

معرفت‌سیاسی

سال هشتم، شماره دوم، پیاپی ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۵



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱
شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس
نامه شماره ۳۱/۵۸۱۷ مورخ ۱۳۹۲/۳/۱۳
شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی
وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از
شماره ۴ حائز رتبه «علمی - پژوهشی»
گردید.

مدیر مسئول و سردبیر

محمدجواد نوروزی

جانشین سردبیر

قاسم شبان‌نیا

مدیر اجرایی

امیرحسین نیک‌پور

صفحه‌آرا

مهدی دهقان

ناظر چاپ

حمید خانی

سامانه ارسال و پیگیری مقاله

Nashriyat.ir/SendArticle

اعضای هیئت تحریریه

مصطفی اسکندری

سطح چهار حوزه علمیه قم

نصر الله سخاوتی

دانشیار جامعه المصطفی العالمية

محمددرحیم عیوضی

دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

منوچهر محمدی

دانشیار دانشگاه تهران

شمس‌الله مریچی

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

داود مهدوی‌زادگان

دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

محمدعلی میر علی

دانشیار جامعه المصطفی العالمية

محمدجواد نوروزی

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی قدس سره - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۶ - مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۱۸۶-۳۷۱۶۵

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی

<http://eshop.iki.ac.ir>

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

1. مقالات ارسالی باید بر خوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
2. مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه ارسال نمایید: <http://nashriyat.ir/SendArticle>
3. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا اجتناب شود.
4. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی/تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
5. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
6. از ارسال مقالات ترجمه شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

- مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.
1. چکیده: چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
 2. کلیدواژه‌ها: شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
 3. مقدمه: در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
 4. بدنه اصلی: در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
 5. نتیجه‌گیری: نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
 6. فهرست منابع: اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:

- نام خانوادگی و نام نویسنده (سال نشر)، نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.
نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، ماه و سال نشر، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
7. نشانی‌ها بین متنی باشد، کتاب: (نام خانوادگی، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مجله (نام خانوادگی، سال نشر).

ج) یادآوری

1. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
2. مجله حداکثر پس از دو تا چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
3. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
4. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنان است.
5. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

ضوابط فقهی حاکم بر مذاکرات دولت اسلامی با سایر دولت‌ها / ۵

قاسم شبان‌نیا

گونه‌شناسی فقهی مذاکره سیاسی با دشمنان به استناد تاریخ (با تطبیق بر مذاکره با آمریکا) / ۲۵

کجه مرتضی توکلی محمدی / مرتضی مطهری فرد

میانی و ادله اصل اعمال ولایت در روابط بین‌الملل از منظر اسلام / ۴۱

سیدجواد احمدی

تطبیق سیاست آرمانی امیر مؤمنان علیه السلام بر ضوابط فقهی / ۶۳

نجف لکزایی / کجه حسن صادقیان

بررسی و نقد دیدگاه مستشرقان پیرامون نقش روحانیت در شکل‌گیری انقلاب اسلامی / ۸۵

محمدجواد نوروزی / کجه سعید باغستانی

بررسی تحلیلی خاستگاه صهیونیسم فرهنگی و صهیونیسم سیاسی / ۱۰۷

محمدحسین طاهری آکردی / کجه حسن دین‌پناه

الملخص / ۱۳۱

Abstracts / ۱۴۲

ضوابط فقهی حاکم بر مذاکرات دولت اسلامی با سایر دولت‌ها

shaban1351@yahoo.com

قاسم شبان‌نیا / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۵/۰۳/۰۴ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۷/۲۳

چکیده

اسلام، «مذاکره» را به عنوان یکی از ابزار تحقق اهداف سیاست خارجی دولت اسلامی به رسمیت شناخته است. از مباحث مهم در مذاکرات، بهره‌گیری از فنون، ضوابط و مهارت‌هایی است که تحقق اهداف کشورها را از ورود به مذاکرات تسهیل می‌کند. فقه اسلامی، با ارائه برخی ضوابط برای مذاکره دولت اسلامی با سایر دولت‌ها، تلاش دارد تا نتیجه مذاکرات را به سمت تحقق اهداف دولت اسلامی سوق دهد. این مقاله، با روش توصیفی-تحلیلی و با استنباط از منابع معتبر فقهی، نشان می‌دهد که پیش از آغاز مذاکرات، مذاکره‌کنندگان باید در عین استقبال از پیشنهاد صلح، از موضع اقتدار مذاکره، و با تحلیل دقیق وضعیت طرفین، وارد مذاکرات شوند. در حین مذاکره نیز بر رعایت اصولی همچون تناسب رفتاری، تأکید بر مشترکات، گفت‌وگوی حکیمانه، موقعیت‌شناسی، کنمان دشمنی، عدم خودباختگی در عین انعطاف در موارد لازم، بیان صریح مفاد پیمان و کتبی کردن نتایج مذاکرات تأکید شده است. در مرحله پس از مذاکرات، لازم است ضمن حفظ هوشیاری نسبت به فریب‌کاری دشمن، به مفاد پیمان ناشی از مذاکره پایبند باشند. در صورت نقض عهد توسط طرف دیگر، باید مقابله به مثل نمود.

کلیدواژه‌ها: مذاکره، دولت اسلامی، فقه، ضوابط، قبل از مذاکره، حین مذاکره، بعد از مذاکره.

مقدمه

«مذاکره»، که در عربی از آن به «مفاوضه» یاد می‌شود، از جمله ابزارهای دیپلماتیک برای حل و فصل امور میان کشورها و مسائل بین‌الملل می‌باشد. اهل لغت، در خصوص کلمهٔ مفاوضه، تصریح کرده‌اند که این واژه، مصدر باب مفاعله از کلمهٔ «تفویض» است. بدین معنا که هریک از طرفین مذاکره، آنچه را که در نزدشان است، به طرف مقابل رد می‌کنند (طریحی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۴۳۷). اما در اصطلاح، مذاکره عبارت از آن اسلوب عملی است که طرفین گفت‌وگو، اعم از دولت یا غیر آن، برای رسیدن به یک اتفاق نظری که نهایت مصالح و اهداف طرفین را تضمین می‌کند، در پیش می‌گیرند (عبدالونیس شتا و دیگران، ۱۴۱۷ق، ص ۱۴).

لازم به یادآوری است که برخی صاحب‌نظران از مذاکره دیپلماتیک، تحت عنوان «فن» و «هنر»، و برخی نیز از آن به «علم»، تعبیر کرده‌اند. اگر مذاکره، یک فن و «تکنیک» قلمداد شود، لازم است مهارت‌های لازم را از طریق مطالعه تجربیات پیش‌کسوتان و تمرین مهارت‌ها و به کار بستن آن در عمل فرا گرفت. اما اگر آن را «علم» تلقی کنیم، لازم است به‌منزله یک دیپلمات، به قواعد و اصول این علم آگاه بود. چنانچه هنر مذاکره کردن مدنظر باشد، ضرورت است که ذوق این هنر در دیپلمات‌ها پرورش داده شود. حقیقت این است که مذاکره دیپلماتیک، مجموعه‌ای است از علم، هنر و تکنیک و علاوه بر توانایی‌ها و قابلیت‌های ذاتی، لازم است اصول و فنون مذاکره را نیز دانست (دبیری، ۱۳۷۰، ص ۲).

مذاکره‌کنندگان دولت اسلامی نیز که از مذاکرات با دولت‌های دیگر، اهداف گوناگونی همچون پایان دادن به منازعات، نشر دعوت اسلامی، تثبیت روابط مسالمت‌آمیز و تقویت همکاری‌ها، را دنبال می‌کنند (زحیلی، ۱۴۱۷ق، ص ۷)، لازم است برای موفقیت در انجام مذاکرات و نیل به اهداف ازپیش‌تعیین‌شده، اولاً، از مهارت‌ها و ففونی بهره‌گیرند که ناسازگار با شرع مقدس اسلام نباشد. ثانیاً، از اصول، فنون و ضوابط مذاکره با سایر دولت‌ها، که در متون اسلامی مورد اشاره قرار گرفته‌اند، بهره‌گیرند. از آنجاکه آشنایی با این اصول و فنون، می‌تواند راه‌گشای مذاکره‌کنندگان دولت اسلامی در مواجهه با مذاکره‌کنندگان سایر دولت‌ها باشد، این نوشتار، تلاش دارد تا این موضوع را بررسی کند. بدین‌منظور ابتدا، اصول و ضوابط مربوط به مرحلهٔ پیش از آغاز مذاکرات، سپس اصول و ضوابط حین انجام مذاکرات و در نهایت، اصول و ضوابط پس از انجام مذاکرات مورد توجه قرار خواهد گرفت. روشن است میزان موفقیت مذاکره‌کنندگان دولت اسلامی، بستگی به میزان توجه آنها به این اصول و

ضوابط و کاربردهای آنها در مذاکرات دارد. روشن است که ممکن است برخی اصول و فنون مزبور، تنها در یک مرحله از مراحل فوق کاربرد نداشته باشد، بلکه در کل مراحل و یا دو مرحله به کار آید، اما در اینجا تنها از آنها، در آن مرحله‌ای سخن خواهیم گفت که اهمیت افزون‌تری دارد.

۱. ضوابط پیش از آغاز مذاکره

الف. استقبال از پیشنهاد صلح از سوی طرف مقابل

اولین گام برای طی مسیر موفقیت‌آمیز مذاکرات، این است که هریک از طرفین مذاکره، امید به بهبود شرایط از طریق انجام مذاکرات داشته باشند. این امید، زمانی محقق خواهد شد که هریک از طرفین، به این باور رسیده باشند که طرف دیگر به دنبال صلح است. تا این باور و امید در طرف مقابل ایجاد نشود، سوء تفاهات اجازه نخواهد داد تا مذاکرات به سرانجام برسد و منافع دولت اسلامی برآورده شود. علاوه بر اینکه، رد پیشنهاد صلح، از همان ابتدا، دولت اسلامی را در افکار عمومی دنیا، جنگ طلب نشان خواهد داد. خداوند متعال پس از اینکه در آیه شریفه «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَأَخْرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَأَتَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ» (انفال: ۶۰)، بر آمادگی بر جنگ و تلاش بر به خوف انداختن دشمن از این طریق تأکید دارد، در آیه شریفه «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ» (انفال: ۶۱)، یادآور می‌شود با حفظ شرایطی که دولت اسلامی را در موضع اقتدار قرار می‌دهد، اگر طرف مقابل درخواست صلح و آشتی داشت، این درخواست مورد توجه دولت اسلامی قرار گیرد. البته خداوند متعال به مسلمانان گوشزد می‌کند اگر درخواست آنان از سر مکر و خدعه باشد، پذیرش صلح، روا نخواهد بود؛ چراکه ممکن است دشمن در مدت زمان انجام مذاکرات، از طرق مختلف، نیروها و امکانات خود را تجهیز نماید و اقتدار سپاه اسلام را، به هر طریق ممکن تضعیف نماید: «وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِبَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ» (انفال: ۶۲).

امیر مؤمنان علی علیه السلام، در فرمان خود به مالک اشتر نخبی نیز تصریح فرمودند: «وَلَا تَدْفَعَنَّ صَلْحًا دَعَاكَ إِلَيْهِ عَدُوُّكَ وَ لِلَّهِ فِيهِ رِضًا فَإِنَّ فِي الصُّلْحِ دَعَاً لِيَجُودَكَ وَ رَاحَةً مِنْ هُمُومِكَ وَ أَمْنًا لِبِلَادِكَ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، نامه ۵۳). این بیان حضرت گویای این نکته است که پذیرش پیشنهاد صلح از سوی دشمن، می‌تواند آثار مثبتی به همراه داشته باشد. در ادامه حضرت، مالک را هشدار می‌دهند که مراقب این پیشنهاد دشمن باشد و او را نسبت به فریب‌کاری‌های احتمالی دشمن، در طول مذاکرات و پس از

آن آگاه می‌سازند: «وَلَكِنَّ الْحَذَرَ كُلَّ الْحَذَرِ مِنْ عَدُوِّكَ بَعْدَ صَلَاحِهِ فَإِنَّ الْعَدُوَّ رَبِّمَا قَارِبٌ لِيَتَغَفَّلَ فَخُذْ بِالْحَزْمِ وَآتِهِمْ فِي ذَلِكَ حُسْنَ الظَّنِّ» (همان).

ب. شناخت دقیق طرف دیگر مذاکره

آگاهی نماینده دولت اسلامی، نسبت به نمایندگان شرکت‌کننده در مذاکرات و نیز اهداف و مقاصد دولت‌ها از شرکت در مذاکرات، می‌تواند در کسب نتایج مطلوب برای دولت اسلامی راه‌گشا باشد. فرستاده سیاسی باید اطلاع کافی از ظرفیت‌ها، توانمندی‌ها، امکانات و موانع پیش‌روی دولت اسلامی و نیز دولت‌های طرف مذاکره داشته باشد؛ چراکه این امر می‌تواند در کیفیت و کمیت مذاکرات و قراردادهای و پیمان‌هایی که به تبع مذاکرات منعقد می‌گردد، تأثیر فراوان داشته باشد. البته نماینده دولت اسلامی باید این اطلاعات را در اختیار دولت فرستنده خود هم قرار دهد تا آنان نیز با در اختیار داشتن اطلاعات لازم، تصمیمات مناسب در این زمینه اتخاذ کنند (فتلاوی، ۱۴۳۵ق- الف، ص ۱۷۸).

پیش از آغاز مذاکرات، باید نسبت به اهداف و نیت طرف دیگر مذاکره، اطلاعات صحیح و جامعی به دست آورد. علاوه بر این، باید شناخت دقیقی از مشکلات و محدودیت‌های طرف دیگر را نیز به دست آورد، تا این امور به درستی فهم نشود، رسیدن به تفاهم سخت‌تر می‌گردد (حسن، ۱۴۱۳ق، ص ۲۰). افزون بر این، لازم است نسبت به معلومات و میزان تبحر اشخاص مذاکره‌کننده طرف دیگر، اطلاعات جامعی به دست آورد و به نقاط قوت و ضعف آنان اشراف پیدا کرد (همان، ص ۲۷). اگر طرف دیگر مذاکره‌کننده، در حال خصومت با دولت اسلامی باشد، می‌توان هم پیش از آغاز مذاکره و هم حین و هم پس از آن، به انگیزه دشمنی و عداوت دشمن و مقدار خصومت آنان پی برد. حضرت علی علیه السلام در بیانی فرمودند: «استشر أعداءک تعرف من رایهم مقدار عداوتهم و مواضع مقاصدهم» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۳۳، حدیث ۲۴۶۲). روشن است شناخت پیشاپیش دشمن، به مذاکره‌کنندگان کمک خواهد کرد تا در طول مذاکرات، نسبت به عملکردهای مختلف طرف مقابل، تدابیر مناسبی را اتخاذ نمایند.

ج. ورود به مذاکرات از موضع قدرت و عزت

از آیه شریفه «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَأَخْرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ» (انفال: ۶۰)، که به مسلمانان تأکید می‌کند که همواره اقتدار و قدرت خود را حفظ کنند، می‌توان استفاده کرد که دولت اسلامی لازم است با بهره‌گیری از همه ظرفیت‌ها و

امکانات موجود، از موضع اقتدار و عزت وارد مذاکرات شود. گاهی نیز لازم است برای نشان دادن این اقتدار، پیش از آغاز مذاکرات، قدرت نظامی خود را نیز به نمایش گذارد تا ترس در دل دشمن افتد و در نتیجه، در مذاکرات به دنبال امتیازگیری نیفتد.

مفاد ادله استنادشده برای قاعده نفی سبیل نیز نشان می‌دهد که دولت اسلامی دو وظیفه در این زمینه بر عهده دارد: اولاً، بر اساس آیه شریفه «وَلَكِنْ يَجْعَلُ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء: ۱۴۱)، نباید بستری فراهم کرد که زمینه تسلط کفار بر مذاکره‌کنندگان دولت اسلامی، در طول مذاکرات فراهم شود و دولت اسلامی از موضع ضعف، وارد گفت‌وگو با طرف مقابل شود. ثانیاً، نه تنها دولت اسلامی نباید در موضع ضعف، مذاکرات را پیش برد، بلکه لازم است نسبت به کفار، از موضع علو، استیلا و اقتدار وارد مذاکرات شد. دلیل این مطلب فرمایش گهربار پیامبر اکرم ﷺ است که می‌فرماید: «الاسلام يعلو ولا يعلو عليه» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۶، ص ۱۴).

آیاتی همچون «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل عمران: ۱۳۹)؛ «فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ» (محمد: ۳۵) و «يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (منافقون: ۸)، گویای این مطلب است که در مقابل کفار و مشرکان، هیچ‌گاه نباید از موضع ضعف وارد شد. این همه تأکید بر حفظ عزت و اقتدار مسلمانان در برابر کفار و مشرکان، تا جایی که عدم توجه به آن، در حد عدم ایمان دانسته شده است، نشان از اهمیت آن است؛ چراکه با رعایت این مهم، مذاکره‌کنندگان دولت اسلامی می‌توانند استقلال کشور اسلامی را حفظ کنند. در غیر این صورت، کشور اسلامی، تحت نفوذ و سیطره آنان قرار خواهد گرفت.

البته این موضع اقتدار، لزوماً در مذاکرات اتفاق نمی‌افتد، بلکه ممکن است در شرایط جنگی نیز واقع شود. همان‌گونه که پیامبر اکرم ﷺ در زمان فتح مکه، دستور دادند تا به گونه‌ای *ابوسفیان* را در تنگنای وادی بالای تیغ کوه نکه دارند تا عبور لشکریان خدا را ببیند و تحت تأثیر اقتدار و قدرت سپاه اسلام قرار گیرد (کتانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۰۵).

د. کوچک نشمردن دشمن

علی‌رغم اینکه لازم است از موضع قدرت وارد مذاکره با دشمن شد، اما این امر نباید منجر به کوچک شمردن دشمن در نزد مذاکره‌کنندگان شود؛ چراکه این امر زمینه غفلت از دشمن را فراهم خواهد کرد. کوچک شمردن دشمن، مذاکره‌کنندگان دولت اسلامی را از کید، نیرنگ و فریب دشمن غافل خواهد

ساخت. در نتیجه، هم در طول مذاکرات و هم در پیش و پس آن، عملاً ناخواسته، صحنه را به دشمن واگذار خواهد کرد. از این رو، مولای متقیان، علی علیه السلام تصریح فرمودند: «لا تستصغرن عدوا و ان ضعف» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۲۷۳، ح ۱۰۲۱۶). در روایت دیگری، آن حضرت به فلسفه این حکم هم اشاره فرموده‌اند: «و احذر استصغار الخصم فإنه يمنع من التحفظ و رب صغیر غلب کبیر» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۲۰، ص ۲۸۲). در جای دیگر، فرمودند: «لا تستصغرن أمر عدوک إذا حاربتهم فإنه إن ظفرت به لم تحمد و إن ظفر بک لم تعذر و الضعیف المحترس من العدو القوی أقرب إلى السلامة من القوی المغتر بالضعیف» (همان، ص ۳۰۹). در فرمایشات دیگری از آن حضرت، نسبت به پنهان‌کاری دشمن هشدار داده شده است. این امر حکایت از آن دارد که دشمن، هرچند کوچک، اما باید حتی دشمن کوچک را هم مراقبت کرد و گاهی به جهت آنکه دشمنی‌اش را غیرملموس بروز می‌دهد، نیاز به ژرف‌نگری بیشتری است: «شر الاعداء ابعدهم غورا و اخفاهم مکیده» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۱۸۸). «من اظهر عداوته قل کیده» (همان، ج ۵، ص ۱۹۶)، «اوهن الاعداء کیداً من اظهر عداوته» (همان، ج ۲، ص ۴۵۰، ح ۳۲۵۸) و «کن للعدم المکاتم اشد حذرا منك للعدو المبارز» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۲۰، ص ۳۱۳).

ه. عدم اعتماد به دشمن

از ابتدای شکل‌گیری مذاکرات، باید روحیه عدم اعتماد به دشمن تقویت گردد. در غیر این صورت، ممکن است مذاکرات، به سمت تأمین منافع دشمن حرکت کند و دولت اسلامی، از دستاوردهای مذاکره بی‌نصیب بماند. اعتماد به دشمن می‌تواند در قالب‌های مختلفی تبلور یابد:

۱. یکی از مظاهر اعتماد به دشمن این است که از او خیرخواهی طلبد. در فرمایشی از علی علیه السلام آمده است: «قد جهل من استنصح اعدائه» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۳، ج ۴، ص ۴۷۳، ح ۶۶۶۳).
۲. یکی دیگر از مظاهر اعتماد به دشمن، رایزنی با او و در اختیار قرار دادن اطلاعات است. در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةَ مَنْ دُونَكُمْ لَا يَأْتُونَكُمْ خَبْرًا وَدُونًا مِمَّا عِنْتُمْ قَدْ بَدَلِ الْبَغْضَاءَ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ» (آل عمران: ۱۱۸)؛ تأکید شده است که اسرار خود را در اختیار رقیبتان قرار ندهید؛ چراکه آنان از همین اسرار علیه خود شما بهره خواهند گرفت. حضرت علی علیه السلام نیز در این زمینه در جایی فرمودند: «لا تشاور عدوک و استتره خبرک» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۲۶۹، ح ۱۰۱۹۸). در جایی دیگر اشاره فرمودند: «لا تأمن عدواً و إن شکر» (همان، ج ۶، ص ۲۶۸، ح ۱۰۱۹۷).

۳. از دیگر مصادیق اعتماد به دشمن این است که در زمان نیازمندی، دست به سوی دشمن دراز کند. در کلام مولای متقیان علیه السلام آمده است: «من استعان بعدوه علی حاجته ازداد بعدا منه» (همان، ج ۵، ص ۴۱۴، ح ۸۹۸۴).

و. انجام عملیات روانی برای تأثیرگذاری بر روحیه نیروهای خودی و دشمن

اگر پیش از آغاز مذاکرات بتوان هم بر نیروهای خودی و هم بر روی نیروهای دشمن به عملیات روانی دست زد، نتایج مذاکرات را می‌توان به نفع خود رقم زد. تضعیف روحیه دشمن، که در طرف دیگر میز مذاکرات قرار گرفته است، به دولت اسلامی کمک می‌کند تا سریع‌تر و با هزینه کمتر، به اهداف خود در مذاکرات دست یابد و بیشترین نفع را عائد مسلمین نماید. از این‌رو، دولت اسلامی می‌تواند پیش از انجام مذاکرات، اقدام به تضعیف روحیه دشمن نماید. همان‌گونه که در نبرد نظامی نیز این امر پذیرفته شده است؛ گاهی لازم است از طریق تأثیرگذاری بر روح و روان نیروهای دشمن، با حداقل هزینه، به پیروزی‌های ارزشمند دست یافت. از سوی دیگر، پیش از آغاز مذاکرات، با ارتقای روحیه مسلمانان می‌توان، از آن در جبهه دیپلماسی بهره گرفت و به اتکای پشتوانه قوی مردمی، به امتیازات شایان توجهی در مذاکرات دست یافت. از این‌رو، در حال حاضر نیز پیش از آغاز مذاکرات میان کشورها، شاهد موجی از عملیات روانی از سوی کشورها هستیم تا بتوانند حداکثر بهره را از مذاکرات ببرند.

آیاتی از قرآن کریم، صراحت دارند که خداوند متعال نیز گاهی برای تقویت روحیه مسلمانان و تضعیف روحیه کفار، روان انسان‌ها را مورد توجه قرار داده، اقدام به عملیات روانی نموده است: «وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّقَاتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا» (انفال: ۴۴). در این آیه شریفه، خداوند متعال مؤمنان را توجه می‌دهد که در حین نبرد، تعداد و قدرت دشمنان را کمتر از آنچه هست، به چشم آنان می‌آورد تا عرصه را به دشمن واگذار نکرده، تسلیم نگردند. از سوی دیگر، جبهه مؤمنان را در نظر دشمنان کمتر جلوه می‌داد، تا آنان را فریب داده و قدرت واقعی مسلمانان را بر آنها پوشیده دارد. همچنین، در آیه شریفه «ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ» (توبه: ۲۶)، خداوند متعال، پیش از اقدام مؤمنان به جنگ با کفار، روح و روان ایشان را آماده نبرد کرده است.

۲. ضوابط حین مذاکره

الف. رعایت اصل تناسب رفتاری در فرایند مذاکرات

یکی از اصول مورد تأکید عقل و شرع در حوزه سیاست خارجی دولت اسلامی، متناسب بودن رفتار دولت اسلامی در واکنش به تحولاتی است که در فرایند مذاکرات با آن مواجه می‌شود. آیاتی همچون «فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» (بقره: ۱۹۴) و «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ» (نحل: ۱۲۶)، نشان می‌دهد که در حوزه سیاست خارجی و دیپلماسی اسلامی، نحوه تعامل و تقابل، باید با نوع رفتار بازیگران عرصه بین‌الملل تناسب داشته باشد. این امر، می‌تواند حتی در چگونگی و محدوده مصونیت سفرا و نمایندگان سیاسی کشورها نیز مؤثر باشد؛ چراکه بر این اساس، میزان مصونیت و مزایای نمایندگان سیاسی کشورهای اسلامی، در مقایسه با کشورهای غیراسلامی و نیز کشورهای متخاصم، در مقایسه با کشورهای دوست متفاوت می‌گردد.

البته اصل تناسب رفتاری، لزوماً مقتضی برابری و یکسان بودن نوع رفتار دولت اسلامی در قبال رفتار سایر دولت‌ها نیست، بلکه گاهی ممکن است رفتار نامطلوبی از سوی مقابل سرزند. حال آنکه شریعت اسلام، مقابله به مثل در آن موارد را مجاز نمی‌شمارد. به عنوان نمونه، اگر دشمن فرستاده مسلمانان را به قتل رساند و از آنان فرستاده‌ای در نزد مسلمانان حاضر باشد، کشتن آن فرستاده از باب رفتار متقابل جایز نیست؛ زیرا امان آن فرستاده، با آن حرکت دولت متبوعش از بین نمی‌رود، بلکه در صورتی این امان متزلزل می‌گردد که آن فرستاده، شرایط امان را رعایت نکند (ابوالوفا، ۱۳۹۰، ص ۸۷). البته دولت اسلامی می‌تواند در صورت تعرض به برخی از فرستادگان خود، توسط دولت میزبان، دست به اقدامات تلافی‌جویانه بزند. حتی برای دفاع از حریم مصونیت نمایندگان خود و تنبیه طرف مقابل، دست به اقدام نظامی زند.

بنابراین، یکی از فنون مذاکره این است که در مقابل هر گفتار و عمل طرف دیگر مذاکره، گفتار و عمل متناسب با آن پیش‌بینی شود. از این رو، در آیه شریفه «وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَوَقُولُوا أَمَّا بِالَّذِي إِنَّا مِنَ الَّذِينَ نَزَّلْنَا وَإِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (عنکبوت: ۴۶)، خداوند متعال امر به جدال احسن با اهل کتاب و پرهیز از تعبیر ناخوشایند و تحریک‌کننده کرده، مسلمانان را به تأکید بر مشترکات تحریض نموده است. اما اگر کسانی از همین اهل کتاب، مرتکب ظلمی گردیدند، جدال احسن با آنان، دیگر کاربرد نخواهد داشت. لذا باید در پای میز مذاکرات، با آنان به گونه دیگری سخن گفت (فتلاوی، ۲۰۰۶م، ص ۵۹ و ۶۰).

اصل تناسب رفتاری، مصادیق دیگری نیز در فرایند مذاکرات دارد. به عنوان نمونه، چگونگی مواجهه با طرف دیگر مذاکره، باید متناسب با جایگاه و مقام رسمی آنان باشد. لازم است فرستاده دولت اسلامی، هیئت مذاکره‌کننده مقابل را به فراخور شأن و جایگاهشان احترام کند. مثلاً، وزیر امور خارجه یک کشور باید متناسب با جایگاهش - نه کمتر و نه بیشتر - مورد تکریم قرار گیرد. همان‌گونه که رئیس جمهور کشور دیگر هم باید به تناسب جایگاهش تکریم گردد (فتلاوی، ۱۴۳۵ق-ب، ص ۱۸۲).

علاوه بر این، حتی در مذاکرات دیپلماتیک، چگونگی ورود و خروج مذاکره‌کنندگان، چگونگی نشستن در برابر یکدیگر، نحوه سخن گفتن با هم و اموری از این قبیل، باید متناسب با شأن دولت اسلامی باشد. هم‌اینک، اگر کشوری به این مسئله توجه نداشته باشد و بدون در نظر گرفتن تناسب سطوح، به مذاکره تن دهد، نزد ملل و دول دیگر، تحقیر خواهد گردید (حسن، ۱۴۱۳ق، ص ۲۹).

ب. تأکید بر مشترکات

یکی از نکات حائز اهمیت در مذاکرات، این است که طرفین مذاکره بر نقاط اشتراک تأکید نمایند و با توجه به آن نقاط اشتراک، بتوان به حل و فصل موارد اختلافی پرداخت (عبدالونیس شتا و دیگران، ۱۴۱۷ق، ص ۲۶). در حقیقت، تفاهم اولیه برای انجام مذاکرات، در دو قالب صورت می‌گیرد: یکی یافتن قدر مشترک‌ها و مسائل مورد اتفاق؛ مانند بدیهیات و اولیات که سنگ زیربنای تفاهم محسوب می‌شود. دیگری، بهره‌گیری از اصول موضوعه پذیرفته‌شده برای نیل به توافق و تفاهم بیشتر (سلیمی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۴).

از این رو، قرآن کریم توصیه می‌کند به هنگام گفت‌وگو با اهل کتاب، ابتدا بر مشترکات تأکید شود: «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ» (آل عمران: ۶۴). آیه شریفه ۴۶ سوره عنکبوت نیز که ذکر شد، با بیانی دیگر، همین نکته را مورد توجه قرار داده است. در این آیه شریفه، به مسلمانان گوشزد شده است که خدای اهل کتاب و مسلمانان یکی است. باید در روابط این دو گروه، این وجه مشترک در نظر گرفته شود؛ چراکه وجود مشترکات میان طرفین، راه را برای مجادله نیکو باز می‌کند و امید می‌رود که گفت‌وگوهای رودررو ثمربخش باشد.

تأمل در نامه‌های پیامبر اکرم ﷺ خطاب به حکام سایر کشورها نیز حاکی از این است که آن حضرت تلاش می‌کردند تا باب گفت‌وگو را با توجه به نقاط اشتراک باز کند. برای نمونه، ایشان در

نامه‌ای که به نجاشی، پادشاه حبشه مرقوم فرمودند، در مورد مقدمات ایشان، به‌ویژه عیسی‌بن مریم شهادت دادند تا از این طریق، نقطه آغازی برای گفت‌وگوها بگشایند (راوندی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۲۴).

ج. بهره‌گیری از حکمت، موعظه حسنه و جدال احسن

در حد امکان، هیئت مذاکره‌کننده باید از به‌کارگیری عبارات توهین‌آمیز و سب و دشنام، به طرف مقابل پرهیز کند؛ چراکه این امر موجب شکسته شدن شخصیت و هیبت خود ایشان در نزد مردمان و کارگزاران سایر کشورها و حتی کشور خود خواهد شد. در آیه «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (نحل: ۱۲۵)، بر این امر تأکید شده است. در مورد آیه شریفه «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره: ۸۳)، در تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام نقل شده است که امام صادق علیه السلام فرمود: «قولوا للناس كلهم حسنا مؤمنهم ومخالفهم أما المؤمنون فيبسط لهم وجهه، وأما المخالفون فيكلمهم بالمدارة لاجتذابهم إلى الايمان، فإن استتر من ذلك يكف شرورهم عن نفسه، وعن إخوانه المؤمنين» (نوری طبرسی، ۱۴۰۹ق، ج ۹، ص ۳۶). بر اساس این روایت، حتی در برابر مخالفان نیز باید با حسن خلق و کلام نیکو سخن گفت؛ نمی‌توان به بهانه اختلاف در مذهب و آیین، دیگران را مورد بی‌احترامی قرار داد و قوانین، مقررات، اعتقادات و خدایان آنها را به تمسخر گرفت.

د. موقعیت‌شناسی در برابر دشمن

یکی از مهارت‌ها و اصول مهم مذاکرات دیپلماتیک، این است که مذاکره‌کنندگان، هم از موقعیت خود آگاهی کافی داشته باشند و هم شرایط و موقعیت دشمن را به خوبی، در هر شرایطی درک کنند. بر اساس چنین شناختی، باید منتظر فرصت باشند تا بتوانند با فرصت‌طلبی، کامیاب از صحنه مذاکرات خارج شوند. چنان‌که حضرت علی علیه السلام نیز فرمودند: «استعمل مع عدوك مراقبة الامكان و انتهاز الفرصة، تظفر» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۱۹۲). پس اگر کسی بخواهد در دفع دشمن پیروز گردد، نباید شتاب کند، بلکه باید انتظار زمان مناسب بکشد که به حسب ظاهر، قدرت و توانایی بر آن باشد. زمانی که فرصت این معنی حاصل شود، فرصت را غنیمت شمارد و تأخیر نکند.

ه. کتمان دشمنی

گاهی به دلایل مختلف، لازم است در مذاکرات، به‌گونه‌ای با دشمنان مواجه شد که متوجه دشمنی دولت اسلامی با آنها نگردند. برای نمونه، در جایی که دولت اسلامی در ضعف به سر می‌برد و قدرت

برخورد با دشمن را ندارد، نباید دشمنی و عداوت خود را در مذاکرات آشکار سازد. همان‌گونه که حضرت امیر علیه السلام فرمود: «لَا تُظْهِرِ الْعَدَاوَةَ لِمَنْ لَا سُلْطَانَ لَكَ عَلَيْهِ» (کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۱۸۳). همچنین گاهی بر سر میز مذاکرات، می‌توان به گونه‌ای که طرف مقابل متوجه نباشد که دولت اسلامی در خصومت و دشمنی با او قرار گرفته، سریع‌تر به نتایج مطلوب دست یافت؛ چراکه در صورتی که نوع نگاه طرف دیگر مذاکره، نگاه خصمانه نباشد، به برخی از توافقات تن خواهد داد که مطلوب و مورد رضایت دولت اسلامی خواهد بود. اما اگر به خصومت و عداوت دولت اسلامی نسبت به خود واقف گردد، دیگر حاضر به توافقی نخواهد گردید که مطلوب دولت اسلامی باشد. هرچند منافع او در راستای انعقاد همین پیمان و توافق باشد. از این رو، در فرمایشات گهربار حضرت علی علیه السلام آمده است: «اقتل الاشياء لعدوك الا تعرفه انك اتخذته عدوا» (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲۰، ص ۲۸۳).

و. عدم تأثیرپذیری و خودباختگی در حین مذاکرات

یکی از نکات مهمی که باید مذاکره‌کنندگان دولت اسلامی، متوجه آن باشند، عدم خودباختگی و شیفتگی در برابر اندیشه‌ها، تفکرات، امیال، امکانات، نیروها و اعوان و انصار طرف مقابل است. گاهی، طرف مقابل برای قدرت‌نمایی، از هر وسیله‌ای بهره می‌گیرد تا شاید در مذاکرات به اهداف از پیش تعیین‌شده خود نائل آید. اما تأکید قرآن کریم این است که نباید در مقابل آنها خود را باخت؛ چراکه تمام اینها متاع قلیلی هستند که در نظر آنها بزرگ جلوه داده شده است: «لَا يَغْرَبُكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمِهَادُ» (آل عمران: ۱۹۶ و ۱۹۷).

افزون بر این، خداوند متعال نسبت به تأثیرپذیری مسلمانان از باورها و اعتقادات کفار و مشرکان هشدار داده، ایشان را نهی نموده که مذاکره را وسیله‌ای برای مؤدت میان خود و آنان قرار دهند؛ چراکه هدف آنان از نزدیکی با مسلمانان، ممکن است به هدف جذب مسلمانان به سمت باورها و اعتقادات غلطشان باشد (ممتحنه: ۱؛ نساء: ۸۹؛ آل عمران: ۱۴۹).

از این رو، امام صادق علیه السلام در مقابله با دشمن، مبارزه منفی را پیشنهاد داده، مسلمانان را نسبت به تقلید از دشمنان، حتی در اموری همچون پوشاک و طعام پرهیز داده‌اند: «إنه اوحى الله الى نبي من انبيائه قل للمؤمنين: لا تلبسوا لباس أعدائى، و لا تطعموا مطاعم أعدائى، و لا تسلكوا مسالك أعدائى فتكونوا أعدائى كما هم أعدائى» (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۳۸۵).

حاصل اینکه، نماینده دولت اسلامی باید قدرت تأثیرگذاری در نفوس دیگران را داشته باشد، نه آنکه خود از دیگران تأثیر پذیرد (فتاوی، ۱۴۳۵ق-الف، ص ۱۷۰). دیپلمات باید ثبات شخصیت

داشته باشد و تحت تأثیر محیط اطراف خود قرار نگیرد. از امور ناپسند و مذمومی که در اطرافش وجود دارد، پیروی نکند (همان، ص ۱۷۴).

ز. انعطاف نشان دادن در موضع خود

هرچند مذاکره‌کننده دولت اسلامی، باید در اهداف و مبانی خود ثابت باشد، اما در صورتی که انعطاف در مذاکرات منجر به کوتاه آمدن از اصول و آرمان‌های کلان نباشد، می‌توان در صورتی که انعطاف، دارای مصلحتی باشد موجب کاهش تنش با طرف مقابل می‌شود، آن را پذیرفت. به عنوان نمونه، تصمیم‌گیری در مورد محل و زمان انجام مذاکرات، نباید مذاکرات را با مشکل مواجه سازد. انعطاف در این زمینه، مشکلی ایجاد نخواهد کرد، مگر اینکه برگزاری مذاکرات در مکان یا زمان خاصی، مشکلات و پیامدهای غیراجتناب‌ناپذیری برای مسلمانان داشته باشد. در این صورت، باید مصالح مسلمانان در نظر گرفته شود (عبدالونیس شتا و دیگران، ۱۷۴۱ق، ص ۲۶). گاهی تحقق اهداف و آرمان‌های دولت اسلامی، متوقف بر این است که در امور کم‌اهمیت و جزئی، انعطاف‌هایی نشان داده شود. همان‌گونه که پیامبر اکرم ﷺ برای نیل به هدف عالی‌ه خود، تصمیم گرفتند در حدیبیه امتیازاتی به قریش بدهند (همان، ص ۳۲). قریش، سه پیش‌شرط برای مذاکرات با پیامبر ﷺ قرار دادند. علاوه بر این، در یکی از بندهای صلح‌نامه تصریح شد که اگر کسی از مسلمانان مکه، به مدینه گریخت، به مکه بازگردانده شود، ولی اگر کسی از مدینه به مکه گریخت، به مدینه بازگردانده نمی‌شود. حتی در نوشتن متن توافق‌نامه نیز قریش، شروع آن با «بسم الله الرحمن الرحیم»، که پیشنهاد شخص پیامبر اکرم ﷺ بود، را نپذیرفت و اصرار داشتند تا با «بسمک اللهم» شروع شود. همچنین، سهیل بن عمرو، نماینده قریش اصرار داشت تا به جای عنوان «رسول الله» برای پیامبر، از عنوان «محمد بن عبدالله» استفاده شود. پیامبر اکرم ﷺ، به جهت نتایج بسیاری که بر این صلح می‌دیدند، علی‌رغم مخالفت برخی مسلمانان، تمام این موارد را پذیرفتند (حمیری، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۱۷). این معاهده صلح، زمینه‌ای فراهم کرد تا پیامبر بتواند به دور از کارشکنی‌های قریش، اسلام را به قبایل دیگر عرب عرضه کند. حتی زمینه‌ای فراهم شد تا پیامبر به سران بزرگ کشورهای دنیا، نامه‌نگاری کنند و آنان را به سمت اسلام دعوت کنند. از سوی دیگر، قبایل مختلف عرب هم می‌توانستند اسلام را با خیال آسوده‌تری بپذیرند و از کارشکنی و آزار قریش ایمن باشند. علاوه بر این، صلح حدیبیه زمینه‌ساز فتح مکه گردید؛ چراکه قریش به تعهدات خود عمل نکرد. همین بهانه‌ای به دست مسلمانان داد تا مکه را فتح کنند که قرآن از آن به «فتح

مبین» یاد کرده است (فتح: ۱). از دیگر دستاوردهای بزرگ صلح حدیبیه، به رسمیت شناخته شدن موجودیت اسلام و دولت اسلامی، به رهبری پیامبر توسط قریش بود (احمدی، ۱۳۹۰، ص ۱۰۴ و ۱۰۳؛ منتظری مقدم، ۱۳۸۳، ص ۱۳۰-۱۴۰).

ح. بیان صریح مفاد پیمان

اگر در مذاکرات، در خصوص توافق‌نامه یا پیمانی گفت‌وگو می‌شود، مذاکره‌کنندگان دولت اسلامی باید توجه داشته باشند تا تمام مفاد پیمان صریح باشد، تا بهانه‌ای برای تزویر و تفاسیر مختلف از آن بر جای نگذارد. بسیاری از نقض توافقات، که در عرصه روابط بین‌الملل شکل می‌گیرد، ناشی از ابهاماتی است که در توافق‌نامه ایجاد شده است. از آنجاکه این معضل می‌تواند کشور اسلامی را دچار مشکلاتی در عرصه سیاست خارجی خود کند، حضرت علی علیه السلام در بخشی از نامه خود به مالک اشتر تأکید فرمودند: «وَلَا تَعْقِدْ عَقْدًا تُجَوِّزُ فِيهِ الْعِلَلَ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، نامه ۵۳).

اگر مفاد پیمان صریح و غیرقابل سوءاستفاده باشد، دشمن به بهانه چنین پیمان و قراردادی نمی‌تواند جامعه اسلامی را با تهدید مواجه سازد و پیمان مذکور را سپری برای تقویت خویش و بازیافتن آمادگی جنگی قرار دهد. روشن است در صورتی که مفاد پیمان صریح باشد، اگر دشمن با سوءاستفاده از حسن نیت مسلمانان، درصدد نقض پیمان و خیانت به آنان و یا تجاوز به حقوق مشروع آنان برآید، مسلمانان قرارداد را فسخ کرده، در جهت مصالح خود، اقدامات لازم را انجام خواهند داد (عمید زنجانی، ۱۳۷۰، ص ۵۰؛ قاسمی، ۱۹۸۲م، ص ۴۹۲). از آیه «وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ» (انفال: ۵۸)، به دست می‌آید که در صورت خوف از خیانت طرف مقابل، باید در مذاکرات، به آنان نسبت به نادیده انگاشتن عهد و پیمان خود، هشدار دهند. با این هشدار و اعلام، آنان پی خواهند برد که نه تنها مسلمانان هرگز درصدد نقض پیمان‌ها و قراردادهای نیستند، بلکه در صورت نقض قرارداد از سوی طرف مقابل، تدابیر سخت‌گیرانه‌ای اعمال خواهد گردید.

ط. کتبی کردن نتایج مذاکرات

مکتوب بودن مذاکرات، این ثمره را دارد که امکان سوءاستفاده و سوءبرداشت‌ها را مرتفع می‌سازد. این امر سبب جلوگیری از اختلاف طرفین می‌شود. در هر صورت، توافق‌نامه همواره همراه با نوعی الزام و التزامات متقابل است. لازمه این امر، مکتوب شدن آن است و اینکه به امضای طرفین برسد و حتی بر آن شاهد گرفته شود تا امکان سوءاستفاده از آن به حداقل کاهش یابد. از این‌رو، بسیاری از پیمان‌های زمان صدر اسلام، مکتوب بوده، به امضای طرفین می‌رسید و شاهد بر آن هم گرفته می‌شد. همچون

معاهده حدیبیه، که به دستور پیامبر اکرم ﷺ، دو شاهد بر آن حضور داشتند، یکی از جانب مسلمانان و دیگری از جانب قریش بود. همچنین آن حضرت دستور داد تا متن توافق‌نامه هم در نزد مسلمانان باشد و هم در نزد قریش (حمیری، بی تا، ج ۲، ص ۳۱۹).

علاوه بر اینکه، در سیره پیامبر اکرم ﷺ می‌توان بر کتبی کردن نتایج مذاکرات تأکید کرد، همچنین از سیره مذکور می‌توان به چگونگی تدوین متن توافق یا قرارداد پی برد. در اینجا، به برخی از این موارد اشاره می‌شود: ۱. نامه‌هایی که آن حضرت به سایر بلاد و کشورها می‌نوشتند، به زبان عربی بوده است. هم‌اینک نیز مرسوم است که یادداشت‌های سیاسی به زبان اصلی کشور فرستنده تدوین می‌شود. البته بهتر است که این نامه به زبان کشور میزبان هم ترجمه شود و ترجمه هم در اختیار آنها قرار گیرد. نوشتن نامه به زبان رسمی آن کشور، بخشی از سیادت آن کشور به حساب می‌آید (فتلاوی، ۱۴۳۵ق-الف، ص ۲۲۲). اینکه آن حضرت، تمام یادداشت‌ها و نامه‌های خود، خطاب به ملوک و امراء را، تنها به زبان عربی مرقوم می‌فرمودند، می‌تواند چند دلیل داشته باشد: الف. عرف دیپلماتیک به این قرار بوده که دولت‌ها یادداشت‌های سیاسی خود را در قالب زبان رسمی خود تدوین کنند. ب. اسلام دین آسمانی و لغت این دین، عربی و قرآن هم به این زبان نازل شده است. نوشتن این نامه‌ها توسط آن حضرت به زبان عربی، اشاره به این مطلب دارد که محتوای نامه‌های ایشان، همان کلام وحی است. البته در کنار آن نامه‌ها، فرستادگان آن حضرت، اشراف به زبان طرف مقابل داشته‌اند تا محتوای نامه را توضیح دهند. ج. اسلام دین جهانی است که برای همه بشر نازل شده است. لازمه آن این است که همه مسلمانان، اعم از عرب و غیرعرب، این مطلب را متوجه شوند. پیامبر اکرم ﷺ در این نامه‌ها، ملوک و امرا را به اسلام دعوت می‌کردند. از این رو لازم بود که به آنان، اهمیت این زبان را در اسلام نشان دهند. د. لغت عربی، بهترین لغت در آن زمان بود و با آن، به دلیل سیر تطوری کاملی که طی کرده بود، بهتر می‌شد منظور خود را رساند. ه. پیامبر می‌خواست از این طریق، احترام و اقتدار دولت مسلمانان در نزد دیگر دولت‌ها حفظ شود (همان، ص ۲۲۳ و ۲۲۴).

۲. نامه‌ها و یادداشت‌های پیامبر ﷺ به سران کشورها، دارای این ویژگی‌ها بود: الف. اقتصار به قدر ضرورت و طرح اصول مطالب و عدم طرح مسائل جزئی و فرعی و مناقشات روزمرگی. در غیر این صورت، این نامه‌ها نتیجه نمی‌داد. ب. به تکلف نیانداختن مخاطبان برای فهم نامه‌ها و رعایت اصول بلاغت کلام، از جمله قلت لفظ و کثرت معنی. ج. به‌کارگیری عبارات و الفاظ بلیغ و فصیح برای مخاطبان عرب‌زبان و استعمال الفاظ موجز و سهل برای مخاطبان غیرعرب. د. تعبیر از خودشان با اسم

و صفتِ «محمد رسول الله». ه. بحث با آنها بر سر اعتقاداتشان، نه برای ستاندن مناصب و اموال ایشان (همان، ص ۲۲۵ و ۲۲۶).

۳. در یادداشت‌های سیاسی، که به سران و امرای دیگر کشورها نوشته می‌شود، هر دولتی آن را با شعار و نشانه مخصوص آن دولت شروع می‌کند. عرب پیش از اسلام، مراسلات و یادداشت‌های خود را با عبارت‌هایی همچون «باسمک اللهم»، «باسم اللات» و «باسم العزة» شروع می‌کردند. پیامبر اکرم ﷺ نیز پس از نزول آیاتی از قرآن کریم، نامه‌های و مراسلات خویش را با نام خداوند و اسماء جلاله آغاز می‌فرمودند (فتاوی، ۱۴۳۵ق - ب، ص ۲۸).

۳. ضوابط بعد از مذاکره

الف. حفظ هوشیاری در برابر فریبکاری دشمن

پس از انجام مذاکرات، ممکن است دشمن درصدد برآید در مرحله اجرای توافقات انجام‌شده در مذاکرات، به فریب و حيله متوسل شود و یا از مذاکرات سوءاستفاده کند. از سوی دیگر، درصدد توطئه برای تضعیف یا ساقط کردن دولت اسلامی و تسلط بر مسلمانان باشد. از این رو، حتی پس از توافق نیز نباید کار دشمن با خود را تمام‌شده فرض کرد. از این رو، حضرت علی علیه السلام در نامه خود به مالک اشتر از دشمن پنهان، این چنین پرهیز داده‌اند: «وَلَكِنَّ الْحَدَرَ كُلَّ الْحَدَرَ مِنْ عَدُوِّكَ بَعْدَ صَلَاحِهِ فَإِنَّ الْعَدُوَّ رَبَّمَا قَارِبَ لِيَتَغَفَّلَ فَيَخَذُ بِالْحَزْمِ وَ أَتَّهَمَ فِي ذَلِكَ حُسْنَ الظَّنِّ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، نامه ۵۳). در نامه‌ای دیگر، حضرت تصریح فرمودند که اگر مسلمانان خود را در برابر دشمن به خواب زنند، اما دشمن، بیدار خواهد ماند. در این صورت، باید انتظار تهاجم و شبیخون فرهنگی، سیاسی، نظامی و اقتصادی از سوی دشمن را داشته باشند: «مَنْ نَامَ لَمْ يَنْمُ عَنْهُ» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، نامه ۶۲). در بیانی دیگر، آن حضرت، با تمثیل از خطر فراموشی دشمن سخن گفته‌اند: «لَا تَغْتَرَنَّ بِمَجَامِلَةِ الْعَدُوِّ، فَإِنَّهُ كَالْمَاءِ وَ أَنْ أَطِيلَ اسْخَانَهُ بِالنَّارِ لَا يَمْتَنِعُ مِنْ اطْفَائِهَا» (تمیمی آمدی، ۱۳۷۳، ج ۶، ص ۲۹۲).

ب. التزام به مواد معاهده

اصل وفای به عهد، که هم از پشتوانه عقلی و هم نقلی در اسلام برخوردار است (شبان‌نیا، ۱۳۸۵، ص ۲۵۶-۲۶۳)، دولت اسلامی را موظف می‌سازد تا نسبت به تعهدات در مذاکرات، پایبند باشد.

علاوه بر آیات فراوانی که دلالت بر وجوب عمل به تعهدات، به ویژه تعهدات ناشی از مذاکرات می‌کنند (بقره: ۲۷ و ۱۷۷؛ آل عمران: ۷۶؛ انعام: ۱۵۰؛ مائده: ۱؛ انفال: ۵۶ و ۵۵؛ نحل: ۹۱؛

اسراء: ۳۴؛ رعد: ۱۹، ۲۰ و ۲۵، توبه: ۱۱۱)، در سنت و سیره پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت ﷺ نیز این حکم مورد توجه بوده است.

بررسی زندگی سیاسی پیامبر اکرم ﷺ نشان می‌دهد که آن حضرت هرگز پیمانی را نقض نفرمود، بلکه ابتدا طرف‌های دیگر اقدام به نقض قرارداد می‌کردند (زحیلی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۴۷؛ ابواتله، ۱۹۸۳م، ص ۱۶۹). در جنگ صفین، پس از انجام مذاکرات و پذیرش صلح توسط حضرت علی ﷺ، برخی اطرافیان آن حضرت، از ایشان خواستند که این صلح را زیر پا گذاشته، به نبرد با دشمن ادامه دهد. حضرت از این کار اجتناب ورزیده، ضمن استناد به آیات مربوط به وفای به عهد، فرمودند: «وَيَحْكُمُ أَبَدَ الرِّضَا وَالْمِيثَاقِ وَالْعَهْدِ نَرْجِعُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۲، ص ۵۴۴). در روایتی دیگر نیز تصریح شده است: «لَا دِينَ لِمَنْ لَاعَهْدَ لَهُ» (طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص ۹۶).

