

فقه سیاسی در اسلام

(رهیافت فقهی در تاسیس دولت اسلامی)

(تاریخ دریافت ۱۴۰۰/۰۴/۱۵، تاریخ تصویب ۱۴۰۰/۰۹/۱۸)

دکتر محمد ابراهیم نتاج^۱

سیده ام سلمه رضایی

چکیده

این مقاله علمی باهدف ظرفیت سنجی قواعد "فقه سیاسی" در تعامل "دولت اسلامی" با معاهدات بین المللی، و پی بردن به نقش و جایگاه این قواعد در عرصه معاهدات، با تطبیق اجمالی قواعد فقه سیاسی با مباحث معاهدات، به بررسی مهم ترین قواعد مرتبط با این عرصه، در "عضویت"، "همکاری" و "خروج" دولت اسلامی از معاهدات بین المللی، پرداخته است. علیرغم تلاش های علمی صورت گرفته پیرامون قواعد فقه سیاسی، اما هنوز قواعد فقهی ناظر به معاهدات بین المللی را تدوین نکرده ایم. با توجه به اینکه امروزه، معاهدات بین المللی در موارد بسیاری، از دولت ها و حاکمیت ها هم تأثیرگذارتر هستند، توسعه بحث در این زمینه، امری لازم و ضروری می باشد. این پژوهش به سهم خودش، با روش توصیفی-تحلیلی، نشان می دهد می توان کارگزاران دولت اسلامی را از سردرگمی و بلاتکلیفی در نوع مواجهه صحیح از منظر فقه اسلامی در این عرصه تا حد زیادی درآورد. قطعاً برای کارگزاران دولت اسلامی در این عرصه، استفاده از قواعد فقهی، آسان تر و کاراتر از عمل به فروع جزئی و موردی است چراکه احتیاج به واسطه برای دستیابی به حکم الهی را، تا حد زیادی کاهش می دهد. قواعد مورد بحث، به عنوان ادله عام، مبنا، ملاک، و اصول کلی و راهبردی در معاهدات هستند و هر کدام، کارآمدی خاصی در عرصه معاهدات دارند: "نفی سبیل"، که منطبق با فلسفه تشکیل حکومت اسلامی است، تلاش دارد مانع سلطه گری و سلطه جویی گردد "أوفوا بالعقود"، موجب حفظ دولت اسلامی در جامعه بین المللی می شود "تألیف قلوب"، توانایی و نفوذ ما را افزایش می دهد "لا

^۱ نویسنده مسئول

ضرر"، ما را از ضرر در این عرصه مصون نگه می‌دارد "الزام"، زمینه مواجهه احسن دولت اسلامی با سایر دولت‌ها را مهیا می‌سازد "مصلحت"، در تأمین صلاح و سداد دولت اسلامی در معاهدات بین‌المللی نقش بسزایی دارد. هرچند این تحقیق از خاستگاه قواعد فقه به معاهدات پرداخته، اما به دلیل میان‌رشته‌ای بودن موضوع این تحقیق، اجمالاً به برخی از مهم‌ترین مفاهیم حقوقی مرتبط با معاهدات نیز پرداخته است. تجميع و تمرکز مهم‌ترین قواعد مرتبط با معاهدات، برای نشان دادن ظرفیت بالای قواعد فقه سیاسی، در پیوستن، همکاری و خروج دولت اسلامی از معاهدات، کاری است که اگرچه تاکنون سابقه نداشته، اما هنوز در ابتدای این راه هستیم. امیدواریم ظرفیت قواعد فقه سیاسی، مورد توجه و اهتمام مسئولان دولت اسلامی قرار بگیرد، و شورایی ویژه و دائمی، متشکل از فقیهان و حقوقدانان خبره، برای بررسی ظرفیت قواعد فقه سیاسی در عرصه معاهدات مختلف بین‌المللی، برای پاسخ به این نیاز ضروری و مستمر دولت اسلامی، پیریزی و تأسیس گردد.

واژگان کلیدی: معاهدات، قاعده، فقه، حقوق، دولت اسلامی

مقدمه

هرچند پیرامون قواعد فقه سیاسی، کتب و مقالاتی نوشته شده اما می‌توان گفت هنوز قواعد فقه سیاسی نداریم و یا به صورت مضبوط و مدون نداریم و عمده قواعدی که به عنوان قواعد فقه سیاسی از آن‌ها بحث شده، قواعدی کلی هستند و اغلب به عنوان قواعد فقه عام از آن‌ها استفاده می‌شود. و اگر بپذیریم که قواعد فقه سیاسی به طور مطلق را دارا هستیم، هرچند نیازمند به تکمیل و توسعه هستند اما بحث پیرامون قواعد فقهی ناظر به معاهدات بین‌المللی، صورت نپذیرفته و خلأ فقدان قواعد فقهی معاهدات، به دلیل نیاز ضروری دولت اسلامی، بسیار احساس می‌شود چراکه حجم زیادی از مباحث دولت اسلامی، مربوط به همین موضوع معاهدات بین‌المللی است. این تحقیق، به این مسئله پرداخته و تلاش کرده تا با ظرفیت سنجی قواعد فقه در عرصه معاهدات و تطبیق قواعد فقهی با مباحث معاهدات، در مسیر اهمیت و توسعه مباحث، پیرامون این مسئله، در حد بضاعت خودش گامی بردارد. توجه شود که مراد از نقش و جایگاه قواعد در معاهدات، در این تحقیق، عمدتاً ظرفیت سنجی قواعد در رابطه با معاهدات است، تا اینکه حل مسائل عینی خارجی باشد. به عبارتی این تحقیق، از خاستگاه قواعد، به

معاهدات می‌پردازد، نه اینکه از خاستگاه معاهدات به قواعد برای حل مسألت خارجی پردازد. “فقه سیاسی،” مخاطبین و مکلفین خود را، اعم از اشخاص حقیقی (افراد) و حقوقی می‌داند و واضح است همان‌گونه که اشخاص حقیقی (افراد)، در حیات سیاسی خودشان، خصوصاً در تعامل با حاکمیت، دارای احکام، حقوق و تکالیفی هستند، اشخاص حقوقی (حاکمیت‌ها، احزاب، گروه‌ها، سازمان‌ها، نهادها، جمعیت‌ها و ...) نیز در تعامل با یکدیگر و مردم، قطعاً دارای احکام، حقوق و تکالیفی می‌باشند که “فقه سیاسی،” وظیفه‌اش تبیین مواضع شریعت در تمامی این موارد است و فقیه جامع‌الشرایط و آگاه به زمان، که در پی پی‌استنباط احکام الهی در عرصه سیاست است، باید قواعد فقهی کارا و مرتبط با این عرصه را ابتدا کشف کند و پس از آن، به تبیین صحیح معنا و مفهوم و قلمرو آن قواعد پردازد تا مکلفین (اعم از مردم و کارگزاران حکومتی)، بتوانند جزئیات موضوعات و مسائل سیاسی‌شان را با آن قواعد، تطبیق دهند. با توجه به وظیفه فقه که پاسخگویی به حوادث واقعه می‌باشد و همچنین با توجه به سرعت تغییر و تحولات زمانه، و معضلات و پیچیدگی‌های منبعث از آن، سرعت پاسخگویی به مسائل “فقه سیاسی،” امری ضروری و لازم است و اینجاست که اهمیت ظرفیت قواعد “فقه سیاسی” بیشتر روشن می‌گردد چراکه سرعت، سهولت و عدم احتیاج به واسطه در دستیابی به حکم الهی، از امتیازات این قواعد است و دولت اسلامی را، در جهت حرکت هرچه صحیح‌تر در راستای اطاعت از دستورات پروردگار عالم و کسب رضایت شارع مقدس در عرصه سیاست، که سعادت بشریت در گرو این تبعیت راستین است، معطل نمی‌گذارد.

بخش اول: اهمیت مسئله و ضرورت تحقیق

امروزه، معاهدات بین‌المللی بسیار تأثیرگذار هستند و چه‌بسا از دولت‌ها و حاکمیت‌ها هم تأثیرگذارتر می‌باشند و بحث از آن‌ها و تعیین ضوابط و قواعد کلی فقهی مرتبط با آن‌ها جهت انطباق با آموزه‌های شریعت اسلام، برای نظام اسلامی، امری ضروری و لازم به نظر می‌رسد. بنابراین تهیه و تنظیم این قواعد، وظیفه‌اش است که بار آن به‌صورت ویژه بر دوش اهل فقه است تا به کارگیری از این قواعد را، در مسائل مرتبط و مورد ابتلای دولت اسلامی، سهل و سریع سازند. بنابراین لازم است و ضرورت دارد که پژوهش‌هایی از این دست و البته بسیار غنی‌تر از این، تلاش کنند تا علاوه بر تولید و ترویج گفتمان فقهی برای این عرصه، به ارائه راهکارها و تعیین چارچوب اقدام و عمل، تهیه

آئین‌نامه‌ها و مقررات کلی و جزئی، برای انواع مسائل متعدد در حوزه تعامل دولت اسلامی نسبت به معاهدات بین‌المللی نیز پردازند.

بخش دوم: پیشینه تحقیق

هرچند آثاری پیرامون موضوع این پایان‌نامه به رشته تحریر درآمده، اما این تحقیق، روی نقش و جایگاه قواعد فقه سیاسی در تعامل دولت اسلامی با معاهدات و سازمان‌های بین‌المللی تمرکز دارد. در ذیل به برخی از آن آثار، به همراه توضیحی پیرامونشان، اشاره می‌شود:

ارجینی، حسین (۱۳۹۰) پای‌بندی به تعهدات بین‌المللی در روابط خارجی دولت اسلامی. ماهنامه معرفت، ش ۱۶۹، صص ۷۷-۹۰ نویسنده این مقاله، مهم‌ترین رهاورد این پژوهش را علاوه بر جواز عقد قرارداد از سوی دولت اسلامی با سایر دولت‌ها، لزوم پای‌بندی به معاهدات به‌عنوان یکی از اصول روابط خارجی دولت اسلامی می‌داند و طرح مواردی از عدم پای‌بندی، نظیر "تقض عهد" از سوی طرف معاهده را یک استثناء و البته امری طبیعی در حقوق بین‌الملل می‌داند و بر اساس قاعده "اهم و مهم" تشخیص آن را بر عهده ولی امر مسلمین می‌داند.

شریعتی، روح‌الله. (۱۳۹۳). قواعد فقه سیاسی. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم نویسنده در این کتاب به دنبال آن است تا قواعد فقه سیاسی را برای قانون‌گذاران، برنامه‌ریزان، مجریان حکومتی و دانش‌پژوهان فقه سیاسی تبیین نماید به گونه‌ای که امکان عملی بودن این قواعد در سطح جامعه را هرچه بیشتر نمایش دهد.

عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۴۶). اسلام و حقوق ملل: بررسی تطبیقی مفاهیم حقوق بین‌الملل از نظر فقه اسلامی، دار الکتب الاسلامیه ایشان در این کتاب گرانسنگ و سایر کتاب‌هایی که از ایشان در این حوزه چاپ شده، بسیار دقیق و فقیهانه به مباحث ورود داشتند که حتماً کتاب مرحوم عمید زنجانی در این باره غنی است و بسیار قابل استفاده خواهد بود.

قانع، احمدعلی رضوی، سید روح‌الله. (۱۳۹۴). مبانی فقهی حاکم بر تعاملات جمهوری اسلامی ایران با کفار. دو فصلنامه پژوهشنامه فقهی میان‌رشته‌ای ش ۷، صص ۹۵-۹۰ نویسنده در این مقاله با این بیان که پای‌بندی به قوانین بین‌الملل در برخی از مواقع باعث می‌شود مجبور به انعقاد قراردادهایی شویم که

باقاعده نفی سیل سازگاری ندارد، تلاش دارد تا در این پژوهش با رجوع به منابع فقهی و دینی در ضمن تبیین اصول و مبانی حاکم بر تعاملات جمهوری اسلامی ایران با سایر کشورها، با استناد به قاعده اضطرار و حفظ نظام، این سنخ از تعاملات را توجیه کند.

قربان نیا، ناصر. (۱۳۷۹). فقه و حقوق بین الملل، قبسات، شماره ۱۵ و ۶۱ محور این مقاله درباره قلمرو اجرای قوانین کیفری اسلامی است و به این مسئله می پردازد که: آیا تنها در حیطه سرزمین اسلامی قابلیت اجرا دارد یا حتی در سرزمین غیر اسلامی نیز نسبت به مسلمانان اجرا می شود؟

میراحمدی، منصور. (۱۳۹۲). فقه روابط بین الملل. مجله پژوهش های سیاست اسلامی ش ۴، صص ۵۸-۳۹ نویسنده در این مقاله می خواهد نشان دهد: فقه روابط بین الملل شاخه ای از فقه است که با تکیه بر مبانی خاص و با به کارگیری الگوی روشی معینی عهده دار تنظیم روابط بین الملل امت اسلامی است (هدف) که تنها باعرضه تعریف فقه روابط بین الملل، روش و غایت آن، قابل دسترسی است. (روش)

بخش سوم: اهداف تحقیق

هدف علمی این پژوهش این است که بتواند به سهم خودش، به نقش و جایگاه قواعد فقه سیاسی در عرصه معاهدات بین المللی پردازد و نشان دهد که می توان با به کارگیری این قواعد، ضوابط و مقررات چگونگی تعامل دولت اسلامی نسبت به این معاهدات را تعیین نمود. هدف عملی این تحقیق هم، رفع بلا تکلیفی در نوع مواجهه صحیح از منظر فقه اسلامی در تعاملات بین المللی است و این که نشان دهد با استفاده از قواعد فقه سیاسی، می توانیم در فرآیند تصمیم گیری کارگزاران دولت اسلامی در این عرصه سرعت و سهولت ببخشیم.

