفتار و روش مستمر و فراگیری گفته می‌شود که خردمندان جامعه (با صرف‌نظر از دین و مذهبشان) در زندگی خود براساس آن عمل می‌کنند. در اصول فقه، سیره عقلا یکی از ادله معتبر برای استنباط حکم شرعی است، به شرط آنکه از سوی شارع مقدس ردع (منع) نشده باشد (صدر، ۱۴۲۰ق، ص ۲۵۰). «حجیت ظهورات عرفی» یا «اعتماد بر خبر واحد ثقه» هر دو ریشه در سیره عقلا دارند که شارع آنها را امضا کرده است؛ بنابراین، سیره عقلا نه خود یک دلیل نقلی، که یک دلیل لبی است و زمانی حجت است که:

۱. در زمان معصوم علیه‌السلام وجود داشته باشد یا دست‌کم یک رفتار عقلایی عام باشد.

۲. معصوم علیه‌السلام با امکان ردع، در برابر آن سکوت کرده باشد (امضای عملی).

۳. با اصول قطعی شریعت تعارض نداشته باشد.

در مسائل نوپدید که در عصر معصوم سابقه نداشته‌اند (مانند بازدارندگی هسته‌ای)، دیگر نمی‌توان از «امضای شارع» سخن گفت. در این موارد، سیره عقلا به‌عنوان یک قرینه عقلی برای تشخیص مصالح و مفاسد در چارچوب «منطق عقلایی» به‌کار می‌آید و می‌تواند فقیه را در مقام «تنقیح مناط» یا «تحلیل موضوع» یاری رساند، اما به‌تنهایی دلیل شرعی مستقل نیست.

می‌توان با قاطعیت گفت که بازدارندگی هسته‌ای در چند دهه اخیر، به یک سیره مستقر عقلایی تبدیل شده است:

- تمام پنج عضو دائم شورای امنیت، دارنده سلاح هسته‌ای هستند و دکترین نظامی خود را براساس آن تعریف کرده‌اند.
- قدرت‌های نوظهور (هند، پاکستان، اسرائیل، کره شمالی) نیز با ورود به این باشگاه، عملاً این منطق را تأیید کرده‌اند.
- ده‌ها کشور دیگر تحت «چتر هسته‌ای» قدرت‌های بزرگ قرار گرفته‌اند و امنیت خود را از این مسیر تأمین می‌کنند.
- هیچ‌یک از صاحبان این سلاح، حاضر به کنار گذاشتن یک‌جانبه آن نیستند و خلع سلاح هسته‌ای را مشروط به توافقاتی می‌کنند که هرگز به‌طور کامل اجرا نشده است.

بنابراین، منطق «بازدارندگی از طریق توانایی تخریب متقابل»، اکنون یک روش مستمر، عمومی و مبتنی بر محاسبه عقلانی هزینه-فایده است و نه یک اقدام استثنایی. از دیدگاه تحلیل عقلایی، دولت‌ها چنین می‌پندارند که نداشتن این سلاح، آنان را در برابر دشمنان مسلح، بی‌دفاع و آسیب‌پذیر می‌کند. این فهم، فهمی جهانی است.

مهمترین چالش در استناد به این سیره آن است که این رفتار عقلا، مبتنی بر «تهدید به کشتارجمعی» است؛ یعنی درست همان چیزی که ادله حرمت سلاح هسته‌ای (قتل نفس محترمه) آن را ذاتاً قبیح می‌دانند. به عبارت دیگر، عقلا براساس منافع مادی و امنیتی خود، به چیزی سیره پیدا کرده‌اند که شریعت آن را مفسده‌انگیز و حرام می‌داند. در نتیجه، این سیره برخلاف سیره‌های امضاشده در معاملات و عقود، در تعارض آشکار با روح و نص شریعت است و نمی‌توان آن را مستند یک حکم اولی مشروع دانست. اما نکته اساسی اینجاست که عدم امکان استناد به سیره عقلا برای حکم اولی، به معنای بی‌تأثیری کامل آن در مقام ثانوی و حکومتی نیست. اینجاست که پای «قاعده نفی سبیل» به میان می‌آید.

قاعده «نفی سبیل» برگرفته از آیه شریفه «وَ لَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ

سَبِیلًا» (نساء، ۱۴۱) و روایات متواتر، یک اصل حاکم بر تمام روابط فردی و بین‌المللی مسلمانان است. مفاد قاعده آن است که در نظام تشریع الهی، هیچ حکمی وضع نشده که نتیجه آن، تسلط و چیرگی کفار بر مؤمنان باشد. به بیان دیگر، هر حکم شرعی که در شرایط خاص به سبیل کفار علیه مسلمین بینجامد، یا جعل نشده، یا موقتاً از فعلیت می‌افتد.

واقعیت آن است که سیره عقلا بر بازدارندگی هسته‌ای، یک سیره صلح‌آمیز نیست؛ بلکه این سیره عملاً تبدیل به یک ابزار سلطه (سبیل) در دست قدرت‌های استکباری شده است:کشورهای هسته‌ای، از انحصار این سلاح برای دیکته کردن سیاست‌های خود به دیگران استفاده می‌کنند. آنان با تهدید هسته‌ای، مانع از دفاع مشروع ملت‌ها می‌شوند و آنان را در موقعیت ضعف همیشگی نگه می‌دارند. استانداردهای دوگانه (ممنوعیت برای ایران، اما حمایت از زرادخانه اسرائیل) خود گواه روشنی بر این واقعیت است.

در چنین فضایی، اگر یک نظام اسلامی به حکم اولیِ حرمت، به‌طور مطلق پایبند بماند و هیچ‌گونه بازدارندگی هسته‌ای نداشته باشد، در حالی که دشمنانش مسلح به این سلاح هستند و از تهدید آن ابایی ندارند، نتیجه عملی آن باز شدن سبیل کفار بر مسلمین خواهد بود.

استدلالی که می‌تواند این تحلیل را به یک حکم فقهی منضبط تبدیل کند، از مقدمات زیر تشکیل می‌شود:

مقدمه اول:

در جهان امروز، امنیت و بازدارندگی، براساس منطق «توازن قوا» تعریف می‌شود. این یک سیره عقلایی مستقر است که قدرت‌ها با تکیه بر توان نظامی خود، از جمله سلاح‌های راهبردی، بازدارندگی ایجاد می‌کنند. این سیره، نه یک نظریه، که «شرط واقعی بقا» در معادلات بین‌الملل است.

مقدمه دوم:

اگر نظام اسلامی فاقد بازدارندگی متناسب با تهدیدات باشد، در این ساختار عقلایی، دشمنان مسلح به سلاح هسته‌ای بر او تسلط سیاسی، نظامی و امنیتی خواهند یافت. این تسلط، مصداق قطعی «سبیل» منهی‌عنه در آیه شریفه است.

مقدمه سوم:

نفی سبیل، یک حکم شرعی الزامی است. مقدمه واجب (بستن این سبیل) نیز واجب است. اگر کارشناسی دقیق نشان دهد که تنها راه بستن سبیل تهدید هسته‌ای دشمن، داشتن بازدارندگی متقابل (و نه لزوماً کاربرد آن) است، تهیه این توانمندی از باب «مقدمه واجب» واجب می‌شود. در نتیجه این وجوب، یک حکم اولی نیست که مستقیماً از سیره عقلا برگرفته شده باشد، بلکه یک حکم ثانوی حکومتی است که موضوع آن بستن سبیل کفار بر مسلمین و مستند آن قاعده نفی سبیل و قید آن موقتی بودن و منحصر بودن به شرایط ضرورت و تحت نظارت ولی‌فقیه است.

۳-۲-۵. تمسک به قاعده دفع افسد به فاسد

در این مقام، دو فساد متصور است:

الف) فسادِ نداشتن بازدارندگی هسته‌ای: نابودی کامل نظام و امت اسلامی (افسد).

ب) فسادِ داشتن بازدارندگی هسته‌ای: نقض حکم اولی و احتمال (نه قطعیت) استفاده از آن (فاسد).

عقل قطعاً به دفع افسد (فساد الف) به فاسد (فساد ب) حکم می‌کند و شرع نیز این حکم عقل را امضا کرده است.

۳-۲-۶. تمسک به قاعده مقابله به مثل

قاعدهٔ مقابله به مثل حکمی است که بر پایهٔ آن، کسانی که مورد ستم واقع شده‌اند، برای دفاع از خود حق دارند به همان اندازه که به آنها تعرض شده، واکنش نشان دهند. این اصل با اصطلاحاتی همچون «تقاص»، «مُقاصَّه»، «اعتداء به مثل» و «رَدُّ الکیل بالکیل» نیز بیان شده است. فقیهان با استناد به این قاعده، احکام متعددی را در مواردی همچون غصب، دزدی، جهاد، حدود و قصاص استخراج کرده‌اند؛ از جمله جایز بودن بازپس‌گیری مال از غاصب (تقاص)، جواز قصاص به همان میزان، مجاز بودن جنگ با دشمن در ماه‌های حرام، در صورتی که دشمن آغازگر نبرد باشد. فقیهان، اصل مقابله

به مثل را در امور مالی و غیرمالی مشروع می‌شمارند، هرچند دربارهٔ شیوهٔ اجرا و محدودهٔ آن اختلاف نظرهایی وجود دارد.

آیهٔ اعتداء (در قرآن) از مهمترین مستندات این قاعده به شمار می‌رود. شماری از عالمان شیعه مانند شیخ طوسی و علامه طباطبایی، و نیز برخی مفسران اهل سنت همچون زمخشری و قرطبی، این دلالت را پذیرفته‌اند.

۳-۲-۷. امکان فقهی تغییر فتوا و حکم به سمت جواز و وجوب ساخت سلاح هسته‌ای

میان فتوا و حکم، تفاوت بنیادینی وجود دارد. فتوا اعلام نظر فقهی یک مجتهد در مورد حکم شرعی یک موضوع است که برای «مقلدین» شخص مجتهد حجیت و اعتبار دارد و دیگران ملزم به پیروی از آن نیستند.

حکم فرمان الزام‌آوری است که توسط «حاکم شرع» با در نظر گرفتن «مصلحت نظام اسلامی» صادر می‌شود. این حکم، همگان را ملزم به اطاعت می‌کند و می‌تواند حتی در مواردی موقتاً احکام اولیه شرعی را نیز محدود یا تعلیق کند.

تفاوت میان ماهیت شخصی و غیرالزام‌آور فتوا در مقابل ماهیت حکومتی و الزام‌آور حکم، یک اصل پذیرفته‌شده در فقه سیاسی شیعه است. بر همین اساس، فتوای ممنوعیت سلاح هسته‌ای نیز از این قاعده مستثنا نیست و مشمول عنصر تغییرپذیری می‌شود.

فتوا به دلیل ماهیت شخصی و استدلالی‌اش، ذاتاً قابل تغییر است. اما نکته آن است که حتی حکم حکومتی نیز به‌طور مطلق تغییرناپذیر نیست.

مهمترین مبنای صدور حکم، «مصلحت» است. اگر به هر دلیلی (تغییر شرایط زمانی و مکانی، تهدیدات جدید، نیازهای دفاعی و. . .) تشخیص داده شود که آن حکم دیگر با مصلحت نظام و جامعه اسلامی مطابقت ندارد، حاکم شرع نه تنها می‌تواند، بلکه موظف است آن را تغییر داده و حکم جدیدی متناسب با مصلحت وقت صادر کند.

مرگ فقیه حاکم به معنای پایان اعتبار زمانی حکم است. فقیه حاکم جدید می‌تواند با استناد به مبانی فقهی خود، حکم جدیدی مبنی بر جواز ساخت سلاح هسته‌ای صادر کند؛ بنابراین ماهیت فتوای هسته‌ای که به‌عنوان یک «فتوا» مطرح

شده است و نه حکم، در معرض تحوّل و تغییر بوده و تغییر آن سهل‌تر خواهد بود.

۳-۳. فتوای به وجوب ساخت سلاح هسته‌ای به‌عنوان بازدارندگی در نظام حکمرانی فقیه

در عصر غیبت، ولی‌فقیه مسئول حفظ نظام اسلامی است. «حفظ بیضه اسلام و نظام جمهوری اسلامی از اوجب واجبات است» (خمینی، ۱۳۸۹، ص ۴۶). در شرایطی که دشمنان مسلح به سلاح هسته‌ای، موجودیت نظام را با جنگ و تهدید نشانه رفته‌اند، بازدارندگی هسته‌ای (ساخت و اعلام آمادگی برای استفاده آن) عنوان ثانوی «حفظ نظام» پیدا می‌کند. در این صورت، وجوب دفاع در معنای بازدارندگی ایجاب می‌کند که فقیه حاکم براساس مصلحت قطعی اجتماعی و حفظ دماء و اعراض، فتوای به وجوب کفایی تولید چنین سلاحی بدهد تا ترس دشمن (انفال، ۶۰) مانع جنگ شود. این فتوای حکومتی با حرمت استفاده ابتدایی منافات ندارد؛ بلکه به استناد «مقابله به مثل» و «قاعده وجوب دفع افسد به فاسد» سطح اقتدار را به بالاترین درجه رسانده و مخاطرات را کاهش می‌دهد؛ بنابراین، بر مبنای فقهی ارائه‌شده، در این بستر خاص، ساخت سلاح هسته‌ای به‌عنوان بازدارنده و نه برای استفاده تهاجمی، تحت ولایت فقیه و با قیودات شرعی (عدم هدف‌گیری غیرنظامیان، استفاده فقط در پاسخ به حمله مشابه)، از مصادیق «اعداد قوه» و مصلحت دفاعی اسلام خواهد بود.

اگر ولیّ فقیه براساس کارشناسی معتبر احراز کند که حفظ موجودیت جامعه و نظام اسلامی متوقف بر برخورداری از توان هسته‌ای بازدارنده است، و هیچ راه جایگزین مؤثری وجود ندارد، می‌تواند بر پایه حفظ نظام و قواعد اهم و مهم، از باب حکم حکومتی به وجوب ساخت و تولید و آماده‌سازی آن فتوای وجوبی صادر نماید.

شروط ده‌گانه تنفیذ نظریه

این نظریه، یک «واجب مشروط» است و بدون احراز تمامی شروط زیر، به هیچ وجه قابل اجرا نیست:

۱. تشخیص انحصار: فقیه حاکم باید احراز کند که هیچ راه دیگری برای

بازدارندگی مؤثر در برابر تهدید هسته‌ای قطعی دشمن وجود ندارد.

۲. قصد بازدارندگی (ترهیب): نیتِ ساخت و نگهداری، منحصراً «ترهیب عدو» (ایجاد رعب در دل دشمن برای جلوگیری از جنگ) باشد، نه استفاده ابتدایی یا تهاجمی.

۳. ولایت فقیه: اقدام، تنها باید با حکم حکومتی فقیه جامع‌الشرایط حاکم صورت گیرد، نه با تصمیم فردی یا گروهی.

۴. موقتی و محدود بودن: این وجوب، یک حکم ثانوی موقت است و به محض رفع تهدید و یافتن راه‌های جایگزین، حکم اولی حرمت بازمی‌گردد.

۵. ایجاد سپر دفاعی جامع: توسعه هم‌زمان و حداکثری توانمندی‌های دفاع غیرهسته‌ای (موشکی، پدافندی، سایبری) برای کاهش اتکا به این گزینه.

۶. شفافیت و اعلام عمومی: دکترین «عدم استفاده ابتدایی» باید به‌صورت رسمی و حقوقی به جهانیان اعلام شود.

۷. تضمینات ایمنی: ایجاد بالاترین استانداردهای ایمنی برای جلوگیری از هرگونه نشت یا انفجار ناخواسته.

۸. نظارت دائمی: تشکیل کمیته نظارتی متشکل از فقها، حقوقدانان، و متخصصان برای پایش پیوسته شرایط.

۹. تعهد به خلع سلاح: تعهد رسمی به پیوستن به معاهدات خلع سلاح هسته‌ای، به محض حصول امنیت پایدار جمعی.

۱۰. فوریت و ضرورت: وجود تهدید قطعی علیه موجودیت نظام اسلامی، به‌گونه‌ای که اطمینان عقلایی به وقوع آن باشد.

نظریه «بازدارندگی دفاعی هسته‌ای»، حکم اولی سلاح هسته‌ای را حرمت ذاتی و ابدی می‌داند. اما براساس یک تحلیل اصولی، «بازدارندگی هسته‌ای» از آن جهت که تنها «تهدید به فعل» است و ابزاری برای دفع ظلم، موضوعاً از ذیل ادله حرمت خارج می‌شود. همچنین این واجب، مقید به قیود ده‌گانه‌ای است که آن را از یک «سلاح حرام» به یک «ضرورت موقتِ کنترل‌شده» تبدیل می‌کند. این نظریه، تلفیقی از فتاوای

موجود، تحلیل اصولی، قواعد فقهی و ضرورت‌های اجتناب‌ناپذیر حکومت اسلامی در عصر حاضر است.

نتیجه‌گیری

فقیه حاکم با کارشناسی موضوعی و احراز تناسب با اهداف شریعت، می‌تواند مصلحت را در فتوای حکومتی لحاظ کند و این فتوا با بقای مصلحت، اعتبار دارد. در فقه تنها به مقاومت در برابر هجوم بالفعل محدود نیست، بلکه بنابر دلالت واضح آیه قرآن کریم، «بازدارندگی» را به‌عنوان تکلیفی مستقل تشریع کرده است. « وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ. . . » (انفال، ۶۰)

این نوع دفاع، مبتنی بر ایجاد خوف و رعب در دل دشمن برای پیشگیری از وقوع جنگ و حفظ دماء مسلمین است. سلاح هسته‌ای به حکم اولی و مشهور فقها، به دلیل ماهیت کشتارجمعی غیرقابل تفکیک آن، مصداق قتل نفس محترمه و مشمول حکم حرمت إضرار بوده و حرام قطعی است. با وجود این، فضای بین‌المللی بی‌التزام به حقوق بشر و تهدیدهای مکرر قدرت‌های هسته‌ای علیه ملت‌های اسلامی (به استناد و تجربه جنگ تحمیلی هشت‌ساله ایران و عراق و دیگر تجاوزات دول کفر به کشورهای اسلامی)، وضعیت «ضرورت» و «وجوب حفظ نظام» را پدید آورده است. در این شرایط، براساس قاعده «وجوب حفظ بیضه اسلام» و «وجوب حفظ دماء و اعراض»، ولی‌فقیه با تشخیص و احراز مصلحت اعلی و با حم حکومتی می‌تواند، ساخت و نگهداری سلاح هسته‌ای را با هدف بازدارندگی (و نه استفاده هجومی یا تهاجم اولیه) تحت عنوان ثانوی و با قیود شرعی، واجب اعلام کند. این فتوای حکومتی، مصداق «اعداد قوه» و اعمال قاعده «مقابله به مثل» برای تأمین بالاترین سطح اقتدار و کاهش مخاطرات علیه نظام و ملت اسلامی است.

منابع

آلوسی، سیدمحمود. (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی. بیروت: دارالکتب العلمیة.

ابن‌بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق). (۱۴۱۷ق). الأمالی. قم: مؤسسه بعثت.

اردبیلی، احمد بن محمد (مقدس اردبیلی). (۱۴۰۳ق). مجمع الفائدة و البرهان. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

انصاری، حمید. (۱۳۸۷). «مبانی فقهی دیدگاه امام خمینی‌ﷺ در اعتبار ملاک مصلحت در فقه سیاسی اسلام و ضرورت تدوین فقه المصلحة». پژوهشنامه متین، ۱۰(۳۸). صص ۱-۳۸

انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). المکاسب. قم: کنگره جهانی شیخ انصاری.

انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). فرائد الأصول. قم: کنگره جهانی شیخ انصاری.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.

حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی). (۱۴۱۳ق). قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

حلی، حسن بن یوسف (علامه حلی). (۱۴۱۳ق). مختلف الشیعة فی أحکام الشریعة. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۸). صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی

خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۹). ولایت فقیه (حکومت اسلامی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خمینی، روح‌الله. (۱۴۰۸ق). تحریر الوسیلة. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خوئی، سیدابوالقاسم. (۱۴۰۷ق). مصباح الأصول. قم: مؤسسه امام خوئی.

خوئی، سیدابوالقاسم. (بی‌تا). التنقیح فی شرح العروة الوثقی. قم: مؤسسه احیاء آثار امام خوئی.

رازی، محمد بن عمر (فخر رازی). (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

شاهرودی، سیدمحمود. (۱۳۸۷). فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل‌بیت علیهم‌السلام. قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی.

صدر، محمدباقر. (۱۴۲۰ق). دروس فی علم الأصول. قم: مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصیة للشهید الصدر.

صرامی، سیف‌الله. (۱۳۸۰). احکام حکومتی و مصلحت. تهران: نشر عبیر.

صرامی، سیف‌الله. (۱۳۸۰). منابع قانونگذاری در حکومت اسلامی. قم: انتشارات بوستان کتاب.

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

طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الإمامیة. تهران: المکتبة المرتضویة.

طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). الخلاف. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

عاملی، زین‌الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیة.

فرهنگنامه اصول فقه. (۱۳۸۹). قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.

محقق حلی، جعفر بن حسن. (۱۴۱۳ق). شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام. قم: مؤسسه اسماعیلیان.

مرتضوی، سیدضیاء. (بی‌تا). بررسی فقهی حفظ نظام و مسائل آن. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مصطفوی، حسن. (۱۳۸۹). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۸ق). أصول الفقه. قم: انتشارات اسلامی.

نجفی، محمدحسن. (۱۳۶۲). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

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

Just Peace versus Imposed Peace: A Religious Re-examination of the Legitimacy of Resistance in Confronting U.S. and Israeli Domination*

Majid Moayedi
Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Lorestan University, Khorramabad, Lorestan, Iran.
moayedi.m@lu.ac.ir

Abstract

In the tradition of the Abrahamic religions, particularly in Islamic theology, peace is not merely a political or contractual concept. Rather, it is fundamentally connected to justice, human dignity, fulfillment of covenants, rejection of aggression, protection of the oppressed, mutual security, and the right of nations to self-determination. Accordingly, not every situation described as "peace" can necessarily be regarded as religiously, ethically, and justly legitimate. At times, peace serves as a means of ending violence, eliminating oppression, and restoring human security; at other times, the same term may become a cover for imposing the will of dominant powers, consolidating occupation, restricting nations' defensive capabilities, normalizing discrimination, and silencing the resistance of the oppressed. Using a descriptive-analytical method and drawing on Qur'anic, hadith, theological, jurisprudential, historical, legal,

* **Cite this Article**: Moayedi, M. (2026). Just Peace versus Imposed Peace: A Religious Reassessment of the Legitimacy of Resistance in Confronting U.S. and Israeli Domination. *Jurisprudence and Politics*, *7*(1), pp. 174-206.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75331.1135

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/08/03 ● **Revised:** 2025/10/25 ● **Accepted:** 2026/01/22 ● **Published online:** 2026/03/29

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

and political sources, this article examines the relationship between just peace and legitimate resistance in light of Iran's confrontation with U.S. and Israeli policies. The central question is whether the religious call for peace entails abandoning resistance to aggression, sanctions, occupation, and the excessive demands of major powers, or whether, within religious reasoning, legitimate resistance can be defended as a means of preventing imposed peace and achieving lasting peace. The findings indicate that the Holy Qur'an, the Prophetic tradition, the Nahj al-Balagha, Islamic theology and jurisprudence, just war theory, and contemporary international law all distinguish between genuine peace and imposed submission. Within this framework, resistance to domination, the unilateral U.S. withdrawal from the JCPOA, harmful sanctions, military threats, military attacks in recent years, occupation, and one-sided security arrangements may be regarded as legitimate from religious, ethical, and legal perspectives, provided that such resistance is accompanied by justice, the abandonment of excessive demands and coercion, avoidance of retaliation, fulfillment of commitments, media integrity, and readiness for genuine peace.

The article concludes that Iran's legitimacy in this conflict can be understood fundamentally in terms of defending independence, mutual security, rejecting domination, and pursuing a just peace. This conclusion, however, is subject to the qualification that legitimate resistance is distinct from indiscriminate violence, hate speech, glorification of war, or disregard for human suffering.

Keywords
Just Peace; Imposed Peace; Legitimate Resistance; Legitimate Self-Defense; Ethics of War; Political Jurisprudence; International Law; Iran; United States; Israel.

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

السلام العادل في مواجهة السلام المفروض؛ إعادة قراءة دينيّة لمشروعيّة المقاومة في مواجهة الهيمنة الأمريكيّة والإسرائيليّة*

مجيد مؤيدي
أستاذ مساعد في قسم الإلهيّات والمعارف، جامعة لرستان، خرم آباد، لرستان، إيران
moayedi.m@lu.ac.ir

الملخص

إنّ السلام في تراث الأديان الإلهيّة، ولا سيّما في مباحث علم الكلام الإسلاميّ، ليس مفهومًا سياسيًّا وتعاقديًّا محضًا، بل يرتبط ارتباطًا جوهريًّا بالعدالة، وكرامة الإنسان، والوفاء بالعهد، ونفي العدوان، ونصرة المظلوم، والأمن المتبادل، وحقّ الشعوب في تقرير مصيرها. ومن ثمّ، لا يمكن اعتبار كلّ وضع يُقدَّم تحت عنوان السلام سلامًا دينيًّا وأخلاقيًّا وعادلًا بالضرورة. قد يكون السلام سبيلًا لإنهاء العنف، ورفع الظلم، واستعادة الأمن الإنساني؛ غير أنّ هذا اللفظ قد يتحوّل أحيانًا إلى غطاء لفرض إرادة القوى المهيمنة، وتكريس الاحتلال، والحدّ من القدرات الدفاعيّة للشعوب، وتطبيع التمييز، وإسكات مقاومة المظلومين. تبحث هذه المقالة، بالمنهج الوصفيّ ـ التحليليّ وبالاستناد إلى المصادر القرآنيّة، والروائيّة، والكلاميّة، والفقهيّة، والتاريخيّة، والقانونيّة، والسياسيّة، العلاقة بين السلام العادل والمقاومة المشروعة في ضوء مواجهة إيران للسياسات الأمريكيّة والإسرائيليّة. يتمثّل السؤال الرئيس للمقالة في ما إذا كانت دعوة الأديان إلى السلام تعني ترك

* الاستناد إلى هذه المقالة: مؤيدي، مجيد. (٢٠٢٦). السلام العادل في مواجهة السلام المفروض؛ إعادة قراءة دينيّة لمشروعيّة المقاومة في مواجهة الهيمنة الأمريكيّة والإسرائيليّة. الفقه والسياسة، ٧(١)، صص ١٧٤-٢٠٦.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75331.1135

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

▣ تاريخ الإستلام: ٢٠٢٥/٠٨/٠٣ ● تاريخ التعديل: ٢٠٢٥/١٠/٢٥ ● تاريخ القبول: ٢٠٢٦/٠١/٢٢ ● تاريخ الإصدار: ٢٠٢٦/٠٣/٢٩

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

مقاومة العدوان والعقوبات والاحتلال والتوسّع في المطالب من جانب القوى الكبرى، أم يمكن، في المنطق الدينيّ، الدفاع عن المقاومة المشروعة بوصفها سبيلًا للحيلولة دون السلام المفروض وتحقيق السلام المستدام؟

تُظهر نتائج المقالة أنّ القرآن الكريم، والسيرة النبويّة، ونهج البلاغة، وعلم الكلام والفقه الإسلاميّ، ونظريّة الحرب العادلة، والقانون الدوليّ المعاصر، تميّز جميعها بين السلام الحقيقيّ والاستسلام المفروض. وفي هذا الإطار، يمكن اعتبار مقاومة الهيمنة، وانسحاب الولايات المتّحدة من جانب واحد من الاتّفاق النووي ، والعقوبات الضارّة، والتهديد العسكري، والهجمات العسكريّة التي وقعت خلال السنوات الأخيرة، والاحتلال، والأمن أحادي الجانب، مشروعةً من المنظور الديني والأخلاقي والقانوني، شريطة أن تقترن بالعدل، والتخلّي عن التوسّع في المطالب والتسلّط، وتجنّب الانتقام، والوفاء بالعهد، والصدق الإعلاميّ، والاستعداد للسلام الحقيقيّ. وتخلص المقالة إلى أنّ مشروعيّة موقف إيران في هذا النزاع يمكن تفسيرها، في الأساس، بالدفاع عن الاستقلال، وتحقيق الأمن المتبادل، ونفي الهيمنة، والمطالبة بسلام عادل؛ مع التأكيد على أنّ المقاومة المشروعة تختلف عن العنف المنفلت، ونشر الكراهية، وتقديس الحرب، أو عدم الاكتراث بمعاناة الناس.

الكلمات المفتاحية

السلام العادل، السلام المفروض، المقاومة المشروعة، الدفاع المشروع، أخلاقيّات الحرب، الفقه السياسيّ، القانون الدوليّ، إيران، الولايات المتّحدة، إسرائيل.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

صلح عادلانه در برابر صلح تحمیلی؛ بازخوانی دینی مشروعیت مقاومت در مواجهه با سلطه‌گری آمریکا و اسرائیل*

مجید مؤیدی
استادیار گروه الهیات و معارف دانشگاه لرستان، خرم آباد، لرستان، ایران.
moayedi. m@lu.ac.ir

چکیده

صلح در سنت ادیان الهی، بویژه در مباحث کلام اسلامی، مفهومی تنها سیاسی و قراردادی نیست، بلکه با عدالت، کرامت انسان، وفای به عهد، نفی تجاوز، حمایت از مظلوم، امنیت متقابل و حق ملت‌ها در تعیین سرنوشت پیوندی بنیادین دارد. از این‌رو، نمی‌توان هر وضعیتی را که با عنوان صلح معرفی می‌شود، الزاماً صلحی دینی، اخلاقی و عادلانه دانست. گاه صلح، راهی برای پایان خشونت، رفع ظلم و بازگشت امنیت انسانی است؛ اما گاه همین واژه، به پوششی برای تحمیل اراده قدرت‌های مسلط، تثبیت اشغال، محدودسازی توان دفاعی ملت‌ها، عادی‌سازی تبعیض و خاموش‌کردن مقاومت مظلومان تبدیل می‌شود. مقاله حاضر با روش توصیفی ـ تحلیلی و با تکیه بر منابع قرآنی، روایی، کلامی، فقهی، تاریخی، حقوقی و سیاسی، نسبت میان صلح عادلانه و مقاومت مشروع را در پرتو مواجهه ایران با سیاست‌های آمریکا و اسرائیل بررسی می‌کند. پرسش اصلی مقاله این است که آیا دعوت ادیان به صلح، به معنای ترک مقاومت در برابر تجاوز، تحریم، اشغال و زیاده‌خواهی قدرت‌های بزرگ است، یا در منطق دینی می‌توان از مقاومت مشروع

* **استناد به این مقاله:** مؤیدی، مجید. (۱۴۰۵). صلح عادلانه در برابر صلح تحمیلی؛ بازخوانی دینی مشروعیت مقاومت در مواجهه با سلطه‌گری آمریکا و اسرائیل. فقه و سیاست، ۷(۱)، صص ۱۷۴-۲۰۶.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75331.1135

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۲ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۸/۰۳ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۱/۰۲ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۹

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

به‌عنوان راهی برای جلوگیری از صلح تحمیلی و دستیابی به صلح پایدار دفاع کرد؟ یافته مقاله نشان می‌دهد که قرآن کریم، سیره نبوی، نهج‌البلاغه، کلام و فقه اسلامی، نظریه جنگ عادلانه و حقوق بین‌الملل معاصر، همگی میان صلح واقعی و تسلیم تحمیلی تفاوت می‌گذارند. در این چارچوب، مقاومت در برابر سلطه، خروج یک‌جانبه آمریکا از برجام، تحریم‌های آسیب‌زا، تهدید نظامی، حمله نظامی سال‌های اخیر، اشغال و امنیت یک‌طرفه، در صورتی که با عدالت، ترک زیاده خواهی و زورگویی، پرهیز از انتقام‌جویی، وفای به عهد، صداقت رسانه‌ای و آمادگی برای صلح واقعی همراه باشد، می‌تواند از منظر دینی، اخلاقی و حقوقی مشروع دانسته شود. نتیجه مقاله آن است که حقانیت ایران در این منازعه، در اصل دفاع از استقلال، امنیت متقابل، نفی سلطه و مطالبه صلح عادلانه قابل تبیین است؛ با این قید که مقاومت مشروع با خشونت بی‌قاعده، نفرت‌پراکنی، تقدیس جنگ یا بی‌اعتنایی به رنج مردم متفاوت است.

کلیدواژه‌ها

صلح عادلانه، صلح تحمیلی، مقاومت مشروع، دفاع مشروع، اخلاق جنگ، فقه سیاسی، حقوق بین‌الملل، ایران، آمریکا، اسرائیل.

مقدمه

صلح از مفاهیمی است که در زبان عمومی، بار ارزشی مثبت و تقریباً بدیهی دارد. کمتر فرد یا دولتی آشکارا خود را مخالف صلح معرفی می‌کند و حتی بسیاری از جنگ‌ها، مداخلات نظامی، تحریم‌ها و فشارهای سیاسی نیز با ادبیاتی مانند حفظ صلح، دفاع از امنیت، جلوگیری از تهدید یا حمایت از نظم بین‌الملل توجیه می‌شوند. با این حال، تجربه تاریخی نشان داده است که صلح همیشه به معنای عدالت نیست. گاهی صلح به معنای پایان تجاوز، بازگشت حقوق پایمال‌شده، تأمین امنیت واقعی مردم، رعایت کرامت انسانی و فراهم‌شدن امکان زیست عادلانه است. چنین صلحی را می‌توان صلح عادلانه نامید. اما گاهی همان واژه صلح، برای واداشتن ملت‌های تحت فشار به سکوت، مشروعیت‌بخشی به اشغال، نادیده‌گرفتن حق دفاع، تثبیت نظم نابرابر و تحمیل اراده قدرت‌های مسلط به‌کار می‌رود. چنین وضعی، هرچند ممکن است در ظاهر با کاهش تنش نظامی همراه باشد، در حقیقت صلح تحمیلی است؛ صلحی که در آن، آتش سلاح شاید به‌طور موقت خاموش شود، اما ریشه‌های ظلم، تهدید، تحقیر و سلطه همچنان باقی می‌ماند.

تمایز میان صلح عادلانه و صلح تحمیلی، برای فهم دینی و اخلاقی جنگ و مقاومت اهمیت بنیادی دارد. اگر صلح فقط به معنای نبود درگیری نظامی تعریف شود، هرگونه مقاومت در برابر قدرت مسلط، به‌راحتی ضد صلح جلوه داده می‌شود؛ اما اگر صلح را در نسبت با عدالت، کرامت، استقلال و امنیت متقابل بفهمیم، آن‌گاه روشن می‌شود که گاه مقاومت مشروع، نه نقطه مقابل صلح، بلکه شرط دستیابی به صلح واقعی است. ادیان الهی، بویژه اسلام، صلح را ارزشمند می‌دانند، اما آن را از عدالت جدا نمی‌کنند. قرآن کریم هم به اصلاح، وفای به عهد، نیکی با غیرمتجاوزان، پرهیز از تعدی و پذیرش صلح واقعی فرمان می‌دهد و هم دفاع در برابر ظلم، اخراج، فتنه و تجاوز را به رسمیت می‌شناسد. آیه «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا» از یک‌سو دفاع در برابر جنگ‌آوران را مجاز می‌داند و از سوی دیگر، همان‌جا حد دفاع را با نهی از تعدی مشخص می‌کند (بقره، ۱۹۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص ۸۷؛ مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۴، ج۲، صص ۲۹-۳۰).

همچنین آیه «أُذِنَ لِلَّذِینَ یُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا» اجازه دفاع را به کسانی می‌دهد که مورد ستم و جنگ قرار گرفته‌اند (حج، ۳۹)؛ بنابراین، منطق قرآن نه جنگ‌طلبانه است و نه تسلیم‌طلبانه؛ بلکه بر دفاع عادلانه در برابر ظلم و تمکین نسبت به صلح واقعی تأکید دارد.

اهمیت این بحث در شرایط معاصر ایران، فقط نظری و تاریخی نیست. ایران در دهه‌های اخیر با مجموعه‌ای از فشارهای سیاسی، امنیتی و اقتصادی از سوی ایالات متحده و اسرائیل و اروپا روبرو بوده است. در این میان، خروج ایالات متحده از برنامه جامع اقدام مشترک (برجام)، بازاعمال تحریم‌های مرتبط و تشدید مناقشات و درگیری‌های نظامی در سال‌های اخیر، مسئله بی‌اعتمادی ایران را از سطح یک نگرش سیاسی به تجربه‌ای عینی‌تر از فشار و تهدید امنیتی منتقل کرده است (February, 2026, p. 28 & Reuters, 2018).

برجام در سال ۲۰۱۵ میان ایران و گروه ۵+۱ شکل گرفت و شورای امنیت سازمان ملل متحد آن را در قطعنامه ۲۲۳۱ تأیید کرد (United Nations Security Council, 2015, Resolution 2231). خروج ایالات متحده از برجام در سال ۲۰۱۸ و آغاز روند بازاعمال تحریم‌های مرتبط، از نگاه ایران می‌تواند نشانه‌ای از کاهش اعتماد به استمرار تعهدات سیاسی طرف آمریکایی تلقی شود (White House, 2018, May 8). گزارش خدمات پژوهشی پارلمان اروپا نیز نشان می‌دهد که برجام در ژوئیه ۲۰۱۵ میان ایران و E3/EU+3 منعقد و اجرای آن از ژانویه ۲۰۱۶ آغاز شد و تصمیم دولت ترامپ در سال ۲۰۱۸ به خروج آمریکا از آن انجامید (European Parliament Research Service, 2018, p. 1).

ازاین‌رو، در تحلیل سیاسی مقاله، خروج آمریکا از برجام را می‌توان یکی از عوامل مؤثر در شکل‌گیری مطالبه ایران برای تضمین‌های معتبرتر در توافق‌های آینده دانست. این برداشت البته یک تحلیل سیاسی است و نباید با حکم حقوقی درباره ماهیت یا نقض یک معاهده یکسان گرفته شود. در همین چارچوب، گزارش‌های مربوط به حملات نظامی ۲۸ فوریه ۲۰۲۶ نیز نشان می‌دهند که عملیات اسرائیل علیه ایران با هماهنگی آمریکا انجام شده است؛ بنابراین، ارجاع به این تحولات به‌عنوان «زمینه امنیتی معاصر» قابل دفاع است، اما ارزیابی مشروعیت حقوقی هر اقدام نظامی باید جداگانه و براساس

منشور ملل متحد و سایر قواعد حقوق بین‌الملل انجام شود (Reuters, 2026, February 28).

در نتیجه، تجربه برجام، استمرار فشارهای اقتصادی و تحولات امنیتی اخیر می‌توانند به‌عنوان بخشی از زمینه تاریخی و سیاسی بی‌اعتمادی ایران به ایالات متحده تحلیل شوند؛ بااین‌حال، برای داوری علمی بهتر است از تعابیر کلی مانند «بدعهدی‌های تاریخی» یا «تجاوزات» بدون ارجاع مستقل پرهیز شود.

در این مقاله، «استکبار» تنها یک تعبیر تبلیغاتی نیست، بلکه نوعی الگوی مناسبات قدرت است که در آن کنشگر مسلط، خود را مجاز می‌داند امنیت، اقتصاد، سیاست خارجی، توان دفاعی و حتی روایت تاریخی ملت دیگر را تابع اراده خود کند. این معنا با کاربرد قرآنی استکبار نیز پیوند دارد؛ زیرا قرآن کریم، استکبار را در نسبت با خودبرتربینی، تحقیر دیگران، سرپیچی از حق و تحمیل اراده بر مظلومان تصویر می‌کند (قصص، ۴؛ اعراف، ۷۵-۷۶)؛ بنابراین، وقتی در این مقاله از سلطه‌گری آمریکا و اسرائیل سخن گفته می‌شود، مقصود نفی مردم آمریکا یا پیروان یهودیت نیست، بلکه نقد سیاست‌هایی است که امنیت یک طرف را مطلق و امنیت طرف دیگر را مشروط می‌سازد. این تمایز، برای حفظ دقت علمی و پرهیز از تعمیم نادرست ضروری است.

در چنین زمینه‌ای، پرسش اصلی این نیست که صلح خوب است یا بد؛ زیرا صلح عادلانه بی‌تردید مطلوب است. پرسش اصلی آن است که چه چیزی صلح نامیده می‌شود و چه نسبتی با عدالت، استقلال و امنیت متقابل دارد. اگر قدرتی از ملتی بخواهد توان دفاعی خود را محدود کند، اما خود حق تهدید، تحریم، حمله پیش‌دستانه، عملیات مخفی، ترور یا حمایت از متحد متجاوز را محفوظ بداند، این وضعیت را نمی‌توان به‌آسانی صلح عادلانه نامید. صلحی که امنیت یک طرف را مطلق و امنیت طرف دیگر را مشروط می‌سازد، با معیارهای عدالت در نظریه جنگ عادلانه و اصول حقوق بین‌الملل درباره منع توسل به زور و دفاع مشروع سازگار نیست (Walzer, 2015, pp. 51-63 & Orend, 2013, pp. 7-30 & Gray, 2018, pp. 32-74). منشور ملل متحد، تهدید یا توسل به زور علیه تمامیت ارضی یا استقلال سیاسی دولت‌ها را منع می‌کند و استفاده از زور را جز در چارچوب‌های پیش‌بینی‌شده در نظام امنیت جمعی ملل

متحد یا در مقام دفاع مشروع، مجاز نمی‌داند. همچنین، حق دفاع مشروع را تنها در صورت وقوع حمله مسلحانه و تا زمان اقدام مقتضی شورای امنیت به رسمیت می‌شناسد (United Nations Charter, 1945, Art. 2(4), Art. 51). ازاین‌رو، امنیت بین‌المللی در چارچوب حقوقی موجود، بر مبنای برابری حاکمیت دولت‌ها و محدودیت استفاده یک‌جانبه از زور استوار است، نه برتری امنیتی یک دولت بر دولت دیگر (Gray, 2018, pp. 32-74). این قاعده نشان می‌دهد که امنیت بین‌المللی، دست‌کم در سطح هنجاری، نباید به امنیت یک‌طرفه قدرت‌های بزرگ فروکاسته شود.

روش پژوهش حاضر، توصیفی ـ تحلیلی است. در این روش، نخست مفاهیم صلح عادلانه، صلح تحمیلی و مقاومت مشروع از منظر قرآن، فقه، سیره، نهج‌البلاغه، نظریه جنگ عادلانه و حقوق بین‌الملل تبیین می‌شود؛ سپس این چارچوب در نسبت با شرایط ایران، آمریکا و اسرائیل بازخوانی می‌گردد. منابع اسلامی مقاله شامل قرآن کریم، نهج‌البلاغه، تفاسیر معتبر، منابع تاریخی سیره، آثار فقهی و نوشته‌های اندیشمندان معاصر است. منابع حقوقی شامل منشور ملل متحد، قواعد حقوق بین‌الملل بشردوستانه، رویه دیوان بین‌المللی دادگستری و آثار حقوق‌دانان داخلی و خارجی است. همچنین از منابع فارسی معاصر درباره جهاد، تحریم، حقوق بشردوستانه و سیاست اسلامی استفاده شده است تا مقاله فقط متکی به منابع خارجی یا ادبیات عمومی سیاسی نباشد (مطهری، ۱۳۷۹؛ موسوی خراسانی و ایروانی، ۱۳۹۸؛ ممتاز، ۱۳۸۷؛ ممتاز و شایگان، ۱۳۹۷؛ حق‌گو و شکوهی، ۱۳۹۹).

پیشینه پژوهش، خلأ تحقیق و نوآوری مقاله

نسبت میان صلح، عدالت، جهاد، مقاومت و دفاع مشروع در ادبیات اسلامی، حقوق بین‌الملل و فلسفه سیاسی سابقه‌ای گسترده دارد؛ با این حال، بیشتر پژوهش‌ها هر یک از زاویه‌ای خاص به موضوع پرداخته‌اند و کمتر میان مبانی دینی مقاومت، اخلاق جنگ، قواعد حقوق بین‌الملل و وضعیت معاصر ایران در برابر سیاست‌های آمریکا و اسرائیل پیوندی منسجم برقرار کرده‌اند.

در حوزه اندیشه اسلامی، آثاری مانند کتاب جهاد شهید مطهری، جهاد را از

خشونت‌طلبی و کشورگشایی جدا کرده و آن را در نسبت با دفاع از حق، رفع ظلم و مقابله با تجاوز توضیح داده‌اند. از دیدگاه شهید مطهری، جهاد اسلامی نه ابزاری برای توسعه‌طلبی و تحمیل عقیده، بلکه در چارچوب دفاع از حقیقت، مقابله با ستم و رفع موانع تحقق عدالت معنا می‌یابد (مطهری، ۱۳۷۹، صص ۳۹–۴۵). همچنین در مباحث فقه سیاسی و قواعد فقهی، قاعده نفی سبیل از مبانی مهم تحلیل استقلال سیاسی و نفی سلطه بیگانگان بر جامعه اسلامی به شمار می‌آید. این قاعده، با استناد به آیه «لَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۱)، در فقه سیاسی شیعه دارای دو جنبه سلبی و ایجابی دانسته شده است: از یک سو نفی سلطه بیگانگان بر مقدرات سیاسی مسلمانان و از سوی دیگر تأکید بر حفظ استقلال جامعه اسلامی (شجاعیان، ۱۳۹۹، ص ۱۲۴؛ عمید زنجانی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۱). با این حال، این آثار به‌طور عمده بر مبانی فقهی و کلامی جهاد و استقلال متمرکزند و کمتر نسبت آنها را با مسئله معاصر صلح تحمیلی، تحریم، نقض عهد و امنیت یک‌طرفه بررسی کرده‌اند.

در مطالعات قرآنی و تطبیقی، موسوی خراسانی و ایروانی نشان داده‌اند که آیات جهاد در قرآن و قاعده منع توسل به زور در حقوق بین‌الملل، هر دو کاربرد زور را امری مقید و محدود می‌دانند، نه مطلق و بی‌ضابطه (موسوی خراسانی و ایروانی، ۱۳۹۸، صص ۱۸۳–۲۰۸). با وجود این، تمرکز آن پژوهش بر تطبیق آیات جهاد با اصل منع توسل به زور است و تمایز «صلح عادلانه» و «صلح تحمیلی» در نسبت با وضعیت ایران، آمریکا و اسرائیل در آن محوریت ندارد.

در حوزه حقوق بین‌الملل، مباحثی مانند منع تهدید و توسل به زور، حق دفاع مشروع، حقوق بین‌الملل بشردوستانه و آثار انسانی تحریم‌ها اهمیت اساسی دارد. نظام حقوقی بین‌المللی، از یک‌سو هرگونه تهدید یا توسل به زور علیه تمامیت ارضی یا استقلال سیاسی دولت‌ها را منع می‌کند و از سوی دیگر، در صورت وقوع حمله مسلحانه، حق ذاتی دفاع مشروع فردی یا جمعی را به رسمیت می‌شناسد. بر این اساس، دفاع مشروع در حقوق بین‌الملل حقی مطلق و نامحدود نیست، بلکه باید در چارچوب شرایط حقوقی، از جمله وقوع حمله مسلحانه، ضرورت و رعایت حدود دفاع اعمال

شود (United Nations Charter, 1945, Art. 2(4), Art. 51). تحریم‌های اقتصادی، اگرچه به‌عنوان ابزار فشار سیاسی در روابط بین‌الملل به کار می‌روند، در صورتی که موجب آسیب گسترده به غیرنظامیان، محدودیت دسترسی به نیازهای اساسی و تضعیف حقوق بنیادین انسان‌ها شوند، از منظر حقوق بشر و ملاحظات بشردوستانه قابل نقد هستند (Doxey, 1996, pp. 1–20).

قواعد حقوق بین‌الملل بشردوستانه نیز بر تفکیک، ضرورت، تناسب و حمایت از غیرنظامیان تأکید دارند (کنوانسیون‌های ژنو، ۱۹۴۹؛ پروتکل الحاقی اول، ۱۹۷۷؛ کمیته بین‌المللی صلیب سرخ، ۲۰۰۵). محدودیت این منابع آن است که بیشتر حقوقی‌اند و کمتر با مبانی قرآنی و فقهی مقاومت پیوند داده شده‌اند.

در نظریه جنگ عادلانه نیز آثاری مانند Walzer، Orend و McMahan معیارهایی چون علت عادلانه، نیت درست، ضرورت، تناسب و تفکیک میان نظامیان و غیرنظامیان را برای تمایز جنگ مشروع از جنگ نامشروع مطرح کرده‌اند. در این چارچوب، مشروعیت توسل به جنگ تنها به هدف اعلامی دولت‌ها محدود نیست، بلکه به رعایت مجموعه‌ای از معیارهای اخلاقی و حقوقی در آغاز و جریان جنگ وابسته است (Walzer, 2015, pp. 21–44; Orend, 2013, pp. 7–30; McMahan, 2009, pp. 1–37). اهمیت این نظریه برای پژوهش حاضر آن است که مشروعیت دفاع را به رعایت قیود اخلاقی وابسته می‌داند؛ اما این نظریه‌ها عمدتاً در بستر فلسفه سیاسی غرب صورت‌بندی شده‌اند و به تجربه معاصر ایران و ظرفیت‌های فقهی و قرآنی مقاومت نمی‌پردازند.

در مطالعات معاصر صلح، میان صلح به معنای فقدان جنگ و صلح پایدار مبتنی بر عدالت تمایز گذاشته می‌شود. بر این اساس، صلحی که صرفاً به توقف خشونت محدود شود، بدون رفع نابرابری‌ها و مناسبات سلطه، ممکن است به تثبیت نظم ناعادلانه منجر شود (Galtung, 1969, pp. 167–191). با وجود نزدیکی این بحث به موضوع مقاله حاضر، تمرکز آن پژوهش بر مقایسه دو جریان فکری است و مسئله مشروعیت مقاومت ایران در برابر صلح تحمیلی، نقض عهد، تحریم‌ها و امنیت یک‌طرفه را در چارچوبی تلفیقی از قرآن، فقه، اخلاق جنگ و حقوق بین‌الملل بررسی نمی‌کند.

بر این اساس، خلأ پژوهشی موجود آن است که با وجود مطالعات متعدد درباره جهاد، دفاع مشروع، تحریم، حقوق بشردوستانه، جنگ عادلانه و نسبت صلح و عدالت، کمتر پژوهشی این محورها را در یک چارچوب واحد و مسئله‌محور گرد آورده و بر وضعیت ایران در مواجهه با آمریکا و اسرائیل تطبیق داده است. نوآوری مقاله حاضر در همین نقطه قرار دارد: این پژوهش با تمایزگذاری میان «صلح عادلانه» و «صلح تحمیلی» نشان می‌دهد که صلح، تنها زمانی از منظر دینی، اخلاقی و حقوقی مطلوب است که با نفی تجاوز، امنیت متقابل، کرامت انسانی، وفای به عهد، رفع تحریم‌های آسیب‌زا، نفی سلطه و احترام به حق تعیین سرنوشت همراه باشد.

وجه تمایز اصلی مقاله آن است که مقاومت مشروع را نفی‌کننده صلح نمی‌داند، بلکه در شرایط سلطه، نقض عهد، تحریم آسیب‌زا، تهدید امنیتی و امنیت یک‌طرفه، آن را راهی برای جلوگیری از تثبیت صلح تحمیلی و زمینه‌سازی صلح پایدار تحلیل می‌کند. از این منظر، حقانیت ایران بر پایه معیارهایی چون حق دفاع، مطالبه تضمین پس از نقض عهد، مخالفت با تحریم‌های آسیب‌زا، برخورداری از امنیت متقابل و نقد اشغال و سلطه صورت‌بندی می‌شود. با این حال، مقاله تأکید دارد که مقاومت مشروع تنها در صورتی قابل دفاع است که با علت عادلانه، نیت درست، ضرورت، تناسب، تفکیک نظامیان از غیرنظامیان، وفای به عهد، صداقت رسانه‌ای، آمادگی برای صلح واقعی و عدالت داخلی همراه باشد.

مبانی دینی و حقوقی صلح عادلانه و مقاومت مشروع

صلح عادلانه، در این مقاله، وضعیتی است که در آن جنگ یا تنش خشونت‌آمیز صرفاً متوقف نمی‌شود، بلکه زمینه‌های اصلی ظلم، تهدید و ناامنی نیز به‌نحو معقول و اخلاقی کاهش می‌یابد. این نوع صلح بر چند پایه استوار است: نفی تجاوز، امنیت متقابل، حفظ کرامت انسان، رعایت حقوق ملت‌ها، وفای به عهد، رفع تبعیض ساختاری، احترام به حق تعیین سرنوشت و امکان گفت‌وگوی برابر. در مقابل، صلح تحمیلی وضعیتی است که در آن طرف نیرومند، با ابزار تهدید نظامی، تحریم اقتصادی، فشار سیاسی، عملیات

رسانه‌ای یا اشغال، طرف ضعیف‌تر را به پذیرش وضعی وامی‌دارد که در آن، امنیت و کرامت او واقعاً تضمین نشده است. چنین صلحی ممکن است در کوتاه‌مدت به توقف جنگ و کاهش خشونت بینجامد، اما اگر بر مبنای عدالت، حقوق برابر طرفین و رفع زمینه‌های تجاوز و بی‌ثباتی شکل نگیرد، می‌تواند زمینه بازتولید بحران و استمرار منازعه را حفظ کند (Walzer, 2015, pp. 120–128; Orend, 2013, pp. 167–176).

از منظر ادیان، صلحی که با تحقیر و سلب اختیار همراه باشد، بیشتر به نظم اجباری شباهت دارد تا آرامش اخلاقی.

قرآن کریم در مسئله جنگ و صلح، مجموعه‌ای از اصول هماهنگ ارائه می‌دهد که اگر یکی از آنها جدا از دیگران خوانده شود، نتیجه‌ای نادرست به دست می‌آید.

نخستین اصل، حرمت تجاوز است. آیه «وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» نشان می‌دهد که حتی در وضع دفاع، تعدی ممنوع است (بقره، ۱۹۰). این اصل، از نظر اخلاقی اهمیت زیادی دارد؛ زیرا می‌گوید مظلوم‌بودن، مجوز ظالم‌شدن نیست. جامعه‌ای که به دلیل ستمی که دیده است، خود به ستمگری تبدیل شود، از منطق قرآن فاصله گرفته است.

اصل دوم، دفاع در برابر ظلم است. آیه ۳۹ سوره حج، اجازه قتال را به کسانی می‌دهد که مورد جنگ قرار گرفته‌اند و دلیل آن را ظلمی می‌داند که بر آنان رفته است (حج، ۳۹). در ادامه، از کسانی سخن به میان آمده که تنها به دلیل ایمانشان از خانه‌های خود رانده شده‌اند (حج، ۴۰). این زمینه نشان می‌دهد که دفاع قرآنی، واکنش به ظلم، اخراج و سلب امنیت است، نه ابزار سلطه.

اصل سوم، حمایت از مستضعفان است. آیه ۷۵ سوره نساء، بی‌تفاوتی در برابر مردان، زنان و کودکانی را که گرفتار ستم شده‌اند، نکوهش می‌کند (نساء، ۷۵). این آیه، از منظر الهیات سیاسی، نشان می‌دهد که صلح دینی نمی‌تواند به معنای سکوت در برابر رنج مظلومان باشد. با این حال، حمایت از مظلوم نیز باید با قواعد عدالت، تناسب و منع آسیب به بی‌گناهان همراه باشد. در غیر این صورت، حمایت از مظلوم ممکن است خود به تولید ظلم تازه بینجامد.

اصل چهارم، عدالت در برابر دشمن است. قرآن می‌فرماید،« وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ »و نباید دشمنی با گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نورزید؛ عدالت کنید که آن به پرهیزکاری نزدیک تر است (مائده، ۸). این اصل، مانع از آن می‌شود که مقاومت دینی به نفرت قومی، مذهبی یا سیاسی تبدیل شود. از منظر این آیه، حتی اگر طرف مقابل متجاوز باشد، باز هم نسبت‌دادن ناروا، کشتار غیرنظامیان، نقض عهد، دروغ تبلیغاتی و تحقیر جمعی مجاز نیست.

اصل پنجم، پذیرش صلح واقعی است. قرآن کریم می‌فرماید: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا»؛ اگر آنان به صلح گرایش یافتند، تو نیز به آن گرایش پیدا کن (انفال، ۶۱). این آیه نشان می‌دهد که اسلام، جنگ را هدف ذاتی نمی‌داند، بلکه آن را در شرایط خاص و برای دفع ظلم و تجاوز تجویز می‌کند. بنابراین، هرگاه طرف مقابل به‌صورت واقعی و صادقانه به صلح روی آورد، ادامه جنگ با منطق قرآنی سازگار نیست. با این حال، مفهوم «جَنَحُوا لِلسَّلْمِ» ناظر به گرایش حقیقی به صلح است، نه اقدامی فریبکارانه برای تجدید قوا یا نقض عهد؛ ازاین‌رو، این آیه باید در کنار آیاتی که بر ضرورت هوشیاری در برابر دشمنان پیمان‌شکن تأکید دارند، تفسیر شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۹، ص ۱۶۳).

سوره ممتحنه نشان می‌دهد که قرآن، نیکی و عدالت با غیرمتجاوزان را می‌پذیرد، اما وابستگی به کسانی را که در جنگ، اخراج و دشمنی فعال‌اند، منع می‌کند (ممتحنه، ۸-۹). این تفکیک، برای سیاست خارجی نیز الهام‌بخش است: اصل رابطه و گفت‌وگو نفی نمی‌شود؛ آنچه نفی می‌شود سلطه‌پذیری و ساده‌انگاری در برابر دشمن متجاوز است.

سیره پیامبر اسلامﷺ، نمود عینی همین اصول است. پیمان حدیبیه، از مهمترین نمونه‌های صلح سیاسی در صدر اسلام به شمار می‌آید. پیامبرﷺ در شرایطی این پیمان را پذیرفت که برخی از اصحاب، مفاد ظاهری آن را به زیان مسلمانان می‌دانستند؛ اما تحولات بعدی نشان داد که این صلح، زمینه کاهش تنش، جلوگیری از خون‌ریزی و فراهم‌شدن فرصت گسترش دعوت اسلامی را ایجاد کرد. ازاین‌رو، صلح حدیبیه را می‌توان نمونه‌ای از ترجیح صلح مبتنی بر مصلحت و آینده‌نگری بر ادامه درگیری نظامی دانست (ابن هشام، ۱۴۱۱ق، ج۲، صص ۳۰۸ و ۳۲۲؛ واقدی، ۱۹۶۶، ج۲، صص ۵۸۸–۶۱۹).

این تجربه نشان می‌دهد که پذیرش صلح، اگر با تشخیص عقلانی، عزت و مصلحت عمومی همراه باشد، نه نشانه ضعف است و نه خلاف منطق دینی. با این حال، همین سیره در برابر نقض عهد و خیانت، منفعل نبود. بنابراین، صلح نبوی، صلحی آمیخته با وفای به عهد، هوشیاری سیاسی و دفاع از جامعه بود.

در نهج‌البلاغه نیز، رابطه صلح و احتیاط سیاسی با ظرافت خاصی بیان شده است. امام علی علیه‌السلام در نامه به مالک اشتر می‌نویسد که صلحی را که دشمن پیشنهاد کند و رضای خدا در آن باشد، رد نکند؛ زیرا صلح موجب آسایش سپاهیان، آرامش مردم و امنیت سرزمین می‌شود. اما بلافاصله هشدار می‌دهد که پس از صلح، باید از دشمن سخت برحذر بود، زیرا چه بسا نزدیک‌شدن دشمن برای غافلگیری باشد (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳). این بیان، هم ارزش صلح را نشان می‌دهد و هم خطر ساده‌انگاری در برابر دشمن متجاوز یا پیمان‌شکن را. به بیان دیگر، اگرچه اسلام اصل صلح را ارزشمند می‌داند و در صورت گرایش واقعی طرف مقابل به صلح، پذیرش آن را توصیه می‌کند، اما این امر به معنای کنار گذاشتن هوشیاری و توان دفاعی نیست. در منطق اسلامی، صلح باید همراه با آگاهی، احتیاط و آمادگی برای مقابله با نقض عهد یا فریب احتمالی دشمن باشد. ازاین‌رو، حتی در شرایط صلح نیز حفظ قدرت دفاعی و آمادگی بازدارنده ضروری است؛ زیرا ممکن است دشمن در شرایط ضعف، پیشنهاد صلح را تنها به‌عنوان فرصتی برای تجدید قوا، سازماندهی مجدد و فراهم کردن زمینه اقدام خصمانه آینده مطرح کند؛ بنابراین، حفظ توان دفاعی در دوران صلح، نه نشانه بی‌اعتمادی به اصل صلح، بلکه لازمه صیانت از امنیت و جلوگیری از غافلگیری است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶، ص ۳۰۹).

فقه اسلامی نیز جنگ و صلح را اموری بی‌قاعده و فاقد ضابطه نمی‌داند. در سنت فقهی اسلامی، مباحثی مانند مشروعیت توسل به جنگ، شرایط صلح و آتش‌بس، امان، وفای به عهد، محدودیت‌های رفتاری در مخاصمات و حمایت از غیرمقاتلان مورد توجه قرار گرفته است. مطالعات جدید در حوزه حقوق جنگ اسلامی نشان می‌دهد که فقیهان مسلمان از دوره‌های نخست، تلاش کرده‌اند آغاز جنگ، شیوه رفتار

در جریان مخاصمه و پایان دادن به درگیری را تابع قواعد حقوقی و اخلاقی قرار دهند (Al-Dawoody, 2011, pp. 71–105; 107–146).

هرچند این متون در بستر تاریخی خاص خود نوشته شده‌اند و باید با توجه به شرایط تاریخی زمانه خود تحلیل شوند، اصل وجود قواعد و محدودیت‌های اخلاقی و حقوقی برای جنگ در سنت فقهی شیعه روشن است. در منابع روایی و فقهی شیعه، بر رعایت حدود جنگ، منع کشتن زنان و افراد غیرمقاتل، پرهیز از غدر و خیانت، ضرورت رعایت امان و پایبندی به تعهدات تأکید شده است (حر عاملی، ۱۴۱۶ق، ج۱۵، صص ۶۳–۷۰، ۹۱–۹۳).

از منظر فقه سیاسی، استقلال و عزت جامعه اسلامی نیز از مبانی مهم مقاومت به شمار می‌آید. قاعده نفی سبیل، که از آیه «لَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۱) استنباط شده است، بر این اصل تأکید دارد که در نظام حقوقی اسلام نباید زمینه‌ای برای سلطه و برتری بیگانگان بر جامعه اسلامی فراهم شود. بر همین اساس، فقهای شیعه این قاعده را در بسیاری از ابواب فقهی برای نفی روابط و موقعیت‌هایی که به سلطه غیرمسلمانان بر مسلمانان بینجامد، مورد استناد قرار داده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج۱، صص ۲۱۲–۲۲۰). در دوره معاصر، با گسترش استعمار، وابستگی اقتصادی، نفوذ امنیتی و جنگ‌های نامتقارن، این قاعده معنایی فراتر از روابط فردی پیدا کرده است. استقلال به معنای انزوا نیست. جامعه دینی می‌تواند با جهان تعامل کند، پیمان ببندد و گفت‌وگو کند، اما نباید رابطه‌ای را بپذیرد که نتیجه آن سلطه، تحقیر یا از دست‌رفتن اراده سیاسی باشد.

صلح و جنگ در سنت مسیحی و فلسفه سیاسی غرب

در سنت مسیحی و فلسفه سیاسی غرب نیز نظریه جنگ عادلانه، دغدغه تنظیم اخلاقی و حقوقی جنگ را دنبال کرده است. آگوستین جنگ را مطلوب ذاتی نمی‌دانست، اما در جهانی آمیخته با ظلم و بی‌عدالتی، دفاع از بی‌گناهان و بازگرداندن نظم عادلانه را در برخی شرایط اجتناب‌ناپذیر تلقی می‌کرد (Augustine, 1998, pp. 47–54).

آکویناس نیز برای تحقق جنگ عادلانه سه شرط اساسیِ اقتدار مشروع، علت عادلانه

و نیت درست را مطرح کرد (Aquinas, 1920, II-II, q.40, a.1) .

در دوران جدید، متفکرانی مانند Johnson، Walzer، Orend و McMahan این چارچوب را توسعه داده و معیارهایی همچون ضرورت، تناسب، آخرین راه‌حل بودن، تفکیک میان نظامیان و غیرنظامیان و امکان موفقیت معقول را برای ارزیابی مشروعیت جنگ مطرح کرده‌اند (Johnson, 1981, pp. 27–48; Walzer, 2015, pp. 51–73; Orend, 2013, pp. 31–55; McMahan, 2009, pp. 18–35).

اهمیت این نظریه برای بحث حاضر در آن است که حتی در سنت‌های غیر اسلامی نیز دفاع در برابر تجاوز می‌تواند مشروع تلقی شود؛ بااین‌حال، دفاع مشروع هرگز به معنای آزادی نامحدود در استفاده از خشونت نیست. حقوق بین‌الملل معاصر نیز، با وجود چالش‌های اجرایی و انتقادهایی درباره اجرای گزینشی قواعد آن، استفاده از زور و توسل به دفاع مشروع را تابع محدودیت‌های حقوقی می‌داند. منشور ملل متحد در ماده ۲ بند ۴، تهدید یا توسل به زور علیه تمامیت ارضی یا استقلال سیاسی دولت‌ها را منع می‌کند و در ماده ۵۱، حق ذاتی دفاع مشروع فردی یا جمعی را در صورت وقوع حمله مسلحانه به رسمیت می‌شناسد (منشور ملل متحد، ۱۹۴۵، ماده ۲ بند ۴ و ماده ۵۱). دیوان بین‌المللی دادگستری نیز در قضیه فعالیت‌های نظامی و شبه‌نظامی در داخل و علیه نیکاراگوئه (نیکاراگوئه علیه ایالات متحده آمریکا)، بر شرایط عرفی دفاع مشروع، از جمله ضرورت و تناسب، تأکید کرده است (دیوان بین‌المللی دادگستری، ۱۹۸۶، بندهای ۱۷۶–۱۹۴). همچنین در قضیه سکوهای نفتی (جمهوری اسلامی ایران علیه ایالات متحده آمریکا)، دیوان ضرورت احراز وقوع حمله مسلحانه و رعایت الزامات دفاع مشروع را مورد بررسی قرار داده است (دیوان بین‌المللی دادگستری، ۲۰۰۳، بندهای ۵۱–۷۸). بنابراین، حتی در نظام حقوقی سکولار بین‌المللی نیز استفاده از زور و ادعای دفاع مشروع، امری مطلق و یک‌جانبه نیست، بلکه باید در چارچوب معیارهای حقوقی ارزیابی شود. حقوق بین‌الملل بشردوستانه نیز رفتار طرف‌های درگیر در جنگ را محدود می‌کند. کنوانسیون‌های چهارگانه ژنو ۱۹۴۹ و پروتکل الحاقی اول ۱۹۷۷، حمایت از غیرنظامیان، مجروحان، بیماران، اسیران جنگی و اشخاصی را که در مخاصمه شرکت ندارند، مقرر کرده‌اند (کنوانسیون‌های ژنو، ۱۹۴۹؛ پروتکل الحاقی اول، ۱۹۷۷، مواد ۴۸، ۵۱ و ۷۵).

همچنین، قاعده عرفی تفکیک به‌عنوان یکی از اصول بنیادین حقوق بین‌الملل بشردوستانه مقرر می‌کند که طرف‌های مخاصمه باید همواره میان غیرنظامیان و رزمندگان و نیز میان اهداف غیرنظامی و اهداف نظامی تمایز قائل شوند و حملات خود را فقط متوجه اهداف نظامی کنند (کمیته بین‌المللی صلی سرخ، ۲۰۰۵، قاعده ۱)؛ بنابراین، هرگونه دفاع در برابر تهدید یا حمله، چه از منظر دینی و چه از منظر حقوق بین‌الملل، تنها در صورتی می‌تواند واجد مشروعیت اخلاقی و حقوقی باشد که همراه با رعایت محدودیت‌های انسانی و قواعد حاکم بر رفتار در جنگ باشد.

علل بی‌اعتمادی ایران به آمریکا؛ از برجام تا حملات نظامی اخیر

بی‌اعتمادی ایران به ایالات متحده آمریکا را نمی‌توان تنها به‌عنوان یک احساس سیاسی یا نگرشی ایدئولوژیک تحلیل کرد؛ بلکه این بی‌اعتمادی حاصل مجموعه‌ای از تجربه‌های تاریخی، سیاسی و امنیتی است که در حافظه روابط دو کشور شکل گرفته است. کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ و نقش ایالات متحده و بریتانیا در سرنگونی دولت محمد مصدق، یکی از مهمترین رخدادهایی است که در تحلیل تاریخی روابط ایران و آمریکا مورد توجه قرار گرفته است. این رخداد، در نگاه بسیاری از پژوهشگران، نقطه عطفی در شکل‌گیری بدبینی تاریخی نسبت به سیاست‌های آمریکا در ایران محسوب می‌شود (آبراهامیان، ۱۳۹۵، صص ۱۴۹–۲۰۴). پس از انقلاب اسلامی نیز عواملی مانند اختلافات سیاسی، تحریم‌های اقتصادی، مناقشات امنیتی و تنش‌های منطقه‌ای، به استمرار این بی‌اعتمادی کمک کرده‌اند.

در دوره معاصر، دو عامل در تشدید این بی‌اعتمادی اهمیت ویژه‌ای یافته‌اند، خروج ایالات متحده از برنامه جامع اقدام مشترک (برجام) و استمرار اختلافات امنیتی میان ایران و آمریکا. این دو عامل، بی‌اعتمادی موجود را از سطح یک تجربه تاریخی به سطح یک تجربه نزدیک و عینی‌تر منتقل کرده‌اند.

برجام توافقی چندجانبه میان جمهوری اسلامی ایران و گروه ۵+۱ بود که در سال ۲۰۱۵ به دست آمد و اجرای آن با قطعنامه ۲۲۳۱ شورای امنیت سازمان ملل متحد

مـورد تأییـد قـرار گرفـت (United Nations Security Council, 2015, Resolution 2231). خـروج ایالات متحده از این توافق در سال ۲۰۱۸ و بازگشت تحریم‌هـای مـرتبط، از نگـاه ایـران نشانه‌ای از کاهش قابلیـت اتکـای تعهـدات آمریکـا در توافق‌هـای بین‌المللـی تلقـی شـد (White House, 2018).

در حقوق بین‌الملل، وقوع حمله مسلحانه علیه یک دولت می‌تواند زمینه اعمـال حـق دفاع مشروع را مطابق ماده ۵۱ منشور ملل متحد فراهم کند؛ البته این حق مطلـق نیسـت و باید با معیارهایی مانند ضرورت و تناسب همراه باشد (United Nations Charter, 1945, Art. 51). دیوان بین‌المللی دادگستری در قضیه فعالیت‌هـای نظـامی و شـبه‌نظامی در داخـل و علیـه نیکاراگوئه (نیکاراگوئه علیه ایالات متحده آمریکا) بر شرایط عرفی دفاع مشروع تأکیـد کرده است (ICJ, 1986, paras. 176–194).

تحریم‌های اقتصادی نیز از عوامل مهم در تحلیـل بی‌اعتمـادی سیاسـی میـان ایـران و آمریکا به شمار می‌روند. اگرچه تحریم‌ها در روابط بین‌الملل به‌عنوان ابزار فشار سیاسـی مورد استفاده قرار می‌گیرند، اما هنگامی کـه آثـار گسـترده‌ای بـر زنـدگی غیرنظامیـان و حقوق بنیادین انسان‌ها داشته باشند، با انتقادهـای جـدی حقـوق بشـری مواجـه می‌شـوند (Doxey, 1996, pp. 1–20).

با وجود این، نقد صلح تحمیلی نباید به معنای نفی اصل مـذاکره و گفـت‌وگو باشـد. در سنت اسلامی، پیمان، امان، هدنه و صلح جایگاه شناخته‌شده‌ای دارنـد. پیمـان حدیبیـه در سیره پیامبر اسلام ﷺ نمونه‌ای از پذیرش مذاکره و صلح بـرای دسـتیابی بـه مصـلحتی بزرگ‌تر است (ابن هشام، ۱۴۱۱ق، ج۲، صص ۳۱۶–۳۲۲).