لازم به یادآوری است حکم عدم جواز نقض پیمان، تنها برای آن امامی نیست که پیمان را امضا کرده است، بلکه حتی اگر امامی بعد از امام دیگر بیاید، ملزم است طبق مفاد پیمان‌های پیشین عمل کند» (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج ۲، ص ۴۵).

ج. مقابله به مثل در صورت تخلف طرف مقابل از مفاد مذاکرات

هرچند نقض عهد در اسلام ممنوع بوده است، اما لازم است دولت اسلامی پس از اتمام مذاکرات، دقت لازم را برای اجرای توافقات در مذاکرات به عمل آورد. در صورت مشاهده نقض عهد توسط طرف مقابل، مقابله به مثل کند. آیاتی همچون آیه شریفه «وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهِمْ يَتْتَهُونَ أَلَّا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدُّوكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ» (توبه: ۱۲-۱۴)، تصریح دارد که در اسلام اگر طرف مقابل، مفاد قرارداد را نقض و از اجرای آن سرباز زند، فسخ پیمان‌ها مجاز است. در این آیه شریفه، وجوب با لحن شدیدی آمده است تا توهم بقای حرمت را در صورت نقض عهد توسط دشمن دفع نماید (یزدی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۲۷۱).

در روایتی که در کتب حدیثی اهل سنت نقل شده است (ابن‌حنبل، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۱۱) و مورد استناد برخی فقهای شیعه (حلی، ۱۳۳۳، ج ۲، ص ۹۷۹) نیز واقع شده است، از آن حضرت نقل گردیده است که «من كان بينه وبين قوم عهد فلا يشد عقدة ولا يحلها حتى ينقضى امدها او ينبذ اليهم على سواء». براین اساس، تنها در صورتی می‌توان از قرارداد با دیگران چشم پوشید که یا

مدت آن خاتمه یافته باشد و یا در صورت بقای زمان قرارداد، هر دو طرف تصمیم به فسخ آن داشته باشند.

نتیجه‌گیری

مذاکره، به عنوان مهم‌ترین ابزار دیپلماسی، نقش بی‌بدیلی در حل چالش‌ها و معضلات منطقه‌ای و بین‌المللی ایفا می‌کند. برای تأمین اهداف دولت‌های طرف مذاکره، از انجام گفت‌وگو با یکدیگر، لازم است هریک از طرفین مذاکره، برخی اصول، ضوابط، فنون و مهارت‌ها را به کار گیرند. عدم توجه به این امور، سبب نافرجام ماندن مذاکرات و یا عدم دسترسی به اهداف از پیش تعیین شده خواهد شد. از این رو، در متون معتبر اسلامی، به‌ویژه در منابع استنباط فقهی، با توصیه‌ها، سفارشات و دستورالعمل‌هایی مواجه هستیم که ضوابطی را در اختیار مذاکره‌کنندگان دولت اسلامی، در برابر سایر دولت‌ها قرار می‌دهد. رعایت آنها می‌تواند نتیجه مذاکرات را به نفع دولت اسلامی رقم زند. اهم این ضوابط را می‌توان در سه مرحله بازشناخت:

در مرحله پیش از آغاز رسمی مذاکرات، مذاکره‌کنندگان دولت اسلامی، باید در صورت عدم مفسده و با حفظ شروط، ضمن استقبال از پیشنهاد صلح، به سایر کشورها، نشان دهند به دنبال جنگ‌طلبی نیستند، تا سایر دولت‌ها با امید به حل و فصل اختلافات، وارد مذاکره با دولت اسلامی شوند. روشن است چون شناخت امکانات، محدودیت‌ها و ظرفیت‌های طرف مقابل، می‌تواند دولت اسلامی را در اتخاذ تصمیم نسبت به ورود یا عدم ورود به مذاکرات و نیز چگونگی برخورد یا تعامل با طرف دیگر مذاکره، یاری رساند، لازم است پیش از شروع مذاکرات، به این اطلاعات دست یافت. همچنین، از همان ابتدا و پیش از شروع مذاکرات، طرف مقابل باید عزت و اقتدار دولت اسلامی را مشاهده نماید. لذا نه تنها نباید از زبان یا فعل مذاکره‌کنندگان دولت اسلامی، تصور ضعف و خواری مسلمانان به طرف دیگر مذاکره دست دهد، بلکه دولت اسلامی موظف است با انجام عملیات روانی، بر روان نیروهای خودی و دشمن و نیز دادن بصیرت لازم به افکار عمومی، مسیر مذاکرات را به سمت تأمین منافع مسلمانان سوق دهد. از سوی دیگر، کوچک شمردن و اعتماد به دشمن نیز از آسیب‌های غیرقابل جبران برای دولت اسلامی است؛ چراکه این امر، زمینه غفلت از دشمن را فراهم نموده، و موجب می‌شود طرف دیگر مذاکره، به اهداف از پیش تعیین شده خود دست یابد.

اما در زمان انجام مذاکرات نیز دولت مردان سیاست خارجی دولت اسلامی، لازم است ضمن رعایت اصل تناسب رفتاری و تأکید بر مشترکات و با در پیش گرفتن گفت‌وگوهای حکیمانه، به تحقق آرمان‌های

دولت اسلامی کمک کنند. رعایت شرایط و موقعیت‌های زمانی و مکانی، می‌طلبد که گاهی دولت اسلامی سختی و شدت از خود نشان دهد. گاهی هم ضمن کتمان دشمنی، در برابر گفته‌ها و عملکردهای ناروای طرف دیگر مذاکره، صبر و تحمل و حتی گاهی انعطاف، به خرج دهد تا به مصالح بالاتری دست یابد. همچنین، نتایج مذاکرات باید کتبی ثبت و ضبط گردد. مفاد پیمان نیز باید به گونه‌ای باشد که امکان سوءاستفاده برای طرف مقابل بر جای نگذارد.

اما پس از انجام مذاکرات نیز دولت اسلامی باید ضمن حفظ هوشیاری در برابر نیرنگ‌بازی و خدعه دشمن، سداً راه نفوذ اجانب به بهانه تعامل با دولت اسلامی گردد، به مواد معاهده و پیمان ناشی از انجام مذاکرات، پایبند بماند. سرانجام، در صورت نقض پیمان از سوی طرف مقابل، به تناسب، مقابله به مثل نموده، از منافع و مصالح مسلمانان دفاع نماید.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، پارسایان.
- ابن ابی الحدید، عبدالحمید، ۱۴۰۴ق، شرح نهج البلاغه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابوالوفا، احمد، ۱۳۹۰، حقوق دیپلماتیک (رهیافت اسلامی)، ترجمه و تحقیق سیدمصطفی میرمحمدی، تهران، سمت.
- ابواتله، خدیجه، ۱۹۸۳م، الاسلام والعلاقات الدولية فی السلم والحرب، قاهره، دار المعارف.
- ابن حنبل، احمد، بی تا، مسند احمد، بیروت دار صادر.
- احمدی، محمدقاسم، ۱۳۹۰، روابط خارجی در حکومت نبوی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- تیمی آمدی، عبدالواحدین محمد، ۱۳۷۳، غررالحکم و درر الکلم، شرح جمال‌الدین محمد خوانساری، مقدمه و تصحیح و تعلیق میر جلال‌الدین حسینی ارموی، تهران، دانشگاه تهران.
- حراغلی، محمدین حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل‌البت علیهم السلام.
- حسن، حسن، ۱۴۱۳ق، التفاوض والعلاقات العامة، بیروت، مؤسسه الجامعیة للدراسات والنشر والتوزیع.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۳۳، منتهی المطلب، تبریز، حاج احمد.
- حمیری، ابن هشام، بی تا، السیرة النبویة، بیروت، دار المعرفة.
- دبیری، محمدرضا، ۱۳۷۰، استراتژی و تاکتیک در مذاکرات دیپلماتیک، چ دوم، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
- راوندی، قطب‌الدین، ۱۴۰۹ق، قصص الأنبياء علیهم السلام، مشهد، مرکز پژوهش‌های اسلامی.
- زحیلی، وهبه، ۱۴۱۲ق، آثار الحرب فی الفقه الاسلامی، چ چهارم، دمشق، دارالفکر.
- ، ۱۴۱۷ق، المفاوضات فی الاسلام، دمشق، دار المکتبی.
- سلیمی، عبدالحکیم، ۱۳۸۲، نقش اسلام در توسعه حقوق بین الملل، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- شبان‌نیا، قاسم، ۱۳۸۵، آثار جهاد در روابط بین الملل، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- طبرسی، ابوالفضل علی، ۱۳۸۵ق، مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار، چ دوم، نجف، المکتبة الحیدریة.
- طریحی، فخرالدین، ۱۴۰۸ق، مجمع البحرین، تحقیق سیداحمد حسینی، چ دوم، بی جا، مکتب نشر الثقافة الاسلامیة.
- طوسی، ابوجعفر محمدبن حسن، ۱۳۸۷ق، المبسوط فی فقه الإمامیة، چ سوم، تهران، المکتبة المرتضویة لإحياء الآثار الجعفریة.
- عبدالونیس شتا، احمد و دیگران، ۱۴۱۷ق، الاصول العامة للعلاقات الدولية فی الاسلام وقت السلم، تحت اشراف نادیه محمود مصطفی، قاهره، المعهد العالمی للفکر الاسلامی.

عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۷۰، *حقوق اقلیت‌ها*، چ پنجم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
فتلاوی، سهیل حسین، ۲۰۰۶م، *الدبلوماسية الإسلامية (دراسة مقارنة بالقانون الدولي المعاصر)*، عمان، دار الثقافة للنشر و التوزيع.

_____، ۱۴۳۵ق (الف)، *القيم الاخلاقية في دبلوماسية النبي محمد (ص) (دراسة مقارنة في القانون الدولي العام)*، عمان، دارالثقافة للنشر و التوزيع.

_____، ۱۴۳۵ق (ب)، *العلاقات الدولية الإسلامية (دراسة مقارنة في القانون الدولي العام)*، عمان، دار الثقافة للنشر و التوزيع.

قاسمی، ظافر، ۱۹۸۲م، *الجهاد و الحقوق الدولية العامة في الاسلام*، بیروت، دار العلم للملایین.

کنانی، محمد عبدالحی، بی تا، *نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الادارية*، بیروت، شركة دار الأرقم بن ابی الأرقم. کراجکی، محمدبن علی، ۱۴۱۰ق، *کنز الفوائد*، تحقیق و تصحیح عبدالله نعمة، قم، دار الذخائر.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، چ دوم، بیروت، مؤسسة الوفاء.

منتظری مقدم، حامد، ۱۳۸۳، *بررسی تاریخی صلح‌های پیامبر ﷺ*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

نوری طبرسی، میرزا حسین، ۱۴۰۹ق، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، چ دوم، بی جا، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

یزدی، محمد، ۱۳۷۴، *فقه القرآن*، قم، اسماعیلیان.

گونه‌شناسی فقهی مذاکره سیاسی با دشمنان به استناد تاریخ (با تطبیق بر مذاکره با آمریکا)

tavakoli_28@yahoo.com

م‌ر تفضی توکلی محمدی / استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم

م‌ر تفضی مطهری فرد / دانشجوی دکتری دانشگاه آیت‌الله حائری میبد

دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۱۳ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۱۹

چکیده

مذاکره سیاسی، یکی از روش‌های دیپلماسی است که در دوران معاصر رونق فراوان یافته است. مصالح و مفاسد، ضرورت‌ها، اهداف، طرف مذاکره، بازخوردهای بین‌المللی، و... موجب شده است تا در مورد مذاکره جامعه اسلامی با دشمنان، اختلاف‌نظراتی به وجود بیاید. این اختلاف‌نظرها غالباً در مورد مذاکره با آمریکا است. این مقاله با رویکرد تحلیلی-توصیفی و با توجه به تاریخ اسلام و رفتارهای پیامبر اکرم ﷺ و اهل‌بیت علیهم‌السلام و مبانی فقهی، به گونه‌شناسی انواع مذاکرات می‌پردازد تا خط‌مشی دولت اسلامی روشن گردد.

در این تحقیق، با دسته‌بندی مذاکرات پیامبر اکرم و اهل‌بیت علیهم‌السلام در پنج دسته به تحلیل و تطبیق مذاکرات امروزی با آن پرداخته شده است. این مهم موجب می‌شود تا عملکرد پیامبر و ائمه اطهار در مذاکراتشان، الگوی مذاکرات امروزی واقع شود و هر نوع مذاکره‌ای با دول دیگر و بخصوص آمریکا به اشتباه، با مذاکرات آن بزرگواران هم‌سنخ جلوه داده نشود. به‌طور کلی، با شرایطی که از تاریخ مذاکرات پیامبر و اهل‌بیت ایشان به دست می‌آید؛ دعوت، نصیحت، امر به معروف و نهی از منکر، مذاکره از روی اضطرار و تحمیل، در مذاکرات آن بزرگواران به چشم می‌خورد.

کلیدواژه‌ها: مذاکره سیاسی، آمریکا، حکم فقهی، ابعاد، مصالح و مفاسد.

مقدمه

امروزه «مذاکره سیاسی» در رویه دیپلماسی کشورها در نظام بین‌الملل، رونق زیادی یافته است. بسیاری از تعاملات بین‌المللی، جنگ سرد و جنگ‌های نظامی، متأثر از مذاکراتی است که کشورها یا سازمان‌های بین‌المللی با یکدیگر دارند. در واقع، سرنوشت بسیاری از رویدادهای سیاسی جهان در مذاکرات سیاسی تعیین می‌گردد. اهداف مذاکرات سیاسی و نسبت قدرت دو طرف مذاکره‌کننده، به علاوه بازخوردهای بین‌المللی، همواره دغدغه‌هایی را برای انجام مذاکره، کم و کیف آن یا صرف‌نظر از آن، در کشورها ایجاد می‌کند. در مورد جمهوری اسلامی ایران، پس از انقلاب اسلامی همواره مذاکره در سطوح و با دولت‌های مختلف به یک مسئله در فقه سیاسی تبدیل شده است که اختلافات بسیاری در مورد کم و کیف آن، در میان صاحب‌نظران و متولیان سیاست، و نظریه‌پردازان در دستگاه حاکمیت وجود دارد. این اختلافات، آن‌گاه جدی‌تر می‌شود که بین عرف بین‌الملل و ضرورت‌ها و گفتمان انقلاب اسلامی، تعارض ظاهری مشاهده شود. این اختلاف‌نظرها، آن‌گاه دوچندان می‌شود که طرف مذاکره، خوی استکباری داشته باشد و یا در ظاهر، متمدن و قانونمند رفتار کند، ولی در نهان سیاست‌های سلطه‌گری را دنبال نماید و اصولاً به دنبال توافق نباشد، بلکه به دنبال تثبیت موضع خود باشد، هر چند عقیده دینی و منافع ملی کشور مقابل نادیده انگاشته شود. به دولتی با این ویژگی، در این تحقیق «دشمن» اطلاق می‌شود. بارزترین مصداق آن کشور آمریکا است. با توجه به ضرورت‌ها، مصالح و مفاسد، اهداف و... تحقیقی پیرامون مذاکره سیاسی، از حیث شناخت ماهیت آن و به تبع آن، بحث در مورد حکم فقهی آن، می‌تواند مفید واقع شود. این تحقیق، با روش توصیفی-تحلیلی و با رجوع به منابع کتابخانه‌ای، به این مهم می‌پردازد و به مسائل زیر پاسخ می‌دهد: مذاکره سیاسی در عصر حاضر، چه شباهت‌ها یا تمایزاتی با مذاکرات دوران صدر اسلام و پس از آن دارد، تا از خلط مبانی و استناد به سیره اهل بیت (ع) در مورد مذاکره جلوگیری شود؟ ماهیت مذاکره و نسبت آن با دعوت، نصیحت، امر به معروف و نهی از منکر و... چیست؟ با روشن شدن موارد فوق، حکم فقهی مذاکره سیاسی، با دشمنان و بخصوص با کشوری مانند آمریکا چیست؟

تعریف مذاکره

«مذاکره» در لغت به معنای گفت‌وگو کردن است (مهیار، بی‌تا، ص ۴۰۶). واژه مفروضه در عربی نیز تقریباً به همین معناست. البته به صورتی که در آن حقوق و اختیارات دو طرف، مانند دو شریک برابر

است و یا گردهمایی و تبادل آرا برای کسب دانش در آن مدنظر است (همان، ص ۸۴۶). براین اساس، به نظر می‌رسد مذاکره بر وزن «مفاعله»، به معنای یادآوری و تذکر متقابل نیز هست. تذکر متقابلی از جنس ارشاد و یا تقییح حق و مطالبه حق و... معادل انگلیسی آن واژه «Negotiation» است که در لغت به معنای، چک و چانه زدن، جر و بحث، توافق، مبادله، معامله و نقد کردن آمده (باطنی، ۱۳۷۶، ص ۵۶۴). در اصطلاح مدیریتی، مذاکره فراگردی است که دو یا چند نفر یا گروه، دارای هدف های مشترک و متضاد، طرح های پیشنهادی خود را بیان می‌کنند و شرایط خاص خود را مورد بحث قرار می‌دهند تا احتمالاً به توافق برسند. مذاکره، معمولاً شامل ترکیبی از مصالحه، همکاری مبتنی بر اعتماد و احتمالاً تأکیدیاتی بر مسائل حیاتی است (Hellriegel, ۱۹۹۸، ص ۳۷۸). غالباً یک بخش مهم، فراگرد حل تعارض مذاکره است. مذاکرات ممکن است به عنوان یک فرایندی نگاه شود که در آن، دو یا بیشتر از دو طرف، سعی در رسیدن به توافق قابل قبول دارند (رضائیان، ۱۳۸۷، ص ۹۰). تعاریف مزبور، با مذاکرات در فضای سیاسی عصر حاضر انطباق دارد. درحالی‌که علاوه بر آن، در مذاکرات تاریخی پیامبر و اهل بیت ایشان، شاهد نوعی مناظره، گفت‌وگو، جدال، تبلیغ و... هستیم. مذاکره به‌طور کلی در موضوعات مختلف، اعم از توافق بر سر موضوعات مختلف، حل مسائل ملی، منطقه‌ای و جهانی، شروع یک تعامل سازنده و یا تحمیل یک مذاکره، در اثر فشارهای بین‌المللی مصداق‌های بسیاری دارد.

تقسیم‌بندی مذاکره

گونه‌شناسی مذاکرات پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام، باید مبتنی بر شاخص‌های تعریف‌شده فقهی بر اساس نگاه درست تاریخی صورت گیرد. در این صورت، می‌تواند در سیاست‌گذاری دیپلماسی، چراغ راه نظام اسلامی قرار گیرد. آیت‌الله خامنه‌ای در این باره می‌فرماید:

بعضی بی‌خیال هم نیستند لکن سهل‌اندیشند، عمق مسائل را نمی‌فهند. وقتی صحبت مذاکره می‌شود، می‌گویند آقا شما چرا با مذاکره با آمریکا مخالفت می‌کنید؟ خب امیرالمؤمنین هم مذاکره کرد با فلان کس، امام حسین هم مذاکره [کرد]. خب اینها نشان دهنده سهل‌اندیشی است، نشان دهنده نرسیدن به عمق مسئله است. این جور نمی‌شود مسائل کشور را تحلیل کرد. با این نگاه عامیانه و ساده‌اندیشانه نمی‌شود به مصالح کشور رسید (بیانات رهبری، ۱۳۹۴/۷/۱۵).

بی‌شک سهل‌اندیشی موجب می‌شود تا شرایط و تفاوت مبنای عملکرد اهل بیت علیهم‌السلام در رفتارهای سیاسی ایشان به درستی شناخته نشود. از این رو، با محورهای زیر، به انواع و ابعاد مذاکرات در تاریخ پرداخته می‌شود.

۱. امر به معروف و نهی از منکر

بخشی از مذاکرات اهل‌بیت علیهم‌السلام با دشمنان، از مصادیق امر به معروف و نهی از منکر است که با مذاکره به معنای بده بستان امروزی متفاوت است. تبیین این قسمت، به این دلیل است که صرف هر گفت‌وگویی در تاریخ اهل‌بیت علیهم‌السلام، مذاکره به معنای امروز تلقی نشود و از ظاهرنگری جلوگیری و به عمق ماهیت مذاکرات اهل‌بیت علیهم‌السلام پی برده شود. مصادیق این مورد در تاریخ، بسیار فراوان است. مذاکرات و مکاتبات معاویه و امیر مؤمنان علیه‌السلام از این دست بوده است. حضرت امیر، در سیر این مذاکرات در پی از بین بردن فتنه بوده‌اند. هرچند دورنمایی جز جنگ برای آینده آن پیش‌بینی نمی‌شد (طبری، ۱۳۵۷ق، ج ۳، ص ۶۳). حضرت امیر، امر به معروف بوده‌اند و ناهی از منکر بودند که معاویه، اصرار به آن داشت؛ معروف حفظ قوام و یکپارچگی مسلمین بود و منکر سرکشی در برابر امام مسلمین و فتنه در میان مسلمانان که در تاریخ این موارد ثبت شده است (ر.ک: طبری، ۱۳۵۷ق، ج ۳، ص ۶۲). افزون بر اینکه، گرچه امام در این موضوع امر حکومتی کرده‌اند، اما مانعی نیست که یک امر حکومتی در عین حال، بر فریضه امر به معروف و یا نهی از منکر هم منطبق باشد. با این حال، امام از موضع قدرت و طبق شرایط امر به معروف و نهی از منکر به مذاکره و مکاتبه مبادرت می‌نموده‌اند که نامه عزل معاویه دال بر آن است (منقری، ۱۳۷۰، ص ۱۱۷). شاید گفته شود که در امر به معروف و نهی از منکر، مذاکره به معنای دیالوگ وجود ندارد و از سنخ مونولوگ است. لذا این بحث تخصصاً خروج موضوعی دارد. این سخن درستی است، اما به علت سماجت معاویه بر تمرد از امر و نهی حضرت امیر، این موضوع از سنخ دیالوگ می‌باشد؛ زیرا مکاتبات و شروطی دو طرفه بوده است. بنابراین، حضرت در ادای این فریضه، با شرط و شروط معاویه مواجه می‌شود. البته حضرت امیر، بنایی بر دادن امتیازی در مقابل اقدام منکر معاویه نداشته‌اند. برای نمونه، معاویه طالب استمرار حکومت خود بر شام و قبل از آن، بر مصر بود (ابن عساکر، ۱۴۶۱ق، ج ۶۲، ص ۹۱)، که هرگز با رویه عدالت امیرالمؤمنین علیه‌السلام پذیرفتنی نبود. حضرت لحظه‌ای هم به ابقای معاویه با آن شرایط رضایت ندادند. ایشان فرمودند: جز شمشیر چیزی به او نخواهم داد (مسعودی، ۱۳۸۴ق، ج ۲، ص ۳۶۴). از این رو، روشن است که حضرت، طبق مراتب امر به معروف و نهی از منکر عمل نموده‌اند که در نهایت، هم به جنگ منجر شده است. بنابراین و از آنجاکه برخی مذاکرات در سیره اهل‌بیت علیهم‌السلام از باب امر به معروف و نهی از منکر بوده است، می‌توان گفت: کسی که امر می‌کند، یا باید بر مأمور برتری داشته باشد، یا خود را در چنین مقامی قرار دهد و از موضع بالاتر امر کند. خواهش و استدعا کردن «امر» نیست. مقتضای کلمه امر، این است که

باید به صورت استعلا باشد (موسوی خمینی، بی تا، ج ۱، ص ۶۶۴). هرچند آمر یا ناهی، بالاتر از منهی عنه نباشد (بیانات رهبری، ۱۳۷۹/۴/۱۹). مذاکرات و مکاتبات دوجانبه حضرت رسول ﷺ نیز در بسیاری موارد این گونه بوده است. به نظر می‌رسد عبارت «وگر نه گناه ملت (از ایمان نیاوردن) بر گردن تو خواهد بود» که در مذاکرات و نامه‌های پیامبر با برخی پادشاهان آمده است، دال بر امر به معروف و نهی از منکر است و نه دعوت؛ زیرا اینجا سخن از دعوت به اسلام گذشته و روی سخن با اعانت به ترویج اسلام، یا مانع شدن از ترویج اسلام در میان مردم است که با لحن استعلایی همراه است.

اما اگر گفته شود: امر به معروف و نهی از منکر، مقوله‌ای درون‌دینی است و ربطی به مذاکرات پیامبر با مشرکان ندارد، باید گفت: اولاً، هدف امر خداوند به این فریضه، ترویج و حصول معروفات و انتفای منکرات است (گیلانی میرزای قمی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۴۱۸). ثانیاً، معروف و منکر را باید سه دسته نمود: دسته اول که مربوط به امور شخصی افراد در دین و مسلک خودشان است و ضرری برای غیر خود به صورت غالب ندارد که نماز خواندن و شرب خمر در پنهان و... از این دسته‌اند. در این امور، امر به معروف و نهی از منکر در قبال غیرمسلمان لغو است. دسته دوم، مربوط به حسن و قبح ذاتی امور است و هر انسانی با هر مسلکی، حکم به قبح آن می‌کند و آن را مضر برای نوع انسان‌ها و جوامع می‌پندارد، مانند قتل، استعمار، ظلم و سلطه‌گری. دسته سوم، اموری هستند که شاید برای عموم انسان‌ها منکر یا معروف پنداشته نشود، ولی برای مسلمانان قطعاً منشأ تأثیر خواهد بود، و اسلام‌هراسی و بردن آبروی نظام اسلامی با تبلیغات سوء و... از این دسته‌اند. بی شک با توجه به هدف ذاتی فریضه امر به معروف و نهی از منکر و برخی شرایط فقهی حاکم بر آن، دو دسته اخیر را می‌توان برون‌دینی نیز دانست.

بنابراین، از مجموعه مذاکراتی که اهل بیت علیهم‌السلام در قالب امر به معروف و نهی از منکر با دشمنان داشته‌اند، نمی‌توان تطبیقی با مذاکره با دشمن، به معنای امروزی کرد و باید به دنبال مصادیق دیگری بود.

۲. دعوت

«دعوت» در سیاست خارجی اسلام، جایگاه خاصی دارد. به نظر می‌رسد اصلی‌ترین هدف در دیپلماسی اسلامی دعوت است که خود وسیله‌ای برای رسیدن به هدف غایی دین اسلام است. دعوت دارای شرایطی است که توجه به آنان موجب می‌شود تا تفاوت‌های مذاکرات امروزی را با دعوت‌های ثبت شده در تاریخ اسلام، که بخش اعظمی از آن توسط پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم انجام شده است، دانسته شود. مذاکرات و مکاتبات زیادی توسط پیامبر اسلام با ملل، دول و قبائل انجام شده است. دعوت از امور

عبادی محسوب می‌شود و قصد قربت نیاز دارد. محتوای دعوت، دعوت به اسلام، شهادتین و اقرار به وحدانیت خدای تعالی و عدل او و نبوت حضرت محمد ﷺ و امامت امیر مؤمنان و اولاد معصوم ایشان ﷺ و جمیع شرایع و احکام آن است (بهایی، بی‌تا، ص ۱۵۵). همان‌گونه که در قرآن کریم آمده است: «أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ ...» (نحل: ۱۲۵)؛ دعوت به عنوان مرحله قبل از جهاد محسوب می‌شود (حلی، بی‌تا، ص ۸۰). دعوت، برای جماعتی لازم است که دعوت به ایشان نرسیده باشد و به بعثت رسول الله ﷺ آگاه نباشند. اما جماعتی که دعوت به ایشان رسیده است و عالم به دعوت و بعثت رسول الله ﷺ باشند، لازم نیست، اما سنت (مستحب) است (بهایی، بی‌تا، ص ۱۵۵). رهبر الهی باید به اصول دعوت خود پایبند باشد و در برابر خواسته‌های نامشروع دعوت‌شوندگان تسلیم نشود (قرائتی، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ص ۳۸۶). «... فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ...» (شوری: ۱۵). در واقع در دعوت توافقی یا بده‌بستانی به معنای امروزی در کار نیست. امری یک طرفه از سوی داعی است. به عبارت دیگر، در اینجا موضوع دعوت، فقط برای داعی موضوعیت دارد و مخاطب دعوت لزوماً آن را دارای موضوعیت نمی‌پندارد. در سیره رسول خدا، بخش اعظمی از مکاتبات و مذاکرات با این شرایط تطبیق می‌کند. این بدان معناست که مذاکره به معنای امروز نبوده است. از نظر فقهی می‌توان صرفاً آن را دعوت تلقی کرد. پیامبر اسلام، پس از انعقاد صلح حدیبیه در سال ششم هجری، سفیران خود را به سوی رؤسای دولت‌های مجاور فرستاد و پیام کتبی خویش را به آنان اعلام کرد. این نامه‌ها به جانب قیصر روم، کسرای فارس مقونس، امپراتور مصر، نجاشی، مندر غسانی در شام، مندرین ساوی در بحرین و ملوک یمن و عمان ارسال شد. موضوع همگی آنها دعوت به اسلام بود (حسنی، ۱۳۷۸، ص ۱۹۰). این دعوت، البته در همه موارد، مقدمه قبل از جهاد نبود؛ چراکه به نظر می‌رسد دعوت قبل از جهاد صرفاً برای از میان برداشتن «صدعن سبیل‌الله» بوده است.

در شرایط امروزی، تقریباً هیچ دعوتی به اسلام به صورتی که در صدر اسلام بوده است، در مذاکرات دیده نمی‌شود. مذاکرات امروزی، لزوماً مرحله قبل از جهاد نیست؛ چراکه جهاد ابتدایی در دوران غیبت معصوم در کلام اکثر فقها ممنوع است. حتی آن دسته از فقها (مثل آیت‌الله خامنه‌ای)، که آن را جایز می‌دانند، آن را منوط به مصلحت کرده‌اند (خامنه‌ای، بی‌تا، ص ۲۲۷). بی‌شک اقدام به آن را امروزه با شرایط بحرانی جهان و فشارهای بین‌المللی و... مقدور نمی‌دانند. آیت‌الله خامنه‌ای در این‌باره می‌فرماید: «بارها گفته‌ایم که ما شروع‌کننده جنگ نخواهیم بود؛ دلایل خودمان را داریم، برای این کار. هیچ جنگی را ما شروع نمی‌کنیم، اما باید جرأت شروع جنگ را از دشمن گرفت» (بیانات رهبری،

۱۳۹۴/۱/۳۰). افزون بر این، دعوت برای کسانی است که عالم به اسلام و دعوت پیامبر اسلام نباشند، به‌ویژه عصر ارتباطات امروزی، بعید است، لاقلاً سران کشورها از آن بی‌خبر باشند. رهبر معظم انقلاب نیز این‌گونه به آن تأکید می‌کند: «در این نوشته به سیاستمداران و دولتمردان شما (آمریکای شمالی و اروپا) خطاب نمی‌کنم، چون معتقدم که آنان آگاهانه راه سیاست را از مسیر صداقت و درستی جدا کرده‌اند» (نامه رهبری به جوانان آمریکای شمالی و اروپا، ۱/۱/۱۳۹۳). براین‌اساس، غالباً جنس مذاکرات امروز از جنس دعوت نیست. نمی‌توان برای موجه جلوه دادن مذاکرات امروزی با دشمنان، به آن تمسک جست. البته، امروزه دعوت به معنای قبل از جنگ یا اتمام حجت بر کفار، امروزه مصداق ندارد؛ زیرا هم جهاد ابتدایی مقدور نیست و هم بیدار کردن آنان امری بعید است. در واقع، سنخ دشمنان امروز از سنخ کفار گمراه نیست، بلکه از سنخ اولیای کفر و طاغوت است که صرفاً باید ولایت آنان را از ملت و جهان زدود (بقره: ۲۵۷)؛ زیرا کار آنان از دعوت گذشته و به تعبیر قرآن، «قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَلِيَ دِينٌ» (کافرون: ۱-۶). دیگر باید راه مسلمانان را از آنان جدا نمود.

در تفکیک بین دعوت و امر به معروف و نهی از منکر، لازم به یادآوری است که در دعوت، وجوب مبتنی بر عالم نبودن طرف مقابل است، ولی در نهی از منکر و امر به معروف، علم داشتن یا نداشتن مخاطب به معروف یا منکر مورد خللی در وجوب آن ایجاد نمی‌کند؛ علاوه بر این، برخی امر به معروف و نهی از منکر جاهل (حکمی و موضوعی) را ارشاد جاهل می‌دانند و فتاویشان نشان می‌دهد که معتقدند چیزی غیر از فریضه مذکور است (موسوی خمینی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۷۶۵؛ حکیم، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۱۹۹؛ عراقی، ۱۴۱۵ق، ص ۱۳). همچنین، محتوای دعوت با امر به معروف و نهی از منکر با هم رابطه عموم خصوص مطلق دارد. بزرگ‌ترین معروف، توحید است و بزرگ‌ترین منکر، کفر و شرک است که هر دو موضوع محتوای دعوت است. ولی مصادیق زیادی از منکر و معروف در محتوای دعوت جای ندارند. همچنین، دعوت در مورد غیرمسلمانان انجام می‌شود، ولی در امر به معروف و نهی از منکر، مسلمان و غیرمسلمان بودن مخاطب با کیفیت‌های متفاوت، هر دو موضوعیت دارد.

۳. نصیحت

«نصیحت» در آموزه‌های دینی مقوله‌ای است که شاید به ابعاد سیاسی آن کمتر توجه شده است. برخی با توجه به روایت «إِنَّ الدِّينَ النَّصِيحَةُ إِنَّ الدِّينَ النَّصِيحَةُ إِنَّ الدِّينَ النَّصِيحَةُ قَالُوا لِمَنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِكِتَابِهِ وَآئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُؤْمِنِينَ وَعَامَّتِهِمْ» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۲۴)،

نصیحت را که در واقع نوعی خیرخواهی محسوب می‌شود، مختص مصادیق مذکور در روایت می‌پندارند و معتقدند: نصیحت دشمن معنا و مفهومی ندارد. نمی‌توان در قبال دشمن، خیرخواهی تصور نمود. به نظر می‌رسد سیاق بیان و دلالت حدیث این است که دین‌داری معنای حداقلی دارد که نصیحت این مصادیق است، ولی حدیث دلالت بر این ندارد که اگر کسی غیر از این مصادیق را نصیحت نماید، خلاف دین رفتار کرده است. در واقع، این روایت مفهوم ندارد. البته به نظر می‌رسد، در مورد مسلمانان موعظه، خیرخواهی و گاه توأم با یاری از مصادیق نصیحت است و در مورد غیرمسلمانان، موعظه و خیرخواهی؛ زیرا یاری آنان برای مسلمانان موضوعیت ندارد. برای روشن شدن این موضوع، به این بحث می‌پردازیم تا نتیجه بگیریم که بسیاری از مذاکرات پیامبر ﷺ و اهل بیت ﷺ از جنس نصیحت بوده است و هیچ‌گونه تطبیقی بر مذاکرات امروزی با دشمنان نمی‌تواند داشته باشد.

مذاکرات امام حسین ﷺ با عمر بن سعد، بی‌شک از جنس نصیحت بوده است. برای اثبات این امر باید گفت: امام در پی بده بستن در مذاکره نبوده‌اند؛ چراکه اولاً عمر بن سعد تابع دستورات ابن‌زیاد بوده است و مذاکره با او بیهوده بوده است؛ زیرا امام قطعاً تن به تسلیم و سازش با ابن‌زیاد نمی‌دادند (ابن‌طاووس، ۱۳۴۸، ص ۹۸). ثانیاً، افراد بسیاری در جنگ با سیدالشهدا اهل دوزخ می‌شدند، هرچند اینکه مسلمان باشند. این امر موجب شد که امام مسلمین در صدد دلسوزی برآید و نصیحت آنان و سرکرده لشکرشان را برای هدایت مغنم شمارد. ثالثاً، محتوای مذاکره امام با عمر بن سعد کاملاً بیانگر این است که حضرت یک‌طرفه به موعظه پرداخته‌اند و قصد بده بستنی در کار نبوده است (رستم‌نژاد و داوودی، ۱۳۸۴، ص ۳۹۵-۳۹۸). بنابراین، نصیحت دشمن توسط امام انجام شده و این مصداق نصیحت دشمن مسلمان است. این مورد، درباره مذاکره زبیر با امیرالمؤمنین ﷺ نیز صادق است. امیرالمؤمنین زبیر را نصیحت کرد. خاطره زمان پیامبر را یادآوری کرد و گفت: از خدا بترس (بیانات رهبری، ۱۳۹۴/۷/۱۵؛ ابن‌عساکر، ۱۴۱۵، ج ۱۸، ص ۴۰۹). اتفاقاً این شیوه اثر هم کرد. زبیر خودش را از جنگ کنار کشید (بیانات رهبری، ۱۳۹۴/۷/۱۵؛ بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۹، ص ۴۳۰).

بخش زیادی از مذاکرات پیامبر ﷺ نیز در قبال کفار، از جنس نصیحت بوده است. اگر گفته شود: خیرخواهی و نصیحت در قبال کفار وجهی ندارد، باید گفت: پیامبر خدا ﷺ دامنه رسالتشان کل جهان است. لازمه رسالت، خیرخواهی برای نوع انسان است؛ چراکه مقوله پیامبری از قاعده لطف خداوند ناشی شده است. آیات بسیاری به این مقوله اشاره دارد: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۱۰۷)؛ «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا» (سبأ: ۲۸)؛ «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا

وَيُنَبِّئُكُمْ...» (آل عمران: ۶۴)؛ «لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ...» (توبه: ۳۳) و... بنابراین، اگر خیرخواهی را صرفاً برای مسلمانان تصور کنیم، رسول خدا را محدود به جغرافیای کوچکی نموده‌ایم (سلطانی رنانی، ۱۳۸۵، ص ۱۴-۱۸). آنچه خداوند برای نوع بشر مقرر کرده است، این است که خلیفه او شوند. حال اگر برخی کافر، معاند و... شده باشند، مادام که در قید حیاتند، از فلسفه خلقت خود جدا نشده‌اند و می‌توان در قبال آنها، خیرخواهی و نصیحت را صحیح انگاشت. در ضمن عبارت «و قد بلغت و نصحت فاقبلوا نصیحتی...» (ابن سعد، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۵۸)، که از سوی پیامبر اعظم خطاب به نجاشی پادشاه حبشه گفته شده، به صراحت به نصیحت غیرمسلمانان اشاره دارد.

بر اساس دو نوع نصیحت فوق (درون‌دینی و برون‌دینی)، باید بررسی نمود که آیا مذاکرات معاصر، با دشمنان از این مفهوم برخوردار هستند، یاخیر. به نظر می‌رسد، غالباً مذاکرات از این نوع نباشند؛ چراکه دشمنان اسلام در عصر حاضر با علم به اسلام و ایدئولوژی جهان‌شمول آن، با نهایت غرض و عامدانه به ستیز با آن می‌پردازند. گرچه در صدر اسلام، هم این مقوله وجود داشته، ولی به پیچیدگی حال حاضر نبوده است. لازم به یادآوری است که اهل‌بیت علیهم‌السلام علاوه بر آگاهی‌بخشی برای بیدار کردن افراد آگاه از غفلت نیز تلاش می‌کرده‌اند. از این‌رو، صرف‌نظر از علم دشمنان امروزی به حقانیت اسلام، بیدار کردن آنها نیز مشکل است؛ چراکه جایگاه دولت اسلامی در عصر غیبت، از بسیاری از ابزارهای معنوی و مادی حضور معصوم بی‌بهره است. نصیحت و موعظه نیز جایگاه تأثیرگذاری در عصر حاضر در نظام بین‌الملل ندارد؛ زیرا بسیاری از مسائل جهانی، به هم گره خورده است و تغییر عقیده و مسیر دادن اشخاص و دولت‌ها کار ساده‌ای نیست. افزون بر این، باید توجه داشت آشفتگی نظام بین‌الملل و سیستم‌های پیچیده سازمان‌های بین‌المللی و قوانین و حقوق بین‌الملل، تقریباً جایی برای مقولاتی مانند نصیحت در روابط بین‌الملل به معنای صدر اسلام آن نگذاشته است. محتوای مذاکرات بین دولت‌ها و محتوای مذاکرات دولت‌های اسلامی با دشمنان و سلطه‌گران، در عصر حاضر، کاملاً این ادعا را تأیید می‌کند. به عبارت دیگر، غالب مذاکرات امروزی با دشمنان، نوعی فرار از حرکت روبه عقب است، نه حرکت رو به جلو و انقلاب در بنیان‌های فکری طرف مقابل. برای نمونه، در مورد آمریکا رهبر معظم انقلاب می‌فرمایند:

چون دولت آمریکا دارای ثروت، دارای دستگاه‌های تبلیغاتی وسیع، دارای سلاح‌های خطرناک و دارای امکانات بسیاری است، کنار آمدن با دولت آمریکا ناگزیر، به معنای قبول تحمیل‌های آن دولت است. طبیعت توافق با آمریکا همین است؛ همه‌جا همین‌جور است. کشورهای دیگر هم

که در هر مسئله‌ای با آمریکا توافق می‌کنند، معنایش این است که از مواضع خودشان به نفع طرف مقابل عقب‌نشینی می‌کنند، بدون اینکه طرف مقابل به نفع آنها یک عقب‌نشینی قابل توجهی انجام بدهد (بیانات رهبری، ۱۳۹۵/۱/۱).

بنابراین، مذاکرات امروزی با دشمنان با ویژگی‌های منطبق بر دولتی چون آمریکا، کمترین تطبیق را با مقوله نصیحت در سیاست خارجی دارد.

۴. مذاکره از روی اضطرار و تحمیل

در امور سیاسی، باید توجه داشت که به دلیل وجود شرایط مختلف در ادوار گوناگون و همچنین دوری اهل‌بیت علیهم‌السلام از ریاست حکومت، انتظار نمی‌رود در همه حیطه‌ها به دنبال سیره و سنت به معنای اخص باشیم. اما در سیره و سنت باید ملاک‌ها را کشف نمود. از سیره سیاسی اهل‌بیت علیهم‌السلام، باید ملاک‌های کلی را به گونه‌ای تعریف کرد که یا در حد امکان، مستند به آن امور سیاسی امروزی تطبیق و عمل شود و یا لاقلاً خلاف ملاک‌های ایشان عمل نشود. این ملاک‌ها شاید منجر به احکام خمسه نشود؛ زیرا حجیت فعل و قول و تقریر معصوم در عرصه سیاسی ظرافت‌های خاصی را داراست. ولی بی‌شک می‌تواند حدود و ثغور تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری را در عرصه سیاسی روشن کند. با توجه به شرایط حجیت سنت (قول، فعل و تقریر معصوم) (ر.ک: مظفر، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۵۷-۶۲)، می‌توان گفت: اضطرار و تحمیل و تقیه و... از مواردی است که موجب می‌شود ماهیت یک موضوع از سیره اهل‌بیت علیهم‌السلام از حالت عادی خارج شود و نتوان از آن، حکم عام استخراج نمود. برخی دولتمردان در عصر حاضر، به مصادیقی از مذاکره اهل‌بیت علیهم‌السلام تمسک می‌کنند تا با تطبیق مذاکرات با دشمنان بر آن، به جواز آن حکم کنند. از جمله این موارد، مذاکره امام حسن علیه‌السلام با معاویه است. شواهد بسیاری دال بر مضطر بودن امام حسن علیه‌السلام وجود دارد و اینکه این مذاکره بر ایشان تحمیل شده بوده است. سستی مردم در جنگ با معاویه از یک‌سو، و شایعه‌های طرح‌شده از سوی سپاه شام از سوی دیگر (جعفری، ۱۳۸۲، ص ۱۷۴؛ جعفریان، ۱۳۸۱، ص ۳۷۸)، حفظ جان خود و شیعیان اندکشان (صدوق، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۲۱۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۵، ص ۲۸۷)، آسیب‌پذیری سپاه به دلیل نامتوازن بودن لشکریان عراق از حیث عقیدتی (آل‌یاسین، ۱۳۷۸، ص ۱۷۷) و... از عواملی است که نشان می‌دهد مذاکره امام حسن علیه‌السلام تحمیلی بوده و آن حضرت مطابق میل خود تن به آن نداده‌اند. همچنین، طبق مبانی کلامی شیعه امام معصوم علیه‌السلام، هرگز کار لغو نمی‌کند. نظر به اینکه تقریباً هیچ تعهدی از سوی معاویه جامه عمل نپوشید، حتی یزید نیز به خلافت گمارده شد (ابن‌اثیر، ۱۳۸۵ق، ج ۳، ص ۴۰۵)، این مذاکره را اگر چیزی جز

تحمیل بر امام و اضطراب ایشان ندانیم، وجه دیگری ندارد. امام حسن علیه السلام، در شرایط اضطرار به بهترین تصمیم تمسک جسته‌اند، اما این برای ما صرفاً یک حجت در شرایط خاص محسوب می‌شود. براین اساس، به هیچ وجه نمی‌توان در شرایطی که تطبیق بر شرایط امام حسن علیه السلام ندارد و آزادی عمل و فراغ بال بیشتری وجود دارد، به مذاکره با دشمن مبادرت نمود و به آن استناد کرد. این قضیه در مورد مذاکره و حکمیت بین معاویه و امیرمؤمنان علیه السلام در جنگ صفین نیز صادق است؛ با این تفاوت که در آنجا حضرت، نه تنها مضطر، بلکه مجبور به مذاکره و قبول حکمیت شده‌اند (ابن مزاحم، بی‌تا، ص ۴۷۸). اجبار امام در موضوع حکمیت موجب شد که اصل این مذاکره حتی در شرایط خاص هم دارای حجیت فقهی برای استناد به محتوای آن نباشد؛ زیرا امام به اراده خود تن به آن نداده‌اند. این مطلب، نوعی موضوع‌شناسی در مقوله مذاکره است که می‌تواند مبنای گونه‌شناسی مذاکره نیز قرار گیرد.

۵. مذاکره (گفت‌وگویی دو جانبه با ماهیت تعامل)

دیپلماسی [مذاکره]، از نظر اهداف در طول تاریخ متحول و دگرگون شده است. به عنوان نمونه، در آغاز اسلام عمدتاً برای نشر دعوت دینی به کار می‌رفت که از طریق مذاکره برای انعقاد صلح، دفاع از اسلام و توسعه تعالیم دینی دنبال می‌شد. اما در دوره‌های بعد (عمدتاً عصر خلفای عباسی) وسیله‌ای برای تسهیل تبادل میان ملت‌ها، استحکام روابط تجاری و فرهنگی، مبادله اسیران و رفع منازعات به کار گرفته شد (خدوری، ۱۳۸۰، ص ۱۰۰). با بررسی موارد فوق، می‌توان گفت: بخش اعظمی از آنچه در سیره اهل‌بیت علیهم السلام به عنوان مذاکره به مفهوم امروزی تلقی می‌شود، موضوعاً و ماهیتاً متفاوت است. با این حال، برخی از رویارویی‌ها در تاریخ اهل‌بیت علیهم السلام، که غیر از موارد فوق‌الذکر است، مصداق مذاکرات امروزی است. حال باید بررسی کرد که شرایط، اهداف، میزان قدرت، ضرورت‌ها و مصالح و مفاسد مذاکره در آن مصادیق، با مذاکرات امروزی چه نسبتی دارد که راهگشای دست یافتن به حکم فقهی آن گردد. مذاکرات اهل‌بیت علیهم السلام از چند ویژگی برخوردار بوده است:

۵-۱. موضع قدرتمندانه

این مذاکرات از موضع قدرت بوده است. حتی انعطافاتی که پیامبر در مذاکره حدیبیه از خود نشان دادند، نیز برای پیشبرد هدف بدون صرف هزینه‌های جانی و مالی بوده و بیانگر موضع ضعف نسبت به کفار نبوده، و رسیدن به هدف در مذاکره و فتح مکه، پس از نقض معاهده، که قرآن از آن با فتح مبین نام می‌برد (واقعی، ۱۹۹۶م، ج ۲، ص ۶۱۷-۶۲۳؛ حلبی، ۱۳۲۰، ج ۲، ص ۷۸۶-۷۸۸)، نیز گویای این

حقیقت است. باید توجه داشت که موضع قدرتمندانه غیر از دست داشتن قدرت است. در مذاکره باید موضع قدرتمندانه داشت، هرچند قدرت مطلق در دست نباشد. همچنین، موضع قدرتمندانه غیر از موضع زورگویی است که دقت در این مفاهیم حائز اهمیت است.

۵-۲. داشتن مصلحت عقلایی و نداشتن مفسده قابل توجه

امروزه، مصلحت و مفسده مذاکرات را از نتایج آن و توافقات حاصله در آن درمی‌یابند. هر کشوری بر اساس ایدئولوژی حاکم بر دیپلماسی خود و همچنین، اهداف و منافی که برای خود تعریف می‌کند، پیروزی یا شکست در مذاکرات را ارزیابی می‌کند. دادن امتیاز و گرفتن امتیاز امری اجتناب‌ناپذیر در فرایند مذاکرات است. صرف‌نظر از مصادیقی که در قالب امر به معروف و نهی از منکر، دعوت، نصیحت و... عنوان شد، رسول خدا ﷺ نیز طی مذاکرات و توافقات، امتیازاتی داد و امتیازاتی نیز گرفت. قراردادهای صلحی نیز منعقد ساخت و همواره برای رسیدن به توافق در قدر مشترک‌ها، از همه جهانیان خواست که با وی همکاری کنند و به مذاکره بنشینند (موسوی، ۱۳۸۶، ص ۶۵). برای نمونه، پیامبر با نشان دادن اندکی انعطاف در مذاکره حدیبیه، توفیقات بسیاری از جمله صلح، امنیت و گسترش اسلام در سراسر جزیره‌العرب به دست آوردند (ابن‌هشام، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۷۸۸). همچنین باید دانست که مفسده در آموزه‌های اسلامی، بر خلاف آنچه در دنیا به معنای ضرر مادی تلقی می‌گردد، صرفاً مادی نیست، بلکه هرگونه مفسده در دین، هدایت بشری، آبرو و... نیز مفسده تلقی می‌گردد. براین‌اساس، رهبر معظم انقلاب عقیده دارند که در هیچ موضوعی (جز مسائل هسته‌ای آن هم به دلایل خاص)، مذاکره دوجانبه با آمریکایی‌ها نداریم و نخواهیم داشت (دیدار رئیس جمهوری روسیه با رهبری، ۱۳۹۴/۹/۲). البته اصل مصلحت‌طلبی در مذاکره مفروغ عنه است. مصادیق مصلحت و مفسده را باید با معیار مناسب سنجید. با توجه به مذاکره پیامبر و سخن رهبری می‌توان گفت: مصلحت عقلایی در مذاکره با آمریکا وجود ندارد و در خصوص مسئله هسته‌ای، بی‌شک مصلحتی بالاتر وجود داشته که به ضرورت، آن را مجاز دانسته‌اند. البته به نظر می‌رسد، برای تشخیص این امر که در مسئله هسته‌ای، مجاز عنوان کردن مذاکره توأم با تحمیل عناصر داخلی نیز بوده است یا نه، تردید وجود دارد.

هرچند دادن امتیازات معقول، یکی از ابزارهای دیپلماسی پیامبر بوده است (مساعدی، ۱۳۸۲، ص ۵۹). همچنین، تألیف قلوب در یکی از مصادیق شامل کفار هم می‌شود، اما نباید این دو را دست‌آویز و بهانه وادادگی سیاسی در مذاکره تلقی نمود. تألیف قلوب، یک امر اختیاری برای دولت اسلامی است و دولت مقابل نمی‌تواند ادای آن را شرط کند. همچنین، مقدار آن در فقه نامحدود و نامتعارف نیست.