بخش چهارم: فرضیه تحقیق

جایگاه قواعد مورد بحث در این تحقیق، برای دولت اسلامی در عرصه معاهدات بین المللی، جایگاه ادله عام، مبنا، ملاک، و اصول کلی و راهبردی در معاهدات می باشد. و هر کدام از این قواعد (نفی سیل، اوفوا بالعقود، تألیف قلوب، لا ضرر، الزام، و مصلحت)، الزامات و کارآمدی خاصی در عرصه معاهدات دارند. نقش، تأثیر و کارآمدی قواعد فقه سیاسی در عرصه معاهدات را به صورت مختصر،

بدین صورت می‌توان برشمرد: نفی سبیل قاعده‌های است منطبق با فلسفه تشکیل حکومت اسلامی، که تلاش دارد تا مانع سلطه‌گری و ستمگری، سلطه‌جویی و ستم‌کشی شود و با این‌ها به مبارزه می‌پردازد. اوفوا بالعقود قاعده‌های است که به بقاء دولت اسلامی در جامعه بین‌المللی کمک بسزایی می‌کند و منجر به حفظ نظام می‌شود. تألیف قلوب قاعده‌های است که با جلب موافقت طرف مقابل، و ظرفیت‌سازی، توانایی و نفوذ ما را افزایش می‌دهد و به تعبیری، نوعی سرمایه‌گذاری منت‌گذارانه اسلام است که آثار و فواید متعددی می‌تواند داشته باشد. لا ضرر قاعده‌های است که ما را از ضرر مصون نگه می‌دارد الزام قاعده‌های است که امکان ایجاد و تقویت روابط مسالمت‌آمیز میان دولت اسلامی با دیگر دولت‌ها و ملت‌ها، و زمینه مواجهه احسن با آن‌ها را فراهم می‌سازد مصلحت می‌تواند به صورت شناور، صلاح و سداد دولت و جامعه اسلامی را تأمین کرده و ظرفیت دولت اسلامی را در عرصه بین‌المللی توسعه ببخشد. نهایتاً این تحقیق، به صورت مسئله پژوهی، میان‌رشته‌ای و کاربردی می‌باشد. روش انجام این تحقیق به صورت کیفی و به صورت توصیفی-تحلیلی می‌باشد. روش گردآوری اطلاعات در این تحقیق، به روش کتابخانه‌ای-اسنادی است.

بخش پنجم: بررسی و شناخت قواعد فقه

“قاعده” در لغت به معنای اساس و ریشه است و به این تناسب، ستون‌های خانه را “قواعد” می‌گویند. معنای اصطلاحی قاعده، رابطه تنگاتنگی با معنای لغوی آن دارد، تهانوی در توصیف معنای اصطلاحی قاعده می‌نویسد: قاعده، امری است کلی، که در هنگام شناسایی احکام جزئیات از آن، بر تمامی جزئیات خود منطبق باشد.^۱ قاعده فقهی همانند قاعده اصولی درک برای استنباط مسائل شرعی قرار می‌گیرد و از آن می‌توان احکام حوادث بسیاری را استخراج نمود. از سوی دیگر قواعد فقهی یکی از منابع استنباط در مسائل مستحدثه و جدید است. استنباط همه، قواعد فقهی، جایگاه اصلی خود را در نظام آموزشی و پژوهشی ما پیدا نکرده است. قواعد فقهی در طول تاریخ فقه و فقهات، مراحل و فراز و نشیب‌های گوناگونی را سپری کرده است. در میان امامیه، قواعد فقهی از پنج مرحله، گذر کرده است:

^۱ تهانوی، محمد علی بن علی؛ موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۲، ص ۲۹۵؛ “بالعين المهملة هي في اصطلاح العلماء يطلق على معان: مرادف الأصل والقانون والمسألة والضابطه والمقصد. و عرف بأنها أمر كلي منطبق على جميع جزئياته عند تعرف أحكامها منه. و هذا التفسير مجمل. و بالتفصيل قضية كلية تصلح أن تكون كبرى الصغرى سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من القوة إلى الفعل”

“مرحله پیدایش”، “مرحله گسترش تطبیق و کاربرد”، “مرحله تدوین”، “مرحله رویکرد اخباری‌گری” و “مرحله پیچیدگی و پختگی”^{۱۱} قاعده در نگاه فقه، عبارت است از: “اصل کلی که به‌وسیله ادله شرعی ثابت‌شده و خود (بدون واسطه) بر مصادیقش - همچون انطباق کلی طبیعی بر مصادیقش - منطبق است.” بدین ترتیب، به‌طور کلی، قاعده فقهی دارای سه ویژگی اصلی است: ۱) قاعده، یک اصل کلی است ۲) محصول ادله شرعی، اعم از آیه، روایت، عقل، اجماع فقها و ... است ۳) بدون واسطه، بر مصادیق خود، منطبق است.^۲ در تعریف قواعد فقهی میان فقیهان، اتفاق‌نظری وجود ندارد، و هر یک از تعاریف به یکی از جنبه‌های تمایز قاعده فقهی با سایر قواعد اشاره دارد، که در ادامه، برخی از آن‌ها بیان می‌شود:

برخی در تعریف قاعده فقهی گفته‌اند: قواعدٌ تقع فی طریق استفاده الاحکام الشرعیة الالهیة و لا یكون ذلك من باب الاستنباط و التوسیط بل من باب التطبيق^۳ قواعد فقهی قواعدی است که در راه به دست آوردن احکام شرعی الهی واقع می‌شوند، ولی این استفاده از باب استنباط و توسیط نبوده، بلکه از باب تطبیق است. بعضی دیگر آن را چنین تعریف می‌کنند: “اصول فقهیه کلیه فی نصوص موجزة دستوریة تتضمن احكاماً تشریعیة عامة عامه فی الحوادث آلتی تدخل تحت موضوعها”^۴ قواعد فقهی، اصول فقهی کلی است با عبارت‌های کوتاه و اساسی که شامل می‌شود احکام تشریعی عام را در حوادثی که در موضوعات آن‌ها داخل است. فقه، مجموعه قواعد زندگی در اجتماع است و نمی‌تواند از نیازها و ضرورت‌های این زندگی دور بماند. جهان امروز به‌سوی پیوستگی پیش می‌رود. ارتباطات گسترش می‌یابد و دنیا دهکده جهانی لقب می‌گیرد. این نزدیکی و پیوستگی باعث شده است که به‌تدریج نهادی از یک اخلاق جهانی و همگانی مایه بگیرد، اصولی به وجود آید که همگان احترام به آن را لازمه حفظ مصالح انسان و تمدن به شمار آورند، دولت‌ها تشویق، و گاه وادار به انعقاد معاهدات

^۱ ر.ک: مأخذشناسی قواعد فقهی، ص ۱۱

^۲ ر.ک: شریعتی، روح الله؛ قواعد فقه سیاسی، ص ۳۰.

^۳ فیاض، محمد اسحاق؛ محاضرات فی اصول الفقه؛ ج ۱، ص ۵

^۴ زرقاء، مصطفی؛ المدخل الفقهی العام، ج ۲، ص ۹۶۵.

ویژه‌ای گردند، مراجعه به داوری یا دادگاه‌های بین‌المللی تکلیف دولت‌ها در حل و فصل مسألت‌آمیز اختلافات به شمار رود و حمایت بین‌المللی از حقوق بشر، چهره جدی به خود گیرد.^۱

بخش ششم: قواعد فقه سیاسی

قواعد فقه سیاسی را می‌توان بنیان و اساس فقه سیاسی نامید چراکه به روابط مردم، حکومت، حاکمان و حکومت‌ها می‌پردازد. بنابراین قواعد و اصول فقه سیاسی می‌تواند زیربنای حکومت‌داری در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، امنیتی و ... قرار گیرد به عبارت دیگر، از آنجاکه عرصه فقه سیاسی جولانگاه مسائل نو پیدا و حوادث واقعه است و تأثیر عنصر زمان و مکان بر احکام در این عرصه، بیش از عرصه‌های دیگر فقه است، از این‌رو فقه سیاسی برای پاسخگویی به مسائل مبتلابه، نیازمند اصول و قواعدی کلی و متقن جهت انطباق حوادث واقعه با آن کلیات است. بنابراین قواعد فقه سیاسی در عرصه‌های مختلف حکومت اعم از مبانی و زیرساخت‌ها، ساختارها، سیاست‌های کلی و حتی قوانین و سیاست‌های جزئی نقش‌آفرین می‌باشد و دولت اسلامی می‌تواند و بلکه موظف است در تنظیم روابط، مناسبات و خط‌مشی‌های خود با مردم و حکومت‌ها، این قواعد را مبنای تصمیم و عمل خود، قرار دهد.^۲ “امام خمینی”^(ره) فقه شیعه را وارد مرحله جدیدی کرد و تحولی را در این دانش کهن اسلامی ایجاد نمود، به‌طوری‌که می‌توان او را در تاریخ فقه شیعه، نقطه عطفی به شمار آورد و آغازگر دوره جدیدی دانست. اگر در تاریخ فقه و فقها برخی از فقیهان مانند “شیخ طوسی”، “ابن ادریس حلی”، “علامه حلی”، “شهید اول” و “شیخ انصاری” را به خاطر تحولی که در فقه یا مبانی اصولی آن ایجاد کردند، صاحب مکتب فقهی شمرده و آغازگر دوره‌های از ادوار فقه بدانیم، بدون شک “امام خمینی” به لحاظ نقشی که در پیشبرد این دانش و نقش‌آفرینی آن در عرصه زندگی اجتماعی و سیاسی ایفا کرد، فقهی صاحب مکتب و آغازگر مرحله‌ای نو بشمار می‌رود. عناصری را که آن بزرگوار به‌صورت برجسته مطرح کرد و بر اساس آن‌ها، فقه را دچار تحول نموده و در دنیای پیچیده امروز، توانا برای حل مشکلات و معضلات ساخت، ریشه در فقه هزارساله امامیه دارد. هنر امام این نبود که فقهی نو و بدون پیشینه و پشتوانه عرضه نماید، بلکه با تکیه بر میراث گذشته فقهی و با

^۱ قربانیا، ناصر؛ فقه و حقوق بین‌الملل؛ قسبات، شماره ۱۵ و ۶۱، ص ۶۸

^۲ ر.ک: شریعتی، روح الله؛ چستی قواعد فقه سیاسی، ص ۱۲

روش "اجتهاد جواهری" که خود بر آن تأکید داشت، از عناصری چون زمان، مکان، و مصلحت در فقه سخن گفت و گره‌های پیش روی نظام نوپای سیاسی را گشود.^۱

بخش هشتم: نگاهی به ماهیت و اصول دولت اسلامی

دولت اسلامی، عبارت است از دولتی که الگوها و معیارهای آن، کاملاً منطبق بر اسلام باشد.^۲ صاحب تعریف فوق، دولت اسلامی را دارای سه شاخص اساسی می‌داند ایشان معتقد است: اولین شاخص دولت اسلامی، شاخص اعتقادی و اخلاقی است شاخص دوم آن را، خدمت به خلق می‌داند و عدالت را به عنوان شاخص سوم برای دولت اسلامی برمی‌شمرد. همچنین بنابراین دیدگاه، پیشرفت بدون عدالت، ناصواب است. "حاکمیت اسلامی حکومت قانون است. حاکمیت منحصر به خدا است و قانون فرمان و حکم خدا. است قانون اسلام یا فرمان خدا بر همه افراد و دولت اسلامی حکومت تام دارد. همه افراد از رسول اکرم گرفته تا خلفای آن حضرت و همه افراد تا ابد باید تابع قانون باشند. اگر رسول اکرم خلافت را عهده‌دار شد، به امر خدا بود، خدای تبارک و تعالی آن حضرت را خلیفه قرار داده است، بعد از آن هم خدای متعالی از راه وحی رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله را الزام کرد که فوراً وسط بیابان، امر خلافت را ابلاغ کند.^۳" حکومت اسلام، حکومت قانون. است در این طرز حکومت، حاکمیت، منحصر به خداست و قانون، فرمان و حکم خداست. قانون اسلام یا فرمان خدا بر همه افراد و بر دولت اسلامی، حکومت تام دارد. همه افراد از رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله گرفته تا خلفای آن حضرت و سایر افراد، تا ابد، تابع قانون هستند همان قانونی که از طرف خدای تبارک و تعالی نازل شده و در لسان قرآن و نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله بیان شده است.^۴ "باری، حکومت در اسلام به مفهوم تبعیت از قانون است و فقط قانون بر جامعه حکم فرمایی دارد. آنجا هم که اختیارات محدودی به رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و ولایت داده شده، از طرف خداوند است. حضرت هر وقت مطلبی را بیان، یا حکمی را ابلاغ کرده‌اند، به پیروی از قانون الهی بوده است قانونی که بدون استثنا بایستی از آن پیروی و تبعیت کنند.^۴" بر اساس این دیدگاه، دولت اسلامی در چهارچوب احکام و قوانین اسلامی مجری احکام می‌باشد و نمی‌تواند

^۱ ورعی، سید جواد؛ قاعده "مصلحت"، در روابط خارجی دولت اسلامی، نشریه حضور، ش ۶۷، صص ۴۸-۸۵.