از منظر نظریه جنگ عادلانه نیز، صلح زمانی پایدار و اخلاقاً معتبر است که صـرفاً بـه توقف خشونت محدود نشود، بلکه بـا عـدالت و رعایـت حقـوق مشـروع طـرفین همـراه باشـد. در ایـن چـارچوب، متفکرانـی ماننـد والـزر، اورنـد و مک‌ماهـان بـر معیارهـایی مانند علت عادلانه، ضرورت، تناسـب و محـدودیت در اسـتفاده از زور تأکیـد کرده‌انـد (Walzer, 2015, pp. 51–73; Orend, 2013, pp. 31–55; McMahan, 2009, pp. 18–35).

در نهایت، عدالت داخلی نیز نقشـی اساسـی در قـدرت و مشـروعیت مقاومـت دارد.

مقاومت در برابر فشار خارجی بدون تقویت عدالت داخلی، اعتماد عمومی و مشروعیت سیاسی پایدار نخواهد داشت. نهج‌البلاغه نشان می‌دهد که حکومت بدون عدالت، حتی در شرایط رویارویی با دشمن خارجی، از درون آسیب‌پذیر خواهد شد. امام علی علیه‌السلام در نامه ۵۳ نهج‌البلاغه به مالک اشتر، بر عدالت قضایی، رعایت حقوق مردم، پرهیز از استبداد و مسئولیت اخلاقی حاکم تأکید می‌کند.

بنابراین، حقانیت مقاومت صرفاً به توانایی دفاع در برابر تهدید خارجی وابسته نیست، بلکه به رعایت عدالت، صداقت در روایت، احترام به حقوق انسان‌ها و ایجاد نظم سیاسی عادلانه نیز ارتباط دارد. مقاومت زمانی می‌تواند از مشروعیت اخلاقی برخوردار باشد که هم‌زمان با دفاع از استقلال و امنیت، اصول عدالت و کرامت انسانی را نیز حفظ کند.

حدود اخلاقی مقاومت مشروع

دفاع از مقاومت مشروع، بدون تعیین حدود و ضوابط آن، می‌تواند به سوءبرداشت و توجیه رفتارهای غیرقابل دفاع بینجامد. همان‌گونه که صلح تحمیلی و ناعادلانه قابل نقد است، مقاومت بی‌ضابطه نیز فاقد مشروعیت اخلاقی خواهد بود. قرآن کریم در کنار به رسمیت شناختن حق دفاع، از تجاوز و تعدی نهی می‌کند: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا» (بقره، ۱۹۰). هم‌زمانی پذیرش دفاع و منع تجاوز نشان می‌دهد که مقاومت در منطق اسلامی، حتی در برابر ظلم و تجاوز، تابع محدودیت‌های اخلاقی و انسانی است. بر این اساس، مهمترین حدود مقاومت مشروع را می‌توان در اصولی مانند علت عادلانه، نیت درست، ضرورت، تناسب، تفکیک میان نظامیان و غیرنظامیان، وفای به عهد، آمادگی برای صلح واقعی، صداقت در روایت و عدالت داخلی خلاصه کرد.

نخستین شرط مقاومت مشروع، وجود علت عادلانه است. مقاومت زمانی می‌تواند از مشروعیت اخلاقی برخوردار باشد که در برابر تجاوز، اشغال، تهدید جدی، سلب استقلال یا دفاع از حقوق پایمال‌شده انسان‌ها صورت گیرد. در مقابل، اگر هدف مقاومت توسعه‌طلبی، انتقام‌گیری، تحمیل عقیده، کسب قدرت سیاسی یا پوشاندن

ضعف‌ها و بی‌عدالتی‌های داخلی باشد، مشروعیت آن از منظر دینی و اخلاقی با تردید مواجه خواهد شد. در اندیشه اسلامی، مفهوم جهاد در معنای قابل دفاع خود با دفاع از حق، مقابله با تجاوز و حمایت از حقوق مشروع پیوند دارد، نه با کشورگشایی و تحمیل عقیده (مطهری، ۱۳۷۹، صص ۳۵–۳۹). در نظریه جنگ عادلانه نیز، علت عادلانه (Just Cause) یکی از بنیادی‌ترین شروط مشروعیت جنگ به شمار می‌رود. آکویناس وجود علت عادلانه را در کنار اقتدار مشروع و نیت درست از شروط جنگ عادلانه می‌داند (Aquinas, 1920, II-II, q.40, a.1). در دوران جدید نیز، جانسون و اورند بر این نکته تأکید دارند که توسل به زور تنها زمانی می‌تواند از مشروعیت اخلاقی برخوردار باشد که هدف آن دفع بی‌عدالتی جدی و بازگرداندن نظمی عادلانه باشد (Johnson, 1981, pp. 27–48; Orend, 2013, pp. 31–55).

در این چارچوب، نیت درست نیز از عناصر اساسی مقاومت مشروع است. مقاومت، حتی در صورت برخورداری از علت عادلانه، نباید به ابزاری برای انتقام‌گیری، نفرت‌پراکنی، تحقیر طرف مقابل یا دستیابی به اهداف سیاسی نامرتبط تبدیل شود. هدف باید دفع تجاوز، حمایت از مردم، بازگرداندن حقوق نقض‌شده و فراهم کردن زمینه صلح عادلانه باشد. از همین رو، تناسب میان هدف و روش‌های مقاومت اهمیت اساسی دارد و اقدامات فراتر از ضرورت، مشروعیت اخلاقی مقاومت را تضعیف می‌کند.

اصل ضرورت و تناسب نیز اقتضا می‌کند که استفاده از زور تنها در حدی صورت گیرد که برای دفع تهدید و تحقق هدف مشروع ضرورت دارد. در حقوق بین‌الملل نیز دفاع مشروع حقی مطلق و نامحدود نیست و باید با الزامات ضرورت و تناسب همراه باشد (United Nations Charter, 1945, Art. 51; ICJ, 1986, paras. 176–194).

بنابراین، حتی هنگامی که اصل دفاع مشروع پذیرفته شده باشد، روش‌های مورد استفاده در مقاومت همچنان باید تحت ارزیابی اخلاقی و حقوقی قرار گیرند.

از دیگر حدود اساسی، تفکیک میان نظامیان و غیرنظامیان است. حقوق بین‌الملل بشردوستانه بر ضرورت تمایز میان اهداف نظامی و جمعیت غیرنظامی تأکید می‌کند و

حملات علیه غیرنظامیان و اهداف غیرنظامی را منع می‌نماید (ICRC, 2005, Rule 1). از منظر اخلاق دینی نیز، دفاع مشروع نمی‌تواند مجوز رفتار بی‌ضابطه با انسان‌های غیرمقاتل باشد. در نتیجه، مشروعیت هدف دفاعی، هرگز به‌تنهایی برای مشروعیت همه روش‌های به‌کاررفته کافی نیست.

وفای به عهد و رعایت تعهدات نیز حد مهم دیگری برای مقاومت مشروع است. در منطق اسلامی، حتی در شرایط خصومت، عهدشکنی و خیانت فی‌نفسه پذیرفته نیست و نقض عهد طرف مقابل نیز مجوز نقض بی‌قیدوشرط همه تعهدات محسوب نمی‌شود. ازاین‌رو، مقاومت باید میان ضرورت مقابله با نقض عهد و اصل وفاداری به تعهدات مشروع توازن برقرار کند.

همچنین، آمادگی برای صلح واقعی با مقاومت مشروع تعارض ندارد. قرآن کریم می‌فرماید: «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا» (انفال، ۶۱)؛ بنابراین، مقاومت نباید به هدفی مستقل از صلح تبدیل شود؛ بلکه هدف نهایی آن باید فراهم کردن شرایطی باشد که امکان دستیابی به صلح عادلانه و پایدار را فراهم کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۹، ص ۱۶۳).

در نهایت، صداقت در روایت و عدالت داخلی از شروط مهم پایداری مشروعیت مقاومت است. مقاومت اخلاقی نمی‌تواند بر دروغ، اغراق، نفرت‌پراکنی یا پنهان کردن رنج غیرنظامیان استوار باشد. همچنین، جامعه‌ای که خود را در برابر فشار خارجی مقاوم می‌داند، برای حفظ مشروعیت این مقاومت باید در داخل نیز به عدالت، پاسخ‌گویی، مبارزه با فساد و رعایت حقوق شهروندان پایبند باشد. بر این اساس، مقاومت مشروع نه جنگ‌طلبی است و نه صلح‌طلبی منفعلانه؛ بلکه کنشی محدود، هدفمند و اخلاقاً مسئولانه برای دفاع از حق، دفع تجاوز و دستیابی به صلح عادلانه است.

تحلیل نهایی؛ حقانیت ایران در مطالبه صلح عادلانه

در شرایط کنونی، استدلال درباره حقانیت مواضع ایران را می‌توان در چند محور حقوقی، اخلاقی و سیاسی تبیین کرد. نخست، ایران از منظر حقوق بین‌الملل، همانند هر دولت دیگری، از حق حاکمیت، تمامیت ارضی و دفاع مشروع برخوردار است. منشور

ملل متحد در ماده ۲ بند ۴، تهدید یا توسل به زور علیه تمامیت ارضی یا استقلال سیاسی دولت‌ها را منع می‌کند و ماده ۵۱ نیز در صورت وقوع حمله مسلحانه، حق ذاتی دفاع مشروع فردی یا جمعی را به رسمیت می‌شناسد (منشور ملل متحد، ۱۹۴۵، ماده ۲ بند ۴ و ماده ۵۱). این قواعد اختصاصی به قدرت‌های بزرگ ندارند و بر همه دولت‌های عضو حاکم‌اند. بااین‌حال، اعمال حق دفاع مشروع مطلق و نامحدود نیست و باید در چارچوب الزامات حقوق بین‌الملل، از جمله ضرورت و تناسب، صورت گیرد.

اگر یک دولت با حمله مسلحانه مواجه شود، اصل دفاع از خود از حیث حقوق بین‌الملل قابل طرح است؛ اما مشروعیت هر اقدام مشخص باید به‌طور مستقل و با توجه به اوضاع و احوال همان مورد ارزیابی شود. دیوان بین‌المللی دادگستری در قضیه «فعالیت‌های نظامی و شبه‌نظامی در داخل و علیه نیکاراگوئه (نیکاراگوئه علیه ایالات متحده آمریکا)» بر شرایط عرفی دفاع مشروع تأکید کرد و در قضیه «سکوهای نفتی (جمهوری اسلامی ایران علیه ایالات متحده آمریکا)» نیز ضرورت احراز حمله مسلحانه و رعایت الزامات دفاع مشروع را بررسی نمود (دیوان بین‌المللی دادگستری، ۱۹۸۶، بندهای ۱۷۶–۱۹۴؛ دیوان بین‌المللی دادگستری، ۲۰۰۳، بندهای ۵۱–۷۸).

دوم، ایران می‌تواند خروج ایالات متحده از برنامه جامع اقدام مشترک (برجام) را یکی از عوامل مؤثر در شکل‌گیری بی‌اعتمادی سیاسی خود بداند. برجام در سال ۲۰۱۵ میان ایران و گروه ۵+۱ شکل گرفت و شورای امنیت سازمان ملل متحد آن را در قطعنامه ۲۲۳۱ تأیید کرد (شورای امنیت سازمان ملل متحد، ۲۰۱۵، قطعنامه ۲۲۳۱). دولت ایالات متحده در ۸ مه ۲۰۱۸ پایان مشارکت خود در برجام را اعلام و روند بازاعمال تحریم‌های مرتبط را آغاز کرد (White House, 2018). ازاین‌رو، تجربه برجام می‌تواند مبنایی برای مطالبه تضمین‌های بیشتر در توافق‌های آینده باشد. این مطالبه را می‌توان واکنشی به مسئله اعتماد و ضمانت اجرای تعهدات دانست، نه لزوماً مخالفت با اصل مذاکره.

در عین حال، از نظر دقت حقوقی باید میان برجام و یک معاهده بین‌المللی کلاسیک تمایز گذاشت؛ بنابراین، مناسب‌تر است گفته شود که ایالات متحده از

مشارکت خود در یک توافق چندجانبه خارج شد و سپس تحریم‌های مرتبط را بازگرداند؛ نه اینکه خروج از برجام را عیناً معادل خروج از یک معاهده دوجانبه یا چندجانبه سنتی تلقی کنیم. قطعنامه ۲۲۳۱ شورای امنیت نیز جایگاه حقوقی مستقلی دارد و شورای امنیت در آن، برجام را تأیید کرده است (شورای امنیت سازمان ملل متحد، ۲۰۱۵).

سوم، استمرار مناقشات امنیتی و نظامی در منطقه، مسئله دفاع و بازدارندگی را برای ایران برجسته کرده است. در صورت وقوع حمله مسلحانه، ماده ۵۱ منشور ملل متحد حق دفاع مشروع را به رسمیت می‌شناسد؛ اما اعمال این حق باید با ضرورت و تناسب و نیز قواعد حقوق بین‌الملل بشردوستانه همراه باشد (منشور ملل متحد، ۱۹۴۵، ماده ۵۱؛ دیوان بین‌المللی دادگستری، ۱۹۸۶، بندهای ۱۷۶–۱۹۴). بنابراین، حفظ ظرفیت دفاعی را می‌توان از منظر امنیت ملی قابل فهم دانست، مشروط بر آنکه کاربرد زور تابع قواعد تفکیک میان نظامیان و غیرنظامیان و دیگر محدودیت‌های حقوق بشردوستانه باشد.

چهارم، تحریم‌های اقتصادی نیز در تحلیل بی‌اعتمادی ایران جایگاه مهمی دارند. تحریم‌ها در روابط بین‌الملل ابزاری برای اعمال فشار اقتصادی و سیاسی محسوب می‌شوند، اما آثار انسانی آنها نیز باید مورد توجه قرار گیرد. هنگامی که محدودیت‌های اقتصادی دسترسی مردم به دارو، درمان، غذا، اشتغال، تجارت یا سایر نیازهای اساسی را به‌طور جدی تحت تأثیر قرار دهند، ارزیابی آنها صرفاً در سطح کارآمدی سیاسی کافی نیست و باید از منظر حقوق بشر و اخلاق نیز بررسی شوند (Doxey, 1996, pp. 1–20). از منظر اخلاق دینی نیز، تحمیل رنج بر افراد بی‌گناه با اصل عدالت و نهی از ظلم ناسازگار است (مائده، ۸؛ نساء، ۱۳۵).

پنجم، حقانیت مطالبه ایران نباید به معنای صدور حکم مطلق درباره همه سیاست‌ها و اقدامات آن تلقی شود. ادعای مورد نظر، محدود به حقانیت برخی مطالبات و اصول مورد استناد ایران است؛ از جمله مطالبه امنیت متقابل، احترام به حاکمیت ملی، کاهش فشارهای اقتصادی زیان‌بار، تضمین معتبر در توافق‌های آینده و مخالفت با استفاده یک‌جانبه از زور. چنین صورت‌بندی‌ای، پژوهش را از دفاع احساسی و مطلق دور کرده و آن را به ارزیابی قابل سنجش حقوقی و اخلاقی نزدیک‌تر می‌سازد.

ازاین‌رو، راهبرد مطلوب در چارچوب این تحلیل، نه جنگ‌طلبی است و نه تسلیم، بلکه مقاومت عقلانی در جهت دستیابی به صلح عادلانه است. چنین مقاومتی باید از نظر حقوقی بر حاکمیت دولت‌ها، منع تجاوز، حق دفاع مشروع و اصل وفای به تعهدات استوار باشد؛ از نظر اخلاقی، جان و کرامت غیرنظامیان و محدودیت‌های جنگ را محترم بشمارد؛ از نظر سیاسی، بر حمایت و اعتماد عمومی تکیه کند؛ و از نظر دیپلماتیک، امکان مذاکره و صلح واقعی را از بین نبرد.

از منظر حقوق بین‌الملل نیز اصل برابری حاکمیت دولت‌ها اهمیت اساسی دارد. منشور ملل متحد دولت‌ها را بر مبنای اصل برابری حاکمیتی اعضا شناسایی می‌کند و هیچ دولتی صرفاً به دلیل قدرت اقتصادی یا نظامی خود از حقوق بیشتری برای امنیت یا توسل به زور برخوردار نیست (منشور ملل متحد، ۱۹۴۵، ماده ۲). در نتیجه، ایران می‌تواند استدلال کند که امنیت آن نیز باید همانند امنیت سایر دولت‌ها مورد احترام قرار گیرد؛ هرچند این استدلال زمانی از استحکام حقوقی بیشتری برخوردار خواهد بود که با تعهد متقابل ایران به رعایت قواعد حقوق بین‌الملل و مسئولیت‌پذیری در اعمال قدرت همراه باشد.

از منظر الهیات اسلامی نیز، دفاع از استقلال و نفی سلطه را می‌توان در پیوند با قاعده نفی سبیل، اصل عزت و حمایت از مظلوم تحلیل کرد. جامعه دینی نباید در وضعیتی قرار گیرد که تصمیم‌های اساسی آن درباره امنیت و سیاست خارجی به اراده قدرتی بیرونی وابسته شود. در عین حال، عزت در اندیشه اسلامی صرفاً به قدرت نظامی فروکاسته نمی‌شود، بلکه با عدالت داخلی، رعایت حقوق مردم، وفای به عهد و انصاف در داوری نیز پیوند دارد. بنابراین، اثبات پایدار حقانیت مقاومت مستلزم آن است که مقاومت خارجی با عدالت داخلی و مسئولیت‌پذیری سیاسی همراه شود.

در نتیجه، می‌توان حقانیت ایران در مطالبه صلح عادلانه را بر سه معیار استوار کرد: معیار نخست، حقوقی است که بر حاکمیت دولت‌ها، منع تهدید و توسل به زور، حق دفاع مشروع و رعایت تعهدات بین‌المللی تأکید دارد؛ معیار دوم، دینی است که بر عدالت، نفی سلطه، حمایت از مظلوم و پرهیز از تعدی استوار است؛ و معیار سوم،

سیاسی ـ اخلاقی است که تجربه بی‌اعتمادی، خروج آمریکا از برجام، تحریم‌ها و مناقشات امنیتی را در شکل‌گیری موضع ایران دخیل می‌داند. جمع این سه معیار نشان می‌دهد که مخالفت با صلح تحمیلی را نباید مخالفت با اصل صلح تلقی کرد؛ بلکه می‌توان آن را مطالبه صلحی دانست که در آن امنیت، استقلال، کرامت و حقوق ملت ایران در کنار حقوق سایر طرف‌ها به رسمیت شناخته شود.

نتیجه‌گیری

بحث صلح و جنگ در ادیان الهی، اگر به شعارهای کلی فروکاسته شود، نمی‌تواند راهنمای شرایط پیچیده امروز باشد. جهان معاصر، جهانی است که در آن واژه‌هایی مانند صلح، امنیت، حقوق بشر و نظم بین‌الملل، گاه در خدمت سیاست‌هایی قرار می‌گیرند که خود محل پرسش اخلاقی‌اند. قدرتی که از تهدید نظامی، تحریم اقتصادی، عملیات مخفی، حمایت از اشغال یا فشار سیاسی بهره می‌برد، ممکن است در همان حال، خود را مدافع صلح معرفی کند. ازاین‌رو، داوری دینی و علمی نباید فقط به نام‌ها و ادعاها توجه کند؛ باید ساختار رفتارها، پیامدها و نسبت آنها با عدالت، کرامت و امنیت واقعی انسان‌ها را بسنجد.

مقاله نشان داد که در قرآن کریم، صلح از عدالت جدا نیست. قرآن به اصلاح، وفای به عهد، نیکی با غیرمتجاوزان، پذیرش صلح واقعی و پرهیز از تعدی دعوت می‌کند، اما در برابر ظلم، اخراج، تجاوز و حمایت از مستضعفان، دفاع را به رسمیت می‌شناسد. بنابراین، منطق قرآنی نه با خشونت‌گرایی افراطی سازگار است و نه با تسلیم منفعلانه. در سیره پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله، صلح حدیبیه نشان می‌دهد که صلح عزتمندانه می‌تواند راهبردی دینی و عقلانی باشد. در نهج‌البلاغه، توصیه امام علی علیه‌السلام به پذیرش صلح رضایت‌بخش همراه با هشدار نسبت به فریب دشمن، نشان می‌دهد که صلح باید با هوشیاری سیاسی همراه باشد. فقه اسلامی و نظریه جنگ عادلانه نیز هر دو نشان می‌دهند که دفاع در برابر ظلم می‌تواند مشروع باشد، اما رفتار در جنگ باید به عدالت، ضرورت، تناسب و حفظ جان بی‌گناهان محدود شود.

در رابطه با شرایط ایران، آمریکا و اسرائیل، مقاله نتیجه گرفت که صلح مطلوب نمی‌تواند امنیت آمریکا و اسرائیل را مطلق و امنیت ایران را مشروط و وابسته به اراده آنان سازد. خروج آمریکا از برجام، بازگشت تحریم‌ها، حملات نظامی سال‌های اخیر و تداوم سیاست فشار، دلایل مهمی برای بی‌اعتمادی ایران و مطالبه تضمین واقعی در هر روند صلح یا مذاکره است. اگر صلح به معنای ترک تهدید، رفع تحریم‌های آسیب‌زا، احترام به استقلال، پذیرش حق دفاع، پایان اشغال و امنیت متقابل باشد، با منطق دینی و حقوقی سازگار است. اما اگر صلح به معنای تسلیم، خلع قدرت دفاعی، پذیرش نظم سلطه، نادیده‌گرفتن حقوق مردم لبنان و فلسطین و تداوم فشار یک‌جانبه باشد، نمی‌توان آن را صلح عادلانه دانست. چنین وضعی، صلح تحمیلی است؛ صلحی که شاید تنش آشکار را کاهش دهد، اما بی‌عدالتی را پایدار می‌کند.

با این حال، مقاومت مشروع نیز بی‌حد نیست. مقاومت دینی باید با علت عادلانه، نیت درست، ضرورت، تناسب، تفکیک میان نظامیان و غیرنظامیان، وفای به عهد، آمادگی برای صلح واقعی، صداقت رسانه‌ای و عدالت داخلی همراه باشد. اگر مقاومت از این حدود عبور کند، از مشروعیت اخلاقی خود فاصله می‌گیرد؛ بنابراین، راه درست نه صلح‌طلبی منفعلانه است و نه جنگ‌طلبی هیجانی؛ بلکه مقاومت عقلانی، اخلاقی و مردمی برای دستیابی به صلح عادلانه است.

در نهایت، حقانیت ایران در این منازعه، زمانی روشن و قابل دفاع است که در قالب چند اصل بیان شود: حق دفاع در برابر حمله و تهدید، حق بی‌اعتمادی پس از نقض عهد، حق مخالفت با تحریم‌های آسیب‌زا، حق مطالبه امنیت متقابل، حق نقد اشغال و سلطه، و حق پافشاری بر صلحی که عزت و کرامت ملت را حفظ کند. این حقانیت نه به معنای نفی نقد درونی است و نه به معنای مجوز خشونت بی‌قاعده؛ بلکه به معنای آن است که ایران، در برابر صلح تحمیلی و امنیت یک‌طرفه، از پشتوانه‌ای دینی، اخلاقی و حقوقی برای مطالبه صلح عادلانه برخوردار است.

منابع

* نهج‌البلاغه (تصحیح صبحی صالح). بیروت: دارالکتاب اللبنانی.

ابن‌هشام، عبدالملک. (۱۴۱۱ق). السیرة النبویة. بیروت: دارالمعرفة.

آرشیو کاخ سفید. (۲۰۱۸، ۸ مه). اعلام پایان مشارکت ایالات متحده در برجام و بازگرداندن تحریم‌های رفع‌شده ذیل توافق.

پروتکل الحاقی اول. (۱۹۷۷). پروتکل الحاقی به کنوانسیون‌های ژنو درباره حمایت از قربانیان مخاصمات مسلحانه بین‌المللی.

جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۶). ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

جعفریان، رسول. (۱۳۸۱). تاریخ سیاسی اسلام. قم: دلیل ما.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). تفسیر تسنیم. قم: مرکز نشر اسراء.

حقگو، جواد؛ شکوهی، سعید. (۱۳۹۹). دوگانه صلح و عدالت در اندیشه رهبران انقلاب اسلامی و نئوگرامشین‌های روابط بین‌الملل. پژوهش‌های سیاست اسلامی، ۸(۱۷)، صص ۳۴۶-۳۱۷.

حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.

خدمت پژوهش پارلمان اروپا. (۲۰۱۸، ۱۸ مه). خروج آمریکا از توافق هسته‌ای ایران؛ گزارش «آنچه اندیشکده‌ها می‌اندیشند»، شماره PE۶۲۱٫۸۷۹.

دیوان بین‌المللی دادگستری. (۱۹۸۶). قضیه فعالیت‌های نظامی و شبه‌نظامی در نیکاراگوئه و علیه آن، رأی ماهوی.

دیوان بین‌المللی دادگستری. (۲۰۰۳). قضیه سکوهای نفتی؛ جمهوری اسلامی ایران علیه ایالات متحده آمریکا، رأی ماهوی.

دیوان بین‌المللی دادگستری. (۲۰۰۴). نظر مشورتی درباره آثار حقوقی ساخت دیوار در سرزمین اشغالی فلسطین.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). المفردات فی غریب القرآن. دمشق: دارالقلم.
رویترز. (۲۰۱۸، ۸ مه). ترامپ اعلام کرد آمریکا از توافق هسته‌ای ایران خارج می‌شود.
رویترز. (۲۰۲۶الف، ۲۸ فوریه). اسرائیل اعلام کرد حمله پیش‌دستانه‌ای علیه ایران آغاز کرده است.
رویترز. (۲۰۲۶ب، ۲۸ فوریه). مقام اسرائیلی: عملیات اسرائیل علیه ایران با آمریکا هماهنگ شده بود.
رویترز. (۲۰۲۶ج، ۵ ژوئن). مسائل مورد اختلاف آمریکا و ایران برای هرگونه توافق صلح.
سرخسی، محمد بن احمد. (۱۹۹۷). شرح کتاب السیر الکبیر. بیروت: دارالکتب العلمیة.
سبحانی، جعفر. (۱۳۷۴). فروغ ابدیت. قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.
شورای امنیت سازمان ملل متحد. (۲۰۱۵). قطعنامه ۲۲۳۱ درباره برنامه جامع اقدام مشترک؛ سند S/RES/۲۲۳۱، مصوب ۲۰ ژوئیه ۲۰۱۵.
شیبانی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). السیر الکبیر. بیروت: دارالکتب العلمیة.
شهیدی، سیدجعفر. (۱۳۸۳). تاریخ تحلیلی اسلام. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
ضیایی بیگدلی، محمدرضا. (۱۳۹۹). حقوق بین‌الملل عمومی. تهران: گنج دانش.
طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). الخلاف. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
فلسفی، هدایت‌الله. (۱۳۸۴). حقوق بین‌الملل معاهدات. تهران: نشر نو.
کمیته بین‌المللی صلیب سرخ. (۲۰۰۵). حقوق بین‌الملل بشردوستانه عرفی، جلد اول: قواعد. کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج.
کمیته بین‌المللی صلیب سرخ. (قاعده ۱). پایگاه حقوق بین‌الملل بشردوستانه عرفی؛ اصل تفکیک میان غیرنظامیان و رزمندگان.
کنوانسیون وین درباره حقوق معاهدات. (۱۹۶۹).

کنوانسیون‌های ژنو. (۱۹۴۹). کنوانسیون‌های چهارگانه ژنو.

محقق داماد، سیدمصطفی. (۱۳۸۵). قواعد فقه. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۱۱ق). القواعد الفقهیة. قم: مدرسة الإمام أمیرالمؤمنین علیه‌السلام.

مکارم شیرازی، ناصر، و همکاران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

ممتاز، جمشید. (۱۳۸۷). انطباق تحریم‌های اقتصادی شورای امنیت با حقوق بشر و حقوق بین‌الملل بشردوستانه. مطالعات حقوق خصوصی، ۳۸(۴)، ۳۴۱–۳۵۳.

ممتاز، جمشید؛ رنجبر، امیرحسین. (۱۳۹۰). حقوق بین‌المللی بشردوستانه. تهران: میزان.

ممتاز، جمشید؛ شایگان، فریده. (۱۳۹۷). حقوق بین‌الملل بشردوستانه در برابر چالش‌های مخاصمات مسلحانه عصر حاضر. تهران: شهر دانش.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۹). جهاد اسلامی. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۰). اسلام و نیازهای زمان. تهران: صدرا.

موسوی خراسانی، سیدمحمدحسن؛ ایروانی، جواد. (۱۳۹۸). موازنه آیات جهاد در قرآن با توسل به زور در حقوق بین‌الملل. پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، ۶(۲)، ۱۸۳–۲۰۸.

منشور ملل متحد. (۱۹۴۵). مواد ۲ بند ۴ و ۵۱.

نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

Augustine. (1998). The City of God against the Pagans. Translated and edited by R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press.

Aquinas, Thomas. (1920). Summa Theologiae. London: Burns, Oates & Washbourne.

Al-Dawoody, Ahmed. (2011). The Islamic Law of War: Justifications and Regulations. New York: Palgrave Macmillan.

Bonner, Michael. (2006). Jihad in Islamic History: Doctrines and Practice. Princeton: Princeton University Press.

Brownlie, Ian. (Reference work cited through later edition by Crawford). See Crawford, James (2019).

Corten, Olivier. (2021). The Law Against War: The Prohibition on the Use of Force in Contemporary International Law. 2nd ed. Oxford: Hart Publishing.

Crawford, James. (2019). Brownlie's Principles of Public International Law. 9th ed. Oxford: Oxford University Press.

Doxey, Margaret P. (1996). International Sanctions in Contemporary Perspective. 2nd ed. London: Macmillan.

Gray, Christine. (2018). International Law and the Use of Force. 4th ed. Oxford: Oxford University Press.

Henckaerts, Jean-Marie, & Doswald-Beck, Louise. (2005). Customary International Humanitarian Law. Cambridge: Cambridge University Press.

ICRC. (2005). Customary International Humanitarian Law, Volume I: Rules. Cambridge: Cambridge University Press.

International Court of Justice. (1986). Military and Paramilitary Activities in and against Nicaragua (Nicaragua v. United States of America), Judgment. I.C.J. Reports 1986.

International Court of Justice. (2003). Oil Platforms (Islamic Republic of Iran v. United States of America), Judgment. I.C.J. Reports 2003.

International Court of Justice. (2004). Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory, Advisory Opinion.

Johnson, James Turner. (1981). Just War Tradition and the Restraint of War. Princeton: Princeton University Press.

Kelsay, John. (2007). Arguing the Just War in Islam. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Khadduri, Majid. (1955). War and Peace in the Law of Islam. Baltimore: Johns Hopkins Press.

McMahan, Jeff. (2009). Killing in War. Oxford: Oxford University Press.

Orend, Brian. (2013). The Morality of War. 2nd ed. Peterborough, ON: Broadview Press.

Sassòli, Marco. (2019). International Humanitarian Law: Rules, Controversies, and Solutions to Problems Arising in Warfare. Cheltenham: Edward Elgar.

United Nations Security Council. (2015). Resolution 2231 (2015), adopted 20 July 2015.

United States, White House. (2018, May 8). Statement by President Donald J. Trump on the Joint Comprehensive Plan of Action.

Walzer, Michael. (2015). Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations.

Reuters. (2018, May 8). Trump announces U.S. withdrawal from Iran nuclear deal.

Reuters. (2026, February 28). Israel says it has launched a pre-emptive attack on Iran.

Reuters. (2026, February 28). Israeli official: Israel's operation against Iran was coordinated with the United States.

Reuters. (2026, June 5). Disputes between the United States and Iran over any peace agreement.

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

Feasibility of Establishing a Federation of Islamic Republics: Based on the Jurisprudential Commonalities of Islamic Schools of Thought*

Vahid Zarei Sharif
Assistant Professor, Department of Law, Islamic Azad University, Rasht Branch, Rasht, Iran.
dr.zsharif@iau.ac.ir

Abstract

Political unity among Muslim societies has always been one of the important and fundamental issues in Islamic political thought. From the past to the present, Muslim thinkers have sought ways to achieve political convergence and unity among Islamic societies. However, the proposed models have generally fluctuated between two approaches: a centralized single state and limited cooperation among independent states. The former faces challenges such as overlooking the historical, cultural, and religious diversity of Islamic societies, while the latter lacks the necessary common political structure to achieve lasting integration. The present study aims to propose a new model, referred to as the "Federation of Islamic Republics," and examines and explains the feasibility of establishing a composite political structure based on the foundations of Islamic political jurisprudence and the principles of contemporary public law. The research employs a descriptive-analytical method and is based on

* **Cite this Article**: Zarei Sharif, V. (2026). Feasibility of Establishing a Federation of Islamic Republics: Based on the Jurisprudential Commonalities of Islamic Schools of Thought. *Jurisprudence and Politics*, *7*(1), pp. 207-246.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75543.1142

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/09/06 ● **Revised:** 2025/12/06 ● **Accepted:** 2026/02/08 ● **Published online:** 2026/03/29

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

the study of jurisprudential, exegetical, and political sources, comparative constitutional law, and the experiences of contemporary composite political systems. The findings indicate that achieving Islamic political unity does not require eliminating the historical, cultural, and religious differences among Islamic societies. Rather, it requires legally recognizing, regulating, and managing these differences within a federal system based on justice, participation, and the allocation of powers. According to the proposed model, the Federation of Islamic Republics would be a composite political system consisting of member Islamic republics that, while retaining their internal autonomy and political identities, would transfer a portion of their sovereign powers in common areas to federal institutions. This model is founded on principles such as Islamic unity, political justice, decentralization, the division of powers, equal participation of member states, and guaranteeing the role of Islamic schools of thought within the structure of political power. Institutions such as a Federal Leadership, Supreme Council of Jurisprudence of the Islamic Schools of Thought, Federal Assembly, Federal Executive and Judicial Institutions, and specialized common institutions would constitute the institutional framework for realizing the federation.

The novelty of the study lies in proposing a model that establishes a connection between the ideal of Islamic unity, the reality of diversity among Muslim societies, and the requirements of modern constitutional law. The study concludes that, by drawing upon the capacities of Islamic political jurisprudence and the experiences of contemporary composite states, it is possible to develop a new model for the political integration of Muslim societies that, while preserving the autonomy of its members, enables shared governance and the realization of the collective interests of the Islamic Ummah.

Keywords
Federation of Islamic Republics; Political Jurisprudence; Composite State; Islamic Unity; Federal System; Constitutional Law; Islamic Governance.

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

دراسة إمكانيّة تشكيل اتّحاد جمهوريّات إسلاميّة؛ على أساس المشتركات الفقهيّة بين المذاهب الإسلاميّة*

وحيد زارعي شريف
أستاذ مساعد في قسم القانون، جامعة آزاد الإسلاميّة، فرع رشت، رشت، إيران.
dr.zsharif@iau.ac.ir

الملخص

لطالما كان الاتّحاد السياسيّ بين المجتمعات الإسلاميّة أحد المسائل المهمّة والأساسيّة في الفكر السياسيّ الإسلاميّ. فمنذ الماضي إلى يومنا هذا، سعى المفكّرون المسلمون إلى إيجاد سبل لتحقيق التقارب والوحدة السياسيّة بين المجتمعات الإسلاميّة؛ غير أنّ النماذج المطروحة ظلّت، في الغالب، تتأرجح بين اتّجاهين: نموذج الدولة الواحدة المركزيّة، ونموذج التعاون المحدود بين الدول المستقلّة. ويواجه النموذج الأوّل تحدّيات من قبيل تجاهل التنوّع التاريخيّ والثقافيّ والدينيّ للمجتمعات الإسلاميّة، في حين يفتقر النموذج الثاني، بسبب غياب بنية سياسيّة مشتركة، إلى القدرة اللازمة لتحقيق تكامل مستدام.

يسعى البحث الحالي، بهدف تقديم نموذج جديد تحت عنوان «اتّحاد الجمهوريّات الإسلاميّة»، إلى دراسة إمكانيّة إنشاء بنية سياسيّة مركّبة تستند إلى مبادئ الفقه السياسيّ الإسلاميّ ومبادئ القانون العامّ المعاصر، وتبيينها. وقد اعتمد البحث المنهج الوصفيّ ـ التحليليّ، مستندًا إلى دراسة

* **الاستناد إلى هذه المقالة:** زارعي شريف، وحيد. (۲۰۲٦). دراسة إمكانيّة تشكيل اتّحاد جمهوريّات إسلاميّة؛ على أساس المشتركات الفقهيّة بين المذاهب الإسلاميّة. الفقه والسياسة، ۷(۱)، صص ۲۰۷-۲۴۶.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75543.1142

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

▣ **تاريخ الإستلام:** ۲۰۲۵/۰۹/۰٦ ● **تاريخ التعديل:** ۲۰۲۵/۱۲/۰٦ ● **تاريخ القبول:** ۲۰۲٦/۰۲/۰۸ ● **تاريخ الإصدار:** ۲۰۲٦/۰۳/۲۹

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

المصادر الفقهيّة والتفسيريّة والسياسيّة، ومصادر القانون الدستوريّ المقارن، فضلًا عن دراسة تجارب الأنظمة السياسيّة المركّبة المعاصرة.

تُظهر نتائج البحث أنّ تحقيق الوحدة السياسيّة الإسلاميّة لا يستلزم إلغاء الاختلافات التاريخيّة والثقافيّة والدينية بين المجتمعات الإسلاميّة، بل يتطلّب التعرّف إلى هذه الاختلافات وتنظيمها وإدارتها قانونيًّا في إطار نظام اتّحاديّ قائم على العدالة والمشاركة وتقسيم الاختصاصات. واستنادًا إلى النموذج المقترح، يُعدّ اتّحاد الجمهوريّات الإسلاميّة نظامًا سياسيًّا مركّبًا يتكوّن من جمهوريّات إسلاميّة أعضاء، تحتفظ كلّ منها باستقلالها الداخليّ وهويّتها السياسيّة، مع تفويض جزء من اختصاصاتها السياديّة إلى مؤسّسات اتّحاديّة في المجالات المشتركة.

ويستند هذا النموذج إلى مبادئ من قبيل الوحدة الإسلاميّة، والعدالة السياسيّة، وعدم المركزيّة، وتقسيم الاختصاصات، والمشاركة المتساوية للأعضاء، وضمان دور المذاهب الإسلاميّة في بنية السلطة. كما تشكّل مؤسّسات من قبيل قيادة الاتّحاد، والمجلس الأعلى لفقه المذاهب الإسلاميّة، والمجلس الاتّحاديّ، والسلطات العامّة الاتّحاديّة، والأنظمة التخصّصيّة المشتركة، الإطار المؤسّسي لتحقيق الاتّحاد.

يتمثّل إبداع البحث في تقديم نموذج يربط بين طموح الوحدة الإسلاميّة، وواقع التعدّد في المجتمعات المسلمة، ومتطلّبات القانون الدستوريّ الحديث. وتتمثّل نتيجة البحث في أنّه، من خلال الإفادة من إمكانات الفقه السياسيّ الإسلاميّ وتجارب الدول المركّبة المعاصرة، يمكن تقديم نموذج جديد للتقارب السياسيّ بين المجتمعات الإسلاميّة، يتيح، مع الحفاظ على استقلال الأعضاء، إمكانيّة الحوكمة المشتركة وتحقيق المصالح الجماعيّة للأمّة الإسلاميّة.

الكلمات المفتاحية

اتّحاد الجمهوريّات الإسلاميّة؛ الفقه السياسيّ؛ الدولة المركّبة؛ الوحدة الإسلاميّة؛ النظام الاتّحاديّ؛ القانون الدستوريّ؛ الحوكمة الإسلاميّة.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

امکان‌سنجی تشکیل فدراسیون اتحاد جماهیر اسلامی؛ بر پایه مشترکات فقهی مذاهب اسلامی*

وحید زارعی شریف
استادیار گروه حقوق، دانشگاه آزاد اسلامی واحد رشت، رشت، ایران.
dr. zsharif@iau.ac.ir

چکیده

اتحاد سیاسی میان جوامع اسلامی همواره یکی از مسائل مهم و بنیادین در اندیشه سیاسی اسلامی بوده است. از گذشته تاکنون، اندیشمندان مسلمان در جست‌وجوی راه‌هایی برای تحقق همگرایی و وحدت سیاسی میان جوامع اسلامی بوده‌اند؛ با این حال، الگوهای ارائه‌شده غالباً میان دو رویکرد دولت واحد متمرکز و همکاری محدود میان دولت‌های مستقل در نوسان بوده‌اند. الگوی نخست، با چالش‌هایی همچون نادیده گرفتن تنوع تاریخی، فرهنگی و مذهبی جوامع اسلامی مواجه است و الگوی دوم نیز به دلیل فقدان ساختار سیاسی مشترک، توان لازم برای تحقق یکپارچگی پایدار را ندارد. پژوهش حاضر با هدف ارائه الگویی نوین تحت عنوان «اتحاد جماهیر اسلامی» تلاش می‌کند امکان ایجاد یک ساختار سیاسی مرکب مبتنی بر مبانی فقه سیاسی اسلامی و اصول حقوق عمومی معاصر را بررسی و تبیین نماید. روش پژوهش، توصیفی - تحلیلی و مبتنی بر مطالعه منابع فقهی، تفسیری، سیاسی، حقوق اساسی تطبیقی و بررسی تجربه نظام‌های سیاسی مرکب معاصر است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که تحقق وحدت سیاسی اسلامی،

* **استناد به این مقاله:** زارعی شریف، وحید. (۱۴۰۵). امکان‌سنجی تشکیل فدراسیون اتحاد جماهیر اسلامی؛ بر پایه مشترکات فقهی مذاهب اسلامی. فقه و سیاست، ۷(۱)، صص ۲۰۷-۲۴۶.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75543.1142

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۵ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۹/۱۵ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۱/۱۹ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۹

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

مستلزم حذف تفاوت‌های تاریخی، فرهنگی و مذهبی جوامع اسلامی نیست، بلکه نیازمند شناسایی، تنظیم و مدیریت حقوقی این تفاوت‌ها در چارچوب یک نظام اتحادی مبتنی بر عدالت، مشارکت و تقسیم صلاحیت‌هاست. براساس الگوی پیشنهادی، اتحاد جماهیر اسلامی، نظامی سیاسی مرکب متشکل از جماهیر اسلامی عضو است که ضمن حفظ استقلال داخلی و هویت سیاسی خود، بخشی از صلاحیت‌های حاکمیتی را در حوزه‌های مشترک به نهادهای اتحادی واگذار می‌کنند. این الگو بر اصولی همچون وحدت اسلامی، عدالت سیاسی، عدم تمرکز، تقسیم صلاحیت‌ها، مشارکت برابر اعضا و تضمین نقش مذاهب اسلامی در ساختار قدرت استوار است و نهادهایی مانند رهبری اتحاد، شورای عالی فقه مذاهب اسلامی، مجلس اتحادی، قوای عمومی اتحادی و نظام‌های تخصصی مشترک، چارچوب نهادی تحقق اتحاد را تشکیل می‌دهند. نوآوری پژوهش در ارائه الگویی است که میان آرمان وحدت اسلامی، واقعیت تکثر جوامع مسلمان و الزامات حقوق اساسی جدید پیوند برقرار می‌کند. نتیجه پژوهش آن است که با بهره‌گیری از ظرفیت‌های فقه سیاسی اسلامی و تجارب دولت‌های مرکب معاصر، می‌توان الگویی نوین برای همگرایی سیاسی جوامع اسلامی ارائه کرد که ضمن حفظ استقلال اعضا، امکان حکمرانی مشترک و تحقق منافع جمعی امت اسلامی را فراهم سازد.

کلیدواژه‌ها

اتحاد جماهیر اسلامی، فقه سیاسی، دولت مرکب، وحدت اسلامی، نظام اتحادی، حقوق اساسی، حکمرانی اسلامی.

۱. مقدمه

پیش از ورود به بحث، تصریح این نکته ضروری است که هدف مقاله حاضر، ارائه یک «نظریه» کامل و تام در باب اتحاد جماهیر اسلامی نیست. نیل به یک نظریه تمام‌عیار، مستلزم مجموعه‌ای به‌هم‌پیوسته از مفاهیم، گزاره‌های مستدل، پاسخ به چالش‌ها و نقد نظریه‌های رقیب است. آنچه در این نوشتار می‌آید، گامی نخست با هدف «امکان‌سنجی فقهی-حقوقی» تشکیل یک ساختار فدرال اسلامی بر مبنای مشترکات فقهی مذاهب اسلامی است. از این‌رو، تمرکز اصلی بر شناسایی مفاهیم کلیدی، ظرفیت‌های اولیه و ترسیم چارچوب مفهومی و نظام مسائل این ایده خطیر معطوف شده است.

مسئله سازمان‌دهی سیاسی جوامع اسلامی و نسبت میان وحدت دینی مسلمانان با کثرت ساختارهای سیاسی موجود، از دغدغه‌های محوری در حوزه اندیشه سیاسی اسلامی و حقوق عمومی معاصر است. جهان اسلام در دوره معاصر، با وجود برخورداری از اشتراکات گسترده اعتقادی، فرهنگی و تاریخی، در قالب دولت‌های مستقل با نظام‌های سیاسی و حقوقی متفاوت شکل گرفته است. این وضعیت، اگرچه موجب تثبیت حاکمیت‌های سیاسی مستقل گردیده، اما هم‌زمان مسئله چگونگی بهره‌گیری از ظرفیت‌های مشترک جوامع اسلامی و امکان ایجاد یک چارچوب سیاسی فراملی را نیز به میان آورده است (عمید زنجانی، ۱۳۸۹، ج۱، ص ۲۲۱).

اندیشه وحدت و انسجام سیاسی مسلمانان در دوره معاصر، سابقه‌ای تاریخی دارد. سیدجمال‌الدین اسدآبادی از نخستین اندیشمندانی بود که با تأکید بر ضرورت بیداری مسلمانان و بازسازی اقتدار سیاسی جهان اسلام، مسئله اتحاد اسلامی را به یکی از محورهای اصلی اندیشه اصلاحی خود تبدیل کرد (اسدآبادی، ۱۳۶۸، ج۱، ص ۱۵۷). پس از وی، محمد عبده و رشید رضا نیز با رویکردی اصلاحی به امکان‌سنجی بازسازی وحدت مسلمانان پرداختند؛ بویژه رشید رضا در آثار خود مسئله خلافت و سازمان سیاسی امت را مورد توجه قرار داد (رشید رضا، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص ۲۵). در ادامه این جریان، اندیشمندانی مانند اقبال لاهوری و ابوالاعلی مودودی نیز هر یک از منظری متفاوت به ضرورت بازسازی نظام سیاسی اسلام پرداختند (اقبال لاهوری، ۱۳۸۶، ص ۱۸۵؛ مودودی، ۱۳۸۶، ص ۳۱). با

وجود اهمیت این تلاش‌های فکری، بخش عمده دیدگاه‌های پیشین، بر مفاهیمی چون بیداری اسلامی، احیای خلافت، یا تأکید بر همکاری‌های بین‌الدولی متمرکز بوده‌اند. در نتیجه، خلأ مشهودی در زمینه ارائه یک «الگوی فقهی-حقوقی» در باب تأسیس یک دولت مرکب اسلامی با ساختار مشخص، منطق توزیع صلاحیت‌ها، سازمان حکومت و سازوکار ارتباطی میان واحدهای تشکیل‌دهنده وجود دارد.

از منظر فقه سیاسی اسلامی، هرگونه نظریه در باب تأسیس یک نظام سیاسی جدید، نیازمند تبیین مبانی مشروعیت، اهداف، اصول حاکم و سازوکارهای اعمال قدرت است. منابع اصیل اسلامی، بویژه قرآن کریم و میراث فقهی مذاهب گوناگون، ظرفیت‌های مهمی در زمینه مفاهیمی همچون امت واحده، حفظ نظام اجتماعی، عدالت، مصالح عمومی (مصلحت) و حرمت تفرقه ارائه کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۳، ص ۳۶۹). با این حال، تبدیل این مبانی کلان به یک الگوی نهادی و حقوقی منسجم، مستلزم استخراج اصول مشترک فقهی و طراحی ساختاری متناسب با اقتضائات دولت مدرن است. الگوهای شناخته‌شده دولت‌های مرکب در حقوق عمومی، از جمله فدراسیون و کنفدراسیون، عمدتاً در بسترهای تاریخی و سیاسی خاصی شکل گرفته‌اند. بهره‌گیری از این تجربه‌ها می‌تواند در طراحی ساختارهای سیاسی جدید راه‌گشا باشد، اما نظریه‌پردازی اسلامی در این حوزه مستلزم توجه هم‌زمان به مبانی فقهی و الزامات حقوق اساسی مدرن است.

بر این اساس، مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که آیا می‌توان بر پایه مشترکات فقهی مذاهب اسلامی، چارچوبی نظری برای تأسیس «اتحاد جماهیر اسلامی» ارائه کرد؟ این پژوهش می‌کوشد تا از سطح طرح کلی ضرورت وحدت فراتر رفته و نشان دهد چگونه می‌توان یک دولت فدرال واحد را به‌گونه‌ای طراحی کرد که وحدت سیاسی در سطح کلان با خودمختاری داخلی واحدهای تشکیل‌دهنده جمع شود. هدف، ارائه چارچوب نظری مقدماتی برای این نظام سیاسی جدید است؛ چارچوبی که در آن، مفاهیمی چون جایگاه واحدهای عضو، حدود صلاحیت‌ها، ساختار حکمرانی و اصول حاکم تبیین شده باشد. نوآوری پژوهش حاضر در گذر از توصیه‌های کلی به وحدت و

ورود به ساحت طراحی نهادی یک دولت مرکب اسلامی براساس پیوند میان فقه سیاسی و حقوق عمومی است.

این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام شده است. در ادامه مقاله، ابتدا چارچوب مفهومی تبیین می‌شود؛ سپس مبانی فقهی آن از منابع مشترک مذاهب اسلامی استخراج و بررسی خواهد شد. در گام بعد، اصول، ویژگی‌ها و مؤلفه‌های ساختاری ارائه شده و در نهایت، الگوی پیشنهادی «اتحاد جماهیر اسلامی» ترسیم می‌گردد.

۲. چارچوب مفهومی الگو

هر الگوی سیاسی، پیش از آنکه بتواند مبانی، اصول و ساختار پیشنهادی خود را ارائه کند، نیازمند تعیین دقیق مفاهیمی است که براساس آنها شکل می‌گیرد. مفاهیم سیاسی و حقوقی، تنها ابزارهای زبانی برای انتقال معنا نیستند، بلکه دارای بار نظری هستند و نحوه فهم آنها می‌تواند بر نتیجه یک نظریه تأثیر مستقیم بگذارد. ازاین‌رو، تبیین مفاهیمی مانند امت، دولت، اتحاد سیاسی و دولت مرکب، در نوشتاری که در پی ارائه یک الگوی جدید سازمان سیاسی است، ضرورتی روش‌شناختی به شمار می‌رود.

اتحاد جماهیر اسلامی در نقطه تلاقی سه حوزه مفهومی قرار دارد: نخست، حوزه اندیشه اسلامی که با مفاهیمی مانند امت اسلامی و جامعه دینی پیوند دارد؛ دوم، حوزه حقوق عمومی که مفاهیمی مانند دولت، حاکمیت و سازمان قدرت را بررسی می‌کند؛ و سوم، حوزه علوم سیاسی تطبیقی که الگوهایی مانند فدراسیون، کنفدراسیون و اتحادیه‌های سیاسی را مطالعه می‌نماید. بر این اساس، لازم است میان مفهوم هویت مشترک دینی، مفهوم سازمان حقوقی دولت و مفهوم ساختارهای مرکب سیاسی تفکیک شود.

در این بخش، تنها چارچوب مفهومی الگوی پیشنهادی تبیین می‌شود و بررسی مبانی مشروعیت دینی و فقهی آن به بخش بعدی واگذار می‌شود. همچنین، هدف از بررسی الگوهای حقوق عمومی معاصر، اثبات انطباق کامل الگوی حاضر با نمونه‌های موجود

نیست؛ بلکه استفاده از ظرفیت مفهومی آنها برای تبیین دقیق‌تر ساختار پیشنهادی است.

۲-۱. مفهوم امت اسلامی

مفهوم امت اسلامی از بنیادی‌ترین مفاهیم در اندیشه اسلامی است که بیانگر پیوندی فراتر از روابط قومی، نژادی و جغرافیایی میان مسلمانان است. قرآن کریم با اشاره به «امت واحده»، نوعی وحدت هویتی و ارزشی را میان پیروان اسلام مطرح می‌کند که بر اشتراک در باورها، ارزش‌ها و جهت‌گیری‌های کلی استوار است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱۴، ص ۳۳۷).

با این حال، امت در اندیشه اسلامی تنها یک مفهوم اعتقادی نیست؛ بلکه دارای آثار اجتماعی و سیاسی نیز هست. وجود یک هویت مشترک دینی، زمینه شکل‌گیری روابط منظم میان اعضای جامعه اسلامی را فراهم می‌کند و می‌تواند مبنایی برای همکاری، همبستگی و تنظیم روابط سیاسی قرار گیرد. از این منظر، امت اسلامی مفهومی است که ظرفیت ایجاد یک تعلق سیاسی فراتر از مرزهای ملی را داراست، هرچند تبدیل آن به یک ساختار حقوقی نیازمند عناصر دیگری مانند سازمان حکومت، قلمرو، حاکمیت و نهادهای سیاسی است (مودودی، ۱۳۸۶، ص ۳۱).

بنابراین، در الگوی حاضر، امت اسلامی به‌عنوان مبنای هویتی و فرهنگی اتحاد مورد توجه قرار می‌گیرد، اما خود به تنهایی معادل یک دولت سیاسی نیست. تمایز میان «جامعه دارای هویت مشترک» و «دولت دارای سازمان حقوقی» اهمیت اساسی دارد؛ زیرا اتحاد جماهیر اسلامی درصدد تبدیل یک اشتراک هویتی به یک ساختار سیاسی سازمان‌یافته است.

۲-۲. مفهوم دولت

دولت در دانش حقوق عمومی، سازمانی سیاسی است که بر پایه عناصر جمعیت، سرزمین، حاکمیت و قدرت عمومی شکل می‌گیرد. دولت، برخلاف جامعه یا ملت، دارای ساختار نهادی مشخصی است و امکان اعمال اقتدار عمومی، وضع قواعد الزام‌آور

و تنظیم روابط اجتماعی را فراهم می‌کند (هاشمی، ۱۳۹۲، ص ۵۵).

در اندیشه سیاسی اسلامی نیز دولت، نهادی برای تحقق نظم اجتماعی، اجرای عدالت و تأمین مصالح عمومی تلقی شده است. تفاوت دولت اسلامی با سایر اشکال دولت، لزوماً در عناصر تشکیل‌دهنده آن نیست، بلکه در مبانی مشروعیت، اهداف و ارزش‌های حاکم بر اعمال قدرت سیاسی است (عمید زنجانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۷۲).

بر این اساس، در اتحاد جماهیر اسلامی، دولت به معنای یک ساختار سیاسی دارای شخصیت حقوقی مستقل و نظام سازمان‌یافته قدرت است؛ بنابراین، موضوع الگوی حاضر تنها ایجاد پیوند میان جوامع مسلمان نیست، بلکه بررسی امکان شکل‌گیری یک دولت جدید با ساختار حقوقی مشخص است.

۲-۳. مفهوم اتحاد سیاسی

اتحاد سیاسی مفهومی عام در علوم سیاسی است که به ایجاد نوعی پیوند سازمان‌یافته میان واحدهای سیاسی اشاره دارد. این پیوند ممکن است در سطح همکاری میان دولت‌های مستقل باقی بماند یا به تشکیل یک واحد سیاسی جدید منتهی شود. تفاوت میان انواع اتحادهای سیاسی، عمدتاً به میزان انتقال صلاحیت‌ها، نوع رابطه حقوقی میان اعضا و جایگاه نهاد مرکزی بازمی‌گردد.

در برخی از الگوهای اتحاد سیاسی، دولت‌های عضو استقلال کامل خود را حفظ می‌کنند و نهاد مشترک تنها وظایف محدودی مانند هماهنگی اقتصادی، امنیتی یا سیاسی دارد. در مقابل، برخی اتحادها با ایجاد نهادهای مرکزی قدرتمند، بخشی از صلاحیت‌های حاکمیتی را به سطح مشترک منتقل می‌کنند. (Elazar, 1995, 12)

از این منظر، هر نوع همکاری میان دولت‌ها را نمی‌توان اتحاد سیاسی به معنای دقیق دانست. اتحاد سیاسی زمانی واجد معنای حقوقی خاص می‌شود که نوعی رابطه نهادی پایدار و مبتنی بر قواعد مشخص میان اعضا ایجاد گردد. اتحاد جماهیر اسلامی در این چارچوب، نه به معنای همکاری میان دولت‌های مستقل، بلکه به معنای شکل‌گیری یک واحد سیاسی جدید تعریف می‌شود.

۲-۴. مفهوم دولت مرکب

دولت مرکب یکی از مهمترین مفاهیم در حقوق اساسی تطبیقی است که به ساختارهایی اشاره دارد که در آنها قدرت سیاسی میان یک مرکز و واحدهای تشکیل‌دهنده توزیع می‌شود. برخلاف دولت بسیط که در آن سازمان قدرت عمدتاً در یک سطح متمرکز است، دولت مرکب بر وجود چند سطح حکمرانی و تقسیم صلاحیت‌ها استوار است.

مسئله اصلی در دولت‌های مرکب، ایجاد تعادل میان دو اصل اساسی است: اصل وحدت سیاسی و اصل استقلال نسبی واحدهای تشکیل‌دهنده. اگر قدرت مرکزی بیش از اندازه تقویت شود، استقلال واحدها تضعیف می‌شود و اگر استقلال واحدها برتری یابد، انسجام سیاسی دولت با مشکل مواجه خواهد شد. (Wheare, 1964, p. 35)

در نتیجه، دولت مرکب بیش از آنکه تنها یک قالب شکلی باشد، یک شیوه توزیع قدرت سیاسی است. اهمیت این مفهوم برای الگوی حاضر در آن است که امکان جمع میان یک دولت واحد در سطح کلان و وجود واحدهای دارای صلاحیت داخلی را فراهم می‌کند.

۲-۵. مفهوم فدراسیون و دولت فدرال

فدراسیون یکی از شناخته‌شده‌ترین اشکال دولت مرکب است که در آن، چند واحد سیاسی در قالب یک دولت واحد سازمان می‌یابند. ویژگی اصلی نظام فدرال، تقسیم صلاحیت‌ها میان دولت مرکزی و واحدهای عضو براساس قانون اساسی است؛ به‌گونه‌ای که هر دو سطح حکومت از جایگاه حقوقی مشخص برخوردار باشند (Anderson, 2008, p. 4).

در نظام فدرال، برخلاف کنفدراسیون، دولت مرکزی دارای شخصیت حقوقی مستقل و صلاحیت مستقیم نسبت به شهروندان است. واحدهای عضو نیز اگرچه دارای استقلال داخلی هستند، اما دولت‌های مستقل در حقوق بین‌الملل محسوب نمی‌شوند (Wheare, 1964, p. 15).

به همین دلیل، فدراسیون الگویی است که می‌تواند میان وحدت سیاسی و تنوع داخلی تعادل ایجاد کند. البته اتحاد جماهیر اسلامی، تنها تکرار یک مدل فدرال موجود نیست، بلکه از ظرفیت‌های مفهومی فدرالیسم برای طراحی یک ساختار سیاسی متناسب با مبانی اسلامی بهره می‌گیرد.

۲-۶. مفهوم کنفدراسیون و اتحادیه سیاسی

کنفدراسیون ساختاری است که در آن چند دولت مستقل براساس یک توافق یا معاهده، نهادهای مشترکی ایجاد می‌کنند، اما حاکمیت اصلی همچنان در اختیار دولت‌های عضو باقی می‌ماند. در این الگو، نهاد مرکزی معمولاً صلاحیت‌های اعطایی و محدود دارد و رابطه میان اعضا ماهیت قراردادی دارد.

تفاوت اساسی کنفدراسیون با فدراسیون در آن است که در فدراسیون، یک دولت جدید با حاکمیت مشترک ایجاد می‌شود؛ اما در کنفدراسیون، دولت‌های عضو همچنان شخصیت مستقل خود را حفظ می‌کنند (Elazar, 1995, p. 7).

ازاین‌رو، اتحاد جماهیر اسلامی از مفهوم کنفدراسیون فاصله می‌گیرد؛ زیرا هدف آن ایجاد یک دولت واحد است، نه تنها ایجاد یک سازمان همکاری میان دولت‌های مستقل.

۲-۷. مفهوم اتحاد جماهیر اسلامی

با توجه به مفاهیم پیش‌گفته، اتحاد جماهیر اسلامی در این پژوهش به معنای الگویی برای تأسیس یک دولت واحد اسلامی با ساختار مرکب است. در این الگو، وحدت سیاسی در سطح کلان تحقق می‌یابد، اما واحدهای تشکیل‌دهنده از استقلال داخلی در حدود قانون اساسی مشترک برخوردار خواهند بود.

این مفهوم از یک سو با اتحادیه‌های سیاسی و سازمان‌های همکاری میان دولت‌ها تفاوت دارد؛ زیرا هدف آن ایجاد شخصیت سیاسی واحد است. از سوی دیگر، با دولت بسیط متفاوت است؛ زیرا بر توزیع صلاحیت‌ها میان مرکز و واحدهای عضو استوار است.

بنابراین، مفهوم اتحاد جماهیر اسلامی در این مقاله، یک مفهوم نظری برای طراحی ساختاری جدید است که عناصر هویتی امت اسلامی، سازمان حقوقی دولت و تجربه‌های حقوق عمومی معاصر را در چارچوبی واحد مورد توجه قرار می‌دهد.

۳. مبانی فقهی الگو

تبیین مبانی فقهی اتحاد جماهیر اسلامی، مستلزم بررسی ظرفیت‌های موجود در منابع معتبر اسلامی برای شکل‌گیری یک نظم سیاسی مبتنی بر همکاری و همگرایی مسلمانان است. ازآنجاکه این نوشتار در پی ارائه الگویی برای سازمان‌دهی سیاسی جامعه اسلامی در سطحی فراتر از دولت‌های منفرد است، بررسی مبانی آن باید بر اصولی استوار شود که در میان مذاهب مختلف اسلامی از اعتبار برخوردار باشند.

اگرچه مذاهب اسلامی در برخی مسائل مربوط به ساختار حکومت، شیوه تعیین حاکم و حدود اختیارات سیاسی اختلاف نظر دارند، اما در منابع بنیادین و برخی اصول کلی مرتبط با حیات اجتماعی مسلمانان، زمینه‌های قابل توجهی برای گفت‌وگو و نظریه‌پردازی مشترک وجود دارد.

بر این اساس، مبانی فقهی الگوی حاضر در چهار محور قرآن کریم، سنت پیامبرﷺ، مبانی عقلی ضرورت نظم سیاسی و اجماعات فقهی مذاهب اسلامی بررسی می‌شود. این مبانی، چارچوب ارزشی و استدلالی الگوی پیشنهادی را فراهم می‌سازند؛ در حالی که طراحی ساختارهای حقوقی و نهادی اتحاد جماهیر اسلامی، در بخش مؤلفه‌ها و الگوی نهایی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۳-۱. قرآن کریم و اصول وحدت و نظم سیاسی

قرآن کریم به‌عنوان نخستین منبع تشریع در اندیشه اسلامی، مهمترین مبنای بررسی هر نظریه‌ای است که ادعای ابتنا بر آموزه‌های اسلامی دارد. تمامی مذاهب اسلامی، با وجود تفاوت‌های موجود در روش‌های تفسیری و استنباطی، قرآن کریم را منبع بنیادین شناخت ارزش‌ها و تنظیم حیات فردی و اجتماعی مسلمانان می‌دانند.

با این حال، قرآن کریم غالباً اصول و اهداف کلی نظام اجتماعی و سیاسی را بیان می‌کند و کمتر به ارائه جزئیات ساختاری حکومت می‌پردازد. ازاین‌رو، استناد به قرآن در الگوی اتحاد جماهیر اسلامی به معنای استخراج مستقیم یک ساختار سیاسی خاص از آیات نیست؛ بلکه به معنای شناسایی اصولی است که می‌تواند مبنای یک نظم سیاسی اسلامی قرار گیرد.

یکی از مهمترین این اصول، مفهوم «امت اسلامی» و وحدت جامعه مؤمنان است. قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (انبیاء، ۹۲).

مفهوم امت واحده در این آیه، بیانگر وجود یک پیوند اعتقادی و ارزشی میان مسلمانان است. طبری، با تفسیر این آیه، بر وحدت مسیر توحیدی پیامبران و پیروان آنان تأکید می‌کند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج۱۸، ص ۵۰). علامه طباطبایی نیز مفهوم امت واحده را ناظر به وحدت در هدف و جهت‌گیری جامعه ایمانی می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱۴، ص ۳۳۷).

این اصل قرآنی، اگرچه به معنای نفی تفاوت‌های سیاسی و اجتماعی میان جوامع مسلمان نیست، اما وجود یک هویت مشترک دینی را به رسمیت می‌شناسد؛ هویتی که می‌تواند مبنای همکاری و همگرایی سیاسی قرار گیرد.

اصل دیگری که در مبانی قرآنی تشکیل اتحاد جماهیر اسلامی اهمیت اساسی دارد، اصل منع تفرقه و ضرورت حفظ انسجام اجتماعی مسلمانان است. قرآن کریم می‌فرماید: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل‌عمران، ۱۰۳).

این آیه از مهمترین مستندات قرآنی در زمینه ضرورت وحدت جامعه اسلامی به شمار می‌رود. مفسران مذاهب مختلف اسلامی، هرچند در تفسیر مفهوم «حبل‌الله» و مصادیق آن دیدگاه‌های متفاوتی ارائه کرده‌اند، در اصل ضرورت اجتماع مسلمانان و پرهیز از اختلاف زیان‌بار اتفاق نظر دارند. قرطبی با تأکید بر این آیه، اجتماع مسلمانان را از عوامل حفظ قدرت و جلوگیری از ضعف جامعه اسلامی می‌داند (القرطبی، ۱۳۸۷ق، ج۴، ص ۱۵۹). فخر رازی نیز اختلاف و پراکندگی را از عوامل تضعیف جامعه دانسته و بر اهمیت وحدت در تحقق مصالح عمومی تأکید می‌کند (الفخر الرازی، ۱۴۲۰ق، ج۸، ص ۳۱۱).

در فقه امامیه نیز حفظ نظم اجتماعی و جلوگیری از اختلال در نظام عمومی جامعه، از اصول مهم مورد توجه فقها بوده است. براساس این رویکرد، جامعه اسلامی نمی‌تواند بدون وجود نظم و سازوکارهای اداره عمومی، اهداف شریعت را تحقق بخشد. نراقی در بحث ولایت فقیه، با استناد به ضرورت اداره امور عمومی و حفظ نظام اجتماعی، بر لزوم وجود نهاد اداره‌کننده جامعه تأکید می‌کند (النراقی، ۱۴۰۸ق، ص ۵۳۶).

از منظر اتحاد جماهیر اسلامی، اصل منع تفرقه در قرآن، مبنایی برای نفی انزوای سیاسی جوامع اسلامی و توجه به ظرفیت‌های همکاری و همگرایی میان مسلمانان است. البته این اصل به معنای الزام به حذف همه تفاوت‌های سیاسی و فرهنگی نیست، بلکه می‌تواند مبنای شکل‌گیری نظمی باشد که در عین پذیرش تنوع داخلی، بر اصول مشترک اسلامی استوار است.

اصل مهم دیگر قرآنی، عدالت به‌عنوان یکی از اهداف اساسی حیات اجتماعی و سیاسی است. قرآن کریم می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید، ۲۵).

براساس این آیه، عدالت تنها یک فضیلت اخلاقی فردی نیست، بلکه هدفی اجتماعی است که باید در روابط میان انسان‌ها و ساختارهای اجتماعی تحقق یابد. ابن عاشور، اقامه قسط را از اهداف اصلی رسالت پیامبران در سامان‌دهی زندگی اجتماعی انسان‌ها معرفی می‌کند (ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج۲۷، ص ۴۲۳).

در اندیشه سیاسی اهل سنت نیز عدالت، از مهمترین وظایف حکومت اسلامی شمرده شده است. ماوردی، هدف از تأسیس حکومت را حفظ دین و سیاست دنیا براساس اصول عدالت و رعایت مصالح عمومی معرفی می‌کند (الماوردی، ۱۴۰۶ق، ص ۱۵). در فقه امامیه نیز عدالت، معیار مهمی در ارزیابی حاکمیت و اجرای صحیح احکام اجتماعی به شمار می‌آید (النجفی، ۱۴۰۴ق، ج۲۱، ص ۳۹۵).

از این منظر، اتحاد جماهیر اسلامی نمی‌تواند تنها بر مبنای پیوند هویتی یا وحدت شعاری میان مسلمانان استوار باشد، بلکه باید بر هدف مشترک تحقق عدالت و تأمین مصالح عمومی بنا شود. عدالت، عنصر پیونددهنده میان مشروعیت دینی و کارآمدی

سیاسی است و می‌تواند مبنای تنظیم روابط میان واحدهای سیاسی عضو یک نظام اسلامی مشترک قرار گیرد.

اصل دیگری که در قرآن کریم ظرفیت مهمی برای تبیین این الگو دارد، اصل تعاون اجتماعی است. خداوند متعال می‌فرماید: «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» (مائده، ۲).

این اصل، مبنای عمومی همکاری مسلمانان در تحقق خیر و تقواست و اختصاص به روابط فردی ندارد، بلکه می‌تواند در حوزه روابط اجتماعی و سیاسی نیز مورد توجه قرار گیرد. شاطبی در نظریه مقاصد شریعت، تحقق مصالح عمومی را از اهداف اساسی شریعت دانسته و بر ضرورت توجه به سازمان اجتماعی برای تحقق این مصالح تأکید می‌کند (الشاطبی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص ۸).

براساس مجموعه این مبانی، می‌توان گفت قرآن کریم چهار اصل بنیادین مرتبط با الگوی اتحاد جماهیر اسلامی را ارائه می‌کند: نخست، وجود هویت مشترک امت اسلامی؛ دوم، ضرورت حفظ وحدت و جلوگیری از تفرقه؛ سوم، ضرورت تحقق عدالت و مصالح عمومی؛ و چهارم، امکان همکاری سازمان‌یافته برای تحقق اهداف مشترک.

در نتیجه، قرآن کریم در این الگو، مبنای تعیین اهداف و ارزش‌های بنیادین نظم سیاسی اسلامی است، نه منبع استخراج مستقیم یک ساختار حقوقی خاص. به بیان دیگر، قرآن اصولی مانند وحدت، عدالت، تعاون و حفظ نظم اجتماعی را ارائه می‌کند و تعیین شکل سازمان سیاسی، تقسیم صلاحیت‌ها و طراحی نهادهای حکومتی، نیازمند بهره‌گیری از عقل، اجتهاد فقهی و تجربه سیاسی بشر است.

۳ـ۲. سنت پیامبرﷺ و مبانی اجتماعی حکومت اسلامی

سنت پیامبر اکرمﷺ پس از قرآن کریم، دومین منبع بنیادین شناخت آموزه‌های اسلامی و یکی از مهمترین پایه‌های استنباط احکام اجتماعی و سیاسی در مذاهب اسلامی است. تمامی مذاهب اسلامی، با وجود تفاوت‌هایی که در مبانی رجالی، روش‌های پذیرش حدیث و شیوه استنباط از روایات دارند، اصل حجیت سنت نبوی را

پذیرفته‌انـد. ازایـن‌رو، بررسـی سـنت پیـامبرﷺ در تبیـین مبـانی فقهـی تشـکیل اتحـاد جماهیر اسلامی، ناظر به استخراج اصول کلی حـاکم بـر جامعـه اسـلامی اسـت؛ اصـولی که امکان سازمان‌دهی اجتمـاعی و سیاسـی مسـلمانان را در چـارچوب اهـداف شـریعت فراهم می‌سازد.

یکی از مهمترین آموزه‌های اجتماعی سنت نبوی، تأکید بر اصل جماعت، وحـدت و پرهیز از تفرقـه اسـت. پیـامبر اکـرمﷺ در روایـات متعـدد، مسـلمانان را بـه حفـظ پیونـد اجتماعی و پرهیز از اختلافات مخرب دعوت کرده است. در منـابع حـدیثی اهـل سـنت، روایت «ید الله مع الجماعة» از جمله روایاتی است که بر اهمیت اجتماع مسلمانان و آثـار مثبت همبستگی اجتمـاعی تأکیـد دارد (الترمـذی، ۱۴۰۳ق، ج۴، ص ۴۶۶). همچنـین در صـحیح مسلم، بر اهمیت جماعت مسلمانان و ضرورت پرهیز از رفتارهایی که موجب شکاف در جامعه اسلامی می‌شود، تأکید شده است (مسلم، ۱۴۲۲ق، ج۳، ص ۱۴۷۶).

