

مناسبت عدالت و امنیت در فقه سیاسی شیعه

□ محمدهاشم رضایی *

چکیده

بحث از موضوع مناسبت عدالت و امنیت در فقه سیاسی شیعه از یک راهبرد مطمئن و هدفمندانه در مناسبات اجتماعی در دو سطح کلان، درونی و برونی پرده بر می‌دارد. سطح درونی، یعنی استنباط مسائل متعدد اجتماعی و سیاسی برای روشن شدن تکالیف مکلفان. و سطح برونی یعنی، تعامل و مناسبات نظام عادلانه اسلامی با دولت‌های غیر اسلامی که به هدف دستیابی به مصالح مشخص و عادلانه طراحی و تبیین می‌گردد. به هر حال، دست‌یابی به این راهبرد کلان و هدفمندانه در پرتو عدالت و عدالت‌ورزی ممکن است. و لذا؛ نگارش حاضر، بحث این موضوع را در قالب طرح مسائل فقهی اجتماعی و به اعتبار زمامدار و ضرورت حکومت، ارزیابی می‌کند. بنابراین، با بررسی منابع فقه سیاسی شیعه و با ارزیابی نظریات و رویه فقیهان شیعه به این برآیند کلی، علمی و عملی می‌رسیم، که راهبرد هدفمندانه در مناسبات اجتماعی و تعاملات سیاسی در سطح کلان ملی و بین‌المللی با رعایت منافع و مصالح کشور اسلامی بر بنیاد عدالت پایه‌گذاری شده است.

کلیدواژه‌ها: عدالت، امنیت، فقه سیاسی.

* فارغ التحصیل سطح چهار فقه و اصول و ارشد فقه سیاسی.

مقدمه

موضوع پژوهش حاضر، همان طور که از عنوان آن پیداست، مناسبت امنیت و عدالت در فقه سیاسی شیعه است. این پژوهش به هدف تعیین منزلت دو اصل عدالت و امنیت تلاش ورزیده است، تا یک ارزیابی مقایسه بین این دو مفهوم از منظر فقهی انجام دهد. و لذا؛ بحث و بررسی را در قالب چهار مسأله زیر مطرح می‌سازد: مسأله نخست؛ نسبت عدالت و امنیت به اعتبار ضرورت حکومت. مسأله دوم؛ نسبت عدالت و امنیت در موارد، که عدالت شاخصه شایستگی است. مسأله سوم؛ نسبت عدالت و امنیت به اعتبار فتاوی فقیهان شیعه. مسئله چهارم؛ نسبت عدالت و امنیت به اعتبار تعامل با زمامدار ظالم. بنابر این؛ بحث از موضوع مناسبت عدالت و امنیت در این پژوهش در چهار قلمرو مرتبط به هم انجام می‌گیرد و بازتاب‌های تازه و مفید اجتماعی را بدست می‌دهد. و لذا؛ اولاً، به پیشینه موضوع و تبیین اهمیت و ویژگی‌های عدالت و امنیت پرداخته و ثانیاً، به بررسی مناسبت عدالت و امنیت که از اصول مهم اجتماعی و از وظایف اولیه حکومت‌ها شمرده شده‌اند، می‌پردازیم

پیشینه موضوع

دو اصل عدالت و امنیت در طول تاریخ اسلامی در کتب کلامی، روایی و فقهی به صورت پراکنده مطرح بوده است. اما پژوهش مستقل و به صورت مقارن نسبت به این دو اصل مهم انجام نگرفته است. و لذا؛ پژوهش حاضر در راستای این ضرورت تهیه گردیده است. با بررسی نسبی که صورت گرفته است تحقیق تفکیک شده تحت عنوان «مناسبت عدالت و امنیت در فقه سیاسی شیعه» از سوی اندیشمندان اسلامی انجام نگرفته است، هرچند مباحث کلی و پراکنده ذیل عناوین: عدالت و امنیت در قالب کتاب و مقاله دیده می‌شود، ولی فاقد جنبه‌ای مقایسه از منظر فقه سیاسی شیعه می‌باشند. مثلاً؛ یکی از کتاب‌های که درباره عدالت نوشته شده است، کتاب عدل الهی شهید مطهری است، که در سال ۱۳۸۴ توسط انتشارات صدرا به چاپ رسیده است. این کتاب از کامل‌ترین کتاب‌های موجود به فارسی در این موضوع است. این کتاب همان گونه که از اسمش پیداست عمدتاً به مباحث

عدالت در رویکرد کلامی آن پرداخته و به عدالت اجتماعی نیز عنایت‌های داشته است. و از تألیفات فقهی - سیاسی فقیهان شیعه، که می‌توان از آن‌ها راجع به دو اصل عدالت و امنیت بهره برد، یکی کتاب البیع جلد دوم از صفحه ۶۱۷ تا ۶۹۵ از امام خمینی علیه السلام است، که توسط مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام در سال ۱۳۷۹ به نشر رسیده است. و کتاب تنبیه الامه و تنزیه المله میرزای نائینی علیه السلام انتشار یافته از طرف بوستان کتاب در سال ۱۳۸۲، و دیگر کتاب نظام الحکم والاداره فی الاسلام از محمد مهدی شمس الدین است، که از سوی المؤسسة الدوله بیروت در سال ۱۴۱۵ - ۱۹۹۵ به چاپ رسیده است. بنابر این؛ در این آثار نیز صرفاً، به ضرورت حکومت، احکام حکومتی، تأمین عدالت و امنیت و حفظ نظام سیاسی پرداخته شده است. اما هیچ‌گونه مباحث تفکیک شده و منقح در موضوع مناسبت عدالت و امنیت و مقایسه آن دو از منظر فقه شیعه به چشم نمی‌خورد.

اهمیت و ویژگی های عدالت

در نگرش فقه سیاسی شیعه عدالت منزلت عظیم و قلمرو وسیع دارد و در مبحث متعدد فقهی از آن می‌توان بحث کرد. اما این پژوهش در چهار مبحث از منزلت عدالت در مقایسه با امنیت به طور اختصار به بحث می‌پردازد. عدالت اجتماعی عبارت است «اعطاء کل ذی حق حقه» (مطهری، مرتضی: ۱۳۷۴، ص ۵۶) و نقطه مقابلش که ظلم نامیده و از کبائر شمرده می‌شود باید اجتناب کرد. بنابراین؛ مفهوم عدالت اجتماعی با معانی لغوی، داد، برابری و مساوات و نیز ماهیت عدالت، که اجتناب از گناهان کبیره و عدم اصرار بر صغائر است، تناسب داشته و مغایرت ندارد و با عنایت به همین مفهوم برقراری مناسبات عادلانه در جامعه از آغاز پیدایش از نخستین اهداف ارسال رسولان از جانب خداوند معرفی شده است و امام علی علیه السلام هم، با در نظر داشت همین هدف مهم، احساس وظیفه کرده و فلسفه پذیرش حکومت را بعد از خلیفه سوم به هم خوردن مناسبات عادلانه اجتماعی و منقسم شدن مردم به دو گروه سیر سیر و گرسنه ی گرسنه بیان می‌کند:

لَوْلَا حُضُورُ الْحَاضِرِ، وَقِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ، وَ مَا أَخَذَ اللَّهُ عَلَيَّ الْعُلَمَاءِ