^۲ ر.ک: رهبر معظم انقلاب؛ دیدار اعضای شورای عالی "مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت"، ۱۳۹۵/۲/۶.

^۳ خمینی، روح الله، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، صص ۴۴-۴۵.

^۴ امام خمینی؛ ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، صص ۴۴-۴۵.

از چهارچوب احکام اولیه و ثانویه اسلام خارج شود و مشروع بودن دولت به پای بندی و گردن نهادن آن به احکام الهی بستگی دارد، لذا امام ^(ع) می‌فرماید: "بنا بر آنچه گفتیم، کلیه امور مربوط به حکومت و نبوت که برای پیامبر و ائمه ^{علیهم‌السلام} مقرر شده، در مورد فقیه عادل نیز مقرر است. و عقلاً عقلاً نیز نمی‌توان فرقی میان این دو قائل شد، زیرا حاکم اسلامی (هر کس که باشد) اجراکننده احکام شریعت و برپادارنده حدود و قوانین الهی و گیرنده مالیات‌های اسلامی و مصرف‌کننده آن در راه مصالح مسلمانان است. پس اگر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله و امام علیه‌السلام شخصی زانی را صد تازیانه می‌زده‌اند، فقیه نیز در مقام حکومت همین حکم را اجرا می‌کند و همان‌گونه که پیامبر و ائمه ^{علیهم‌السلام} وجوه شرعی را، بر طبق مقررات خاصی، از مردم می‌گرفته‌اند، فقها نیز به همان ترتیب عمل می‌کنند."^۱

حفظ نظام جامعه اسلامی، جلوگیری از بی‌نظمی و هرج و مرج در میان امت اسلامی، حفظ حدود و ثغور کشور اسلامی از هجوم بیگانگان و اجرای احکام الهی، از جمله اهدافی است که امام خمینی ^(ره) برای استقرار حکومت اسلامی از آن‌ها یاد می‌کند. بنا بر نظر امام، با توجه به این که حفظ نظام جامعه از واجبات مورد تأکید شرایع الهی است و بی‌نظمی و پریشانی امور مسلمانان نزد خدا و خلق امری نکوهیده و ناپسند است، و پرواضح است که حفظ نظام و سد طریق اختلال، جز به استقرار حکومت اسلامی در جامعه تحقق نمی‌پذیرد، لذا هیچ تردیدی در لزوم اقامه حکومت باقی نمی‌ماند. همچنین، حفظ مرزهای کشور اسلامی از هجوم بیگانگان و جلوگیری از تسلط تجاوزگران بر آن، عقلاً عقلاً و شرعاً واجب است. و تحقق این امر نیز جز به تشکیل حکومت اسلامی میسر نیست.^۲ همچنین مرحوم

^۱ همان؛ کتاب البیع، ج ۲، ص ۷۶۴؛ "فللفقیه العادل جمیع ما للرسول والائمة علیهم السلام مما یرجع الی الحکومة والسیاسة، ولا یعقل الفرق، لان الوالی -ای شخص کان- هو مجری احکام الشریعة و المقیم للحدود الالهیة و الاخذ للخراج و سائر مالیات و المتصرف فیها بما هو صلاح المسلمین، فالنبی صلی الله علیه و آله یضرب الزانی مائة جلدة و الامام علیه السلام كذلك و الفقیه كذلك، و یأخذون الصدقات بمنوال واحد، و مع اقتضاء المصالح یأمرون الناس بالامور الالهیة و یوجب إطاعتهم"

^۲ ر.ک: امام خمینی؛ کتاب البیع، ج ۲، ص ۱۶۴؛ "وبعد ما عرفت ذلك نقول: إن الاحکام الالهیة سواء الاحکام المربوطة بالمالیات أو السیاسیات أو الحقوق لم تنسخ، بل تبقى الی یوم القیامة، و نفس بقاء تلك الاحکام یقتضی بضرورة حکومت، و ولایة تضمن حفظ سیادة القانون الالهی و تکفل لاجرائه، و لا یمکن إجراء احکام الله إلا بها، لئلا یلزم الهرج و المرج، مع أن حفظ النظام من الواجبات الاکیده، و اختلال أمور المسلمین من الامور المبعوضة، و لا یقوم ذا و لا یسد عن هذا إلا بوال و حکومت. مضافاً الی أن حفظ ثغور المسلمین عن التهاجم و بلادهم عن غلبة المعتدین واجب عقلاً و شرعاً، و لا یمکن ذلك إلا بتشکیل الحکومة، و کل ذلك من أوضح ما یحتاج الیه المسلمون، و لا یعقل ترک ذلك من الحکیم الصانع، فما هو دلیل الامامة بعینه دلیل علی لزوم الحکومة بعد غیبة ولی الامر عجل الله تعالی فرجه الشریف سیمما مع هذه السنین المتماذیة، و لعلها تطول و العیاذ بالله الی آلاف من السنین، و العلم عنده تعالی"

امام خمینی^۱، با تمسک به بخش‌هایی از خطبه امیر مؤمنان علی علیه‌السلام که حضرت در آن می‌فرماید: «أَمَّا وَ الَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَ وَبَّرَأَبْرَأَ النَّسَمَةَ سَمَهُ لَوْكُلُوْا لَأَ حُضُورُ الْحَاضِرِ وَ قِيَامُ الْحُجَّةِ بِهِ وَ جُودُ الْإِصْرِ وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَلَّا يُقَارُوا عَلَى كَيْفِهِ ظَالِمٍ وَ لَا سَغْبٍ مَظْلُومٍ لَأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا عَلَى غَارِبِهَا»^۲ (هان! سوگند به آنکه بذر را بشکافت و جان را بیافرید، اگر حضور یافتن بیعت کنندگان نبود و حجت بر لزوم تصدی من باوجود یافتن نیروی مددکار تمام نمی‌شد، و اگر نبود که خدا از علمای اسلام پیمان گرفته که بر پرخوری و غارتگری ستمگران و گرسنگی جانکاه و محرومیت ستمدیدگان خاموش نمانند، زمام حکومت را رها می‌ساختم)، فلسفه تشکیل دولت اسلامی را، مبارزه با سلطه‌گری و سلطه‌جویی می‌داند. حقوق‌دانان اما برای برخی از اصطلاحات مذکور، تفاوت‌هایی را معتقدند: آنان، تعبیر «کنوانسیون» را غالباً جهت بیان اراده مشترک کشورها در قبول قواعد حقوق بین‌الملل عام می‌دانند و معتقدند که این اصطلاح تقریباً برای کلیه توافقات صورت گرفته در چهارچوب سازمان ملل متحد به کارگیری شده است. تعبیر «موافقت‌نامه» را برای بیان اراده مشترک دو یا چند کشور در زمینه فنی، بازرگانی، و فرهنگی می‌دانند. کاربرد تعبیر «اساسنامه» را در توافقات بین‌المللی چندجانبه، و به منظور تأسیس یک سازمان بین‌المللی، می‌دانند. درباره عبارت «اعلامیه» نیز معتقدند برای بیان اصول حقوقی یا تأیید عملی کاربرد دارد. همچنین به کارگیری تعبیر «پروتکل» را هم برای بیان قاعده‌های حقوقی و درواقع یک توافق بین‌المللی صحیح می‌دانند، نظیر پروتکل ۱۹۲۵ ژنو در زمینه منع کاربرد سلاح‌های شیمیایی و هم برای بیان قواعدی که کشورها برای اجرا، تمديد، تکمیل، تفسیر، یا اصلاح یک توافق بین‌المللی موجود بر سر آن تراضی کرده‌اند. البته گاهی این واژه را برای ضمیمه یک توافق، که متضمن توضیح بعضی کلمات، مواد، و... می‌باشد نیز به کار می‌برند.^۳ معاهدات بین‌المللی، به عنوان توافقاتی کتبی میان دولت‌ها یا سازمان‌های بین‌المللی که مطابق حقوق بین‌الملل منعقد می‌گردد، یکی از مهم‌ترین نهادها و منابع حقوق بین‌الملل به شمار می‌آید که نقش عمده‌ای در تنظیم روابط دولت‌ها با یکدیگر و تعهداتشان در قبال جامعه بین‌المللی ایفا می‌کند. اعتبار این نهاد حقوقی که ریشه در اصل بنیادین «وفای به عهد» دارد، در حقوق اسلام نیز مورد شناسایی قرار گرفته و شرایط و حدودی برای آن مقرر شده است. مهم‌ترین این شرایط، قاعده نفی سبیل، یا ممنوعیت اعمالی

^۱ ر.ک: امام خمینی، همان، ص ۷۶۴

^۲ نهج البلاغه؛ خطبه ۳، خطبه معروف به شقشقیه

^۳ ر.ک: ضیائی بیگدلی، محمدرضا؛ حقوق معاهدات بین‌المللی، صص ۵۱-۱۶.

که به تسلط کفار بر مسلمانان یا سرزمین‌های اسلامی می‌انجامد، می‌باشد. از سوی دیگر، معاهدات بین‌المللی در نظام حقوقی ایران، در حکم قانون عادی است که در صورت رعایت شرایط مقرر در قانون اساسی و سایر قوانین (مانند تصویب مجلس و امضای رئیس‌جمهور) از قدرتی هم‌تراز قوانین عادی برخوردار است. مطابق قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، کلیه معاهدات بین‌المللی دولت ایران با سایر دولت‌ها باید به تصویب مجلس شورای اسلامی برسد. بنابراین کسب مجوز مجلس، شرط پیشینی انعقاد معاهدات بین‌المللی دولت به‌طور مطلق در نظر گرفته شده است. البته در اجرای این اصل باید توجه داشت که وصف معاهده بین‌المللی (تحت عناوین مذکور در اصول ۷۷ و ۵۲۱ قانون اساسی) اهمیت دارد و سایر قراردادهای دولت، مانند قراردادهای بازرگانی با شرکت‌های خصوصی خارجی، که فاقد وصف مذکور هستند را در بر نمی‌گیرد.^۱ هرچند حقوق بین‌الملل الزاماً حاکم بر معاهدات است اما لازم به ذکر است که حقوق بین‌الملل به تنهایی، حاکم بر معاهدات نیست چراکه معاهدات، با مسائل مختلف و گوناگونی سروکار دارند و طبیعتاً توأمان، هم تابع نظم قضایی بین‌المللی، و هم تابع نظم قضایی داخلی می‌باشند به‌خصوص در هنگام انعقاد معاهده، حقوق داخلی، بیشتر از حقوق بین‌الملل بر آن حاکم است.^۲ در صدر اسلام، عمده موضوعات قراردادهای، حول محور صلح و هدنه و جزیه می‌چرخید. موضوعاتی همچون عبور و مرور اتباع، فعالیت‌های اقتصادی و تجاری، حقوق اتباع طرفین در کشورهای یکدیگر و بسیاری موضوعات دیگر کم‌کم و در طول تاریخ با توسعه روابط بین‌الملل و رشد اقتصادی و علمی جامعه اسلامی در قراردادهای مطرح شدند. کم‌کم موضوعاتی، مانند تعیین مرزهای طرفین و تعیین قلمرو تحت حاکمیت هر یک مطرح می‌شدند، ولی دیگر قراردادهای جزیه کمتر دیده می‌شوند. مقررات مربوط به قراردادهای بین‌المللی و برخی باورها و رسوم مربوط به آن‌ها، کم‌کم رشد و تکامل پیدا کرد و کلیات مقررات این رشته که در دوران پیامبر اسلام (ص) پایه‌گذاری شد، در کوران تحولات چندین قرن و به وجود آمدن موضوعات جدید، رشد و انسجام بیشتری پیدا کرد. قراردادهای که نخست، بسیار خلاصه و در حد ایجاز بودند و صرفاً به بیان یک موضوع یا موضوعات محدود می‌شد و تنها آمار حقوقی آن اهمیت داشت، کم‌کم بسیار مفصل شده و در تدوین آن آثار سیاسی و منافع حکومتی هم مورد توجه قرار گرفت و کمتر به رعایت مقررات

^۱ ر.ک: عبداللهی، سید محمدعلی؛ آشنایی با مفاهیم حقوق عمومی، ص ۱۲

^۲ ر.ک: حکمت، محمدعلی؛ تأثیر اوضاع و احوال در اعتبار معاهدات و قراردادهای بین‌المللی، مجله حقوقی بین‌المللی، شماره ۴، ص

شرعی در آن‌ها توجه می‌شد. در هیچ دورانی اعم از صدر اسلام و حکومت‌های بعدی (خصوصاً دوران خلفا) هیچ‌وقت این تصور وجود نداشت که حکومت اسلامی در روابط بین‌المللی، محدود به موضوع یا موضوعات خاصی است یا صرفاً مکلف به انعقاد نوع خاصی از قراردادها است، بلکه هر موضوعی که مصلحت حکومت اسلامی اقتضا داشته باشد مبنای رابطه با غیرمسلمانان قرار می‌گیرد. اسلام و حکومت‌های اسلامی برای روابط بین‌المللی و قراردادهای خارجی خود اهمیت و اعتبار خاصی قائل بودند و برخلاف برخی ادیان، این قراردادها را لازم‌الاجرا می‌دانستند، و حتی یک مورد نقض پیمان در تاریخ اسلام وجود ندارد.^۱