در منابع روایی امامیه نیز اصل اجتماع مؤمنان و پیوند اجتماعی مسلمانان مورد توجـه قرار گرفته است. در الکافی، روایاتی درباره اهمیت الفـت، همبسـتگی و رعایـت حقـوق متقابل مسلمانان نقل شده است که نشان می‌دهد جامعه مطلـوب اسـلامی بـر پایـه روابـط اجتماعی منسجم شکل می‌گیـرد (الکلینـی، ۱۴۰۷ق، ج۲، صـص ۱۶۳-۱۶۵). ایـن آموزه‌هـا نشـان می‌دهد که در نگاه سنت نبوی، جامعه اسلامی تنهـا مجموعـه‌ای از افـراد منفـرد نیسـت، بلکه یک واحد اجتماعی دارای مسئولیت‌های متقابل است.

بر مبنای همین اصل، می‌تـوان گفـت یکـی از مبـانی روایـی تشـکیل اتحـاد جمـاهیر اسلامی، وجود تصور «جامعه اسلامی دارای پیوندهای فراتر از مرزهای محلـی و قـومی» در سنت نبوی است. البته این امر به معنای نفی اسـتقلال جوامـع مسـلمان یـا اثبـات یـک ساختار سیاسـی خـاص نیسـت، بلکـه بیـانگر آن اسـت کـه همکـاری و همگرایـی میـان مسلمانان، با روح کلی آموزه‌های نبوی سازگار است.

دومین مبنای مهم سنت نبوی، ضـرورت وجـود نظـم سیاسـی و سـازوکار اداره امـور عمومی جامعه است. سـیره پیـامبر اکـرمﷺ در مدینـه نشـان می‌دهـد کـه ایشـان پـس از تشکیل جامعه اسلامی، تنها به بیـان احکـام عبـادی اکتفـا نکـرد، بلکـه بـه تنظـیم روابـط

اجتماعی، حل اختلافات، انعقاد پیمان‌ها، دفاع از جامعه و اداره امور عمومی پرداخت. پیمان مدینه، به‌عنوان یکی از نخستین اسناد تنظیم روابط اجتماعی در جامعه اسلامی، نشان‌دهنده تلاش پیامبرﷺ برای ایجاد نظم سیاسی و حقوقی میان گروه‌های مختلف ساکن مدینه است (ابن هشام، ۱۴۱۱ق، ج۱، ص ۵۰۳).

فقهای مذاهب اسلامی نیز از سیره پیامبرﷺ برای اثبات ضرورت حکومت و اداره امور عمومی استفاده کرده‌اند. ماوردی، با استناد به تجربه سیاسی پیامبرﷺ و خلفای پس از ایشان، وجود حکومت را برای حفظ دین، اجرای عدالت و اداره مصالح عمومی ضروری می‌داند (الماوردی، ۱۴۰۶ق، ص ۵). ابن خلدون نیز در تحلیل اجتماعی خود، وجود حکومت و قدرت سیاسی را لازمه زندگی اجتماعی انسان‌ها دانسته و بر نقش آن در جلوگیری از نزاع و حفظ نظم تأکید می‌کند (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ص ۱۸۷).

در فقه امامیه نیز سیره پیامبرﷺ مبنای توجه به ضرورت اداره جامعه و اجرای احکام اجتماعی قرار گرفته است. فقهای امامیه با تأکید بر تفاوت میان احکام فردی و اجتماعی اسلام، بر ضرورت وجود نهادی برای اجرای احکام عمومی و حفظ مصالح جامعه تأکید کرده‌اند (الطوسی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص ۱۸۹).

مبنای سوم سنت نبوی، عدالت‌محوری در اداره جامعه و رعایت حقوق عمومی است. پیامبر اکرمﷺ در مقام رهبری جامعه اسلامی، اجرای عدالت و رفع ظلم را از اهداف اساسی حکومت قرار داد. این رویکرد در منابع مختلف اسلامی انعکاس یافته و مبنایی برای این دیدگاه شده است که حکومت در اندیشه اسلامی، تنها ابزار اعمال قدرت نیست، بلکه وسیله تحقق ارزش‌های دینی و مصالح عمومی است.

همچنین سنت پیامبرﷺ بر اصل مشورت در امور عمومی تأکید دارد. اگرچه اصل شورا در قرآن کریم مطرح شده است، رفتار پیامبرﷺ در مشورت با اصحاب در مسائل اجتماعی و سیاسی، نشان‌دهنده اهمیت مشارکت اجتماعی در اداره جامعه است.

این اصل می‌تواند یکی از مبانی توجه به نقش مردم و جمهوری‌های عضو در ساختار پیشنهادی اتحاد جماهیر اسلامی باشد؛ زیرا مشارکت سیاسی و توجه به اراده عمومی، با سنت اداره جامعه در صدر اسلام قابل جمع است.

براساس مبانی پیش‌گفته، سنت پیامبرﷺ چهار پایه مهم برای الگوی اتحاد جماهیر اسلامی فراهم می‌کند: نخست، اصل وجود پیوند اجتماعی میان مسلمانان؛ دوم، ضرورت سازمان‌دهی سیاسی و اداره امور عمومی؛ سوم، عدالت و رعایت مصالح جامعه؛ و چهارم، توجه به مشارکت اجتماعی در تصمیم‌گیری‌های عمومی.

بنابراین، سنت نبوی را می‌توان پشتوانه‌ای برای اصل امکان شکل‌گیری یک نظم سیاسی مشترک اسلامی دانست؛ اما همانند قرآن کریم، سنت نیز غالباً اصول و اهداف کلی را بیان می‌کند و تعیین ساختارهای دقیق حقوقی و سیاسی را به اجتهاد و تجربه تاریخی مسلمانان واگذار می‌نماید.

۳-۳. مبانی عقلی ضرورت نظم سیاسی و حکومت

عقل، در کنار قرآن و سنت، یکی از مبانی مهم در اندیشه اسلامی برای تحلیل مسائل اجتماعی و سیاسی به شمار می‌آید؛ هرچند شیوه بهره‌گیری از عقل در مذاهب مختلف اسلامی یکسان نیست. در فقه امامیه، مباحث عقل در قالب ادله عقلی و تقسیماتی مانند مستقلات عقلیه و غیرمستقلات عقلیه بررسی شده است. در اصول فقه اهل سنت نیز عقل در قالب روش‌هایی مانند قیاس، استحسان، مصالح مرسله، سد ذرایع و توجه به مقاصد شریعت در استنباط و تنظیم امور اجتماعی نقش ایفا کرده است؛ بنابراین، در نظریه‌ای که بر مبنای ظرفیت‌های مشترک مذاهب اسلامی بنا می‌شود، نمی‌توان یک روش خاص اصولی را مبنا قرار داد، بلکه باید از اصول عقلایی مشترکی بهره گرفت که مورد پذیرش گسترده سنت‌های فقهی اسلامی قرار دارند.

نخستین مبنای عقلایی مشترک، ضرورت اجتماعی بودن انسان و نیاز او به نظم عمومی است. زندگی جمعی انسان‌ها، به دلیل تفاوت منافع و احتمال تعارض میان افراد و گروه‌ها، بدون وجود قواعد عمومی و نهادی برای تنظیم روابط اجتماعی، با اختلال مواجه خواهد شد. از این‌رو، عقل حکم می‌کند که جامعه انسانی برای حفظ امنیت، حل اختلافات و تحقق مصالح عمومی، نیازمند سازمان اداره‌کننده باشد. ابن خلدون با تحلیل طبیعت اجتماعی انسان، وجود قدرت سیاسی را برای جلوگیری از تجاوز و نزاع و حفظ

نظم اجتماعی ضروری می‌داند (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ص ۱۸۷).

مبنای دوم، ضرورت وجود مرجعی برای تحقق عدالت و تأمین مصالح عمومی است. بسیاری از اهداف اجتماعی شریعت، مانند اجرای عدالت، حمایت از حقوق عمومی و جلوگیری از ظلم، بدون وجود ساختارهای اجرایی و قدرت عمومی قابل تحقق کامل نیست. بر همین اساس، فقهای مذاهب اسلامی، با وجود اختلاف در مبانی نظری حکومت، اصل نیاز جامعه به اداره امور عمومی و جلوگیری از هرج‌ومرج را پذیرفته‌اند. ماوردی، فلسفه حکومت را حفظ دین، اجرای عدالت و سامان‌دهی امور جامعه معرفی می‌کند (الماوردی، ۱۴۰۶ق، ص ۵).

با این حال، باید میان دو سطح از استدلال عقلی تفکیک کرد: نخست، ضرورت وجود حکومت در هر جامعه سیاسی؛ و دوم، امکان یا مطلوبیت ایجاد یک نظم سیاسی مشترک میان جوامع اسلامی. عقل، به‌طور مستقیم، ضرورت حکومت را اثبات می‌کند، اما از این امر نمی‌توان نتیجه گرفت که همه جوامع اسلامی باید در یک ساختار سیاسی متمرکز ادغام شوند. اتحاد جماهیر اسلامی بر مرحله دوم استوار است و آن را بر پایه وجود مصالح مشترک میان مسلمانان، امکان تقسیم صلاحیت‌ها و ضرورت همکاری سازمان‌یافته در امور فراتر از توان دولت‌های منفرد تبیین می‌کند.

بر این اساس، وجود حکومت‌های مستقل در کشورهای اسلامی، مانعی عقلی برای شکل‌گیری یک ساختار اتحادی نیست؛ همان‌گونه که وجود دولت‌های مستقل در جهان، مانع ایجاد سازمان‌های منطقه‌ای و بین‌المللی نشده است؛ بنابراین، مبنای عقلی الگوی حاضر، نفی حکومت‌های موجود یا جایگزینی آنها نیست، بلکه امکان طراحی نظمی مرکب است که در آن، وحدت در امور مشترک و استقلال واحدهای عضو در امور داخلی قابل جمع باشد.

در نتیجه، عقل در این الگو، مبنای اثبات سه امر است: نخست، ضرورت اصل نظم سیاسی و حکومت؛ دوم، ضرورت تأمین مصالح عمومی از طریق سازمان سیاسی؛ و سوم، امکان عقلایی ایجاد ساختارهای مشترک میان جوامعی که دارای ارزش‌ها و منافع مشترک هستند.

۳-۴. اجماعات فقهی مذاهب اسلامی درباره حکومت و نظم عمومی

اجماع، در میان مذاهب اسلامی، یکی از ادله مهم استنباط احکام شرعی به شمار می‌آید؛ هرچند مفهوم، شرایط حجیت و قلمرو آن در میان مذاهب مختلف متفاوت است. در فقه امامیه، اجماع غالباً به‌عنوان طریقی برای کشف رأی معصوم علیه‌السلام مورد توجه قرار گرفته است، در حالی که در بسیاری از مذاهب اهل سنت، اجماع امت یا مجتهدان، جایگاه مستقل‌تری در نظام استنباط دارد. با وجود این تفاوت‌های روش‌شناختی، در برخی مسائل بنیادین اجتماعی و سیاسی، میان فقیهان مذاهب اسلامی اتفاق نظر قابل توجهی وجود دارد که می‌تواند در تبیین مبانی تشکیل اتحاد جماهیر اسلامی مورد استفاده قرار گیرد.

نخستین مورد، پذیرش اصل ضرورت وجود نظم عمومی و اداره جامعه است. هرچند فقهای اسلامی در شیوه تعیین حاکم، شرایط زمامدار و حدود اختیارات حکومت اختلاف نظر دارند، اما در اصل نیاز جامعه اسلامی به نهادی برای حفظ نظم، اجرای احکام عمومی، رفع اختلافات و تأمین مصالح اجتماعی، اشتراک گسترده‌ای میان آنان مشاهده می‌شود. این امر در آثار فقیهانی مانند ماوردی، که بر ضرورت امامت برای حفظ دین و سیاست دنیا تأکید می‌کند، و فقهای امامیه که بر ضرورت اجرای احکام اجتماعی و حفظ نظام جامعه توجه داشته‌اند، قابل مشاهده است (الماوردی، ۱۴۰۶ق، ص ۵؛ النراقی، ۱۴۰۸ق، ص ۵۳۶).

دومین مورد، اتفاق نظر فقیهان مسلمان بر اهمیت حفظ مصالح عمومی و جلوگیری از اختلال در نظام اجتماعی است. بسیاری از مباحث فقه سیاسی، از جمله ضرورت قضاوت، اجرای حدود و تأمین امنیت، بر این پیش‌فرض استوار است که جامعه اسلامی بدون سازمان عمومی و قدرت اجرایی قادر به تحقق اهداف شریعت نیست. این مبنا در نظریه مقاصد شریعت نیز مورد توجه قرار گرفته و حفظ نظام اجتماعی و تحقق مصالح مردم، از اهداف مهم احکام اسلامی دانسته شده است (الشاطبی، ۱۴۱۷ق، ج۲، ص ۸).

با توجه به این مشترکات، اجماعات فقهی مذاهب اسلامی می‌تواند پشتوانه‌ای برای اصل وجود نظم سیاسی مشترک و همکاری سازمان‌یافته میان مسلمانان باشد؛ اما باید

توجه داشت که این اجماع، ناظر به اثبات ضرورت اصل حکومت و اداره امور عمومی است، نه اثبات یک شکل خاص از حکومت؛ بنابراین، از آن نمی‌توان به‌صورت مستقیم یک ساختار فدرال، اتحادی یا متمرکز را استخراج کرد، بلکه تنها ظرفیت فقهی لازم برای بررسی چنین الگوهایی را فراهم می‌سازد.

بر این اساس، اتحاد جماهیر اسلامی بر اجماعی فراتر از ادعای وجود یک حکومت واحد تاریخی استوار نیست، بلکه بر مجموعه‌ای از اصول مورد پذیرش گسترده فقیهان مسلمان تکیه دارد: ضرورت نظم اجتماعی، حفظ مصالح عمومی، امکان همکاری مسلمانان و مسئولیت حکومت در تحقق عدالت. این اصول، زمینه فقهی لازم را برای طراحی یک ساختار اتحادی فراهم می‌کند که در آن، ضمن حفظ استقلال واحدهای عضو در امور داخلی، امور مشترک در سطحی بالاتر سازمان‌دهی شود.

در نتیجه، اجماعات فقهی مذاهب اسلامی، مبنای اثبات ضرورت یک «نظم سیاسی مسئولانه» است، نه الزام به یک قالب نهادی مشخص. از این منظر، اتحاد جماهیر اسلامی می‌کوشد با استفاده از ظرفیت‌های مشترک فقهی مذاهب، الگویی نوین برای جمع میان وحدت سیاسی در امور مشترک و استقلال داخلی واحدهای عضو ارائه دهد.

۴. اصول و ویژگی‌های الگو

هر الگوی سیاسی، افزون بر مبانی توجیهی، نیازمند اصول راهنمایی است که جهت‌گیری کلی آن را مشخص سازد. اصول اتحاد جماهیر اسلامی، قواعد بنیادینی هستند که براساس آنها نسبت میان وحدت سیاسی، استقلال واحدهای عضو، عدالت، مشارکت و اداره امور مشترک تنظیم می‌شود. این اصول، از مبانی فقهی و عقلی مطرح‌شده در بخش پیشین استخراج شده و در واقع، حلقه اتصال میان مبانی نظری و ساختار حقوقی ـ سیاسی پیشنهادی در بخش بعدی به شمار می‌آیند؛ بنابراین، مقصود از اصول، ارائه یک قالب تاریخی خاص برای حکومت نیست، بلکه تبیین معیارهایی است که هر ساختار سیاسی مبتنی بر این الگو باید آنها را رعایت کند.

۴-۱. اصل وحدت اسلامی و هویت مشترک

نخستین اصل اتحاد جماهیر اسلامی، پذیرش وجود یک هویت مشترک اسلامی در میان جوامع مسلمان است. این وحدت، به معنای حذف تفاوت‌های مذهبی، فرهنگی و سیاسی نیست، بلکه بر عناصر مشترکی مانند اعتقاد به قرآن، سنت پیامبرﷺ، ارزش‌های بنیادین اسلامی و ضرورت همکاری در امور عمومی استوار است. اندیشه وحدت اسلامی در آثار برخی متفکران مسلمان نیز بر همین مبنا شکل گرفته است؛ به‌گونه‌ای که هدف از وحدت، ایجاد هماهنگی میان مسلمانان در برابر مسائل مشترک، بدون نفی تنوع داخلی آنان دانسته شده است (عبده، ۱۴۱۴ق، ج۲، ص ۴۸۷؛ رشید رضا، ۱۳۷۳، ج۱۰، ص ۴۸).

بر این اساس، الگوی حاضر میان «وحدت اسلامی» و «یکسان‌سازی سیاسی و فرهنگی» تفاوت قایل است. وحدت مورد نظر، وحدتی حقوقی و سیاسی در حوزه‌های مشترک است، نه ادغام کامل هویت‌های داخلی. این ویژگی سبب می‌شود اتحاد جماهیر اسلامی بتواند تنوع مذهبی و فرهنگی جوامع عضو را در چارچوب یک نظم سیاسی مشترک حفظ کند.

۴-۲. اصل استقلال داخلی واحدهای عضو در چارچوب دولت اتحادی

از ویژگی‌های اساسی این الگو، جمع میان وجود یک دولت اتحادی و حفظ استقلال داخلی واحدهای عضو است. مقصود از استقلال در اینجا، استقلال واحدهای سیاسی مستقل در نظام بین‌الملل نیست، بلکه برخورداری واحدهای تشکیل‌دهنده اتحاد از صلاحیت‌های داخلی در چارچوب قانون اساسی مشترک است.

این اصل، اتحاد جماهیر اسلامی را از الگوی دولت بسیط و متمرکز جدا می‌سازد؛ زیرا در این الگو، همه صلاحیت‌ها در مرکز سیاسی تجمیع نمی‌شود، بلکه بخشی از اختیارات به واحدهای عضو واگذار می‌شود. تجربه دولت‌های مرکب در حقوق اساسی معاصر نیز نشان داده است که امکان جمع میان وحدت سیاسی و استقلال داخلی از طریق تقسیم صلاحیت‌ها وجود دارد (Kelsen, 1945, p. 293).

از منظر فقه سیاسی اسلامی نیز این اصل با توجه به تفاوت شرایط اجتماعی، فرهنگی

و تاریخی جوامع مسلمان قابل توجیه است؛ زیرا هدف حکومت اسلامی، تحقق عدالت و مصالح عمومی است و شکل سازمان‌دهی قدرت می‌تواند با توجه به مقتضیات زمان و مکان متفاوت باشد.

۴-۳. اصل وحدت در امور مشترک و تقسیم صلاحیت‌های حکومتی

وجود وحدت سیاسی، مستلزم وجود حوزه‌هایی از صلاحیت مشترک است. اتحاد جماهیر اسلامی بر این مبنا استوار است که برخی امور به دلیل ماهیت فراتر از مرزهای داخلی واحدهای عضو، نیازمند مدیریت مشترک هستند. اموری مانند سیاست خارجی، دفاع مشترک، برخی مسائل اقتصادی کلان و هماهنگی‌های عمومی، از جمله حوزه‌هایی هستند که می‌توانند در سطح اتحادی سامان یابند.

در مقابل، امور داخلی واحدهای عضو باید تا حد امکان در اختیار خود آنها باقی بماند. این تقسیم صلاحیت، ضمن جلوگیری از تمرکز افراطی قدرت، امکان تحقق اهداف مشترک را نیز فراهم می‌کند. در واقع، ویژگی اصلی این الگو، نه وحدت مطلق و نه استقلال کامل، بلکه ایجاد تعادل میان این دو است.

این اصل با اندیشه فقهی مربوط به رعایت مصالح عمومی نیز هماهنگ است؛ زیرا تنظیم امور جامعه باید به‌گونه‌ای باشد که بیشترین امکان تحقق عدالت و مصلحت را فراهم آورد (الشاطبی، ۱۴۱۷ق، ۲، ص ۸).

۴-۴. اصل عدالت، مصالح عمومی و مشروعیت حکمرانی

عدالت و تأمین مصالح عمومی، معیار اساسی ارزیابی مشروعیت و عملکرد نظام سیاسی در این الگو است. حکومت، در اندیشه اسلامی، هدف مستقلی برای اعمال قدرت نیست، بلکه وسیله‌ای برای تحقق ارزش‌هایی مانند عدالت، امنیت، رفع ظلم و سامان‌دهی زندگی اجتماعی است.

بر همین اساس، هر ساختار سیاسی که تحت عنوان اتحاد اسلامی شکل گیرد، باید از تبدیل شدن به ابزار سلطه یک واحد بر سایر واحدها جلوگیری کند. عدالت اقتضا

می‌کند که روابط میان اعضای اتحاد بر پایه برابری، رعایت حقوق متقابل و مشارکت در تصمیم‌گیری‌های مشترک تنظیم شود. ماوردی نیز فلسفه حکومت را حفظ دین، اجرای عدالت و تدبیر امور جامعه معرفی کرده است (الماوردی، ۱۴۰۶ق، ص ۵).

۴-۵. اصل مشارکت سیاسی و رعایت حقوق عمومی

آخرین اصل اساسی الگو، توجه به مشارکت سیاسی مردم و واحدهای عضو است. اتحاد سیاسی بدون پذیرش نقش مردم و مشارکت واقعی اعضا، به ساختاری تنها متمرکز تبدیل خواهد شد؛ بنابراین، مشروعیت و کارآمدی اتحاد، نیازمند سازوکارهایی برای حضور نمایندگان واحدهای عضو و مشارکت شهروندان در اداره امور عمومی است.

این اصل، با مفهوم شورا و مسئولیت اجتماعی در اندیشه اسلامی نیز هماهنگ است. شورا در قرآن کریم و سیره پیامبرﷺ، نشان‌دهنده اهمیت مشارکت در تصمیم‌گیری‌های عمومی است و می‌تواند مبنایی برای طراحی نهادهای مشارکتی در ساختار اتحادی باشد (القرطبی، ۱۳۸۷ق، ج۱۶، ص ۳۶).

در مجموع، اصول پنج‌گانه فوق نشان می‌دهد که اتحاد جماهیر اسلامی بر ترکیب میان وحدت و تکثر، قدرت مشترک و استقلال داخلی، و حکومت مؤثر و مشارکت عمومی استوار است. این اصول، چارچوب هویتی الگو را تشکیل می‌دهند و مبنای طراحی مؤلفه‌ها و ساختار حقوقی آن در بخش بعدی خواهند بود.

۵. مؤلفه‌ها و ساختار الگو

پس از تبیین مبانی فقهی و اصول حاکم بر اتحاد جماهیر اسلامی، مرحله بعد، بررسی چگونگی تحقق این مبانی در قالب یک ساختار حقوقی و سیاسی است. هر الگوی سیاسی زمانی قابلیت تحقق دارد که بتواند میان ارزش‌های بنیادین خود و نهادهای اداره‌کننده جامعه ارتباط منطقی برقرار کند. ازاین‌رو، این بخش به تبیین مؤلفه‌های ساختاری الگو، سازمان حکومت، جایگاه نهادهای عالی، قوای عمومی و سازوکارهای

اداره امور مشترک اختصاص دارد. ساختار پیشنهادی بر مبنای الگوی دولت مرکب تنظیم شده است؛ الگویی که ضمن حفظ وحدت سیاسی در سطح اتحاد، استقلال نسبی واحدهای عضو را در امور داخلی به رسمیت می‌شناسد.

۵-۱. سازمان حکومت و ماهیت حقوقی اتحاد

اتحاد جماهیر اسلامی، از حیث ماهیت حقوقی، بر تشکیل یک دولت مرکب اسلامی استوار است؛ بدین معنا که جمهوری‌های عضو، ضمن حفظ هویت سیاسی و اداری داخلی خود، در چارچوب یک قانون اساسی اتحادی، بخشی از صلاحیت‌های حاکمیتی را به نهادهای مرکزی واگذار می‌کنند. این الگو از یک‌سو با دولت بسیط و متمرکز تفاوت دارد؛ زیرا همه اختیارات را در مرکز سیاسی تجمیع نمی‌کند، و از سوی دیگر با کنفدراسیون کلاسیک متفاوت است؛ زیرا اتحاد تنها بر پایه همکاری میان دولت‌های مستقل شکل نمی‌گیرد، بلکه دارای شخصیت حقوقی و نهادهای دائمی مشترک است (Wheare, 1964, p. 2).

در نظریه دولت‌های مرکب، هدف اصلی تقسیم قدرت میان سطح مرکزی و واحدهای تشکیل‌دهنده است؛ به‌گونه‌ای که هم وحدت سیاسی حفظ شود و هم تنوع اجتماعی، فرهنگی و منطقه‌ای امکان استمرار یابد. الگوی فدرالیسم و دولت‌های اتحادی نشان می‌دهد که توزیع صلاحیت‌ها، مهمترین ابزار ایجاد تعادل میان اقتدار مرکزی و خودگردانی اعضا است (Elazar, 1995, p. 12). بر همین اساس، اتحاد جماهیر اسلامی نیز بر اصل حاکمیت مشترک در امور اتحادی و استقلال داخلی در امور غیراتحادی بنا می‌شود.

بر مبنای این ساختار، جمهوری‌های عضو در حوزه‌هایی مانند فرهنگ، آموزش، مدیریت داخلی و بسیاری از امور اجتماعی دارای صلاحیت خواهند بود؛ اما اموری که ذاتاً فراتر از مرزهای یک جمهوری قرار می‌گیرند، مانند دفاع مشترک، سیاست خارجی، امنیت کلان، پول و برخی سیاست‌های اقتصادی راهبردی، در صلاحیت نهادهای اتحادی قرار خواهد گرفت. این تقسیم صلاحیت باید به‌صورت صریح در

قانون اساسی اتحاد تعیین شود تا از تعارض صلاحیت‌ها و تمرکز ناموجه قدرت جلوگیری شود (Watts, 2008, p. 84).

از منظر فقه سیاسی اسلامی نیز، سازمان حکومت تابع شکل تاریخی خاصی نیست، بلکه معیار اصلی، توانایی نظام سیاسی در تحقق اهدافی مانند حفظ نظم عمومی، اجرای عدالت، تأمین امنیت و تحقق مصالح جامعه است. فقهای اسلامی در مباحث مربوط به امامت و ولایت، گرچه در شیوه تعیین حاکم اختلاف نظر داشته‌اند، در ضرورت وجود نظام سیاسی برای جلوگیری از هرج‌ومرج و اداره امور عمومی جامعه اتفاق نظر کلی داشته‌اند (ماوردی، ۱۴۰۵، ص ۵؛ نجفی، ۱۴۰۴، ج۲۱، ص ۳۹۷)؛ بنابراین، ایجاد ساختار اتحادی میان جوامع اسلامی را می‌توان در چارچوب ضرورت تنظیم امور عمومی و تأمین مصالح مشترک تحلیل کرد.

بر این اساس، ماهیت حقوقی اتحاد جماهیر اسلامی را می‌توان چنین تعریف کرد: نظام سیاسی مرکبی با شخصیت حقوقی واحد در عرصه بین‌المللی که بر پایه تقسیم صلاحیت میان نهادهای اتحادی و جمهوری‌های عضو، برای تحقق اهداف مشترک سیاسی، امنیتی و اجتماعی جوامع اسلامی تشکیل می‌شود.

۵-۲. رهبری و نهادهای عالی اتحاد

وجود یک مقام عالی برای حفظ انسجام سیاسی، هدایت کلان نظام و تضمین اجرای اصول بنیادین قانون اساسی، از ویژگی‌های ضروری نظام‌های سیاسی مرکب است. در اتحاد جماهیر اسلامی، این جایگاه در قالب رهبری اتحاد پیش‌بینی می‌شود. مبنای مفهومی این نهاد را می‌توان در آموزه قرآنی «اولی‌الامر» جست‌وجو کرد: «أطیعوا الله وأطیعوا الرسول وأولی الأمر منکم» (نساء، ۵۹).

مفهوم اولی‌الامر در تفاسیر مذاهب اسلامی دارای برداشت‌های متفاوتی است. مفسران امامیه، با توجه به مبانی کلامی خود، آن را مرتبط با مقام هدایت مشروع الهی دانسته‌اند و در عصر غیبت، مسئله ولایت فقیه را به‌عنوان یکی از نظریه‌های اداره جامعه مطرح کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۴، ص ۳۹۳). در مقابل، بسیاری از مفسران اهل سنت،

اولی‌الامر را شامل حاکمان مشروع و صاحبان صلاحیت در اداره امور جامعه دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج۵، ص ۱۴۷). با وجود اختلاف در مصداق، نقطه مشترک این دیدگاه‌ها، پذیرش ضرورت وجود مرجع اداره‌کننده نظم سیاسی جامعه است.

بر این اساس، رهبری اتحاد در این الگو، نه بر مبنای تحمیل یک قرائت مذهبی خاص، بلکه براساس عنصر مشترک میان مذاهب اسلامی یعنی ضرورت وجود مقام عالی هدایت و تنظیم امور عمومی طراحی می‌شود. این مقام، مسئول سیاست‌گذاری‌های کلان، پاسداری از قانون اساسی اتحادی، حفظ وحدت میان جمهوری‌های عضو و هماهنگی میان نهادهای اصلی اتحاد خواهد بود.

رهبری اتحاد باید دارای شرایطی مانند عدالت، دانش لازم در مبانی اسلامی و فقه سیاسی، توانایی مدیریت کلان، شناخت مسائل جهان اسلام و برخورداری از صلاحیت اخلاقی و سیاسی باشد. در فقه سیاسی اسلامی نیز، صلاحیت‌های اخلاقی و علمی حاکم، از شرایط اساسی مشروعیت و کارآمدی حکومت دانسته شده است (الماوردی، ۱۴۰۶ق، ص ۶).

شیوه انتخاب رهبری اتحاد باید متناسب با ماهیت اسلامی، چندمذهبی و مرکب این نظام طراحی شود. ازآنجاکه اتحاد جماهیر اسلامی بر مبنای مشارکت جوامع و مذاهب مختلف اسلامی شکل می‌گیرد، انتخاب عالی‌ترین مقام سیاسی آن نمی‌تواند تنها به اراده یک جمهوری یا یک جریان مذهبی خاص وابسته باشد. بر این اساس، انتخاب رهبری بر عهده شورای عالی فقه مذاهب اسلامی قرار می‌گیرد؛ نهادی که به‌عنوان یکی از ارکان عالی اتحاد، وظیفه تضمین پیوند میان مبانی اسلامی و ساختار سیاسی اتحادی را بر عهده دارد.

شورای عالی فقه مذاهب اسلامی، برخلاف یک نهاد تنها مشورتی، دارای صلاحیت‌های اساسی در ساختار عالی اتحاد خواهد بود. این شورا متشکل از فقهای برجسته مذاهب اسلامی و نمایندگان واجد شرایط جمهوری‌های عضو است و وظایفی مانند انتخاب رهبر، نظارت بر استمرار شرایط رهبری، تشخیص فقدان شرایط لازم و عزل رهبر در صورت تحقق موارد مقرر قانونی را بر عهده خواهد داشت. پیش‌بینی چنین

نهادی، از یک‌سو بازتاب‌دهنده جایگاه دانش فقهی در نظام سیاسی اسلامی است و از سوی دیگر، با ایجاد مشارکت میان مذاهب مختلف، از انحصار ساختار سیاسی اتحاد در اختیار یک قرائت مذهبی جلوگیری می‌کند.

در فقه سیاسی اهل سنت، نقش اهل حل و عقد در انتخاب و نظارت بر حاکم، یکی از مبانی مهم مشروعیت سیاسی تلقی شده است. ماوردی، انتخاب امام و نظارت بر صلاحیت او را از وظایف اهل حل و عقد دانسته و برای آنان نقش اساسی در شکل‌گیری و استمرار حکومت قایل شده است (الماوردی، ۱۴۰۶ق، ص ۶). در اندیشه سیاسی شیعه نیز، هرچند مبانی مشروعیت حکومت با تفاوت‌هایی تبیین شده است، اما ضرورت وجود شرایطی مانند عدالت، فقاهت و صلاحیت علمی برای تصدی مقام ولایت مورد تأکید قرار گرفته است (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص ۴۷). شورای عالی فقه مذاهب اسلامی در الگوی حاضر، با بهره‌گیری از این ظرفیت‌های مشترک، به‌عنوان سازوکاری برای انتخاب و کنترل قدرت عالی طراحی می‌شود.

اختیارات رهبری اتحاد باید به‌صورت روشن در قانون اساسی اتحادی تعیین شود تا ضمن تأمین اقتدار لازم برای حفظ وحدت سیاسی، از تمرکز نامحدود قدرت جلوگیری شود. مهمترین اختیارات این مقام عبارت است از: تعیین سیاست‌های کلی اتحاد، نظارت بر اجرای قانون اساسی اتحادی، فرماندهی عالی نیروهای مسلح اتحادی، حل اختلافات اساسی میان نهادهای مرکزی و جمهوری‌های عضو، و ایفای نقش عالی در امور راهبردی سیاسی و امنیتی. این اختیارات، ماهیت هدایت‌کننده و نظارتی رهبری را نشان می‌دهد و آن را از ریاست اجرایی حکومت متمایز می‌سازد.

در مقابل، رهبری اتحاد نیز مانند سایر مقامات عمومی، مقید به قانون اساسی و اصول بنیادین نظام خواهد بود. استمرار صلاحیت این مقام، وابسته به بقای شرایط مقرر است و شورای عالی فقه مذاهب اسلامی وظیفه نظارت بر این امر را بر عهده خواهد داشت. بدین ترتیب، الگوی حاضر میان ضرورت وجود مقام عالی برای حفظ انسجام اتحاد و اصل مسئولیت‌پذیری قدرت سیاسی تعادل برقرار می‌کند.

در کنار رهبری و شورای عالی فقه مذاهب اسلامی، سایر نهادهای عالی اتحاد نیز

باید به‌گونه‌ای طراحی شوند که دو اصل اساسی را تأمین کنند: نخست، حفظ وحدت و کارآمدی حکومت مرکزی؛ و دوم، تضمین مشارکت واقعی جمهوری‌های عضو در اداره امور مشترک. تجربه نظام‌های فدرال نشان می‌دهد که پایداری دولت‌های مرکب، وابسته به وجود نهادهایی است که هم اراده عمومی شهروندان و هم منافع واحدهای تشکیل‌دهنده را نمایندگی کنند (Riker, 1964, p. 101). بر همین مبنا، ساختار قوای عمومی اتحاد باید ترکیبی از نمایندگی عمومی و نمایندگی واحدهای عضو باشد.

۵-۳. قوای عمومی حکومت اتحادی

نظام سیاسی اتحاد جماهیر اسلامی برای تحقق اهداف خود نیازمند قوای عمومی مشخص و مستقل است. اصل تفکیک قوا، به‌عنوان یکی از اصول پذیرفته‌شده حقوق عمومی، با هدف جلوگیری از تمرکز قدرت و ایجاد نظام کنترل و تعادل میان نهادهای حکومتی شکل گرفته است (Montesquieu, 1989, p. 157). بر همین اساس، ساختار اتحادی پیشنهادی شامل سه قوه مقننه، مجریه و قضاییه خواهد بود که صلاحیت‌های آنان در قانون اساسی اتحاد تعیین می‌شود.

قوه مقننه اتحاد باید به‌گونه‌ای طراحی شود که هم اصل حاکمیت مردم و هم جایگاه جمهوری‌های عضو را منعکس کند. ازاین‌رو، ایجاد نظام دو مجلسی پیشنهاد می‌شود: مجلس نمایندگان به‌عنوان نماینده شهروندان اتحاد براساس معیار جمعیت، و مجلس جمهوری‌ها به‌عنوان نماینده واحدهای عضو با هدف حفظ توازن میان جمهوری‌ها. چنین الگویی در بسیاری از نظام‌های فدرال برای ایجاد تعادل میان اکثریت جمعیتی و حقوق واحدهای تشکیل‌دهنده به‌کار گرفته شده است (Watts, 2008, p. 117).

قوه مجریه اتحاد مسئول اجرای قوانین اتحادی و اداره امور مشترک خواهد بود. این قوه باید ضمن برخورداری از قدرت اجرایی کافی، در برابر نهادهای نمایندگی و قانون اساسی اتحادی پاسخ‌گو باشد. حوزه فعالیت آن شامل اجرای سیاست‌های مشترک، اداره امور دفاعی، اقتصادی و بین‌المللی در سطح اتحادی خواهد بود.

قوه قضاییه اتحاد نیز وظیفه تضمین حاکمیت قانون، رسیدگی به اختلافات میان

نهادهای اتحادی و جمهوری‌های عضو و نظارت بر انطباق قوانین با قانون اساسی را بر عهده خواهد داشت. وجود یک مرجع عالی قضایی اتحادی، برای حل اختلافات صلاحیتی و حفظ وحدت حقوقی نظام ضروری است (Kelsen, 1945, p. 273).

۵-۴. نظام‌های تخصصی اتحادی

افزون بر نهادهای اصلی حکومت، تحقق اهداف اتحاد جماهیر اسلامی نیازمند ایجاد مجموعه‌ای از نظام‌های تخصصی در حوزه‌هایی است که ماهیت فرامرزی و مشترک دارند. فلسفه ایجاد این نهادها، انتقال اموری است که اداره آنها در سطح یک جمهوری عضو به تنهایی امکان‌پذیر یا کارآمد نیست و نیازمند هماهنگی در سطح اتحادی است. در نظام‌های مرکب نیز معمولاً حوزه‌هایی مانند دفاع، سیاست خارجی، پول و امور اقتصادی کلان در صلاحیت حکومت مرکزی قرار می‌گیرد؛ زیرا این امور با حاکمیت خارجی و امنیت عمومی ارتباط مستقیم دارد (Watts, 2008, p. 90).

یکی از مهمترین نظام‌های تخصصی اتحاد، نظام اقتصادی و مالی اتحادی است. هدف از این نظام، ایجاد هماهنگی اقتصادی میان جمهوری‌های عضو، تسهیل مبادلات، کاهش موانع اقتصادی و تقویت ظرفیت‌های مشترک جهان اسلام خواهد بود. در این چارچوب، تشکیل یک نظام مالی هماهنگ و تأسیس بانک مرکزی اتحادی می‌تواند ابزار مهمی برای تنظیم سیاست‌های پولی، حفظ ثبات اقتصادی و مدیریت روابط مالی میان اعضا باشد. تجربه اتحادیه‌های سیاسی و اقتصادی معاصر نشان داده است که بدون هماهنگی مالی و اقتصادی، وحدت سیاسی با چالش‌های جدی مواجه خواهد شد (Burgess, 2006, p. 152).

در حوزه دفاعی و امنیتی نیز، ماهیت اتحاد اقتضا می‌کند که امور مربوط به دفاع مشترک و مقابله با تهدیدهای فرامنطقه‌ای در سطح اتحادی سازمان یابد. تشکیل نیروهای مسلح اتحادی، به معنای حذف کامل ساختارهای دفاعی جمهوری‌های عضو نیست، بلکه ایجاد یک ظرفیت دفاعی مشترک برای حفاظت از امنیت عمومی اتحاد است. در اندیشه سیاسی اسلامی نیز، حفظ امنیت جامعه و جلوگیری از تهدیدهای

خارجی از مهمترین وظایف حکومت دانسته شده است (ماوردی، ۱۴۰۵، ص ۴۰).

سیاست خارجی اتحاد نیز باید بر مبنای وحدت موضع در مسائل کلان بین‌المللی تنظیم شود. برخورداری از شخصیت حقوقی واحد در عرصه جهانی، مستلزم آن است که اتحاد بتواند در انعقاد معاهدات، عضویت در سازمان‌های بین‌المللی و تعاملات دیپلماتیک، سیاستی هماهنگ اتخاذ کند. البته این امر نافی امکان فعالیت‌های فرهنگی و منطقه‌ای جمهوری‌های عضو در چارچوب قانون اساسی اتحادی نخواهد بود.

۵-۵. مقررات انتقالی و تضمین پایداری اتحاد

تشکیل اتحاد جماهیر اسلامی، همانند هر تحول اساسی در ساختار سیاسی، نیازمند پیش‌بینی مقررات انتقالی است تا فرآیند گذار از وضعیت موجود به نظام جدید، با کمترین چالش حقوقی و سیاسی انجام شود. این مقررات باید چگونگی تأسیس اتحاد، شرایط عضویت جمهوری‌ها، نحوه تصویب قانون اساسی اتحادی و رابطه حقوقی میان نهادهای سابق و نهادهای جدید را مشخص کند.

یکی از مسائل مهم در دوره انتقال، تعیین وضعیت تابعیت اتحادی است. ایجاد یک نظام سیاسی مشترک، مستلزم آن است که رابطه حقوقی افراد با اتحاد و جمهوری‌های عضو به‌صورت دقیق تعیین شود. در بسیاری از نظام‌های فدرال، تابعیت مشترک در کنار تابعیت واحدهای عضو پیش‌بینی شده است تا ضمن حفظ پیوندهای محلی، تعلق سیاسی مشترک نیز تقویت شود (Elazar, 1995, p. 35).

همچنین موضوع انتقال تعهدات بین‌المللی، دارایی‌ها، بدهی‌ها و اسناد حقوقی جمهوری‌های عضو باید در چارچوب مقررات روشن سامان یابد. بدون تعیین این مسائل، شکل‌گیری اتحاد می‌تواند با اختلافات حقوقی و مالی گسترده مواجه شود. ازاین‌رو، قانون اساسی اتحادی باید سازوکارهای لازم برای تقسیم مسئولیت‌ها و انتقال حقوق و تعهدات را پیش‌بینی کند.

در نهایت، پایداری اتحاد نیازمند امکان اصلاح قانون اساسی و سازگاری ساختار سیاسی با تحولات آینده است. البته اصلاحات نباید به‌گونه‌ای باشد که اصول بنیادین

اتحاد، مانند وحدت سیاسی، عدالت، مشارکت جمهوری‌های عضو و مبانی اسلامی آن را تضعیف کند. تجربه حقوق اساسی نشان می‌دهد که نظام‌های سیاسی پایدار، افزون بر حفظ اصول اساسی خود، از ظرفیت اصلاح و انطباق با شرایط جدید برخوردارند (Sartori, 1997, p. 16).

بنابراین، ساختار پیشنهادی اتحاد جماهیر اسلامی بر پنج پایه اساسی استوار است: دولت مرکب با شخصیت حقوقی واحد، رهبری و نهادهای عالی مشروع، قوای عمومی متوازن، نظام‌های تخصصی مشترک و مقررات انتقالی کارآمد. این ساختار تلاش می‌کند میان مبانی فقه سیاسی اسلامی، ضرورت نظم عمومی و الزامات حقوق اساسی جدید، پیوندی منطقی برقرار سازد.

۶. الگوی نهایی اتحاد جماهیر اسلامی

الگوی اتحاد جماهیر اسلامی، برآیند مباحث مربوط به مبانی فقهی، اصول نظری و مؤلفه‌های ساختاری پیش‌گفته است. این نوشتار درصدد ارائه الگویی برای سامان‌دهی روابط سیاسی میان جوامع اسلامی است که از یک‌سو وحدت و همکاری راهبردی آنان را تأمین کند و از سوی دیگر، تفاوت‌های تاریخی، فرهنگی، مذهبی و سیاسی موجود میان آنها را به رسمیت بشناسد. بر این اساس، اتحاد جماهیر اسلامی نه بر مبنای حذف تکثر موجود در جهان اسلام، بلکه بر پایه تنظیم حقوقی این تکثر و تبدیل آن به یک ظرفیت سیاسی مشترک شکل می‌گیرد.

این الگو میان دو الگوی افراطی تمایز قایل می‌شود: نخست، الگوی دولت واحد متمرکز که مستلزم از میان رفتن استقلال سیاسی واحدهای اسلامی است؛ و دوم، الگوی همکاری صرف میان دولت‌ها که فاقد ساختار الزام‌آور و نهادهای مشترک مؤثر است. اتحاد جماهیر اسلامی الگویی میانه ارائه می‌کند که بر تشکیل یک دولت مرکب اسلامی با شخصیت حقوقی واحد در عرصه بین‌المللی و تقسیم صلاحیت میان نهادهای اتحادی و جماهیر عضو استوار است. چنین الگویی با منطق دولت‌های مرکب معاصر هماهنگ است؛ زیرا در این نظام‌ها، وحدت سیاسی و استقلال نسبی واحدهای

تشکیل‌دهنده، در قالب یک نظم حقوقی مشترک جمع می‌شوند (Wheare, 1964, p. 35; Watts, 2008, p. 84).

مبنای هنجاری این الگو، از یک‌سو بر آموزه‌های مشترک اسلامی مانند وحدت، تعاون، عدالت و حفظ مصالح عمومی استوار است و از سوی دیگر، از دستاوردهای حقوق عمومی جدید در زمینه تقسیم قدرت، تفکیک قوا و حکمرانی چندسطحی بهره می‌گیرد. قرآن کریم، با تأکید بر وحدت مؤمنان «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ»؛ (حجرات، ۱۰) و دعوت به همکاری در امور نیک «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى»؛ (مائده، ۲)، زمینه نظری همکاری و همگرایی میان جوامع اسلامی را فراهم می‌سازد. البته این وحدت در منطق قرآن، به معنای نفی تفاوت‌های طبیعی و اجتماعی نیست، بلکه ناظر به ایجاد پیوندهای مبتنی بر ارزش‌ها و مصالح مشترک است.

بر این اساس، الگوی نهایی اتحاد جماهیر اسلامی بر چند عنصر اساسی استوار است. نخستین عنصر، وجود شخصیت حقوقی واحد اتحادی است. اتحاد در عرصه بین‌المللی به‌عنوان یک واحد سیاسی شناخته می‌شود و در موضوعاتی مانند دفاع مشترک، سیاست خارجی، امنیت راهبردی و برخی مسائل اقتصادی کلان، دارای صلاحیت مستقل خواهد بود. با این حال، جماهیر عضو، استقلال داخلی خود را در حوزه‌هایی که طبق قانون اساسی اتحادی به مرکز واگذار نشده است، حفظ خواهند کرد. این شیوه تقسیم صلاحیت، ویژگی اصلی نظام‌های فدرال و اتحادی موفق است که میان کارآمدی مرکز و آزادی واحدهای عضو تعادل برقرار می‌کنند (Elazar, 1995, 12).

عنصر دوم، وجود نهادهای مرکزی مشروع و کارآمد است. اتحاد جماهیر اسلامی برای تحقق اهداف خود نیازمند ساختارهای دائمی سیاسی است؛ از جمله رهبری اتحاد، شورای عالی فقه مذاهب اسلامی، قوای عمومی اتحادی و نهادهای تخصصی مشترک. رهبری اتحاد، به‌عنوان عالی‌ترین مقام هدایت‌کننده، وظیفه پاسداری از قانون اساسی اتحادی، حفظ وحدت سیاسی و تعیین سیاست‌های کلی را بر عهده خواهد داشت. شورای عالی فقه مذاهب اسلامی نیز با مشارکت فقهای مذاهب اسلامی، نقش مهمی در انتخاب و نظارت بر رهبری و تضمین پیوند میان مبانی اسلامی و ساختار سیاسی ایفا می‌کند.

این ساختار، از مبانی مشترک فقه سیاسی اسلامی بهره می‌گیرد. در اندیشه سیاسی اهل سنت، وجود امام یا حاکم برای حفظ نظم عمومی و اجرای مصالح جامعه ضروری دانسته شده و نهاد اهل حل و عقد به‌عنوان سازوکار مشارکت نخبگان در تعیین و نظارت بر حاکم مطرح شده است (الماوردی، ۱۴۰۶ق، ص ۶). در اندیشه امامیه نیز، صلاحیت علمی، عدالت و توانایی اداره جامعه از شرایط اساسی تصدی مقام ولایت دانسته شده است (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص ۴۷). اتحاد جماهیر اسلامی تلاش می‌کند از نقطه مشترک این دیدگاه‌ها، یعنی ضرورت وجود رهبری صالح و مسئول، بهره گیرد.

عنصر سوم، تقسیم متوازن قدرت میان نهادهای اتحادی و جماهیر عضو است. در این الگو، اصل عدم تمرکز سیاسی پذیرفته می‌شود؛ اما این عدم تمرکز به معنای ضعف حکومت مرکزی یا تبدیل اتحاد به یک پیمان سست میان دولت‌ها نیست. بلکه هدف، ایجاد ساختاری است که در آن امور مشترک در سطح اتحاد و امور داخلی در سطح جماهیر عضو اداره شود. چنین الگویی ضمن حفظ وحدت سیاسی، امکان مشارکت واقعی واحدهای عضو را فراهم می‌کند.

عنصر چهارم، مشارکت سیاسی و مذهبی در ساختار قدرت است. یکی از چالش‌های مهم در طرح‌های وحدت اسلامی، مسئله تنوع مذاهب و نگرانی از غلبه یک قرائت خاص بر دیگران است. اتحاد جماهیر اسلامی با پیش‌بینی نهادهایی مانند شورای عالی فقه مذاهب اسلامی و ساختار نمایندگی دوگانه در قوه مقننه، تلاش می‌کند مشارکت مذاهب و جماهیر مختلف را تضمین کند. این امر موجب افزایش مشروعیت سیاسی اتحاد و کاهش زمینه‌های تعارض داخلی خواهد شد.

در نهایت، اتحاد جماهیر اسلامی را می‌توان الگویی دانست که در نقطه اتصال سه حوزه قرار می‌گیرد: فقه سیاسی اسلامی، عقلانیت حکمرانی و حقوق اساسی معاصر. این الگو نه بازگشت به الگوهای تاریخی خلافت است و نه تقلید کامل از نظام‌های فدرال موجود؛ بلکه تلاشی برای ارائه مدلی جدید است که بتواند ارزش‌های اسلامی را در قالب یک ساختار سیاسی معاصر بازنمایی کند.

بر این اساس، تعریف نهایی چنین خواهد بود: اتحاد جماهیر اسلامی، نظام سیاسی

مرکبی است متشکل از جماهیر اسلامی عضو که با حفظ استقلال داخلی خود، بخشی از صلاحیت‌های حاکمیتی را برای تحقق اهداف مشترک سیاسی، اقتصادی، امنیتی و بین‌المللی به نهادهای اتحادی واگذار می‌کنند و در چارچوب قانون اساسی واحد، با بهره‌گیری از مبانی اسلامی و اصول حقوق عمومی نوین اداره می‌شوند.

منابع

* قرآن کریم

ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۴۰۸ق). المقدمة. بیروت: دارالقلم.

ابن عاشور، محمد الطاهر. (۱۹۸۴م). التحریر والتنویر. تونس: الدار التونسیة للنشر.

ابن هشام، عبدالملک. (۱۴۱۱ق). السیره النبویه. بیروت: دارالجیل.

اسدآبادی، سیدجمال‌الدین. (۱۳۶۸). مقالات و نامه‌های سیدجمال‌الدین اسدآبادی. تهران: شرکت سهامی انتشار.

اقبال لاهوری، محمد. (۱۳۸۶). بازسازی اندیشه دینی در اسلام. ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی انتشار.

الترمذی، محمد بن عیسی. (۱۴۰۳ق). الجامع الصحیح (سنن الترمذی). بیروت: دارإحیاء التراث العربی.

رشید رضا، محمد. (۱۳۷۳ق). تفسیر المنار. بیروت: دارالمعرفة.

رشید رضا، محمد. (۱۴۱۰ق). الخلافة أو الإمامة العظمی. بیروت: دار الکتب العلمیة.

الشاطبی، ابراهیم بن موسی. (۱۴۱۷ق). الموافقات. الخبر: دارابن عفان.

الطباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

الطبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲ق). جامع البیان عن تأویل آی القرآن. بیروت: دارالکتب العلمیة.

الطوسی، محمد بن حسن. (۱۴۱۷ق). العدة فی اصول الفقه. قم: ستاره.

عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۹). فقه سیاسی. تهران: امیرکبیر.

عبده، محمد. (۱۴۱۴ق). الأعمال الکاملة للإمام محمد عبده. بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات والنشر.

الفخر الرازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دارإحیاء التراث العربی.
القرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۸۷ق). الجامع لأحکام القرآن. قاهره: دارالکتب المصریة.
الکلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
الماوردی، علی بن محمد. (۱۴۰۶ق). الأحکام السلطانیة والولایات الدینیة. بیروت: دارالکتب العلمیة.
مودودی، ابوالاعلی. (۱۳۸۶). خلافت و ملوکیت. ترجمه احمد آرام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
مسلم، بن حجاج نیشابوری. (۱۴۲۲ق). صحیح مسلم. ریاض: دارطیبة.
موسوی خمینی، سیدروح‌الله. (۱۴۲۱ق). الحکومة الإسلامیة (ولایه فقیه). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
النجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: دارإحیاء التراث العربی.
النراقی، احمد بن محمدمهدی. (۱۴۰۸ق). عوائد الأیام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
هاشمی، سیدمحمد. (۱۳۹۲). حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران. تهران: میزان.
Anderson, G. (2008). Federalism: An Introduction. Oxford: Oxford University Press.
Burgess, M. (2006).comparative Federalism: Theory and Practice. London: Routledge.
Elazar, D. J. (1995). Idea and Practice of Federalism. Ottawa: Institute of Intergovernmental Relations.
Elazar, D. J. (1995). Federalism and the Way to Peace. Kingston: Institute of Intergovernmental Relations .
Kelsen, H. (1945). General Theory of Law and State. Cambridge: Harvard University Press.
Montesquieu. (1989). The Spirit of Laws. Cambridge: Cambridge University Press.

Riker, W. H. (1964). Federalism: Origin, Operation, Significance. Boston: Little, Brown.

Sartori, G. (1997).comparative Constitutional Engineering. New York: New York University Press.

Watts, R. L. (2008).comparing Federal Systems. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Wheare, K. C. (1964). Federal Government. London: Oxford University Press .

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

The Jurisprudential and Legal Legitimacy of Parliamentary Obstruction as a Tool of Political Protest in the Deliberative Institutions of the Islamic Republic of Iran*

Ali Akbar Izadi Fard[1] **Ali Akbar Jahani**[2] **Mahdi Norouzi**[3]

1. Professor of Jurisprudence and Law, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran (**Corresponding Author**).
ezadifard@umz.ac.ir.com
2. Associate Professor, Faculty of Theology, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran.
aajahani@umz.ac.ir
3. Ph.D. Candidate, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran.
mhdyn1572@gmail.com

Abstract

Parliamentary obstruction, as one of the tools available to parliamentary minorities for exerting influence over and affecting the legislative process, has always occupied a boundary between the legitimate right to protest and institutionalized obstructionism. This political-legal practice, which takes the form of lawful actions intended to delay, modify, or halt bills and legislative proposals, raises fundamental questions concerning the limits and scope of its legitimacy not only in democratic systems but also in political structures based on Islamic governance. In the Islamic Republic of Iran, where parliamentary representation simultaneously entails

* **Cite this Article**: Izadi Fard, A. A. & Jahani, A. A. & Norouzi, M. (2026). The Jurisprudential and Legal Legitimacy of Parliamentary Obstruction as a Tool of Political Protest in the Deliberative Institutions of the Islamic Republic of Iran. *Jurisprudence and Politics*, *7*(1), pp. 247-283. https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75591.1143

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

▣ **Received:** 2025/08/04 ● **Revised:** 2025/12/08 ● **Accepted:** 2026/02/07 ● **Published online:** 2026/03/29

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

representing the people, acting as their legal agent, and fulfilling a religious trust (*amanah*), the issue of parliamentary obstruction becomes more complex. On the one hand, the Constitution and the internal regulations of the Parliament provide a framework for political protest and minority oversight; on the other hand, the necessity of preserving the integrity of the political system, safeguarding the public interest, and complying with Islamic principles challenges any disruptive action. This tension makes it increasingly necessary to formulate a coherent framework capable of recognizing the right to parliamentary oversight while preventing the abuse of legal mechanisms. Moving beyond a purely descriptive approach, this article seeks to provide a structured analysis of parliamentary obstruction at three levels: Iran's political history, jurisprudential foundations, and the existing legal system. The central research question is: Based on the teachings of Imamiya jurisprudence and the enacted laws of the Islamic Republic of Iran, how should the limits of the legitimacy of parliamentary obstruction be defined, and is it possible to propose a graduated model for assessing its degree of legitimacy? To answer this question, the study employs a descriptive-analytical methodology and draws on library sources, parliamentary documents, and jurisprudential opinions. It is organized into four sections. The first examines the historical roots of this phenomenon in Iran; the second analyzes the jurisprudential arguments supporting and restricting its legitimacy; the third examines the legal status of parliamentary obstruction under existing legislation and the Parliament's internal regulations; and finally, the fourth section integrates the preceding findings and proposes the theory of graduated legitimacy as a framework for determining the limits of legitimate parliamentary obstruction.

Keywords
Parliamentary Obstruction; Legislature; Jurisprudential Foundations; Legal Foundations; Internal Regulations of Parliament.

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

المشروعيّة الفقهيّة والقانونيّة لإسقاط النصاب القانونيّ بوصفه أداةً للاعتراض السياسيّ في المؤسّسات الشورويّة للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة*

علي أكبر إيزدي فرد[١] علي أكبر جهاني[٢] مهدي نوروزي[٣]

١. أستاذ الفقه والحقوق، جامعة مازندران، مازندران، إيران (**الكاتب المسؤول**).
ezadifard@umz.ac.ir.com

٢. أستاذ مشارك، كليّة الإلهيّات، جامعة مازندران، مازندران، إيران.
aajahani@umz.ac.ir

٣. طالب الدكتوراه، جامعة مازندران، مازندران، إيران.
mhdyn1572@gmail.com

الملخص

تظلّ ظاهرة إسقاط النّصاب القانونيّ (Obstruction)، بوصفها إحدى أدوات الأقليّة البرلمانيّة لممارسة النفوذ والتأثير في عمليّة سنّ القوانين، على الدوام واقعةً على الحدّ الفاصل بين حقّ الاعتراض المشروع والعرقلة الممنهجة. ويتمثّل هذا الفعل السياسيّ ـ القانونيّ، في اتّخاذ إجراءات قانونيّة بهدف تأخير المشاريع واللوائح أو تغييرها أو وقفها، لا يواجه تساؤلات جوهريّة بشأن حدود مشروعيّته ونطاقه في الأنظمة الديمقراطيّة فحسب، بل يواجهها أيضًا في البنى القائمة على الحاكميّة الإسلاميّة. وفي نظام الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، حيث تضطلع النيابة البرلمانيّة في آنٍ واحد بمهمّة الوكالة عن الشعب والأمانة الشرعيّة، تكتسب مسألة إسقاط النّصاب القانونيّ أبعادًا أكثر تعقيدًا.

* **الاستناد إلى هذه المقالة:** إيزدي فرد، علي أكبر؛ جهاني، علي أكبر؛ نوروزي، مهدي. (٢٠٢٦). المشروعيّة الفقهيّة والقانونيّة لإسقاط النصاب القانونيّ بوصفه أداةً للاعتراض السياسيّ في المؤسّسات الشورويّة للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة. الفقه والسياسة، ٧(١)، صص ٢٤٧-٢٨٣.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75591.1143

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

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٥/٠٨/٠٤ ● **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٥/١٢/٠٨ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٦/٠٢/٠٧ ● **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٦/٠٣/٢٩

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

فمن جهة، تتيح مبادئ الدستور والنظام الداخليّ لمجلس الشورى الإسلاميّ مجالًا للاعتراض والرقابة من جانب الأقليّة، ومن جهة أخرى، تضع ضرورة الحفاظ على تماسك النظام، والمصالح العامّة، ومراعاة الضوابط الشرعيّة، أيّ إجراء ينطوي على الإخلال بسير العمل أمام تحدّيات جوهريّة.

يكشف هذا التقابل، بصورة أكثر وضوحًا، عن ضرورة وضع إطار متماسك يمكنه، في الوقت نفسه، الاعتراف بحقّ الرقابة البرلمانيّة والحيلولة دون إساءة استخدام الأدوات القانونيّة. وتتجاوز هذه المقالة النظرة الوصفيّة المجرّدة، وتسعى إلى تقديم تحليل منظّم لإسقاط النصاب القانونيّ على ثلاثة مستويات: التاريخ السياسيّ لإيران، والأسس الفقهيّة، والنظام القانونيّ القائم.

تمثّل السؤال المحوريّ للبحث في الآتي: كيف تُحدَّد حدود مشروعيّة الامتناع التعطيلي البرلمانيّ استنادًا إلى تعاليم الفقه الإماميّ والقوانين النافذة في الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة؟ وهل يمكن تقديم نموذج متدرّج لقياس درجة مشروعيّته؟ وللإجابة عن هذا السؤال، انتظم البحث الحاليّ، وفق منهج تحليليّ ـ وصفيّ وبالاستناد إلى المصادر المكتبيّة، والوثائق البرلمانيّة، والآراء الفقهيّة، في أربعة أقسام منظّمة: يتناول القسم الأوّل التأصيل التاريخيّ لهذه الظاهرة في إيران؛ ويبحث القسم الثاني الأدلّة الفقهيّة المؤيّدة لمشروعيّتها والمعارضة لها؛ ويحلّل القسم الثالث المكانة القانونيّة لإسقاط النصاب القانونيّ في القوانين والنظام الداخليّ لمجلس الشورى الإسلاميّ؛ وأخيرًا، يقدّم القسم الرابع، من خلال دمج النتائج السابقة، نظريّة المشروعيّة المتدرّجة بوصفها إطارًا لتحديد حدود المشروعيّة.

الكلمات المفتاحية

إسقاط النصاب القانونيّ، السلطة التشريعيّة، الأسس الفقهيّة، الأسس القانونيّة، النظام الداخليّ لمجلس الشورى الإسلاميّ.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

مشروعیت فقهی و حقوقی آبستراکسیون به‌عنوان ابزار اعتراض سیاسی در نهادهای شورایی جمهوری اسلامی ایران*

علی اکبر ایزدی فرد[۱] علی اکبر جهانی[۲] مهدی نوروزی[۳]

۱. استاد. فقه و حقوق. دانشگاه مازندران، مازندارن، ایران(**نویسنده مسئول**).
ezadifard@umz.ac.ir

۲. دانشیار، دانشکده الهیات. دانشگاه مازندران، مازندارن، ایران.
aajahani@umz.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری، دانشگاه مازندران، مازندارن، ایران.
mhdyn1572@gmail.com

چکیده

پدیده آبستراکسیون[1] به‌عنوان یکی از ابزارهای اقلیت پارلمانی برای اعمال نفوذ و تأثیرگذاری بر فرآیند قانونگذاری، همواره در مرز میان حق اعتراض مشروع و کارشکنی نهادینه قرار داشته است. این کنش سیاسی-حقوقی که در قالب اقدامات قانونی اما با هدف تأخیر، تغییر یا توقف طرح‌ها و لوایح انجام می‌گیرد، نه تنها در نظام‌های دموکراتیک، بلکه در ساختارهای مبتنی بر حاکمیت اسلامی نیز با پرسش‌های بنیادینی در خصوص حدود مشروعیت و قلمرو آن مواجه است. در نظام جمهوری اسلامی ایران که در آن نمایندگی مجلس، وکالت از مردم و امانتداری شرعی را همزمان بر عهده دارد، مسئله آبستراکسیون ابعادی

* **استناد به این مقاله:** ایزدی فرد، علی اکبر؛ جهانی، علی اکبر؛ نوروزی، مهدی. (۱۴۰۵). مشروعیت فقهی و حقوقی آبستراکسیون به عنوان ابزار اعتراض سیاسی در نهادهای شورایی جمهوری اسلامی ایران. فقه و سیاست، ۷(۱)، صص ۲۴۷-۲۸۳.

https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75591.1143

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

▣ **تاریخ دریافت:** ۱۴۰۴/۰۵/۱۳ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۹/۱۷ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۱/۱۸ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۹

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

1. Obstruction

پیچیده‌تر می‌یابد. از یک سو، اصول قانون اساسی و آیین‌نامه داخلی مجلس، فضایی برای اعتراض و نظارت اقلیت فراهم می‌آورد و از سوی دیگر، ضرورت حفظ انسجام نظام، مصالح عمومی و رعایت موازین شرعی، هرگونه اقدام اخلال‌گرایانه را به چالش می‌کشد. این تقابل، لزوم تدوین چارچوبی منسجم را که هم‌زمان بتواند حق نظارت پارلمانی را به رسمیت شناخته و از سوءاستفاده از ابزارهای قانونی جلوگیری کند، بیش از پیش آشکار می‌سازد. این مقاله با عبور از نگاه توصیفی صرف، در پی ارائه تحلیلی ساختاریافته از آبستراکسیون در سه سطح تاریخ سیاسی ایران، مبانی فقهی و نظام حقوقی موجود است. پرسش محوری آن این است: براساس آموزه‌های فقه امامیه و قوانین موضوعه جمهوری اسلامی ایران، حدود مشروعیت آبستراکسیون پارلمانی چگونه تعریف می‌شود و آیا می‌توان الگویی پلکانی برای سنجش درجه مشروعیت آن ارائه داد؟ در پاسخ به این پرسش، پژوهش حاضر با روشی تحلیلی-توصیفی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای، اسناد پارلمانی و آرای فقهی، در چهار بخش سازمان‌یافته است: بخش اول به ریشه‌یابی تاریخی این پدیده در ایران می‌پردازد؛ بخش دوم ادله فقهی موید و مانع مشروعیت را بررسی می‌کند؛ بخش سوم جایگاه حقوقی آبستراکسیون در قوانین و آیین‌نامه مجلس را تحلیل می‌نماید؛ و در نهایت، بخش چهارم با تلفیق یافته‌های پیشین، نظریه مشروعیت پلکانی را به‌عنوان چارچوبی برای تعیین حدود مشروعیت ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها

آبستراکسیون، قوه مقننه، مبانی فقهی، مبانی حقوقی، آیین‌نامه داخلی مجلس.

۱. بیان مسئله

واژه آبستراکسیون (obstruction) ریشه در زبان لاتین دارد (Partridge,E,2006, p. 446) در لغت‌نامه‌های معتبر انگلیسی، این واژه به معنای مانع‌تراشی، سد کردن راه، ایجاد مانع در مسیر جریان عادی امور و کارشکنی تعریف شده است (Oxford English Dictionary,2023). در فارسی، معادل‌های متعددی از جمله: مانع‌تراشی پارلمانی، کارشکنی پارلمانی و انسداد پارلمانی برای این مفهوم پیشنهاد شده است. با این حال، در ادبیات حقوقی ایران، اصطلاح آبستراکسیون به‌عنوان یک واژه تخصصی و بدون ترجمه رایج‌تر است (قاضی، ۱۳۹۸، ص ۳۴۵). در اصطلاح، آبستراکسیون به مجموعه اقدامات عمدی و سازمان‌یافته‌ای اطلاق می‌شود که توسط یک یا چند نماینده (معمولاً از جریان اقلیت) با هدف به تأخیر انداختن، تغییر مسیر دادن، مشروط کردن یا در نهایت متوقف ساختن فرآیند تصویب یک طرح یا لایحه در مجلس قانون‌گذاری صورت می‌گیرد، به شرط آنکه این اقدامات در چارچوب ظاهری مقررات آیین‌نامه داخلی مجلس انجام شود (Binder,1997, p. 23).

پدیده آبستراکسیون به‌عنوان یکی از ابزارهای اقلیت پارلمانی برای اعمال نفوذ و تأثیرگذاری بر فرآیند قانونگذاری، همواره در مرز میان حق اعتراض مشروع و کارشکنی نهادینه قرار داشته است. ضرورت حفظ انسجام نظام، مصالح عمومی و رعایت موازین شرعی، هرگونه اقدام اخلال‌گرایانه را به چالش می‌کشد. این تقابل، لزوم تدوین چارچوبی منسجم را که هم‌زمان بتواند حق نظارت پارلمانی را به رسمیت شناخته و از سوءاستفاده از ابزارهای قانونی جلوگیری کند، بیش از پیش آشکار می‌سازد. حدود مشروعیت آبستراکسیون پارلمانی چگونه تعریف می‌شود و آیا می‌توان الگویی پلکانی برای سنجش درجه مشروعیت آن ارائه داد؟ تمایز آبستراکسیون با ۴ مؤلفه قابل تشخیص است؛ قصد و نیت: اقدام باید عمدی و با هدف خاصی صورت گیرد؛ بنابراین، غیبت اتفاقی یا رأی ممتنع ناخواسته را نمی‌توان آبستراکسیون نامید (Wawro,2006, p. 41). ابزار و روش: اقدام باید در قالب یکی از ابزارهای مصوب آیین‌نامه داخلی مانند سخنرانی طولانی، ارائه پیشنهادهای اصلاحی متعدد، ارجاع به کمیسیون، عدم حضور در

جلسه رأی‌گیری و رأی ممتنع جمعی باشد (Smith,2020, p. 67). تأثیر و نتیجه: هدف نهایی، تأخیر، تغییر یا توقف فرآیند تصمیم‌گیری است. هرچند گاهی آبستراکسیون موفق می‌شود و گاهی شکست می‌خورد، اما تنها قصد تأثیرگذاری بر روند، برای تشخیص آن کافی است (Dahl,1956, p. 32). مشروعیت ظاهری: اقدام باید از نظر شکلی منطبق بر آیین‌نامه باشد، هرچند ممکن است از نظر ماهوی یا اخلاقی محل مناقشه باشد (قاضی، ۱۳۹۸، ص ۳۴۸). به‌صورت کلی می‌توان این عمل را بهره‌گیری از روزنه‌های قانونی برای فلج سازی اراده اکثریت نامید (رضایی‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۷۸).

بررسی انواع آبستراکسیون از آن جهت مهم است که از یک سو، اصول قانون اساسی و آیین‌نامه داخلی مجلس، فضایی برای اعتراض و نظارت اقلیت فراهم می‌آورد و از سوی دیگر، ضرورت حفظ انسجام نظام، مصالح عمومی و رعایت موازین شرعی، هرگونه اقدام اخلال‌گرایانه را به چالش می‌کشد.

۲. پیشینه تاریخی آبستراکسیون در مجلس ایران

بررسی تاریخی آبستراکسیون در ایران نشان می‌دهد که این پدیده، اگرچه با اصطلاحات امروزی شناخته نمی‌شده، اما به اشکال مختلف در تقابل‌های پارلمانی حضوری پیوسته داشته است. در دوره مشروطه (۱۲۸۵-۱۳۰۴ش) با گشایش مجلس اول، عرصه جدیدی برای تقابل سیاسی گشوده شد. در غیاب آیین‌نامه‌ای مدون و فرهنگ نهادینه شده پارلمانی، نخستین جلوه‌های آبستراکسیون بیشتر شبیه به اخلال در نظم یا امتناع ساده بود. برای نمونه، در مجلس اول، هنگام بررسی متمم قانون اساسی، برخی نمایندگان مشروعه‌خواه با استناد به مخالفت شرعی، با ترک جلسه یا امتناع از رأی‌گیری سعی در به حد نصاب نرساندن آراء داشتند (کسروی، ۱۳۷۸، ج۲، ص ۳۴۵). در مجلس دوم نیز درگیری‌های فرقه‌ای بین دموکرات‌ها و اعتدالیون گاه به تحریم جلسات توسط یک جناح منجر می‌شد (ملک‌زاده، ۱۳۷۱، ج۵، ص ۲۱۲). این دوره بیشتر شاهد آبستراکسیون منفعل (عدم حضور) و کمتر شاهد تاکتیک‌های پیچیده‌ای مانند فیلیباستر بود.

در دوره پهلوی (۱۳۰۴-۱۳۵۷)، به دلیل ماهیت استبدادی و کنترل شدید حکومت بر مجالس، فضای چندانی برای مانور پارلمانی و استفاده از ابزارهای آبستراکسیون وجود نداشت. مجالس عملاً فرمایشی بودند و نقش تصویب‌کننده تصمیمات از پیش گرفته شده را ایفا می‌کردند. تنها در مقاطعی کوتاه و نسبتاً آزاد، مانند مجلس چهاردهم (۱۳۲۳-۱۳۲۶)، شاهد نمونه‌هایی از مقاومت پارلمانی هستیم. در این مجلس، نمایندگان جبهه ملی و برخی مستقلین، با استفاده از نطق‌های طولانی و ارائه پیشنهادهای اصلاحی متعدد، کوشیدند روند تصویب قراردادهای نفتی مورد نظر دولت (مانند قرارداد گس-گلشائیان) را به تأخیر بیندازند (آبراهامیان، ۱۳۸۹، ص ۲۸۷). این اقدامات را می‌توان نمونه‌ای اولیه از آبستراکسیون فعال و تاکتیکی در تاریخ پارلمان ایران دانست. پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، مجالس به‌طور کامل مطیع شدند و تا انقلاب اسلامی، آبستراکسیون معنای واقعی خود را از دست داد.