أَنْ لَا يَقَارُوا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ وَلَا سَعْبِ مَظْلُومٍ، لَا لَقَيْتُ حَبَلَهَا عَلَى غَارِبِهَا،
وَلَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوْلِهَا. اگر حضور فراوان بیعت کنندگان نبود، و یاران
حجت را بر من تمام نمی کرد، و اگر خداوند از علماء عهد و پیمان نگرفته بود، که
در برابر شکم پارگی ستمگران و گرسنگی مظلومان سکوت نکنند، مهار شتر
خلافت را بر کوهان آن انداخته، رهاش می ساختم، و آخر خلافت را به کاسه اول
آن سیراب می کردم. (دستی: ۱۳۸۳ خ ۳)،

یعنی هر وقت اوضاعی پیش آید که گروهی آن قدر اموال و ثروت ها و موهبت‌های الهی
را به خودشان اختصاص بدهند و آن قدر به خورند که از پرخوری بیمار شوند و عده ای آن
قدر حقوقشان پایمال بشود که مایه ی سد جوعی هم نداشته باشند، در همچو اوضاع و
احوال، این دانیان و روشن ضمیران نمی توانند بنشینند و تماشاچی و متأسف باشند. اگر
همچو وظیفه ای را در حال حاضر احساس نمی کردم کنار می رفتم و افسار خلافت را در
دست نمی گرفتم و مانند روز اول پهلو تهی می کردم شهید مطهری در این زمینه می گوید:
اگر منزلت عدالت صرفاً اخلاقی بود، نظیر؛ عدالت امام جماعت یا شاهد طلاق، موجب
شهادت کسی چون علی علیه السلام نمی شد. او تنها عادل نبود، بلکه عدالتخواه هم بود. عدالتی که
موجب شهادتش شد، به عنوان فلسفه ی اجتماعی اسلام مطرح بود که اصرار بر اجرایش
داشت (مطهری: ۱۳۸۱ ص، ۱۱-۱۲).

بنابراین؛ فقه سیاسی شیعه نسبت به اجرای عدالت اجتماعی نه تنها توصیه و تاکید
ورزیده است، بلکه ارزش و اهمیت آن را بالا برده و حساسیت ها را نسبت به آن زیاد و
زیادتر کرده است، ولذا؛ عالمان دینی و زمامداران کشور اسلامی و همه مردم باید همواره
سعی بر تحقق عدالت اجتماعی داشته باشند، تا حقیقتا و واقعا در جامعه امنیت در تمامی
ابعاد خود تأمین گرد و مردم بدون بیم و هراس از خطرات به مناسبات سیاسی، اقتصادی،
علمی و فرهنگی بپردازند و زمینه‌های رسیدن به رشد، توسعه و شکوفایی را در کشور اسلامی
فراهم نمایند. حال، بعد از بیان اهمیت عدالت به برخی ویژگی‌های آن اشاره می کنیم.

۱. عدالت عامل ثبات اجتماعی

فقه سیاسی شیعه تنظیم کننده و کنترل کننده زندگی فردی و اجتماعی بشر می‌باشد. لذا؛ اجرای عدالت اجتماعی را در جهت تامین امنیت پایدار در جوامع انسانی به عنوان عامل و راهکار بی بدیل معرفی می‌کند. قرآن کریم می‌فرماید: اساس برنامه مردم و حکومت ها در گروه‌های انسانی قسط و عدل است. «... لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید/۲۵). از همین روست که شهید مطهری؛ اصل شورا و مشارکت را نیز ناشی از عدالت موجب ثبات دانسته و می‌گوید: شورا و مشارکت سیاسی راهی است که امت از اندوخته‌های فرزندان خود استفاده کند و محروم کردن مردم از آن نظرات، ظلم و و اضرار به آنان است (مطهری: ۱۳۸۰ ص ۳۴۸-۳۴۹).

۲. ظرفیت بالای عدالت

فقیهان شیعه عدالت را در نظام تکوین و تشریح جاری و ساری می‌دانند. و لذا؛ امروزه علماء و دانشمندان گستره آن، را در رابطه به حقوق انسان، حقوق حیوانات، و محیط زیست تسری داده و بشریت را بدان توصیه می‌کنند. چنانکه علی علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً، وَمَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ» (دستی: پیشین، خ، ۱۵). عدالت بیش از هر چیز دیگر گنجایش دارد که همه را راضی کند. یگانه ظرفیت وسیعی که می‌تواند همه را در خود جمع کند و زمینه رضایت عموم [بی نیاز و نیازمند] واقع گردد عدالت است. و باز آن حضرت فرموده است: «... وَاللَّهِ لَوْ أُعْطِيَ الْأَقَالِيمَ السَّبْعَةَ بِمَا تَحْتَ أَفْلَاقِهَا، عَلَى أَنْ أَعْصِيَ اللَّهَ فِي نَمْلَةٍ أَسْلُبُهَا جُلْبَ شَعِيرَةٍ مَا فَعَلْتُهُ...»؛ به خدا سوگند! اگر هفت اقلیم را با تمام آنچه در زیر آسمان هاست به من بدهند برای این که به یک مورچه ظلم کنم به این که پوست جوی را از او بگیرم نمی‌کنم (دستی: پیشین، و من کلام له علیه السلام: ش، ۲۲۴). علی علیه السلام در این سخن خود، ارزش دنیا و مطامع دنیا را پایین نیاورده بلکه می‌خواهد بگوید: که عدالت مفهوم بس بزرگ است و حتی نباید به مورچه ی ظلم شود. به عبارت دیگر: یعنی دنیا و منافع دنیوی ارزش ندارد، که انسان به خاطر آن از اصول اجتماعی، همانند؛ عدالت و معنی انسانیت و بزرگواری دست بکشد و حقوق دیگران حتی مورچه ای را پایمال بکند.

۳. عقلی بودن عدالت

فقیهان شیعه می‌گویند: عقل فارغ از حکم شرع بر حسن عدالت و قبح ظلم حکم می‌کند. و لذا؛ مطابق حکم عقل، عدالت حسن ذاتی داشته و اساس تکوین و تشریح الهی بوده و لازم است موازی با دستورات و فرامین شارع مقدس مبنی بر توصیه عدالت، در فقه که حاوی فروع مستنبطه احکام الهی است و نیز در قانون گذاری که بر مبنای فقه صورت می‌گیرد، عدالت به عنوان اصل فراگیر عقلی و کاربردی اعمال شود.

۴. عدالت عامل وجوب پذیرش یا شورش علیه حکومت

گاهی ضرورت عدالت اجتماعی سبب وجوب پذیرش حکومت از جانب حاکم و گاهی هم زیر پا نهادن آن از سوی حاکم به شورش مردم ضد وی و اصرار آنان به فردی عادل می‌انجامد و فرد عادل نیز به دلیل ظلمی که بر آنها شده پذیرش حکومت را بر خود واجب می‌داند، چنان که اوضاع سیاسی - اجتماعی در دوران خلیفه سوم منجر به پذیرش خلافت از جانب حضرت امیر المؤمنین علی علیه السلام شد. و در همین زمینه آن حضرت خطاب به زیاد بن ابیه، استاندار خود در فارس می‌فرماید: استعمل العدل واحذر العسف والحيف فان العسف يعود بالجلء والحيف يدعو إلى السيف (دستی: پیشین، حکمت، ۴۷۶)؛ براساس عدالت عمل کن و از ستم گری پرهیز که ستم رعیت را به آوارگی کشاند و بیدادگری به شمشیر مبارزه می‌انجامد. در این جمله، حضرت ظلم حاکم را مهم‌ترین عامل قیام مردم و شمشیر کشیدن آنان علیه وی معرفی می‌کند.