بخش نهم: چیستی قواعد “فقه سیاسی”

بنا بر تعریفی اجمالی، قواعد فقه سیاسی عبارت است از: اصول و مفاهیم کلی فقه سیاسی که با ادله شرعی، ثابت شده و چارچوب مباحث آن علم قرار گرفته است و به آسانی، حکم مسائل فقه سیاسی با انطباق بر آن‌ها، به دست می‌آید.^۲ و مبتنی بر تعریفی تفصیلی، قواعد فقه سیاسی به قواعدی اطلاق می‌گردند که متکفل تنظیم اصول سیاست داخلی اعم از تنظیم قوا و دوائر داخلی و روابط حاکم با مردم باشند و همچنین متکفل بیان اصول سیاست خارجی و روابط با دولت‌های خارجی اعم از مسلمان و غیرمسلمان باشند. مراد از لفظ سیاست در این تعریف، معنای لغوی آن (القیام علی الانسان او علی الحيوان بتدبیره) نیست بلکه معنای خاص آن، مراد است یعنی: “سیاسة الامام او القائد الامه و الشعب فی امورهم” یعنی تدبیر حاکم نسبت به رعیت و ملت بنابراین تدبیر پدر و جد برای فرزند، مشمول این تعریف نمی‌باشد. تعیین مقدرات مسلمین و حفظ نوامیس، با حکومت است و اساساً فلسفه انزال قرآن، تشکیل حکومت بر طبق آن است. بدیهی است که بدون حکومت و دولتی اسلامی، امکان اقامه بسیاری از احکام و دستورات الهی وجود نخواهد داشت، بلکه مُعظم حدود و قوانین اسلام دچار تعطیلی خواهند بود. بنابراین رسیدن به اهداف چنین حکومت و دولتی، نیازمند کشف، تبیین و تنظیم

۱. ر.ک: عظیمی شوشتری، عباسعلی؛ حقوق قراردادهای بین‌المللی در اسلام، ص ۳۹.

۲. ر.ک: شریعتی، روح‌الله؛ قواعد فقه سیاسی، ص ۳۰.

قواعدی مبتنی بر فقه و شریعت اسلام است که همراه با سهولت و سرعت، مجریان حکومت و دولت اسلامی را در امر حکومت‌داری و دولت‌داری مبتنی بر قواعد اسلامی یاری رسانند.^۱

بخش دهم: الزامات قواعد "فقه سیاسی" در "دولت اسلامی"

بحث از الزامات قواعد فقه سیاسی، به روشن شدن انتظارات از به‌کارگیری این قواعد در اداره دولت اسلامی، یاری می‌رساند. "فقه ما از طهارت تا دیات، باید ناظر به اداره یک کشور، اداره یک جامعه و اداره یک نظام باشد. شما حتی در باب طهارت هم که راجع به ماء مطلق یا فرضاً ماء الحمام فکر می‌کنید، باید توجه داشته باشید که این در یکجا از اداره زندگی این جامعه، تأثیری خواهد داشت، تا برسد به ابواب معاملات و ابواب احکام عامه و احوال شخصی و بقیه ابوابی که وجود دارد. باید همه این‌ها را به‌عنوان جزئی از مجموعه اداره یک کشور استنباط کنیم. این در استنباط، اثر خواهد گذاشت و گاهی تغییرات ژرفی را به وجود خواهد آورد."^۲ از شاخص‌ترین الزامات و پیش‌فرض‌های قواعد فقه سیاسی در دولت اسلامی می‌توان به این موارد اشاره کرد:^۳

- ۱) ضرورت عدم تفکیک دین و سیاست
- ۲) لزوم تبدیل احکام فقه به قانون
- ۳) توجه به اصل مصلحت عمومی و حفظ نظام
- ۴) توجه به اصل عدالت
- ۵) توجه به مقتضیات زمان و مکان
- ۶) تفکیک حوزه ثابت‌ها و متغیرها
- ۷) توجه به نقش متخصصین در صدور احکام حکومتی

^۱ ر.ک: سیفی مازندرانی؛ درس قواعد فقه سیاسی، جلسه اول، ۹۷/۰۴/۱۰.

^۲ آیت الله امام خامنه‌ای؛ درس خارج فقه، ۱۳۷۰/۶/۳۱.

^۳ ر.ک: لکزایی، نجف؛ دانش سیاسی، شماره ۱۱؛ ص ۱۳۱.

۸) توجه به شخصیت‌های حقوقی در کنار شخصیت‌های حقیقی

۹) دست‌کاری در منابع و روش‌های تولید معرفت و اهتمام بیشتر به عقل با مصلحت عمومی.

بخش یازدهم: نقش قواعد «فقه سیاسی» در تعامل «دولت اسلامی» با معاهدات بین‌المللی

اسلام که نظر تربیتی خود را معطوف انسان فطری داشته و با دعوت خود اجتماع بشر را به اجتماع پاک فطری که دارای اعتقاد پاک فطری و عمل پاک فطری و مقصد پاک فطری است رهبری می‌نماید، همان افکار بی‌شائبه انسان فطری را در اعتقاد و عمل، برنامه لازم‌الاجراء خود قرار داده و در نتیجه، مقررات خود را به دو بخش ثابت‌ها و متغیرها تقسیم نموده است.

بخش اول روی اساس آفرینش انسان و مشخصات ویژه او استوار است و در پرتو آن به‌سوی سعادت انسانی رهبری می‌کند: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ»^۱ (روی خود را به‌سوی دین نموده و استوار باش درحالی که میانه‌روی را روش خود قرار دهی، دین همان (مقتضای) آفرینش خدائی است که مردم را روی همان نوع خلقت آفریده و خلقت خدائی تغییرپذیر نیست دینی که بتواند انسانیت را اداره کند، همان است...) بخش دوم، مقرراتی قابل‌تغییر هستند و به‌حسب مصالح مختلف زمان‌ها و مکان‌ها و اقتضائات، اختلاف پیدا می‌کند، و به‌عنوان آثار ولایت عامه، منوط به نظر نبی اسلام و جانشینان و منصوبین از طرف ایشان است که در شعاع مقررات ثابتۀ دینی و به‌حسب مصلحت وقت و مکان، آن مقررات، تشخیص داده‌شده و اجرا می‌شود. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَالْأُولَى الْأَرْبَعُ مِنْكُمْ»^۲ ای ایمان‌آوردندگان، اطاعت کنید خدا و فرستاده او و اولوالامر را.^۳

بخش دوازدهم: سیمای عمومی دولت در اسلام

^۱ سوره روم (۳۰) آیه ۳۰

^۲ سوره نساء (۴) آیه ۶۳

^۳ ر.ک: طباطبائی، محمد حسین؛ اسلام به‌احتیاجات واقعی هر عصری پاسخ می‌دهد، ش ۷، ص ۹.

فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی دولتی دینی است که ارزش‌ها و اصول خود را از دین اسلام می‌گیرد؛ لیکن دینی بودن فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی هرگز به معنای ایدئولوژیک بودن آن نیست زیرا هرچند که دولت‌های دینی نیز همانند دولت‌های غیردینی ممکن است در شرایط زمانی و مکانی ویژه‌ای گرایش‌های ایدئولوژیک نشان دهند اما اصولاً مقوله دین بسیار گسترده‌تر و فربه‌تر از ایدئولوژی‌هاست. برای توضیح این تمایز و تفکیک نسبتاً روشن بین دولت دینی و دولت ایدئولوژیک توجه به تقسیم ذیل مفید به نظر می‌رسد. بعضی از محققان انواع دولت‌ها و تبعاً نظریه‌های دولت را به اعتبار عقیده به سه نوع کلان تقسیم کرده‌اند (الف: دولت دینی؛ ب: دولت سکولار؛ ج: دولت ایدئولوژیک).

الف) دولت دینی

چنان که گذشت فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی دولتی دینی است و معیار دینی بودن یک دولت نیز استناد به دین و پذیرش مرجعیت دین در زندگی سیاسی است. ((دولت دینی)) به خودی خود گویای آن نیست که اسلام مسلمانان و یا عالمان اسلام چه نقشی در دولت دارند. همین ابهام موجب شده است که تفاسیر و تحلیل‌های متفاوتی از فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی ارائه شود که هر یک از آن‌ها درواقع نظریه‌ای درباره نظام سیاسی در اسلام هستند. در اینجا به برخی از این برداشتها اشاره می‌کنیم:

۱- فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی یعنی دولت در جوامع اسلامی: این تعریف بدون آن که هرگونه پرسشی درباره نسبت دین و دولت در اندیشه اسلامی طرح کند ((فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی)) را دولتی معرفی می‌کند که در جغرافیای زندگی مسلمانان تشکیل شده است. این برداشت که ملهم از مطالعات مربوط به جغرافیای انسانی - سیاسی است یکی از رایج‌ترین تعریف‌ها از فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی است و امروزه پایه بسیاری از تشکلهای و نهادهای بین‌المللی از جمله سازمان کنفرانس اسلامی اتحادیه بین‌المجالس کشورهای اسلامی و بانک بین‌المللی اسلامی است.

۲- فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی دولتی است که حافظ و مجری شریعت و آموزه‌های اسلامی در جامعه است. این تعریف نیز همانند تعریف نخست بدون آن که داوری خاصی

درباره ماهیت قدرت و ساختار درونی فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی داشته باشد به دولت نگاهی ابزاری دارد. تفاوت این تلقی با برداشت نخست در این است که به صرف وجود یک دولت در جامعه اسلامی چنین دولتی را مصداق ((فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی)) نمی‌داند بلکه با توجه به شرط اجرا یا عدم اجرای شریعت توسط دولت‌ها آن‌ها را به دولت‌های اسلامی و غیر اسلامی یا مشروع و نامشروع تقسیم و داوری می‌کند. در این اندیشه فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی ((بدون آن‌که ریشه در وحی اسلامی داشته باشد)) پدیده‌ای تاریخی است که در نتیجه تلاقی نیروها و مواجهه مسلمانان با دیگر ملت‌ها در درون جامعه اسلامی زاده و ظاهر شده است؛ اسلام هیچ‌گاه نه به دولت اندیشیده و نه تشکیل دولت از مشاغل و دغدغه‌های اصلی آن بوده است؛ لیکن ظهور دولت بی‌تردید از نتایج جانی و گریزناپذیر آن بوده است.^۱

۳- فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی دولتی است که فرمانروایان آن شرایط و اختیارات خاصی دارند که در نصوص دینی ارائه شده است. شرط قرشی بودن خلیفه در نظریه‌های قدیم اهل سنت و نیز شرط‌های اجتهاد و عدالت حاکم در برخی اندیشه‌های جدید شیعه از نمونه‌های بارز این تفسیر است. نظریه‌های قدیم اهل سنت بامشروط کردن خلیفه به شرایط خاص شیوه استقرار حاکم اسلامی را یا کلاً به عهده مردم هر زمانه نهاده اند و یا با تجویز مشروعیت الگوهای هم‌عرضی چون الگوی نصب انتخاب و غلبه گزینش نهایی یکی از شیوه‌های فوق را امری تخییری و به اختیار مردم گذاشته‌اند.^۲ همچنین نظریه ولایت انتخابی فقیهان در اندیشه‌های متأخر شیعه نیز ضمن آن‌که اجتهاد و فقاہت را شرط اصلی حاکم می‌داند شیوه استقرار حاکم را امری عقلایی دانسته و از این حیث به تجویز شیوه انتخاب به‌عنوان یکی از مناسب‌ترین طرق ممکن در شرایط امروز می

^۱ برای مثال، نظریه‌های ابن خلدون و ابن‌الازرق درباره دولت اسلامی، از این گونه نظریه‌های پسینی هستند، بی‌آن‌که به مبانی کلامی - فقهی دولت توجه کنند، صرفاً پیدایش و تحول دولت‌های موجود در جوامع اسلامی را تحلیل می‌کنند و توضیح می‌دهند که دولت‌های اسلامی چگونه از الگوهای امامت و خلافت به سلطنت‌های استبدادی غول‌پیکر، و سپس سلطان‌نشین‌های کوچک و مبتنی بر زور و تغلب رسیدند. ((ر.ک: عبدالرحمن بن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی (تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، چاپ هشتم، ۱۳۷۵) ج: ۱؛ ابی‌عبدالله ابن‌الازرق، بدایع السلک فی طبایع الملک، تحقیق علی سامی‌الشار (بغداد: دارالحریه، ۱۹۷۷م)

^۲ ولید نویهض، الاسلام و السیاسه (بیروت: مرکز الدراسات الاستراتیجیه، ۱۹۹۴م) ص ۱۳.

پردازد.^۱ اینان براین باورند که فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی دولتی است که ارزش‌ها و حتی شرایط حاکمان را از دین و روش‌های مملکت‌داری را از علم و تجربه اقتباس می‌کند.