ضمن آنکه به دشمنان از کفار تعلق نمی‌گیرد. دادن امتیازات نیز نباید با هیچ خط قرمزی از مبانی دینی در تعارض باشد.

در عصر حاضر، رهبر معظم انقلاب مذاکره با آمریکا را «خسارت محض»، می‌داند (بیانات رهبری، ۱۳۹۵/۱/۱) و معتقدند:

مذاکره با آمریکا نفعی ندارد و ضرر قطعی دارد، با کشوری مثل آمریکا که دشمن بشریت، فضیلت و اهل تحمیل است، بارها با قاطعیت و صراحت ابزار نفوذ در همه عرصه‌ها معرفی شده است (بیانات رهبری، ۱۳۹۴/۷/۱۵).

۳-۵. روش حکیمانه در مذاکره

پیامبر اسلام ﷺ در روابط دیپلماتیک، نه فریب وعده‌های دیگران را می‌خورد و نه خود وعده‌هایی می‌داد که اطمینان بر اجرای آن نبود؛ همواره از برخوردهایی که موجب تنفر و سلب اعتماد طرف مقابل می‌شد، اجتناب می‌ورزید. در عین حال، شیوه‌ای را در پیش می‌گرفت که او از ملایمت وی سوءاستفاده نکند و به طمع نیفتد. بدون توسل و تظاهر به قدرت، از موضع قدرت و با کنجکاوی، دقت، قاطعیت و عدم پافشاری بر مسائل جزئی که احياناً طرف مقابل نسبت به آن حساسیت فوق‌العاده داشت، نسبت به اصول، سازش‌ناپذیر و مقاوم بوده، در برابر پیامدهای احتمالی برخوردها، دلیر و شجاع بود (حمیدالله، ۱۳۷۴، ص ۷۷-۷۹). از ضمیر و نیات پنهانی طرف متخاصم و حوادث احتمالی غافل نمی‌شدند و عکس‌العمل‌های طرف مقابل را تحت مراقبت دقیق می‌گرفتند (خزائی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۴). علاوه بر آنچه از سیره رسول اکرم برمی‌آید، باید گفت: طبق دلالت آیه «فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ وَلَا تَرْكَبُوا أَلْسِي الْأَذِينَ ظَلَمُوا، فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ، وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ، ثُمَّ لَا تُنصِرُونَ» (هود: ۱۱۳)؛ اعتماد به کفار ستمگر، طغیان است؛ طغیانی که دنبال آن فرا رسیدن آتش حتمی است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۴۲). بنابراین:

دولتی که تعرض می‌کند، دولتی که درصدد است از هر بهانه‌ای استفاده کند برای نابودی ملت و آرمان‌های اسلامی کشور، ملت نمی‌تواند اغماض کند از او؛ نه حق عقلانی دارد، نه حق شرعی دارد، نه حق وجدانی دارد، نه حق انسانی دارد، حق ندارد در مقابل این دشمن بنشیند (بیانات رهبری، ۱۳۹۴/۸/۱۲).

بنابراین، بخش اعظمی از رفتار حکیمانه در مذاکرات، مشروط به مخاطب‌شناسی و دشمن‌شناسی نیز هست.

نتیجه‌گیری

با مطالعه مذاکرات پیامبر و اهل‌بیت علیهم‌السلام در تاریخ و تحلیل فقهی آن، به این نتیجه می‌رسیم که صرف گفت‌وگوی دوجانبه نمی‌تواند دال بر تطبیق آن موارد بر مذاکرات امروزی باشد. در فقه سیاسی، برای تعیین خط‌مشی دولت اسلامی باید رفتارهای دیپلماتیک و از جمله، مذاکره سیاسی بر اساس شاخص‌های فقهی شناخته شود تا اتخاذ تصمیم با اهداف اسلام و با وضعیت موجود تناسب داشته باشد. این لازمه تفکر راهبردی در سیاست خارجی دولت اسلامی است. افزون بر اینکه باید توجه نمود که حتی پس از گونه‌شناسی فقهی این مذاکرات، مقوله حجیت آن دارای ظرافت‌هایی است که در ابتدا، ملاک‌های کلی مشی سیاسی را تنقیح می‌کند و سپس، نحوه حجیت و دلالت آن برای نیل به احکام خمسه مورد بحث واقع می‌شود. گونه‌های گفت‌وگوی بین‌اومه و کفار و دشمنان، در پنج مصداق فقهی بررسی شد: دعوت، نصیحت، امر به معروف و نهی از منکر، تحمیل و اضطرار و در نهایت، مذاکره به معنای امروزی هستند. به‌طورکلی، آنچه در مذاکره نیز باید مطابق سیاست خارجی مطلوب دولت اسلامی باشد، باید مبتنی بر سه عنصر حکمت، عزت و مصلحت باشد که مصادیق و شاخص‌های آن نیز به طور ضمنی تا حدی ارائه شد. در نهایت، بر اساس موارد فوق‌الذکر و فرمایشات آیت‌الله خامنه‌ای، مذاکره با آمریکا و هر دشمنی که منطبق بر ویژگی‌های این دولت باشد، قابل تطبیق با مذاکرات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اهل‌بیت علیهم‌السلام نیست و از مصادیق ظلم‌پذیری است که خسارت‌های بی‌شماری از جمله نفوذ در همه عرصه‌های نظام اسلامی دارد. اگر بتوان برای مذاکره با آمریکا اقدام کرد، در دو حالت مجاز خواهد بود؛ قدرت و نفی انظلام مقابل آن؛ اضطرار و ضرورتی که از نظر فقهی موضوعیت داشته باشد.

منابع

ابن اثیر، ۱۳۸۵ق، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر.

ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۳۴۸، *اللہوف علی قتلی الطفوف*، ترجمه احمد فہری زنجانی، تهران، جهان.

ابن عساکر، علی بن حسن، ۱۴۲۱ق، *تاریخ دمشق الکبیر*، تحقیق ابی عبداللہ علی عاشور جنوبی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

—، ۱۴۱۵ق، *تاریخ مدینہ دمشق*، بیروت، دار الفکر.

ابن مزاحم، بی تا، *وقعہ صفین*، قم، بصیرتی.

ابن ہشام، عبدالملک، ۱۴۱۲ق، *السیرۃ النبویہ*، بیروت، سہیل زکار.

ابن سعد، محمد بن سعد، ۱۴۱۰ق، *طبقات الکبری*، بیروت، دارالکتب العلمیہ.

آل یاسین، راضی، ۱۳۷۸، *صلح امام حسن*، ترجمه سیدعلی خامنہ‌ای، چ سیزدهم، تهران، گلشن.

باطنی، محمدرضا، ۱۳۷۶، *فرہنگ معاصر انگلیسی-فارسی*، تهران، فرہنگ معاصر.

بلاذری، احمد بن یحیی، ۱۴۱۷ق، *کتاب جمل من انساب الأشراف*، تحقیق سہیل زکار و ریاض زرکلی، بیروت، دار الفکر.

بہایی، محمد بن حسین، بی تا، *جامع عباسی و تکمیل آن (محتوی)*، تصحیح علی محلاتی حائری، تهران، منشورات الفراهانی.

جعفری، حسین محمد، ۱۳۸۲، *تشیع در مسیر تاریخ*، تهران، دفتر نشر فرہنگ اسلامی.

جعفریان، رسول، ۱۳۸۱، *حیات فکری و سیاسی امامان شیعیہ*، تهران، انصاریان.

حسنی، علی اکبر، ۱۳۷۸، *تاریخ اسلام*، تهران، دانشگاه پیام نور.

حکیم، سید محسن، ۱۴۱۶ق، *مستمک العروۃ الوثقی*، قم، دارالتفسیر.

حلبی، علی بن ابراہیم، ۱۳۲۰، *السیرۃ الحلبیہ*، بیروت، افست.

حلی، حسن بن یوسف، بی تا، *تبصرۃ المتعلمین فی أحكام الدین*، تصحیح محمدہادی یوسفی غروی، تهران، وزارت

فرہنگ و ارشاد اسلامی.

حمیداللہ، محمد، ۱۳۷۴، *نامہ‌ها و پیمان‌های سیاسی حضرت محمد ﷺ و اسناد صدر اسلام*، ترجمه سیدمحمد

حسینی، تهران، سروش.

خامنہ‌ای، سیدعلی، اجوبۃ الاستفتائات (فارسی)، بی جا: بی تا، بی تا، نرم افزار جامع فقه نور ۲۱ و ۲.

خدوری، مجید، ۱۳۸۰، *جنگ و صلح در حقوق اسلام*، تهران، دانشگاه پیام نور.

خزائی، محمدرضا، ۱۳۹۳، «دیپلماسی پیامبر ﷺ و ابزارهای توسعه روابط بین الملل با سایر دولت‌ها»، *مطالعات روابط*

بین الملل، ش ۲۸، ص ۱۰۳ - ۱۳۲.

- داوودی، سعید و مهدی رستم‌نژاد، ۱۳۸۴، *عاشورا ریشه‌ها، انگیزه‌ها، رویدادها، پیامدها*، قم، مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام.
- رضائیان، علی، ۱۳۸۷، *مدیریت تعارض و مذاکره*، چ سوم، تهران، سمت.
- سلطانی رنانی، مهدی، ۱۳۸۵، «گزارشی ازنامه‌های پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله»، *فرهنگ کوثر*، ش ۶۸، ص ۱۴ - ۲۷.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۸۵ق، *علل الشرائع*، تحقیق سیدمحمدصادق بحرالعلوم، نجف اشرف، منشورات مکتبه الحیدریه.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- طبری، محمدبن جریر، ۱۳۵۷ق، *تاریخ الامم والملوک (تاریخ طبری)*، قاهره، مطبعة الاستقامة.
- عراقی، آقاییه‌الدین، ۱۴۱۵ق، *تعلیقه استدلالیه علی العروة الوثقی*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- فقال نیشابوری، محمدبن احمد، ۱۳۷۵، *روضه الواعظین و بصیره المتعظین*، قم، رضی.
- قرائتی، محسن، ۱۳۸۳، *تفسیر نور*، چ یازدهم، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.
- گیلانی میرزای قمی، ابوالقاسم، ۱۴۱۳ق، *جامع الشتات فی اجوبه السؤالات*، تحقیق مرتضی رضوی، تهران، کیهان.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، داراحیا التراث العربی.
- مساعدی، علی، ۱۳۸۲، *سیاست خارجی پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله*، قم، انتشارات قم.
- مسعودی، علی بن الحسین، ۱۳۸۴ق، *مروج الذهب و معادن الجوهر*، تحقیق محمد محیی‌الدین عبدالحمید، چ چهارم، مصر، السعادة.
- مظفر، محمدرضا، ۱۴۰۳ق، *اصول الفقه*، چ چهارم، بیروت، دارالتعارف.
- منقری، نصرین مزاحم، ۱۳۷۰، *پیکار صفین*، تصحیح عبدالسلام محمد هارون، ترجمه پرویز اتابکی، چ دوم، تهران، انقلاب اسلامی.
- موسوی، محمد، ۱۳۸۶، *دیپلماسی و رفتار سیاسی در اسلام*، تهران، دانشگاه پیام نور.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۴۲۴ق، *توضیح المسائل (المحشی)*، قم، جامعه مدرسین.
- ، بی تا، *تحریر الوسیله*، قم، دارالعلم.
- مهیاری، رضا، بی تا، *فرهنگ ابجدی عربی-فارسی*، نرم افزار نور جامع فقه ۱ و ۲.
- واقدی، محمدبن عمر، ۱۹۶۶، *کتاب المغازی*، لندن، مارسلدن جونز.

Hellriegel, Don John W. Slocum & Richard, W. Woodman, *Organizational Behavior*, 8th edition, New York, Southwestern college publishing, 1998.

مبانی و ادله اصل اعمال ولایت در روابط بین‌الملل از منظر اسلام

hmadi.amin2009@gmail.com

سیدجواد احمدی / دانشجوی دکتری جامعه‌المصطفی العالمیه

دریافت: ۱۳۹۵/۰۴/۲۶ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۹/۲۴

چکیده

یکی از اهداف مهم پیامبران الهی، تحقق سرپرستی حق و ولایت الهی در جهان بوده است. ولایت و سرپرستی حق زمینه‌تعالی، سعادت و کمال انسان‌ها و جوامع بشری را فراهم می‌کند. اصل ولایت‌گری، از اصول مهم روابط بین‌الملل است. این اصل دارای مبانی و پیش‌فرض‌های مختلف کلامی، همچون توحیدمداری، امامت محوری و... و مبانی فقهی، مانند قاعده نفی سلطه، اصل عدم ولایت، قاعده حرمت کمک به ظالم، قاعده لاضرر و... است. آیات و روایات نیز بر این اصل مهم تأکید دارند. دولت اسلامی، در روابط بین‌المللی خود با دیگر کشورها و ملت‌ها، باید این اصل را معیار قرار دهد. اصل ولایت‌گری در عرصه‌های مختلف روابط بین‌الملل، چارچوب رفتارها و تعاملات بین‌المللی دولت اسلامی را تعیین می‌کند. این اصل در عرصه فرهنگی از اهمیت دوچندانی برخوردار است که به موجب آن، دولت اسلامی موظف است تا باورها و ارزش‌های راستین الهی را در جوامع بشری گسترش داده، از بسط و گسترش ارزش‌های موهوم، فاسد و باطل جلوگیری به عمل آورد.

کلیدواژه‌ها: اصل، ولایت‌گری، اسلام، روابط بین‌الملل.

مقدمه

برای انسان‌ها چند نوع روابط متصور است: رابطه انسان با خودش، رابطه انسان با خدا، رابطه انسان با طبیعت و رابطه انسان با افراد و انسان‌های دیگر. قسم اخیر نیز خود اقسامی دارد؛ از جمله روابط فردی، اجتماعی، سیاسی و بین‌المللی. اسلام برای همه انواع روابط انسان، از جمله روابط انسان با یکدیگر، قوانین، دستورالعمل و برنامه دارد. یکی از مهم‌ترین روابط انسانی، روابط بین‌المللی است که از منظر اسلام، دارای اصول و قواعدی است و دولت اسلامی موظف است تا رفتارها و تعاملات بین‌المللی خویش را بر اساس آن اصول تنظیم نماید. یکی از مهم‌ترین اصول روابط بین‌الملل، که کمتر مورد توجه جدی قرار گرفته است، اصل ولایت‌گری می‌باشد.

هدف آفرینش انسان‌ها رسیدن به هدایت، کمال و سعادت ابدی است. این هدف، زمانی محقق می‌شود که ولایت، سرپرستی، قیمومیت و تسلط حق در جوامع بشری شکل گیرد؛ زیرا تنها در سایه ولایت حق است که انسان‌ها به سعادت حقیقی رهنمون می‌گردند. به تعبیر قرآن کریم، ولایت و سرپرستی خداوند متعال انسان‌ها را از تاریکی‌ها به سمت نور هدایت می‌کند. ولایت، سرپرستی و تسلط باطل و طاغوت، موجب گمراهی انسان‌ها و خروج آنان از مسیر حق خواهد شد. تحقق ولایت حق، مبتنی بر این است که حاکم و متولی جامعه، با واسطه و یا بدون واسطه، منصوب از سوی خداوند متعال باشد. در غیر این صورت ولایت، ولایت و سرپرستی طاغوت است. بر اساس اصل ولایت‌گری، دولت اسلامی موظف است حتی الامکان حوزه ولایت، سرپرستی و نفوذ خویش را در حوزه‌های گوناگون سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی و امنیتی گسترش داده، دامنه ولایت طاغوت را محدود نموده و یا از ولایت طاغوت جلوگیری به عمل آورد. وضعیت مطلوب این است که دولت‌های طاغوت و کفر نابود گردیده، ولایت و سرپرستی حق در سراسر گیتی گسترش یابد. اما از آنجاکه این امر، در شرایط کنونی بسی دشوار و یا غیرممکن است، دولت اسلامی باید با توجه به وضعیت موجود، روابط خود با دولت‌های کفر را به گونه‌ای تنظیم نماید که ضمن جلوگیری از ولایت، سرپرستی، نفوذ و تسلط کفار بر کشور اسلامی، زمینه گسترش ولایت حق را در عرصه‌های گوناگون فراهم نماید.

در این تحقیق، مبانی کلامی و فقهی و ادله اصل ولایت‌گری مورد کنکاش و بررسی قرار می‌گیرد. سؤال اصلی این است که از منظر اسلام، اصل ولایت‌گری در روابط بین‌الملل چیست و دارای چه مبانی و ادله‌ای است؟ سؤالات فرعی دیگری نیز مطرح است که عبارتند از: اصل ولایت‌گری چیست؟

اصل ولایت‌گری دارای چه مبانی کلامی است؟؛ مبانی فقهی اصل ولایت‌گری کدامند؟؛ ادله اصل ولایت‌گری در روابط بین‌الملل چیست؟

الف. مفاهیم

۱. ولایت‌گری

«ولایت» در لغت از ماده «ولی» گرفته شده و به معنای نصرت، محبت، هم‌پیمانی، مالکیت، تدبیر، سرپرستی، نزدیکی و تصرف آمده است (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۲۵۳۰-۲۵۲۹؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۴۰۷-۴۰۶؛ ابن‌اثیر، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۲۸؛ دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۱۴، ص ۲۰۵۴۶).

اما در اصطلاح، برخی «ولایت» را به رابطه‌ای طرفینی بین دو نفر به گونه‌ای که دو طرف نسبت به یکدیگر، دارای تأثیر و تأثر باشند مثل رابطه دو انسان با یکدیگر و یا فقط یکی بر دیگر تأثیر دارد. مثل رابطه خدا و انسان، معنا نموده‌اند (مصباح، ۱۳۸۳، ص ۲۹۱-۲۹۰). برخی دیگر دو معنای خاص و عام برای واژه «ولایت» بیان نموده‌اند. ولایت به معنای خاص را به معنای سرپرستی دانسته‌اند که معمولاً نوعی اظهارنظر، حق تصمیم‌گیری، تدبیر و انجام کار به جای دیگری را به همراه دارد. اما ولایت به معنای عام را به مطلق قدرت تصمیم‌گیری درباره کاری معنا نموده‌اند (ضیائی‌فر، ۱۳۹۲، ص ۱۱۳-۱۱۲).

مراد ما از «ولایت» در اینجا عبارت است از: سرپرستی، قیمومیت، حکمرانی و تسلط بر جامعه، به منظور هدایت جامعه در مسیر حق و فراهم نمودن زمینه هدایت و زندگی سعادتمندانه برای آحاد جامعه. «ولایت‌گری» عبارت است از: کوشش برای تحقق علو، برتری، قیمومیت، حکمرانی و تسلط حق و سرپرستی و ولایت الهی در جامعه در جهت زمینه‌سازی برای هدایت، رسیدن انسان‌ها به سعادت و کمال حقیقی، برخورداری آحاد جامعه از زندگی سعادتمندانه و رفع موانع هدایت.

۲. تفاوت ولایت با سلطه

«سلطه» در لغت به معنای قدرت، قوت، تسلط، ملک و پادشاهی می‌باشد (معین، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۱۹۱۲). حسن عمید نیز سلطه را به معنای قدرت، توانایی، چیرگی و فرمانروایی دانسته است (عمید، ۱۳۷۵، ص ۹۵۳).

برخی دیگر، سلطه را به توانایی تسلط بر کسی یا چیزی و اداره کردن آن معنا نموده‌اند (صدری و دیگران، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۶۳۷).

در لغت‌نامه‌های عربی، معمولاً واژه «سلطان» به جای سلطه به کار رفته است و به معنای قدرت، قدرت فرمانروایی، غلبه، تسلط، حجت و برهان آمده است (طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۲۵۵؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۶ق، ج ۷، ص ۳۲۱-۳۲۰). معنای اصطلاحی سلطه، عبارت است از: وضعی که ارباب یا حاکم، اطاعتی را که اصولاً دیگران در برابر او بدان موظف هستند، به دست می‌آورد (آرون، ۱۳۸۴، ص ۶۲۷).

تفاوت ولایت با سلطه، بیشتر در اهداف نمود پیدا می‌کند؛ یعنی معمولاً در سلطه، تسلط، برتری و... به منظور غارت منابع دیگران، عقب نگهداشتن دیگران و... است و سلطه‌گری نیز عبارت است از: تلاش برای علو و برتری برای رسیدن به منافع و اهداف شوم دنیوی و غارت منابع دیگران. به خلاف ولایت، که هدف از آن فراهم نمودن زمینه کمال و سعادت حقیقی جامعه است، سلطه معمولاً بار منفی دارد؛ به خلاف ولایت که بار مثبت دارد.

۳. روابط بین‌الملل

تعاریف گوناگون برای «روابط بین‌الملل» ارائه شده‌اند. برخی از آنها عبارتند از:

۱. برخی در تعریف روابط بین‌الملل می‌نویسند: «مجموعه اقدامات و کنش‌های متقابل واحدهای حکومتی و نیز نهادهای غیردولتی و همچنین روندهای سیاسی میان ملت‌ها را دربر می‌گیرد» (قوام، ۱۳۸۲، ص ۱۳).

۲. عده دیگر معتقدند: روابط بین‌الملل به همه شکل‌های دولتی و غیردولتی کنش متقابل اعضای جوامع مختلف اطلاق شود (هالستی، ۱۳۷۳، ص ۳۳).

۳. آیت‌الله جوادی آملی روابط بین‌الملل را این‌گونه تعریف کرده است: «روابط بین‌الملل به معنای هماهنگی و همزیستی مسالمت‌آمیز عادلانه ملل گوناگون جهان با یکدیگر است که قرآن کریم خطوط کلی آن را بازگو و برخی از روایات مطالب کلیدی آن را ارائه کرده‌اند» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۵).

در این مقاله، روابط بین‌الملل عبارت است از: مجموعه تعاملات، اقدامات، کنش و واکنش‌ها و داد و ستدها بین کشورها، نهادها و سازمان‌های غیردولتی در عرصه‌های مختلف سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، امنیتی و نظامی.

۴. مبانی

«مبانی» جمع مبناست. «مبنا» عبارت است از: امری که تکیه‌گاه و زیربنای امر دیگر قرار گیرد (عمید،

۱۳۷۵، ص ۹۱۴). مبانی کاربردهای مختلفی دارد: گاهی مبانی به معنای ادله است. از آنجاکه ادله زیربنا و پشتوانه مسائل علمی است، به آن «مبانی» اطلاق می‌گردد. گاهی مبانی به معنای پیش‌فرض‌ها، مفروضات و اصول موضوعه است. در اینجا مقصود از مبانی، همین معنای دوم است.

ب. مبانی اصل ولایت‌گری

اصل ولایت‌گری مبتنی بر مبانی و پیش‌فرض‌های کلامی و فقهی است که دال بر ولایت‌گری در حوزه ولایت حق و اجتناب از سلطه‌پذیری از جانب ولایت باطل و طاغوت می‌باشد. در اینجا به این مبانی می‌پردازیم:

۱. مبانی کلامی

اصل ولایت‌گری مبتنی بر یک مجموعه پیش‌فرض‌ها و مفروضات کلامی است. مهم‌ترین مبانی کلامی اصل ولایت‌گری به قرار ذیل می‌باشند:

۱-۱. توحید در ربوبیت تشریحی

یکی از اقسام توحید، توحید در ربوبیت است که به دو قسم تقسیم می‌شود: ربوبیت تکوینی و ربوبیت تشریحی. ربوبیت تکوینی عبارت است از: تدبیر و اداره جهان هستی منحصر در خداوند است و کسی در این راستا با او شریک نمی‌باشد (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۵۸). ربوبیت تشریحی، بدین معناست که حق قانون‌گذاری و فرمان دادن و تدبیر نظام فردی و اجتماعی فقط از آن خداست؛ کسی بدون اذن او حق قانون‌گذاری، فرمانروایی و امر و نهی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۸۲). ربوبیت تشریحی، حد نصاب توحید است؛ یعنی اگر کسی توحید در خالقیت و ربوبیت تکوینی را پذیرفت، اما ربوبیت تشریحی را قبول نکرد، موحد نخواهد بود. بنابراین، می‌توان گفت:

قوام توحید اسلامی به پذیرفتن «ربوبیت تشریحی» است. اگر کسی بخواهد حد نصاب توحید اسلامی را داشته باشد، باید در حیطه قانون‌گذاری و امر و نهی فقط اراده خدا را دخیل و حاکم بداند. البته خداوند در وضع قوانین برای خود چیزی نمی‌خواهد، بلکه تنها خیر و صلاح موجودات را در نظر دارد (مصباح، ۱۳۸۳، ص ۱۰۸).

بر اساس ربوبیت تشریحی، ولایت، حکمرانی، سرپرستی، قانون‌گذاری و حق امر و نهی، منحصر در ذات باری تعالی است و ولایت و سلطه دیگران باید مأذون از جانب خداوند و در راستای تحقق ولایت حق باشد؛ زیرا نظام تشریح جدای از نظام تکوین نیست، بلکه آن دو هماهنگ هستند. همچنین،

فقط خداوند متعال است که اشراف کامل بر استعدادها و توانایی‌های انسان دارد و می‌تواند مصالح حقیقی بندگان را تشخیص داده، با قوانین درست زمینه کمال و سعادت وی را فراهم نماید (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱۲، ص ۲۳۳).

با توجه به ربوبیت تشریعی، ولایت، سرپرستی و تسلط بر دیگران، باید مأذون از سوی خداوند باشد و پذیرش ولایت و سلطه غیرخدا مردود بوده، در حد شرک محسوب می‌شود.

۲-۱. توحید در پرستش

یکی از اقسام توحید، توحید در پرستش است؛ بدین معنا که کرنش، خشوع، خضوع و تسلیم، تنها در برابر ذات اقدس خداوند باشد. تنها خداوند متعال است که شایسته عبادت و خشوع و خضوع است؛ زیرا مخلوقات و انسان‌ها در همه شئون وجودی خویش محتاج اوست و حیات و ممت، رفع مشکلات و سعادت و شفاوت و... همه به دست خداوند است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۸، ص ۱۴۴). پرستش واقعی زمانی امکان‌پذیر است که بنده تسلیم محض ولایت الهی گردد. توحید در پرستش و انحصار خشوع و خضوع در برابر خداوند متعال، نقطه ثقل دعوت همه انبیاء عظام است. توحید در پرستش ایجاب می‌کند که حق ولایت‌گری و حکمرانی بر دیگران مخصوص خداوند است و انسان‌ها باید تنها از قوانین و دستورات او اطاعت نموده، در برابر ولایت غیر او کرنش و خضوع به خرج ندهند.

۳-۱. امامت‌محوری

امامت یکی از اساسی‌ترین اعتقادات تشیع و جزو اصول مذهب شیعه است. «امامت» عبارت است از: ریاست عامه و رهبری مردم در امور دین و دنیا (سبحانی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۸). وجود امام برای جامعه، آن‌قدر اهمیت دارد که قرآن کریم به پیامبرش هشدار می‌دهد که اگر امام پس از خویش را به مردم معرفی نکنی، رسالتت را انجام نداده‌ای (مائده: ۶۸). بر اساس این اصل، جامعه باید بر محور امام معصوم علیه السلام شکل گیرد و امام معصوم علیه السلام باید رهبری مادی و معنوی جامعه اسلامی را به عهده گیرد تا در گرو رهبری وی، آحاد جامعه اسلامی و مسلمانان بتوانند به درستی مسیر هدایت، کمال و سعادت را بیمایند. بر مبنای اصل امامت‌محوری، ولایت، سرپرستی و حکومت جامعه بشری نیز باید به دست امام معصوم علیه السلام و یا جانشینان وی باشد؛ چراکه فقط در این صورت مردم می‌توانند به راحتی و به درستی به سعادت حقیقی و کمال رهنمون گردند. بنابراین، امامت‌محوری ایجاب می‌کند که دولت اسلامی و

مسلمانان باید تلاش کنند تا دایره گسترش رهبری امام معصوم علیه السلام و جانشینانش را توسعه داده، و از محدوده سلطه کفار و حاکمان جور بکاهند.

۴-۱. منجی گرایی

یکی از اعتقادات مسلم و انکارناپذیر مذهب شیعه، باور به وجود امام دوازدهم شیعیان حضرت مهدی علیه السلام و غیبت آن حضرت است. اعتقاد به منجی، اختصاص به مذهب تشیع و یا دین مبین اسلام ندارد، بلکه در اکثر قریب به اتفاق ادیان الهی و آسمانی، به این امر اشاره شده است. علاوه بر آیات متعددی، که اشاره به غیبت و نوید ظهور آن حضرت دارد، صدها روایت در این زمینه از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین علیهم السلام نقل شده است که در اینجا جهت اختصار، به یک روایت بسنده می شود. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این زمینه می فرماید: «اگر جز یک روز از عمر دنیا باقی نماند، خداوند آن روز را چندان طولانی گرداند تا مردی از اهل بیت علیهم السلام من ظهور کند، زمین را پر از عدل و داد نماید، پس از آنکه پر از ظلم و ستم شده است» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۱۸۰).

هدف اصلی از ظهور منجی عالم بشریت، تحقق ولایت و سرپرستی حق است تا در گرو آن، ارزش های راستین الهی بر جوامع بشری حاکم گردد و مسیر برای رسیدن انسان ها به کمال حقیقی، هموار گردیده، و انسان ها به سعادت دنیوی و اخروی نائل آیند. بر اساس منجی گرایی، دولت اسلامی و مسلمانان موظفند تا در جهت گسترش ولایت، سرپرستی، نفوذ و حاکمیت دولت اسلامی در جهان، از هیچ کوششی دریغ نورزند تا بدین وسیله، زمینه ظهور و تحقق حکومت عدل جهانی حضرت مهدی علیه السلام بیش از پیش فراهم گردد. بنابراین، اعتقاد به مهدویت و منجی گرایی ایجاب می کند که دولت اسلامی در روابط و تعاملات بین المللی خویش با کفار، همه تلاش خویش را به کار گیرد که از سلطه کفار و دول کفر کاسته و بر قلمرو نفوذ، ولایت و حاکمیت دولت اسلامی افزوده شود تا در گرو آن، گستره فرهنگ و معارف اسلامی افزایش یافته، زمینه ظهور فراهم گردد.

موارد مذکور جزو مهم ترین مبانی کلامی اصل ولایت گری در روابط بین الملل می باشد.

۲. مبانی فقهی اصل ولایت گری

علاوه بر مبانی کلامی، مبانی فقهی متعددی نیز وجود دارند که بر اصل ولایت گری دلالت دارند. در اینجا به مهم ترین آنها اشاره می شود.

۱-۲. قاعده نفی سبیل

یکی از قواعد فقهی، قاعده نفی سبیل است. براین اساس، هر گونه 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 می‌باشد (مصطفوی، ۱۳۸۶، ص ۲۹۳).

فقهها در موارد متعددی به این اصل استناد نموده‌اند. مثلاً، در باب نذر فقها گفته‌اند که صحت نذر ولد متوقف بر اذن پدر کافر نیست، یا در مورد اطاعت، گفته شده که اطاعت از کافر در مواردی که اگر مسلمان بود اطاعتش لازم بود، لازم نیست (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۵۰). در بحث قضاوت نیز یکی از شرایط قاضی این است که کافر نباشد؛ داوری کافر نافذ نیست، گرچه سایر شروط در او موجود باشند (طباطبایی، بی تا، ص ۶۹۵). همچنین، اگر کفار بر شهرها و کشورهای اسلامی غلبه و استیلا 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، ۱۴۲۲ق، ص ۱۰۲).

بر اساس این قاعده، سلطه کفار بر مسلمانان و کشورهای اسلامی پذیرفتنی نیست. اگر یک قرارداد سیاسی و اقتصادی و معامله نظامی و حتی فرهنگی، به عنوان مقدمه و زمینه تسلط کفار بر مسلمانان تلقی شود، آن قرارداد و مقوله باطل است (شکوری، ۱۳۷۷، ص ۳۲۶-۳۲۷). گرچه این قاعده، سلطه و تسلط کفار را مردود تلقی نموده، هرگونه سلطه کفار و دولت‌های کفر بر مسلمانان و دولت اسلامی را نفی می‌کند، اما از آنجاکه نفی سلطه کفار، به خاطر ضررهایی است که در اثر آن متوجه جامعه اسلامی و جامعه بشری می‌شود و موجب انحراف آحاد جامعه و ... می‌گردد و بعکس، ولایت و سرپرستی حق، زمینه را برای هدایت انسان‌ها فراهم می‌کند، لذا نفی سلطه کفار، به معنای تحقق ولایت حق و تسلط مؤمنان بر جامعه اسلامی و جوامع بشری است. به عبارت دیگر، از آنجاکه ولایت حق، طبق آیه قرآن، جامعه بشری را از ظلمات خارج نموده و به سمت حق و سعادت رهنمون می‌کند، برخلاف سلطه باطل، که جوامع انسانی را از حق و هدایت به سوی ظلمات، تاریکی‌ها و باطل سوق می‌دهد (بقره: ۲۵۷)، باید ولایت حق در جامعه بشری حکم‌فرما باشد و از هرگونه تعامل با کفار و دولت‌های کفر، که موجب کاهش ولایت و سرپرستی حق و دولت اسلامی شده و زمینه استیلا و سلطه کفار را فراهم می‌کند، اجتناب گردد. همچنین، وجود ولایت، سرپرستی و حاکمیت در جامعه اسلامی و جوامع بشری اجتناب‌ناپذیر است. سرپرستی جامعه اسلامی و جوامع بشری از دو حال خارج نیست؛ یا ولایت و سرپرستی حق و دولت مشروع اسلامی در جامعه متحقق است و یا کفار سرپرستی و قیمومیت جامعه

را به عهده دارند. روشن است که وقتی سلطه و سرپرستی کفار نفی شد، ولایت و سرپرستی حق و دولت مشروع اسلامی اثبات می‌گردد.

۲-۲. قاعده نفی ولایت

یکی دیگر از مبانی فقهی اصل ولایت‌گری، قاعده نفی ولایت است. بر اساس این قاعده، هیچ کس بر دیگری ولایت و تسلط ندارد؛ زیرا همه در عبودیت و بندگی مساوی هستند (کاشف الغطاء، بی تا، ص ۳۷).

بر مبنای این قاعده، حق امر و نهی و سلطنت بر دیگران، منحصر در خداوند است؛ کسی بر دیگری حق ولایت ندارد. این مطلب از ضروریات دین اسلام، بلکه تمام شرایع آسمانی است (اراکی، ۱۴۲۵ق، ص ۳۰۹). طبق اصل عدم الولاية، هیچ کسی بر دیگری ولایت ندارد و کسی حق سلطنت بر دیگری را ندارد (خمینی، بی تا، ص ۱۹).

ولایت و سلطنت بر دیگران، حق خداوند متعال است. تنها کسانی می‌توانند بر دیگران ولایت و سلطه داشته باشند که مأذون از سوی خداوند باشند.

شیخ انصاری در این زمینه می‌فرماید: «مقتضای اصل، عدم ثبوت ولایت برای هیچ کس است... و ولایت پیامبر ﷺ و ائمه علیهم السلام به خاطر ادله اربعه از اصل مذکور استثنا شده است» (انصاری، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۴۷). از آنجاکه ولی فقیه در زمان غیبت مأذون از سوی خداوند است، او نیز حق ولایت بر افراد جامعه را دارد.

طبق قاعده مذکور، هرگونه قیمومیت، سرپرستی و ولایت بر جوامع بشری، باید مأذون از سوی خداوند باشد. کسانی که مأذون از سوی خداوند بر این مهم نمی‌باشند، حق قیمومیت، سرپرستی و ولایت بر جامعه اسلامی و جوامع بشری را ندارند؛ سلطه، ولایت و حاکمیت آنان، غاصبانه و غیرمشروع خواهد بود. بنابراین، دولت اسلامی و مسلمانان مکلف‌اند که در تعاملات و روابط بین‌المللی خویش با کفار، ضمن گسترش ولایت و سرپرستی حق، از گسترش سلطه، ولایت و سرپرستی باطل و حاکمان غاصب و نامشروع جلوگیری به عمل آورند و یا در صورت توان، سلطه و ولایت آنان را از بین ببرند.

۲-۳. جهاد با کفار

یکی از مهم‌ترین دستورات الهی واجب بر مکلفان، جهاد با کفار است. جهاد با کفار به دو قسم تقسیم می‌شود: جهاد ابتدایی و جهاد دفاعی. راجع به جهاد ابتدایی، همه فقهای شیعه قائل شده‌اند که در

صورت حضور امام، جهاد ابتدایی بر مسلمانان بر افرادی که بالغ، عاقل، مرد، سالم و آزاد باشند، در صورتی که امام اذن و دستور دهد، واجب کفایی می‌باشد (طوسی، ۱۳۷۵ق، ص ۳۱۲؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ص ۳۶۲؛ عاملی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۲۹).

جهاد دفاعی عبارت است از اینکه مسلمانان و کشور اسلامی مورد هجوم کفار قرار گیرد و مسلمانان در برابر تهاجم آنها از خود دفاع کنند (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۸). در این قسم از جهاد، فقها گفته‌اند که مسلمانان می‌توانند بدون اذن امام از خود، مال و نفس خود و سرزمین اسلامی دفاع نموده، با کفار به قتال بپردازند (ابن‌براج، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۲۹۷؛ نجفی، بی‌تا، ج ۲۱، ص ۴).

هدف از «جهاد ابتدایی»، رفع سلطه کفار و تحقق ولایت حق است. بدین وسیله موانع رسیدن به کمال و سعادت حقیقی رفع و زمینه سعادت و کمال انسان‌ها بیش از پیش مهیا می‌شود. از آنجاکه سلطه کفر بر جامعه، موجب می‌شود تا مردم از دسترسی حق و حقیقت محروم گردیده، زمینه ضلالت آنان فراهم گردد، اسلام دستور مبارزه با سلطه کفر را صادر کرده است. همچنان‌که در آیه شریفه می‌فرماید: «فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ» (توبه: ۱۲)؛ با پیشوایان این گروه کافر پیکار کنید؛ چراکه عهد و پیمان آنها کمترین ارزشی ندارد. در آیه فوق می‌فرماید: با رؤسای کفار جهاد کنید، نه با کفار؛ زیرا مردم عادی معمولاً تابع و پیرو رؤسا و زعمای خود هستند. لذا جهت‌گیری مسلمانان باید همیشه آنها باشند، تا سرچشمه‌های کفر، گمراهی و ضلالت و ظلم و فساد را از بین رفته و ریشه‌های آنان نابود گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۳۰۸). در جهاد دفاعی نیز یکی از مهم‌ترین موارد جواز و یا حتی وجوب این نوع جهاد، هجوم کفار بر سرزمین‌های اسلامی، به قصد سلطه و استیلا بر آنان می‌باشد (عاملی، ۱۴۱۳ق، ج ۳، ص ۸؛ حلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۰۹). بنابراین، با توجه به اهداف جهاد ابتدایی و دفاعی، که در اولی هدف، رفع سلطه کفار و تحقق ولایت حق است و در دومی، جلوگیری از سلطه و ولایت کفار بر قلمرو اسلامی است، ولایت‌گری، اثبات و سلطه‌گری کفار، نفی می‌گردد. روشن است که اصل این است که سلطه، ولایت و سرپرستی کفر در جامعه اسلامی و جوامع بشری وجود نداشته باشد و به جای آن، ولایت و سرپرستی حق در عرصه‌های گوناگون حکم‌فرما گردد. بر این اساس، دولت اسلامی نیز باید در جهت‌گیری‌های سیاسی و تعاملات با کفار و دولت‌های غیرمشروع، گسترش قلمرو سرپرستی و حاکمیت دولت اسلامی و کاهش گستره حاکمیت و سلطه کفار و دول غیرمشروع را در دستور کار قرار دهد.

۴-۲. قاعده عدم جواز کمک به حاکم ظالم

یکی دیگر از مبانی فقهی اصل ولایت‌گری، قاعده عدم جواز کمک به حاکم ظالم است. بر اساس این قاعده، کمک به حاکم ظالم جایز نیست؛ زیرا حاکم ظالم حکومتش غیرمشروع است و تقویت حکومت غیرمشروع جایز نیست. کمک به حاکم جائز، به‌طورکلی سه صورت دارد: صورت اول، کمک حاکم در ظلم می‌باشد که طبق فتاوی قاطبه فقها حرام می‌باشد و ادله اربعه دلالت بر حرمت آن دارند. قاطبه علما و فقهای شیعه، کمک به ظالم در ظلم او را حرام تلقی نموده است (موسوی خمینی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۴۲؛ اراکی، ۱۴۱۳ق، ص ۶۳؛ نجفی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۰۳؛ حلی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۵؛ طباطبائی، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۱۴؛ کاشف الغطاء، ۱۴۲۳ق، ص ۱۳۸؛ مشکینی، ۱۴۱۸ق، ص ۳۶۹).

صورت دوم، کمک به ظالم در غیرظلم است، به نحوی که کمک‌کننده از اعوان و انصار ظالم محسوب گردد. این مورد نیز به نظر اکثر قریب به اتفاق فقهای حرام می‌باشد (سبحانی، ۱۴۲۴ق، ص ۷۳۹-۷۴۰؛ طباطبائی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۲۵۱-۲۵۲؛ خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۳۶-۳۷). ادله‌ای که دلالت بر حرمت کمک به ظالم در ظلم می‌کرد، اکثر آنها دلالت بر حرمت کمک به ظالم می‌شود؛ در صورتی از اعوان و انصار وی محسوب شود.

صورت سوم، کمک به ظالم در غیر مورد ظلم است، به‌طوری‌که از اعوان و انصار ظالم محسوب نمی‌شود. در این صورت، بین علما اختلاف است. مشهور فقها قائل به جواز شده‌اند (نجفی، ۱۴۱۳ق، ص ۲۰۴-۲۰۵؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ج ۱۶، ص ۱۶۴-۱۶۵). سیدتقی طباطبائی، در این زمینه می‌نویسد: «اعانه ظالم در امور مباح و طاعات در صورتی که از اعوان و انصار ظالم محسوب نشود اشکال ندارد» (طباطبائی، ۱۴۲۶ق، ج ۷، ص ۲۴۸).

از آنجاکه اندیشمندان شیعه، کمک به حاکم ظالم را گرچه مسلمان و یا شیعه باشد، حرام دانسته‌اند، پی می‌بریم که کمک به حاکم کافر، که قطعاً ظالم است و مهم‌ترین مصداق ظالم می‌باشد؛ زیرا بزرگ‌ترین ظلم، شرک و عدم پیروی از خدای متعال و دین حق است، به طریق اولی حرام است. هدف اصلی از حرمت کمک به حاکمان ظالم و غیرمشروع اعم از مسلمان و یا کافر، این است که ولایت، سرپرستی و حاکمیت جامعه اسلامی و حتی جوامع بشری، باید توسط افراد و حاکمان مأذون از سوی خداوند صورت گیرد، تا ولایت و سرپرستی حق بر جامعه اسلامی و جوامع بشری حکم‌فرما گردد و سلطه باطل و تسلط افراد غیرمشروع و کفار بر جوامع اسلامی و بشری محو گردد. در این صورت، عدالت حقیقی در جامعه حکم‌فرما شده، زمینه هدایت و نیل به سعادت و کمال برای آحاد جامعه بیش از پیش مهیا می‌گردد.

براین اساس، دولت اسلامی در روابط خود با کشورهای کفر و غیرمشروع، از هر گونه تعاملی که موجب تقویت دولت‌های کفر گردیده، و کمک به آنها محسوب می‌شود، خودداری نموده و تلاش نماید تا دایره و قلمرو حکومت، سلطه و نفوذ آنان را محدود کرده، در جهت گسترش قلمرو ولایت و حکومت عدل و مشروع کوشش نماید.

۵-۲. قاعده لاضرر

یکی از قواعدی که می‌تواند جزو مبانی اصل ولایت‌گری قرار گیرد، قاعده «لاضرر» است. این قاعده، از قواعد مهم فقهی است که از متن روایت اخذ شده و در فقه در موارد مختلفی به آن تمسک شده است. مهم‌ترین مستند این قاعده، روایت سمرة بن جندب است. امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

سمرة بن جندب، درخت خرمایی در باغ یکی از انصار داشت. منزل آن انصاری در آستانه آن باغ قرار داشت. سمرة، بدون اجازه از انصاری برای سرکشی از درخت خود رفت و آمد می‌کرد. مرد انصاری از سمرة خواست: به هنگام ورود اجازه بگیرد؛ اما او نپذیرفت. انصاری شکایت نزد پیامبر صلی الله علیه و آله برد. پیامبر سمرة را احضار و شکایت انصاری را به او اطلاع داد و از او خواست هنگامی که قصد دارد وارد باغ شود، اجازه بگیرد. اما او نپذیرفت پیامبر فرمود: در برابر آن درختی در بهشت بگیر، سمرة نپذیرفت. پیامبر خطاب به مرد انصاری فرمود: برو درخت را از ریشه بکن و آن را به سمت سمرة پرتاب کن؛ زیرا ضرر و زیان (در اسلام) روا نیست (کلینی، ۴۲۹ق، ج ۱۰، ص ۴۷۸-۴۷۶).

بر اساس قاعده «لاضرر»، اضرار و ضرر رساندن به خود و یا دیگران مردود است. ضرری که در روایت فوق نفی شده است، گاهی ناشی از احکام شرعی است. گاهی ضرر مترتب بر احکام شرعی است؛ یعنی احکام شرعی ذاتاً ضرری نیست، بلکه برای برخی افراد، به خاطر عروض حالت جدید حکم شرعی موجب ضرر است. مثل وضو گرفتن برای کسی که آب برای او ضرر دارد. گاهی انتخاب نادرست موجب می‌شود که ضرری برای مکلف دیگر به وجود آید. مثلاً در مورد روایت تعدی و هتک حرمت سمرة موجب تحقق ضرر برای انصاری شد (صدر، ۱۴۲۰ق، ص ۲۸۸-۲۸۷). قاعده لاضرر، شامل همه این موارد می‌شود.

همچنین ضرر گاهی فردی است و گاهی اجتماعی؛ یعنی گاهی برخی از رفتارها به خود انسان و یا فرد دیگر ضرر می‌رساند و گاهی ضرر آن، به جامعه سرایت می‌کند. این نوع بسیار شدیدتر از ضرر فردی است. همچنین، ضرر گاهی مادی است و گاهی معنوی. گاهی ضرر مربوط به امور دنیوی انسان است. مثلاً رفتاری موجب ضرر مالی و جانی به خود و یا دیگران می‌شود. گاهی

ضرر مربوط به امور اخروی است؛ یعنی موجب محرومیت خود و یا دیگران از سعادت ابدی می‌شود. بدترین نوع ضرر و شدیدترین آن، ضرری است که موجب محرومیت جوامع بشری از رسیدن به هدایت، کمال و سعادت ابدی گردد. از آنجاکه در صورت سلطه، سرپرستی و ولایت باطل و کفر بر جامعه و عدم وجود ولایت و سرپرستی حق بر جوامع بشری، خسارات و زیان‌های جبران‌ناپذیر معنوی و حتی مادی برای بسیاری از انسان‌ها در پی دارد، قطعاً قاعده لاضرر شامل آن خواهد شد، بلکه کامل‌ترین مصداق آن خواهد بود. بر اساس این قاعده، برای جلوگیری از ضررهای معنوی و مادی، ناشی از سلطه و سرپرستی طاغوت و حکام غیرمشروع، دولت اسلامی، باید تمام تلاش خویش را به کار گیرد تا سلطه و سرپرستی کفار و حکام غیرمشروع را محدود نموده، قلمرو ولایت و سرپرستی حق و دولت مشروع اسلامی را گسترش دهد. بنابراین، روابط بین‌المللی و تعاملات دولت اسلامی با دولت‌ها کفر و غیرمشروع، باید به گونه‌ای باشد که ضمن ایجاد مانع برای سلطه کفار، گستره ولایت، سرپرستی و نفوذ دولت اسلامی را افزایش دهد.

۶-۲. قاعده امر به معروف و نهی از منکر

یکی دیگر از مبانی فقهی اصل ولایت‌گری، قاعده امر به معروف و نهی از منکر است. امر به معروف و نهی از منکر، از دستورات مهم دینی و آموزه‌های اسلامی است که در صورت تحقق شرایط آن، بر مؤمنان واجب است (صدوق، ۱۴۱۸ق، ص ۵۶). اما این وجوب، وجوب کفایی است که اگر عده‌ای به آن عمل کنند، از دیگران ساقط می‌گردد. اگر کسی به آن اقدام نکند، همه معصیت نموده‌اند (خوئی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۵۰).

دانشمندان اسلامی در تعریف «معروف» و «منکر» گفته‌اند: معروف هر فعل نیکو است که اختصاص دارد به وصف زائد بر حسنش، هنگامی که فاعل آن نسبت به آن شناخت داشته باشد و یا راهنمایی گردد بر آن فعل و «منکر» هر فعل قبیحی است که فاعل آن، قبح آن را می‌شناسد و یا راهنمایی شود بر آن (حلی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۱۰).

طبق تعریف فوق، معروف می‌تواند واجب باشد و یا مستحب. در صورت اول، امر به آن نیز واجب و در صورت دوم، امر به معروف مستحب خواهد بود. اما منکر چون قباح دارد، نهی از آن واجب است (حلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۱۵). امر به معروف و نهی از منکر، در صورتی واجب است که شرایط ذیل تحقق یابند: ۱. آمر و ناهی نسبت به معروف و منکر شناخت داشته باشد. ۲. احتمال تأثیر وجود داشته باشد. ۳. فاعل بر ترک معروف و ارتکاب منکر اصرار ورزد. ۴. فاعل در ترک معروف

و انجام منکر معذور نباشد. ۵. امر به معروف و نهی از منکر، موجب ضرری در مال، آبرو و مال آمر و دیگران نشود (خوئی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۳۵۱).

به هر حال، قاعده امر به معروف و نهی از منکر ایجاب می‌کند که معروف در جامعه مسلط باشد و از تسلط منکر بر جوامع بشری جلوگیری به عمل آید. بر اساس این اصل، ترویج ارزش‌های الهی و اسلامی از وظایف مهم و اساسی دولت اسلامی است و دولت اسلامی موظف است تا ضمن بسط و گسترش فرهنگ و ارزش‌های اسلامی در جوامع بشری و رفع موانع آن، از نشر و گسترش ارزش‌های پوشالی و منحرف‌کننده جلوگیری به عمل آورده، تمامی تلاش خویش را به کار گیرد تا زمینه بسط و گسترش ارزش‌های باطل و فاسد را محدود نماید. از آنجاکه سلطه سیاسی، اقتصادی و نظامی و امنیتی، زمینه‌ساز ترویج ارزش‌های الهی و اسلامی است، دولت اسلامی باید کوشش کند تا سیطره حکومت اسلامی را در عرصه‌های مذکور گسترش داده، زمینه بسط سلطه سیاسی، اقتصادی و نظامی و امنیتی حکومت‌های طاغوت را محدود کند.

ج. ادله اصل ولایت‌گری

با توجه به مبانی مذکور، اصل ولایت‌گری اثبات می‌گردد و نیاز به ذکر ادله دیگری نیست، اما از باب تأکید بیشتر در این قسمت به برخی از ادله قرآنی و روایی اشاره خواهد شد.

۱. آیات

۱. قرآن کریم در سوره بقره می‌فرماید: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۲۵۷)؛ خداوند دوست و سرپرست مؤمنان است، آنها را از تاریکی‌ها (ی گوناگون) بیرون و به سوی نور می‌برد. لکن سرپرستان کفار، طاغوت‌ها هستند که آنان را از نور به تاریکی‌ها سوق می‌دهند، آنها اهل آتشند و همانان همواره در آن خواهند بود.