۵. چند بُعدی بودن

مفهوم عدالت با توجه به کرامت ذاتی انسان، ارزش‌ها و نیازهای او، ابعاد متنوع دارد که هر یک می‌توانند در معرض تهدید، خطرات و بی‌عدالتی ویژه قرار گیرند. دفع ستم و تجاوزات و تحقق عدالت در هر یک از ابعاد و وجوه آن، نیازمند به کارگیری ابزار ویژه‌ای از قدرت است. در مجموع تهدیدهای موجود علیه ابعاد مختلف عدالت از نظر ماهیتی در بعدها‌ی نظامی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، حقوق حیوانات و زیست محیطی دسته

بندی می‌شوند، که برای دفع تهدیدات و برقراری عدالت در هر یک از ابعادی مورد نظر ضرورتاً باید از ابزار لازم قدرت برخوردار بود. (رضایی: ۱۴۰۰، عدالت در فقه سیاسی شیعه، گفتمان فقه حکومتی، ش، ۸، ۷۳ - ۹۴)

اهمیت و ویژگی‌های امنیت

مفهوم امنیت در ادبیات اعتقادی، سیاسی و اجتماعی اسلام از همان آغاز پیدایش دارای یک نوع «مصونیت» و «آرامش» بوده است. رسول اکرم ﷺ در دستورات خود برای مسلمانان فرمود: «لیس من المؤمنین من لم یأمن جائزُهُ بوائِقِهِ، ومن کان یؤمن بالله والیوم الآخر فلا یؤذی جائزُهُ؛ (کلینی: بی تا، ص ۶)». کسی که همسایه اش از شر و ظلم او در امان نباشد، از جمله مؤمنین محسوب نمی‌شود. و کسی که به خدا و روز جزا ایمان داشته باشد، همسایه اش را مورد آزار و اذیت قرار نمی‌دهد. حال، همسایه یک وقت خانه ای مسلمانی است که در کنار خانه مسلمان دیگر قرار دارد و نسبت به آن شر می‌رساند و یک وقت هم مراد از همسایه دو کشور همجوار اسلامی است که یکی نسبت به دیگری ستم می‌کند. به هر حال، ایجاد ناامنی همسایه برای همسایه منهی و نامشروع می‌باشد و مرتکبان آن، از زمره مومنان خارج و در گروه ستمگران هستند.

علی بن ابیطالب علیه السلام وقتی اهداف برپایی حکومت را برمی‌شمارد، در کنار پیاده شدن احکام الهی تامین امنیت اجتماعی را نیز به عنوان هدفی دیگر مطرح می‌نماید:

اللهم إنک تعلم أنه لم یکن الذی کان مِنَّا مُنَافَسَةً فی سلطان ولا التماس شیءٍ من فضول الحطام ولكن لَنرد المَعالم من دینک ونُظهِر الإصلاح فی بلادک فیاً من المظلومون من عبادک وتُقَام المَعطلة من حدودک (دشتی: پیشین، خ، ۱۳۱). خدایا! تو می‌دانی که جنگ و درگیری ما، برای به دست آوردن قدرت و حکومت و دنیا و ثروت نبود، بلکه می‌خواستیم نشانه‌های حق و دین تو را به جایگاه خویش باز گردانیم، و در سرزمین‌های تو اصلاح را ظاهر کنیم، تا بندگان ستم دیده ات در امن و امان زندگی کنند، و قوانین و مقررات فراموش شده ی تو بار دیگر اجرا گردد.

و نیز در عهدنامه‌ی مالک اشتر ضمن تأکید بر انعقاد پیمان‌های صلح برای تأمین امنیت، پیشگیری از عوامل تهدید کننده‌ی امنیت را توصیه می‌کند:

وَلَا تَدَّ فَعَنَ صُلْحًا دَعَاكَ إِلَيْهِ عَدُوُّكَ وَلِلَّهِ فِيهِ رِضْيٌ، فَإِنَّ فِي الصُّلْحِ دَعَاً
لِجُنُودِكَ، وَرَاحَةً مِنْ هُمُومِكَ، وَأَمْنًا لَيْلًا دِكَ، وَلَكِنَّ الْحَذَرَ كُلَّ الْحَذَرِ مِنْ
عَدُوِّكَ بَعْدَ صُلْحِهِ، فَإِنَّ الْعَدُوَّ رُبَّمَا قَارَبَ لِيَتَغَفَّلَ فَخُذْ بِالْحَزْمِ، وَآتِهِمْ فِي ذِ
لِكَ حُسْنَ الظَّنِّ...؛ هرگز پیشنهاد صلح از طرف دشمن را که خوشنودی خدا در
آن است رد مکن، که آسایش رزمندگان، و آرامش فکر تو، و امنیت کشور در صلح
تأمین می‌گردد. لکن زنه‌ها! از دشمن خود پس از آشتی کردن، زیرا گاهی دشمن
نزدیک می‌شود، تا غافلگیر کند، پس دور اندیش باش، و حسن ظن خود را متهم
کن و به دشمن سوء ظن داشته باش (همان، نامه ۵۳)

رسول گرامی اسلام در باره اهمیت تأمین امنیت می‌فرماید: حرس لیلۃ فی سبیل الله
عزوجل أفضل من ألف لیلۃ یقام لیلها ویصام نهارها (ری شهری: بی تا، ص ۱۳۴)؛ یک شب
نگهبانی و حفظ آرامش مردم با قصد قربت از هزار شب عبادت و هزار روز روزه داری برتر
است.

و باز آن حضرت فرموده است: عینان لاتمسهما النار؛ عین بکت من خشية الله وعین
باطت تحریس فی سبیل الله؛ دو چشم است که آتش جهنم آن را در نمی‌یابد چشمی که از
خشیت پروردگار بگریزد و چشمی که شب را برای خدا به نگهبانی و امنیت مردم بیدار باشد
(همان، همان جا) و درباره ارزش مرابطه و مرزداری می‌فرماید: رباط یوم فی سبیل الله خیر من
الدنیا وما علیها (همان، ص ۱۳۳) یک روز مرزداری در راه خدا بهتر از دنیا و آنچه در دنیاست
بهتر است. و هر نمازی مرزبان را برابر با پانصد نماز می‌داند: ان الصلاة المرابط تعدل
خمسائة صلاة (همان، ص ۱۳۴).

بنابراین؛ تأمین امنیت اجتماعی یکی از اهداف مهم حکومت اسلامی و از نیازهای
ضروری در زندگی اجتماعی بشر است. و بدون تردید چنین مفهوم حیات بخش، دارای
ویژگی‌هایی فراوان می‌باشد که به برخی آن‌ها در زیر اشاره می‌کنیم.

۱. ذهنی بودن

حفظ کرامت و حیات فردی و اجتماعی انسان وابستگی کامل به امنیت دارد. به همین خاطر ضرورت صیانت و محافظت از ارزش‌های حیاتی، دوری از تهدید و خطر، همواره ذهن او را به خود معطوف می‌سازد. تهامی در کتاب «امنیت ملی» این ویژگی را چنین توضیح می‌دهد: «ترس از تلف شدن و یا به خطر افتادن ارزش‌هایی از قبیل سرزمین، ملت، حکومت، حاکمیت، استقلال، آزادی، مقدسات، حقوق، جان و مال، همسر و فرزند، معیشت و مواردی مشابه، دغدغه‌ی خاطر افراد در جوامع مختلف است. ضرورت برخوردار شدن از امنیت در ذهن انسان، قبل از هر چیزی شکل می‌گیرد و او را به اتخاذ تدابیر امنیتی و اجرای اقدامات عملی برای برقراری امنیت در دنیای واقعیات مصمم می‌سازد (تهامی: ۱۳۸۲، ص ۸۹ - ۱۰۱)». با در نظر داشتن این الزامات و واقعیت‌ها، فقه سیاسی شیعه نیز که با فطرت آدمی هماهنگی کامل دارد وارد زندگی سیاسی و اجتماعی انسان شده و امنیت اجتماعی را در ابعاد مختلف آن، از مسیر تحقق عدالت اجتماعی ضروری تلقی کرده است.