۴- فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی دولتی است که نه تنها ارزش‌های حاکم بر زندگی سیاسی و نیز شرایط رهبران و فرمانروایان آن از جانب دین تعیین و تعریف می‌شود بلکه حتی شیوه استقرار حاکم در رأس هرم دولت و به‌طور کلی ساختار نظام سیاسی و روش‌های مدیریت امور عمومی جامعه نیز به وسیله دین بیان می‌گردد. بر اساس این تحلیل تنها دولتی را می‌توان مصداق واقعی ((فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی یا دولت مشروع)) دانست که علاوه بر شرایط ویژه حاکمان - که در برداشت سوم گذشت - شیوه استقرار رهبران در مسند قدرت نیز مطابق با الگوی ارائه‌شده در شریعت و دین باشد.^۲ نظریه نصب در اندیشه شیعه و نیز برخی تفسیرها از خلافت در اهل سنت چنین برداشتی دارند اما واقعیت این است که اندیشمندان مسلمان هرگز درباره ماهیت چنان نظام آرمانی و الگوی ایده‌آل فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی اتفاق نظر نداشته‌اند و همین اختلاف‌ها از یک سو موجب طرح الگوهای متفاوتی از دولت ایده‌آل اسلامی شده است و از سوی دیگر پرسش‌های بسیاری را درباره ملاک اعتبار هر یک از مدل‌های ارائه‌شده اصول ساختار و کارویژه آن‌ها و نیز نسبت آن الگوهای آرمانی با دولت‌های واقعا موجود در تاریخ و جهان اسلام برانگیخته است. در مباحث آینده کوشش خواهد شد تا دیدگاه‌های مختلف تحت عناوین عام و دو گانه دو نوع از دولت مثالی و نظام سیاسی ایده آل اسلامی شیعی و اهل سنت گردآوری و بررسی شود.

اکنون برای توضیح سیمای عمومی فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی به مقایسه این نوع دولت یا نظریه‌ها با دو الگوی رقیب یعنی دولت سکولار و دولت ایدئولوژیک می‌پردازیم.

(ب) دولت دینی و دولت سکولار

^۱ محمدسعیدالعثماوی، الخلافة الاسلامیه (قاهره: مکتبه مدبولی الصغیر، چاپ سوم، ۱۹۹۶م) ص ۲۵-۱۲۵.

^۲ ولید نویهض، پیشین، ص ۱۴.

چنان که گذشت فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی دولتی است که در آن ساخت عمومی قدرت سیاسی و یا حداقل شرایط حاکمان از طریق معیارهای ملحوظ در نصوص دینی تعریف می شود. این اندیشه دقیقاً مخالف دولت سکولار است که در اساس بر جدایی دین و سیاست استوار بوده و هرگونه مرجعیت دین در زندگی سیاسی را انکار می کند؛ البته اعتقاد به سکولاریسم (علمانیت) در حوزه اندیشه سیاسی هرگز ملازم با دین ستیزی و نفی دین نیست بلکه معیار سکولار بودن پای بندی به استقلال عقل آدمی در شناخت پدیده ها و مصالح سیاسی است.

دو نظام اندیشگی فوق یعنی دولت دینی و دولت سکولار آن گاه که به طراحی نظام سیاسی مطلوب خود می پردازند شاخص هایی ارائه می دهند که در مجموع سیمای عمومی دولت در دو اندیشه را متمایز می کند. در زیر به مهم ترین این تفاوت ها اشاره می کنیم:

۱- در دولت دینی رئیس دولت به شخص (مثل پیامبر و امام) یا به وصف عنوانی (مثل خلیفه یا ولی فقیه در اندیشه شیعه) از جانب خدا و دین خدا تعیین می شود در حالی که در دولت سکولار یا دولت سیاسی رئیس دولت توسط مردم یا بعضی از مردم یا به وراثت و یا به کودتا و انقلاب استقرار یافته و مشروعیت می یابد.

۲- دولت دینی مبتنی بر احکام شرعی است که توسط پیامبری و به صورت وحی در جامعه تشریع شده است در حالی که قوانین دولت سیاسی (سکولار) بر خرد و عقل بشری استوار است.

۳- اطاعت از حاکمان در دولت دینی قبل از آن که فرض مدنی باشد واجب شرعی است در حالی که دولت سکولار چنین نیست و هیچ رابطه ای در آن بین اطاعت از حاکم و ایمان و عصیان به خدا و دین خدا وجود ندارد.

۴- معارضه با رئیس دولت دینی از مصادیق بغی و محاربه و نفاق و... بوده و مستلزم یک سری مجازات های شرعی و نیز عقاب اخروی است؛ اما در دولت های بشری هرگونه معارضه و عصیان تنها مستوجب مجازات دنیوی و قوانین عرفی است.

۵- قوانین دولت دینی از آن روی که مبتنی بر کتاب و سنت است علی الاصول جنبه قدسی دارند بنابراین قوانین و آیین نامه های دولت دینی نیز سهمی از قداست یافته و بیش از قوانین بشری در نفوس مردمان خضوع و تسلیم ایجاد می کند.

۶- کتاب خدا و سنت پیامبر(ص) که اساس قوانین و نهادهای دولت دینی است جاودانه است هیچ حرفی و حکمی از آن تا پایان دنیا تغییر نمی کند هر آنچه در آنهاست صدق و حق است که باطل به او راه ندارد ازلی و ابدی است؛ اما قوانین و نهادهای دولت سیاسی یا سکولار مبتنی بر نوعی از قانون اساسی است که همواره در معرض صواب و خطا حق و باطل حذف و اضافه و تغییر و تجدید نظر بنیادی است؛ شانی از جاودانگی و ابدیت ندارد و مطابق خواست و اراده صاحبان حاکمیت اعم از مردم یا بخشی از مردم دچار تحول می شود.

۷- حاکم یا حاکمان در دولت دینی از آن حیث که به نصب خاص (مثل پیامبر و امام) یا به نصب عام (مثل خلیفه یا حاکمان شیعه در دوره غیبت که شرایطی دارند) از جانب شارع تعیین و توصیه شده اند فرمان برداران تا زمانی که حاکمان شرایط تعیین شده را دارند حق عزل یا تحدید اختیارات و سلطه آنان را ندارند زیرا آنچه که خالق تعیین کرده مخلوق محال است که نقض کند؛ اما حاکم یا حاکمان در دولت سیاسی (سکولار) به گونه ای هستند که مردم به طرق مختلف می توانند آنان را عزل یا قدرتشان را محدود کنند و البته برای این گونه اقدامات شیوه های قانونی عرفی و به هر حال پذیرفته شده ای در جوامع مختلف وجود دارد.

۸- حاکم در دولت دینی تا زمانی که واجد شرایط احراز شده و از پیش تعیین شده در شریعت است دوره حکومتش غیر محدود است و جز با زوال شرایط یا مرگش برکنار نمی شود ولی حاکم در دولت سکولار دوره حکومت محدود موقت و از پیش تعیین شده در قانون اساسی یا عرف جامعه دارد و یا در الگوهای غیردموکراتیک به زور شمشیر رقبایسته است.

۹- مهم ترین دغدغه و وظیفه حاکم در دولت دینی اجرای شریعت و اطمینان از رضایت خداوند است هرچند فرض بر این است که در جامعه دینی رضایت مردم نیز در اجرای شریعت شرط است؛ در حالی که مهم ترین وظیفه و هدف دولت سیاسی یا سکولار کسب رضایت مردم از راه تأمین منافع و مصالح

عمومی آنان است و بدین ترتیب افکار عمومی مهم ترین معیار مشروعیت دولت در الگوی سکولار است.

۱۰- حاکم در دولت دینی به لحاظ ولایت شرعی که دارد از امکانات مالی و مشروع وسیع تری نسبت به دولت های غیردینی برخوردار است. حاکم دینی حق دارد تمام وجوهات شرعیه از قبیل زکات و خمس را دریافت و مطابق تشخیص خود هزینه کند و همین ویژگی آزادی عمل بیشتری در زمینه های اقتصادی و بالتبع فرهنگی - سیاسی به حاکمان در دولت دینی اعطا می کند در حالی که اختیارات مالی حاکم در دولت سکولار محدود به مقرراتی است که در قانون اساسی و به طور سالانه در قوانین مصوب مجلس منظور می شود و دولتمردان هر گاه از حدود تعریف شده در بودجه سالانه تجاوز کنند مشروعیت خود را از دست می دهند.

به هر حال تمایزات پیش گفته مهم ترین تفاوت ها بین دو نوع دولت دینی و سکولار است و همین تفاوت ها نشان می دهند که دولت دینی سیمای عمومی منحصر به فرد دارد. نوع خاصی از انواع دولت است که بنا به تعریف حاکمیت از آن خدا و شریعت است و از این حیث حکومت و حاکمان سهمی از قداست و معنویت دارند.^۱

دولت دینی - اسلامی بدین سان دولتی اعتقادی است که شالوده و سیمای آن هاله ای از عقیده و ایمان دارد. با این حال اعتقادی بودن دولت دینی هرگز به معنای ایدئولوژیک بودن آن نیست.

ج) دولت دینی و دولت ایدئولوژیک

خاستگاه ایدئولوژی ناظر به این مسئله است که ((ممکن است)) بین فهم و واقع یا بین تفکر اجتهادی و حقیقت دینی در تجربه اسلامی تفاوت و حتی تناقض باشد. چه بسا اتفاق افتاده است که از آیه یا روایت واحد تفسیرها و برداشت های متفاوت و متعارضی شکل گرفته و می گیرد. بدین سان در تجربه اسلامی نیز مفارقت فکر و واقع دین در جوامع اسلامی موجب ظهور مذاهب و فرقه های متعددی شده است که هر کدام از حقیقت مکنون در کتاب و سنت تفسیرهای متفاوت و تاویل های متضارب ارائه

^۱ برای مثال ر.ک: رساله شافعی، بنیان گذار فقه اهل سنت؛ داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (تهران: نشر نی، ۱۳۷۸) فصل ششم.

کرده‌اند؛ سپس هر یک از این تجربه‌ها و تفسیرها خواه بین شیعه و سنی یا درون شیعه و سنی فهم خود از نصوص دینی را تنها فهم درست و مطلق تلقی کرده و همواره با تعجب از یکدیگر می‌پرسند: چگونه ممکن است که انسان یا گروهی از انسان‌ها چنان در اندیشه‌ای تعصب داشته باشند که به رغم مغایرت آن با عقل سلیم همچنان از آن دفاع کنند؟ برای مثال ابوحامد غزالی در کتاب مشهور خود فضائح الباطنیه که به نقد آرای اسماعیلیه می‌پردازد همین سوال را طرح می‌کند و می‌پرسد: چگونه ممکن است که انسان عاقل بر عقیده‌ای که به لحاظ برهانی متناقض و بی پایه است گردن نهد؟^{۲۰} اما نکته مهم آن است که غزالی پس از یک تحلیل طولانی نتیجه می‌گیرد که مسئله از قبیل منطق و استدلال نیست بلکه ناشی از انگیزه‌های نفسانی و غیرعقلانی سابق بر هرگونه تعقل و تدبر است و بنابراین مناظره کلامی و استدلالی در این گونه موارد بی فایده است. همین ویژگی‌ها مهم‌ترین تفاوت دولت دینی و دولت ایدئولوژیک را نشان می‌دهد. در زیر به تفصیل این نکات می‌پردازیم.

۱- دولت دینی برخلاف دولت ایدئولوژیک تنها یک روایت ندارد بلکه با تکیه بر ضرورت و آزادی اجتهاد راه را برای طرح تفسیرهای مختلف درون دینی (درون مذهبی) در خصوص خطمشی‌های زندگی سیاسی باز می‌گذارد. در دولت‌های ایدئولوژیک تنها یک نظریه و روایت به‌طور رسمی پذیرفته شده و بقیه تفسیرها به مثابه تفسیرهای غلط و آشفته به حاشیه رانده می‌شوند. بر عکس در دولت دینی به ویژه در شیعه به مسئله خطا در استنباط احکام سیاسی و مجاری ورود خطا به ذهن و معرفت اجتهادی توجه می‌شود.

۲- در دولت ایدئولوژیک حمایت از تفسیر رسمی به اعتبار منطق درونی و برتری دلیل یا ادله آن تفسیر نیست بلکه ناشی از عوارض و انگیزه‌هایی بیرون از آن نظریه است که قطعاً از جنس استدلال و اجتهاد نیستند؛ حب و بغض عشق و نفرت خوشبینی و بدبینی... از جمله عوامل ما قبل استدلال و بیرون از نظریه هستند که مانع از مراجعه و درک استدلال رقیب می‌شوند.

دولت ایدئولوژیک آرا و افکار رقیب را نه از جنس اندیشه بلکه ناشی از اغراض شیطانی می‌پندارد؛ در حالی که در دولت دینی نه تنها تنوع آرا و اجتهادهای مختلف رسمیت و اصالت دارد بلکه اعتبار هر تفسیر و نظر تنها به ((عیار استدلال)) سنجیده می‌شود. بدین سان در دولت دینی دوام هر اندیشه و رأیی به قوام دلیل آن است.