پس از انقلاب اسلامی، با تدوین قانون اساسی و به رسمیت شناخته شدن استقلال نماینده، رفتارهای شبه‌آبستراکسیونی از حالت صنفی خارج شده و به ابزاری تاکتیکی در رویه پارلمانی تبدیل گردید. در مجلس اول (۱۳۵۹-۱۳۶۳)، درگیری‌های ایدئولوژیک بین جناح خط امام (اکثریت) و ملی‌مذهبی‌ها (اقلیت) گاه به تنش‌های پارلمانی انجامید. در جریان بررسی لایحه قصاص، مخالفان با استناد به مغایرت احتمالی با موازین شرع، سعی در به تأخیر انداختن تصویب آن از طریق نطق‌های مفصل و درخواست‌های مکرر برای ارجاع به نهادهای فقهی داشتند (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۶، ج۲، ص ۴۵۶). این نمونه، آبستراکسیون را با انگیزه اعتراضی و شرعی نشان می‌دهد. در مجلس چهارم (۱۳۷۱-۱۳۷۵)، جناح راست پارلمان (مانند جمعیت مؤتلفه اسلامی) به‌عنوان اقلیت، برای کند کردن یا تعدیل لوایح اقتصادی دولت سازندگی، از ابزارهای آیین‌نامه‌ای مانند ارائه پیشنهادهای اصلاحی بسیار زیاد برای یک لایحه استفاده می‌کردند، به‌گونه‌ای که ثبت بیش از صد پیشنهاد اصلاحی برای یک ماده واحد، عملاً روند تصمیم‌گیری را روزها متوقف ساخت (سجادی، ۱۳۹۶، ص ۱۸). این یک نمونه کلاسیک از آبستراکسیون فعال و تاکتیکی است.

در مجلس ششم (۱۳۷۹-۱۳۸۳)، با اکثریت یافتن جناح اصلاح‌طلب، نقش‌ها معکوس شد. اصولگرایان به‌عنوان اقلیت، از ابزارهای مختلفی برای مقابله با لوایح دولت خاتمی استفاده کردند. در جریان بررسی لایحه اصلاح قانون مطبوعات، آنها با درخواست‌های مکرر برای ارجاع به کمیسیون، تذکرهای پیاپی و نطق‌های طولانی، روند تصویب را بشدت کند کردند (رحیمی، ۱۳۸۵، صص ۱۱۲-۱۱۳). این دوره، اوج استفاده از ابزارهای آیین‌نامه‌ای برای آبستراکسیون سیستماتیک بود. در مجالس نهم و دهم (۱۳۹۱-۱۳۹۹)، اقلیت اصلاح‌طلب یا اعتدال‌گرا از تاکتیک‌های مشابهی استفاده می‌کردند. یک نمونه برجسته، بحث بر سر لایحه الحاق ایران به کنوانسیون مقابله با تأمین مالی تروریسیم(CFT) بود. مخالفان با ارائه فهرست بلندی از پیشنهادهای اصلاحی و بیان نگرانی‌های امنیتی و حاکمیتی، روند تصویب را ماه‌ها به تأخیر انداختند (زمانی، ۱۳۹۸، صص ۷۹-۷۸). در مجلس یازدهم (از ۱۴۰۰ تاکنون)، گاه شکاف‌های درون‌جناحی منجر به رفتارهای شبه‌آبستراکسیونی شده است. برای مثال، در بررسی لایحه عفاف و حجاب در سال ۱۴۰۲، برخی نمایندگان میانه‌روتر یا منتقد، با ایراد نطق‌های مفصل درباره پیامدهای اجتماعی قانون، کوشیدند فضای بحث را تغییر دهند و احتمالاً بر محتوای نهایی تأثیر بگذارند (احمدی، ۱۴۰۲، صص ۵۷-۵۶). این نمونه نشان می‌دهد آبستراکسیون می‌تواند حتی در درون یک جناح اکثریت نیز با انگیزه تعدیل‌گرایانه رخ دهد.

بررسی این پیشینه نشان می‌دهد که آبستراکسیون در ایران دارای سیر تکاملی بوده است: از شکل‌های خام و غیرنهادینه (مانند ترک ساده جلسه در دوره مشروطه) به ابزارهای پیچیده و آیین‌نامه‌محور (مانند استفاده هدفمند از پیشنهادهای اصلاحی، ارجاع به کمیسیون و نطق‌های بلند در دوره جمهوری اسلامی). همچنین، انگیزه‌ها نیز متنوع شده‌اند: از اعتراض صرف ایدئولوژیک تا چانه‌زنی تاکتیکی برای گرفتن امتیاز و تعدیل‌گری درون‌جناحی. این سیر تکاملی، لزوم تحلیل دقیق‌تر این پدیده را با توجه به مبانی فقهی (که می‌تواند هم مشروعیت‌بخش باشد و هم محدودکننده) و چارچوب حقوقی قانون اساسی و آیین‌نامه داخلی مجلس نشان می‌دهد.

۳. انواع آبستراکسیون

فیلیباستر[1]: نوع خاصی از آبستراکسیون است که در آن نماینده با سخنرانی طولانی و ممتد، مانع از رأی‌گیری می‌شود (Binder,1997, p. 15). تمام فیلیباسترها آبستراکسیون هستند، اما همه آبستراکسیون‌ها مبتنی بر سخنرانی نیستند. مثلاً غیبت سازمان‌یافته یک نوع آبستراکسیون غیرکلامی است.

بایکوت[2]: بایکوت پارلمانی به معنای امتناع کامل یک فراکسیون از حضور در جلسات برای مدتی مشخص است. این نیز نوعی آبستراکسیون با دامنه‌ای گسترده‌تر است. در بایکوت، هدف معمولاً فلج‌سازی کلی مجلس است، در حالی که آبستراکسیون می‌تواند معطوف به یک طرح خاص باشد.

حق رأی مخالف: رأی منفی یک نماینده در برابر یک لایحه، یک حق قانونی و مشروع است و هیچ‌گاه آبستراکسیون محسوب نمی‌شود (Smith, 2020, p. 89). تفاوت در این است که رأی مخالف، فرآیند تصمیم‌گیری را مختل نمی‌کند، تنها نتیجه را تغییر می‌دهد، در حالی که آبستراکسیون به خود فرآیند حمله می‌کند.

انصراف از رأی: انصراف فردی نیز که به دلایل شخصی انجام گیرد، آبستراکسیون نیست مگر آنکه به‌شکل سازمان‌یافته و با هدف ضربه زدن به حد نصاب انجام شود.

اخلال در نظم جلسه: اقداماتی مانند فریاد زدن، پرتاب اشیا، درگیری فیزیکی و... که در آیین‌نامه داخلی مجلس (مواد ۷۱-۷۷) جرم انضباطی محسوب می‌شوند، از نظر شکلی غیرقانونی هستند، برخلاف آبستراکسیون که در چارچوب مقررات انجام می‌شود (آیین نامه داخلی مجلس شورای اسلامی، مصوب ۱۳۹۰: ماده۷۱).

تعریف و تشخیص دقیق آبستراکسیون هم مرز میان اعتراض مشروع و اخلال نامشروع را روشن می‌کند (Binder,1997, p. 21) هم زمینه را برای بررسی در چارچوب فقه و حقوق ایران فراهم می‌آورد؛ زیرا فقها معمولاً اعمالی را که در چارچوب قوانین

1. Filibuster
2. Boycott

موضوعه انجام می‌شود، در ظاهر مجاز می‌شمارند مگر آنکه به قاعده‌ای قطعی شرعی برخورد کنند (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج۳، ص ۱۸۷)؛ بنابراین، آبستراکسیون به دلیل قانونی بودن ظاهری وضعیت پیچیده‌ای در فقه می‌یابد که در ادامه به تفصیل بررسی خواهد شد. دسته‌بندی آبستراکسیون از آن جهت اهمیت دارد که حکم فقهی و حقوقی هر نوع می‌تواند متفاوت باشد. مشروعیت یا عدم مشروعیت آبستراکسیون تابع نوع، هدف و میزان اختلال آن است.

۴. مبانی فقهی مشروعیت آبستراکسیون

در نظام جمهوری اسلامی ایران نماینده مجلس، وکیل مردم و امین شرع است. او از یک سو در برابر ملت مسئول است و باید براساس مصلحت عمومی گام بردارد و از سوی دیگر در پیشگاه خداوند تکلیف دارد که با عنایت به دستورات الهی در جهت مصلحت عمومی رأی و نظر خود را ارائه کند. مبحثی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا نماینده می‌تواند برای دفاع از رأی و نظر خود، که با عنایت به مسائل شرعی و قانونی مصلحت شرعی و ملی می‌داند، از ابزارهایی بهره بگیرد تا باعث شود تصویب رأی و نظر اکثریت مجلس مختل شود یا از تصویب با روش‌های مختلف جلوگیری کند؟ آیا فقه امامیه چنین عملی را اجازه می‌دهد؟ میزان اعمال و تشخیص آن چگونه خواهد بود؟به‌صورت کلی برای بررسی دقیق‌تر و علمی‌تر، بهتر است با توجه به نظرات فقها و قواعد فقهی این مسئله را به دو صورت بررسی کنیم اول مشروعیت اعمال آبستراکسیون دوم عدم جواز نماینده برای اعمال آبستراکسیون تا بتوان براساس آن یک چارچوب برای اعمال این عمل توسط نماینده ارائه دهیم.

۴-۱. ادله فقهی مشروعیت بخش آبستراکسیون

۴-۱-۱. امر به معروف و نهی از منکر به مثابه حق و تکلیف

یکی از مهمترین مبانی فقهی که می‌تواند اقدامات آبستراکسیونی نماینده مجلس را

توجیه کند، فریضه امر به معروف و نهی از منکر است. این فریضه، با استناد به آیات قرآن (مانند آیه ۱۰۴ سوره آل عمران و آیه ۱۱۰ همان سوره) و روایات متواتر (از جمله حدیث مشهور «مَنْ رَأَی مِنْکُمْ مُنْکَرًا فَلْیُغَیِّرْهُ...) در فقه امامیه به‌عنوان یک تکلیف شرعی ثابت شده است (خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۱، ص ۲۸۷). نماینده مجلس، به دلیل جایگاه عمومی و مسئولیت قانونی خود، در مقام یک آمر به معروف و ناهی از منکر قرار دارد. هنگامی که لایحه یا طرحی در مجلس مطرح می‌شود که به باور نماینده، منکر شرعی (مانند مخالفت با احکام اسلام) یا منکر عقلایی (مانند خلاف مصلحت عمومی) است، تکلیف شرعی او ایجاب می‌کند که نه تنها با رأی مخالف، بلکه در صورت لزوم با استفاده از سایر ابزارهای پارلمانی (نطق اعتراضی، تحریم جلسات، پیشنهادهای اصلاحی متعدد) مانع از تصویب آن شود. در اینجا، آبستراکسیون نه یک اقدام سیاسی صرف، بلکه مصداق عملی نهی از منکر است.

نماینده در اینجا دو وظیفه مهم دارد:

۱. تشخیص منکر: او باید با استناد به منابع شرعی (کتاب، سنت، عقل، اجماع) و همچنین معیارهای مصلحت عمومی، منکر بودن یک طرح یا لایحه را احراز کند.

۲. اقدام به نهی: پس از تشخیص، باید با رعایت مراتب نهی از منکر (ابتدا با زبان، سپس با اقدام پارلمانی) وارد عمل شود.

پرسش مهم این است که مرجع تشخیص منکر کیست؟ در نظام جمهوری اسلامی، اگرچه شورای نگهبان به‌عنوان ناظر شرعی بر قوانین عمل می‌کند، اما این نظارت، پس از تصویب مجلس انجام می‌گیرد. نماینده در حین فرآیند قانونگذاری، خود باید براساس دانش فقهی و کارشناسی خود، نسبت به منکر بودن یا نبودن یک موضوع قضاوت کند. البته او می‌تواند از نظرات مراجع تقلید یا کارشناسان فقهی نیز بهره گیرد، اما در نهایت، مسئولیت شرعی تشخیص بر عهده خود اوست (مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۴).

فریضه امر به معروف و نهی از منکر، هرچند مبنای محکمی برای توجیه اقدامات آبستراکسیونی نماینده است، اما در فقه امامیه مطلق و بی‌قید نیست. این فریضه مشروط به شرایطی است که از جمله آنها احتمال اثرگذاری مثبت و عدم وجود مفسده است

(خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۱، صص ۲۸۷-۲۹۰؛ نراقی، ۱۳۷۷، ج۱، ص ۲۳۰) (مانند تضعیف نظام یا تعطیلی مجلس). بدین‌ترتیب، نماینده نمی‌تواند تنها با استناد به تکلیف شرعی، به هر نوع آبستراکسیون از جمله اخلال فیزیکی یا تحریم کامل و پیوسته جلسات مبادرت ورزد. این محدودیت‌ها نشان می‌دهد که مشروعیت آبستراکسیون، امری پلکانی و مشروط است و مقدمه ورود به بخش دوم بحث، یعنی ادله عدم مشروعیت را فراهم می‌آورد.

۴-۱-۲. قاعده نفی سبیل

قاعده نفی سبیل که مستند به آیه شریفه «وَ لَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۱) است، یکی دیگر از مبانی مهم برای توجیه اقدامات آبستراکسیونی نماینده مجلس به شمار می‌رود. براساس این قاعده، هیچ سلطه‌ای برای غیرمؤمنان بر مؤمنان جایز نیست (محقق اردبیلی، ۱۴۱۴ق، ج۷، ص ۵۴۰). در حوزه قانونگذاری، اگر لایحه یا طرحی در مجلس مطرح شود که به باور نماینده، مصالح ملی و اسلامی را تضعیف می‌کند یا منجر به سلطه بیگانگان (سیاسی، اقتصادی، فرهنگی) می‌شود، تکلیف شرعی نماینده براساس این قاعده، مقاومت در برابر آن است. نماینده با تشخیص اینکه یک طرح، مصداق سلطه بیگانه بر کشور است، نه تنها حق، بلکه تکلیف شرعی دارد تا با استفاده از ابزارهای پارلمانی موجود، از تصویب آن جلوگیری کند. در اینجا، آبستراکسیون (مانند ارائه پیشنهادهای اصلاحی متعدد، نطق‌های طولانی یا حتی تحریم محدود جلسات) می‌تواند به‌عنوان اقدام دفاعی در برابر تهدید خارجی توجیه شود. وظیفه نماینده در اینجا، شناسایی مصادیق سبیل در لوایح و طرح‌هاست. تشخیص این امر، عمدتاً مبتنی بر کارشناسی‌های امنیتی، اقتصادی و فرهنگی است که نماینده از طریق کمیسیون‌های تخصصی یا نهادهای ذی‌صلاح (مانند مجمع تشخیص مصلحت نظام یا شورای عالی امنیت ملی) دریافت می‌کند. البته در نهایت، مسئولیت نهایی تشخیص با خود نماینده است و او نمی‌تواند تنها با استناد به نظر اکثریت، از تکلیف شرعی خود شانه خالی کند.

قاعده نفی سبیل نیز، در فقه امامیه مطلق و بی‌قید نیست. این قاعده مشروط به

شرایطی است: نخست، احراز قوی از تحقق سلطه بیگانگان در موضوع مورد نظر؛ دوم، تناسب میان اقدام آبستراکسیونی و میزان تهدید خارجی؛ و سوم، فقدان راهکار جایگزین مؤثر قانونی (مانند ارجاع به شورای عالی امنیت ملی یا مجمع تشخیص مصلحت نظام) پیش از توسل به اقدامات سخت‌تر (محقق اردبیلی، ۱۴۱۴ق، ج۷، ص ۵۴۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۰، ج۱، ص ۳۵)؛ بنابراین، نماینده نمی‌تواند تنها با استناد به قاعده نفی سبیل و بدون رعایت مراحل فوق، به هرگونه عمل آبستراکسیونی از جمله تحریم کامل جلسات یا اخلال فیزیکی مبادرت ورزد. این محدودیت‌ها نیز، نشان‌دهنده آن است که مشروعیت آبستراکسیون در فقه امامیه امری پلکانی و مشروط است.

۴-۱-۳. قاعده نفی حرج

قاعده نفی حرج یکی از قواعد مسلّم فقهی است که مستند به آیه شریفه «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (حج، ۷۸) و روایات متعدد می‌باشد. مفاد این قاعده آن است که هر حکم شرعی که موجب حرج و مشقت شدید بر مکلف یا جامعه شود، در شرع مقدس برداشته شده است (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، ص ۵۶۰). این قاعده نه تنها محدودکننده نیست، بلکه می‌تواند مبنای مشروعیت برای اقدامات آبستراکسیونی نماینده قرار گیرد. نماینده مجلس گاهی در موقعیتی قرار می‌گیرد که حرج شدید بر او یا جامعه تحمیل می‌شود. برای مثال:اگر لایحه‌ای در دست تصویب باشد که به بحران اقتصادی یا تضعیف هویت اسلامی منجر می‌شود، نماینده با سکوت و عدم اقدام، خود را در حرج شرعی می‌بیند زیرا نمی‌تواند در برابر آنچه مخالف شرع و مصلحت می‌داند سکوت کند. در چنین وضعیتی، ادله وجوب امر به معروف به تنهایی ممکن است کافی نباشد، اما قاعده نفی حرج به او اجازه می‌دهد تا با ابزارهای پارلمانی از رویارویی با آن حرج رهایی یابد. به این ترتیب، آبستراکسیون به‌عنوان راهکاری برای دفع حرج از نماینده و جامعه مشروعیت می‌یابد. نماینده می‌تواند استدلال کند که اگر نتواند از تصویب طرح مضر جلوگیری کند، حرج شدیدی بر او و ملت وارد می‌شود و شرع چنین حرجی را برنمی‌تابد. وظیفه نماینده در اینجا تشخیص مصداق حرج است. او باید

با استفاده از کارشناسی‌های تخصصی و مشورت با نهادهای ذی‌صلاح، احراز کند که سکوت در برابر آن لایحه یا طرح، واقعاً به حرج می‌انجامد. تشخیص نهایی با خود نماینده است اما نمی‌تواند به حرج‌های شخصی و خُرد استناد کند؛ حرج باید عقلایی و عمومی باشد.

قاعده نفی حرج، هرچند مبنای محکمی برای جواز اقدامات آبستراکسیونی نماینده در برابر تکالیف حرجی‌آور است، اما در فقه امامیه مطلق نیست. این قاعده مشروط به عقلایی و عمومی بودن حرج، عدم امکان رفع حرج از راه‌های دیگر و عدم ایجاد حرج بزرگتر در نتیجه اقدام است. در نتیجه، نماینده نمی‌تواند تنها با استناد به مشقت شخصی یا سلیقه‌ای، مجلس را به تعطیلی بکشاند یا فرآیند قانونگذاری را مختل کند (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، صص ۵۶۰-۵۶۵). این محدودیت‌ها نشان می‌دهد که مشروعیت آبستراکسیون مبتنی بر نفی حرج نیز پلکانی و مشروط است.

۴-۱-۴. قاعده دفع افسد به فاسد

قاعده دفع افسد به فاسد یا ارتکاب أخف المفسدتین یکی دیگر از قواعد فقهی است که می‌تواند به‌عنوان مبنای مشروعیت‌بخش برای اقدامات آبستراکسیونی عمل کند. این قاعده مقرر می‌دارد که در صورت تزاحم دو مفسده و عدم امکان اجتناب از هر دو، باید کم‌ضررترین گزینه انتخاب شود (نراقی، ۱۳۷۷ق، ج۱، ص ۲۳۵). طبق قاعده دفع افسد به فاسد، نماینده مجاز است مفسده کوچکتر (یعنی اقدام آبستراکسیونی) را به‌منظور دفع مفسده بزرگتر (تصویب طرح مضر) انتخاب کند. در این صورت، آبستراکسیون نه یک عمل ناروا، بلکه تکلیفی شرعی برای جلوگیری از فساد بزرگتر به شمار می‌رود.

قاعده دفع افسد به فاسد، اگرچه توجیه‌گر اقدامات آبستراکسیونی در موارد تزاحم مفسدتین است، اما در فقه امامیه بدون ضابطه و مطلق نیست. این قاعده مشروط به سنجش دقیق و مستدل دو مفسده، احراز برتری قطعی مفسده طرح بر مفسده اقدام و رعایت اصل تناسب میان شدت عمل و میزان خطر است؛ بنابراین، نماینده نمی‌تواند با

استناد صرف به افسد بودن طرح، دست به اخلال فیزیکی یا تحریم کامل و نامحدود جلسات بزنند (نراقی، ۱۳۷۷ق، ج۱، صص ۲۳۵-۲۴۰). این محدودیت‌ها نیز همچون دیگر ادله، نشان‌دهنده آن است که مشروعیت آبستراکسیون در فقه امامیه امری پلکانی و مشروط است.

۵. ادله فقهی عدم مشروعیت آبستراکسیون

۵-۱. قاعده لاضرر

قاعده «لَا ضَرَرَ وَ لَا ضِرَارَ فِی الْإِسْلَامِ» از قواعد مسلّم فقه امامیه است که مستند به حدیث نبوی معروف و نیز آیه شریفه «وَ لَا تُضَارُّوا وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا» (بقره، ۲۳۳) است. این قاعده نفی هرگونه حکم یا فعلی است که مستلزم ضرر غیرمتعارف باشد. فقها در تبیین این قاعده گفته‌اند: هرگاه امری دائر شود بین تحمل ضرر و دفع ضرر، دفع ضرر لازم است؛ مگر اینکه ضرر بزرگتری در پی داشته باشد (شیخ انصاری، ج۲، ص ۴۷۰).

براساس این قاعده، مشروعیت آبستراکسیون مشروط به عدم ورود ضرر مهم و عمومی است. به عبارت دیگر، این اقدام تنها در صورتی مجاز است که ضرر ناشی از سکوت و عدم اقدام (یعنی تصویب طرح غیرشرعی) به‌مراتب بزرگتر از ضرر ناشی از خود آبستراکسیون باشد و همچنین هیچ راه قانونی و کم‌هزینه‌تری برای جلوگیری از آن وجود نداشته باشد. در غیر این صورت، با تمسک به قاعده لاضرر، چنین اقدامی فاقد وجاهت شرعی خواهد بود (فاضل لنکرانی، ج۲، ص ۸۰؛ خوئی، ج۳، ص ۳۵۰).

۵-۲. اصل حفظ نظام و امنیت ملی

اصل حفظ نظام از ضروریات فقه سیاسی شیعه و مبتنی بر قاعده فقهی حفظ بیضه اسلام و وجوب حفظ نظام است. این قاعده مستند به ادله نقلی و عقلی متعددی از جمله آیه شریفه «وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (انفال، ۶۰) و روایات معصومین علیهم‌السلام است که بر لزوم حفظ اقتدار و استحکام نظام اسلامی تأکید دارند. فقها این قاعده را به‌عنوان یک اصل حاکم بر سایر احکام اولیه می‌دانند و معتقدند هرگاه امری دائر بین حفظ نظام و

ترک آن باشد، حفظ نظام اولویت دارد، حتی اگر مستلزم تخصیص برخی احکام اولیه باشد (امام خمینی، ج۲، ص ۶۱۹).

براساس این قاعده، مشروعیت آبستراکسیون مشروط به عدم تعارض با حفظ نظام و امنیت ملی است. یعنی اگر احراز شود که اقدام آبستراکسیونی هرچند به‌قصد جلوگیری از مفسده‌ای صورت می‌گیرد، اما به تضعیف اقتدار نظام اسلامی یا اختلال در امنیت ملی می‌انجامد، چنین اقدامی به‌دلیل قاعده تقدیم اهم بر مهم و وجوب حفظ نظام، ممنوع است (امام خمینی، ج۱، ص ۴۸۰).

۶. مبانی حقوقی آبستراکسیون پارلمانی در نظام حقوقی ایران

این بررسی، از دو منظر اصلی صورت می‌گیرد: قانون اساسی به‌عنوان عالی‌ترین سند حقوقی و آیین‌نامه داخلی مجلس به‌عنوان مقررات اجرایی حاکم بر رفتار نمایندگان. هدف این فصل، نشان دادن این است که چگونه نظام حقوقی ایران، ضمن به رسمیت شناختن حق اعتراض و مخالفت برای نمایندگان، چارچوب‌ها و محدودیت‌هایی برای آن تعیین کرده است که با مبانی فقهی پیش‌گفته (بویژه قاعده حفظ نظام و امر به معروف) هماهنگی دارد.

۶-۱. مبانی حقوقی در قانون اساسی

قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به‌عنوان میثاق ملی و عالی‌ترین سند هنجاری، حقوق و تکالیف نمایندگان مجلس شورای اسلامی را تبیین کرده است. در این قانون، می‌توان هم مبانی مشروعیت‌بخش به اقدامات اعتراضی و هم مبانی محدودکننده آن را یافت. تحلیل این اصول، نشان‌دهنده وجود یک حق اعتراض پارلمانی در چارچوب قانون اساسی است که آبستراکسیون می‌تواند مشروط به رعایت حدود تعیین‌شده یکی از مصادیق آن باشد. به‌صورت کلی می‌توان این اصول را به ۴ دسته تقسیم کرد که در ادامه به آن پرداخته می‌شود:اصل آزادی نمایندگی و استقلال رأی (اصول ۸۴ و ۸۶) اصل ۸۴ (مسئولیت نماینده در برابر ملت):این اصل مقرر می‌دارد: «هر نماینده در برابر

تمام ملت مسئول است و حق دارد در مسائل داخلی و خارجی کشور اظهار نظر نماید».
این اصل دو نکته مهم را به همراه دارد:

۱. وسعت دامنه حق اظهار نظر: نماینده محدود به حوزه انتخابیه خود نیست و حق اظهار نظر در تمام مسائل کشور را دارد. این امر به او اجازه می‌دهد در مورد هر لایحه یا طرحی که آن را بر خلاف مصالح ملی یا شرع می‌داند، به صراحت موضع‌گیری کند.

۲. مسئولیت در برابر ملت: مسئولیت نماینده در برابر ملت، نه در برابر یک حزب، جناح یا مقام خاص. این اصل، استقلال رأی نماینده را تقویت می‌کند و به او اجازه می‌دهد حتی در برابر اکثریت حزبی یا فشار دولت، براساس تشخیص خود از مصالح ملت، رأی دهد. این استقلال، مبنایی برای حق اعتراض و مخالفت اوست.

اصل ۸۶ (آزادی رأی و عدم تعقیب به دلیل اظهار نظر):

این اصل یکی از مهمترین تضمین‌های حقوقی برای آزادی نماینده است: «نمایندگان مجلس در مقام ایفای وظایف نمایندگی در اظهار نظر و رأی خود کاملاً آزادند و نمی‌توان آنها را به سبب نظراتی که در مجلس اظهار کرده‌اند یا آرایی که در مجلس داده‌اند، تعقیب یا توقیف کرد». این اصل، که ریشه در مصونیت پارلمانی در نظام‌های حقوقی جهان دارد، دو ضمانت اجرایی حیاتی فراهم می‌کند:

۱. عدم تعقیب قضایی: هیچ نماینده‌ای را نمی‌توان به دلیل نطق، اظهار نظر یا رأیی که در صحن مجلس یا کمیسیون‌ها داده است، تحت تعقیب کیفری یا انتظامی (خارج از آیین‌نامه داخلی) قرار داد.

۲. آزادی در رأی: رأی نماینده از هرگونه اکراه و فشاری مصون است و او می‌تواند به هر نحوی که صلاح می‌داند، به طرح‌ها و لوایح رأی مثبت، منفی یا ممتنع دهد.

این اصل، بستر حقوقی اصلی برای مشروعیت آبستراکسیون از نوع تحریم رأی‌گیری (عدم حضور در رأی‌گیری یا رأی ممتنع) و نطق‌های انتقادی (به‌عنوان مصداق اظهار نظر) است. اگر نماینده‌ای به این نتیجه برسد که لایحه‌ای خلاف مصالح ملت است، می‌تواند با استناد به این اصل، از رأی مثبت دادن خودداری کرده و دلایل خود را در قالب نطق یا بیانیه اعلام کند. این اقدام، در چارچوب حق قانونی او قرار

می‌گیرد و مصونیت پارلمانی او را در پی دارد (قانون اساسی، اصل ۸۶؛ هاشمی، ۱۳۹۵، ص ۲۸۷).

اصل حاکمیت قانون و لزوم رعایت تشریفات (اصول ۷۱ و ۷۲)در مقابل آزادی عمل نماینده، قانون اساسی مبانی محدودکننده‌ای نیز وضع کرده است که تضمین‌کننده نظم و کارآمدی فرآیند قانونگذاری هستند.

اصل ۷۱ (اختیار وضع قانون در حدود مقرر):این اصل می‌گوید: «مجلس شورای اسلامی در عموم مسائل در حدود مقرر در قانون اساسی می‌تواند قانون وضع کند». این اصل، قدرت قانونگذاری مجلس را مقید به حدود مقرر در قانون اساسی می‌کند. همچنین التزام به رعایت آیین‌نامه داخلی مجلس (که خود مبتنی بر اصل ۶۵ قانون اساسی است) نیز از این محدودیت‌هاست؛ بنابراین، آبستراکسیون اگر به شکلی انجام شود که ناقض صریح آیین‌نامه داخلی یا اصول قانون اساسی (مانند اخلال در حق دیگر نمایندگان برای اظهار نظر) باشد، با این اصل در تعارض قرار می‌گیرد.

اصل ۷۲ (عدم مغایرت قوانین با اصول و فروع دین و قانون اساسی):اصل ۷۲ تأکید می‌کند: «مجلس شورای اسلامی نمی‌تواند قوانینی وضع کند که با اصول و احکام مذهب رسمی کشور یا قانون اساسی مغایرت داشته باشد». این اصل، اگرچه ناظر به محتوای قوانین است، اما بر رفتار نمایندگان در فرآیند تصویب نیز سایه می‌اندازد. نماینده‌ای که به دلیل اعتقاد به مغایرت یک لایحه با شرع یا قانون اساسی، دست به آبستراکسیون می‌زند، می‌تواند اقدام خود را مبتنی بر این اصل توجیه کند. در واقع، او ادعا می‌کند که وظیفه دارد از تصویب قانون خلاف شرع یا قانون اساسی جلوگیری کند. اما نکته مهم این است که تشخیص نهایی این مغایرت، طبق اصل ۹۴ قانون اساسی، بر عهده شورای نگهبان است، نه تشخیص شخصی نماینده؛ بنابراین، نماینده نمی‌تواند تنها با استناد به برداشت شخصی خود، نسبت به مغایرت یک لایحه با شرع، اقدام به آبستراکسیون کند و مدعی مشروعیت آن شود. این اقدام تنها در صورتی توجیه حقوقی دارد که ظن قوی یا اطمینان به مغایرت وجود داشته باشد و او در صدد جلب توجه شورای نگهبان یا افکار عمومی برای بررسی موضوع باشد (قانون اساسی، اصول ۷۱، ۷۲ و ۹۴؛ عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ص ۴۵۶).

حـق اعتـراض و نظـارت (اصـول ۸۸، ۸۹ و ۹۰) قـانون اساسـی بـرای نماینـدگان سـازوکارهای نظـارتی و اعتراضـی متعـددی پیش‌بینـی کـرده اسـت کـه هـر یـک می‌تواننـد مبنـای اشـکال خاصـی از آبستراکسـیون (بـویژه از نـوع انفعـالی و قـانونی) قرار گیرند:

اصل ۸۸ (حق سؤال از وزیران): این اصل به هر یک از نمایندگان حق می‌دهد که از وزیران مسئول درباره وظایف آنان سؤال کند. این سؤال می‌توانـد در قالـب اعتـراض بـه یک سیاست یا تخلف باشد. کثرت و تکرار سؤالات از یک وزیر، نـوعی آبستراکسـیون انفعالی و قانونی است که می‌تواند روند کار دولت را مختل کند.

اصل ۸۹ (حق استیضـاح هیئـت وزیـران یـا یـک وزیـر): استیضـاح، قـوی‌ترین ابـزار نظارتی و اعتراضی مجلس در برابر دولت است. اگـر نماینـدگانی طـرح استیضـاح ارائـه دهند، جلسه علنی برای استماع دفاعیات وزیر و رأی‌گیری درباره عدم کفایت او برگزار می‌شود. کل فرآیند استیضاح و رأی‌گیری، زمان زیادی از دستور کار مجلـس می‌گیـرد و می‌تواند یک آبستراکسیون تاکتیکی یا اعتراضـی بسـیار مـؤثر باشـد کـه رونـد عـادی قانونگذاری را متوقف می‌کند. این اصول، یک چهارچوب حقوقی کامل برای اعتـراض پارلمانی فراهم می‌کنند و نشان می‌دهنـد کـه آبستراکسـیون، در اشـکال نرم‌تـر و قـانونی خود (مشکل‌آفرینی در روند تصویب از طریق سؤال، استیضـاح یـا تحقیـق)، یـک ابـزار مشروع در نظام حقوقی ایران است.

در مجموع، قانون اساسی ایـران از یـک سـو بـا اصـول ۸۴ و ۸۶، آزادی و مصـونیت نماینده برای اظهار نظر و مخالفت را تضمین کرده و از سوی دیگر، با اصـول ۷۱، ۷۲، ۹ و ۱۷۷، محدودیت‌ها و مرزهای این آزادی را مشخص سـاخته اسـت؛ بنـابراین، در نظـام حقوقی ایران، یک حق اعتراض پارلمـانی وجـود دارد کـه در چـارچوب قـانون اساسـی مشروعیت می‌یابد. آبستراکسیون می‌تواند یکی از روش‌های اعمـال ایـن حـق باشـد، امـا این حق مطلق نیست و با التزام به رعایت آیین‌نامـه داخلـی و حفـظ نظـم و امنیـت ملـی، محدود می‌شود. این منطق حقوقی، کاملاً هماهنـگ بـا قاعـده فقهـی حفـظ نظـام و منـع اخلال است که در فصل دوم تبیین شد. قانون اساسی، حق اعتراض مـدنی و پارلمـانی را

با ضمانت‌های اجرایی (مصونیت) و در چارچوب مشخصی (رعایت تشریفات و حفظ اصول بنیادین) به رسمیت می‌شناسد.

۶-۲. جایگاه آبستراکسیون در آیین‌نامه داخلی مجلس شورای اسلامی

آیین‌نامه داخلی مجلس شورای اسلامی، به‌عنوان مهمترین سند هنجاری-اجرایی حاکم بر رفتار نمایندگان، عرصه‌ای است که در آن، چارچوب حقوقی انتزاعی قانون اساسی به قواعد عملی و جزئی تبدیل می‌شود. بررسی این آیین‌نامه برای شناخت جایگاه آبستراکسیون حیاتی است، زیرا در آن افزون بر ابزارهای قانونی برای اعتراض و مخالفت، سازوکارهای انضباطی برای جلوگیری از اختلال در نظم جلسات نیز پیش‌بینی شده است. مهمترین مسئله‌ای که در این بخش مرود سوال است این است که آیا آیین‌نامه داخلی مجلس، آبستراکسیون را به‌عنوان یک پدیده به رسمیت می‌شناسد؟ و اگر چنین است، چه اشکالی از آن را مجاز و چه اشکالی را ممنوع می‌داند؟

الف) ماهیت و جایگاه حقوقی آیین‌نامه داخلی مجلس

آیین‌نامه داخلی مجلس براساس اصل ۶۵ قانون اساسی تصویب می‌شود: «پس از افتتاح مجلس، ترتیب انتخاب هیئت رئیسه و تعداد اعضای آن و وظایف و اختیارات آنها و... و سایر وظایف و اختیارات نمایندگان و کمیسیون‌ها و تشریفات مربوط به طرح‌ها و لوایح و... به موجب آیین‌نامه داخلی مجلس خواهد بود». این آیین‌نامه، یک مقررات اجرایی با قدرت الزام‌آوری بالاست و تخلف از آن، بسته به نوع تخلف، می‌تواند از تذکر تا اخراج از جلسه یا حتی محرومیت از حقوق نمایندگی را در پی داشته باشد. به عبارت دیگر، آیین‌نامه داخلی، حدود و ثغور آزادی عمل نماینده را در صحن مجلس و کمیسیون‌ها تعیین می‌کند.

نکته مهم آن است که آیین‌نامه داخلی مجلس ایران، بر خلاف برخی نظام‌های پارلمانی (مانند کنگره آمریکا)، واژه آبستراکسیون را به صراحت به‌کار نمی‌برد و آن را به‌عنوان یک نهاد مجزا تعریف نمی‌کند. با این حال، بسیاری از مواد آن، ناظر به

رفتارهای معترضانه و مخالفتی است که می‌توانند ذیل مفهوم آبستراکسیون قرار گیرند. این بدان معناست که آیین‌نامه، رویکردی ضمنی و موردی به این پدیده دارد تا رویکردی سیستماتیک و جامع (گنجی، ۱۳۷۶، ص ۴۵؛ مرکز پژوهش‌های مجلس، ۱۳۹۰، ص ۱۲).

ب) ابزارهای قانونی و مشروع اعتراض در آیین‌نامه

آیین‌نامه داخلی، ابزارهای متعددی را برای ابراز مخالفت و اعتراض قانونی نمایندگان در نظر گرفته است که می‌توان از آنها به‌عنوان اشکال نرم و مشروع آبستراکسیون یاد کرد:

۱. حق اخطار و تذکر (مواد ۷۵ تا ۷۸): هر یک از نمایندگان می‌توانند نسبت به روند جلسه، موضوع بررسی، یا عملکرد هیئت رئیسه، اخطار یا تذکر بدهند. این اخطارها باید مستند به آیین‌نامه یا قانون اساسی باشد و رییس جلسه موظف است پاسخ دهد. تکرار این اخطارها می‌تواند جریان رأی‌گیری را به تأخیر اندازد و یک آبستراکسیون منفعل و قانونی ایجاد کند. اما آیین‌نامه، نماینده را از اخطار مکرر و بی‌مورد منع کرده است (ماده ۷۷)؛ بنابراین، استفاده مکرر از این حق برای مقاصد غیرجدی (مانند اخلال در کار) قابل تعقیب انتظامی است.

۲. حق نطق در موافقت و مخالفت (مواد ۸۳ تا ۸۷): در جریان بررسی هر لایحه یا طرح، به نمایندگان فرصت نطق در موافقت و مخالفت داده می‌شود. این یک حق مسلم است. نماینده‌ای که می‌خواهد رأی منفی دهد، می‌تواند با نطق خود، دلایل مخالفت را بیان کند و دیگران را نیز به مخالفت ترغیب کند. این نطق‌ها، یک آبستراکسیون زبانی و کاملاً مشروع هستند. ماده ۸۴ زمان نطق را محدود کرده است (معمولاً ۱۵ دقیقه) که از ایجاد فیلیباستر (نطق طولانی برای فرسایش وقت) جلوگیری می‌کند. با این حال، در عمل، اگر هیئت رئیسه با حوصله و تسامح عمل کند، می‌توان از این محدودیت برای نطق‌های طولانی و متعدد استفاده کرد.

۳. حق رأی ممتنع و عدم حضور در رأی‌گیری (ماده ۹۰): رأی ممتنع (نه گفتن) یک حق مسلم است. همچنین نماینده می‌تواند در جلسه رأی‌گیری حاضر نشود و رأی ندهد.

این عمل (عدم حضور سازمان‌یافته) می‌تواند یک آبستراکسیون انفعالی گروهی باشد که برای جلوگیری از حد نصاب رسمیت جلسه یا جلوگیری از تصویب یک لایحه به دلیل نیافتن رأی کافی صورت می‌گیرد. آیین‌نامه، خودداری از رأی‌دادن را منع نکرده، اما اگر غیبت عمدی و مکرر باشد، می‌تواند براساس مواد انضباطی (مانند ماده ۲۱۰) قابل پیگرد قرار گیرد.

۴. حق درخواست رأی‌گیری مخفی (ماده ۹۱): در برخی موارد خاص، نمایندگان می‌توانند درخواست رأی‌گیری مخفی کنند. این کار می‌تواند روند رأی‌گیری را طولانی‌تر کند و در برخی موارد، نوعی مانع‌تراشی محسوب شود، اما در چارچوب قانونی مجاز است.

این ابزارها، ساختار حقوقی مشروع برای آبستراکسیون نرم را فراهم می‌کنند. در این چارچوب، نماینده می‌تواند از رأی خود به‌عنوان یک سلاح استفاده کند و روند تصویب را به تأخیر اندازد یا تغییر دهد، بدون آنکه با قانون درگیر شود (ذوالفقاریان، ۱۳۸۹، ص ۱۱۲).

ج) محدودیت‌ها و ممنوعیت‌های صریح در آیین‌نامه

در مقابل ابزارهای مشروع، آیین‌نامه داخلی محدودیت‌های صریحی نیز وضع کرده است که هر شکلی از آبستراکسیون که فراتر از آنها رود را غیرقانونی و قابل مجازات انتظامی اعلام می‌کند:

۱. ممنوعیت ایجاد اخلال در نظم جلسه (ماده ۱۴۵): این ماده کلیدی است: «ایجاد اختلال در نظم جلسه از قبیل سر و صدا، فریاد، جنجال و یا هر اقدام دیگری که موجب اخلال در نظم جلسه و حسن جریان مذاکرات گردد ممنوع است». این ماده، هرگونه اقدام فیزیکی یا لفظی که روند عادی جلسه را مختل کند، ممنوع اعلام کرده است؛ بنابراین، آبستراکسیون فعال (مانند فریاد زدن، سد کردن راه، یا بلند شدن بی‌موقع) قطعاً در شمول این ماده قرار می‌گیرد و برای آن مجازات (از تذکر تا اخراج از جلسه) پیش‌بینی شده است.

۲. ممنوعیت ترک جلسه بدون عذر (ماده ۱۴۶): هرچند نماینده حق عدم حضور دارد، اما ماده ۱۴۶ مقرر داشته: «ترک جلسه بدون عذر موجّه ممنوع است و هیئت رئیسه می‌تواند مراتب را به کمیسیون تحقیق و نظارت ارجاع دهد». این ماده، تحریم سازمان‌یافته جلسات را به چالش می‌کشد. اگر گروهی از نمایندگان به‌صورت هماهنگ و بدون عذر موجه جلسات را ترک کنند، این عمل می‌تواند مصداق تخلف انتظامی تلقی شود و برای آنها اخطار یا محرومیت‌های موقتی در پی داشته باشد. اما تشخیص عذر موجّه با هیئت رئیسه و کمیسیون تحقیق است و این جایی است که تنش حقوقی رخ می‌دهد.

۳. محدودیت در زمان و تعداد نطق (مواد ۸۴ و ۸۵): این محدودیت‌ها جلوی فیلیباستر نامحدود را می‌گیرد. در صورتی که نماینده‌ای بخواهد با نطق‌های طولانی و مکرر، زمان را به‌گونه‌ای مصرف کند که رأی‌گیری عملاً امکان‌پذیر نباشد، هیئت رئیسه می‌تواند به استناد این مواد، نطق او را قطع کند. این اقدام هیئت رئیسه، خود یک اقدام متقابل برای جلوگیری از آبستراکسیون مختل‌کننده است.

۴. ممنوعیت استفاده از تریبون مجلس برای اهداف غیرقانونی (ماده ۱۴۷): این ماده مقرر می‌دارد که نماینده نمی‌تواند از تریبون مجلس برای تبلیغ علیه نظام، توهین به مقدسات یا تهمت به اشخاص استفاده کند. اگر نطق انتقادی به این مرزها برسد و به‌عنوان وسیله‌ای برای آبستراکسیون تخریبی به‌کار رود، مشمول مجازات خواهد شد.

۵. لزوم رعایت ترتیب و نوبت (مواد ۸۳ و ۸۴): نمایندگان موظفند برای سخنرانی ثبت نام کرده و در نوبت خود سخن بگویند. هرگونه سخنرانی خارج از نوبت (به قصد ایجاد اخلال) ممنوع است.

د) ابهام و خلأ قانونی در برخورد با آبستراکسیون سیستماتیک

یکی از چالش‌های اساسی آیین‌نامه داخلی، نبود تعریف روشن و ضوابط مشخص برای برخورد با آبستراکسیون سیستماتیک است. آیین‌نامه، موارد جزئی (مانند جنجال

در جلسه، توهین و...) را پیش‌بینی کرده، اما ابهام در پاسخ به این پرسش‌ها وجود دارد:

آیا تحریم دسته‌جمعی و هماهنگ یک کمیسیون (مثلاً عدم حضور نیمی از اعضای کمیسیون برای جلوگیری از رأی‌گیری) یک تخلف انتظامی است؟ ماده ۱۴۶ آن را ممنوع کرده، اما عذر موجّه چیست؟ اگر نمایندگان این اقدام را اعتراض سیاسی بدانند، آیا این عذر موجه تلقی می‌شود؟

آیا درخواست مکرر و سیستماتیک رأی‌گیری مخفی (برای طولانی کردن فرآیند) یک آبستراکسیون غیرقانونی است؟ آیین‌نامه صراحتاً آن را منع نکرده، اما اگر به قصد اخلال باشد، ماده ۱۴۵ می‌تواند شامل آن شود

آیا ارائه تعداد زیادی طرح و پیشنهاد اصلاحی (به قصد به بن‌بست کشاندن کمیسیون) به نوعی ابزار مشروع نماینده است یا یک آبستراکسیون مختل‌کننده به شمار می‌رود؟

این خلأهای قانونی، به هیئت رئیسه مجلس و کمیسیون تحقیق و نظارت، اختیار تفسیر گسترده می‌دهد. این اختیار، هم می‌تواند به نفع مشروعیت آبستراکسیون (تفسیر موسع از حق اعتراض) باشد و هم به نفع محدودیت آن (تفسیر مضیق و سرکوبگرانه). این عدم قطعیت، یکی از عوامل تنش‌های سیاسی در مجلس است. مرکز پژوهش‌های مجلس بارها پیشنهاد اصلاح آیین‌نامه و شفاف‌سازی در این زمینه را داده، اما تاکنون این اصلاحات به سرانجام نرسیده است (مرکز پژوهش‌های مجلس، ۱۳۹۸، ص ۳۴).

۷. نظریه برگزیده

نظریه مشروعیت پلکانی بر چهار مفروض بنیادین استوار است که هر یک از مبانی فقهی یا حقوقی پیش‌گفته استخراج شده‌اند: اعتراض پارلمانی یک حق مسلم است. این حق از اصول ۸۴ و ۸۶ قانون اساسی (آزادی نماینده و مصونیت پارلمانی) و نیز از قاعده فقهی امر به معروف و نهی از منکر (به‌عنوان یک حق و تکلیف شرعی) سرچشمه می‌گیرد (جعفری، ۱۳۶۸، ص ۴۵). نماینده‌ای که در برابر لایحه‌ای که آن را خلاف شرع، قانون اساسی یا مصالح ملی می‌داند، سکوت نکند، بلکه با استفاده از ابزارهای قانونی (نطق، رأی مخالف، سؤال، استیضاح) به ابراز مخالفت بپردازد، در حال اعمال یک حق مشروع

است. این حق، جزء ذاتی نمایندگی پارلمانی در یک نظام مردم‌سالار دینی به شمار می‌رود. فرض دوم: این حق مطلق نیست و با تکلیف به حفظ نظام محدود می‌شود. هر حقی در نظام حقوقی و فقهی ایران، محدود به حدود شرعی و قانونی است. حق اعتراض نماینده نیز از این قاعده مستثنا نیست. قاعده فقهی حفظ نظام و منع اخلال در نظام و اصول ۹ و ۷۱ قانون اساسی به وضوح بر لزوم حفظ نظم عمومی و عدم ایجاد اختلال در فرآیند قانونگذاری تأکید دارند (خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۱، ص ۲۸۷)؛ بنابراین، اگر آبستراکسیون به نقطه‌ای برسد که نظم جلسه را مختل کند، امنیت ملی را به خطر بیندازد یا منجر به فلج شدن کامل نظام قانونگذاری شود، از محدوده حق فراتر رفته و به یک اقدام نامشروع تبدیل می‌شود. فرض سوم: میان این حق و تکلیف، تزاحم دائمی وجود دارد. در عمل، نماینده معترض همواره با یک تزاحم مواجه است: از یک سو، تکلیف دارد در برابر آنچه خلاف می‌داند، سکوت نکند و اعتراض کند (امر به معروف)؛ از سوی دیگر، تکلیف دارد که مانع از نظم و کارایی نظام قانونگذاری نشود (حفظ نظام). این تزاحم، هسته مرکزی نظریه مشروعیت مشروط پلکانی را تشکیل می‌دهد. راه حل این تزاحم در فقه شیعه (بویژه در قاعده دفع افسد به فاسد و قاعده نفی حرج) و در حقوق ایران (اصل تناسب و ضرورت) جستجو می‌شود (بجنوردی، ۱۳۷۷، ج۱، ص ۱۲۳). فرض چهارم: مشروعیت آبستراکسیون، امری پلکانی و مشروط است، نه مطلق.

یعنی نمی‌توان به‌طور کلی گفت آبستراکسیون همیشه مشروع است یا همیشه نامشروع است. بلکه مشروعیت آن به عواملی چون نوع آبستراکسیون، هدف از آن، میزان تأثیر آن بر نظم، و وجود راهکارهای جایگزین بستگی دارد. به عبارت دیگر، یک طیف از مشروعیت وجود دارد که از کاملاً مشروع (مانند رأی مخالف منفرد) تا کاملاً نامشروع (مانند اخلال فیزیکی سازمان‌یافته برای توقف همیشگی کار مجلس) در نوسان است.

۷-۱. مبانی نظریه در فقه و حقوق ایران

نظریه مشروعیت مشروط پلکانی، تنها یک الگوی انتزاعی نیست، بلکه ریشه در

مبانی فقهی و حقوقی دارد که در فصول دوم و سوم تشریح شد. هر پله از این نظریه، پیوندی مستقیم با یک قاعده فقهی و یک اصل حقوقی دارد که در ادامه توضیح داده می‌شود. پله اول (آبستراکسیون نرم و قانونی) از نظر فقهی مبتنی بر قاعده امر به معروف و نهی از منکر در مرتبه زبانی و نیز قاعده نفی حرج است که اعتراض را تسهیل می‌کند (جعفری، ۱۳۶۸، ص ۶۰). از نظر حقوقی، این پله ریشه در اصل ۸۴ قانون اساسی (مسئولیت نماینده در برابر ملت) و اصل ۸۶ (آزادی رأی و مصونیت پارلمانی) دارد و در آیین‌نامه داخلی به‌صورت حق نطق، رأی مخالف و طرح اخطار به رسمیت شناخته شده است (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۸، ص ۳۴۵). پله دوم (آبستراکسیون تاکتیکی و نیمه‌دشوار) از نظر فقهی براساس قاعده دفع افسد به فاسد توجیه می‌شود؛ بدین معنا که در شرایط تزاحم میان اعتراض و نظم، اگر مفسده اعتراض کمتر از مفسده سکوت باشد، می‌توان به‌طور موقت و مشروط از ابزارهای سخت‌تر استفاده کرد (بجنوردی، ۱۳۷۷، ج۱، ص ۱۳۰). همچنین قاعده حفظ نظام در اینجا به‌عنوان یک محدودیت عمل می‌کند: تا زمانی که اخلال جدی ایجاد نشود، اعتراض مجاز است (خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۱، ص ۲۸۸). از نظر حقوقی، اصل ۷۱ (قانونگذاری در حدود مقرر) و اصل ۹ (حفظ وحدت و عدم تجزیه کشور) چارچوب این پله را تعیین می‌کنند و ماده ۱۴۶ آیین‌نامه (منع ترک جلسه بدون عذر موجّه) مرز میان پله دوم و سوم را مشخص می‌کند. پله سوم (آبستراکسیون سخت و اخلال‌گرانه) از نظر فقهی با قاعده حفظ نظام به‌عنوان یک قاعده مقدم و حاکم بر همه قواعد دیگر مواجه است. هرگاه اعتراض به حدی برسد که نظام قانونگذاری را به خطر بیندازد، قاعده منع اخلال در نظام و قاعده لاضرر وارد عمل می‌شوند و هرگونه توجیه فقهی برای ادامه اعتراض را باطل می‌کنند (خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۱، ص ۲۹۵). از نظر حقوقی، مواد ۱۴۵ و ۱۴۷ آیین‌نامه (اخلال در نظم و استفاده از تریبون برای مقاصد ممنوع) و اصل ۹ قانون اساسی (عدم جواز هرگونه اقدام که منجر به تجزیه یا اختلال در نظم کشور شود) این پله را به‌طور مطلق ممنوع اعلام کرده‌اند (قاری سیدفاطمی، ۱۳۸۸، ص ۳۵۰). همچنین نظارت شورای نگهبان (اصل ۹۴) می‌تواند در صورت بروز اختلال، به‌عنوان یک نهاد بیرونی مداخله کند. به این ترتیب، هر پله از نظریه، ریشه در یک قاعده فقهی خاص دارد و در

مقابل، یک اصل حقوقی یا ماده آیین‌نامه‌ای آن را تحدید می‌کند. نظریه مشروعیت مشروط پلکانی، حاصل جمع و تعامل این دو دسته از مبانی است.

نظریه مشروعیت مشروط پلکانی، از یک سو میان دو افراط (آزادی مطلق و نظم محض) راه میانه را انتخاب می‌کند و از سوی دیگر، برخلاف نظریه بدیل‌های نهادی، برای شرایط فعلی نیز حکم مشخصی دارد. این نظریه با تلفیق مبانی فقهی و حقوقی، چارچوبی انعطاف‌پذیر و در عین حال منسجم برای داوری درباره موارد عینی ارائه می‌دهد.

۷-۲. نقد درونی و محدودیت‌های نظریه

هیچ نظریه‌ای کامل نیست و نظریه حاضر نیز با محدودیت‌هایی مواجه است. در ادامه، مهمترین نقدهای وارد بر آن بررسی می‌شوند:

۷-۲-۱. مشکل تمایز میان پله دوم و سوم

مرز میان آبستراکسیون نیمه‌سخت (پله دوم) و اخلال‌گرانه (پله سوم) در برخی موارد مبهم است. برای مثال، تحریم جلسات تا چه مدتی پله دوم به شمار می‌رود و از چه نقطه‌ای به پله سوم تبدیل می‌شود؟ آیا یک جلسه تحریم هنوز مشروع است اما سه جلسه متوالی نامشروع؟ این ابهام می‌تواند به سوءاستفاده سیاسی بینجامد.

برای رفع این ابهام، پیشنهاد می‌شود که آیین‌نامه داخلی شاخص‌های کمی و کیفی مشخصی برای تشخیص مرز پله‌ها تعیین کند. برای مثال، تحریم جلسات تا سقف دو جلسه متوالی پله دوم محسوب شود و بیش از آن پله سوم. همچنین نطق خارج از زمان مجاز تا ۳۰ دقیقه اضافه پله دوم باشد و بیش از آن پله سوم. این شاخص‌ها باید با نظر هیئت رئیسه و کمیسیون تحقیق در هر دوره تعیین شوند.

۷-۲-۲. آسیب در برابر فشار اکثریت

اکثریت مجلس می‌تواند با توسل به نظریه، آبستراکسیون مخالفان را به راحتی در پله

سوم قرار داده و آن را سرکوب کند. این خطر بویژه در مجالسی که اکثریت قاطع دارد (مانند مجلس یازدهم) جدی است.

نظریه حاضر برای کاهش این خطر، شروط عینی (مانند میزان اختلال، وجود راهکار جایگزین) را مطرح می‌کند که تصمیم‌گیری را از سلیقه اکثریت خارج می‌کند. همچنین، کمیسیون تحقیق و نظارت باید ترکیبی از نمایندگان موافق و مخالف داشته باشد تا تصمیمات آن عادلانه باشد. در نهایت، شورای نگهبان می‌تواند در صورت شکایت نمایندگان مخالف، به‌عنوان یک نهاد بیرونی نظارت کند.

۷-۲-۳. عدم ضمانت اجرای عملی

نظریه، چگونگی برخورد با آبستراکسیون نامشروع را مشخص نمی‌کند. برای مثال، اگر نماینده‌ای در پله سوم قرار گیرد، چه مجازاتی باید ببیند؟ اخراج از جلسه؟ کسر حقوق؟ محرومیت از نمایندگی؟ این پرسش‌ها نیازمند پاسخ در قالب اصلاح آیین‌نامه داخلی است.

این نقد وارد است. نظریه حاضر تنها یک چارچوب تحلیلی-هنجاری ارائه می‌دهد و برای اجرای عملی، به یک نظام تنبیهات دقیق در آیین‌نامه نیاز دارد. در بخش ۴-۷ (پیشنهادات تقنینی)، راهکارهای مشخصی برای این منظور ارائه می‌شود.

۷-۲-۴. عدم توجه به متغیر بافت سیاسی

نظریه، شرایط سیاسی و اجتماعی زمان وقوع آبستراکسیون را نادیده می‌گیرد. برای مثال، در شرایط بحرانی (مانند جنگ یا تحریم شدید)، ممکن است میزان تحمل نظام نسبت به آبستراکسیون کاهش یابد.

نظریه حاضر با شرط میزان ضرر به نظم عمومی تا حدی این متغیر را لحاظ می‌کند. در شرایط بحرانی، حتی یک آبستراکسیون کوچک (پله دوم) ممکن است ضرر بزرگ به نظم عمومی وارد کند و بنابراین ناخواسته به پله سوم تبدیل شود. اما برای دقت بیشتر، می‌توان یک بند شرایط اضطراری به نظریه افزود که در آن، هیئت رئیسه می‌تواند با

رأی دوسوم اعضا، برخی اشکال آبستراکسیون را حتی در پله دوم به‌طور موقت ممنوع کند.

۷-۳. پیشنهادات تقنینی برای آیین‌نامه داخلی مجلس

نظریه مشروعیت مشروط پلکانی، برای عملیاتی شدن نیازمند اصلاحاتی در آیین‌نامه داخلی مجلس است. مهمترین پیشنهادات به شرح زیر است:

۷-۳-۱. تعریف رسمی آبستراکسیون و انواع آن

آیین‌نامه داخلی باید برای نخستین بار، تعریف رسمی از آبستراکسیون پارلمانی ارائه دهد و آن را به سه نوع تقسیم کند: آبستراکسیون قانونی (شامل رأی مخالف، ممتنع، نطق مخالف، اخطار و تذکر در چارچوب مقررات)، آبستراکسیون مشروط (شامل تحریم محدود جلسات، نطق طولانی‌تر از حد مجاز تا ۳۰ دقیقه اضافه، طرح پیشنهادهای اصلاحی متعدد تا سقف ۱۰ پیشنهاد برای هر لایحه)، و آبستراکسیون ممنوع (شامل اخلال فیزیکی، تحریم کامل جلسات، توهین، افترا، و اقداماتی که منجر به تعطیلی جلسه شود).

۷-۳-۲. ایجاد مکانیسم شفاف برای داوری

برای جلوگیری از سلیقه‌ای شدن برخورد با آبستراکسیون، باید یک کمیته داوری متشکل از نمایندگان موافق و مخالف (با رأی مخفی) تشکیل شود. این کمیته با اکثریت دوسوم، نوع آبستراکسیون را تشخیص می‌دهد. رأی این کمیته قابل شکایت در کمیسیون تحقیق و نظارت است.

۷-۳-۳. بازنگری در زمان نطق و تعداد پیشنهادها

برای کاهش آبستراکسیون ناخواسته، می‌توان زمان نطق و تعداد پیشنهادها را افزایش داد تا نمایندگان احساس نکنند باید از ابزارهای سخت‌تر استفاده کنند. مثلاً زمان نطق از ۱۰ دقیقه به ۱۵ دقیقه افزایش یابد و سقف پیشنهادهای اصلاحی از ۵ به ۱۰ افزایش یابد. این اصلاح، آبستراکسیون قانونی را تشویق می‌کند.

۷-۳-۴. تقویت کمیسیون تحقیق و نظارت

کمیسیون تحقیق باید اختیارات بیشتری برای رسیدگی به شکایات نمایندگان درباره برخورد ناعادلانه هیئت رئیسه داشته باشد. همچنین، ترکیب آن باید به‌گونه‌ای باشد که نمایندگان اقلیت نیز در آن حضور داشته باشند (مثلاً حداقل یک‌سوم اعضا از اقلیت).

به‌صورت کلی نظریه مشروعیت مشروط پلکانی، با تلفیق مبانی فقهی و حقوقی ایران، چارچوبی منسجم برای درک و ارزیابی پدیده آبستراکسیون پارلمانی ارائه می‌دهد. این نظریه، برخلاف دو رویکرد افراطی (آزادی مطلق و نظم محض)، مسیری میانه را پیش می‌گیرد و نشان می‌دهد که مشروعیت آبستراکسیون امری پلکانی و مشروط است: در پله اول (نرم و قانونی) کاملاً مشروع، در پله دوم (نیمه‌سخت) مشروط به رعایت شروط هدف، تناسب و عدم اختلال، و در پله سوم (سخت و اخلال‌گرانه) نامشروع مطلق.

این نظریه، نه تنها یک الگوی تحلیلی برای پژوهش‌های آتی است، بلکه می‌تواند به‌عنوان یک راهنمای عملی برای هیئت رئیسه مجلس، کمیسیون تحقیق و نظارت و حتی قوه قضاییه در برخورد با موارد عینی آبستراکسیون مورد استفاده قرار گیرد. با این حال، برای عملیاتی شدن کامل، نیاز به اصلاحات آیین‌نامه‌ای (تعریف رسمی، نظام تنبیهات پلکانی، کمیته داوری) و تقویت نهادهای نظارتی (کمیسیون تحقیق) وجود دارد. در نهایت، این نظریه می‌تواند به ایجاد توازن مطلوب میان حق اعتراض نماینده و تکلیف به حفظ نظم نظام قانونگذاری کمک کند و از این راه، به ارتقای سلامت و کارآمدی مجلس شورای اسلامی بینجامد.

۸. نتیجه‌گیری

بررسی رویه قضایی و نظارتی در ایران نشان می‌دهد که نظارت بیرونی بر آبستراکسیون پارلمانی بسیار محدود و با احتیاط همراه است. شورای نگهبان و دیوان عدالت اداری اگرچه به ترتیب بر محتوای قوانین و تصمیمات اداری فراقوه‌ای نظارت دارند، اما ورود آنها به حوزه رفتار پارلمانی، از جمله آبستراکسیون، به دلیل اصل استقلال قوا و

مصونیت پارلمانی با محدودیت‌های جدی مواجه است. این محدودیت اگرچه از یک سو حریم استقلال مجلس را حفظ می‌کند، از سوی دیگر عملاً عرصه‌ای را که آبستراکسیون در آن رخ می‌دهد از هرگونه نظارت بیرونیِ مؤثر خارج می‌سازد و همین امر ضرورت ارائه معیارهای درونی و فقهی برای سنجش مشروعیت آن را دوچندان می‌کند.

اصلی‌ترین نهاد ناظر بر رفتار نمایندگان، کمیسیون تحقیق و نظارت مجلس است؛ اما تجربه عملی نشان می‌دهد که تصمیمات این کمیسیون عمدتاً متأثر از فضای سیاسی و ترکیب اکثریت و اقلیت مجلس است و از این‌رو نمی‌تواند به تنهایی تضمین‌کننده نظارت بی‌طرفانه و مبتنی بر موازین حقوقی و فقهی باشد. در مواردی نیز که اختلاف میان مجلس و شورای نگهبان بر سر یک مصوبه به بن‌بست می‌رسد و مصلحت نظام ایجاب کند، مجمع تشخیص مصلحت نظام با تشخیص مصلحت می‌تواند آن مصوبه را تأیید نماید؛ اقدامی که به معنای تأیید ضمنی عبور از اعتراض پارلمانی و اولویت نظم و مصلحت نظام بر حق اعتراض است. این وضعیت نشان می‌دهد که نظام حقوقی ایران در عمل، آبستراکسیون را نه به‌عنوان یک حقِ مطلق، بلکه به‌عنوان پدیده‌ای تلقی می‌کند که در سایه اقتضائات نظام و مصلحت عمومی قابل تحدید است.

از منظر فقهی نیز مشروعیت آبستراکسیون ذومراتب و مشروط است. قواعدی چون نفی حرج، دفع افسد به فاسد، امر به معروف و نهی از منکر و نفی سبیل می‌توانند در شرایط خاص به آن مشروعیت بخشند، اما قواعد لاضرر، حفظ نظام و وفای به عهد آن را تحدید می‌کنند. بر این اساس، نه می‌توان آبستراکسیون را به‌طور مطلق مشروع دانست و نه می‌توان آن را به‌طور مطلق نامشروع شمرد؛ بلکه مشروعیت آن تابع شرایط، انگیزه‌ها و پیامدهای آن است. در نهایت، می‌توان نظریه مشروعیت پلکانی را پیشنهاد داد که براساس آن، مشروعیت آبستراکسیون بسته به میزان خطر طرح مورد اعتراض، وجود راه‌های جایگزین و میزان ضرر ناشی از اقدام، در سطوح مختلفی تعریف می‌شود. این نظریه ضمن پاسداشت حق اعتراض نمایندگان، مانع تبدیل آن به ابزاری برای کارشکنی و بی‌نظمی می‌شود و میان دو ارزش مهم حق

اعتراض و حفظ نظام، سازش معقولانه‌ای برقرار می‌کند.

در پایان، با عنایت به یافته‌های این پژوهش، پیشنهادهای زیر ارائه می‌شود:

یکم، تدوین صریح و شفاف مقررات مربوط بـه آبستراکسـیون در آیین‌نامـه داخلـی مجلس شورای اسلامی به نحوی که هم حق اعتراض اقلیت پارلمانی تضمین شـود و هـم زمان‌بندی و حدود آن از پیش تعیین گردد تا از سوءاستفاده از این ابزار جلوگیری شود.

دوم، ارائه معیارهای عینی برای تمایز میـان اعتـراض مشـروع و کارشـکنی، از جملـه تعیین مواردی که نماینده می‌تواند به استناد قواعد فقهی مانند نفی حرج یا دفـع افسـد بـه فاسد به آبستراکسیون متوسل شود و مواردی که این اقدام با قاعده لاضرر و حفـظ نظـام منافات دارد.

سـوم، تقویـت اسـتقلال کمیسـیون تحقیـق و نظـارت مجلـس از طریـق بـازنگری در ترکیب و آیین رسیدگی آن، به‌گونـه‌ای کـه تصـمیمات آن کمتـر تحـت تـأثیر ترکیـب اکثریت و اقلیت و فضای سیاسی قرار گیرد.

چهارم، بهره‌گیری از ظرفیت نظریـه مشـروعیت پلکـانی در رویـه شـورای نگهبـان و مجمع تشخیص مصلحت نظام به‌عنوان مبنای داوری در اختلافـات میـان مجلـس و سـایر قوا و تعیین سطح مشروعیت رفتارهای پارلمانی.

پنجم، انجام پژوهش‌های تطبیقی در زمینه راهکارهای نظام‌های حقـوقی دیگـر بـرای مدیریت آبستراکسیون و بهره‌گیری از تجارب آنان در اصلاح مقررات داخلـی مجلـس، با حفظ اقتضائات نظام جمهوری اسلامی ایران.

امید است این پژوهش گامی در جهت روشن‌سازی مرزهای حقـوقی و فقهـی رفتارهـای پارلمانی و ارائه الگویی بومی برای مدیریت تعارضات درون‌نهادی قوه مقننه باشد.

منابع

آبراهامیان، یرواند. (۱۳۸۹). ایران بین دو انقلاب (مترجم: احمد گل‌محمدی و محمدابراهیم فتاحی). تهران: نشر نی.

آیین‌نامه داخلی مجلس شورای اسلامی. (مصوب ۱۳۹۰). تهران: مجلس شورای اسلامی.

احمدی، رضا. (۱۴۰۲). بررسی قانون عفاف و حجاب در پرتو حقوق شهروندی. حقوق عمومی، ش۲۴

بجنوردی، سیدمحمد. (۱۳۷۷) القواعد الفقهیه. قم: مؤسسه اسماعیلیان

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۶). ولایت فقیه. قم: انتشارات اسراء.

جعفری، محمد تقی (۱۳۶۸). بررسی تطبیقی امر به معروف و نهی از منکر در اسلام و غرب. تهران: انتشارات دانشگاه تهران

جعفری لنگرودی، محمدجعفر. (۱۳۹۹). ترمینولوژی حقوق. تهران: انتشارات گنج دانش.

حلی، ابن ادریس. (۱۴۱۳ق). السرائر. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

خاطرات هاشمی رفسنجانی. (۱۳۸۶). دوران مبارزه. تهران: دفتر نشر معارف انقلاب.

خمینی، سیدروح‌الله. (۱۴۲۱ق). کتاب البیع. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی﵀.

اخوئی، سیدابوالقاسم. (۱۴۱۷ق). مبانی تکمله المنهاج. قم: مؤسسه احیاء آثار امام خوئی.

ذوالفقاریان، رضا. (۱۳۸۹). آیین‌نامه داخلی مجلس شورای اسلامی در پرتو رویه عملی. تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس.

رحیمی، سعید. (۱۳۸۵). تحلیل حقوقی لایحه اصلاح قانون مطبوعات در مجلس ششم. پژوهش‌های حقوقی: ش ۷.

رضایی‌زاده، محمد. (۱۳۹۱). حقوق اقلیت پارلمانی. تهران: انتشارات جنگل.

سبحانی، جعفر. (۱۴۲۸ق). التحقیق فی نفی الحرج فی الشریعه الإسلامیه. قم: مؤسسه امام صادق﵇.

سجادی، سیدعلی. (۱۳۹۶). «آبستراکسیون پارلمانی». حقوق اساسی، شماره ۲۵.
شاهرودی، سیدمحمود. (۱۴۲۶ق). القواعد الفقهیه. قم: انتشارات مجمع الفکر الإسلامی.
طباطبایی حکیم، سیدمحسن. (۱۴۱۶ق). مستمسک العروه الوثقی. قم: مؤسسه دارالتفسیر.
طباطبایی یزدی، سیدمحمدکاظم. (۱۴۲۱ق). العروه الوثقی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۴). حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران. تهران: انتشارات سمت.
قاری سیدفاطمی، سیدمحمد (۱۳۸۸). حقوق اساسی و نهادهای سیاسی جمهوری اسلامی ایران. تهران: انتشارات دانشگاه شهید بهشتی.
قاضی، ابوالفضل. (۱۳۹۸). حقوق اساسی و نهادهای سیاسی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
کسروی، احمد. (۱۳۷۸). تاریخ مشروطه ایران. تهران: انتشارات امیرکبیر.
گنجی، محمدرضا. (۱۳۷۶). آیین‌نامه داخلی مجلس شورای اسلامی در بوته نقد. تهران: مرکز پژوهش‌های مجلس.
لنکرانی، فاضل (۱۴۱۶). القواعد الفقهیه. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام.
محقق اردبیلی، احمد. (۱۴۱۴ق). مجمع الفائدة البرهان فی شرح ارشاد الأذهان. قم: دفتر انتشارات اسلامی
مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۸). نظریه سیاسی اسلام. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۹۰). انوار الفقاهه. قم: مدرسه امام علی بن ابی‌طالب علیه‌السلام.
ملک‌زاده، مهدی. (۱۳۷۱). تاریخ انقلاب مشروطیت ایران (ج۵). تهران: انتشارات سخن.
نراقی، احمد. (۱۴۲۲ق). عوائد الایام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
هاشمی شاهرودی، سیدمحمود. (۱۳۸۲). فرهنگ فقه (ج۱). قم: موسسه دایره المعارف فقه اسلامی.
1-Binder, S. (1997). Minority Rights, Majority Rule. Cambridge University Press .
2-Dahl, R. (1956). A Preface to Democratic Theory. University of Chicago Press .

3-Partridge,E. (2006) A Short Etymological Dictionary of Modern English Routledge

4-Smith, S. (2020). The Politics of Parliamentary Obstruction. Oxford University Press .

5-Taylor, T. (1966). The History of Parliamentary Obstruction. Harvard University Press .

6-Wawro, G. (2006). Filibuster: Obstruction and Lawmaking in the U. S. Senate. Princeton University Press .