۲. نسبی بود

مفهوم امنیت یک پدیده‌ای نسبی است و هیچ‌گاه از جهت گستره بطور کامل تحقق نمی‌یابد. لذا؛ واحدهای منسوب به آن نمی‌توانند مطلقاً و صد در صد از امنیت بهره‌مند باشند و همواره از «درصد» برای بیان میزان امنیت استفاده می‌شود. بنابراین؛ در فقه سیاسی شیعه درصد امنیت اجتماعی همواره بر مقیاس عدالت سنجیده می‌شود اگر در جامعه اسلامی زمامدار عادل و عدالتخواه باشد یقیناً ضریب امنیتی نیز از حیث در صدی درجه بالا یا بالاتری را نشان می‌دهد.

۳. ادراکی و احساسی بودن

در امان بودن و آرامش داشتن امر قابل درک است، ولی چگونگی درک و احساس امنیت در همه‌ی افراد و جوامع یکسان نیست. ممکن است پدیده‌ای از نظر فردی یا گروهی ناامنی تلقی شود، اما همین پدیده از دید فرد یا برخی دیگر، امری عادی به حساب آید و یا حتی

برای آنها ایجاد امنیت نیز نماید، مثلاً؛ پدیده بی‌حجابی یا بدحجابی زنان در جامعه اسلامی باعث تشویش اذهان و موجبات ناامنی و فساد اخلاقی را فراهم می‌کند، ولی همین پدیده در جوامع غیر اسلامی ممکن است یک امر عادی به حساب آید.

۴. چند بُعدی بودن

مفهوم امنیت با توجه به کرامت ذاتی انسان و نیازها و ارزش‌های او، همانند؛ مفهوم عدالت، ابعاد متنوع دارد که هر یک می‌توانند در معرض تهدید و خطرات ویژه قرار گیرند. دفع خطرات و تهدیدها و برقراری امنیت در هر یک از ابعاد و وجوه آن، نیازمند به کارگیری ابزار ویژه‌ای از قدرت است. «در مجموع تهدیدهای موجود علیه وجوه مختلف امنیت، از نظر ماهیتی در شش بعد نظامی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و زیست محیطی دسته‌بندی می‌شوند که برای دفع تهدید و برقراری امنیت در هر یک از ابعاد شش‌گانه‌ی مورد نظر ضرورتاً باید از ابزار لازم هم‌نام آنها برخوردار بود. بدیهی است ابزارهای تأمین‌کننده‌ی امنیت، همان ابزارهای قدرت هستند و توسط عامل انسانی در سطوح خرد و کلان برای رسیدن به امنیت به کار گرفته می‌شوند. قدر مسلم است، که ابزارهای قدرت برای نیل به امنیت با یکدیگر در تعامل هستند و در حمایت هم قرار می‌گیرند. هنر آن است که امنیت، با کمترین هزینه‌ی ممکن، در کوتاه‌ترین زمان و با ساده‌ترین ابزار بدست آید (تهامی: پیشین، ص، ۹۶ - ۷۰)».

۵. فرهنگی بودن

وجود تفاوت‌های فرهنگی در سطوح ملت‌ها، کشورها و جامعه بین‌المللی، واقعیتی غیر قابل انکار است. بدیهی است هر کشور و جامعه‌ای مفهوم امنیت را در چارچوب ایده و باورهای خود می‌خواهند. «دولتها برای تأمین امنیت جوامع خود، از ابزارهای مختلف قدرت در ابعاد سیاسی، نظامی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی استفاده می‌نمایند. بدون تردید فرهنگ هر جامعه‌ای به منزله‌ی ریشه‌های درخت زندگی آن جامعه، ایفای نقش می‌نماید. بنابراین؛ ابزارهای مختلف در جوامع مختلف، بر اساس باورهای فرهنگی آن‌ها شکل می‌گیرند؛ به عنوان مثال، یکی از ابزارهای تأمین‌کننده‌ی امنیت، ابزار قدرت اقتصادی است.

رسیدن به قدرت اقتصادی و ثبات اقتصادی در یک جامعه ی اسلامی، تنها در چارچوب دستورهای اسلامی قابل قبول و مستلزم رعایت معیار هایی است، که با معیار ها و باورهای جوامع غیر اسلامی متفاوت می‌باشد. فرهنگ جامعه در مورد ابزارهای سیاسی، نظامی، اجتماعی، فرهنگی و جغرافیایی قدرت نیز ایفاگر همان نقشی است که در ابزار اقتصادی قدرت به آن اشاره شد (همان، ص ۷۰)

بنابراین؛ ویژگی‌های که برای عدالت و امنیت ذکر شد، به عنوان بخشی از ویژگی‌های آن دو مفهوم به حساب می‌آیند و از ذکر ویژگی‌های بیشتر در این مقال خودداری می‌گردد. اکنون بعد از بیان پیشینه و اهمیت و ذکر برخی از ویژگی‌های عدالت و امنیت، به بررسی مناسبت عدالت و امنیت از منظر فقه سیاسی شیعه می‌پردازیم. همان طور که اشاره شد از نظر نگارنده، بحث مقایسه بین مفهوم عدالت و امنیت و تعیین منزلت آن دو از منظر فقهی به اعتبار تشکیل حکومت، شایستگی اشخاص، صدور فتاوی و تعامل با حکومت‌های ظالم قابل طرح می‌باشد و از خلال این مباحث به ارجحیت و منزلت عدالت بر امنیت از دست می‌یابیم. حال، با مطالعه منابع فقهی شیعه به بحث مناسبت عدالت و امنیت و تعیین اولویت عدالت بر امنیت با رویکرد فقه سیاسی شیعه می‌پردازیم.

مناسبت عدالت و امنیت در فقه سیاسی شیعه

در یک تعریف کلی، فقه سیاسی شیعه عبارت است از: مجموعه احکام، قواعد فقهی، حقوقی و علمی مدون که عهده دار، تنظیم مناسبات درونی و برونی جامعه اسلامی به هدف تامین امنیت اجتماعی پایه دار و بر خاسته از عدالت، می‌باشد. فقه سیاسی شیعه با در نظر داشت سایر مکاتب فقهی اسلامی و نظام‌های عرفی و سکولار، دیدگاه متمایز، واقعی و انسانی تر در رابطه به مناسبت عدالت و امنیت دارد و لذا؛ می‌بینیم که در عصر غیبت امام معصوم علیه السلام امامت و رهبری به معنی عام برپا می‌شود و نسبت به شرایط حاکم و رهبر؛ فقهای شیعه اجماعاً، علاوه بر دارا بودن شرائط عمومی، به شرط خاص او یعنی، عدالت تأکید ویژه ای ورزیده اند و نبود آن را در رهبر باعث عدم اجرای اسلام و تبدیل