در آیه فوق، فایده مهم ولایت و سرپرستی حق و پیامد خطرناک ولایت، سرپرستی و سلطه باطل برای جامعه بشری ذکر گردیده است. مراد از نور و ظلمت در آیه، هدایت و اضلال می‌باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۴۶).

آیه مذکور، به روشنی گویای این مطلب است که ولایت و سرپرستی حق و حاکمیت مشروع الهی، انسان‌ها را از تاریکی‌های جهل، ارزش‌های موهوم، باطل و انحرافات نجات داده و مسیر را برای

انسان‌ها روشن نموده، زمینه هدایت آحاد جامعه را فراهم می‌کند. سرپرستی و ولایت الهی همانند نوری است که در شب ظلمانی راه را برای انسان‌ها روشن می‌کند تا از ضلالت و گمراهی نجات یافته و به راه درست و مسیر حق نائل آیند. بعکس، ولایت و سرپرستی طاغوت و غیرخدا، موجب انحراف و گمراهی انسان‌ها خواهد شد. دلیل آن این است که حاکم مشروع الهی، ارزش‌های ناب الهی و اسلامی را بسط و گسترش داده، از اشاعه ارزش‌ها و باورهای غلط، نادرست، موهوم و باطل جلوگیری به عمل می‌آورد. اما اگر سلطه و حاکمیت طاغوت در جامعه حکم فرما گردد، ارزش‌ها و باورهای فاسد، منحرف‌کننده و باطل ترویج شده، از ارزش‌های حق و الهی و سعادت‌بخش یا جلوگیری گردیده، یا به آنها اهمیت داده نمی‌شود. در نتیجه، آحاد جامعه یا از دسترسی به ارزش‌های راستین و الهی محروم می‌شوند یا دچار حیرت و سرگردانی خواهند شد.

۲. حضرت سلیمان در نامه خود به بلقیس، بعد از بسم الله اولین جمله‌ای که به رشته تحریر درآورد این جمله بود: «أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ وَ أَتُونِي مُسْلِمِينَ» (نمل: ۳۱)؛ بر من برتری نجوید نزد من آید و تسلیم (حق و مطیع من) باشید. در این آیه، حضرت سلیمان به عنوان حاکم مشروع منصوب از سوی خداوند، ملکه بلقیس را از هرگونه، سلطه، برتری و ولایت‌گری بر حذر داشته و او را دعوت به تسلیم ولایت حق و واگذاری حکومت می‌کند. جمله اول «الاتعلو...» علو، برتری‌طلبی و ولایت بلقیس (غیر خدا) را رد می‌کند. جمله دوم «واتونی...» ملکه را وادار به پذیرش ولایت، تسلط و سرپرستی حق می‌کند. از آیه به دست می‌آید که ولایت و سرپرستی باید از آن دولت حق و مشروع الهی باشد و سلطه دولت غیرحق و باطل ممنوع است.

۳. خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» (نساء: ۱۴۱)؛ و خداوند هرگز کافران را بر مؤمنان سلطه نمی‌دهد.

در این آیه، خداوند متعال هرگونه سلطه و تسلط کفار بر مؤمنان را نفی نموده است. در واقع، آیه شریفه ضمن نفی سلطه و نفوذ کفار، تسلط و غلبه مؤمنان را در دنیا و آخرت نیز اثبات می‌کند؛ یعنی کفار نه در دنیا مسلط بر مؤمنان می‌شوند و نه در آخرت، و مؤمنان به اذن خدا دائماً غالبند. البته مادام که ملتزم به لوازم ایمان خود باشند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۱۶). بسیاری از علما و فقیهان شیعه، برای نفی سلطه کفار بر مؤمنان به این آیه استدلال نموده‌اند. آیت‌الله نائینی در این زمینه می‌فرماید: «ان الآیه المبارکة الدالة علی نفی سبیل الکافر علی المسلم بنفی الأبد الذی هو مدلول کلمة «لن» فی قوله تعالی وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ...» (نائینی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۳۴۴).

بر اساس این آیه، هرگونه سلطه کفار و دولت‌های کفر بر مسلمانان و دولت اسلامی مردود است؛ زیرا تنها سلطه و ولایت حق است که مشروعیت دارد و سلطه باطل پذیرفتنی نیست.

۴. خداوند می‌فرماید: «وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزِنُوا وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ» (آل‌عمران: ۱۳۹)؛ و اگر مؤمن هستید، سستی نکنید و غمگین مباشید که شما برترید. گرچه آیه شریفه برای تسلیت مؤمنان، به خاطر رنج‌ها و زحمت‌هایی که در احد به ایشان رسید، نازل شده است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸۴۳)، اما این آیه همانند آیات دیگر در واقع به یک قانون و قاعده کلی اشاره دارد و آن اینکه در راه تحقق آرمان‌ها و ارزش‌ها و دفاع از اسلام، نباید سستی نمود و از مشکلات، سختی‌ها و مصیباتی که در این راه متحمل می‌گردند، محزون و غمگین شد؛ زیرا برتری از آن مؤمنان است، به شرطی پایبند به دین و ایمان خویش باشند.

از این آیه نیز استفاده می‌شود که مؤمنان به خاطر ایمانشان بر دیگران برتری دارند و پیروزی نهایی نیز از آنهاست. جمله «وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ» به این معناست که سرانجام شما پیروز و منصور خواهید بود و شما از نظر مقام برتر و بالاترید (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۸۴۳). بنابراین، به خاطر برتری دولت اسلامی و مسلمانان، باید سرپرستی و ولایت آنان بر جامعه بشری حکم فرما باشد، نه سلطه کفار.

۵. قرآن کریم می‌فرماید: «بَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أ تُرِيدُونَ أَنْ تَتَّعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا» (نساء: ۱۴۴)؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! کافران را به جای مؤمنان دوست و سرپرست خود نگیرید، آیا می‌خواهید برای خداوند دلیل و حجت آشکار علیه خودتان قرار دهید؟

در آیه فوق، مؤمنان از پذیرش سرپرستی با کفار به شدت نهی شده‌اند و ولایت کفار را مضر به جامعه اسلامی و مؤمنان تلقی نموده است. در آیه بعد، خدای متعال کسانی را که ولایت کفار را پذیرفته‌اند، منافق تلقی نموده و عذاب شدیدی برای آنان وعده داده، می‌فرماید: «قطعاً منافقان، در پست‌ترین عمق آتشند و هرگز برای آنان هیچ یابوری نمی‌یابی» (نساء: ۱۴۵).

تعلیل در این آیه، نشان‌دهنده این است که خداوند ترک ولایت مؤمنان و قبول ولایت کفار را «نفاق» دانسته، و مؤمنان را از وقوع در آن بر حذر می‌دارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۱۱۸). از آیه فوق نیز استفاده می‌شود از آنجاکه سلطه و ولایت کفار و دولت‌های غیراسلامی، موجب گسترش کفر و تضعیف مسلمانان تلقی می‌شود، مردود است. سرپرستی و ولایت دولت اسلامی و مؤمنان چون موجب گسترش حق و تضعیف کفار می‌گردد، مشروعیت دارد.

اینها برخی از آیاتی هستند که بر نفی سلطه و سرپرستی کفار و تحقق ولایت و سرپرستی حق و خداوند در جوامع بشری دلالت دارند. البته آیات دیگری نیز در این زمینه وجود دارند که به جهت اختصار از بیان آنها خودداری گردید.

از مجموع آیات مذکور و امثال آنها، استنباط می‌گردد که اراده تشریحی خداوند متعال بر این تعلق گرفته است که ولایت و سرپرستی حق در جامعه بشری، گسترش یافته و سلطه، ولایت و حاکمیت باطل از جامعه بشری محو گردد. براین اساس، دولت اسلامی و مسلمانان در روابط بین‌المللی و تعاملات خویش با کفار و دولت‌های غیرمشروع، محو و نابودی سلطه کفار و یا محدود نمودن گستره نفوذ، سرپرستی و سلطه آنان و گسترش ولایت، سرپرستی و حاکمیت حق و دولت اسلامی را در دستور کار خویش قرار دهند و روابط خویش با کفار و دول غیرمشروع را بر این اساس تنظیم کنند.

۲. روایات

علاوه بر آیات مذکور، روایات نیز سلطه کفار را نفی نموده و بر حاکمیت، سرپرستی و ولایت حق تأکید دارند. در اینجا به یک نمونه بسنده می‌شود.

پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «الْإِسْلَامُ يَغْلُو وَ لَا يُعْلَى عَلَيْهِ» (عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۶، ص ۱۲۵؛ صدوق، ۴۱۳ق، ج ۴، ص ۳۳۴). اسلام علو و برتری دارد و هیچ چیزی بر او برتری ندارد. این حدیث به روشنی گویای این مطلب است که علو، برتری و ولایت مخصوص اسلام و ارزش‌های اسلامی است. نباید چیزی بر اسلام تسلط و برتری یابد. براساس این روایت، مسلمانان به خاطر دینشان بر دیگران برتری و تسلط دارند و آنان حق ندارند سلطه دیگران را بپذیرند. گرچه روایت فوق مرسله است، اما به خاطر شهرت آن، ضعفش جبران شده است. در این روایت از یک‌سو، بر تسلط و برتری اسلام و ارزش‌های والایی اسلامی تأکید شده است و از سوی دیگر، تسلط و برتری دیگران بر اسلام و مسلمانان نفی شده است. روشن است از آنجاکه ولایت و سرپرستی حق و دولت اسلامی، موجب برتری اسلام و گسترش معارف حقه اسلامی در جامعه گردیده و در مقابل، سلطه، سرپرستی و حاکمیت کفار موجب علو و برتری کفار می‌شود. لذا بر اساس روایت فوق، باید ولایت، حاکمیت حق و دولت اسلامی در سراسر گیتی گسترش یافته، از تسلط، سرپرستی و ولایت کفار و دولت‌های غیرمشروع کاسته شود.

از مجموعه مبانی و ادله مذکور به دست می‌آید که باید ولایت و سرپرستی حق و خداوند متعال در جوامع بشری حکم‌فرما باشد؛ چراکه سلطه و سرپرستی باطل موجب ضلالت و گمراهی جوامع بشری

می‌گردد، لذا باید تلاش کرد تا از ولایت و سرپرستی طاغوت و غیرحق کاسته و زمینه گسترش ولایت و سرپرستی حق فراهم شود. در روابط بین‌الملل نیز تعاملات و رفتارهای دولت اسلامی، باید به گونه‌ای باشد که ضمن محدود نمودن سلطه دولت‌های کفر، زمینه استیلا و ولایت حق را بسط و گسترش دهد. به عبارت دیگر، دولت اسلامی باید در همه عرصه‌های روابط بین‌الملل، اصل ولایت‌گری را ملاک و معیار خویش قرار دهد. در عرصه سیاسی، دولت مشروع اسلامی موظف است تا دایره حکومت و سیطره حکومت مشروع را گسترش داده، به موازات آن دایره، حکومت‌های غیرمشروع را محدود نماید. از آنجاکه امروزه امکان تصرف کشورهای دیگر و تحت سیطره قراردادن آنها بسی دشوار و در برخی اوقات غیرممکن است، باید از روش‌های دیگر تلاش نمود تا حتی‌الامکان بر تصمیم‌گیری‌های سیاسی سایر کشورها تأثیر گذاشت. یکی از این راه‌ها، توسعه و افزایش نفوذ دولت اسلامی است. دولت اسلامی ضمن جلوگیری از نفوذ دیگران، تلاش کند تا حوزه نفوذ حکومت اسلامی را گسترش دهد. همچنین، دولت اسلامی می‌تواند از طریق ایجاد ارتباط با مردم دیگر کشورها و درک توده‌های مردم، دادن پیام برای آنان، فعالیت برای تأثیرگذاری بر آنها و توسعه گفت‌وگو میان شهروندان و نهادهای کشور اسلامی و نهادهای غیردولتی سایر کشورها و... اهداف خویش را دنبال نموده، زمینه تسلط و ولایت حق را فراهم نماید.

در عرصه اقتصادی نیز دولت اسلامی موظف است که اولاً، فقر را در کشور اسلامی ریشه‌کن نماید؛ زیرا فقر در جامعه اسلامی موجب ناامنی اجتماعی و یا حتی موجب تزلزل ایمان آحاد جامعه خواهد شد. همچنان‌که امام علی علیه السلام از رسول خدا نقل می‌کند که فرمود: «كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا» (صدوق، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۲). برخورداری از بنیان‌های اقتصادی قوی و اقتصاد مقاومتی، موجب بازدارندگی خواهد شد؛ چراکه همواره دشمنان اسلام درصددند تا از حربه اقتصادی علیه کشورها و دولت‌های هدف، از جمله کشورهای اسلامی استفاده نمایند. همچنان‌که امروزه یکی از مهم‌ترین اهرم‌های فشار قدرت‌های استکباری علیه دولت‌های مستقل، فشار اقتصادی و تحریم می‌باشد. ثانیاً، در عرصه روابط بین‌الملل باید کوشش کرد تا شریان اقتصاد جهان در دست دولت اسلامی قرار گیرد تا از اقتصاد پویا برای رسیدن به اهداف والای خویش استفاده نماید. بر خلاف قدرت‌های مستکبر، که با سلطه در عرصه اقتصادی درصدد غارت منابع و ثروت‌های دیگران هستند، اسلام با احترام گذاشتن به ثروت‌های مشروع ملت‌ها، از طریق تسلط بر شریان اقتصادی تلاش می‌کند تا ضمن ریشه‌کن نمودن ظلم از سراسر جهان، زمینه تسلط فرهنگی اسلام و ترویج ارزش‌های اسلامی را فراهم نماید.

یکی از مهم‌ترین عرصه‌های ولایت و سرپرستی، عرصه فرهنگی است. ولایت‌گری در این عرصه، به علت وسعت و گستردگی جبهه تهاجم، پیچیدگی آن و تأثیراتی که از نظر معنوی وارد می‌کند و افکار، عقاید و ارزش‌ها را در درون انسان متحول و دگرگون می‌کند، از اهمیت خاصی برخوردار است. دشمنان اسلام نیز به خاطر اهمیت فوق‌العاده عرصه فرهنگی، همواره در تلاش هستند که از طریق سلطه فرهنگی، منافع شوم خویش را دنبال کنند. به نظر می‌رسد، سلطه اقتصادی و نظامی و حتی سیاسی، در واقع برای دستیابی به سلطه فرهنگی است. از منظر اسلام، آنچه که اهمیت دارد رسیدن انسان‌ها به سعادت، کمال و هدایت است. این امر در سیطره فرهنگی اسلام و ارزش‌های اسلامی در جوامع بشری است. می‌توان گفت: اگر اسلام بر ولایت و سرپرستی حق در عرصه سیاسی تأکید نموده است، به جهت این است که تنها در سایه ولایت و سرپرستی حق و حاکمیت مشروع الهی، جوامع بشری و انسان‌ها می‌توانند بدون هیچ مانعی مسیر کمال و هدایت را به درستی طی کنند.

جمع‌بندی

اصل ولایت‌گری از مهم‌ترین اصول روابط بین‌الملل از منظر اسلام است. این اصل، مبتنی بر مجموعه مبانی و پیش‌فرض‌های کلامی و فقهی است. با توجه با پیش‌فرض‌ها و ادله مذکور، این اصل بر بسیاری از اصول دیگر روابط بین‌الملل حکومت دارد و در صورت تراحم، بر آنها تقدم و رجحان دارد. بر اساس این اصل، دولت اسلامی باید روابط سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی خویش را با دیگر کشورها به گونه‌ای تنظیم کند که ضمن محدود نمودن دایره و گستره سلطه و سرپرستی طاغوت، زمینه، ولایت، استیلا و سیطره هرچه بیشتر دولت اسلامی در تمامی عرصه‌ها، به‌ویژه در عرصه فرهنگی فراهم گردد.

منابع

- ابن اثیر، مبارک‌بن محمد، بی‌تا، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، قم، اسماعیلیان.
- ابن براج، عبدالعزیز، ۱۴۰۶ق، *المهذب*، قم، جامعه مدرسین.
- ابن منظور، محمدبن مکرّم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، چ سوم، بیروت، دار الفکر.
- اراکي، محسن، ۱۴۲۵ق، *نظریة الحکم فی الإسلام*، قم، مجمع اندیشه اسلامی.
- اراکي، محمدعلی، ۱۴۱۳ق، *المکاسب المحرمة*، قم، مؤسسه در راه حق.
- انصاری، مرتضی، ۱۴۱۰ق، *کتاب المکاسب (المحشی)*، چ سوم، قم، دار الکتاب.
- ، ۱۴۱۵ق، *کتاب النکاح (للشیخ الأنصاری)*، قم، کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
- آرون، ریمون، ۱۳۸۴، *مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، چ هفتم، تهران، علمی و فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *توحید در قرآن*، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۸ الف، *روابط بین الملل در اسلام*، قم، اسراء.
- ، ۱۳۸۸ ب، *تفسیر تسنیم*، قم، اسراء.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۱۰ق، *الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربیة*، بیروت، دار العلم للملایین.
- حسینی مراغی، سیدمیر عبدالفتاح، ۱۴۱۷ق، *العناوین الفقهیة*، قم، جامعه مدرسین.
- حلی، جعفر بن حسن، ۱۴۱۳ق، *الرسائل التسع (للمحقق الحلی)*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ، ۱۴۰۸ق، *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام*، چ دوم، قم، اسماعیلیان.
- ، ۱۴۱۸ق، *المختصر النافع فی فقه الإمامیة*، چ ششم، قم، مؤسسه المطبوعات الدینیة.
- حلی، مقداد بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، *التشیح الرائع لمختصر الشرائع*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- خمینی، سیدمصطفی، بی‌تا، *ولایة الفقیه (للسید مصطفی الخمینی)*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- خوانساری، سیداحمد بن یوسف، ۱۴۰۵ق، *جامع المدارک فی شرح مختصر النافع*، چ دوم، قم، اسماعیلیان.
- خوئی، سیدابوالقاسم، بی‌تا، *مصباح الفقاهة (المکاسب)*، بی‌جا، بی‌تا.
- ، ۱۴۱۰ق، *منهاج الصالحین*، قم، مدینه العلم.
- دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۷۳، *لغتنامه*، تهران، دانشگاه تهران.
- سبحانی، جعفر، ۱۴۲۴ق، *المواهب فی تحریر أحكام المکاسب*، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- سبزواری، سیدعبدالأعلی، ۱۴۱۳ق، *مهذب الأحكام*، چ چهارم، قم، مؤسسه المنار.

- شکوری، ابوالفضل، ۱۳۷۷، *فقه سیاسی اسلام*، چ دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۲۰ق، *قاعده لا ضرر ولا ضرار*، قم، دار الصادقین للطباعة و النشر.
- صدری، غلامحسین و دیگران، ۱۳۸۸، *فرهنگنامه فارسی واژگان و اعلام*، تهران، فرهنگ معاصر.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۶۲، *الخصال*، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۱۸ق، *الهدایة فی الأصول و الفروع*، قم، مؤسسه امام هادی علیه السلام.
- _____، ۱۴۱۳ق، *من لا یحضره الفقیه*، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ضیائی فر، سعید، ۱۳۹۲، *جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چ سوم، تهران، ناصر خسرو.
- طباطبایی، سیدتقی، ۱۴۲۶ق، *مبانی منهاج الصالحین*، قم، قلم الشرق.
- طباطبایی، سیدعلی بن محمد، ۱۴۰۹ق، *الشرح الصغیر فی شرح مختصر النافع - حدیقه المؤمنین*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبایی، سیدمحمد مجاهد، بی تا، *کتاب المناهل*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- طریحی، فخرالدین، ۱۴۱۶ق، *مجمع البحرین*، چ سوم، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۷۵ق، *الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد*، تهران، کتابخانه جامع چهل ستون.
- _____، ۱۴۱۱ق، *الغیبة (للطوسی) / کتاب الغیبة للحجة*، قم، دارالمعارف الاسلامیه.
- عاملی، زین الدین بن علی، ۱۴۱۳ق، *مسالك الأفهام إلى تنقیح شرائع الإسلام*، قم، مؤسسه المعارف الإسلامیه.
- عاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- عاملی، محمدبن مکی، ۱۴۱۷ق، *الدروس الشرعیة فی فقه الإمامیه*، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- عمید، حسن، ۱۳۷۵، *فرهنگ فارسی عمید*، چ ششم، تهران، امیرکبیر.
- قوام، سیدعبدالعلی، ۱۳۸۲، *اصول سیاست خارجی و سیاست بین الملل*، چ نهم، تهران، سمت.
- کاشف الغطاء، جعفر بن خضر مالکی، بی تا، *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء (ط - القدیمة)*، اصفهان، مهدوی.
- کاشف الغطاء، حسن بن جعفر، ۱۴۲۲ق، *أنوار الفقاهة - کتاب المكاسب (لکاشف الغطاء)*، نجف اشرف، مؤسسه کاشف الغطاء.
- کاشف الغطاء، مهدی، ۱۴۲۳ق، *أحكام المتاجر المحرمة*، نجف اشرف، مؤسسه کاشف الغطاء.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۲۹ق، *کافی*، قم، دارالحديث.

مشکینی، میرزا علی، ۱۴۱۸ق، *الفقه المأثور*، چ دوم، قم، الهادی.

مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۳، *در پرتو ولایت*، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

____، ۱۳۹۱، *معارف قرآن (۱-۳) خدائشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی*، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مصطفوی، سیدمحمدکاظم، ۱۳۸۶، *التواعد*، چ هفتم، قم، نشر اسلامی.

معین، محمد، ۱۳۷۱، *فرهنگ فارسی*، چ هشتم، تهران، امیرکبیر.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۴۱۵ق، *المکاسب المحرمه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

نائینی، میرزا محمدحسین، ۱۴۱۳ق، *المکاسب و البیع*، قم، جامعه مدرسین.

نجفی، راضی بن محمدحسین، ۱۴۱۳ق، *تحلیل الکلام فی فقه الإسلام*، تهران، امیر قلم.

نجفی، محمدحسن، بی تا، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، چ هفتم، بیروت، دار إحياء التراث العربی.

هالستی، کی. جی.، ۱۳۷۳، *مبانی تحلیل سیاست بین‌الملل*، ترجمه بهرام مستقیمی و مسعود طارم سری، تهران،

وزارت خارجه.

تطبیق سیاست آرمانی امیر مؤمنان^ع بر ضوابط فقهی

lakzaee@bou.ac.ir

نجف لکزایی / استاد دانشگاه باقرالعلوم^ع

hasan_sad59@yahoo.com

حسن صادقیان / کارشناس ارشد علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم^ع

دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۰۶ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۷/۲۸

چکیده

از آنجاکه جمهوری اسلامی ایران مبتنی بر ارزش‌های اسلامی است، قوانین حکومتی باید بر اساس ضوابط شرعی و بر مبنای سیره معصومان^ع تدوین شوند. یکی از منابع اصلی برای الگوبرداری، سیره حکومتی امیر مؤمنان^ع می‌باشد، مطالعه سیره حکومتی ایشان، نشان می‌دهد که حضرت به‌هیچ‌وجه حاضر به نادیده گرفتن ایده‌آل‌ها، احکام و قوانین شریعت نبوده‌اند، حتی اگر منجر به تضعیف قدرت و حکومت شود. اما تتبع در ابواب فقهی مثل «باب تزاحم» یا «احکام ثانویه»، نشان می‌دهد که طبق ضوابط شناخته‌شده فقهی، گاهی برای حفظ حکومت، ترک یک حکم شرعی، مجاز، قلمداد می‌شود. با توجه به این نکته، رفتار آرمانی امیر مؤمنان^ع، با ضوابط فقهی چگونه قابل توجیه است. هدف این مقاله، این است که با بررسی تک‌تک این نمونه‌ها نشان دهد که رفتارهای حضرت تعارضی با ضوابط فقهی نداشته و بر همان اساس، قابل تحلیل می‌باشد.

کلیدواژه‌ها: فقه سیاسی، آرمان‌گرایی، سیره علوی، احکام ثانویه، تزاحم.

مقدمه

در سیرهٔ سیاسی امیر مؤمنان علیه السلام، مواردی مشاهده می‌شود که ایشان به هیچ‌وجه حاضر به کوتاه آمدن و نادیده گرفتن ایده‌آل‌ها، احکام و قوانین شریعت نبوده‌اند. به گونه‌ای که گاهی منجر به تضعیف قدرت و حکومت می‌شده است. اصول اخلاقی، همچون وفای به عهد، امانتداری، دوری از خیانت، یا تحمل نکردن استانداردهای معاویه، حتی برای مدتی کوتاه و... این نمونه‌ها در سیره سیاسی امام به حدی است که گاهی امام را متهم می‌کردند که شما سیاست نمی‌دانید! این مقاله، این دسته از رفتارهای حضرت را «سیاست آرمانی» نامیده است؛ چراکه بر خلاف مکاتب ماکیاولیستی، که معتقد است: هدف وسیله را توجیه می‌کند و برای رسیدن به قدرت، انجام هر عملی، مجاز می‌باشد، حضرت علی علیه السلام، حاضر به حفظ حکومت به هر قیمتی نبودند، بلکه به ارزش‌ها و احکام پایبند بودند؛ اگرچه منجر به تضعیف حکومت شود. از طرف دیگر طبق ضوابط فقهی، گاهی برای حفظ حکومت اسلامی، ترک یک حکم شرعی، مجاز و بلکه واجب می‌شود. در این صورت، نباید بر انجام حکم اولی، اصرار ورزید. چنین اصراری، نه تنها افتخار نیست، بلکه عقلاً و شرعاً مذموم است. همان‌طور که خود حضرت، در بسیاری موارد برای حفظ حکومت و اقتدار آن، نسبت به احکام اولی شرعی، انعطاف نشان می‌داده‌اند. نمونه‌هایی مثل، سکوت ۲۵ ساله در برابر حکومت جائر و همکاری با سلطان جائر، اجازه دادن به قضات برای قضاوت کردن، به همان شیوه زمان خلفا، تحمل و مدارا با بدعت‌هایی مثل نماز تراویح و ...

اما برخی، رفتار آرمانی امیر مؤمنان علیه السلام را به شکل مذموم آن، به گونه‌ای تحلیل می‌کنند که گویا در عین وجود حکم اهم یا عروض احکام ثانویه، باز ایشان حاضر نشده‌اند، حکم اولی شرعی را کنار بگذارند! چنین تحلیل‌هایی، به جای دفاع از حریم امامت، به جایگاه رفیع ایشان آسیب می‌زند.

آیا می‌توان پذیرفت که پس از مرگ عمر، تصدی حکومت و هدایت امت اسلامی، متوقف بر یک توره در شورای شش نفره (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۷۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۱، ص ۴۰۰؛ طریحی، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۵۶) باشد، ولی حضرت از این توره خودداری کنند؟! مگر نه این است که ائمه اطهار علیهم السلام، برای تأمین مصالحی به مراتب ضعیف‌تر از این، تقیه را مجاز و بلکه واجب شمرده‌اند؟

به همین منظور، بازبینی آن مستندات و تحلیل دوباره آنها، ضروری به نظر می‌رسد. در این زمینه، علی‌رغم مقالات خوبی که نگاشته شده و تلاش‌هایی که برای جمع‌آوری شواهد و نمونه‌های روایی انجام گرفته، اما اولاً، همچنان استقصاء شواهد، ناقص و ناکافی است و موارد

زیادی از قلم افتاده است. ثانیاً، به لحاظ سندی به صحت و سقم این شواهد و نمونه‌ها توجه کافی نشده است. ثالثاً، به لحاظ دلالت نیز از این نمونه‌ها به صورت سطحی و گذرا، عبور شده و مستندات به صورت تفصیلی و با اسلوب فقهی- اصولی، تحقیق نشده‌اند. از این رو، نگارنده بر آن است که صرفاً با استفاده از ضوابط فقهی- اصولی، رفتارهای امیر مؤمنان علیه السلام را تحلیل نماید و نشان دهد که همه این رفتارها، بر چارچوب‌های فقهی شناخته‌شده قابل تطبیق می‌باشد و هیچ منافاتی با آنها ندارد. اهمیت این پژوهش در این است که در صورت روشن شدن حد و مرز این بحث، مشخص می‌شود که به هنگام تزامم بین حفظ حکومت و رعایت احکام شرعی و اخلاقی، تا چه حد می‌توان احکام شرعی اولی را کنار گذاشت.

چارچوب نظری بحث

طبق ضوابط فقهی، ترک یک حکم شرعی، تنها در سه صورت، مجاز و مشروع می‌باشد: الف. عدم قدرت بر انجام تکلیف؛ چراکه قدرت از شروط عامه همه تکالیف بوده و بدون آن، تکالیف منجز نمی‌شوند.

ب. عروض احکام و عناوین ثانویه که موجب رفع احکام اولیه می‌شوند.

ج. تزامم یک حکم مهم با یک حکم مهم. در این صورت، ترک مهم، مجاز می‌شود.

اما نکته‌ای که در باب احکام ثانویه، قابل ذکر است اینکه اگرچه بنا بر قول مشهور، ادله احکام ثانویه بر ادله احکام اولیه، حکومت دارند (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۷۹)، اما این حکومت، دائمی و مطلق نیست؛ یعنی احکام ثانویه نمی‌توانند رافع همه احکام اولی باشند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۳۸۳)، بلکه برخی احکام اولی بسیار مهم، از این قاعده مستثنا هستند (موسوی خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۶۱۷-۶۱۶؛ همو، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۶۵؛ مکارم شیرازی، ۱۴۲۵ق، ص ۵۰۱). بنابراین، در مسیر حکمرانی اسلامی، از برخی احکام شرعی مهم، حتی در صورت عروض عناوین ثانویه نمی‌توان دست برداشت.

اما در خصوص باب تزامم نیز چند نکته قابل ذکر است:

۱. بر هر مکلف از جمله بر حاکم اسلامی، لازم است تلاش کند حتی المقدور، احکام شرع را اجرا کرده، از وقوع تزامم بین احکام، که موجب ترک بخشی از احکام می‌شود، جلوگیری نماید. نه اینکه به سرعت به استقبال قواعد باب تزامم برود.

۲. حکومت اسلامی پیش از اجرای قواعد تزامم، در احراز صغرای تزامم، دقت کافی نماید و صرفاً به گمان اینکه حفظ حکومت و فلان حکم شرعی، قابل جمع نیستند، مبادرت به اجرای احکام تزامم

نکند. بخصوص در نظام سیاسی که با اموال و اعراض و نفوس مردم سروکار دارد. در این دو مرحله، یعنی دفع و رفع تزاحم؛ با توجه به اینکه کاری موضوعی و مصداقی می‌طلبد، نه حکمی و فقهی، حاکم اسلامی نباید به اطلاعات و دانسته‌های خویش اکتفا کند، بلکه باید با مراجعه به خرد جمعی و تبادل آراء و مشورت با صاحب‌نظران مختلف، وقوع تزاحم و راه‌های پیشگیری از آن را بررسی کند؛ چه بسا اساساً تزاحم، موهوم و غیرحقیقی بوده و یا جمع بین هر دو حکم ممکن باشد. ۳. اگر شرایط، به هر ترتیب منتهی به تزاحم قطعی شد، از اینجا وظیفه اصلی فقیه حاکم آغاز می‌شود و آن بررسی ادله شرعی و تشخیص احکام مهم از احکام مهم است (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۵۸؛ حکیم، ۱۴۱۸ق، ص ۳۵۲). در نتیجه، اگر آن حکم موردنظر، نسبت به حفظ حکومت یا حفظ امنیت یا سائر شئون حکومت، اهم بود آن را اجرا کند؛ حتی اگر به قیمت تضعیف یا زوال حکومت تمام شود. اما اگر حفظ حکومت، اهم است، آن حکم اولی را ترک کرده و کنار بگذارد.

۴. تزاحم دو گونه است: الف. تزاحم بین دو حکم مماثل، مثل دو وجوب که مکلف از انجام هر دو با هم عاجز است. مانند نجات همزمان دو غریق. ب. تزاحم بین وجوب و حرمت. در جایی که امثال یک واجب متوقف بر انجام یک حرام به نحو تلازم یا مقدمیت باشد. مثل جایی که نجات یک غریق، متوقف است بر ورود به زمین غصبی.

۵. شرط تحقق تزاحم بین وجوب و حرام این است که آن حرام، مقدمه منحصره آن واجب باشد؛ به این معنا که انجام آن واجب، تنها با ارتکاب آن حرام، ممکن باشد. اما اگر یک واجب، هم به وسیله مقدمات مباح و هم به وسیله مقدمات حرام، قابل امثال باشد، مجرای تزاحم نیست. مثل اینکه برای نجات یک غریق، دو راه وجود داشته باشد، یکی غصبی و دیگری مباح است.

در مجموع، با توجه به آنچه گفته شد، طبق ضوابط شناخته‌شده فقهی-اصولی، مکلف فقط در سه صورت فوق (عدم قدرت-عروض حکم ثانوی-تزاحم حکم مهم)، می‌تواند حکم شرعی اولی را ترک کند. در غیر این صورت، به هیچ عنوان حق ندارد هیچ حکم شرعی را ترک کند، حتی اگر منجر به تضعیف حکومت شود.

تطبیق نمونه‌های آرمان‌گرایی موجود در سیره امیر مؤمنان علیه السلام

۱. خودداری از منع آب

در کتاب **وقعه صفین** نقل شده است که در جریان جنگ صفین، وقتی شریعه آب به دست لشکر شام افتاد، آب را بر روی لشکر امیر مؤمنان علیه السلام بستند. در این هنگام، حضرت، صعصعه بن صوحان را صدا زد و فرمود:

نزد معاویه برو و بگو ما این راه را پیموده‌ایم و من از جنگ با شما، پیش از اتمام حجت، اکراه دارم. ولی تو با سوارانت بر ما تاختی و پیش از آنکه ما به جنگ با تو پردازیم، به پیکار ما برخاستی و در شروع جنگ بر ما پیشدستی کردی. نظر ما آن است که از جنگ خودداری ورزیم تا تو را دعوت به حق نموده و اتمام حجت کرده کنیم. اینک این ستیزه‌جویی دیگری است که از شما سرزده و بین مردم از آب مانع شده‌اید، پس این مانع را از میان بردار تا به آنچه میان ما و شما می‌گذرد و بدانچه ما و شما تا بدینجا کرده‌ایم، نیک بیندیشیم. اگر تو دوست داری گفت‌وگو و اتمام حجت وانهیم و بگذاریم مردم بر سر آب بجنگند تا هر که پیروز شد از آن بنوشد! همین کار را می‌کنیم (منقری، ۱۴۰۴ق، ص ۱۵۸).

اما معاویه به هشدار امام توجه نکرد و آب را باز نکرد. در این هنگام، لشکریان امام، بر لشکر معاویه یورش برده و شریعه را در اختیار گرفتند و تصمیم داشتند مقابله به مثل کنند و آب را بر لشکر شام ببندند، اما حضرت به یاران خود فرمودند: «خُذُوا مِنَ الْمَاءِ حَاجَتَكُمْ وَارْجِعُوا إِلَى عَسْكَرِكُمْ وَخَلُّوا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْمَاءِ فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ نَصَرَكُمْ بَبْغِيهِمْ وَظَلَمَهُمْ»؛ به اندازه نیازتان آب برگزید و به لشکرتان بازگردید و راه رسیدن آنها را به آب آزاد گذارید. همانا خداوند شما را بر آنها به سبب گمراهی و ستمشان پیروز گردانیده است (همان، ص ۱۶۱).

همچنین در کتاب *وقعة صفین*، نقل شده است هنگامی که علی علیه السلام بر آب چیره شد، و اهل شام را از آن کنار زد، به معاویه پیغام فرستاد: «إِنَّا لَأَنْكَافِيكَ بِصُنْعِكَ هَلُمَّ إِلَى الْمَاءِ فَنَحْنُ وَ أَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ»؛ ما در مقابل آنچه شما انجام دادید مقابله به مثل نمی‌کنیم. بیایید و از آب برگزید که ما و شما در آن یکسان هستیم. امیر مؤمنان علیه السلام به اصحاب خود فرمود: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ الْخَطْبَ أَعْظَمُ مِنْ مَنَعِ الْمَاءِ»؛ ای مردم این وضع برایشان از منع آب بدتر است؛ یا گفت‌وگو و مذاکره از منع آب، مؤثرتر است (همان، ص ۱۹۳).

ابن ابی الحدید نقل می‌کند که وقتی لشکر امیر مؤمنان علیه السلام آب را در اختیار گرفتند، اصحاب حضرت گفتند: یا امیر مؤمنان، آب را بر آنها ببندیم، همان‌گونه که آنها آب را بر شما بستند که اگر این کار را بکنید، دیگر نیازی به جنگ نداریم. اما حضرت فرمودند:

لا والله لا أكافئهم بمثل فعلهم افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك؛ نه به خدا قسم. ما مثل آنها رفتار نمی‌کنیم. بخشی از شریعه را باز گذارید که شمشیر، ما را از این کار بی‌نیاز می‌کند (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۴ و ج ۳، ص ۳۳۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۲، ص ۴۴۴).

تحلیل و بررسی محتوا

این سؤال مطرح است که اگرچه بستن آب به روی خصم، بخصوص اگر مسلمان باشند، و زنان و کودکان نیز همراه لشکر باشند، فی‌نفسه کاری نامطلوب است، با این حال به مقتضای قواعد باب تراحم، و با توجه به اهم بودن پیروزی در جنگ، چرا حضرت علی علیه السلام حاضر نشدند آب را بر دشمن ببندند. به این وسیله، دشمن را تضعیف کرده و شکست دهند؟ در پاسخ به این سؤال، چند تحلیل می‌توان ارائه داد:

۱. از دقت در متن کامل این گزارشات، نکته مهمی به دست می‌آید و آن اینکه جریان منع آب توسط معاویه و سپس، خودداری امام از مقابله به مثل، مربوط به پیش از آغاز جنگ است. شاید حضرت به این دلیل آب را منع نکرده‌اند که هنوز امید برای گفت‌وگو و مذاکره بود تا از وقوع جنگ جلوگیری کنند. درحالی‌که منع آب، قطعاً جنگ را اجتناب‌ناپذیر می‌کرد و لشکر معاویه برای نجات از تشنگی مجبور به آغاز جنگ می‌شدند. این احتمال ضعیف است هر چند برای این تحلیل، شواهدی نیز در کلمات حضرت علی علیه السلام یافت می‌شود. از جمله اینکه حضرت، علت مخالفت خویش را با منع آب، این‌گونه بیان کردند: «إِنَّ الْخَطْبَ أَكْبَرُ مِنْ مَنَعِ الْمَاءِ» (منقروی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹۳)؛ یعنی گفت‌وگو مؤثرتر از منع آب است. در جایی دیگر فرمودند: «لَأَفْعَلُ مَا فَعَلَهُ الْجَاهِلُونَ سَنَعْرَضُ عَلَيْهِمْ كِتَابَ اللَّهِ وَ نَدْعُوهُمْ إِلَى الْهَدْيِ» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۳۳۱)؛ من آن‌گونه که جاهلان رفتار می‌کنند، عمل نمی‌کنم، کتاب خدا را بر آنها عرضه خواهیم کرد و آنها را به سوی هدایت دعوت می‌کنیم.

همچنین، وقتی معاویه آب را بر لشکر حضرت بست، حضرت در پیامی که برای معاویه فرستاد، فرمود این کار منجر به هلاک زن و کودک ما می‌شود، بلکه مهم‌ترین اعتراضی که حضرت به معاویه کردند این بود که این کار جنگ را قطعی و اجتناب‌ناپذیر می‌کند. درحالی‌که ما قصد مذاکره و گفت‌وگو داریم. چنان‌که فرمود:

من اگر چه تا اینجا آمده‌ام اما دوست ندارم قبل از اتمام حجت، با شما بجنگم... اما شما آب را بر مردم بسته‌اید، پس آب را آزاد گذارید تا در آنچه به خاطر آن آمده‌ایم نظر کنیم. اما اگر دوست داری آنچه را خاطر آن آمده‌ایم وانهم و بگذاریم مردم بر سر آب بجنگند، بسیار خوب، همین کار را می‌کنیم (منقروی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶۱).

بنابراین، با توجه به اینکه این گزارشات، همگی مربوط به پیش از آغاز جنگ هستند، شاید خودداری حضرت از منع آب، برای جلوگیری از جنگ بوده باشد. از این رو، نمی‌توان گفت: سیره حضرت بر خودداری از منع آب بوده است.

اما آنچه این تحلیل را تضعیف می‌کند، این است که حضرت پس از آغاز و قطعی شدن جنگ نیز هیچ‌گاه آب را بر دشمن نبستند و از آن به عنوان یک ابزار برای فشار و تضعیف دشمن استفاده نکردند.

۲. اگرچه در نگاه ابتدایی، بستن آب، موجب تضعیف قوای دشمن می‌شود، ولی واقعیت این است که بستن آب، نه تنها کمکی به پیروزی در جنگ نمی‌کرد، بلکه موجب جری‌تر شدن لشکر تشنه و حملات شدیدتر آنها و انگیزه بیشتر آنها در مبارزه می‌شد. بنابراین، بستن آب ملازم با پیروزی در جنگ نبوده، تا نوبت به اهم و مهم کردن بین مصلحت پیروزی در جنگ و بین مفسده بستن آب برسد. جالب اینکه، وقتی معاویه از عمرو عاص در مورد بستن آب، مشورت خواست، عمرو با توجه به همین نکته، چنین پاسخ داد: «خَلَّ بَيْنَ الْقَوْمِ وَ بَيْنَ الْمَاءِ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَعْطِشُوا وَ أَنْتَ رِيَّانٌ»؛ یعنی آنها نمی‌گذارند تو سیراب باشی و آنها تشنه بمانند.

یا در جایی دیگر آن حضرت به معاویه پیام داد:

خَلَّ بَيْنَ الْقَوْمِ وَ بَيْنَ الْمَاءِ أَتَرَى الْقَوْمَ يَمُوتُونَ عَطْشًا وَ هُمْ يَنْظُرُونَ إِلَى الْمَاءِ؛ معاویه! آب را آزاد گذار، آیا گمان می‌کنی آن قوم درحالی‌که به آب می‌نگرند و (در چند قدمی آن هستند)، از تشنگی بمیرند (و دست به اقدامی نزنند؟) (منقوی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۷۰).

این سخن عمرو نشان می‌دهد که او هم با زیرکی خود، به این نکته پی برده بود که بستن آب، آنها را جری‌تر کرده و نه تنها کمکی به پیروزی نمی‌کند، بلکه بعکس چه بسا موجب شکست نیز بشود.

ابن ابی الحدید هم همین تحلیل را بیان می‌کند: ممکن است حضرت اعتقاد داشته که اگر اهل شام را از آب منع کند، موجب می‌شود آنها کینه‌هایشان شدت گیرد و حملاتشان را شدیدتر کنند و لشکر حضرت را در هم بشکنند. چه کسی می‌تواند در مقابل لشکری خشمگین، که تشنگی برشان غلبه کرده، مقاومت کند و مانع آنها از ورود به آب شود؟! (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۰، ص ۲۵۸).

۳. اگر بپذیریم که بستن آب، موجب تضعیف قوای دشمن شده و در پیروزی بر دشمن مؤثر است، پیش شرط این نوع تزامم، این است که حرام، مقدمه منحصراً برای رسیدن به آن واجب باشد و بدون ارتکاب آن حرام، رسیدن به واجب، مقدور نباشد. اما وقتی امیر مؤمنان علیه السلام قادر بودند بدون بستن آب، و بدون ارتکاب این کار غیراخلاقی، در جنگ پیروز شوند، تزاممی در کار نخواهد بود تا جای اجرای قاعده اهم و مهم باشد، بلکه باید بین هر دو حکم جمع کرد.

این تحلیل نیز شواهدی در بیانات حضرت امیر دارد که نشان می‌دهد آن حضرت برای پیروزی، نیازی به بستن آب نمی‌دیدند. حضرت در پاسخ یارانشان که می‌گفتند: آب را بر معاویه ببندیم. فرمودند:

«افسحوا لهم عن بعض الشریعة ففی حد السیف ما یغنی عن ذلک»؛ قسمتی از شریعه را آزاد بگذارید که تیزی شمشیر ما را از آن کار، بی‌نیاز می‌کند (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۴).

در جایی دیگر، به یاران خود فرموده‌اند: «خُذُوا مِنَ الْمَاءِ حَاجَتَكُمْ وَ ارْجِعُوا إِلَى عَسْكَرِكُمْ وَ خَلُّوا بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ الْمَاءِ فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ نَصَرَکُمْ بِبَعْیِهِمْ وَ ظَلَمَهُمْ»؛ آب را به اندازه نیاز بردارید و به لشکر بازگردید و مانع آب نشوید. همانا خدا به خاطر طغیان و ظلم آنها، شما را یاری کرده است (منقری، ۱۴۰۴ق، ص ۱۶۱).

برخی فقها نیز همین تحلیل را پذیرفته‌اند و روایات نهی از بستن آب را حمل بر شرایط عادی اختیار کرده‌اند. در نتیجه، حکم به جواز منع آب در صورت ضرورت کرده‌اند (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۲).

۲. عدم مسامحه در بیت‌المال

در کتاب *دعائم الاسلام*، نقل شده که حضرت علی علیه‌السلام پس از اینکه مردم با ایشان بیعت کردند، خطبه خواندند و فرمودند:

آگاه باشید زمین‌هایی را که عثمان، به کسی داده یا اموالی را که از مال الله به کسی بخشیده، باید همگی به بیت‌المال برگردانده شود؛ چراکه باطل، حق را نمی‌برد. به خدا قسم حتی اگر آن اموال، به مهر زنان درآمده باشد و در شهرهای مختلف پراکنده شده باشد، آن را به اهلس بازمی‌گردانم (ابن‌شهر آشوب، ۱۳۷۹ق، ج ۲، ص ۱۱۱؛ ابن‌حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۳۹۶؛ نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۵۷؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۴۱، ص ۱۱۶).

همچنین شیخ مفید می‌نویسد:

طلحه و زبیر خدمت امیرمؤمنان علیه‌السلام رسیدند و گفتند: ای امیرالمؤمنین! شما می‌دانید که در این ایام ما در سختی و تنگدستی هستیم. اکنون پیش تو آمده‌ایم که مالی به ما پرداخت کنی تا اوضاع خود را سر و سامان دهیم و تعهدات خود را بپردازیم. علی علیه‌السلام فرمود: شما از مزرعه و نخلستان من در ینع آگاهید؛ اگر بخواهید می‌نویسم آنچه از آن فراهم است به شما پرداخت شود. گفتند: ما را نیازی به اموال شخصی تو در ینع نیست. فرمود: پس چه کنم؟ گفتند: چیزی از بیت‌المال به ما بده که نیاز ما را برآورد و برای ما کافی باشد. علی علیه‌السلام فرمود: سبحان‌الله! مرا در بیت‌المال مسلمانان چه اختیاری است، من فقط امین ایشانم... طلحه و زبیر از حجره بیرون آمدند و به یکدیگر گفتند: به خدا سوگند ما با دل خویش با علی بیعت نکرده‌ایم؛ هرچند به زبان با او بیعت کرده باشیم... (مفید، ۱۴۱۳ق - الف، ص ۱۶۴).

همچنین، در **نهج البلاغه** نقل شده که **طلحه** و **زبیر** خدمت امیر مؤمنان علیه السلام رسیدند: از اینکه حضرت به آنها به اندازه مردم عادی از بیت‌المال سهم داده، شکایت کردند (مفید، ۱۴۱۳ق-ب، ص ۳۲۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۲، ص ۵۰).

شیخ مفید نقل می‌کند: هنگامی که بسیاری از مردم از حضرت علی علیه السلام جدا شده و به طمع دنیا به معاویه پیوسته بودند، گروهی از اصحاب امیر مؤمنان علیه السلام نزد ایشان آمدند و گفتند: این اموال را به اشراف عرب، قریش و هرکس که خوف فرارش را داری، بده و آنها را بر غیر عرب مقدم بدار. امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: «أَتَأْمُرُونِي أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ لَأِ وَاللَّهِ»؛ آیا می‌خواهید پیروزی را به وسیله ظلم به دست آورم. نه به خدا قسم! هرگز این کار را نخواهم کرد (مفید، ۱۴۱۳ق-الف، ص ۱۷۶؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۹۴؛ تقفی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۸؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۳۱؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۵۶۴؛ حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۱۰۶؛ نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۱۸۳).

در مجموع، به لحاظ سندی اگرچه اکثر این گزارش‌ها، مرسل و غیرموثق‌اند، ولی با توجه به تعدد نقل و کثرت آنها، مفادشان مستفیض و قابل اعتماد می‌باشد.

تحلیل و بررسی محتوا

همان‌طور که مسلم است، امیر مؤمنان علیه السلام نسبت به بیت‌المال با هیچ کس مسامحه نمی‌کردند. اما شبهه‌ای که وجود دارد این است که چنین برخوردهایی با اشراف و افراد ذی‌نفوذ، موجب تضعیف حاکمیت می‌شود. همان‌گونه که مدارا با صاحبان ثروت و قدرت به شیوه معاویه، موجب جلب حمایت آنها و در نتیجه افزایش قدرت و تسلط حاکم بر سایر مردم و ضعف می‌شود. از این رو، این موارد، مصداق باب تراحم است؛ یعنی تراحم بین «وجوب حفظ اقتدار حکومت»، و بین «حرمت تصرف ناعادلانه در بیت‌المال» تراحم وجود دارد. سؤال این است که چرا حضرت در این موارد، اهم و مهم نکردند و حاضر نشدند برای حفظ اصل حکومت و اقتدار آن، در بیت‌المال مسامحه کنند؟ چگونه می‌توان این رفتار حضرت را با چارچوب فقهی سابق، تحلیل کرد؟

در پاسخ باید گفت: وجوب حفظ حکومت و حفظ اقتدار آن، وجوبی مقدمی است؛ یعنی ریاست بر مردم فی‌نفسه مصلحت ذاتی ندارد. همان‌طور که امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: «ولله این لنگه کفش برای من محبوب‌تر است از امارت بر شما. مگر اینکه حقی را به پا دارم یا باطلی را دفع کنم» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۷۶). لذا اگر برای حفظ اقتدار حکومت، لازم باشد، دست استناداران و صاحبان قدرت و ثروت را برای ظلم به زیردستان باز گذاشت، یا از بیت‌المال به آنها باج داده شود، ذی‌المقدمه، فدای

مقدمه شده است که نه عقلاً و نه شرعاً مجاز نخواهد بود. چنین حکومتی، ارزشی نخواهد داشت. بنابراین، در تزاخم بین وجوب حفظ اقتدار حکومت و حرمت ظلم به صدها و هزارها نفر، قطعاً حرمت چنین ظلمی مقدم است و نباید چنین ظلمی را روا داشت، حتی اگر منجر به تضعیف و زوال حکومت شود.

۳. احترام به عهد و پیمان

در *نهج البلاغه* نقل شده است که امیر مؤمنان علیه السلام فرمودند:

سوگند به خدا! معاویه از من زیرک‌تر نیست، اما معاویه پیمان‌شکن و جنایتکار است، اگر عهدشکنی ناپسند نبود، من زیرک‌ترین افراد بودم، ولی هر عهدشکنی ای گناه، و هر گناهی نوعی کفر و انکار است، روز رستاخیز در دست هر عهدشکن، پرچی است که با آن شناخته می‌شود (*نهج البلاغه*، ۱۴۱۴ق، ص ۳۱۹).