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

A Jurisprudential-Political Approach to Animal Sterilization: Foundations, Challenges, and Governmental Solutions*

Abolfazl Nourian[1] **Fatemeh Ansari**[2]

1. Ph.D. Candidate in Jurisprudence and Law, University of Mazandaran, Babolsar, Iran (**Corresponding Author**)
Alaviesayyedali1@gmail.com
2. Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Law, University of Qom, Qom, Iran.
fa.ansari@qom.ac.ir

Abstract

Animal sterilization is one of the common methods of urban population management and is increasingly implemented in modern programs by public and private institutions. Despite its apparent justifications for population control and disease prevention, it raises significant jurisprudential and political challenges and is subject to scientific controversy. This study adopts an analytical-critical approach to examine the various dimensions of this phenomenon from the perspective of political jurisprudence and Islamic governance, with the aim of elucidating its foundations, challenges, and effective governmental solutions. The findings indicate that sterilization, in addition to being inconsistent with certain explicit Islamic religious principles, is also presented in the study as conflicting with the Universal Declaration of

* **Cite this Article**: Nourian, A, & Ansari, F. (2026). A Jurisprudential-Political Approach to Animal Sterilization: Foundations, Challenges, and Governmental Solutions. *Jurisprudence and Politics*, *7*(1), pp. 284-312.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.74639.1120

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/10/02 ● **Revised:** 2025/12/06 ● **Accepted:** 2026/02/09 ● **Published online:** 2026/03/29

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

Animal Rights (1978). The arguments advanced by proponents regarding the essential role of sterilization in population control and disease prevention are critically examined in light of recent scientific findings in physiology and biology and are argued to lack sufficiently strong evidentiary support. According to the studies considered, sterilized animals may experience, in addition to physical complications resulting from surgery and hormonal changes, significant psychological and behavioral disturbances that can make normal life more difficult for them.

The primary objective of this article is to critically examine the performance of governmental institutions in implementing sterilization policies. The study argues that this approach is not only scientifically questionable but also inconsistent with the fundamental principles of Islamic governance, which are based on mercy, justice, and preservation of the dignity of created beings. Ultimately, the article emphasizes the need for serious reconsideration of existing policies and the development of alternative governmental approaches based on a comprehensive understanding of animal population management and animal health. It also highlights the responsibility of the government to properly manage public affairs and safeguard the rights and welfare of living creatures.

Keywords
Universal Declaration of Animal Rights (1978); UNESCO; Sterilization; Trap-Neuter-Return (TNR) Program; Dystocia; Toxemia.

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

المقاربة الفقهيّة ـ السياسيّة بشأن تعقيم الحيوانات: الأسس، والتحدّيات، والحلول الحكوميّة*

أبو الفضل نوريان[۱] فاطمة أنصاري[۲]

۱. طالب الدكتوراه في تخصّص الفقه والقانون، جامعة مازندران، بابلسر، إيران (**الكاتب المسؤول**).
Alaviesayyedali1@gmail.com
۲. أستاذ مساعد في تخصّص الفقه والقانون، جامعة قم، قم، إيران.
fa.ansari@qom.ac.ir

الملخص

يُعدّ تعقيم الحيوانات إحدى الطرق الشائعة لإدارة أعداد الحيوانات في المدن، وقد اتّسع تطبيقه بصورته الحديثة في المراكز الحكوميّة والخاصّة. وعلى الرغم من التبريرات الظاهريّة المتمثّلة في السيطرة على أعداد الحيوانات والوقاية من الأمراض، فإنّ هذه الممارسة تواجه تحدّيات فقهيّة ـ سياسيّة عميقة وتناقضات علميّة.

يعتمد هذا البحث مقاربةً تحليليّةً نقديّةً لاستقصاء أبعاد هذه الظاهرة من منظور نظريّة الفقه السياسيّ والحوكمة الإسلاميّة، بهدف تبيين أسسها وتحدّياتها والحلول الحكوميّة الفعّالة لمعالجتها. وتُظهر النتائج أنّ تعقيم الحيوانات، فضلًا عن تعارضه مع المبادئ الدينيّة الصريحة في الإسلام، يتعارض أيضًا مع الإعلان العالميّ لحقوق الحيوان (۱۹۷۸). كما أنّ استدلال المدافعين عن التعقيم بدوره

* **الاستناد إلى هذه المقالة:** نوريان، أبو الفضل؛ أنصاري، فاطمة. (۲۰۲٦). المقاربة الفقهيّة ـ السياسيّة بشأن تعقيم الحيوانات: الأسس، والتحدّيات، والحلول الحكوميّة. الفقه والسياسة، ۷(۱)، صص ۲۸۴-۳۱۲.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.74639.1120

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

▣ **تاريخ الإستلام:** ۲۰۲۵/۱۰/۰۲ ● **تاريخ التعديل:** ۲۰۲۵/۱۲/۰٦ ● **تاريخ القبول:** ۲۰۲٦/۰۲/۰۹ ● **تاريخ الإصدار:** ۲۰۲٦/۰۳/۲۹

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

الحيويّ في السيطرة على أعداد الحيوانات والوقاية من الأمراض، بالاستناد إلى أحدث المنجزات العلميّة في مجالَي علم وظائف الأعضاء وعلم الأحياء، يفتقر إلى سند إثباتيّ متين، ويخضع للنقد العلميّ. تشير البحوث المعتبرة إلى أنّ الحيوانات التي خضعت للتعقيم، فضلًا عن المشكلات الجسديّة الناجمة عن الجراحة والتغيّرات الهرمونيّة، تعاني أيضًا من اضطرابات نفسيّة وسلوكيّة عميقة تجعل ممارسة حياتها الطبيعيّة أمرًا صعبًا عليها.

يتمثّل الهدف الرئيس لهذه المقالة في إجراء دراسة نقديّة لأداء المؤسّسات الحكوميّة في تنفيذ سياسة التعقيم. ويُبيّن البحث أنّ هذا التوجّه لا يمكن الدفاع عنه من المنظور العلميّ فحسب، بل إنّه لا ينسجم أيضًا مع المبادئ الأساسيّة للحوكمة الإسلاميّة القائمة على الرحمة والعدالة وصون كرامة المخلوقات. وفي الختام، تؤكّد المقالة على ضرورة إعادة النظر بصورة جادّة في السياسات المتّخذة، وتقديم حلول حكوميّة بديلة، من خلال مقاربة شاملة لقضيّة أعداد الحيوانات وصحّتها، فضلًا عن التذكير بمسؤوليّة الدولة في تدبير شؤونها وصيانة حقوق الكائنات.

الكلمات المفتاحية

الإعلان العالميّ لحقوق الحيوان الصادر عن اليونسكو عام ١٩٧٨م، التعقيم، بر التحكّم في مواليد الحيوانات(TNR) ، عسر الولادة، التسمّم الدمويّ.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

رویکرد فقهی-سیاسی در باب عقیم‌سازی حیوانات: مبانی، چالش‌ها و راهکارهای حکومتی*

ابوالفضل نوریان[۱] فاطمه انصاری[۲]

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

۲. استادیار. رشته فقه و حقوق دانشگاه قم، قم، ایران.
fa. ansari@qom.ac.ir

چکیده

عقیم‌سازی حیوانات، یکی از روش‌های رایج مدیریت جمعیت شهری، با اجرای مدرن در مراکز دولتی و خصوصی، علیرغم توجیهات ظاهری برای کنترل جمعیت و پیشگیری از بیماری، با چالش‌های عمیق فقهی-سیاسی و تناقضات علمی مواجه است. این پژوهش، با رویکردی تحلیلی-انتقادی، ابعاد این پدیده را از منظر نظریه فقه سیاسی و حکومت‌داری اسلامی واکاوی می‌کند تا مبانی، چالش‌ها و راهکارهای حکومتی مؤثر را تبیین نماید. یافته‌ها نشان می‌دهد عقیم‌سازی، علاوه‌بر تعارض با مبانی صریح دینی اسلام، با اعلامیه جهانی حقوق حیوانات (۱۹۷۸) نیز در تضاد قرار دارد. استدلال‌های مدافعان مبنی بر نقش حیاتی عقیم‌سازی در کنترل جمعیت و پیشگیری از بیماری، با تکیه بر آخرین دستاوردهای علمی فیزیولوژیست‌ها و بیولوژیست‌ها، فاقد پشتوانه اثباتی محکم بوده و در بوته نقد علمی قرار می‌گیرد. تحقیقات معتبر حاکی از آن است که حیوانات عقیم‌شده، افزون بر مشکلات جسمی ناشی از جراحی و تغییرات هورمونی، دچار

* **استناد به این مقاله:** نوریان، ابوالفضل؛ انصاری، فاطمه. (۱۴۰۵). رویکرد فقهی-سیاسی در باب عقیم‌سازی حیوانات: مبانی، چالش‌ها و راهکارهای حکومتی. فقه و سیاست، ۷(۱)، صص ۲۸۴-۳۱۲.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.74639.1120

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۰ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۹/۱۵ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۱/۲۰ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۹

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

اختلالات روحی و رفتاری عمیق نیز می‌شوند که زندگی طبیعی را برای آنها دشوار می‌سازد. هدف اصلی این مقاله، بررسی انتقادی عملکرد نهادهای حاکمیتی در اجرای سیاست عقیم‌سازی است. پژوهش روشن می‌سازد که این رویکرد، نه‌تنها از منظر علمی قابل دفاع نیست، بلکه با اصول بنیادین حکومتداری اسلامی، مبتنی بر رحمت، عدالت و حفظ کرامت مخلوقات، همخوانی ندارد. در نهایت، بر ضرورت بازنگری جدی در سیاست‌های اتخاذی و ارائه راهکارهای حکومتی جایگزین، با رویکردی جامع‌نگر به مسئله جمعیت و سلامت حیوانات، تأکید شده و مسئولیت حاکمیت در تدبیر امور و صیانت از حقوق موجودات یادآور می‌شود.

کلیدواژه‌ها

اعلامیه جهانی حقوق حیوانات ۱۹۷۸ یونسکو، عقیم‌سازی، برنامه کنترل موالید حیوانات (TNR)، دیستوکیا، توکسمی.

مقدمه

نظام آفرینش براساس حکمت و اراده خداوند قادر و توانا بنا نهاده شده است. هرگاه انسان برخلاف دستورها و قوانین ذاتی و الهی این نظام جهان‌شمول عمل کرده یا با مداخله در نظم طبیعی آن تغییری ایجاد کرده است، پیامدهای زیانباری در زیست‌بوم موجودات و چرخه حیات نمایان شده است. این پیامدها شامل بروز گسترده آلودگی‌های زیست‌محیطی، تخریب منابع طبیعی و آسیب به چرخه‌های حیاتی بوده‌اند که همگی زمینه‌ساز مشکلات فراوانی در زندگی و بقای گونه‌های مختلف موجودات زنده شده است. از جمله این دخالت‌های انسانی، می‌توان به عمل عقیم‌سازی حیوانات اشاره کرد که از گذشته‌های دور تا به امروز با ابزارها و روش‌های گوناگون بر روی حیوانات انجام شده است. عمل عقیم‌سازی عمدتاً به‌منظور بهره‌برداری بیشتر از حیوانات انجام گرفته و در بسیاری از موارد، این کار به شیوه‌ای خشن و غیراخلاقی انجام شده است. اگرچه در دوران گذشته این عمل بدون استفاده از تکنولوژی‌های پیشرفته انجام می‌شد و حیوانات درد و رنج شدید و طولانی را متحمل می‌شدند، اما در حال حاضر نیز این اقدام با توجیهاتی همچون حفظ سلامت حیوان یا جلوگیری از خطرات احتمالی برای انسان، تحت شرایط به ظاهر بهداشتی و همراه با بیهوشی ادامه دارد. با وجود این اصلاح در روش انجام، ماهیت این کار اساساً تغییری نکرده و از نظر فقهی همچنان زیر سؤال است.

از منظر آموزه‌های اسلامی، اعمال ظلم بر حیوانات به‌هیچ‌وجه پذیرفته نیست و عقیم‌سازی آنها به‌طور جدی مورد نکوهش قرار گرفته است. مطابق تعلیمات اسلامی، کسی که چنین اقدام ظالمانه‌ای در حق موجودات زنده انجام دهد، نزد خداوند متعال مسئول و مؤاخذه می‌شود. در چارچوب نظریه فقه سیاسی و حکومتداری اسلامی، مسئولیت حاکمیت در قبال اجرای عدالت و رعایت حقوق تمامی مخلوقات، از جمله حیوانات، برجسته می‌شود. این رویکرد، نگاهی جامع به مسئله عقیم‌سازی را ایجاب می‌کند که فراتر از تنها یک عمل پزشکی یا مدیریتی، به ابعاد شرعی، اخلاقی و حکومتی آن نیز توجه دارد. در عرصه بین‌المللی نیز، اگرچه قوانین مختلفی برای

حمایت از حقوق حیوانات تدوین شده است، اما متأسفانه عمل عقیم‌سازی (یا اخته کردن) همچنان به‌عنوان یک روش متداول انجام می‌شود. دولت‌ها عموماً بدون توجه کافی به پیامدهای این اقدام بر زیست‌بوم طبیعی حیوانات، هیچ اقدام جدی یا بازدارنده‌ای برای متوقف کردن این عمل ناپسند انجام نمی‌دهند. در برخی موارد حتی مشاهده می‌شود که این عمل به‌صورت علنی و گاهی به‌شکل سیستماتیک اجرا می‌شود. خلأ نظارت مؤثر از سوی دولت‌ها باعث بروز سوءاستفاده‌ها، اعمال خشونت غیرضروری و گسترش ظلم‌های نامعقول نسبت به حیوانات شده است. چنین وضعیت نگران‌کننده‌ای از جمله دغدغه‌های فعالان محیط زیست و افراد معتقد به اصول اخلاقی و مذهبی شده است. از منظر فقه سیاسی، این خلأ نظارتی و عدم اقدام بازدارنده توسط حاکمیت، نقض آشکار مسئولیت‌های شرعی و حکومتی در جهت صیانت از حقوق حیوانات و جلوگیری از ظلم به شمار می‌رود. عقیده حامیان عمل عقیم‌سازی بر این استوار است که این اقدام برای حفظ سلامت، افزایش طول عمر و کاهش بیماری‌ها در حیوانات ضروری است. با این‌حال، پژوهش‌هایی که توسط دانشمندان و متخصصان زیست‌شناسی انجام شده، خلاف این ادعا را نشان داده‌اند. نتایج تحقیقات علمی حاکی از آن است که عمل عقیم‌سازی نه تنها سلامت جسمانی حیوانات را مختل می‌کند، بلکه باعث بروز مشکلات روانی قابل‌توجهی نیز در آنان می‌شود. بررسی علمی وضعیت جسمانی و روانی حیوانات پس از اعمال عقیم‌سازی نشان می‌دهد که اغلب این عمل با هدف تأمین منافع شخصی انسان‌ها و تسلط بر حیوانات اجرا شده است و هیچ ارتباطی با رفاه واقعی حیات وحش یا حفظ تعادل اکوسیستم ندارد. چنین مداخلاتی بیشتر نمودار نگرش خودخواهانه انسان‌ها نسبت به موجودات زنده دیگر است. این دیدگاه که منفعت انسانی را بر حقوق ذاتی و کرامت حیوانات ترجیح می‌دهد، از منظر فقه سیاسی مورد نقد جدی قرار می‌گیرد، زیرا حکومتداری اسلامی بر پایه عدل، رحمت و حفظ کرامت تمامی مخلوقات استوار است.

رویکرد نویسنده در تحلیل موضوع پژوهش، توصیفی-تحلیلی است که به‌صورت تطبیقی به بررسی مفاهیم پرداخته و روش جمع‌آوری داده‌ها نیز با استفاده از منابع

اسنادی انجام گرفته است. افزون بر این، برای تحلیل و تفسیر داده‌های گردآوری‌شده، از روش تحلیل نظریه مبنا استفاده شده است. در همین راستا، طراحی و پیاده‌سازی یک چارچوب تحلیلی جامع از اهمیت قابل‌توجهی برخوردار است که در بخش مبانی نظری پژوهش به آن به‌طور جداگانه و دقیق پرداخته شده است. این چارچوب تحلیلی، مبانی فقه سیاسی را در نقد و بررسی سیاست عقیم‌سازی حیوانات مد نظر قرار داده و راهکارهای حکومتی مبتنی بر این نظریه را ارائه می‌دهد.

پیشینه تحقیق

۱-کریمیان صیقلانی (۱۴۰۲)؛ این مقاله با جنبه اخلاقیِ عقیم‌سازی حیوانات خانگی و حیوانات ولگرد را مورد بررسی قرار داده است. این پژوهش با تأمل بر استدلال‌ها و مستندات ارائه‌شده توسط طرفداران و مخالفان عقیم‌سازی، به تجزیه و تحلیل این مسئله از دیدگاه مبانی اخلاقی پرداخته است. نویسنده بیان می‌کند که بخش عمده‌ای از استدلال‌های طرفداران عقیم‌سازی حیوانات، عمدتاً مبتنی بر رهیافت‌های پدیدارشناختی بوده و اغلب هستی‌شناسی مستقل حیوانات را نادیده گرفته‌اند. بر همین اساس، غفلت از جایگاه و شخصیت مستقل حیوانات، آن‌گونه که خداوند برای آنان مقرر کرده است، در نظر طرفداران این اقدام مشهود است. کریمیان صیقلانی در ارزیابی خود، دلایل مخالفان عقیم‌سازی حیوانات را از لحاظ مبانی اخلاقی معتبرتر می‌داند. البته لازم به ذکر است که نقد مستقیم و جدی نسبت به مبانی طرفداران این اقدام در مقاله مذکور ارائه نشده و تنها دیدگاه آنان به شکل گزارشی بیان شده است.

۲- عرب اسدی و مکتبی (۱۴۰۳)؛ این مقاله به بررسی تطبیقی موضوع عقیم‌سازی حیوانات در ارتباط با رفاه شهری تمرکز کرده و حقوق ایران، اروپا و آمریکای لاتین را مورد توجه قرار داده است. مطابق با این مقاله، ایده توجیه‌پذیری آسیب‌رسانی و عقیم‌سازی حیوانات براساس دستیابی به رفاه شهری به‌عنوان یک هدف اصلی مطرح شده است. نویسندگان با ارائه شواهدی از چندین کشور مختلف، تلاش کرده‌اند تا عقیم‌سازی را به‌عنوان عملی ضروری و منطقی معرفی کنند. در واقع، این اقدام به شکلی

معمول و قابل پذیرش توصیف شده است. از سوی دیگر، عرب اسدی و مکتبی تعریف رفاه شهری را به‌گونه‌ای مطرح کرده‌اند که محوریت انسان در نظام هستی فلسفه اصلی آن بوده است؛ بنابراین بر مبنای این تعریف، آنان عقیم‌سازی را به‌عنوان راهکاری در حمایت از حیوانات معرفی کرده‌اند.

۳- قدیم و عباسپور (۱۴۰۳)؛ نویسندگان در این مقاله، به بررسی سیاست‌های تقنینی کشورهای مختلف مرتبط با حمایت از حقوق حیوانات را مورد مطالعه تطبیقی قرار داده‌اند. کشورهای منتخب برای این پژوهش شامل اتحادیه اروپا، برزیل، رژیم اسرائیل، چین، استرالیا، انگلستان و آفریقای جنوبی بوده‌اند. نویسندگان ضمن بررسی سیاست‌های قانونی کشورهای مذکور در زمینه حمایت از حیوانات، به تحلیل نقاط قوت و ضعف این سیاست‌ها پرداخته‌اند. آنان همچنین روند شکل‌گیری قوانین مربوطه را براساس شرایط اجتماعی و دغدغه‌های قانون‌گذاران تفسیر کرده‌اند. با توجه به یافته‌های حاصل‌شده، اعلام شده که تمامی این کشورها تلاش کرده‌اند تا حد ممکن برای حفاظت از انواع جانوران زیستی منحصر به مناطق جغرافیایی خود اقدام کرده و به مرور زمان قوانین تکمیلی بیشتری را تصویب نمایند.

پژوهش حاضر، با الهام‌گیری عمیق از پیشینه مطالعاتی پیشین و با اتخاذ رویکردی تخصصی و چندبعدی، قصد دارد امر عقیم‌سازی حیوانات را از منظر جامع منابع اسلامی و الزامات حقوق بین‌الملل مورد تحلیل و بررسی دقیق قرار دهد. در این راستا، مقاله با استناد به شواهد علمی مستند و مطالعات تطبیقی مرتبط با سیاست‌های تقنینی در کشورهای گوناگون، این اقدام رایج اما از منظر فقهی و اخلاقی نامشروع را که متأسفانه در جوامع کنونی به‌طور گسترده معمول گشته است، به چالش می‌کشد. هدف اصلی، آشکار ساختن ابعاد مغفول و ناشناخته این پدیده، بویژه از منظر نظریه فقه سیاسی و حکومتداری اسلامی است که مسئولیت حاکمیت در قبال حمایت از حقوق حیوانات و جلوگیری از ظلم را مورد تأکید قرار می‌دهد. این پژوهش تلاش می‌کند تا با تبیین مبانی دینی و علمی، زمینه را برای بازنگری در سیاست‌های حکومتی و تقنینی مرتبط با حیوانات فراهم آورد.

۱. مبانی نظری

۱-۱. عمل عقیم‌سازی حیوانات در منابع اسلامی

قرآن کریم همه موجودات آفریده‌شده را دارای حقوق و شخصیتی متناسب با وجودشان می‌داند و برای آنان شعوری قایل است. بنا بر تعریف قرآن، حیوانات نیز ذی‌شعور بوده و انسان به‌عنوان جزئی از نظام هستی باید در راستای همزیستی مسالمت‌آمیز با دیگر موجودات عمل کند. انسان‌ها اجازه ندارند حقوق دیگر موجودات را نقض کرده یا به آنها تجاوز کنند. یکی از حقوق حیوانات که باید احترام گذاشته شود، حق تولید مثل و ادامه نسل است که نباید به واسطه دخالت‌های انسانی مورد تهدید قرار گیرد. در آیات مختلف قرآن، حیوانات با شعور مخصوص به خود شناخته شده‌اند و همانند انسان‌ها، به تسبیح و تقدیس خداوند مشغول هستند[۱] (نحل، آیه ۴۹؛ سوره نور، آیه ۴۱). عقیم‌سازی حیوانات، برخلاف هدف آفرینش است و در قرآن به‌عنوان مصداق "فساد در زمین" یاد می‌شود[۲] (سوره بقره، آیه ۲۰۵؛ محسنی و رضانژاد، ۱۳۹۷، ص ۱۱۸). این اقدام، که برخی از جوامع بشری انجام می‌دهند، می‌تواند از جمله فسادهای انسانی بر روی زمین تلقی شود. هر موجودی حق دارد تولید نسل خود را متناسب با شرایط و نیازهای طبیعی‌اش انجام دهد و هیچ انسانی اجازه ندارد این حق را از او سلب کند. کمبود یا انقراض گونه‌ای از موجودات می‌تواند نظم چرخه حیات و اکوسیستم را برهم زده و آثار منفی بسیاری را برای حیات زمین به همراه داشته باشد. حق حیات و حفظ نسل،

۱. سوره نحل، ایه ۴۹: وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ.
و آنچه در آسمان‌ها و زمین از جنبندگان و فرشتگان وجود دارد، فقط برای خدا سجده می کنند و تکبّر و سرکشی نمی ورزند.
آیه ۴۱ سوره نور: أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ.
آیا ندانسته‌ای که هر که در آسمان‌ها و زمین است و پرندگان بال گشوده، خدا را تسبیح می گویند؟ به یقین هریک نماز و تسبیح خود را می داند؛ و خدا به آنچه انجام می دهند داناست.
۲. وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ.
و هنگامی که [چنین دشمن سرسختی] قدرت و حکومتی یابد، می کوشد که در زمین فساد و تباهی به بار آورد، و زراعت و نسل را نابود کند؛ و خدا فساد و تباهی را دوست ندارد.

بویژه درباره حیوانات وحشی، جزو مواردی است که باید با دقت بیشتری مورد توجه قرار گیرد. صرف احتمال ایجاد خطر یا آسیب از سوی این حیوانات مجوزی برای عقیم‌سازی آنها نیست. افزون بر این، در داستان حضرت نوح علیه‌السلام، خداوند دستور داد تا از هر حیوان، چه اهلی و چه وحشی، یک جفت به کشتی برده شود تا نسل آنها نابود نشود و جایگاهشان در نظام هستی حفظ شود[1] (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۲۲۶؛ شبر، ۱۳۸۵ق، ص ۲۳۱؛ اصغری و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۱۳).

در سیره پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و اهل بیت علیهم‌السلام نیز توجه به حفظ نسل و پرهیز از آسیب رساندن به حیوانات جایگاه ویژه‌ای داشته است. در روایتی از امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام، ایشان نقل کردند که مردی از اهل نجران در یکی از جنگ‌ها همراه پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله حضور داشت. پیامبر نسبت به شیهه اسب آن مرد علاقه خاصی پیدا کرده بودند. پس از مدتی پیامبر آن اسب را ندیدند و وضعیتش را جویا شدند. صاحب اسب پاسخ داد که اسب پرشهوت بوده و او آن را عقیم کرده است. حضرت از این کار بسیار ناراحت شده و او را مورد سرزنش قرار دادند و فرمودند تو حق چنین کاری را نداشتی. در پیشانی اسب تا روز قیامت خیر و شر نوشته شده است و کسانی که اسبی دارند موظفند اصالت، نسل، ویژگی‌های ظاهری و زیبایی آن را حفظ کنند[2] (راوندی، ۱۳۷۷، ص ۳۴).

با بررسی دقیق روایت مذکور مشخص می‌شود که مالکیت بر حیوانات به‌تنهایی دلیلی برای سلب حق تولیدمثل و عقیم‌سازی آنها نیست. به عبارت دیگر، حضرت

---

۱. حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ.

(رویارویی نوح و قومش هم چنان ادامه داشت) تا هنگامی که فرمان ما فرا رسید و تنور فوران کرد، گفتیم: از هر (نوع حیوانی) یک زوج دوتایی (یک نر و یک ماده) و نیز خاندانت و آنان را که ایمان آورده‌اند، در کشتی سوار کن مگر کسی که پیش‌تر فرمان غرق شدن را بر ضد او لازم کرده ایم. و جز اندکی همراه او ایمان نیاوردند.

۲. قَالَ عَلِيٌّ علیه‌السلام إِنَّ رَجُلًا مِنْ نَجْرَانَ كَانَ مَعَ رَسُولِ اللهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله فِي غَزَاةٍ وَ مَعَهُ فَرَسٌ وَ كَانَ رَسُولُ اللهِ ص يَسْتَأْنِسُ إِلَى صَهِيلِهِ فَفَقَدَهُ فَبَعَثَ إِلَيْهِ فَقَالَ مَا فَعَلَ فَرَسُكَ فَقَالَ اشْتَدَّ عَلَيَّ شَغْبُهُ فَخَصَيْتُهُ فَقَالَ رَسُولُ اللهُ مَثَّلْتَ بِهِ مَثَّلَتْ بِهِ الْخَيْلُ مَعْقُودٌ فِي نَوَاصِيهَا الْخَيْرُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ أَهْلُهَا مُعَاوَنُونَ عَلَيْهَا أَعْرَافُهَا وَقَارُهَا وَ نَوَاصِيهَا جَمَالُهَا وَ أَذْنَابُهَا مَذَابُّهَا.

به‌صورت مطلق و بدون هیچ قید و شرطی این عمل صاحب اسب را رد کرده و او را مورد سرزنش قرار داده‌اند. در حقیقت، حضرت حفظ زیبایی و حالت طبیعی حیوان را به‌عنوان یک دستور ارائه کرده و آن را مسئولیتی برعهده مالک حیوان قرار داده‌اند. در همین راستا، پیامبر اکرم ﷺ امر کرده‌اند که اگر کسی توانایی فراهم کردن شرایط مناسب برای زندگی و معیشت حیوان را ندارد، موظف است یکی از دو کار را انجام دهد: یا حیوان را بفروشد، یا آن را آزاد کند تا از آزار حیوان جلوگیری شود. نقل شده که روزی حضرت از مکانی عبور کردند که در آن شتری در کنار خانه‌ای دست‌بسته و بی آب و علف رها شده بود. حضرت پرسیدند: صاحب این حیوان کجاست؟ آیا از عذاب الهی به‌خاطر رفتاری که با این حیوان کرده، نمی‌ترسد؟ وقتی صاحب شتر پیش حضرت آمد، ایشان فرمودند: یا برای او آب و علف فراهم کن یا آزادش کن تا خودش برای تأمین نیازهایش چیزی پیدا کند (متقی هندی، ۱۴۰۹ق، ج۹، ص ۶۷).

در این روایت، پیامبر اکرم ﷺ تأکید کرده‌اند که شرط نگهداری حیوان حفظ حقوق طبیعی او و ایجاد شرایط مناسب برای زندگی است. کسانی که نمی‌توانند این شرایط را فراهم کنند، حق ندارند حیوان را تحت فشار قرار دهند یا آزادی او را محدود کنند. هر کسی که بدون داشتن شرایط لازم، حیوانی را در نزد خود نگاه دارد و موجب آزار او شود، گرفتار عذاب الهی خواهد شد. در بخش دیگری از فرمایش حضرت، ایشان دستور به آزادی یا ایجاد شرایط رفاه برای حیوان صادر کرده‌اند؛ بنابراین، هرکس قادر به تأمین حقوق طبیعی حیوان نگهداری‌شده نیست (از جمله حق تولیدمثل)، موظف است آن حیوان را آزاد کند و حق ندارد به‌خاطر راحتی خود اقدام به عقیم‌سازی کند (موسوی خراسانی و بوژمهرانی، ۱۳۹۹، ص ۱۰).

در روایت دیگری پیامبر اکرم ﷺ کسانی را که بخشی از اعضای بدن حیوان را می‌برند، نفرین کرده و آنان را به نزول عذاب الهی هشدار داده‌اند (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۲۶ق، ج۹، ص ۵۵۴). بی‌تردید در فرایند عقیم‌سازی حیوانات، با توجه به اینکه در حیوانات نر و ماده به روش‌های متفاوتی انجام می‌شود، بخشی از بدن حیوان جدا می‌شود. چنین اقدامی نه تنها از دیدگاه اخلاق اسلامی محکوم است، بلکه شخص

مرتکب، مستحق عذاب اخروی خواهد بود. چراکه حیوانات نیز همانند انسان‌ها دارای احترام و کرامت هستند و هیچ‌کس اجازه آسیب رساندن به آنها را ندارد. در منابع متعدد روایی اهل سنت نیز عقیم‌سازی کاملاً مردود است و هیچ‌کس مجاز به انجام چنین عملی بر روی حیوانات نیست. پیامبر اکرمﷺ در این زمینه به صراحت فرموده‌اند که در اسلام عقیم‌سازی جایز نیست. تعبیر این روایت با استفاده از "لا نفی جنس" نشان‌دهنده آن است که عقیم‌سازی نه تنها برای انسان‌ها (از جمله بردگان و کنیزان) بلکه برای حیوانات نیز ممنوع است. چنین اقدامی از نظر شرعی و اخلاقی مخالفت صریح با اصول اسلامی دارد و کسی که این عمل را انجام دهد، نمی‌تواند خود را جزو مسلمانان بداند (بیهقی، ۱۴۱۴ق، ج۱۰، ص ۴۱؛ البانی، ۱۴۲۳ق، ج۲، ص ۱۲۰۳). آیت‌الله جوادی آملی نیز تأکید دارند که با بررسی دقیق آیات و روایات موجود، مشخص می‌شود که عقیم‌سازی حیوانات نه تنها فاقد هرگونه مبنای درمانی است، بلکه نوعی مصداق حیوان‌آزاری به شمار می‌رود. از این‌رو، یک فرد مسلمان هیچ حقی در انجام چنین جنایتی نسبت به حیوانات ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ص ۴۲؛ مقیمی حاجی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۹).

۱-۲. موضوع شناسی و پدیده شناسی عقیم‌سازی حیوانات

هدف اصلی تمامی موجودات زنده آن است که بتوانند مدت کافی روی زمین زندگی کنند تا بخشی از ژن‌های خود را به نسل بعدی منتقل کنند. طبق مسیر تکاملی، موفقیت یک موجود در حفظ ژن‌هایش تعریف می‌شود (Abrantes, 1997, p. 145).

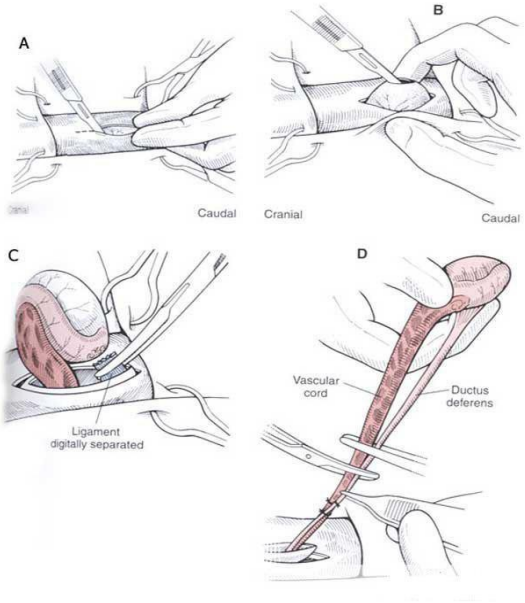
زندگی موجودات به دو فعالیت اساسی تقسیم می‌شود: سوخت‌وساز و تولیدمثل؛ بنابراین، موجود زنده کسی است که توانایی هم‌زمان حفظ سوخت‌وساز و انجام تولیدمثل را داشته باشد. هر عاملی که یکی از این دو جنبه اساسی حیات را تهدید کند، خطری جدی برای موجودیت و بقای آن موجود به شمار می‌رود. در طبیعت، بهترین شرایط برای تولیدمثل زمانی است که موجود زنده سریع‌تر بالغ شده، توان تولید مثل پیدا کند و این روند را تکرار کند، در حالی که فرزندانش در وضعیت مطلوب زنده بمانند و رشد کنند. این امری است که غریزه مشترک همه موجودات به شمار می‌رود و پس از

رسیدن به بلوغ و انتخاب شریک مناسب، در جهت تحقق این هدف تلاش می‌کنند (Krukunis, 2008, p. 64).

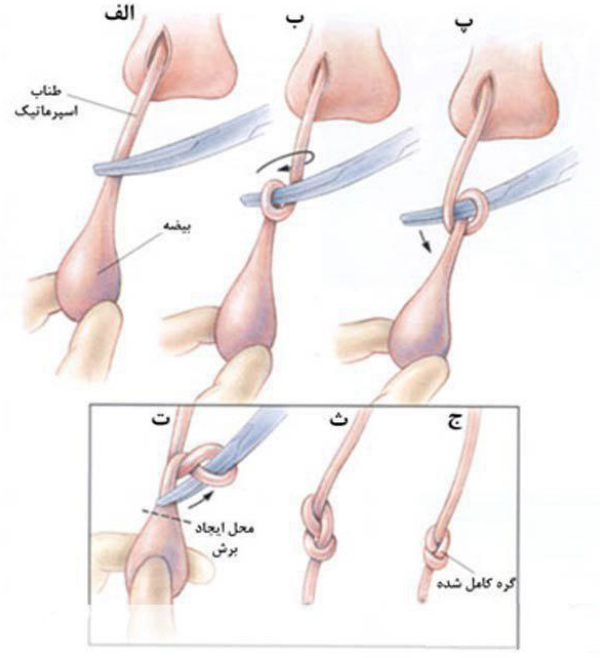
انسان برای محدود کردن قابلیت تولیدمثل حیوانات از روش‌های مختلف عقیم‌سازی بهره می‌گیرد که در نهایت به حذف همیشگی توان باروری حیوان منجر می‌گردد. این فرآیند باعث غیرفعال شدن هورمون‌های مرتبط با تولیدمثل در حیوان شده و عملکرد آنها خاموش می‌شود (عرب اسدی و مکتبی، ۱۴۰۳، ص ۹۴). به‌عنوان روش‌های معمول، خارج کردن بیضه‌ها در حیوانات نر و برداشتن رحم و تخمدان در حیوانات ماده صورت می‌گیرد. افزون بر این، روش‌های غیر جراحی نیز وجود دارد که معمولاً برای حیوانات خانگی یا پناهگاه‌ها استفاده می‌شود؛ این روش‌ها شامل خوراندن یا تزریق داروهایی است که باروری حیوان را متوقف می‌کند. بااین‌حال، به دلیل مشکلات مربوط به مدیریت منظم حیوانات، هزینه‌های بالا و نتایج کندتر این روش‌ها کمتر مورد استفاده قرار گرفته و جراحی همچنان گزینه محبوب طرفداران عقیم‌سازی به شمار می‌رود (Hedlund, 2018, p. 111).

امروزه برنامه‌هایی نظیر کنترل جمعیت حیوانات با نام Trap-Neuter-Return (TNR) به دام انداختن-عقیم‌سازی-بازگرداندن" معرفی شده‌اند که هدف آنها محدودسازی جمعیت حیوانات در چارچوب استانداردهای تعریف‌شده است. این برنامه به حیوانات عقیم‌شده امتیازاتی چون آزادی حرکت در محیط، حق دنبال کردن طعمه و شکار فراهم می‌کند تا از طریق این امتیازات بتوانند به رفاه بیشتری دست یابند (Rolin, 2006, p. 305).

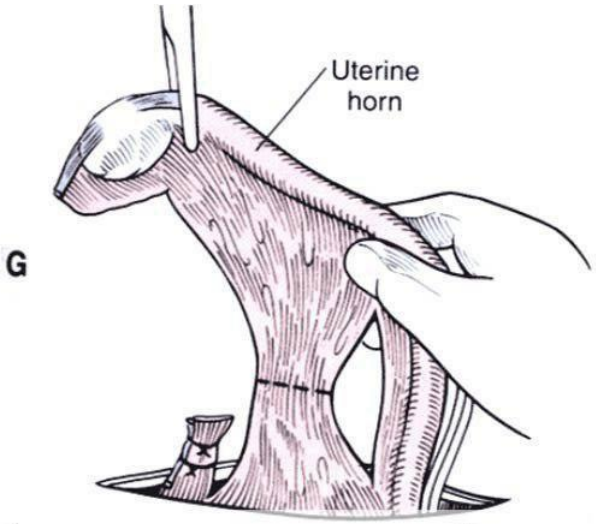
استدلال حامیان عقیم‌سازی حیوانات به این صورت مطرح می‌شود که حیوانات پیش از انجام این عمل، از برخی امکانات ضروری محروم بوده‌اند یا به آن نیازمند هستند؛ در حالی که حیوانات، براساس غرایز و ظرفیت‌های طبیعی خود، قادرند این شرایط را برای خود فراهم نمایند و نیازی به دخالت انسان در راستای دستیابی به آنها ندارند.



تصویر اول: عقیم‌سازی حیوان نر



تصویر دوم: عقیم‌سازی حیوان نر



تصویر سوم: عقیم‌سازی حیوان ماده

پیشینه حمایت از حقوق حیوانات در منابع بین‌المللی به سال ۱۸۲۲ میلادی بازمی‌گردد، زمانی که اولین مواد قانونی مربوط به حقوق حیوانات در انگلستان تصویب شد. این قوانین در سال ۱۹۱۱ میلادی تکمیل شد و هدف اصلی آنها پیشگیری و درمان بیماری‌های حیوانات بود (خوشیاری حاجی بابا، ۱۳۹۲، ص ۱۱). این رویدادهای حقوقی پس از انقلاب صنعتی و دوران رنسانس به‌طور جدی مطرح شدند. پس از تصویب این قوانین، سایر کشورها از جمله آلمان، اسپانیا، دانمارک، بلژیک و. . . نیز آنها را پذیرفته و مورد توجه قرار دادند (موسوی خراسانی و بوژمهرانی، ۱۳۹۹، ص ۱۳۵). در راستای بروزرسانی قوانین موجود، یونسکو در سال ۱۹۹۰ اقدام به تصویب آخرین نسخه حقوق حیوانات کرد. این نسخه با ارائه یک فهم جهانی مشترک، شامل ده بند بود که جوامع حقیقی و حقوقی را موظف به رعایت آنها می‌کرد. یکی از محورهای اصلی این قانون، حفظ بقای نسل حیوانات و ممنوعیت عقیم‌سازی آنها بود (Chapouthier, 1992, pp. 36–38).

مطابق بند چهارم این قانون، حیوانات وحشی حق زندگی و تولید مثل آزادانه در زیستگاه طبیعی خود را دارند. هرگونه محرومیت طولانی‌مدت از این آزادی، همچنین

شکار، صید یا استفاده غیرضروری از حیوانات وحشی، مغایر با این حق تلقی می‌شود. بند هشتم نیز بیان می‌کند که هر اقدامی که منجر به خطر افتادن گونه‌های حیوانی گردد، نسل‌کشی یا جنایت علیه گونه‌ها به شمار می‌رود. افزون بر این، تخریب زیستگاه‌ها و محدودیت‌های طبیعی زندگی حیوانات نیز به‌عنوان نسل‌کشی قلمداد می‌شود. این دو ماده قانونی به‌وضوح حفظ نسل و تکثیر حیوانات را از حقوق اساسی آنها تلقی کرده و هرگونه اقدام در راستای نسل‌کشی و نابودی آنها را غیرقانونی و محکوم می‌داند. این درک مشترک جهانی به‌عنوان چارچوب کلی حقوق حیوانات در عرصه بین‌الملل معرفی شده و کشورها خود را به اجرای آن متعهد دانسته‌اند (گودرزی بروجردی و دیگران، ۱۳۸۶، ص ۳۸۷؛ شکر بیگی، ۱۳۹۲، ص ۵۰). یکی از اندیشمندان مکتب منفعت‌گرایی و سودگرایی جمعی، جرمی بنتام، با تصدیق ظلم و خودخواهی انسان نسبت به حیوانات، آینده‌ای را آرزو می‌کند که در آن انسان به سطحی از بلوغ برسد که لذت و منفعت، حیوانات را نیز در برگیرد و دیگر ستمی بر آنها روا نشود (Bentham, 1780, p. 351).

بااین‌حال، روند رفتاری انسان‌ها در جوامع مختلف نشان می‌دهد که رویکرد آنها به حیوانات عمدتاً با محوریت منافع خودشان بوده است. عقیم‌سازی حیوانات نیز در همین راستا به‌صورت گسترده و آشکار در مراکز مختلف انجام می‌شود، بدون توجه به شرایط طبیعی زیست حیوانات (شهبازی، ۱۳۹۱، ص ۳۲). همه مشکلاتی که در چرخه طبیعت ایجاد شده، ریشه در دخالت‌های خودخواهانه و غیرمنطقی انسان دارد، چراکه عقیم‌سازی غیرطبیعی تعادل جمعیتی حیوانات را بر هم زده است. در حالی که طبیعت، پیش از دخالت انسان، همواره توانسته با نظام هوشمند و تنظیم‌شده خود، جمعیت و گونه‌های جانوری و گیاهی را متعادل نگه دارد (بوتکلین و کلر، ۱۳۸۲، ص ۳۹؛ کریمیان صیقلانی، ۱۴۰۲، ص ۳۰). حامیان عقیم‌سازی، اصلی‌ترین فایده این عمل را کنترل تولیدمثل ناخواسته و جلوگیری از افزایش بی‌رویه جمعیت حیوانات می‌دانند. آنها معتقدند این اقدام می‌تواند مانع بسیاری از بیماری‌های بالقوه شود که ممکن است سلامت حیوانات و حتی انسان‌ها را تهدید کند. برای نمونه، سگ‌ها در معرض ابتلا به باکتری‌هایی هستند که هنگام تولیدمثل به جنین منتقل شده و حتی می‌تواند به

انسان منتقل شود؛ بنابراین، عقیم‌سازی راهی برای پیشگیری از این انتقال بیماری‌ها به شمار می‌رود (Carmichael, 2006, p. 81).

افزون بر آن، مشکلاتی مانند سخت‌زایی، مسمومیت بارداری، پیچ خوردگی و پارگی رحم یا عفونت‌های کلیوی از شایع‌ترین عوارض بارداری در حیوانات است که با عمل عقیم‌سازی قابل پیشگیری است (Forsberg, 2007, p. 49 & Johnston, 2001, p. 87).

یکی دیگر از مشکلات شایع، عفونت رحمی پیومترا است که در اثر نفوذ اسپرم‌های نر ایجاد شده، مکرراً عود کرده و برای جنس ماده خطرناک می‌شود. با عمل عقیم‌سازی و برداشتن اندام‌های تولیدمثل می‌توان این عفونت‌ها را کنترل کرد و همچنین مانع بروز تومورهای بدخیمی شد که سلامت حیوان را تهدید می‌کنند. عقیم‌سازی افزون بر افزایش طول عمر، موجب ارتقاء سطح سلامت جسمی حیوان نیز می‌شود (Klein, 2007, p. 618).

عمل عقیم‌سازی حیوانات، هرچند در نگاه اول ممکن است به‌عنوان اقدامی مغایر با حقوق اولیه این موجودات تلقی شود، امروزه به یکی از روش‌های رایج مدیریت و ساماندهی حیوانات توسط انسان تبدیل شده است. در واقع، انسان با اتکا به قدرت خود، این حق را برای خود قایل شده تا به شکلی فعال در حقوق طبیعی حیوانات دخالت کرده و آنها را براساس نیازها و منافع جامعه خود هدایت و کنترل کند. طرفداران عقیم‌سازی اغلب استدلال‌های متنوعی را مطرح می‌کنند، اما در این میان، پرسش‌های بنیادینی وجود دارد که باید به‌طور کامل و بی‌طرفانه پاسخ داده شوند تا امکان پذیرش اخلاقی و منطقی این اقدام فراهم شود. آیا هدف اصلی عمل عقیم‌سازی حمایت از سلامت و رفاه حیوانات است یا تأمین منافع جامعه انسانی؟ چگونه می‌توان پیامدهای جسمی و روحی ناشی از این اقدام را که در بسیاری از موارد آسیب جدی به حیوان وارد می‌کند، توجیه کرد؟ چه خطراتی برای انسان‌ها و حیوانات در گذشته وجود داشته که انسان‌ها را به انجام چنین عملی سوق داده است؟ آیا این روش واقعاً راه‌حلی برای حفظ تعادل و ساماندهی خلقت به شمار می‌رود، یا تنها تلاش انسان برای کنترل بیشتر بر طبیعت اطراف خود است؟ مطالعات علمی گسترده در زمینه عوارض ناشی از عقیم‌سازی نشان داده‌اند که این عمل نه‌تنها مشکلات جسمی قابل توجهی برای

حیوانـات بـه‌دنبال دارد، بلکـه اثـرات روانـی و رفتـاری متعـددی نیـز ایجـاد می‌کنـد. دانشـمندان زیست‌شـناس بـا بررسـی عـوارض طـولانی مـدت عقیم‌سـازی حیوانـات بارها تأکید کرده‌اند که مواردی چون افزایش خطر ابتلا به سرطان استخوان، تومورهـای اطـراف مقعـد در حیوانـات مـاده، سـرطان بـدخیم پروسـتات در سـگ‌های نـر، کـاهش طـول عمـر، و افـزایش میـزان بی‌اختیـاری ادرار در حیوانـات مـاده تنهـا بخشـی از آثـار زیان‌بـار ایـن اقـدام هسـتند. در برخـی مـوارد حتـی تغییـرات رفتـاری چـون افـزایش پرخاشگری، ترس بیش‌ازحـد، سـردرگمی در تعیـین هویـت جنسـی نیـز گـزارش شـده است (Bryan et al, 2000, p. 16).

افزون بر این، مطالعات بیشتری آشکار کرده اسـت کـه عـوارض جـانبی کم‌تـر قابـل مشاهده نیز می‌توانند شامل مشکلات ارتوپدی، ابتلا به انواع سرطان‌ها نظیر سـرطان مثانـه و سـرطان عـروق طحـالی، توسـعه کم‌کـاری تیروئیـد در حیوانـات مـاده، کـاهش تـوده عضلانی به دلیـل حـذف هورمون‌هـای تستوسـترون، ایجـاد پـوکی اسـتخوان و افـزایش احتمال بیماری‌های قلبـی بـدخیمی چـون همانژیوسـارکومای قلـب باشـند. همچنـین، در حیوانات ماده وضعیت‌هایی مانند ابتلا به التهـاب پـانکراس، عفونت‌هـای مکـرر مجـاری ادراری، التهاب مثانه و مشکلات پوستی مانند درماتیت شایع‌تر شـده‌اند. (Kutzler, 2020, p. 17& Downes, 2015, p. 14 & Vanderstichel et alv, 2015, p. 21 & Rajendran, 1980, p. 193 & Arnold, 1997, p. 275 & Angiolettiv, 2004, p. 153 &and Hopkins, 1976, p. 5).

به‌طور کلی، پیامدهای منفی مرتبط با عقیم‌سازی نیازمند بازنگری دقیق‌تر و انگیزه‌ای اخلاقی‌تر نسبت بـه‌کاربرد ایـن روش توسـط انسـان هسـتند. آیـا ایـن شـیوه می‌توانـد در رویارویی با چالش‌های واقعی طبیعت مؤثر باشد، یا تنهـا بیـانگر تمایـل انسـان بـه اعمـال کنترل بی‌رویه بر چرخه طبیعی حیات است؟ توجه به نگرانی‌های اخلاقی دربـاره حقـوق حیوانات و بررسی آسیب‌های طولانی مدت ناشـی از عقیم‌سـازی ضـرورتی انکارناپـذیر است که نیازمند تعمق بیشتر توسط افراد مسئول و متخصصان است. دولت‌هـای فعلـی بـا تصویب برنامـه‌های کنتـرل جمعیـت و اقـدامات مـرتبط ماننـد عقیم‌سـازی، تحـت تـأثیر دیدگاه‌های طرفداران عقیم‌سازی قرار گرفته‌اند.

۱-۳. رویکرد کشورها نسبت به عقیم‌سازی حیوانات

با بررسی قوانین مرتبط در کشورها و توجه به عوارض ناشی از این عمل بر حیوانات عقیم‌شده، در کنار اعلامیه جهانی حقوق حیوانات یونسکو ۱۹۷۸، که معیاری مشترک برای حمایت از حقوق و شخصیت حیوانات به شمار می‌رود، مواضع عملی متفاوتی اتخاذ شده است. این مقاله به‌طور مختصر به بررسی قوانین سه کشور ایتالیا، مکزیک و ایران، به‌عنوان نمایندگان سه قاره اروپا، آمریکا و آسیا، پرداخته است.

ایتالیا: به‌عنوان یکی از پیشروترین کشورها در زمینه حمایت قانونی از حیوانات، مجموعه‌ای گسترده از قوانین کیفری و مالی را وضع کرده است. این قوانین هرگونه بدرفتاری، حیوان‌آزاری و کشتن حیوانات را ممنوع می‌دانند. همچنین ترک یا رهاسازی حیوانات بدون رعایت شرایط رفاهی لازم با مجازات حبس و جریمه نقدی همراه است. در سال ۱۹۹۱ برنامه‌ای برای کنترل جمعیت حیوانات شهری پیش‌بینی شد که براساس آن کشتن حیوانات بدون توصیه پزشک ممنوع اعلام شد. این کشور با اجرای سیستم نشانه‌گذاری، عقیم‌سازی، نگهداری و سپس رهاسازی حیوانات در زیستگاه‌های مشخص، توانست کاهش قابل توجهی در جمعیت حیوانات شهری ایجاد کند. این سیاست ابتدا بر سگ‌های شهری متمرکز بود و به مرور به سایر گونه‌های حیوانات گسترش یافت. برنامه عقیم‌سازی به شکل سیستماتیک به‌عنوان بخشی از حمایت از حقوق حیوانات در این کشور نهادینه شد، که نمونه موفق آن کاهش چشمگیر تعداد حیوانات شهری را نشان می‌دهد (Friz, 2003, p. 33).

مکزیک: مکزیک با وجود برخورداری از قانون تعادل اکولوژیکی و حفظ محیط زیست (LGEEPA) و قانون فدرال سلامت حیوانات، فاقد قانون الزام‌آوری درباره عقیم‌سازی حیوانات است. دلایل اقتصادی مربوط به هزینه‌های جراحی عقیم‌سازی و مسائل اجتماعی جامعه مکزیک موجب شده‌اند که این کشور از سال ۲۰۰۸ روش غیرجراحی تزریق گلوکونات به بیضه‌های حیوانات نر را به‌عنوان راهی مقرون‌به‌صرفه برای کنترل جمعیت معرفی کند. این روش که به‌طور غیررسمی در مراکز مختلف اجرا می‌شود، در سایر کشورهای آمریکای لاتین نظیر کلمبیا، پاناما و بولیوی نیز مورد استفاده قرار گرفته

است. اما این شیوه ضمن خطرآفرینی برای حیات وحش، چالش‌های جدیدی در زمینه کنترل جمعیت حیوانات ایجاد کرده است (Griffin, 2012, p. 96 and Kisiel et al, 2016, p. 37).

ایران: ایران، به‌عنوان کشوری با پیشینه‌ای غنی و فرهنگ تاریخی، تنها یک دستورالعمل مشخص برای کنترل جمعیت سگ‌های ولگرد به تصویب رسانده [1] که به‌عنوان قانون مرتبط با حیوانات شهری شناخته می‌شود. این دستورالعمل با هدف عقیم‌سازی و جمع‌آوری سگ‌های ولگرد تنظیم شده است. هرچند این وظیفه به‌صورت رسمی بر عهده شهرداری‌ها قرار گرفته، اما در عمل مدیریت این فرآیند اغلب به شرکت‌های مدیریت پسماند سپرده شده و متأسفانه این اقدامات تنها به‌صورت محدود و ناقص اجرا می‌شوند. چنین خلأیی در اجرای صحیح و کامل سیاست‌ها زمینه‌ساز ظهور مؤسسات و نهادهای خصوصی در حوزه عقیم‌سازی و جمع‌آوری گونه‌های متنوع جانوری دیگر شده است. این نهادها که طیف گسترده‌ای از حیوانات شامل گربه‌ها، خرگوش‌ها، سنجاب‌ها، موش‌های تزئینی و حتی گونه‌های نادر و وحشی مانند ببرها و پلنگ‌ها را تحت پوشش قرار می‌دهند، به فعالیت پرداخته‌اند. این مؤسسات در بسیاری از موارد به‌طور علنی اقدام به جراحی عقیم‌سازی حیوانات می‌کنند و نگرانی اصلی این است که چنین فعالیت‌هایی بدون هرگونه نظارت مؤثر از سوی دولت ایران انجام می‌شود. رشد سریع این‌گونه مؤسسات و تبلیغات گسترده پیرامون آنها نیز خود دلالت بر افزایش تقاضا برای چنین خدمات غیرقانونی و غیراستانداردی دارد (عرب اسدی و مکتبی، ۱۴۰۳، ص ۱۰۶).

نتیجه‌گیری

در آموزه‌های فقهی، عمل عقیم‌سازی حیوانات بشدت مورد نکوهش قرار گرفته است.

۱. این دستورالعمل توسط دفتر هماهنگی خدمات شهری معاونت امور شهرداری‌های سازمان شهرداری‌ها و دهیاری‌های کشور تهیه شده و در جلسه‌ای که در تاریخ هفتم بهمن‌ماه ۱۳۸۷ برگزار شد، به تصویب ستاد مرکزی کنترل جمعیت حیوانات ناقل بیماری به انسان رسید. سپس در تاریخ بیستم بهمن‌ماه همان سال برای اجرا به شهرداری‌ها و دهیاری‌های تحت پوشش استان‌ها ابلاغ شد.

مطابق با تعالیم قرآنی و اسلامی، هر فردی که چنین ظلم و تعدی را نسبت به حیوانات روا دارد، در پیشگاه الهی مسئول و پاسخ‌گو خواهد بود. این مسئولیت ناشی از آن است که براساس آیات صریح قرآن کریم، تمامی مخلوقات خداوند، همانند انسان، از شأن و منزلت مستقلی برخوردارند. آنها در چارچوب نظم الهی حاکم بر آفرینش، دارای شعور ذاتی و حقوق ویژه‌ای هستند که باید محترم شمرده شوند. سیره عملی پیامبر اسلام ﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام نیز بارها بر این نکته تأکید ورزیده و اهمیت احترام به حقوق حیوانات و پرهیز از هرگونه ظلم و آزار به آنها را گوشزد کرده‌اند. در سطح جهانی، حقوق بین‌الملل نیز با تأکید روزافزون بر حمایت از حقوق حیوانات، حق طبیعی تولید مثل و تداوم نسل را برای هر موجود زنده‌ای به رسمیت می‌شناسد. در این راستا، "اعلامیه جهانی حقوق حیوانات" که در سال ۱۹۷۸ میلادی توسط سازمان یونسکو منتشر شد، نمونه‌ای برجسته از درک مشترک جهانی در این زمینه به شمار می‌رود. این اعلامیه، بویژه در بندهای چهارم و هشتم خود، به صراحت از حق بنیادین حیوانات برای تولید نسل دفاع کرده و جوامع بشری را به رعایت و پاسداشت این اصل حیاتی فرا می‌خواند. علی‌رغم اهمیت بسزای مباحث حقوقی و دینی، متأسفانه در بسیاری از کشورها، عمل عقیم‌سازی حیوانات بدون نظارت کافی دولت‌ها و گاه به دلیل فقدان قوانین بازدارنده مناسب یا اتکا به ادعاهای اثبات‌نشده درباره فواید این عمل، به‌طور گسترده رواج یافته است. پژوهش‌های علمی گسترده‌ای که توسط متخصصان برجسته زیست‌شناسی بر روی حیوانات عقیم‌شده صورت پذیرفته است، به‌روشنی نشان می‌دهد که این فرآیند عوارض متعدد و جدی جسمی و روانی برای حیوانات به همراه دارد. چنین عواقبی، روند طبیعی زندگی را برای این موجودات پیچیده دشوارتر ساخته و در مواردی حتی حیات آنها را به‌طور جدی مختل می‌سازد. با تأمل دقیق در آموزه‌های غنی اسلامی که همواره از اعمالی نظیر عقیم‌سازی حیوانات نهی کرده‌اند، و همچنین با در نظر گرفتن یافته‌های قطعی مطالعات علمی متعدد، این حقیقت آشکار می‌شود که هیچ‌گونه پایه دینی مستند یا مبنای علمی صحیحی برای تأیید و توجیه این عمل وجود ندارد. عقیم‌سازی حیوانات عملی ناپسند و زیان‌بار است که پیامدهای تلخ و مخربی هم

برای حیات وحش و هم برای حفظ روابط طبیعی و تعادل اکوسیستم‌ها در پی دارد. توجه جدی به این موضوع، از جمله ضرورت‌هایی است که باید در کانون سیاست‌گذاری‌های آتی در حوزه حفاظت از حقوق حیوانات قرار گیرد. این امر بایستی با هدف اتخاذ تصمیمات مؤثر و همسو با تعالیم عالیه دینی و جمع‌بندی‌های علمی جهانی صورت پذیرد.

پیشنهادات

۱. تدوین چارچوب فقهی-سیاسی جامع برای حمایت از حیوانات: پیشنهاد می‌شود با استناد به مبانی قرآنی، روایات و سیره معصومین علیهم‌السلام، یک چارچوب نظری و عملی مدون برای حمایت از حقوق حیوانات از منظر فقه سیاسی تدوین شود. این چارچوب باید به روشنی مسئولیت‌های فردی و بویژه حکومتی را در قبال حیوانات مشخص نماید.

۲. طراحی و اجرای سیاست‌های تشویقی و حمایتی جایگزین: بجای تمرکز صرف بر عقیم‌سازی، سیاست‌های تشویقی و حمایتی برای سرپرستان حیوانات خانگی و مراکز نگهداری تدوین و اجرا شود. این سیاست‌ها می‌تواند شامل تسهیلات در امر واگذاری حیوانات سرپرست، حمایت‌های دامپزشکی، و آموزش‌های لازم باشد.

۳. ایجاد نهادهای نظارتی و قضایی مستقل و تخصصی: ضرورت تأسیس یا تقویت نهادهایی در سطوح حکومتی که به‌طور تخصصی وظیفه نظارت بر اجرای قوانین مربوط به حیوانات، رسیدگی به تخلفات و اعمال مجازات‌های بازدارنده را بر عهده داشته باشند. این نهادها باید از استقلال لازم برای جلوگیری از اعمال نفوذ و اجرای عدالت برخوردار باشند.

۴. برگزاری کرسی‌های ترویجی و مناظرات علمی-دینی: برگزاری پیوسته کرسی‌های ترویجی، نشست‌های علمی و مناظرات با حضور فقها، حقوقدانان، دامپزشکان، کارشناسان علوم رفتاری حیوانات و صاحب‌نظران علوم سیاسی با

هدف تبیین ابعاد مختلف مسئله عقیم‌سازی و ارائه راهکارهای نوین و شرعی.

۵. ارزیابی پیوسته اثربخشی قوانین و سیاست‌های حمایتی: ایجاد سازوکاری برای ارزیابی دوره‌ای و پیوسته اثربخشی قوانین و سیاست‌های موجود در زمینه حمایت از حیوانات و تنظیم خانواده آنها، به‌گونه‌ای که بتوان در صورت نیاز، اصلاحات لازم را بسرعت اعمال کرد.

۶. آموزش عمومی و ارتقای فرهنگ مسئولیت‌پذیری: طراحی و اجرای برنامه‌های آموزشی جامع در سطوح مختلف جامعه (مدارس، دانشگاه‌ها، رسانه‌ها) با هدف ارتقای فرهنگ عمومی نسبت به حقوق حیوانات، مسئولیت سرپرستی و پرهیز از اعمال خشونت‌آمیز و غیرشرعی مانند عقیم‌سازی بی‌رویه.

۷. تقویت همکاری‌های بین‌المللی در حوزه حقوق حیوانات: با توجه به جنبه بین‌المللی موضوع، تأکید بر لزوم تقویت همکاری با سازمان‌های بین‌المللی و کشورهای پیشرو در زمینه حمایت از حقوق حیوانات، جهت تبادل تجربیات و همسوسازی قوانین و سیاست‌ها.

منابع

* قرآن کریم.

اصغری، فریده؛ مرادخانی، احمد؛ عابدیان، سیدحسن. (۱۴۰۰). بررسی حق حیات حیوانات از منظر روایات اسلامی، علوم حدیث تطبیقی، ۸(۱۵)، صص ۳۷۵-۳۹۵.

ألبانی، محمدناصر. (۱۴۲۳ق). صحیح سنن ابی داوود. کویت: موسسه غراس.

بوتکلین، دانیل؛ کلر، ادوارد. (۱۳۸۲). شناخت محیط زیست: زمین سیاره زنده (مترجم: عبدالحسین وهاب‌زاده). مشهد: انتشارات جهاد دانشگاهی.

بیهقی، احمد بن الحسین. (۱۴۱۴ق). سنن البیهقی الکبری (محقق: محمد عبدالقادر عطا). مکه مکرمه: مکتب دار الباز.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲). اسلام و محیط زیست (تنظیم و تحقیق توسط عباس رحیمیان، چاپ ششم). قم: نشر اسراء.

خوشیاری حاجی بابا، رزاق. (۱۳۹۲). مطالعه حمایت از حیوانات در قوانین ایران و اسناد بین‌المللی. حقوق پزشکی، ۷(۲۶)، صص ۱۷۲-۱۹۲.

راوندی، فضل‌الله. (۱۳۷۷). النوادر (محقق: سیدرضا علی عسگری). قم: موسسه دار الحدیث.

زمانه قدیم، نوید؛ عباسپور جلالی، آرام. (۱۴۰۳). تحلیل سیاست‌های تقنینی حمایت از حقوق حیوانات در کشورهای مختلف. تحقیقات نوین میان‌رشته‌ای حقوق، ۴(۳)، صص ۸۴-۹۷.

شبر، سیدعبدالله. (۱۳۸۵ق). تفسیر القرآن‌الکریم (محقق: حامد حفنی داوود، چاپ سوم). بیروت: انتشارات سیدمرتضی رضوی.

شکر بیگی، زهرا. (۱۳۹۲). بررسی رفتارهای خشونت‌آمیز نسبت به حیوانات اهلی در حقوق ایران و فرانسه. پایان‌نامه کارشناسی ارشد جزا و جرم‌شناسی، دانشکده حقوق قم.

شهبازی، آرام. (۱۳۹۱). تحلیل حقوق حیوانات از منظر نظریه پردازی و ارتباط آن با رویه‌های قانونی. پژوهش حقوق عمومی، ۱۴(۳۶)، صص ۲۷-۵۶.

طباطبـایی، محمدحسـین. (۱۴۱۷ق). المیـزان فی تفسـیر القـرآن (چـاپ پـنجم) قـم: جامعـه مدرسین.

عرب اسدی؛ شیما، مکتبی. (۱۴۰۳). جایگاه عقیم‌سازی در رفاه شهری: بررسی تطبیقـی حقـوق ایران، اروپا و امریکای لاتین. حقوق تطبیقی، ۸(۱)، صص ۸۵-۱۱۲.

عسقلانی، ابن حجر. (۱۴۲۶ق). فتح الباری بشرح البخاری. بیروت: انتشارات دارالمعرفه.

کریمیان صیقلانی، علی. (۱۴۰۲). کاوش اخلاقی درباره عقیم‌سازی حیوانات خانگی و ولگـرد. مطالعات اخلاق کاربردی، ۱۳(۲)، صص ۱۱-۳۶.

گودرزی بروجردی و دیگران. (۱۳۸۶). قانون مجازات فرانسه. تهران: نشر سلیبیل.

متقـی هنـدی، حسـام‌الدین. (۱۴۰۹ق). کنزالعمـال فی سـنن الاقوال والافعـال. بیـروت: موسسـه الرساله.

محسنی، محمد؛ رضانژاد، علی. (۱۳۹۷). تحلیـل فقهـی و حقـوقی پدیـده حیـوان‌آزاری در فقـه امامیه و نظام حقوقی ایران. تحقیقات حقوقی، شماره هشتادوسوم، صص ۱۱۳-۱۳۶.

مقیمی حاجی، ابوالقاسم. (۱۳۸۵). مطالعه حقوق حیوانات در فقه اسـلامی. فقـه اهـل بیـت علیهم‌السلام، شماره چهل‌وهشتم، صص ۱۳۸-۱۹۵.

موسوی خراسانی، سیدمحمدحسن؛ بوژمهرانی، ایمان. (۱۳۹۹). پیشینه تاریخی حقوق موضـوعه حمایت از حیوانات در اسـناد بین‌المللـی بـا تأکیـد بـر زنـدگانی پیـامبر اکـرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامـان شیعه علیهم‌السلام. تاریخ و سیره اهل بیت، ۲(۳)، صفحات ۱۳۳-۱۴۶.

Abrantes, R. , & Rasmussen, R. (1977). *The Evolution of Canine Social Behavior. * Dogwise Publishing .

Angioletti, A. , De Francesco, I. , Vergottini, M. , & Battocchio, M. (2004). Urinary incontinence after spaying in bitches: Incidence and estrogen therapy. *Veterinary Research Communications,* 28, 153–155 .

Arnold, S. (1997). Urinary incontinence in castrated bitches. Part 1: Significance, clinical aspects, and etiopathogenesis. *Schweizer Archiv für Tierheilkunde,* 139, 271–276 .

Bentham, J. (1780). *The Principles of Morals and Legislation. * Edited by J. H. Burns & H. L. A. Hart, featuring an introduction by F. Rosen and an interpretive essay by H. L. A. Hart .

Bryan, J. N. , Keeler, M. R. , Henry, C. J. , Bryan, M. E. , Hahn, A. W. , & Caldwell, C. W. (2000). A population study of neutering status as a risk factor for canine prostate cancer. *Prime,* Aug 1, 67(11), 1174–1181 .

Carmichael, L. E. , & Greene, C. E. (2006). *Infectious Diseases of the Dog and Cat* (3rd ed.). Philadelphia (PA), USA: WB Saunders .

Chapouthier, G. (1992). *Les droits de l'animal. * Que sais-je? Presses Universitaires de France, Paris, pp. 36–38 .

David, G. , & Rajendran, E. I. (1980). The after-effects of spaying in bitches and cats. *Cheiron,* 9, 193–195 .

Downes, M. , Devitt, C. , Downes, M. T. , & More, S. J. (2015). Neutering of cats and dogs in Ireland: Pet owners' self-reported perceptions of enabling and disabling factors in the decision to neuter. *PeerJ,* 3, e1196 .

Forsberg, C. L. , & Persson, G. (2007). A survey of dystocia in the Boxer breed. *Acta Veterinaria Scandinavica,* 21 .

Friz, D. (2003). The problem of stray animals: Practical and effective management methods. The Foundation Mondo Animale Onlus. *Frontiers in Veterinary Science,* 4 .

Griffin, B. (2009). Revisiting the basics: The importance of sterilization—That little ounce of prevention carries weight in the battle against animal homelessness. *Animal Sheltering Magazine. * - Johnston, S. D. , Root Kustritz, M. V. , & Olson, P. N. S. (2001). *Canine and Feline Theriogenology. * Philadelphia (PA), USA: WB Saunders .

Hopkins, S. G. , Schubert, T. A. , & Hart, B. L. (1976). Castration of adult male dogs: Effects on roaming, aggression, urine marking, and mounting. *Journal of the American Veterinary Medical Association,* 168, 1108–1110 .

Kisiel, L. M. , Jones-Bitton, A. , Sargeant, J. M. , Coe, J. B. , Flockhart, D. T. , Reynoso Palomar, A. , Canales Vargas, E. J. , & Greer, A. L. (2016). Owned dog ecology and demography in Villa de Tezontepec, Hidalgo, Mexico. *Preventive Veterinary Medicine,* 135 .

Klein, M. K. (2007). Tumors of the female reproductive system. In Winthrow SJ & Vail DM (Eds.), *Withrow and MacEwen's Small Animal Clinical Oncology* (4th ed.). St Louis (MO), USA: WB Saunders Elsevier .

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

An Explanation of the Principles of Foreign Policy in the Holy Qur'an with an Emphasis on the Thought of Imam Khomeini*

Ruhollah Davari
Researcher in Qur'anic and Hadith Studies, Research Center for Islamic Theology and Teachings, Imam Sadiq Islamic Sciences Research Institute, Qom, Iran.
rdavari68@gmail.com

Abstract

Islamic teachings encompass all dimensions of human life and provide foundations, principles, and practical approaches for all aspects of human affairs. One of the fundamental issues in religious thought concerns how an Islamic state should interact with other states, or, in other words, "foreign policy." According to the Constitution of the Islamic Republic of Iran, the Supreme Leader is the highest authority responsible for decision-making on the system's overarching foreign policy. An examination of his statements and speeches indicates that these decisions and views are rooted in Qur'anic and jurisprudential principles and teachings.Using a library-based methodology and a thematic exegesis approach, this study seeks to answer the following central question: "To what extent can the principles of foreign policy, with an emphasis on the thought of Imam Khomeini, be substantiated on the basis of the Holy Qur'an?" After clarifying the concept of foreign policy, the study examines and analyzes

* **Cite this Article**: Davari, R. (2026). An Explanation of the Principles of Foreign Policy in the Holy Qur'an with an Emphasis on the Thought of Imam Khomeini. *Jurisprudence and Politics, 7*(1), pp. 313-343.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75357.1137

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/10/02 ● **Revised:** 2025/12/11 ● **Accepted:** 2026/02/14 ● **Published online:** 2026/03/29

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

the principles of foreign policy in the Holy Qur'an, with particular emphasis on the thought of Imam Khomeini. The findings indicate that "rejection of domination" (*nafy al-sabil*), "Islamic unity," "support for the oppressed," "rejection of oppression and submission to oppression," "fulfillment of international commitments," "peace with non-belligerent states," and "independence" are among the most important principles of foreign policy articulated in the Holy Qur'an on the basis of Imam Khomeini's thought.

Keywords
Foreign Policy of the Islamic State; Principles of Foreign Policy; Political Thought of Imam Khomeini; Qur'anic Thought of Imam Khomeini; Political Jurisprudence.

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

تبيين مبادئ السياسة الخارجيّة في القرآن الكريم مع التأكيد على فكر الإمام الخميني رحمه الله*

روح الله داوري
باحث في معارف القرآن والحديث، معهد الدراسات اللاهوتيّة والمعارف الإسلاميّة، المعهد العالي للإمام الصادق عليه السلام للعلوم الإسلاميّة، قم، إيران.
rdavari68@gmail.com

الملخص

تشمل التعاليم الإسلاميّة جميع أبعاد حياة الإنسان، وتقدّم لشؤون الحياة كافّةً أسسًا ومبادئ وحلولًا عمليّة. ومن الموضوعات الأساسيّة في الفكر الدينيّ كيفيّة تفاعل الدولة الإسلاميّة مع سائر الدول، أو ما يُعبَّر عنه بـ«السياسة الخارجيّة». واستنادًا إلى الدستور الإيرانيّ، يُعدّ القائد الأعلى للثورة الإسلاميّة أعلى مرجعيّة لاتّخاذ القرار في السياسات الخارجيّة الكبرى للنظام. وتُظهر دراسة بياناته وخطاباته أنّ هذه القرارات والرؤى تنبثق من مبادئ وتعاليم قرآنيّة وفقهيّة.