شدن حکومت اسلامی به استبداد تلقی و از مصادیق رکون و تمایل بر ظالم شمرده اند. «لَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا؛...» (هود/۱۱۳). بدون شک، شرط بودن عدالت در رهبر نظام اسلامی در عصر غیبت یکی از پیش نیازهای نخستین و اجتناب ناپذیر استقرار عدالت اجتماعی است، و بر اساس همین تلقی می‌توان گفت: هر چه تمایلات و حساسیت‌ها نسبت به عدالت اجتماعی بیشتر باشد درصد امنیت اجتماعی نیز فراگیرتر و پایدارتر خواهد بود. به عبارت دیگر؛ شرط عدالت در رهبری نظام سیاسی از شرایط اساسی شایستگی او در جهت اولویت دادن به اجرای عدالت اجتماعی و تحقق امنیت پایدار تر است. بنابراین، اولاً، ضرورت تشکیل نظام سیاسی در اسلام مبتنی بر عدالت رهبری نظام است. و بدون عادل بودن رهبر نظام سیاسی اعتبار شرعی نداشته و ظالمانه تلقی می‌شود. ثانیاً، این وجوب اقامه عدالت است، که موجب ضرورت تشکیل نظام سیاسی اسلامی می‌شود و تنها با تشکیل چنین نظام سیاسی است، که اجتماعی در ابعاد متعدد خود تأمین می‌گردد. و پر واضح است، که در این فرض عدالت در مقایسه با امنیت ارجحیت دارد. حال، بعد از طرح مناسبت عدالت و امنیت در فقه سیاسی شیعه و اولویت عدالت بر امنیت به دلایل اولویت عدالت بر امنیت می‌پردازیم.

دلایل اولویت عدالت بر امنیت

در رابطه به تبیین اولویت و تاثیر پذیری امنیت اجتماعی از عدالت به مستندات فقه سیاسی شیعه به ترتیب زیر استناد می‌کنیم:

آیات

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...» (حدید/۲۵)». امام خمینی علیه السلام بنیانگذار نظام جمهوری اسلامی ایران در مورد این آیه شریفه می‌گوید: «... هدف بعثت و کار انبیاء علیهم السلام تنها مسأله گویی و بیان احکام نیست. در حقیقت، مهمترین وظیفه انبیاء علیهم السلام برقرار کردن يك نظام عادلانه اجتماعی از طریق اجرای قوانین و احکام است، که البته با بیان احکام و نشر تعالیم و عقاید الهی ملازمه دارد. هدف بعثت‌ها

به طور کلی این است که مردمان بر اساس روابط اجتماعی عادلانه نظم و ترتیب [امنیت] پیدا کرده، قد آدمیت راست گردانند. و این با تشکیل حکومت و اجرای احکام امکان پذیر است. خواه نبی خود موفق به تشکیل حکومت شود، مانند؛ رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، و خواه پیروانش پس از وی توفیق به تشکیل حکومت و برقراری نظام عادلانه اجتماعی را پیدا کنند. خداوند متعال که در باب «خمس» می‌فرماید:

وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَىٰ وَ
الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ... (انفال/ ۴۱). یا درباره «زکات» می‌فرماید:
«خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ
لَّهُمْ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (توبه/ ۱۰۳).

یا درباره «اخراجات» دستوراتی صادر می‌فرماید، در حقیقت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را نه برای فقط بیان این احکام برای مردم، بلکه برای اجرای آنها موظف می‌کند. همان طور که باید اینها را میان مردم نشر می‌دهد، مأمور است که اجرا کند. مالیات‌هایی نظیر خمس و زکات و خراج را بگیرد و صرف مصالح و مسلمین کند؛ عدالت را بین ملتها و افراد مردم گسترش دهد، اجرای حدود و حفظ مرز و استقلال کشور کند، و نگذارد کسی مالیات دولت اسلامی را حیف و میل نماید (خمینی: پیشین: ص ۷۱، ۷۰). این آیات و ده‌ها آیه دیگر (قرآن کریم: مانده/ ۸، ۴۲ و ۴۸. اعراف/ ۲۹. حجرات/ ۹ و...) دلیل واضح است بر اینکه در نگرش فقه سیاسی شیعه ضرورت تشکیل حکومت مبتنی به ضرورت اقامه عدالت و اجرای احکام الهی است و از پیش شرط‌های تشکیل نظام سیاسی عادلانه این است که رهبری نظام خود عادل باشد تا با استقرار عدالت اجتماعی مناسبت اجتماعی عادلانه و امنیت اجتماعی در تمامی ابعاد به معنای واقعی تأمین گردد.

روایات

روایات زیادی در مورد اولویت داشتن عدالت اجتماعی وجود دارد که در این جا به برخی آنها استناد می‌کنیم:

۱. معلی بن خنیس از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام درباره آیه «...وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا

بِالْعَدْلِ...» (نساء / ۵۸) می‌پرسد و امام می‌فرمایند: بر امام است که آن چه را نزد اوست به امام بعدی دهد. و امامان امر شده اند که به عدالت حکم کنند و مردم به تبعیت از آنان امر شده اند که به عدالت حکم و حکومت کنند (شیخ صدوق: ۱۳۷۸، ص ۳) از پاسخ امام صادق علیه السلام درباره سوال از مفاد آیه مبارکه معلوم می‌شود، که امامان معصوم علیهم السلام هر یک به نوبه خود مامور به اقامه حکومت، اجرای عدالت و احکام الهی در جامعه می‌باشند و قیام به عدالت و اجرای احکام بدون ایجاد قدرت سیاسی توسط معصوم امکان پذیر نمی‌باشد. و در عصر غیبت هم مردم موظف به تبعیت از امام در اقامه حکومت و تحقق عدالت هستند، تا در جامعه احقاق حق و نظم و آرامش برقرار شود.

در مورد وثاقت معلی، مشهورترین محدثان و فقیهان شیعه، او را از اصحاب مورد اعتماد امام صادق علیه السلام و از کارگزاران وی دانسته اند سید ابوالقاسم خویی (۱۲۷۸-۱۳۷۱ ش)، فقیه و رجال‌شناس معاصر، با بررسی روایات مدح و ذم درباره معلی بن خنیس، روایات مدح را دارای هماهنگی دانسته و در نتیجه، او را مردی راستگو و مورد توجه امام صادق علیه السلام و همچنین از اهل بهشت معرفی کرده است (خونی سید ابوالقاسم: بی تا، معجم رجال الحدیث، ج ۱۸، ص ۲۳۹ - ۲۴۲)

۲. علی بن ابراهیم، از پدرش و از علی بن اسباط، از یکی از ائمه علیهم السلام نقل کرده اند که در مواعظ خداوند به حضرت عیسی چنین آمده است: یا عیسی؛ احکم فی عبادی بنصیحی و قم فیهم بعدلی (کلینی: ۱۴۰۵ ق - ۱۹۸۵، ص ۱۱۵) ای عیسی، بین بندگان من به دستورات من حکم کن و به عدالت بین آنان قیام نما. پس، معلوم می‌شود که اقامه عدالت توسط یک مامور شایسته معنوی و آگاه با ابزار قدرت سیاسی متناسب در هر عصری ممکن است و از همین ره گذر موجبات رضایت و آرامش را در گروه‌های انسانی برقرار می‌کند.

علی بن ابراهیم بن هاشم قمی، عالمی نستوه، فقیهی وارسته و راوی ای خستگی ناپذیر، و در راه ترویج تعالیم اهل بیت (علیه السلام)، از والا مقام‌ترین روات و دارای منزلتی عظیم در میان محدثان اخبار عترت نبوی است. محققان علم رجال و علمای علوم اسلامی، بسیار او را ستوده و دارای بالاترین مرتبه وثاقت دانسته اند.