در *تحف العقول* و نیز در *نهج البلاغه* نقل شده که حضرت علی علیه السلام در عهد خود به مالک نوشتند:

و اگر بین خود و دشمن پیمانی بستی یا او را از جانب خویش امان دادی، به پیمان و امانت، وفادار باش و جان خود را سپر پیمانت قرار ده؛ زیرا مردم، با تمام اختلافی که در هواها و اندیشه‌هایشان دارند، در هیچ کدام از واجبات الهی مثل احترام به پیمان هم‌نظر نیستند، حتی مشرکین هم وفای به عهد را بین خود لازم می‌دانستند به جهت آنکه وبال و بدعاقبتی پیمان‌شکنی را دریافته بودند. پس به امانت خیانت نکرده، پیمان را مشکن، و به ذمه‌ات وفا کن؛ زیرا بر خدا جرأت نمی‌کند مگر نادان بدبخت و خداوند پیمان و ذمه را از روی رحمت، امان و آسایشی بین بندگان قرار داده است و آن را حریم و پناهگاهی قرار داده که به استواری آن زیست کرده در پناه آن بروند. پس تباہکاری و فریب در آن روا نیست (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۶؛ *نهج البلاغه*، ۱۴۱۴ق، ص ۴۴۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷۴، ص ۲۶۲).

در کتاب *وقعة صفین* نقل شده است که پس از اینکه معاویه با حيله، حکمیت را به سود خود به پایان رساند، تعدادی از خوارج از امیر مؤمنان علیه السلام درخواست برهم زدن نتیجه حکمیت را کردند و گفتند: اگر این کار را نکنی، از تو برائت می‌جوئیم. اما حضرت نپذیرفت و فرمود: «وای بر شما! آیا پس از رضایت و عهد و پیمان، برگردیم؟ مگر خدا نفرموده: به پیمان خود وفا کنید!» (منقری، ۱۴۰۴ق، ص ۵۱۴).

همچنین، در *نهج البلاغه* آمده که امیر مؤمنان علیه السلام فرمود:

ای مردم! وفا همراه راست‌گویی است که سپری محکم‌تر از آن سراغ ندارم. آن کس که از بازگشت خود به قیامت آگاه باشد، خیانت و عهدشکنی نمی‌کند. اما امروز در زمانه‌ای زندگی

می‌کنیم که بیشتر مردم پیمان‌شکنی و نیرنگ را زیرکی می‌پندارند، و افراد جاهل آنان را اهل تدبیر می‌خوانند. چگونه فکر می‌کنند؟ خدا بکشد آنها را! شخص زیرک و کاردان راه حيله را می‌داند، اما نهی خدا مانع می‌شود که حيله را به کار برد، و با اینکه توانائی به کار بردن حيله را دارد آن را ترک می‌کند (نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۸۴؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۴، ص ۱۰۲).

در مجموع، تک‌تک این روایات اگرچه سند موثقی ندارند، اما با توجه به تعدد نقل، می‌توان استفاضه اجمالی آن را پذیرفت؛ چراکه این روایات در عین همه تفاوت‌ها، فی‌الجمله در یک امر، اشتراک‌نظر دارند و آن حرمت پیمان‌شکنی و وجوب رعایت عهد و ذمه، تحت هر شرایطی است.

تحلیل و بررسی محتوا

اما با پذیرش اعتبار این اخبار، شبهه‌ای که مطرح است اینکه چرا امیر مؤمنان علیه السلام در هیچ شرایطی، پیمان‌شکنی را مجاز ندانسته‌اند، حتی در مواردی که منجر به از دست رفتن اصل حکومت یا جان و مال فراوان می‌شده است. همان‌طور که حضرت در عهدنامه خود به مالک، تصریح می‌فرمایند: «اگر با دشمنت پیمانی بستی، جانت را سپر آن کن». همچنین می‌فرماید: «مبادا تنگنای حاصل‌شده از پیمان، تو را به نقض آن وادار کند». این تنگناها، قاعداً باید مجرای قاعده «لا حرج» و قاعده «نفی عسر» باشد و طبق ضوابط فقهی، با عروض احکام ثانویه یا احکام متزاحم اهم، باید پیمان‌شکنی مجاز باشد. آیا این سیره، با چارچوب‌های فقهی سازگار است؟

در پاسخ باید گفت: تتبع در بیانات شرعی، نشان می‌دهد که وفای به عهد، در نظر شارع به قدری مهم است که نه در مقام تزاحم با سایر احکام، مغلوب و موخر واقع می‌شود و نه با عروض عناوین ثانویه، مرتفع می‌شود؛ چون همان‌گونه که بیان شد، ادله احکام ثانویه، نسبت به محرمات بسیار بزرگ، انصراف داشته و حرمت آنها را رفع نمی‌کند. به همین دلیل، حضرت امیر مؤمنان علیه السلام حتی برای بازپس‌گیری حکومت، حاضر به پیمان‌شکنی نشده‌اند.

البته حکمت این اهتمام شارع، با عقل بشری نیز قابل فهم است، به‌طوری‌که در همه جا پیمان را محترم می‌شمرند. همگان نیز به تجربه دریافته‌اند که اگر پایبندی به عهد و پیمان نباشد، هیچ چیز قابل اعتماد نیست. همان‌گونه که امیر مؤمنان علیه السلام نیز فرمودند: «همه مردم با تمام اختلافشان، در مورد وفای به عهد اتفاق‌نظر دارند...» (ابن‌شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۴۶؛ نهج‌البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۴۴۳).

۴. نپذیرفتن عمل به سیره شیخین

پس از مرگ عمر، شورایی شش نفره برای تعیین خلیفه تشکیل شد. در آن شورا عبدالرحمن عوف، که

رأیش تعیین‌کننده بود، به حضرت علی علیه السلام پیشنهاد داد: اگر به سیره شیخین عمل می‌کنی، با تو بیعت می‌کنم. اما حضرت این شرط را نپذیرفتند.

در اینجا، به بیان برخی از نقل‌ها در این باره می‌پردازیم، تا زوایای این عمل حضرت، روشن‌تر شود: علامه مجلسی این‌گونه نقل می‌کند:

عبدالرحمن خطاب به علی علیه السلام گفت: با تو بیعت کنم بر کتاب خدا و سنت رسولش و سیره شیخین ابوبکر و عمر؟ علی علیه السلام گفت: بلکه بر کتاب خدا و سنت رسول او و اجتهاد خودم. پس عبدالرحمن رو به عثمان کرد و همان جمله را گفت. عثمان گفت: بله قبول می‌کنم. سپس دوباره رو به علی کرد و این کار را سه بار تکرار کرد و هنگامی که دید علی علیه السلام از حرف خود بر نمی‌گردد و عثمان هر بار قبول می‌کند، دست در دست عثمان گذاشت و گفت: السلام علیک یا امیر مؤمنان (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۱، ص ۴۰۰).

در مجموع، تعدد نقل‌ها به حدی است که موجب وثوق به صدور آن می‌شود، و از این جهت قابل اعتماد است.

تحلیل و بررسی محتوا

اما شبهه‌ای که مطرح است اینکه حضرت می‌توانستند به دروغ این شرط را بپذیرند، ولی پس از رسیدن به خلافت به آن عمل نکنند؛ چرا حضرت، بین حرمت دروغ و بین وجوب تصدی حکومت، اهم و مهم نکردند؟ و حاضر نشدند برای حفظ مصالح اسلام و مسلمانان، یک دروغ مصلحتی بگویند؟ در نتیجه، خلافت را از دست دادند؟ چگونه می‌توان این رفتار حضرت را با چارچوب فقهی توضیح داد؟

تحلیل اول: بر خلاف آنچه در این شبهه فرض شده، یک طرف تزام، «دروغ» نیست، بلکه «عهد و شرط و پیمان» است. البته عهدشکنی به مراتب مهم‌تر از دروغ است، آنها می‌خواستند از حضرت عهد بگیرند که به سیره شیخین عمل کند. در واقع، می‌خواستند بیعتشان را مشروط به سیره شیخین کنند. شاهد این سخن، عباراتی است که در نقل‌های مذکور آمده است. از جمله:

- فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ لِعَلِيٍّ: أَبَايُكَ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ رَسُولِهِ وَ سِيرَةِ الشَّيْخَيْنِ أَبِي بَكْرٍ وَ عُمَرَ (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۱، ص ۴۰۰)؛ عبدالرحمن به علی علیه السلام گفت: با تو بیعت می‌کنم طبق کتاب خدا و سنت رسولش و سیره ابوبکر و عمر.

- قَالَ (عبدالرحمن) لِعَلِيٍّ علیه السلام: عَلَيْكَ عَهْدُ اللَّهِ وَ مِيثَاقُهُ، لَئِنْ وَ لَيْتَ لَتَعْمَلَنَّ بِكِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ وَ سِيرَةِ أَبِي بَكْرٍ وَ عُمَرَ (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۷۰۹)، عبدالرحمن به علی علیه السلام گفت: تعهد بده که اگر ولی امر شدی، به کتاب خدا و سنت رسولش و سیره ابوبکر و عمر، عمل کنی.

- قَالَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ: فَأَيُّكُمْ يَقْتَلُ هَذَا الْأَمْرَ عَلَيَّ أَنْ يَسِيرَ فِي الْأُمَّةِ بِسِيرَةِ رَسُولِ اللَّهِ وَ بِسِيرَةِ

صَاحِبِيَّهِ أَبِي بَكْرٍ وَ عُمَرَ فَلَا يَعْدُوهُمَا (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۵۸)؛ عبدالرحمن گفت: کدام یک از شما دو نفر، خلافت را می‌پذیرد، مشروط به اینکه به سیره رسول خدا و سیره دو صحابی‌اش ابوبکر و عمر، عمل کند و از سیره آن دو تعدی نکند؟

همان‌طور که گذشت، عهدشکنی از محرمات بزرگی است که تحت هیچ شرایطی مجاز و مشروع نمی‌باشد، نه در تراحم با سایر احکام و نه با عروض عناوین ثانویه. بنابراین، حضرت در صورت پذیرش این تعهد و شرط، نمی‌توانستند آن را زیر پا بگذارند، حتی به قیمت از دست رفتن حکومت. لذا حاضر به پذیرش آن تعهد نشدند.

تحلیل دوم: اگر بیعت، مقید به این شرط می‌شد و حضرت این شرط را می‌پذیرفتند، سپس به آن عمل نمی‌کردند، دیگر عقد بیعت، عقلاً و شرعاً باطل می‌شد. پس از آن، بیعت‌کنندگان، هیچ الزامی برای عمل به آن نداشتند. در واقع، عبدالرحمن عوف، مکارانه، خلافت را مشروط کرد تا راه برگشتی برای خود باز کند، تا در صورت تخلف حضرت از این شرط، بیعت را به شکلی موجه، فسخ کرده و حضرت را به عنوان شخصی متخلف و عهدشکن، کنار بگذارد. به این دلیل، حضرت حاضر به پذیرش چنین خلافت مشروطی نشدند.

تحلیل سوم: اساساً در اینجا مسئله، مسئله یک دروغ مصلحتی نبوده است، بلکه اگر حضرت شرط عبدالرحمن را می‌پذیرفت، به معنای امضا کردن و مشروعیت دادن به سیره آن دو بود. در نتیجه، اصل ولایت زیر سؤال می‌رفت. زیرا این سؤال مطرح می‌شد که اگر امیر مؤمنان نیز همان سیره شیخین را قبول دارد، پس چرا بر سر خلافت با آنها نزاع می‌کند؟ از این رو، به این دلیل حضرت حاضر به پذیرش این شرط نشدند.

۵. خودداری از اصلاح به وسیلهٔ افساد

در **نهج البلاغه** نقل شده که امیر مؤمنان علیه السلام در سال ۳۹ هجری، پس از شنیدن غارت‌گری‌های فرماندهان معاویه در «عین التمر»، در نکوهش کوفیان فرمود:

چه مقدار با شما کوفیان مدارا کنم؟... هر گاه دسته‌ای از مهاجمان شام به شما یورش آوردند، هر کدام از شما به خانه رفته، درب خانه را می‌بندید، و چون سوسمار در سوراخ خود می‌خزید، و چون کفتار در لانه می‌آرمید. سوگند به خدا! ذلیل است آن کس که شما یاری‌گش باشید، کسی که با شما تیراندازی کند گویا تیری بدون پیکان رها ساخته است. به خدا سوگند! شما در خانه‌ها فراوان، و زیر پرچم‌های نبرد اندکید. إِيَّيْ لَعَالِمٌ بِمَا يُصَلِّحُكُمْ وَ يَقِيمُ أَوْدَاقَكُمْ وَ لَكِنِّي لَأَرَى إِصْلَاحَكُمْ بِإِفْسَادِ نَفْسِي. من آنچه شما را اصلاح و کجی‌هایتان را مستقیم

می‌نماید، می‌دانم، ولی هرگز با تباه کردن خود، شما را اصلاح نمی‌کنم (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۹۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۴، ص ۷۹).

همچنین، مرحوم طبرسی در احتجاج نقل کرده که امیر مؤمنان علیه السلام فرمود:

ای مردم، من شما را برای جهاد با این قوم می‌خواندم و شما حرکت نکردید، و سخمن را به شما گوشزد نمودم و شما پاسخی ندادید... شما را به جنگ با ستمکاران برمی‌انگیزم و هنوز سخمن پایان نپذیرفته است که شما متفرق می‌شوید... ای مردم کوفه من شما را به مواظب قرآن ملامت و سرزنش کردم، ولی از شما سودی نبردم، و با شلّاق خود شما را تأدیب نمودم، ولی هیچ توجهی در شما پیدا نشد، با تازیانه اجرای حدود شما را عقوبت نمودم و شما حساب نبردید. «وَلَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّ الَّذِي يُصْلِحُكُمْ هُوَ السَّيْفُ وَ مَا كُنْتُمْ مُتَحَرِّياً صَلَاحَكُمْ بِفَسَادِ نَفْسِي» و فهمیدم آنچه شما را اصلاح می‌کند، تنها شمشیر است، و من در راه صلاح شما، خود را به فساد نخواهم انداخت (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۷۵).

از لحاظ سندی، تعدد نقل آن از طرق مختلف، به حدی است که اطمینان به صدور آن حاصل می‌شود.

تحلیل و بررسی محتوا

شبهه‌ای که مطرح است اینکه وقتی حضرت می‌توانست با ارتکاب یک حرام (افساد نفس که لازمه اصلاح مردم بود)، ده‌ها هزار نفر را اصلاح و هدایت کند؛ چرا طبق قواعد باب تزاحم، بین ارتکاب یک حرام و بین وجوب هدایت و اصلاح هزاران نفر از مردم، اهم و مهم نکرد و مردم را اصلاح نکردند؟ این رفتار حضرت، چگونه با چارچوب نظری قابل تطبیق است؟

این شبهه، ناشی از خلط در معنای «اصلاح» است. به گونه‌ای که تصور شده اصلاح مردم به معنای رستگاری و هدایت مردم است، اما توجه به متن کامل خطبه، بخصوص آن‌گونه که طبرسی در احتجاج نقل کرده، می‌توان گفت: مراد حضرت از «اصلاحکم»، هدایت و رستگاری آنها نیست، بلکه مراد، صرفاً وادار کردن آنها به جهاد است.

روشن است که «اصلاح»، به معنای وادار کردن به انجام واجب، آن هم با اعمال زور شمشیر، موجب هدایت و رستگاری کسی نمی‌شود. اگر این‌گونه بود، خود خدا می‌توانست به زور و اجبار همه مردم را عابد و زاهد قرار دهد. «و لو شاء الله لجمعهم علی الهدی» (انعام: ۳۵). بنابراین، چنین اصلاحی، نه‌تنها واجب نیست، بلکه حتی مطلوب شارع نیز نیست.

بنابراین، مراد حضرت از «افساد» نیز روشن می‌شود؛ یعنی اینکه مردم را به زور شمشیر و به وسیله مجازات‌هایی فراتر از مجازات‌های شرعی، مجبور به اطاعت کند؛ یعنی با زهره چشم گرفتن و تهدید و

ارباب مردم، آنها را وادار به جهاد کند. درحالی که در شریعت اسلام، مجازات‌ها، حدود و تعزیرات مشخصی برای هر گناه تعیین شده است. مثلاً، برای دزدی، قطع دست و برای شرب خمر، هشتاد ضربه شلاق، معین شده است. حال اگر چه می‌توان به سبک جلا دادن زمانه، برای جلوگیری از جرم، به جای مجازات‌هایی که در شرع پیش‌بینی شده، مجازات‌هایی به مراتب سنگین‌تر اجرا کرد. مثلاً، به جای قطع دست، گردن دزد را زد و یا به جای هشتاد ضربه، شارب خمر را هزار ضربه شلاق زد یا مثلاً نانوایی را که بد نان می‌پزد، در تنور انداخت، تا کسی جرأت تخلف را به خود راه ندهد. اما هرکس با اندک آشنایی با شریعت اسلامی، می‌داند که وقتی خود شارع، طبق مصالحی، حد و مرز مشخصی را در مجازات تعیین کرده، تعدی از آن نامشروع و غیرمجاز است؛ زیرا شارع راضی به آن نیست.

روشن است که این مواردی، مصداق باب تزاحم نیست، ربطی هم به آن ندارد. مجرای قاعده اهم و مهم هم نیست. کسی نمی‌تواند بین مفسده دزدی و مفسده اعدام، اهم و مهم کند و بعد بگوید: مثلاً جلوگیری از دزدی مهم‌تر است. لذا دزد را اعدام می‌کنیم. این اجتهاد در مقابل نص و قطعاً غیرمجاز است.

در مورد این رفتار حضرت نیز روشن است که اگر مانند سلاطین جبار، با عده‌ای از متمرذین، فراتر از حدود شرعی، برخورد خشن و تند می‌کردند و از آنها انتقام می‌گرفتند، یا مثلاً چند نفر را گردن می‌زدند، دیگر کسی جرأت تنبلی و بهانه‌تراشی در جهاد را نمی‌کرد. همان‌گونه که فرمودند: «شما را فقط شمشیر اصلاح می‌کند». اما قطعاً و طبق هیچ ضابطه فقهی‌ای این کار مشروع و مجاز نبوده و نیست. بنابراین، این موارد، مجرای قاعده تزاحم و اهم و مهم نیستند.

ع. عدم مماشات در اعطای مناصب حکومتی

۱. عدم انتصاب طلحه و زبیر

در کتاب *کشف المحجبه*، نقل شده که امیر مؤمنان علیه السلام پس از بازگشت از نهران، نامه‌ای نوشت و دستور داد برای مردم خوانده شود و در ضمن آن فرمود:

طلحه و زبیر گفتند با تو بیعت می‌کنیم، به شرط اینکه شریک تو باشیم در این امر. من گفتم نه! بلکه شما در نیرو بخشیدن، و یاری کردن شریک هستید، و دو یاورید به هنگام ناتوانی و درماندگی در سختی‌ها. پس به این شکل با من بیعت کردند... طلحه، امید امارت یمن را داشت و زبیر امارت عراق را می‌خواست، اما وقتی دیدند من آنها را منصوب نمی‌کنم، به قصد بیعت‌شکنی عزم عمره کردند... (ابن طاووس، ۱۳۷۵، ص ۲۳۵).

همچنین یعقوبی نقل می‌کند:

حضرت علی علیه السلام حکومت یمن را به طلحه و حکمرانی یمامه و بحرین را به زبیر واگذار کرد. هنگامی که حکم آنان را به دستشان داد، طلحه و زبیر گفتند: خویشاوندی سبب ارتباط ما با تو شد. حضرت با شنیدن این جمله فرمود: همانا ارتباط من با شما بر اساس ولایت امور مسلمانان است. آن‌گاه حکم آنان را باز پس گرفت (و آنها به شدت از حضرت ناراحت شدند) (یعقوبی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۸۰).

در مجموع، با توجه به نقل‌های متعددی که از این واقعه وجود دارد، اصل آن واقعه و قدر مشترک این گزارش‌ها، مستفیض است. البته با توجه به تفاوت عبارات و تعدد وقایع، منظور از استفاضه، استفاضه لفظی یا معنوی نیست، بلکه مراد، استفاضه اجمالی است؛ به این معنا که فی الجمله، این گزارش‌ها در عین همه تفاوت‌ها، در یک امر اشتراک‌نظر دارند و آن نارضایتی شدید طلحه و زبیر از عدم مشارکت در حکومت بود که در نهایت، منتهی به شورش آنها و جنگ جمل شد.

تحلیل و بررسی محتوا

اما شبهه‌ای که مطرح است اینکه چرا امیرمؤمنان علیه السلام حاضر نشدند برای حفظ حکومت خویش، در انتصابات حکومتی، انعطاف به خرج دهند؟ درحالی‌که طبق قواعد باب تزاحم، در شرایطی که حفظ اساس حکومت حقه حضرت، جز با انتصاب طلحه و زبیر میسر نباشد، حضرت باید بین وجوب حفظ اساس حکومت علوی و بین حرمت این انتصابات، اهم و مهم کرده، با طلحه و زبیر مماشات می‌کردند. پاسخ این است که در اینجا، تزاحمی در کار نبوده تا قاعده اهم و مهم اجرا شود، چون همان‌طور که بیان شد، شرط تزاحم، عجز از جمع بین دو حکم است. اما زمانی حضرت قادر بودند بدون سهم‌دهی به طلحه و زبیر، همزمان، حکومت را هم حفظ کنند، همان‌طور که این کار را انجام دادند، در این شرایط، اساساً مجرای باب تزاحم نبوده، بلکه امتثال هر دو حکم بر ایشان واجب بوده است.

۲. عدم ابقاء معاویه

در کتاب *وقعة صفین* نقل شده است: وقتی جریر، نماینده حضرت علی علیه السلام، برای بیعت گرفتن از معاویه به شام رفت، معاویه گفت: من نظری دارم. اینکه به علی بنویس که اگر شام را به من واگذار کند و مصر را خراج گزار من قرار دهد و نیز هنگامی که وفات کرد، بیعت کسی را به گردن من قرار ندهد، در این صورت کار را به او واگذار و خلافت او را کتباً می‌پذیریم. اما حضرت علیه السلام در پاسخ نامه به جریر نوشتند: معاویه در واقع می‌خواهد بیعت من بر گردنش نباشد و هر چه خودش می‌خواهد، انجام دهد. همچنین می‌خواهد تو را سر بگرداند تا آمادگی مردم شام را ارزیابی کند. خدا نیلورد روزی را که من

گمراهان را یاور خود بگیریم: «وَلَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِرَأْيِي أَنْتَخِذُ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا». اگر آن مرد بیعت کرد که فبها وگرنه بازگرد (منقروی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۲، ص ۳۷۸).

در کتاب *بشارة المصطفى* و همچنین در *امالی شیخ طوسی*، نقل شده است:

هنگامی که با امیر مؤمنان علیه السلام بیعت شد، خبر رسید که معاویه از اظهار بیعت خودداری کرده و گفته اگر امارت مرا بر شام و اعمالی که از طرف عثمان متولی آن بودم را تقریر کنی، با تو بیعت می‌کنم. سپس، مغیره پیش امیر مؤمنان علیه السلام آمد و گفت معاویه را می‌شناسی. او را خلفای قبل، والی شام کرده بودند. شما نیز او را ابقا کنید تا امر خلافتان مستحکم شود. سپس، اگر خواستید، او را عزل می‌کنید. امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: آیا تضمین می‌کنی که عمر من کفاف دهد تا او را عزل کنم؟ گفت: نه. حضرت فرمود: پس هرگز او را حتی متولی دو نفر مسلمان در شبی ظلمانی هم نخواهم کرد. من کسی نیستم که گمراهان را یاور خود بگیرم: «وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا» (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۸۷؛ طبری آملی، ۱۳۸۳ق، ج ۲، ص ۲۶۳).

تحلیل و بررسی محتوا

اما سؤال این است که چرا امیر مؤمنان علیه السلام حاضر نشدند برای حفظ حکومت خویش، معاویه را به صورت کوتاه مدت ابقا کنند؟ درحالی که طبق قواعد باب تراحم، در شرایطی که حفظ اساس حکومت حقه حضرت، جز با ابقاء موقتی معاویه ممکن نباشد، حضرت باید اهم و مهم کرده، معاویه را موقتاً ابقا می‌کردند.

در پاسخ، چند تحلیل مطرح است:

تحلیل اول: همان‌طور که بیان شد، لازمه اهم و مهم و اجرای قواعد باب تراحم، این است که جمع بین هر دو حکم شرعی، مقدور نباشد. اما در این مورد خاص، امیر مؤمنان علیه السلام قادر بر این بودند که بدون ابقاء معاویه، اصل حکومت را نیز حفظ کنند. همان‌طور که در مورد *طلحه* و *زبیر* انجام دادند. از این‌رو، در این شرایط، جای اهم و مهم نیست. اگر یاران امیر مؤمنان علیه السلام، حماقت نمی‌کردند، و مطیع حضرت بودند، و فریب قرآن‌های روی نیزه را نمی‌خوردند، این کار به سرانجام می‌رسید. همان‌گونه که تا آستانه تحقق پیش رفته بود. بنابراین، این واقعه مصداق تراحم نبوده است.

تحلیل دوم: اگر فرض شود که اینجا مصداق تراحم بود، این شبهه در صورتی وارد می‌شود که حضرت می‌توانست با دادن حکومت موقت شام به معاویه، خلافت خود را تثبیت کند. درحالی که معاویه به این مقدار راضی نبود، بلکه اولاً، امارت موقت او تبدیل به امارت دائم می‌شد و اگر حضرت علی علیه السلام، معاویه را همین اول کار، عزل نمی‌کردند، بعدها برداشتن او به مراتب سخت‌تر می‌شد. همان‌گونه که حضرت

همین نکته را به معیره متذکر شدند: «أَتَضْمَنُ لِي عُمْرِي يَا مُعِيرَةً فِيمَا تَوَكَّلْتُهُ إِلَيَّ خَلْعِهِ؟». ثانیاً، معاویه خواستار نوعی خودمختاری بود، نه امارتی که زیردست خلیفه مرکزی باشد. همان‌طور که حضرت فرمود: «أَرَادَ مُعَاوِيَةَ أَلَّا يَكُونَ لِي فِي عُنُقِهِ بَيْعَةٌ وَأَنْ يَخْتَارَ مِنْ أَمْرِهِ مَا أَحَبَّ». ثالثاً، به طور ضمنی خلافت پس از امیر مؤمنان^ع را نیز می‌خواست. همان‌طور که یکی از شروطی که با نماینده امیر مؤمنان^ع مطرح کرده بود، این بود که «إِذَا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ لَمْ يَجْعَلْ لِأَحَدٍ بَعْدَهُ بَيْعَةً فِي عُنُقِي».

بنابراین، در این مورد، تراحم بین «وجوب حکومت حضرت بر شام» و «حرمت امارت خودمختار معاویه بر شام، به علاوه خلافت بعد از امیر مؤمنان^ع» بود که روشن است در چنین تراحمی، مفسده ابقاء معاویه بیش از مصالح آن بوده و حضرت باید از آن جلوگیری می‌کردند.

۷. آزادی سیاسی و آزادی بیان

در کتاب *دعائم الاسلام* و در *تاریخ طبری* نقل شده است:

علی^ع در کوفه خطبه می‌خواند که یکی از خوارج بلند شد و گفت: لاحکم الا لله. علی^ع ساکت شد. سپس، شخصی دیگری بلند شد و همین را گفت. باز شخص سوم ... تا تعداد زیادی همین کار را کردند. حضرت فرمود: کلمه حقی است که از آن اراده باطل شده. شما در نزد ما سه چیز دارید. ۱. مانع نماز خواندن شما در مسجد نمی‌شویم؛ ۲. تا زمانی که دستتان در دست ماست، حقتان را از بیت‌المال قطع نمی‌کنیم؛ ۳. تا شما جنگ را آغاز نکردید، ما با شما نبرد نمی‌کنیم (ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۳۹۳؛ طبری، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۳).

ابن‌ابی‌الحدید در شرح *نهج‌البلاغه* از امام صادق^ع نقل کرده است:

روزی امیرمؤمنان^ع به امامت جماعت ایستاده بود و در حال قرائت بود که ابن‌کواء از پشت سر صدا زد: «وَلَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ وَ إِلَىٰ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكَتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَ تَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ» هنگامی که صدای ابن‌کواء بلند شد، حضرت علی^ع ساکت شد و وقتی ابن‌کواء ساکت شد، دوباره قرائت را ادامه داد. اما وقتی حضرت شروع به قرائت کرد، ابن‌کواء دوباره همان آیه را به صدای بلند قرائت کرد. باز حضرت ساکت شد. پس از اتمام کلام ابن‌کواء دوباره شروع فرمود. اما باز ابن‌کواء چندین بار این کار را تکرار کرد و هر بار حضرت ساکت شد تا اینکه حضرت این آیه را قرائت کرد: «فَاصْبِرْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ لَا يَسْتَحْفِكُ الَّذِينَ لَا يُوْفُونَ» وقتی حضرت این آیه را خواند، ابن‌کواء ساکت شد و حضرت قرائت نماز را تمام کردند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۳، ص ۳۴۵؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۱۱).

همچنین، در کتاب *الهدایة الکبری* نقل شده که امیر مؤمنان^ع در خطبه‌ای، اخبار غیبی از واقعه کربلا بیان کردند. در این هنگام، شعث به اعتراض بلند شد و گفت:

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله هم این علمی که تو ادعا می کنی را ادعا نمی کرد. این علم را از کجا داری؟ امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: وای بر تو که عنق آتش برای پسر محمد است. او به همراه شمر بن ذی الجوشن و شبت ربعی و زبیدی و عمرو بن حرث از سران جنایت کربلا هستند. اشعث، کلام حضرت را قطع کرد و گفت: پسر ابوطالب، درست توضیح بده؟ چه می گویی تا جوابت را بدهم. حضرت فرمود: وای به تو، نشیدی؟ اشعث گفت: ای پسر ابوطالب حرفت درست نیست. و پشت کرد و رفت. مردم روی پا ایستادند و منتظر بودند حضرت اجازه دهد تا او را بکشند. اما امام فرمود: آرام باشید یرحمکم الله... بعد از این جریان اشعث رفت و در خانه اش مأذنه ای بلند درست کرد و هنگامی که صدای مؤذن امیر مؤمنان علیه السلام در مسجد جامع کوفه بلند می شد، اشعث از مأذنه اش بالا می رفت و به سمت مسجد و خطاب به امیر مؤمنان علیه السلام فریاد می زد و می گفت: من چنین و چنانم و تو ساحر و کذاب هستی (خصیعی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۸۵).

همچنین در کافی نقل شده است: امیر مؤمنان علیه السلام در صفین خطبه ای خواند و در ضمن آن فرمود: آن گونه که با جباران، محافظه کاری می کنید، با من سخن نگوئید. گمان نکنید سخن حق شما بر من سنگین است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۳۵۶).

با توجه به تعدد این نقل ها در کتب مختلف، به استفاضه معنوی یا استفاضه اجمالی می رسد. لذا از جهت سندی، قابل خدشه نمی باشد.

تحلیل و بررسی محتوا

همان گونه که ملاحظه شد، امیر مؤمنان علیه السلام به خوارج و سایر مخالفان، اجازه می دادند به امر به معروف و نهی از منکر حکومت بپردازند. امروزه از آن، به آزادی سیاسی تعبیر می شود، به گونه ای که حضرت را علناً تخطئه می کردند و به رفتار ایشان شدیداً انتقاد می کردند. سؤال این است که چرا در این موارد، حضرت طبق قواعد باب تزاحم، برای جلوگیری از تضعیف حکومت اسلامی، اقدام به حصر یا اسکات یا محدود کردن آزادی آنها نمی کردند؟! این رفتار حضرت را چگونه می توان در چارچوب قواعد فقهی تبیین کرد؟

در پاسخ باید گفت: هنر حاکم اسلامی این است که صغریات تزاحم را به درستی و با دقت تشخیص دهد و با توهم تزاحم، به استقبال قاعده اهم و مهم نرود. در اینجا نیز آنچه امروزه در دنیای سیاست پذیرفته شده، این است که آزادی سیاسی و آزادی اعتراض و انتقاد، در اکثر موارد، نه تنها موجب تضعیف حکومت نمی شود، بلکه بر استحکام آن حکومت می افزاید. بخصوص برای حکومتی که دچار خطایی نشده باشد؛ چراکه در سایه آزادی بیان، انتقاد و گفت و شنود، شبهات برطرف شده و حق، آشکارتر می گردد.

بنابراین، در بسیاری از موارد که به گمان برخی، آزادی سیاسی، منجر به تضعیف حاکمیت می‌شود، اساساً این‌گونه نیست. در نتیجه، در اکثر موارد، بین حفظ حکومت و بین آزادی سیاسی مردم، تزاخمی وجود ندارد، بلکه هر دو با هم قابل جمع‌اند. از این‌رو، تزاخم، توهمی است. روشن است که مطابق چارچوب نظری، در این موارد، حکومت حق سلب آزادی و محدودیت را ندارد.

البته لازم به یادآوری است که در موارد اندکی، آزادی سیاسی، منجر به تضعیف اقتدار حکومت می‌شود. این موارد، به خلاف موارد قبل، مصداق باب تزاخم هستند. در عین حال، این آسیب‌ها و مفاسد نیز در حدی نیستند که در تزاخم با مصالح آزادی مردم، یارای مقابله داشته باشند. از این‌رو، در این تزاخم نیز مصالح آزادی سیاسی، اهم بوده و مقدم می‌شوند.

البته طبق ضوابط فقهی، آزادی بیان، مطلق و بی‌حد و حصر نیست، بلکه آزادی‌ای مورد تأیید است که مسئولیت‌پذیر بوده و خالی از کذب و تهمت و سایر عناوین حرام باشد؛ چراکه هیچ‌کس در ارتکاب محرمات الهی آزاد نمی‌باشد.

بنابراین، حکومت اسلامی، جز در موارد حرام، نباید آزادی بیان و آزادی سیاسی را محدود کند. همان‌گونه که امیر مؤمنان علیه السلام نیز محدود نفرمودند.

نتیجه‌گیری

ممکن است برخی تصور کنند که رفتارهای امیر مؤمنان علیه السلام، با اصول و ضوابط فقهی، قابل تفسیر نیست. اما اولاً، فرجام مخاطره‌آمیز این اعتقاد این است که عملاً ما را از سیره اهل‌بیت علیهم السلام محروم می‌سازد، به‌گونه‌ای که دیگر هیچ‌یک از سنت‌های اهل‌بیت علیهم السلام برای ما قابل تمسک و تأسی نخواهد بود. ثانیاً، همه نمونه‌های آرمانی موجود در سیره سیاسی امیر مؤمنان علیه السلام را می‌توان در چارچوب قواعد فقهی، تبیین کرد. به این ترتیب، حاکم اسلامی در مسیر حکمرانی، اگر به مواردی برخورد که خود را بین حفظ اقتدار حکومت و رعایت احکام و حدود شرعی، مردد دید، تنها در سه صورت می‌تواند حکم شرعی را ترک کرده و موقتاً آن را کنار بگذارد؛ الف. عدم قدرت بر انجام حکم اولی؛ ب. عروض احکام و عناوین ثانویه؛ ج. تزاخم یک حکم اهم با یک حکم مهم، به‌گونه‌ای که واقعاً غیرقابل جمع باشند. در غیر این صورت، حاکم اسلامی نمی‌تواند به اسم مصالح و سد ذرایع و...، احکام شرعی را نادیده بگیرد، حتی اگر منجر به قیمت تضعیف حکومت شود. بنابراین، همین چارچوب فقهی، که منطبق بر سیره امیر مؤمنان هست، می‌تواند الگویی مناسب در رفتار سیاسی ما باشد و باید در سیاست‌گذاری حکومتی از آن استفاده نماییم.

منابع

- نهج البلاغه**، ۱۴۱۴ق، تصحيح فيض الاسلام، قم، هجرت.
- آخوند خراساني، محمد كاظم، ۱۴۰۹ق، **كفاية الأصول**، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
- ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، ۱۴۰۴ق، **شرح نهج البلاغه**، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، قم، كتابخانه آيت الله مرعشي نجفی.
- ابن حيون، نعمان بن محمد مغربي، ۱۳۸۵ق، **دعائم الإسلام**، تصحيح آصف فيضي، چ دوم، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام.
- ابن شعبه حراني، حسن بن علي، ۱۴۰۴ق، **تحف العقول**، تصحيح علي اكبر غفاري، چ دوم، قم، جامعه مدرسين.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علي، ۱۳۷۹ق، **مناقب آل أبي طالب عليهم السلام**، قم، علامه.
- ابن طاووس، علي بن موسى، ۱۳۷۵، **كشف المحجة لثمرة المهجة**، محمد حسون، چ دوم، قم، بوستان كتاب.
- ثقفی، ابراهيم بن محمد، ۱۴۱۰ق، **الغارات**، تحقيق عبدالزهراء حسيني، قم، دار الكتاب الإسلامی.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، **وسائل الشيعة**، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام.
- حكيم، محمدتقی، ۱۴۱۸ق، **الأصول العامة في الفقه المقارن**، چ دوم، قم، مجمع جهانی اهل بيت عليه السلام.
- حلی، ابن ادریس، ۱۴۱۰ق، **السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى**، چ دوم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- خصیبي، حسين بن حمدان، ۱۴۱۹ق، **الهداية الكبرى**، بيروت، البلاغ.
- طبرسی، احمد بن علي، ۱۴۰۳ق، **الإحتجاج على أهل اللجاج**، تحقيق محمدباقر خراسان، مشهد، مرتضی.
- طبری آملی، عمادالدين، ۱۳۸۳ق، **بشارة المصطفى لشيعة المرتضى**، چ دوم، نجف، المكتبة الحيدرية.
- طريحي، فخرالدين، ۱۴۱۶ق، **مجمع البحرين**، تصحيح سيداحمد حسيني، چ سوم، تهران، كتابفروشی مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۴ق، **الأمالی**، قم، دار الثقافة.
- عاملی (شهيد اول)، محمد بن مکی، ۱۴۱۷ق، **الدروس الشرعية في فقه الإمامية**، چ دوم، قم، جامعه مدرسين.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، **الکافی**، تحقيق علي اكبر غفاري، چ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامية.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، **بحار الأنوار**، چ دوم، بيروت، دار احیاء التراث العربي.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۸، **اسلام و مقتضیات زمان**، چ سی ام، تهران، صدرا.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق (الف)، **الأمالی**، قم، کنگره شيخ مفید.
- _____، ۱۴۱۳ق (ب)، **الجمال والنصرة لسيد العترة في حرب البصرة**، تصحيح مير شريفی، قم، کنگره شيخ مفید.
- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۲۵ق، **أنوار الفقاهة - كتاب البيع**، قم، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.
- _____، ۱۴۱۱ق، **القواعد الفقهية**، چ سوم، قم، مدرسه امام امير المؤمنين عليه السلام.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۴۱۰ق، *الرسائل*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

—، ۱۴۱۸ق، *تنقیح الأصول*، تقریرات حسین تقوی اشتهاردی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

منقری، نصر بن مزاحم، ۱۴۰۴ق، *وقعة صفین*، تحقیق هارون عبد السلام، چ دوم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

بررسی و نقد دیدگاه مستشرقان پیرامون نقش روحانیت در شکل‌گیری انقلاب اسلامی

Mohamadjavadnorozhi@yahoo.com

محمدجواد نوروزی / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Sbaghestani598@gmail.com

سعید باغستانی / دانشجوی دکتری مدرسی معارف

دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۱۶ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۱۸

چکیده

سؤال پژوهش پیش‌رو این است که تحلیل مستشرقان به طور مشخص، در باب نقش روحانیت شیعه در شکل‌گیری انقلاب اسلامی چیست؟ در تبیین این پرسش، فرضیه پژوهش این است که عمده تحلیل‌های مستشرقان متأثر از مقایسه با ارباب کلیسا اولاً، مبتنی بر پیش‌فرض‌های شرق‌شناسانه و نگاه سکولاری است. از این‌رو، تحلیل یادشده با مبانی اسلامی سازگاری ندارد. ثانیاً، این نگرش، مدعی است که انگیزه‌های مادی و سیاسی روحانیت، منجر به انقلاب در ایران شده است. در حالی که واقعیت خلاف این مطلب است. این تحقیق درصدد تحلیل و نقد برداشت‌های ناروا و تأثیرگذار از سوی مستشرقان در محافل علمی است.

کلیدواژه‌ها: انقلاب اسلامی، روحانیت، مستشرقان.

مقدمه

انقلاب اسلامی ایران، مهم‌ترین جنبش اسلامی معاصر، شگفتی اندیشمندان را برانگیخت و به صورت معیایی برای آنان جلوه‌گر شد؛ زیرا در متن این حرکت، با پدیده‌ای به نام «مذهب» و نقش آفرینی روحانیت در فضای مُدرن، روبه‌رو هستیم که از نظر بسیاری از آنان، نماد عقب‌ماندگی است و با تصور عدم نقش آفرینی روحانیت مسیحی تفاوت دارد. از این‌رو، این انقلاب در کمتر از سه دهه پس از پیروزی، از جنبه‌های گوناگون توسط شرق‌شناسان مورد مطالعه قرار گرفته است. یکی از مهم‌ترین محورهای مطالعاتی، که مستشرقان در سال‌های اخیر روی آن تمرکز کرده‌اند، نقش روحانیت در شکل‌دهی انقلاب اسلامی است؛ زیرا برای این اندیشمندان، قابل قبول نیست که روحانیت بتواند در یک انقلاب، نقش آفرینی کرده، یک انقلاب عظیم را در جهان رقم بزند.

انقلاب اسلامی ایران و نقش تأثیرگذار روحانیت، این سؤال را برای مستشرقان در تحلیل انقلاب در پی داشته است که روحانیت شیعی چه ویژگی‌هایی داشته که منجر به خلق چنین حماسه‌ای عظیم شد؟ پاسخ این تحقیق، تأکید بر این فرض است که چون عمده تحلیل‌های مستشرقان، مبتنی بر پیش‌فرض‌های شرق‌شناسانه و نگاه سکولار می‌باشد، هنگام تحلیل خود از نقش روحانیت شیعی، از این قاعده تخطی نکرده، استدلال‌های خود را بر آن استوار می‌سازند که منجر به بیان دیدگاه‌هایی می‌شود که با مبانی اسلامی ناسازگار است.

الف. مفاهیم

در این مجال، دو مفهوم اساسی این نوشتار، یعنی «روحانیت» و «مستشرقان» مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۱. مفهوم روحانیت

واژه «روحانی و روحانیت» اصطلاحی است که در یک قرن اخیر، به عالمان دینی در ایران نسبت داده شده است؛ زیرا در گذشته، تنها واژه «عالم» رواج داشت و القاب دیگر مانند «شیخ»، «آخوند»، «تفه‌الاسلام» و... از قرن پنجم هجری رواج پیدا کرده است (مطهری، ۱۳۷۹، ص ۱۱۰؛ بهشتی، ۱۳۸۳، ص ۳۳۸). زمینه پیدایش واژه «عالم و علما»، به آیات و روایات (مجادله: ۱۱؛ زمر: ۹؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۱۸ و ۳۰۷) و نیز فرهنگ عمومی جوامع اسلامی بازمی‌گردد. البته باید اذعان کرد که کاربرد آن منحصر به عالمان دین نبوده است. دانشمندان علوم دیگر را نیز شامل می‌شده، اما به یقین مصداق روشن و کامل این واژه، علمای دین بوده‌اند.

برخی اندیشمندان، با گذر از نزاع بر سر منشأ ظهور واژه «روحانی»، به مفاد آن توجه و معتقدند که روحانیت؛ یعنی علمای صاحب علم و تقوا که توانایی الگو بودن برای جامعه در اندیشه و در عمل اسلامی را داشته باشند. چنین معنایی گویای این است که اینان بر خلاف مسیحیت، واسطه بین خالق و خلق نیستند، بلکه واسطه بین انسان و ائمه علیهم‌السلام برای بیان احکام و معارف اسلامی هستند (بهشتی، ۱۳۸۳، ص ۳۳۸-۳۴۰).

با توجه به آنچه گذشت، تعریف ما از واژه «روحانیت» در این تحقیق، عبارت است از: عالمان دینی که غالباً به لباس خاصی ملبس هستند. در حوزه‌های علمیه تحصیل کرده، یکی از رتبه‌های اسلام‌شناسی را از کارشناس دین اسلام فرا گرفته تا عالی‌ترین مقام یعنی مرجعیت تقلید را احراز کرده‌اند و متناسب با آن رتبه و مقامی که دارند، از تقوا و طهارت درونی برخوردار می‌باشند. آنان به پیروی از امامان معصوم علیهم‌السلام سعی دارند ارزش‌های مذهبی اسلامی را در همه شئون سیاسی، فرهنگی و اجتماعی جامعه حاکم نمایند.

۲. مستشرقان

استشراق (orientalism)، در لغت به «شرق‌شناسی» و «خاورشناسی» معنا شده است (دیکشنری وبستر، ص ۱۳۶۵). اما وجود جلوه‌های گوناگون شرق‌شناسی در دوره‌های مختلف تاریخی و مناطق متعدد، مانع تعریفی قطعی از این واژه شده و بر پیچیدگی آن افزوده است. از مجموع تعاریف، می‌توان دو تعریف عام و خاص بیان کرد: در تعریف عام، استشراق عبارت است از: «آن دسته پژوهش‌های غربی که در خصوص میراث شرق، به‌ویژه مسائل مرتبط با تاریخ، زبان، ادبیات، هنر، علوم، عادات و سنن آن انجام می‌پذیرد» (زمانی، ۱۳۸۸، ص ۳۲) و تعریف خاص استشراق عبارت است از: «مطالعات غربیان درباره لغات، آداب، تاریخ، عقاید و فرهنگ شرق اسلامی» و آن‌گاه که در جهان اسلام سخن از استشراق و مستشرق به میان می‌آید، همین معنا به ذهن تبادر می‌کند (زقزوق، بی‌تا، ص ۱۸). در این تحقیق مراد از مستشرقان برخی اندیشمندان غربی و بعضاً ایرانی هستند که سالیان متمادی در غرب زندگی و تحصیل کرده، پیرامون انقلاب اسلامی، نظریه‌پردازی کرده‌اند. افرادی همچون جان فوران، نیکو کدی، تدا اسکاچپول، فوکو، یرواند آبراهامیان و منصور معدل می‌باشد.

ب. مستشرقان؛ تحلیل اقتصادی از نقش روحانیت در شکل‌گیری انقلاب اسلامی

طبیعی است که هر سازمان و نهادی برای بقای خود، نیازمند منابع درآمدی خاص خود است تا

بتواند در برابر مشکلات اقتصادی و برای راهبرد اهداف خود، از آن استفاده کند. سازمان و نهاد روحانیت هم از این قاعده مستثنا نیست. البته حوزه و روحانیت از ابتدا به مردم وابسته بودند و از طریق وجوهات شرعی و موقوفات تأمین می‌شدند و به دور از حکومت، استقلال کامل داشته‌اند. اما تحلیل‌گران غربی، هنگام بیان دیدگاه‌های خود در مورد نقش روحانیت و انگیزه آنان در مبارزه با خاندان پهلوی، معتقدند: مهم‌ترین انگیزه دخالت روحانیون در مسائل سیاسی-اجتماعی و درگیری با رژیم پهلوی، مسائل اقتصادی بوده است. مستشرقان از چند زاویه به مسئله نگاه کرده‌اند که در ذیل بدان اشاره می‌شود.

۱. منافع اقتصادی علت مخالفت علما با رژیم پهلوی

نیکی کدی در کتاب **ریشه‌های انقلاب** در مورد حرکت روحانیت در انقلاب می‌نویسد: «کوشش‌های آنها [علما] ارتجاعی بود و به دفاع از منافع صنفی روحانی و امتیازات گذشته ایشان می‌پرداخت» (کدی، ۱۳۷۵، ص ۳۷۸). وی معتقد است: در زمان نخست‌وزیری آموزگار، کمک‌هایی که دولت به دلایل مختلف به علما می‌کرد، به نحو بارزی تقلیل یافت. این امر نیز سبب افزایش نارضایتی روحانیت و حضور علیه شاه شد (همان، ص ۴۱۱).

جان فوران نیز معتقد است: همان‌طور که در شکل‌گیری نهضت مشروطیت، علما سهمیم بودند، اما حمایت آنان از نهضت به دلایل ایدئولوژیکی و مادی بوده (فوران، ۱۳۸۰، ص ۲۷۷)، در جریان ریشه‌یابی انقلاب ۱۳۵۷ نیز همین‌گونه بوده است: «تقریباً همه روحانیون از حکومت دلخور بودند؛ زیرا رژیم بر آموزش و پرورش، املاک موقوفه، دادگستری اعمال کنترل می‌کرد... قطع شدید مستمری روحانیون در سال ۱۳۵۶، بر زندگی آنان تأثیر عمیقی نهاد و بر نارضایتی‌ها افزود» (همان، ص ۵۵۲).

منصور معدل یکی از علل نارضایتی روحانیون از شاه را کاهش پرداخت هزینه به روحانیون داشته، می‌نویسد: «سیاست دیگر، کاهش پرداخت هزینه به روحانیون به منظور ایجاد موازنه بودجه بود. باور بر این است که این عمل موجب نارضایتی در بین روحانیون شد» (معدل، ۱۳۸۲، ص ۱۷۷).

جیمز دفرونزو معتقد است: روابط علمای شیعه با دولت، که از زمان صفویه شکل گرفت، بر پایه منافع متقابل بوده است. با این توضیح که پادشاهان صفوی «کارشناسان مذهبی شریعت (علما) را از جنوب عراق و همچنین از سوریه و لبنان وارد کردند و ثروت و منزلت آنان را ارتقا دادند». علما نیز در عوض، «زیرساختی مرکب از روحانیان برای حکام جدید تدارک دیدند» (دفرونزو، ۱۳۷۹، ص ۴۷). وی

پس از صفویه، حمایت و همکاری متقابل قاجار و رهبران مذهبی را در ادامه خط سیر رابطه‌ی علما و دربار ترسیم می‌کند و می‌نویسد:

قاجاریان در مقابل جلب حمایت رهبران مذهبی، حق علما برای پذیرش و اداره‌ی موقوفات مذهبی را (که از زمان صفویه به رسمیت شناخته شده بود) مورد تأیید قرار دادند. آنها استقلال اقتصادی زیادی برای روحانیت به وجود آوردند و روحانیان مجاز به جمع‌آوری مالیات‌های مذهبی شدند (همان، ص ۴۸).

نقد و بررسی

بیشتر اندیشمندان غربی از یک‌سو، با درک فضای انسان‌محور و سکولار جامعه‌ی خود و نیز پیش‌فرض‌هایی که در مورد جایگاه متولیان دین مسیحیت در جامعه دارند و از سوی دیگر، به دلیل عدم شناخت کامل از نهاد روحانیت شیعه، ارزش‌ها و انگیزه‌های مرسوم در جامعه‌ی خود و کلیساها را بر نهاد روحانیت تشیع، تطبیق داده‌اند. این پیش‌فرض‌ها، موجب شده فعالیت‌های سیاسی-اجتماعی علمای شیعه، در چارچوب مسائل مالی، اقتصادی، دستیابی به قدرت ارزیابی شود؛ امری که کلیت آن، نه‌تنها دارای مدارک مستند و موثق نیست، بلکه بسیاری از شواهد تاریخی برخلاف آن است. در ذیل به برخی از این ادله اشاره می‌شود:

اولاً، خود مستشرقان در میان تحلیل‌های خود، مطالبی دارند که ناخودآگاه، کلام خود را نقض می‌کنند. به عنوان مثال، کدی در تحلیل انگیزه روشن‌فکران از اتحاد با علما می‌نویسد: «تنزه و تقدس عملی روحانیون و پیوندهای محکم آنان با صنعتگران، حتی اصلاح‌طلبان غیرمذهبی را وسوسه می‌کرد تا در تلاش خود در مقابله با کنترل اجنبی، علما را متحدین مفیدی بشناسند» (کدی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۱).