يعتمد هذا البحث المنهج المكتبيّ ومقاربة التفسير الموضوعي، ويسعى إلى الإجابة عن السؤال الرئيس الآتي: «إلى أيّ مدى يمكن الاستناد إلى مبادئ السياسة الخارجيّة، مع التأكيد على فكر الإمام الخميني رحمه الله، في القرآن الكريم؟». وفي هذا البحث، وبعد تبيين مفهوم السياسة الخارجيّة، تمّت دراسة وتحليل مبادئ السياسة الخارجيّة في القرآن الكريم، مع التأكيد على فكر الإمام الخميني رحمه الله.

* **الاستناد إلى هذه المقالة:** داوري، روح الله. (٢٠٢٦). تبيين مبادئ السياسة الخارجيّة في القرآن الكريم مع التأكيد على فكر الإمام الخميني رحمه الله. الفقه والسياسة، ٧(١)، صص ٣١٣-٣٤٣.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75357.1137

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

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٥/١٠/٠٢ ● **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٥/١٢/١١ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٦/٠٢/١٤ ● **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٦/٠٣/٢٩

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

تُظهر نتائج البحث أنّ «نفي السبيل»، و«الوحدة الإسلاميّة»، و«نصرة المستضعفين»، و«نفي علاقة الظلم والاستضعاف»، و«الوفاء بالالتزامات الدوليّة»، و«السلم مع الدول غير المحاربة»، و«الاستقلال»، تُعدّ من أبرز مبادئ السياسة الخارجيّة في القرآن الكريم، استناداً إلى فكر الإمام الخميني رحمه الله.

الكلمات المفتاحية

السياسة الخارجيّة للدولة الإسلاميّة، مبادئ السياسة الخارجيّة، الفكر السياسيّ للإمام الخميني رحمه الله، الفكر القرآنيّ للإمام الخميني رحمه الله، الفقه السياسيّ.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

تبیین اصول سیاست خارجی در قرآن کریم
با تأکید بر اندیشه امام خمینی﵀*

روح الله داوری
پژوهشگر معارف قرآن و حدیث، پژوهشکده الهیات و معارف اسلامی پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق﵇، قم. ایران.
rdavari68@gmail.com

چکیده

آموزه‌های اسلامی تمام ابعاد حیات بشر را دربرمی‌گیرد و برای تمامی شئون زندگی، مبانی، اصول و راهکارهای عملی ارائه می‌دهد. یکی از موضوعات بنیادین در اندیشه دینی، نحوه تعامل دولت اسلامی با سایر دولت‌ها یا به عبارتی «سیاست خارجی» است. براساس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، مقام معظم رهبری عالی‌ترین مرجع تصمیم‌گیری در سیاست‌های کلان خارجی نظام است. بررسی بیانیه‌ها و سخنرانی‌های ایشان نشان می‌دهد که این تصمیمات و دیدگاه‌ها برآمده از اصول و آموزه‌های قرآنی و فقهی است.

این پژوهش با روش کتابخانه‌ای و رویکرد تفسیر موضوعی، درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش اصلی است: «اصول سیاست خارجی با تأکید بر اندیشه امام خمینی﵀، تا چه میزان در قرآن کریم قابل استناد است؟» در این تحقیق، پس از تبیین مفهوم سیاست خارجی، اصول سیاست خارجی در قرآن کریم با تأکید بر اندیشه امام خمینی﵀ مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است.

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که «نفی سبیل»، «وحدت اسلامی»، «حمایت از مستضعفان»، «نفی

* **استناد به این مقاله:** داوری، روح الله. (۱۴۰۵). تبیین اصول سیاست خارجی در قرآن کریم با تأکید بر اندیشه امام خمینی﵀. فقه و سیاست، ۷(۱)، صص ۳۱۳-۳۴۳.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75357.1137

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۰ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۹/۲۰ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۱/۲۵ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۹

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

رابطه ستمگری و ستم‌پذیری»، «وفای به تعهدات بین‌المللی»، «صلح با دول غیرمحارب» و «استقلال»، از مهمترین اصول سیاست خارجی در قرآن کریم با تکیه بر اندیشه امام خمینی‌ﷺ به‌شمار می‌روند.

کلیدواژه‌ها

سیاست خارجی دولت اسلامی، اصول سیاست خارجی، اندیشه سیاسی امام خمینی‌ﷺ، اندیشه قرآنی امام خمینی‌ﷺ، فقه سیاسی.

بیان مسئله

دین مبین اسلام به‌عنوان آخرین آیین الهی، برنامه‌ای جامع برای سعادت بشریت ارائه کرده است که محدود به زمان و مکان خاصی نیست. در این جهان‌بینیِ فرازمانی و فرامکانی، مقولهٔ «سیاست خارجی» به‌عنوان ابزاری برای تنظیم روابط دولت اسلامی با سایر کنشگران بین‌المللی، از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. با این حال، مسئلهٔ اصلی اینجاست که چگونه می‌توان اصول سیاست خارجی یک دولت اسلامی را از متنِ وحیانی قرآن کریم استخراج کرد تا با مقتضیات عصر حاضر سازگار باشد؟ جمهوری اسلامی ایران، به‌عنوان دولتی که مدعیِ ارائه‌ی الگوی حکمرانی مبتنی بر آموزه‌های دینی و هدف‌گذاری برای تمدن‌سازی نوین است، نیازمند بازخوانیِ مستمرِ این اصول در اندیشهٔ رهبران خود است. در این میان، اندیشهٔ امام خمینی﵀ به‌عنوان بنیان‌گذار این نظام و مفسرِ عملیِ آموزه‌های قرآن در عرصه سیاست، نقش کانونی در تبیین این جهت‌گیری‌ها ایفا می‌کند. این پژوهش بر آن است تا با تمرکز بر این خلأ مطالعاتی، اصول سیاست خارجی را در لایه‌های معنایی قرآن کریم با تأکید بر اندیشه امام خمینی﵀ واکاوی نماید.

اهمّیت این مطالعه را می‌توان در سه محور اصلی تبیین کرد:

۱. «اهمّیت نظری و بنیادین»: با توجه به جهان‌شمول بودن اسلام، تبیینِ «نظریه‌ی سیاست خارجیِ قرآنی» یک نیاز علمی است تا از برداشت‌های سطحی یا مقطعی از روابط بین‌الملل در اسلام جلوگیری شود. این تحقیق با رویکرد «تفسیر موضوعی»، تلاش می‌کند اصول ثابتی را از متن قرآن استخراج کند که فراتر از نوسانات سیاسی روز، به‌عنوان شالوده‌های سیاست خارجیِ یک دولت دینی عمل کنند.

۲. «نیاز به انطباق علم و عمل»: در شرایطی که فضای بین‌الملل با چالش‌های پیچیده‌ی هویتی و سیاسی روبروست، دولت اسلامی باید در «عرصه علم و عمل» خود را بازیابد. همگان می‌دانند جامعه جهانی شکل گرفته و تمامی حجاب‌ها و موانعی که در گذشته در مسیر روابط انسانی نهاده شده برچیده شده و در عرصه‌های مختلف علمی، پژوهشی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و. . . بسترهایی را فراهم آورده است که انسان‌ها را

به ناچار در فضای روابط گوناگون قرار می‌دهد. بدیهی است جوامعی که این معنا را بهتر و عمیق‌تر درک کرده باشند، پیشرفت و توسعه را بهنگام‌تر برای خود به ارمغان آورده و کامیاب‌ترند و ملّتی که این واقعیّت اجتماعی را نیافته و به اندیشه واهی برتری ذاتی و ثبوتی خود مغرور شده و از حضور و اثبات در صحنه‌های جهانی بازمانده است، قطعاً متوقّف و راکد خواهد ماند.

جمهوری اسلامی ایران که به حقّ ادّعای عظیم حکومت واحد جهانی را مطرح و مبانی و اصول آن را در اندیشه و باور خود نهادینه کرده و در انتظار جامعه جهانی به زعامت زعیم آسمانی و مهدی محمّدی عجل‌الله‌تعالی‌فرجه روزشماری می‌کند، قطعاً باید هم در عرصه علم و هم در صحنه عمل خود را یافته، باور کند و گام بردارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۰).

۳. «زمینه‌ای برای دستیابی به جنبه‌های الهی بشر»: اصلاح روابط انسانی و نزاهت آن از هر نوع خصلت مذموم ـ همانند استکبار و استثمار ـ مایه پیشرفت، آسایش و ارتقاء حیات بشری و زمینه‌ای برای دستیابی به جنبه‌های الهی بشر است. در واقع، دین با هر دو جنبه روشنگرانه اش اعمّ از نقل و عقل، بر روابط صحیح، انسانی و الهی با همه اقوام و ملل تأکید داشته و بر آن اصرار می ورزد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۰).

از این‌رو، این پژوهش می‌کوشد پاسخی مستدل به این پرسش ارائه دهد که اصول سیاست خارجی با تأکید بر اندیشه امام خمینی رحمه‌الله، تا چه میزان در قرآن کریم قابل استناد است؟ برای پاسخ به این پرسش با استفاده از روش کتابخانه‌ای و با رویکرد تفسیر موضوعی اصول سیاست خارجی در قرآن کریم با تأکید بر اندیشه امام خمینی رحمه‌الله مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته است.

پیشینه

بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد مطالعات انجام‌شده دربارهٔ اصول سیاست خارجی را می‌توان در دو دسته کلی طبقه‌بندی کرد.

دسته نخست، آثاری هستند که به مباحث کلی دین و سیاست خارجی پرداخته‌اند و در برخی موارد نیز وارد جزئیات شده‌اند.

دسته دوم، آثاری هستند که اصول سیاست خارجی را از منظر قرآن کریم بررسی کرده‌اند، اما نه به‌صورت جامع. در واقع پژوهشی که اصول سیاست خارجی را از منظر قرآن کریم با تأکید بر اندیشه امام خمینی﵀، به‌صورت منسجم تبیین کند، مشاهده نمی‌شود. نوآوری مقاله حاضر نیز در پر کردن این خلأ پژوهشی است.

جدول پیشینه پژوهش

پژوهش	موضوع و یافته‌های اصلی	محدودیت پژوهش نسبت به مقاله حاضر
جوادی آملی (۱۳۸۸)، اسلام و روابط بین‌الملل	این کتاب در دو بخش تنظیم شده است: در بخش نخست به مباحثی کلی در زمینه خاستگاه تنظیم روابط بین الملل و در بخش دوم، مبسوط به بحث همزیستی مسالمت آمیز در حوزه‌های گوناگون دینی و غیردینی پرداخته شده است.	تمرکز این کتاب بر خاستگاه تنظیم روابط بین الملل و بحث همزیستی مسالمت آمیز است و اصول سیاست خارجی در قرآن کریم با تأکید بر اندیشه امام خمینی﵀ مورد تبیین قرار نگرفته است.
حقیقت (۱۳۸۵)، مبانی، اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی	در این کتاب، افزون بر مبانی و اهداف، اصول سیاست خارجی همچون: مصلحت، دفاع از سرزمین و منافع مسلمانان، نفی ولایت کافران، هم زیستی مسالمت آمیز و. . . مورد تبیین قرار گرفته است.	تفاوت این کتاب با مقاله حاضر در آن است که مقاله حاضر اوّلاً با رویکرد تفسیر موضوعی به اصول سیاست خارجی پرداخته و ثانیاً این اصول با تأکید بر اندیشه امام خمینی﵀ مورد بررسی قرار گرفته است.
محمدی (۱۳۶۶)، اصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران	این کتاب یک تحلیل جامع از مبانی نظری و اصول حاکم بر سیاست خارجی ایران پس از انقلاب اسلامی است. نویسنده در این اثر، به بررسی عواملی	در این کتاب اصول سیاست خارجی از منظر قرآن کریم و با تأکید بر اندیشه امام خمینی﵀ مورد بررسی قرار

پژوهش	موضوع و یافته‌های اصلی	محدودیت پژوهش نسبت به مقاله حاضر
	چون ایدئولوژی، منافع ملی و جایگاه ایران در منطقه و جهان پرداخته است.	نگرفته است.
سجادی (۱۳۸۰)، اصول سیاست خارجی در قرآن	در این مقاله، اصولی همچون «نفی سبیل»، «دعوت یا جهاد»، «عزّت اسلامی»، «التزام به پیمان‌های سیاسی» مورد تبیین قرار گرفته‌است.	برخی از اصول سیاست خارجی مورد بررسی قرار گرفته و بیشتر اصول احصاء نشده است.
عمید زنجانی و توکلی (۱۳۹۱)، مبانی دینی اصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران	در این مقاله، اصول سیاست خارجی که از قانون اساسی جمهوری اسلامی، مستفاد می‌شوند برشمرده شده، آن‌گاه مبانی دینی آنها به‌صورت کلی مورد تبیین قرار گرفته است.	در این پژوهش، اولاً مبانی دینیِ همهٔ اصول سیاست خارجیِ که برشمرده به‌صورت تفصیلی بررسی نشده است، ثانیاً این اصول با تأکید بر اندیشهٔ امام خمینی‌ﷺ مورد بررسی قرار نگرفته است.
حسین‌پور اصل، حدادی و لک‌زایی (۱۴۰۴)، اصول حکمرانی سیاست خارجی در اندیشهٔ قرآنی مقام معظم رهبری: مطالعه موردی تفسیر سورهٔ ممتحنه	هدف اصلی این پژوهش، تبیین اصول حکمرانی سیاست خارجی از تفسیر مقام معظم رهبری از سورهٔ ممتحنه است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد این اصول در اندیشه قرآنی مقام معظم رهبری بازتابی از سه اصل کلان است: ۱. عزت و کرامت در روابط بین الملل؛ ۲. تعامل حکیمانه و عدالت محور و ۳. توکل و استعانت از خداوند در سیاست خارجی. این اصول، چارچوبی جامع و راهبردی برای تنظیم سیاست خارجی ارائه می‌دهند.	در این مقاله، اصول حاکم بر سیاست خارجی با تأکید بر سورهٔ ممتحنه از دیدگاه مقام معظم رهبری تبیین شده است، اما اصول سیاست خارجی با تأکید بر اندیشه امام خمینی‌ﷺ مورد بررسی قرار نگرفته است.

۱. مفاهیم

۱-۱. سیاست خارجی

در رابطه با مفهوم سیاست خارجی بعضی معتقدند این مفهوم در هر کشور عبارت است از:

۱. «راهبرد یا رشته طراحی شده عمل که به وسیله تصمیم‌گیرندگان یک دولت در مقابل دیگر دولت‌ها و واحدهای بین‌المللی به منظور اهداف مشخص اعمال می‌شود» (Plano, 1988, p. 6).

۲. براساس تعریفی دیگرسیاست خارجی یعنی: «تدوین، اجرا و ارزیابی تصمیم‌گیری‌هایی که از دیدگاه خاص همان کشور جنبه‌ی برون مرزی دارد» (کاظمی، ۱۳۷۲، ص ۴۲).

۳. در واقع جهتی را که یک دولت در روابط خارجی خود بر می‌گزیند و در آن از خود تحرک نشان می‌دهد و نیز شیوه‌ی نگرش دولت را نسبت به جامعه بین‌المللی سیاست خارجی می‌گویند (محمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۳). در سیاست خارجی دولت اسلامی، نقش مکتب اسلام بسیار تعیین کننده است و دولت اسلامی ارزش‌های اسلامی را بر اهداف و منافع خود در سیاست خارجی حاکم می‌بیند.

۱-۲. اصول سیاست خارجی

اصل به معنای اساس شیء(ابن فارس، ۱۴۰۴، ج۱، ص ۱۰۹)، ریشه و پایه است (قرشی بنابی، ۱۳۷۱، ج۱، ص ۸۸). به باورها و قواعد کلی که مسائل فرعی‌تر از آنها استنتاج می‌شود و چارچوب رفتاری سیاست خارجی دولت اسلامی را تعیین می‌کند و همواره توجه و پای‌بندی بدان لازم است، به‌عنوان «اصل» یاد می‌شود (حقیقت، ۱۳۸۵، ص ۳۰).

۲. روش پژوهش

روش پژوهش این مقاله کتابخانه‌ای ـ اسنادی است. این روش، یکی از رایج‌ترین روش‌ها در پژوهش‌های علوم انسانی است. در این روش، پژوهشگر بجای گردآوری

داده از میدان یا آزمایش، اطلاعات مورد نیاز را از منابع مکتوب و اسناد موجود به‌دست می‌آورد. این مقاله، با هدف تبیین اصول سیاست خارجی، به روش کتابخانه‌ای-اسنادی و با رویکرد تفسیر موضوعی انجام شده است. در این راستا، با جست‌وجوی نظام‌مند در منابع دست‌اول (آیات قرآن کریم، آثار امام خمینی﵀، تفاسیر مرجع) و منابع دست‌دوم (مقالات و کتاب‌های تخصصی)، داده‌های مرتبط با اصول سیاست خارجی گردآوری شده‌اند. فرآیند تحلیل داده‌ها نیز شامل استخراج مفاهیم کلیدی، طبقه‌بندی موضوعی و تحلیل محتوای متون دینی جهت رسیدن به نتایج نهایی است.

۳. اصول سیاست خارجی

در این بخش اصول سیاست خارجی استنباط شده از قرآن کریم با تأکید بر اندیشه امام خمینی﵀ مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱. اصل نفی سبیل

مستند این اصل، آیه ۱۴۱ سوره نساء است که مشهور به آیه نفی سبیل است: «. . . و خداوند هرگز کافران را بر مؤمنان تسلّطی نداده است»[1]. مقصود این آیه این است مؤمنین به اذن خدا پیوسته بر کفار غالب هستند، البته مادامی که ملتزم به لوازم ایمان خود باشند، هم چنان که در جای دیگر این وعده را صریحاً داده و فرموده: «و سست نشوید! و غمگین نگردید! و شما برترید اگر ایمان داشته باشید!»[2] (آل عمران، ۱۴۱) (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۵، ص ۱۱۶). [3] بر این اساس، هرگونه رفتار، داد و ستد، تعامل و روابط دولت اسلامی و مسلمانان که زمینه استیلا و برتری کفار را بر مسلمانان فراهم نماید،

۱. «. . . وَ لَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً».

۲. «وَ لا تَهِنُوا وَ لا تَحْزَنُوا وَ أَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ».

۳. در رابطه با تسلط نیافتن کفار بر مسلمانان در تکوین یا تشریع اقوال مختلفی وجود دارد. بعضی نیز معتقدند خداوند در تکوین و تشریع راهی را بر تسلط کفار بر مسلمانان قرار نداده است (موسوی خمینی، ۱۴۲۱ق، ج۲، صص ۷۲۲-۷۲۳).

مردود و خلاف شرع است (مصطفوی، ۱۳۸۶، ص ۲۹۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹ب، ج ۲۱، ص ۱۷۵).

بنابراین اگر رابطه اقتصادی، سیاسی و هرگونه رابطه‌ای با جوامع دیگر، عزّت دولت اسلامی را به خطر بیندازد، نباید چنین رابطه‌ای صورت بگیرد.

این آیه که در کتب فقهی مشهور به قاعده نفی سبیل است، در ابواب مختلف فقه کاربرد دارد و فقها در موارد متعددی به این اصل استناد نموده‌اند. مثلاً در بیع گفته شده کافر بر مسلمان از طریق اجاره و رهن تسلّط ندارد (نک: مقدس اردبیلی، بی‌تا، ص ۴۴۰). در بحث قضاوت نیز یکی از شرایط قاضی این است که کافر نباشد، داوری کافر نافذ نیست، گرچه سایر شروط در او موجود باشد (طباطبایی، بی‌تا، ص ۶۹۵). همچنین اگر کفار بر شهرها و کشورهای اسلامی غلبه پیدا نمودند و حاکم کافر با آنها مانند حاکم مسلمانان رفتار نمود، حاکم کافر حکم حاکم مسلمان را نخواهد داشت؛ زیرا کافر نمی‌تواند بر مسلمان سلطه پیدا کند (کاشف الغطاء، ۱۴۲۲، ص ۱۰۲).

امام خمینی‌ﷺ براساس این قاعده فقهی با هر نوع سلطه‌طلبی بیگانگان در امور مسلمانان به‌شدت مخالفت می‌کند. درواقع مخالفت امام با استعمار و قطع سلطه اجانب و نیز مخالفت با اتکا به قدرت‌های سلطه‌گر در این راستاست.

ایشان در این باب می‌فرماید: «قرآن می‌گوید هر گز خدای تبارک و تعالی سلطه‌ای برای غیر مُسْلم بر مُسْلم قرار نداده است. هر گز نباید یک همچو چیزی واقع بشود؛ یک تسلطی، یک راهی، حتی یک راه نباید پیدا بکند: لَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا اصلًا راه نباید داشته باشند مشرکین؛ و این قدرت‌های فاسده راه نباید داشته باشند بر مسلمین» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج۴، ص ۳۱۷).

۳-۲. اصل وحدت

قرآن کریم به سه نوع وحدت اشاره می‌کند. گاهی مومنان را به وحدت دعوت می‌نماید و گاهی یکتاپرستان را مورد خطاب قرار داده از آنها می‌خواهد متحد شوند. در مرتبه‌ای بالاتر نیز جامعه انسانی یا نوع انسان در این کتاب به وحدت دعوت شده است.

۳-۲-۱. اتحاد مؤمنان

در آیه ۲۰۸ از سوره بقره خداوند متعال چنین می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید همگی در صلح و آشتی درآیید! و از گامهای شیطان، پیروی نکنید؛ که او دشمن آشکار شماست». [1]در این آیه به همه افراد جامعه ایمانی خطاب شده که در مقام تسلیم خدا برآیند، چنان‌که کلمه "کافه- همگی" مانند کلمه "جمیعاً" دلالت بر تأکید دارد و چون خطاب به مؤمنین است پس امر در آیه مربوط به همگی و به یک یک افراد جامعه است، هم بر یک یک افراد و هم بر جمیع واجب است که در دین خدا چون و چرا نکنند، و تسلیم امر خدا و رسول او گردند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۲، ص ۱۰۱).

۳-۲-۲. اتحاد موحدان

دومین قلمرویی که لسان قرآن تأکید وافری بر وحدت و انسجام دارد، حوزه ادیان الهی است: «بگو: «ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است؛ که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم؛ و بعضی از ما، بعضی دیگر را- غیر از خدای یگانه- به خدایی نپذیرد. » هر گاه (از این دعوت) سرباز زنند، بگویید: «گواه باشید که ما مسلمانیم!»»[2](آل عمران، ۶۴). اتحاد میان موحدان آن قدر اهمّیت دارد که حتی وظیفهٔ دولت اسلامی این است که به ادیان دیگر احترام بگذارد. چنان‌که بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران در این زمینه می‌فرماید: «دولت اسلامی اگر به وظایف اسلامی عمل کند، برای همه قشرها، برای همه دین‌هایی که رسمی هستند در ایران، برای همه این‌ها احترام قایل است، برای همه این‌ها؛ همان‌طوری که برای سایر قشرهای ملت مسلمان احترام قایل است، برای آنها هم قایل است و این نیست جز اینکه اسلام این طور است» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج۱۷، ص ۱۰۰).

---

۱. «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ کَافَّةً وَ لا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّیْطانِ إِنَّهُ لَکُمْ عَدُوٌّ مُبینٌ».

۲. «قُلْ یا أَهْلَ الْکِتابِ تَعالَوْا إِلی کَلِمَةٍ سَواءٍ بَیْنَنا وَ بَیْنَکُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ وَ لا نُشْرِکَ بِهِ شَیْئاً وَ لا یَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ».

۳-۲-۳. اتحاد جامعه انسانی

ازآنجاکه شریعت مقدس اسلام بر مبنای فطرت انسانی نظام‌یافته است، خداوند متعال نیز نوع انسان را با حدود و ضوابطی محترم شمرده و مسلمانان را به وحدت رفتاری (و نه اعتقادی) با آنها توصیه نموده است: «خدا شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت نسبت به کسانی که در راه دین با شما پیکار نکردند و از خانه و دیارتان بیرون نراندند نهی نمی‌کند؛ چرا که خداوند عدالت‌پیشگان را دوست دارد»[1] (ممتحنه، ۸).

همچنین قرآن کریم بیان می‌کند که دولت اسلامی باید پیشنهاد صلح و سازش را از سوی کافران بپذیرد «و اگر تمایل به صلح نشان دهند، تو نیز از در صلح درآی؛ و بر خدا توکّل کن، که او شنوا و داناست!»[2] (انفال، ۶۱).

در همین رابطه بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران، معتقد است برنامه اسلام، وحدت کلمه مسلمین و اتحاد کشورهای اسلامی است. همچنین در این رابطه باید با تمام دولت‌های اسلامی در مقابل صهیونیست و دولت‌های استعمار طلب هم‌پیمان شد (رک: موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج۱، ص ۳۳۶).

بر همین پایه، وحدت مسلمین به عنوان استراتژی مهم در دیدگاه امام‌خمینی‌ﷺ جایگاه خاصی دارد که همواره بر آن پای می‌فشرد. وی به‌شدت تلاش می‌کرد تا از اختلافات مذهبی بین اهل‌سنت و شیعیان جلوگیری کند (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج۶، ص ۳۸۴).

یکی دیگر از اقدامات و ابتکارات جمهوری اسلامی در زمان حیات امام در راستای تقویت وحدت اسلامی، اعلام هفته وحدت است که همه ساله مقارن با میلاد پیامبر اسلامﷺ برگزار می‌گردد.

با توجه به توضیحات یاد شده می‌توان گفت از منظر اسلام با دولت‌های اسلامی و حتی دولت‌های کفرِ بدون عداوت می‌توان بنا را بر وحدت، صلح و سازش قرار داد و با

---

۱. «لا يَنْهاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطينَ».

۲. «وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّهُ هُوَ السَّميعُ الْعَليمُ».

آنها ارتباط برقرار کرد. اساساً با رعایت این اصل است که دولت اسلامی می‌تواند با مجامع بین‌المللی و کشورهای جهان ارتباط برقرار نماید و گفتمان توحید و ندای الهی را به گوش جهانیان برساند؛ بنابراین دولت اسلامی می‌تواند از طریق وحدت و همزیستی، افزون بر توسعه روابط خود با ملت‌ها و دولت‌های دیگر، به تبلیغ و گسترش اسلام نیز بپردازد.

۳-۳. اصل حمایت از مستضعفان

حمایت از مستضعفان به‌عنوان یکی از اصول سیاست خارجی در اصل ۱۵۴ قانون اساسی در قالب حمایت از مبارزه حق‌طلبانه مستضعفان در برابر مستکبران در هر نقطه از جهان متجلی شده است. اصل ۱۵۴ قانون اساسی بیان می‌دارد: «جمهوری اسلامی ایران سعادت انسان در کل جامعه بشری را آرمان خود می‌داند و استقلال و آزادی و حکومت حق و عدل را حق همه مردم جهان می‌شناسد؛ بنابراین در عین خودداری کامل از هرگونه دخالت در امور داخلی ملت‌های دیگر، از مبارزه حق‌طلبانه مستضعفین در برابر مستکبرین در هر نقطه از جهان حمایت می‌کند».

در تبیین این اصل، آیه ۷۵ سوره نساء از جمله شواهدِ بنیادین است که بر ضرورت حمایت از مستضعفان دلالت دارد: «چرا در راه خدا و در راه مردان و زنان و کودکانی که (به دست ستمگران) تضعیف شده‌اند پیکار نمی‌کنید؟، همان افراد (ستمدیده‌ای) که می‌گویند خدایا ما را از این شهر (مکه) که اهلش ستمگرند بیرون ببر و برای ما از طرف خود سرپرست قرار بده. و از برای ما از طرف خود یار و یاوری تعیین فرما».[۱]

در این آیه، واژهٔ «مستضعفین» بر موضع لفظ «الله» عطف شده و به آیه این معنا را می‌دهد: که چرا در راه خدا نمی‌رزمید و چرا در راه نجات مستضعفین نمی‌جنگید. همچنین این آیه در قالب یک استفهام، بر جنگ، تشویق و ترغیبِ دوباره‌ای دارد؛ و این

۱. «وَ ما لَكُمْ لا تُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اَللهِ وَ اَلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ اَلرِّجالِ وَ اَلنِّساءِ وَ اَلْوِلْدانِ اَلَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنا أَخْرِجْنا مِنْ هٰذِهِ اَلْقَرْيَةِ اَلظّالِمِ أَهْلُها وَ اِجْعَلْ لَنا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَ اِجْعَلْ لَنا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيراً».

کار را با یادآوریِ این نکته انجام می‌دهد که پیکارِ شما، پیکار در راه خداوند سبحان است؛ و فراموش نکنند، که در چنین جنگی، هدف زندگی سعیدشان تأمین می‌شود، چون در زندگی سعادتمند، هیچ هدفی جز رضوان خدا، و هیچ سعادتی پرمحتواتر از قرب به خدا نیست، و به یاد داشته باشند که جنگشان، جنگ در راه مردم و زنان و کودکانی است که به دست غداران روزگار به استضعاف کشیده شده‌اند.

بنابراین در این آیه شریفه تحریک و تهییجی است برای تمامی مؤمنین، چه آنهایی که ایمانشان خالص است و چه آنهایی که ایمانشان ناخالص و ضعیف است، اما آنهایی که ایمانشان خالص است، برای به حرکت در آمدنشان به سوی جنگ، همان یاد خداوند کافی است، اما آنهایی که ایمانشان ناخالص است، اگر یاد خدا کافی نبود این معنا تکانشان می‌دهد که اولاً این جنگشان، جنگ در راه خدا است، و ثانیا جنگ در راه نجات برخی مردم ناتوان است، که به دست کفار استضعاف شده‌اند؛ بنابراین این آیه به این دسته از مردم می‌فرماید اگر ایمانتان به خدا ضعیف است، حداقل غیرت و تعصب که دارید، و همین غیرت و تعصب اقتضا می‌کند از جای برخیزید و شر دشمن را از زن، بچه و مردان ضعیف کوتاه کنید (نک: طباطبایی، ۱۳۷۸، ج۴، صص ۶۷۲-۶۷۳). .

این اصل در سیره معصومان علیهم‌السلام نیز جایگاه ویژه‌ای دارد تا جایی که از رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده که فرمود: «هرکس صدای فردی را بشنود که مسلمانی را صدا می‌زند و به او جواب ندهد، مسلمان نیست»[1] (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص ۱۶۴؛ فیض کاشانی، ق۱۴۰۶، ج۵، ص ۵۳۵). در این روایت، مسلمان بودنِ فرد مظلوم را شرط ندانسته است و این نهایت اهتمام معصومان علیهم‌السلام را در دفاع و حمایت از مظلومان می‌رساند.

بنا بر این اصل، جمهوری اسلامی نمی‌تواند نسبت به سرنوشت مستضعفان ساکت بنشیند، از همین‌رو بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران همواره بر حمایت از مستضعفان و مظلومان جهان تأکید می‌کرد و سیاست جمهوری اسلامی ایران را حمایت از تمام ملّت‌های مظلوم می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج۱۱، ص ۱۳۳).

۱. «. . . مَنْ سَمِعَ رَجُلًا يُنَادِي يَا لَلْمُسْلِمِينَ فَلَمْ يُجِبْهُ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ».

ایشان در این باب می‌گوید: «ما طرفدار همه مظلومین در همه جا هستیم و میل داریم که مظلومین بر همه ستمگران غلبه کنند» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج۱۹، ص ۹۴).

در نهایت باید گفت در منطق اسلام حمایت از مستضعفان بسیار مورد تأکید قرار گرفته و دولت‌های اسلامی وظیفه دارند همواره در سیاست خارجی خود بر این اصل پافشاری نموده و از تمام ابزارهای دیپلماتیک مانند نشست‌های جهانی و ابزارهای عملیاتی مانند سازمان هلال احمر و صلیب سرخ جهانی جهت حمایت از مستضعفان بهره ببرد.

۳-۴. اصل نفی رابطه ستمگری و ستم‌پذیری

یکی دیگر از اصول سیاست خارجی، اصل نفی رابطه ستمگری و ستم‌پذیری است. اصل ۱۵۲ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در همین رابطه می‌گوید: «سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران براساس نفی هرگونه سلطه‌جویی و سلطه‌پذیری، حفظ استقلال همه جانبه و تمامیّت ارضی کشور، دفاع از حقوق همه مسلمانان. . . . استوار است».

با بررسی آیات قرآن می‌توان گفت مهمترین آیه‌ای که اشاره به این اصل دارد، آیه ۲۷۹ سوره بقره است: «لاتَظلمون و لاتُظلمون». این آیه گرچه در مورد رباخواران آمده ولی در حقیقت یک شعار وسیع اسلامی است که می‌فرماید: به همان نسبت که مسلمانان باید از ستمگری بپرهیزند از تن دادن به ظلم و ستم نیز باید پرهیز کنند، اصولاً اگر ستمکش نباشد ستمگر کمتر پیدا می‌شود و اگر مسلمانان آمادگی کافی برای دفاع از حقوق خود داشته باشند کسی نمی‌تواند به آنها ستم کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج۲، ص ۳۷۷). در واقع این اصل، دو سویه مکمل را در بر می‌گیرد: از یک سو انسان را از هرگونه ستمگری و تضییع حقوق دیگران بازمی‌دارد و از سوی دیگر، پذیرش ظلم، سلطه و تن دادن به مناسبات ظالمانه را مردود می‌شمارد. ازاین‌رو، این منطق تنها یک توصیه اخلاقی یا حکمی فقهی نیست، بلکه چارچوبی جامع برای سامان‌دهی مناسبات فردی، اجتماعی، سیاسی و بین‌المللی و یکی از مبانی تحقق عدالت، کرامت انسانی، عزت و استقلال جوامع اسلامی به شمار می‌آید.

افزون بر این در منطق قرآن کریم اگر جامعه‌ای ظالم باشد از بین می‌رود (هود، ۱۰۲) و در مقابل آن اگر جامعه‌ای مصلح باشد، خداوند از روی ظلم آنها را از بین نمی‌برد؛ زیرا خداوند ظالم نیست (هود، ۱۱۷). همچنین از منظر قرآن کریم تکیه و اعتماد بر ظالمان جایز نیست؛ زیرا تکیه بر ظالم، مفاسد و نابساماني‌های فراوانی می‌آفریند که برخی از آنها عبارت‌اند از:

تکیه بر ظالمان باعث تقویت آنهاست و تقویت آنها باعث گسترش دامنه ظلم می‌شود، در دستورات اسلامی آمده است که انسان تا مجبور نشود (و حتی در پاره‌ای از اوقات مجبور هم شود) نباید حق خود را از طریق یک قاضی ظالم و ستمگر بگیرد؛ چراکه مراجعه به چنین قاضی و حکومتی برای احقاق حق مفهومش به رسمیت شناختن ضمنی و تقویت او است، و ضرر این کار گاهی از زیانی که به خاطر از دست دادن حق می‌شود بیشتر است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج۹، ص ۲۶۱).

تکیه بر ظالمان در فرهنگ فکری جامعه بتدریج اثر می‌گذارد و زشتی ظلم را از بین می‌برد و مردم را به ستم کردن تشویق می‌کند.

یک جامعه مستقل و آزاد و موفّق، جامعه‌ای است که از هر نظر خودکفا باشد و پیوند و ارتباطش با دیگران، پیوندی براساس منافع متقابل باشد، نه براساس اتکاء یک ضعیف بر قوی. این وابستگی خواه از نظر فکری و فرهنگی باشد یا نظامی یا اقتصادی و یا سیاسی، نتیجه‌ای جز استثمار به بار نخواهد آورد.

بنابراین باید گفت اسلام اعتماد بر ظالمان را امضاء نمی‌کند و اساساً از منظر اسلام بایستی روابط براساس قسط و عدل تنظیم شود؛ بنابراین نه سلطه‌گری مورد قبول است و نه سلطه‌پذیری. حتی مسلمانان موظف هستند اگر قدرت پیدا کردند، به کافران ستم نکنند؛ چون خوی استکباری بد است، چنان‌که حق ندارند به حیوان ستم کنند؛ خواه حرام‌گوشت باشد یا حلال‌گوشت، پس ظلم در هر جا مصداق پیدا کرده است ممنوع است و قرآن کریم روابط را براساس قسط و عدل تنظیم مي‌کند نه اجازه مي‌دهد که کسی از قدرتش سوء استفاده و ظالمانه رفتار کند و نه اجازه مي‌دهد کسی سلطه‌پذیر باشد: «. . . نه

ستم می‌کنید، و نه بر شما ستم وارد می‌شود»[1] (بقره، ۲۷۹) (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۷۲).

بر همین اساس مسئولان جمهوری اسلامی ایران بارها به دولت‌های اسلامی منطقه اعلام کردند که جمهوری اسلامی ایران که محتوای آن براساس عدل اسلامی است و نسبت به آن با تمام جان متعهد است، اجازه ندارد که به حریم دیگران ظلم و ستمگری و تجاوز نماید، و این تعهد الهی اساس نظام اسلام و جمهوری اسلامی است (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج۱۷، ص ۳۲۳). در همین رابطه حضرت امام به صراحت بیان می‌کند «دولت‌های غربی... اگر با عدالت رفتار کنند، ... ایران هم با آنان به عدالت رفتار خواهد کرد (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج۵، ص ۵۴۱).

۳-۵. اصل وفای به تعهدات بین المللی

این اصل یکی از دستورهای مؤکد اسلام است که آیات بسیاری به آن توصیه کرده‌اند.[2] یکی از آیات بسیار مهم در این زمینه، آیه اوّل سوره مائده است: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به پیمان‌ها (و قراردادها) وفا کنید...».

بسیاری از مفسران در رابطه با این آیه معتقدند با توجه به اینکه" العقود"- به اصطلاح- جمع محلی به الف و لام است و مفید عموم می‌باشد، و جمله نیز کاملاً مطلق است، در نتیجه آیه دلیل بر وجوب وفا به تمام پیمان‌هایی است که میان افراد انسان با یکدیگر، و یا افراد انسان با خدا، به‌طور محکم بسته می‌شود، و به این ترتیب تمام پیمان‌های الهی و انسانی و پیمان‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، تجاری، زناشویی و مانند آن را در بر می‌گیرد و یک مفهوم کاملا وسیع دارد که به تمام جنبه‌های زندگی انسان اعم از عقیده و عمل ناظر است (میبدی، ۱۳۷۱، ج۳، ص ۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج۴، ص ۲۴۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۵، ص ۱۵۸؛ طیب، ۱۳۶۹، ج۴، ص ۲۸۸).

---

۱. «... لا تَظْلِمُونَ وَ لا تُظْلَمُونَ».

۲. «... وَ الْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذا عاهَدُوا... » (بقره:۱۷۷)؛ «بَلی مَنْ أَوْفی بِعَهْدِهِ... » (آل عمران:۷۶)؛ «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ... » (مائده:۱)؛ «... وَ أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ کانَ مَسْؤُلاً» (إسراء:۳۴)؛ « وَ الَّذینَ هُمْ لِأَماناتِهِمْ وَ عَهْدِهِمْ راعُون» (مؤمنون:۸ و معارج:۳۲).

در منطق قرآن کریم این اصل آن قدر اهمّیت دارد که حتی اگر با مشرکان نیز عهد و پیمانی بسته شد نباید آن را نقض کرد. یکی از آیاتی که به این موضوع اشاره دارد، آیات آغازین سوره توبه است که می‌فرماید: «مگر کسانی از مشرکان که با آنها عهد بستید، و چیزی از آن را در حقّ شما فروگذار نکردند، و احدی را بر ضدّ شما تقویت ننمودند؛ پیمان آنها را تا پایان مدّتشان محترم بشمرید؛ زیرا خداوند پرهیزگاران را دوست دارد»[1] (توبه، ۴).

آیات آغازین سوره توبه بعد از فتح مکه نازل شده، بعد از آنکه خدای تعالی در آن روز مشرکان را خوار کرد، و قوت و شوکتشان را از بین برد، اینک در این آیات بر مسلمانان واجب کرده که سرزمین تحت تصرف خود را که بر آن تسلط یافته‌اند از قذارت و پلیدی شرک پاک کنند، و به همین منظور، خون مشرکین را بدون هیچ قید و شرطی هدر کرده، مگر آنکه ایمان آورند، و با این همه تهدید، جمعی از مشرکان را که بین آنها و مسلمانان عهدی برقرار شده استثناء کرده، و فرموده متعرض آنان نشوند، و اجازه هیچگونه آزار و اذیت آنان را به مسلمین نداده، با اینکه روزگار، روزگار ضعف مشرکین و قوت و شوکت مسلمانان بوده است، و هیچ عاملی نمی‌توانسته مسلمانان را از آزار و اذیت آن عده جلوگیر شود، و همه این‌ها به خاطر احترامی است که اسلام برای عهد و پیمان قایل است (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۵، صص ۱۵۹ـ۱۶۰).

شایان ذکر است لزوم وفاء به پیمان‌های دو جانبه مادامی است که از یک طرف نقض نشده باشد، اما اگر از یک طرف نقض شود، طرف مقابل ملزم به وفاداری نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج۴، ص ۲۴۵)؛ زیرا اگر در این صورت نیز نقض و تجاوز جایز نباشد، معنایش این است که یکی دیگری را برده و مستخدم خود نموده و این در اسلام آن قدر مذموم است که می‌توان گفت نهضت دینی جز برای از بین بردن آن نبوده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۵، ص ۱۶۰).

۱. «إِلاَّ الَّذینَ عاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِکینَ ثُمَّ لَمْ یَنْقُصُوکُمْ شَیْئاً وَ لَمْ یُظاهِرُوا عَلَیْکُمْ أَحَداً فَأَتِمُّوا إِلَیْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلی مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللهَ یُحِبُّ الْمُتَّقینَ».

قرآن کریم در همین رابطه می‌فرماید: «و هر گاه (با ظهور نشانه‌هایی) از خیانت گروهی بیم داشته باشی (که عهد خود را شکسته، حمله غافلگیرانه کنند)، به‌طور عادلانه به آنها اعلام کن که پیمانشان لغو شده است؛ زیرا خداوند، خائنان را دوست نمی‌دارد»[1] (انفال، ۵۸). در چنین موقعیتی باید بیم واقعی براساس اطلاعات صحیح از تحرکات و تصمیم‌گیری‌های دشمن باشد. صاحب جواهر در این مورد می‌گوید: در مواردی که فسخ یک طرفه از طرف مسلمین اعلام می‌گردد، باید شرایط آن‌چنان باشد که خطر و قصد خیانت از ناحیه دیگر متعاهدین کاملاً محسوس و ثابت باشد و اما احتمال خیانت بدون استناد به مدارک اطمینان‌بخش هیچ‌گاه مجوز فسخ یک جانبه از سوی مسلمانان نخواهد بود (نجفی، ۱۳۶۵، ج۲۱، ص ۲۹۴).

این اصل در روابط بین‌الملل نیز بسیار دارای اهمّیت است. در روابط بین‌الملل قراردادهای گوناگون اجتماعی، نظامی، اقتصادی و دوجانبه یا چندجانبه بین دولت‌های جهان به نمایندگی از ملل امضا می‌گردد. دولت اسلامی یکی از آن دولت‌هاست که می‌تواند طرف قرارداد واقع شود. عضویت این دولت در قراردادها مشروط به آن است که برخلاف اصول ارزشی آن دولت یا ظاهر کتاب و سنت نباشد، کما اینکه وفای به تعهدات نیز مطلق نیست، بلکه منظور از آن، عهودی است که در شرایط عادلانه و بدون اجبار و مقاصد سوء شکل گرفته و مصالح طرف‌های قرارداد منصفانه ملاحظه شده باشد و شرایط نیز همچنان باقی باشد و در ضمن امضاکنندگان آن نیز نمایندگان واقعی دولت اسلامی باشند (حقیقت، ۱۳۸۵، ص ۱۲۱). حضرت امام خمینی﵀ کلیه قراردادهایی را که دولت اسلامی- با استقلال کامل- آن را تعهد کرده‌است، برای خود الزام‌آور می‌دانست. نمونه بارز آن پذیرش قطعنامه ۵۹۸ بود که امام اعلام کرد: «من باز تأکید می‌کنم که ما در سیاست خود برای رسیدن به صلح در چهارچوب قطعنامه شورای امنیت جدی هستیم، و هر گز پیشقدم در تضعیف آن نخواهیم بود» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج۲۱، ص ۱۳۴).

۱. «وَ إِمَّا تَخافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلى سَواءٍ إِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ الْخائِنينَ».

۳-۶. اصل صلح با دول غیر محارب

روابط صلح‌آمیز با دول غیر محارب، در اصل ۱۵۲ قانون اساسی، به‌عنوان یکی از اصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران دانسته شده است. مهمترین آیاتی که به این اصل اشاره دارند، عبارتند از: (بقره، ۲۰۸)[۱]، (نساء، ۸۹-۹۰)[۲] و (انفال، ۶۱)[۳]. براساس دو آیه اخیر برقراری روابط صلح‌آمیز با کشورهای غیراسلامی مشروط به انعقاد قرارداد و پیمان صلح نیست بلکه صرف خودداری دشمنان از ادامه جنگ از سوی آنان، برای کنار گذاشتن جنگ از سوی مسلمانان کافی قلمداد شده است. یکی از موضوعات بسیار مهمی که به صلح مربوط می‌شود، موضوع جهاد است. جهاد در دین اسلام در چند مورد است. یک مورد، جهاد ابتدایی است، یعنی جهاد بر مبنای اینکه اگر دیگران [غیر مسلمان باشند] مخصوصاً اگر مشرک باشند، اسلام اجازه می‌دهد که مسلمانان اگرچه اینکه سابقه عداوت و دشمنی هم با آنها نداشته باشند برای از بین بردن شرک به آنها حمله کنند. در این نوع جهاد اذن امام یا منصوب خاص امام شرط است. از نظر فقه شیعه این نوع جهاد جز در زمان حضور امام یا کسی که شخصاً از ناحیه امام منصوب شده باشد جایز نیست؛ بنابراین از نظر فقه شیعه الآن یک نفر حاکم شرعی هم مجاز نیست که دست به این‌چنین جنگ ابتدایی بزنند.

مورد دوم جهاد آن جایی است که حوزه اسلام مورد حمله دشمن قرار گرفته؛ یعنی جنبه دفاع دارد، به این معنا که دشمن یا قصد دارد بر بلاد اسلامی استیلا پیدا کند و همه یا قسمتی از سرزمین‌های اسلامی را اشغال کند، یا قصد استیلای بر زمین‌ها را ندارد، قصد استیلای بر افراد را دارد و می‌خواهد عده‌ای از افراد را اسیر کند؛ بنابراین اگر

---

۱. «یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ کَافَّةً وَ لا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّیْطانِ إِنَّهُ لَکُمْ عَدُوٌّ مُبینٌ».

۲. «وَدُّوا لَوْ تَکْفُرُونَ کَما کَفَرُوا فَتَکُونُونَ سَواءً فَلا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِیاءَ حَتَّی یُهاجِرُوا في سَبیلِ اللهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَ اقْتُلُوهُمْ حَیْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ لا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِیًّا وَ لا نَصیراً إِلاَّ الَّذینَ یَصِلُونَ إِلی قَوْمٍ بَیْنَکُمْ وَ بَیْنَهُمْ میثاقٌ أَوْ جاؤُکُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ یُقاتِلُوکُمْ أَوْ یُقاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَ لَوْ شاءَ اللهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَیْکُمْ فَلَقاتَلُوکُمْ فَإِنِ اعْتَزَلُوکُمْ فَلَمْ یُقاتِلُوکُمْ وَ أَلْقَوْا إِلَیْکُمُ السَّلَمَ فَما جَعَلَ اللهُ لَکُمْ عَلَیْهِمْ سَبیلاً».

۳. «وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَها وَ تَوَکَّلْ عَلَی اللهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمیعُ الْعَلیمُ».

چیزی از مال، جان، سرزمین و یا اموری که برای مسلمانان محترم است مورد حمله دشمن قرار گیرد، در اینجا بر عموم مسلمین اعمّ از زن و مرد و آزاد و غیر آزاد واجب است که در این جهاد شرکت کنند و در این جهاد اذن امام یا منصوب از ناحیه امام شرط نیست (مطهری، ۱۳۷۲، ج۱۶، صص ۶۲۴ـ۶۲۵).

در مقام جمع‌بندی صلح و جهاد در اسلام می‌توان گفت: دین اسلام طرفدار صلح است و اساساً روح اسلام روح صلح طلبی است، امّا در مواردی نیز جهاد لازم است. در جایی که طرف مقابل حاضر به همزیستی شرافتمندانه نیست و ظالم است و می‌خواهد به نحوی شرافت انسانی را پایمال کند، در چنین موردی اگر انسان تسلیم شود، ذلّت را متحمل شده است. به اتفاق جمیع مفسران اوّلین اجازه‌ای که به مسلمانان در رابطه با جهاد داده شده، زمانی است که آنها مورد ظلم واقع شده‌اند[1] (مطهری، ۱۳۷۲، ج۲۰، صص ۲۲۳ـ۲۲۴).

جمهوری اسلامی ایران به پیروی از قرآن و سیره اهل بیت علیهم‌السلام بنای خود را در سیاست خارجی، بر صلح قرار داده است و پای‌بندی خود به این اصل را در طول سالیان متمادی نشان داده است. بعضی از افراد برای تئوریزه کردن سازش، تسلیم و اطاعت در مقابل زورگویان، نظام جمهوری اسلامی ایران را به جنگ‌طلبی یا به تئوریزه کردن جنگ متهم می‌کنند، در حالی که چنین نیست و نظام جمهوری اسلامی ایران، نظامی است بر پایه شرف و احترام به کرامت بشر (شهید حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۳/۳/۴).

در همین راستا بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران سیاست دولت اسلامی را احترام متقابل می‌داند و از نظر ایشان در این مسئله فرقی بین ابرقدرت‌ها و غیر آنها نیست (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج۴، ص ۴۱۱).

در اندیشه امام خمینی رحمه‌الله مبنای ارتباط دولت اسلامی با دولت‌های غیر محارب

۱. «إِنَّ اللهَ يُدافِعُ عَنِ الَّذينَ آمَنُوا إِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ أُذِنَ لِلَّذينَ يُقاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَ إِنَّ اللهَ عَلى نَصْرِهِمْ لَقَديرٌ الَّذينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ وَ لَوْ لا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوامِعُ وَ بِيَعٌ وَ صَلَواتٌ وَ مَساجِدُ يُذْكَرُ فيهَا اسْمُ اللهِ كَثيراً وَ لَيَنْصُرَنَّ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزيزٌ (حج، ۳۸ـ۴۰).

براساس صلح است و دولت اسلامی نباید با دولت‌های دیگر قطع رابطه کند؛ زیرا قطع رابطه با دولت‌ها برخلاف عقل و شرع است. اگر دولت اسلامی با دولت‌های دیگر هیچ رابطه‌ای نداشته باشد، شکست خواهد خورد (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج۱۹، ص ۹۳).

۳-۷. اصل استقلال

در اصطلاح علوم سیاسی برای استقلال تعاریف متفاوتی ارائه شده است؛ مانند: جدا بودن حاکمیت یک کشور از هر نوع سلطهٔ خارجی (آقابخشی، ۱۳۷۶، ص ۱۵۴) و آزادی ارادهٔ ملّی برای ادارهٔ امور داخلی و خارجی خود که از خلال سازمان سیاسی دولت پدیدار می‌شود (علی‌بابایی، ۱۳۶۵، ج۲، ص ۴۵ و ۶۱). برخی نیز حاکمیت کشور در عرصه روابط بین‌الملل را معادل استقلال دانسته‌اند (هاشمی، ۱۳۸۲، ج۲، ص ۳۹۲). بنابر این اصل، «هیچ دولتی حق تهدید یا استفاده از زور بر ضد تمامیت ارضی و استقلال سیاسی دیگر کشورها را ندارد». [۱] قانون اساسی در اصل نهم خود در رابطه با اصل استقلال بیان می‌دارد که «هیچ فرد یا گروه یا مقامی حق ندارد به نام استفاده از آزادی، به استقلال سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، نظامی و تمامیت ارضی ایران خدشه‌ای وارد کند».

در قرآن کریم واژه استقلال به صراحت نیامده، ولی این مفهوم از برخی واژه‌ها، تعبیرها و موضوعات قابل استنباط است. مانند عدم میل و اعتماد به ظالمان (هود، ۱۱۳)، عزّت مسلمانان (نساء، ۱۳۹؛ فاطر، ۱۰؛ منافقون، ۸)، نفی سبیل کافران (نساء، ۱۴۱)، نداشتن دوستی صمیمانه با مشرکان (مائده، ۵۷)، پیروی نکردن از اهل کتاب و کفار (آل عمران، ۱۴۹-۱۵۰؛ مائده، ۴۹) و نپذیرفتن سلطه و سرپرستی اهل کتاب (مائده، ۵۱-۵۲).

اکنون برخی از این مفاهیم و تعابیر به‌صورت مختصر بررسی می‌شود.

۳-۷-۱. عدم میل و اعتماد به ظالمان

مسلمانان نباید به ظالمان تکیه و اعتماد کنند «و بر ظالمان تکیه ننمایید. . . » (هود،

۱. بند ۴، ماده ۲ منشور ملل متحد.

۱۱۳). رکون در این آیه به این معنا است که در امر دین و یا حیات دینی طوری به ستمکاران نزدیک شود که نزدیکیش توأم با نوعی اعتماد و اتکاء باشد، و دین و خدا و یا حیات دینی را از استقلال در تأثیر انداخته، و از آن خلوص اصلیش ساقط کند و معلوم است که نتیجه این عمل این است که راه حق از طریق باطل سلوک شود، و یا حق با احیای باطل احیاء گشته و بالأخره به خاطر احیائش کشته شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج۱۱، ص ۵۱).

بنابراین می‌توان گفت تکیه و اعتماد بر ستمگران در شکل وابستگی آشکار می‌شود و این وابستگی خواه از نظر فرهنگی باشد یا نظامی یا اقتصادی و یا سیاسی، نتیجه‌ای جز اسارت و استثمار ندارد.

۳-۷-۲. عزّت

در قرآن کریم از دو نوع عزّت سخن رفته است:

الف) از منظر قرآن کریم عزّت راستین همان عزّت الهی است که رسول خدا ﷺ و مؤمنان از آن برخوردارند (منافقون، ۸)، این «عزّت» از اسمای حسنای الهی (عزیز) است که بالاصاله از آن خداست و ظهورش دربندگان اوست؛ بنابراین هیچ کس غیر از خدا عزیز نیست و تنها عزّت خداست که در دیگران ظهور می‌کند (فاطر، ۱۰).

ب) عزّت خیالی و موهوم: همان عزّتی است که کافران و منافقان برای خود می‌پنداشتند و خود را عزیز می‌شمردند: «یَقولونَ لَئِن رَجَعنا إلَی المَدینَةِ لَیُخرِجَنَّ الأعَزُّ مِنها الأذَلّ. . . » (منافقون، ۸) (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۹«الف»، ج۱۳، صص ۵۵۸-۵۶۰).

در نهایت باید گفت اگر فرد یا جامعه‌ای از عزّت راستین برخوردار باشد و به خداوند متعال متّکی باشد، همواره استقلال خود را می‌تواند حفظ نماید امّا اگر فرد یا جامعه‌ای از عزّت خیالی برخوردار باشد (مانند منافقان) همواره وابسته است و این وابستگی موجب ذلّت و عذاب الهی نیز می‌شود.

امام خمینی ﷺ سیاست دولت اسلامی را حفظ استقلال، آزادی ملت و دولت و کشور و احترام متقابل می‌داند (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج۴، ص۴۱۱). ایشان در این رابطه

تصریح می‌کند: «اصلی که غیرقابل تغییر است، این است که سیاست خارجی ما باید بر مبنای حفظ آزادی و استقلال کشور و نیز حفظ مصالح و منافع ملت ایران باشد» (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج۴، ص ۴۱۴).

بنیان‌گذار جمهوری اسلامی ایران در رابطه با این اصل معتقد است قوانین اسلام تصریح دارند که هیچ ملتی و هیچ شخصی حق مداخله در امور کشور ما را ندارد و اساساً اصل استقلال ملی یکی از بنیادهای اسلام است (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ج۴، ص ۲۴۳).

نتیجه‌گیری

۱. براساس قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، رهبر جمهوری اسلامی ایران بالاترین مقام را برای تصمیم‌گیری‌های کلان در سیاست خارجی نظام دارد. بررسی بیانیه‌ها و سخنرانی‌های ایشان نشان می‌دهد که تصمیم‌گیری‌ها و دیدگاه‌های وی براساس اصول قرآنی و فقهی است.

۲. این پژوهش، افزون بر اینکه می‌تواند مورد استفاده سیاستمداران کشورمان در عرصه بین‌المللی قرار گیرد، نخبگان دیگر جوامع، بویژه کشورهای اسلامی، مراکز تصمیم‌گیری و سیاستگذاری و همچنین دیگر کشورها می‌توانند تحلیل بیانات امام خمینی‌ﷺ را در مورد سیاست خارجی به‌عنوان الگوی سیاست خارجی خود مدّنظر قرار داده و استفاده نمایند.

۳. مهمترین اصول سیاست خارجی در قرآن کریم با تأکید بر اندیشه امام خمینی‌ﷺ را می‌توان در این موارد جست: نفی سبیل، وحدت، حمایت از مستضعفان، نفی رابطه ستمگری و ستمپذیری، وفای به تعهدات بین‌المللی، صلح با دول غیر محارب و استقلال.

۴. براساس اصل نفی سبیل هرگونه رفتار، داد و ستد، تعامل و روابط دولت اسلامی و مسلمانان که زمینه استیلا و برتری کفار را بر مسلمانان فراهم نماید، مردود و خلاف شرع است.

۵. از منظر اسلام با دولت‌های اسلامی و حتی دولت‌های کفرِ بدون عداوت می‌توان

بنا را بر وحدت، صلح و سازش قرار داد و با آنها ارتباط برقرار کرد و بـا رعایـت این اصل، دولت اسلامی می‌تواند با مجامع بین‌المللی و کشورهای جهـان ارتبـاط برقـرار نمایـد و گفتمـان توحیـد و نـدای الهـی را بـه گـوش جهانیـان برسـاند. از همین‌رو امام خمینی﵀ این اصل را به‌عنوان یکی از اصول مهـم سیاسـت خـارجی جمهوری اسلامی ایران می‌دانست و به شدت تلاش می‌کرد تـا از اختلافـات بـین اهل‌سنت و شیعیان جلوگیری کند.

۶. امام خمینی﵀ سیاست دولت اسلامی را حفظ استقلال و احترام متقابل مـی‌دانـد و بر این باور است این اصل که غیر قابل تغییر است یکی از بنیادهای اسلام است.

منابع

* قرآن کریم، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی. (۱۳۷۳). قم: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چاپ دوم.

** قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

آقابخشی، علی؛ مینو افشاری‌راد. (۱۳۷۶). فرهنگ علوم سیاسی (چاپ سوم). تهران: مرکز اطلاعات علمی ایران.

ابن بابویه، محمدبن علی. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه (محقق/ مصحح: علی‌اکبر غفاری، چاپ دوم) قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن فارس، احمدبن فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغه (محقق/ مصحح: عبد السلام محمد هارون). قم: مکتب الاعلام الاسلامي.

حسین‌پوراصل، محمد؛ حدادی، محسن؛ لک‌زایی، نجف. (۱۴۰۴). اصول حکمرانی سیاست خارجی در اندیشهٔ قرآنی مقام معظم رهبری: مطالعه موردی تفسیر سورهٔ ممتحنه، پژوهش‌های قرآنی، ۳۰(۴)، صص ۹۵-۱۲۸.

حسینی خامنه‌ای، سیدعلی. (۱۳۹۳/۳/۴). بیانات در دیدار نمایندگان مجلس شورای اسلامی، نرم افزار حدیث ولایت.

حقیقت، سیدصادق. (۱۳۸۵). مبانی، اصول و اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). اسلام و روابط بین الملل (محقق: حجت‌الاسلام سعید بندعلی) قم: مرکز نشر إسراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹/الف). تسنیم (محقق: حجت‌الاسلام عبدالکریم عابدینی، چاپ سوم). قم: مرکز نشر إسراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹/ب). تسنیم (محقق: حجت‌الاسلام مجید حیدری‌فر). قم: مرکز نشر إسراء.

رضی، محمدبن حسین. (۱۴۱۴ق). نهج‌البلاغه(للصبحی صالح) (محقق/ مصحح: صبحی صالح). قم: هجرت.

سجادی، سیدعبدالقیوم. (۱۳۸۰). «اصول سیاست خارجی در قرآن»، علوم سیاسی، ۴(۱۵)، صص ۱۸۲-۱۶۹.

علی بابایی، غلامرضا؛ آقایی، بهمن. (۱۳۶۵). فرهنگ علوم سیاسی. بی‌جا: نشر ویس.

عمید زنجانی، عباسعلی؛ توکلی، محمدمهدی. (۱۳۹۱). مبانی دینی اصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، حقوق۴۲(۲)، صص ۲۱۷-۲۳۲.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (چاپ دوم). بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۸). المیزان فی تفسیر القرآن (مترجم: محمدباقر موسوی). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طباطبایی، سیدمحمد مجاهد. (بی‌تا). کتاب المناهل. قم: مؤسسه آل البیت علیهم السلام.

طیب، سیدعبدالحسین. (۱۳۶۹). اطیب البیان فی تفسیر القرآن (چاپ دوم). تهران: انتشارات اسلام.

فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام أمیرالمؤمنین علی علیه‌السلام.

قرشی بنابی، سیدعلی‌اکبر. (۱۳۷۵). تفسیر احسن الحدیث (چاپ دوم). تهران: بنیاد بعثت.

کاشف‌الغطاء، حسن بن جعفر. (۱۴۲۲ق). أنوار الفقاهه ـ کتاب المکاسب (لکاشف الغطاء). نجف: مؤسسه کاشف الغطاء.

کاظمی، علی‌اصغر. (۱۳۷۲). روابط بین‌الملل در تئوری و در عمل. تهران: نشر قومس.

کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی (محقق/ مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم). تهران: دار الکتب الإسلامیة.

محمدی، منوچهر. (۱۳۶۶). اصول سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران. تهران: امیرکبیر.

مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (چاپ هشتم). قم: صدرا.
مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۱). تفسیر نمونه (چاپ دهم). تهران: دار الکتب الإسلامیة.
میبدی، احمد بن محمد. (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عدة الابرار (چاپ پنجم). تهران: امیرکبیر.
موسوی خمینی، سیدروح الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام (چاپ پنجم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
موسوی خمینی، سیدروح الله. (۱۴۲۱ق). کتاب البیع (محقق: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
نجفی، محمدحسن. (۱۳۶۵). جواهرالکلام. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
هاشمی، محمد. (۱۳۸۲). حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران (چاپ پنجم). تهران: میزان.
Plano, Jack C, (and Roy Dilton)(.1988(The International Relations Dictionqry, U. S. A: longman.

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

The Legal and Political Limits and Boundaries of the "Obedience of the Three Branches of Government" to the *Wali al-Faqih* (with Emphasis on the Ramadan War)*

Rashid Rekabian[1] **Sadegh Shafiei**[2]

1. Associate Professor, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran (**Corresponding Author**).
ra.recabian@gmail.com
2. Assistant Professor, Ayatollah Boroujerdi University, Boroujerd, Iran.
shafee@abru.ic.ir

Abstract

The political system of the Islamic Republic of Iran is founded on a combination of two principles: Guardianship of the Islamic Jurist (*Wilayat al-Faqih*) and separation of powers. This dual structure raises a fundamental question concerning the limits and boundaries of the three branches' obedience to the *Wali al-Faqih*: In which areas do the three branches retain independent decision-making authority, and in what matters are they obligated to follow the Leader's directives? The present article seeks to clarify the legal and political status of such obedience by examining the Ramadan War of 1404 (2025) as a case study. It addresses the following question: What are the foundations, limits, and relationship of the three branches' obedience to the *Wali al-Faqih* under wartime conditions, and how was this relationship manifested during the Ramadan

* **Cite this Article**: Rekabian, R, & Shafiei, S. (2026). The Legal and Political Limits and Boundaries of the "Obedience of the Three Branches of Government" to the Wali al-Faqih (with Emphasis on the Ramadan War). *Jurisprudence and Politics, 7*(1), pp. 344-374.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75353.1136

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran
▣ **Received:** 2025/08/30 ● **Revised:** 2025/12/08 ● **Accepted:** 2026/02/14 ● **Published online:** 2026/03/29

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

War? The study employs a descriptive-analytical methodology and draws on library-based sources, including the Constitution, jurisprudential works, and analytical documents. The central hypothesis is that the three branches' obedience to the Leader in overarching defense and security matters that extend beyond the ordinary responsibilities of each branch can be understood as strategic coordination rather than administrative subordination, and is therefore compatible with the principle of separation of powers. The findings indicate, first, that during the Ramadan War, the Leader's role focused on determining the overarching defense strategy and coordinating the armed forces, while each of the three branches operated within the scope of its legally defined powers. Second, the Supreme National Security Council, as a coordinating institution, played a central role in strategic decision-making. Third, the sphere of institutional independence encompasses the specific functions of each branch within the framework of enacted laws, whereas the sphere of obedience to the Leader includes overarching defense and security matters and the general policies of the political system. The study concludes that, under wartime conditions, the theory of *Wilayat al-Faqih*, through reliance on the Supreme National Security Council as a coordinating institution, is transformed from an abstract concept into an operational framework, provided that such coordination is implemented while respecting the constitutionally defined limits of authority.

Keywords
Obedience of the Three Branches of Government; *Wilayat al-Faqih*; Separation of Powers; Ramadan War; Military Strategy.

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

الحدود والنطاق القانونيّ والسياسيّ لـ«طاعة السلطات الثلاث» للوليّ الفقيه (مع التأكيد على حرب رمضان)*

رشيد ركابيّان[١] صادق شفيعي[٢]

١. أستاذ مشارك، جامعة آية الله البروجردي، بروجرد، إيران (**الكاتب المسؤول**).
ra.recabian@gmail.com

٢. أستاذ مساعد، جامعة آية الله البروجردي، بروجرد، إيران.
shafee@abru.ic.ir

الملخص

يقوم نظام الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة على الجمع بين مبدأ ولاية الفقيه ومبدأ الفصل بين السلطات. ويطرح هذا البناء المزدوج سؤالًا جوهريًّا بشأن حدود ونطاق طاعة السلطات الثلاث للوليّ الفقيه: ففي أيّ المجالات تتمتّع السلطات الثلاث باستقلاليّة اتّخاذ القرار، وفي أيّ الحالات تكون ملزمةً بطاعة أوامر سماحة القائد؟

تهدف المقالة الحالية إلى تبيين المكانة القانونيّة والسياسيّة لهذه الطاعة، وذلك بالإجابة عن السؤال الآتي في إطار حرب رمضان عام ١٤٠٤هـ كدراسة حالة: ما أسس طاعة السلطات الثلاث للوليّ الفقيه وحدودها وطبيعة العلاقة بينها في الظروف الحربيّة، وكيف تجلّت هذه العلاقة في حرب رمضان؟ وقد أُجرِي البحث بالمنهج الوصفيّ ـ التحليليّ، وبالاستفادة من المصادر المكتبيّة، بما فيها الدستور، والمؤلّفات الفقهيّة، والوثائق التحليليّة. تتمثّل الفرضيّة الرئيسة في أنّ طاعة

* **الاستناد إلى هذه المقالة:** ركابيّان، رشيد؛ شفيعي، صادق. (٢٠٢٦). الحدود والنطاق القانونيّ والسياسيّ لـ«طاعة السلطات الثلاث» للوليّ الفقيه (مع التأكيد على حرب رمضان). الفقه والسياسة، ٧(١)، صص ٣٤٤-٣٧٤.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75353.1136

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

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٥/٠٨/٣٠ ● **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٥/١٢/٠٨ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٦/٠٢/١٤ ● **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٦/٠٣/٢٩

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

السلطات الثلاث لسماحة القائد في الشؤون الدفاعيّة والأمنيّة الكبرى، التي تتجاوز المهامّ الاعتياديّة لكلّ سلطة، يمكن أن تنسجم مع مبدأ استقلال السلطات، باعتبارها تنسيقًا استراتيجيًّا لا خضوعًا (انقيادًا) إداريًّا.

وتُظهر النتائج ما يأتي: أوّلًا، في حرب رمضان، انصبّ دور القيادة على تحديد الاستراتيجيّة الدفاعيّة الكبرى والتنسيق بين القوّات المسلّحة، في حين مارست السلطات الثلاث مهامّها كلٌّ في حدود صلاحيّاتها القانونيّة؛ وثانيًا، أدّى المجلس الأعلى للأمن القوميّ، بوصفه مؤسّسةً تنسيقيّةً، دورًا محوريًّا في اتّخاذ القرارات الاستراتيجيّة؛ وثالثًا، يشمل نطاق استقلال السلطات المهامّ والاختصاصات الخاصّة بكلّ سلطة في إطار القوانين المعتمدة، في حين يشمل نطاق طاعة القيادة الشؤون الدفاعيّة والأمنيّة الكبرى والسياسات العامّة للنظام. تتمثّل النتيجة في أنّ نظريّة ولاية الفقيه في الظروف الحربيّة، بالاستناد إلى آليّة المجلس الأعلى للأمن القوميّ بوصفه مؤسّسةً تنسيقيّةً، تتحوّل من مفهوم تجريديّ إلى إطار عمليّ قابل للتنفيذ، شريطة أن يتحقّق هذا التنسيق مع مراعاة حدود الاختصاصات المنصوص عليها صراحةً في الدستور.

الكلمات المفتاحية

طاعة السلطات الثلاث، ولاية الفقيه، الفصل بين السلطات، حرب رمضان، الاستراتيجيّة العسكريّة.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

حدود و ثغور حقوقی و سیاسی «اطاعتِ قوای سه‌گانه» از ولی فقیه (با تأکید برجنگ رمضان)*

رشید رکابیان[۱] صادق شفیعی[۲]

۱. دانشیار، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه آیت الله بروجردی، بروجرد، ایران (**نویسنده مسئول**).
ra.recabian@ abru.ac.ir

۲. استادیار، دانشگاه آیت الله بروجردی، بروجرد، ایران.
shafee@abru.ic.ir

چکیده

نظام جمهوری اسلامی ایران بر پایه تلفیق دو اصل ولایت فقیه و تفکیک قوا استوار است. این ساختار دوگانه، پرسش بنیادینی را در مورد حدود و ثغور اطاعت‌پذیری قوای سه‌گانه از ولی فقیه مطرح می‌سازد: قوای سه‌گانه در چه حوزه‌هایی از استقلال تصمیم‌گیری برخوردارند و در چه مواردی مکلف به اطاعت از فرامین رهبری هستند؟ مقاله حاضر با هدف تبیین جایگاه حقوقی و سیاسی این اطاعت، در چارچوب جنگ رمضان ۱۴۰۴ به‌عنوان مطالعه موردی، به این پرسش پاسخ می‌دهد که مبانی، حدود و نسبت اطاعت قوای سه‌گانه از ولی فقیه در شرایط جنگی چیست و این نسبت در جنگ رمضان چگونه تجلی یافته است؟ پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای شامل قانون اساسی، آثار فقهی و اسناد تحلیلی انجام شده است. فرضیه اصلی آن است که اطاعت قوای سه‌گانه از رهبری در امور کلان دفاعی و امنیتی که فراتر از وظایف عادی هر قوه است، به‌مثابه هماهنگی راهبردی و نه انقیاد اداری، با اصل استقلال

* **استناد به این مقاله:** رکابیان، رشید؛ شفیعی، صادق. (۱۴۰۵). حدود و ثغور حقوقی و سیاسی «اطاعتِ قوای سه‌گانه» از ولی فقیه (با تأکید برجنگ رمضان). فقه و سیاست، ۷(۱)، صص ۳۴۴-۳۷۴.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75353.1136

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۸ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۹/۱۷ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۱/۲۵ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۹

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

قوا قابل جمع است. یافته‌ها نشان می‌دهد: اولاً در جنگ رمضان، نقش رهبری در تعیین راهبرد کلان دفاعی و هماهنگی بین نیروهای مسلح متمرکز بود و قوای سه‌گانه هر یک در حدود اختیارات قانونی خود عمل کردند؛ ثانیاً شورای عالی امنیت ملی به‌عنوان نهاد هماهنگ‌کننده، نقش محوری در تصمیم‌گیری‌های راهبردی ایفا کرد؛ ثالثاً حوزه استقلال قوا شامل وظایف اختصاصی هر قوه در چارچوب قوانین مصوب است و حوزه اطاعت از رهبری شامل امور کلان دفاعی، امنیتی و سیاست‌های کلی نظام می‌شود؛ نتیجه آنکه نظریه ولایت فقیه در شرایط جنگی با تکیه بر مکانیسم شورای عالی امنیت ملی به‌عنوان نهاد هماهنگ‌کننده، از مفهوم انتزاعی به چارچوبی عملیاتی تبدیل می‌شود، مشروط بر آنکه این هماهنگی با رعایت حدود اختیارات مصرح در قانون اساسی تحقق یابد.