ابراهیم، در میان روایت، دارای بیشترین و متنوع‌ترین روایات است، به گونه‌ای که در بسیاری از ابواب فقهی و اخلاقی، احادیثی از او موجود است و کم‌تر بابی است که از روایات او تهی باشد. مرحوم آیه‌الله خویی، روایات او را متجاوز از ۶۴ حدیث و تعداد اساتید و مشایخ او را بالغ بر ۱۶۰ نفر ذکر نموده است، که این همه، مقام شامخ و موقعیت ستوده او را نزد اهل تحقیق و بزرگان تالیف و عالمان مکتب شیعه می‌رساند (خوئی، سید ابوالقاسم: بی تا، معجم رجال الحدیث، ج ۱، ۲۹۰).

۳. امام علی علیه السلام بعد از پذیرش خلافت در رد بخشش‌های عثمان از بیت المال می‌فرماید: والله لو وجدته قد تزوج به النساء وملك به الاماء لرددته فان فی العدل سعة و من ضاق علیه العدل فالجور علیه اضيق (دستی: پیشین، خ، ۱۵)؛ به خدا قسم! اگر ببینم: اموال عمومی و بیت المال به مهر زنان درآمده یا بهای کنیزان قرار گرفته آن را باز می‌گردانم که در عدالت گشایشی است. اگر کسی با عدالت راضی نشد ظلم او را راضی نمی‌کند. یعنی خیال نه کنید آن کسانی که از عدالت ناراضی می‌شوند اگر من عدالت را کنار بگذارم و به جای آن ظلم را انتخاب کنم، آن‌ها راضی خواهند شد. نه اگر من بخواهم حرص آن‌ها را ارضاء کنم آن‌ها باز هم حریص‌تر شده و تحت فشار شدیدتر حرص قرار می‌گیرند. مرز، همان عدالت است. اشتباه است که مرز عدالت را به نفع کسی بشکنم تا او راضی شود (مطهری: ۱۳۶۸، ص ۱۴۷).

بنابراین؛ روایات مذکور و روایات فراوان دیگر، که در منابع روایی آمده است، دلیل روشن بر این است که راهکار کشورداری سالم در گرو تشکیل نظام عادلانه اسلامی ممکن است، و در صورتی نظام عادلانه و اسلامی می‌باشد که بر پایه عدالت زمامدار به انگیزه تحقق عدالت و اجرای احکام الهی تشکیل شده باشد. و چنین نظامی می‌تواند یک امنیت پایدار یا پایدارتری اجتماعی را تأمین کند و زمینه‌هایی رشد و بالندگی را در جامعه محیاء سازد. و در غیر این صورت، معمولاً؛ حکومت‌ها تبدیل به استبداد شده و شرایط یک امنیت صوری یا نسبی را حاکم می‌سازند، که نفس‌ها بریده می‌شوند و استبدادگران از این حالت به عنوان توجیه کار خود استفاده می‌کنند و تأمین امنیت کذایی را به رخ عدالت

خواهان و آزادی خواهان می‌کشند، چنانکه متاسفانه، امروزه پدیده آوارگی، مهاجرت‌های دست جمعی و فرار مغزها را در نتیجه این نوع تامین امنیت ویرانگر در برخی از کشورهای اسلامی مشاهده می‌کنیم.

عقل

حکم و دستور عقل را نیز می‌توان به عنوان یکی از مستندات اولویت و تقدم عدالت بر امنیت بر شمرد. معلوم است، که عدلیه و اصولی‌های شیعه و معتزلی از دیر زمانی به حسن و قبح عقلی معتقد بوده اند، و بارزترین مصداق حسن و قبح عقلی را ذاتی بودن حسن عدالت و ذاتی بودن قبح ظلم می‌دانند و ادراک عقل را در این زمینه امری استقلالی دانسته و می‌گویند: عقل فارغ از حکم شرع به حسن عدالت و قبح ظلم حکم می‌کند، و لذا؛ میتوان در فقه که حاوی احکام مستنبطه الهی است در جای فرامین شارع مقدس به دستور عقل، عدالت را به عنوان دلیل مستقل و راهکار فراگیر بپذیریم و از دستور عقل: بر وجوب یا جواز (بستگی به موارد دارد) اجرای عدالت مبتنی بر عادل بودن زمامدار و متأثر بودن امنیت اجتماعی از عدالت، پیروی کنیم، یعنی تأمین امنیت تنها در صورت وجوب یا جواز عقلی دارد که برخاسته از اجرای عدالت باشد.

اجماع

فقهای شیعه بر دلیل بودن عدالت در مباحث فقهی اجماع دارند و هیچ فقهی بر خلاف عدالت فتوا نمی‌دهد. میرفتاح مراغی در این زمینه موارد را، که عدالت در آنها از نظر فقهی مستند است بر شمرده و می‌گوید: «ظاهر کلمات اصحاب (فقیهان) این است که در هر موردی که عمل یا گفتار فرد چیزی یا حقی را از دیگری ساقط می‌کند یا برای او حجتی می‌باشد، عدالت شرط است و این موارد عبارتند از: حاکم، ولات، شاهد، قاضی، کاتب، مترجم، مأمور جمع آوری صدقات (مالیات)، قیمت کننده اموال، تقسیم کننده اموال بیت المال، نایب فرد در انجام عبادت‌ها، امین حاکم بر مال ایتام، غایبان و دیوانگان، امین حاکم بر اخذ حقوق مالی، منصوب حاکم در نظارت بر وقف یا وصایت،

وصی بر مال اطفال و دیوانگان، تقسیم کننده حقوق مالی از طرف مالک، امانت گیر و امام جماعت (مراغی: ۱۲۷۲ق - ۱۸۹۵، ص ۷۲۶). فقیهان شیعه چنانکه در موارد فوق متفقا، عدالت را شرط دانسته اند در مقام استنباط احکام شرعی و صدور فتوا نیز اجماع دارند و بر خلاف عدالت فتوا نمی دهند، مثلا؛ ربای قرضی را حرام و مطالبه قیمت هنگام تعذر مثل را لازم دانسته و دلیل آن را حرمت ظلم شمرده اند، و لذا؛ در این زمینه گمان نمی شود که هیچ فقیهی بر خلاف عدالت فتوا دهد، و لو اینکه بر ملاک عدالت توجه نداشته و فتوا را با آیات و روایات مستند می کنند. بنابراین، موارد که عدالت در آن شرط است و نیز صدور فتاوی بر اساس عدالت همه و همه، موجب آرامش ذهنی و روانی و اتمام حجت برای مکلفان می باشند.

یکی از مسأله مترتب و مرتبط به موضوع پژوهش، مسأله تعامل با سلطان جائر است، زیرا تعامل با سلاطین جور به هدف حفظ دماء و اغراض عادلانه دیگر حکم وجوب یا جواز شرعی پیدا می کند. بنابراین، بحث از مسأله تعامل با سلاطین جور در قلمرو موضوع این پژوهش، همانند: مسأله شایستگی اشخاص با شاخص عدالت، مسأله ضرورت تشکیل حکومت، مسأله صدور فتاوی فقها بر اساس عدالت می باشد که خالی از بازتاب تازه و مفید برای جامعه نمی باشد که در جمع بندی این مقال به صورت روشن اشاره می گردد. و احیانا، شبهات مطرح در این مسأله نیز با ملاک و ارجحیت عدالت پاسخ داده می شود.

تعامل با سلطان جائر

پیش از بررسی حکم شرعی تعامل با سلطان جائر از منظر و سنت عملی فقیهان شیعه، لازم است به تبیین مصداق سلطان جائر پردازیم.