این سخن کدی، حاکی از این مطلب مهم است که تنزه و تقدس علما، به حدی است که حتی روشن‌فکران، که علما را مانع اصلاحات می‌دانند، نیز به این تقدس و سلامت نفس اعتقاد دارند و برای همکاری در امور سیاسی به آنان اعتماد دارند. لذا این اعتقاد فقط مخصوص عامه مردم نیست. از سوی دیگر، خود غربیان با مشاهده وضعیت زندگی و تقوای آنان، از زهد و سلامت نفس علما سخن گفته‌اند. برای نمونه، سیرجان ملکم، وضعیت علمای شیعه را چنین ترسیم می‌کند:

به جهت زهد و صلاحیتی که در ایشان {مجتهدان} است، اهالی هر شهر که مجتهدی در آن سکنا دارد، بالاتفاق به ایشان رجوع کرده، مجتهدین را هادی راه نجات و حامی از ظلم بندگان و طغیان دانند... لکن فایده اهالی ایران از این طایفه، همین نیست که گاه‌گاهی در احکام عدالت از ایشان استعانت جویند، بلکه شریعت را اعتبار است به سبب صلاحیتی که در نفس امنای

شرح است (ملکم، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۷۳۷). یا آنچه که خانم لیدی شیل، در خاطرات خود دربارهٔ موقعیت علما می‌نویسد (شیل، ۱۳۶۲، ص ۱۱۷).

ثانیاً، این سلامت نفس فوق‌العاده علمای شیعه، به حدی است که حتی اقلیت‌های مذهبی نیز برای قضاوت به آنان مراجعه می‌کردند. طبیعی است که پذیرش قضاوت علما، توسط اقلیت‌های مذهبی از باب فتوی‌های مذهبی آنها نیست، بلکه از باب اعتماد به عدالت و صداقت آنهاست. نکته جالب توجه اینکه در مواردی حتی روحانیون «کلیمی» نیز برای حل اختلاف خود، به علمای شیعه مراجعه می‌کردند و قضاوت ایشان را نافذ می‌دانستند. چنان‌که در شهر یزد، دو تن از روحانیون کلیمی، بر سر ارجحیت در ذبح گوسفند اختلاف می‌کنند و برای حل اختلاف به مرحوم آیت‌الله میرزا محمدعلی مدرس طباطبایی مراجعه می‌کنند و قضاوت ایشان را می‌پذیرند (ابوطالبی، ۱۳۸۴).

سؤالی که مطرح است اینکه چگونه می‌شود افرادی که تا این حد دارای سلامت نفس و تقوا هستند، به دنبال منافع مادی و قدرت‌طلبی خود باشند؟ آیا می‌توان چنین نسبتی به این افراد داد؟ جالب اینکه همه این ادعاها، یا از دیپلمات‌ها و ناظران خارجی است و یا از ایرانیانی که یا تعلق خاطر به روحانیت ندارند و یا بغض و کینه نسبت به آنان دارند.

ثالثاً، این ادعای مستشرقان که کاهش یا قطع هزینه و مستمری پرداختی از سوی رژیم شاه به روحانیون، در شکل‌گیری انقلاب تأثیر داشته است، از اساس، نادرست است و اصولاً از سوی رژیم شاه به روحانیون مستمری پرداخت نمی‌شد.

کدی، گرچه دربارهٔ مستند این مطلب می‌نویسد: «در منابع متعددی گزارش شده است»، اما به عنوان «جالب‌ترین آنها»، نوشته فریدون هویلا را بیان می‌کند. معلوم نیست چگونه با آنکه کدی اعتقاد دارد، هویلا دربارهٔ «خود و شاه جنبهٔ دفاعی داشته و غالباً نیز اطلاعاتی که در این مورد به دست می‌دهد، دقیق نیست»، ولی به نوشته او استناد می‌جوید. هویلا در کتاب سقوط شاه می‌نویسد:

آموزگار، در کوشش بی‌وقفهٔ خود برای پایین آوردن سطح مخارج به طور ناگهانی، اعتباری را که برادر من برای اهداف مذهبی تعیین کرده بود، لغو کرد که رقم آن در حدود ۱۱ میلیون دلار در سال بود. این پول که جزء بودجهٔ محرمانهٔ نخست‌وزیر بود، برای تأمین نیازمندی‌های مساجد و مدارس قرآن و اهداف متعدد دیگر به مصرف می‌رسید. این کمک‌های مالی، برای استفادهٔ همهٔ روحانیون و از جمله، طرف‌داران آیت‌الله خمینی در نظر گرفته شده بود (کدی، ۱۳۷۵، ص ۴۶۶).

اولاً، در این گزارش، مبلغ موردنظر (۱۱ میلیون دلار)، به عنوان بودجهٔ محرمانهٔ نخست‌وزیر دانسته شده

و عملاً راه هر گونه تحقیق بسته شده است. ثانیاً، مبلغ مذکور مطابق گزارش، «برای تأمین نیازمندی‌های مساجد و مدارس قرآن» مورد استفاده قرار می‌گرفت، اما این به معنای پرداخت پول به روحانیان نیست؛ ثالثاً، چگونه می‌توان به نوشته یک نفر مخالف روحانیان، درباره روحانیان اعتماد نمود؟ باید توجه داشت که هزینه زندگی روحانیت شیعه، عمدتاً به وسیله وجوهات مردمی اداره می‌شد؛ به‌ویژه که روابط روحانیت با دربار از زمان رضاشاه به تیرگی گراییده و پس از حوادث ۱۳۴۲، به دشمنی تبدیل شده بود. با توجه به دوران نخست‌وزیری هویدا، که پس از شروع نهضت امام علیه السلام است، می‌توان گفت: اگر بر فرض هم چنین بودجه‌ای تعریف شده باشد، چون پس از نهضت بوده است، قاعدتاً دولت برای تطمیع روحانیت مبارز و مخالف این کار را کرده است. با این بیان، انقلاب برای منافع مادی نبوده است. البته نمی‌توان ارتباط برخی روحانیون درباری را با دربار در دوره رضاخان و محمدرضا انکار کرد، ولی این روحانیون، بسیار اندک بودند و اکثر روحانیون و علما، هزینه زندگی خود را از این طریق به دست نمی‌آوردند. رژیم محمدرضا شاه، در راستای تقلیل فعالیت‌ها و حذف نهاد روحانیت، اقدام به تأسیس سازمان اوقاف و گسترش آن نمود. معدودی از روحانیان نیز به این سازمان پیوستند. اما روشن است که کمک به این سازمان، نه تنها نمی‌تواند کمک به روحانیت محسوب شود، بلکه تقابل با روحانیت بوده است (ر.ک: جوادزاده، ۱۳۸۷).

۲. مخالفت علما با اصلاحات ارضی و انقلاب

منصور معدل، آغاز مخالفت علما با رژیم شاه را از زمان اجرای اصلاحات ارضی می‌داند که طبق این اصلاحات، منافع اقتصادی آنان به خطر می‌افتاد. وی در این زمینه می‌نویسد:

از زمانی که صحبت در مورد اصلاحات ارضی، عمومیت پیدا کرد، صدای مخالفت علما بلند شد. با توجه به اعلان اصلاحات ارضی در اواخر سال ۱۹۵۹، آیت‌الله بروجردی در فوریه ۱۹۶۰ به سید جعفر [محمد] بهبهانی نوشت: بر اساس برخی اظهارات، شایعه شده که اندازه املاک زراعی محدود خواهد شد و او این مسئله را شخصاً به نخست‌وزیر اطلاع داده که چنین اقداماتی با قانون اسلام در تقابل است (معدل، ۱۳۸۲، ص ۱۶۱).

مستشرقان دیگری (ر.ک: هالیدی، ۱۳۵۸، ص ۲۳؛ دفرونزو، ۱۳۷۹، ص ۵۹؛ فوران، ۱۳۸۰، ص ۵۳۸)، نیز همین اعتقاد را دارند که اصلاحات ارضی، منافع مادی روحانیت را به خطر انداخت. لذا آنان به مخالفت با رژیم پهلوی پرداختند.

نقد و بررسی

با مطالعه اسناد منتشرشده و نیز تحقیقات انجام‌شده، نادرستی تحلیل‌های غریبان در این زمینه روشن می‌شود. پیش از طرح علل مخالفت علما با اصلاحات ارضی، باید گفت: قانون اصلاحات ارضی در تاریخ ۱۳۴۰/۱۱/۱۹ از سوی دولت وقت، به تصویب رسید. طبق قانون، بخشی از زمین‌های اربابان و ملاکان در مقابل وجهی اندک، میان کشاورزان تقسیم می‌شد. اصلاحات ارضی، به صورت رسمی از سوی حوزه علمیه قم مورد مخالفت قرار نگرفت، تنها هنگامی که شایعاتی درباره موافقت و رضایت علما با این طرح رواج یافت، برخی علما مانند آیت‌الله گلپایگانی آن را نفی نمودند (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۹). از سوی دیگر، چون روحانیون، به طور علنی با این امر مخالفت نکردند، برخی از روزنامه‌ها نوشتند:

در مورد اصلاحات ارضی که از آغاز مشروطیت مطرح بوده و چند سال است جدی گرفته شده و اخیراً عملی گردیده است، هیچ گفت‌وگویی از جانب روحانیون نشد و عناوین «سلطه»، «تصرف» و «مالکیت» را که هر کدام در فقه اسلامی عنوانی دارد، به زبان نیاوردند (روحانی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۱۵).

به نظر می‌رسد، دلیل عدم مخالفت صریح و جدی علما با این مسئله، از یک‌سو به دلیل ظلم و ستم‌های بیش از حد مالکان بود. از سوی دیگر، با مخالفت صریح روحانیت، رژیم آنان را مدافع ظالمان معرفی می‌نمود. با این حال، اصلاحات ارضی به صورتی که رژیم آن را انجام می‌داد، به‌رغم عدم مخالفت صریح روحانیت و علما با آن، نمی‌توانست شرعی باشد؛ چراکه لازمه این طرح، غصب اموال مالکان بود. البته بی‌شک ملاکان و فئودال‌های زیادی، با ظلم و ستم، به زمین‌های مردم دست یافته و در بهره‌گیری از نیروی کاری کشاورزان نیز اجحاف زیادی به عمل می‌آوردند، اما آیا به لحاظ شرعی، این امر مجوز تصرف زمین‌های همه مالکان می‌شد؟ به‌گونه‌ای که در میان آنان افرادی بودند که به صورت صحیح و مشروع، زمین‌هایی را در تصرف خود داشته و برخورداران نیز با رعایا، اسلامی و انسانی بود؛ از سوی دیگر، آیا شیوه‌های دیگری به صورت مشروع برای رفع ظلم از سوی مالکان وجود نداشت؟ از امام خمینی علیه السلام چنین نقل شده است: «مالکین بزرگ به مردم ظلم کرده‌اند، اما مبارزه با این ظلم، راه‌های درستی دارد و رژیم نه حسن نیت دارد و نه راه درستی انتخاب کرده است. در این موارد، می‌توان از راه‌حل‌های اسلامی استفاده کرد» (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۳۲).

از سوی دیگر، اصلاحات ارضی به شکلی که اجرا می‌شد، منجر به نقصان تولید محصولات و وابستگی کشور به بیگانگان در محصول اصلی مصرفی کشور، یعنی گندم می‌شد؛ زیرا از یک‌سو،

واگذاری بخش زیادی از زمین‌های قابل کشت به کشاورزان و عدم ارائه امکانات لازم تولید به کشاورزان و از سوی دیگر، واگذاری بخشی از سهام کارخانه‌ها به مالکان، مطابق اصل سوم از اصول شش‌گانه انقلاب سفید، و گسترده شدن بخش صنعت، که البته بخش قابل توجهی از آن به صورت مونتاژ بود، و مهاجرت روستائیان به شهرها، به دلیل نبود امکانات لازم برای کشاورزی در روستاها و جاذبه بخش صنعت در شهرها، موجب کاهش تولیدات کشاورزی می‌گردید.

مسئله دیگری که درباره اصلاحات ارضی قابل بررسی است، کوچک شدن زمین‌ها و در نتیجه، کاهش بازدهی آنها بود؛ چراکه با کاهش حجم زمین‌ها، مازاد تولید، برای صادرات از بین می‌رفت. از سوی دیگر، با توجه به اینکه در برخی موارد در هنگام تقسیم زمین‌ها، قطعات متعدد و دور از هم به کشاورزان داده می‌شد، این امر نیز مشکلاتی را در کاشت و برداشت محصول به وجود می‌آورد (جوآزاده، ۱۳۸۷).

در اعلامیه‌ای که جمعی از روحانیون قم، در اوایل سال ۱۳۴۲ درباره اصلاحات ارضی و انقلاب سفید منتشر ساختند، به نکات مهمی اشاره شده است. نویسندگان بیانیه، ضمن اعلام موافقت و پشتیبانی روحانیت با هرگونه «اصلاح حقیقی» در امور کشور، در نقد اصلاحات ارضی می‌نویسند:

[دولت] با ارزیابی املاک مردم به قیمتی غیرعادلانه و نپرداختن همان مبلغ کم و نگذاشتن وسایل کشاورزی در اختیار کشاورزان، کاری انجام نداد، بلکه مختصر کشاورزی هم که در ایران بود از بین برد؛ به قسمی که الان مردم گرفتار گرانی نان گردیده‌اند و ناچار از گندم‌های پوسیده آمریکا استفاده می‌نمایند و چند روز دیگر موقع فرارسیدن محصول گندم معنی اصلاحات و انقلاب سفید بر همه روشن می‌گردد و از الان دولت متوجه به عواقب وخیم عمل خود پیدا کرده و ۳۲۹ هزار تن گندم از آمریکا خریداری نموده است... گذشته از اختلافات شدیدی که در همه نقاط کشور پیدا شده و همه مردم به جان یکدیگر افتاده‌اند، زندان‌ها پر از دهقانان و کشاورزان گردیده است (مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۳۲-۳۸).

در پایان این بیانیه مهم، برای آنکه بیانیه صرفاً «جنبه نفی نداشته باشد و طرق مثبتی که موجب اصلاح و برطرف شدن فقر عمومی است» بیان شده باشد، تحت عنوان «مواد اصلاحی» ۳۷ پیشنهاد برای انجام اصلاحات حقیقی در عرصه کشاورزی و سایر زمینه‌ها بیان شده است (همان).

از نکاتی که در نوشته‌های غربی، درباره موضع علما در قبال اصلاحات ارضی وجود دارد، اینکه چون طرح اصلاحات ارضی، شامل موقوفات نیز می‌شد و از این طریق، منافع زیادی از دست علما خارج می‌شد، علما با آن مخالفت نمودند. در نقد این مطالب، پژوهش‌های محققان معاصر نشان

می‌دهد که به دستور رضاخان، در سوم دی ۱۳۱۳ لایحه‌ای ده ماده‌ای به تصویب مجلس رسید که تولیت موقوفات و نظارت بر آنها، به عهده وزارت معارف گذاشته شود. مجدداً در اردیبهشت ۱۳۲۰، به دستور رضاخان، مجلس قانونی را تصویب کرد که به موجب آن، وزارت دارایی اجازه یافت تا قنوات موقوفه را به فروش رساند. طبق آخرین آمار پیش از اصلاحات ارضی، در حالی که ۵۶ درصد املاک در اختیار مالکان بزرگ بود و ۳۳/۸ درصد متعلق به مالکانی بود که بیش از ۱۰۰ هکتار زمین داشتند و ۱۰/۱۳ درصد از اراضی متعلق به دربار بود، فقط ۱/۲ درصد زمین‌ها عنوان موقوفه داشت. این آمار، در حالی بود که بیشتر این اراضی موقوفه متعلق به آستان قدس رضوی بود که تولیت آن با شخص شاه بود. سایر موقوفات متولی خاص داشت و چیزی در دست هیچ‌یک از مراجع، علما و روحانیون طراز اول نبود، به همین دلیل آیت‌الله شریعت‌مداری در آغاز درس، پس از مهاجرت علما به تهران گفت:

می‌گفتند، آقایان غصه اوقاف را می‌خورند و از این جهت است که این همه جنب و جوش می‌کنند. عجیب است اوقافی که در دست خودشان بود و حیف و میلی که خودشان می‌کردند، کارهایی که خودشان عامل آن بودند و هستند، به حساب آقایان می‌گذاشتند. شما همه می‌دانید که از بدو تأسیس حوزه علمیه، ده ریال از موقوفه اینجا صرف نشده است (حسینیان، ۱۳۸۲، ص ۲۰۲).

البته گفته شده است:

آیت‌الله بهبهانی در اثر سادگی و به تحریک قائم مقام الملک رفیع، از طرف دربار نامه‌ای به علم نوشت و تقسیم اراضی موقوفه را خلاف شرع دانست و علم همین را بهانه کرد که آقایان، نگران اوقاف هستند. درحالی‌که هیچ ملک موقوفه‌ای در اختیار علما نبود. به همین جهت، وقتی حضرت امام از این موضوع مطلع شدند، صورت ایشان از عصبانیت قرمز شد (رک: همان؛ دوانی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۵۰۹).

۳. رابطه علما با بازار و انقلاب

برخی مستشرقان برای اثبات مدعای خود که علت مخالفت علما با رژیم پهلوی، مسائل اقتصادی بوده است، سعی کرده‌اند بین اعتصابات بازار در زمان انقلاب و حمایت‌هایی که از انقلابیون داشتند، رابطه برقرار کرده، علت مخالفت هر دو گروه را به مسائل اقتصادی جلوه دهند. جیمز دفرونزو، در این زمینه می‌نویسد:

اپوزیسیون مذهبی از حمایت بسیاری از بازاریانی برخوردار بود که هم بسیار متدین بودند و هم از برخی از سیاست‌های شاه به شدت لطمه دیده بودند. این سیاست‌ها، عبارتند از: ترویج مراکز خرید مدرن به سبک غربی که به زیان بازار بود... (دفرونزو، ۱۳۷۹، ص ۶۷).

نیکی کادی نیز معتقد است: روابط متقابل میان علما با بازاریان موجب شد که با به خطر افتادن منافع افراد بازاری در نتیجه سیاست‌های دولت پهلوی، علما نیز احساس خطر نمودند و در تشدید اعتراض نسبت به رژیم تأثیر گذاشت (کادی، ۱۳۷۵، ص ۴۱۵-۴۱۸).

اسکاجپول، ضمن اشاره به اینکه دولت با ایجاد اصلاحات ارضی، آموزش و پرورش، امور قضایی و... رقبایی را برای روحانیت ایجاد کرد. اما در نهایت، معتقد است:

پیوند اجتماعی علما با بازاری‌ها همچنان دست نخورده باقی ماند. بازاریانی که همچنان به طور داوطلبانه مالیات‌ها و عوارض مذهبی خود را پرداخت می‌نمودند و شاه با پیشی مغرورانه فرض را بر این نهاده بود که روحانیون، با سیر نوسازی در سکوت از صحنه محو خواهند شد (فراستی، ۱۳۷۹).

نقد و بررسی

از نظر مستشرقان، عالمان دینی با بازاریان، رابطه‌ای دو سویه داشتند: از یک‌سو، علما در مسئله وجوهات و تأمین نیازهای اقتصادی، تا حد زیادی وابسته به بازار بودند. از سوی دیگر، بازاریان هنگام دادخواهی از دولت، به حمایت علما نیاز داشتند. در بررسی این ادعا نکات ذیل، قابل تأمل می‌باشد:

اولاً، پژوهشگران غربی که به ادعای خود در پی ارائه تحلیل‌های عقلانی هستند، به سبب سیطره اندیشه «تجربه‌گرایی» بر تحلیل‌هایشان، کشف علل معنوی و غیرمادی برای ایشان ناممکن شده است. پیوند مطالعات اجتماعی، با روش رایج در علوم طبیعی، یعنی تجربه‌محوری و حس‌گرایی سبب شده که هرگونه ارتباطی را به گونه‌ای همراه با یک علت زمینی و نفع مادی تصور نمایند. از این رو، به ناچار، هر جا از چرایی آن همه ارادت مردم در برابر علما سخن به میان می‌آید، وابستگی منافع علما و مردم مطرح می‌شود.

اما آیا به راستی، انگیزه‌های مادی و اقتصادی دارای چنان قدرتی است که بتواند میلیون‌ها انسان را به صحنه مبارزه بکشاند؟ مردمی که کفن‌پوش حاضر می‌شدند، آیا می‌توان گفت: به انگیزه بازتوزیع ثروت، حاضر شدند این همه هزینه‌های مادی و انسانی را بپردازند؟ روشن است این طنین یکسان در میان اقشار گوناگون جامعه، تنها می‌توانست از فرهنگ و تاریخ و سیره شیعه و این باور برخاسته باشد که فتوای مراجع، حکم الهی است.

بی‌شک نارضایتی‌های اقتصادی در بسیاری از حرکت‌های انقلابی در ایران نقش داشته است، اما عامل اصلی این حرکت‌ها، اقتصادی نبوده است. عوامل سیاسی و مذهبی، نسبت به اقتصاد، نقش بسیار

مهم‌تری در این جنبش‌ها داشته‌اند. در جریان «نهضت تنباکو»، وقتی یک مالک بزرگ شیرازی، دوازده هزار کیلو تنباکوی خود را آتش می‌زند، در پاسخ فرنگیان، که برای خرید تنباکو به نزد او آمده بودند، آنها را بر سر تل خاکستر تنباکوه‌های سوخته برده، می‌گوید: «این تمامی دوازده هزار کیسه است که یک سر به خدا فروختم» (نجفی، ۱۳۷۱، ص ۳۰).

در جریان مشروطه و تحصن جمع بسیاری از بازاریان، هریک از اصناف در محل تجمع خود، تابلویی نصب کرده و در قالب اشعاری، نام صنف خود و انگیزه حضور در این تحصن را اعلام کرده بودند. محتوای این اشعار، حاکی از وجود انگیزه‌های مذهبی بود. به عنوان مثال، صنف «قناد» نوشته بودند:

کرده این فرقه بیا فرقه اسلام‌پرست تابع دولت و ملت زحقیقت، قناد
گرچه این طایفه شیرین صفاتند، ولی تلخ کامند زسوز غم دین چون فرهاد

(شریف کاشانی، ۱۳۶۲، ص ۷۴-۷۶).

در جریان نهضت امام خمینی^{علیه السلام} نیز نقش مذهب به خوبی مشاهده می‌شود. میشل فوکو، که از نزدیک وقایع انقلاب ایران را مشاهده کرده، به نقش مذهب اعتراف کرده، می‌نویسد:

در نهایت با در نظر گرفتن تمام مشکلات اقتصادی، همچنان باید ببینیم که چرا مردم قیام کردند و گفتند: دیگر این وضع را نمی‌خواهیم؟... من فکر می‌کنم که در همین جاست که اسلام ایفای نقش می‌کند... وقتی می‌گوییم که آنان از طریق اسلام در جست‌وجوی تغییری در ذهنیت خویشانند، این گفته کاملاً سازگار است با این واقعیت که روش سنتی اسلامی از پیش حضور داشته و به آنان هویت می‌داده است (فوکو، ۱۳۸۹، ص ۶۰).

ثانیاً، رابطه میان بازاریان و علمای دینی، فقط رابطه اقتصادی نمی‌باشد، بلکه متدینان مقلد، در همه عرصه‌های زندگی دینی، خود را ناگزیر از ارتباط با علمای دین می‌بینند. آنان برای برگزاری مراسمات دینی، اعم از منبر و عزاداری، کفن و دفن، ازدواج و طلاق و... از سر اختیار و بنا بر تکلیف شرعی، با علمای دین ارتباط برقرار می‌کنند (ر.ک: نصر، ۱۳۸۳، فصل نهم). به عبارت دیگر، در این رابطه، عالم و مرجع دینی، هیچ‌گونه متنی را از بازاری نمی‌پذیرد و بازاری نیز طرف خود را نه عالم دینی، بلکه خداوند متعال می‌داند.

درک درست این نوع ارتباط برای غربی‌ها، که عمدتاً مسیحی‌اند، از جهات متعددی مشکل است؛ زیرا اولاً، بر خلاف دنیای مسیحیت در جهان اسلام، آیین اسلام زنده و پویاست. ثانیاً، برخلاف

مسیحیت، که آیینی فردی و کمتر دارای مناسک اجتماعی است، اسلام دینی است که برای همه ابعاد انسانی دستور دارد. از این رو، مسلمانان در همه امور حیات خود ناگزیر از ارتباط با علمای دین می‌باشند. برخلاف دنیای مسیحیت که مسیحیان تنها برای امور خاصی، که عموماً مربوط به حوزه فردی می‌باشد، در ارتباط با عالمان خود هستند (نوروزی، ۱۳۹۳، ص ۷۳؛ رهدار، ۱۳۸۴).

ج. مستشرقان؛ تحلیل سیاسی از نقش روحانیت در شکل‌گیری انقلاب اسلامی

همان‌طور که اشاره شد، عمده تحلیل‌های مستشرقان، مبتنی بر پیش‌فرض‌های شرق‌شناسانه و تحلیل‌های مادی می‌باشد. از این رو، هنگام تحلیل خود از مقوله «حکومت» و «قدرت سیاسی» روحانیت، از این قاعده تخطی نکرده، استدلال‌های خود را بر آن استوار می‌سازند که طبعاً منجر به بیان دیدگاه‌های خاصی می‌شود که با مبانی اسلامی سازگاری ندارد. به عنوان نمونه، نیکی‌کدی نظام و اندیشه «ولایت فقیه» را غیردموکراتیک و یا غیرآزادمنشانه می‌نامد (کدی، ۱۳۸۳، ص ۱۶ و ۲۶).

برتراند بدیع، جامعه‌شناس معروف مدعی است نهادهای جدیدی که در انقلاب ایران شکل گرفت، همچون بنیاد شهید و بنیاد مستضعفان، موجب «تقویت نخبگان اداری و نئویاتریمونیال بود». به نظر او، امام خمینی علیه السلام «به همان استدلال کلاسیک «ضرورت» توسل می‌جست تا به بهانه خطر «فتنه» تفرقه نقش‌های سیاسی {تعدد مراکز قدرت} را محکوم کند». از بُعد نظری، الگوی ولایت فقیه را هم در همان سیاهه شناخته شده قرار می‌دهد که «اعمال کارویژه حکومت به وسلیه فقیه یا عالم قوانین الهی» قرار دارد (بدیع، ۱۳۸۰، ص ۲۰۳).

وی نظریه خود درباره ضرورت و مشروعیت را به قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز تسری می‌دهد و جایگاه رهبری در این قانون را بر پایه همین استدلال دانسته، می‌نویسد: «باید قبول کرد که این لغزش‌ها از یک اجماع دکترینال سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه نتیجه استراتژی کسب قدرت از طرف آیت‌الله خمینی و اطرافیان اوست» (همان، ص ۲۰۴).

گراهام فولر نیز در کتاب *آینده اسلام سیاسی* مدعی است: پُست رهبری در ایران، کارکرد روند دموکراتیک را تضعیف کرده است؛ زیرا روند تصمیم‌سازی دموکراتیک حکومت، باید به افکار عمومی پاسخگو باشد. درحالی‌که رهبری منتخب عموم نیست. به اعتقاد او، بزرگان شیعه در طول تاریخ ارتباطشان با قدرت، ترجیح می‌دادند که نسبت به حاکمان، نصیحت‌گر اخلاقی باشند تا کارگزار، اما با قدرت یافتن {امام} خمینی، این مسئله برعکس شد (فولر، ۲۰۰۳، ص ۹۷-۱۰۷).

اسکاجپول نیز فرایند شکل‌گیری انقلاب اسلامی را به گونه‌ای توصیف می‌کند که روحانیون به

دنبال برگرداندن امتیازات و موقعیت‌های از دست‌رفته پیشین خود بوده، پس از انقلاب به دنبال تثبیت و ازدیاد قدرت خود هستند (فراتی، ۱۳۷۹).

اولیویه روآ معتقد است: استقلال اقتصادی (خمس که شیعیان به مرجع تقلید می‌دهند) و استقلال سیاسی (حالت نسبتاً خودمختار قم)، این فرصت را برای روحانیت شیعه فراهم نمود تا درصدد تسخیر قدرت برآیند (روآ، ۱۳۷۸، ص ۱۷۹).

نقد و بررسی دیدگاه مستشرقان

عمده تحلیل‌های مستشرقان، با تکیه بر پیش‌فرض‌های شرق‌شناسانه و تحلیل‌های مادی، با واقعیت و مبانی اسلامی سازگاری ندارد. در ذیل به برخی از این برداشتهای نادرست اشاره می‌شود:

۱. نگرش مادی به قدرت

اولاً، هرچند نگرش مادی به قدرت، از دیرباز در تاریخ حضور داشته است، اما در غرب جدید، قدرت مادی در یک سیر پیش‌رونده، به ترتیب در آثار *ماکیاولی*، *هابز*، *نیچه* و... نهادینه شد. شرق‌شناسی نیز که مراحل سیستمی شدن خود را درست در شرایط تکوین مکاتب کاملاً مادی‌گرایی می‌گذراند، نمی‌توانست از آنها متأثر نباشد. شاهد مدعی اینکه، در نوع تحلیل‌هایی که از سوی شرق‌شناسان ارائه شده است، قدرت مادی غرب، پررنگ مطرح شده است. حتی برخی شرق‌شناسان مثل *ارنست رنان*، *گوینیو* و... بیشتر از زاویه همین چهره نژادپرستانه‌شان شناخته می‌شوند تا دیگر چهره‌های خود، معلول این برتری‌طلبی و پیش‌فرض است.

ادوارد سعید در تحلیل پاسخی که *آرتور جیمز بالفور* - نخست‌وزیر انگلیس - به سؤال ژ. م. *رابرتسون* وکیل ناحیه‌تی‌ن‌ساید از وی در مجلس عوام انگلیس، در تاریخ ۱۳ ژوئن ۱۹۱۰ م، مبنی بر اینکه «شما چه حقی دارید که درباره مردمی که به انتخاب خود شما شرقی خوانده شده‌اند، این‌طور با برتری و تفوق صحبت کنید»، می‌پرسد: به زیبایی و ظرافت، نوع نگرش دستگاه شرق‌شناسی به قدرت را به خوبی نشان می‌دهد (سعید، ۱۳۷۱، ص ۶۲).

ثانیاً، تحلیل‌گران غربی، در بسیاری موارد، جلوه‌های معنوی را که ممکن است در عمل سیاسی بروز یابد، به سطح امور دنیوی و مادی تقلیل می‌دهند. آنها این واقعیت را درک نمی‌کنند که در پایان قرن بیستم، دنیایی مذهبی بدون آنکه در آلودگی‌های قدرت گرفتار آید، زمامداری یک کشور را به دست گرفته باشد. در واقع، نگاه تک‌ساحتی به انسان و حیات انسانی، مانع از آن می‌شود که بتوانند نسبت

درستی میان معنویت و قدرت سیاسی در دوران رهبری ولایت فقیه برقرار کنند. از این رو، این رابطه را نادیده رها می‌کنند. شاید تصور اینکه قدرت می‌تواند وسیله باشد نه هدف، در دست‌گاه فکری این نویسندگان ناممکن است. در نظرگاه دینی و اسلامی، دستیابی به قدرت، نه تنها مذموم نیست و نادیده گرفته نشده، بلکه می‌توان گفت: به تلاش برای آن نیز سفارش شده است. اما نه صرفاً برای حیات مادی، بلکه برای نوعی از حیات مادی، معنوی که فرهنگ و آیین اسلامی، آن را بهترین حیات برای بشریت می‌داند. قدرت و توسعه آن، مطلوب همه نظام‌های اجتماعی، با هر ایده و آرمان می‌باشد. نظام الهی نیز همچون نظام مادی از این قاعده مستثنا نیست؛ چراکه حاکمیت توحید را در همه جا و برای همه می‌خواهد و دستیابی به قدرت را برای پرستش اجتماعی خداوند متعال ضروری می‌داند. امام خمینی علیه السلام نیز معتقدند:

درصد گسترش نفوذ اسلام در جهان و کم کردن سلطه جهان‌خواران بوده و هستیم. حال اگر نوکران آمریکا، نام این سیاست را توسعه‌طلبی و تفکر تشکیل امپراطوری بزرگ می‌گذارند، از آن باکی نداریم و استقبال می‌کنیم. ما درصدد خشکانیدن ریشه‌های فاسد صهیونیسم، سرمایه‌داری و کمونیسم در جهان هستیم (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۷۴).

این مطلب زمانی به خوبی درک می‌شود که بدانیم فرایند تقلیلی و تنزیلی دین در سده پیش از تحقق انقلاب اسلامی، چگونه و با چه سرعتی در حال شکل گرفتن بوده است. انقلاب اسلامی با روح دینی خود، چگونه توانست این موج را مهار و به جای آن موج بیداری دینی را حتی در عالم مسیحیت و یهودیت ایجاد کند. به گونه‌ای که آنتونی گیدنز می‌نویسد:

در گذشته، سه غول فکری جامعه‌شناس - یعنی مارکس، دورکیم و ماکس وبر - فرایند عمومی جهانی را به سمت سکولاریزاسیون و به حاشیه رفتن دین می‌دیدند، ولی با انقلاب اسلامی ایران، شاهد تحقق عکس این قضیه هستیم؛ یعنی فرایند عمومی جهان، روند معکوسی را آغاز و به سمت دینی شدن پیش می‌رود (گیدنز، ۱۳۷۳، ص ۷۵).

۲. مقایسه روحانی شیعی با کشیش مسیحی

این نظریه‌پردازان، روحانی را کاملاً نمونه یک کشیش مسیحی می‌دانند و مسجد را نمونه کامل یک کلیسا. لذا همان پیش فرضی را که نسبت به کشیشان مسیحی دارند، در تحلیل رفتار علما دخالت می‌دهند. همان‌گونه که حاکمان کلیسا، از ترس به خطر افتادن قدرت و حاکمیت خویش و منافع اقتصادی خودشان، با بسیاری از اقدامات مخالفت می‌کردند. این نظریه‌پردازان معتقدند: علمای شیعه نیز به منافع مادی و قدرت مادی خویش نگاه می‌کردند. لذا در هر مورد که علما برای حفظ دین و اجرای

شریعت اقدام کرده‌اند، این اقدام را در راستای قدرت خود علما تحلیل کرده‌اند. مثلاً، اگر علما در زمان مشروطه، اصل دوم متمم را در قانون اساسی پیشنهاد کردند، تا قانونی خلاف شرع تصویب نشود، مستشرقان این حرکت را اقدامی در جهت حفظ قدرت شخصی علما می‌دانستند. درحالی‌که شیعه معتقد است: عدالت مرجع موجب می‌شود که منافع شخصی و تمایلات نفسانی او در صدور احکام، تأثیرگذار نباشد. بسیار بودند عالمانی که احکام و دستورات شرعی‌ای را صادر و اجرا کردند که مخالف منافع شخصی و مادی خود و خانواده‌شان بود. شاید برای این نویسندگان غربی، این مفهوم عدالت قابل فهم و یا قابل تصور نباشد.

از سوی دیگر، نهاد کلیسا، حکومت را حق خود می‌داند؛ چون خود را نماینده تام‌الاختیار مسیح می‌داند. آنان چنان حکومت را ملک طلق خود می‌دانستند که حتی زمانی که برای تعمیر و مرمت کلیسای تاریخی «سنت‌پیترو»، با کمبود بودجه مواجه شدند، اجازه فروش مغفرت‌نامه را رسمی کردند، هرچند بسیاری از کشیشان کاتولیک مانند مارتین لوتر، به این امر معترض شدند. حفظ قدرت به هر نحو ممکن، چه با قیصر یا بدون آن، چه با فساد و یا بدون آن، از مواردی است که تاریخ بر آن شهادت می‌دهد (ر.ک: دورانت، ۱۳۷۰، ج ۳). اما در سازمان روحانیت شیعی، چنین تفکری وجود ندارد. آنان حکومت را حق خدا و پس از او، حق معصوم علیه السلام که نماینده خدا در زمین است، می‌دانند. در زمان غیبت نیز به مجتهد جامع‌الشرایط، که عامل به علم و تقوا باشد و بتواند مصالح دین و مؤمنان را برآورده کند، حق حکومت می‌دهند. ولی اجازه نمی‌دهند برای احقاق این حق، با ظالمی، متحد شود و به بهانه هدف والای حکومت دینی، وسیله را توجیه کند و خود شریک ظالم گردد. از این رو، در تجربه تاریخ خود، هرگز علمای بزرگ و راستین شیعه در طول تاریخ، در کنار حکومت‌های ظالم قرار نگرفته‌اند. حتی در دورانی مانند عصر صفویه و قاجار، که علما در دربار و جامعه، حضور قوی داشتند نیز، هر جا مصالح دین و مؤمنان به خطر می‌افتاد، در مقابل پادشاهان به شدت موضع می‌گرفتند؛ تحریم تنباکو با حکم میرزای شیرازی و فتوای آیت‌الله مجاهد درباره جهاد تنها نمونه‌ای از آن است.

۳. دنیاطلبی یا دنیاگریزی

نظر به تجربه غرب از کلیسا، که در طی قرون متمادی، کشیشان و کلیسا، به بهانه اعتقادات مسیحی، به یکی از مراکز قدرت و ثروت تبدیل شده بودند، مستشرقان نیز همین تفسیر را نسبت به علمای شیعه دارند و معتقدند که علمای شیعه نیز به دنبال قدرت و منافع مادی خود هستند. درحالی‌که این قیاس

مع الفارق است و به اعتراف بسیاری از غربیان، علمای شیعه دنبال منصب و قدرت نبوده‌اند. چنانچه کمپفر، موقعیت مجتهد را به این تعابیر بیان می‌کند:

نه عنایت خاص شاه و نه همراهی و همدلی روحانیون یا بزرگان هیچ‌یک در رسیدن به این مقام مؤثر نیست، بلکه مجتهد بر مبنای طرز زندگی زاهدانه و دانش و بی‌شش متوفّق خود در طول زمان و متدرجاً طرف توجه خاص همه مردم قرار گرفته و به این مقام نائل می‌شود (جعفریان، ۱۳۷۹، ص ۱۳۱).

مادام دی‌الافوا فرانسوی نیز، که به نقاط مختلف ایران سفر کرده، خاطر نشان می‌کند:

علمای روحانی و پیشوایان مذهبی که عموماً آنها را مجتهد می‌گویند، همیشه در نزد ایرانیان یک مقام و منزلت بسیار عالی داشته و دارند. این اشخاص محترم، از گرفتن حقوق یا مواجب دولتی امتناع دارند و از طرف دولت هم به این مقام نمی‌رسند، بلکه آرای عمومی متحداً در انتخاب آنها به این مقام دخالت دارد (ابوالحسنی، ۱۳۸۰، ص ۲۵).

در نتیجه، رمز توفیق و مقبولیت علما و روحانیت در بین مردم، این بود که آنان، همان‌گونه که امیر ارجمند نیز درباره امام خمینی علیه السلام اشاره می‌کند، اقتدارشان را بر یک مبنای ارزشی قوی در فرهنگ شیعه به دست آورده‌اند و «این مبنای ارزشی در واقع، همان جایگاه و موقعیت علمای برجسته شیعه به عنوان وارثان معنوی امامان معصوم علیهم السلام است که در فرایند تاریخی، در قالب نهاد قدرتمند مرجعیت تجسم یافته است... و این بهره‌ای بود که طبقه روشنفکر رهبری‌کننده احزاب سیاسی از آن محروم بودند» (هنری لطیف‌پور، ۱۳۷۹، ص ۱۵۵).

مورد مهم دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد، اجتناب آنها از پذیرش مرجعیت و رهبری مذهبی است، به‌گونه‌ای که برخی از آنان با اصرار این مسئولیت را پذیرفتند. طبیعی است که مطابق پیش‌فرض مادی نویسندگان غربی، باید عالمان شیعی در به دست گرفتن مرجعیت و رهبری مذهبی، که قدرت و نفوذ اجتماعی زیادی را به دنبال می‌آورد، نه تنها پیش‌قدم نباشد، بلکه در این مسئله با یکدیگر رقابت نمایند. اما با نگاهی به تاریخ مرجعیت، نادرستی این مسئله به دست می‌آید. برای نمونه، می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

امتناع شیخ عبدالکریم حائری از مهاجرت به حوزه قم که دارای موقعیت بهتری بود؛ امتناع اولیه آیت‌الله بروجردی از پذیرش زعامت حوزه علمیه قم و مرجعیت عامه، اجتناب شدید امام خمینی علیه السلام از اموری که موجب طرح مرجعیت ایشان می‌گردید و... (ر.ک: جوادزاده، ۱۳۸۷). در وقایع مربوط به انقلاب اسلامی نیز زندان و تبعید شدن بسیاری از روحانیان و علما و شهادت برخی از آنان، بیانگر وارستگی آنان از امور دنیایی می‌باشد.

نکته مهم دیگری که باید به آن توجه داشت، اینکه امور سیاسی و اجتماعی هر ملتی، باید بر اساس هویت ملی آنان اداره شود؛ یعنی مذهب که جزیی از هویت ملی ایران است، باید در امور سیاسی و اجتماعی دخیل باشد. همچنین، به اعتراف برخی از مستشرقان (نیکی کدی، ۱۳۷۵، ص ۲۱) ادغام دین و سیاست، امری است که از زمان پیامبر ﷺ وجود داشته است. از این رو، طبیعی و عقلانی است کسانی که می‌خواهند تابع چنین مذهبی باشند، باید مسائل سیاسی و اجتماعی مملکت خود را نیز بر اساس این احکام اداره کنند. لازمه تحقق این مسئله، اداره مملکت به دست دین‌شناسان است. بنابراین، صرف وجود قدرتی برای علما برای اجرای قوانین الهی و مبارزه با ظالمان، امر بدی نیست، بلکه بر اساس عدم جدایی دین از سیاست، امری منطقی و قابل توجیه است.

۴. تفکیک جوامع به استبدادی و دموکراسی

ادعای گفتار برخی مستشرقان که گذشت، مانند برتراند راسل بدیع این است که ایران به سمت استبداد حرکت کرده است. وی الگوی سیاسی جمهوری اسلامی را با بازگردان روش «پاتریمونیا» و سرانجام، شکل دادن به «نئوپاتریمونیا» معرفی می‌کند. همچنین، گراهام فولر چشم‌انداز «حکومت تئوکراسی ایران» را در سهولت حرکت آن به سمت افزایش سرکوبگری و اقتدارگرایی می‌بیند.

به نظر می‌رسد، این تحلیل‌ها از این کلیشه مشهور برخاسته باشد که دگرگونی‌ها در جوامع شرقی، حتی آنجا که به صورت مردمی شکل می‌گیرد، به استبداد می‌انجامد. این تنها در تجربه غربی و آن هم به دلیل وجود یک فرهنگ آزادمثی در سنت آنهاست که جنبش‌های مردمی، به راه لیبرال دموکراسی گام می‌گذارند.

اما این مفهوم‌سازی‌ها، به تعبیر بابی سعید، ناشی از ناچاری نظریه‌پردازانی است که نمی‌خواهند خود را از گفتمان غربی بیرون آورده، بدون تمسک به مفاهیم و کلیشه‌های غربی، همچون استبداد شرقی، به مفهوم‌سازی این جریان پردازند. به اعتقاد سعید:

بحث از بدیهی بودن این فرض که دموکراسی و لیبرالیسم تا اندازه‌ای مترادف یکدیگرند، بی‌معنا می‌گردد. اندیشه مردم‌گرایی بر یک مفهوم سیاسی گسترده‌تر دلالت دارد که در آن تمایز بین جمهوری و استبداد، بیش از آنکه نشانه فعالیت‌های سیاسی صرف باشد، بیانگر شکل‌بندی‌های فرهنگی است (سعید، ۱۳۷۹، ص ۱۰۸).

مستشرقان می‌پندارند که استبداد از آن شرق، و دموکراسی میراث غرب است و تمایز بین جمهوری و استبداد، در نهایت، به معنای تمایز بین غرب و سایر تمدن‌هاست. در این میان:

چهره جمهوری اسلامی ایران و آرمان اسلام‌گرایانه یک دولت اسلامی، دقیقاً یک تقویت‌کننده جدید برای این دوگانگی بزرگ است. پروژه‌های سیاسی اسلام‌گرا را به آسانی نمی‌توان درون چارچوب تفکر سیاسی غرب جا داد. مگر اینکه ساختارهای فرهنگی، تاریخی و حکومتی را به گونه‌ای با هم ترکیب کرد که حاصل آنها پیدایش زمینه‌ای برای ترویج جمهوری غربی و ایده‌آل خواندن آن باشد. به این ترتیب، روشن است که هر دولت اسلامی، باید سرکوبگر به حساب آید (همان، ص ۱۰۸).

نتیجه‌گیری

در این مقاله، به دو محور اساسی «تحلیل اقتصادی و سیاسی روحانیت شیعه از منظر مستشرقان» پرداخته شد. آنان معتقدند: مهم‌ترین انگیزه دخالت روحانیون در مسائل سیاسی - اجتماعی و درگیری با رژیم پهلوی، مسائل اقتصادی و منافع مادی بوده است. این برداشت نادرست اندیشمندان غربی، نتیجه درک فضای انسان‌محور و سکولار جامعه خود و نیز وضعیت تاریخی کلیساها و پیش‌فرض‌هایی است که در مورد جایگاه متولیان دین مسیحیت دارند. از سوی دیگر، به دلیل عدم شناخت کامل از نهاد روحانیت شیعه، ارزش‌ها و انگیزه‌های معمول و مرسوم در جامعه خود و کلیساها را بر نهاد روحانیت تشیع تطبیق داده‌اند. لذا در نتیجه‌گیری، دچار اشتباه محاسباتی شده‌اند.

از سوی دیگر، در زمینه تحلیل سیاسی نیز چون عمده تحلیل‌های مستشرقان در این زمینه، مبتنی بر پیش‌فرض‌های شرق‌شناسانه و تحلیل‌های مادی می‌باشد، طبعاً منجر به بیان دیدگاه‌های خاصی می‌شود که با مبانی اسلامی ناسازگار است. برای نمونه، همان‌گونه که حاکمان کلیسا از ترس به خطر افتادن قدرت خود، با بسیاری از اقدامات مخالفت می‌کردند و همیشه به دنبال کسب موقعیت و قدرت خود بودند، این نظریه‌پردازان نیز معتقدند: بسیاری از اقدامات روحانیت شیعه، در مخالفت با حکومت پهلوی، ناشی از انگیزه کسب قدرت بود. درحالی‌که برای این مستشرقان، قابل تصور نیست که قدرت می‌تواند وسیله باشد نه هدف، و می‌توان دفاع از دین و حاکمیت دین را جدای از منافع شخصی متولیان دین دید.

منابع

- ابوالحسنی (منذر)، علی، ۱۳۸۰، *کارنامه شیخ فضل الله نوری؛ پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، تهران، عبرت.
- ابوطالبی، مهدی، ۱۳۸۴، «از مبارزه در مرکزیت غرب تا مبارزه با مرکزیت غرب»، *آموزه*، کتاب هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- اسکچاپول، تدا، ۱۳۷۹، *حکومت تحصیل دار*، ترجمه محسن امین زاده، در: عبدالوهاب فراتی، *رهیافت‌های نظری بر انقلاب اسلامی*، چ دوم، قم، معارف.
- بدیع، برتراند، ۱۳۸۰، *دو دولت (قدرت و جامعه در غرب و در سرزمین‌های اسلامی)*، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- بهشتی، سیدمحمد، ۱۳۸۳، *ولایت، رهبری، روحانیت*، چ سوم، تهران، بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های شهید آیت‌الله دکتر بهشتی.
- جعفریان، رسول، ۱۳۷۹، *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- جوادزاده، علیرضا، بررسی نوشته‌های غربی درباره موضوع و نقش حوزه علمیه قم در انقلاب، مندرج در: *آموزه*، کتاب نهم، چ ۱، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۷ش.
- حسینیان، روح‌الله، ۱۳۸۲، *سه سال ستیز مرجعیت شیعه*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- دفرورنو، جیمز، ۱۳۷۹، *انقلاب اسلامی از چشم انداز نظری*، ترجمه حمیرا مشیرزاده، تهران، باز.
- دوانی، علی، ۱۳۷۷، *نهضت روحانیون ایران*، چ دوم، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- دورانت، ویل، ۱۳۷۰، *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام و همکاران، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- روآ، اولیویه، ۱۳۷۸، *تجربه اسلام سیاسی*، ترجمه محسن مدیر شانه‌چی و حسن مطیعی امین، تهران، الهدی.
- روحانی، سیدحمید، ۱۳۸۱، *نهضت امام خمینی*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- رهدار، احمد، *انقلاب اسلامی ایران؛ چالشی بر تئوری‌های ساخت‌گرا*، مندرج در: *آموزه*، کتاب هفتم، چ ۱، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۴ش.
- زقزوق، محمودحمدی، بی تا، *الاستشراق و الخلیفه الفکریه للصراع الحضاری*، قاهره، دارالمعارف.
- زمانی، محمدحسن، ۱۳۸۸، *آشنایی با استشراق و اسلام‌شناسی غربیان*، قم، المصطفی.
- سعید، ادوارد، ۱۳۷۱، *شرق‌شناسی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سعید، بابی، ۱۳۷۹، *هراس بنیادین*، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران، دانشگاه تهران.
- شریف کاشانی، محمدهمدی، ۱۳۶۲، *واقعات اتفاقیه در روزگار*، به کوشش منصوره اتحادیه (نظام مافی) و سیروس

سعدوندیان، تهران، تاریخ ایران.

شیل، لیدی، ۱۳۶۲، *خاطرات لیدی شیل*، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران، نو.

فوران، جان، ۱۳۸۰، *مقاومت شکننده*، ترجمه احمد تدین، چ سوم، تهران، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.

فوکو، میشل، ۱۳۸۹، *ایران: روح یک جهان بی‌روح*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، چ هفتم، تهران، نشر نی.

کدی، نیکی آر، ۱۳۷۵، *ریشه‌های انقلاب ایران*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چ دوم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

—، ۱۳۸۳، *نتایج انقلاب ایران*، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.

کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دارالکتب الاسلامیه.

گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۳، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی.

مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹، *اسناد انقلاب اسلامی*، بی‌جا، سازمان تبلیغات اسلامی.

مظهری، مرتضی، ۱۳۷۹، *خاتمیت*، چ سیزدهم، تهران، صدرا.

معدل، منصور، ۱۳۸۲، *طبقه، سیاست و ایدئولوژی در انقلاب*، ترجمه محمد سالار کسرابی، تهران، باز.

ملکم، سرجان، ۱۳۸۰، *تاریخ کامل ایران*، ترجمه میرزا اسماعیل حیرت، تهران، افسون.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

نجفی، موسی، ۱۳۷۱، *متون، مبانی و تکوین اندیشه تحریم در تاریخ سیاسی ایران*، مشهد، آستان قدس رضوی.

نصر، سیدحسین، ۱۳۸۳، *اسلام و تنگناهای انسان متجدد*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سهروردی.

نوروزی، محمدجواد، ۱۳۹۳، *نقد و ارزیابی عرفی‌گرایی*، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

هاشمی رفسنجانی، اکبر، ۱۳۷۶، *دوران مبارزه*، تهران، دفتر نشر معارف انقلاب.

هالیدی، فرد، ۱۳۵۸، *دیکتاتوری و توسعه سرمایه‌داری در ایران*، ترجمه فضل‌الله نیک‌آیین، تهران، امیرکبیر.

هنری لطیف‌پور، یدالله، ۱۳۷۹، *فرهنگ سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

Random House Webster's Unabridged Dictionary of American English, (Newyork, Random House, 2001).

fuler, Grahaam E., The future of political islam, (New York, Palgrave Macmillan, 2003).