۳- دولت دینی بر بنیاد ((خطا پذیری)) هرگونه آرای اجتهادی استوار است؛ لیکن دولت‌های ایدئولوژیک دچار توهم استغنا بوده و چنین می‌پندارد که حقیقت نهایی را در دست دارد. دولت ایدئولوژیک برای خود ((کمالی)) را قائل است که دیگران را فاقد آن می‌داند و همین ((پندار کمال)) راه داد و ستد معقول میان او و دیگران را می‌بندد و آرمان‌های دیگران را به چشم تحقیر می‌نگرد. در دولت ایدئولوژیک تقلید و تعبد مهم است اما در دولت دینی ((تفقه ثم تعبد)) مطرح است یعنی اول نقد و ارزیابی‌های فقیهانه سپس تعبد به یافته‌های اجتهادی.

۴- دولت دینی چون بر بنیاد نقد و اجتهاد در نظریه‌ها استوار است حداقل در نظر مبنایی برای کیش شخصیت ندارد؛ در دولت دینی شخصیت‌ها به اعتبار نظریه‌ها معتبرند اما در دولت ایدئولوژیک اعتبار نظریه‌ها به شخصیت‌هاست. به هر حال هرچند که دولت‌های دینی نیز به اندازه دولت‌های سکولار و بشری امکان و استعداد آن را دارند که تحت شرایطی تمایلات ایدئولوژیک نشان داده و به دولت ایدئولوژیک بدل شوند لیکن دولت دینی آرمانی که دین پایه و دین داور است علی‌الاصول با دولت ایدئولوژیک مشابهتی ندارد.

بخش سیزدهم: نمونه‌های عالی فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی

اکنون که سیمای عمومی دولت دینی تا حدودی روشن شده و تفاوت‌های عمده آن با دو نوع دیگر دولت سکولار و ایدئولوژیک برجسته شده است لازم است به مدل‌های آرمانی دولت در اسلام و ویژگی‌های عام اشاره کنیم. از دیدگاه عموم مسلمانان نخستین و عالی‌ترین نمونه آرمانی از فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی دولت حضرت محمد(ص) در مدینه الرسول است؛ اما در تعیین ماهیت دولت پیامبر(ص) هیچ‌گاه توافق نظر وجود ندارد زیرا مفاهیم قواعد و نظریه‌هایی که هر یک از مذاهب اسلامی به کار می‌بندند متفاوتند. با این حال تعریف یک نمونه یا نمونه‌های عالی^۱ که جامع بین طیف گسترده‌ای از تفسیرها درباره ماهیت دولت پیامبر(ص) در مدینه النبی هستند ضروری است. خوشبختانه در تحقیقات مربوط به نظریه‌های فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی سه الگوی کامل از فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی ارائه شده است: ۱- خلافت سنی؛ ۲- امامت شیعی؛ ۳- الگوی خوارج که مباحث سلبی دولت است. در مباحث آینده

^۱ اندرو وینست، نظریه‌های دولت، ترجمه حسین بشیریه (تهران: نشر نی، ۱۳۷۱) ص ۷۳-۷۴.

شالوده های فکری هر یک از سه دیدگاه برای نظریه پردازی درباره فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی بررسی خواهد شد. در اینجا صرفاً به ویژگی های عمومی هر یک از سه الگوی فوق اشاره می کنیم.

الف) نظام سیاسی خلافت

خلافت نمونه آرمانی فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی از دیدگاه اهل سنت است. اهل سنت در اصطلاح رایج بین مسلمانان نام فرقه ای بزرگ از پیروان دین اسلام است که دیدگاه سیاسی خاصی دارند؛ معتقدند صحابه میراث پیامبر(ص) را حفظ و به نسل های آینده منتقل کرده اند صحابه در نظر اهل سنت در اعلا درجه از صلاح و تقوا هستند و نقد و تردید در کردار آنها و نقل قول هایی که از پیامبر(ص) دارند به هیچ وجه روا نیست.^۱ یکی از نویسندگان اهل سنت با طرح این سوال که آیا خلافت تاریخی تطبیق صحیحی برای نظریه دولت در اسلام است یا نه در پاسخ می نویسد: در این خصوص باید تأکید نمود که خلافت تاریخی کم و بیش از اندیشه [دولت آرمانی اسلام] فاصله گرفته است؛ اما تردیدی نیست که خلافت ابوبکر و عمر و خلافت عمر بن عبدالعزیز تطبیق دقیقی از تفکر اسلامی است.^۲ بدین سان خلفای پیش گفته بهترین نمونه هایی هستند که اسلام را در حوزه نظام سیاسی به صورت کامل تطبیق کرده اند اما پس از عهد خلفای راشدین چارچوبی از خلافت که به تدریج شکل گرفت به طور تام و تمام اسلامی نبوده است. در زیر سه ویژگی اساسی خلافت اسلامی را مورد اشاره قرار می دهیم:

۱- ماهیت خلافت

چنان که گذشت خلافت اسلامی جانشینی پیامبر(ص) در حفظ دین و سیاست دنیاست.^۳ اهل سنت بدین ترتیب نه تنها به جدایی دین از سیاست نمی اندیشند بلکه آن دو را همبسته و گسست ناپذیر می دانند و به لحاظ لزوم اجرای شریعت است که ضرورت حکومت اسلامی را طرح می کنند. ابن تیمیه

^۱ آستین رنی، حکومت، آشنایی با علم سیاست، ترجمه لیلان سازگار (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴) ص ۱۳.

^۲ امام خمینی، صحیفه نور (تهران: سازمان مدارک انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹) ج ۲۰، ص ۱۷۰ - ۱۷۱.

^۳ برای مطالعه بیشتر ر.ک: - گولیلمو فروو، حاکمیت، فرشتگان محافظ مدنیت، ترجمه عباس آگاهی (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۷۰) ص ۳۱ به بعد.

می نویسد: واجب است دانسته شود که ولایت امر مردم از اعظم واجبات دین است و بلکه استواری دین جز بدان وسیله ممکن نیست زیرا که بنی آدم به خاطر نیاز به یکدیگر مصلحت شان جز به اجتماع انجام نمی گیرد و حراست دین در جامعه نیز ناگزیر به رئیس و حاکم نیاز دارد. ابوالحسن ماوردی نیز در اشاره به نقش خطیر خلیفه در حراست از دین می نویسد هیچ دین و آیینی نیست که در فقدان و زوال دولتش دچار پریشانی نشود احکامش تغییر نکند نشانه هایش از بین نرود و گرفتار بدعت نگردد. همچنان که هیچ دولتمردی نیست که بدون دینی که قلب ها را جمع کرده اطاعت حاکمش را فرض و واجب دانسته و یاری او را لازم شمرد دولتش دوام یابد و لاجرم بدون هیچ گونه مشروعیتی یا سلطان قهر و یا مفسد دهر خواهد بود و درست به لحاظ دو جهت فوق است که واجب است در هر زمان امامی باشد و رهبری امت را به عهده گیرد تا به این وسیله هم اساس دین به قدرت سلطان (در اینجا و به طور کلی در اندیشه قدیم ((سلطان)) فقط به معنای پادشاه نیست بلکه اصطلاحی است که برای هرگونه حاکم و صاحب قدرت سیاسی اعم از پادشاه خلیفه امام معصوم و ... اطلاق می شود) حراست شود و هم دولت او بر پایه احکام و سنن دین جاری شود.^۱ با این حال به رغم پیوند آشکار دین و دولت در خلافت اسلامی امامت و رهبری در اندیشه سنی از اصول دیانت اسلام نیست. ابوحامد غزالی توضیح می دهد که امامت از مهمات و اصول عقاید نیست بلکه از جمله مباحث فقهی (فقهیات) است که همانند هر مسئله فقهی دیگر در معرض نقد و بررسی است.^۲

۲- هویت خلیفه

نظریه خلافت بر بنیاد عدم هرگونه نص از پیامبر (ص) در خصوص تعیین خلیفه استوار است. مطابق نظر اهل سنت حضرت رسول (ص) امر خلافت و شیوه های تعیین خلیفه را به عهده صحابه و سپس مردمان هر زمانه نهاده است؛ پیامبر (ص) هرگز کسی را برای اداره فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی بعد از وفات خود معین نفرموده است. لذا به نظر جوینی ((معظم مسائل امامت عاری از

^۱ رای مطالعه بیشتر درباره این گونه پرسش ها و مطالب دیگر درباره سرشت اندیشه سیاسی ر.ک: گلن تیندر، تفکر سیاسی، ترجمه محمود صدیقی (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴) ص ۷۱-۱۴۷.

^۲ لطفاً درباره تحلیل مقایسه ای و مدل سیستم ر.ک:

استدلال قطعی و خالی از مدارک و مستندات یقین آور است)).^۱ اهل سنت پس از اعتقاد به نبود نصوص خاص درباره خلافت شخص معینی از جانب پیامبر(ص) و نیز فقدان نص در خصوص شرایط و طریقه تعیین خلیفه در استدلال به دولت مشروع اسلام به گفتار و کردار صحابه استناد کرده‌اند. آنان با توجه با مرجعیت صحابه که درباره خلفای راشدین اجماع داشته‌اند شرایط و شیوه استقرار خلفای چهارگانه را نمونه آرمانی و مشروع فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی تلقی می‌کنند.

۳- طریق تعیین خلیفه

در نظام سیاسی خلافت معمولاً سه شیوه استقرار حاکم و انعقاد خلافت پذیرفته شده است و در هر سه طریق از راه‌های انعقاد امامت به ((عمل صحابه)) استناد می‌شود:

۱- انتخاب اهل حل و عقد;

۲- عهد و نصب از جانب خلیفه پیشین (استخلاف)

۳- زور و غلبه.

۴- شرایط خلیفه

درباره شرایط اساسی خلیفه اتفاق نظر وجود ندارد. قاضی ابی یعلی بن فرّ چهار شرط برای ((اهل امامت)) ذکر می‌کند: ۱ - داشتن نسب قریشی؛ ۲ - احراز تمام شرایطی که در قاضی شرط است مثل آزادی بلوغ عقل علم و عدالت؛ ۳ - شایستگی اداره امور جنگ سیاست و اجرای حدود اسلامی؛ ۴ - برتری و افضل بودن در علم و دین.^۲ ابوالحسن ماوردی شرایط خلیفه را به هفت مورد افزایش داده و می‌نویسد: اما شروط معتبر در اهل امامت هفت چیز است: ۱ - عدالت با تمام شروط آن؛ ۲ - دانشی که بتواند در احکام دین اجتهاد کند؛ ۳ - سلامت حواس اعم از چشم و گوش و زبان؛ ۴ - سلامت اعضا که در انجام وظایف خلیفه مشکل ایجاد نکند؛ ۵ - رای و تدبیر در امور سیاسی و مصالح مردم؛

^۱ برای مطالعه بیشتر درباره اهمیت تحلیل سیستمی ر.ک: دانیل دوران، نظریه سیستم‌ها، ترجمه محمد یمینی (تهران: انتشارات آموزشی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰) به ویژه ص ۱۹ - ۲۲؛ بلاویرگ و سادوسکی، نظریه سیستم‌ها، ترجمه کیومرث پریانی (تهران: نشر تندر، ۱۳۶۱) ص ۲۳ - ۷۰.

^۲ ر.ک: حامد ربیع، نظریه القیم السیاسیه (قاهره: بی نا، ۱۹۷۰م) ص ۲۳۸ به بعد؛ حسن عباس حسن، الصیاعه المنطقیه للفکر السیاسی الاسلامی (بیروت: دارالعالمیه، ۱۹۹۲) ص ۲۲۲.

۶- شجاعت و قدرتی که بتواند با دشمنان جهاد کرده و از هستی جامعه اسلامی دفاع کند؛ ۷- نسب قریشی داشته باشد.^۱

ب) نظام سیاسی شیعه

امامت نمونه عالی فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی از دیدگاه شیعیان است. شیعیان امامت را از ارکان اعتقادی - و نه فروع فقهی - اسلام می دانند و عقیده دارند که خداوند اهل بیت و امامان معصوم (علیهم السلام) را برای اداره نظام سیاسی و هدایت جامعه اسلامی بعد از پیامبر (ص) برگزیده است. به اعتقاد شیعیان پیامبر با نص خاص - اعم از نص جلی یا خفی - امام علی (ع) را به جانشینی تعیین کرده است. جاحظ معتقد است لقب شیعه در صدر اسلام جز به پیروان علی (ع) اطلاق نمی شد.^۲ به نظر او البته اختلاف در مسئله امامت اختصاص به شیعه و سنی ندارد: از زمان رحلت حضرت محمد (ص) همه فرقه های اسلام از شیعه و دسته های دیگر در هر روزگاری و در حیات هر امامی و یا پس از درگذشت او اختلافشان درباره مسئله امامت بوده است.^۳ به هر حال شیعیان بر حسب ادله ای که دارند این نکته را مفروض گرفته اند که رهبری سیاسی بعد از پیامبر (ص) از آن علی بن ابی طالب (ع) بوده است و لیکن برخی حوادث ناگوار پس از رحلت پیامبر (ص) موجب دور شدن حضرت علی (ع) و دیگر امامان معصوم از این منصب و انزوای آنان شده است. در زیر به ماهیت نظام امامت اشاره می کنیم.