۱. مصداق سلطان جائر

مولی احمد اردبیلی در مکاسب محرمة ذیل بحث از «معونة الظالمین بالحرام» به آیه شریفه: «وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا...» (هود/۱۱۳) استدلال می کند و می گوید: «لعلّ

المراد (بالذین ظلموا) حکام الجور و سلاطینهم (سلاطینه خ ل) الذین يجعلون أنفسهم قائمین مقام رسول الله ﷺ والأئمة صلوات الله عليهم من بعده كمعاويه وأعوانه وأضرابه، و یحتمل مطلق من یظلم غیره لا مطلق العاصی والفاسق لأنه المتبادر إلى الفهم... (اردبیلی: بی تا، ص ۶۴، ۶۵). در این عبارت، محقق اردبیلی، برای «الذین ظلموا» که در آیه مطرح شده است سه احتمال را مطرح می‌کند: (۱) مطلق عاصی و فاسق که به خودش ظلم می‌کند. (۲) مطلق ظالم نسبت به دیگران. (۳) غاصبان منصب امامت و خلافت که خود را جانشین پیامبر ﷺ و امامان علیا می‌دانند. از میان این سه احتمال که باهم رابطه‌ی عام و خاص مطلق دارند، به نظر محقق اردبیلی، احتمال اول مردود است. ولی دو احتمال دیگر را به عنوان مصداق «الذین ظلموا» در آیه می‌پذیرد... (جعفر پیشه فرد: بی تا، ص ۱۴).

سید مرتضیٰ رحمه الله در کتاب «رسائل شریف» پیش از بیان حکم شرعی همکاری با سلطان جائر، سلطان را به دو گروه تقسیم می‌کند: اعلم أن السلطان علی ضربین: محق عادل، و مبطل ظالم متغلب... (سید مرتضیٰ: بی تا، ص ۸۹ - ۹۶)، بدان که سلطان بر دو دسته هستند: سلطانی که اقامه‌ی حق و عدالت کرده و خود عادل هست و سلطانی که احیاء باطل، اظهار ظلم کرده و از راه قهر و غلبه به قدرت رسیده است.... پس بنابراین؛ حاکمان ظالم، که حکومت شان نا مشروع و غاصبانه است به سه گروه دسته می‌گردند:

۱. حاکم جائرسنی.

۲. حاکمان کافر که اعتقاد به اسلام ندارند.

۳. حکام جائر شیعه که با وجود حاکم شرعی، زمام امور را در دست گرفته باشند. به هر صورت؛ از آن جا که طبیعت سلطنت این نوع سلاطین، ظالمانه می‌باشد، مشارکت و همکاری با چنین دولت‌های در فقه سیاسی شیعه نامشروع است..

۲. تعامل با سلطان جائر

شیخ انصاری رحمه الله حکم همکاری با حکومت ظالم را چنین بیان می‌کند:

الولاية من قبل الجائر وهي صيرورته والياً على قوم منصوباً من قبله محرمة لأنّ الوالى من اعظم الاعوان... و اما وجه الحرام فاعل ذلك على قليل من فعله او كثير لانّ كل شئ من جهة المعونة له معصية كبيرة من الكباير و ذلك انّ فى ولاية الوالى الجائر دروس الحقّ كله واحياء الباطل كله و اظهار الظلم و الجور و الفساد و ابطال الكتب و قتل الانبياء و هدم المساجد و تبديل سنة الله و شرايعه، فلذلك حرم العمل معهم و معونتهم و الكسب معهم الا بجهة الضرورة، نظير الضرورة الى الدّم...» (انصارى: ۱۳۶۸، ص ۵۵).

پذیرش، منصب ولایت و وزارت که امر مهم بوده از طرف حاکم جور حرام است. چه آن که ولایت حاکم جائر و ولایت منصوبین او و نیز کار و کسب در راستای تقویت آنان بر اساس ادله حرام و محرم می‌باشد. کارگزاران و تقویت کنندگان آنها کار شان اندک باشد یا زیاد از عذاب خداوند در امان نیستند، زیرا؛ همکاری با سلطان جائر و ستمگر از گناهان کبیره به حساب آمده است. و این خود بخاطر آن است، که در ولایت و حکومت جائر حق نابود و باطل احیاء می‌گردد. فساد، ظلم، ابطال کتب حق، قتل انبیاء، انهدام مساجد، تغییر سنت الهی و شریعت رایج بوده و جایز شمرده می‌شود. اینست که اعانت و همکاری با سلطان جور حرام است، مگر در جای، که جلور ریختن خونی گرفته شود و یا اضطراری از این دست مطرح باشد.

سید مرتضی رحمته الله علیه درباره حکم همکاری با حاکم جور و متغلب می‌گوید:

وانما الكلام فى الولاية من قبل المتغلب، وهي على ضرور: واجب و ربما تجاوز الوجوب الى الالغاء، و مباح، و قبيح، و محذور. فاما الواجب: فهو أن يعلم المتولى، أو يغلب على ظنه بأمارات لائحة، أنه يتمكن بالولاية من إقامة حق، و دفع باطل، و أمر بمعروف، و نهى عن المنكر؛ در مورد حکم ولایت از جانب حاکم جائر و متغلب آن را به واجب، مباح و قبیح تقسیم می‌نمایند. واجب در صورتی است که شخص بداند که در صورت قبول ولایت از جانب ظالم می‌تواند اقامه حق، دفع باطل و امر به معروف و نهی از منکر نماید و در صورت عدم قبول ولایت قادر به انجام دادن این‌ها نباشد و در این صورت قبول ولایت واجب

خواهد بود. از نظر ایشان، همکاری با ظالم قبح ذاتی ندارد و بستگی به عوارض آن دارد. وی به سیره حضرت یوسف و حضرت علی علیه السلام در این مورد استناد می‌کند و سپس می‌فرماید: که تولی امر در ظاهر از جانب ظالم است و در اصل از جانب ائمه حق می‌باشد، زیرا؛ ائمه پذیرش این ولایت را در شرایطی خاص اجازه داده‌اند و فقیه در واقع با اذن امام تن به قبول ولایت داده است. وی همچنین اظهار تعظیم در برابر جانشینان را از روی تقیه جایز می‌شمارد (سید مرتضی: پیشین: ص ۶۹-۸۷).

مرحوم شیخ طوسی می‌گوید: اگر انسان بداند و یا احتمال قوی بدهد که در صورت همکاری با جائر می‌تواند اقامه حدود و امر به معروف و نهی از منکر نماید و خمس و زکات را برای صاحبان و مستحقان آن و در راه پیوند برادران مصرف کند و همین طور بداند، که در این صورت در امر واجبی خللی وارد نکرده است و مجبور به ارتکاب کار زشتی نخواهد شد، مستحب است برای همکاری اقدام کند. و اما در صورتی که احتمال بدهد چنین امکانی برای او فراهم نخواهد شد و چه بسا ممکن است در امر واجب خللی وارد کند و یا ناگزیر از ارتکاب کار زشتی شود همکاری به هیچ وجه جایز نیست. البته در صورت اجبار در صورتی که نپذیرفتن همکاری خطر جانی داشته باشد، می‌تواند همکاری را بپذیرد و بکوشد به عدالت رفتار و برادران ایمانی خود را کمک کند. (شیخ طوسی: ۱۴۰۰ق - ۱۹۸۰م، ص ۳۵۷) ابوالصلاح حلبی نیز در شرایط معینی همکاری با دولت جور را جایز می‌داند (حلبی: بی تا، ص ۴۲۵) و این مبنایی است که اکثر فقهای بعدی آن را پذیرفته و به آن عمل کرده‌اند.