کلیدواژه‌ها

اطاعت قوای سه‌گانه، ولایت فقیه، تفکیک قوا، جنگ رمضان، راهبرد نظامی.

۱. بیان مسئله

نظام جمهوری اسلامی ایران بر پایه تلفیقی از دو اصل «ولایت فقیه» و «تفکیک قوا» استوار شده است. قانون اساسی در اصل ۵۷، قوای سه‌گانه را «زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت» تعریف کرده و در اصل ۱۱۰، فرماندهی کل قوا را از جمله اختیارات رهبری برشمرده است. این ساختار دوگانه، پرسش بنیادینی را در مورد نسبت اطاعت‌پذیری قوای سه‌گانه از فرماندهی کل قوا، بویژه در شرایط جنگی که انسجام و هماهنگی ملی ضرورتی حیاتی می‌یابد، مطرح می‌سازد. جنگ رمضان به‌عنوان جنگی تمام‌عیار علیه جمهوری اسلامی ایران در سال ۱۴۰۴، بستری عینی برای سنجش این اطاعت‌پذیری فراهم آورد.

مفهوم «اطاعت» در این چارچوب، بی‌ارتباط با مفهوم «تنفیذ» نیست. تنفیذ در ادبیات فقهی و حقوقی، به معنای اعتباربخشی و مشروعیت‌بخشی به عمل حقوقی یا کارگزار سیاسی است که از سوی ولی امر صادر می‌شود. همان‌گونه که در سیره معصومان علیهم‌السلام – از نصب عمروبن حزم بر یمن توسط پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله تا انتصاب مالک اشتر بر مصر توسط امیرالمؤمنین علیه‌السلام – مشاهده می‌شود، کارگزاران حکومت اسلامی بدون نصب و تنفیذ حاکم شرعی، فاقد مشروعیت تصرف بوده‌اند. امام خمینی رحمه‌الله نیز با صراحت تأکید فرموده‌اند: «رئیس‌جمهور با نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است. . . اطاعت او اطاعت طاغوت است»؛ بنابراین، اطاعت قوای سه‌گانه از فرماندهی کل قوا، نه یک انتخاب سیاسی، بلکه التزام به نظام مشروعیت‌بخشی است که در آن، فرماندهی کل قوا به‌عنوان مظهر ولایت شرعی، منشأ اعتبار و مشروعیت کارگزاران نظام به شمار می‌رود. در جنگ رمضان ۱۴۰۴، راهبردهای اتخاذشده تنها به نیروهای نظامی محدود نمی‌شد، بلکه قوای سه‌گانه را به‌عنوان نهادهای پشتیبان و اجراکننده سیاست‌های کلان دفاعی درگیر می‌ساخت. از سوی دیگر، سیره فقهای شیعه در طول تاریخ –از ابن‌حمزه و ابوالصلاح حلبی تا محقق نراقی و امام خمینی– نشان می‌دهد که نصب و عزل کارگزاران، از شئون ذاتی ولی فقیه شمرده می‌شود و این اختیار، نه تشریفاتی، بلکه اصیل و پیوسته است. به عبارت دیگر، تنفیذ کارگزاران، نقطه تلاقی «مشروعیت الهی» و «مقبولیت مردمی»

است؛ مشروعیت از مجرای ولایت فقیه تأمین می‌شود و مقبولیت از طریق رأی مردم. با این مقدمات، پرسش اصلی پژوهش آن است که: «در شرایط جنگی مانند جنگ رمضان ۱۴۰۴، حدود و ثغور اطاعت قوای سه‌گانه از فرماندهی کل قوا چیست و این حدود در چارچوب راهبرد نظامی جنگ رمضان چگونه تعیین و تبیین می‌شود؟ پژوهش حاضر با روش توصیفی-تحلیلی و با بهره‌گیری از مبانی فقهی تنفیذ، تحلیل متون قانون اساسی (بویژه اصول ۵۷، ۱۱۰، ۱۱۳، ۱۷۰ و ۱۷۶)، نظریات تفسیری شورای نگهبان، و بررسی اسناد، در پی پاسخ به پرسش اصلی است. در این راستا، مقاله بر آن است تا ضمن تبیین جایگاه حقوقی و سیاسی اطاعت قوای سه‌گانه از فرماندهی کل قوا در چارچوب راهبرد نظامی جنگ رمضان، نسبت میان الزامات حقوقی و اقتضائات سیاسی در این زمینه را نیز روشن سازد. بدین ترتیب، مقاله ضمن پرهیز از طرح سؤالات متعدد و بی‌ارتباط، با تمرکز بر پرسش اصلی، در پی ارائه تحلیلی نظام‌مند از مسئله اطاعت قوای سه‌گانه در شرایط جنگی خواهد بود.

۲. پیشینه تحقیق

با توجه به پرسش اصلی پژوهش که حدود و ثغور اطاعت قوای سه‌گانه از فرماندهی کل قوا در شرایط جنگی است، پیشینه تحقیق در دو حوزه قابل دسته‌بندی است: مطالعات مربوط به نسبت ولایت فقیه و تفکیک قوا، و مطالعات مرتبط با اطاعت‌پذیری قوا در شرایط بحرانی.

الف) مطالعات مربوط به نسبت ولایت فقیه و تفکیک قوا

سایبانی و حمزه‌ئی ماشاری (۱۳۹۶) در مقاله «نقش و جایگاه ولایت فقیه و ارتباط آن با تفکیک قوا در قانون اساسی» به این نتیجه رسیده‌اند که اصل ولایت فقیه بر اصل تفکیک قوا تقدم ماهوی دارد و تفکیک قوا در جمهوری اسلامی ایران تنها یک «تکنیک» برای سازماندهی وظایف قوای سه‌گانه است، در حالی که ولایت فقیه «شیوه مشروع حکومت» در عصر غیبت به شمار می‌رود. همچنین لک‌زایی (۱۳۸۲) در مقاله

«تأملی گونه‌شناسی، تفکیک قوای سه‌گانه در نظریه‌های ولایت فقیه» نشان داده است که مناسبات فرد و دولت در نظریه‌های ولایت فقیه، «وا-کارگزارانه» است و نظریه‌های ولایت فقیه با الگوی تفکیک قوای کلاسیک سازگاری کامل ندارند. باقری‌مطلق (۱۳۹۴) در پایان‌نامه خود با عنوان «بررسی نسبت تفکیک قوا و نظریه ولایت فقیه» به این نتیجه رسیده است که ولایت فقیه و تفکیک قوا نه تنها ناسازگار نیستند، بلکه مکمل یکدیگرند.

خسروی، رحیمی و حسینی (۱۴۰۰) در مقاله «مقایسه نظریه تفکیک قوا در اندیشه بنژامن کنستان و ولایت فقیه» به این نتیجه رسیده‌اند که نقش ولی فقیه در قانون اساسی ایران با نقش قوه تعدیل‌کننده در اندیشه کنستان هم‌سو است و جایگاه ولی فقیه در تعیین سیاست‌های کلی نظام و حل اختلافات میان قوا، منطبق با نظریات کنستان است. شیعه‌علی و زارع (۱۳۹۶) در مقاله «بررسی نظریه تفکیک قوا در جمهوری اسلامی ایران با نگاهی به رابطه ولایت فقیه با تفکیک قوا» تأکید کرده‌اند که تفکیک قوا در قانون اساسی ایران امری نسبی است و شورای نگهبان نقش رفع اختلاف و مشخص‌کردن حدود اختیارات هر قوه را ایفا می‌کند. نجفی و نجفی‌کرسامی (۱۳۹۷) در مقاله «تفکیک قوا در مذهب امامیه با عنایت به نظریه ولایت فقیه» نشان داده‌اند که تفکیک قوا در نظام ولایت فقیه، کارآمدتر از مدل کلاسیک غربی عمل می‌کند و نظام ولایت فقیه به دلیل ماهیت ولایی، بیشتر با تمرکز نسبی قوا تناسب دارد.

ب) مطالعات مرتبط با اطاعت‌پذیری قوا در شرایط بحرانی

در این حوزه، مطالعات مستقیم و مشخصی درباره حدود اطاعت قوای سه‌گانه از فرماندهی کل قوا در شرایط جنگی یافت نشد. بیشتر پژوهش‌های موجود به نسبت کلی ولایت فقیه و تفکیک قوا در چارچوب قانون اساسی پرداخته‌اند و از بررسی عینی و مصداقی این نسبت در شرایط جنگی غفلت کرده‌اند. امیدی‌شبیلوی علیا و همکاران (۱۴۰۰) در مقاله «ولایت مطلقه فقیه و مردم‌سالاری» به تبیین جایگاه مردم در نظام ولایت پرداخته‌اند و اشرفی (۱۳۹۸) در مقاله «از ولی منتخب مردم تا مردم‌سالاری دینی»

نقش مردم در نظام ولایت را بررسی کرده است، اما این مطالعات نیز به مسئله اطاعت قوا در شرایط جنگی ورود نکرده‌اند.

بنابراین، آنچه در پیشینه تحقیق وجود دارد، عمدتاً به نسبت کلی ولایت فقیه و تفکیک قوا در وضعیت عادی اختصاص دارد و جای خالی پژوهشی که به‌طور خاص به «حدود اطاعت قوای سه‌گانه از فرماندهی کل قوا در شرایط جنگی» با استفاده از یک مطالعه موردی عینی بپردازد، به وضوح احساس می‌شود.

نوآوری این پژوهش در سه محور زیر قابل شناسایی است:

۱- این پژوهش با بهره‌گیری از مفهوم فقهی «تنفیذ» به‌عنوان نقطه تلاقی مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی، چارچوبی تحلیلی برای تبیین مبنای اطاعت قوا از فرماندهی کل قوا ارائه می‌دهد که در پژوهش‌های پیشین مغفول مانده است.

۲- این پژوهش با انتخاب جنگ رمضان ۱۴۰۴ به‌عنوان مطالعه‌ای موردی، برای نخستین بار نسبت نظریه ولایت فقیه با عمل راهبردی در یک جنگ تمام‌عیار را به‌صورت عینی و مصداقی مورد سنجش قرار می‌دهد و از این طریق، دلالت‌های نظری و کاربردی برای نظام جمهوری اسلامی ایران استنتاج می‌کند.

۳- این پژوهش با تفکیک «حدود حقوقی» (مبتنی بر قانون اساسی و اختیارات مصرح) و «حدود سیاسی» (مبتنی بر مصلحت‌اندیشی و اقتضائات راهبردی) اطاعت قوا، چارچوبی تحلیلی برای تعیین مرزهای اطاعت‌پذیری در شرایط بحرانی ارائه می‌دهد که در پژوهش‌های پیشین به آن توجه نشده است.

۳-۱. تعریف اطاعت

اطاعت در لغت به معنای فرمانبری، انقیاد و پیروی از دستور دیگری است (معین، ۱۳۸۷، ج۱، ص ۸۹). در اصطلاح حقوقی و سیاسی، اطاعت به التزام عملی و رفتاری افراد یا نهادها به فرامین و دستورات مرجع صالح قانونی اطلاق می‌شود که مبتنی بر رابطه‌ای سلسله‌مراتبی میان آمر و مأمور است.

در چارچوب نظام جمهوری اسلامی ایران، اطاعت از ولی امر و فرماندهی کل قوا،

ریشه در مبانی فقهی دارد. براساس نظریه ولایت فقیه، اطاعت از فقیه جامع‌الشرایط، استمرار اطاعت از پیامبرﷺ و ائمه معصومین علیهم‌السلام به شمار می‌رود و در فقه سیاسی شیعه، اطاعت از حاکم شرعی نه یک امر قراردادی، بلکه یک تکلیف شرعی تلقی می‌گردد (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۴۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۸۷). در نظام حقوقی ایران، اصل ۵۷ قانون اساسی، قوای سه‌گانه را زیر نظر ولایت مطلقه امر تعریف کرده و اصل ۱۱۰ نیز فرماندهی کل قوا را از جمله اختیارات رهبری برشمرده است؛ بنابراین، اطاعت در این مقاله به معنای التزام و انقیاد قوای سه‌گانه به فرامین و دستورات فرماندهی کل قوا در راستای تحقق راهبردهای نظامی است که هم از حیث حقوقی (براساس قانون اساسی) و هم از حیث سیاسی و ایدئولوژیک (براساس نظریه ولایت فقیه) توجیه‌پذیر است.

۳-۲. تعریف قوای سه‌گانه

قوای سه‌گانه نهادهای اصلی حاکم در هر نظام سیاسی مبتنی بر نظریه تفکیک قوا هستند که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۵۷ به آن اشاره کرده است: «قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارت‌اند از: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت، بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می‌گردند. این قوا مستقل از یکدیگرند.» قوه مقننه نهاد متولی وضع و تصویب قوانین است (قانون اساسی، اصول ۷۱ تا ۹۵). قوه مجریه نهاد متولی اجرای قوانین و اداره امور اجرایی کشور است (قانون اساسی، اصول ۱۱۳ تا ۱۴۸). قوه قضاییه نهاد متولی دادرسی و اجرای عدالت، نظارت بر اجرای صحیح قوانین و تشخیص جرم و مجازات است (قانون اساسی، اصول ۱۵۶ تا ۱۷۴).

۳. نظریه ولایت فقیه (به مثابه منشأ مشروعیت و اطاعت)

۳-۱. تعریف و مبانی نظریه

نظریه ولایت فقیه، مهمترین نظریه سیاسی در فقه امامیه و مبنای نظام جمهوری اسلامی

ایران است که در قانون اساسی، اصول پنجم و پنجاه و هفتم به آن تصریح شده است (قانون اساسی، اصول ۵ و ۵۷). براساس این نظریه، در عصر غیبت امام معصوم عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف، اداره جامعه اسلامی و زمامداری امور بر عهده فقیه عادل، با تقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که از سوی شارع مقدس برای این مقام نصب شده است (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۴۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۸۷). امام خمینی رحمه‌الله ولایت فقیه را به‌عنوان نظریه مرکزی گفتمان سیاسی فقهی شیعه در عصر غیبت معرفی نمود و تبیینی جامع و کارآمد از آن ارائه داد (قیصری و خانی ارانی، ۱۴۰۱، ص ۴۵). ایشان در تبیین این نظریه، بر این باور بود که «حکومت، که شعبهای از ولایت مطلقه رسولالله است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است» (خمینی، ۱۳۸۴، ص ۳۰). فقهای امامیه در طول تاریخ بتدریج دایره اختیارات فقیه را گسترش دادند. شیخ طوسی (۴۸۰ق) در کتاب النهایه به وظایف و شئون ولایت فقیه اشاره کرد و پذیرش ولایت امر از سوی سلطان عادل را جایز و چه بسا واجب دانست (طوسی، ۱۳۶۰، ص ۳۵۶). ابن‌ادریس (۵۹۸ق) معتقد بود امور نیازمند تولیت و سرپرستی، در عصر غیبت، مربوط به فقیهان شیعه صاحب رأی و صالح است و غیر فقیه، حق دخالت ندارد (ابن‌ادریس، ۱۴۱۷ق، ج۱، صص ۴۴-۴۵). محقق حلّی (۶۷۶ق) موارد نیابت فقیه از امام را گسترش داد و افزون بر وظیفه دریافت زکات، قضاوت فقیه جامع شرایط را نیز نافذ دانست (محقق حلّی، ۱۴۰۸ق، ج۱، ص ۱۵۲؛ ج۴، ص ۶۰). در قرن هشتم، علاّمه حلّی (۷۲۶ق) برای نخستین بار اصطلاح «ولایت» را به معنای حق مداخله فقیه به کار برد (حلّی، ۱۴۱۰ق، ج۲، ص ۴۱۷). در عصر قاجار، نظریه نیابت فقیه از امام علیه‌السلام تکامل پیدا کرد و فقهای جامع‌الشرایط، به اعتقاد وحید بهبهانی، نایبان عام امام غایب عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف در امور دینی و دنیوی شمرده شدند (بهبهانی، ۱۴۱۷ق، ص ۷۵۱). ملا احمد نراقی (۱۲۴۴ق) در باب ولایت فقیه در «عوائد الایام» تمام اختیار و اقتدار امام در زمان غیبت را از آن فقیه جامع‌شرایط دانست (نراقی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۳۶). امام خمینی رحمه‌الله گستره و دایره اختیارات ولی فقیه را همه اختیاراتی می‌داند که رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمه اطهار علیهم‌السلام در باب حکومت و اداره جامعه داشتند که از آن به ولایت مطلقه فقیه تعبیر می‌کند (خمینی، ۱۳۸۱، صص ۵۵-۵۸).

۳-۲. منابع مشروعیت ولایت فقیه

در باب مشروعیت ولایت فقیه، دو دیدگاه اصلی وجود دارد: نظریه نصب الهی که براساس آن، ولایت فقیه از سوی خداوند و شارع مقدس نصب شده است و مقبولیت مردمی، نقشی در اصل مشروعیت وی ندارد، بلکه تنها شرط تحقق خارجی و فعلیت یافتن ولایت اوست (جوادی آملی، ۱۳۶۹، صص ۱۶-۲۰؛ طاهری خرم‌آبادی، بی‌تا، ص ۱۴). نظریه مشروعیت الهی-مردمی که با روح کلی قانون اساسی و سیره عملی امام خمینی﵀ نیز سازگار است، بر این باور است که مشروعیت ولایت فقیه به نصب الهی است، اما تحقق خارجی آن نیازمند مقبولیت مردمی می‌باشد (خامنه‌ای، ۱۳۶۷، صص ۳۲-۳۳؛ صدر، بی‌تا، صص ۴۸-۴۹). بر این اساس، همان‌گونه که در اصل یکصد و هفتم قانون اساسی آمده است، تعیین و انتخاب رهبر بر عهده خبرگان منتخب مردم است و رهبر منتخب خبرگان، ولایت امر و همه مسئولیت‌های ناشی از آن را بر عهده خواهد داشت (قانون اساسی، اصل ۱۰۷)؛ بنابراین، قانون اساسی نه نظریه نصب صرف و نه نظریه انتخاب صرف را به تنهایی نمایندگی نمی‌کند، بلکه روح کلی حاکم بر آن بیانگر دیدگاه مشروعیت دوگانه و یا همان نظریه ولایت الهی-مردمی فقیه است (امیدی شیلوی علیا و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۱۳۲).

۳-۳. ولایت مطلقه فقیه و گستره اختیارات

نظریه ولایت مطلقه فقیه که پس از بازنگری قانون اساسی در سال ۱۳۶۸ تقویت شد، بر وسعت و شمول اختیارات ولی فقیه تأکید دارد. براساس این نظریه، اختیارات ولی فقیه محدود به امور حسبیه یا تنها حوزه افتا و قضا نیست، بلکه تمامی شئون حکومتی و اداره جامعه را در بر می‌گیرد (منصورنژاد، ۱۳۷۸، ص ۱۸۵). امام خمینی﵀ در این باره تأکید می‌نمایند: «فقهای جامع‌الشرایط از طرف معصومین نیابت در تمام امور شرعی و سیاسی و اجتماعی دارند و تولی امور در غیبت کبرا موکول به آنان است» (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۵۲). رهبری در نظام جمهوری اسلامی ایران، به موجب اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی، به‌عنوان ولایت مطلقه امر بر قوای سه‌گانه نظارت داشته و وظایفی از جمله تعیین سیاست‌های کلی نظام، حل اختلاف و تنظیم روابط قوا، نصب و عزل عالی‌ترین مقامات

نظامی و قضایی، و فرماندهی کل قوا را بر عهده دارد (قانون اساسی، اصل ۱۱۰؛ مرندی، ۱۴۰۱، ص ۶۷). شورای بازنگری قانون اساسی در سال ۱۳۶۸، با حذف عنوان «ولایت امر» و اضافه کردن عنوان «ولایت مطلقه امر»، بر وسعت اختیارات رهبری تأکید ورزید و این اختیارات را مطابق با نظریه ولایت مطلقه فقیه توسعه داد (بهنیافر، ۱۳۹۰، صص ۱۲۴-۱۲۶).

۳-۴. نسبت سنجی نظریه ولایت فقیه با تفکیک و استقلال قوا در قانون اساسی

نظام جمهوری اسلامی ایران بر پایه تلفیق دو اصل بنیادین «ولایت فقیه» و «تفکیک قوا» استوار شده است. این تلفیق که در قانون اساسی بویژه در اصل پنجاه و هفتم تجلی یافته، پرسش‌های نظری و عملی متعددی را در مورد نسبت این دو اصل با یکدیگر مطرح ساخته است (قانون اساسی، اصل ۵۷). تفکیک قوا به‌عنوان یک نظریه کلاسیک در فلسفه سیاسی غرب، ریشه در اندیشه‌های ارسطو دارد و توسط جان لاک و منتسکیو بسط یافته است (منصورنژاد، ۱۳۷۸، صص ۱۸۲-۱۸۵). هدف اصلی این نظریه، جلوگیری از تمرکز قدرت و ممانعت از استبداد از طریق توزیع قدرت میان قوای سه‌گانه و ایجاد نظامی از نظارت و تعادل است. براساس این نظریه، هیچ یک از قوا نباید بر دیگری سلطه یابد و هر قوه باید بتواند جلوی تجاوز و سوءاستفاده قوه دیگر را بگیرد (منتسکیو، ۱۳۷۰، ص ۶۷۰). اما آنچه در نظام جمهوری اسلامی ایران تحت عنوان استقلال قوا در اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی مطرح شده است، با برداشت کلاسیک از نظریه تفکیک قوا تفاوت ماهوی دارد (بهادری جهرمی، ۱۳۹۰، صص ۹۰-۹۵). قوا ضمن استقلال و تفکیک در رابطه طولی با ولایت فقیه تعریف می‌شوند؛ به این معنا که ولایت فقیه به‌عنوان مرجع فرادست و ناظر، در رأس هرم قدرت قرار دارد و قوای سه‌گانه در طول آن و تحت نظارت و هدایت آن فعالیت می‌کنند. بر این اساس، تفکیک قوا در جمهوری اسلامی ایران تکنیکی است که برای سازماندهی و تفکیک وظایف قوای سه‌گانه پذیرفته شده است، اما مبنای ولایت فقیه یک تکنیک نیست، بلکه تنها شیوه مشروع حکومت از نظر شیعه در عصر غیبت است؛ پس از نظر شأنی اصل ولایت فقیه بر اصل تفکیک قوا تقدم دارد.

۳-۵. چارچوب تحلیلی پژوهش و رابطه آن با یافته‌ها

با توجه به مبانی نظری و مفهومی مطرح شده، چارچوب تحلیلی این پژوهش براساس سه مؤلفه اصلی تنظیم می‌گردد که در ادامه و در بخش یافته‌های تحقیق، مبنای تحلیل داده‌ها قرار خواهند گرفت:

مؤلفه اول: حوزه استقلال قوا -شامل وظایف اختصاصی هر قوه (تقنین، اجرا و قضا) در چارچوب قوانین مصوب که در شرایط عادی و جنگی، در چارچوب اختیارات قانونی خود باقی می‌مانند.

مؤلفه دوم: حوزه اطاعت از فرماندهی کل قوا -شامل امور کلان دفاعی و امنیتی که فراتر از وظایف عادی هر قوه است و در آن، قوا مکلف به هماهنگی با فرامین فرماندهی کل قوا هستند.

مؤلفه سوم: مکانیسم هماهنگی -نقش شورای عالی امنیت ملی (موضوع اصل ۱۷۶ قانون اساسی) به‌عنوان نهاد هماهنگ‌کننده میان قوا و رهبری در شرایط جنگی.

براساس این چارچوب، یافته‌های تحقیق در بخش بعدی، به‌صورت نظام‌مند و مبتنی بر استنتاج از مباحث پیشین، در سه محور یاد شده دسته‌بندی و تحلیل خواهند شد. این ساختار، ارتباط منطقی میان مبانی نظری، چارچوب تحلیلی و یافته‌های تحقیق را تضمین می‌کند و از طرح ناگهانی مباحث جدید در بخش یافته‌ها جلوگیری می‌نماید.

۴. یافته‌ها

۴-۱. اطاعت از ولی فقیه: الزام شرعی و تکلیف سیاسی

براساس نظریه ولایت فقیه، اطاعت از ولی امر و فرماندهی کل قوا نه یک انتخاب سیاسی، بلکه یک الزام شرعی و تکلیف دینی به شمار می‌رود. در چارچوب نظام جمهوری اسلامی ایران، مشروعیت قوای سه‌گانه و کارگزاران نظام از مجرای تنفیذ ولی فقیه تأمین می‌شود و بدون این تنفیذ، هیچ مقام و نهادی از مشروعیت شرعی و قانونی برخوردار نخواهد بود. چنانچه امام خمینی﵀ با صراحت تأکید می‌فرمایند: «اگر چنانچه فقیه در کار نباشد، ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است. . . اگر با امر خدا نباشد،

رئیس‌جمهور با نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است. وقتی غیر مشروع شد طاغوت است، اطاعت او اطاعت طاغوت است» (خمینی، ۱۳۷۰، ج ۱۰، ص ۲۲۱)؛ بنابراین، اطاعت قوای سه‌گانه از فرماندهی کل قوا، در حقیقت التزام به نظام مشروعیت‌بخشی است که در آن، ولی فقیه به‌عنوان مظهر ولایت شرعی، منشأ اعتبار و مشروعیت کارگزاران نظام به شمار می‌رود.

۴-۱-۱. تحلیل ضرورت اطاعت‌پذیری قوا در شرایط جنگی

در نظام جمهوری اسلامی ایران، ضرورت اطاعت‌پذیری قوای سه‌گانه از فرماندهی کل قوا در شرایط جنگی، ریشه در دو اصل بنیادین دارد: نخست، مبانی فقهی و نظریه ولایت فقیه که اطاعت از ولی امر را یک تکلیف شرعی می‌داند (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۴۵)؛ دوم، ضرورت کارآمدی و انسجام نظام در رویارویی با تهدیدات خارجی که بقای کشور و کیان اسلامی را هدف گرفته است. براساس اصل ۱۱۰ قانون اساسی، فرماندهی کل نیروهای مسلح، اعلان جنگ و صلح و بسیج نیروها از جمله اختیارات رهبری است (قانون اساسی، اصل ۱۱۰، بندهای ۴ و ۵). این اختیارات در شرایط عادی، چارچوب هماهنگی قوا را ترسیم می‌کند، اما در شرایط جنگی، به دلیل ضرورت دفاع از تمامیت ارضی و کیان اسلامی، از اهمیت مضاعف برخوردار می‌شود. براساس نظریه ولایت مطلقه فقیه، حکومت «شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول‌الله است و یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است» (خمینی، ۱۳۸۴، ص ۳۰) و فقیه جامع‌الشرایط «در تمام امور شرعی و سیاسی و اجتماعی» از طرف معصومین نیابت دارد (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۵۲).

۴-۱-۲. تحلیل تطبیقی حوزه استقلال و حوزه اطاعت قوا در جنگ رمضان

۴-۱-۲-۱. حوزه استقلال قوای سه‌گانه در جنگ رمضان

نخستین یافته پژوهش آن است که قوای سه‌گانه در جنگ رمضان، در حوزه وظایف اختصاصی خود، از استقلال نسبی برخوردار بوده‌اند و این استقلال در چارچوب قوانین

مصوب و اختیارات قانونی هر قوه، محفوظ مانده است. قوه مجریه در حوزه تأمین پشتیبانی لجستیکی، بودجه‌ریزی جنگی و مدیریت زیرساخت‌های پشتیبانی، براساس اختیارات مصرح در اصول ۱۳۳ تا ۱۳۸ قانون اساسی، استقلال عمل داشته است. قوه مقننه در حوزه تصویب قوانین پشتیبان دفاع مقدس (از جمله تصویب بودجه‌های جنگی و قوانین مرتبط با جیره‌بندی و مدیریت منابع)، براساس اصل ۷۱ قانون اساسی، به وظایف خود پرداخته است. قوه قضاییه نیز در حوزه رسیدگی به امور محاکم نظامی، جرایم امنیتی و حفظ امنیت داخلی، براساس اصول ۱۵۶ و ۱۵۹ قانون اساسی، استقلال قضایی خود را حفظ کرده است. این استقلال، نه به معنای جدایی کامل از نظام ولایت، بلکه به معنای تفکیک وظایف در چارچوب اصل ۵۷ قانون اساسی (استقلال قوا با نظارت ولایت مطلقه امر) تفسیر می‌شود.

۴-۱-۲-۲. حوزه اطاعت قوای سه‌گانه از فرماندهی کل قوا در جنگ رمضان

دومین یافته پژوهش آن است که در امور کلان دفاعی و امنیتی که فراتر از وظایف عادی هر قوه است، قوای سه‌گانه ملزم به اطاعت از فرامین فرماندهی کل قوا بوده‌اند. در جنگ رمضان، این حوزه شامل سه محور اصلی بوده است: نخست، تعیین راهبرد کلان دفاعی و استراتژی نظامی که براساس بند ۴ و ۵ اصل ۱۱۰ قانون اساسی، در اختیار فرماندهی کل قوا قرار داشته است؛ دوم، هماهنگی میان نیروهای مسلح (ارتش، سپاه و نیروی انتظامی) که در جنگ رمضان، از طریق قرارگاه مرکزی خاتم‌الانبیاء به‌عنوان عالی‌ترین مرکز فرماندهی عملیات، در چارچوب فرامین رهبری انجام می‌گرفته است؛ سوم، بسیج منابع و امکانات کشور در راستای راهبرد دفاعی که قوای مجریه و مقننه را به تأمین منابع مالی، لجستیکی و انسانی در چارچوب اولویت‌های تعیین‌شده توسط فرماندهی کل قوا ملزم می‌ساخته است. تحلیل اسناد موجود نشان می‌دهد که در جنگ رمضان، شورای عالی امنیت ملی به‌عنوان نهاد هماهنگ‌کننده، نقش واسط میان تصمیمات رهبری و قوای سه‌گانه را ایفا کرده و مصوبات این شورا که با تأیید رهبری همراه بوده، برای قوای سه‌گانه الزام‌آور تلقی می‌شده است.

۴-۱-۲-۳. نسبت‌سنجی حوزه استقلال و حوزه اطاعت

سومین یافته پژوهش آن است که نسبت میان حوزه استقلال قوا و حوزه اطاعت از فرماندهی کل قوا در جنگ رمضان، براساس قاعده «تقدم مصلحت نظام بر مصالح جزئی» قابل تبیین است. به این معنا که در شرایط جنگی، حوزه اطاعت از فرماندهی کل قوا گسترش یافته و حوزه استقلال قوا به همان اندازه محدود شده است. این گسترش، نه به معنای نفی کامل استقلال قوا، بلکه به معنای اولویت‌یابی هماهنگی راهبردی بر تفکیک کلاسیک قوا در شرایط بحرانی است. در واقع، در جنگ رمضان، تصمیمات مربوط به اولویت‌بندی منابع، تعیین مناطق عملیاتی، بسیج نیروها و مدیریت بحران، همه در حوزه اطاعت از فرماندهی کل قوا قرار داشته است، در حالی که تصمیمات مربوط به امور جاری، بودجه‌ریزی تفصیلی، قوانین عادی و رسیدگی‌های قضایی روزمره، همچنان در حوزه استقلال قوا باقی مانده است.

۴-۱-۲-۴. تحلیل نقش شورای عالی امنیت ملی در جنگ رمضان

چهارمین یافته پژوهش آن است که شورای عالی امنیت ملی به‌عنوان نهاد هماهنگ‌کننده موضوع اصل ۱۷۶ قانون اساسی، در جنگ رمضان نقش تعیین‌کننده‌ای در تبدیل فرامین کلی رهبری به تصمیمات عملیاتی و قابل اجرا برای قوای سه‌گانه ایفا کرده است. تحلیل تصمیمات اتخاذشده در این شورا در جنگ رمضان نشان می‌دهد که این نهاد با حضور نمایندگان قوای سه‌گانه و فرماندهان نظامی، به‌عنوان مجرای اصلی هماهنگی میان رهبری و قوا عمل می‌کرده و مصوبات آنکه با تأیید نهایی رهبری همراه بوده، به‌عنوان تصمیمات الزام‌آور برای کلیه قوا تلقی می‌شده است. این مکانیسم، ضمن حفظ استقلال نسبی قوا در حوزه وظایف اختصاصی، زمینه‌ساز هماهنگی راهبردی در امور کلان دفاعی و امنیتی بوده است.

۴-۲. چارچوب حقوقی اطاعت قوای سه‌گانه در قانون اساسی

چارچوب حقوقی اطاعت قوای سه‌گانه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران،

مبتنی بر رابطه‌ای دوگانه است: از یک سو، اصل استقلال قوا، و از سوی دیگر، اصل ولایت مطلقه فقیه که به‌عنوان مرجع فرادست و ناظر بر قوا، مشروعیت و انسجام نظام را تضمین می‌کند. نقطه عطف این چارچوب، اصل ۵۷ قانون اساسی است که ضمن تفکیک قوای حاکم به سه قوه مقننه، مجریه و قضاییه و تأکید بر استقلال آنها از یکدیگر، تصریح می‌کند که این قوا «زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت» فعالیت می‌کنند. با این حال، جزئیات و مصادیق این اطاعت و جایگاه فرادست ولی فقیه، در اصل ۱۱۰ قانون اساسی تبیین شده است. این اصل، اختیارات و وظایف رهبر را به‌عنوان ولی فقیه جامع‌الشرایط بر می‌شمارد که نشان می‌دهد چگونه اطاعت قوا از رهبری، در نهادها و رویه‌های مشخص حقوقی تجلی می‌یابد.

۴-۲-۱. تحلیل رابطه استقلال قوا و ولایت فقیه در قانون اساسی

اصل ۵۷ قانون اساسی، مفهوم «استقلال قوا» را نه به معنای تفکیک کلاسیک غربی، بلکه به معنای «تفکیک وظایف در طول ولایت فقیه» به کار برده است. این تفسیر از دو جهت قابل اثبات است: اولاً، عبارت «زیر نظر ولایت مطلقه امر» در همان اصل ۵۷، قید اساسی بر استقلال قوا به شمار می‌رود و نشان می‌دهد که استقلال قوا، استقلالی مشروط و در چارچوب نظارت ولایت فقیه است (کدخدایی و جواهری طهرانی، ۱۳۹۱، ص ۱۱۵). ثانیاً، در اصل ۱۱۰ قانون اساسی، اختیار «حل اختلاف و تنظیم روابط قوای سه‌گانه» (بند ۷) و «نظارت بر حسن اجرای سیاست‌های کلی نظام» (بند ۲) به رهبری واگذار شده است که نشان می‌دهد مرجع حل اختلاف و نظارت نهایی، فراتر از قوا تعریف شده است (سایبانی و حمزه‌ئی ماشاری، ۱۳۹۶، صص ۱-۲۰)؛ بنابراین، آنچه در قانون اساسی ایران «استقلال قوا» نامیده شده، با برداشت کلاسیک از نظریه تفکیک قوا تفاوت ماهوی دارد و بیشتر به «تفکیک وظایف» نزدیک است تا «تفکیک قدرت» به معنای غربی آن (منصورنژاد ۱۳۷۸، ص ۱۸۵). در تبیین این نسبت، بر این باور است که «قوای سه‌گانه ضمن استقلال و تفکیک در رابطه طولی با ولایت فقیه تعریف می‌شوند» (بهادری جهرمی ۱۳۹۰، صص ۹۰-۹۵). نیز با تأکید بر این نکته، تفکیک قوا در جمهوری اسلامی ایران را با برداشت کلاسیک از نظریه تفکیک

قوا متفاوت می‌داند و معتقد است که «ولایت فقیه به‌عنوان مرجع فرادست و ناظر، در رأس هرم قدرت قرار دارد و قوای سه‌گانه در طول آن و تحت نظارت و هدایت آن فعالیت می‌کنند».

۴-۲-۲. تحلیل اختیارات رهبری در قانون اساسی و دلالت‌های آن برای اطاعت قوا

اختیارات رهبری در اصل ۱۱۰ قانون اساسی، از پنج جهت، چارچوب اطاعت قوای سه‌گانه را ترسیم می‌کند:

الف) نظارت راهبردی: رهبر، سیاست‌های کلی نظام را تعیین و بر حسن اجرای آن نظارت می‌کند (بندهای ۱ و ۲ اصل ۱۱۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۴۵) در تبیین این بند، بر این باور است که «نظارت رهبری، نظارتی راهبردی و فراقوه‌ای است که در آن، قوای سه‌گانه موظف به تبعیت از سیاست‌های کلی هستند». تحلیل این بندها نشان می‌دهد که قوای سه‌گانه نه تنها موظف به تبعیت از سیاست‌های کلی هستند، بلکه رهبری می‌تواند در صورت انحراف، از ابزارهای نظارتی برای بازگرداندن قوا به چارچوب مذکور استفاده کند. این نظارت، فراتر از نظارت قضایی یا اداری است و جنبه راهبردی و فراقوه‌ای دارد.

ب) نظارت بر مشروعیت قوا: رهبر، حکم ریاست‌جمهوری را پس از انتخاب مردم، تنفیذ می‌کند (بند ۹ اصل ۱۱۰؛ بهروز لک و سلیمانی، ۱۳۹۴، ص ۴۵). در تحلیل این بند، تنفیذ را «گامی اساسی برای اعتبار و مشروعیت بخشیدن به قوه مجریه» می‌دانند و معتقدند که «بدون آن، رئیس‌جمهور منتخب فاقد وجاهت قانونی خواهد بود» (غمامی و خدامرادی، ۱۳۹۶، صص ۴۱-۶۰). نیز با تأکید بر این نکته، تنفیذ را «نقطه تلاقی مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی» توصیف می‌کنند. تحلیل این بند نشان می‌دهد که تنفیذ رهبری، شرط بقای مشروعیت قوه مجریه به شمار می‌رود و این امر، نشان‌دهنده آن است که اطاعت قوا از رهبری، نه یک امر تشریفاتی، بلکه شرط بقای مشروعیت آنان است.

ج) نقش هماهنگ‌کننده: رهبر، متولی «حل اختلاف و تنظیم روابط قوای سه‌گانه» است (بند ۷ اصل ۱۱۰؛ خسروی، وهمکاران، ۱۴۰۰، صص ۱۲۰-۱۲۵). تحلیل این بند نشان می‌دهد که

در صورت بروز اختلاف میان قوا که از طریق سازوکارهای عادی قابل حل نباشد، رهبری به‌عنوان مرجع نهایی، نقش حل‌وفصل را بر عهده دارد. این کارکرد، جایگاه رهبری را به‌عنوان هماهنگ‌کننده نهایی و حل‌کننده بن‌بست‌های ممکن میان قوا تثبیت می‌کند.

د) کنترل بر نهادهای کلیدی: رهبر، عالی‌ترین مقام قوه قضاییه و فرماندهان عالی نیروهای نظامی و انتظامی را نصب و عزل می‌کند (بند ۶ اصل ۱۱۰؛ جوادی آملی، ۱۳۶۹، صص ۱۶-۲۰). در تبیین این بند، نصب رئیس قوه قضاییه را «از شئون ذاتی ولی فقیه» می‌داند و معتقد است که «این اختیار، نه تشریفاتی، بلکه اصیل و مستمر است». تحلیل این بند نشان می‌دهد که رهبری به‌طور مستقیم بر رأس دو قوه مجریه (از طریق فرماندهی کل قوا) و قضاییه (از طریق نصب رئیس قوه قضاییه) نفوذ دارد و این نفوذ، زمینه‌ساز اطاعت‌پذیری ساختاری این قوا از فرامین رهبری است.

ه) اختیارات استثنایی در شرایط خاص: براساس بند ۸ اصل ۱۱۰، رهبر از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام، می‌تواند معضلات نظام را که از طرق عادی قابل حل نیست، حل و فصل کند (بهنیافر، ۱۳۹۰، ص ۱۲۴-۱۲۶). در تحلیل این بند، بر این باور است که «شورای بازنگری قانون اساسی در سال ۱۳۶۸، با حذف عنوان ولایت امر و اضافه کردن عنوان ولایت مطلقه امر، بر وسعت اختیارات رهبری تأکید ورزید و این اختیارات را مطابق با نظریه ولایت مطلقه فقیه توسعه داد» (موسوی خلخالی، ۱۳۸۰، ص ۴۸۰). نیز با تأکید بر این نکته، معتقد است که «اختیارات ولی فقیه به اینجا محدود نمی‌شود و مؤلفه مصلحت مولی‌علیهم به موجب صدور حکم حکومتی در نظر گرفته شده است». تحلیل این بند نشان می‌دهد که در شرایط بحرانی (مانند جنگ)، حوزه اختیارات رهبری گسترش یافته و امکان تصمیم‌گیری فراتر از چهارچوب‌های معمول برای رهبر فراهم می‌شود که این خود، بر ضرورت اطاعت‌پذیری مضاعف قوا در چنین شرایطی دلالت دارد.

۴-۲-۳. نسبت‌سنجی حوزه استقلال و حوزه اطاعت در چارچوب حقوقی

نسبت میان استقلال قوا و اطاعت از رهبری، براساس قاعده «تقدم ولایت مطلقه بر

تفکیک کلاسیک قوا» قابل تبیین است. به این معنا که در شرایط عادی، قوا در حدود اختیارات خود از استقلال برخوردارند، اما در شرایط بحرانی (مانند جنگ)، حوزه اطاعت از رهبری گسترش یافته و حوزه استقلال قوا به همان اندازه محدود می‌شود. (باقری‌مطلق، ۱۳۹۴، ص ۱۲۵) در تأیید این مطلب، بر این باور است که «قرار گرفتن رهبر و ولی فقیه جامع‌الشرایط در رأس قوای سه‌گانه نه تنها باعث اختلال در استقلال قوا نمی‌شود، بلکه هدایت، هماهنگی و حل‌وفصل اختلافات میان قوا توسط رهبر، کارایی نظام را افزایش داده و معضلات احتمالی ناشی از تفکیک قوا را برطرف می‌سازد». این قاعده، از تحلیل ترکیبی اصول ۵۷ و ۱۱۰ قانون اساسی و با تأکید بر نظریه ولایت مطلقه فقیه استنتاج می‌شود و نشان می‌دهد که اطاعت قوا در این چارچوب، نه یک الزام تنها تشریفاتی، بلکه یک اصل حقوقی و ساختاری بنیادین است که ضامن حفظ وحدت، مشروعیت و کارآمدی نظام در چارچوب نظریه ولایت فقیه محسوب می‌شود (امامی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۴۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۸۷).

۴-۳. دلایل سیاسی اطاعت قوا در برابر ولی فقیه

اطاعت قوای سه‌گانه از ولی فقیه در جمهوری اسلامی، افزون بر مبانی حقوقی و شرعی، ریشه در دلایل سیاسی عمیقی دارد که در سایه نظریه ولایت فقیه، مشروعیت سیاسی و کارآمدی نظام را تضمین می‌کند. این دلایل، اطاعت از رهبری را به یک ضرورت انکارناپذیر برای بقا و انسجام نظام سیاسی تبدیل کرده است. در این بخش، با تکیه بر تحلیل اصول قانون اساسی و استنتاج از نسبت‌های ساختاری میان قوا و رهبری، به تبیین این دلایل می‌پردازیم.

۴-۳-۱. تحلیل رابطه مشروعیت سیاسی و اطاعت از ولی فقیه

در نظام جمهوری اسلامی، مشروعیت سیاسی بر دو رکن استوار است: مشروعیت الهی (اسلامیت) و مقبولیت مردمی (جمهوریت). با این حال، رکن اول یعنی اسلامیت، جایگاهی بنیادین دارد و قانون اساسی به صراحت حاکمیت مطلق را از آن خدا دانسته و

ولایت فقیه را به‌عنوان حلقه وصل نظام به خداوند و مالک مشروعیت نظام معرفی کرده است (قانون اساسی، اصول ۲ و ۵۶). امام خمینی‌ﷺ در تبیین این نسبت، با صراحت تأکید می‌فرمایند: «اگر چنانچه فقیه در کار نباشد، ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است. . . اگر با امر خدا نباشد، رئیس‌جمهور با نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است. وقتی غیر مشروع شد طاغوت است، اطاعت او اطاعت طاغوت است» (خمینی، ۱۳۷۰، ج۱۰، ص ۲۲۱). تحلیل این اصول و بیانات نشان می‌دهد که قوای سه‌گانه برای کسب مشروعیت سیاسی ناگزیر از اطاعت از ولی فقیه هستند؛ چراکه مشروعیت آنها از مجرای تنفیذ و تأیید رهبری تأمین می‌شود. اصل ۱۱۰ قانون اساسی، امضای حکم ریاست‌جمهوری را از وظایف رهبری برشمرده و بدون این تنفیذ، رئیس‌جمهور منتخب فاقد وجاهت قانونی برای تصدی قوه مجریه خواهد بود (قانون اساسی، اصل ۱۱۰، بند ۹؛ غمامی و خدامرادی، ۱۳۹۶، ص ۴۵). در تحلیل این بند، تنفیذ را «نقطه تلاقی مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی» توصیف می‌کنند و معتقدند که «بدون تنفیذ رهبری، رئیس‌جمهور منتخب فاقد وجاهت قانونی خواهد بود»؛ بنابراین، اطاعت از رهبری، شرط تحقق مشروعیت سیاسی قواست و بدون آن، مقبولیت مردمی فاقد وجاهت قانونی خواهد بود.

۴-۳-۲. حلیل نقش رهبری در حفظ انسجام و وحدت ملی

نظام سیاسی ایران دارای نهادها و نیروهای متعدد و گاه رقیب است که هر یک در پی اعمال نفوذ و قدرت هستند. در این شرایط، ولی فقیه به‌عنوان هماهنگ‌کننده نهایی عمل می‌کند. تحلیل اصل ۱۱۰ قانون اساسی نشان می‌دهد که «حل اختلاف و تنظیم روابط قوای سه‌گانه» (بند ۷) به‌عنوان یکی از وظایف رهبری تعریف شده است (قانون اساسی، اصل ۱۱۰، بند ۷؛ کدخدایی و جواهری طهرانی ۱۳۹۱، ص ۱۱۵). در تبیین این کارکرد، بر این باورند که «قانون اساسی، ترجمان حقوقی و ساختاری نظریه ولایت فقیه است که براساس ولایت امر و امامت مستمر، زمینه تحقق رهبری فقیه جامع‌الشرایط را آماده می‌کند تا ضامن عدم انحراف سازمان‌های مختلف از وظایف اصیل اسلامی خود باشد». در شرایط جنگی، این نقش تعدیل‌گری و هماهنگ‌کنندگی به مراتب حیاتی‌تر می‌شود

(باقری‌مطلق ۱۳۹۴، ص ۱۲۵). در تأیید این مطلب، بر این باور است که «قرار گرفتن رهبر و ولی فقیه جامع‌الشرایط در رأس قوای سه‌گانه نه تنها باعث اختلال در استقلال قوا نمی‌شود، بلکه هدایت، هماهنگی و حل‌وفصل اختلافات میان قوا توسط رهبر، کارایی نظام را افزایش داده و معضلات احتمالی ناشی از تفکیک قوا را برطرف می‌سازد». تحلیل اسناد جنگ رمضان نشان می‌دهد که در این مقطع حساس، اطاعت قوای سه‌گانه از فرماندهی کل قوا، به انسجام و هماهنگی همه‌جانبه انجامید و توانست نظام را در برابر تهدیدات خارجی حفظ کند. در این شرایط، هرگونه اختلاف یا تفرقه میان قوا، می‌توانست به تضعیف جبهه داخلی و بهره‌برداری دشمن منجر شود؛ بنابراین، اطاعت از ولی فقیه به‌عنوان یک ضرورت سیاسی برای حفظ وحدت ملی و انسجام اسلامی تلقی می‌شود. این ضرورت، از تحلیل نسبت میان بند ۷ اصل ۱۱۰ (حل اختلاف قوا) و بندهای ۴ و ۵ (فرماندهی کل قوا و اعلان جنگ) استنتاج می‌شود که نشان می‌دهد در شرایط جنگی، هماهنگی قوا در چارچوب فرامین رهبری، شرط اساسی بقای نظام است.

۴-۳-۳. تحلیل کارآمدی نظام در شرایط بحران و نقش اطاعت‌پذیری قوا

در شرایط جنگی، انسجام و سرعت تصمیم‌گیری از عوامل حیاتی برای بقای نظام است. تحلیل اختیارات رهبری در اصل ۱۱۰ قانون اساسی نشان می‌دهد که تمرکز قدرت در رهبری و اطاعت قوا از ایشان، امکان تصمیم‌گیری سریع و هماهنگ را فراهم می‌آورد. بند ۸ اصل ۱۱۰ با اعطای اختیار «حل معضلات نظام از طریق مجمع تشخیص مصلحت» به رهبری، امکان تصمیم‌گیری فراتر از چارچوب‌های معمول را در شرایط بحران فراهم می‌سازد (قانون اساسی، اصل ۱۱۰، بند ۸؛ اصل ۱۱۲؛ بهنیافر، ۱۳۹۰، صص ۱۲۴-۱۲۶) در تحلیل این بند، بر این باور است که «شورای بازنگری قانون اساسی در سال ۱۳۶۸، با حذف عنوان ولایت امر و اضافه کردن عنوان ولایت مطلقه امر، بر وسعت اختیارات رهبری تأکید ورزید و این اختیارات را مطابق با نظریه ولایت مطلقه فقیه توسعه داد» (موسوی خلخالی، ۱۳۸۰، ص ۴۸۰) نیز با تأکید بر این نکته، معتقد است که «اختیارات ولی فقیه به اینجا محدود نمی‌شود و مؤلفه مصلحت مولی‌علیهم به موجب صدور حکم حکومتی

در نظر گرفته شده است». در جنگ رمضان، این ضرورت به وضوح تجلی یافت؛ قوای مجریه، مقننه و قضاییه هر یک در حوزه وظایف خود، در چارچوب فرامین فرماندهی کل قوا عمل کردند و این هماهنگی، محصول درک این ضرورت سیاسی بود که در شرایط تهدید خارجی، هرگونه تفرقه و اختلاف، نظام را در معرض آسیب‌پذیری جدی قرار می‌دهد. از این منظر، اطاعت قوا از ولی فقیه، نه یک محدودیت، بلکه یک ظرفیت راهبردی برای افزایش کارآمدی نظام در شرایط بحرانی به شمار می‌رود.

۴-۳-۴. تحلیل امنیت و بقای نظام در پرتو اطاعت از ولی فقیه

نظام جمهوری اسلامی همواره با تهدیدات داخلی و خارجی مواجه بوده است. در این میان، اطاعت قوا از ولی فقیه، به‌عنوان یک راهبرد سیاسی برای بقای نظام تلقی می‌شود. تحلیل بندهای ۴ و ۵ اصل ۱۱۰ قانون اساسی (فرماندهی کل نیروهای مسلح، اعلام جنگ و صلح و بسیج نیروها) نشان می‌دهد که در شرایط تهدیدات خارجی که بقای کشور و کیان اسلامی را هدف گرفته است، قوای سه‌گانه به انقیاد کامل در راستای تحقق اهداف راهبردی دفاعی فراخوانده می‌شوند (قانون اساسی، اصل ۱۱۰، بندهای ۴ و ۵). امام خمینی‌ﷺ در دوران دفاع مقدس، دفاع از کیان اسلامی را نه یک امر عرفی، بلکه یک فعل عبادی تلقی می‌کردند و تأکید می‌فرمودند که «امروز شما در عبادت هستید، مراکز شما مراکز عبادت است» و «هر تیری که رها می‌کنید، با دست شما خدای تبارک و تعالی کار را انجام می‌دهد» (خمینی، ۱۳۶۸، ج۲، ص ۱۰۵؛ منصورنژاد، ۱۳۷۸، ص ۱۸۵). در تبیین این نسبت، بر این باور است که در شرایط جنگی، «اختیارات ولی فقیه به اوج خود می‌رسد و قوای سه‌گانه را به انقیاد کامل در راستای تحقق اهداف راهبردی دفاعی فرامی‌خواند». تحلیل اسناد جنگ رمضان نشان می‌دهد که در این مقطع، هرگونه تخطی از اطاعت از فرماندهی کل قوا، نه تنها امنیت نظام را به مخاطره می‌انداخت، بلکه می‌توانست زمینه‌ساز نفوذ و سوءاستفاده دشمنان خارجی گردد؛ بنابراین، اطاعت‌پذیری قوا در شرایط جنگی، نه یک انتخاب، بلکه یک تکلیف سیاسی است که بقای نظام را تضمین می‌کند و این هماهنگی، در سایه اطاعت از ولی فقیه به‌عنوان مرجع نهایی نظام، محقق

می‌شود.

۴-۳-۵. تحلیل نسبت حوزه استقلال و حوزه اطاعت قوا در شرایط جنگی

نکته اساسی که در تحلیل سیاسی اطاعت قوا باید مورد توجه قرار گیرد، نسبت میان حوزه استقلال تصمیم‌گیری قوا و حوزه اطاعت از رهبری در شرایط جنگی است. تحلیل اصول ۵۷ و ۱۱۰ قانون اساسی نشان می‌دهد که این نسبت، مبتنی بر قاعده «تقدم مصلحت نظام بر مصالح جزئی» قابل تبیین است. در شرایط عادی، قوای سه‌گانه در حوزه وظایف اختصاصی خود (تقنین، اجرا و قضا) از استقلال نسبی برخوردارند و تصمیمات خود را در چارچوب قوانین مصوب اتخاذ می‌کنند. با این حال، در شرایط جنگی، به دلیل ضرورت دفاع از تمامیت ارضی و کیان اسلامی، حوزه اطاعت از رهبری گسترش یافته و حوزه استقلال قوا به همان اندازه محدود می‌شود. (باقری‌مطلق، ۱۳۹۴، ص ۱۲۵) در تأیید این مطلب، بر این باور است که «ولایت فقیه و تفکیک قوا نه تنها ناسازگار نیستند، بلکه در چارچوب قانون اساسی، مکمل یکدیگر محسوب می‌شوند» و این مکمل‌بودن، در شرایط جنگی به معنای اولویت‌یابی هماهنگی راهبردی بر تفکیک کلاسیک قواست. در جنگ رمضان، این قاعده به وضوح قابل مشاهده است. تحلیل اسناد این جنگ نشان می‌دهد که تصمیمات مربوط به اولویت‌بندی منابع، تعیین مناطق عملیاتی، بسیج نیروها و مدیریت بحران، همه در حوزه اطاعت از فرماندهی کل قوا قرار داشته است، در حالی که تصمیمات مربوط به امور جاری، بودجه‌ریزی تفصیلی، قوانین عادی و رسیدگی‌های قضایی روزمره، همچنان در حوزه استقلال قوا باقی مانده است. به عبارت دیگر، در شرایط جنگی، قوای سه‌گانه در امور کلان راهبردی و دفاعی، مکلف به اطاعت از فرامین رهبری هستند، اما در امور تخصصی و جاری خود، از استقلال نسبی برخوردارند. این نسبت، از تحلیل ترکیبی این اصول و با تأکید بر نظریه ولایت مطلقه فقیه استنتاج می‌شود و نشان می‌دهد که اطاعت قوا در این چارچوب، نه یک الزام مطلق و بی‌چون‌وچرا، بلکه یک الزام مشروط و مبتنی بر قاعده تقدم مصلحت نظام بر مصالح جزئی است (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص ۴۵؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۸۷).

۴-۳-۶. تحلیل نسبت تصمیمات جمعی و فردی در شرایط جنگی

در شرایط جنگی، تصمیمات مربوط به راهبردهای دفاعی، ماهیتاً تصمیماتی جمعی و مبتنی بر هماهنگی میان نهادهای مختلف هستند. تحلیل نقش شورای عالی امنیت ملی (موضوع اصل ۱۷۶ قانون اساسی) به‌عنوان نهاد هماهنگ‌کننده، نشان می‌دهد که در جنگ رمضان، تصمیمات راهبردی در این شورا با حضور نمایندگان قوای سه‌گانه و فرماندهان نظامی اتخاذ می‌شده است (قانون اساسی، اصل ۱۷۶). با این حال، این تصمیمات جمعی، در نهایت با تأیید و تنفیذ رهبری، جنبه الزام‌آور پیدا می‌کردند. به عبارت دیگر، در شرایط جنگی، قوای سه‌گانه از یک سو در فرآیند تصمیم‌گیری جمعی (از طریق شورای عالی امنیت ملی) مشارکت دارند و از سوی دیگر، موظف به اطاعت از تأیید نهایی رهبری هستند. این نسبت، نشان‌دهنده آن است که در شرایط جنگی، استقلال قوا در فرآیند تصمیم‌گیری جمعی حفظ می‌شود، اما در مرحله تنفیذ و اجرا، اطاعت از رهبری الزام‌آور است (شیعه‌علی و زارع، ۱۳۹۶، ص ۸۰) در تحلیل این مکانیسم، بر این باورند که «شورای نگهبان به‌عنوان نهاد تفسیرکننده قانون اساسی، در موارد تداخل ظاهری اختیارات قوای سه‌گانه، نقش رفع اختلاف و مشخص‌کردن حدود اختیارات هر قوه را ایفا می‌کند» و این نقش در شرایط جنگی، با حضور رهبری به‌عنوان فرماندهی کل قوا، تکمیل می‌شود. تحلیل اسناد جنگ رمضان نشان می‌دهد که در این مقطع، شورای عالی امنیت ملی به‌عنوان مجرای اصلی هماهنگی میان قوا و رهبری عمل می‌کرده و مصوبات آنکه با تأیید نهایی رهبری همراه بوده، برای کلیه قوا الزام‌آور تلقی می‌شده است؛ بنابراین، در شرایط جنگی، قوای سه‌گانه در عین مشارکت در تصمیم‌گیری‌های جمعی، در مرحله اجرا و تنفیذ، مکلف به اطاعت از فرامین رهبری هستند و این نسبت، نشان‌دهنده تلفیق «تصمیم‌گیری جمعی» و «اطاعت فردی» در چارچوب نظام ولایت فقیه است (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۵۲؛ خامنه‌ای، ۱۳۶۷، صص ۳۲-۳۳).

نتیجه‌گیری

بررسی جایگاه حقوقی و سیاسی اطاعت قوای سه‌گانه از فرماندهی کل قوا در جنگ

رمضان نشان داد که این اطاعت، ریشه در دو ساحت «تکلیف شرعی» و «الزام قانونی» دارد. در ساحت شرعی، نظریه ولایت مطلقه فقیه، اطاعت از ولی فقیه را استمرار اطاعت از معصومان علیهم‌السلام و تکلیفی الهی می‌داند. در ساحت قانونی، اصول ۵۷ و ۱۱۰ قانون اساسی، با تعیین اختیاراتی چون فرماندهی کل قوا، حل اختلاف قوا و تنفیذ ریاست‌جمهوری، چارچوب حقوقی این اطاعت را ترسیم کرده‌اند.

نخستین یافته آن است که نسبت «اطاعت» و «استقلال قوا» در نظام حقوقی ایران، نه تعارض، بلکه مکمل یکدیگر است. استقلال قوا در قانون اساسی به معنای «استقلال تخصصی» و «عدم دخالت در وظایف یکدیگر» است، نه استقلال از ولایت فقیه. در شرایط عادی، قوا در چارچوب وظایف خود مستقل‌اند، اما در شرایط جنگی، این استقلال تخصصی به «هماهنگی همه‌جانبه» در چارچوب فرامین فرماندهی کل قوا تبدیل می‌شود.

دومین یافته آن است که در جنگ رمضان، قوای سه‌گانه در امور کلان راهبردی و دفاعی (اولویت‌بندی منابع، تعیین مناطق عملیاتی، بسیج نیروها) مکلف به اطاعت از فرامین رهبری بودند، اما در امور تخصصی و جاری خود (بودجه‌ریزی تفصیلی، قوانین عادی، رسیدگی‌های قضایی روزمره) از استقلال نسبی برخوردار بودند. این نسبت، مبتنی بر قاعده «تقدم مصلحت نظام بر مصالح جزئی» قابل تبیین است.

سومین یافته آن است که شورای عالی امنیت ملی در جنگ رمضان، نقش واسط میان تصمیمات رهبری و قوای سه‌گانه را ایفا نمود و تلفیق «تصمیم‌گیری جمعی» و «اطاعت فردی» را در چارچوب نظام ولایت فقیه به اثبات رساند؛ بنابراین، پژوهش حاضر با مطالعه‌ای موردی مبتنی بر جنگ رمضان، قاعده «تقدم مصلحت نظام بر مصالح جزئی» را به‌عنوان مبنای تعیین حدود اطاعت قوا در شرایط بحرانی ارائه می‌دهد که می‌تواند دلالت‌های نظری و کاربردی برای تحلیل نظام حقوقی–سیاسی ایران داشته باشد.

منابع

* قرآن کریم

** نهج‌البلاغه، ترجمه محمد دشتی.

*** قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.

ابن‌ادریس حلی، محمدبن احمد. (۱۴۱۷ق). السرائر الحاوی لتحریرالفتاوی (ج۱، ۲). تهران: نشر الاسلامی.

ابن‌منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). لسان العرب (ج۱۵). بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.

امام خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۷۰). صحیفه نور (ج۱۰). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

امام خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۸۱). ولایت فقیه (حکومت اسلامی) (چاپ یازدهم). تهران: مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

امام خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۸۴). کتاب البیع (چاپ سوم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

امیدی شبیلوی علیا، امیر؛ عیوضی، حمید؛ حسن‌زاده دلگشا، سعید. (۱۴۰۰). ولایت مطلقه فقیه و مردم‌سالاری از منظر فقه امامیه با تأکید بر محوریت مردم‌سالاری دینی امام خمینی﵀. فقه و مبانی حقوق اسلامی، ۲(۱۴)، صص ۱۲۰-۱۴۵.

اشرفی، اکبر. (۱۳۹۸). از «ولی منتخب مردم» تا «مردم‌سالاری دینی» بررسی جایگاه مردم در «نظام ولایت» از منظر امام خمینی و آیت‌الله خامنه‌ای. انقلاب اسلامی، شماره ۳۳، صص ۱۱۳-۱۳۰.

باقری مطلق، هادی. (۱۳۹۴). بررسی نسبت تفکیک قوا و نظریه ولایت فقیه در چارچوب قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران [پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه سمنان]. استاد راهنما: علی اردستانی.

بهادری جهرمی، علی. (۱۳۹۰). مفهوم و جایگاه استقلال قوا در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران. حقوق اسلامی، شماره ۳۳، صص ۸۷-۱۲۰.

بهبهانی، محمدباقر. (۱۴۱۷ق). حاشیه مجمع الفائده و البرهان. قم: نشر علامه وحید بهبهانی.

بهروز لک، غلامرضا؛ سلیمانی، عباس. (۱۳۹۴). بررسی فقهی-حقوقی تنفیذ حکم ریاست‌جمهوری در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران. علوم سیاسی،۱۷(۶۵)، صص ۴۵-۶۱.

بهنیافر، احمدرضا. (۱۳۹۰). ولایت فقیه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران قبل و بعد از بازنگری. مطالعات انقلاب اسلامی، ۸(۲۴)، صص ۱۰۹-۱۳۴.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۹). پیرامون وحی و رهبری. تهران: انتشارات الزهرا.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). ولایت فقیه: ولایت فقاهت و عدالت. قم: مرکز نشر اسراء.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۱۰ق). الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة (ج۶). بیروت: دارالعلم للملایین.

حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر (علامه حلّی). (۱۴۱۰ق). قواعد الأحکام فی معرفة الحلال و الحرام. قم: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام.

خامنه‌ای شهید، سیدعلی. (۱۳۶۷). حکومت در اسلام (مقالات سومین کنفرانس اندیشه اسلامی). تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

خسروی، حسن؛ رحیمی، فتح‌الله؛ حسینی، محمدجواد. (۱۴۰۰). مقایسه نظریه تفکیک قوا در اندیشه بنژامن کنستان و ولایت فقیه از منظر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. پژوهش تطبیقی حقوق اسلام و غرب، ۸(۳)، صص ۱۱۷-۱۲۸.

سایبانی، علیرضا؛ حمزه‌ئی ماشاری، صالح. (۱۳۹۶). نقش و جایگاه ولایت فقیه و ارتباط آن با تفکیک قوا در قانون اساسی ج. ا. ا. پژوهش ملل، شماره ۱۶، صص ۱-۲۰.

شیعه‌علی، علی؛ زارع، وحید. (۱۳۹۶). بررسی نظریه تفکیک قوا در جمهوری اسلامی ایران با نگاهی به رابطه ولایت فقیه با تفکیک قوا. دانش حقوق عمومی، ۶(۱۸)، صص ۷۱-۹۴.

صدر، محمدباقر. (بی‌تا). خلافت انسان و گواهی پیامبران. بنیاد اسلامی.

طاهری خرم‌آبادی، سیدحسن. (بی‌تا). ولایت فقیه و حاکمیت ملت. تهران: انتشارات ۲۲ بهمن.
طریحی، فخرالدین. (۱۴۱۶ق). مجمع البحرین (ج۱). تهران: کتابفروشی مرتضوی.
طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن. (۱۳۶۰). النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی (به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه). تهران: بنیاد هزاره شیخ طوسی و دانشگاه تهران.
غمامی، سیدمحمدمهدی؛ خدامرادی، یاسر. (۱۳۹۶). تحلیل فقهی و حقوقی مبانی، ماهیت و اعتبار تنفیذ حکم رئیس جمهور با تأکید بر رویکرد قانون‌گذار اساسی. مجله حقوقی دادگستری، شماره ۱۰۰، صص ۴۱-۶۰.
قیصری، عبدالله؛ خانی ارانی، امیر. (۱۴۰۱). ایده ولایت فقیه در عصر غیبت در اندیشه سیاسی امام خمینی﵀. علوم سیاسی، شماره ۷۰، صص ۴۳-۶۲.
کدخدایی، عباسعلی؛ جواهری طهرانی، محمد. (۱۳۹۱). تفکیک قوا؛ رویای تقدیس شده. حکومت اسلامی، شماره ۶۳، صص ۹۹-۱۲۲.
لک‌زایی، شریف. (۱۳۸۳). تأملی گونه‌شناختی تفکیک قوای سه‌گانه در نظریه‌های ولایت فقیه. راهبرد، شماره ۳۴، صص ۳۳۴-۳۴۸.
منتظری، حسینعلی. (۱۳۶۷). دراسات فی ولایة الفقیه (ج۸). قم: دارالفکر.
منصورنژاد، محمود. (۱۳۷۸). تفکیک قوا، ولایت مطلقه فقیه و استقلال قوا. حکومت اسلامی، شماره ۱۱، صص ۱۶۰-۱۹۰.
موسوی خلخالی، سیدمحمدمهدی. (۱۳۸۰). فقه الشیعه - الاجتهاد و التقلید. قم: نوظهور.
مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۸). نظریه سیاسی اسلام: قانونگذاری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
نجفی، زین‌العابدین؛ نجفی کرسامی، مهدیه. (۱۳۹۷). تفکیک قوا در مذهب امامیه با عنایت به نظریه ولایت فقیه. پژوهشنامه امامیه، شماره ۸، صص ۵-۲۵.
نراقی، احمد. (۱۴۰۸ق). عوائدالایام. قم: مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین.

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

A Qur'anic Model of National Security Based on the Principle of Nafy al-Sabil: An Explanation of Its Components and Functions*

Mahdi Gordi Takhti
Professor, Qom Seminary, Qom, Iran.
takhti313m@gmail.com

Abstract

The principle of Nafy al-Sabil ("denial of domination") is regarded as one of the fundamental jurisprudential and Qur'anic principles and constitutes an important theoretical foundation for explaining relations between Muslims and other communities and for safeguarding the independence and authority of Islamic society. The primary textual basis for this principle is the Qur'anic verse: "And never will Allah grant the disbelievers a way over the believers" (Qur'an 4:141), which indicates the rejection of any form of domination, influence, or superiority of outsiders over the community of believers. Given the expanding dimensions of security in contemporary studies and the need to reconsider the Qur'anic foundations of national security, the central problem of this study is to examine the potential of the principle of Nafy al-Sabil for developing a Qur'anic model of national security and for identifying its components and functions. The study aims to extract and explain the components of national security from the perspective of the Holy Qur'an on the basis of Nafy al-Sabil and

* **Cite this Article**: Gordi Takhti, Mahdi. (2026). A Qur'anic Model of National Security Based on the Principle of Nafy al-Sabil: An Explanation of Its Components and Functions. *Jurisprudence and Politics*, *7*(1), pp. 375-407.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75251.1134

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

▣ **Received:** 2025/09/25 ● **Revised:** 2025/12/08 ● **Accepted:** 2026/02/08 ● **Published online:** 2026/03/29

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

to analyze its role in ensuring the security of Islamic society. This study employs a descriptive-analytical methodology and draws upon library-based data, including Qur'anic, exegetical, and jurisprudential sources. In this regard, verses concerning the rejection of domination, preservation of independence, prevention of foreign influence, and strengthening of authority are examined and analyzed. The findings demonstrate that the Holy Qur'an does not define security merely as the absence of military and political threats. Rather, it presents security as a multidimensional and civilizational concept encompassing ideological, cultural, political, economic, and social dimensions. Accordingly, Qur'anic national security consists of five principal components: ideological security, cultural security, political security, economic security, and social security. As the governing principle underlying these dimensions, Nafy al-Sabil contributes to the realization of sustainable security by safeguarding religious identity, preserving political independence, reducing economic dependence, countering foreign influence, strengthening defensive capabilities, and consolidating social cohesion. The findings indicate that Nafy al-Sabil, beyond being a jurisprudential ruling, has the capacity to provide a comprehensive model of national security—one grounded in monotheism, dignity, independence, justice, and the rejection of domination. Such a model can provide a theoretical framework for rethinking Islamic security studies and conceptualizing sustainable security in Islamic society.

Keywords
Nafy al-Sabil; National Security; Ideological Security; Cultural Security; Political Security; Economic Security; Social Security.

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

النموذج القرآنيّ للأمن القوميّ القائم على قاعدة نفي السبيل: تبيين المكوّنات والوظائف*

مهدي كردي تختي
أستاذ في الحوزة العلميّة في قم، قم، إيران.
takhti313m@gmail.com

الملخص

تُعدّ قاعدة «نفي السبيل» إحدى القواعد الفقهيّة والقرآنيّة الأساسيّة، ومن أهمّ الأسس النظريّة في تبيين علاقات المسلمين بالمجتمعات الأخرى وصون استقلال المجتمع الإسلاميّ واقتداره. ومستند هذه القاعدة بصورة رئيسة هو الآية الكريمة: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (النساء، ١٤١)، التي تدلّ على نفي أيّ شكل من أشكال الهيمنة والنفوذ والتفوّق للأجانب على مجتمع المؤمنين.

نظرًا إلى اتّساع أبعاد الأمن في الدراسات المعاصرة، وضرورة إعادة قراءة الأسس القرآنيّة للأمن القوميّ، تتمثّل المسألة الرئيسة للبحث الحاليّ في دراسة إمكانات قاعدة نفي السبيل في تبيين النموذج القرآنيّ للأمن القوميّ، وتحديد مكوّناته ووظائفه. ويهدف البحث إلى استخراج مكوّنات الأمن القوميّ وتبيينها من منظور القرآن الكريم، استنادًا إلى قاعدة نفي السبيل، وتحليل دورها في توفير أمن المجتمع الإسلاميّ.

أُجرِي هذا البحث بالمنهج الوصفيّ ـ التحليليّ، وبالاستفادة من البيانات المكتبيّة والمصادر

* **الاستناد إلى هذه المقالة:** كردي تختي، مهدي. (٢٠٢٦). النموذج القرآنيّ للأمن القوميّ القائم على قاعدة نفي السبيل: تبيين المكوّنات والوظائف. الفقه والسياسة، ٧(١)، صص٣٧٥-٤٠٧.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75251.1134

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

▣ **تاريخ الإستلام:** ٢٠٢٥/٠٩/٠١ ● **تاريخ التعديل:** ٢٠٢٥/١٢/٠٨ ● **تاريخ القبول:** ٢٠٢٦/٠٢/٠٨ ● **تاريخ الإصدار:** ٢٠٢٦/٠٣/٢٩

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

القرآنيّة والتفسيريّة والفقهيّة. وفي هذا السياق، تمّ تحليل ودراسة الآيات ذات الصلة بنفي الهيمنة، والحفاظ على الاستقلال، والوقاية من النفوذ، وتعزيز الاقتدار. وتُظهر نتائج البحث أنّ القرآن الكريم لا ينظر إلى الأمن بمجرّد أنّه غياب التهديدات العسكريّة والسياسيّة، بل يقدّمه مفهومًا متعدّد الأبعاد وحضاريًّا يشمل الأبعاد الاعتقاديّة والثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة. وبناءً على ذلك، يتكوّن الأمن القوميّ في القرآن من خمسة مكوّنات رئيسة، هي: الأمن الاعتقاديّ، والأمن الثقافيّ، والأمن السياسيّ، والأمن الاقتصاديّ، والأمن الاجتماعيّ.