۱- ماهیت امامت

نظام آرمانی شیعه نظامی است که رهبری آن را امام معصوم به عهده دارد؛ از این رو شیعه برای منصب امامت جایگاه دینی به مراتب بیشتر از اهل سنت قائل است زیرا امامت در اندیشه شیعی خلافت الهی در زمین است. مهم ترین وظیفه امام جانشینی پیامبر (ص) در وظایف سه گانه آن حضرت یعنی تبلیغ

^۱ برهان غلیون، نقد السیاسة؛ الدولة و الدین (بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات و النشر، ۱۹۹۳) ص ۵۴. و نیز ر.ک: ص ۵۵ - ۷۱.

^۲ محمد بن الحسین الفراء، الاحکام السلطانیة (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۶ ق) ص ۲۳.

^۳ ر.ک: نعمت الله صالحی نجف آبادی، ولایت فقیه حکومت صالحان (تهران: رسا، ۱۳۶۳) ص ۵۰ - ۵۱؛ حسین علی منتظری، دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیة (قم: المکرز العالمی للدراسات الاسلامیة و دارالفکر، ۱۴۰۸ ق) ج ۱، ص ۳۱ - ۳۵، ۵۳۸ و ج ۲، ص ۴.

محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه (تهران: نشر نی، ۱۳۷۶) ص ۱۴۱ - ۱۵۸.

دین و هدایت معنوی بشر قضاوت و اداره نظام سیاسی است. بدین سان امامت در اندیشه شیعه منصبی الهی است و به جز وحی در تمام کار ویژه های خود استمرار نبوت است. به همین دلیل امامت در شیعه فراتر از صرف رهبری و پیشوایی در سیاست و حکومت تلقی شده و شاید به همین لحاظ با شورا و انتخاب قابل دسترسی نیست. شیعیان استدلال می کنند که امامت نیز همانند نبوت لطف الهی است و لاجرم در هر عصری امام و هدایت گری باید که به جانشینی پیامبر(ص) تمام وظایف او را در هدایت بشر به عهده گیرد. روا نیست که عصری از اعصار از امام واجب الاطاعه و منصوب از طرف خداوند خالی باشد خواه مردمان بپذیرند یا امتناع کنند یاری اش کنند یا نکنند اطاعت کنند یا نه حاضر باشد یا غایب.

۲- هویت امام

نظریه شیعه درباره امامت بر اساس وجود نص از جانب خداوند در تعیین هویت امامان استوار است که پیامبر(ص) آن بیان کرده است. در نزد شیعه دوازده امامی آخرین امام معصوم حضرت مهدی(عج) است که از سال ۲۶۱ هجری غیبت کرده و روزی که تعیین آن برای کسی جز خداوند معلوم نیست برای نجات مسلمانان از ظلم و جور ظهور خواهد کرد. شیعه امامان را ((اولوالامر)) می داند که خداوند اطاعت آنان را واجب کرده است؛ امرشان امر خدا نهی شان نهی خدا اطاعتشان اطاعت خدا و سرپیچی از فرمان های آنان عصیان خدا محسوب می شود؛ احکام شرعیه جز از سرچشمه امامان جاری نمی شود و احکام شرعی مکلفان جز با رجوع به آنان دانسته و پذیرفته نمی گردد. در اندیشه شیعه هر چند خداوند قرآن را تمام و کمال به پیغمبرش نازل فرموده اما صرف وجود کتاب الله برای تضمین هدایت مردم و دور کردن آنان از گمراهی کفایت نمی کند. مطابق استدلال شیعه عقل انسان عادی از درک اسرار کتاب خدا و گذر به مغز آن و احاطه بر جمیع جوانب آن ناتوان است. ناگزیر باید کسانی باشند که راسخان در علم الهی بوده و پوشیده ها و متشابهاات قرآن را توضیح دهند و آنان همان اهل بیت و ائمه(علیهم السلام) هستند که در احادیث پیامبر(ص) یکی از ثقلین سفینه نجات و ستارگان هدایت اهل زمین معرفی شده اند.^۱

۳- شرایط و اوصاف امام

^۱ برای مطالعه بیشتر درباره برداشت های مختلف از مفهوم دولت دینی ر.ک: احمد واعظی، حکومت دینی (قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸)

با توجه به اهمیت منصب امامت در شیعه که آن را منصبی الهی و امتداد نبوت می دانند شیعیان عقیده دارند که امام لازم است صفاتی استثنایی و فراتر از ویژگی های مردمان عادی داشته باشد. مهم ترین این صفات عبارتند از:

- ۱- عصمت: به نظر شیعه امام نیز همانند پیامبر(ص) واجب است معصوم از جمیع رذیلت های ظاهری و باطنی عمدی یا سهوی و از کودکی تا مرگ باشد. از این حیث که سبب نیازمندی به امام بعد از پیامبر ناشی از عدم عصمت مردم است معصوم نبودن امام مستلزم نوعی تسلسل بی نتیجه است زیرا هرگاه رهبری معصوم نباشد خود محتاج دیگری خواهد بود و بدین سان در امر امامت دور یا تسلسل بی پایان وجود خواهد داشت.^۱ اندیشمندان شیعه در استدلال به عصمت امام به آیات زیادی از جمله آیه ۵۹ سوره نسأ استناد کرده اند: ((یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم)).
- ۲- افضل و اعلم بودن: شیعه معتقد است امام نیز همانند پیامبر واجب است که افضل مردمان در صفات مهمی چون کمال در شجاعت بخشنده گی راستگویی عدل تدبیر عقل دانش و اخلاق باشد و چون امام در اندیشه شیعه صرفا مرد سیاست و جنگ نبوده و بر خلاف نظر اهل سنت حافظ شریعت بعد از پیامبر(ص) و کاشف اسرار و احکام دین برای مردمان است لازم است دانشی مناسب این مسوولیت عظیم داشته باشد؛ دانشی که به گونه ای استثنایی فراتر از صرف آشنایی با حلال و حرام شرعی است. شیخ محمد رضا مظفر توضیح می دهد که امام معصوم(ع) علم به جمیع معلومات و احکام و معارف الهی را از طریق پیامبر(ص) یا امام قبل از خود به دست می آورد و هرگاه با پرسش و امر جدیدی مواجه شود البته دانش لازم را از طریق الهام با قوای قدسی که خداوند در او به ودیعه نهاده است کسب می کند. هرگز از آن ها درباره چیزی سوال نشده است که در پاسخ آن درمانده شوند و بگویند نمی دانم؛ و یا این که پاسخ را به زمان بعد و مراجعه و تأمل موکول کنند. همچنین هیچ یک از زندگی نگاران ائمه معصوم(علیهم السلام) از اساتید و معلمان آنان یاد نکرده و درباره توقف آنان در بعضی مسائل و یا تردیدشان در بسیاری از معلومات و غیره که عادت بشر در هر زمان و مکان است گزارشی نیاورده اند. شایان ذکر است که شرایط پیش گفته از مختصات امامان دوازده گانه از اهل بیت است که حسب عقیده شیعه بر امامت آنان به همراه همان ویژگی های شخصی که دارند تصریح شده است؛ اما

^۱ جهت مطالعه بیشتر ر.ک: خلیل عبدالکریم، الاسلام، بین الدوله الدینیة و الدوله المدنیة (قاهره: سینا الانشر، ۱۹۹۴) به ویژه فصل اول،

در عصر غیبت امام مهدی (عج) چنین شرایطی از علم و عصمت درباره جانشینان آن حضرت که فقهای عادل هستند وجود ندارد. فقیهان نیز هرچند که ((نواب عام)) تلقی می شوند اما در تلاش و اجتهادشان در تحصیل دانش همانند دیگر افراد مردم هستند و چونان سایر انسان ها به یکسان مستعد اصابت و خطا می باشند. در مباحث آینده تفصیل این بحث و تاثیر آن در ماهیت نظام سیاسی شیعه در دوره غیبت خواهد آمد.

بخش چهاردهم: تحولات نظریه های نظام سیاسی در اسلام

تا کنون درباره نظریه های نظام سیاسی در اسلام بسیار بحث شده است اما به نظر نمی رسد که نسبت این نظریه ها با سنت و تجدد و به تبع دگرگونی و تحول نظریه های سیاسی مسلمانان با توجه به دگرگونی فلسفه سیاسی در دنیای متجدد مورد بررسی قرار گرفته باشد. می توان گفت که نقد و بررسی نظریه های دولت و منطق تحول آن ها در جهان اسلام نه تنها هنوز آغاز نشده است بلکه مقدمات نظری برای ورود به چنین پژوهشی هم هنوز فراهم نیست. با این حال و به رغم فقدان تمهیدات نظری نواندیشی دینی و نوگرایی سیاسی سابقه ای دویست ساله در جهان اسلام دارد. این نوگرایی هرچند چالش های مهمی بین موافق و مخالف برانگیخت و مواضع متفاوت و گاه متناقض را سبب گردید اما سرانجام در وضعیتی خاص مستقر شده است که به نظر می رسد خطوط اساسی و مختصات هندسی قابل تشخیص و تمیز دارد. شاید بتوان این مجموعه مختصات را با عنوان ((تجدد اسلامی)) تعریف کرده و مرزهای آن را با سنت سیاسی اسلامی از یک سوی و تجدد غرب از سوی دیگر شناسایی نمود. تأکید بر ((تجدد اسلامی)) در این پژوهش بدین لحاظ است که اولاً تجددگرایی در نظریه های نظام سیاسی ضرورتاً به معنای غرب گرایی نیست زیرا هیچ ضرورتی ندارد که هرگونه نوگرایی و تجدیدی لزوماً بر مبنای مدرنیته و تجدد غرب استوار باشد. همواره این امکان جدی وجود دارد که نوگرایی سیاسی در جهان اسلام با تکیه بر تجربه دینی و به گونه ای متفاوت از غرب به تجدید در اسلوب ها اندیشه ها و روش های عمل سیاسی بینجامد.^۱ برتران بدیع در کتاب دو دولت تمایزات دو گونه تجدد در جهان اسلام و غرب را توضیح می دهد. به نظر او به رغم هیمنه تجدد غربی که سودای تعمیم به همه تمدن های جهان را دارد تجربه جهان اسلام مسیر متفاوتی را در راستای

^۱ برای مطالعه بیشتر ر.ک: عبدالکریم سروش، فربه تر از ایدئولوژی ص ۷۹- ۱۵۷؛ عبدالله العروی، مفهوم الایدئولوجیا (بیروت: المرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۹) فصل اول و هفتم.

نوگرایی سیاسی طی می‌کند.^۱ به‌طور خلاصه تجددگرایی و نظام سیاسی برخاسته از آن در جهان اسلام نه تنها به حذف دین و شریعت از زندگی سیاسی ختم نشده است بلکه پرنفوذترین نظریه‌های نوگرایانه در دنیای اسلام همواره از سوی علما و اندیشمندان دینی طرح شده است^۲؛ در حالی که نوگرایی سیاسی در غرب از بنیاد با دین در تعارض بوده و به حذف دین از حوزه عمومی پرداخته است. ثانیاً چنان‌که اشاره شد کاربرد کلمه تجدد هرچند به نوعی گسست از سنت به سان شی‌ای متعلق به گذشته است اما هرگز به معنای گسست از اسلام نیست؛ به تعبیر دیگر بین «(تجدید اسلام)» و «(تجدید فکر اسلامی)» تفاوت بسیاری وجود دارد؛ تجدید اسلام چیزی است که در قاموس اهل ایمان معنای روشنی ندارد و بلکه آشکارا بی‌معناست زیرا به اعتقاد مسلمانان خداوند اسلام را چونان حقیقت مطلق و غیرقابل تغییر به پیامبر اسلام وحی کرده است^۳؛ لیکن تفکر اسلامی که در قالب گفتمان‌های مختلف فقهی فلسفی و غیره ظاهر شده اند همگی تاریخت خاص خود را دارند و بنابراین در معرض نقد و تجدید هستند. همین ویژگی فرصت مناسبی را برای نقادی تجربه‌های فکری و عمل سیاسی مسلمانان با توجه به لوازم و الزامات هر عصر و مکان تدارک کرده‌است. بنابراین نوگرایی سیاسی در جهان اسلام از آن رو که اساساً وجه دینی دارد گسست آن از گذشته نیز بدون آن‌که مطلق باشد گسستی نسبی است. نوگرایی اسلامی هرگز به معنای قطع رابطه با تمام ارکان نظام سیاسی گذشته و ابتکار نظامی به کلی متفاوت با نظام سنتی نیست زیرا نظام‌های سیاسی سنتی نیز به هر حال نسبتی با دین پیدا کرده بودند. بدین سان در مقاله حاضر دو سوی سنت و تجدد در نظریه‌های نظام سیاسی اسلام به یکسان مورد توجه قرار گرفته‌اند. اتخاذ این شیوه تحقیق از آن روست که گفت و گوی انتقادی با سنت برای تأسیس و تداوم نظام سیاسی جدید در جهان اسلام اساسی است. جامعه اسلامی در عین حال که ناگزیر به تجدد در زندگی سیاسی است هیچ علاقه‌ای هم برای گسست از حقیقت سنت دینی ندارد.