سید مرتضی خود با آل بویه و خلفای عباسی در ارتباط بود و مناصبی را از آن‌ها پذیرفت و حتی از مدح خلیفه‌ی عباسی خود داری نمی‌کرد، در حالی که خود را از او برتر می‌دید (محمی الدین: ۱۹۵۹، ص ۲۱ - ۲۸) علامه حلی با سلطان وقت ایلخانی مرتبط بود و در جمع علما در دربار او حضور می‌یافت و توانست وی را به تشیع علاقه مند سازد و پایگاه تشیع را در ایران تقویت کند. این موضوع در مورد شهید اول و ابن فهد حلی، شاگرد وی نیز صادق است (القاشانی: ۱۳۴۸، ص ۳۱) شیخ صدوق با بوئیان در ارتباط بود و در جلسات

علمی آنان شرکت می‌کرد (حسینی زاده: ۱۳۸۰، ص ۱۲۱).

بنابراین؛ با توجه به محدودیت حکومت‌های مشروع، درباره تعامل با حکومت‌های جور فتاوی و رفتارهای متعدد از سوی فقیهان شیعه مشاهده شده است. اما به نظر می‌رسد آنچه موجب وجوب و یا جواز تعامل با سلاطین جور می‌باشد، عمل به اقتضائات عدالت و دفع ظلم استبداد و به حرام نیفتادن مکلفان، و موجب آرامش خاطر آنهاست، و لو اینکه استنباط حکم شرعی تعامل در رویه فقیان مستند به آیات و روایات باشد. به هر حال، این عدالت و عدالت ورزی در مناسبات عدالت و امنیت در فقه سیاسی شیعه است، که ما را در مسائل متعدد فقهی - سیاسی راهنما می‌باشد و از یک راهبرد مطمئن و هدفمندانه در مناسبات اجتماعی در دو سطح کلان، درونی و برونی پرده بر می‌دارد. سطح درونی، یعنی استنباط مسائل متعدد اجتماعی و سیاسی برای روشن شدن تکلیف مکلفان. و سطح برونی یعنی، تعامل و مناسبات نظام عادلانه اسلامی با دولت‌های ظالم و غیر اسلامی که به هدف دستیابی به مصالح مشخص و عادلانه طراحی و تبیین می‌گردد.

نتیجه

از آنچه گذشت، به این جمع بندی می‌رسیم، که با ارشادها و راهکارهای فقه سیاسی شیعه باید زمامداران در مناسبات کشورداری و علماء در فعالیت‌ها و تعاملات سیاسی، علمی و فرهنگی و در کل هر فرد از افراد جامعه در هر شأن از شئون اجتماعی که قرار گرفته‌اند و وظیفه و خدمات می‌رسانند، با الگوپذیری از انبیای الهی و حضرات معصومین علیهم‌السلام بر اساس اجرای و اقتضائات عدالت تلاش نموده و تعاملات داشته باشند و راهکارهای شان را اولویت دادن به عدالت اجتماعی قرار دهند، تا امنیت پایه دار در ابعاد متعدد در جامعه اسلامی تامین گردد. زمامداران در نظام اسلامی و همه مردم مکلفند که با همدلی و همدردی در جهت رسیدن به یک جامعه بی طبقه توحیدی عاری از ظلم و ستم تلاش نمایند. و از این راهبرد اساسی و سعادت بخش به رشد و توسعه همه جانبه و پایدار اجتماعی برسند. این است که می‌توان به این گفته باور داشت، که هر وقت و هر جا

عدالت راهکار مناسبات کشور داری باشد، و تلاش‌ها و دغدغه‌ها نسبت به آن بیشتر باشد ثبات اجتماعی در تمامی ابعاد بیشتر انعکاس خواهد داشت و باعث آرامش و آسایش ذاتی و معنوی بیشتر برای جامعه خواهد شد. بنابراین؛ فقه سیاسی شیعه با در نظر داشت سایر مکاتب فقهی اسلامی و نظام‌های عرفی و سکولار، دیدگاه متمایز، واقعی و انسانی‌تر در رابطه به مناسبت عدالت و امنیت دارد.

کتابنامه

- قرآن کریم، مترجم مکارم.
- نهج البلاغه مترجم دشتی محمد.
- اردبیلی، احمد (محقق اردبیلی): بی تا، مجمع الفائده والبرهان فی شرح ارشاد الازهان، ج ۸، بی جا.
- تها می، مجتبی: ۱۳۸۲، امنیت ملی، ج ۱، تهران: معاونت فرهنگی سازمان عقیدتی سیاسی ارتش جمهوری اسلامی ایران.
- جعفر پیشه فرد، مصطفی: بی تا، فقه الوالایه، بی جا.
- حسینی زاده، محمد علی: ۱۳۸۰، اندیشه سیاسی محقق کرکی، قم: بوستان کتاب. بنقل از شیخ صدوق، المقنع.
- حلبی، ابی الصلاح: بی تا، الکافی فی الفقه، اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین علیه السلام، به اهتمام رضا استادی.
- خمینی، روح الله: ۱۳۷۳، ولایت فقیه، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار.
- خوئی سید ابوالقاسم: بی تا، معجم رجال الحدیث، ج ۱۸ ص ۲۳۹ - ۲۴۲، موسسه الخوئی الاسلامیه، نجف.
- خوئی، سید ابوالقاسم: بی تا، معجم رجال الحدیث، ج ۱، بی جا.
- رضایی، محمد هاشم: ۱۴۰۰، عدالت در فقه سیاسی شیعه، گفتمان فقه حکومتی، ش ۸، بهار و تابستان، ۷۳ - ۹۴.
- ری شهری، محمد: بی تا، میزان الحکمه، ج ۲، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- سید مرتضی: بی تا، رسائل الشریف المرتضی، مسألة فی العمل مع السلطان، ج ۲، بیروت: مؤسسه نور للمطبوعات.
- شیخ صدوق: ۱۳۷۸، من لا یحضره الفقیه، ج ۳، نجف: دار الکتب الاسلامیه.
- شیخ طوسی: ۱۴۰۰ق - ۱۹۸۰م، النهایه فی مجرد الفقه والفتاوی، بیروت: دارالکتاب العربی.
- القاشانی: ۱۳۴۸، تاریخ الجایتو، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

- کلینی، محمد بن یعقوب: بی تا، الکافی ج ۱، بی جا.
- کلینی، محمد بن یعقوب: ۱۴۰۵ق - ۱۹۸۵، فروع کافی، ج ۸، بیروت: دار الأضواء.
- محقق کرکی، علی: ۱۴۱۴ق، جامع المقاصد، قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام لاحیاء التراث.
- محمی الدین، عبدالرزاق: ۱۹۵۹، ادب المرتضی، بغداد: مطبعة المعرف.
- مراغی، میرعبدالفتاح: ۱۲۷۲ق - ۱۸۹۵، العناوین، ج ۲، ص بی جا.
- مطهری، مرتضی: ۱۳۶۸، پیرامون انقلاب اسلامی، قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی: ۱۳۷۴، عدل الهی، ص ۵۶، قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی: ۱۳۸۰، مجموعه آثار، ج ۲۱، قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی: ۱۳۸۱ بیست گفتار، ص ۱۱-۱۲، تهران: صدرا.
- نجفی، محمد حسن: بی تا، جواهر، ج ۲۲، بی جا.