وتشكّل قاعدة نفي السبيل، بوصفها مبدأ حاكمًا على هذه الأبعاد، أساسًا لتحقيق الأمن المستدام من خلال صيانة الهويّة الدينيّة، والحفاظ على الاستقلال السياسيّ، وتقليل التبعيّة الاقتصاديّة، ومواجهة نفوذ الأجانب، وتعزيز الاقتدار الدفاعيّ، وترسيخ التماسك الاجتماعيّ. تُظهر نتائج البحث أنّ قاعدة نفي السبيل تتجاوز كونها حكمًا فقهيًّا، إذ تمتلك القدرة على تقديم نموذج متكامل للأمن القوميّ، وهو نموذج قائم على التوحيد، والعزّة، والاستقلال، والعدالة، ونفي الهيمنة، ويمكنه أن يوفّر إطارًا نظريًّا لإعادة التفكير في الدراسات الأمنيّة الإسلاميّة، وتبيين الأمن المستدام في المجتمع الإسلاميّ.

الكلمات المفتاحية

قاعدة نفي السبيل، الأمن القوميّ، الأمن الاعتقاديّ، الأمن الثقافيّ، الأمن السياسيّ، الأمن الاقتصاديّ، الأمن الاجتماعيّ.

ISSN: ۲۷۱۷-۳۵۶۹
EISSN:۲۷۱۷-۳۵۷۷

الگوی قرآنی امنیت ملی مبتنی بر قاعده نفی سبیل: تبیین مؤلفه‌ها، کارکردها*

مهدی گردی تختی
استاد حوزه علمیه قم، قم. ایران
takhti313m@gmail.com

چکیده

قاعده «نفی سبیل» به‌عنوان یکی از قواعد بنیادین فقهی و قرآنی، از مهمترین مبانی نظری در تبیین روابط مسلمانان با دیگر جوامع و صیانت از استقلال و اقتدار جامعه اسلامی به شمار می‌رود. مستند اصلی این قاعده، آیه شریفه «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۱) است که بر نفی هرگونه سلطه، نفوذ و برتری بیگانگان بر جامعه مؤمنان دلالت دارد. با توجه به گسترش ابعاد امنیت در مطالعات معاصر و ضرورت بازخوانی مبانی قرآنی امنیت ملی، مسئله اصلی پژوهش حاضر بررسی ظرفیت‌های قاعده نفی سبیل در تبیین الگوی قرآنی امنیت ملی و شناسایی مؤلفه‌ها و کارکردهای آن است. هدف پژوهش، استخراج و تبیین مؤلفه‌های امنیت ملی از منظر قرآن کریم بر پایه قاعده نفی سبیل و تحلیل نقش آن در تأمین امنیت جامعه اسلامی است. این پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی و با بهره‌گیری از داده‌های کتابخانه‌ای، منابع قرآنی، تفسیری و فقهی انجام شده است. در این راستا، آیات مرتبط با نفی سلطه، حفظ استقلال، پیشگیری از نفوذ و تقویت اقتدار مورد بررسی و تحلیل قرار گرفته‌اند. یافته‌های پژوهش نشان

* **استناد به این مقاله:** گردی تختی، مهدی. (۱۴۰۵). الگوی قرآنی امنیت ملی مبتنی بر قاعده نفی سبیل: تبیین مؤلفه‌ها، کارکردها. فقه و سیاست، ۷(۱)، صص ۳۷۵-۴۰۷.
https://Doi.org/10.22081/ijp.2026.75251.1134

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

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰ ● **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۹/۱۷ ● **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۱/۱۹ ● **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۵/۰۱/۰۹

© 2026
authors retain the copyright and full publishing rights

می‌دهد که قرآن کریم امنیت را تنها به معنای نبود تهدیدات نظامی و سیاسی نمی‌داند، بلکه آن را مفهومی چندبعدی و تمدنی معرفی می‌کند که ابعاد اعتقادی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را دربرمی‌گیرد. بر این اساس، امنیت ملی در قرآن دارای پنج مؤلفه اصلی است: امنیت اعتقادی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی. قاعده نفی سبیل به‌عنوان اصل حاکم بر این ابعاد، از طریق صیانت از هویت دینی، حفظ استقلال سیاسی، کاهش وابستگی اقتصادی، مقابله با نفوذ بیگانگان، تقویت اقتدار دفاعی و تحکیم انسجام اجتماعی، زمینه تحقق امنیت پایدار را فراهم می‌سازد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که قاعده نفی سبیل فراتر از یک حکم فقهی، ظرفیت ارائه الگویی جامع برای امنیت ملی را داراست؛ الگویی مبتنی بر توحید، عزت، استقلال، عدالت و نفی سلطه که می‌تواند چارچوبی نظری برای بازاندیشی در مطالعات امنیتی اسلامی و تبیین امنیت پایدار در جامعه اسلامی فراهم آورد.

کلیدواژه‌ها

قاعده نفی سبیل، امنیت ملی، امنیت اعتقادی، امنیت فرهنگی، امنیت سیاسی، امنیت اقتصادی، امنیت اجتماعی.

۱. مقدمه

امنیت ملی از مفاهیم بنیادین در مطالعات راهبردی و روابط بین‌الملل است که با بقا، ثبات و تداوم نظام‌های سیاسی پیوند دارد. با این حال، نظریه‌های مسلط امنیتی به‌طور عمده بر مؤلفه‌های مادی قدرت، بازدارندگی و رقابت دولت‌ها متمرکز بوده و در تبیین ابعاد هنجاری، ارزشی و معرفتی امنیت با محدودیت مواجه‌اند. ازاین‌رو، بازخوانی مفهوم امنیت در چارچوب اندیشه اسلامی و فقه سیاسی، به‌عنوان یک الگوی معرفتی بدیل، ضرورتی نظری و راهبردی به شمار می‌رود.

در منظومه قرآنی ـ فقهی، امنیت تنها به معنای فقدان تهدید نیست، بلکه از اهداف بنیادین شریعت و از ارکان حیات مطلوب انسانی به شمار می‌رود. قرآن کریم امنیت را در کنار تأمین معیشت از نعمت‌های اساسی الهی معرفی می‌کند: «الَّذِی أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ» (قریش، ۴) و تحقق آن را در پرتو ایمان و عدالت می‌داند: «الَّذِینَ آمَنُوا وَلَمْ یَلْبِسُوا إِیمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ» (انعام، ۸۲). در روایات نیز امنیت از بزرگترین نعمت‌های الهی شمرده شده است؛ چنان‌که پیامبر اکرم ﷺ می‌فرمایند، «نِعْمَتَانِ مَجْهُولَتَانِ، الصِّحَّةُ وَالْأَمَانُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج۷۵، ص ۱۷۰). همچنین امیرالمؤمنین علیه‌السلام در عهدنامه مالک اشتر، تأمین امنیت عمومی و حفظ نظم اجتماعی را از مهمترین وظایف حکومت اسلامی برمی‌شمارند (نهج‌البلاغه، نامه ۵۳). بر این اساس، امنیت در اندیشه اسلامی مفهومی چندبعدی است که ابعاد اعتقادی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی را دربر می‌گیرد.

در میان قواعد فقهی ناظر به روابط جامعه اسلامی با محیط پیرامونی، قاعده «نفی سبیل» جایگاهی محوری دارد. این قاعده که مستند به آیه شریفه «وَلَنْ یَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِینَ عَلَى الْمُؤْمِنِینَ سَبِیلًا» (نساء، ۱۴۱) است، بر نفی هرگونه سلطه و برتری بیگانگان بر جامعه اسلامی دلالت دارد. با وجود اهمیت این قاعده، پژوهش‌های فقهی غالباً آن را در قلمرو فروع فقهی یا مسائل محدود سیاسی بررسی کرده‌اند و ظرفیت‌های آن برای نظریه‌پردازی در حوزه امنیت ملی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. این در حالی است که در شرایط کنونی، سلطه تنها به اشکال سیاسی و نظامی محدود نبوده و عرصه‌هایی

چون وابستگی اقتصادی، هژمونی فرهنگی، نفوذ رسانه‌ای و جنگ شناختی را نیز در بر می‌گیرد.

بر این اساس، مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که قاعده نفی سبیل چگونه می‌تواند در چارچوب فقه امنیت اسلامی به‌عنوان مبنای نظری امنیت ملی در قرآن کریم صورت‌بندی شود. فرضیه پژوهش آن است که این قاعده، با دلالت بر نفی هرگونه سلطه و وابستگی ساختاری، ظرفیت ارائه الگویی چندبعدی از امنیت ملی را داراست که مؤلفه‌های اصلی آن شامل استقلال سیاسی، صیانت فرهنگی، خوداتکایی اقتصادی، اقتدار دفاعی و انسجام اجتماعی امت اسلامی است.

۱-۱. پیشینه پژوهش و نوآوری تحقیق

پژوهش‌های مرتبط با قاعده نفی سبیل و مسئله امنیت را می‌توان در سه دسته کلی طبقه‌بندی کرد:

دسته نخست، پژوهش‌های فقهی و اصولی درباره قاعده نفی سبیل است. در این حوزه، آثاری همچون القواعد الفقهیة موسوی بجنوردی (۱۳۸۰)، مباحث فقهی امام خمینی﵀، فقه نظام سیاسی اسلام هاشمی شاهرودی (۱۳۹۰) و فقه سیاسی عمید زنجانی (۱۳۸۹)، به تبیین مبانی فقهی قاعده نفی سبیل و کارکرد آن در نفی سلطه و حفظ استقلال جامعه اسلامی پرداخته‌اند. با این حال، تمرکز این آثار عمدتاً بر ابعاد فقهی و حقوقی قاعده بوده و کمتر به ظرفیت آن در نظریه‌پردازی امنیت ملی توجه شده است.

دسته دوم، پژوهش‌های قرآنی و اندیشه سیاسی اسلام در حوزه امنیت است. آثاری نظیر قرآن و امنیت اجتماعی اثر آیت الله جوادی آملی (۱۳۸۸)، منشور جاوید آیت الله سبحانی (۱۳۸۹)، و نیز مقاله «امنیت در قرآن کریم؛ مبانی و مؤلفه‌ها» (احمدی و حسینی، ۱۳۹۷)، امنیت را به‌عنوان مفهومی چندبعدی و مبتنی بر ایمان، عدالت، هویت دینی و انسجام اجتماعی بررسی کرده‌اند. این آثار اگرچه در تبیین مبانی قرآنی امنیت نقش مهمی دارند، اما ارتباط نظام‌مند میان قاعده نفی سبیل و ابعاد مختلف امنیت ملی را مورد توجه قرار نداده‌اند.

دسته سوم، پژوهش‌هایی هستند که به‌طور خاص رابطه قاعده نفی سبیل و امنیت یا سیاست خارجی را بررسی کرده‌اند. از جمله می‌توان به مقاله «تحلیل قاعده نفی سبیل در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران» (رحیمی، ۱۳۹۸) و پژوهش «قاعده نفی سبیل و کارکردهای آن در امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران» (رضایی، ۱۴۰۰) اشاره کرد. این تحقیقات به‌طور عمده بر پیامدهای سیاسی و سیاست خارجی قاعده نفی سبیل متمرکز بوده و کمتر به استخراج یک الگوی جامع امنیت ملی از متن قرآن کریم پرداخته‌اند.

با وجود پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه قاعده نفی سبیل، امنیت قرآنی و فقه امنیت، بررسی‌ها نشان می‌دهد تاکنون پژوهشی که به‌صورت نظام‌مند و با رویکرد الگویابی قرآنی، مؤلفه‌های امنیت ملی را براساس قاعده نفی سبیل استخراج و کارکردهای آن را در قالب یک الگوی جامع امنیت ملی تبیین نماید، انجام نشده است؛ از این‌رو پژوهش حاضر درصدد پر کردن این خلأ علمی است.

بر این اساس، نوآوری پژوهش حاضر در سه محور قابل تبیین است:

نخست، بازخوانی قاعده نفی سبیل به‌عنوان یک اصل راهبردی در فقه امنیت اسلامی.

دوم، استخراج و صورت‌بندی مؤلفه‌های پنج‌گانه امنیت ملی از منظر قرآن کریم بر پایه این قاعده.

سوم، ارائه یک الگوی مفهومی منسجم که رابطه میان مبانی ارزشی اسلام، قاعده نفی سبیل، مؤلفه‌های امنیت ملی و کارکردهای امنیت‌ساز آن را تبیین می‌کند.

از این منظر، پژوهش حاضر تلاش می‌کند خلأ موجود میان مطالعات فقهی نفی سبیل و نظریه‌پردازی امنیت ملی در اندیشه اسلامی را پوشش دهد.

۱-۲. روش‌شناسی پژوهش

پژوهش حاضر از نوع تحقیقات بنیادی و با رویکرد کیفی انجام شده است. روش تحقیق، توصیفی ـ تحلیلی بوده و داده‌های مورد نیاز از طریق مطالعات کتابخانه‌ای گردآوری شده است. در این پژوهش، برای استخراج الگوی قرآنی امنیت ملی مبتنی بر قاعده نفی سبیل، از روش تحلیل مفهومی و استنباطی بهره گرفته شده است.

فرایند تحقیق در سه مرحله سامان یافته است: نخست، شناسایی و گردآوری آیات مرتبط با نفی سلطه، استقلال، عزت، نفوذ، ولایت و اقتدار در قرآن کریم؛ دوم، تحلیل تفسیری و فقهی این آیات با مراجعه به منابع معتبر تفسیری و فقهی؛ و سوم، استنتاج مؤلفه‌ها و کارکردهای امنیت ملی براساس دلالت‌های مستقیم و غیرمستقیم قاعده نفی سبیل.

در مرحله تحلیل، از رویکرد «تفسیر موضوعی» استفاده شده است؛ بدین معنا که آیات مرتبط با موضوع امنیت و نفی سلطه در یک منظومه مفهومی مورد بررسی قرار گرفته و ارتباط میان آنها تحلیل شده است. همچنین برای افزایش اعتبار یافته‌ها، دیدگاه‌های مفسران و فقهای برجسته شیعه و اهل سنت به‌صورت تطبیقی مورد توجه قرار گرفته است. ملاک انتخاب آیات و منابع، ارتباط مستقیم آنها با مؤلفه‌های امنیت ملی و ظرفیت استنباط دلالت‌های امنیتی از قاعده نفی سبیل بوده است.

بر این اساس، پژوهش حاضر درصدد ارائه مدلی مفهومی از امنیت ملی در قرآن کریم است که از رهگذر تحلیل منظومه‌ای آیات مرتبط با قاعده نفی سبیل استخراج شده و قابلیت تبیین ابعاد مختلف امنیت در اندیشه اسلامی را داراست.

۲. مفهوم‌شناسی

۲-۱. مفهوم قاعده نفی سبیل

۲-۱-۱. مفهوم لغوی سبیل

واژه «سبیل» از ریشه «س‌ب‌ل» در زبان عربی به معنای راه، طریق و مسیر آشکار است. لغویان این واژه را مترادف «طریق» دانسته و برای آن معانی توسعه‌یافته‌ای همچون وسیله وصول به مقصد، امکان دسترسی و سبب تحقق مقصود ذکر کرده‌اند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۱، ص ۳۲۱). راغب اصفهانی نیز سبیل را راهی می‌داند که انسان را به مقصد می‌رساند و بر این باور است که این واژه متناسب با کاربرد خود، بر هر نوع طریق و وسیله دستیابی به هدف دلالت دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۰۱). بر این اساس، مفهوم لغوی سبیل از معنای صرفِ راه و مسیر فراتر رفته و هرگونه طریق، وسیله و امکان وصول به مقصود را

دربر می‌گیرد. ازاین‌رو، عنصر مشترک در همه کاربردهای این واژه، دلالت آن بر «راه دستیابی به هدف» است؛ خواه این راه جنبه مادی داشته باشد یا معنوی.

۲-۱-۲. مفهوم قرآنی سبیل

مفهوم «سبیل» در آیه ۱۴۱ سوره نساء فراتر از معنای لغوی «راه» بوده و در ادبیات تفسیری به هرگونه مجرا، زمینه یا سازوکاری اطلاق می‌شود که به برتری، نفوذ یا سلطه کافران بر مؤمنان منتهی گردد. ازاین‌رو، دلالت آیه تنها ناظر به سلطه عینی و بالفعل نیست، بلکه هر وضعیتی را دربر می‌گیرد که زمینه تحقق یا تثبیت چنین سلطه‌ای را فراهم سازد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۵، ص ۹۷).

مفسران اسلامی در تبیین این مفهوم، سبیل را به معانی سلطه، غلبه، حجت و برتری مشروع تفسیر کرده‌اند. طبرسی نفی سبیل را بیانگر نفی هرگونه سلطه پایدار و نظام‌مند بر جامعه مؤمنان می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۳، ص ۲۱۴). فخر رازی نیز با توسعه دایره معنایی سبیل، آن را شامل حجت، قدرت و غلبه دانسته و معتقد است آیه در مقام نفی هرگونه برتری حقوقی و معرفتی کفار بر مؤمنان است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۱۱، ص ۱۷۰). همچنین علامه طباطبایی، نفی سبیل را ناظر به سلب هر نوع زمینه استعلای کفار بر جامعه اسلامی دانسته و آن را با اصل عزت و کرامت مؤمنان مرتبط می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۵، ص ۹۷).

بر این اساس، سبیل در آیه نفی سبیل مفهومی ساختاری و فراتر از یک واژه تنها زبانی است و بر هر نوع سازوکار مؤثر در ایجاد وابستگی، نفوذ و سلطه دلالت دارد؛ بنابراین، قاعده نفی سبیل نه‌تنها نفی سلطه تحقق‌یافته، بلکه نفی زمینه‌ها و ساختارهای سلطه‌آفرین را نیز دربر می‌گیرد و از این حیث، یکی از مبانی مهم صیانت از استقلال، عزت و هویت جامعه اسلامی به شمار می‌رود

۲-۱-۳. مفهوم اصطلاحی قاعده نفی سبیل

قاعده نفی سبیل یکی از قواعد بنیادین فقه اسلامی است که براساس آن، هرگونه سلطه، ولایت و برتری حقوقی غیرمسلمانان بر مسلمانان نفی می‌شود. فقهای امامیه مستند

اصلی این قاعده را آیه شریفه «وَلَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» دانسته و آن را از قواعد حاکم بر ابواب مختلف فقه، از جمله معاملات، نکاح، قضا و روابط سیاسی معرفی کرده‌اند (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص ۵۱۲). از منظر اصول فقه، نفی سبیل تنها یک حکم فرعی نیست، بلکه اصلی حاکم است که در استنباط احکام و تنظیم روابط اجتماعی مسلمانان نقش راهبردی ایفا می‌کند (خویی، ۱۴۱۰ق، ج۱، ص ۲۲۷).

مفسران و فقیهان، دلالت این قاعده را فراتر از روابط فردی دانسته و آن را ناظر به نفی هرگونه مشروعیت برای سلطه غیرمسلمانان بر جامعه اسلامی تلقی کرده‌اند. علامه طباطبایی، آیه نفی سبیل را بیانگر نفی زمینه‌های تشریعی سلطه کفار و تضمین‌کننده عزت و کرامت جامعه مؤمنان می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۵، ص ۹۷).

بر این اساس، قاعده نفی سبیل را می‌توان اصلی فقهی ـ راهبردی دانست که هدف آن جلوگیری از شکل‌گیری هرگونه رابطه سلطه‌گرانه و حفظ استقلال، عزت و هویت جامعه اسلامی است. ازاین‌رو، برخی اندیشمندان معاصر این قاعده را از مبانی فقه نظام و از اصول مؤثر در تنظیم روابط سیاسی و بین‌المللی جهان اسلام به شمار آورده‌اند (هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۸).

۲-۲. مفهوم امنیت در قرآن

۲-۲-۱. مفهوم لغوی امنیت

واژه «امنیت» از ریشه «أمن» در زبان عربی گرفته شده و در معنای لغوی به آرامش، اطمینان و رهایی از خوف و اضطراب دلالت دارد. لغویان «أمن» را نقطه مقابل «خوف» دانسته و آن را حالتی تعریف کرده‌اند که در آن انسان از تهدید، خطر و نگرانی مصون باشد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج۱۳، ص ۲۱). راغب اصفهانی نیز امنیت را به معنای زوال ترس و حصول اطمینان دانسته و آن را ناظر به آرامش و سکون نفس معرفی می‌کند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۹۰).

براساس منابع لغوی، مفهوم امنیت تنها به نبود خطر محدود نمی‌شود، بلکه نوعی اطمینان و ثبات را نیز در بر می‌گیرد که زمینه آرامش فرد و جامعه را فراهم می‌سازد.

ازاین‌رو، عنصر مشترک در همه کاربردهای لغوی این واژه، رهایی از خوف و دستیابی به اطمینان و آرامش است؛ خواه این آرامش جنبه فردی داشته باشد یا اجتماعی (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۱، ص ۱۳۳).

۲-۲-۲. مفهوم امنیت در اصطلاح قرآنی

امنیت در اصطلاح قرآنی، وضعیتی از آرامش، اطمینان و مصونیت است که انسان و جامعه را از انواع تهدیدهای مادی و معنوی حفظ می‌کند. قرآن کریم امنیت را از بزرگترین نعمت‌های الهی دانسته و آن را در کنار تأمین نیازهای معیشتی از ارکان زندگی مطلوب معرفی می‌کند: «الَّذِی أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ» (قریش، ۴). همچنین در برخی آیات، امنیت به‌عنوان نتیجه ایمان، هدایت و التزام به ارزش‌های الهی مطرح شده است؛ چنان‌که می‌فرماید: «الَّذِینَ آمَنُوا وَلَمْ یَلْبِسُوا إِیمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِکَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُهْتَدُونَ» (انعام، ۸۲). ازاین‌رو، امنیت در قرآن تنها به معنای فقدان تهدید خارجی نیست، بلکه مفهومی فراگیر است که آرامش روانی، ثبات اجتماعی و مصونیت اعتقادی را نیز در بر می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۷، ص ۱۴۳).

بر این اساس، امنیت قرآنی مفهومی چندبعدی است که ابعاد اعتقادی، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی را شامل می‌شود. در این نگرش، حفظ ایمان و هویت دینی، برقراری عدالت اجتماعی، ایجاد همبستگی عمومی و صیانت از استقلال جامعه اسلامی، از مهمترین مؤلفه‌های تحقق امنیت به شمار می‌روند (قرطبی، ۱۳۸۷ق، ج۷، ص ۳۴۵). از همین‌رو، مفسران معاصر امنیت را یکی از مقاصد اساسی شریعت دانسته و معتقدند امنیت پایدار در نگاه قرآن، در پرتو ایمان، عدالت و حاکمیت ارزش‌های الهی تحقق می‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۸)؛ بنابراین، امنیت در اصطلاح قرآنی یک مفهوم هنجاری و تمدنی است که زمینه رشد، تعالی و استقرار حیات طیبه را برای فرد و جامعه فراهم می‌سازد.

۳. مبانی قرآنی قاعده نفی سبیل

قاعده نفی سبیل ریشه در منظومه معارف قرآنی دارد و بر نفی هرگونه زمینه سلطه، نفوذ

و برتری غیرمسلمانان بر جامعه مؤمنان دلالت می‌کند. اگرچه آیه ۱۴۱ سوره نساء مهمترین مستند این قاعده است، اما مجموعه‌ای از آیات قرآن بر حفظ عزت، استقلال و مصونیت جامعه اسلامی از سلطه بیگانگان تأکید دارند. ازاین‌رو، نفی سبیل را باید در چارچوب نظام هدایتی قرآن و در پیوند با اصولی همچون عزت مؤمنان، ولایت الهی و صیانت از هویت اسلامی تحلیل کرد.

۳-۱. آیه نفی سبیل (نساء، ۱۴۱)

مهمترین مستند قرآنی قاعده نفی سبیل، آیه شریفه «وَلَن يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۱) است. مفسران، «سبیل» را در این آیه به معنای هرگونه راه سلطه، نفوذ و برتری دانسته‌اند که به استیلای کفار بر مؤمنان بینجامد. علامه طباطبایی، مفاد آیه را نفی هرگونه سلطه تشریعی ناسازگار با عزت و کرامت مؤمنان می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۵، ص ۹۷). طبرسی نیز بر این باور است که خداوند هیچ راه مشروع و پایداری برای برتری کفار بر مسلمانان قرار نداده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۳، ص ۲۱۴). همچنین فخر رازی با تفسیر «سبیل» به حجت، سلطه و غلبه، آیه را ناظر به نفی برتری حقوقی و معرفتی کفار می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۱۱، ص ۱۷۰).

بر این اساس، آیه نفی سبیل فراتر از یک حکم موردی، بیانگر اصلی فراگیر در تنظیم روابط اجتماعی و سیاسی جامعه اسلامی است. به همین دلیل، فقهای امامیه آن را از مهمترین مستندات فقهی در ابواب قضا، معاملات، نکاح و سیاست شرعی دانسته‌اند (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص ۵۱۲). افزون بر این، برخی اندیشمندان معاصر، آیه را مبنای نظری حفظ استقلال و نفی هرگونه ساختار سلطه‌پذیر در روابط داخلی و بین‌المللی جامعه اسلامی معرفی کرده‌اند (هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۸).

۳-۲. نفی نفوذ دشمنان (آل‌عمران، ۱۱۸)

از دیگر مبانی قرآنی قاعده نفی سبیل، آیه ۱۱۸ سوره آل‌عمران است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا». این آیه مؤمنان را از واگذاری

حوزه‌های حساس تصمیم‌سازی و اعتماد راهبردی به بیگانگانی که خیرخواه جامعه اسلامی نیستند، برحذر می‌دارد. مفسران، «بطانة» را به معنای افراد نزدیک و آگاه از اسرار جامعه دانسته‌اند که در فرآیند تصمیم‌گیری و مدیریت نقش مؤثر دارند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۴، ص ۵۴).

علامه طباطبایی، این نهی را اصلی پیشگیرانه برای صیانت از انسجام و امنیت جامعه اسلامی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۴، ص ۵۵). همچنین ابن‌کثیر و مکارم شیرازی بر این نکته تأکید کرده‌اند که آیه نسبت به نفوذ تدریجی دشمن در پوشش روابط ظاهراً دوستانه هشدار می‌دهد (ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج۲، ص ۸۷). ازاین‌رو، دلالت آیه محدود به یک توصیه اخلاقی نیست، بلکه ناظر به حفظ امنیت فرهنگی، سیاسی و اجتماعی جامعه اسلامی است.

بر این اساس، آیه ۱۱۸ آل‌عمران مکمل آیه نفی سبیل به شمار می‌آید؛ زیرا اگر آیه ۱۴۱ نساء بر نفی سلطه و برتری بیگانگان تأکید دارد، آیه آل‌عمران بر جلوگیری از شکل‌گیری زمینه‌ها و مجاری نفوذ آنان تمرکز می‌کند. در نتیجه، مجموعه این آیات چارچوبی قرآنی برای صیانت از استقلال، هویت و امنیت جامعه اسلامی فراهم می‌آورند و مبنای نظری قاعده نفی سبیل را شکل می‌دهند.

۳-۳. نهی از ولایت سلطه‌گرانه (مائده، ۵۱)

آیه ۵۱ سوره مائده: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ» از مهمترین آیات مرتبط با صیانت از استقلال جامعه اسلامی است. مفسران، «ولایت» در این آیه را صرف دوستی عادی ندانسته، بلکه آن را ناظر به نوعی پیوند مبتنی بر تبعیت، وابستگی و واگذاری اختیار در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی دانسته‌اند (قرطبی، ۱۳۸۷ق، ج۶، ص ۲۱۷). ازاین‌رو، آیه نسبت به شکل‌گیری روابطی هشدار می‌دهد که زمینه تأثیرگذاری بیگانگان بر اراده جمعی جامعه اسلامی را فراهم سازد.

علامه طباطبایی، ولایت را در این آیه به معنای رابطه‌ای می‌داند که استقلال تصمیم‌گیری جامعه مؤمنان را مخدوش کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۶، ص ۱۵). همچنین

زمخشری و ابن‌کثیر بر این باورند که آیه ناظر به روابطی است که بـه حمایـت سیاسـی و اعتماد راهبردی منتهی شده و امکان نفوذ در ساختار قدرت را فراهم مـی‌آورد (زمخشـری، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص ۶۲۲؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ق، ج۳، ص ۱۲۴). بر این اساس، آیه مائده (۵۱) یکی از مبانی قرآنی پیشگیری از وابستگی سیاسی و زمینه‌ساز تحقق قاعده نفی سبیل به شمار می‌رود.

۳-۴. نهی از رکون به ظالمان (هود، ۱۱۳)

خداوند در آیه ۱۱۳ سوره هود می‌فرمایـد: «وَلَا تَرْكَنُـوا إِلَـى الَّـذِينَ ظَلَمُـوا فَتَمَسَّـكُمُ النَّارُ». واژه «رکون» به معنای تمایل، اعتماد و اتکاست و مفسران آن را نـاظر بـه هرگونـه گرایش مؤثر به جریان‌های ظلـم و سـلطه دانسـته‌اند (طبرسـی، ۱۳۷۲، ج۵، ص ۲۷۳). ازایـن‌رو، آیه مسلمانان را از وابستگی به قدرت‌هایی که بر مبنـای ظلـم و اسـتکبار عمـل می‌کننـد، برحذر می‌دارد.

علامه طباطبایی، رکون را شامل هر نوع اتکایی می‌داند کـه اسـتقلال اراده فـردی یـا اجتمـاعی مسـلمانان را تحـت تـأثیر قـرار دهـد (طباطبـایی، ۱۳۷۴، ج۱۰، ص ۳۰۱). زمخشـری و ابن‌کثیر نیز تأکید کرده‌اند که حتـی تمایـل و همکـاری محـدود بـا سـاختارهای ظالمانـه می‌تواند بـه تقویـت و تثبیـت قـدرت آنـان بینجامـد (زمخشـری، ۱۴۰۷ق، ج۲، ص ۳۹۵؛ ابن‌کثیـر، ۱۴۱۹ق، ج۴، ص ۳۵۲). بدین ترتیب، آیه هـود (۱۱۳) بـر نفـی زمینـه‌های روانـی و اجتمـاعی سلطه تأکید داشته و مکمل آیات نفی سبیل و نفی نفوذ به شمار می‌رود.

۳-۵. ضرورت اقتدار و بازدارندگی (انفال، ۶۰)

آیه ۶۰ سوره انفال: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» یکی از مهمتـرین مبـانی قرآنـی اقتدار و بازدارندگی در جامعه اسلامی است. مفسران، «قوّه» را مفهومی فراگیر دانسـته‌اند که افزون بر توان نظامی، ظرفیت‌های علمی، اقتصادی و اجتمـاعی را نیـز شـامل می‌شـود (طباطبـایی، ۱۳۷۴، ج۹، ص ۱۳۲؛ مکـارم شـیرازی، ۱۳۸۰، ج۷، ص ۲۲۱). هـدف ایـن آمـادگی، ایجـاد بازدارندگی و جلوگیری از طمع دشمنان نسبت به جامعه اسلامی است.

در پیوند با قاعده نفی سبیل، این آیه بُعد ایجـابی مسـئله را تبیـین می‌کنـد؛ زیـرا نفـی

سلطه تنها با ممنوعیت وابستگی تحقق نمی‌یابد، بلکه نیازمند تولید و حفظ قدرت نیز هست. از همین‌رو، مفسران و اندیشمندان معاصر، اقتدار را شرط حفظ عزت، استقلال و امنیت جامعه اسلامی دانسته‌اند (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج۱۰، ص ۴۱)؛ بنابراین، آیه انفال (۶۰) مکمل آیات پیشین بوده و راهکار عملی جلوگیری از سلطه‌پذیری را در تقویت توانمندی‌های جامعه اسلامی معرفی می‌کند.

بررسی آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که قاعده نفی سبیل بر یک منظومه به‌هم‌پیوسته از آموزه‌های قرآنی استوار است. آیه ۱۴۱ سوره نساء اصل نفی سلطه را بیان می‌کند، آیه ۱۱۸ آل‌عمران بر جلوگیری از نفوذ بیگانگان تأکید دارد، آیه ۵۱ مائده از وابستگی و ولایت سلطه‌آفرین نهی می‌کند، آیه ۱۱۳ هود نسبت به گرایش به ساختارهای ظالمانه هشدار می‌دهد و آیه ۶۰ انفال راهکار تحقق این اهداف را در اقتدار و بازدارندگی معرفی می‌نماید. ازاین‌رو، قاعده نفی سبیل را می‌توان یکی از مبانی قرآنی حفظ استقلال، عزت و امنیت جامعه اسلامی دانست که ظرفیت تبیین ابعاد مختلف امنیت و روابط بین‌الملل در اندیشه اسلامی را داراست. از منظر مطالعات امنیتی نیز، نظریه‌پردازانی مانند بوزان، امنیت را حاصل تعامل قدرت و بازدارندگی می‌دانند که با منطق قرآنی «أَعِدّوا لَهُم» هم‌راستا است (بوزان، ۱۳۷۰)؛ بنابراین، قاعده نفی سبیل را می‌توان یک نظریه قرآنی جامع در حوزه امنیت و اقتدار دانست که ظرفیت تبیین الگوی «امنیت ملی اسلامی» را در مطالعات معاصر فراهم می‌سازد.

۴. مؤلفه‌های امنیت ملی در قرآن

۴-۱. امنیت اعتقادی

امنیت اعتقادی در قرآن کریم به معنای مصونیت باورهای دینی و حفظ سلامت نظام فکری جامعه اسلامی از انحراف، تردید و گمراهی است. از منظر قرآن، ایمان زیربنای حیات فردی و اجتماعی انسان به شمار می‌آید و آرامش و اطمینان حقیقی در پرتو آن حاصل می‌شود؛ چنان‌که می‌فرماید: «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللهِ أَلَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد، ۲۸). بر این اساس، امنیت اعتقادی تنها به حفظ باورهای فردی

محدود نیست، بلکه انسجام فکری و هویتی جامعه را نیز دربر می‌گیرد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱۱، ص ۳۱۲).

قرآن کریم عوامل متعددی را تهدیدکننده امنیت اعتقادی معرفی می‌کند؛ از جمله پیروی از گمان‌های باطل، وسوسه‌های شیطانی و تأثیرپذیری از جریان‌های انحرافی که می‌توانند مسیر هدایت را دچار اختلال سازند (بقره، ۱۶۸؛ آل‌عمران، ۱۴۹). مفسران این آیات را ناظر به ضرورت صیانت از بنیان‌های اعتقادی جامعه اسلامی و مقابله با عوامل تضعیف‌کننده ایمان دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۲، ص ۷۸). ازاین‌رو، حفظ مرزهای اعتقادی و تقویت معرفت دینی از مهمترین الزامات تحقق امنیت در نگاه قرآن به شمار می‌رود.

در چارچوب قاعده نفی سبیل نیز امنیت اعتقادی جایگاهی بنیادین دارد؛ زیرا وابستگی فکری و تضعیف باورهای دینی می‌تواند زمینه‌ساز آسیب‌پذیری در سایر حوزه‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی شود. ازاین‌رو، قرآن بر تحکیم ایمان، تعمیق معرفت توحیدی و حفظ هویت اعتقادی جامعه تأکید می‌کند و امنیت اعتقادی را یکی از پایه‌های اساسی امنیت ملی در منظومه فکری اسلام می‌داند (سبحانی، ۱۳۸۹، ج۲، ص ۲۰۳).

۴-۲. امنیت فرهنگی

امنیت فرهنگی در قرآن کریم به معنای حفظ هویت دینی، ارزش‌های اسلامی و نظام معنایی جامعه در برابر عوامل تهدیدکننده و هویت‌زدا است. در نگرش قرآنی، فرهنگ تنها مجموعه‌ای از آداب و رسوم نیست، بلکه شامل باورها، ارزش‌ها و الگوهای رفتاری‌ای است که شخصیت فردی و جمعی جامعه را شکل می‌دهد. ازاین‌رو، قرآن کریم بر پایبندی به هدایت الهی و پرهیز از مسیرهای انحرافی تأکید کرده و می‌فرماید: «إِنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ» (انعام، ۱۵۳). مفسران این آیه را ناظر به ضرورت حفظ انسجام ارزشی و هویتی جامعه اسلامی دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج۵، ص ۳۹۲).

قرآن کریم یکی از مهمترین تهدیدهای امنیت فرهنگی را استحاله هویتی و تأثیرپذیری از الگوهای ناسازگار با ارزش‌های اسلامی معرفی می‌کند. در این زمینه، آیه

«وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ» (بقره، ۱۲۰) بیانگر تلاش جریان‌های بیرونی برای تأثیرگذاری بر جهت‌گیری‌های فرهنگی و هویتی جامعه مؤمنان است. مفسران این آیه را هشداری نسبت به از دست رفتن استقلال فرهنگی و فاصله گرفتن از ارزش‌های دینی تلقی کرده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۲، ص ۵۸).

در چارچوب قاعده نفی سبیل، امنیت فرهنگی ناظر به جلوگیری از شکل‌گیری زمینه‌های وابستگی و نفوذ در عرصه فرهنگ است. بر این اساس، حفظ هویت اسلامی، تقویت خودآگاهی فرهنگی و صیانت از نظام ارزشی جامعه، از الزامات تحقق امنیت فرهنگی به شمار می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۱). ازاین‌رو، امنیت فرهنگی در الگوی قرآنی امنیت ملی، یکی از ارکان اساسی حفظ انسجام اجتماعی و تداوم هویت تمدنی جامعه اسلامی به شمار می‌رود.

۴-۳. امنیت سیاسی

امنیت سیاسی در قرآن کریم به معنای حفظ استقلال و ثبات نظام سیاسی جامعه اسلامی و صیانت از فرایند تصمیم‌گیری آن در برابر عوامل تهدیدکننده داخلی و خارجی است. در نگرش قرآنی، حاکمیت سیاسی ابزاری برای تحقق عدالت، اقامه ارزش‌های الهی و حفظ مصالح عمومی جامعه به شمار می‌رود. ازاین‌رو، قرآن کریم عزت و اقتدار جامعه مؤمنان را از اصول بنیادین حیات سیاسی دانسته و می‌فرماید: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون، ۸). مفسران این آیه را بیانگر جایگاه عزت و استقلال در نظام سیاسی اسلام دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱۹، ص ۲۵۸).

از منظر قرآن، امنیت سیاسی زمانی تحقق می‌یابد که جامعه اسلامی از وابستگی و تأثیرپذیری سلطه‌جویانه مصون بماند و براساس ارزش‌های دینی و اراده مستقل خود عمل کند. در همین راستا، قرآن مؤمنان را از پذیرش روابط ولایی تضعیف‌کننده استقلال سیاسی برحذر داشته است: «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ» (آل‌عمران، ۲۸). مفسران این آیه را ناظر به منع وابستگی سیاسی و روابطی دانسته‌اند که زمینه نفوذ در اراده و تصمیم‌گیری جامعه اسلامی را فراهم می‌سازد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۲، ص ۴۵۲).

در چارچوب قاعده نفی سبیل، امنیت سیاسی بر حفظ استقلال حاکمیت و جلوگیری از شکل‌گیری هرگونه سازوکار سلطه‌آفرین دلالت دارد. بر این اساس، صیانت از اقتدار سیاسی، حفظ اراده مستقل جامعه اسلامی و جلوگیری از نفوذ در مراکز تصمیم‌گیری، از مهمترین الزامات تحقق امنیت سیاسی به شمار می‌رود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۳). ازاین‌رو، امنیت سیاسی در الگوی قرآنی امنیت ملی، یکی از ارکان اساسی حفظ عزت، استقلال و پایداری جامعه اسلامی به شمار می‌رود.

۴-۴. امنیت اقتصادی

امنیت اقتصادی در قرآن کریم به معنای برخورداری جامعه از ثبات معیشتی، عدالت در توزیع منابع و توانمندی اقتصادی برای تأمین نیازهای عمومی است. در نگرش قرآنی، اقتصاد تنها حوزه‌ای مادی نیست، بلکه با عدالت اجتماعی، رفاه عمومی و استحکام جامعه پیوندی مستقیم دارد. ازاین‌رو، قرآن کریم با تأکید بر توزیع عادلانه ثروت و جلوگیری از تمرکز منابع اقتصادی، زمینه‌های تحقق امنیت اقتصادی را فراهم می‌سازد: «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر، ۷). مفسران این آیه را ناظر به ضرورت جلوگیری از انحصار اقتصادی و حفظ تعادل اجتماعی دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱۹، ص ۲۵۲).

قرآن کریم امنیت اقتصادی را در پیوند با مفاهیمی همچون رزق حلال، عدالت اقتصادی و مبارزه با فساد تبیین می‌کند. در این چارچوب، هرگونه رفتار اقتصادی که موجب اختلال در نظم اجتماعی و تضییع حقوق عمومی شود، مورد نکوهش قرار گرفته است: «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» (اعراف، ۵۶). مفسران، فساد را مفهومی گسترده دانسته‌اند که بی‌عدالتی، تبعیض و اخلال در مناسبات اقتصادی را نیز دربر می‌گیرد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۴، ص ۴۰۱). ازاین‌رو، تحقق عدالت، حمایت از فعالیت‌های اقتصادی سالم و جلوگیری از انباشت نامتوازن ثروت از مهمترین مؤلفه‌های امنیت اقتصادی در نگاه قرآن به شمار می‌رود.

در چارچوب قاعده نفی سبیل، امنیت اقتصادی به معنای کاهش وابستگی‌های

آسیب‌زا و تقویت توانمندی‌های درونی جامعه اسلامی است. بر این اساس، هرگونه ساختار اقتصادی که زمینه نفوذ، فشار یا تحمیل اراده بیگانگان را فراهم سازد، با اهداف این قاعده ناسازگار خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۲۴)؛ بنابراین، امنیت اقتصادی در الگوی قرآنی امنیت ملی، نقشی اساسی در حفظ استقلال، پایداری و اقتدار جامعه اسلامی ایفا می‌کند.

۴-۵. امنیت اجتماعی

امنیت اجتماعی در قرآن کریم به معنای استقرار نظم، عدالت و همبستگی در روابط اجتماعی و فراهم‌سازی زمینه آرامش و اعتماد عمومی در جامعه است. در نگرش قرآنی، جامعه اسلامی بر پایه پیوندهای ایمانی و مسئولیت‌پذیری متقابل شکل می‌گیرد و حفظ این پیوندها از عوامل اصلی پایداری اجتماعی به شمار می‌آید. قرآن کریم با تأکید بر اخوت ایمانی می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» (حجرات، ۱۰). مفسران این آیه را بیانگر ضرورت تقویت همبستگی و انسجام اجتماعی در میان مؤمنان دانسته‌اند؛ امری که زمینه‌ساز ثبات و امنیت جامعه است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱۸، ص ۳۱۹).

در منظومه قرآنی، امنیت اجتماعی با مفاهیمی همچون عدالت، اصلاح روابط اجتماعی و جلوگیری از فساد پیوندی وثیق دارد. ازاین‌رو، قرآن کریم مؤمنان را به اصلاح مناسبات اجتماعی فراخوانده و می‌فرماید: «وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ» (انفال، ۱). مفسران این آیه را ناظر به اهمیت کاهش تعارضات اجتماعی و حفظ وحدت جامعه دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۴، ص ۵۱۲). بر همین اساس، رعایت حقوق متقابل، پرهیز از رفتارهای تفرقه‌افکنانه و گسترش عدالت اجتماعی از مهمترین مؤلفه‌های امنیت اجتماعی در قرآن به شمار می‌رود.

در چارچوب قاعده نفی سبیل، امنیت اجتماعی مستلزم حفظ انسجام درونی جامعه و جلوگیری از شکل‌گیری عوامل تضعیف‌کننده وحدت اجتماعی است. ازاین‌رو، تقویت اعتماد عمومی، تحکیم همبستگی اجتماعی و صیانت از هویت جمعی جامعه اسلامی، از الزامات تحقق این نوع امنیت محسوب می‌شود (سبحانی، ۱۳۸۹، ج۲، ص ۲۴۷). بدین ترتیب،

امنیت اجتماعی در الگوی قرآنی امنیت ملی، یکی از ارکان اساسی پایداری و استحکام جامعه اسلامی به شمار می‌آید و نقش مهمی در حفظ نظم و ثبات اجتماعی ایفا می‌کند.

۵. نقش قاعده نفی سبیل در الگوی قرآنی امنیت ملی

۵-۱. حفظ استقلال سیاسی

حفظ استقلال سیاسی یکی از مهمترین کارکردهای قاعده نفی سبیل در الگوی قرآنی امنیت ملی است. در نگرش قرآن کریم، استقلال سیاسی به معنای برخورداری جامعه اسلامی از اراده و اختیار مستقل در تعیین سرنوشت خویش و مصونیت از هرگونه سلطه و مداخله خارجی در فرایندهای تصمیم‌گیری است. ازاین‌رو، آیه «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۱) به‌عنوان مبنای قرآنی این اصل، هرگونه سازوکار منتهی به برتری و استیلای غیرمسلمانان بر جامعه اسلامی را نفی می‌کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۳، ص ۲۱۴). بر این اساس، استقلال سیاسی نه تنها یک ضرورت مدیریتی، بلکه یک ارزش دینی و مؤلفه بنیادین امنیت ملی در منطق قرآن به شمار می‌رود.

قاعده نفی سبیل با نفی زمینه‌های سلطه، نقش مهمی در صیانت از حاکمیت سیاسی جامعه اسلامی ایفا می‌کند. مفسران، «سبیل» را مفهومی عام دانسته‌اند که اشکال مختلف سلطه و نفوذ را دربر می‌گیرد؛ ازاین‌رو، هرگونه رابطه سیاسی که موجب وابستگی اراده تصمیم‌گیران یا محدود شدن استقلال حاکمیت اسلامی شود، با مفاد این قاعده ناسازگار خواهد بود (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج۱۱، ص ۱۷۰). در این چارچوب، قاعده نفی سبیل تنها ناظر به مقابله با سلطه بالفعل نیست، بلکه بر جلوگیری از شکل‌گیری بسترهای وابستگی سیاسی نیز دلالت دارد.

از منظر امنیت ملی، استقلال سیاسی شرط اساسی حفظ ثبات، اقتدار و انسجام جامعه اسلامی است. قرآن کریم با پیوند دادن عزت مؤمنان به حاکمیت الهی، هرگونه سلطه‌پذیری را مغایر با هویت سیاسی جامعه ایمانی معرفی می‌کند: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» (منافقون، ۸). مفسران این آیه را بیانگر اصل عزت و نفی وابستگی در نظام

سیاسی اسلام دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱۹، ص ۲۵۸)؛ بنابراین، قاعده نفی سبیل با ایجاد چارچوبی هنجاری برای حفظ استقلال تصمیم‌گیری و جلوگیری از نفوذ قدرت‌های سلطه‌گر، یکی از مهمترین مبانی تحقق امنیت سیاسی در الگوی قرآنی امنیت ملی به شمار می‌آید.

۵-۲. مقابله با نفوذ فرهنگی

یکی از مهمترین کارکردهای قاعده نفی سبیل در الگوی قرآنی امنیت ملی، جلوگیری از نفوذ فرهنگی و صیانت از هویت ارزشی جامعه اسلامی است. از منظر قرآن کریم، سلطه همواره در قالب قدرت سیاسی و نظامی ظهور نمی‌یابد، بلکه گاه از طریق تأثیرگذاری بر نظام فکری، ارزش‌ها و الگوهای رفتاری جامعه محقق می‌شود. بر این اساس، قاعده نفی سبیل که هرگونه راه سلطه و برتری بیگانگان بر مؤمنان را نفی می‌کند، در حوزه فرهنگ نیز ناظر به جلوگیری از شکل‌گیری زمینه‌های وابستگی فکری و هویتی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۱).

آیات قرآن کریم بر ضرورت حفظ مرجعیت فرهنگی و تبعیت از هدایت الهی تأکید دارند. از جمله، آیه «وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ» (انعام، ۱۵۳) جامعه اسلامی را از پیروی از مسیرهای انحرافی بازمی‌دارد و بر حفظ انسجام فکری و ارزشی تأکید می‌کند. همچنین آیه «وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ» (بقره، ۱۲۰) بیانگر تلاش برخی جریان‌ها برای تأثیرگذاری بر جهت‌گیری‌های فرهنگی و هویتی جامعه مؤمنان است. مفسران این آیات را هشداری نسبت به استحاله فرهنگی و فاصله گرفتن از ارزش‌های اصیل دینی دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۳، ص ۴۵؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱، ص ۴۳۱).

در چارچوب امنیت ملی، قاعده نفی سبیل بر ضرورت تقویت خودآگاهی فرهنگی، حفظ استقلال هویتی و ارتقای قدرت فرهنگی جامعه اسلامی دلالت دارد. بر این اساس، مقابله با نفوذ فرهنگی تنها به معنای ردّ الگوهای بیگانه نیست، بلکه مستلزم تولید و بازتولید ارزش‌ها و الگوهای مبتنی بر فرهنگ اسلامی است. ازاین‌رو، قاعده نفی سبیل با

فراهم ساختن مبنایی هنجاری برای صیانت از هویت دینی و تمدنی، یکی از مهمترین ابزارهای تحقق امنیت فرهنگی در الگوی قرآنی امنیت ملی به شمار می‌آید (سبحانی، ۱۳۸۹، ج۲، ص ۲۱۴).

۵-۳. جلوگیری از وابستگی اقتصادی

یکی از کارکردهای اساسی قاعده نفی سبیل در الگوی قرآنی امنیت ملی، جلوگیری از وابستگی اقتصادی و حفظ استقلال راهبردی جامعه اسلامی است. در منطق قرآن کریم، استقلال اقتصادی تنها یک هدف معیشتی نیست، بلکه بخشی از سازوکار حفظ عزت، اقتدار و مصونیت جامعه در برابر سلطه به شمار می‌رود. ازاین‌رو، قاعده نفی سبیل با نفی هرگونه زمینه برتری و نفوذ بیگانگان بر جامعه اسلامی، بر ضرورت کاهش وابستگی‌های اقتصادیِ سلطه‌آفرین دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۵، ص ۹۷).

آموزه‌های اقتصادی قرآن نیز در جهت تقویت بنیان‌های استقلال و جلوگیری از شکل‌گیری ساختارهای آسیب‌پذیر قابل تحلیل است. آیه «كَي لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» (حشر، ۷) بر توزیع عادلانه فرصت‌ها و جلوگیری از تمرکز قدرت اقتصادی تأکید دارد و آیه «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» (اعراف، ۵۶) هرگونه اخلال در نظم اقتصادی و اجتماعی را مردود می‌شمارد. مفسران این آموزه‌ها را زمینه‌ساز شکل‌گیری اقتصادی متوازن، پایدار و مقاوم در برابر فشارهای بیرونی دانسته‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۴، ص ۴۰۱).

در چارچوب قاعده نفی سبیل، وابستگی اقتصادی زمانی به یک تهدید امنیتی تبدیل می‌شود که امکان اعمال نفوذ یا تحمیل اراده قدرت‌های بیرونی را فراهم سازد. ازاین‌رو، تقویت ظرفیت‌های تولیدی، مدیریت منابع راهبردی و کاهش وابستگی‌های آسیب‌زا از الزامات تحقق امنیت اقتصادی در جامعه اسلامی به شمار می‌رود (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۰، ج۱، ص ۲۸۵). بدین ترتیب، قاعده نفی سبیل با ایجاد مبنایی هنجاری برای صیانت از استقلال اقتصادی، نقش مهمی در افزایش تاب‌آوری ملی و تحقق امنیت پایدار در الگوی قرآنی امنیت ملی ایفا می‌کند.

۵-۴. تقویت اقتدار دفاعی

تقویت اقتدار دفاعی در منظومه امنیتی قرآن کریم، یکی از الزامات بنیادین حفظ استقلال، عزت و مصونیت جامعه اسلامی در برابر تهدیدهای بیرونی است. قرآن امنیت را امری منفعل و مبتنی بر انتظار رفع تهدید نمی‌داند، بلکه آن را نتیجه آمادگی، قدرت و بازدارندگی معرفی می‌کند. از همین‌رو، قاعده نفی سبیل که بر نفی هرگونه سلطه و استیلای بیگانگان بر جامعه مؤمنان دلالت دارد، در بعد دفاعی مستلزم فراهم‌سازی توانایی‌های لازم برای جلوگیری از تحقق سلطه است. در این چارچوب، اقتدار دفاعی نه یک انتخاب سیاسی، بلکه یک ضرورت قرآنی برای حفظ امنیت و استقلال امت اسلامی محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۹، ص ۱۳۲).

مهمترین مستند قرآنی این اصل، آیه ۶۰ سوره انفال است که می‌فرماید: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ». مفسران قرآن کریم «قوّه» را مفهومی فراگیر دانسته‌اند که افزون بر توان نظامی، ظرفیت‌های علمی، اقتصادی، فناورانه و مدیریتی را نیز دربرمی‌گیرد؛ زیرا همه این مؤلفه‌ها در ایجاد قدرت بازدارندگی و حفظ امنیت جامعه نقش دارند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۴، ص ۵۱۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ج۷، ص ۲۲۱). علامه طباطبایی نیز هدف از این آمادگی را جلوگیری از جرئت یافتن دشمنان برای تعرض به جامعه اسلامی می‌داند و آن را یکی از سازوکارهای تحقق امنیت پایدار معرفی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۹، ص ۱۳۳). بر این اساس، اقتدار دفاعی در قرآن تنها ناظر به مقابله با تهدیدهای بالفعل نیست، بلکه معطوف به پیشگیری از شکل‌گیری تهدید و جلوگیری از طمع‌ورزی دشمنان است.

در پرتو قاعده نفی سبیل، میان ضعف دفاعی و سلطه‌پذیری رابطه‌ای مستقیم وجود دارد؛ زیرا هر اندازه جامعه اسلامی از مؤلفه‌های قدرت فاصله بگیرد، زمینه نفوذ و سلطه بیگانگان افزایش می‌یابد. ازاین‌رو، فقها و اندیشمندان اسلامی، حفظ توان دفاعی را یکی از لوازم عملی نفی سبیل دانسته‌اند؛ چراکه نفی سلطه بدون برخورداری از قدرت بازدارنده امکان تحقق نخواهد داشت (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۰، ج۱، ص ۳۰۱). در این نگاه، اقتدار دفاعی ابزاری برای تجاوز و سلطه‌جویی نیست، بلکه سازوکاری مشروع برای

صیانت از امنیت، استقلال و تمامیت جامعه اسلامی به شمار می‌رود.

بنابراین، تقویت اقتدار دفاعی در الگوی قرآنی امنیت ملی، یکی از مهمترین کارکردهای قاعده نفی سبیل به شمار می‌رود. این قاعده با تأکید بر ضرورت آمادگی و قدرت، جامعه اسلامی را به سوی خوداتکایی دفاعی، افزایش توان بازدارندگی و کاهش آسیب‌پذیری در برابر تهدیدهای خارجی هدایت می‌کند. در نتیجه، اقتدار دفاعی در منطق قرآن نه تنها یک مؤلفه نظامی، بلکه یکی از ارکان اساسی امنیت ملی و ضامن حفظ عزت، استقلال و مصونیت امت اسلامی در برابر هرگونه سلطه و نفوذ بیگانگان است

۵-۵. صیانت از هویت اسلامی

صیانت از هویت اسلامی یکی از مهمترین کارکردهای قاعده نفی سبیل در الگوی قرآنی امنیت ملی به شمار می‌آید. هویت اسلامی در منطق قرآن، مجموعه‌ای از باورهای توحیدی، ارزش‌های اخلاقی، هنجارهای فرهنگی و الگوهای رفتاری است که شخصیت فردی و جمعی امت اسلامی را شکل می‌دهد و استمرار حیات تمدنی آن را تضمین می‌کند. ازاین‌رو، هرگونه تضعیف یا دگرگونی در این مؤلفه‌ها می‌تواند انسجام اجتماعی، استقلال فرهنگی و امنیت جامعه اسلامی را با مخاطره مواجه سازد. قاعده نفی سبیل، مبتنی بر آیه «وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۱)، هرگونه زمینه سلطه و نفوذ پایدار را نفی می‌کند و این دلالت، حوزه هویت و فرهنگ را نیز دربرمی‌گیرد؛ زیرا سلطه هویتی از مهمترین ابزارهای سلطه پایدار بر جوامع است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۵، ص ۹۷).

قرآن کریم با تأکید بر حفظ مرزهای اعتقادی و فرهنگی جامعه اسلامی، مؤمنان را از تبعیت از الگوهایی که موجب انحراف از مسیر الهی می‌شود، برحذر داشته است. آیه «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ» (انعام، ۱۵۳) بر ضرورت التزام به صراط مستقیم و پرهیز از مسیرهای متفرق و هویت‌زدا تأکید دارد. مفسران این آیه را ناظر به حفظ وحدت اعتقادی و فرهنگی امت اسلامی دانسته‌اند؛

وحدتی که ضامن بقای هویت دینی جامعه است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج۴، ص ۳۵۶). همچنین آیه «وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ» (بقره، ۱۲۰) به تلاش جریان‌های بیرونی برای تغییر جهت‌گیری فرهنگی و هویتی جامعه اسلامی اشاره دارد؛ تلاشی که در صورت پذیرش، به تضعیف استقلال فکری و فرهنگی مسلمانان خواهد انجامید (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج۱، ص ۴۳۱).

در چارچوب قاعده نفی سبیل، حفظ هویت اسلامی مستلزم جلوگیری از هرگونه نفوذ فرهنگی و معرفتی است که به استحاله تدریجی ارزش‌ها و باورهای دینی منجر شود. از این منظر، سلطه تنها در قالب قدرت سیاسی یا اقتصادی تحقق نمی‌یابد، بلکه نفوذ در نظام آموزشی، رسانه‌ای و فرهنگی نیز می‌تواند زمینه‌ساز وابستگی هویتی و تغییر الگوهای فکری جامعه باشد. به همین دلیل، برخی فقها و اندیشمندان معاصر، صیانت از هویت اسلامی را یکی از مصادیق مهم نفی سبیل دانسته و بر ضرورت تقویت خودآگاهی دینی، بازتولید فرهنگ اسلامی و حفظ استقلال معرفتی جامعه تأکید کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۳؛ موسوی بجنوردی، ۱۳۸۰، ج۱، ص ۲۸۹).

بر این اساس، صیانت از هویت اسلامی را می‌توان یکی از ارکان اساسی امنیت ملی در الگوی قرآنی دانست. قاعده نفی سبیل با نفی هرگونه سلطه فرهنگی و هویتی، زمینه حفظ اصالت اعتقادی، استمرار ارزش‌های اسلامی و تقویت انسجام اجتماعی را فراهم می‌سازد. در نتیجه، هویت اسلامی نه‌تنها یک مؤلفه فرهنگی، بلکه سرمایه‌ای راهبردی برای امنیت ملی به شمار می‌رود که حفظ آن، شرط اساسی استقلال، اقتدار و پایداری جامعه اسلامی در برابر تهدیدهای بیرونی و درونی است

۶. الگوی قرآنی امنیت ملی مبتنی بر قاعده نفی سبیل

بررسی منظومه آیات قرآن کریم نشان می‌دهد که امنیت ملی در نگرش قرآنی مفهومی چندبعدی، هویت‌محور و تمدنی است که فراتر از تأمین امنیت سرزمینی یا مقابله با تهدیدهای نظامی قرار می‌گیرد. در این چارچوب، قاعده نفی سبیل، مستند به آیه شریفه «وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۱)، به‌عنوان مبنای نظری امنیت ملی

اسلامی قابل تبیین است. این قاعده بر نفی هرگونه سلطه، نفوذ و برتری پایدار بیگانگان بر جامعه مؤمنان دلالت دارد و ازاین‌رو، ظرفیت شکل‌دهی به یک الگوی جامع امنیتی را داراست.

الگوی قرآنی امنیت ملی مبتنی بر قاعده نفی سبیل از سه سطح به‌هم‌پیوسته تشکیل می‌شود. در سطح مبنایی، اصولی همچون توحید، عزت، استقلال، عدالت و نفی سلطه، بنیان‌های ارزشی و معرفتی امنیت را شکل می‌دهند. در این سطح، امنیت نه تنها یک وضعیت سیاسی، بلکه نتیجه استقرار نظم توحیدی و حفظ کرامت و استقلال جامعه اسلامی است. قاعده نفی سبیل نیز به‌عنوان اصل تنظیم‌گر، معیار ارزیابی روابط و ساختارهای داخلی و خارجی از منظر امکان شکل‌گیری سلطه و وابستگی به شمار می‌رود.

در سطح مؤلفه‌ای، امنیت ملی در پنج حوزه امنیت اعتقادی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی تجلی می‌یابد. امنیت اعتقادی ناظر به صیانت از باورهای توحیدی و جلوگیری از نفوذ فکری است؛ امنیت فرهنگی بر حفظ هویت و ارزش‌های اسلامی تأکید دارد؛ امنیت سیاسی ضامن استقلال تصمیم‌گیری و نفی سلطه سیاسی است؛ امنیت اقتصادی به کاهش وابستگی و افزایش توان مقاومت جامعه می‌پردازد؛ و امنیت اجتماعی از طریق تقویت انسجام، اعتماد عمومی و همبستگی اجتماعی تحقق می‌یابد. این مؤلفه‌ها دارای ارتباطی متقابل و شبکه‌ای هستند و اختلال در هر یک از آنها می‌تواند سایر ابعاد امنیت را نیز متأثر سازد.

در سطح کارکردی، قاعده نفی سبیل به مجموعه‌ای از راهبردهای امنیت‌ساز تبدیل می‌شود که مهمترین آنها شامل حفظ استقلال سیاسی، مقابله با نفوذ فرهنگی، جلوگیری از وابستگی اقتصادی، تقویت اقتدار دفاعی و صیانت از هویت اسلامی است. آیات مرتبط با نهی از اتخاذ بطانه (آل‌عمران، ۱۱۸)، نهی از ولایت سلطه‌گرانه (مائده، ۵۱)، نهی از رکون به ظالمان (هود، ۱۱۳) و دستور به آمادگی دفاعی (انفال، ۶۰)، بیانگر آن است که قرآن کریم تمامی مراحل شکل‌گیری سلطه، از نفوذ اولیه تا غلبه نهایی را مورد توجه قرار داده و برای مقابله با آن راهکار ارائه کرده است.

بر این اساس، الگوی مفهومی امنیت ملی در قرآن را می‌توان در قالب زنجیره‌ای منطقی ترسیم نمود: «توحید و عزت ← نفی سبیل ← استقلال و اقتدار ← امنیت چندبعدی ← حفظ هویت و تمدن اسلامی». در این الگو، قاعده نفی سبیل حلقه واسط میان مبانی ارزشی اسلام و ساختار امنیت ملی است و از طریق مهار زمینه‌های نفوذ و وابستگی، امنیت پایدار را تأمین می‌کند. ازاین‌رو، الگوی قرآنی امنیت ملی مبتنی بر قاعده نفی سبیل را می‌توان الگویی هویت‌محور، استقلال‌گرا، پیشگیرانه و تمدن‌ساز دانست که افزون بر حفاظت از موجودیت سیاسی جامعه، صیانت از هویت دینی، استقلال فرهنگی و استمرار حیات تمدنی امت اسلامی را نیز دنبال می‌کند.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف تبیین نقش قاعده فقهی ـ تفسیری «نفی سبیل» در شکل‌دهی الگوی قرآنی امنیت ملی، به بررسی مبانی قرآنی این قاعده و کارکردهای آن در عرصه‌های مختلف امنیتی پرداخت. یافته‌های تحقیق نشان داد که قاعده نفی سبیل، مستند به آیه شریفه «وَلَنْ يَجْعَلَ اللهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء، ۱۴۱)، تنها یک حکم فقهی محدود به روابط حقوقی میان مسلمانان و غیرمسلمانان نیست، بلکه یک اصل راهبردی و تمدنی در نظام فکری قرآن کریم به شمار می‌رود که بر نفی هرگونه سلطه، نفوذ و وابستگی منجر به تضعیف جامعه اسلامی دلالت دارد.

بررسی منظومه آیات مرتبط با نفی سبیل نشان داد که قرآن کریم از طریق مجموعه‌ای از آموزه‌ها، از جمله نفی سلطه سیاسی (نساء، ۱۴۱)، جلوگیری از نفوذ اطلاعاتی و فکری (آل‌عمران، ۱۱۸)، نهی از ولایت سلطه‌گرانه (مائده، ۵۱)، پرهیز از رکون به ظالمان (هود، ۱۱۳) و ضرورت اقتدار و بازدارندگی (انفال، ۶۰)، چارچوبی منسجم برای تأمین امنیت جامعه اسلامی ارائه کرده است. این آیات در کنار یکدیگر، شبکه‌ای مفهومی را تشکیل می‌دهند که هدف آن حفظ استقلال، عزت و هویت امت اسلامی در برابر عوامل سلطه و نفوذ است.

یافته‌های پژوهش همچنین نشان داد که امنیت ملی در منطق قرآن دارای ماهیتی

چندبعدی است و در پنج حوزه اساسی امنیت اعتقادی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی تحقق می‌یابد. در این چارچوب، امنیت اعتقادی به صیانت از نظام باورهای توحیدی، امنیت فرهنگی به حفظ هویت و ارزش‌های اسلامی، امنیت سیاسی به استقلال تصمیم‌گیری و حاکمیت، امنیت اقتصادی به کاهش وابستگی و تحقق عدالت اقتصادی، و امنیت اجتماعی به تقویت انسجام، اخوت و اعتماد عمومی ناظر است. تحلیل این مؤلفه‌ها نشان داد که قاعده نفی سبیل در تمامی این عرصه‌ها به‌عنوان یک اصل حاکم عمل می‌کند و معیار ارزیابی روابط، ساختارها و سیاست‌ها از منظر امکان ایجاد سلطه و وابستگی به شمار می‌رود.

از مهمترین نتایج این تحقیق آن است که الگوی قرآنی امنیت ملی مبتنی بر قاعده نفی سبیل، الگویی تنها تدافعی نیست، بلکه دارای ماهیتی پیشگیرانه، بازدارنده و تمدنی است. این الگو پیش از تحقق سلطه، با تقویت بنیان‌های اعتقادی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی جامعه اسلامی، زمینه‌های نفوذ را از میان می‌برد و از طریق ارتقای قدرت و اقتدار همه‌جانبه، امکان سلطه‌پذیری را کاهش می‌دهد. ازاین‌رو، امنیت در منطق قرآن تنها به معنای نبود تهدید نیست، بلکه وضعیتی فعال و پویا است که در آن جامعه اسلامی از ظرفیت‌های لازم برای حفظ استقلال، عزت و هویت خویش برخوردار باشد.

تحلیل کارکردهای قاعده نفی سبیل نشان داد که این قاعده در مقام عمل، از طریق حفظ استقلال سیاسی، مقابله با نفوذ فرهنگی، جلوگیری از وابستگی اقتصادی، تقویت اقتدار دفاعی و صیانت از هویت اسلامی، زمینه تحقق امنیت ملی در جامعه اسلامی را فراهم می‌آورد. این کارکردها در مجموع شبکه‌ای از سازوکارهای پیشگیرانه و بازدارنده را تشکیل می‌دهند که مانع شکل‌گیری سلطه، نفوذ و وابستگی شده و به تقویت اقتدار و تاب‌آوری جامعه اسلامی منجر می‌شوند.

نوآوری این پژوهش در ارائه خوانشی منظومه‌ای از قاعده نفی سبیل و بازتفسیر آن در قالب یک الگوی جامع امنیت ملی است؛ الگویی که می‌تواند ظرفیت‌های قابل توجهی برای توسعه نظریه‌های بومی امنیت در جهان اسلام و بازاندیشی در مبانی امنیت ملی از منظر قرآن کریم فراهم آورد. بر این اساس، پیشنهاد می‌شود در پژوهش‌های

آینده، ابعاد کاربردی این الگو در حوزه سیاست‌گذاری عمومی، امنیت فرهنگی، حکمرانی اسلامی و روابط بین‌الملل مورد بررسی تطبیقی و میان‌رشته‌ای قرار گیرد تا امکان بهره‌گیری عملی از ظرفیت‌های قاعده نفی سبیل در نظام‌های معاصر بیش از پیش فراهم شود.

منابع

* قرآن کریم

** شریف رضی. (۱۴۱۴ق). نهج‌البلاغه. قم: هجرت.

آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۳۶۶). غررالحکم و دررالکلم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن‌عاشور، محمد طاهر. (۱۹۸۴م). التحریر والتنویر. تونس: الدار التونسیة للنشر.

ابن‌کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). تفسیر القرآن العظیم (محقق: سامی بن محمد سلامه). بیروت: دار طیبه.

احمدی، محمدرضا و حسینی، علی. (۱۳۹۷). «امنیت در قرآن کریم؛ مبانی و مؤلفه‌ها». پژوهش‌های قرآنی.

بوزان، بری. (۱۳۷۰). مردم، دولت‌ها و هراس: دستور کار مطالعات امنیتی در عصر پس از جنگ سرد. ترجمه پژوهشگران ایرانی. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). تفسیر موضوعی قرآن کریم (قرآن و امنیت اجتماعی). قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۸). قرآن و امنیت اجتماعی. قم: انتشارات اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). فقه و مصلحت. قم: اسراء.

رحیمی، احمد. (۱۳۹۸). «تحلیل قاعده نفی سبیل در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران». فصلنامه مطالعات راهبردی سیاست.

رضایی، محمد. (۱۴۰۰). «قاعده نفی سبیل و کارکردهای آن در امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران». فصلنامه فقه و مبانی حقوق اسلامی.

زحیلی، وهبه. (۱۴۱۸ق). التفسیر المنیر فی العقیدة والشریعة والمنهج. دمشق: دارالفکر.

زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. بیروت: دارالکتاب العربی.

سبحانی، جعفر. (۱۳۸۹). منشور جاوید (ج۲). قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.

سیدقطب، سید. (بی‌تا). فی ظلال القرآن. بیروت: دارالشروق.
طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن (مترجم: سیدمحمدباقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
عمید زنجانی، عباسعلی. (۱۳۸۹). فقه سیاسی (چاپ پنجم). تهران: امیرکبیر.
فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
قرطبی، محمد بن احمد. (۱۳۸۷ق). الجامع لأحکام القرآن. قاهره: دارالکتب المصریه.
کاظمی، مهدی. (۱۳۹۸). «امنیت فرهنگی از منظر قرآن کریم». فصلنامه مطالعات فرهنگ ـ ارتباطات.
مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحارالأنوار. بیروت: مؤسسه الوفاء.
محمدی، حسن. (۱۳۹۹). «فقه امنیت و الزامات آن در نظام اسلامی». فصلنامه فقه و حقوق اسلامی.
مطهری، مرتضی. (۱۳۸۰). مجموعه آثار. تهران: صدرا.
مکارم شیرازی، ناصر و همکاران. (۱۳۸۰). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الإسلامیه.
موسوی بجنوردی، سیدمحمد. (۱۳۸۰). القواعد الفقهیة (ج۱). قم: نشر الهادی.
موسوی بجنوردی، سیدمحمدکاظم. (۱۳۸۰). القواعد الفقهیه. قم: نشر الهادی.
هاشمی شاهرودی، سیدمحمود. (۱۳۹۰). فقه نظام سیاسی اسلام. قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی.

Editorial board

(Persian Alphabetical Order)

Esmail Aghababaei Beni

Associate Professor, Islamic Sciences and Culture Academy

Abul- Qasem Alidoost

Professor Research Institute for Islamic Culture and Thought

Ahmad Rahdar

Associate professor professor Baqir al- OlumUniversity

Seyed Javad Rathi 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

Mohammad Sadegh Yousefi Moqaddam

Professor, Research Institute for Islamic Culture and Thought

---

Reviewers of This Volume

Ismail Aghababaei Beni, Ali Akbari Moallem, sayid kazim sayid baqiri, ruh allah sharieati, Seifollah Sarrami, Najaf Lakzai, Mansour Mirahmadi.

Jurisprudence and politics

Journal of jurisprudence and politics

Vol. 7, No. 1, 2025

13

Islamic Sciences and Culture Academy

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،۰۰۰ ریال	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: نام و نام خانوادگی: نام پدر:
نهاد: تاریخ تولد: میزان تحصیلات:
شرکت:

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

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