بررسی تحلیلی خاستگاه صهیونیسم فرهنگی و صهیونیسم سیاسی

محمدحسین طاهری آکردی / استادیار گروه ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞ Taheri-akerdi@iki.ac.ir

حسن دین پناه / دانش‌پژوه دکتری ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ☞ hasandinpanah@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۱۸ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۹/۲۹

چکیده

صهیونیسم، اندیشه‌ای است که از سال ۷۰ میلادی ریشه در یهودیت داشته و تا قرن ۱۹ به صورت فرهنگی مطرح بوده است. پس از آن به صورت سیاسی در جهان غرب ظاهر شده است. تحلیل دقیق صهیونیسم سیاسی، بیانگر این است که به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را با صهیونیسم فرهنگی مرتبط دانست. مهم‌ترین گام در فرمول‌بندی صهیونیسم فرهنگی این است که استقلال سیاسی، بنای معبد و بازگشت به فلسطین، باید به دست خود ماسیح و پس از ظهور او صورت گیرد. در حالی که صهیونیسم سیاسی، به صورت گام به گام در تلاش است تا این دستورالعمل پروتستان‌های پیوریتان را، که همه این امور باید پیش از بازگشت مجدد مسیح محقق شود، اجرایی کند. این تحقیق در تلاش است تا با رویکردی تحلیلی، ریشه‌ها و خاستگاه‌های صهیونیسم فرهنگی و سیاسی و عدم همسویی آن دو را بیان کند. واقعیت این است که صهیونیسم فرهنگی ریشه در خود یهودیت دارد، اما صهیونیسم سیاسی ریشه در تفکر یهودیت ناسیونالیسم و در فرقه مسیحی پیوریتان انگلستان و آمریکا دارد.

کلیدواژه‌ها: یهودیت، صهیونیسم، صهیونیسم فرهنگی، صهیونیسم دینی، صهیونیسم سیاسی، صهیونیسم مسیحی، پروتستان پیوریتان.

مقدمه

«صهیونیسم» عنوان جنبشی است که طرفدار بازگشت یهودیان به سرزمین تاریخی و مادری خود، فلسطین و ایجاد دوباره حاکمیت یهود در آن سرزمین است (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۴۱). هرچند اصطلاح «صهیونیسم» را ناتان بیرن‌بام (Nathan Birnbaum) در سال ۱۸۹۲ وضع کرد (همان، ص ۳۶)، اما پیش از وی، در سنت دینی یهود، چنین مفهومی وجود داشته است (صفاتاج، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۸۴۳).

بنی اسرائیل تقریباً از حدود سال ۱۴۰۰ ق.م تا سال ۷۰ میلادی در سرزمین فلسطین سکونت داشتند. در این مدت، فراز و فرودهای بسیاری را سپری کردند. گاهی در اوج عظمت بودند، مانند دوران حضرت داوود، که مرکزیت حکومت و تخت سلطنتی او بر فراز کوه صهیون قرار داشت و یا دوران حضرت سلیمان علیه السلام، که معبد بزرگ اورشلیم را در طول هفت سال بنا کرد. گاهی هم در نهایت رنج بودند. مانند سال‌های پس از ۵۸۶ ق.م، که با حمله نبوکدنصر، پادشاه بابل به اورشلیم و تخریب معبد بزرگ آن، یهودیان استقلال سیاسی را از دست داده و به تبعید و اسارت رفتند (اسارت بابلی). ولی با فتح بابل در سال ۵۳۸ ق.م به دست کوروش هخامنشی، یهودیان به فرمان وی اجازه یافتند به سرزمین خود بازگردند. آنان پس از بازگشت، معبد سلیمان را در سال ۵۱۶ ق.م بازسازی کردند (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۳۲-۳۶ و ۹۲-۹۴؛ شولتز، بی تا، ص ۲۱۰-۲۲۷). آنچه که ایمان یهودیان را تقویت و آنان را به زندگی امیدوار می‌کرد، پیشگویی‌های انبیاء بود. *اشعیا*، تبعید به بابل (اشعیا، ۳۹: ۶) و نیز بازگشت دوباره به سرزمین اورشلیم توسط کوروش را پیشگویی کرده بود (همان، ص ۲۸ و ۴۴).

در سال ۳۳۲ ق.م، اورشلیم از سلطه ایران خارج و به دست اسکندر مقدونی، جزئی از امپراطوری قدرتمند یونانی شد. از این پس، فرهنگ و آداب یونانی در میان یهودیان رواج یافت. در حدود سال ۱۶۸ ق.م، به دستور آنتیوخس و به دست سلوکی‌های سوری‌ای، معبد اورشلیم تبدیل به معبد یونانی شد. مجسمه زئوس، خدای یونانی، در آنجا نصب و یهودیان مجبور به پرستش بت‌ها شدند. یهودای مکابی و چهار برادرش (سلسله مکابیان)، که به فرهنگ دین یهود پایبند بودند، در مقابل سلوکی‌های یونانی قیام کردند و پیروز شدند. غلبه و آزادی سیاسی یهودیان بر یونانیان، هشتاد سال، یعنی از ۱۴۳ تا ۶۳ ق.م طول کشید، تا اینکه در سال ۶۳ ق.م اورشلیم، به تصرف و سلطه رومیان درآمد. در همین زمان، که یهودیت به لحاظ سیاسی متزلزل و تحت حاکمیت رومیان بود، اندیشه ظهور ماشیح (مسیح)، که یهودیان را از درد و رنج رها کند، قوت می‌گیرد. حضرت عیسی علیه السلام هم در همین دوران متولد شد (ویور، ۱۳۸۱، ص ۶۲-۶۳).

در این دوران، یهودیان با حکومت رومیان مخالفت کردند تا اینکه در سال ۶۶ ق.م، دست به شورش و قیام زدند. این شورش‌ها ادامه داشت تا اینکه *وسپاسیان*، از سرداران *نرون*، قیصر روم، در سال ۶۶ میلادی مأمور به قتل عام یهودیان و تخریب معبد اورشلیم شد. با مرگ *نرون*، *وسپاسیان* امپراطور شد. فرزندش *تیتوس* در ۷۰ میلادی اورشلیم را ویران کرد. از این رو، دوره آوارگی بزرگ یهودیان از آن سال شروع و یهودیان در سراسر عالم پراکنده شدند. نتیجه اینکه اولین بار حضرت موسی، بنی اسرائیل را از اسارت و ستم *فرعون مصر*، به سرزمین موعود هدایت کرد. حضرت موسی صرفاً *کنعان* را دید، و ورود و تصرف سرزمین موعود به رهبری *یوشع*، وصی موسی بود (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۱۰ و ۳۲). بار دوم، *کوروش یهودیان* را به ارض موعود برگرداند، و از سال ۷۰ میلادی تا به الآن، یهودیان در انتظار ظهور *ماشیح* هستند تا دولت مسیحایی خود را در سرزمین صهیون، برای سومین بار در آخرالزمان برپا کنند و یهودیان را در آن سرزمین موعود وارد نمایند (مسیری، ۱۳۷۴، دیباچه، ص هشت).

مشهورترین تقسیم صهیونیسم، طبقه‌بندی آن به دو بخش «صهیونیسم فرهنگی» و «صهیونیسم سیاسی» است. این نوشتار درصدد بررسی و تبیین این دو مفهوم در جهان غرب است. وقتی به آثار مربوط به چنین موضوعی مراجعه می‌شود، بسیاری از آثار این دو مفهوم را خلط یا خبط کرده‌اند و ریشه تاریخی صهیونیسم سیاسی و اندیشه‌های آن را به صهیونیسم فرهنگی، که همان تفکر مذهبی و دینی یهودیت است، رسانده‌اند.

به نظر می‌رسد، نوشتار مستقل برای تبیین این مسئله ضرورت دارد که آیا واقعاً صهیونیسم فرهنگی و صهیونیسم سیاسی، ریشه در یک دین دارند، یا اینکه مربوط به دو مکتب مستقل هستند؟ اگر مرتبط به دو مکتب مستقل هستند، صهیونیسم سیاسی، وابسته به کدام تفکر در غرب است؟ تفاوت این دو چیست؟ شواهد و منابع، حاکی از این است که مفهوم اول، صهیونیسمی است که ریشه در خود آیین یهودیت دارد و دیگری، صهیونیسمی است که نقشه راه و در اندیشه‌های مسیحیت پروتستان پیوریتان در آن مشاهده می‌شود. برای پاسخ به این پرسش‌ها، ضمن منشأیابی صهیونیسم فرهنگی و سیاسی، به تحلیل و مقایسه آن دو خواهیم پرداخت.

صهیونیسم فرهنگی و دینی

با وجود اینکه ریشه‌های «صهیونیسم فرهنگی» در اندیشه صهیونیست‌های پیش از متصل، همچون

موسی هس و دیگران یافت می‌شد، ولی این اصطلاح، دقیقاً مربوط به اندیشهٔ آحاد هُعام (Ahad Ha'am)، (نام مستعار آشر گینزبرگ (Asher Ginzberg))، نویسنده برجستهٔ یهودی روسی (۱۸۵۶-۱۹۲۷) بود. هدف هُعام، نه ایجاد یک دولت ملی، بلکه ایجاد یک مرکز فرهنگی- ملی یهودی، برای یهودیانی بود که در اقصا نقاط دنیا پراکنده بودند (مدوف و واکسمن، ۲۰۰۹، ص ۶۰ و ۸۳). به عقیدهٔ او، با تأسیس مرکز فکری و معنوی، روح یهودیت به تمام جوامع پراکندهٔ قوم یهود خواهد رفت و وحدتشان حفظ خواهد شد (ایوانف، ۱۳۵۳، ص ۸۲).

همچنین با وجود اینکه جنبش «صهیونیسم دینی» در قرن نوزدهم میلادی توسط حاخام زیفی هیرش کالیشر (Zvi Hirsch Kalischer) (۱۷۹۵-۱۸۷۴) و دیگران پدیدار شد، اما اصول اساسی آن، در قرن ۱۳ میلادی در آراء حاخام موشه‌بن‌نحمان (۱۱۹۴-۱۲۷۰م)، ملقب به «رُمبان» قابل ردیابی است. در واقع صهیونیسم دینی، زایندهٔ پیشگویی‌ها و اسطوره‌های دینی یهود و ثمرهٔ نوشته‌های بسیاری از حاخام‌های یهود است (مدوف و واکسمن، ۲۰۰۹، ص ۱۶۶؛ ماضی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۷).

دو اصطلاح «صهیونیسم فرهنگی» و «صهیونیسم دینی»، هرچند توسط حاخام‌های متعدد، با اندیشه‌های مختلف و مستقل بیان شده‌اند، اما مقصود آنها از «صهیونیسم»، همان صهیونیسم به معنای سنتی آن است؛ همان صهیونیسمی که در داخل و کنج «گتوها» (Ghetto)، اقامت‌گاه‌های یهودیان در جوامع اروپایی که جدای از ملت‌های دیگر می‌زیستند (ماضی، ۱۳۸۱، ص ۶۱-۶۲)، یا محله‌های یهودی‌نشین رایج بود (مسیری، ۱۳۷۴، دیباچه، ص ۱۱ و ۱۴).

خاستگاه صهیونیسم فرهنگی و دینی

طلایه‌داران صهیونیسم فرهنگی و دینی، به شدت مخالف «صهیونیسم سیاسی» و منتقد طرح هر متصل و اندیشه‌های او بوده‌اند؛ زیرا به باور آنان، طرح صهیونیستی ضرورتاً بایستی طرح احیای دین و فرهنگ یهودیت باشد. از این رو، این گروه هیچ اندیشهٔ سیاسی یا اقتصادی مستقل نداشتند (مسیری، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۳۱۹-۳۲۴). هدف هُعام و کالیشر، باززایی گتوها از آن وضع خفت‌بار، از طریق ایجاد یک مرکز فرهنگی و روحانی در فلسطین قدیم بود؛ جایی که یهودیان می‌توانستند کشت و زرع بیاموزند، کار کنند، اعتماد به نفس و حرمت خود را به دست آورند و.. (موشه، ۱۳۵۹، ص ۲۹).

به باور این گروه «صهیونیسم»، به مکتبی گویند که معتقد است در آخرالزمان شخصی از نسل پادشاه داوود (ملقب به فرزند داوود)، دولت یهودی- مسیحایی خود را در تپهٔ صهیون (اورشلیم) برقرار

می‌کند. به باور آنان، پیش از ظهور نباید به سرزمین موعود برویم، بلکه ماشیح پس از ظهور، نخست شهر مقدس اورشلیم و نیز معبد آن را، که به خاطر گناهان ما خراب شد، از نو بنا می‌کند. سپس، پراکنندگان اسرائیل را که به خاطر گناهان، در نقاط مختلف جهان به غربت رفتند، گرد هم می‌آورد. حتی علمای یهود بر این نظرند که استقلال سیاسی نیز در دوران ماشیح است. سموئیل، از حکمای تلمودی قدیم می‌گفت: «تفاوت عصر مسیحا با زمان حاضر آزادی سیاسی آن خواهد بود» (کریستون، ۱۳۷۷، ص ۶۷). از این رو، برای رهایی از بدبختی‌ها و مشقت‌ها، باید صبر کرده و خدمت دولت‌ها کرده تا ماشیح ظهور کند که در دوران او، دیگر ملت اسرائیل زیر دست هیچ دولت بیگانه‌ای نخواهد بود (کهن، ۱۳۵۰، ص ۳۵۲ و ۳۶۰-۳۶۱).

مراحل بازگشت عزت، سنتی یهود از صهیونیسم، به ترتیب عبارتند از: تبعید- انتظار- بازگشت ماشیح- بنای مجدد اورشلیم و معبد بزرگ آن به دست وی- بازگشت تبعیدیان- تشکیل دولت مستقل. شریعت یهودی یا *هالاخا*، از دین‌داران می‌خواهد تا در همان مکان‌های تبعید به انتظار ماشیح بمانند. این امر در واقع اطاعت از خداوند به حساب می‌آید (کهن، ۱۳۵۰؛ مسیری، ۱۳۷۴، ص ۴۶).

از نگاه آنان، بازگشت به فلسطین، تحقق ناگهانی آن در میان معجزات و شگفتی‌ها از طریق دخالت مستقیم خداوند است (اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۳۷۳). حتی مواردی از بازگشت هم که در تاریخ یهود مشاهده می‌شود، انگیزه فرهنگی و دینی است، نه سیاسی. برای نمونه، در سال‌های آوارگی یهودیان، سنت زیارت سرزمین مقدس پابرجا بود، یا برخی صهیونیست‌های دینی، مردم را به وطن‌گزینی در فلسطین ترغیب می‌کردند؛ زیرا سکونت در فلسطین را یک فریضه دینی و یکی از واجبات ۶۱۳ گانه می‌دانستند که راه را برای ظهور مسیح نجات‌بخش آماده می‌کند (ماضی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۷). یا اینکه در قرن ۱۵ میلادی، برخی از پرهیزکاران یهودی به سبب آزار از سلاطین کاتولیک اسپانیا و پرتغال، و نیز در قرن ۱۹ گروه «عشاق صهیون» در فلسطین مستقر می‌شدند، و به مذهب خود ادامه می‌دادند. این مهاجران، امور زندگی‌شان را از طریق صدقه‌هایی می‌گذراندند که ثروتمندان یهودی از غرب و نقاط دیگر جهان برای مجاوران معبد می‌فرستادند. اینان به دنبال پاداش اخروی بودند، نه منافع دنیوی. هیچ‌یک از این موارد، درصدد ایجاد یک حکومت سیاسی با هر نوع استیلا بر فلسطین نبودند. این کار آنان، هیچ ارتباطی با شهرک‌سازی صهیونیستی نداشت (گارودی، ۱۳۶۴، ص ۱۱-۱۲؛ ژیلبرت و کلاپرن، ۱۳۵۴، ج ۳، ص ۱۵۴-۱۵۵؛ مسیری، ۱۳۷۴، مقدمه، ص ۸).

علاوه بر این، شیوه بازگشت به سرزمین موعود را نیز خداوند تعیین می‌کند. این کار به دست بشر انجام‌پذیر نیست (جریس، ۱۹۷۷، ص ۷۲). از این رو، یهودیت حاخامی ارتدوکسی (سنت‌گرا)، تلاش صهیونیست‌ها برای بازگشت دسته‌جمعی به فلسطین را نوعی بدعت‌گزاری و حرام می‌داند (آونری، ۱۹۸۱، ص ۱۴۷). تفکر ظهور ماشیح و امید به آن، همواره در یهودیت بوده است. زمانی که رنج‌ها و بدبختی‌های ملت یهود شدت می‌یافت، یا ظلم و تجاوز دولت‌های مسلط، مانند دولت روم بر یهود، غیرقابل تحمل می‌شد، یهودیان به پیشگویی‌های کتاب مقدس درباره ظهور ماشیح توجه بیشتری می‌کردند. از این رو، آنان در طول تاریخ، موعودهای دروغین بسیاری داشتند. مانند شمعون بارکوخوا (Bar Kokhva)، رهبر شورش یهودیان بر ضد رومیان در یک قرن بعد از خرابی دوم معبد که ادعا کرد: من ماشیح هستم. ربی عقیوا، معلم بزرگ و صاحب نفوذ قوم. آیه «ستاره‌ای از یعقوب طلوع خواهد کرد» (سفر اعداد، ۲۴: ۱۷) را در شأن او تفسیر می‌نمود و به مردم می‌گفت: «او همان پادشاه ماشیح است» (کهن، ۱۳۵۰، ص ۳۵۴). معاصران ربانی عقیوا، او را سرزنش و بارکوخوا را شاید یا «بارکوزبا» (زاده دروغ) معرفی کردند (کرینستون، ۱۳۷۷، ص ۶۱-۶۲). دانشمندان یهود، برای اینکه از ادعای موعودهای دروغین جلوگیری کنند، بعدها در قرون وسطا، توقیت (تعیین تاریخ برای ظهور ماشیح) را حرام کرده، آمدن مسیحا را به کارهای نیک مردم مشروط کردند؛ زیرا این پیش‌گویی‌ها و محاسبه تاریخ ظهور، امیدهایی در دل مردم پدید می‌آورد، و زمانی که این امیدها به حقیقت منتهی نمی‌شد، مردم ناامید می‌شدند (کهن، ۱۳۵۰، ص ۳۵۶؛ کرینستون، ۱۳۷۷، ص ۷۱).

صهیونیسم سیاسی

صهیونیسم سیاسی، روشی بود که نخستین بار در قرن ۱۹ توسط تئودور هرتزل (Theodor Herzl) (۱۸۶۰-۱۹۰۴م)، که قیافه و حالت «موسی» جدید به خود گرفت (ایوانف، ۱۳۵۳، ص ۸۳)، مطرح شد. طلایه‌داران این جنبش در یهودیت، به نام «ملی‌گرایان» معروفند، و هدف اصلی آنان، دستیابی به اهداف و آرمان صهیونیسم و تأسیس یک دولت ملی برای جامعه یهودیان در فلسطین بود (مدوف و واکسمن، ۲۰۰۹، ص ۱۶۱؛ وولف، ۲۰۰۶، ص ۲۱۱۰-۲۱۱۱؛ المسیری، ۱۳۷۴، ص ۵۴-۶۳).

این جنبش، در سال ۱۸۹۷ در شهر بال (bale) سوئیس، برای اولین بار به تشکیل گردهمایی با عنوان «سازمان جهانی صهیونیست‌ها» اقدام کرد. مأموریت این سازمان، که تا سال ۱۹۰۳ سالی یک‌بار و پس از آن دو سال یک‌بار برگزار می‌شد، تأسیس «دولت صهیونیست‌ها» برای رهایی همه یهودیان جهان بود.

ریاست آن به هر متصل داده شد. اولین اختلاف در ۱۹۰۳، بر سر محل تشکیل این دولت شکل گرفت (ایوانف، ۱۳۵۳، ص ۱۴-۱۵). برخی صهیونیست‌های یهودی، مانند لئون پینسکر (Leon Pinsker)، با انتخاب فلسطین مخالف بودند؛ زیرا عقیده داشتند باید زمینی انتخاب شود که خالی از سکنه بوده و بدون خشونت به آن دست یابیم (نویه‌ض، ۱۳۷۳، ص ۸۹). به عقیده او، قدس‌الاقداص ما اعتقاد به خدا و کتاب مقدس است که در واقع همین‌ها بودند که وطن دیرین ما را به ارض مقدس بدل ساختند، نه اردن و اورشلیم. از این رو، لازم نیست حتماً در سرزمین قبلی خود اقامت کنیم، بلکه هر قطعه زمینی که به ما بدهید، قدس‌الاقداص خویش را به آنجا خواهیم برد. از این رو، طرحی با عنوان «دولت جدید فلسطین در اوگاندا یا آرژانتین یا کنیا» مطرح شد. با وجود این، بیشتر صهیونیست‌های انگلستان، مانند سامنل مونت‌اگو عضو مجلس عوام انگلستان، هر متصل، حاییم وایزمن (پدر دوم صهیونیسم)، رهبر گروه هواخواه انگلستان، اعتنایی به عقیده آنان نکردند و طرفدار استعمار فلسطین بودند. دو سال بعد، در هفتمین کنگره یعنی در ۱۹۰۵م، غلبه و پیروزی از آن گروهی شد که در محافل حاکمه انگلیس مشغول بودند و مدت‌ها چشم بر فلسطین دوخته بودند. به این ترتیب، در این کنگره رأی بر استقرار کشور یهود در فلسطین داده شد (ایوانف، ۱۳۵۳، ص ۸۳-۸۶؛ نیکیتینا، ۱۳۵۲، ص ۳۱-۳۲).

خاستگاه صهیونیسم سیاسی

از مؤثرترین عامل شکل‌گیری ملی‌گرایی یهودی در نیمه قرن ۱۹م، اندیشه صهیونیسم مسیحی (پیوریتان‌ها) و تلاش‌های شبانه‌روزی آنان بوده است؛ زیرا اندیشه بازگشت یهود به فلسطین، طی دو قرن پیش از شکل‌گیری ملی‌گرایی یهودی، اولین بار در میان پیوریتان‌ها مطرح بود. همان‌گونه که شرح آن می‌آید، پیوریتان‌ها از باب مقدمه ظهور مجدد مسیح، نیازمند هیکل سلیمان و دولت یهودی بودند. از این رو، با نفوذ در سیاست، این طرح را به طور جدی دنبال می‌کردند. بعدها ملی‌گرایان یهودی، مانند موسی هس (Moses Hess) (۱۸۱۲-۱۸۷۵)، در کتاب *رم و اورشلیم و هیرش کالیشر اهل تورن* (Hirsch Kalisher of Thorn) در آلمان (۱۷۸۵-۱۸۷۷) در دریشات صهیون (Derishath Zion) مطرح کردند که تنها راه نجات یهودیت، اقامت یهودیان در سرزمین آباء و اجدادی خود است. هیرش کالیشر، برای نخستین بار مطرح کرد که بازگشت یهودیان در فلسطین، نخستین گام به سوی عصر ظهور ماشیح است. این امر باید از سوی حکومت‌های علاقمند و کمک یهودیان ثروتمند انجام گیرد. از این رو، او طرحی برای مهاجرنشین‌های یهودی پیشنهاد کرد که هم حمایت ملی‌گرایان یهودی پس از خود را به

دنبال داشت و هم توجه و علاقه اولیفات و شافتسبری از صهیونیسم‌های مسیحی را جلب کرد (ایستاین، ۱۳۸۵، ص ۳۷۲-۳۷۴؛ کریستون، ۱۳۷۷، ص ۱۶۵-۱۶۷).

با وجود اینکه مسئله بازگشت، دغدغه اصلی پیوریتان‌ها بود و در این زمینه تلاش‌های زیادی کردند، صهیونیسم سیاسی به نام ملی‌گرایان یهودی، به‌ویژه هرتصل ثبت شد؛ زیرا مواد و عناصر اصلی صهیونیسم مسیحی، یهودیان بودند و خواسته اصلی صهیونیست‌های مسیحی این بود که از دل یهود، باید جوششی برای بازگشت به فلسطین ایجاد شود. به همین سبب، وقتی ملی‌گرایان موفقیت به دست آوردند، صهیونیست‌های مسیحی به پشتیبانی جدی از آنان پرداختند. اینکه هرتصل و دیگران به راحتی طرح خود را در همه جا مطرح می‌کردند، و یا کنگره بر پا می‌کردند و از سوی حکومت‌های بزرگ، معنی یا برخوردی با آنها صورت نمی‌گرفت، بیانگر این است که از سوی قدرت‌های بزرگ پشتیبانی و حمایت می‌شدند.

شاهد مدعا، دیدار و ملاقات ویلیام هکلمر (William Hechler) از صهیونیست‌های مسیحی وابسته به سفارت انگلستان در اتریش، با هرتصل است. هکلمر، دو سال قبل از انتشار کتاب هرتصل، یعنی دولت یهود، کتاب بازگشت به فلسطین را در ۱۸۹۴ نوشت. او وقتی کتاب هرتصل را مطالعه کرد، خواهان ملاقات با او در ۱۸۹۶م شده است. هرتصل، پیرامون این ملاقات می‌گوید: «هکلمر مرد محترم سفارت انگلستان، به راه‌حل من در مورد مسئله یهود علاقه بسیاری نشان داد و حرکت من را نقطه تحول پیشگویی‌ها به‌شمار آورد که خود او دو سال پیش از این پیشگویی کرده بود» (شریف، ۱۴۰۶ق، ص ۱۴۷؛ نجیری، ۱۳۸۴، ص ۵۹).

یکی از مباحث مطرح در این دیدار، خواسته‌های صهیونیست‌های مسیحی از هرتصل بود که وی به هکلمر گفت: «صهیونیست‌ها در صورتی می‌توانند شرط‌های خود را بر یهودیان دیکته نمایند که مشروعیتی از دولت‌های بزرگ (غربی) کسب کنند». منشأ شرط هرتصل، پیشنهاد وایزمن است که گفته بود: اکثر یهودیان به‌ویژه در آمریکا، مخالف تشکیل دولت یهودی هستند. از این‌رو، باید مشکل را از «بالا» (دولت‌های بزرگ) حل کرد، نه از «پایین» (توده‌های یهودی). هرتصل وقتی به این باور صهیونیست‌های مسیحی، که مسیح زمانی می‌آید که دولت یهودی در آخرالزمان در فلسطین پیش از ظهور موعود تشکیل شود، پی برده بود، او بدون آنکه از این فرمول آرمانی سخنی بگوید، کوشید تا میان صهیونیست‌های مسیحی و یهودیان توافق ایجاد کند. سرانجام، این امر در یک لحظه تاریخی انجام پذیرفت. کسب مشروعیت طرح هرتصل، مبنی بر استقرار دولت یهودی در فلسطین توسط

«صهیونیست‌های مسیحی» انجام پذیرفت. صهیونیست‌های مسیحی، با حضور جدی در صحنه، دولت‌های بزرگ غربی مانند انگلستان و آمریکا را راضی به این طرح کردند (مسیری، ۱۳۷۴، ص ۵۵ و ۵۹-۶۰). در واقع، هریک از این دو جنبش، دیگری را وسیله و دستاویزی برای تحقق هدف خویش معرفی می‌کند. سرانجام هر متصل مسئول اجرای طرح صهیونیسم مسیحی، یعنی فراهم کردن مقدمات تشکیل دولت در فلسطین شد و به تشکیل «سازمان جهانی صهیونیست‌ها» اقدام کرد.

حلقه ارتباط صهیونیسم مسیحی و صهیونیسم سیاسی

برای بیان حلقه اتصال صهیونیسم سیاسی و صهیونیسم مسیحی، باید گفت: زمینه‌های شکل‌گیری و به‌ویژه باورهای صهیونیسم سیاسی را باید در قرن‌های پیش از قرن ۱۹ جست‌وجو کرد. تا پیش از قرن ۱۶، یهودیان دوران پرنجی را در اروپا سپری می‌کردند. از آلمان، فرانسه، انگلستان، پرتغال و... اخراج، یا تبعید می‌شدند. ثروت و دارایی آنان غصب می‌شد، یا از سوی اربابان کلیسا، به بریدن سرهای هزاران نفر از آنان حکم می‌شد (ژیلبرت و کلاپرم، ۱۳۵۴، ج ۳، ص ۱۳۶-۱۴۲؛ کرینستون، ۱۳۷۷، ص ۱۱۷). یهودیان به «شیاطین»، «قاتلان مسیح» و اینکه «بوی خاصی» از آنها به مشام می‌رسد، توصیف شدند (هلال، ۱۳۸۳، ص ۳۶). ولی در قرن ۱۶م، با انقلاب مذهبی *مارتین لوتر* بر ضد نقایص کلیسای کاتولیک و شکل‌گیری مذهب پروتستان، ورق برگشت. در اواخر قرن شانزدهم، وقتی پروتستان‌ها در هلند و انگلستان قدرت گرفتند، وضعیت یهودیان نسبت به قبل، که مورد آزار و اذیت کشورهای کاتولیکی بودند، بهبود یافت. پروتستان‌های شهر آمستردام، علاقه زیادی به اقامت یهودیان در کشور خود نشان دادند. این امر، در سال ۱۵۹۱م رخ داد. در سال ۱۵۹۸م، مذهب یهود در هلند به رسمیت شناخته شد و اجازه ساختن کنیسه و رعایت قوانین دین یهود به آنان اعطا شد، تا آنجا که آمستردام، به «اورشلیم هلند» معروف شد. در سال ۱۶۲۲م، *منشه‌بن اسرائیل (Menesseh Ben Israel)*، سرپرست مذهبی (خاخام) یهودیان آمستردام شد. او از وضعیت ملت یهود نگران بود. به باور او، ماشیح موعود به دو شرط ظهور خواهد کرد: پاکی از هر گونه گناه و پراکندگی در سراسر گیتی. به عقیده او شرط اول، با قتل و غارت‌های جنگ‌های صلیبی و تفتیش عقاید کاتولیکی انجام پذیرفت. اما شرط دوم هنوز فراهم نشده است؛ زیرا یهودیان هرچند در تمام کشورها پراکنده هستند، اما در انگلستان اثری از آنان نیست. او به دنبال فرصتی برای استقرار یهودیان در انگلستان بود، تا اینکه در قرن هفدهم، انقلاب پیوریتان‌ها که افراطی‌ترین و تندروترین شاخه مذهبی پروتستان بود، در انگلستان به وقوع پیوست. در

سال ۱۶۴۹/ولبور کرامول (Oliver Cromwell)، رئیس کامین ولت پیوریتان، پادشاه انگلستان شد. منشه، با نوشتن نامه‌هایی تقاضای خود مبنی بر اجازه سکونت یهودیان در آن کشور را مطرح کرد (ژیلبرت و کلاپرمن، ۱۳۵۴، ج ۳، ص ۱۴۳-۱۵۱؛ هلال، ۱۳۸۳، ص ۴۵).

با وجود تلاش‌های منشه، در آن زمان چنین اجازه‌ای صادر نشد (کریستون، ۱۳۷۷، ص ۱۳۳). شواهد حاکی از این است که این امر به نام «پیوریتان‌ها» ثبت شده است. بر اساس کتاب مقدس، به‌ویژه مکاشفه یوحنا (آخرین کتاب از ۲۷ کتاب عهد جدید)، برای ظهور مجدد مسیح به تحقق اموری معتقد بودند: پراکندگی یهود، تشکیل دولت یهودی در فلسطین، بنای معبد سلیمان، نبرد آرمگدون، ظهور دوباره مسیح.

در اینجا به شرح این گام‌ها و نقشی که پیوریتان‌ها در این زمینه داشتند، می‌پردازیم:

گام اول: پراکندگی یهود در سراسر عالم

با آغاز قرن هفدهم، یعنی پیش از روی کار آمدن منشه‌بن اسرائیل، این باور در میان روحانیان پروتستان هلند، آلمان، اسکاتلند و انگلستان و سایر کشورهای اروپایی به وجود آمد که حوادث بزرگ پیش از فرجام تاریخ بشری میان سال‌های ۱۶۶۰ تا ۱۶۶۵م آغاز خواهد شد. آنان این حوادث را با پیشگویی‌های تورات مرتبط می‌دانستند. از این‌رو، دولت‌های مسیحی را موظف کردند تا خود را برای آن حوادث آماده کنند. اینبزر و جوئنا کارت‌رایت (joanna Cartwright)، پیوریتان‌های انگلیسی مستقر در آمستردام، نامه‌ای به کرامول نوشتند و از او خواستند تا به بازگشت مجدد مسیح سرعت ببخشد؛ زیرا بر اساس پیشگویی کتاب مقدس، برای تحقق این امر باید یهودیان در تمامی دنیا پراکنده شوند. درحالی‌که یهودیان در انگلیس وجود نداشتند (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۷۰؛ صاحب خلق، ۱۳۸۵، ص ۳۸). از این‌رو، کرامول با حمایت پیوریتان‌های پارلمان انگلیس، رسماً بازگشت یهودیان به انگلستان را به عنوان سرآغاز بازگشت آنان به فلسطین اعلام کرد و در اواخر قرن ۱۷ یهودیان، کانونی را برای خود در انگلستان تشکیل دادند (ژیلبرت و کلاپرمن، ۱۳۵۴، ج ۳، ص ۱۵۲).

اساساً ایده بازگشت یهودیان به انگلستان، بر اثر انقلاب پیوریتان پیدا شده است (کنز، ۲۰۰۷، ج ۲/۱ ص ۵۴۲). بنابراین، پیوریتان در این گام، که به تصریح کتاب مقدس پیش از آمدن مسیح، یهودیان باید در تمام دنیا پراکنده شوند، موفق شد. این اولین بار در تاریخ مسیحیت بود که بشر به جای تکیه به خدا و دخالت او برای تحقق بازگشت یهودیان، درصدد برآمد که با طرح و مداخله خود به آن دست یابد (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۷۱؛ صفاتاج، ۱۳۸۸، ج ۴، ص ۸۷۰).

از این زمان به بعد، پیوریتان‌ها در عین حال که یهودی نبودند، اما از هواداران سرسخت یهودیان بودند. در *دایرةالمعارف یهود* از آنان ذیل سرفصل «هواداران یهود» (Judazers) سخن به میان می‌آید. یکی از واعظان پیوریتان‌های انگلستان، به نام *ناتانیل هوگمز* در نامه‌ای به منشه‌بن اسرائیل اظهار کرد: «علاقه دارد با زانوان خم شده به بنی اسرائیل خدمت کند» (کریستون، ۱۳۷۷، ص ۱۳۲).

البته اصلی‌ترین دلیل حمایت و پشتیبانی پیوریتان‌ها از یهودیان، در واقع مقدمه تحقق پروژه «زمینه‌سازی بازگشت مجدد مسیح» بود؛ زیرا پیوریتان‌ها علاقه و احترام فوق‌العاده‌ای برای تورات و عهد عتیق قائل بودند، تا آنجا که وقتی در آمریکا، انگلیس و شمال آتلانتیک قدرت گرفتند، مطالعات توراتی و یهودیگری وابسته به آن آغاز گردید. حتی از دولت انگلستان خواستند، تورات را مبنای قانون اساسی قرار دهد و به رسمیت بشناسد (راث، ۲۰۰۷، ج ۱۱/ ص ۵۲۰). پیوریتان‌ها علاوه بر آنکه عهد قدیم را در رأس کتاب‌های مقدس قرار دادند، آداب و رسوم یهودیت را نیز جایگزین اصول مسیحیت کردند (هالال، ۱۳۸۳، ص ۴۵).

گام دوم: تغییر رویکرد سنتی یهودیان

دایرةالمعارف جودایکا می‌نویسد: پیوریتان‌های هزاره‌گرا، نه تنها بازگشت یهود به سرزمینشان، بلکه همچنین تغییر مذهبشان به مسیحیت را به عنوان یک وضعیت مهم و «علائم زمان» پیش از بازگشت مجدد (ظهور) پیشگویی کردند (ملاکی، ۲۰۰۷، ج ۲۱/ ص ۶۲۱). از این رو، «انجمن یهود» (Jews Society) مهم‌ترین سازمان صهیونیستی در لندن، برای نشر مسیحیت میان یهودیان انگلیسی و عثمانی در ۱۸۰۹ تأسیس شد و در ۱۸۵۰م، ۳۲ شعبه در لندن، بیت المقدس و سایر شهرها دایر کرد. این انجمن، تریبون اصلی صهیونیست‌های مسیحی همانند شافتسبری در انگلیس شده بود (مسیری، ۱۳۷۴، ص ۸). به نظر می‌رسد، مسیحی‌سازی بیشتر در انگلیس مطرح بوده است.

ولی نکته مهم اینجاست که کم‌کم گرایش به تبشیر و مسیحی کردن یهودیان که قرار بود از این عنصر برای اهداف خود به‌کار گیرند، ناپدید شد. دلیل اصلی آن بود که در قرون بعدی، صهیونیست‌هایی مانند *پامرستون* و دیگران در مسیحیت ظاهر شدند که اعتنایی به دین یهودیان و مسیحیان نداشتند. تنها هدف آنان، استفاده ابزاری از عنصر یهودیان بود (مسیری، ۱۳۷۴، ص ۱۹)؛ به این معنا که رویکرد سنتی آنان را که پیش از ماشیح نباید به فلسطین بروند و حکومت مستقل تشکیل دهند، تغییر داده، متقاعد یا راضی شوند که پیش از ظهور ماشیح به فلسطین برگردند تا مسیح بازگشت کند؛ زیرا تا وقتی یهودیان به فلسطین برنگردند، صهیونیست‌ها به منافع استراتژیک خود نخواهد رسید.

صهیونیست‌های مسیحی، همه تلاش خود را برای تحقق و جانداختن این امر که مهم‌ترین و حیاتی‌ترین گام بود، انجام دادند. آنان برای اینکه با یهودیان، یعنی ماده انسانی موردنظر آنان، تماس برقرار کنند و آنان را از کنج گتوها، به پیوستن با حرکت صهیونیسم ترغیب کنند، کارهای عمده‌ای مانند تألیف هزاران کتاب، نگارش مقالات فراوان، برگزاری کنگره‌ها و نفوذ در آنان انجام دادند. حتی یهودیان در بسیاری از کشورهای اروپایی از آزادی و حقوق کامل برخوردار شدند، یا گاهی به مناصب عالی در دولت‌ها گمارده می‌شدند (مسیری، ۱۳۷۴، ص ۱۴-۱۵؛ ایستاین، ۱۳۸۵، ص ۳۷۳).

نتیجه این تلاش‌ها، اولاً، تغییر تدریجی باور کهن یهودی بود؛ یعنی نجات یهودیان و بازگشت آنان به فلسطین به جای دخالت مستقیم خداوند، به کمک امکانات بشری پدید خواهد آمد (ایستاین، ۱۳۸۵، ص ۳۷۳). ثانیاً، کاهش فاصله یهودیان و صهیونیسم‌های مسیحی بود و نیمه قرن نوزدهم، فعل و انفعالات پیوند دو طرف آغاز شد. مهم‌ترین شخصیت که در این زمینه نقش جدی ایفا کرد، دوست شافتمسیری، لورنس الیفانت (Laurence Oliphant) (۱۸۲۹-۱۸۸۸)، عضو سیاسی پارلمان انگلستان بود. به عقیده وی، یهودیان یک نژاد مستقل‌اند که حضور آنان در تمدن غرب منفی است؛ زیرا ریشه‌های آنان در فلسطین است. او با مهربانی با مَنشی یهودی خود، نفتالی امبر (Naftali Imber)، در داخل صفوف و محیط یهودیان جا باز می‌کرد و به آنان نزدیک می‌شد و برای جذب و بسیج آنان می‌کوشید. او با طرح گروه آلیانس (Alliance)، برای انتقال یهودیان به آمریکا مخالفت کرد و با جمع‌آوری امضای یهودیان، طوماری تهیه کرد که در آن یهودیان به تمایل مهاجرت به فلسطین و نه کشور دیگر تأکید دارند. وی عملاً موفق شد هفتاد پیشه‌ور (افراد کاسب مثل قصاب، بقال و...)، یهودی را به فلسطین منتقل کند. او در سال ۱۸۸۰، با انتشار کتاب *سرزمین جلعاد* (The Land of Gilead)، به تشریح تفکر صهیونیستی خود و دعوت به لزوم اسکان یهودیان در فلسطین پرداخت. وی، سرانجام با منشی خود، به هدف کمک به صهیونیست‌های مهاجر و ساخت شهرک‌ها برای آنان، در شهر حيفا در فلسطین سکن گزید و در همانجا درگذشت (مسیری، ۱۳۷۴، ص ۱۵-۱۹).

گام سوم: بازگشت به فلسطین و تشکیل دولت

سومین گام پیوریتان‌ها، که یک باور کتاب مقدسی بود و آن را گام مقدس بعدی به سوی هزاره خوشبختی و دومین ظهور مسیح می‌دانستند، «بازگرداندن یهود به سرزمین فلسطین» بود. این وظیفه را بر عهده انگلستان گذاشتند (ملاکی، ۲۰۰۷، ج ۲۱/ص ۶۲۱؛ هلال، ۱۳۸۳، ص ۴۷-۴۸). به باور آنان، در آینده، یهود بر آن سرزمین حکومت خواهد کرد و آن‌گاه، طبق پیشگویی‌های کتاب مقدس، مسیحی‌ای

یهود ظهور خواهد کرد. عیسی و مسیحا، درباره اینکه چه کسی باید بر جهان حکومت کند، به توافق خواهند رسید (کرینستون، ۱۳۷۷، ص ۱۳۲).

این باور پیوریتان‌ها از قرن ۱۶م، از انگلستان به سایر کشورهای اروپایی بخصوص آمریکا منتشر شد (ملاکی، ۲۰۰۷، ج ۲۱ / ص ۶۲۱). پیوریتان‌ها، که از قرن ۱۶م به خاک آمریکا پا نهادند، در شکل‌گیری تاریخ، فرهنگ و مذهب جامعه آمریکا نقش مؤثری را ایفا کردند. کارهای پیوریتان‌ها، با تأسیس شهر ماساچوست در ۱۶۳۰م، به کرسی نشستن اولین حاکم پیوریتان‌های مهاجر، به نام جان وینتروپ (John Winthrop)، مهاجرت بیش از ۲۰ هزار پیوریتان در یک دهه بعد از آن، تأسیس دانشگاه «هاروارد» در ۱۶۶۳م آغاز شد (هلال، ۱۳۸۳، ص ۷۰-۷۱). نقطه اوج آن، واقعه قتل عام سرخ‌پوستان بومی آمریکا در ۱۶۳۷م بود. آنان با استناد به موعظه‌های وینتروپ، خود را «ملت برگزیده» و بومیان آمریکایی را «وحشی و بی‌خدا» می‌دانستند (کیو، ۱۹۹۶، ص ۱۳-۱۵). وینتروپ، در موعظه سال ۱۶۳۰م آمریکا را «اورشلیم جدید» و سرزمین موعود خطاب کرد خداوند قسم خورد به ابراهیم، اسحاق و یعقوب هدیه دهد (با دن باوم، ۱۹۹۸، ص ۵). امروزه نیز از موعظه‌های معروف وینتروپ، در مجامع آمریکایی یاد می‌شود. *جان اف کندی* و *رونالد ریگان*، دو تن از ریاست جمهوری آمریکا این موعظه را چندین بار نقل یا تکرار کرده‌اند (رجبی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۲).

نهضت بازگشت یهودیان به میهن، از قرن ۱۸ در انگلستان و آمریکا شدت یافت (ملاکی، ۲۰۰۷، ج ۲۱ / ص ۶۲۱). بنا به اظهار *الی برناوی*، تاریخ‌نگار یهودی، پیوریتان‌ها همه تلاش خود را برای بازگشت و استقرار آنها در سرزمین‌های مقدس انجام دادند؛ زیرا بر اساس اعتقاد پیوریتان‌ها، پیش از بازگشت مجدد مسیح، باید یهودیان به سرزمین‌های مقدس بازمی‌گشتند (برناوی، ۱۹۹۲، ص ۱۴۰). انتشار باور پیوریتان‌ها به «هزاره» و «بازگشت مسیح» در قرن هفدهم، سبب شد که ایده بازگشت یهودیان پراکنده به موطن خود، در فلسفه و ادبیات اروپا در قرن هفده و هجده نیز نفوذ کند. به گونه‌ای که نیوتن، کاشف قانون جاذبه، *ژاک روسو* فیلسوف قرارداد اجتماعی، *کانت*، و چندین شاعر مسیحی مانند *الکساندر پاپ* و *رابرت براوننگ* و دیگران، در این دوران از بازگشت یهودیان از تبعید و سکونت در اورشلیم سخن گفته و مطالبی نوشتند (هلال، ۱۳۸۳، ص ۵۰-۵۴؛ مسیری، ۱۳۷۴، ص ۵).

گاهی اوقات، پیوریتان‌ها از سران دولت‌ها درخواست می‌کردند تا برای به دست آوردن حقوق یهودیان، اقدامات سیاسی کنند، تا آنان به سرزمین مقدس مهاجرت کنند. آنان فعالیت‌های خود را بدون هیچ نتایج عملی، تا قرن ۱۹ ادامه دادند. سرانجام در ماهیت این جنبش و در انگیزه‌های مسیحیانی که از

بازگشت یهودیان به سرزمین اسرائیل حمایت کردند، تغییرات اساسی واقع شد (کتز، ۲۰۰۷، ج ۲۱/ص ۵۴۲). به نظر می‌رسد، بتوان به طور خلاصه، ارتباط یهود و فرقه پیوریتان را این‌گونه تحلیل کرد، که کینه و بغضی که پیش از قرن ۱۶ میان یهود و مسیحیت وجود داشت، قرن ۱۶ اندکی با ظهور پروتستان، به‌ویژه فرقه پیوریتان کم شد. قرن ۱۷ و ۱۸، دوران برقراری رابطه بود. می‌توان گفت قرن ۱۹ رسماً پیوند برقرار شد (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۷۲).

در قرن ۱۹، به مسیحیانی که از صهیونیسم حمایت می‌کردند مانند پیوریتان‌ها، از سوی هر متصل و دیگران «صهیونیست مسیحی» اطلاق شد. پایه‌گذار و مؤسس نام «صهیونیسم مسیحی»، جان نلسون داریبی (۱۸۰۰-۱۸۸۲) است که در گسترش این اندیشه در بریتانیا و کشورهای دیگر بسیار تأثیرگذار بود (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۴۲ و ۱۰۱).

از برجسته‌ترین متفکران دیگر، که اندیشه صهیونیسم مسیحی را ارائه کرد و برای تحقق آن نقش فعال ایفا کرد، گرد شافتسبری (۱۸۰۱-۱۸۸۵) از سیاست‌مداران بانفوذ انگلستان بود. فرمول‌بندی او در سال ۱۸۳۹م و پس از آن، به عنوان اندیشه‌ای مرکزی در افکار عمومی غرب مطرح شد. به اعتقاد او، نجات بشریت و بازگشت مجدد مسیح، به این وابسته است که یهودیان به فلسطین برگردند. او اولین کسی بود که صهیونیسم را از یک آرمان مذهبی صرف، به یک واقعیت سیاسی تبدیل کرد. او، لرد پامرستون، وزیر امور خارجه انگلستان را، که شوهر مادرخانم بیوه او نیز بود، انسان برگزیده خدا برای بازگشت یهودیان به فلسطین می‌دانست. او از رابطه خانوادگی خود با پامرستون، برای طرح خود از اسکان یهود در فلسطین استفاده می‌کرد و به مذاق پامرستون نیز خوش می‌آمد. در ریزنی‌ها، پامرستون به رأی او عمل می‌کرد (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۱۱۲-۱۱۵؛ مسیری، ۱۳۷۴، ص ۱۰-۱۲). شاهد این مطلب، سخن همسر پامرستون، به یکی از دوستان خود است که گفت: «عوامل تندروی مذهبی (پیوریتان‌ها)، که در کشور انگلستان از قدرت بالایی برخوردار هستند، در کنار ما ایستاده‌اند و مصمم هستند یهود به قدس برگردد و تمام تلاش آنها بر این امر متمرکز شده است» (نجیری، ۱۳۸۴، ص ۵۸).

در آمریکا و انگلیس برای تحقق این طرح، تلاش‌های بسیاری از سوی دانشوران و سیاستمداران صهیونیست مسیحی انجام شد. با سیاستمداران کشورهای مرتبط، ارتباط برقرار می‌کردند تا نظر مساعد آنان را برای تشکیل دولت صهیونیستی جلب کنند. به‌گونه‌ای که حاکمان و دولت‌مردانی مانند ناپلئون بناپارت در فرانسه، پامرستون، گلاستون، دزرائیلی و بالفور در انگلستان و ترومن در آمریکا، تحت

تأثیر متفکران این جنبش قرار گرفتند و برای حمایت و نیز پیاده کردن این طرح اعلام آمادگی کرد (ماضی، ۱۳۸۱، ص ۵۹).

در آمریکا نیز پدر صهیونیسم مسیحی، ویلیام یوجین بلکستون (۱۸۴۱-۱۹۳۵) شاگرد داریی است. او از اولین صهیونیست‌های مسیحی در آمریکا بود که برای تحقق آرمان صهیونیستی اعمال فشار می‌کرد؛ زیرا معتقد بود رجعت قریب‌الوقوع مسیح، وابسته به رجعت یهودیان به فلسطین است. او از ۱۸۸۷ تا ۱۸۹۱، در هیئت‌ها و کنفرانس‌های مختلف با جدیت تمام مسئله بازگشت یهودیان به فلسطین را دنبال می‌کرد. برای نمونه، در مارس ۱۸۹۱، با ارائه درخواستی که به «عریضه بلکستون» (Blackstone Memorial) معروف شد و ۴۱۳ نفر از رهبران برجسته یهودی و مسیحی زیر آن را امضا کرده بودند، رئیس جمهور آمریکا، بنیامین هریسون (Benjamin Harrison) را تحت فشار قرار داد که چرا قدرت‌هایی که بر اساس معاهده برلین در ۱۸۷۸، بلغارستان را به بلغارها و صربستان را به صرب‌ها دادند، نباید فلسطین را به یهودیان بازگردانند؟ (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۱۳۸-۱۳۹)

نتیجه تلاش‌های شبانه‌روزی صهیونیست‌های مسیحی و برقراری رابطه آنان با ملی‌گرایان، این شد که در نخستین کنگره صهیونیستی، طرحی تهیه شد که به موجب آن، هر متصل باید فرمانی از سلطان عثمانی برای ایجاد دولت یهود در فلسطین، تقاضا کند (نیکیتینا، ۱۳۵۲، ص ۲۵). از این رو، او به سلطان عبدالحمید عثمانی متوسل شد. سلطان در پاسخ او نوشت: اگر یهودیان، خدمت زیر پرچم عثمانی را بپذیرند و تابع عثمانی شوند، زندگی آنها به شکل پراکنده در مناطق آسیای البته به استثنای فلسطین، بی‌اشکال است، اما جداسدن هیچ بخشی از این امپراطوری را نمی‌پذیریم؛ زیرا ملت من برای این سرزمین جنگ کرده و خون داده است؛ از این رو، چندین میلیون نفر بر یهود خشم خواهند گرفت (لیلیانتال، ۱۳۷۹، ص ۲۷ و ۴۹۳).