^۱ منظور از نمونه عالی یا آرمانی، همان معادل Ideal Type در تحقیقات ماکس وبر و تا حدودی Paradigme در اصطلاح توماس کوهن است. برای مطالعه بیشتر در خصوص کارآیی این گونه مدل‌سازی‌ها و نمونه‌ها در تحقیقات مربوط به دولت یا نظریه‌های دولت، ر.ک: رونالد چیلکوت، نظریه‌های سیاست مقایسه‌ای، ترجمه وحید بزرگی و علیرضا طیب (تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷) فصل سوم، ص ۱۱۲ به بعد.

^۲ احمد شلبی، السیاسة و الاقتصاد فی التفكير الاسلامی (قاهره: مکتبه النهضة المصریة، ۱۹۶۶م) ج ۲، ص ۳۶.

^۳ ابوالحسن ماوردی، الاحکام السلطانیة (قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۶ ق) ص ۵.

^۴ تقی‌الدین احمد بن تیمیة، السیاسة الشرعیة فی اصلاح الراعی و الرعیة، تحقیق علی سامی الشار و احمد زکی عطیة (قاهره: دارالکتاب العربی، ۱۹۵۱) چاپ دوم، ص ۱۶۵.

این تعلق خاطر موجب شده است که به رغم تعلق دین به زمان گذشته جوهر آن از هر جهت در حال و اکنون مسلمانان حضور دارد و ضمن آن که سیاست امروز را تعیین می بخشد آینده نوگرایی سیاسی و به طور کلی تجدد اسلامی را نیز جهت می دهد.^۱ در ذیل ویژگی های عمومی نظریه های سنتی و جدید درباره نظام سیاسی اسلام اشاره می کنیم:

الف) نظام سیاسی سنتی

نظام های سیاسی اسلام از بدو پیدایش با یک معضل اساسی روبه رو بوده اند مشکلی که در نظام های سیاسی زمان ما نیز تقریباً به همان صورت وجود دارد به ویژه هنگامی که نظام سیاسی دچار بحران می شود نظریه پردازان مسلمان همواره با این مشکل مواجه می شوند که چگونه میان آزادی و نظم و امنیت یا به عبارت دیگر بین آزادی و اقتدار موازنه برقرار کنند چگونه مانع محدودیت آزادی شوند و چگونه خود کامگی حاکمان را مهار کنند. نظریه های قدیم نظام سیاسی در جهان اسلام ناتوان از آشتی بین آن دو سرانجام آزادی را به نفع امنیت و اقتدار به حاشیه راندند و طرحی از نظام سیاسی در انداختند که خود کامگی و اقتدار از ارکان اصلی آن بود. مهم ترین ویژگی ها و شاخص های نظام سیاسی سنتی عبارتند از: اقتدارگرایی شخصی محوری وحدت قوا و الگوی امپراتوری.

ب) نظام سیاسی جدید

برخلاف نظام سیاسی قدیم که بر دو عنصر اقتدار و اطاعت تأکید داشتند نظریه های جدید اسلامی نوعاً تمایلات مردم گرایانه و مردم سالار دارند و بنابراین در گسست و تقابل با نظریه های سنتی شکل گرفته اند. چنان که گذشت نظریه های قدیم نظام سیاسی محصول دورانی است که فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی در سلطنت ایرانی و الگوی اقتداری آن استحاله یافته و یا به عبارت دیگر نهادینه شده بود؛ اما نظریه های جدید عموماً زاده دورانی تاریخی اند که جوامع اسلامی در آستانه تحول به نوعی از زندگی سیاسی جدید هستند که گذشته از برخی جلوه های غرب گرایانه و حاشیه ای آن شاید بتوان روند عمومی دولت جدید در جهان اسلام را تحت عنوان ((تجدد اسلامی)) توضیح داد. در اینجا فقط به عناوین و فهرست ویژگی های چهارگانه و مختصات مشترک نظریه های

^۱ عبدالملک جوینی، غیث الامم، ص ۷۵، به نقل از: اسعد القاسم، پیشین، ص ۵۲.

نظام سیاسی جدید در شیعه و اهل سنت اکتفا می شود. این خصایص مشترک عبارتند از: مشارکت جویی قانون گرایی و نهاد محوری تفکیک یا استقلال قوا و پذیرش مرزهای ملی و سرزمینی. در مباحث آینده کوشش می کنیم با توجه به ویژگی های عمومی فقه سیاسی در اسلام به جهت تأسیس دولت اسلامی در نظریه های جدید و قدیم مسلمانان مهم ترین نظریه های نظام سیاسی در جهان اسلام را طرح و ارزیابی کنیم.

جمع بندی و نتیجه گیری

از مجموعه آنچه تاکنون به صورت اجمال گذشت، می توان به ظرفیت بسیار بالای نقش و جایگاه قواعد فقه سیاسی در تعامل دولت اسلامی با معاهدات بین المللی پی بُرد. علیرغم اینکه به نظر می رسد از تمام ظرفیت های قواعد فقهی موجود در عرصه روابط بین الملل به درستی استفاده نمی شود، اما هنوز احتیاج دولت اسلامی به تأسیس قواعد بیشتر و دقیق تر در این عرصه، احساس می شود و نباید از تأسیس قواعد جدید در این عرصه، هراس به خود راه دهیم چراکه قواعد فقهی موجود نیز مانند نصوص و متون قانونی، به یک باره تأسیس و تدوین نشده اند و مفاهیم و ساختار قواعد فقهی، به تدریج و چه بسا به دلیل احتیاجات عصر خودشان، از منابع فقه (قرآن، سنت، اجماع، عقل) استنباط گردیده و تنظیم و تأسیس شده اند. طبیعتاً برای کارگزاران دولت اسلامی در عرصه روابط بین الملل استفاده از قواعد فقهی، آسان تر و کاراتر از عمل به فروع جزئی و موردی است چراکه سرعت، سهولت و عدم احتیاج به واسطه در دستیابی به حکم الهی، از امتیازات این قواعد است و دولت اسلامی را، در جهت حرکت هر چه صحیح تر در راستای اطاعت از دستورات پروردگار عالم و کسب رضایت شارع مقدس در عرصه سیاست، که سعادت بشریت در گرو این تبعیت راستین است، معطل نمی گذارد. بنابراین لازم است ظرفیت قواعد فقه سیاسی، مورد توجه و اهتمام مسئولان دولت اسلامی قرار بگیرد و مطلوب است که هیئتی ویژه، متشکل از فقها و حقوق دانان، به صورت متمرکز، به بررسی ظرفیت های قواعد فقه سیاسی در عرصه معاهدات مختلف بین المللی بپردازند و در صورت نیازمندی به تأسیس قواعد جدید، حداقل امکان به این نیاز پاسخ دهند. با توجه به این که هدف از این پژوهش، نشان دادن نقش، جایگاه و توانمندی قواعد فقه سیاسی در این عرصه بوده و اینکه قواعد فقهی قابل استفاده در معاهدات، منحصر به شش قاعده ای که به آن ها به صورت اجمال پرداخته شد، نیست و نوع پرداختن به همین مقدار هم قطعاً بدون اشکال و ضعف نیست، امیدواریم که این پژوهش در کنار سایر پژوهش ها در این عرصه،

به سهم خودش، جرئت و جسارت را به سایر پژوهشگران توانمند در حوزه قواعد فقهی بدهد تا شاهد پویایی و کارایی روزافزون فقه در عرصه روابط بین‌الملل باشیم.

منابع و مآخذ

قرآن کریم، نهج البلاغه و بعد

- ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، (۱۴۰۹ ق).
- حقوق معاهدات بین‌المللی، نشر کتابخانه گنج دانش، چاپ (۲)، (۱۳۸۴)
- العُدَّة فی أصول الفقه، نشر محمد تقی علاقبندیان قم، (۱۴۱۷ ق).
- دانشنامه فقه سیاسی (مشمول بر واژگان فقهی و حقوق عمومی)، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران،
- فقه سیاسی (حقوق معاهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام)، انتشارات سمت، چاپ یازدهم، (۱۳۹۷)
- قواعد فقه، ج ۳ (بخش حقوق عمومی)، سمت، اول، (۱۳۹۰)
- القواعد الفقهیه، قم، مدرسه الامام علیینابیطالب علیه‌السلام، (۱۳۷۰)
- صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، (۱۳۸۹)
- تحریر الوسیله، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان قم (۱۳۹۰)
- ابراهیمی، محمد، درآمدی بر حقوق اسلامی، گروه حقوق دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، تهران: انتشارات سمت، چاپ اول، (۱۳۶۴)
- ابن منظور، لسان العرب، نشر دار صادر بیروت، (۱۴۱۰ ق).

- ابنابی جمهور، محمدبن زین الدین عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه مؤسسه سیدالشهداء قم، (۱۴۰۵ ق).
- انصاری، شیخ مرتضی الفوائد الأصولیه، نشر شمس تبریزی، چاپ اول، (۱۴۲۶ ق).
- ایوانز، گراهام نونام، جفری فرهنگ روابط بین الملل ترجمه مشیرزاده، حمیرا شریفی، حسین نشر میزان، (۱۳۸۱)
- بهرامی، قدرت‌الله نظام سیاسی اجتماعی اسلام، نشر سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، ستاد نمایندگی ولی فقیه، قم (۱۳۸۰)
- جعفری، محمد تقی، رسائل فقهی، تهران: کرامت، (۱۴۱۹ ق).
- جمالی، حسین تاریخ و اصول روابط بین الملل، مرکز تحقیقات اسلامی سپاه، قم، (۱۳۸۲)
- حر عاملی، وسائل الشیعه، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لإحياء التراث قم، (۱۴۱۶ ق).
- خمینی، روح‌الله کتاب البیع، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان قم، چاپ چهارم، ۱۴۱۰ ق)
- دهخدا، علیاکبر، فرهنگ متوسط دهخدا، زیر نظر دکتر سیدجعفر شهیدی، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، (۱۳۸۵)
- راغب اصفهانی، المفردات فی غریب القرآن، دفتر نشر الکتاب، چاپ دوم، (۱۴۰۴)
- ربکا والاس حقوق بین الملل، سید قاسم زمانی و مهناز بهراملو تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های حقوقی، چاپ اول، (۱۳۸۲)
- رشید، احمد حقوق بین الملل اسلامی، ترجمه سیدحسین سیدی، نشر دانشگاه تهران تهران، (۱۳۵۳).
- روحانی، سیدحمید بررسی و تحلیلی از نهضت امام خمینی، دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه قم، (۱۳۶۱)

- زرقاء، مصطفى، المدخل الفقهي العام، دارالقلم دمشق، (۱۴۱۸ ق).
- سبحانی، جعفر در سرزمین تبوک، نشر مؤسسه امام صادق علیه السلام قم کتابخانه مجازی مدرسه فقاها.
- شکوری، ابوالفضل فقه سیاسی اسلام (اصول سیاست خارجی اسلام)، [بینا]، چاپ اول، (۱۳۶۰)
- الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، الطبعة ۲.
- ضیائی بیگدلی، محمدرضا حقوق بین الملل عمومی، نشر کتابخانه گنج دانش، چاپ (۳۴)، (۱۳۸۷)
- طباطبائی، سید محمد حسین ترجمه تفسیر المیزان، دفتر انتشارات اسلامی قم، (۱۳۷۸)
- طوسی، محمد بن حسن الخلاف، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، (۱۴۰۷ ق).
- عظیمی شوشتری، عباسعلی حقوق قراردادهای بین المللی در اسلام، موسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان، (۱۳۸۷)
- علی منصور علی المدخل للعلوم القانونیه و الفقه الاسلامی بیروت: [بینا]، (۱۳۹۱)
- عمید زنجانی، عباسعلی فقه سیاسی، نشر امیرکبیر، تهران (۱۳۷۷)
- غزالی، محمد بن محمد المستصفی من علم الاصول، شرکه دار الارقم بن ابی الارقم بیروت لبنان.
- فلسفی، هدايتالله حقوق بین الملل معاهدات، فرهنگ نشر نو، چاپ سوم، ویراست سوم، (۱۳۹۱)
- فوزی تويسرکاني، يحيى اندیشه سیاسی امام خمینی^(ره)، دفتر نشر معارف قم، (۱۳۹۰)

- کلینی، محمد بن یعقوب الکافی، دارالکتب الاسلامیه، (۱۴۰۷ ق).
- محقق داماد، مصطفی قواعد فقه، مرکز نشر علوم اسلامی تهران، (۱۳۸۳)
- مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، مأخذشناسی قواعد فقهی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، (۱۳۷۹)
- مشکینی، علی، اصطلاحات الاصول، نشر الهادی قم، (۱۳۷۱)
- معلوف، لوئیس فرهنگ دانشگاهی عربی به فارسی، ترجمه المنجد الابدی، ترجمه احمد سیاح، نشر فرحان، چاپ دوم، (۱۳۸۳)
- مکارم شیرازی، ناصر پیام امام امیرالمومنین ^{علیه السلام}، دارالکتب الاسلامیه، تهران، (۱۳۸۶)
- مکلوهان، مارشال برای درک رسانهها، سعید آذری، تهران، مرکز تحقیقات، مطالعات و سنجش برنامههای صداوسیما، چاپ اول، (۱۳۷۷)
- النجفی الجواهری، الشیخ محمد حسن جواهر الکلام، دار إحياء التراث العربی، بیروت، چاپ هفتم، (۱۳۶۲)
- نظریور، مهدی وفا، جعفر آشنایی با نظام سیاسی اسلام، نشر یاقوت، (۱۳۸۴).