صهیونیست‌ها از آرمان خود دست نکشیدند. آنان در پی راه‌حل یا فرصت مناسب برای سکونت در سرزمین فلسطین بودند تا اینکه جنگ جهانی اول (۱۹۱۴-۱۹۱۸) آغاز شد. این جنگ، هرچند برای کشورهایمانند انگلیس نگران‌کننده بود، اما برای صهیونیست‌ها روزنه امید شد. در واقع با وقوع این جنگ، گره کور باز شد؛ زیرا انگلیس و فرانسه برای پیروزی و تقویت جبهه خود، شدیداً نیاز به شرکت آمریکا در جنگ داشتند. از آنجاکه سیاست آمریکا دست صهیونیست‌های مسیحی بود، انگلیس وارد مذاکره با صهیونیست‌ها شد. نتیجه مذاکره این شد که صهیونیست‌ها، آمریکا را وارد جنگ کردند. در مقابل، انگلیس باید مصوبه‌ای مبنی بر تشکیل دولت یهود در فلسطین صادر می‌کرد. طراح اصلی این

نقشه بزرگ، جیمز مالکولم (*James Malcolm*) بود که در خاطرات او آمده است: مذاکرات فراوانی با رهبران سیاسی آمریکا انجام دادم. سرانجام، در بهار سال ۱۹۱۷م، آمریکا را وارد جنگ کردم (لنگ، ۱۳۹۲، ص ۷۷؛ شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۴۶-۴۷). براندیس (*brondeis*)، رهبر حرکت صهیونیستی آمریکا، از دوستان ویلسون بود که ویلسون او را در سال ۱۹۱۶م به ریاست دادگاه قانون اساسی آمریکا منسوب کرد. وی حمایت ویلسون را از تئوری صهیونیسم کسب کرد. خود ویلسون نیز می‌گوید: «من خود به عنوان یک فرزند کشیش پروتستان در مقابل سرزمین‌های مقدس و بازگرداندن آن به صاحبان اصلی آن احساس و وظیفه می‌نمایم» (تیوتان، ۱۹۸۷، ص ۱۷-۱۸).

پس از ورود آمریکا به جنگ، دولت انگلیس در نوامبر ۱۹۱۷، بر اساس وعده‌ای که به صهیونیست‌ها داده بود، از دکتر حاییم وایزمن، رهبر وقت سازمان صهیونیست‌ها، خواست تصویب‌نامه را بنویسد. وایزمن، از زبان آرثر جیمس بالفور، وزیر امور خارجه انگلیس، خطاب به روچیلد، ثروتمندترین مرد یهودی آن روز جهان چنین نوشت:

آقای روچیلد عزیز! حکومت بریتانیا، ایجاد میهن برای یهود در فلسطین را به نظر مساعد می‌نگرد و برای تسهیل آن نهایت کوشش را مبذول می‌دارد... تحقق یافتن وعده هر متصل، نوید آغاز عصر نوین برای صهیونیست‌هاست... .

مصوبه بالفور به صورت امضا شده، به دست روچیلد داده شد. از وی خواسته شد که به واشنگتن تلگراف کرده، تا موافقت ویلسون، رئیس‌جمهور آمریکا را بگیرد. ویلسون، پس از دریافت اعلامیه بالفور، آن را موافقت و صدور آن را تبریک گفت. ایتالیا و فرانسه نیز پس از صدور رسمی بالفور، آن را پذیرفتند (نویهض، ۱۳۷۳، ص ۷۱؛ ایوانف، ۱۳۵۳، ص ۱۱۰؛ شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۴۸). بالفور، با این بیانیه دل صهیونیست‌ها را به دست آورد و حمایت آنها را خرید (لنگ، ۱۳۹۲، ص ۷۷). ولی اعراب، تا حدود ۱۹۵۰م از پیدایش اعلامیه بالفور، اطلاعی جز در حد بسیار محدود نداشتند (نویهض، ۱۳۷۳، ص ۴۹).

پس از جنگ جهانی اول، بازگشت یهودیان به فلسطین با صدور اعلامیه بالفور، شتاب بیشتری گرفت. جمعیت یهودی در فلسطین، از ۹۰ هزار نفر در ۱۹۱۴، به ۲۳۸ هزار نفر در ۱۹۳۳ رسید (وولف، ۲۰۰۶، ص ۲۱۱۰-۲۱۱۱). اما آنچه به تأسیس دولت یهودی در فلسطین سرعت بخشید، جنگ جهانی دوم و کشتار یهودیان بود که صهیونیست‌ها، در این قتل‌عام نقش مهمی داشتند. در واقع آنان به هیتلر و حزب نازی خط می‌دادند (مبلغی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۶۸۷).

پس از اتمام جنگ جهانی دوم، ویلسون توافق‌نامه ۱۴ ماده‌ای صلح را پیشنهاد کرد. بر اساس آن، آلمان باید از سرزمین‌های متحد و حامی خود، که از جمله عثمانیه بود، دست بردارد. انگلستان به علت وعده‌ای که به صهیونیست‌ها داده بود، هنگام تقسیم میراث عثمانی، فلسطین را سهمیه خود قرار داد (لنگ، ۱۳۹۲، ص ۸۵-۸۶؛ زعیترا، بی تا، ص ۹۷-۹۸).

امضای تصویب‌نامه بالفور از سوی انگلیس در روز دوم نوامبر ۱۹۱۷م، یعنی درست یک سال پیش از سقوط و تجزیه عثمانی و اشغال فلسطین، اعلام تشکیل حکومت مدنی یهود در فلسطین از سوی انگلیس در سال ۱۹۲۰م و تصویب‌نامه سازمان ملل متحد، مبنی بر آزادی کامل یهود برای تأسیس دولت ناسیونالیسم در ۱۹۲۲م بود. پس از تصویب‌نامه سازمان ملل، دولت انگلیس هربرت صموئیل یهودی را به نمایندگی از خود به فلسطین اعزام کرد. او در مدت ۵۰ سال، استقرار در آنجا ۶۰۰ هزار یهودی پراکنده در سراسر جهان را سکونت داد و زمین‌ها را با زور نیزه از اعراب خرید و به صهیونیست‌ها داد (نویهض، ۱۳۷۳، ص ۵۲-۵۳؛ شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۴۸-۴۹).

نتیجه آنکه، صهیونیسم با ایجاد کشور اسرائیل در ۱۹۴۸ به هدف خود رسید (وولف، ۲۰۰۶، ص ۲۱۱۰-۲۱۱۱). در پیدایی آن، نقش اول و مسببی را انگلیس بازی کرد. پس از آن، دولت آمریکا به دلیل نفوذ زیاد صهیونیست‌های مسیحی در آن، وارد عمل شد و دفاع اساسی از آن به عمل آورد (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۴۴۵). این دو، به عنوان اولین کشورهایی هستند که دولت صهیونیستی را در سرزمین فلسطین به رسمیت شناختند.

پروتستان‌های بنیادگرا (صهیونیست‌های مسیحی) در آمریکا، تشکیل کشور اسرائیل را وعده تحقق‌یافته تلقی می‌کنند. به باور آنان، اشغال سرزمین فلسطین و تشکیل حکومت اسرائیل در سال ۱۹۴۸م، نشانه تحقق پیشگویی‌های عهد عتیق و شاهد ادعاهای مکاشفه یوحناست و هیچ‌یک از حلقه‌های زنجیره حوادث امروز و فردا، بدون احیای دولت اسرائیل، اورشلیم و بازسازی معبد سلیمان معنا نخواهد داشت (هال‌سل، ۱۳۸۴، ص ۲۸۳-۲۸۸؛ کلباسی، ۱۳۸۸، ص ۱۰۹). کوچک‌ترین اعتراض به کمک‌ها و حمایت‌های آمریکا از اسرائیل، از سوی این جماعت با اعتراضات شدیدی روبه‌رو شد. این جماعت، حفظ اقتدار آمریکا را نیز منوط به حمایت از اسرائیل می‌دانند. جری فالول، یکی از رهبران بیش از ۴۰ میلیون پروتستان ایوانجلیک اعلام می‌کرد: «هر رفتاری که دیگر کشورها با اسرائیل داشته باشند، خداوند نیز همان رفتار را با آنها خواهد داشت» (فاینلدی، ۱۹۸۹، ص ۲۳۸-۲۴۶).

گام نهایی: ساخت معبد، نبرد آرمگدون و ظهور مجدد مسیح

گام آخر پیش از ظهور مجدد مسیح و پس از اشغال قدس، ساخت معبد قدیمی بر روی جایگاه کهن آن است که در حال حاضر «قبة الصخره» بر آن قرار دارد (هلال، ۱۳۸۳، ص ۱۲۰). صهیونیسم مسیحی، به شش آموزه الهیاتی که از کتاب مقدس سرچشمه می‌گیرند، باور دارند: اول، یهودیان قوم برگزیده خدا هستند. دوم، آنها باید به اسرائیل برگردند. سوم، سرزمین اسرائیل منحصراً به یهودیان تعلق دارد. از این رو، باید تسخیر شده و شهرک‌سازی در آن انجام شود. چهارم، بیت‌المقدس پایتخت ابدی و انحصاری یهودیان است. نمی‌توان با ساکنان فلسطین تقسیم کرد. از این رو، وقتی در ۱۹۶۷ بیت‌المقدس به سرزمین‌های اسرائیل الحاق شد، صهیونیست‌های مسیحی آن را در زمره نشانه‌های الهی دانستند. پرفسور آبراهام/ایکورو تیشیما (Abraham Ikuro Teshima) مؤسس فرقه مسیحی - صهیونیستی ماکایا (Makuya) در ژاپن گفت: الحاق بیت‌المقدس به اسرائیل، یک نشانه الهی است که مسلماً کلمه خداوند بوده است (راسکاس، ۲۰۰۱، ص ۱۹۹). پنجم، معبد سوم باید بنا شود. ششم، وقوع جنگ آخرالزمان یا آرمگدون، میان خیر و شر نزدیک است و امیدی به صلح پایدار میان یهودیان و اعراب مسلمان نیست (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۶۶۲-۶۶۳).

صهیونیسم سیاسی، مجری طرح صهیونیسم مسیحی در نظر دارد که با کار سیاسی به این آرزو، یعنی «دوباره‌سازی هیکل سلیمان» جامه عمل پوشد (ماضی، ۱۳۸۱، ص ۵۵)؛ زیرا یهود آرزوی ساخت معبد را دارد. لازمه این کار، نابودی مسجدالصخره و مسجدالاقصی در بیت‌المقدس است. مسلمانان اجازه نابودی مسجد را نمی‌دهند. از این رو، فاجعه دهشتناک رقم می‌خورد و جنگ آخرالزمانی آرمگدون در صحرای مگیدو در اسرائیل رخ می‌دهد. صهیونیسم مسیحی، دلیل اینکه به جنگ آرمگدون تسریع بخشد، مخالف روند صلح در خاورمیانه است. در این جنگ، لشکریان شیطان (اعراب و اسلام) شکست می‌خورند و مسیح ظهور مجدد می‌کند (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۳۱۶، ۴۴۵ و ۴۶۲).

پیوریتان‌ها، بر اساس تفسیر ادبی که از پیش‌گویی مکاشفه یوحنا دارند، به مفهوم «هزاره‌گرایی» باور دارند و آن به این معناست که بازگشت مجدد مسیح نزدیک است، و او در اورشلیم برای هزار سال حکومت و سلطنت خواهد کرد (ملاکی، ۲۰۰۷، ج ۲۱/ ص ۶۲۱).

تحلیل و بررسی

از آنجاکه اندیشه صهیونیسم محصول باورهای یهودی است، برخی، خاستگاه آن و حتی «صهیونیسم سیاسی» را به یهودیت بازمی‌گردانند. درحالی‌که این نگاه صرفاً در مورد صهیونیسم فرهنگی درست

است نه صهیونیسم سیاسی؛ زیرا صهیونیسم فرهنگی ریشه در تورات و تلمود دارد. طلایه‌داران آن با استناد به این دو منبع، تأکید دارند که استقلال سیاسی، بنای معبد و بازگشت به فلسطین، باید به دست خود ماسیح و پس از ظهور آن صورت گیرد. به باور آنان، که سند آن در سنهدرین (گردآوری ۷۰ نفر از مشایخ یهود برای حل مسائل مذهبی و مدنی (کهن، ۱۳۵۰، ص ۳۰۲-۳۰۴)) مندرج است، ظهور ماسیح و نزدیک شدن نجات، فقط بسته به توبه مردم و اعمال نیکی است که انجام می‌دهند. اینکه بسیاری از دوران ماسیح بیهوده سپری شده و هنوز نیامد، به دلیل گناهان زیاد ماست (همان، ص ۳۵۷ و ۳۶۲). آنان در خلال تبعید حدود دو هزار ساله خود، تنها ادعای معنوی و تاریخی از کشور فلسطین داشتند (سوکولوف، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۳۸۳-۳۸۴). فلسطین پیش از ظهور، تنها به عنوان یک مرکز فرهنگی - ملی یهودی مطرح است.

در حالی که صهیونیسم سیاسی، عملکردی متضاد با آن دارد. خاستگاه و منشأ اصلی اندیشه‌های صهیونیسم سیاسی از یک سو، در تفکر نژادی یهودیت است که طلایه‌داران آن مانند هر متصل و دیگران، منکر خدا و بی‌اعتقاد به مذهب بودند. بر خلاف یهودیان سنتی، منتظر ماسیح نبوده و اعتقاد چندانی به ارض موعود نداشتند. ولی هویت قومی - نژادی برای آنان اهمیت داشته است (ماضی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۵). از سویی دیگر، ریشه در تفکر مسیحیت پیوریتان دارد که معتقدند: دوران کنونی، دوران ماسیح است. به باور پیوریتان‌ها، بر اساس پیشگویی‌های کتاب مقدس، حوادث بزرگ پیش از فرجام تاریخ، از قرن ۱۷ میلادی آغاز شده است. از این رو، از قرن ۱۷ تلاش کرد تا یهودیان را همراه و همسو با اهداف خود گرداند. به باور آنان، بازگشت به فلسطین، تشکیل دولت سیاسی یهودی و بنای مجدد معبد سلیمان، باید پیش از بازگشت مجدد مسیح محقق شود. آنان در قرن ۱۹ میلادی، با پشتیبانی همه‌جانبه از ملی‌گرایان یهودی، که در رأس آن هر متصل است، و راضی کردن دولت‌های بزرگ مانند آمریکا و انگلستان، توانستند اندیشه دینی و فرهنگی سنتی یهودیت را تغییر داده، و آنها را متقاعد کنند برای تشکیل دولت به فلسطین برگردند. در واقع، شرایط به گونه‌ای رقم خورد که ملی‌گرایان یهودی چون هر متصل و دیگران، نقش راضی کردن یهودیان را برای بازگشت به فلسطین به عهده داشتند. برگزاری ۷ کنفرانس صهیونیسم سیاسی در بال سوئیس از ۱۸۹۷ تا ۱۹۰۵، تأییدی بر این مدعاست، و پیوریتان‌ها (صهیونیست‌های مسیحی)، نقش راضی کردن دولت‌های بزرگ غربی را برای تحقق امر بازگشت ایفا کردند. این شرطی بود که هر متصل، با صهیونیست‌های مسیحی در میان گذاشته بود.

بنابراین، پیورتیان‌ها توانستند با نفوذ در صهیونیسم یهودی و خلق صهیونیسم سیاسی، یهودیت سنتی را در خودشان ادغام کنند. آنان پس از دو قرن تلاش، موفق شدند که رهبران صهیونیست سیاسی را متقاعد کنند که دستورات الهی در شریعت و هلاخا را به گونه دیگر تفسیر کنند. صهیونیسم سیاسی گام به گام، در تلاش است تا مجری دستورالعمل‌های پیورتیان‌های آمریکا باشد، نه طرح سنتی یهود. در جای جای این جنبش، نقشه راه و اندیشه‌های مسیحیت پیورتیان مشاهده می‌شود.

هدف اصلی این جنبش پروتستانی، که در قرن ۱۶ ظهور کرد و در قرن ۱۹ با عنوان «صهیونیسم مسیحی» شهرت یافت، عملی کردن پیشگویی‌های انجیل است. براین اساس، حوادث مقدماتی باید به وقوع بپیوندد تا مسیح دوباره ظهور کند. آنان وظیفه دینی خود می‌دانند تا برای تسریع در عملی شدن این حوادث، تلاش کنند. رکن اساسی آن حوادث، تشکیل «حکومت» یهودی در فلسطین است. صهیونیسم مسیحی، در طول قرن‌های ۱۷ تا ۱۹ میلادی توانست در یهودیت نفوذ کرده و سرانجام، ملی‌گرایان یهودی را با خود همراه کند. ملی‌گرایان یهودی، با حمایت همه‌جانبه از سوی صهیونیسم‌های مسیحی، راه خود را تا تشکیل دولت در فلسطین ادامه دادند. اگرچه صهیونیست‌ها، تلاش همه‌جانبه انجام دادند تا اشغال فلسطین و تأسیس دولت در آن را اقدامی در آیین یهودیت معرفی کنند، اما میان یهودیت (صهیونیسم فرهنگی) و صهیونیسم سیاسی، مرزهای بسیار بلندی وجود دارد. به‌هیچ‌وجه، نمی‌توان صهیونیسم سیاسی را حرکتی دینی و مذهبی در دل یهودیت دانست؛ زیرا یکسان‌سازی این دو با هم، تنها در راستای اهداف صهیونیست‌های مسیحی در قرن ۱۸ و ۱۹ بوده است.

برای فراگیر شدن یک امر، یا یک طرح در یک زمینه، گاهی نیاز به قرن‌ها کار و تلاش مستمر است. برای نمونه، همین صهیونیست‌های مسیحی، برای تسریع در بازگشت مجدد مسیح و نیز برای آنکه با یهودیان، یعنی ماده انسانی موردنظر آنان، تماس برقرار کنند و آنان را از کنج گتوها، به پیوستن با حرکت صهیونیسم ترغیب کنند، کارهای عمده‌ای مانند تألیف هزاران کتاب، نگارش مقالات فراوان، برگزاری کنگره‌ها و نفوذ در آنان انجام دادند؛ زیرا آنها باور داشتند که یکی از گام‌های ظهور مجدد مسیح، بازگشت یهود به فلسطین و تشکیل دولت بود. حتی در فاصله میان ۱۸۰۰ تا ۱۸۷۵م، بیش از دو هزار نویسنده درباره سرزمین فلسطین، علاقه به آن و بازگشت یهودیان به آن به قلم‌فرسایی پرداختند (سایزر، ۱۳۸۶، ص ۷۵-۷۶؛ المیسری، ۱۳۷۴، ص ۱۴-۱۵؛ اپستاین، ۱۳۸۵، ص ۳۷۳). سرانجام، سه قرن تلاش آنان به ثمر نشست و به تحقق آن گام منجر شد و مسلمانان فلسطین، زیر سلطه آنان قرار گرفتند.

در دوران حاضر، همه گام‌های اول تا سوم پیوریتان‌ها به وقوع پیوست. گام سوم، یعنی تشکیل دولت صهیونیستی در اواسط قرن بیستم محقق شده است. از آن زمان تا کنون، در انتظار گام آخر، یعنی تخریب مسجدالاقصی، جنگ آرمگدون و ساخت معبد اورشلیم هستند، تا به بازگشت مجدد مسیح و سلطنت هزارساله او سرعت ببخشند. صهیونیست‌های مسیحی می‌گویند: ما نباید نگران گسترش یافتن سلاح‌های اتمی در دنیا باشیم و نیازی نیست که سعی کنیم از جنگ میان عرب‌ها و اسرائیل جلوگیری کنیم، بلکه به جای همه اینها باید دعا کنیم که این جنگ در گیرد و همه دنیا را در کام خود بکشد؛ زیرا این جنگ، بخشی از طرح‌های آسمانی است (هال‌سل، ۱۳۸۴، ص ۷۱). اساساً اصطلاح «صهیونیست مسیحی»، هرچند ممکن است صهیونیسمی را به ذهن متبادر کند که از «انگیزه‌های مذهبی ناشی از کتاب مقدس» نشئت گرفته است، ولی واقعیت این است که «انگیزه‌های سیاسی» از همان آغاز، از پرهیزگاری و اعتقادهای مذهبی آنان مهم‌تر بود (هال‌سل، ۱۳۸۴، ص ۲۲۰).

نتیجه‌گیری

آنچه گذشت این نتیجه به دست می‌آید که صهیونیسم سیاسی حرکتی دینی و مذهبی در آیین یهودیت نیست؛ بلکه مولود ملی‌گرایی یهودی و صهیونیسم مسیحی قرن ۱۹ است. تحقیق حاکی از این است که سرچشمه صهیونیسم فرهنگی، در تورات و تلمود یهود است، اما صهیونیسم سیاسی، با تورات همساز نیست. منشأ اصلی آن، در مسیحیت پیوریتان آمریکا و انگلستان است. البته این به این معنا نیست که طلایه‌داران صهیونیسم سیاسی، مسیحی شده باشند، بلکه منشأ و خاستگاه اندیشه‌های آنها در تفکر مسیحیت پیوریتان است. طلایه‌داران صهیونیسم فرهنگی، متعهد به دین و مذهب بودند، ولی طلایه‌داران صهیونیسم سیاسی، اساساً منکر خدا و مذهب بودند. براین اساس، می‌توان گفت: مکتبی که برای جهانیان مشکل‌آفرین است، صهیونیسم سیاسی است که ریشه در باورهای خطرناک صهیونیسم مسیحی دارد، نه صهیونیسم فرهنگی و دینی.

تفاوت‌های این دو اندیشه را می‌توان این‌گونه بیان کرد: مهم‌ترین اختلاف واقعی این دو عبارت است از: صهیونیسم فرهنگی، تعجیل برای رفتن به فلسطین را بدعت و حرام می‌داند؛ زیرا آنان معتقدند: همان‌گونه که حضرت موسی و کوروش ما را به ارض موعود بردند، باید صبر کرد تا ماشیح هم ظهور کند و ما را به ارض موعود ببرد. تا پیش از ظهور پیوریتان‌ها، تبلیغ علمای یهودی از ماشیح این‌گونه بود که از سال ۷۰م در آوارگی بزرگ واقع شدیم. باید منتظر ماشیح باشیم، تا ما را مجدداً به سرزمین موعود

بازگرداند. از این رو، خودمان حق نداریم برویم. در حالی که صهیونیسم سیاسی معتقد است: باید با بازگرداندن یهود به سرزمین موعود (فلسطین)، به بازگشت مسیح سرعت ببخشد. از این رو، هر متصل نقش «موسی» جدید را در رفتن یهودیان به ارض موعود ایفا کرد.

صهیونیسم فرهنگی، با استناد به تورات و تلمود، تأکید دارد که پیش از ظهور ماشیح، نباید حکومت سیاسی در فلسطین تشکیل شود. اما صهیونیسم سیاسی، بر این باور است که باید زمینه ظهور ماشیح را با تشکیل حکومت سیاسی در فلسطین فراهم کرد.

صهیونیسم فرهنگی توقیت را حرام کردند. در حالی که صهیونیسم سیاسی، زمان خاصی برای ظهور مسیح مشخص کردند.

دیدگاه صهیونیسم فرهنگی، درباره مهاجران و مجاوران فلسطین این است که امور زندگی خود را از طریق صدقه‌هایی که ثروتمندان یهودی عالم می‌فرستند، بگذرانند تا ماشیح ظهور کند و ثروت عالم را به آنان بدهد. در حالی که صهیونیسم سیاسی، به دنبال ایجاد یک حکومت سیاسی، با هر نوع غلبه بر فلسطین است؛ زیرا همسو با این باور پیوریتان‌هاست که مسیح که اولین بار آمد، امپراطوری روم، دولت یهود و معبد وجود داشت. پس باید دولت یهود و معبد وجود داشته باشد، تا مسیح بازگشت کند.

منابع

- اپستاین، ایزیدور، ۱۳۸۵، *یهودیت، بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- ایوانف، یوری، ۱۳۵۳، *صهیونیسم*، ترجمه ابراهیم یونسی، تهران، امیرکبیر.
- جریس، صبری، ۱۹۷۷، *تاریخ الصهیونیه، الجزء الاول، التسلسل الصهیونی الی فلسطین*، بیروت، مرکز الابحاث، منظمة التحرير الفلسطينية.
- رجبی، محمد، ۱۳۹۰، *صهیونیسم مسیحی و جایگاه آن در ایالات متحده آمریکا*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- زعتر، اکرم، بی تا، *سرگذشت فلسطین*، ترجمه اکبر هاشمی رفسنجانی، قم، حکمت.
- ژیلبرت و لیبی کلاپرمن، ۱۳۵۴، *تاریخ قوم یهود*، تهران، انجمن فرهنگی اوتصهرتورا.
- سایزر، استیون، ۱۳۸۶، *صهیونیسم مسیحی نقشه راه به سوی آرمگدون*، ترجمه حمید بخشنده و قدسیه جوانمرد، قم، طه.
- سوکولوف، ناهوم، ۱۳۷۷، *تاریخ صهیونیسم*، ترجمه داود حیدری، تهران، مطالعات تاریخ معاصر.
- الشریف، رجینا، ۱۴۰۶، «الصهیونیه غیرالیهودیه»، ترجمه احمد عبدالله عبدالعزیز، *المعرفه*، ش ۹۶.
- شولتز، ساموئل، بی تا، *عهد عتیق سخن می گوید*، ترجمه مهرداد فاتحی، بی جا، آموزشگاه کتاب مقدس.
- شیرازی، سیدمحمد، ۱۳۷۸، *دنیا بازیچه یهود*، ترجمه سیدهادی مدرسی، اصفهان، حجت.
- صاحب خلق، نصیر، ۱۳۸۵، *پروتستانا ننیزم، پیورتاننیزم و مسیحیت صهیونیستی*، چ چهارم، تهران، هلال.
- صفاتاج، مجید، ۱۳۸۸، *دانشنامه صهیونیسم و اسرائیل*، تهران، آرون.
- کهن، ا، ۱۳۵۰، *گنجینه ای از تلمود*، ترجمه امیرفریدون گرگانی، تهران، زیبا.
- کرینستون، جولوس، ۱۳۷۷، *انتظار مسیحا در آیین یهود*، ترجمه حسین توفیقی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- کلباسی، حسین، ۱۳۸۸، *هزاره گرابی در سنت مسیحی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه.
- گارودی، روزه، ۱۳۶۴، *ماجرای اسرائیل صهیونیسم سیاسی*، ترجمه منوچهر بیات مختاری، مشهد، آستان قدس رضوی.
- لنگ، شون، ۱۳۹۲، *تاریخ قرن بیستم*، ترجمه مهرک ایوانلو، تهران، آوندانش.
- لیلیانتال، آلفرد، ۱۳۷۹، *ارتباط صهیونیستی*، ترجمه سیدابوالقاسم حسینی، بی جا، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ماضی، محمد، ۱۳۸۱، *سیاست و دیانت در اسرائیل*، ترجمه سیدغلامرضا تهامی، تهران، سنا.
- مبلغی آبادانی، عبدالله، ۱۳۷۶، *تاریخ ادیان و مذاهب جهان*، قم، حر.
- مسیری، عبدالوهاب، ۱۳۷۴، *صهیونیسم*، ترجمه لواء رودباری، تهران، وزارت امور خارجه.

مسیری، عبدالوهاب، ۱۳۸۲، *دایرةالمعارف یهود، یهودیت و صهیونیسم*، ترجمه مؤسسه فرهنگی مطالعات و پژوهش‌های تاریخ خاورمیانه، تهران، دبیرخانه کنفرانس بین‌المللی حمایت از فلسطین.
 موشه، منوهین، ۱۳۵۹، *منتقدان یهودی صهیونیسم*، ترجمه وازریک درساهاکیان، تهران، سروش.
 نجیری، محمود، ۱۳۸۴، *آرمگدون، نبرد آخرالزمان به روایت مسیحیان صهیونیست*، ترجمه قیس زعفرانی و رضا عباسپور، تهران، هلال.

نویهض، عجاج، ۱۳۷۳، *پروتکل‌های دانشوران صهیون*، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد، آستان قدس رضوی.

نیکیتینا، گالینا، ۱۳۵۲، *دولت اسرائیل*، ترجمه ایرج مهدویان، تهران، پویا.

هالسل، گریس، ۱۳۸۴، *تدارک جنگ بزرگ*، ترجمه خسرو اسلدی، چ دوم، تهران، رسا.

هلال، رضا، ۱۳۸۳، *مسیح یهودی و فرجام جهان*، ترجمه قیس زعفرانی، تهران، هلال.

ویور، مری‌جو، ۱۳۸۱، *درآمدی به مسیحیت*، ترجمه حسن قنبری، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

Cave, Alfred, 1996, *The Pequot War*, U.S.A, University of Massachusetts press.

Avineri, Shlomo, 1981, *the Making of Modern Zionism: The intellectual origins of the jewish state*, London, Weinfeld and Nicolson.

Bernavi, Eli, 1992, *A Historical Atlas Of The Jewish People: From the time of the patriarchs to the present*, London, Hutchinson press.

Buddenbaum, Judith Mitchell, 1998, *Reporting News About Religion: An Introduction For Journalists*, U.S.A, Blackwell Publishing.

Findley, Paul, 1989, *They Dare to speak out: people and institutions confront israels lobby*, Illinois, Lowrence hill Book.

Katz, Jacob, 2007, *Zionism in: Encyclopeda judaica*, vol.21, Jerusalem: Keter PUBLISHING HOUSE LtD.

Medoff, Rafael and I. Waxman, Chaim, 2009, *The A to Z of Zionism*, Lanham, The Scarecrow Press, Inc.

Raskas, Bernard Solomon, 2001, *Seasons of the mind*, U.S.A, Lerner Publications Company.

Tivnan, Edward, 1987, *the lobby: Jewish Political Power and American foreign Policy*, New York, Simon & Schuster.

Wolff, Anita, 2006, "Zionism" in *Encyclopedia Concise Britannica*, London.

المخلص

الضوابط الفقهية الحاكمة على مفاوضات الحكومة الإسلامية مع سائر الحكومات

shaban1351@yahoo.com

قاسم شبان نيا / أستاذ مشارك في مؤسسة الإمام الخميني رحمه الله للتعليم والبحث

الوصول: ١٨ شعبان ١٤٣٧ - القبول: ١٢ محرم ١٤٣٨

المخلص

تعترف الديانة الإسلامية الحنيفة بالمفاوضة كوسيلة من وسائل تحقيق الأهداف في مجال السياسة الخارجية للحكومة الإسلامية. ومن المباحث المهمة في المفاوضات هي استخدام الفنون والضوابط والمهارات الخاصة التي تسهل تحقيق الأهداف المنشودة للدول المتفاوضة. إن الفقه الإسلامي يسعى إلى أن يوجّه نتائج المفاوضات نحو تحقيق أهداف الحكومة الإسلامية، وذلك من خلال وضع بعض الضوابط لمفاوضة الحكومة الإسلامية مع سائر الحكومات.

أما نتائج هذه الدراسة التي تعتمد على المنهج الوصفي-التحليلي من خلال الاستنباط من المصادر الفقهية المعتبرة، فتشير إلى أن المفاوضين قبل بداية عملية التفاوض يجب عليهم أن يرحّبوا بمقترحات السلام وفي نفس الحين يتفاوضون كأنّ لهم اليد العليا ويدخلون في عملية التفاوض بعد تحليل دقيق لأوضاع طرفي المفاوضات. وقد أكدت المصادر الإسلامية الرئيسية ضرورة مراعاة بعض المبادئ والأصول كتناسب السلوك مع الموقف، والتركيز على المشتركات، والحوار بالحكمة، ومعرفة الموقف، وكنمان العداوة، والتجنّب من إنكار الذات والابتعاد عن روح الانهزامية وفي الوقت نفسه لا بد من مراعاة المرونة واللين عند الضرورة، وتسييل الضوء على مفاد الاتفاق بصراحة وشفافية، وكتابة نتائج المفاوضات. ومن الضروري الحفاظ على التأهب والتهيؤ لمكاييد العدو ومؤامراته في فترة ما بعد المفاوضات، إضافة إلى الالتزام بمفاد الاتفاق الحاصل إثر المفاوضات، والمعاملة بالمثل في حالة نقض العهد من قبل الطرف الآخر.

الكلمات الدالة: المفاوضات، الحكومة الإسلامية، الفقه، الضوابط، قبل بداية المفاوضات، في حين المفاوضات، ما بعد المفاوضات.

دراسة الأنماط الفقهيّة للمفاوضة السياسيّة مع الأعداء استناداً إلى التاريخ (المفاوضة مع أمريكا نموذجاً)

tavakoli_28@yahoo.com

كلمة مرتضى توكلى محمدى / أستاذ مساعد فى جامعة الأديان والمذاهب

مرتضى مطهرى فرد / طالب دكتوراه فى جامعة آيت الله حائرى

الوصول: ٣٠ ذى القعدة ١٤٣٧ - القبول: ٩ ربيع الثانى ١٤٣٨

الملخص

إنّ المفاوضة السياسيّة من الأساليب الدبلوماسية التي شهدت إقبالاً واسعاً فى العصر الراهن. وثمة بعض الأسباب أدت إلى أنّ المفاوضة السياسيّة مع الأعداء تثير بعض الخلافات، وهذه الأسباب هى عبارة عن: المصالح والمفاسد، والضغوط، والأهداف، وأطراف المفاوضة، والانعكاسات الدولية، والأيديولوجيا الدينيّة ...

أما هذه الخلافات التي تتمحور غالباً حول المفاوضة مع أمريكا، فتتجم عن حيوية وفاعليّة الدبلوماسية من جانب، وتسفر عن الازدواجيّة والتردد فى اتّخاذ الاستراتيجيات من جانب آخر.

وتتطرق هذه المقالة التي تعتمد على المنهج التحليلي الوصفي إلى دراسة أنماط المفاوضات نظراً لتأريخ الإسلام، وسيرة الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلّم والأئمة المعصومين عليهم السلام، والمباني الفقهيّة لى تسلط الضوء على سياسة الحكومة الإسلاميّة واستراتيجيتها. وصنّف الباحث فى هذه المقالة مفاوضات الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلّم وأهل البيت عليهم السلام فى خمسة أقسام وقام بتحليلها وتطبيقها مع المفاوضات فى العصر الراهن، ممّا تؤدى إلى اتّخاذ أداء النبى صلى الله عليه وآله وسلّم والأئمة المعصومين عليهم السلام نموذجاً للمفاوضات المعاصرة لى لا تبدى كل مفاوضة مع الدول الأخرى ولا سيّما أمريكا كأنها تتماثل مفاوضاتهم عليهم السلام. وتشير نتائج الدراسة بشكل عام إلى أنّ الهدف لمفاوضات الرسول الأكرم والأئمة المعصومين عليهم السلام يكمن فى الدعوة، والنصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكانوا يفاضون فى بعض الأحيان أعدائهم جبرياً وعلى سبيل الاضطرار.

الكلمات الدالّة: المفاوضة السياسيّة، أمريكا، الحكم الفقهي، الأبعاد، المصالح والمفاسد.

مباني أصل الولاية وأدلته في العلاقات الدوليّة من وجهة نظر الإسلام.

ahmadi.amin2009@gmail.com

السيد جواد أحمدى / طالب دكتوراه بجامعة المصطفى العالمية

الوصول: ٣٠ رمضان ١٤٣٧ - القبول: ١٣ ربيع الأول ١٤٣٨

الملخص

إنّ تحقيق الولاية الإلهية في العالم كان من أهمّ أهداف أنبياء الله عليهم السلام، حيث تمهّد هذه الولاية الأرضية المناسبة لسموّ وسعادة الإنسان، والمجتمع البشرى وكما لهما. ويعدّ هذا الأصل من أهمّ الأصول السائدة في العلاقات الدولية، وله مباني وافتراضات كلاميّة مختلفة كمحورية التوحيد والإمامة... كما يحظى بالكثير من المباني الفقهية كقاعدة نفي السبيل، وأصل عدم الولاية، وقاعدة حرمة إغانة الظالم، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار وما شابه ذلك، وثمّة آيات من القرآن الكريم وروايات مأثورة من المعصومين عليهم السلام تؤكّد هذا الأصل المهمّ. ويلزم الحكومة الإسلامية أن تتخذ هذا الأصل معياراً في علاقاته الدولية مع سائر الدول والأمم. ويحدد هذا الأصل إطار التصرفات والتعاملات الدولية للحكومة الإسلامية في مختلف مجالات العلاقات الدوليّة. ناهيك عن أنّ هذا الأصل تتضاعف أهميته في المجال الثقافي، وعليه، فإنّ الحكومة الإسلامية يجب عليها أن توسّع نطاق المعتقدات والقيم الإلهية الأصيلة في المجتمعات البشرية وتحول دون انتشار القيم الوهمية والأصاليب والأباطيل.

الكلمات الدالّة: الأصل، الولاية، الإسلام، العلاقات الدوليّة.

تطبيق السياسة المثالية لأمر المؤمنين على الضوابط الفقهيّة

lakzaee@bou.ac.ir

نجف لك زائى / أستاذ فى جامعة باقر العلوم

. @yahoo.com@hasan_sad

حسن صادقان / ماجستير العلوم السياسية

الوصول: ٧ شعبان ١٤٣٧ - القبول: ١٧ محرم ١٤٣٨

الملخص

لمّا كانت حكومتنا حكومة أيديولوجية، فإنّ القوانين الحكوميّة يجب أن تكون فى ضوء الضوابط الشرعيّة، ويتمّ تدوينها فى ضوء سيرة المعصومين عليهم السلام. وإنّ أحد المصادر الرئيسيّة الذى يصلح لأنّ تقتدى به كنموذج هى السيرة الحكوميّة لأمر المؤمنين عليه السلام. فتدلّ دراسة السيرة الحكوميّة له على أنّه لم يكن ليرضى بإهمال المثل الأعلى، والأحكام والقوانين الشرعيّة مهما كان ثمنه باهظاً حتى ولو كان هذا الثمن تضعيف القدرة والحكومية. فيما أنّ التتبع فى الأبواب الفقهيّة كباب التزام أو الأحكام الثانويّة يشير إلى جواز عدم تنفيذ حكم شرعى بل وجوب تركها وفقاً للضوابط الفقهيّة المتعارف عليها من أجل الحفاظ على الحكومة. وفى هذه الحالة لا ينبغى الإلحاح على تنفيذ الحكم الأوّل، لأنّ مثل هذا الإلحاح لا يشير إلى السير على مسير التقوى، بل هو أمر مذموم من الناحية العقلية والشرعيّة. وعليه، فإنّ السلوك المثالى لأمر المؤمنين عليه السلام لا ينسجم مع الضوابط الفقهيّة المتعارف عليها. أمّا المقالة التى بين يدي القارئ الكريم، فتهدف إلى دراسة هذه النماذج لكى يثبت أنّ سلوك أمر المؤمنين عليه السلام ينطبق تماماً على الضوابط الفقهيّة ويمكن تحليله فى إطارها.

الكلمات الدالّة: الفقه السياسى، المثاليّة، السيرة العلوية، الأحكام الثانويّة، التزام.

دراسة ونقد وجهات نظر المستشرقين حول دور رجال الدين في تفجير الثورة الإسلامية بإيران

محمد جواد نوروزي / أستاذ مشارك في مؤسسة الإمام الخميني رحمه الله للتعليم والبحث

Mohamadjavadnoroz@yahoo.com

sbaghestani598@gmail.com

سعيد باغستاني / طالب دكتوراه في فرع تدريس المعارف (الثورة الإسلامية)

الوصول: ٣ ذي الحجة ١٤٣٧ - القبول: ٨ ربيع الثاني ١٤٣٨

الملخص

إنّ السؤال الذي تنطلق هذه الدراسة منه هو: ما هو تحليل المستشرقين على وجه التحديد حول دور رجال الدين الشيعة في تفجير الثورة الإسلامية بإيران؟ وللإجابة عن هذا السؤال تطرح هذه المقالة فرضيتها على بساط البحث وهي: أولاً: يتأثر القسم الأكبر من تحاليل المستشرقين بمقارنة رجال الدين الشيعة مع رؤساء الكنائس، وتبني هذه التحاليل على الخلفيات الاستشراقية والرؤية العلمانية، وعليه، فإنها لا تنسجم مع المبادئ الإسلامية. وثانياً: يرى أصحاب هذه الرؤية أنّ العوامل المحفزة المادية والسياسية عند العلماء ورجال الدين، قد أدت إلى انتصار الثورة الإسلامية في إيران، في حين أنّ الحقيقة تختلف مع هذه الرؤية تماماً. أمّا أهمية هذه الدراسة، فتكمن في أنها جاءت لهدف التصدي الانتقادي للتأويلات الخاطئة ووجهات النظر المنتشرة من قبل المستشرقين في الأوساط العلمية.

الكلمات الدالة: الثورة الإسلامية، رجال الدين، المستشرقون.

دراسة تحليلية لمبدأ الصهيونية الثقافية والصهيونية السياسية

محمد حسين طاهرى / أستاذ مساعد فى قسم الأديان بمؤسسة الإمام الخمينى رحمه الله للتعليم والبحث

Taheri-akerdi@iki.ac.ir

حسين دين بناه / طالب دكتوراه فى فرع الأديان بمؤسسة الإمام الخمينى رحمه الله للتعليم والبحث

hasandinpanah@gmail.com

الوصول: ٤ ذى القعدة ١٤٣٧ - القبول: ١٨ ربيع الاول ١٤٣٨

الملخص

إنّ الصهيونية هي فكرة لجذورها امتداد فى اليهودية منذ عام ٧٠ بعد الميلاد، وكانت تحظى بصبغة ثقافية حتى القرن ١٩ الميلادى. ومن ثم، طرحت على بساط البحث فى العالم الغربى بالمعنى السياسى. وعندما تقوم بتحليل دقيق للصهيونية السياسية نرى أنّها لا تمت إلى الصهيونية الثقافية بصله أبداً. إنّ من أهمّ الخطوات فى مخططات الصهيونية الثقافية هي أنّ الاستقلال السياسى، وإنشاء المعبد والعودة إلى فلسطين هي الأمور التى لا يقوم بها أحد إلاّ الماشيخ وذلك بعد ظهوره، فى حين أنّ الصهيونية السياسية تسعى إلى تحقيق كلّ الأوامر التى أصدرها البروتستانت البيوريتان وأكّدوا على تحقيقها قبل عودة المسيح من جديد. أمّا المقالة التى بين يدى القارئ الكريم، فتسعى إلى بيان جذور ومبادئ الصهيونية الثقافية والسياسية وعدم انسجام بعضهما مع البعض الآخر. وتشير نتائج الدراسة إلى حقيقة وهي أنّ الصهيونية الثقافية تمتدّ جذورها فى الديانة اليهودية، إلاّ أنّ الصهيونية السياسية تمتدّ جذورها فى الفكر اليهودى القومى وفى فرقة بيوريتان المسيحية فى إنجلترا وأمريكا.

الكلمات الدالّة: اليهودية، الصهيونية، الصهيونية الثقافية، الصهيونية الدينية، الصهيونية السياسية، الصهيونية المسيحية، بروتستانت البيوريتان.

Analytic Study of the Origin of Cultural and Political Zionism

Mohammad Hossein Taheri / Assistant Professor, IKI

Taheri-akerdi@iki.ac.ir

✦ Hassan Din Panah / PhD Student of Religions, IKI

hasandinpanah@gmail.com

Received: 2016/08/08 - **Accepted:** 2016/12/19

Abstract

Zionism had its roots in Judaism since the year 70 AD and it was culturally raised until the 19th century. Then it was raised politically in the west. Accurate analysis of the political Zionism indicates the fact that it is not related to the cultural Zionism. The most important step in formulating the cultural Zionism is that political independence, temple establishment and returning to Palestine must be done by Messiah and after his advent. While political Zionism, executes the principle of Puritan Protestants that all these affairs must be manifested before the advent of the Jesus. Using an analytic approach, this paper tries to clarify the roots and origins of cultural and political Zionism and their inconsistency. The fact remains that cultural Zionism has its roots in Judaism, but political Zionism is rooted in nationalist Judaism and Puritan of England and America.

Keywords: Judaism, Zionism, Cultural Zionism, Religious Zionism, Political Zionism, Christian Zionism, Puritan Protestant.

Criticism of the Orientalists` views on the Role of the Clergy in the Formation of the Islamic Revolution

Mohammad Javad Norozi / Associate professor, IKI Mohamadjavadnorozi@yahoo.com

✉ **Saeed Baghestani** / PhD of scholastic education (Islamic Revolution Branch)

Received: 2016/09/06 - **Accepted:** 2017/01/07

Abstract

The current study answers to the question that; what is the Orientalists` analysis about the role of Shiite clergy in the formation of the Islamic revolution? First, based on the hypothesis of this paper, Orientalists` major analysis that is influenced by comparison with the Lord of the church, is based on east-knowing assumptions and secular view. Given this fact, the above analysis is not compatible with Islamic principles. Second, this view claims that clergy`s marital and political motives led to the revolution in Iran, while the truth is contrary. The fact remains that this study tries to have a criticizing confrontation by misinterpretations and the impact of published views on behalf of the orientalist in scientific circles.

Key words: Islamic revolution, clergy, orientalist.

Adapting Imam Ali`s (peace be upon him) Ideal Policy on Jurisprudent Regulations

Najaf Lakzaei / Professor, Baghir Al-Olum University

lakzaee@bou.ac.ir

✉ **Hassan Sadeqian** / MA of Political Sciences

hasan_sad59@yahoo.com

Received: 2016/05/15 - **Accepted:** 2016/10/19

Abstract

Since our government is ideological, the laws must be based on religious rules and the infallibles` lifestyle. One of the primary sources for taking pattern on, is Imam Ali`s (peace be upon him) governorship. Studying his governorship shows that he never consented on neglecting the ideals, principles and religious rules, even if it meant undermining the power and ruling. Research in the sections on "conflict" or "secondary rules" indicates that based on the known rules on jurisprudence, to preserve a government, sometimes neglecting a religious rule, is legal. In such a case, the primary rule must not be emphasized. Such an insistence, is not only a sign of piety, but also is rationally and religiously discouraged. Having this fact in mind, the ideal behavior of Imam Ali (peace be upon him) is not adaptable to the known jurisprudent rules. This paper seeks to examine each of these samples so that it shows that Imam Ali`s (peace be upon him) behavior were completely adapted with jurisprudent rules and they can be examined in the same manner.

Key words: political jurisprudence, idealism, Alavi lifestyle, secondary rules, conflict.

The Principle of Guardianship in the International Relations from the Viewpoint of Islam; Foundations and Reasons

Seyyed Javad Ahmadi / Pd.D. Student

hmadi.amin2009@gmail.com

Received: 2016/07/06 - **Accepted:** 2016/12/14

Abstract

One of the most important missions of the prophets is the realization of the right supervision and divine guardianship. Guardianship and the right supervision prepare the ground for elevation, prosperity and perfection of the humans and the communities. The principle of guardianship is the most important principle of international relations. This principle includes foundations and different defaults of speech like monotheism, leadership and jurisprudence foundations like, the principle of denying government, the principle of denying guardianship, the principle of the respecting the help to the cruel, the principle of no harm etc. verses and narrations have emphasized on this important principle. This principle should be the criteria for the Islamic governments in their relationships with other countries. The principle of guardianship specifies the context of international behavior and interactions of Islamic government. This principle is of crucial importance in cultural aspect of life. Consequently Islamic government is obliged to extend the correct beliefs and values in the communities and to prevent the imaginary, false and corrupt values.

Key words: principle, guardianship, Islam, international relationships.

Juridical Typology of Political Negotiation with the Enemies according to the History (Considering the Negotiation with the U.S.)

✉ **Morjeza Tavakoli Mohammadi** / Assistant Professor, University of Religions And Denominations

Morjeza Motaharifard / P.hD Student, Ayat-Alah Haeri University

Received: 2016/09/03 - **Accepted:** 2017/01/08

tavakoli_28@yahoo.com

Abstract

Political negotiation is a diplomatic method which in modern times has developed. In political negotiation with enemies there are some conflicts in interests and harms, necessities, purposes, parties of negotiations, international feedbacks, religious ideology etc. These conflicts are mostly about negotiation with the U.S. For one reason it is due to the dynamism of diplomatic system and on the other hand it leads to duality and doubt in adopting strategies. Using an analytic-descriptive approach and considering Islam`s history and the prophet`s lifestyle and Ahl Al-Beit (peace be upon them) and juridical foundations, this paper deals with typology of different kinds of negotiations to determine the policy of the Islamic state. Grouping negotiations of the prophet and Ahl Al-Beit in five categories, this study analyzes modern negotiations. This matter is the primary reason that the performance of the prophet and Ahl Al-Beit turns out to be a pattern for any modern negotiation, so that any negotiation, especially with the U.S. does not appear as the same. Eventually, considering the back ground that is obtained from the history of prophet`s negotiations, invitation, advice, promoting virtue and preventing vice and negotiation with compulsion and imposition is more compatible with their way of negotiation.

Key words: political negotiation, the U.S., juridical rule, aspects, interests and harms.

Abstracts

Legal Rules Governing Islamic State`s Negotiations with other States

Ghasem Shaban Nia / Assistant professor, IKI

shaban1351@yahoo.com

Received: 2016/05/24 - **Accepted:** 2016/10/14

Abstract

Negotiation is one of the means of achieving foreign policy in Islam. Using techniques, ground rules and skills to the speedy achieving of negotiation goals, are of the important issues discussed. Presenting some ground rules, Islamic jurisprudence tries to lead the results of the negotiation towards the manifestation of Islamic state`s goals. Using a descriptive-analytic method and inferring reliable jurisprudence resources, this study attempts to show that before negotiations, negotiators must welcome suggesting peace; they must negotiate from the position of authority and enter into the talks by a precise analysis of the parties. Behavior balance, emphasis on commonalities, philosophical dialogue, understanding the position, concealing hostility, not losing oneself while being flexible when necessary, expressing the provisions of the treaty and writing the results of the talks are highly recommended during the negotiations. After negotiations, it is necessary to maintain awareness to the deception of the enemy, be high-minded to the treaty, and retaliate in cases each party violates the treaty.

Key words: negotiation, Islamic state, jurisprudence, principles, pre-negotiation, during negotiation, post-negotiation.

Table of Contents

Legal Rules Governing Islamic State`s Negotiations with other States / <i>Ghasem Shaban Nia</i>	5
Juridical Typology of Political Negotiation with the Enemies according to the History (Considering the Negotiation with the U.S.) / <i>Morjeza Tavakoli</i> <i>Mohammadi</i>	25
The Principle of Guardianship in the International Relations from the Viewpoint of Islam; Foundations and Reasons / <i>Seyyed Javad Ahmadi</i>	41
Adapting Imam Ali`s (peace be upon him) Ideal Policy / on Jurisprudent Regulations / <i>Najaf Lakzaei / Hassan Sadeqian</i>	63
Criticism of the Orientalists` views on the Role of the Clergy in the Formation of the Islamic Revolution / <i>Mohammad Javad Norozi / Saeed</i> <i>Baghestani</i>	85
Analytic Study of the Origin of Cultural and Political Zionism / Mohammad Hossein Taheri / <i>Hassan Din Panah</i>	107

In the Name of Allah

Ma'rifat-i Syasi

An Academic Semiannual on Political Inquiry

Vol.8, No.2

Fall & Winter 2016-17

Director-in-charge: *Imam Khomeini Education and Research Institute (IKI).*

Managing Director and Editor-in-chief: *Mohammad Javad Nowruzi.*

Executive Manager: *Amir Hosein Nikpour.*

Translation of Abstracts: *Morteza Mansouri*

Editorial Board:

- ☐ **Mostafa Eskandari:** *The fourth level graduate of Qom seminary.*
- ☐ **Nasr-o-Allah Sekhavati:** *Assistant Professor Almustafa International University.*
- ☐ **Mohammad Rahim Eivazi:** *Associate Professor Imam Khomeini International University.*
- ☐ **Manuchehr Mohammadi:** *Associate Professor .Theran University.*
- ☐ **Shams-u-Allah Mariji:** *Associate Professor Bager-Al-Olum University.*
- ☐ **Davud Mahdavidzadegan:** *Associate Professor .Institute of humanities and cultural Studies.*
- ☐ **Mohammad Ali Mir Ali:** *Associate Professor .Jame'a al-Mustafa al-Alamiyah.*
- ☐ **Mohammad Javad Nowruzi:** *Associate Professor Iki.*

Address:

IKI Jomhori Eslami Blvd

Amin Blvd. Qum Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +9825-32113476

Fax: +9825-32934483

<http://nashriyat.ir> / [SendArticle](#)

Politicsmag@qabas.net
www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir
